

**ANALYTISCH – PSYCHOLOGISCHE CONCEPTUALISATIE VAN HET
SYMBOLISCHE BIJ C.G. JUNG. EEN ONDERZOEK VAN HET STATUUT
DAARVAN IN EEN BEKEND WESTERS ESOTERISCH GENOOTSCHAP :
DE VRIJMETSSELARIJ.**

Copyright : 1999 MMJ Journée .

Analytisch-Psychologische conceptualisatie van het symbolische bij C. G. Jung . Onderzoek van het statuut daarvan in een bekend westers esoterisch genootschap : de Vrijmetselarij.

Proefschrift . M. M. J. Journée .

Rotterdam : Erasmus Universiteit Rotterdam , Faculteit der Geneeskunde en Gezondheidswetenschappen , Instituut Psychiatrie .

Met samenvatting in het Engels (summary).

ANALYTISCH-PSYCHOLOGISCHE CONCEPTUALISATIE VAN
HET SYMBOLISCHE BIJ C.G. JUNG. ONDERZOEK VAN HET
STATUUT DAARVAN IN EEN BEKEND WESTERS
ESOTERISCH GENOOTSCHAP : DE VRIJMETSELARIJ.

Conceptualisation Analytico – Psychologique du Symbolique chez C.G. Jung.
Une étude de son statut dans une société ésotérique occidentale :
la Franc – Maçonnerie.

PROEFSCHRIFT

TER VERKRIJGING VAN DE GRAAD VAN DOCTOR AAN DE
ERASMUS UNIVERSITEIT ROTTERDAM OP GEZAG VAN DE
RECTOR MAGNIFICUS

PROF. DR. P.W.C. AKKERMANS M.A.

EN VOLGENS HET BESLUIT VAN HET COLLEGE VOOR PROMOTIES.
DE OPENBARE VERDEDIGING ZAL PLAATSVINDEN OP

WOENSDAG 10 MAART 1999 OM 13.45 UUR

DOOR

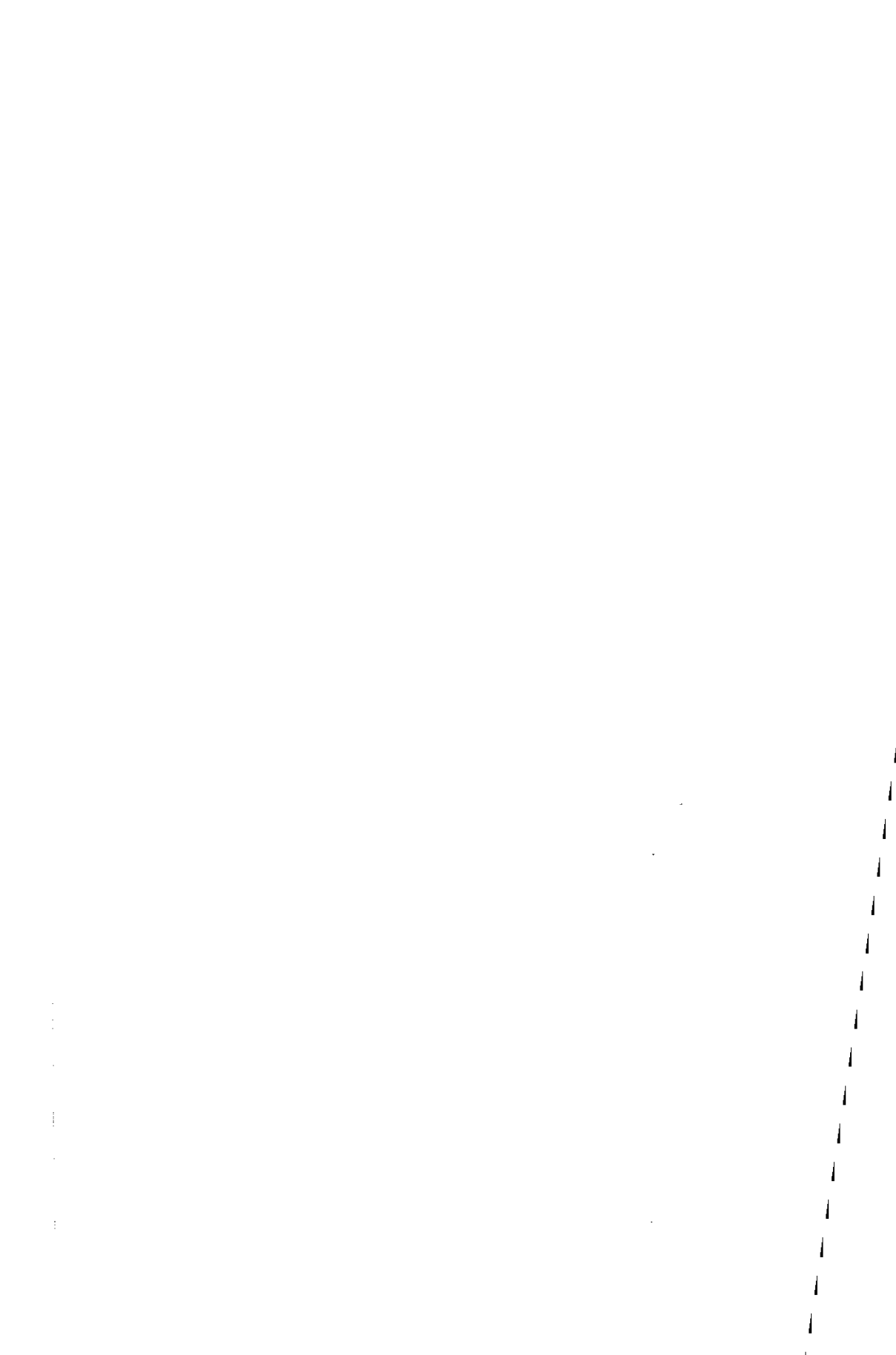
JOURNEE MARC MARIA JOANNES
GEBOREN TE HASSELT (BELGIE).

PROMOTIECOMMISSIE

PROMOTOR : PROF. DR. L. PEPPLINKHUIZEN

OVERIGE LEDEN : PROF. DR. J. PASSCHIER
PROF. DR. H.L.O.G. DETHIER
PROF. DR. J.M.W. BINNEVELD

Opgedragen aan Félicienne en aan allen die hun queeste verderzetten



INHOUD.

Inleiding.	1
Inleiding tot de Analytische Psychologie en tot de Vrijmetselarij.	1
Motivering van de verschillende hoofdstukken.	6
Hoofdstuk 1 : Het "archetype" : historische staalnamen en de evolutie van het begrip bij C.G.Jung.	11
§1. Anticiperende ideeën bij Heraclitus.	11
§2. De archetypen bij Plato.	13
§3. Archetypen bij Philo van Alexandrië, Valentinus, Irenaeus van Lyon en in het Corpus Hermeticum.	16
§4. Augustinus Aurelius.	20
§5. (Pseudo-) Dionysius de Aeropagiet.	21
§6. Blaise de Vigénère of Vigenerus.	21
§7. Het archetype krijgt zijn plaats in de ratio: I. Kant.	22
§8. 19e en 20ste eeuw.	24
§9. Epistemologische toelichting van de functies en van de ontwikkeling van het begrip "archetype" bij C.G. Jung.	26
I. Epistemologie van het begrip "Archetype".	26
II. De functies van het concept "Archetype" bij C.G. Jung.	37
1. Bipolariteit van de archetypen.	38
2. Immanentie of intra-humanisatie van de archetypen.	41
3. Poly-morfisatie.	45
Bibliografie hoofdstuk 1.	47
Hoofdstuk 2 : Jungiaanse conceptualisatie van het symbolische.	49
§1. Het symbolische in de Psychoanalyse.	49
a. Het symbool in de Psychoanalyse.	49
b. De mythe in de Psychoanalyse.	56
c. Het ritueel in de Psychoanalyse.	60
§2. Het symbolische bij C.G. Jung.	62
a. Inleiding.	62
b. Het symbool bij Jung.	65
c. De mythe bij Jung.	78
d. De rite bij Jung.	97
Bibliografie hoofdstuk 2.	110

Hoofdstuk 3 : De Vrijmetselarij als symbolisch-esoterisch genootschap. . .	113
§1. Een definitie van Vrijmetselarij.	113
§2. Enkele symbolische kenmerken van de Vrijmetselarij en hun analytisch-psychologische interpretatie.	127
a. Beslotenheid - Geheim (Arcanum).	127
b. De analytisch-psychologische ternarius en quaternarius in de Vrijmetselarij.	144
c. De maçonnieke Tempel en zijn analytisch-psychologische interpretatie.	160
Bibliografie hoofdstuk 3.	177
De drie symbolische graden in de Vrijmetselarij en de analytisch- psychologische conceptualisatie van hun symbolische kenmerken. Inleiding en verantwoording bij de volgende hoofdstukken.	179
Hoofdstuk 4 : De initiatie tot Leerling en de analytisch-psychologische conceptualisatie van de symbolische kenmerken.	180
§1. De Donkere Kamer.	180
§2. De Drie Reizen in de Loge.	200
Bibliografie hoofdstuk 4.	226
Hoofdstuk 5 : De Gezellengraad en de analytisch-psychologische conceptualisatie van zijn symbolische kenmerken.	227
Bibliografie hoofdstuk 5.	239
Hoofdstuk 6 : De Meestergraad en de analytisch-psychologische conceptualisatie van zijn symbolische kenmerken.	241
§1. Inleiding.	241
§2. De Meesterverheffing.	242
Bibliografie hoofdstuk 6.	268
Epicrise.	269
Summary.	273
Curriculum vitae.	279
Dankwoord.	281

INLEIDING.

1. Inleiding tot de Analytische Psychologie en tot de Vrijmetselarij.

De *Analytische Psychologie* en de *Vrijmetselarij* zijn twee relatief onbekende fenomenen. Dit proefschrift onderzoekt of de symbolen, ritens en mythen van de Vrijmetselarij verklaard kunnen worden vanuit de Analytische Psychologie van Carl Gustav Jung. "Symbolen", "riten" en "mythen" noemen we het "Symbolische" van de Vrijmetselarij.

Analytische Psychologie.

De Analytische Psychologie van Jung gaat ervan uit dat ieder mens niet alleen een individueel onbewuste maar ook een collectief onbewuste "bezit". Jung gaat m.a.w. een heel eind met Freud mee wat het ontstaan en de problematiek van het individuele onbewuste betreft. Voor zover de mens echter deelachtig is aan het collectief onbewuste van de mensheid, verwijdt Jung zich met reuzenschreden van Freud.

De theorie van het collectief onbewuste staat of valt met de aanname van de fylogeneze. In het collectief onbewuste zijn gedurende duizenden jaren gedragspatronen uitgeselecteerd en ingeprent, idem dito zijn gedurende duizenden jaren emotionele patronen geselecteerd die hebben geleid tot archetypische constructies of "patterns of emotion". Deze patronen liggen altijd klaar om op een of andere wijze het gedrag en de emoties van het individu of van de massa te beïnvloeden. Deze patronen noemt Jung "*Archetypen*". Archetypen zijn energetisch of "numineus", ze zijn belevingen met een fundamentele betekenis voor de persoon; ze kunnen zich doen opmerken via, bijvoorbeeld, mythen, ritens of symbolen. Daarom noemt Jung het archetype een "facultas praeformandi", letterlijk : een "voorvormingsmogelijkheid". Het archetype kan dus beelden, scènes, symbolen, mythen, rituele handelingen genereren en/of een numineuze lading geven. Zo legde hij de link tussen de symptoomvorming bij de psychiatrische patiënt en de aanwezigheid of de invloed van de archetypen. In zijn therapeutische praktijk zag hij de werking van verschillende archetypes via symptomen, maar ook via dromen, individuele symbolen, tekeningen, schilderijen van zijn patiënten.

Archetypen zijn bipolair, d.w.z. ze kunnen zich op een goedaardige, constructieve manier laten zien, maar ze kunnen ook vernietigend of minstens remmend zijn voor de desbetreffende persoon. Zo kan een archetype ervoor zorgen dat het bewuste door onbewuste inhouden "overstroomd" wordt; dit is dan een psychotische crisis.

Archetypen zijn dus universeel en bij alle mensen aanwezig als dynamische mogelijkheden van hun psychisch functioneren. Jung sprak zelfs van een zekere hiërarchie van de archetypen, maar in zijn verzameld werk is dat niet altijd even duidelijk : hij relateert steeds een te strakke en orthodoxe interpretatie van zijn ideeën. Een persoon die individueert, die zichzelf realiseert, ondergaat volgens Jung een spiraalsgewijze opgang, waarbij hij op regelmatige ogenblikken terug op oude ontwikkelingspunten belandt, zij het via een gewijzigde belevingsmodus. De projecties

van de archetypen opheffen en hun inhouden in het bewuste brengen is hetzelfde als "individueeren" (Jacobi).

Het individuatieproces start bij het doorzien van onze "schaduw". De schaduw is de donkere kant van een individu, een soort van afsplitsing van zijn wezen. Een mens ontmoet meestal zijn "schaduw" op het ogenblik dat hij zich realiseert tot welk functie- en instellingstype hij behoort. De ongedifferentieerde functie en de inferieur ontwikkelde instelling zijn namelijk onze "donkere kant". Het uitwerken van de schaduw bij Jung komt in grote lijnen overeen met het aan het licht brengen van de levensgeschiedenis en vooral van de jeugdgeschiedenis van het individu. De schaduw heeft vervolgens een individuele zijde en een collectieve kant. Via confrontatie met zijn schaduw, wordt men zich van zijn eigen natuur meedogenloos bewust.

Na de schaduw duikt het archetype van de *anima* of *animus* op. Het gaat hier om de onbewuste geslachtelijke tegenhelft van de persoon : de man heeft een anima, de vrouw een animus. Jung benadrukt de bipolariteit van deze archetypen. Belangrijk is hier de ontdekking van de anders-geslachtelijke elementen bij de man respectievelijk vrouw. Wanneer deze voldoende bewust gemaakt zijn verschijnen de meer geestelijke archetypen van de *Oude Wijze Man* en de *Magna Mater*, respectievelijk bij de man en de vrouw. Het gaat hier om het doorlichten van de meest geheime hoeken van het eigen mannelijke of vrouwelijke wezen. Als laatste fase in de individuatie ontstaat er een verbinding van het bewuste met het onbewuste in een gemeenschappelijk middelpunt, het *Zelf*.

Natuurlijk betekent deze gehele ontwikkelingsweg voor de persoon dat hij moet lijden : hij moet namelijk afzien van heel wat ego-centrische motieven en wensen, zijn projecties doorzien en ontvankelijk zijn voor wat zijn onbewuste in petto heeft. Heel wat onbewuste inhouden passen niet in het beeld dat hij van zichzelf heeft. Hier dient de realiteit onder ogen gezien te worden. Het Zelf kunnen wij alleen beleven, het is de derde instantie die de tegenstellingen opheft, maar dit op een dynamische wijze. De individuatie is dus nooit af.

Het opheffen van de tegenstellingen en het gaan leven vanuit het Zelf vinden hun uitdrukking in een verenigend symbool. Deze symbolen vertonen vaak een regelmatige vorm en zijn in veel gevallen cirkelvormig. Jung spreekt hier van de *mandala*. De mandala is een oorspronkelijk Oosterse magische cirkel.

Belangrijk voor ons onderzoek is de vaststelling van Jung dat het hele individuatieproces een innerlijke ontwikkelingsgang vertoont waarvan men in de geschiedenis van de mensheid verschillende parallellen kan aantreffen, onder andere bij de kunstmatig uitgevoerde inwijdingen en in de alchemie. Bij de inwijdingen zijn de symbolen en rituele handelingen op traditie gebaseerd en voor alle initianten gelijk. De initiant kiest bewust voor het ondergaan van de initiaties en heeft meestal reeds een stuk van de voorbereidende (psychische) arbeid verricht. Toch start niet elke kandidaat bij zijn eerste inwijding (eerste graad) met het individuatieproces; vaak dient hij nog heel wat werk op het niveau van de schaduw, op het niveau van de anima of op dat van de Oude Wijze Man te klaren.

Jung ontdekte verder treffende overeenkomsten tussen het individuatieproces en de *alchemie*. Hij zag de alchemie dus niet uitsluitend als een uitwendig experimenteren. Dezelfde transcendente functie, zoals Jung de symboolvorming tijdens de individuatie aanduidt, is werkzaam in het alchemistische proces. Dat proces is de zoektocht naar

de Steen der Wijzen. In de alchemie ging het volgens Jung om "psychische processen die in pseudo-psychische taal uitgedrukt werden" (Jacobi).

Het opus van de alchemist berust net als bij het individuatieproces van de cliënten van Jung op actieve imaginatie, die via actieve ervaringen met symbolen tot de beleving van het eigen Zelf leidt.

Talrijke profane en maçonnieke bronnen vermelden de hechte band tussen de Vrijmetselarij en de Alchemie : heel wat alchemistische elementen zijn dan ook in de Vrijmetselaarsrituelen en in de loge terug te vinden.

Een woord dient nog gezegd te worden over de opvatting van het *symbool* bij Jung. Jung maakt een onderscheid tussen culturele en echte symbolen. De culturele symbolen zijn door hun veelvuldig gebruik vaak afgevlakt in hun betekenis en in hun numineuze (magische) kracht. Toch blijven ze nog werkzaam, zeker wanneer degene die het symbool beleeft de juiste instelling heeft of zich in de juiste situatie (lees : "archetypische constellatie") bevindt. De echte symbolen hebben een rationele kant die wij met ons bewustzijn aankunnen en een irrationele kant die wij slechts met het gemoed kunnen benaderen. Hierdoor wordt een echt symbool een energietransformator van een archetype, daar het een heel eind in het onbewuste reikt. Jung onderscheidt, naast de bovengenoemde, veel verschillende archetypen, onder andere die van het kind, van de held, van de cirkel, het vierkant, de driehoek, de archetypen van het drievoudige, van het viervoudige enzovoort. De Jungiaanse theorie zelf berust zelfs op de aanname van het archetype van het viervoudige (de "quaterniteit"). Volgens Y. Jacobi is de universele verbreiding en de magische betekenis van het kruis of van de vierdelige cirkel waarschijnlijk vanuit de archetypische eigenschap van het viertal te verklaren. Naast het puur geestelijke drietal, plaatst Jung het meer lichamelijke viertal ("tetrasomia"); zo kan in Jungs redenering op basis van een massa vergelijkend materiaal uit de alchemie, uit de verschillende religies, enzovoort de "vier" een mannelijke geest én het vrouwelijke-lichamelijke aspect bevatten (3+1). Anders gezegd : "de geest kan belichaamd worden". De speciale relatie tussen de twee bovenvernoemde archetypen in de theorie van Jung vormt de *hypothese* van dit proefschrift, namelijk, *dat er in de Vrijmetselarij een latente spanning aanwezig is tussen het quaternaire en het ternaire archetype.*

Jung gebruikt de *amplificatiemethode* of de *hermeneutische methode* : "Bij het aanvoeren van analogieën bij de methode van amplificatie gaat het er niet om of ze historisch-wetenschappelijk geverifieerd kunnen worden dan wel of er in de tijd een bepaalde coïncidentie bestaat, maar om de vraag of de analogieën in betekenis overeenkomen". (Y. Jacobi, o.c., p.121) De vraag naar de betekenis-analogieën is eigenlijk een vraag van de hermeneutiek als methode. Doorheen zijn indrukwekkend verzameld werk hanteert Jung deze methode om analogieën te vinden tussen de talrijke bronnen die hij aanboort in verschillende vakgebieden. Vermits wij ons in dit proefschrift strikt tot de theorie van Jung en diens aangewende methode beperken, hanteren wij in ons onderzoek van het symbolische in de Vrijmetselarij dezelfde methode. Bij de gegeven analogie van een symbool voegen we achtereenvolgens bijkomende analogieën toe, zodat we tot een complex en gevarieerd beeld komen van mogelijke psychologische ontwikkelingslijnen die kunnen gelden voor het individu of voor een collectiviteit ("The Structure of the Unconscious", Collected Works (CW) (7), p.287). Ook in de analyse van dromen wordt de amplificatiemethode gebruikt

omdat archetypische motieven juist door het onbewuste van de patiënt uitgewerkt worden. De methode vertrekt dus van de individuele patiënt en komt via een reeks van betekenisanalogieën uit bij het archetype. Op dezelfde manier zullen we inhouden en motieven van maçonnieke initiatierituelen in verband brengen met andere culturele en psychologische betekenissen teneinde bepaalde archetypen te kunnen duiden.

Vrijmetselarij.

De Vrijmetselarij is een initiatieke orde. Haar kernactiviteiten bestaan uit opeenvolgende inwijdingen ("initiaties"). De basis van de Vrijmetselarij wordt de "Blauwe Vrijmetselarij" genoemd en verleent via drie opeenvolgende initiaties de graden van Leerling, Gezel en Meester. Daarnaast bestaan er nog Vrijmetselaarskorpsen die hogere graden verlenen aan maçons die verder willen gaan (een soort van perfectionering dus) dan de drie eerste graden. De drie "blauwe" graden dienen echter beschouwd te worden als een volledig systeem : een Meester-Vrijmetselaar is een volwaardig vrijmetselaar. In ons onderzoek beperken wij ons tot de hierbeschreven "Blauwe" Vrijmetselarij.

De Vrijmetselarij baadt qua symboliek in een Joods-Christelijke cultuursfeer en zorgt via haar initiaties voor de overlevering van een zekere gnosis. Zij bewaart een zekere discretie wat betreft haar leden; deze discretie slaat meer op de sfeer van geborgenheid en van respect voor de intieme gebeurtenissen die de initiaties toch zijn.

De Vrijmetselarij is op nationaal vlak georganiseerd in een Grootloge; voor Nederland is dit het "Grootoosten van Nederland". Voor België is dit de "Reguliere Grootloge van België" (RGLB). Iedere Grootloge is autonoom en onderhoudt alleen maar vriendschapsbetrekkingen met de Grootloges van andere landen over de hele wereld. Van een internationale organisatie is dus geen sprake.

Onder iedere Grootloge ressorteren de "gewone" loges of werkplaatsen ("ateliers"), die de Vrijmetselarij lokaal organiseren. In grote steden zijn er vaak meerdere loges, daar het recruteringsgebied verhoudingsgewijze groter is.

De gewone of blauwe Vrijmetselarij behelst drie basisgraden : *Leerling* (1^{ste} graad), *Gezel* (2^{de} graad) en *Meester* (3^{de} graad). Logezittingen kunnen gehouden worden in de eerste, tweede en derde graad; men dient dus titularis van de betreffende graad te zijn, wil men een bepaalde zitting bijwonen. Als principe geldt dat een hogere graadhouder altijd een lagere graadszitting mag bijwonen. De tijdsduur vanaf de opname of leerlingeninitiatie tot aan het behalen van de Meestergraad (= de "Verheffing") bedraagt ongeveer twee à drie jaar, op voorwaarde dat de kandidaat telkens geschikt geacht wordt om een volgende graad te verkrijgen. Zo dient hij in de meeste loges voor het verkrijgen van de tweede of de Gezellengraad een Leerlingenwerk te maken dat beoordeeld wordt door een commissie van hoger gegradueerde broeders.

Een kandidaat-Vrijmetselaar kan zijn verlangen om opgenomen te worden kenbaar maken aan eender welk lid dat hij kent of, bij gebrek daaraan, via een brief gericht aan een plaatselijke loge of aan de Grootloge. Uiteraard worden de meeste kandidaten aangesproken door vrijmetselaars, waarna een opnameprocedure gestart kan worden. De opnameprocedure duurt ongeveer zes maanden, soms langer; ze behelst het

uitgebreid beantwoorden van een reeks vragen, één of meerdere huisbezoeken door "broeders", de goedkeuring van de echtgenote en een ondervraging "onder blinddoek". In sommige loges vindt deze ondervraging op dezelfde dag als de eigenlijke opname plaats.

(a) De *opname tot Leerling*, ook wel "*inwijding*" genoemd, start met een verblijf van ongeveer een half uur van de kandidaat in de "Donkere Kamer", waar hij meestal nog enkele vragen schriftelijk te beantwoorden krijgt. Na het verblijf in de Donkere Kamer klopt de kandidaat onder begeleiding van een Meester en geblinddoekt bij de logepoort aan. Eenmaal binnengelaten zal hij via drie "reizen" rond de loge kennismaken met de beproevingen van "water", "vuur" en "lucht". Met de "aarde" maakte hij reeds kennis in de Donkere Kamer. Hoofdthema van de Leerling is "Ken Uzelve". Dit betekent dat de Leerling leert zwijgen bij de logeactiviteiten, tenzij men hem effectief zijn mening vraagt, bijvoorbeeld tijdens een instructie. Deze gedeeltelijke zwijgplicht dient om zijn eerder gewekte introspectieve houding te bevorderen. Een Leerlingeninitiatie duurt ongeveer één tot anderhalf uur.

(b) Na ongeveer anderhalf jaar komt de Leerling in aanmerking voor "*Loonsverhoging*" of de *Gezellengraad* als de Meesters zijn Leerlingenwerk positief beoordeeld hebben. Tijdens deze initiatie maakt hij vijf reizen in de loge. Het centrale thema van de Gezellengraad is "Ken de Wereld". De Gezel wordt symbolisch weggestuurd om zich (spiritueel) te oefenen in de wereld, met andere woorden, om zich verder te bekwamen in het "kappen aan de ruwe steen".

(c) Na weer een jaar (of meer) kan de gezel in aanmerking komen voor de *Meesterverheffing*. Hierdoor wordt de Gezel verheven tot het Meesterschap, dat beschouwd wordt als de "volheid van de Vrijmetselarij".

Bij de Meesterverheffing wordt de kandidaat in de loge voor een katafalk gebracht waar een andere broeder onder een lijkwade ligt. Hij beeldt Hiram uit, de bouwmeester van de tempel van Salomon. Hiram werd volgens de legende vermoord door drie ontrouwe gezellen die het geheime paswoord van de meesters wilden te weten komen. Na een drietal "reizen" in de loge wordt de kandidaat zelf symbolisch neergeslagen door de Voorzittend Meester en neemt hij de plaats van Hiram in. Daarna gaat een aantal Meesters op zoek naar de vermoorde "Hiram"; ze omcirkelen de katafalk en komen steeds dichterbij de kandidaat. Ze ontdekken de acaciatak die op de kandidaat ligt en iets later de vermoorde Hiram zelf. In het ritueel wordt de kandidaat dan opgetild ("verheven") door de Voorzittend Meester. Na de consecratie tot Meester, waar hem de "geheimen van de graad", namelijk de "tekens, woorden en aanrakingen" worden meegedeeld, is hij een vrijmetselaar die tot de "volheid van de vrijmetselarij" is toegetreden.

In de loge wordt elk ritueel uitgevoerd door "officieren-dignitarissen": de Voorzittend Meester, die de leiding heeft, de eerste en tweede Opziener, de Secretaris, de Redenaar, de Aalmoezenier, de Keurmeester, de Kapelmeester, de Ceremoniemeester, de Dekker. Al deze functies veronderstellen dat de bekleeders ervan de graad van Meester hebben.

In de loge onderscheiden we twee categorieën van *zittingen*: (a) de "Open Loges" en (b) de werkbijeenkomsten, nl. de "Bouwstukken", de "Middenkamer" en de "Instructies".

- "Open Loges": dit zijn plechtige zittingen waarbij de loge een sacraal gebied

wordt op rituele wijze. Rond het "tableau" (= een centraal gelegen ritueel tapijt met symbolische afbeeldingen, dat verschildt naargelang de graad waarin de zitting gehouden wordt) worden drie kaarsen ontstoken door de Voorzittend Meester. De aanwezige broeders zijn "in forma", d.w.z. gekleed in smoking, ze dragen witte handschoenen en hun "regalia" (= cordons en sieraden overeenkomstig hun rang en functie). In de loge bevinden zich stoelenrijen aan de noord- en aan de zuidkant. Dit worden de "kolommen" genoemd. Op het Oosten bevinden zich de "troon" van de Voorzittend Meester en de stoelen van de Gewezen Voorzittend Meester en van eventueel uitgenodigde hooggeplaatsten. In het Westen bevindt zich de tempelpoort met twee zuilen, genaamd "Jakin" en "Boaz".

Open Loges zijn inwijdingen, de seizoensritualen (= de equinoxen en het winter- resp. zomer-sint-Jansfeest), rouwloges. De Open Loges zijn verspreid over het maçonnieke werkjaar en worden regelmatig gevolgd door een broedermaal of Tafelloge.

Tot de Open Loges kunnen alleen ingewijden toegelaten worden, d.w.z. broeders van de loge zelf, maar ook bezoekers waarvan het reguliere lidmaatschap en het maçonzijn worden getest (= "tuileren").

- "*Bouwstukken*" : een soort van lezingen over een bepaald thema. Het bouwstuk wordt gevolgd door een vragenronde, waarbij de jongste broeders het eerst het woord krijgen. Hier mag, als hij dat wenst de Leerling spreken.

- "*Middenkamer*" : alleen toegankelijk voor de Meesters. Hier worden administratieve, de initiatie- en de beleidsbeslissingen getroffen.

- "*Instructies*" : afzonderlijk gegeven instructies per graad.

Naast de Open Loges en de Werkzittingen zijn er nog de "*Blanke Zittingen*" waarop ook profanen mogen aanwezig zijn, bijvoorbeeld de echtgenotes van de leden, of, bij de "*Adoptieloge*", de echtgenotes en kinderen van de vrijmetselaren. De Adoptieloge behelst een soort peterschap van de loge en zijn leden ten opzichte van de aanwezige kinderen.

Iedere loge heeft een vaste rituele werkwijze voor al haar Open Loges; dit wordt de "*Ritus*" genoemd. Zo arbeiden er loges in de Franse of Moderne Ritus, anderen in de Schotse Ritus, in de Emulation Rite, in de Gerectificeerde Schotse Ritus, enzovoort. Essentieel is echter dat doorheen alle ritussen de symbolische essentie van de drie blauwe graden hetzelfde is en de ritualen vergelijkbaar. Zo kunnen de besluiten uit de analytisch-psychologische analyse van dit onderzoek als generaliseerbaar voor de Vrijmetselarij gezien worden.

2. Motivering van de verschillende Hoofdstukken.

- **Hoofdstuk 1 : Het "archetype" : historische staalnamen en de evolutie van het begrip bij C.G. Jung.**

Daar het archetype door Jung als de stuwende kracht van symbolen, riten en mythen gezien wordt (zie 1.), is een goed begrip van Jungs voorkennis betreffende het archetype belangrijk. Dit gebeurt door een kritisch onderzoek van Jungs bronnen die

in verband staan met zijn opbouw van het concept.

Het bronnenonderzoek levert het materiaal aan voor het kentheoretische aspect van het begrip "archetype"; zo blijken onder andere de archetypes in Jungs theorie nodig te zijn om de universaliteit en de identiteit van de symbolen te verklaren (Chapman). We controleren of het Jungiaans "archetype" past in enkele epistemologische theorieën.

Daarna komen we tot een analyse van de functies van het "archetype" : archetypen zijn bipolair van karakter, ze zijn immanent of intra-humaan, d.w.z. ze behoren tot de eigenheid van de mens via zijn fylogenetische verbondenheid met de mensheid (zie I.), en ze zijn polymorf, m.a.w. ze genereren symbolische elementen (symbolen, motieven, thema's ideeën, mythen, ...).

- Hoofdstuk 2 : Jungiaanse Conceptualisatie van het Symbolische.

Symbool, rite en mythe worden in dit hoofdstuk eerst psychoanalytisch gedefinieerd; bij Freud worden deze begrippen via zijn reductieve methode naar de problematiek van de enkeling afgeleid. Toch geeft hij enkele aanzetten tot een fylogenetische interpretatie, maar hij trekt hieruit geen conclusie voor de verdere uitbouw van zijn theorie, terwijl Jung dit wel deed.

Jung spreekt van "echte symbolen", het zijn beelden van inhouden die deels buiten ons bewustzijn liggen. Het echte symbool heeft een groot aantal analoge varianten. Door deze veelvoudigheid te erkennen slaat Jung de omgekeerde weg van Freud in. Verder wordt de relatie tussen het symbool en het archetype behandeld; de symbolen van de individuatie en het archetype van het Zelf worden geanalyseerd daar juist deze symbolen het meest frekwent in initiaties voorkomen. Het Zelf omringt zich regelmatig met ternaire en quaternaire symboliek. In volgende hoofdstukken wordt dit uitgebreid onderzocht bij verschillende aspecten in de Vrijmetselarij.

Vervolgens wordt de relatie mythe-archetype bij Jung geanalyseerd. De mythe ontstaat volgens Jung uit subliminaal materiaal, nl. infantiele fantasmen die eeuwenlang in de geest van de mensen aanwezig waren. Een mythe helpt de mens om zich te identificeren met de held.

Terwijl de rite bij Freud de functies van (a) bescherming tegen onheil en (b) verzoekingsafweer toegewezen krijgt, voegt Jung er een spirituele functie aan toe. De instinctieve energie wordt in de rite "spiritueel beperkt" omdat ze in de rite in de vorm van een mythe gegoten wordt.

De "rites of renewal" krijgen een speciale plaats in dit onderzoek toegewezen, omdat het vooral deze rituelen zijn die in de Vrijmetselarij voorkomen.

- Hoofdstuk 3 : De Vrijmetselarij als symbolisch-esoterisch genootschap.

(a) In een *eerste paragraaf* trachten we een definitie van de Vrijmetselarij te geven via een analyse van haar kenmerken. Jung kende de Vrijmetselarij via zijn grootvader, maar hij vondt ze nogal "opdringerig". Hij meende wel dat de Vrijmetselarij alchemistische elementen herbergt.

Vrijmetselarij is vooral een initiatieke orde : daarom analyseren we hier de *initiatie* analytisch-psychologisch en maçonniek.

(b) In een *tweede paragraaf* analyseren we achtereenvolgens enkele belangrijke aspecten van de Vrijmetselarij : het *Geheim*, het drie- en viervoudige (de *ternarius* en de *quaternarius*) en de *Loge* als plaats (soms "tempel" genoemd).

Het maçonnieke Geheim is vooral een persoonlijk geheim en in deze zin is het ten nauwste verbonden met het individuatieproces van de maçon. Daarnaast trekken de rituele geheimen een beschermingsmuur op rond diegenen die zich aan hun individuatiewerk wijden.

Het drievoudige komt zeer vaak voor in de Vrijmetselarij. Volgens Jung heeft het archetype van het drievoudige een sterk spirituele werking; religies met een hoge spirituele ontwikkeling vertonen zeer vaak archetypische triniteiten. We onderzoeken Jungs visie op de wenselijkheid de quaterniteit een plaats te geven in het religieuze en hoe dit reeds gedeeltelijk gerealiseerd is. In de alchemie is de werkzaamheid van het quaternaire archetype volgens hem veel duidelijker aanwezig. Uit onze analyse van de maçonnieke gebruiken blijkt de quaterniteit herhaaldelijk voor te komen en ook in een speciale relatie tot de triniteit te staan (zie *hypothese*).

De loge wordt gesacraliseerd als ruimte bij de opening van een "open loge" (= plechtige zitting). Zo wordt de loge vaak vergeleken met het "Hemelse Jeruzalem". De betekenis van de loge in het symbolische proces wordt dan verder geanalyseerd. De beschermende functie van de gesacraliseerde loge ("het gedekt zijn van de loge") en de relatie tussen de loge en het archetypische Zelf worden bestudeerd.

- Hoofdstuk 4 : De Initiatie tot Leerling en de analytisch-psychologische conceptualisatie van de symbolische kenmerken.

(a) In een *eerste paragraaf* wordt het verblijf van de kandidaat in de *Donkere Kamer* onderzocht. Talrijke parallellen met de alchemie duiken hier op; ze worden analytisch-psychologisch geanalyseerd. De regressieve beweging van dit zich-terugtrekken is een algemeen voorkomend fenomeen bij inwijdingen. Ook hier speelt het element "aarde" een belangrijke rol. Het moederarchetype komt in dit verband op de voorgrond.

In de Donkere Kamer zijn enkele objecten geplaatst waarover de kandidaat kan mediteren : zout, kwikzilver, de afbeelding van een haan, enzovoort; ook hier wordt een analytisch-psychologische analyse doorgevoerd.

(b) In de *tweede paragraaf* worden de *drie reizen* van de kandidaat in de loge zelf onderzocht : ze houden een confrontatie met de elementen "water", "vuur" en "lucht" in. Deze elementen krijgen bij Jung een ruime aandacht en dit vooral in alchemistische kontekst. In dit inwijdingsritueel wordt de speciale relatie van "aarde" met de overige drie elementen onderzocht (ternarius-quaternarius).

De Leerlingengraad staat in het teken van het getal "*drie*".

- **Hoofdstuk 5 : De Gezelligheidsgraad en de analytisch-psychologische conceptualisatie van zijn symbolische kenmerken.**

Tijdens dit ritueel maakt de kandidaat *vijf reizen* rond het tableau van de loge. Deze graad staat in het teken van het getal "vijf". Hier is de Jungiaanse interpretatie van de "quinta essentia" belangrijk. De betekenis van de werktuigen die hij meedraagt op vier van de vijf reizen wordt analytisch-psychologisch geduid. De geometrie als kunst wordt in dit ritueel benadrukt. Jung hecht groot belang aan de archetypische betekenis van enkele geometrische figuren en de geometrische structuur van de mandala's. De vijfpuntige ster is een belangrijk symbool in deze graad; ze heeft een solaire betekenis. Haar analytisch-psychologische betekenis wordt onderzocht.

Het vijfvoudige van deze graad verwijst naar de spitssteen : de ruwe steen van de Leerlingensgraad is nu al tot op zekere hoogte bewerkt. De relatie van de "steen" met de lapis-symboliek van Jung wordt onderzocht.

- **Hoofdstuk 6 : De Meestersgraad en de analytisch-psychologische conceptualisatie van zijn symbolische kenmerken.**

De Meesterverheffing is voor de vrijmetselaar het *culminatiepunt* van de drie initiaties. Dit ritueel is verschillend van de twee vorige door het feit dat de *mythe van Hiram* hierin verwerkt is. Hiram wordt gedood en weer tot leven gewekt. De kandidaat neemt in de loop van het ritueel de plaats in van Hiram en ondergaat symbolisch zijn lot. Zo wordt hij door de Voorzittend Meester op een bepaald ogenblik verheven tot de "volheid van de Vrijmetselarij".

Deze graad staat in het teken van het getal *zeven*; de analytisch-psychologische interpretaties van de Hiramrol en van de "zeven" worden onderzocht. De symboliek van de individuatie, nl. van het *archetype van het Zelf* is in deze graad het sterkst vertegenwoordigd. Hierdoor dient de maçon de relatie Ego-Zelf ernstig te herzien. De kandidaat-Meester maakt aanvankelijk drie reizen rond de loge vooraleer hij de plaats van Hiram in het midden van de loge inneemt. Zo bekleedt hijzelf het *centrum van een mandala*. De parallellen met het God-imago en met andere transcendente symbolen van het individuatieproces worden hier onderzocht.

Hoofdstuk 1 : Het "archetype" : historische staalnamen en de evolutie van het begrip bij C.G. Jung.

§1. Anticiperende ideeën bij Heraclitus.

"In philosophy, Bergson affords an example of the revival of a *primordial image* (eigen cursivering) with his conception of "durée créatrice", which can be found in Proclus and, in its original form, in Heraclitus."¹

Heraclitus' filosofie bezit een opvallend kenmerk : naast de onbestendigheid van alle dingen, is de wereld opgebouwd uit tegengestelde polen (bipolariteiten), die met elkaar strijd voeren. Deze bipolaire opbouwstructuur van de kosmos vormt a.h.w. het voorspel van wat C.G. Jung later in zijn theorie van de Archetypen uitwerkt.²

Bij Jung kan de bewuste verschijningsvorm (o.a. het mythologeem) van een archetype zowel benigne als maligne zijn en als dusdanig door het betrokken subject ook met een corresponderend waardeoordeel (positief/negatief) in de therapie benaderd worden.

"As a pious and dutiful daughter (cf. her prayer in Tobit, ch.3), Sara has brought about the usual sublimation and splitting of the father-complex, *on the one hand elevating her infantile love into the worship of God, and on the other turning the obsessive power of the father into the persecuting demon Asmodeus.*" (eigen cursivering)³

en verder:

"The potentialities of the archetype, for good and evil alike, transcend our human capacities many times,...

The personal father inevitably embodies the archetype, which is what endows his figure with his fascinating power." (eigen cursivering)⁴

Goed en kwaad doen zich volgens Heraclitus zowel in de materie (kosmos/physis) als in het dagelijkse leven van de mens (vreugde/pijn) voor; toch is de kosmos één, in een voortdurende beweging van wedijverende tegendelen en deze eenheid gehoorzaamt aan een grondwet, "Logos" genoemd.⁵

Een ander centraal begrip bij Heraclitus is "*enantiodromia*", nl. het veranderen of evolueren van een toestand of feit in/of naar zijn tegengestelde (=regulatieve functie).

¹ CW (8), *The Structure and dynamics of the psyche*, p. 137.

² VW 2, p. 50 e.v.; Jung spreekt hier over de bipolariteit Archetype-instinct.

³ CW (4), p. 323.

⁴ o.c.; *ibidem*.

⁵ Revel J-F, 1971, *Geschiedenis van de Westerse Filosofie (deel I)*, Meppel, p. 55.

Heraclitus plaatst dit begrip in een cyclisch tijdsperspectief :

"Construction and destruction, destruction and construction - this is the principle which governs all the cycles of natural life, from the smallest to the greatest. Just as the cosmos itself arose from the primal fire, so must it return once more into the same - a dual process running its measured course through vast periods of time, a drama eternally re-enacted."⁶

en verder stelt Jung :

"I use the term enantiodromia for the emergence of the uncounscious opposite in the course of time."⁷

In zijn "Psychological Types" schrijft Jung dat het enantiodromia van Heraclitus verzekert dat een "Deus absconditus" vanuit het onbewuste zal opstijgen die de God van onze idealen met de rug tegen de muur zal zetten.⁸

De enantiodromische activiteit van het Onbewuste en als gevolg daarvan het gewisselde bewuste voorstellingsbeeld van een Archetype (positief of negatief), werden Jung duidelijk via een analyse van de beelden die zich opstapelden tijdens zijn jarenlange therapeutische praktijk :

"I mention, as the most salient characteristics, chaotic multiplicity and order; duality; the opposition of light and dark, upper and lower, right and left; the union of the opposites in a third; the quaternity (square, cross); rotation (circle, sphere); and finally the centring process ...".⁹

Heraclitus ziet het gedrag van de mens gesubordineerd aan de "Daimon" of nog :

"Ieder gedraagt zich naar het geheim dat hij in zich heeft".

"De geest die in ons is, vormt ons".¹⁰

Revel, die filosoof en psychoanalyticus is, wijst hier op een mogelijke voorbode van de psycho-analytische discipline, daar deze Daimon de libido zou kunnen representeren of die geest, deelachtig aan de triade (zie de parallel met de Vrijmetselarij:infra) Logos-God-Vuur van Heraclitus, die de mens voorziet van goede (lichte) en kwade (schaduw-) beelden of impressies in zijn aardse bestaan. Voor Jung betekent dit zoveel als de aanduiding van de functioneringswijze van de archetypen.

⁶ CW (6), p. 426; Jung haalt de vertaling van Gomperz, *Greek Thinkers, I*, p. 64, aan.

⁷ o.c., ibidem.

⁸ CW (6), p. 96.

⁹ CW (8), p. 203.

¹⁰ Revel, o.c. ,p. 60.

"Asmodeus stands for the negative aspect of the father archetype, for the archetype is the genius and the daemon of the personal human being, "the god of human nature, changeful of countenance, white and black.""¹¹

Bij Heraclitus vinden we dus enkele ideeën, die parallellen vertonen met de opvattingen van Jung over het Archetype en die hij ook geregeld aanhaalt in zijn geschriften (*bipolariteit* - zie verder in besluit van dit hoofdstuk - daemon, enantiodromia, de energetische visie van het eenmakende principe, respectievelijk, attractie van bewuste inhouden naar het onbewuste in het kader van de numineuze energie van de archetypen,...).¹²

§2. De Archetypen bij Plato.

Plato hanteert de term "archetypos" letterlijk; Jung vermeldt nl. in zijn "Archetype and the Unconscious" dat de "eeuwige, in bovennatuurlijke hemelse oorden bewaarde beelden" van Plato een filosofische versie van de psychologische archetypen zijn.¹³ Plato is voor het begrijpen van het Jungiaanse archetype zeer belangrijk; hij is o.i. de belangrijkste epistemologische stamvader van het begrip, dat via het neo-platonisme (Plotinos), het Gnosticisme (Hermes Trismegistus in het Corpus Hermeticum) en de Alchemie (Hermes T. in *Theatrum Chemicum*; Vigenerus in *Tractatus de Igne et Sale*) in de wereld van Jungs psychologie terecht kwam.¹⁴

Wat is de Platoonse "Idee"? Ontstaan uit het Griekse "eidos" (beeld) en "ideae", inhouden die Plato alternerend gebruikt, betekent "Idee" niet zozeer een cognitief begrip van iets, dan wel een "ideale vorm", een grondmodel of archetype.¹⁵

Wijsheid en/of Schoonheid zijn dan ideale beelden of vormen, die op zichzelf bestaan en waarvan de objecten in de alledaagse facticiteit van het bestaan afspiegelingen zijn. Via een dialectiek (nu ruimer opgevat als een soort van gespreks- of dialoogvorm) kan

¹¹ CW (4), p. 322.

¹² CW (20), p. 323; Jung spreekt op 32 plaatsen in zijn werk over Heraclitus en/of over zijn ideeën. In zijn autobiografie *"Herinneringen, Dromen, Gedachten"*, p. 66, drukt hij zijn voorliefde uit voor de gedachten van o.a. Heraclitus.

¹³ VW 2, p. 37 en VW 2, p. 80.

¹⁴ VW 2, p. 80; p. 313; VW 10, de alchemistische bibliografie.

"Tot mijn verbazing merkte ik dat veel van mijn ingevingen *historische verwanten hadden* (eigen cursivering; zie ook §1.). Ik hield vooral van de gedachten van Pythagoras, Heraclitus, Empedocles en Plato, ondanks de langdradigheid van de socratische bewijsvoering. De gedachten waren mooi en academisch, zoals schilderijen in een museum, maar stonden wel wat ver van ons af" (C.G. Jung, 1992, *Herinneringen, Dromen, Gedachten. Een autobiografie.*, p. 66). Jung verhaalt in hetzelfde werk (o.c., p. 179) dat de alchemie hem sterk beïnvloedde: "de oerbeelden en het wezen van het archetype kwamen in het centrum van mijn onderzoekingen staan...".

¹⁵ Revel, o.c., p. 122; in de *Lalande Vocab. Phil.*, p. 77: "Type suprême, prototype idéal des choses. Se dit par exemple des Idées de Platon". In de *Encycl. Britannica*, p. 621: "...basic images that are universal in that they recur in independent cultures".

de filosoof erin slagen van Idee naar Idee te denken tot hij belandt bij het In-Zichzelf, de Idee-an-sich. Plato overbrugt blijkbaar het filosofische "problème du pont" door te bevestigen dat buiten de menselijke geest en buiten de wereld van de verschijnselen een onafhankelijke wereld-an-sich der Ideeën bestaat.

Het Platoons probleem van de participatie van de twee werelden zou ons te ver voeren; hier kan echter vastgesteld worden dat Jung zich, wat betreft zijn wetenschappelijke geschriften, zeer strikt opgesteld heeft en zich binnen de grenzen van de individuele en collectieve psyche heeft gehouden. Het Plato-vraagstuk van een transcendente wereld heeft hij daar niet gesteld en/of behandeld, daar hij zich beriep op een empirisch-fenomenologische benadering binnen zijn analytische psychologie.¹⁶ Wel werd Jung gedwongen de paradigmata van het "collectieve onbewuste" en van het "archetype" een karakter te geven : gezien hun meta-psychische aard heten de "archetypen-an-sich" dan ook "psychoïde".¹⁷

Het opvallendste verschil tussen Plato's opvattingen over de Ideeën en die van Jung over de Archetypen is dat Plato's Ideeën alleen de lichtzijde (het "positieve", het ideale) vertonen, terwijl Jung duidelijk de bipolaire structuur van de archetypen vooropstelt, m.a.w. zowel de lichte als de donkere kant zitten in het archetype verscholen en deze zijn dan ook gedragsmatig te duiden bij de mens (o.a. het compensatoire karakter van sommige droommetaforen bij C. G. Jung¹⁸ - functie "bipolarisering"; zie besluit van dit hfdst.).

Het tweede opvallendste verschil tussen Plato en Jung wat betreft de opvatting over de Archetypen, is dat Jung het archetype *intra-humaniseert*, m.a.w. de archetypen zetelen in het collectieve onbewuste en dus in de mens zelf (functie "intra-humanisatie"; zie besluit van dit hfdst.).

Niemand minder dan Martin Buber viel Jungs visie (over de Archetypen) aan door te stellen dat deze laatste alleen maar de menselijke ziel, alias het Zelf, als metafysische werkelijkheid accepteerde. Hierdoor kan de menselijke ziel, nog altijd cf. M. Buber, geen "capax Dei" in Joods-christelijke zin zijn en kan a fortiori geen ontmoeting met de metafysische "Andere" plaatsvinden. Buber stelde Jung op gelijke hoogte met de oude Gnostiek ("Wie zichzelf kent, het Al kent") en noemde Jungs analytische

¹⁶ Uitzondering vormt hier zijn autobiografie (C.G. Jung, 1992, *Herinneringen, Dromen, Gedachten*) waarin hij hier en daar onduidelijk bleef aangaande deze problematiek, o.a. bij het Godsbeeld ("Imago Dei") en bij de vraag of hij persoonlijk in een God gelooft (o.c., p. 321). Soms is er sprake van dubbelzinnigheid w.b. de vraag of er één of meerdere werelden zijn, die Jung zou assumeren (p. 15-16; p. 301).

¹⁷ * "psychoïde gebied" = gebied dat met de ziel of met het Zelf overeenkomt.
* "Het archetype is metafysisch omdat het bewustzijnstranscendent is" (Jacobi Y., 1991, *De Psychologie van Carl G. Jung*, p. 67).
* Zie ook VW 2, p. 57.

¹⁸ * Jacobi Y., 1991, *De Psychologie van Carl G. Jung*, p. 65.
* CW (4), p. 323.

psychologie een meta-psychologie in de traditie van het Duitse Idealisme,¹⁹ nl. wat de mens in het diepste van zijn wezen dacht over God, viel samen met wat God over zichzelf dacht (a-priori-metafysica).²⁰

Wat er ook van zij, Jung heeft zich steeds tot het empirische willen beperken in zijn wetenschappelijk werk, alhoewel hij stelt dat zijn taal dubbelzinnig moet zijn "om recht te doen aan de psychische aard met haar dubbelaspect" en verder :

"Daarom geef ik de voorkeur aan een dubbelzinnig taalgebruik, want deze laat de subjectiviteit van de archetypische voorstelling én de autonomie van het archetype in dezelfde mate tot hun recht komen."²¹

Als psychiater is zijn enige relevante standpunt :

"...want mijn wezenlijke vraagstelling, waar heel mijn streven op gericht is, is de psychische storing, haar fenomenologie, etiologie en teleologie. Al het andere speelt bij mij een bijkomstige rol. Ik voel me noch geroepen om een godsdienst te stichten, noch om een geloof aan te nemen. Ik beoefen geen filosofie, maar denk alleen maar in het kader van de mij opgelegde speciale taak om een goed zielearts te zijn."²²

Vanuit dit standpunt staat de metafysica buiten spel, wat niet wegneemt dat zijn sterke interesse in etnologie, antropologie, alchemie, hermetisme, de klassieke filosofie, de godsdienstpsychologie, etc... vele wetenschappers van deze aanpalende wetenschapsdomeinen heeft uitgenodigd uitspraken te doen over zijn werk en zijn zogezegde "daaruitvloegende aanspraken".²³ Jung heeft het begrip "Archetype"

¹⁹ * Van Wersch S., 1990, *De Gnostisch-occulte Vloedgolf*, Kampen, p. 149-174 en Quispel G. (ed), "Het conflict C.G.Jung-Martin Buber", in *Gnosis*.

* Quispel stelt in een artikel "*Jung en de Gnosis*" dat Jung eerder een Godsbeeld zoals W. Blake hanteert, nl. een goddelijke-demonische eenheid die zich dan ook met witte en zwarte zijden via beeldgeworden archetypen in het bewuste psychische leven toont (ook in dromen, visioenen, etc...).

²⁰ Riffard A., *l'Esotérisme*, Paris, p. 915; Graf Dürckheim spreekt hier over het "numineuze" bij C.G. Jung en brengt dit rechtstreeks in verband met een "transcendance intérieure", die een blad in de Europese psychologie heeft doen omslaan (sic).

²¹ Jung C.G., *Herinneringen, Dromen, Gedachten*, Rotterdam, p. 321-322.

²² Ibidem.

²³ * Zo stelt Riffard : "...ainsi font C.G. Jung et les jungiens pour l'alchimie : à les en croire ils auraient enfin déchiffré l'énigme, comme si les alchimistes étaient ignorants de leurs symboles". (p. 22) En verder over de archetypische theorie van Jung : "Le paradoxe des archétypistes tient en ceci : ils se croient plus malins que les ésotéristes et prétendent quant à eux trouver la vraie signification, qui serait inconsciente sans leur intervention" (Riffard P., o.c., p. 59).

* Zo schrijft Vergote i.v.m. de opstijg- en daalsymboliek : "De interpretatie van C.G. Jung verbergt dit kapitale punt (nl. dat symboliek ook van het bovennatuurlijke uitgaat - e.a.) door de rituele symboliek te reduceren tot een psychologische archeologie" ("*Religie*,

duidelijk geprojecteerd, d.w.z. het als plausibel paradigma gebruikt om de werking van de menselijke psyche te verklaren (zie uitleg functies aan het einde van dit hfdst.).

§3. Archetypen in Alexandrië en zijn invloedsferen.

Philo van Alexandrië (ca. 25 B.C.- 45 A.C.) of **Philo Judaeus**, is een Joods wijsgeer, die in zijn "De Opificio Mundi" spreekt over het Godsbeeld ("Imago Dei") in de mens.²⁴

Zijn kosmogonie is Platoons en Pythagorees beïnvloed : de goddelijke Logos wordt door God uitgestraald. Deze Logos is enerzijds transcendent en bevat de Ideeën als gedachten en vermogens van God, maar anderzijds is de Logos ook in de materiële wereld aanwezig als vormopleggende, beheersende en voorziende kracht.

De hogere geestelijke vermogens van de mens zijn een rechtstreekse uitstraling van deze Logos. Hier situeert zich het "Imago Dei" als "archetypus" : via ascese kan de mens dan tot het Transcendente komen. Jung zegt over de opinie van Philo wat betreft "Imago" of "Archetypus" :

"Last of all he (God) created man, a "little heaven" that "bears in itself the reflection of many natures similar to the stars". Here Philo points clearly to the idea of the Microcosm and hence to the unity of the psychic man with the cosmos."

According to Philo, the relation of the Creator to the *mundus intelligibilis* is the "imago" or "archetypus" of the relation of the mind to the body.²⁵

Quispel benadrukt dat de Logos een "tweede God" is bij Philo²⁶ : zo wordt er tussen mens en God een goddelijke link gelegd. Tevens stelt Quispel vast dat Philo de opvatting van *androgynie* van de mens moet gekend hebben, net als Plato (Symposium) trouwens; dit concept speelt een belangrijke rol bij het tot stand komen van het Anima- en het Animusarchetype bij Jung.²⁷ Philo legt trouwens een verbinding tussen het vrouwelijke en het irrationele, bedreigende en vergankelijke in de schepping. C.G. Jung gewaagt echter van een bipolariteit in het Anima-archetype :

"If the soul were uniformly dark it would be a simple matter. Unfortunately this is not so, for the anima can appear also as an angel of light, a psychopomp

geloof en ongelooft", A. Vergote, 1984, Antwerpen, p. 290).

²⁴ CW (9I), p. 4.

²⁵ CW (14), p. 534 ("*Mysterium Coniunctionis*").

²⁶ Quispel G., 1992, *De Hermetische Gnosis in de loop der eeuwen*, Baarn, p. 249.

²⁷ o.c., p. 56.

who points the way to the highest meaning, as we know from *Faust*.²⁸

Toch ziet Jung het Onbewuste als essentieel vrouwelijk en dus als de duistere kant van de menselijke psyche; het verlangen naar de Moeder, naar eenwording met het Niets is met de Thanatosdrift van Freud te vergelijken.

Waar bij Philo de man-vrouw-dichotomie van de theologie en van de kerkelijke leer om de hoek komt loeren, met haar zware morele en psychologische implicaties, stelt Jung de therapeutische werking van de assimilatie van de onbewuste inhouden bij de individuatie voorop (d.w.z. dus van de coniunctio), naast de gevaren van een o.a. ongecontroleerde doorbraak van het onbewuste in het bewuste.

Valentinus (110-160 A.C.) drukt zijn gnosis in mythen uit, zijn theogonie en zijn kosmogonie komen overeen met een genereren van beelden (archetypen), generatie op generatie.

In het allereerste begin is er een volheid (Pleroma); hierin zetelt de Vader, een wezen dat niet in woorden is te beschrijven. De Vader brengt een aantal *archetypen* voort : de Geest (Nous), Wijsheid (Sophia), Waarheid, het Woord (Logos), het Leven, de Mensheid en de Kerk (onzichtbaar, eeuwig lichaam).²⁹

Vanuit deze archetypen kunnen dan weer andere archetypen geprojecteerd worden; ze verschillen dan in graad van afstandelijkheid t.o.v. de Vader.

Vergeleken met de theorie van Jung, valt de "beeldende" en "mythische" gelijkenis van de beschreven archetypen op; een archetype als de "kerk" is duidelijk onder het Moederarchetype onder te brengen.³⁰

Maar het hele kosmogonische gebeuren is een innerlijk proces, mogelijk gemaakt door de werking van de "Nous" in de fenomenale wereld van de gnosticus.

Het archetype "Sophia" raakt door eigen potentiële kracht uit balans in het Pleroma (de Vader wil niet ingrijpen) en ze wordt zwanger van een "vormloos wezen", dat uit het Pleroma gestoten wordt. Dit vormloos wezen baart de "Materie", die smacht naar de Christus. Christus daalt neer en geeft gestalte aan deze materie : Pneuma" (Geest). Zo ontstaan drie elementen (ziel, stof, geest) waaruit de wereld is geschapen door de demiurg, die op zijn beurt is ontstaan uit Sophia. Deze demiurg wordt door Valentinus geïdentificeerd als de God van het Oude Testament.

De Valentijnse Gnosis heeft ook veel aandacht voor het *androgyn element*. Deze denkbeelden worden overgenomen door de Alchemisten van de Middeleeuwen en van de Renaissance en op een duidelijke manier beschreven door Jung in zijn "Psychologie

²⁸ * CW (9I), p. 29.

* In hetzelfde werk zegt Jung dat al deze symbolen een positieve, gunstige betekenis kunnen hebben, of een negatieve, slechte (o.a. ambivalent aspect in de Godin van het Lot, Moira, Graeae, Nornen-negatief aspect : heks of draak).

²⁹ Churton T., 1989, *Geschiedenis van de Gnosis*, Baarn, p. 48-49.

³⁰ CW (5), p. 236 ("*Symbols of Transformation*").

en Alchemie" (1943).³¹

Irenaeus van Lyon (200 A.C.) heeft gereageerd tegen deze "ketterijen" in zijn "Adversus omnes haereses". Jung haalt volgende zin aan van hem : "De Schepper van de wereld vormde deze dingen niet rechtstreeks uit Zichzelf, maar maakte ze volgens archetypen buiten Hemzelf".³²

Iraeneus stelde zich in zijn levenswerk tot doel aan te tonen dat de Gnosis tot de oude mythologie behoorde en dat de belangrijkste gnostische ideeën stamden uit de heidense filosofie.³³ Het grote probleem voor hem was het minderwaardige archetype van de demiurg teniet te doen, de tweespalt tussen de oude Vader en de Demiurg weg te werken. Iraeneus slaagde hierin en de kerkelijke leer kon vanaf toen zijn bekende weg gaan terwijl het gnostisch spookbeeld uit haar "bewustzijn" verbannen was.

"Christianity had at one time to fight for its life against Gnosticism, which corresponded to another psychological condition. Gnosticism was stamped out completely and its remnants are so badly mangled that special study is needed to get any insight at all into its inner meaning. But if the historical roots of our symbols extend beyond the Middle Ages, they are certainly to be found in Gnosticism.

...In spite of the suppression of the Gnostic heresy, it continued to flourish throughout the Middle Ages under the disguise of alchemy."³⁴

In het licht van de betekenis van het archetype bij Jung, is het interessant te zien hoe de gnosticus de demiurg zag : hij was een beeld van de verbeelding, een Godsbeeld dat we ons voortoveren.³⁵ Daarbij komt de huiver en het wantrouwen van de Valentinianen t.o.v. de woorden die deze ervaringen moesten weergeven. "Woorden" waren voor hen bindingen aan een soort van "on-werkelijkheid", die de gnosticus bedwelmt als in een roes of als in een slaap.

Ligt hier niet het aliënerende van het "talige", de onherroepelijke afstand van object "a", het ontstaan van het eeuwige, onvervulbare verlangen van Lacan in het verlengde ?³⁶

De vraag kan gesteld worden of er in de "gelijkoorspronkelijkheid" van de taal met

³¹ * Churton T., 1989, *Geschiedenis van de Gnosis*, Baarn, p. 53.

* In het radioprogramma "Portret" (D. Rossogne, BRT-3, dd. 10/10/94) vermeldt G. Quispel het androgyne aspect van de Valentiniaanse Gnosis; ook in de 17de eeuw werden vrouwen in het piëtisme als leidsvrouwen gezien (o.a. Freule von Klettenberg). Ook de mystiek had zijn grote ziensters.

³² VW 2, p. 80.

³³ Churton T., o.c., p. 44.

³⁴ CW (11), p. 97 ("*Psychology and Religion*").

³⁵ Churton T., o.c., p. 51.

³⁶ Verhaeghe P., 1987, *Tussen hysterie en vrouw*, Leuven, p. 18-19.

het Onbewuste niet een mogelijke verbinding met het ontstaan van het "beeldige" in het archetype van Jung te zien is, als zich pas actualiserende "facultas praeformandi" ? (zie verder in dit hfdst. : poly-morfiserende functie van het archetype bij Jung).

Corpus Hermeticum.

Jung citeert ook uit het *Corpus Hermeticum*, waaruit hij "archetypus phos" (het lichtarchetype) aanhaalt als benaming voor God.

"When the Corpus Hermeticum, which probably dates from the third century, describes God as an archetypus Phos, the "archetypal light", it expresses the idea that he is the prototype of all light; that is to say, preexistent and supraordinate to the phenomenon "light".³⁷

Het Corpus Hermeticum (2de-3de eeuw A.C.) is een belangrijke informatiebron voor Jung geweest bij zijn studie over de archetypen.³⁸

"The term "archetypus" is used by Cicero, Pliny and others. It appears in the Corpus Hermeticum, Lib I (Scott, *Hermetica*, I, p.116, 8a) as a definitely philosophical concept : "Thou knowest in thy mind the archetypal form (archetypus eidos), the beginning before the beginning, the unbounded.""

Alchemisten keerden zich, na het ineensstorten van hun alchemie, naar de Hermetische Filosofie (bloeit einde 15de eeuw tot eerste helft 18de eeuw). De Hermetische Filosofie kwam daarna in de vergeethek terech, maar bleef verborgen opgenomen in twee Westerse geheime genootschappen : het Rozenkruisergenootschap en de Vrijmetselarij.³⁹

Een fundamenteel verschil met de Gnostiek is dat de hermetisten het bestaan van een slechte Demiurg ontkennen en stellen dat alles komt uit God.⁴⁰ Doel van de Hermetische Filosofie : de mens moet komen tot het ware Zelf.

God als "Archetypus Phos" duikt in het Corpus Hermeticum op in de Poimandres.⁴¹ Jung beschrijft de visie van E. Maitland over zijn experiment met God :

"This was...God as the Lord, proving by his duality that God is substance as well as Force, Love as well as Will, feminine as well as masculine, Mother as

³⁷ CW (9I), p. 75 ("*The Archetypes and the Collective Unconscious*").

³⁸ Er bestaat een "*Codex Jung*", die door Quispel met de hulp van Jung is aangekocht en die behoort tot de in 1945 gevonden Nag-Hammadi-codices. Jung interesseerde zich dus sterk in de Hermetische Filosofie.

³⁹ Van den Broek R.; Quispel G., 1991, "*Corpus Hermeticum*", Amsterdam, p. 14.

⁴⁰ o.c., p.21.

⁴¹ o.c., p. 33 (vers 4); p. 40 (noot 2).

well as Father."⁴²

In de voetnoot vermeldt Jung :

"Maitland's vision is similar in form and meaning to the one in the Poimandres, where the spiritual light is described as "male-female"."

Elders in de Poimandres wordt de geestelijke kosmos "oervorm" of "archetypische gestalte" van het Al genoemd.⁴³

In het Corpus Hermeticum is de kosmos schoon en goed, het is Gods eerste Zoon, zijn beeld (supra); de visie op de mens is afwisselend goed en slecht. Zo wordt er in het CH een dubbelzinnige houding t.o.v. de menselijke sexualiteit aangenomen, soms wordt ze als verderfelijk gezien, soms als "aan te raden", om God te leren kennen (Valentinianen waren op "intuïtieve manier" vaak voor sexualiteit; ze beschouwden de geslachtsdaad als goed voor de geestelijke ontplooiing).⁴⁴

Andere plaatsen in het CH waar gesproken wordt van "archetypen" zijn :

- Tractaat II/vers 12 : het archetype van de levensadem en dat van de ziel; ze zijn deel van de Geest. (Van den Broek R, Quispel G ,o.c. ,p. 54; 58).
- Tractaat XI/vers 20 : ook hier gaat het om archetypen van stoffelijke dingen (o.c., p. 136; 140).
- Tractaat XIII/vers 2 : hier worden machten bedoeld, die archetypen zijn, die uit God voortvloeien en samen de eeuwige Zoon van God vormen (o.c. ,p. 157; 165).
- Tractaat XIII/vers 18 : hier gaat het om dezelfde machten. (o.c. ,p. 162; 165; 169).

§4. Augustinus Aurelius (354-430 A.C.).

Jung citeert ook Augustinus i.v.m. de notie "archetype" :

"The term "archetype" is not found in St-Augustine, but the idea of it is. Thus in De diversis quaestionibus LXXXIII he speaks of "ideae principales", which are themselves not formed... but are contained in the divine understanding."⁴⁵

Op dezelfde plaats verwijst Jung naar de "Tractatus Aureus" van Hermes Trismegistus (Theatrum Chemicum, IV, 1613, p. 718) :

"As God (contains) all the treasure of his godhead... hidden in himself as in an

⁴² CW (91), p. 64-65.

⁴³ Van den Broek R.; Quispel G., 1991, "*Corpus Hermeticum*", p. 41.

⁴⁴ Churton T., o.c., p. 53.

⁴⁵ CW (91), p. 4.

archetype (in se tamquam archetypo absconditum)... in like manner Saturn carries the similitudes of metallic bodies hidden by in himself.⁴⁶

Jung wijst op de opvallende gelijkenis tussen de betekenis die Augustinus aan de "idea" (of "archetype") hecht en die van de alchemisten. Verder haalt Jung Augustinus aan in zijn "Psychology and Religion : East"⁴⁷, waar hij stelt dat de gepostuleerde categorieën van de verbeelding, zoals de logische categorieën behoren tot de Rede, en hun "forms" altijd visueel van karakter zijn en bijgevolg "typical images" zijn, "archetypes" genoemd in navolging van Augustinus' opvattingen.

§5. (Pseudo-) Dionysius de Aeropagiet (500 A.C.).

Dionysius spreekt in zijn "De coelesti hierarchia", II, 4 van "immateriële archetypes" en in zijn "De divinis nominibus", I, 6 over de "archetypische Steen".⁴⁸ Zoals Augustinus is ook Dionysius sterk beïnvloed door de Platoonse Ideeën; d.w.z. archetypen worden gezien als "metaphysical ideas, as "paradigms" or models, while real things are held to be only the copies of these model ideas."⁴⁹ De Platoonse opvatting dat "archetypen" als Ideeën in de goddelijke aanwezigheid verblijven, duurt tot de periode van Malebranche en Bacon.

Door een progressief sterker wordend rationalisme, "deterioreert" het begrip "archetype" tot een haast louter rationeel begrip, waarbij het ontdaan wordt van zijn instinctieve connotaties.⁵⁰ Hier zou ik durven spreken van een eenzijdige intra-humanisatie van het "archetype", dat Jung toch vollediger ziet, o.a. via het bipolaire karakter dat dit begrip bij hem krijgt (positief/negatief t.o.v. het individuatieproces).

§6. Blaise de Vigénère of Vigenerus (1523-1596).

De term "archetype" komt bij Vigenerus letterlijk voor in zijn "Tractatus de Igne et Sale", waarin de wereld "ad archetypi sui similitudinem factus (est)" en waarin de wereld "magnus homo" genoemd wordt.

Typisch alchemistisch is Vigenerus' visie op de Mens (Adam) :

"Man, therefore, who is an image of the great world, and is called the

⁴⁶ ibidem.

⁴⁷ CW (11), p. 518.

⁴⁸ CW (91), p. 4; de archetypische betekenis van de "lapis" ("archetypische Steen", "Steen der Wijzen", etc...) zal later behandeld worden in relatie tot de maçonnieke betekenis (volgend hfdst.). Ook bij Blaise de Vigénère komt hij voor (zie dit hfdst. en CW 14, p. 395-397).

⁴⁹ CW (8), p. 135-136.

⁵⁰ Zie verder in dit hfdst., voornamelijk bij I. Kant.

microcosm or little world (as the little world, made after the similitude of its archetype, and compounded of the four elements, is called the great man), has also his heaven and his earth. For the soul and the understanding are his heaven; his body and senses his earth. Therefore, to know the heaven and earth of man, is the same as to have a full and complete knowledge of the whole world of the things of nature."⁵¹

Opmerkelijk is de vertaling door Vigenerus van Augustinus' "zichtbare beeld van Gods Goedheid" in "Statua Dei". Jung vermoedt hier de invloed van de Kabbala en haar interpretatie van de steen van Bethel (= eenheid van Tifereth en Malchuth). Hierop komen we terug bij de problematiek van het "kappen aan de ruwe steen".

"The statue stands for the inert materiality of Adam, who still needs an animating soul; it is thus a symbol for one of the main preoccupations of alchemy.... If our conjecture is correct, the statue could therefore be the cabbalistic equivalent of the lapis philosophorum, which is likewise a union of male and female."⁵²

§7. Het Archetype krijgt zijn plaats in de Ratio : I. Kant.

Immanuel Kant (1724-1804) verengt het begrip archetype en plaatst het in een zuiver rationele context. Kant, en vooral Descartes kantten zich tegen het esoterisme.⁵³

"From Descartes and Malebranche onward, the metaphysical value of the "idea" or archetype steadily deteriorated. It became a "thought", an *internal condition of cognition* (eigen cursivering), as clearly formulated by Spinoza : "By "idea" I understand a conception of mind, which the mind forms by reason of its being a thinking thing". Finally Kant reduced the archetypes to a limited

⁵¹ CW (14), p. 388; Jung citeert hier uit "De Igne et Sale", *Theatrum Chemicum*, VI, p. 3 van Vigenerus.

⁵² CW (14), p. 396-397.

⁵³ * Riffard P.A., 1990, *l'Esotérisme*, Paris, p. 18-19.

* E. Brault ("*Psychanalyse de l'Initiation Maçonnique*", 1965, Paris) verengt archetype tot een "prototype de pensée", een soort van verstandelijk prototype dat het resultaat is van een eeuwenlange genetische(!) neerslag : "...les hommes (= les phénomènes cosmiques) ont subis... puis vus... enfin observés... puis à un stade de civilisation et d'intelligence plus avancé, ils ont procédé par déduction et analyse...". In zekere zin trekt ze de notie van het collectief onbewuste in twijfel; ze de-psychologiseert het begrip (= tegengestelde beweging van Jung), in de overtuiging dat de mens van de twintigste eeuw nu eens eindelijk vrij moet komen van de krachten van het onbewuste. In een verder hoofdstuk zal ingegaan worden op dit achterliggend mensbeeld en zijn weerslag op bepaalde richtingen in de Vrijmetselarij (o.a., moralisme, engagement in de profane wereld als groep, etc...).

number of categories of understanding."⁵⁴

In feite doet zich in de geschiedenis een tweespalt voor, waar naast het positivisme van de wetenschapsbeoefening een esoterische onderstroom blijft bestaan, die blijkbaar moet voldoen aan de latente behoefte de bestudeerde fenomenen te duiden in een kosmologische context :

"Starting with the Italian Renaissance of the late 15th century, the "hermetic philosophy" rapidly spread all over Europe and found there many adherents, in particular during the 16th and the first half of the 17th century. It was characterised by an organic view of the world which assumed a strong internal coherence of the whole universe, ... Nevertheless, the hermetic philosophy continued to flourish in secret associations like *Freemasonry* and had an enormous impact on European writers, painters and musicians."⁵⁵ (eigen cursivering)

Kant definieert een "Idee" als "the archetype (Urbild) of all practical employment of reason", een transcendentiaal concept, dat als dusdanig de limieten van het ervaarbare overstijgt. Deze "concepts of reason" kunnen in feite zelfs invloed hebben op het ethische ideeëngoed, daar ze volgens Kant :

"... may perhaps make a possible transition from the concepts of nature to the practical concepts, and in that way may give support to the moral ideas themselves."⁵⁶

Terwijl *Schopenhauer* een "Idee" ziet als een (visuele) fase in de objectivering van de Wil, die gerelateerd is aan individuele dingen als hun "prototype" of "eeuwige vorm", ziet Hegel deze als "het concept, de realiteit van het concept én de vereniging van beiden", m.a.w. "een eeuwig voortbrengen".

Zoals gesteld ziet Jung het begrip "archetype" ruimer dan de rationalisten, bij *Hegel* valt echter de dynamiek van de dialectiek op, die een progressie (voortstuwing) teweegbrengt ("eternal generation").

Het dynamische en energetische karakter van de overgang van "Archetype-an-Sich" naar het "Archetype-für-Sich" bij Jung, verraadt hier een zekere parallel, zeker omdat Jung de stuwende libido of "levensdrang" veronderstelt via de notie "Archetype".

In het Empirisme vindt *J. Locke* dat archetypen een verzameling eenvoudige ideeën zijn, die de geest zelf *samenvoegt* en die juist elk datgene bevatten, wat hij wil dat ze bevatten.

⁵⁴ CW (8), p. 136.

⁵⁵ * Introductietekst op de leaflet van "The Amsterdam Summer University", getiteld "*Gnosis and Hermetism from antiquity to modern times*" - aug. 15-19, 1994 (tekst van Prof. Dr. R. Van den Broek/Drs. W. Hanegraaf).

* Quispel G., 1992, *De Hermetische Gnosis in de loop der eeuwen*, Baarn, p. 7.

⁵⁶ CW (6), p. 438; Jung citeert hier Kant, nl. uit de "Kritik der reinen Vernunft".

§8. 19de en 20ste Eeuw.

Vanuit de etnologie is het *Adolf Bastian* (1826-1905) die de wereldwijde verspreiding veronderstelt van "elementary ideas",⁵⁷ fundamenteel analoge perceptievormen en "folk-thoughts" of mythologemen.

Later waren het *Hubert en Mauss*, discipelen van Dürckheim, die spraken van archetypen als van "categorieën van de verbeelding".⁵⁸ Ze halen zo het begrip "Mana" aan, dat bestaat uit ontelbare oordelen, gebaseerd op een onbewuste categorie; zo krijgt "Mana" zijn onbewuste genealogie toegewezen en wordt het functioneel opvallend parallel met de onbewuste werking van het archetype bij Jung.

Nog dichter bij de problematiek van het onbewuste, bevindt zich *Usener*, die als eerste een "onbewust denken" hanteerde als voorvorming van het denken.⁵⁹

Jung citeerde deze mensen om aan te tonen dat zijn dynamische visie op het "archetype", nl. als verschijnend in het alledaagse psychische leven van de mens en als dit leven activerend, reeds door anderen werd gedacht of, op zijn minst, benaderd. Hierdoor haalt Jung het archetype uit het verleden en blijft het niet alleen een residu van fylogenetische aard, maar ook een potentialiteit ("*facultas praeformandi*"), die op ieder moment en in de meest diverse gedaantes in het bewuste van de mens kan opduiken (zie verder in dit hfdst. : functie poly-morfisering en actualisering van de archetypes bij Jung).

Lucien Lévy-Bruhl (1857-1939) bedoelt met "*représentations collectives*" de mythologische motieven of de symbolische figuren in het primitieve wereldbeeld.

Jung benadert dit begrip comparatief, daar hij onbewuste inhouden vermoedt in deze, deels bewust geworden en collectief uitgewerkte symbolen van de primitieve mens.⁶⁰

In relatie tot mythen en sprookjes benadrukt Jung dat de "archetypen", zoals ze door hem gedefinieerd zijn, verschillen van de "*représentations collectives*", daar eerstgenoemden alleen verwijzen naar psychische inhouden, die nog niet uitgewerkt zijn op het bewuste plan en die daardoor in een onrechtstreeks verband staan tot de psychische (bewuste) ervaring ("*an immediate datum of psychic experience*").⁶¹

De relatie van de archetypen tot de mythen en sprookjes en esoterische symbolen (en

⁵⁷ CW (9I), p. 79.

⁵⁸ * *ibidem*.

* CW (8), p. 122.

* "...the categories... generally exist rather under the form of habits that guide consciousness, themselves remaining unconscious" (CW 11, p. 51; voetnoot 18).

⁵⁹ o.c., *ib.*

⁶⁰ "...They (= the archetypes) are no longer contents of the unconscious, but have already been changed into conscious formulae thought according to tradition, generally in the form of *esoteric teaching* (eigen cursivering). This last is a typical means of expression for the transmission of the collective contents originally derived from the unconscious." (CW 9I, p. 5) Hieruit blijkt het belang dat Jung hecht aan de rol van de "archetypen" in esoterische genootschappen en hun (vaak) symbolische werking.

⁶¹ CW (9I), p. 5.

rituelen) is eerder *nominaal* te noemen; terwijl de psychologische relatie van de archetypen te vinden is in het individu zelf, nl. op het onbewuste plan, blijft het archetype bi-polair, minder intelligibel en meer "naïef".⁶² Jung spreekt van een "comparative anatomy of the psyche" als hij de vergelijking tussen "représentations collectives" en de archetypen aanhaalt (cf. vergelijking tussen mythologie en psychologie).

De genese van de "représentations collectives" en van de archetypen heeft veel gemeenschappelijk volgens Jung : hun oorsprong is niet gekend en ze produceren zichzelf op vele plaatsen van de aarde zonder dat de oorzaak "migratie" hier als verklaring kan worden ingeroepen.⁶³

Verder hebben ze hun numineuze karakter gemeen; de "représentations collectives" zijn nl. ook meeconstituerende, oorzakelijke factoren bij het ontstaan van mythen, religies en filosofische gedachten. Ze zijn een soort van mentale therapie voor de diverse vormen van lijden van het mensdom, zoals honger, de oude dag en de dood.

"The further we delve into the origins of a *représentation collective* or, in ecclesiastical language, of a dogma, the more we uncover a seemingly limitless web of archetypical patterns that, before modern times, were never the object of conscious reflection."⁶⁴

De "représentations collectives" komen overeen met de samenstellende factoren van het Super-Ego bij Freud, stelt Jung. Het zijn algemene ideeën en waarde-categorieën die het leven van alledag richting geven zoals ze dat vroeger deden bij de primitieve mens, zei het misschien minder bewust.⁶⁵ Freud spreekt trouwens van "archaic remnants" van fylogenetische oorsprong, die beelden kunnen reproduceren die tot het Super-Ego gaan behoren.⁶⁶ Jung plaatst de "représentations collectives" bij voorkeur, wat betreft hun sterke werking op de psyche, in de "prelogical state of mind". Toch vinden we volgens hem in onze moderne Europese psyche verdoken en bedekte vormen van "représentations collectives", die echter nog altijd werkbaar zijn in ons psychisch leven, daar :

"On the contrary, every civilised human being, however high his conscious development, is still an archaic man at the deeper levels of his psyche. Just as the human body connects us with the mammals and displays numerous vestiges of earlier evolutionary stages going back even to the reptilian age, so the human psyche is a product of evolution which, when followed back to his origins,

⁶² o.c., ib.

⁶³ CW (18), p. 228.

⁶⁴ CW (18), p. 240.

⁶⁵ CW (16), p. 120.

⁶⁶ o.c., ib. en CW (18), p. 227.

shows countless archaic traits."⁶⁷

Verhelderend is het onderscheid dat Jung maakt tussen "subjective feeling-tone" en de "feeling-value" bij collectieve idealen; de "feeling-tone" is er niet (meer), maar de "feeling-value" is gebleven en kan geïncorporeerd worden in het "symbolism", dat door generaties heen ontstaat als collectieve uiting van die "feeling-toned" collective ideas (Lévy-Bruhl's "représentations collectives").⁶⁸ Jung ondervond veel steun van Lévy-Bruhl's term bij de bepaling van zijn "archetype" :

"Without the help of these "représentations collectives", which have psychotherapeutic value even for primitives, it's not possible to understand the archetypal associations of the products of the unconscious. It is in no sense sufficient to try to do so with nothing but a personalistically oriented psychology."⁶⁹

§9. Epistemologische toelichting van de functies en van de ontwikkeling van het begrip "archetype" bij C.G. Jung.

I. Epistemologie van het begrip Archetype.

De tegenstelling *continuïteit* versus *discontinuïteit* die A. Mooij vooropstelt voor de ontwikkelingsgang van de wetenschap, is een eerste mogelijke invalshoek bij het epistemologisch onderzoek van het begrip "archetype" bij C.G. Jung.⁷⁰ Waar volgens hem de wetenschap zich langs de lijnen van de geleidelijkheid ontwikkeld heeft en voortgaat zich zo te ontwikkelen, spreekt hij van continuïteit. Hierdoor vindt er een accumulatie van feiten en hypothesen plaats; zo blijft een min of meer stabiele benaderingswijze van de werkelijkheid bestaan. De wijze van theorie- en begripsvorming alsook de wijze van analyseren blijft en/of wordt hoogstens hier en daar gemodificeerd; we zien in dit verband vrij stabiele paradigma's hun werk doen. Maar in de wetenschapsbeoefening verschijnen ook breukvlakken, revoluties, die de bestaande continuïteit abrupt onderbreken en vorsers dwingen de zaken opnieuw te bekijken. Volgens Mooij is het *Kuhn* geweest die het *paradigma* centraal stelde in de wetenschapspraktijk en die dat paradigma als onderliggend referentienetwerk verantwoordelijk acht voor een wetenschappelijke innovatie.⁷¹

Wanneer we bij Jung het paradigma van het collectief onbewuste, met daarin zetelend de archetypes beschouwen, dan vallen er enkele opmerkelijke parallellen met de

⁶⁷ CW (10), p. 51.

⁶⁸ CW (9II), p. 29.

⁶⁹ CW (5), p. 442.

⁷⁰ Mooij A., 1975, *Taal en Verlangen. Lacan's theorie van de psychoanalyse*, Meppel, p. 23 e.v.

⁷¹ *ibidem*.

voorwaarden, die Kuhn stelt, op :

1. De prioriteit van het paradigma t.o.v. de wetenschapspraktijk; er is geen wetenschap mogelijk zonder een leidinggevend paradigma. Dit paradigma bepaalt de legitimiteit van de probleemstelling, de aanvaardbaarheid van de oplossingen en de wijze van theorievorming dwingend.
2. De wetenschapsbeoefening is historisch relatief, d.w.z. omdat door de dominantie van de courante paradigmata de oudere worden verdrongen, wil dat nog niet zeggen dat de oudere paradigmata onwetenschappelijk zouden zijn.
3. De onherleidbaarheid van de verschillende paradigmata : hierdoor gaan alternatieve paradigmata elkaar uitsluiten, ze worden competitief, introduceren een polarisatie-element waardoor er een paradigmamutatie optreedt.

Voorgaande voorwaarden zijn duidelijk terug te vinden bij C.G. Jung :

1. Zijn Analytische Psychologie wordt gelegitimeerd door het paradigmatisch netwerk van het *collectief onbewuste* en van de *archetypes*; vandaar Jungs reactie tegen de zogenaamde reductionistische werkwijze van Freud. Meer nog, Jung tracht de therapie en in het verlengde hiervan, het individuatieproces, te duiden vanuit vooropgestelde paradigmata. Een mooi voorbeeld is de *regressie*, die "beelden en symbolen naar voren haalt, die als energietransformatoren in staat zijn de richting van het psychisch gebeuren weer in een progressieve (richting) om te zetten".⁷²
2. Freuds paradigma wordt door Jung tot op zekere hoogte geaccepteerd :

"What Freud has to say about sexuality, infantile pleasure, and their conflict with the "reality principle", as well as what he says about incest and the like, can be taken as the truest expression of his personal psychology. It is the succesful formulation of what he himself subjectively observed. I am no opponent of Freud's;... No experienced psychiatrist can deny having met with dozens of cases whose psychology answers in all essentials to that of Freud. By his own subjective confession, Freud has assisted at the birth of a great thruth about man."⁷³

Jung ontkent dus niet de werkwijze van Freud, zeker niet op het niveau van de behandeling, maar hij plaatst duidelijk iedere psychologie op een subjectief gekleurde sokkel, wat het historisch relatieve van iedere psychologie volgens hem inhoudt.

3. Toch beklemtoont Jung regelmatig de onherleidbaarheid van zijn paradigmatische structuur t.o.v. die van Freud :

"It is a somewhat curious fact in the history of science - but one that is in keeping with the peculiar nature of the psychoanalytic movement - that Freud, the creator of psychoanalysis (in the narrower sense), insists on identifying the

⁷² Jacobi Y., 1992, *De Psychologie van Carl G. Jung. Een inleiding tot zijn werk*, Cothen, p. 83-84.

⁷³ CW (4), p. 334.

method with his sexual theory, thus placing upon it the stamp of dogmatism."⁷⁴

De polarisatietendens is ook bij Freud merkbaar :

"Years later a few of those who had at that time been my followers gave in to the need to free human society from the yoke of sexuality which psychoanalysis was seeking to impose on it. One of them explained that what is sexual does not mean sexuality at all, but something else, something abstract and mystical."⁷⁵

Dat Jung inderdaad niet vrijuit kan gaan in de dogma-discussie komt verder ter sprake in de studie van Chapman.

Wat Jungs paradigma van het archetype betreft, kunnen we voorlopig stellen dat hij naar de discontinue pool neigt en dat hij dit begrip zo structureel inbedt dat het een heel specifieke betekenis en dito functies in zijn psychologie toebedeeld krijgt.

J.H. Chapman somt vier structurele elementen op die het psychisch leven volgens Jung uittekenen :

1. De mens laat *doelgericht gedrag* zien,
2. De *symbolen*, die het subject aangrijpen wegens hun bijzondere "lading" (cf. energetische visie van Jung),
3. De *archetypes* als niet-te-ervaren "constructs", die echter theoretisch nodig zijn om de universaliteit en de identiteit van de symbolen te kunnen verklaren,
4. de beschikbare energie of *libido* die in het ganse systeem migreert.⁷⁶

Jung evolueert vanaf 1912 met zijn "Psychology of the Unconscious", die vooral het "stromende" en *dynamische aspect van de werking van de libido* laat zien, naar een meer *structurele aanpak van de psyche* : "The Structure and Dynamics of the psyche" (CW, 1960) met geschriften van omstreeks 1946. Hier komt vooral de structurele impact van de archetypen naar voren :

"Archetypes, so far as we can observe and experience them at all, manifest themselves only through their ability to *organize* images and ideas, ..."⁷⁷

Ook het tweede structurelement, het *symbol* heeft een structurerende werking :

"So we have every reason to value symbol-formation and to render homage to the symbol as an inestimable means of utilizing the mere instinctual flow of

⁷⁴ o.c., p. 324.

⁷⁵ Freud S., *S.E. XX*, p. 208.

⁷⁶ Chapman J.H., 1988, *Jung's three theories of religious experience*, New York, p. 46 e.v.

⁷⁷ CW (8), p. 231.

energy for effective work."⁷⁸

Epistemologisch zijn er redenen genoeg om deze benadering van het psychische energiesysteem te vergelijken met de *structuralistische aanpak van Cl. Lévi-Strauss*. Hij stelt vier voorwaarden aan het (onderliggend) *sociale model* of structuur :

1. het moet een *systeemkarakter* vertonen, nl. het is een geheel van elementen die zo geconfigureerd zijn dat een wijziging van een element een wijziging van alle andere met zich meebrengt (*totaliteitsaspect*).
2. het model behoort tot een groep van *transformaties*. Ieder model kan door transformatie een ander model van deze familie genereren.
3. zo'n transformatie is *voorspelbaar*, d.w.z. dat een permutatie van een element het mogelijk maakt te voorspellen hoe het nieuw gegenereerde model zal zijn, waarbij ook dit model lid van de familie zal zijn (*autoregulatieaspect*).
4. dit geheel van modellen moet zo geconstrueerd zijn dat het *rekenschap geeft van alle waargenomen feiten*.⁷⁹

Vanuit het standpunt van het archetype gezien, gaan deze voorwaarden op :

1. Het archetype dat geactiveerd wordt genereert een bepaalde hoeveelheid libido, dat de aard van de opduikende symbolen bepaalt (identiteit), dat zorgt voor de migratie van een bepaalde hoeveelheid energie tot in het teleologisch gedrag van het subject. Hierdoor blijkt duidelijk het *systeemkarakter* van de structuur van de psyche, zoals Jung die ziet.⁸⁰ Daarbij spreekt Jung herhaaldelijk van een *hiërarchie* tussen de archetypes zelf; dezen zouden dus in de psychoïde sfeer van zijn systeem een min of meer samenhangende structuur vormen.⁸¹
2. De archetypes beschikken over een soort van "magnetische krachtvelden" (Jacobi Y), die de weg van de innerlijke inhouden ombuigen en veranderen, waardoor, zowel op het niveau van de archetypische beelden of symbolen, als op het niveau van het doelgericht gedrag en de al of niet beschikbare energie, *transformaties* optreden (bewust en/of onbewust).⁸²
3. Het *auto-regulatieprincipe* ligt wat moeilijker qua verklaring, daar bij Jung de structuur en de daarin werkende dynamische krachten van de psyche altijd moeten

⁷⁸ o.c., p. 47.

⁷⁹ * Mooij A., o.c., p. 30.

* Lévi-Strauss C., 1958, *Antropologie Structurale*, Paris, p. 306.

⁸⁰ CW (7), p. 60.

⁸¹ * CW (8), p. 495.

* Neumann E., 1955, *The Great Mother : an analysis of the Archetype*, London.

* Jacobi spreekt van een "trapsgewijze volgorde van de archetypen, naargelang zij een eigenschap van de gehele mensheid of van een grotere of kleinere groep van mensen voorstellen" (o.c., p. 64), m.a.w. zij hanteert hier een fylogenetisch criterium. Op p. 64 spreekt ze zelfs van een "oerpatroon van archetypen" en van "de absolute innerlijke orde van het onbewuste".

⁸² Jacobi Y., o.c., p. 64 (commentaar bij schema VIII).

begrepen worden vanuit de oppositie van tegenstellingen :

"The compensation (of the unconscious-n.v.d.a.) is brought about by the constellation and accentuation of complementary material which assumes archetypal forms when the *fonction du réel*, or correct relation to the surrounding world, is disturbed."⁸³

Deze onbewuste psychische werking, waarin complementair materiaal in een "raster" of patroon van archetypes geplaatst of "gehuld" wordt, te merken is in dromen, hallucinaties, of in het bewuste dagelijkse psychisch functioneren, is dan ook duidelijk merkbaar bij de patiënt of bij de gezonde persoon. Hem zijn nl. onverklaarbare fenomenen overkomen waarvoor hij geen uitleg heeft. Vaak wordt dit overrompelende gebeuren geduid aan de hand van duistere krachten of aan de hand van haast magisch aanvoelende parapsychologische verklaringen.

In "Alchemical Studies" vermeldt Jung volgende onbewuste compensatie :

"Hesitantly, as in a dream, the introspective brooding of the centuries gradually put together the figure of Mercurius and created a symbol which, according to all the psychological rules, stands in a compensatory relation to the Christ" ... "It owes its existence to the law of compensation, and its object is to throw a bridge across the abyss separating the two psychological worlds by presenting a subtle compensatory counterpoint to the Christ image".⁸⁴

Het compensatoire effect van de psyche wordt hier beschouwd als werkend over de eeuwen heen en creëert zo een symbool (Mercurius). In feite stelt Jung hier dat er op collectief niveau en eigenlijk ook op het fylogenetisch niveau auto-regulatie optreedt, die duidelijk het gedrag en het ontstaan van de menselijke instellingen (o.a. *esoterische genootschappen*) beïnvloedt en veroorzaakt.

Wat de *voorspelbaarheid* betreft, moge duidelijk uit de lectuur van een groot deel van Jungs werk blijken dat juist door de kennis van de etnologie, antropologie en de alchemie, heel wat kenmerken naar voren komen en vaak op frappante wijze het gedrag van de enkeling of van collectiviteiten voorspellen.

Het auto-regulatieprincipe komt bij Jung nog het sterkst naar voor bij de behandeling van de *coniunctio*, het symbool van de *unio mystica*, dat zich als archetype uitdrukt in de vereniging van de tegenstellingen en dat zich steeds duidelijker in de vorderende therapie gaat uiten (o.a. via tekeningen, verhalen, fantasieën, droominhouden, ...).⁸⁵

4. De voorgestelde structuur van de psyche moet *rekenschap geven van alle waargenomen feiten*; Jung beklemtoont herhaaldelijk dat hij zich in eerste instantie opstelt als empiricus; hij wil zich zo dicht mogelijk bij de symptomen van de patiënt houden. Zijn psychiatrische diagnoses verklaart hij vanuit voornoemd paradigmatisch

⁸³ CW (18), p. 520.

⁸⁴ CW (13), p. 245.

⁸⁵ CW (16), p. 169.

referentieschema. Dit laatste vertoont echter wel hiaten en onvolkomenheden, zoals we verder in ons onderzoek bij Chapman zullen zien.⁸⁶ Voorlopig kan gezegd worden dat Jung volgend integratieve werkwijze voor de empirische psycholoog vooropstelt :

"Jung now in effect showed that the science of psychology is directed thinking about fantasy thinking."⁸⁷

Hierbij staat "directed thinking" voor de cognitieve activiteiten van het bewustzijn en "fantasy thinking" voor gedeeltelijk bewuste activiteiten in dagdromen en in onbewuste dromen, voor zover ze gerepresenteerd worden aan het bewustzijn. Belangrijk is, zo gezien, dat het "fantasy thinking" in functie staat van het "directed thinking" :

"Directed thinking is the paradigmatic mode of consciousness, and the ego, the structure of conscious adaptation to external reality, is most itself in performing in a goal-directed manner."⁸⁸

Door deze stelling kan er rekenschap gegeven worden van alle waargenomen feiten. Jung bouwt echter reserves in in zijn kentheoretisch systeem; hij stelt dat archetypes nooit exhaustief gekend kunnen worden. Zodoende veronderstelt een menselijke existentie een niet aflatende noëtische inspanning met als resultaat een steeds verdergaande assimilatie van onbewuste inhouden, die echter onuitputtelijk zijn.⁸⁹ Chapman heeft bij Jung de verwevenheid van drie kentheorieën vastgesteld : om de religieuze ervaring te begrijpen hanteert Jung de *wetenschappelijk-psychologische*, de *fenomenologisch-mythologische* en de *metafysisch-theologische* invalshoek. Iedere benaderingswijze kan opgedeeld worden in een "*explanandum*" (= dat wat verklaard dient te worden) en in een "*explanans*" (= datgene wat verklarend is). Zo ontstaat volgend raster voor de drie vermelde kentheoretische echelons :

- | | | |
|------|----------------------------------|---|
| I. | wetenschappelijk-psychologisch : | "empirische" = observationeel
"theoretische" = wetenschappelijke hypothese |
| II. | fenomenologisch-mythologisch : | "empirische" = ervaringsgericht
"theoretische" = mythe |
| III. | metafysisch-theologisch : | "empirisch" = existentieel
"theoretisch" = metafysische of ontologische theorie. |

⁸⁶ "The question arises whether Jung's metaphysical language is an innocent but unfortunate borrowing from the philosophical tradition and essentially devoid of metaphysical import, or whether the metaphysical language necessarily carries some metaphysical freight." (Chapman J.H., o.c., p. 129-130).

⁸⁷ Chapman J.H., o.c., p. 20.

⁸⁸ Ib., p. 21.

⁸⁹ "In view of the inexhaustibility of the archetype the rational understanding derived from it means relatively little, and it would be an unjustifiable overestimation of reason to assume that, ..." (CW 14, p. 545).

Archetype-an-sich

Deze tabel kan verduidelijkt worden aan de hand van Jung's begrip "archetype". Soms betekent het voor hem een *niet-te-observeren* (I), *niet-te-ervaren* (II) *theoretische entiteit*. In een ander verband spreekt hij van een dynamische, vormbetekende uitstraling via een beeld (eidos), nu eens erfahrbaar en een dynamisch gebeuren met intentionaliteit, dan weer persoonlijk. Elders heeft hij het over een *attribuut van de Schepper of van het metafysische Uiteindelijke* (III).⁹⁰

Het archetype als niet-te-observeren en niet-te-ervaren entiteit beschrijft Jung als volgt :

"The archetypal representations (images and ideas) mediated to us by the unconscious should not be confused with the archetype as such. They are very varied structures which all point back to one essentially "irrepresentable" basic form. The latter is characterized by certain formal elements and by certain fundamental meanings, although these can be grasped only approximately. The archetype as such is a psychoid factor that belongs, as it were, to the invisible, ultraviolet end of the psychic spectrum."⁹¹

Hier blijkt de epistemologische kloof; de "formal elements" en de "certain fundamental meanings" verraden een Platoonse invloed.

Dat het Archetype-an-sich toch *direct* en *middellijk* erfahrbaar is, zei het op een strikt subjectieve manier, formuleert Jung als volgt :

"We must, however, constantly bear in mind that what we mean by "archetype" is in itself irrepresentable, but has effects *which make visualizations of it possible, namely, the archetypal images and ideas*" (eigen cursivering)⁹²

"But empirically it can be established, with a sufficient degree of probability, that there is in the unconscious an archetype of wholeness which manifests itself spontaneously in dreams, etc..., and a tendency, independent of the conscious will, to relate other archetypes to this centre".⁹³

Het direct ervaarbare van het "Archetype-an-sich" is volgens Jung verklaarbaar vanuit het geënergetiseerde karakter van het archetype, waarbij in de regio van het bewuste symbolen, mythen en rituelen verschijnen en geanalyseerd kunnen worden (= eidetische analyse). Deze symbolische uitingen zijn bezet door energie, afkomstig van het archetype en worden zo de *mediatoren* van het "Archetype-an-sich". Deze eidetische analyse, als een vorm van descriptieve fenomenologie, ligt Jung nauwer aan het hart dan een transcendentale fenomenologie à la Husserl. Jung interesseert zich voor het impact van een symbool op het ervarend subject. Zijn interesse voor het

⁹⁰ Chapman J.H., o.c., p. 4 (tabel).

⁹¹ CW (8), p. 213.

⁹² CW (8), p. 214.

⁹³ CW (11), p. 468-469.

noëma is primordiaal, nl. datgene wat uiteindelijk gekend wordt door dat subject.⁹⁴ Op het vlak van de noësis zijn er bij Jung paradoxen vast te stellen, m.a.w. het subject kan enerzijds de symbolen waarnemen en interpreteren op het bewuste plan. Hier kunnen we spreken van een *actief subject*, dat zoekend en interpreterend evolueert. Anderzijds kunnen bewustzijnsinhouden op onverklaarbare wijze aangetrokken worden door stuwende libido, die zich in het onbewuste manifesteert. Daardoor wordt hij door het subject met numinositeit beladen : hier kunnen we spreken van een *passief subject*.

Op noëtisch vlak is er dus een tegenstelling van het actieve subject t.o.v. het passieve subject; de eerste gaat op zoek naar de symbolen van de achterliggende archetypen, terwijl het tweede aangetrokken wordt door de (nog) onbewuste energetische stuwning in het onbewuste, die uitgaat van de archetypen.

Symbolisch bewustzijn

Chapman stelt dat Jung kentheoretisch veel directer in zijn fenomenologie is dan Hegel (... "a less cosmic version". Jung interesseert zich alleen voor de *universele waarde van het individuele bewustzijn*, niet voor de objectieve waarde ervan.⁹⁵

Het symbolisch bewustzijn van het subject is gericht op symbolen en is dus essentieel beeldend van karakter; dit is belangrijk om de werking en de invloeden van het archetype op het bewustzijn te begrijpen. In het areaal van dit bewustzijn situeert zich de creatieve benadering van de wereld. Het gaat hier om een niet-rationele benadering, met vele mogelijkheden en ingaande op mysteries van begin en einde, aanwezigheid en afwezigheid, van goed en kwaad (ambigüiteit).⁹⁶ Dit symbolisch bewustzijn kan echter niet zonder semiotisch bewustzijn : symbolisch en semiotisch fungeren als twee gepolariseerde modi van het bewustzijn.

Archaisch beeld

Jung stelt, dat als hij van "beeld" spreekt, hij het eerder over een fantasie-beeld heeft, dat alleen indirect relatie heeft met een extern object. Dit beeld heeft dus meer binding met de onbewuste wortels van de fantasie. Zo verschijnt dergelijk beeld meer abrupt in het bewustzijn, zoals bijvoorbeeld een hallucinatie of een visioen. Het beschreven beeld is echter niet pathologisch van aard, maar wel "archaisch", stelt Jung; op primitief niveau echter kan dit archaisch beeld gemakkelijk geprojecteerd worden in de ruimte als een visioen of hallucinatie.⁹⁷

Jung zegt verder :

"The image is a *condensed expression of the psychic situation as a whole*, and not merely, nor even predominately, of unconscious contents, but not the whole

⁹⁴ Chapman J.H., o.c., p. 66; hierbij vermelden we dat dergelijke werkwijze ook voorkomt bij o.a. M. Eliade. Zie volgend hoofdstuk.

⁹⁵ o.c., p. 66-67.

⁹⁶ o.c., p. 69.

⁹⁷ CW (6), p. 442.

of them, only those that are momentarily constellated."⁹⁸

Op dezelfde plaats legt Jung uit dat dergelijk beeld afkomstig is van de wederzijdse relatie van het bewuste (nl. het toevallige moment) en van het onbewuste. Het *primordiale beeld* heeft een archaisch karakter, d.w.z. dat het beeld een opvallende gelijkenis vertoont met *mythologische motieven*. Hier wordt materiaal uitgedrukt dat afkomstig is van het *collectief onbewuste*. Jung maakt verder gebruik van het "*persoonlijk beeld*", dat alleen indrukken uit het *individuele onbewuste* en uit een persoonlijk geconditioneerde bewuste situatie uitdrukt. Hier grenst hij de twee begrippen topologisch af.

Fenomenologisch is de "primordial image" belangrijk om tot het archetype als concept te komen; zo spreekt Jung op het wetenschappelijk-psychologische niveau volgens Chapman van een *afgeleid* ("inferred") begrip. Vanaf het ogenblik dat het archetype via archaische beelden in het bewustzijn doorbreekt, gaan zijn inhouden zich vertalen als uitgesproken voorkeuren en als bepaalde manieren om naar de dingen te kijken. De veranderingen van waarnemen schrijft het subject toe aan de objecten zelf. Jung verklaart dit door te stellen dat de inhouden van een archetype een sterkere libidolading bezitten dan de bewuste modi zelf.⁹⁹

Archaische beelden zijn een soort van residu of van condensatie van ontelbare processen zoals een specifieke anatomische structuur een product is van omgevingsfactoren op levende materie. Het archaische beeld werkt volgens een natuurwet; het behoort tot de *objectieve psyche* volgens Jung.

Het archaische beeld kan de Ik-persoonlijkheid onderdrukken.¹⁰⁰ Verder stelt Chapman dat het onderscheid van de termen "archetype", "archetypal image" en "archetypal primordial image" bij Jung niet altijd even duidelijk is gegeven.¹⁰¹

Vervolgens verbindt Jung het begrip "archetype" aan dat van de "*numinositeit*" (1937 : Terry Lectures). Voor Jung is het archetype een "numen" en zijn de gegenereerde beelden ervan "numina".¹⁰² Toch legt hij nadruk op de immanentie-idee, nl. de numina zijn intra-psychisch en de "archetypen-an-sich" zijn psychoïd.

Op fenomenologisch niveau (II) beweert Jung dat de archetypische beelden of symbolen numineus zijn en in deze conditie het individualisatieproces kenmerken : getuige de vele verslagen van patiënten, die existentiële ervaringen hadden tijdens hun individuatieproces. Geesten, demonen, goden, wetten en idealen zijn *krachten* die Jung numina noemt. Deze krachten worden door het subject ervaren en zijn dus

⁹⁸ o.c., p. 442-443.

⁹⁹ o.c., p. 377.

¹⁰⁰ CW (8), p. 122.

¹⁰¹ Chapman J.H., o.c., p. 115 (voetnoot). Auteur noemt het archetype bij Jung een epistemologisch "border-line"-concept : het archetype is de gepostuleerde oorzaak om een reeks van beelden en bewuste fenomenen te verklaren.

¹⁰² Otto R., 1963, *Das Heilige*, München, p. 205. In tegenstelling tot de auteur koppelt Jung het numineuze echter niet aan een theologische God, ondanks herhaaldelijke epistemologische onduidelijkheden van zijn kant.

fenomenologisch registreerbaar. Jung spreekt van *appresente archetypen* achter (of liever : doorheen) deze symbolen.

Hier ligt wellicht de onduidelijkste bifurcatie bij Jung : enerzijds zijn de symbolen instrumenten van de archetypen, waardoor deze laatsten te kennen zijn, anderzijds zijn de "archetypen-an-sich" niet rationaliseerbaar, niet intelligibel.

Intuïtie

Jung tracht deze epistemologische gespleten situatie op te lossen door de functie van de "intuïtie" in te roepen; zij is voor hem de sleutel om "het-gegeven-zijn-van-het-archetype-aan-het-bewustzijn" op te lossen. De intuïtie is voor Jung "sui generis"; ze speelt o.a. een belangrijke rol in de wetenschapsbeoefening.¹⁰³

Over intuïtie en symbolen zegt hij :

"Intuition is almost indispensable in the interpretation of symbols, and can cause an immediate acceptance on the part of the dreamer".¹⁰⁴

Daarbij zorgt de intuïtie voor de *achtergrond* en voor de *betekenismogelijkheid* van situaties, beelden en dingen. Deze twee eigenschappen zijn er niet voor de bewuste perceptie.¹⁰⁵ Hier concludeert Chapman dat zowel de *kracht* als de *betekenis* onmiskenbaar aanwezig zijn in symbolen en archetypische beelden; daarbij valt hem op dat deze twee kenmerken gezien worden als indicatoren van de aanwezigheid van "something real". Door het feit dat effect en betekenis pre-rationeel zijn, vergezellen en belichten ze de archetypische beelden; dit betekent dat de archetypen middellijk ervaren kunnen worden en nochtans via symbolen direct ontmoet kunnen worden. Zouden ze dat niet via de intuïtie zijn, dan zou er geen verklaring zijn voor het therapeutisch effect van de symbolen en van religieuze (numineuze) ervaringen. Tot daar Jungs *fenomenologische-mythologische theorievorming* van de archetypen. Het *metafysische-theologische* is het derde theorieniveau door Chapman onderscheiden

"The central thesis of such theory can be simply put : the experience of the numinous archetype, especially of the central archetype of the self or God-image, is an experience of God the metaphysical ultimate."¹⁰⁶

Waarom Jung de behoefte voelt om de ervaren hoeveelheid indrukken te herleiden tot het metafysisch éne, is onduidelijk. Hij stelt dat het bestaan van een transcendentale realiteit evident is in zichzelf.¹⁰⁷ Andere uitspraken van Jung staan hier echter haaks

¹⁰³ * CW (6), p. 453 (definitie van "intuïtie").

* CW (8), p. 133-134 (verbinding tussen archetypen en intuïtie).

¹⁰⁴ CW (18), p. 251.

¹⁰⁵ Chapman, o.c., p. 109.

¹⁰⁶ ib., p. 123.

¹⁰⁷ CW (14), p. 551.

op en zijn zelfs anti-metafysisch te noemen.¹⁰⁸

Volgens Chapman vermengt Jung een empirisch en metafysisch taalgebruik.¹⁰⁹

"I purposely allow all the overtones and undertones to chime in, because they are there while at the same time giving a fuller picture of reality."¹¹⁰

Met deze verwevenheid zijn echter niet alle epistemologische hypothesen uitgesloten : in de linguïstiek bestaat er een *Sapir-Whorf-hypothese* : alle menselijke waarneming is afhankelijk van de structuur van de moedertaal van de waarnemer. Zo bestudeerde Whorf meerdere Noord-Amerikaanse indianentalen en legde hij verbanden met Jungs werk; door nl. bij vele stammen na te gaan hoe de werkelijkheid gestructureerd en gekend wordt door en met de limieten van de moedertaal, zou een comparatief linguïstisch onderzoek de "onafzienbare gebieden en peilloze diepten" van het collectieve onbewuste stap voor stap kunnen ontsluiten.¹¹¹ Jung zou dus wel eens gelijk kunnen krijgen wat betreft zijn "vollediger beeld van de werkelijkheid".

Toch *moest* Jung uiteindelijk de metafysica in zijn betoog betrekken : de genezende kracht van de archetypen staat diametraal tegenover de archetypen als hypothetische entiteiten. Ook via het begrip *numinositeit* is Jung gedwongen, samen met Otto, tot acceptatie van een trans-natuurlijke en trans-systematische grond. Wanneer hij stelt dat "type" in feite een "inprenting" betekent of een "in-druk" en als hij dan een "inprenter" veronderstelt, maar dit terrein als niet-psychologisch beschouwt, dan nodigt hij o.i. de metafysici uit om over het godsbestaan te gaan nadenken.¹¹² Vanuit biologisch-evolutionair standpunt hoeft het niet eens zo uitgelegd te worden. Hij laat maar al te graag dit hiaat openstaan voor verdere interpretatie.

Chapman onderscheidt drie niveaus van *trans-empirische speculatie* :¹¹³

1. *kosmologie* : is een theoretische discipline die tracht een netwerk van categorieën op te bouwen; deze categorieën zijn vanuit de ervaring gedestilleerd. Via de methode van empirische generalisatie worden dan de meeste in het oog springende kenmerken van enkele paradigmatische ervaringen via analoge imaginatie toegepast

¹⁰⁸ CW (13), p. 49; "One cannot grasp anything metaphysically, one only can do so psychologically. Therefore I strip things of their metaphysical wrappings in order to make them objects of psychology."

¹⁰⁹ Jaffé A., 1971, *The myth of meaning*, New York, p. 160. Jung spreekt zich hier uit voor een ambigu taalgebruik wegens "the dual aspect of the psyche's nature".

¹¹⁰ CW (13), p. 28.

¹¹¹ Balk-Smit F., 1984, *Moedertaal en Wereldbeeld, Jaarboek IVAP*, 1-6.

¹¹² CW (12), p. 14.

¹¹³ Chapman, o.c., p. 144-146.

op alle ervaringen. Doel is het geheel van ervaringen verklaard te krijgen.¹¹⁴

2. *metafysica* : deze vraagt naar de noodzakelijke voorwaarden van de gedetermineerde objecten en hun eventuele transcendentale eigenschappen. De methode is hier : gebruik maken van de meest algemene en abstracte kenmerken van de gedetermineerde objecten, voorzover ze gedetermineerd zijn. Welke objecten dit zijn, wordt dan weer uitgemaakt door de gehanteerde kosmologie.

Enkele van de te bestuderen objecteigenschappen : "binnen"- en "buitenkant", "essentiële" en "niet-essentiële kenmerken", "vorm-bezitten", "actueel zijn" of "een component zijn van wat actueel is", een "harmonisch geheel vormen". De metafysische kentheorie staat hierbij iets verder af van de ervaring vergeleken met de kosmologie.

3. *ontologie* : vragen die het gevolg zijn van het metafysisch onderzoek worden door de ontologie onderzocht.

"Wat is de voorwaarde van de intelligibiliteit van de wereld ?"

"Waarom is er eigenlijk iets in plaats van niets ?"

Het bestaan van een God behoort tot het ontologische en metafysische domein. Nochtans heeft Jung (1) merendeels de *metafysica* als autonome discipline verworpen (zie supra) of, minstens, genegeerd; (2) over het bestaan van God zich steeds dubbelzinnig en/of onduidelijk geuit, waardoor er bij hem geen afgelijnde ontologie kon ontstaan; (3) wél een uitgebreide *kosmologie* uitgewerkt op basis van zijn ervaringen in vele andere gebieden uit de geesteswetenschappelijke sfeer.

Toch heeft Jung door zijn frequent epistemologisch wisselen in zijn geschriften, een dialectiek op gang gebracht van zijn uitgewerkte kosmologie naar de metafysica en de ontologie. Hij was er zich van bewust dat hij vele nog niet verklaarde hiaten en vragen liet staan.

In zijn uitgebreide correspondentie is hij altijd authentisch gebleven en intellectueel eerlijk als het erom ging niet-transparante gebieden te erkennen en zich te beperken tot de door hem uitgewerkte kentheoretische infrastructuur.

Uiteindelijk kan hem niet kwalijk worden genomen dat hij metafysische bedenkingen naast zijn empirische bevindingen plaatste.

II. De functies van het concept "Archetype" bij C.G. Jung.

Na de historische staalnamen van het begrip "archetype" en na de "Epistemologie van het begrip Archetype", volgt nu een concluderende bespreking over het gebruik van het concept door Jung. Het gaat hier vooral om de epistemologische accenten, die Jung bij het gebruik van het begrip "archetype" gelegd heeft. Deze bespreking mondt uit in de formulering van een aantal functies die het "archetype" in het theoretisch systeem van C.G. Jung bekleedt.

De kentheoretische problematiek "discontinuïteit versus continuïteit" (Mooij, 1975) zal zoveel mogelijk bij ieder functie betrokken worden.

¹¹⁴ Verder wordt dit kosmologische denksysteem nog behandeld bij esoterische genootschappen. Het gaat hier om holistische pogingen tot "doordrenken" van alle ervaringen met dit kosmologisch elixir.

1. Bipolariteit van de Archetypen.

Jung kent een bipolair karakter toe aan het wezen van het "archetype". Zo schrijft hij over het symbolisme van de Eenhoorn als schenker van kracht, gezondheid en leven :

"The horn as an emblem of vigour and strenght has a masculine character, but at the same time it is a cup, which, as a receptacle, is feminine. So we are dealing here with a "uniting symbol" that expresses the bipolarity of the archetype".¹¹⁵

De bipolariteit mannelijk versus vrouwelijk kwam bij onze analyse geregeld voor : Heraclitus, Plato, de Gnostiek,... Ook de verschijningsvorm van het "archetype" (o.a. mythologemen) kunnen een bipolair karakter aannemen.¹¹⁶

We hebben ook de *enantiodromische activiteit* van het onbewuste aangehaald, waardoor op het bewuste plan tegenstellingen, of positieve en negatieve beelden opduiken.¹¹⁷

Zo vermeldt Jacobi in haar systematische studie :

"Daarentegen ligt volgens Jung in de bipolaire structuur van de archetypen zowel de lichte als de donkere kant besloten."¹¹⁸

Verder stelden we dat Jung de visie van Plato deïdialiseert net zoals hij dat doet met een te rationeel, als "construct" opgevat archetype, zoals o.a. Brault dat doet.¹¹⁹ Wat deze laatste betreft kan gesteld dat een te moralistisch standpunt de psychologische analyse schaadt; men keert zich nl. verder af van de psychologische werkelijkheid en men legt een nieuwe voedingsbodem voor verdringing (zie ook verder in ons onderzoek van de maçonnerie).

Het Christus-archetype, dat Jung psychologisch het "Zelf" noemt, is het belangrijkste archetype :

"Christ, as a hero and god-man, signifies psychologically the self; that is, he represents the projection of this most important and most central of archetypes. The archetype of the self has, functionally, the significance of a ruler of the inner world, i.e., of the collective unconscious. The self, as a symbol of wholeness, is a *coincidentia oppositorum*, and therefore contains light and darkness simultaneously. In the Christ-figure the opposites which are united in the archetype are polarized into the "light" son of God on the one hand and

¹¹⁵ CW (12), p. 471.

¹¹⁶ CW (4), p. 323.

¹¹⁷ VW 2, p. 46; p. 155 (over positieve/negatieve aspecten van het moederarchetype). Zie ook Neumann E., *The great Mother : an analysis of the Archetype*, London.

¹¹⁸ Jacobi Y., o.c., p. 65.

¹¹⁹ Brault E., *Psychanalyse de l'Initiation Maçonnique*, Paris, p. 83; p. 106.

the devil on the other. The original unity of opposites is still discernible in the original unity of Satan and Yaweh. Christ and the dragon of the anti-Christ lie very close together so far as their historical development and cosmic significance are concerned".¹²⁰

Hoe de donkere zijde van het Christus-archetype moet begrepen worden en hoe de *katholieke kerk* tot nog toe hiermee omging, toont ons ondermeer de opvatting van het kwaad als iets passiefs, nl. de theorie van het "privatio boni" (= kwaad is de afwezigheid van het goede).¹²¹ Jung plaatst in zijn werk de duivel als vierde element bij de triniteit; deze nieuwe quaterniteit houdt dan "voldinding" in. Vergelijkbaar hiermee is de "Sophia" als vierde element bij triniteiten in de Gnosis en bij de antieken.¹²²

"By far the most fruitful attempts, however, to find suitable symbolic expressions for the self were made by the Gnostics. Most of them - Valentinus and Basilides for instance - were in reality theologians who, unlike the more orthodox ones, allowed themselves to be influenced in large measure by natural inner experience. They are therefore, like the alchemists, a veritable mine of information concerning all those natural symbols arising out of the repercussions of the Christian message. At the same time, their ideas compensate the assymetry of God postulated by the doctrine of the *privatio boni*, exactly like those well-known modern tendencies of the unconscious to produce symbols of totality for bridging the gap between the conscious and the unconscious, which has widened dangerously to the point of universal disorientation".¹²³

"The natural archetypal symbolism, describing a totality that includes light and dark, contradicts in some sort the Christian but not the Jewish or Jahwistic viewpoint, or only to a relative degree. The latter seems to be closer to Nature and therefore to be a better reflection of immediate experience. Nevertheless, the Christian heresiarchs tried to sail round the rocks of Manichaean dualism, which was such a danger to the early church, in a way that took cognizance of the natural symbol, and among the symbols for Christ there are some very important ones which he has in common with the devil, though this had no influence on dogma".¹²⁴

¹²⁰ CW (5), p. 368.

¹²¹ CW (11), p. 168

¹²² We vermelden hier Smets F., 1988, *Sofia's terugkeer : de religieuze crisis en het ontstaan van de moderne kunst*, Antwerpen. Hij bestudeerde de rol van het "eeuwigvrouwelijke" in onze cultuur en plaatst als één van de weinigen dit vierde element weer in de kijker.

¹²³ CW (9II), p. 269.

¹²⁴ o.c., p. 265-269.

Bij het archetype van het Zelf is de "unio oppositorum" uitgebreid bestudeerd door Jung; door het gehele "magnum opus" van de alchemie meende hij de groei van het individuatieproces te moeten zien. Hier gaat het herhaaldelijk om het bereiken van de eenheid, via het reformeren van de bipolariteit.

"What the symbolism of alchemy expresses is the whole problem of the evolution of personality described above, the so-called individuation process".¹²⁵

De bipolariteit is overigens in de psychoanalytische traditie een continu element daar overwegingen van goed of kwaad als morele distincties niet meespelen in de uitbouw van een theorie over het onbewuste.

"But we must not be too hasty in introducing ethical judgements of good and evil. Neither of these instincts is any less essential than the other; the phenomena of life arise from the concurrent or mutually opposing action of both."¹²⁶

Volgens Freud hebben "Taboevolkeren" hun ambivalente instellingen t.o.v. hun taboes : ze overtreden ze in het onbewuste plan graag, maar de angst is groter dan de lust : "The desire is unconscious, however, in every individual member of the tribe just as it is in neurotics".¹²⁷ Zo spreekt hij ook van een oude ambivalentie : deze voltrok zich langs een oeroude samenhang die nog niet lang vergeten was. De liefdesgodin treedt nu op in de plaats van de doodsgodin terwijl ze er ooit identiek mee was. Zo verwijst deze vervanging naar een oeroude identiteit.¹²⁸

Freud wijst dus op bipolariteiten die in oorspronkelijke godsbeelden aanwezig waren (= "numina", cf. Jung). Zo vindt Freud het woord "Taboe" zelf ambivalent.¹²⁹ Het discontinue element tussen Freud en Jung, vormt eigenlijk het begrip "archetype" zelf : Freud gaat bij zijn herhaaldelijke besprekingen van de "archaïsche erfelijkheid" nooit zover het archetype als een evident paradigma te veronderstellen. Hij legt de fylogenetische activiteit eerder in relatie tot de spraakontwikkeling uit, nl. eerst sexueel, dan in relatie tot de (ritmische) arbeid (Sperber H.).¹³⁰ Zelfs de uitvoering van het begrip "collectief onbewuste" acht Freud niet nodig :

¹²⁵ CW (12), p. 35; p. 475.

¹²⁶ Freud S., *S.E. XXII*, p. 209.

¹²⁷ *Ib.*, p. 31.

¹²⁸ Freud S., *S.E. XII*, p. 291-301.

¹²⁹ Freud S., *S.E. XIII*, p. 61.

¹³⁰ Freud S., *S.E. XV*, p. 167.

"It is not easy for us to carry over the concepts of individual psychology into group psychology; and I do not think we gain anything by introducing the concept of a "collective unconscious".¹³¹

2. Immanentie of intra-humanisatie van de Archetypen.

Jung plaatst het archetype in de psyche ("mind"), meer bepaald in het collectief onbewuste. Fylogenetisch start daar ook de genese van de archetypen :

"The archetype *an sich*, as I have explained elsewhere, is an "irrepresentable" factor, a "disposition" which starts functioning at a given moment in the development of the human mind and arranges the material of consciousness into definite patterns".¹³²

Archetypen zijn factoren of motieven die psychische elementen ordenen tot bepaalde beelden; ze bestaan voorbewust en ze zijn de structurele dominanten van de psyche. Jung vergelijkt ze met de onzichtbare aanwezigheid van de raamstructuur in een loog, die later uitkristalliseert (o.a. in mandala-vorm). Archetypen kunnen evolueren, net zoals biologische gegevens kunnen evolueren.¹³³ Jung spreekt letterlijk van archetypen als psychologisch werkende instanties. Significante dromen bevatten, volgens Jung, symbolische beelden, die we ook ontdekken in de mentale geschiedenis van de mensheid.¹³⁴

Jung is echter voorzichtig psychologische pretenties te koesteren voor wat betreft de "psychische natuur van de archetypen". Strikt genomen kunnen we volgens hem niet weten of de archetypen psychisch zijn : zover reikt noch onze empirisch-wetenschappelijke, noch onze mythologisch-fenomenologische actieradius. Toch kan de psychologie werken "by means of empirically derived postulates-archetypes-whose content, if any, cannot be represented to the mind". Met de vorige epistemologische bespreking voor ogen, kunnen we echter stellen dat Jung, om zijn kentheorie werkbaar te houden, op empirisch en op epistemologisch niveau de archetypen in "the human mind" plaatst, nl. in de objectieve psyche.

Jacobi spreekt letterlijk van "Archetypus an Sich"; d.w.z. "het zich alleen potentieel in elke psychische structuur bevindende...".¹³⁵ Schrijfster citeert verder Jung als hij spreekt van het archetype als een "overgeërfde modus van de psychische functie". Daarbij komt dat het archetype *immanent* is naar de *vorm*, niet naar de inhoud. Jacobi spreekt hier van een "potentieel, pre-existent en immanent assenstelsel". Op analoge wijze spreekt Jung van de predispositionele kristallijne structuur in de fysica : het

¹³¹ Freud S., *S.E. XXIII*, p. 132.

¹³² CW (11), p. 148-149.

¹³³ CW (11), p. 149 (voetnoot 2).

¹³⁴ CW (8), p. 291.

¹³⁵ Jacobi Y., o.c., p. 61.

archetype is ook zo een "facultas praeformandi", een a priori van de objectieve psyche.

Jung last een belangrijke kentheoretische tussenstap in als hij praat over de groei van de menselijke persoonlijkheid en de rol van de archetypen hierin :

"In this form they are felt as actual experiences and are not "figments of imagination", as rationalism would have us to believe. Consequently, man derives his human personality only secondarily from what the myths call his descent from the gods and heroes; or, to put it in psychological terms, his consciousness of himself as a personality derives primarily from the influence of quasi-personal archetypes. Numerous mythological proofs could be advanced in support of this view".¹³⁶

Verder noemt Jung archetypen psychische premissen en vergelijkt hij de wereldvisie van de hermetische filosofen met die van de empirische nominalisten; zijn slotsom is dat we nu eenmaal niet zonder die psychische premissen (archetypen) kunnen, daar we als onderzoekers tevens subject zijn van de psychologische wetenschap.

"Whereas the scientific attitude seeks, on the basis of careful empiricism, to explain nature in her own terms, Hermetic philosophy had for its goal an explanation that included the psyche in a total description of nature. The empiricist tries, more or less succesfully, to forget his archetypal explanatory principles, that is, the psychic premises that are a *sine qua non* of the cognitive process, or to repress them in the interests of "scientific objectivity". The Hermetic philosopher regarded these psychic premises, the archetypes, as inalienable components of the empirical world-picture".¹³⁷

Waar de hermetisch filosoof de psyche in een totale beschrijving van de natuur plaatst, zo tracht Jung, in zekere zin, het beeld van de natuur (o.a. via begrippen als instinct, "life itself", ...) in de mens te plaatsen en onmiddellijk te koppelen aan de pendant van dit natuurbeeld, nl. het psychische. De archetypen gedragen zich parallel zoals bij de hermetische filosoof, behalve dat ze voor Jung intra-humaan bekeken worden en ze zich uiteten via beelden, dromen, ideeën, etcetera.

Het energetisch libido-model verwijst naar de natuurwetenschappelijke traditie, het functionele model verwijst naar de nieuwe psychoanalytische traditie, ingezet door Bleuler, Freud, e.a.

Ondanks de intra-humanisatie blijven bij Jung (en ook bij Freud!) de vaak onherkenbare afkomst van inhouden apert en ook het numineuze karakter van vele inhouden.¹³⁸ Jung ontwikkelt een soort van *intra-psychische kosmologie*, als logisch

¹³⁶ CW (5), p. 255-256.

¹³⁷ CW (13), p. 288-289.

¹³⁸ Freud erkent ook inhouden die niet alleen op de individuele anamnese zijn terug te voeren : bepaalde religieuze fenomenen, "Symbolbeziehungen" : "Das gebiet der Symbolik ist ein ungemain Grosses, die Traumsymbolik ist nur ein kleiner Teil davon;..." (Freud S., Stud. Ausgabe-Band IX, p. 548-

gevolg van zijn finaal causaliteitsbeginsel, terwijl dat van Freud eerder reductief is. Toch erkent deze laatste "Urphantasien" die rechtstreeks te maken kunnen hebben met het psychisch functioneren van het individu :

"I believe these *Primal Phantasies*, as I should like to call them, and no doubt a few others as well, are a phylogenetic endowment. In them the individual reaches beyond his own experience into primaeval experiences at points where his own experience has been too rudimentary".¹³⁹

Freud beweert zelfs dat naast "Dispositionen" ook inhouden kunnen deel uitmaken van de fylogenetische erfelijkheid : hier spreekt hij van "herinneringssporen".¹⁴⁰

Het intra-humanisatieprincipe bij de archetypen is discontinu t.o.v. de visie van heel wat theologen : de controverse met M. Buber is daar een bewijs van.

"In so doing I am aware that I am dealing with anthropomorphic ideas and not with actual gods and angels".¹⁴¹

Jung spreekt in dit verband van de dissociabiliteit van de psyche, zodat men zou kunnen spreken van "psychic daemona".

"I am afraid that Buber, having no psychiatric experience, fails to understand what I mean by the "reality of psyche" and by the dialectical process of individuation. The fact is that the ego is confronted with psychic powers which from ancient times have borne sacred names, and because of these they have always been identified with metaphysical beings".¹⁴²

Iets verder is Jung dan weer minder consequent : hij laat een opening naar het transcendente, maar we mogen veronderstellen dat de noodzakelijke voorwaarde hiervan toch de aangeduide immanentie is :

"It is certainly not the task of an empirical science to establish how far such a psychic content is dependent on and determined by the existence of a metaphysical deity".¹⁴³

549 : dit is samenvattend. In Band I, p. 174; p.204 brengt Freud een gedeelte van de "Symbolbeziehung" onder bij het fylogenetisch erfgoed.

¹³⁹ Freud S., *S.E. XVI*, p. 371.

¹⁴⁰ Freud S., 1975, *Fragen der Gesellschaft*, p. 548.

¹⁴¹ CW (18), p. 664-665.

¹⁴² o.c., p. 665.

¹⁴³ o.c., p. 666.

Jung is zich bewust van de storm die hij bij een aantal vertegenwoordigers van diverse religies veroorzaakt.¹⁴⁴ Een actueel theoloog en psychoanalyticus zoals E. Drewermann heeft minder moeite met dit standpunt; deze laatste ziet echter in dat de officiële theologie en vooral de exegese in haar historische-kritische vorm nog ver is van het accepteren van deze zienswijze.¹⁴⁵ Verder in dit onderzoek zullen we aanhalen dat in de vrijmetselarij juist geen dogma's vooropgesteld worden zodat beelden door de rituelen hun werk kunnen doen.

Kentheoretisch kunnen we besluiten dat Jung de paradigma's van de psychoanalyse verder aanvult met die van "collectief onbewuste" en die van "archetypen" : in deze zin zouden we van continuïteit kunnen spreken. Hetzelfde geldt t.a.v. de theorieën van Otto, W. James, e.a.

In het verlengde van de *intra-humanisatiefunctie* menen we enkele gevolgen te moeten aanstippen :

(a) *Functionalisering* : door het archetype een effectieve rol toe te kennen in de psyche, krijgt dit concept een functie in de Analytische Psychologie. Jung gebruikt het volgende prisma-metafoor : energetisch bevindt het archetype zich in het ultraviolette gedeelte van de psycho-fysiologische structuur. Het instinct krijgt het rode gedeelte toegewezen. Het archetype legt, als het ware, een raster of vectorennet over de instinctieve energie. De archetypische activiteit zorgt voor attractie van onbewuste inhouden (tropie) en voor stuwning, die teleologisch *per se* is (entelechic). De functionalisering van de archetypen bij Jung wordt vooral gemedieerd door het picturaal karakter (droombeelden, visioenen, dagdromen, tekeningen, vormen, ...) alhoewel ook ideeën ("saving ideas") tot het archetypische instrumentarium behoren. Zoals we bij de volgende eigenschap gaan zien, stimuleert Jung als psychiater de functionele werking van het archetype door zijn patiënten plastisch werk te doen uitvoeren.

Toch blijft deze functionalisering van het archetype samengaan met het numineuze ervan; het numineuze wijst op het archetype als drager en transformator van psychische energie.

(b) *Psychologisering* : Jung geeft op empirisch-psychologisch niveau het archetype een plaats in zijn systeem, nl. om de psyche van de mens intelligibel te maken. Een groot deel van zijn hermeneutische verklaringen kan plaatsvinden dank zij zijn "archetype".

Ten opzichte van het vroegere gebruik van het archetype, is dit eigenlijk een inlijving van het begrip in een empirisch-fenomenologische wetenschapsdiscipline.

(c) *Actualisering* : daar Jung herhaaldelijk de nadruk legt op het feit dat hij in eerste instantie psychiater is, is het duidelijk dat het archetype in de eerste plaats dient om duidelijkheid te scheppen in de *situatie van de patiënt*. Hierdoor krijgt het archetype een *hic et nunc*-functie en verkrijgt het belang vanuit de duidingscriteria. Deze criteria houden voeling met de individuele pathologie, maar ook met de entelechie van het opgaankomende individuatieproces.

¹⁴⁴ CW (18), p. 667.

¹⁴⁵ Drewermann E., 1993, *Exegese en Dieptepsychologie*, Zoetermeer, p. 225.

3. Poly-morfisatie.

Jung onderscheidt het "Archetype-an-Sich" als pure potentialiteit en het "Archetype-für-Sich", nl. dat wat ervaarbaar is van het archetype in het bewuste psychische leven. Dit laatste krijgt bij Jung een belangrijke functie; het archetype in al zijn vormen levert het materiaal voor de analyse en helpt, na genezing, de patiënt zijn weg verder te zetten naar de individuatie. Zoals Neumann en Jacobi reeds vermeldden neemt het archetype zeer veel verschijningsvormen aan en is er in deze veelheid van beelden een zekere hiërarchie te herkennen.¹⁴⁶

Het belangrijkste archetype is dat van het Zelf (eenwording), van de "coniunctio oppositorum". Jung stimuleert dit polymorfe van het archetype nog door zijn *amplificatiemethode*. Reeds in 1914 sprak hij van een *constructief standpunt* in het interpreteren van subjectief verbeeldingsmateriaal. Na de breuk met Freud stelde Jung dat als er al sprake is van reductie, deze alleen maar kan gebruikt worden in de zin van een herleiden naar algemene types ("general types"), maar niet naar een algemeen principe zoals "sexualiteit" (Freud) of naar een "wil tot macht" (Adler).¹⁴⁷ Jungs amplificatiemethode is in feite de omgekeerde werkwijze van die van Freuds reductieve methode, zoals hij die in zijn "*Traumdeutung*" voorstelde :

"The most remarkable thing about this method, I felt, was that it did not involve a *reductio in primam figuram*, but rather a synthesis - supported by an attitude voluntarily adopted, though for the rest wholly natural - of passive conscious material and unconscious influences, hence a kind of spontaneous amplification of the archetypes".¹⁴⁸

In 1959 schrijft Jung in zijn inleiding tot het van 1916 daterende essay "The Transcendent Function" :

"One of the lesser dangers is that the procedure may not lead to any positive result, since it easily passes over into the so-called "free association" of Freud, whereupon the patient gets caught in the sterile circle of his own complexes, from which he is in any case unable to escape".¹⁴⁹

Jung evalueert het symbool niet semiotisch, maar *symbolisch*; hierbij ziet hij het symbool als de best mogelijke expressie van een complex gegeven dat nog niet duidelijk begrepen is door het bewustzijn. Wij formuleerden reeds de opmerking t.a.v. deze stelling dat het symbolisch bewustzijn eigenlijk niet kan zonder een semiotisch bewustzijn, of het zich nu verbaal of niet-verbaal in de menselijke geschiedenis heeft voorgedaan. Jungs start bij het ontrafelen van de complexe

¹⁴⁶ Jacobi Y., o.c., p. 64 (diagram XIV) en Neumann E., o.c.

¹⁴⁷ CW (3), p. 187.

¹⁴⁸ CW (8), p. 204-205.

¹⁴⁹ ib., p. 68.

betekenis van het symbool is echter dezelfde als bij een reductieve analyse : de associaties van de patiënt zijn talrijk genoeg om synthetischer te werk te gaan. Jacobi toont dit duidelijk aan door de reductieve verklaring van Freud naast de amplificatie van Jung te plaatsen; hieruit blijkt het polymorfe karakter van Jungs duiding.¹⁵⁰ Van belang voor ons onderzoek is de opmerking van Jung dat hij deze synthesearbeid spiritueel noemt.¹⁵¹ Verder stelt hij dat de *actieve imaginatie het archetype verhindert terug naar de instinctieve sfeer te zinken*, wat zou leiden tot onbewustheid. Met actieve imaginatie bedoelt Jung : het bewust beelden oproepen en vasthouden, een activiteit die ook belangrijk is in de vrijmetselarij.

Freud amplificeerde ook en de beelden die het onbewuste occasioneel produceerde noemde hij "archaisch". Freud trachtte deze symbolen "historisch" te amplifiëren, zoals zijn studie van het duale moedermotief in een droom van Leonardo da Vinci en van de betekenis van het giermotief t.o.v. zijn moeder.¹⁵²

Door zijn *teleologische hermeneutiek* laat Jung de vastgestelde symbolen uitgroeien tot netwerken, terwijl Freud de symbolen reduceert, weliswaar soms langs een amplifiërende "historische" omweg, tot de oedipale basisrelaties en hun incestueuze complicaties.

Voor een klein gedeelte van de methode geldt de continuïteit, maar bij het plaatsen van betekenissen zijn de verschillen tussen Freud en Jung enorm : discontinuïteit.¹⁵³

In de geschiedenis vinden we voorlopers van de polymorfisatiefunctie van het archetype, o.a. de afspiegelingen van de Ideeën bij Plato, op de rotswand, de Alexandrijnse Logos die in de materiële wereld vormbepalend is, de Valentiniaanse archetypen die weer andere archetypen projecteren, de Irenese traditie waar de Schepper de dingen schiep volgens archetypen buiten hemzelf. Ook het Corpus Hermeticum is hier belangrijk.¹⁵⁴

Bij Schopenhauer is een Idee als objectivering van de Wil verbonden met de individuele dingen als hun prototype. Bij Hegel resulteert dit concept in zijn bekende dialectiek.

Deze korte opsomming volstaat o.i. om aan te tonen dat de polymorfisatietendens t.o.v. het archetype altijd bestaan heeft en dat Jung t.a.v. dit concept een *continue koers* vaart.

¹⁵⁰ Jacobi Y., o.c., p. 122-123.

¹⁵¹ CW (8), p. 210-211.

¹⁵² * CW (16), p. 120.

* Freud S., *Bildende Kunst und Literatur*, p. 113-118.

¹⁵³ CW (8), p. 76.

¹⁵⁴ o.c., p. 136; p. 140.

Bibliografie Hoofdstuk 1.

- Brault E, 1965, *Psychanalyse de l'Initiation Maçonnique*, Paris : Dervy-livres, 242 p.
- Gezels E, 1967, *Theoretische Studie van het Persoonlijkheidsbeeld bij C.G.Jung*, Gent: RUG, 135 p. (RUG, Licentiaatsverhandeling voor de Faculteit Psychol. en Pedagogische Wetenschappen).
- Haegeman L, 1972, *Analogie tussen de psychologie van C.G. Jung en het Oosters Denken*, Gent : RUG, 109 p. +42 p. (RUG, Licentiaatsverhandeling voor de Faculteit Psychol. en Pedagogische Wetenschappen).
- Jacobi J, 1992, *De Psychologie van Carl G. Jung. Een inleiding tot zijn werk*, Cothen : Servire, 320 p.
- Jung CG, 1992, *Herinneringen, Dromen, Gedachten*, Rotterdam : Lemniscaat, 398 p.
- Jung CG, 1985, *Verzameld Werk* (10 delen), Rotterdam : Lemniscaat.
- Jung CG, 1970, *Collected Works of C.G. Jung* (20 delen), London : Routledge and Kegan.
- Quispel G (ed), 1992, *De Hermetische Gnosis in de loop der eeuwen. Beschouwingen over de invloed van een Egyptische religie op de cultuur van het Westen*, Baarn : Tirion, 672 p.
- Riffard PA, 1990, *l'Esotérisme. Qu'est-ce que l'ésotérisme? Anthologie de l'ésotérisme occidental*, Paris : Laffont, 1016 p.
- Van den Broek R; Quispel G, 1991, *Corpus Hermeticum*, Amsterdam : In de Pelikaan, 209 p.
- Van Wersch S, 1990, *De Gnostisch-Occulte Vloedgolf: van Simon de Tovernaar tot New Age* (een kritische beoordeling), Kampen : J.H. Kok, 246 p.
- Vergote A, 1984, *Religie, Geloof en Ongeloof*, Antwerpen : De Nederlandsche Boekhandel, 335 p.
- Churton T, 1989, *Geschiedenis van de Gnosis*, Utrecht : Teleac, 163 p.
- Verhaeghe P, 1987, *Tussen Hysterie en Vrouw*, Leuven : Acco.
- Revel J-F, 1971, *Geschiedenis van de Westerse Filosofie* (2 delen), Meppel : Boom.
- Mooij A, 1975, *Taal en Verlangen*, Meppel : Boom.
- Chapman JH, 1988, *Jung's three theories of religious experience*, New York : Edwin Mellen Press.
- Lévi-Strauss C, 1958, *Anthropologie Structurale*, Paris.
- Neumann E, 1955, *The Great Mother: an analysis of the archetype*, London : Routledge and Kegan.
- Jaffé A, 1971, *The Myth of Meaning*, New York : C. G. Jung Foundation.
- Balk-Smit Duyzentkunst F, 1984, Moedertaal en Wereldbeeld, in *Jaarboek IVAP*, 1-8 (1984).
- Whorf BL, 1967, *Language, Thought and Reality*, Cambridge (Massachusetts) : M.I.T..
- Smets F, 1988, *Sophia's terugkeer: de religieuze crisis en het ontstaan van de moderne kunst*, Antwerpen : Artefactum.
- Drewermann E, 1993, *Exegese en Dieptepsychologie*, Zoetermeer : Meinema.
- Freud S, 1975, *Studienausgabe* (11 delen), Frankfurt-am-Main: S. Fischer Verlag.
- Otto R, 1963, *Das Heilige*, München: Ch. Beckverlag, 227 p.

Hoofdstuk 2 : Jungiaanse Conceptualisatie van het Symbolische.

§1. Het Symbolische in de Psychoanalyse.

a. Het Symbool in de Psychoanalyse.

De symbolische conceptualisatie bij C.G. Jung kan het best begrepen worden via de ontwikkeling van het symbool-concept bij S. Freud. Deze ontwikkeling doorloopt drie fasen.

Het woord "symbool" stamt af van "symballein" (Gr), wat "verenigen", "samenvoegen" of "iets raadselachtigs oplossen" betekent. Daarnaast is er het zelfstandig naamwoord "symbolon" : dit betekent "herkenningsteken". Het bestaat uit de twee gebroken helften van een voorwerp (terra-cotta-beeldje, ring,...), die in het bezit zijn van twee personen die daarbij hun "verbondenheid" wilden uitdrukken.

Psychisch kan een symbool geïnterpreteerd worden als het samenvoegen van inhoud, die ooit gescheiden waren van elkaar. Het symbool wordt zo in samenhang gezien met het ontstaan en de verdere structurering van het bewustzijn.

Drie fasen van conceptontwikkeling

In fase (1) gebruikt Freud het begrip "Erinnerungssymbol" in het kader van de hysterische conversie ("Zur Äthologie der Hysterie") : het hysterische symptoom wordt een herinneringssymbool via een ononderbroken rij van onveranderde herinneringsresten van gevoelsgeladen belevenissen en van dito denkactiviteiten.

Dit herinneringssymbool is een gevolg van een opsplitsing van voorstelling en affect, waaraan een onverdraaglijke voorstelling in het ego ten grondslag ligt. Hierdoor wordt de "Erregungssumme" omgezet in een lichamelijk symptoom. In feite is het herinneringssymbool gelijk aan het lichamelijk symptoom : symbool en symptoom zijn identisch.

In zijn "Entwurf" beschrijft Freud de hysterische conversie in relatie tot de hysterische dwang : twee voorstellingen bevonden zich op een bepaald moment naast elkaar waardoor er een verbinding tussen hen is ontstaan; qua betekenis hadden ze eigenlijk niets met elkaar te maken. Het symbool heeft in eerste fase een *tekenwaarde* voor het gesymboliseerde. De hysterische dwang is onmiddellijk opgelost wanneer hij begrijpelijk is gemaakt voor de patiënt. Zo verliest ook het symbool zijn tekenwaarde.¹⁵⁵

Fase (2) kondigt zich bij Freud aan in 1895, nl. in "Studiën über Hysterie". Hier is er ook een relatie tussen twee voorstellingen met dit verschil dat er een inhoudelijke aanwijzing bijkomt. Beide voorstellingen hebben subjectieve gemeenschappelijke inhoud tegen de achtergrond van de individuele levensgeschiedenis. Naast een temporeel samengaan is er dus een inhoudelijke verwantschap tussen de voorstellingen. Het symbool wordt betekenisdrager en betekent meer dan een mechanisch-fysiologische incorporatie in het nerveuze systeem. Symboolvorming gebeurt hier hoofdzakelijk in de betekenis van *verschuiving*.

¹⁵⁵ Freud S, *Het ontwerp van een niet-wetenschappelijke psychologie*, p. 42.

Fase (3) is dé symboolbeschrijving van Freud geworden :

"A constant relation of this kind between a dream-element and its translation is described by us as a "symbolic" one, and the dream-element itself as a "symbol" of the unconscious dream-thought".¹⁵⁶

Deze fase heeft haar ontstaan te danken aan de duiding van dromen van patiënten; deze moest dienen als hulpmiddel voor de analyse van neurosen. Freud zag nl. parallellen tussen de hypnotische en de normale slaap ("Die Traumzensur", BdI, p. 155). In de loop van het therapeutisch gesprek was het moeilijk, zonet onmogelijk om achter de verborgen inhouden te komen. De droombeelden lagen hier echter dichterbij wegens het ontbreken van de waakcensuur. Droombeelden bleken echter wel door geheimzinnigheid omgeven te zijn en niet zo makkelijk te analyseren. De droom bedient zich namelijk van symbolisering van het onbewuste denken. Deze symbolisering kenmerken zich door een speciaal presentatievermogen en door een zekere censuurvrijheid.

Het gevolg van dit standpunt was dat inde droom een voorstelling door een andere vervangen werd, omdat de laatste minder onderhevig zou zijn aan de droomcensuur. Freud bespreekt in "Die Traumzensur" (1915-1916) de oorzaken van die censuur : op de eerste plaats vermeldt hij het egoïstische karakter van de droomwensen ("sacro egoïsme") en vervolgens benadrukt hij met veel argumenten de schaduwzijde van de menselijke psyche. Dit compensatoire karakter van het droomleven vinden we bij Jung terug (zie ook "bipolariteit van het archetype" - hoofdstuk I).

Tussen het symbool en het gesymboliseerde is er een uitwisseling van de "Vorstellungsinhalt". Bij Freud is er volgens verschillende auteurs (Brenner, Laplanche, Jones, Weiss, Pontalis, ...) een eigenaardige verhouding waar te nemen tussen het aantal onderwerpen van symbolisering en het aantal symbolen zelf; de eerste groep is eerder beperkt te noemen, de tweede groep is zeer talrijk. Bij het naslaan van de symbolenregisters klopt deze verhouding inderdaad.¹⁵⁷

Weiss en Becker beweren dat het onbewuste slechts een klein aantal voorstellingen kan symboliseren.¹⁵⁸ Dromen kunnen zich in vele vormen voordoen, volgens Freud.¹⁵⁹ Daarbij komt nog een voorwaarde die Jones in zijn "*Die Theorie der Symbolik*" formuleert : essentieel is dat alleen een verdrongen inhoud in een symbool kan omgezet worden. Daarbij dient nog vermeld te worden dat symbolen de "gevoelige plekken" zijn waarachter de verdrongen inhouden zich schuilhouden. Het is dan aan de geschoolde duider om achter deze inhouden te komen.

¹⁵⁶ Freud S, *SE XI*, p. 130.

¹⁵⁷ Freud S, *Vorlesungen* (Stud. Ausg. - Bd. I) en *Die Traumdeutung* (Stud. Ausg) respectievelijk op p. 162; p. 163; p. 627-629 en p. 629-631.

¹⁵⁸ Becker A, *Über die psychoanalytische Theorie des Traumes* (Band II, p. 330).

¹⁵⁹ Freud S, Band II, p. 348-349.

Deze derde symboolbetekenis bij Freud wijst het symbool niet meer aan als symptoom, maar als een middel om tot de *oorzaken van de symptomen* door te dringen. Dit wil niet zeggen dat met symboolkennis alléén de symptomen zouden verdwenen zijn. Via symboolduiding tot de oorzaken van de symptomen doordringen is dus eigenlijk een voorfase van de eigenlijke droomarbeid. Freud heeft in zijn symbooltheorie steeds ruimte gelaten voor de verklaringsgrond "archaischer Erbschaft", ondanks de kritiek van o.a. Jones. De evolutie van Freuds ideeën i.v.m. de consequenties van de oedipale relatie is hier belangrijk; hij vond nl. dat bij de kinderneurosen de *verleiding* als bron en kiem van de kinderlijke sexueel-neurotische uitingen overschat werd, en dat evenzeer de *verbeelding* ("*Phantasietätigkeit*") bij neurotici hier een rol speelt.¹⁶⁰

Archaische erfelijkheid

Deze fantasmata noemt hij zelfs *psychisch reëel*; de verbinding tussen neurotische fantasieën en het onbewuste is niet altijd duidelijk bij Freud, toch meent hij dat ze "Abkömmlinge des Unbewusstes" zijn en een gedeelte van deze fantasieën zijn daarbij niet alleen als infantiele wensfantasieën te definiëren, ze zijn ook voorstellingen en beelden van *archaische erfelijkheid* ("Urphantasien").

Thema's als het "geslachtsverkeer" van de ouders, "het verleid worden door een volwassene" en de "kastratiedreiging" kwamen ook voor in dergelijke fantasieën en dat terwijl de individuele (infantiele) levensgeschiedenissen interindividueel zo verschillend waren.

"But the derivation of the super-ego from the first object-cathexes of the id, from the Oedipus-complex, signifies even more for it. This derivation, as we have already shown (...), brings it into relation with the phylogenetic acquisitions of the id and makes it a reincarnation of former ego-structures which have left their precipitates behind the id".¹⁶¹

En eerder ongenueanceerd aangaande de effecten van zijn hypothese op *biologisch vlak* (zie infra), zegt hij :

"Through the forming of the ideal, what biology and the vicissitudes of the human species have created in the id and left behind in it is taken over by the ego and re-experienced in relation to itself as an individual. Owing to the way in which the ego ideal is formed, it has the most abundant links with the phylogenetic acquisition of each individual - his archaic heritage".¹⁶²

Freud veronderstelt hier als biologisch substraat "Erinnerungsspuren" en

¹⁶⁰ Knapp G, *Begriff und Bedeutung des Unbewussten bei Freud* (Psychol. des 20. Jahrhunderts - Bd. II), p. 276-277; p. 315.

¹⁶¹ Freud S, *SE XIX*, p. 30.

¹⁶² Idem, p. 36.

"Niederschläge". Hij verlaat hier o.i. het empirische terrein en gaat speculeren in de richting van Darwin, Atkinson en Smith.¹⁶³

"Freud erweitert diese am Tabu gewonnene Auffassung in seiner Interpretation des Totemismus. Er meint, dass ein unbewusstes Schuldgefühl bei allen Menschenvölkern darauf hinweist, dass einst in der Urgeschichte ein Mord am Urvater verübt worden sei, dessen Erinnerung seitdem im Unbewussten der Menschheit fortgetragen würde".¹⁶⁴

Ondanks de toen reeds weerlegde hypothese van overerfbaarheid van verworven eigenschappen meende Freud zich hier aan te moeten houden. Zoals we reeds eerder stelden (hoofdstuk 1), komt Freud met het begrip "archaische Erbschaft" dicht bij het "collectieve onbewuste" van C.G. Jung. Toch meende hij dat Jungs begrip overbodig was omdat het onbewuste sowieso collectief was. Knapp eindigt zijn artikel met volgende uitspraak :

"Diese uralte Erbgut gilt für den auf das naturalistische Verständnis des Menschen festgelegten Freud als "phylogenetischer Erwerb", als etwas, was den Instinkten der Tiere vergleichbar ist, obwohl der phänomenologische Tatbestand der von Freud selbst aufgezeigten Aspekte der archaischen Erbschaft nur mit Gewaltsamkeit und nur um den Preis einer weitgehenden Reduzierung der Phänomene biologisch-naturalistisch interpretiert werden kan".¹⁶⁵

Orban meent dat Freud de psychoanalyse biologische wortels gegeven heeft; hij stelt "Symbolik" en "Symbolisierungsprozess" van Freud gelijk met een biologisch substraat dat uiteindelijk de fylogenetische erfelijke uitrusting bepaalt.¹⁶⁶ Van de Vijver en Geerardyn stellen zich hier genuanceerder op : Freud mutileert zijn onderzoeksobject niet, hij mutileert eerder de bestaande wetenschappen om zijn object tot zijn recht te laten komen. Freud had volgens de auteurs ambities om een wetenschap te funderen, maar niet op het biologische. Hij zoekt naar de "constitutie van een alternatieve objectiviteit t.a.v. de klassiek mechanistische benadering, en aangepast aan de eigenheid van het psychische".¹⁶⁷ Ze stellen echter dat de neurologische, kwantitatief-mechanische taal van Freuds Entwurf gevaren inhoudt; ze kan nl. de indruk wekken dat de psychoanalyse volledig biologisch-(neurologisch) verankerd is. Beiden stellen ze dat Freud echter sterk in de taal geïnteresseerd

¹⁶³ Freud S, Band IX, p. 52.

¹⁶⁴ Knapp G, o.c., p. 283.

¹⁶⁵ Idem, p. 284.

¹⁶⁶ Orban P, 1977, Über den Prozess der Symbolbildung, in *Die Psychologie des 20. Jahrhunderts* (Bd. II), p. 534.

¹⁶⁷ Freud S, *Het Ontwerp*, Gent, p. XIX, XX (Inleiding door de auteurs).

wordt : zij verwoorden het als "dat hij reeds op dat moment met de materialiteit en de wetmatigheid van de taal, van de betekenaar begaan is."¹⁶⁸ Opmerkelijk is dat bij Jung ook dergelijke aanspraken in de theorievorming kunnen vastgesteld worden : ook hij is als medicus begonnen met een fundering van het psychische, waardoor eerder de vigerende empirisch-mechanische wetenschapsopvatting werd gemutileerd dan wel de specifieke sfeer van de psychische fenomenen.¹⁶⁹

Jones, Férenczi, Fenichel, e.a. hebben getracht, op grond van Freuds uitspraken, het symbolische te interpreteren op ontogenetisch-causale gronden. Zo ontkracht Fenichel de these van de fylogenetische "Erbschaft" door een onderscheid te maken tussen het prelogisch denken als stadium en het stadium waar de sexuele voorstelling (bijvoorbeeld de penis) verdrongen wordt door een bewust symbool (vb. : slang). Férenczi ziet het symbolisch substitutiemechanisme hierin bestaan, dat een kind twee objecten op basis van een kleine overeenkomst, identiek gaat vinden en bijgevolg affecten van het ene naar het andere object verschuift en ze benoemt op dezelfde wijze. Zo een naam is een sterk verdichte representant van een groot aantal min of meer gelijk geïdentificeerde dingen.

Vergeleken met Jungs standpunt zien we hier tegengestelde meningen. Freud heeft van zijn kant echter altijd de fylogenetische explanans aangehouden, zei het latent en geruisloos.

Als Freud de taalsymboliek behandelt, stelt hij vast dat kinderen overal ter wereld eenzelfde soort symboliek hanteren zonder de kans gehad te hebben deze symboliek ergens geleerd te hebben. Deze symboliek is algemeen en overbrugt de verschillen tussen de talen. Volgens Freud gaat het hier zeker om een casus van archaisch erfgoed uit de tijd van de taalontwikkeling. Maar er kan volgens hem nog een andere verklaring geopperd worden voor dit fenomeen :

"here, then, we seem to have an assured instance of an archaic heritage dating from the period at which language developed. But another explanation might still be attempted. It might be said that we are dealing with thought-connections between ideas - connections which had been established during the historical development of speech and which have to be repeated now everytime the development of speech has to be gone through in an individual. It would thus be a case of inheritance of an intellectual disposition similar to the ordinary inheritance of an instinctual disposition - and once again it would be no contribution to our problem".¹⁷⁰

¹⁶⁸ Idem, p. XXV.

¹⁶⁹ CW (4), p. 225 : Jung bespreekt hier zijn opvatting van de te vinden mythologische referenties in de kinderlijke psyche, die volgens hem leiden naar het accepteren van de fylogenese van de "mind"; hij bespreekt ook de verbanden van de mythologie met de dementia praecox en de dromen.

¹⁷⁰ Freud S, *SE XXIII*, p. 99; Jung C.G., *CW (8)*, p. 248 : "Just as the body bears the traces of its phylogenetic development, so also does the human mind. Hence there is nothing surprising about the possibility that the figurative language of dreams is a survival from an archaic mode of thought". Bij Jung is die archaische taal voor haar communicatieve fase, een expressieve taal (nl. ten gevolge van Aha-Erlebnissen, behoeftenbevrediging met daaraan gepaarde klankuitingen, het evolueren van onomatopoeën,

Deze alomtegenwoordigheid van de taalsymboliek wordt door Fenichel anders verklaard. Daar de socialisatieprocessen bij het kind in verschillende culturen vergelijkbaar verlopen, is er sprake van een universele taalsymboliek. Het gaat immers om relaties met de wereld die gerepresenteerd worden door de eerste personen in de kinderlijke Umwelt. Fenichel spreekt van relationele situaties van emotionele aard en van vorming van bepaalde subjectieve lichaamsschema's die een zekere gelijkvormigheid vertonen. Ze zijn te situeren op de snijlijn van fysiologische rijpingsprocessen en processen van driftkanalisaties. Deze *gelijkvormigheid in de vorm* lokt uiteraard ook een *gelijkvormigheid in de symboliek* uit omdat in verschillende culturen op grond van complexe maatschappelijk-politieke organisatieprincipes bepaalde "gedeelten" van de persoonlijkheidsontwikkeling niet "zegbaar" en/of "bespreekbaar" zijn. Hierdoor is de fylogenetische verklaringsgrond van de symboolontwikkeling tot niets gereduceerd. Freud daarentegen denkt juist in de richting van de fylogenetische verklaring :

"When we study the reactions to early traumas, we are quite often surprised to find that they are not strictly limited to what the subject himself has really experienced but diverge from it in a way which fits in much better with the model of a "phylogenetic" event and, in general, can only be explained by such an influence. The behavior of neurotic children towards their parents in the Oedipus and castration complex abounds in such reactions, which seems unjustified in the individual case and only become intelligible "phylogenetically" - by their connection with the experience of earlier generations. It would be well worthwhile to place this material, which I am able to appeal here, before the public in a collected form. Its evidential value seems to me strong enough for me to venture on a further step and to posit the assertion that the archaic heritage of human beings comprises not only dispositions but also subject-matter-memory-traces of the experience of earlier generations. In this way the compass as well as the importance of the archaic heritage would be significantly extended".¹⁷¹ (eigen cursivering)

Ondanks het reeds vermelde feit dat de biologie het voor onmogelijk hield dat verworven eigenschappen vererfd konden worden, bleef Freud vasthouden aan zijn postulaat; hij geeft wel toe dat zijn bewijsgrond zwak is.¹⁷² Moest dit postulaat niet kloppen, dan zou men noch in de analyse, noch in de "Massenpsychologie" een stap verder komen cfr. Freud : hij noemt zijn postulaat dan ook een "*unvermeidliche Kühnheit*". Wanneer Freud daarbij beweert dat door dit postulaat de kloof tussen

...): "Thus, language, in its origin and essence, is simply a system of signs or symbols that denote real occurrences or their echo in the human soul". (CW (5), p. 12 e.v.). De "archaic mode of thought" sluit bij Freud aan bij het "non-directed thinking" van Jung; hier situeert zich echter ook de overgang van woord naar beeld bij Jung, zodat hij een soepele theoretische overgang naar zijn theorie van het archetype scheidt (o.c., p. 17 e.v.).

¹⁷¹ Freud S, *SE XXIII*, p. 99.

¹⁷² Idem, p. 100.

mens en dier kleiner gemaakt wordt door het dier en zijn instinctuele organisatie te vergelijken met de mens en zijn symboolontwikkeling en als verbinding in deze vergelijking "Erinnerungsspuren" aanvaardt, wordt hij kentheoretisch onduidelijk. De dieerpsychologische en menspsychologische modi van bewustzijn zijn o.i. niet zomaar over elkaar te schuiven. Jungs veronderstelling van een archetype als vectorensysteem en als "facultas praeformandi" in het collectief onbewuste is dan o.i. soepeler dan Freuds veronderstelling van overgeërfde vormen en inhouden, tegen de bevindingen van de biologie in.

Het volgende is van belang bij de vergelijking Freud-Jung :

1. onder welke voorwaarden gaat een herinnering behoren tot het archaische erfgoed ?

2. in welke omstandigheden kan die herinnering actief worden ?

De eerste vraag wordt door Freud als volgt beantwoord : als het voorval belangrijk genoeg is of als het zich vaak voordoet, wordt het opgenomen in het archaisch erfgoed. Zo beantwoordt de stelling van de "Vadermoord" aan deze twee voorwaarden. De tweede vraag wordt door Freud beantwoord met te stellen dat er waarschijnlijk veel verschillende factoren verantwoordelijk zijn voor het actief worden van de herinnering. Deze laatsten hoeven zelfs niet bekend te zijn om actief te worden. Ook kan er een "spontaneous development" denkbaar zijn naar analogie van het verloop van vele neurosen.¹⁷³

Jung veronderstelt een "archaic mode of thought" in de menselijke geest (fylogenetisch); zo ziet hij parallellen tussen het mythologisch en het kinderlijke denken en de fylogenetische en ontogenetische evolutie. Via o.a. de vergelijkende anatomie stelt hij dat er reeksen embryonale mutaties plaatsgrepen die de structuur en de functies van het menselijke lichaam bepaalden. Deze mutaties zijn volgens hem vergelijkbaar met mutaties in de historie van het menselijk ras.¹⁷⁴

Het tweede aspect houdt verband met wat Jung de "objectieve psyche" noemt; hij benadrukt in dit verband het compensatoire en autonome karakter van het onbewuste, de doorbraak van herinneringen en beelden via numina, enzovoort. Deze mogelijkheden laat Freud open in zijn betoog. Over religieuze fenomenen zegt Freud :

"It must have undergone the faith of being repressed, the condition of lingering in the unconscious, before it is able to display such powerful effects on its return, to bring the masses under its spell, as we have seen with astonishment and hitherto without comprehension in the case of religious tradition".¹⁷⁵

Hier laat Freud, zoals Jung, het numineuze van dit soort van ervaringen doorschemeren. Wat het symbool en zijn betekenissen bij Freud betreft, stelt Knapp :

¹⁷³ Freud S, *SE XXIII*, p. 101.

¹⁷⁴ CW (5), p. 23-24.

¹⁷⁵ Freud S, *SE XXIII*, p. 101.

"Freud meint, die bildhafte, symbolische Ausdrucksweise des Traumes entspreche einer sowohl phylogenetisch als auch ontogenetisch archaischen Stufe der Entwicklung".¹⁷⁶

Naast het erkennen van een mogelijke (1) fylogenetische oorsprong van de symbolen (naast de ontogenetische), stellen we bij Freud ook het (2) sterk beeldend (figuratief, picturaal) aspect van de symbolen vast in de droomsymboliek. Hiervan getuigt zijn lange opsomming van symbolen voor de genitaliteit van de twee geslachten; de plastische gelijkenissen zijn opvallend.

Zoals eerder vermeld, sluit Freud de "Sprachsymbolik" niet uit. De symboliek is bij Freud eerder verhullend en zelfs misvormend ("Entstellung") zoals uit volgend citaat blijkt :

"Thus symbolism is a second and independent factor in the distortion of dreams, alongside of the dream-censorship. It is plausible to suppose, however, that the dream-censorship finds it convenient to make use of the symbolism, since it leads towards the same end - the strangeness and incomprehensibility of dreams".¹⁷⁷

Deze verhulling maakt een moeizame duiding noodzakelijk daar de symbolen ook nog sexueel van origine zijn en op veel weerstand stuiten bij de dromer.

b. De Mythe in de Psychoanalyse.

De symbolen hebben relaties met de mythen. Bij Freud vindt men o.a. in "Massenpsychologie und Ich-analyse" (1920) - "Nachträge" de benaming "*wetenschappelijke mythe*" voor de mythe van de vader van de oerhorde. Freud bouwt hieruit zijn theorie over de ontwikkeling van de religie op; daarbij beschrijft hij de parallele libidineuze veranderingen over verschillende fasen. Omdat niemand van de moordenaars van de vader hem kon vervangen, daar de strijd van voor af aan weer begon, stichtten zij de "*Totemistische Brüdergemeinschaft*" waarin allen gelijke rechten hadden en gebonden waren door de Totemverboden. Deze Totemverboden onderhielden de gedachtenis aan de vadermoord en boden kans op verzoening.

"But the dissatisfaction with what had been achieved still remained, and it became the source of new developments".¹⁷⁸

De uitzondering op de regel is dan de "Dichter"; hij weet zich los te maken van de massa, gedreven door "sehnsüchtige Entbehrung" (van de Oervaderfiguur). De dichter plaatst zich nl. zelf in de rol van de Vader : de *heroïsche mythe* of de *Heldenmythe* is geboren.

¹⁷⁶ Knapp G, o.c., p. 276.

¹⁷⁷ Freud S, SE XV, p. 168.

¹⁷⁸ Freud S, SE XVIII, p. 135.

De dichter schuift het eerste Ik-ideaal in de Heros-figuur. Deze held zou de vadermoord alleen voltrokken hebben, maar in sprookjes zien we vaak, volgens Rank, verloochende gebeurtenissen van de heldenmythe : daar zien we dat de held vaak geholpen wordt door een groep van kleine dieren, zoals bijen of mieren. Dat waren volgens Freud de broeders van de Oerhorde, zoals het ongedierte in de droomsymboliek vaak de zusters van de held voorstelt.

De mythe is bij Freud een *essentiële stap van de enkeling uit de collectief psychologische determinaties*. Volgens Rank komt de dichter met zijn heldenverhaal terug naar de massa en door de mythe in het aanschijn van de massa te doen herleven, daalt hij als heldenfiguur af naar de realiteit en verheft hij tegelijkertijd de massa tot op het niveau van de fantasie; in deze fase identificeert de massa zich met de Heros.¹⁷⁹ De "leugen" van de heldenmythe culmineert op deze wijze in de vergoddelijking van de Held.

In 1897 gebruikt Freud in brief 78 van zijn "Briefen an Fliess" - 1950 de term "*endopsychische Mythen*"

"Can you imagine what "endo-psychic myths" are ? They are the latest offspring of my mental labours. The dine inner perception of one's own psychical apparatus stimulates illusions of thought, which are naturally projected outwards and characteristically into the future and the world beyond. Immortality, retribution, life after death, are all reflections of our inner psyche... psycho-mythology".¹⁸⁰

We wijzen hier op de congruentie met de symbolentheorie van Jung, m.a.w. de mythologie is in een onduidelijke waarneming van het eigen psychische te situeren (zie vorig hoofdstuk : intra-psychische functie van het archetype bij C.G. Jung). De hieruit resulterende "Denkillusionen" worden zowel naar de toekomst als naar het verleden geprojecteerd. De band met de fylogenetische achtergrond wordt hier echter niet besproken. In Freuds "Der Dichter und das Phantasieren" (1907) duikt dit verband wel op :

"The study of constructions of folk-psychology such as these is far from being complete, but it is extremely probable that myths, for instance, are distorted vestiges of the wishful phantasies of whole nations, the *secular dreams* of youthful humanity".¹⁸¹

In "Totem und Tabu" haalt Freud Wundt aan om het verband tussen mythe en animisme te onderstrepen : het animisme is de geestelijke expressie van de menselijke natuurlijke stand van zaken. De animistische voorstellingsbeelden zijn de

¹⁷⁹ Idem, p. 136.

¹⁸⁰ Freud S, *SE XIII*, p. X.

¹⁸¹ Freud S, *SE IX*, p. 152.

psychologische getuigenis van een mythenvormend bewustzijn.¹⁸² Freud bespreekt ook Hume's theorie van de drie op elkaar volgende denksystemen : (1) de animistische, (2) de religieuze en (3) de wetenschappelijke. Maar bij Freud zien we een vrij sterke relativering van deze driedeling : hij stelt nl. dat (a) de animistische wereldbeschouwing slechts gezien moet worden als een psychologische theorie en (b) dat het belangrijk voor hem is aan te tonen, hoeveel animistische restanten er nog zijn in vormen van bijgeloof, in de diepere lagen van ons spreken, geloven en filosoferen. Hier merken we op dat we dicht in de buurt komen van Jungs "mana"- en "numinositeits"-begrip; hij relateerde deze begrippen sterk aan de psychische ingesteldheid van de primitieve mens.

Een tweede opmerking geldt het werk van W. Szafran, die stelt dat bij Freud de religie zoals in de animistische mythologieën niets anders is dan een fase in de ontwikkeling van de mensheid.¹⁸³ Freud neemt de evolutie van de drie wereldbeschouwingen van Hume over in zijn "Das Interesse an der Psychoanalyse", GW VIII, p. 416.

"Parallel met de vooruitgang van de mens in zijn beheersing van de wereld, is er een ontwikkeling in zijn *Weltanschauung*, die zich meer en meer heeft verwijderd van het primitieve geloof in de almacht, en opklom van de animistische fase doorheen de religie tot de wetenschappelijke fase".¹⁸⁴

Jung is het niet eens met het voorbijgaand karakter van het religieuze.

Freuds mytheorie behelst ook het "magie"-begrip : magische handelingen hebben volgens hem een rol gespeeld in mythen en rituelen van hogere ontwikkelingsfasen, nl. in "Rituals for producing rain and fertility".¹⁸⁵ In de Freudiaanse evolutie van de religie zien we het offer op een gegeven moment loskomen van het totemfeest, terwijl het totemdier zijn heiligheid verliest, d.w.z. via een zelf-vervreemding van het dier komt de godheid op de voorgrond. Deze godheid doodt het totemdier; in zekere zin doodt de godheid zichzelf. In heel wat religies vond dit plaats via het offeren van mensen.

Wanneer de religie evolueert van de ene godheid naar een volgende, dan wordt deze mythe door Freud als een *functioneel instrument* (Silberer) gezien in de voortschrijdende psychologische ontwikkeling van een volk. Ze doet haar werk voor een groot gedeelte onbewust, ingebed in rituelen. Hier stellen we congruentie vast met Jungs visie van de mythe : ze is nl. een essentieel gegeven in de evolutie van het individuatieproces.

"In the great religions of the world we see the perfection of those images and

¹⁸² Freud S, *SE XIII*, p. 75 e.v..

¹⁸³ Szafran W, 1987, *Psychoanalyse en Onbehegen in de Cultuur : grenzen aan de remedies*, Gent, p. 49.

¹⁸⁴ idem, p. 49.

¹⁸⁵ Freud S, *SE XIII*, p. 80.

at the same time their *progressive incrustation with rational forms*. They even, appear in the exact sciences, as the foundation of certain indispensable auxiliary concepts such as energy, ether and atom".¹⁸⁶

Jung noemt deze concepten "*primitive intuitions*", vergelijkbaar met het begrip "mana" of met het begrip "atoom" bij Democritus. De Mana-notie van Jung (zie Lehman, Preuss, Öhr, ...) is nauw verbonden met de projectie van de symbolen van het onbewuste bij de primitieven. Mana is een pre-conditie voor de ontwikkeling van een godsbeeld, m.a.w. voor de ontwikkeling van de religie. Mana staat voor een primitief concept van energie bij Freud ("het buitengewoon werkzame") (Band IX, *Totem und Tabu*, p. 312; p. 325). De mana-persoonlijkheden bij de primitieven zijn de mythische, archetypische figuren in het animisme.¹⁸⁷

Wat het *energetische aspect* van de mythe bij Freud betreft : ze is van *libidineuze* aard. Het is de libido die via de mythen in beelden en gestalten geconcretiseerd wordt en zich zo tegenover het subject manifesteert. Freud geeft hiervan een voorbeeld via de "Vuurmythen". Prometheus wil het vuur naar de mensen brengen, stal als heros het vuur van de goden, wordt betrapt en gestraft. Geketend aan de rots zal zijn lever voortdurend aangepikt worden door een roofvogel. Het vuur is een symbool voor de libido.

"When we ourselves speak of the "devouring fire" of love and of "licking" flames - thus comparing the flame to a tongue - we have not moved so very far away from the mode of thinking of our primitive ancestors".¹⁸⁸

De mythe van Prometheus handelt volgens Freud over het *herstel van de libidineuze driften* na hun (tijdelijke) neutralisatie door bevrediging en over hun "Unzerstörbarkeit", d.w.z. ten opzichte van de historische kern van de mythe, die een nederlaag en een afzien van de driften inhoudt.

"In Wirklichkeit bedeutet die Ersetzung des Lustprinzips durch das Realitätsprinzip keine Absetzung des Lustprinzips, sondern nur eine Sicherung desselben. Eine momentane, in ihren Folgen unsichere Lust wird aufgegeben, aber nur darum, um auf dem neuen Wegen eine später kommende, gesicherte zu winnen. Doch ist der endopsychische Eindruck dieser Ersetzung ein so

¹⁸⁶ Jung CG, CW (8), p. 137. Wat het "magische" bij Jung betreft : dit maakt deel uit van de "objectieve psyche" bij de primitieve mens, maar vindt zijn verderzetting in hedendaagse situaties : "The importance that modern psychology attaches to the "parental complex" is a direct continuation of primitive's man's experience of the dangerous power of the ancestral spirits". Zelfs in de psychoanalyse, aldus Jung, worden deze geesten als reëel bestaand beschouwd daar men meent dat de echte ouders verantwoordelijk zijn voor het "parental complex". Daarom spreekt de psychoanalyse van "parental imago" en de analytische psychologie van "archetype of the parent" of van "primordial image".

¹⁸⁷ Jacobi Y, o.c., p. 177.

¹⁸⁸ Freud S, SE XXII, p. 190.

mächtiger gewesen, dass er sich in einem besonderen religiösen Mythos spiegelt. Die Lehre von der Belohnung im Jenseits für den - freiwilligen oder gezwungenen - Verzicht auf irdische Lüste ist nicht anderes als die mythische Projektion dieser psychischen Umwälzung".¹⁸⁹

Freud erkent naast een *historische* (a), een *symbolisch-fantastische* (b), ook een *fysiologische* aard in de vuurmythen : de fallus heeft een dubbele functie, nl. urinelezing (watelement) en ejaculatie (vuurelement). De symbolen zijn verhullend en via de mythologie, anthropologie, ... kan kennis vergaard worden om de symbolen te duiden. Verhullingsproblematiek en verborgen bipolariteit hebben hun habitus en bestaansgrond te danken aan de libido. Zowel ontogenetische als fylogenetische oorsprongen worden als explanans voor het ontstaan van mythen behouden.

c. Het Ritueel in de Psychoanalyse.

In 1907 ("Zwangshandlungen und Religionsübungen") beweert Freud dat er een gelijkenis is tussen de dwanghandelingen van de dwangneuroticus en de religieuze rituelen ("Ceremonials").¹⁹⁰ Bij de neuroticus uit het niet nakomen van deze dwangmatige voorschriften zich in een onverdraaglijke angst. De uitvoering van het dwangmatige ritueel is afhankelijk van een reeks ongeschreven regels die met de grootste nauwkeurigheid dienen te worden opgevolgd. De eis tot nauwgezetheid van de uitvoering en de angst bij nalatigheid daarvan kenmerken het "Zeremonieel" als heilige handeling.¹⁹¹ Ten gevolge hiervan voltrekt dit ritueel zich meestal in het verborgene.

"It is easy to see where the resemblances lie between neurotic ceremonials and the sacred acts of religious ritual : in the qualms of conscience brought on by their neglect, in their complete isolation from all other actions (shown in the prohibition against interruption) and in the conscientiousness with which they are carried out in every detail".¹⁹²

Verschillen tussen het dwangneurotische en het godsdienstige ritueel liggen in (a) de intra-individuele veelvormigheid van de rituelen bij de neuroticus en de stereotypie van de religieuze rituelen, (b) het private karakter van de neurotische rituelen en het openbare of, op zijn minst "collectieve" karakter van de religieuze rituelen en (c) de zinloosheid van de bestanddelen van de neurotische rituelen versus het zinvolle en het *symbolische* karakter van de religieuze rituelen. Het neurotische ritueel wordt afgeleid

¹⁸⁹ Freud S, Band III, p. 22 ("Psychologie des Unbewussten").

¹⁹⁰ Freud S, SE IX, p. 117-127.

¹⁹¹ Freud S, SE XIII, p. 121. Freud stelt over het "heilige" : "... that what is sacred was originally nothing other than the prolongation of the will of the primal father". Freud legt op deze plaats verder uit dat door de dubbelzinnigheid van het woord "sacer" zowel de eerbied voor de Oervader als de "vreze Gods" af te leiden zijn (ambivalentie in het "heilige").

¹⁹² Freud S, SE IX, p. 119.

vanuit het intiemste, meestal seksuele beleven van de neurotici. De dwanghandeling dient om *bewuste motieven* en voorstellingen uit te drukken. Hierin ligt, volgens Freud, een zeker onderscheid tussen het neurotische en het religieuze ritueel.

De psychoanalytische analyse van dwanghandelingen wijst op een *onbewust schuld bewustzijn* dat zijn oorzaak vindt in vroegere infantiele gebeurtenissen. Dit schuld bewustzijn wordt opnieuw geïntensiveerd door een vernieuwde bekoering gekoppeld aan een dreiging met straf. De verzoeking geeft anderzijds aanleiding tot een steeds op de loer liggende verwachtingsangst ("onheilsangst").

Dieperliggend stelt men een *verdringing van een driftopwelling vast in de dwangneurose* (als component van de seksuele drift); als reactievorming hiertegen ontstaat een nauwgezetheid. De bestaande invloed van de verdrongen drift zorgt voor de *verzoeking* en tijdens het verdringingsproces ontstaat de *verwachtingsangst*; het verdringingsproces is echter niet perfect gelukt zodat de dwang ontstaat om compensatoire, "bezwerende" handelingen te stellen.

Riten hebben dus twee functies : (a) *afweer* van verzoeking en (b) *bescherming* tegen te verwachten onheil. Tegen de verzoeking schijnen de beschermingshandelingen niet opgewassen te zijn en zo ontstaan *verboden*. Verboden substitueren dwanghandelingen. Van de andere kant stelt het ritueel de *voorwaarden* vast waaronder bepaalde, nog niet absoluut verboden dingen toegelaten zijn (vb. : huwelijksritueel). Volgens Freud ligt ook aan de religievorming een verzaken van bepaalde driften ten grondslag; alleen gaat het hier niet om uitsluitend seksuele componenten zoals bij de neurose, maar egocentrische, sociaal-schadende driften, die echter meestal ook een seksuele bijklank hebben.¹⁹³

"Perhaps because of the admixture of sexual components, perhaps because of some general characteristics of the instincts, the suppression of instincts proves to be an inadequate and interminable process in religious life also"¹⁹⁴

Bij Freud vinden we ook een "enantiodromische" eigenschap, nl. waarbij het onbewuste het subject dwingt tot tegenovergesteld gedrag :

"Indeed, complete backslidings into sin are more common among pious people than among neurotics and this gives rise to a new form of religious activity, namely acts of penance, which have their counterpart in obsessional neurosis".

Het *verschuivingsmechanisme* is ook werkzaam in de dwangneurose : het vindt plaats van een belangrijk naar een bijkomstig element, wat belangrijk is voor een juiste diagnose. Freud veronderstelt ook bij de religie het *verschuivingsmechanisme*, alhoewel hij zich afvraagt of deze parallel zo strikt kan gehandhaafd worden in dit geval. Zo durft hij de dwangneurose toch als "pathologisches Gegenstück" van de religie handhaven; ze wordt een individuele religiositeit en de religie wordt een

¹⁹³ Freud S, *SE IX*, p. 125.

¹⁹⁴ Idem.

universele dwangneurose.¹⁹⁵

Freud haalt zelfs enkele parallellen aan uit de mythologie, die vergelijkbaar zijn met een plastische dwangvoorstelling, o.a. Demeter en een eenentwintigjarige dwangneuroticus met een vaderlijke dwangvoorstelling. Hij gaat hier echter niet duidend op in zoals Jung zou gedaan hebben, maar door de keuze van zijn voorbeelden is o.i. de seksuele verklaring niet veraf.¹⁹⁶

Robertson Smith's opvatting is dat het offer en meer speciaal het *dieroffer* een wezenlijk gedeelte van het ritueel van de eerste religie uitmaakte. Het dieroffer, dat oorspronkelijk nog als een overtreding gold, had de bedoeling terug een bloedband tussen levenden onderling en tussen de levenden en de godheid te bewerkstelligen. Freud neemt Smiths hypothese over dat de ontogenese een herhaling van de fylogenese is. Zo is de fylogenetische evolutie van het totemisme (animisme) van religie naar wetenschap, een anticiperend beeld van de evolutie van het individu.¹⁹⁷

Szafran stelt dat Freud psychoanalytische beschouwingen toevoegt aan Smiths visie : in het licht van de oedipale situatie van de zonen-moordenaars ontrolt zich een keten van gebeurtenissen die verstrekkende gevolgen hebben voor cultuur en religie.

De kern van de mythe is voor Freud de *historische waarheid*, d.w.z. Freud neemt aan dat de Vader van de Oerhorde effectief vermoord werd. Daarrond weven zich dan mythologisch-fantastische elementen en eventuele lichamelijke belevingen. We vermelden terloops dat het bij Lacan helemaal niet om een reële vader gaat maar om een symbolische vader.

§2. Het Symbolische bij C.G. Jung.

a. Inleiding.

G. Knapp somt een aantal betekenissen op van het Onbewuste bij Freud :

- (1) als "psychische Repräsentanz der Triebe" (Es)
- (2) als "energetische Quelle des Seelenlebens"
- (3) als "lebensgeschichtlicher Verdrängtes" (infantiles)
- (4) als "eine besondere seelische Arbeitsweise" (Primärvorgang)
- (5) als onderdeel van het Ich en van het Über-Ich (Ich-Ideal)
- (6) als "archaische Erbschaft"
- (7) als pendant van het Bewuste.

Knapp vermeldt verder dat Jung het Onbewuste topologisch uitbreidde, differentieerde en met betekenissen verrijkte; het collectief onbewuste omvat "die Erfahrungen der Menschheit".¹⁹⁸

Het centrale punt bij de conceptualisatie van het Symbolische bij C.G. Jung is dat in het collectief Onbewuste de *archetypen* "zetelen". Deze spelen een belangrijke rol in

¹⁹⁵ Idem, p. 126.

¹⁹⁶ Freud S, *SE VII*, p. 120 e.v..

¹⁹⁷ Freud S, *SE XIII*, p. 136-137; Szafran W, o.c., p. 110-111.

¹⁹⁸ Knapp G, 1977, Begriff und Bedeutung des Unbewussten bei Freud, *Psychologie des 20. Jahrhunderts*, p. 287-288.

het tot stand komen van symbolen en aanverwante entiteiten (riten, mythen, religieuze praktijken, alchemistische handelingen, leidende denkbeelden, ...).

Bij Freud worden onderdraaglijke bewuste inhouden verdrongen naar het Es; zo wordt het Es geconstitueerd, nl. vanuit een overwegend negatieve inhoud. De analytische kuur verloopt, als ze slaagt in tegenovergestelde richting, waarbij de verdrongen inhouden moeizaam terug in het Bewuste gebracht worden.

Het functionele resultaat is dan de "*Katharsis*". Jung erkent Freuds theorie aangaande het Onbewuste grotendeels, maar in de tot dan voorgestelde neurosentheorie breken naast Freudiaanse, ook typisch Jungiaanse inzichten door.¹⁹⁹

Naast de assimilatie van onbewuste inhouden door het bewuste is er bij Jung nog een (natuurlijke) tendens te zien vanuit het collectief onbewuste, nl. de stuwning van het Zelf in de vorm van een individuatieproces. Strikt genomen betekent dit voor het symbolische dat niet alleen de therapie symbolen herbergt, maar dat ook het *indivuatieproces rijk is aan symbolen*. Jung haalt talrijke voorbeelden aan uit de alchemie; deze laatste ziet hij als een parallel te duiden fenomeen, geankerd in zijn "*finale beschouwingswijze*".

De oorzaak van de verschillen in de dieptepsychologieën van Freud en Jung meent C.T. Frey-Wehrlin te vinden in de specifieke psychiatrische ervaringen van beiden. Freuds werkterrein bestreek voornamelijk de neurosen, terwijl dat van Jung voornamelijk de psychoseproblematiek bestreek.²⁰⁰ Jung stelde via zijn associatieexperimenten vast dat alle neurosen autonome complexen bevatten; deze autonome complexen zijn overal aanwezig, ook bij zogenaamde "normalen", stelt Jung. Jung schreef dit in 1913 in "On the doctrine of Complexes" : we zien hier de autonomie van onbewuste complexen gelden voor neurosen en voor de dementia praecox, met dit verschil dat de complexen in de neurosen voortdurend onderworpen zijn aan veranderingen, terwijl deze in de dementia praecox gefixeerd zijn door een introversieve beweging van de libido.²⁰¹ Frey-Wehrlin benadrukt dat Jung in de neurosen veelvuldige beelden vaststelde, terwijl in de psychosen er niet zoveel beeldproductie was; toch vielen beide groepen van ziektebeelden op door steeds weerkerende beelden van "Typen" : "So wurde ihm, im Gegensatz zu Freud, schon durch sein Erfahrungsmaterial nahegelegt, eher das Einzelne aus dem Allgemeinen hervorgeheben zu lassen als umgekehrt".²⁰²

¹⁹⁹ Zo werkte Dieckman A o.a. aan "*Über einige Beziehungen zwischen Traumserie und Verhaltensänderungen in einer Neurosenbehandlung*" (Zeitschrift für Psychosomatische Medizin (8) - 1961) en "*Das Lieblingsmärchen der Kindheit und seine Beziehung zur Neurose und Persönlichkeitsstruktur*" (Praxis der Kinderpsychologie und Kinderpsychiatrie (14) - 1967).

²⁰⁰ Frey-Wehrlin CT, Die analytische (komplexe) Psychologie Jungs, in *Psychologie des 20. Jahrhunderts*, p. 703; zie ook Jung CG, CW (5), p. 203 voor de zon als libido-symbool en CW (8), p. 150 voor de schizofreniecasus : in 1906 observeerde Jung een schizofreniepatiënt die hem "inwijdde" in een geheim van de zon, nl. de zonnefallus. Deze schiep de wind, wanneer hij van links naar rechts bewoog. Jung vond de mythische parallel hiervan in een studie van Dieterich over de "Paris magic papyrus", handelend over de Mithras-liturgie.

²⁰¹ CW (2), p. 602.

²⁰² Frey-Wehrlin CT, o.c., p. 705.

Jung zag zich dus gedwongen de oorzaken van het ontstaan van complexen elders te zoeken dan in een constellatie van vroeger verdrongen inhouden.

"Es musste im Gegenteil Inhalte beherbergen, die dem Lebendes Einzelnen eine neue Richtung geben können. Da diese Inhalte zudem die Voraussetzungen für die komplexe erster Stufe bilden, stammen sie offenbar aus einem Bereich des Unbewussten, der nicht individuell erworben ist. Folgerichtig nannte Jung diesen Bereich das kollektive Unbewusste".²⁰³

Aan de basis van het complex ligt volgens Jung de dissociabiliteit van het bewuste (Janet en Morton Prince) : de gedissocieerde delen worden afgesplitst en krijgen een zekere autonomie; ze gaan zich gedragen als min of meer onafhankelijke deelpersoonlijkheden. Jungs verschil tussen complexen en deelpersoonlijkheden is dat de laatsten een eigen bewust gedeelte bezitten.²⁰⁴

Deze onbewuste complexen kunnen het ego assimileren, zodat een momentane onbewuste verandering van de persoonlijkheid ontstaat : de identificatie met een complex ("obsessie"). Verder beschouwt hij het complex als "the architect of dreams and of symptoms".²⁰⁵ Vandaar hun structureel belang bij het onderzoek van symbolen.

Complexen hebben een numineuze werking, stelt Jung, die hierbij Otto aanhaalt :

"Also, when I speak of a "vestige" of a primitive state, I do not necessarily mean that this state will sooner or later come to an end. On the contrary, I see no reason why it should not endure as long as humanity lasts. So far, at any rate, it has not changed very much, and with the World War and its aftermath there has even been a considerable increase in its strength. I am therefore inclined to think that autonomous complexes are among the normal phenomena of life and that they make up the structure of the unconscious psyche".²⁰⁶

Freud ziet de mensheid daarentegen evolueren naar een wetenschappelijke fase met achterlating van het numineuze. Jung onderscheidt twee soorten van complexen "*The Psychological Foundations of Belief in Spirits*" - 1948 :

(1) het complex dat tot het individuele psychische leven behoort ("feeling-toned"); deze soort komt vaak voor in relatie tot neurosen.

(2) het complex dat tot het collectief onbewuste hoort en waarvan de kern teruggaat tot het archetype; wanneer dit complex geassocieerd wordt met het ego, krijgt de persoon in kwestie een beangstigend, overrompelend, maar tegelijkertijd een fascinerend gevoel. De patiënt voelt deze psychische gebeurtenis aan als een vervreemding ("alienation") omdat hij in contact komt met een inhoud van de

²⁰³ Idem.

²⁰⁴ CW (8), p. 97.

²⁰⁵ Idem, p. 101.

²⁰⁶ CW (8), p. 104.

objectieve psyche. Vooral de tweede soort van complexen is voor Jung de belangrijkste leverancier van het symbolische, daar de connectie met het collectief onbewuste en dus met de archetypen evident is.

b. Het Symbool bij Jung.

Jung onderscheidt volgende begrippen: "symbool", "symptoom", "teken" en "allegorie". Daarbij spreekt Jung van een "*echt symbool*".

"The psychological mechanism that transforms energy is the symbol; I mean by this a *real symbol* and not a sign". (eigen cursivering)

"*Symbols* are not allegories and not signs : they are images of contents which the most part transcend consciousness. We have still to discover that such contents are real, that they are agents with which it is not only possible but absolutely necessary for us to come to terms."

"A symbol is an indefinite expression with many meanings, pointing to something not easily defined and therefore not fully known. But the sign always has a fixed meaning, because it is a conventional abbreviation for, or a commonly accepted indication of, something known. The symbol therefore has a larger number of analogous variants, and the more of these variants it has at his disposal, the more complete and clear-cut will be the image it projects of its object".²⁰⁷

Hieruit blijkt de veelheid aan analoge varianten van het symbool. Hoe meer varianten er zijn, des te duidelijker is het imago dat van dat respectievelijke symbool afkomstig is. Hier wordt een omgekeerde werkwijze t.o.v. deze van Freud gevolgd.²⁰⁸

Jung kant zich tegen een exclusieve en schematisch-semiotische interpretatie van het symbool; zo gaat immers zijn diepere waarde verloren en blijft er slechts een teken over. Nochtans heeft de semiotische duiding van een symbool volgens Jung ook waarheidsgehalte; dit wordt verder behandeld bij de relatie symbool-neurose.²⁰⁹ Jung begint zijn symboolvorming bij de primitieve mens :

"The first achievement by primitive man from instinctual energy, through analogy-building, is *magic*. A ceremony is magical so long as it does not result in effective work but preserves the *state of expectancy*. In that case the energy is canalised into a new object and produces a new dynamism, which in turn remains magical solong as it does not create effective work. *The advantage accruing from a magical ceremony is that the newly invested object acquires a*

²⁰⁷ CW (8), p. 45; CW (5), p. 77-78; p.124; CW (8), p. 336 vermeldt : "By a symbol I do not mean an allegory or a sign, but an image that describes in the best possible way the dimly discerned nature of the spirit. A symbol does not define or explain; it points beyond itself to a meaning that is darkly divined yet still beyond our grasp, and cannot be adequately expressed in the familiar words of our language".

²⁰⁸ Bij Freud staan achter de symbolen slechts enkele te symboliseren inhouden (zie supra: het Symbool bij Freud).

²⁰⁹ CW (8), p. 49.

working potential in relation to the psyche. Because of its value it has a determining and stimulating effect on the imagination, so that for a long time the mind is fascinated and possessed by it". (eigen cursivering)²¹⁰

De cursivering laat het energetische en teleologische karakter van het symbool bij Jung zien : het bezette object krijgt zelf een stimulerende functie. Het kan nu de verbeelding activeren. De projectie van de libido zorgt voor een wereld vol van magische objecten en dito relaties.²¹¹

Het magische object zet het geëngageerde subject aan het werk; d.w.z. dat er zich meer betekenissen rond deze objecten gaan scharen, zodat er een soort van creatief symbolisch wereldbeeld ontstaat. Hier haalt Jung de begrippen "*creatieve imaginatie*", "*amplificatie*" en "*moderne mens*" vandaan.

Alchemistische symbolen

De magische werking van de libidoprojectie vindt hij terug in de alchemie :

"A striking example of this is alchemy, whose symbolism shows quite unmistakably the principle of transformation of energy described above, and indeed the later alchemists were fully conscious of this fact".²¹²

Dat Jung met deze visie niet vervalt in mysticisme, maakt volgende stelling duidelijk : de magie heeft de aanzet gegeven tot de latere wetenschapsontwikkeling, nl. het stadium van vooruitzicht en/of verwachting ("expectation") leidde op de duur tot effectieve vooruitgang. We zien in de 17de-18de eeuw de opkomende wetenschap met figuren als Newton, Locke, Ashmole, e.a. gepaard gaan met een alchemistische activiteit van velen van dezelfde wetenschappers (o.a. Newton, Ashmole, ...). Dit wijst o.i. op een eerste dissociatie in hun psychische instelling, maar tegelijkertijd ook op een *diepere verwevenheid* (onbewuste verwevenheid) van magische én analytische aspecten in het toenmalige wereldbeeld.²¹³ Deze dissociatie werd niet noodzakelijk als dusdanig ervaren door betrokken personen. In zijn "*Psychologie und Alchemie*" (1944) gaat Jung dieper in op de psychologische habitus van de alchemisten : velen bleven steken in de oppervlakte van het alchemistisch symbolisme, d.w.z. ze bleven gedetermineerd op allegorisch niveau. Maar er is volgens Jung altijd een minderheid geweest die het magnum opus op de eerste plaats zagen als een werk met symbolen

²¹⁰ CW (8), p. 46.

²¹¹ Hiermee bedoelen we geenszins dat de wereld "zweverig" zou worden ervaren door deze mensen; eerder stelden we reeds dat aan het symbolisch bewustzijn een semiotisch bewustzijn gekoppeld is. Naargelang de mensheid evolueert doen zich wel accentverschuivingen voor in deze bewustzijnsmodi.

²¹² CW (8), p. 46-47.

²¹³ In zijn "*Alchemical Studies*" (CW (13), p. 69) haalt Jung Goethe en Newton aan als wetenschappers die gefascineerd waren door de alchemie. Jung citeert ook uit "*Theatrum Chemicum Britannicum*", London, 1652, van Elias Ashmole. Apostel brengt Desaguliers, leidende figuur van de Vrijmetselarij in Engeland in verband met Newton (Apostel L, o.c., p. 27). Van den Abeele citeert op verschillende plaatsen Newton, o.a. in relatie tot Desaguliers (Van den Abeele A, o.c., p.59).

en hun psychisch effect (o.a. Dorn, Paracelsus). In zekere zin zouden we hier kunnen spreken van een analytische psychologie "avant la lettre" :

"Although their labours over the retort were a serious effort to elicit the secret of chemical transformation, it was at the same time - and often in overwhelming degree - the reflection of a parallel psychic process which could be projected all the more easily into the unknown chemistry of matter since that process is an unconscious phenomenon of nature, just like the mysterious alteration of substances. What the symbolism of alchemy expresses is the whole problem of the evolution of personality described above, the so-called individuation process".²¹⁴

Dit is een belangrijke vaststelling voor het ontstaan van verschillende esoterische genootschappen. Dit geldt zeker voor de Vrijmetselarij waar in de beginfase de magische en de wetenschappelijke wereldbeeldaspecten constituerend waren voor haar ontstaan en uitgroei.²¹⁵

Libido-surplus

Het energetische postulaat voor de *symboolvorming* is het *libido-surplus* : een klein gedeelte van de totale levensenergie kan afgeleid worden van zijn natuurlijke bedding.

"Only where a symbol offers a steeper gradient than nature is it possible to canalize libido into other forms. The history of civilization has amply demonstrated that man possesses a relative surplus of energy that is capable of application apart from the natural flow. The fact that the symbol makes this deflection possible proves that not all the libido is bound up in a form that enforces natural flow, but that a certain amount of energy remains over, which could be called *excess libido*. It is conceivable that this excess may be due to failure of the firmly organized functions to equalize differences in intensity. They might be compared to a system of water-pipes whose diameter is too small to draw off the water that is being steadily supplied. The water would then have to flow off in one way or another. From this excess libido certain psychic processes arise which cannot be explained - or only very inadequately - as the result of merely natural conditions. How are we to explain religious processes, for instance, whose nature is essentially symbolical? In *abstract form*, symbols are *religious ideas*; in *the form of action*, they are *rites or ceremonies*. They are the manifestation and expression of excess libido. At the same time they are stepping-stones to new activities, which must be called cultural in order to distinguish them from the instinctual functions that run their

²¹⁴ CW (12), p. 34-35.

²¹⁵ We zullen verder in dit onderzoek ingaan op alchemistische, gnostische en kosmologische elementen in de gebruiken van de Vrijmetselarij : o.a. in de riten (verbaal) als in het temporeel-spatieel gebruik van de tempel (loge). In de eerste eeuw van het bestaan van de Vrijmetselarij zijn er heel wat bekende en duistere invloeden geweest van verschillende gnostische, occulte en mystieke origine, o.a. van het Martinisme, de Stricte Observantie, de Kabbalah, de Rozenkruisers , etcetera.

regular course according to natural law". (eigen cursivering)²¹⁶

Cultuur groeit dankzij het libido-surplus. Dit surplus wordt door Jung op volgende manieren gesymboliseerd :

- (a) door de vergelijking op basis van *analogie* : de libido wordt "zon" of "vuur".
- (b) door de *causale vergelijking* :
 - (1) met objecten : vb. de libido wordt gekarakteriseerd door zijn object, vb. : de gezondheidsschenkende zon.
 - (2) met het subject : de libido is hier gekarakteriseerd door zijn instrument of door iets analoog met dit instrument, vb. : fallus of slang.
- (c) de *functionele vergelijking* waar het "tertium comparationis" de *activiteit* is, vb. : de libido is vruchtbaar als de stier, gevaarlijk als de leeuw of de beer.²¹⁷

Door devaluatie van het object migreert de libido terug naar het subject en daar activeert hij beelden die latent aanwezig zijn in het onbewuste, de symbolen. Door de libido los te koppelen van objecten uit de buitenwereld ontstaat via de gereactiveerde symbolen een eerste mogelijkheid tot cognitie, zei het in alchemistische of mythologische zin; de eerste semiotische afstand, noodzakelijk voor het objectiverende bewustzijn, is gelegd.

Jung noemt het symbool dat energie omzet een "libido analogue" : mythologie biedt veel van dergelijke symbolen aan, "ranging from sacred objects such as churingas, fetishes, etc., to the figures of gods. The rites with which the sacred objects are surrounded often reveal very clearly their nature as *transformers of energy*".²¹⁸ Het energetisch postulaat houdt de symbolische noëma's zoals symbool, mythe en rit in; ze worden door Jung eveneens *energietransformatoren* genoemd.²¹⁹

"The transformation of libido through the symbol is a process that has been going on ever since the beginnings of humanity and continues still. Symbols were never devised consciously, but were always produced out of the unconscious by way of the revelation of intuition. In view of the close connection between mythological symbols and dream-symbols, and of the fact that the dream is "le dieu des sauvages", it is more than probable that most of the historical symbols derive directly from dreams or are at least influenced by them".²²⁰

Freud duidt ook de band tussen *mythologische symbolen* en *droomsymbolen* aan :

²¹⁶ CW (8), p. 47-48.

²¹⁷ CW (5), p. 97.

²¹⁸ CW (8), p. 47-48.

²¹⁹ Jacobi Y, o.c., p. 134 : "De symbolen zijn dus eigenlijk de energietransformatoren van het psychisch proces".

²²⁰ CW (8), p. 48.

"It would therefore carry us far beyond the sphere of dream interpretation if we were to do justice to the significance of symbols and discuss the numerous, and to large extent still unsolved, problems attaching to the concept of a symbol".²²¹

Tegelijkertijd zien we een aarzeling bij Freud; hij wil niet ingaan op een zo exhaustief mogelijke hermeneutiek van het symbool, wat Jung wel doet. Dat intuïtie een valabele weg voor symboolduiding zou zijn, vindt Freud niet aanvaardbaar :

"Stekel arrived at his interpretations of symbols by way of intuition, thanks to a peculiar gift for the direct understanding of them. But the existence of such a gift cannot be counted upon generally, its effectiveness is exempt from all criticism and consequently its findings have no claim to credibility".²²²

Oplossingsdrang van de neutrale energie

In tegenstelling tot Freud, veronderstelt Jung een *neutrale energie* die verantwoordelijk is voor de symboolvorming.²²³ Als voorbeeld haalt Jung de fantasiewereld van de schizofreen aan die gekenmerkt is door zijn archaisch karakter en dat door zijn verlies van de realiteitszin. Jung geeft wel toe dat de initiële symptomen vaak uit hevige seksuele verstoringen bestaan, maar die ontstaan naast paniek, woede, religieuze manie, etcetera. Het feit dat de schizofreen in een archaische fantasiewereld terugvalt, zegt niets over de natuur van de werkelijke functie an-sich; het geeft, cfr. Jung, alleen te kennen dat wanneer een actueel systeem van psychisch functioneren deterioreert, dit blijkbaar vervangen wordt door een meer primitief en ouder systeem van functioneren. Bij de neurose, nl. bij de reactivatie van de ouderlijke imagines, komt er niet zo vaak een archaische inhoud aan te pas als bij de schizofrenie. Bij de neuroticus is het contact met de werkelijkheid ook niet zo diep gestoord als bij de psychoticus. In overeenstemming met Spielrein, vindt Jung dat patiënten bij de regressie vaak in archaische, restrictieve situaties terecht komen waar ze een archaische betekenis gaan geven aan woorden, die oorspronkelijk deze betekenis niet voor hen hadden. Deze archaische ideeën, die opduiken in een bepaald stadium van de ziekte, verwijzen naar oude mythologische symbolen. Deze symbolen danken hun ontstaan aan de oplossingsdrang van die *neutrale energie* in de denkwereld van de mens. Deze energie heeft geen persoonlijke kwaliteit, ze is neutraal. Jung haalt hier de gedachtengang van Spielrein aan die sprak van een "*neutraal complex*"; hij verving de term "complex" door "energiewaarde" ("energy value"), d.w.z. de totale som van affectiviteit van een complex. Deze complexen heten dan

²²¹ Freud S, *SE V*, p. 351.

²²² *Ib.*, p. 350.

²²³ CW (8), p. 30 : "While I do not connect any specifically sexual definition with the word "libido", this is not to deny the existence of a sexual dynamism any more than any other dynamism, for instance that of the hunger-drive, etc. As early as 1912 I pointed out that my conception of a general life instinct, named libido, takes the place of the concept "psychic energy" which I used in "The psychology of Dementia Praecox".

"feeling-toned complexes".²²⁴ Hierdoor wordt de term "energietransformator" voor het symbool evident.

Het libidosurplus zorgt voor de uitbouw van betekenisnetwerken, die gemarkeerd worden door symbolen; dit uitbouwen van betekenissen verloopt op een synthetische wijze. In dit geval is er zowel op ontogenetisch als op fylogenetisch niveau sprake van een reductie van de libido (a) en van reconstructie van symbolen (b). De reductieve fase is gekenmerkt door een archaisch niveau, de synthetische fase door een symboolcreërend niveau.

Bij Jung zijn o.i. de synthetische processen dialectisch : enerzijds is er het polymorfe karakter van onze instinctieve natuur (= het collectief onbewuste met de archetypen) met een nooit exhaustief te kennen rijkdom aan onbewuste inhouden, anderzijds is er het auto-regulerend principe van de individuatie die koerst in de richting van de "coincidentia oppositorum". Via de regressie kunnen we bij de volwassen psyche kiemen van het latere seksuele leven "status nascendi" ontdekken (a) en alle andere ingewikkelde voorwaarden van het latere geciviliseerde leven (b). Jung geeft een teleologisch en spiritueel accent aan de kinderlijke psyche :

"Childhood, therefore, is important not only because various warpings of instinct have their origin there, but because this is the time when, terrifying or encouraging, those far-seeing dreams and images appear before the soul of the child, shaping his whole destiny, as well as those retrospective intuitions which reach back far beyond the range of childhood experience into the life of our ancestors. Thus in the child-psyche the natural condition is already opposed by a "spiritual" one".²²⁵

Deze visie is verschillend van Freuds stelling, die de kloof tussen mens en dier eerder dempte : hier staat Jung o.i. verder van een mechanistische en biologische verklaring af.

Jung stelt bij het kind een oppositie van tegenstellingen, zelfs een conflict vast tussen enerzijds de oerprimitieve natuur van de pasgeborene en zijn hooggedifferentieerde erfenis. Deze erfenis bestaat uit "mnemonic deposits accruing from all the experience of his ancestors".²²⁶ Dit conflict geeft aanleiding tot een dynamiek en wijst op het essentieel bipolair karakter van de psyche volgens Jung; in de lijn van deze bipolariteit van de psyche ligt dan de bipolariteit van de symbolen.²²⁷

²²⁴ CW (5), p. 139-142 : "This brings us back to our hypothesis that it is not the sexual instinct, but a kind of neutral energy, which is responsible for the formation of such symbols as light, fire, sun, and the like. The loss of the realityfunction in schizophrenia does not produce a heightening of sexuality : it produces a world of phantasy with marked archaic features".

²²⁵ CW (8), p. 52.

²²⁶ CW (8), p. 53.

²²⁷ CW (5), p. 437-438; Bleuler spreekt hier van "ambivalentie" of van "ambitendentie"; Stekel spreekt van "the bipolarity of all psychic phenomena" ("Die Sprache des Traumes").

Libidohuishouding en numinositeit

Het conflict in de kinderlijke psyche verklaart Jungs "entropie"-begrip : het libidosurplus stroomt naar een plaats waar minder energie is. Volgens Jung is dat in de ontogenese merkbaar via de symbolen in het levensverloop : in de eerste levenshelft krijgt de (individuele) cultuur de klemtoon : simplificatie, beperking en intensifiëring zijn typisch archetypische emanaties.²²⁸

Bij de primitieve mens is "mana" het "buitengewoon werkbare of effectieve" : het is de belichaming van het spanningsverschil in de libidohuishouding.²²⁹ Het begrip verwijst naar onbewuste mana-persoonlijkheden, archetypische figuren die de primitieve mens invloed geeft op o.a. anderen of op de natuur en haar processen. "Mana" heeft een sterk magisch karakter. Moesten mana-persoonlijkheden meer bewustwording ondergaan, dan zou dat een eerste stap naar de eigen individualiteit betekenen.²³⁰

Echte symbolen hebben een sterk numineus karakter. Reeds eerder zagen we dit bij de primitieve mens :

"The idea of unity should not, however, be regarded as "primitive" but rather as showing that "*participation mystique*" is a characteristic of symbols in general. The symbol always includes the unconscious, hence man too is contained in it. The *numinosity* of the symbol is an expression of this fact".²³¹

Het symbool heeft altijd een onbewust en gedeeltelijk onbekend karakter, dat zijn numinositeit bepaalt.

Elders bespreekt Jung de noodzakelijkheid in de therapie van de confrontatie van het bewuste met zijn schaduw. Deze therapie dient uit te lopen in een eenheid van de oorspronkelijk conflictueuze delen. De eenmaking voltrekt zich in de vorm van een subjectieve ervaring die altijd een religieus karakter vertoont. De kracht voor deze eenmaking komt van onbewuste compensaties die zich uiten in talrijke symbolen, vergelijkbaar met deze van de alchemie.

"He will also discover that not a few of these spontaneous formations have a numinous quality in harmony with the mysticism of the historical testimonies. It may happen, besides, that a patient, who till then had shut his eyes to religious questions, will develop an unexpected interest in these matters".²³²

²²⁸ CW (8), p. 60; in ons onderzoek is dit van belang. De meeste vrijmetselaars worden pas lid rond middelbare leeftijd; ze beginnen dus aan de tweede fase, gekenmerkt door een relatieve rust in hun profane situatie die juist kans geeft op archetypische intensivering en dus individuatie.

²²⁹ Ib., p. 65.

²³⁰ Jacobi Y, o.c., p. 178.

²³¹ CW (11), p. 221.

²³² CW (14), p. 366; "*De Mens en zijn Symbolen*", p. 93.

Jung benadrukt hier het analoge karakter van historisch-religieuze ervaringen, al of niet geïnstitutionaliseerd en de spontane, natuurlijke libido-transformaties, nl. de individuele symboolvorming.

In "*Healing the Split*" (1961) maakt hij onderscheid tussen "*natuurlijke*" en "*culturele*" symbolen :²³³

- *natuurlijke symbolen* : zijn afgeleid van onbewuste psychische inhouden en stellen daarom een groot aantal variaties van archetypische motieven voor. In vele gevallen kan men hun afkomst natrekken tot aan hun archaische wortels, nl. ideeën en beelden die men ziet in de oudste aantekeningen en in primitieve samenlevingen. Hier verwijst Jung naar M. Eliades studie van het sjamanisme.
- *culturele symbolen* : hebben ooit "eeuwige" waarden uitgedrukt of doen dit laatste nog, vooral in de meeste bestaande religies. Deze symbolen hebben vele transformaties ondergaan en zelfs een min of meer bewust bewerkingsproces, zodat ze "représentations collectives" van de geciviliseerde samenlevingen zijn geworden.

Toch stelt Jung ook bij de culturele symbolen een numineuze "lading" voorop, nl. als overblijfsel van een vroegere, meer natuurlijke fase in hun bestaan :

"... they have retained much of their original numinosity, and they function as positive or negative "prejudices" with which the psychologist has to reckon very seriously".²³⁴

Deze numineuze krachten zijn belangrijke constituerende elementen van de psychische make-up van de maatschappij. Deze vaststelling is belangrijk voor ons onderzoek : we veronderstellen in de Vrijmetselarij de werking en invloed van culturele en natuurlijke symbolen, vooral gezien vanuit hun *numinositeitsaspect*.

Numinositeit en het Zelf

In Hoofdstuk I wezen we reeds op de relatie Archetype en Symbolen; in ons onderzoek neemt het archetype van het *Zelf*, naast dat van het kind en van de held een centrale plaats in, daar zijn werking alles te maken heeft met de groei van het subject ("individuatie"). Jung heeft aan het archetype van het Zelf veel aandacht besteed : in "*Psychologie und Alchemie*" (1944), waar o.a. het symbool van de eenhoorn geanalyseerd werd en in "*Die Beziehungen zwischen dem Ich und den Unbewussten*" (1928).

Haegeman bespreekt de verwantschap van dit archetype met de oosterse Atman, Purusha en Brahman.²³⁵ Radmila Moacanin vat het Jungiaanse Zelf samen :

"Zoals gezegd bestaan er talloze archetypes, maar het ene, essentiële archetype,

²³³ CW (14), p. 366.

²³⁴ CW (18), p. 253.

²³⁵ Haegeman L, 1972, *Analogie tussen de Psychologie van C.G. Jung en het Oosters Denken*, Gent, p.97-98 (Licentiaatsverhandeling - RUG).

dat alle andere omvat, is het Zelf. Dit is het ordenende, leidende en verenigende principe dat aan de persoonlijkheid richting en aan het leven zin geeft. Het is het begin, de bron van de persoonlijkheid en tevens zijn uiteindelijke doel, het hoogtepunt van iemands groei, dat wil zeggen, zijn zelfverwerkelijking. Het Zelf is de *Homo totus*, de tijdloze mens, die niet alleen de unieke individualiteit uitdrukt, maar ook het symbool is van de goddelijkheid van de mens, wanneer hij de kosmos aanraakt en zijn mikrokosmos de makrokosmos weerspiegelt. Jung heeft het over het Zelf als iets dat zowel tijdsgebonden als uniek is, zowel universeel als eeuwig, het ene als uitdrukking van de essentie van de mens en het ander als een Godsbeeld, een archetypisch symbool".²³⁶

Jung beschrijft de relatie tussen het ego en het Zelf :

"Sensing the Self as something irrational, as an indefinable existent, to which the ego is neither opposed nor subjected, but merely attached, and about which it revolves very much as the earth revolves round the sun - thus we come to the goal of individuation. I use the word "sensing" in order to indicate the apperceptive character of the relation between the ego and the Self. In this relation nothing is knowable, because we can say nothing about the contents of the Self. The ego is only content of the Self that we do know. The individuated ego senses itself as the object of an unknown and superordinate subject".²³⁷

De dissolutie van de Manapersoonlijkheid door bewuste assimilatie van de inhouden leidt ons naar onszelf als actuele levende wezens, geplaatst tussen twee wereldbeelden en hun moeilijk te onderscheiden mogelijkheden.

"This "something" is strange to us and yet so near, wholly ourselves and yet unknowable, a virtual centre of so mysterious a constitution that it can claim anything - kinship with the beasts and gods, with crystals and with stars - without moving us to wonder, without even exciting our disapprobation. This "something" claims all that and more, and having nothing in our hands that could fairly be opposed to these claims, it is surely wiser to listen to his voice. I have called this centre the *Self*".²³⁸

Dit Zelf wordt consistent uitgebouwd; dit onbewuste proces beweegt zich spiraalsgewijze rond een centrum, steeds dit centrum naderend, terwijl de eigenschappen van dat centrum steeds duidelijker worden. Of anders gesteld : het centrum, dat zichzelf niet kent, ("itself virtually unknowable") werkt als een magneet

²³⁶ Moacania R, o.c., p. 45.

²³⁷ CW (7), p. 238 ("The Mana-Personality").

²³⁸ Ib., p. 235-236.

op de verspreide en verschillende onbewuste materialen en processen : zo worden deze laatsten geleidelijk opgenomen in een soort van kristallijnen structuur ("crystal lattice").²³⁹

"Accordingly we often find spiral representations of the centre, as for instance the serpent coiled round the creative point, the egg".²⁴⁰

In Oosterse religies, zoals het tantrisme en in het taoïsme, zien we de bekende mandala's opduiken als symbolen van het Zelf; ook in Indiaanse en Afrikaanse culturen vindt men ze. Ook de quaternaire symboliek (vier windrichtingen, vier evangelisten, vier wereldstromen, ...) wijzen op een centrum, het Zelf, dat o.a. door de christianisatie werd ingenomen door talrijke Christusafbeeldingen. Deze mandala-symboliek zal van groot belang blijken te zijn in ons onderzoek van de vrijmetselarij.

In vroege stadia van individuatie is er nog geen sprake van mandala-symbolen : hier drukt het Zelf zich symbolisch uit door figuren van hetzelfde geslacht (oude of jonge man/vrouw) :

"Indien een individu ernstig en lang genoeg geworsteld heeft met het anima- (of animus-) probleem, zodat hij of zij niet langer gedeeltelijk ermee geïdentificeerd is, verandert het onbewuste opnieuw haar dominerende karakter en verschijnt in een nieuwe symbolische vorm, die het Zelf, de innerlijkste kern van de psyche, representeert. In de dromen van een vrouw wordt dit centrum gewoonlijk gesymboliseerd als een superieure, vrouwelijke figuur - een priesteres, tovenaars, aardmoeder of een godin van de natuur of de liefde. In het geval van een man, manifesteert het zich als een mannelijke persoon, die *inwijdt* en tevens beschermt (een Indiase goeroe), een wijze, oude man, een natuurgeest, enz.... Het Zelf neemt echter niet altijd de gedaante van een wijze, oude man of een wijze, oude vrouw aan. Deze paradoxale personificaties zijn pogingen om iets uit te drukken, dat niet geheel in de tijd is opgenomen - iets, dat tegelijkertijd jong en oud is. De droom van een man van middelbare leeftijd toont het Zelf verschijnende als een jonge man".²⁴¹

In "*Mysterium Coniunctionis*" geeft Jung een fenomenologische beschrijving van de symbolenevolutie van het individuatieproces, de alchemistische analogieën van de individuatie :

"The opposites and their symbols are so common in the texts that it is superfluous to cite evidence from the sources. On the other hand, in view of

²³⁹ CW (12), p. 217 ("*The Symbols of the Self*").

²⁴⁰ Ib., p. 217.

²⁴¹ Von Frantz M-L, in "*De Mens en zijn Symbolen*" (C.G.Jung), Rotterdam, p. 196.

the ambiguity of the alchemists' language, which is "tam ethice quam physice", it is worth while to go rather more closely into the manner in which the texts treat of the opposites. Very often the masculine-feminine opposition is personified as King and Queen, or as *servus* or *vir rubeus* and *mulier candida*" ... "Theriomorphic symbols are equally common and are often found in the illustrations. I would mention the eagle and toad".²⁴²

De plaats van het ego t.o.v. dit evoluerend Zelf blijkt uit de keuze van de symbolen :

"The elevation of the human figure to a king or a divinity, and on the other hand its representation in subhuman, theriomorphic form, are indications of the *transconscious character* of the pair of opposites. They do not belong to the intermediate position, like the "*anima inter bona et mala sita*". The pairs of opposites constitute the phenomenology of the paradoxical *self*, man's totality. That is why their symbolism makes us of cosmic expressions like *coelum/terra*. The intensity of the conflict is expressed in symbols like fire and water, height and depth, life and death".²⁴³

We zien hier symbolen opduiken die overal ter wereld in initiatierituelen gebruikt worden.²⁴⁴

De *individuatiesymboliek* komt in een synthetische fase wanneer bovenstaande tegenstellingen opgenomen worden in een nieuwe dynamische eenheid met een centrum; hier beschrijft Jung de quaterniteit, de "circulatio", de "rota", "rotundum", etcetera.²⁴⁵

"...; it is simple and therefore universal, the union of all opposites; it is the parallel of Christ and is called the Saviour of the Macrocosm. But the *coelum* also signifies man's likeness to God (*imago Dei*), the *anima mundi* in matter, and the thruth itself".²⁴⁶

Hier vallen het "imago Dei" en het Zelf samen (zie supra : epistemologische discussie

²⁴² CW (14), p. 4 ("*Mysterium Coniunctionis*").

²⁴³ CW (14), p. 6.

²⁴⁴ Uitvoerige documentatie is te vinden bij Eliade M, *Riten en Symbolen*, Katwijk. Van dezelfde auteur : "*Le Sacré et le Profane*", Paris, en "*Beelden en Symbolen*", Antwerpen. Ook bij Guénon R, "*Symboles de la Science sacrée*", Paris en Campbell J, "*Mens, Mythe en Metafoor*", Amsterdam.

²⁴⁵ In "*Psychology and Alchemy*" geeft Jung vele betekenissen aan het "ronde" : het kosmisch wiel van de Manicheeërs, het "opus circulatorium" van de alchemisten, de "rota philosophica", het "zonnewiel" als symbool voor de zonnegod, etcetera (p. 381).

²⁴⁶ CW (14), p. 539.

tussen Jung en Buber - Hoofdstuk 1).²⁴⁷ Jung ziet het archetype van het Zelf als iets universeel en dus extra-religieus én religieus tegelijk.

"We could compare this only with the ineffable mystery of the *unio mystica*, or *tao*, or the content of *samadhi*, or the experience of *satori* in Zen, which would bring us to the realm of the ineffable and of extreme subjectivity where all the criteria of reason fail. Remarkably enough this experience is an empirical one in so far as there are unanimous testimonies from the East and West alike, both from the present and from the distant past, which confirm its unsurpassable subjective significance" ... "It is and remains a secret of the world of psychic experience and can be understood only as a numinous event".²⁴⁸

Het Zelf kan evengoed "God within us" genoemd worden, aldus Jung.²⁴⁹ Haegeman spreekt in "Empirie van het Zelf : de Mandala's" van abstracte symbolen die een uiting zijn van het individuatieproces : de *quaterniteit* en de mandala's. De quaterniteit ziet ze als een bijzondere mandalavorm, die vooral voorkomt in gnostische en alchemistische bronnen. De symbolen treden meestal op in de vorm van een bloem (lotus, roos, ...), een kruis of een rad ("rota") met een duidelijke neiging tot deling in vieren. Haegeman spreekt van deze symbolen als "de aanschouwelijke uitdrukking van een psychisch centeringsproces, van de bewustwording van een nieuw persoonlijkheidscentrum".²⁵⁰ Jung spreekt van het Zelf, de quaterniteit, de cirkel als archetypen, die "organizing dominants" zijn.²⁵¹ Cirkel en vierkant kunnen dus vele "ladingen" krijgen vanuit het onbewuste; bij Jung zijn ze organiserende basisvormen van het objectieve psychische leven. Het belang van de quaterniteit bewijst Jung met een bespreking van de Pythagorese School ("tetraktys"). Elders

²⁴⁷ Jungs visie loopt parallel met de Indische wijsbegeerte. A. Watts stelt dat de bewering "in God te zijn", "aham Brahman" of "tat tvam asi" (= "dat zijt gij"), niet dezelfde betekenis heeft als in het Hebreeuws-christelijk verband; hier zijn de mythologische en de feitelijke taal zo in elkaar verstrengeld dat er geen duidelijk onderscheid is tussen God, zoals Hij werkelijk is, en God zoals hij beschreven wordt in termen van het conventionele denken. Een hindoe zegt niet "Ik ben Brahman" met de betekenis dat hij persoonlijk meester zou zijn van het universum en ingelicht is over elk detail van zijn verloop. Bij hem handelt deze God niet als een persoon, want Hij kent het universum niet in conventionele termen, evenmin treedt Hij op door overleg, inspanning of wil. Brahman heeft "brih" als wortel, d.w.z. "groeien". Gods scheppende activiteit is, net als die van "Tao", de spontaneïteit, eigen aan het groeien, en als dusdanig te onderscheiden van overleg (Watts A, *Zen-Boeddhisme*, Amsterdam, p.37). Brahman is dus rationeel niet te begrijpen; hierbij valt een zekere "depersonalisering" op ten voordele van een "groeiconcept". Jungs notie van het Zelf is hier nauw aan verwant.

²⁴⁸ CW (14), p. 540.

²⁴⁹ CW (7), p. 236; zie ook Jung CG; Kerényi Ch, 1968, *Introduction à l'essence de la Mythologie*, Paris, p. 25.

²⁵⁰ Haegeman N, o.c., p. 99; zie ook mandala's van een individuatieproces in : Jung CG, *Symboliek van de Mandala*, Rotterdam.

²⁵¹ CW (5), p. 390-391.

betrekt hij de quaterniteit in het primitieve huwelijksstelsel; hier ontstond de kruisvormige indeling van de nederzetting²⁵²

"The quaternity is an archetype of almost universal occurrence. It forms the logical basis for any whole judgment ... The ideal of completeness is the circle or sphere, but its natural minimal division is a quaternity".²⁵³

"The cross formed by the points of the quaternity is no less universal and has in addition the highest possible moral and religious significance for Western man. Similarly the circle, as the symbol of completeness and perfect being, is a widespread expression for heaven, sun, and God; it expresses the primordial image of man and the soul".²⁵⁴

"According to Pythagoras the Soul is the square".²⁵⁵

In het bewuste psychische functioneren onderscheidt Jung eveneens vier functies, die hij de "four aspects of psychological orientation" noemt. Mandala's en quaterniteiten zijn ordeningssymbolen in toestanden van psychische desoriëntatie en reoriëntatie : de psyche wordt zo beschermd tegen chaos en de tegenstellingen worden in een verenigende constellatie geplaatst, waardoor ze deel kunnen worden van een groter geheel. Belangrijk te melden is dat bij *riten* en *contemplatie* de libido op zo een figuur wordt gecentreerd.²⁵⁶

Cirkel, vierkant en driehoek worden in "Psychology and Alchemy" met elkaar in verband gebracht, nl. van de terniteit is er tendens om naar een quaterniteit te evolueren. In of rond het vierkant kan dan een cirkel ontstaan die de "unio mystica" voorstelt.²⁵⁷

Samenvatting

Het "*echte symbool*" verschilt aanzienlijk van de freudiaanse symboolbetekenis. De gevallen van freudiaanse symboolbetekenis vormen bij Jung een minderheid. Bij Freud is het symbool op de eerste plaats nuttig om op het spoor van de pathologie te komen, ondanks het feit dat Freud sporadisch verdere horizonten aangeeft ("archaische Erbschaft"), maar daar theoretisch niet op verder bouwt. (zie supra)

²⁵² CW (14), p. 426.

²⁵³ CW (11), p. 167.

²⁵⁴ CW (16), p. 207-208.

²⁵⁵ CW (12), p.336; p. 83-84.

²⁵⁶ Haegeman L, o.c., p. 99; in het tantrisme wordt op mandala's gemediteerd (Campbell, o.c., p. 89 : over de opgerolde slangenfiguur "Imuladhara" in het Tantrisme). Elders haalt Campbell de Navaho's aan die met mandala's werken (*Mythen en bewustzijn*, Houten, p. 189). In de Vrijmetselarij bevindt zich in het midden van de loge een rechthoekig tapijt ("tableau"), dat omzoomd wordt door een touw met een aantal knopen, dat de "broederketen" voorstelt. Tijdens elke plechtige zitting ligt het tableau geopend in het midden van de loge : het goddelijk werk (de keten) op aarde (het vierkante).

²⁵⁷ CW (12), p. 125. Zie ook Afbeelding 59, die de kwadratuur van de cirkel voorstelt.

Bij Jung zijn symbolen "libido analogues"; ze hebben daarenboven een kenbare en een onkenbare zijde. Daarenboven zijn ze numineus gebleven : ze zijn emanaties van de archetypen. Hierdoor krijgen ze een belangrijke rol van *energietransformatoren*, die het subject doorheen en achter zijn individuele pathologie de kans geven tot individuatie. Zowel in de neurosen als in de psychosen doen de symbolen zich voor als bipolaire entiteiten en, in het geval van het eenwordingssymbool, als emanatie van een hoger niveau van zijn. Dit "hogere" zijn dient bij Jung echter dynamisch opgevat te worden. Dit dynamisme kan men dan zien als de vertaalde of geëxtrapolariseerde bipolariteit van de archetypen.

Symbolen staan bij Jung in nauw verband met de "*objectieve psyche*"; dat is niet zo sterk het geval bij Freud. In dit opzicht zou men Jung een "naturalist" kunnen noemen.

c. De Mythe bij Jung.

Mythen ontstaan volgens Jung uit subliminaal materiaal, d.w.z. *vergeten infantiele fantasmen, die eeuwenlang in de geest van de mensen resideerden.*²⁵⁸

De infantiele fixatie van de libido en de incestueuze wensen bij Freud leveren cfr. Jung speciale bewijskracht voor het ontstaan van de mythen. Deze mythen helpen het individu zich te identificeren met de held, die zich laat verslinden door het monster "of the maternal abyss". Soms verslaat deze held het monster na onnoemelijke hindernissen en/of inspanningen.

Zo kan het subject, losgekomen van de regressiebeweging, zelf het heros-avontuur aangaan en de draak verslaan. In ons onderzoek zal verder het belang van deze mythe aangetoond worden, o.a. in de derde graad waar de Hiram-mythe een centrale rol speelt.²⁵⁹

Dromen en mythologische motieven (Archetype)

Jung constateert dat een aantal mensen *archetypische dromen* hebben waarin *mythologische motieven* in terug te vinden zijn. Dit is natuurlijk niet bij alle dromen het geval omdat er een specifieke constellatie van het onbewuste nodig is om juist deze dromen uit te lokken.²⁶⁰

Een archetypisch droombeeld dat mythologische motieven bevat is bijvoorbeeld de *offerdaad*, die als doel een *alchemistische transformatie* heeft.²⁶¹ Jung beklemtoont het ervaringskarakter van deze motieven; het gaat volgens hem niet om allegorieën, die hij als zuiver didactische "fables" ziet.

In zijn "*Freud and Psychoanalysis*" beschrijft Jung een neurose bij een kind : een meisje droomt dat een wolf haar bijt terwijl ze in een bos aardbeien plukt in gezelschap van haar jonger broertje. Jung vergelijkt deze droom met het sprookje van "Roodkapje en de Wolf" en gaat dan in op de mythologische achtergrond van de

²⁵⁸ CW (3), p. 209.

²⁵⁹ Het gaat hier om het Verheffingsritueel van de Meestergraad in de Vrijmetselarij.

²⁶⁰ CW (13), p. 69.

²⁶¹ CW (13), p. 70.

droom :

"It is not possible to suppose that myths were created merely in order to explain meteorological or astronomical processes; they are, in the first instance, manifestations of unconscious impulses, comparable to dreams. These impulses were actuated by the regressive libido in the unconscious. The material which comes to light is naturally infantile material - fantasies connected with the incest complex. Thus, in all these so-called solar myths, we can easily recognize infantile theories about procreation, birth, and incestuous relations. In the fairytale of Little Red Ridinghood it is the fantasy that the mother has to eat something which is like a child, and that the child is born by cutting open the mother's body. This fantasy is one of the commonest and can be found everywhere".²⁶²

In dit verhaal zijn de *infantiele fantasmen* verbonden met het incestcomplex. Bij kinderen is er een predominantie van mythologische elementen in de psyche; zo evolueert het kind langzaam van een collectief-psychische instelling naar een volwassen psychische instelling.²⁶³ De identificatie met deze onbewuste infantiele fantasieën is gevaarlijk voor het individu ondanks het feit dat hij daar, via de mythe zeer dicht bij staat ("de schat").²⁶⁴

Drewermann is van mening dat het ontstaan van de mythe geplaatst moet worden tussen individuele droom en stamgeschiedenis, tussen de innerlijke werkelijkheid en de werkelijkheid buiten ons, tussen individuele en collectieve (archetypische) symboliek. De mythe ontstaat volgens hem als de individuele droom zich tot de Grote Droom verheft. Deze overgang van individuele naar collectieve mythe is om twee redenen mogelijk :

"Ten eerste : de droom vormt op zich zoiets als een individuele mythe. Doordat zich in de droom de vroegste indrukken uit de kindertijd verdichten tot aan de tijd ontheven beelden van het wezen der persoonlijkheid van de dromer, en het verleden zich op die manier met het heden verenigt, ontstaat er in het individuele een symbolische structuur, waarin diachronie en synchronie zich op een veelzeggende manier met elkaar versmelten, en het is precies deze structuur, die ook de mythe kenmerkt. Ten tweede : alle affectief sterke symbolen beschikken, al naargelang de graad van angst en vertrouwen, van leed of vreugde, over het vermogen, zich te openen voor de fundamentele thema's van elk mensenleven afzonderlijk, en in hun aparte vormgeving uit te drukken, wat *archetypisch* in ieder mens is te vinden. Dan verbreedt de droom van het individu zich tot de Grote Droom, waarin het individuele en het collectieve zich

²⁶² CW (4), p. 210.

²⁶³ Idem, p. 225.

²⁶⁴ CW (7), p. 167-168; zie ook Jung CG, *Herinneringen, Dromen en Gedachten*, p. 272 : "Omgekeerd betekent dit echter rekening houden met mythische kiemen die ook een gevaar voor zwakke en suggestiebele geesten, die vermoedens voor kennis en fantasieën voor werkelijkheid aanzien".

met elkaar verbinden".²⁶⁵

Van *geconstitueerde mythes* is in dat collectief onbewuste zelden sprake, aldus Jung in zijn studies over het Kindarchetype.²⁶⁶ Het gaat eerder om "images primordiales" ("Urbilder"), "types" ("Typen") en "archetypes". Deze archetypen verschijnen in de mythe, net zoals ze dat doen in verhalen, dromen en de imaginaire producten van de psychose. Eigenlijk zijn de archetypen bij Jung potentiële rasters die door hun "geweldige affectieve lading" (numinositeit) beelden en motieven van mythologische aard (mythologemen) aantrekken. Jacobi, die nochtans door Jung geprezen werd om haar duidelijke uiteenzetting van zijn theorie, is vaag als ze de relatie archetype-mythe uitlegt.²⁶⁷

"An archetype means a *typos* (imprint), a definite grouping of archaic character containing, in form as well as in meaning, *mythological motifs*. Mythological motifs appear in pure form in fairytales, myths, legends, and folklore. Some of the well-known motifs are : the figures of the hero, the Redeemer, the Dragon (always connected with the hero, who has to overcome him), the Whale or the Monster who swallows the Hero. Another variation on the motif of the hero and the Dragon is the Katabasis, the Descent into the cave, the Nekyia".²⁶⁸

Een *archetype* is een groepering van *mythologische motieven*. Bij Jung zijn ze algemeen genoeg om overal ter wereld herkenbaar te zijn, waardoor hij de causale verklaring van migratie als enige mogelijkheid afwijst.

Campbell drukt de relatie "*archetype-mythe*" als volgt uit :

"... of archetypen van het collectief onbewuste (Jung) van deze specifieke soort - die een biologische basis hebben en zowel de achterliggende motivatie als het met betekenissen geladen referentiekader van de historisch bepaalde metaforische figuren van mythologieën over de hele wereld zijn - ...".²⁶⁹

Eigenlijk beweert hij hetzelfde als Jung, nl. dat archetypen op de eerste plaats (a) theoretisch gezien kunnen worden als hypothetische potentialiteit om vormen en beelden te genereren ("facultas praeformandi"), en op de tweede plaats (b) dat diezelfde archetypen in hun fenomenologie zich voordoen als de metaforische figuren, mythologemen, beelden, etcetera, die vaak in de vorm van mythen, sprookjes, fabels

²⁶⁵ Drewermann E, *Dieptepsychologie en Exegese*, p. 72.

²⁶⁶ Jung CG; Kerényi, *Introduction à l'essence de la Mythologie*, Paris, p. 107-108.

²⁶⁷ Jacobi Y, o.c., p. 61 e.v..

²⁶⁸ CW (18), p. 37-38.

²⁶⁹ Campbell J, *Mens, Mythe en Metafoor*, Amsterdam, p. 19.

en legenden voorkomen.²⁷⁰

De compensatie die de droom levert voor (of tegenover) een bepaalde bewuste situatie, is ook op de mythe toepasbaar : de "myth-motifs" vallen samen met de archetypische structuren die resulteerden uit de Jungiaanse droominterpretatie. Sommige van deze motieven of structuren verdienen de naam van "dominants" :

"These are archetypes like the anima, animus, wise old man, witch, shadow, earth-mother, etc., and the organizing dominants, the self, the circle, and the quaternity, i.e., the four functions or aspects of the self (...) or of the consciousness".²⁷¹

Dit citaat neemt een centrale positie in in ons onderzoek daar juist deze "dominants" opduiken als *echte symbolen* in de Vrijmetselarij en o.a. de quaterniteit, gezien onze stelling, naast de terniteit, hoogfrequent verschijnt in de betreffende symboliek.

De archetypen kunnen nooit volledig gekend worden; ze blijven achterliggende basispatronen. Het archetype is niet identiek aan een bepaalde mythologische voorstelling : deze laatste is slechts een bewuste representatie, die zeer variabel is en o.a. cultureel bepaald volgens Jung.

"The archetype is, on the contrary, an inherited *tendency* of the human mind to form representations of mythological motifs - representations that vary a great deal without losing their basic pattern. There are, for instance, numerous representations of the motif of the hostile brothers, but the motif remains the same. This inherited tendency is instinctive, ...".²⁷²

Mythen en mythologemen worden dus energetisch verklaard en verankerd door hun instinctuele karakter.

De mythologische woorden in de mythe functioneren als *linguïstische parabelen*.

"Quoi qu'exprime le *contenu* du genre archétype, c'est en premier lieu une parabole linguistique. S'il parle de soleil et l'identifie au lion, au trésor d'or gardé par le dragon, ou à la force vitale et à "la santé" de l'homme, ce n'est ni l'un ni l'autre, mais quelque tiers inconnu qui peut s'exprimer de façon plus ou moins adéquate par toutes ces paraboles mais qui, - et cela restera toujours un dépit pour l'intelligence, - reste inconnu et inexprimable".²⁷³

Hieruit blijkt het niet-exhaustief kenbare van het archetype; noch mythologische

²⁷⁰ "Het begrip van het archetype ... wordt afgeleid uit de veelvuldig herhaalde waarneming dat bijvoorbeeld de mythen en de sprookjes uit de wereldliteratuur bepaalde, altijd en overal weer behandelde *motieven* bevatten" (Jung CG, *Herinneringen, Dromen en Gedachten*, p. 362). Hier wordt t.o.v. Jung de omgekeerde beweging gemaakt om tot het archetype als concept te besluiten (zie supra, punt b).

²⁷¹ CW (5), p. 390-391; CW (8), p. 203.

²⁷² CW (18), p. 228.

²⁷³ Jung CG; Kerényi, o.c., p. 113.

woorden, noch dito beelden kunnen het volledig verklaren.

Jung onderscheidt *natuurlijke* en *culturele symbolen*. De eerste soort heeft een sterke numineuze lading en leunt aan bij de *echte symbolen*. De culturele symbolen hebben, ondanks hun cultureel-historische vormgeving, ook een zekere numinositeit, die door de *moderne mens via zijn intuïtie waar te nemen is*. Deze symbooltaxonomie is belangrijk in het kader van dit onderzoek : ze sterkt de veronderstelling dat in de Vrijmetselarij oude symbolen nog altijd een numineuze ken- en leefwerkelijkheid voor de beoefenaar kunnen hebben.

Weime neemt van Silberer volgende indeling van symboolsoorten over :

"In de eerste plaats is er de *materiële* categorie, die betrekking heeft op psychische inhouden. Daar fantasieën en dromen meestal door wensen worden bepaald, mag men veronderstellen dat deze symbolisch voorgestelde inhouden wensvoorstellingen zijn, althans uiterlijk door instinctmatige behoeften worden gedetermineerd. Een tweede categorie is de *functionele* categorie. De beelden uit deze categorie worden hierdoor gekenmerkt dat zij betrekking hebben op de toestand of de structuur van het bewustzijn of de psyche. Silberer noemt ze functioneel, omdat ze te maken hebben met de wijze waarop de psyche functioneert".

"Materiële en functionele symboliek gaan volgens Silberer meestal samen en juist op grond hiervan kunnen zij aanleiding geven tot het probleem van de meervoudige betekenissen. Bijna altijd speelt in de droom, maar ook in de mythe, etc., zowel materiële als functionele symboliek een rol; hoewel de accenten uiteraard geheel verschillend kunnen liggen".²⁷⁴

Er is een parallel tussen Jungs indeling en die van Silberer : de functionele symbolen laten nl. een verregaande stilering of "culturalisering" zien. Silberer ziet eveneens een geleidelijke overgang van materiële naar culturele symbolen plaatsgrijpen; hij noemt dit proces een "verinnerlijking". De oorspronkelijke oedipale of incestueuze problematiek bij het materiële symbool wordt achtergelaten om geleidelijk als symbool voor andere psychische processen te gaan functioneren (vb. : Hooglied). In religieuze mythen wemelt het van deze functionele symbolen (vb. : Jonas in de walvisbuik). De "echte" symbolen zijn voor Jung rechtstreeks gerelateerd aan de archetypen. Jacobi formuleert dit aldus :

"Want een echt symbool kan nooit geheel en al worden geduid. Zijn rationele kant kunnen we met ons bewustzijn aan, zijn irrationele kant kunnen wij slechts met het gemoed benaderen. Een symbool spreekt dan ook steeds de gehele psyche aan, zowel haar bewuste als haar onbewuste zijde, evenals haar functies".²⁷⁵

²⁷⁴ Weima J, *Reiken naar Oneindigheid. Inleiding tot de Psychologie van de religieuze ervaring*, Baarn p. 240; Silberer H, *Probleme der Mystik und ihrer Symbolik*, Darmstadt, p. 149 e.v..

²⁷⁵ Jacobi Y, o.c., p. 137-138.

Deze echte symbolen krijgen een *brugfunctie* tussen het bewuste en onbewuste toegewezen; op deze wijze kunnen ze in de mythe werkzaam zijn :

"De mythe is een onvermijdelijke en onmisbare tussenfase tussen het onbewuste en de bewuste kennis. Het staat vast dat het onbewuste meer weet dan het bewustzijn, maar het is een bijzonder soort weten, een weten in de eeuwigheid; meestal zonder relatie met het hier en nu, zonder consideratie voor de taal van ons verstand".²⁷⁶

Daarom noemt Jung niet alleen de symbolen energietransformatoren²⁷⁷, maar ook mythen zijn dat, daar ze symbolen bevatten en dus geladen zijn met numinositeit. Eigenlijk zijn voor Jung mythen en symbolen gelijk :

"It is the same with myths and symbols, which can arise autochthonously in every corner of the earth and yet are identical, because they are fashioned out of the same worldwide human unconscious, whose contents are infinitely less variable than are races and individuals".²⁷⁸

Gusdorf stelt dat de mythische beleving van de wereld en het mythische denken sterk aan het *affectieve* gebonden blijft, m.a.w. aan de wereld van de archetypen.²⁷⁹ Deze affectieve gebondenheid is te verklaren door de geaardheid van de primitieve mens :

"Het opstellen van een mythologie is juist een kenmerkend feit van een latere periode en verraadt een welbewust ingrijpen, een verlangen tot systematische behandeling, waaraan de mens van het mythisch tijdperk nog vreemd blijft. Voor hem is de mythe niet een mythe, maar de waarheid zelf. De mythe is verbonden met de eerste kennis die de mens over zichzelf en zijn omgeving verkrijgt; meer nog, zij is de structuur van deze kennis. Voor de primitieve mens zijn er geen twee beelden van de wereld, het ene "objectief", "reëel" en het andere "mythisch", er is maar één lezing van het landschap der werkelijkheid".²⁸⁰

Bij Gusdorf is de mythe de uitdrukking van een spontane ontologie; de mens versmelt

²⁷⁶ Jung CG, *Herinneringen, Dromen en Gedachten*, Rotterdam, p. 268.

²⁷⁷ CW (6), p. 212 : "Like physical energy, libido passes through every conceivable transformation; we find ample evidence of this in the fantasies of the unconscious and in myths. These fantasies are primarily self-representations of energetic transformation processes, which follow their specific laws and keep to a definite "path"".

²⁷⁸ CW (6), p. 120-121.

²⁷⁹ Gusdorf G, *Mythe en Metafysica*, Utrecht, p. 17.

²⁸⁰ Idem.

met de realiteit. Hier plaatst hij het mythisch bewustzijn.²⁸¹ Tegenover de ontologische eenheid staat de moderne mens met zijn gespleten wereld; Lévy-Brühl spreekt van "participatie"; de ontologische eenheid is "deelhebbend". Deze participatie is gevend, ze geeft het universum en de mens zelf. Gurdorf wijdt verder een heel hoofdstuk aan het Mana-begrip; nergens vermeldt hij echter CG Jung. Jung brengt "mana" in relatie tot het mythische :

"In a mythological age these forces were called *mana*, spirits, and gods, and they are as active today as they ever were".²⁸²

Jung ziet echter, zoals ook Gurdorf deed, de moeilijkheid om "mana" als moderne wetenschapper te vatten :

"In my humble opinion all this has very much to do with psychology. *We have nothing to go by but these images.* Without images you could not even speak of divine experiences. You would be completely inarticulate. You only could stammer "mana" and even that would be an image. Since it is a matter of an ineffable experience the image is indispensable". (eigen cursivering)²⁸³

Als psycholoog ziet Jung wel een toegangsweg : het beeld "mana" verklaart hij als "his concept is the preliminary concretistic stage of the abstract idea".²⁸⁴ Waar Gurdorf "mana" zelfs geen categorie wil noemen, schrijft Jung het in in de genese van een "logisch discours" met de bedoeling het in zijn paradigmatisch systeem functioneel te kunnen verklaren.

Mythe en intuïtie

De psychische functie die in dat mythische bewustzijn werkzaam is, is de "intuïtie" :

"Intuitional activity can be observed most easily among primitives. There we constantly meet with certain typical images and motifs which are the foundations of their mythologies. These images are autochthonous and occur with great regularity; everywhere we find the idea of a magic power or substance, of spirits and their doings, of heroes and gods and their legends".²⁸⁵

Deze intuïtie situeert zich in de mythe als een soort van primaire bewustzijnsmodus. Jung gaat in deze zin de intuïtie hanteren als middel tot aanvaarding van de

²⁸¹ Ib., p. 22.

²⁸² CW (18), p. 241.

²⁸³ CW (18), p. 715.

²⁸⁴ CW (8), p. 64.

²⁸⁵ Ib., p. 137.

symboolinterpretatie bij de dromer, maar ook als belangrijk vermogen bij de kunstenaar, die vaak in een inspiratieflits verborgen "waarheden" kan inkleden in "beeld- en/of woordsymbolen".²⁸⁶

Intuïtie is bij Jung één van de vier psychologische aspecten van de psychische oriëntering, "die aangeeft waar het vandaan komt en waar het heen gaat".²⁸⁷ Bij de eenwordingssymbolen (cfr. supra : mandala's) zijn er twee types van bronnen te onderscheiden : (a) het onbewuste en (b) het leven zelf. D.w.z. de mandala wordt gecreëerd door de patiënt, maar heeft tegelijkertijd een effect op hem. Dit effect bestaat uit een *intuïtie van het Zelf* :

"Age-old magical effects lie hidden in this symbol, for it is derived from the "protective circle" or "charmed circle", whose magic has been preserved in countless folk customs. It has the obvious purpose of drawing a *sulcus primigenius*, a magical furrow around the centre, the temple or *temenos* (sacred precinct), of the innermost personality, in order to prevent an "outflowing" or to guard by apotropaic means against distracting influences from outside. Magical practices are nothing but projections of psychic events, which then exert a counter-influence on the psyche and put a kind of spell upon the personality. Through the ritual action, attention and interest are led back to the inner, sacred precinct, which is the source and goal of the psyche and contains the unity of life and consciousness. The unity once possessed has been lost, and must now be found again".²⁸⁸

Deze vaststelling is van belang voor het begrijpen van de werking van de mythische symbolen van het Zelf in de Vrijmetselarij. Via de intuïtie kan de maçon invloeden ondergaan van deze symbolen, zodat de individuatie op gang komt, of verder kan evolueren. Jung ziet deze intuïtieve psychische activiteit als essentieel gericht op mogelijkheden en niet op feiten.²⁸⁹ Hier bemerken we de *teleologische gerichtheid van de intuïtie* die belangrijk is voor het individuatieproces.

Fylogeneses en ontogeneses

Een ander probleem is de relatie van *fylogeneses-ontogeneses* tot de mythen en hun deelelementen. De fylogenetische invloed op de samenstellende factoren van het Super-ego is te formuleren in termen van primordiale mythologische motieven; deze spelen niet alleen een rol bij de primitieven, maar ze bepalen tot op heden de moderne mens in zijn oordeelsvermogen op ethisch, persoonlijk en levensbeschouwelijk vlak.

²⁸⁶ CW (18), p. 251 : "Intuition is almost indispensable in the interpretations of symbols, and can cause an immediate acceptance on the part of the dreamer". Jacobi noemt "geel" de kleur van de intuïtie die vanuit de duisternis opduikt en er weer in verdwijnt... (Jacobi Y, o.c., p. 247 / voetnoot 75).

²⁸⁷ Jung CG, *Herinneringen, Dromen en Gedachten*, p. 370.

²⁸⁸ CW (13), p. 24-25.

²⁸⁹ CW (11), p. 501 : "The mind is of intuitive wisdom" (Jung citeert uit "The Tibetan Book of the Great Liberation" : "The intuitive mind is noted or its disregard of facts in favour of possibilities").

"Now it is a wellknown fact that the factors composing the "super-ego" correspond to the "collective representations" which Lévy-Bruhl posted as basic to the psychology of primitive man. The latter are general ideas and value-categories which have their origin in the primordial motifs of mythology, and they govern the psychic and social life of the primitive in much the same way as our lives are governed and moulded by the general beliefs, views, and ethical values in accordance with which we are brought up and by which we make our way in the world. They intervene almost automatically in all our acts of choice and decision, as well as being operative in the formation of concepts".²⁹⁰

De fylogenetische invloed op de culturele symbolen is hiermee geduid. Jungs visie verrijkt hierdoor de discussie over een al of niet waardenvrije wetenschap, d.w.z. enerzijds zijn de postulaten die wortelen in mens- en wereldbeeld bepaald door de primordiale mythologische motieven die archetypisch doorwerken in het bewuste via waardeoordelen, anderzijds garandeert deze visie een rijke schakering van uitgangspunten en hun benadering (formele aspecten) in de wetenschappen. Fylogenetisch stelt Jung vast dat het bewustzijn terrein gewonnen heeft en dat de collectieve projecties doorheen de centennia evolueren.

Mythe en tijd

De conceptualisatie van het mythische evolueert volgens Jung doorheen de tijd :

"Nobody, it is true, any longer endows matter with mythological properties. This form of projection has become obsolete. Projection is now confined to personal and social relationships, to political Utopias and suchlike. Nature has nothing more to fear in the shape of mythological interpretations, but the realm of the spirit certainly has, more particularly that realm which commonly goes by the name of "metaphysics". The mythologems claiming to utter the absolute truth still tumble over one another, and anyone who dresses up his mythologem in solemn enough words believes that he has made a valid statement, and even makes a virtue of not possessing the modesty becoming to our limited human intelligence, which knows that it does not know".²⁹¹

Het terrein van de mythe valt nu samen met dat van de assumpties van de moderne wetenschappers. Paradoxaal genoeg gaat bij het post-moderne individu de archetypische symbool- en mythologemenproductie geactiveerd worden.

"By becoming conscious, the individual is threatened more and more with isolation, which is nevertheless the *sine qua non* of conscious differentiation. The greater this threat, the more it is compensated by the production of

²⁹⁰ CW (16), p. 120.

²⁹¹ CW (13), p. 300.

collective and archetypal symbols which are common to all men".²⁹²

Deze productie van collectieve en archetypische symbolen kan mogelijkwerwijze gekanaliseerd worden door bijvoorbeeld de Vrijmetselarij en haar sterk symbolische werking; zo kan deze kanalisering via eenwordingssymbolen een bevrijdende zelfverwerkelijking met zich meebrengen : een "assimilatie" met als gevolg daarvan een "individuatie".

Mythen en psychopathologie

Mythische inhouden en mythologemen worden door Jung in verband gebracht met symptomen van *dementia praecox*.²⁹³

In relatie tot de neurosen vermeldt Jung in 1955 in zijn "Versuch einer Darstellung der psychoanalytischen Theorie" de droom van een neurotisch meisje : ze droomt dat een wolf haar aanvalt terwijl ze in het woud aardbeien zoekt in gezelschap van haar broertje. Jung vergelijkt deze droom met de inhoud van sprookjes en mythes ("Roodkapje en de Wolf"), waarin hij een parallel ziet met de wedergeboortemythe. Hij vergelijkt de inhoud met de astro-mythen ("solar-myths").

"This motif is found in countless myths all over the world, and is the motif of the Bible story of Jonah. The meaning immediately lying behind it is astro-mythological : *the sun is swallowed by the sea monster and is born again in the morning*. Of course, the whole of astro-mythology is at bottom nothing but psychology - unconscious psychology - projected into the heavens" ... It is not possible to suppose that myths were created merely in order to explain meteorological or astronomical processes; they are, in the first instance, manifestations of unconscious impulses, comparable to dreams. These impulses were actuated by the regressive libido in the unconscious. The material which comes to light is naturally infantile material - fantasies connected with the incest complex".²⁹⁴ (eigen cursivering)

De mythenvorming kan vanuit *pathologisch standpunt* uitgelegd worden als een beheersings- of beschermingssysteem dat zowel op groepsniveau als op individueel niveau functioneert. Campbell spreekt in deze zin van de mythologie als (a) van een beheersingssysteem dat de gemeenschap omkadert en dat harmonie brengt en (b) dat het individu d.m.v. symbolisch-pedagogische ritens doorheen de transformatiefasen van het leven leidt ("rites de passage").²⁹⁵ Zo citeert Drewermann Malinowski :

"... de functie van de mythe is niet, verklaringen te geven, maar zekerheid te geven, niet, nieuwsgierigheid te bevredigen, maar vertrouwen in macht in te

²⁹² CW (13), p. 301.

²⁹³ CW (3), p. 209.

²⁹⁴ CW (4), p. 210 ("The Theory of Psychoanalysis").

²⁹⁵ Campbell J, o.c., p. 20.

In de pathologie is de individuele mythe wel verschillend van vorige definities, maar niettemin doorspekt met mythologemen van archetypische aard. Niet alleen de connectie met het archetype van de wedergeboorte is hier belangrijk, maar ook de Jungiaanse nuancering bij het ontstaan van solaire mythen : ze dienen nl. niet alleen om een theorie van de astrologische en meteorologische processen uit te leggen, maar wel om op de eerste plaats uiting te geven aan psychische onbewuste impulsen, vergelijkbaar met wat in dromen gebeurt. Ondanks het feit dat Jung in het symbool van de wolf de vader ziet als geweldpleger van de moeder, trekt hij de parallel door naar de mythologie.

Het belang van een *mythologische interpretatie* van de neurose is voor Jung evident; ze is een "recluer pour mieux sauter", d.w.z. de mythologische interpretatie bundelt en integreert krachten die een nieuwe finale ontwikkelingsweg inslaan. Zo wordt de neurose op dit niveau een "entirely spiritual form of suffering".²⁹⁷ Daarom is het volgens Jung niet verwonderlijk dat nogal wat psychotherapeuten hun toevlucht nemen tot de bestaande religies, als middel om de neuroticus te genezen; Jung erkent de "still living remains of a *mythological age*" in onze religies, zelfs politieke overtuigingen zijn volgens hem in deze zin te duiden. Zo zijn alle religies, inbegrepen deze met magische en primitieve rituelen vormen van psychotherapie.²⁹⁸ Het verrijkende van deze spirituele invloed van de mythologische interpretatie op het ziektebeeld geeft Jung weer in volgende passage :

"In *infantile amnesia*, one finds strange admixtures of mythological fragments that also often appears in later *psychoses*. Images of this kind are highly numinous and therefore very important. If such recollections reappear in adult life, they may in some cases cause profound psychological disturbances, while in other people they can produce astonishing cures or religious conversions. Often they bring back a piece of life, missing for a long time, that enriches the life of an individual".²⁹⁹

De verbeeldingsprodukten in de *schizofrenie* hebben het karakter van mythologische creaties van primitieve imaginatie, vergeleken met deze van de *hysterie*, waar de fantasie meer inhouden ontleent aan de individuele voorgeschiedenis.³⁰⁰ Net zoals iedereen instincten bezit, zo bezit hij ook een stock van archetypische

²⁹⁶ Drewermann E, o.c., p. 179.

²⁹⁷ CW (16), p. 15-16.

²⁹⁸ Idem; wij menen dat de traditionele Vrijmetselarij met haar rituelen zeker onder deze therapeutische vormen mag gerangschikt worden. De theologische discussie over het al of niet bestaan van God (Opperbouwmeester) en zijn al of niet geopenbaard zijn, is hier van secundair belang.

²⁹⁹ CW (18), p. 259.

³⁰⁰ CW (6), p. 499-500.

beelden. Het verbazendste bewijs hiervan vindt Jung in de psychopathologie : in de schizofrenie stelt hij vaak een opwelling van archaische impulsen vast, die onmiskenbaar verbonden zijn met mythologische beelden.³⁰¹ Mythologische ideeën komen vaak voor in schizofrenie, gepaard aan een hoge frekwentie van mythologische beelden :

"Insane people frequently produce combinations of ideas and symbols that could never be accounted for by experiences in their individual lives, but only by the history of the human mind. It is an instance of primitive, mythological thinking, which reproduces its own primordial images, and is not a reproduction of conscious experiences".³⁰²

Naturalisme

De bron van de mythe bij Jung vermeldden we reeds bij het begin van deze paragraaf : het gaat over de fylogeneze van de psyche, waar de "individuele psyche van het kind zich geleidelijk uit de collectieve context losmaakt".

"These mythological references which we find in children are also met with in dementia praecox and in dreams. They offer a broad and fertile field of work for comparative psychological research. The distant goal to which these investigations lead is a phylogenese of the mind, which, like the body, has attained his present form through endless transformations. The rudimentary organs, as it were, which the mind still possesses can be found in full activity in other mental variants and in certain pathological conditions".³⁰³

Terloops merken we op dat Jung met "rudimentary organs" een biologische parallel voor het psychische trekt; toch benadrukt hij het blijvende belang van die mythologische referenties voor het latere leven. Mythen kunnen "idées forces" leveren vanuit het onbewuste, maar opdat de gunstige invloed van de mythen effectief kan zijn, moet de voorwaarde van de intuïtie en/of van het analytisch-psychologisch onderzoek aanwezig zijn.

"In order to secure its co-operation the religions have long turned to myths for help, or rather, the myths always flung out bridges between the helpless consciousness and the effective *idées forces* of the unconscious. But you can not, artificially and with an effort of will, believe the statements of myth if you have not previously been gripped by them. If you are honest, you will doubt the truth of the myth because our presentday consciousness has no means of understanding it. Historical and scientific criteria do not lend themselves to a recognition of mythological truth; it can be grasped only by the *intuitions* of

³⁰¹ CW (8), p. 138.

³⁰² CW (8), p. 311; CW (11), p. 488-490 ("The Tibetan Book of the Great Liberation").

³⁰³ CW (4), p. 225.

faith or by psychology, and in the latter case although there may be insight it remains ineffective unless it is backed by experience".³⁰⁴

Net als bij de droom legt Jung nadruk op het feit dat niet de concrete figuur in de mythe belangrijk is, maar wel de transformatie van de libido, die achter deze figuren in verholde vorm aanwezig is. Deze libidineuze werking (vaak tegengesteld-onbewust-conflictueus) stimuleert het genereren van beelden.³⁰⁵ Jungs naturalisme valt in een andere passage op door zijn ongenueanceerdheid :

"Everthough mythology may not be "true" in the sense that a mathematical law or a physical experiment is true, it is still a serious subject for research and contains quite as many truths as a natural science; only, they lie on a different plane. One can be perfectly scientific about mythology, for it is just as good a natural product as plants, animals or chemical elements".³⁰⁶

De epistemologische inconsequentie ligt hier in het gebruik van de term "natural".³⁰⁷ Iets meer verduidelijking over "natural" geeft Jung in volgende passage van "*Alchemical Studies*" - "*The Philosophical Tree*" (1954) :

"The whole process (= "of realization", n.v.d.a.) which today we understand as psychological development, was designated the "philosophical tree", a "poetic" comparison that draws an apt analogy between the natural growth of the psyche and that of a plant".³⁰⁸

Hier spreekt hij tenminste van een *analogie tussen de twee niveaus van vergelijking*.

Mythe en ambivalentie

Net zoals Jung ambivalentie bij archetypen erkent, zo spreekt hij van *ambivalentie op het niveau van de mythe* : de zon betekent "vruchtbaarheid" en "vernietiging". Odin is een wilde jager die eenzame meisjes molesteert, Freia evolueert tot een vrouwelijke duivel. Venus evolueerde dan weer tot Sint-Verena, de slang aan stok of kruis correspondeert met de ambivalentie van het Christusconcept.³⁰⁹ De ambivalentie kan synchroon of diachoon in het mythologeem aanwezig zijn.

Het energetisch beeld van de mythologemen, als representaties van libido, wordt bij Jung de *oscillatie*; het beeld van de golvende energie wordt door Jung doorgetrokken

³⁰⁴ CW (14), p. 528.

³⁰⁵ CW (5), p. 430.

³⁰⁶ CW (13), p. 159.

³⁰⁷ CW (13), p. 301 : Jung spreekt hier van "*natural secrets*" van mythen en alchemistische symbolen, die vertaald worden in het bewustzijn.

³⁰⁸ Ib., p. 349.

³⁰⁹ CW (18), p. 443-444; CW (9ii), p. 188.

tot in de ambivalente houding van twee mythologemen t.o.v. elkaar ("The representation of libido oscillates between the symbols of the lion and the snake, ...³¹⁰).

Goddelijke mythen en dogma

In de mythes van het *goddelijk Zijnde* situeert Jung het concept "dogma".

Net zoals de alchemistische doctrine de quintessens van de symbolen van onbewuste processen is, zo zijn "dogma's" een condensaat of een destillaat van "sacred history", van de mythe van het goddelijk Zijnde en van zijn daden.³¹¹

Volgens Jung is het mogelijk dat achter de dogma's of achter andere metafysische statements archetypische factoren werkzaam zijn, die als preformatieve psychische krachten reeds lang in het onbewuste aanwezig waren.³¹² Jung plaatst het dogma in de religie (exoterie) : hier stellen we een fundamenteel verschil met de theologie vast : waar we bij Jung de verwantschap van het dogma met het archetypische (mythische, numineuze) vaststellen, leggen de theologen de nadruk op de dogmatiek als een verzameling standpunten van het intellect.³¹³ In tegenstelling met Drewermann, neemt Jung t.a.v. het dogma een analytisch-psychologisch standpunt in en verbindt hij het dogma met zijn achterliggende mythologische referenties : zo vergelijkt hij in "Herinneringen, Dromen, Gedachten" het dogma "Assumptio Mariae" (1950) met de mythe van Sophia, die als vierde element aan een mannelijke triniteit wordt toegevoegd.³¹⁴

Het is volgens Jung moeilijk om links tussen het dogma en de onmiddellijke ervaring van psychologische archetypes te leggen, maar de studie van de natuurlijke symbolen van het onbewuste geeft het noodzakelijke ruwe materiaal.³¹⁵ Bij exoterische gelovigen kan de functie van het dogma zinvol en acceptabel zijn; anders ligt het bij agnostici en atheïsten. Hier ligt als enige weg de assimilatie van individuele inhouden open; deze inhouden beschikken echter niet over een collectieve structurering van een exoterisch geloof. Deze zienswijze is van belang voor de soort van Vrijmetselaarsobediëntie waar men mee te maken heeft : voornamelijk de "irreguliere", vrijzinnige, atheïstische en/of agnostische loges in de Latijnse landen zijn hier bedoeld. Voor de universele of reguliere Vrijmetselarij blijft echter de vraag bestaan hoe de "*Opperbouwmeester*" dient beschouwd te worden : als een volwaardig dogma of niet ?

Anticiperend op onze analyses van de verschillende graden in volgende hoofdstukken,

³¹⁰ CW (18), p. 444 ("*The Symbolic Life*").

³¹¹ CW (9ii), p. 179.

³¹² CW (11), p. 306.

³¹³ Drewermann E, *Geboren in Vrijheid. Dieptepsychologie en Dogmatiek : dogma, angst en symboliek*, p. 143. Auteur beschrijft de specifieke structuur van het *kerkelijk dogma* als "de mythische beelden van de "heidenen" onder dwang van de Griekse logica". (o.c., p. 136)

³¹⁴ Jung CG, *Herinneringen, Dromen en Gedachten*, p. 176; Smets F, *Sophia's Terugkeer*, Antwerpen.

³¹⁵ CW (11), p. 89.

kunnen we nu al stellen dat het begrip "Opperbouwmeester" wel degelijk als "Jungiaans dogma" kan beschouwd worden, daar de daarbesproken individuatiesymboliek een condensatie is van heel wat "sacred history" en er in de verschillende graden herhaaldelijk een symbolische identificatie van de kandidaat met het Goddelijk Zijnde plaatsgrijpt (o.a. in de mythe van Hiram, als centrum van het pentagram, als zijnde dat het Licht ontvangt, ...). Merken we volledigheidshalve op dat wanneer er geen dogma verondersteld wordt in de logeactiviteiten er nog steeds de *sacraliteit* en de *numinositeit* overblijft, die verbonden is aan de archetypische emanaties in de ritens en in ander (individueel) gedrag.³¹⁶

Scheppingsmythen en initiatie

Aparte aandacht vragen de *scheppingsmythen* bij Jung; Von Frantz wijdde een aparte studie aan het onderwerp : de scheppingsmythen vormen volgens auteur een aparte klasse van mythen die gekenmerkt is door een zekere "plechtigheid" ("*solemnity*"), ze gaan gepaard met een zekere "*mood*" die basispatronen van het bestaan betreffen en dit intenser dan in andere mythen. Daarom zijn scheppingsmythen voor haar de belangrijkste en meest diepgaande mythen.³¹⁷ Bij Von Franz valt de onmiddellijke nabijheid van het archetype bij de mythe op ("basic patterns of existence") (a), gepaard aan een sterke emotionele lading (b). Zij betreft ook *initiatierituelen* bij deze uitleg, wat voor onderhavig onderzoek van belang is. Von Franz noemt voorbeelden die "ad oculos" archetypische beelden tonen waar het bekende stopt en het ongekende zich aandient : in de Middeleeuwen werd de kosmos afgeboord door de Zodiacale slang, daarachter lag het onbekende :

"There again the snake which bites its own tail, the urobos motif, comes up where man reaches the end of his conscious knowledge. In late antiquity, the beginnings of chemistry show that people also had certain knowledge of the elements and some technical knowledge, but when it came to the end of the known facts, they again projected this archetypal image, the symbol of the urobos, to characterize the mystery of unknown matter. In alchemy it was the symbol of the *prima materia*, of the original matter of the world".³¹⁸

Symbolische beelden als de "*oerobos*", de "*prima materia*", de mythe van de "*éternel retour*" (M. Eliade) worden veel gebruikt in de symbolische Vrijmetselarij. Eliade heeft het over de "*mythe van de cosmogonie*"; hij noemt ze een voorbeeld voor elke

³¹⁶ Apostel beschrijft "sacraliteit" in relatie tot vrijmetselarij; hij geeft een eigen en algemene bepaling, zodat het begrip kan functioneren voor verschillende levens- en wereldbeschouwingen; zijn definitie haalt hij bij o.a. Otto. Op dit vlak kan hij zich als niet-gelovige echter niet rechtvaardigen en blijft hij vaag. Apostel somt een aantal functionele kenmerken van een sacrale handeling op en ontwijkt o.i. de kern. Weima spreekt, zoals Allport van intrinsieke en extrinsieke religiositeit; de intrinsieke is een gepersonaliseerd of geïnternaliseerd geloof (Weima, o.c., p. 45 e.v.).

³¹⁷ Von Franz ML, 1972, *Creation Myths*, Boston, p. 1.

³¹⁸ Ib., p. 2-3.

"andere ceremonie welke het herstel van de algehele volheid beoogt".³¹⁹ Eliade verbindt eveneens deze mythen met de initiatieriten : sommige initiatieriten hebben vaak parallellen met scheppingsmythen. Zo werd de Noorse reus Ymir door de eerste drie (!) goden vermoord en wordt Purusha (de oermens) in de Hindoekosmologie in stukken gereten (zie ook de mythe van Osiris), waaruit dan de aarde met al haar onderdelen ontstaat. Door het verschil tussen micro- en macrokosmos te erkennen, verliest men zijn identiteit en kan men in Purusha opgaan.³²⁰

Mythe en projectie

Von Franz ziet de *projectie* als een belangrijk mechanisme in het ontstaan van de mythe. Voor Jung is projectie de expulsie van een subjectieve inhoud in een object. Tegenovergesteld aan het assimilatieproces kan men hier van een *dissimulatieproces* spreken, aldus Jung, een subjectieve inhoud geraakt vervreemd van het subject en is geïncorporeerd in het object. Zo raakt het subject die pijnlijke inhouden kwijt, maar ook positieve waarden kunnen zo ontoegankelijk voor de persoon in kwestie worden. Projectie resulteert uit de archaische identiteit van subject en object.³²¹

Jung onderscheidt *actieve* en *passieve projectie*. Waar de passieve projectie veel in pathologische gevallen optreedt en puur automatisch verloopt, is de *actieve projectie* een essentiële component van de empathische act. Empathie is een proces van *introjectie*, daar het het object in een intieme relatie met het subject brengt. Zo is de actieve projectie een vorm van oordeelsvorming om de scheiding object/subject te bewerkstelligen. Dit subjectieve oordeel wordt losgemaakt van het subject om zijn onderkomen te vinden in het object. Actieve projectie heeft een zekere introversie tot gevolg; dat blijkt uit de doorgedreven vorm van paranoia, die eindigt in een totale isolatie van het subject.³²² Ook in de moderne wetenschappen spelen projecties een rol, aldus Von Franz en Jung, zolang de voorgestelde theorie klopt met de tot dan toe waargenomen feiten. In ons onderzoek is volgend citaat van belang :

"Easterners are so introverted that even when they feel convinced, they yet have a certain doubt and are capable of putting a question mark against their "true convictions", but we are sure we are talking about the outer object so long as our projections seem to fit them".³²³

Ons lijkt een zekere mate van introversie in deze zin onmisbaar voor de Vrijmetselaar, daar door de scheiding profaan-sacraal er t.a.v. theorieën en vigerende denksystemen ("approaches") relativiserende vragen dienen gesteld te worden, met de bedoeling de opeenvolgende beïnvloedingen van de verschillende archetypen in relatie tot de

³¹⁹ Eliade M, 1964, *De Mythe van de Eeuwige Terugkeer*, Hilversum, p. 29; p. 66-67; p. 76.

³²⁰ Maclagan D, 1976, *Creation Myths*, p. 25-26.

³²¹ CW (6), p. 457 ("*Psychological Types*").

³²² CW (6), p. 458.

³²³ Von Franz ML, o.c., p. 8-9.

perceptie van de omwereld hun gang te laten gaan, waardoor meer libido gespaard kan worden (= libido-surplus) om de individuatie op gang te brengen. M.a.w. het subject verliest zich minder in de wereld, waardoor het innerlijke genereren van symbolen geïntensiveerd wordt en zich kan kristalliseren rond de krachtlijnen van de individuatie ("Eenwordingsarchetype"). Deze individuatie bedient zich o.a. van mythen (persoonlijke en collectieve), die getuigen van een instinctieve kennis; zo iemand is, in Jungiaanse zin, psychisch gezond. Zonder persoonlijke mythen wordt iemand "psychically dried up and impoverished and is likely to suffer from a neurosis".³²⁴

Mythische taal en primordiale beelden

Von Franz stelt i.v.m. de scheppingsmythe dat ze doorweven is van factoren uit voorbewuste processen aangaande de oorsprong van het menselijke bewustzijn.³²⁵ In de Vrijmetselarij zien we deze scheppingsmythe functioneren als expressie van voorbewuste processen; treffend is hier de tekst van Johannes bij het openen van de Loge :

"In het begin was het Woord;
En het Woord was bij God,
En het Woord was God;
Het was bij God in het begin.
Alles is door Hem ontstaan;
en zonder Hem is niets ontstaan.
In wat bestond, was Hij het Leven,
en het Leven was het licht der mensen;
Het Licht schijnt in de duisternis,
maar de duisternis nam het niet aan".

Hier stelt zich het probleem van de *taal van de mythen*. Volgens Jung dient men de in mythen gebruikte woorden los te maken van hun omgeving en ze te vervangen door een andere term, bijvoorbeeld: "arend" in plaats van "vliegtuig", "draak" in plaats van "auto", Zo komt men tot de universele en fundamentele taal van de mythologie, nl. de toegang tot "primordiale beelden" wordt blootgelegd. Deze beelden liggen onder alle vormen van denken, zelfs onder het wetenschappelijke denken. Zo hield Pauli zich bezig met "The Influence of Archetypal Ideas on Keplers Scientific Theories".³²⁶

Gusdorf ziet de mythe passen in de "ontologische eenheid", van de "radicale identiteit". Door haar ontologische verbondenheid met de wereld, haar ingebed zijn in de wereld van het mythische bewustzijn, is de stap naar de primordiale beelden

³²⁴ Ib., p. 11.

³²⁵ Idem.

³²⁶ CW (11), p. 289; in de Karma-Yoga spreekt Swami Vivekananda van de "Schepping uit het Woord" : "Het uitwendige aspect van Gods gedachte is het woord, en daar God gedacht en gewild heeft alvorens te scheppen, is de schepping uit het woord ontstaan". (Vivekananda S, 1975, *Karma-Yoga en Bhakti-Yoga*, Deventer, p. 63; p. 145).

vanuit de semiotiek vlugger gezet. Het gaat om een pre-reflectieve ontologie, aldus Gusdorf, en de taak van de mens bestaat erin "het voorbeeldig gedrag van de mythische helden na te spelen".³²⁷ Eliade spreekt in dit verband van een "mythisch oer-beeld herhalen".³²⁸ R.J. Zwi Werblonski verkiest de mythe als beeld te benaderen, daar hij de relatie mythe-taal als zeer complex aanziet; de mythe is in haar fenomenologie ook een taal.³²⁹

In de scheppingsmythen worden, volgens Jung bijna altijd *tegenstellingen verenigd* in of door een *derde* ("tertium datur"); deze laatste is vaak de mens, geplaatst tussen hemel en aarde, vuur en water, geest en materie, etcetera. De tegenstellingen garanderen de vereiste dynamiek voor de schepping.³³⁰ Dit derde element, de mens, kan ook via de Heros-mythe neerdalen op aarde, of oprijzen uit de aarde ("Purusha"; zie ook Hoofdstuk 4 : de analyse van de Leerlingengraad in de Vrijmetselarij - Donkere Kamer); hij kan ook vereenzelvigd of gesymboliseerd worden met de *lapis* ("petrification"). We verwijzen hier naar de "*steencultussen*" in Peru en Colombia, bij de Taoe Pueblos en Azteken. De mens die uit de hemel neerdaalt straalt vaak een sterk licht uit; hij is een redder, heiland "supra omnia lumina".³³¹ Hier speelt de licht-duisternistegenstelling een belangrijke rol.

Mythe en herhaling : de stap naar de rite

"Herhaling" is een ander kenmerk van mythen. In zijn "Mythe van de Eeuwige Terugkeer" stelt Eliade twee visies tegenover elkaar : (a) de archaische, die we archetypisch en an-historisch noemen en de moderne (b), na-Hegeliaanse opvatting, die zichzelf als historisch bestempelt.³³² Vooral de kosmologische mythen dragen het kenmerk van "eeuwige herhaling", nl. door telkens de kosmos te herscheppen wapent de mens zich tegen de druk van de geschiedenis of tegen de barbaarsheid en onbekendheid van een nieuw gebied.³³³ Deze kosmogonische mythen drukken een geboorte-dooddynamiek uit waarbij hemelse (vliegende) en aardse (kruipende) wezens - vaak dieren - als symbolisering gebruikt worden (theriomorfie). Helden, heilanden, redders worden geboren en sterven, terwijl deze cyclus zich herhaalt in een eeuwige kosmische tijd.

Bij het herhalingskarakter van de mythe haalt Drewermann TH. Mann aan :

³²⁷ Gusdorf, o.c., p. 28 e.v.

³²⁸ Eliade, o.c., p. 13.

³²⁹ Zwi Werblonski RJ, Structuur en Archetype, in *Taal, Mythe en Religie* (Ed F.Decreus en F.Vandamme, Gent, p. 369).

³³⁰ CW (6), p. 216-217.

³³¹ CW (13), p. 98-100.

³³² Eliade M, o.c., p. 125.

³³³ Von Franz ML, o.c., p. 21 e.v.; merken we op dat de loge der vrijmetselaren overal kan getraceerd worden; ook hier is er sprake van "orde in de chaos te brengen" ("Ordo ab Chao"), of "Licht in de duisternis".

"Het gaat veel meer, zoals TH. Mann treffend formuleerde, om de "doorzichtigheid van het zijn", die erin bestaat, dat als het "ware" slechts als "terugkeer van het oerkenmerkende", als herhaling in de tijd of, kosmologisch, als spiegeling van het hemelse in het aardse en als verandering van het aardse in het hemelse te begrijpen is".³³⁴

Mann vergelijkt de steeds terugkerende overgang van het profane naar het sacrale en omgekeerd met de dynamiek van de bol :

"Psychologisch moeten wij, in plaats van over "hemel", "aarde" en "onderwereld", natuurlijk over de wederzijdse verhouding tussen onbewuste en bewustzijn spreken; de "waarheid" ligt dan inderdaad, precies zoals TH. Mann dacht, in de draaiende herhaling en afbeelding van de oergevormde, het archetypische, om de "bol", de psychische heeleheid tot stand te brengen".³³⁵

Jung ziet de kosmogonische mythen als *symbolen* voor een *komend bewustzijn*.³³⁶ In zijn "*Symbols of Transformation*" spreekt hij van "psychologische kosmogonie"; hij haalt Freuds theorie van de incestbarrière aan die de libido dwingt een ander sexueel object dan de moeder te zoeken. Jung desexualiseert echter Freuds stelling; het Oedipus-complex verandert op dit niveau in een Jonas-in-de-walvisbuik-complex. Angst voor incest verandert hier in angst verslonden te worden door de moeder. De libido in regressie desexualiseert zichzelf door nl. verder dan de incestueuze fase te gaan (= "pre-sexual stage"). Deze libido regresseert volgens Jung zelfs voorbij het individueel psychologische naar de collectief psychologische sfeer. Daar ziet Jonas de "mysteries" (= "représentations collectives") in de walvisbuik. Hier kan de libido gefixeerd geraken, trouwens reeds eerder is dit mogelijk, o.a. bij het moeder-ïmago. Maar de libido kan zich bevrijden en met nieuwe mogelijkheden aan de "oppervlakte" komen.

"What actually happens in these incest and womb fantasies is that the libido immerses itself in the unconscious, thereby provoking infantile reactions, affects, opinions and attitudes from the personal sphere, but at the same time activating collective images (archetypes) which have a compensatory and curative meaning such as has always pertained to the myth".³³⁷

Jung ziet een verband tussen het collectief onbewuste en de individuele, psychologische hergeboorte via de kosmogonische mythe; hier situeert zich de herhaling van de mythe in de individuele sfeer (anamnese).

³³⁴ Drewermann E, o.c., p. 119 e.v..

³³⁵ Idem.

³³⁶ CW (9ii), p. 148.

³³⁷ CW (5), p. 419-420.

"Myths, therefore, express vital, instinctive knowledge, and when one trusts in this knowledge, then one is healthy".³³⁸

Deprez geeft enkele mogelijkheden om op therapeutische wijze met kosmogonische mythen werkzaam te zijn; hij onderscheidt *scheppingsmythen* en *eschatologische mythen*. Over de scheppingsmythen stelt hij dat men zich situeert in een primordiale tijd, die toelaat dat men zich vernieuwt; deze mythen zijn ook bruikbaar bij initiaties, die het leven van de archaische mens markeerden.³³⁹ Kosmogonische mythen worden herhaald via rituelen; dit type van mythen duikt vaak op bij *de oprichting van sacrale bouwwerken*, zoals tempels en steden. O.i. is dit een reden waarom kosmogonische mythen vaak samen voorkomen met initiatierituelen, nl. de bouw van de kosmos is transfereerbaar naar de bouw van de tempel of heilige stad; en deze is op zijn beurt transfereerbaar naar het subject, bijvoorbeeld bij het beeld van de vrijmetselaar als hoeksteen, als bouwsteen, als tempel, als sluitsteen van het gewelf ("Arch-stone").

Jung ziet parallellen tussen het mythologische denken van de primitieve mens en de droominhouden; de mythologische en religieuze motieven die in dromen opduiken wijzen op activiteit van het collectief onbewuste.³⁴⁰

Stevens wijdde in zijn "*Private Myths*" een studie aan de relatie collectieve mythe en individuele mythe, o.a. wat de rol van de droom in deze relatie betekende. Als Jungiaan onderscheidt hij "big dreams", die een numineus karakter hebben. Deze dromen worden o.a. door primitieve stammen betracht ter gelegenheid van hun initiatierituelen. Vervolgens onderscheidt hij individuele dromen, die vaak bepaald worden door de persoonlijke voorgeschiedenis.³⁴¹ Chapman stelt zoals Jung de droom gelijk aan "fantasy thinking". Dit denken is gedeeltelijk bewust, bijvoorbeeld in dagdromen of in fantasiesystemen van gedissociëerde personen. Chapman beweert dat de analytische psychologie "directed thinking about fantasy thinking" is.

"In Jung's case, mythological products are translatable (and should be so translated) into psychological ones, from which they originally sprang".³⁴²

d. De Rite bij Jung.

Definitie en functies

De Grote Winkler Prins Encyclopedie bepaalt "rite" als volgt :

"Rite (van Lat. ritus = godsdienstig gebruik, ceremonie), benaming voor een

³³⁸ Von Franz ML, o.c., p. 12; Drewermann E, o.c., p. 113.

³³⁹ Deprez S, 1992, Note pour une "Psychologie religieuse", in *Inter-Mondes* 1(4), 38-39.

³⁴⁰ CW (7), p. 158; zie ook "mythologische beelden bij schizofrenie" : CW (8), p. 311.

³⁴¹ Stevens A, 1995, *Private Myths*, London, p. 12-13.

³⁴² Chapman, o.c., p. 17 e.v..

plechtige godsdienstige handeling, hangt ten nauwste samen met mythe, in die zin dat de rite de idee actualiseert die in de mythe besloten ligt".³⁴³

Schrijver vermeldt dat desondanks rite en mythe ieder hun weg kunnen gaan, waarbij de rite zich handhaaft en een nieuwe betekenis krijgt. Ritueel wordt als volgt gedefiniëerd :

"Ritueel collectief, die ceremoniën en plechtigheden waaraan door de leden van een groep wordt deelgenomen met het (hun zelf vaak onbewuste) doel hierdoor het besef van saamhorigheid binnen de groep te versterken en de gemeenschappelijke normen en waarden te bevestigen".³⁴⁴

Laeyendecker haalt Durkheim aan : volgens deze zijn riten "gedragsregels met betrekking tot sacrale objecten".³⁴⁵ Stevens definieert het begrip "ritual" :

"Ritual provides a powerfully efficient means for asserting the basic truths and revitalizing the eternal values of the culture, for mobilizing archetypal energies in individual participants, and for facilitating the transition to a new status or role through *rites de passage*".

"... rituals are symbolic acts consciously performed. A ritual turns something inner and psychic into something outer and substantive, enhancing its impact on consciousness. Ritual-creation is, therefore, an entirely rational and appropriate activity".³⁴⁶

Hieruit blijkt een Jungiaanse visie op de rite als symbolische entiteit, via dewelke archetypen werkzaam zijn en het bewustzijn een constituerende rol speelt (o.a. naast het instinct).³⁴⁷ De rite wordt door Jung en eerder ook door Freud in verband gebracht met "instinct"; dit is voor Jung naast de biologische en fysiologische betekenis, ook te zien als een *psychische entiteit*, die zich in een specifieke fantasiewereld manifesteert. Instincten zijn "*meaningful fantasy structures with a symbolic character*".³⁴⁸

"The symbolism of the rites of renewal, if taken seriously, points far beyond the merely archaic and infantile to man's innate psychic disposition, which is

³⁴³ Grote Winkler Prins Encyclopedie (deel 19), Brussel, p. 259.

³⁴⁴ Ib., p. 261.

³⁴⁵ Laeyendecker L, 1978, Durkheim E, in *Sociologische Encyclopedie* (deel 1), Antwerpen, p. 152-159.

³⁴⁶ Stevens A, o.c., p. 238; p. 239.

³⁴⁷ Dupré L, 1979, *The Other Dimension*, New York, p. 128; Turner V, 1974, *Dramas, Fields and Metaphores*, Itaca, p. 50-53.

³⁴⁸ CW (14), p. 417 ("*Mysterium Coiunctionis*").

the result and deposit of all ancestral life right down to the animal level - hence the ancestor and animal symbolism. The rites are attempts to abolish the separation between the conscious mind and the unconscious, the real source of life, and to bring about a reunion of the individual with the native soil of his inherited, instinctive make-up. Had these rites of renewal not yielded definite results they would not only have died out in prehistoric times but would never have arisen in the first place".³⁴⁹

Terwijl de rituelen bij Freud verzoekingsafweer (a) en bescherming tegen onheil (b) als functies hebben, krijgen ze bij Jung nog een extra functie die van spirituele aard is.

"Under natural conditions a *spiritual limitation* is set upon the unlimited drive of the instinct to fulfill itself, which differentiates it and makes it available for different applications. Rites on a primitive level are uninterpreted gestures; on a higher level they become mythologized".³⁵⁰ (eigen cursivering)

Wipf beschouwt het reciteren van de mythe als een sacrale handeling, en als dusdanig een onderdeel van het ritueel. Het ritueel zelf is voor hem een symbool van de wijze waarop men zich gedraagt bij bepaalde gelegenheden, voorzover zijn gedrag door instincten bepaald wordt.³⁵¹ Wipf legt verder nadruk op de relatie tussen mythe en rite : de mythe en het kosmosconstruerende ritueel zijn van oorsprong gelijk, d.w.z. ontstaan vanuit de kosmos en vanuit een als machtig ervaren geschiedenis in die kosmos. Jung ziet in de riteontwikkeling twee fasen (zie supra) : op het tweede niveau kan religie zich volgens Jung als een *anti-dotum* ten opzichte van het instinct doen gelden (de religie formaliseert zich in deze fase; hierdoor stelt ze zich meer en meer op als vijand van het instinct, zodat het conflict langzaam naar een hoogtepunt evolueert). Freud heeft deze stap nooit zo duidelijk gezet.³⁵² De aldus ontstane tweespalt is voor Jung een "natuurlijke" gang van zaken : het conflict versteent ("petrifies") de religie. Dit is een symptoom van de groeiende terreinwinst en dito differentiatie van het bewustzijn. Op het ogenblik van het *uiterste conflict* start er een tegenbeweging met de bedoeling de tegenstellingen te verzoenen. Dit proces van conflict en daaropvolgende verzoening herhaalt zich in de loop van de millennia, terwijl de corresponderende gebruiken en rituelen zich ontwikkelen.

"These reconciling procedures are rites performed by man, but their content is

³⁴⁹ CW (12), p. 134-137 ("*Psychology and Alchemy*").

³⁵⁰ CW (14), p. 418.

³⁵¹ Wipf KA, 1977, Mythos, Mythologie und Religion, in *Die Psychologie des 20. Jahrhunderts* (Band XV), p. 118.

³⁵² Zie de citaten van Freud in : *c. Ritueel in de Psychoanalyse*. De relatie instinct-religie is bij Freud niet altijd even eenduidig (zie analogieën en tegenstellingen tussen dwanghandelingen en religieuitoefening); tevens zijn er van de nooit volledig te onderdrukken instincten "restenergieën" die werkzaam blijven.

an act of help or reconciliation emanating from the divine sphere, whether in the present or in the past. Generally the rites are linked up with the original state of man and with events that took place in the age of the heroes or ancestors. This is as a rule a defective state, or a situation of distress, which is helped by divine intervention, and the intervention is repeated in the rite".³⁵³

De rite krijgt de functie van *verzoeningsprocedure* tussen de tegengestelden, van *incorporatie van een goddelijke interventie*, die op basis van de *rituele herhaling* ingesteld wordt. Aan de basis van mythe ligt de onvolkomen, problematische toestand van de voorouders ("distress") die gelenigd wordt door een goddelijke interventie.

Szafran citeert drie benaderingswijzen van het ritueel :

(a) de verklaring van het ritueel a.h.v. *zijn historische oorsprong* : hier volgt men de evolutionistische hypothese dat de ontogenese een herhaling van de fylogeneese is.

W. Robertson Smith vindt de oorsprong van de rite terug in het totemisme; hij had invloed op J. Frazer, E. Durkheim en S. Freud.

(b) de *functionele benadering* : sleutelbegrippen zijn hier "individuele behoeften" en "sociaal evenwicht" (zie supra : Durkheim, Freud, Drewermann, Malinowski).

(c) de *godsdiensig-historische benadering* : met o.a. Eliade, Weima, Roszak, Otto en in zekere zin ook Jung.³⁵⁴

Verder splitst Szafran de functies van het ritueel op in *sociale* (a) en *psychologische*

(b) :

(a) *psycho-sociale functies* :

- opofferingsrituelen, die aan de oorsprong van de godsdienst liggen. Hieraan wordt de driefasische theorie van de menselijke evolutie van Freud gekoppeld : animistisch-religieus-wetenschappelijk (ook van W. Robertson Smith).
- imitatieve rituelen die mythen herhalen (vb. : mythe van de schepping, herhaald op nieuwjaar).
- positieve en negatieve rituelen, die
 - essentiële gebeurtenissen van de menselijke gemeenschap (geboorte, huwelijk, ...) kenmerken. Negatieve rituelen worden ook verboden en taboes genoemd.
 - rituelen van overgang : geboorte, puberteit. Hieronder vallen de *initiatierituelen*. Bij Eliade omvat het inwijdingsritueel het dualisme "symbolische dood - rituele opstanding".

(b) *psychologische functies* : rituelen worden als dwangsymptomen beschouwd in de individuele psychologie. Obsessie rituelen hebben tot doel angst te beheersen. Door de inefficiëntie van deze beheersing ontstaat het

³⁵³ CW (14), p. 419.

³⁵⁴ Szafran W, 1987, *Psychoanalyse en Onbehagen in de Cultuur : grenzen aan de remedies*, Gent, p. 107-108.

herhalingskarakter en de introductie van nieuwe rituelen. Zowel individuele als religieuze rituelen fungeren als defensie tegen schuldgevoelens.³⁵⁵

M. Hope stelt vijf basiscodes voorop via welke elke rite zou moeten benaderd worden :

(a) de *strengheidscode* : houdt straffen en eventueel zelfs verminking in (krijgers- en heldenriten).

(b) de *emotionele code* : grijpt diep in het affectieve leven en heeft een afreageerfunctie.

(c) de *contemplatieve code* : met sterke mystieke en ascetische ondertoon (veel oosterse erediensten, bepaalde christelijke praktijken).

(d) de *intellectuele of analytische code* : in verband gebracht met de Kabbalah en de westerse hermetische traditie (esoterie).

(e) de *instinctieve code* : stamrituelen, animistische tradities ("pagan rituals"), Wicca-rituelen.

Vervolgens schrijft Hope aan deze codes kenmerken toe :

(a) strengheidscode : introvert, geheim, actief, patriarchaal ingesteld, animus-gericht.

(b) emotionele code : extravert, openlijk, passief, matriarchaal ingesteld, anima-gericht.

(c) contemplatieve code : introvert, geheim, passief, patriarchaal ingesteld, anima-gericht.

(d) intellectuele code : introvert, geheim, passief, patriarchaal ingesteld, animus-gericht.

(e) instinctieve code : extravert, openlijk, actief, matriarchaal ingesteld, zowel animus- als anima-gericht.³⁵⁶

Rite, Vrijmetselarij en Traditie

De symbolische Vrijmetselarij valt o.i. voornamelijk onder de *strengheidscode*, de *contemplatieve code* en de *intellectuele code*. Merken we op dat het vooral de *contemplatieve code* is die anima-gerichte activiteiten toelaat; contemplativiteit zou dus een belangrijk persoonlijkheidskenmerk van de kandidaat-Vrijmetselaar moeten zijn. Het gemeenschappelijke van de gekozen codes voor de Vrijmetselarij is dan : introvert, geheim, patriarchaal ingesteld, waarbij grotendeels tegemoetgekomen wordt aan het *passieve* en het *animus-gerichte* kenmerk. Zo zouden "denkende mensen" cfr. Hope zich gewoonlijk aangetrokken voelen tot contemplatieve en/of intellectueel gecodeerde rituelen, terwijl de strengheidscode zowel "denkenden" als "niet-denkenden" zou aantrekken. Volgens Hope kent elke code zijn eigen *lichaamstaal*. Strengheidsrituelen geven de voorkeur aan gedisciplineerde, lichamelijke beweging (zie de bewegingen van Vrijmetselaars in de loge); instinctieve rituelen neigen tot de dans. Emotionele rituelen betrekken er vaak muziek en mime bij. De contemplatieve scholen maken gebruik van bepaalde lichaamshoudingen; deze zouden bepaalde delen van het

³⁵⁵ Ib., p. 114-116.

³⁵⁶ Hope M, *De Psychologie van het Ritueel*, Amsterdam, p. 26-30.

cerebrum activeren, in overeenstemming met de chakra's.

"Intellectueel georiënteerde ritën maken gebruik van voorgeschreven bewegingen, die berusten op kosmische principes".³⁵⁷

R.H. Hopcke stelt dat de rite ons brengt ("to initiate") tot een soort van bewustzijn dat achter onze eindige ervaring ligt, nl. een transcendente ervaring van de wereld waarin onze relaties en onze levens een uiteindelijke betekenis en waarde krijgen.³⁵⁸ Hij stelt zelfs dat rituelen in ons dagelijks leven met zo een bewustzijnsinzet uitgevoerd worden, waarbij de vraag *naar wie we zijn en onze betekenis op aarde* gesteld wordt. O.i. gaat het om een eerder "osmotische" scheiding tussen de religieuze en de profane rite. Hopcke merkt dit overvloeien van beide soorten van ritën in het Zen-Boeddhisme op : hij noemt bijgevolg alle ritën religieus, ook als ze geen expliciete religieuze inhoud hebben.³⁵⁹ Needleman beschrijft boeiend de doorwerking van het "religieuze ritueel" in de handelingen van elke dag (als "profane rituelen") in het kader van de Shoto-Zen-school.³⁶⁰ Hier zien we de oosterse soepelheid in de wisselwerking tussen de sacrale en de profane dimensie. Net als bij Jung is de functie van *energie-transformator* van de rite bij Hopcke aanwezig.³⁶¹ Van Brabant benadrukt de noodzakelijkheid van de rituele context bij de initiatie :

"De rite verleent de symbolen een betekenis die ze erbuiten niet of nauwelijks hebben. De symbolen kan men natuurlijk ook apart beschouwen, maar buiten het rituele verband verliezen ze een groot deel van hun intrinsieke waarde. Bij nader inzien is het niet zo eenvoudig om een grens te trekken tussen rite en symbool. Beide spelen in het geheel van de loge een rol die haast altijd complementair is. Tenslotte moet worden gezegd dat men eventueel (ingeval van nood) iemand kan inwijden door een sober gehouden ritueel, zonder symbolen, maar dat men zonder rituele woorden, tekens en aanrakingen, dus zonder ritueel verband, niemand kan inwijden".³⁶²

Dit betekent dat Van Brabants definitie van symbool enger is dan die van Jungs "echte symbolen", want dezen kunnen wél opgeroepen worden via rituele woorden, tekens

³⁵⁷ Ib., p. 29.

³⁵⁸ Hopcke RH, 1995, *Persona. Where Sacred meets Profane*, Boston, p. 187.

³⁵⁹ Idem; deze opmerking is van belang in ons onderzoek. De vrijmetselaar wordt voorgehouden : "Op Uzelve komt het aan", waarbij op nogal moraliserende wijze de rol van de "Arbeid" in het dagelijkse leven voorgehouden wordt.

³⁶⁰ Needleman J, 1975, *De Nieuwe Godsdiensten*, Amsterdam, p. 76-83; Suzuki S, 1976, *Zen-Begin*, Deventer.

³⁶¹ CW (12), p. 144.

³⁶² Van Brabant P, 1995, *In het Hart van de Loge. Rituelen, Symbolen en Inwijdingen*, Antwerpen, p. 36 e.v..

en aarakingen, volgens Jung. Van Brabant vindt dat door de rite de mens daden uit het verleden en uit de toekomst actualiseert.³⁶³ Hier vinden we de functie van "overgang" van de eindige naar de oneindige (transcendente) werkelijkheid. De rite roept bij Van Brabant de "mythologische realiteit" op, zoals we dit bij Eliade terugvinden.

Guénon plaatst de functie van de "rites initiatiques" tegenover deze van de "rites exotériques". Zo komen de initiatieke riten in het esoterische domein terecht :

"Nous avons déjà, dans ce qui procède, été amené presque continuellement à faire allusion aux rites, car ils constituent l'élément essentiel pour la transmission de l'influence spirituelle et le rattachement à la "chaîne" initiatique, si bien qu'on peut dire que, dans les rites, il ne saurait y avoir d'initiation en aucune façon".³⁶⁴ (eigen cursivering)

De rituele functie is hier een transmissie van een spirituele invloed en een *heraanknopen van de initiatieke keten*. Deze keten wijst op het begrip "Traditie". Het feit van ingewijd te zijn geeft de ingewijde een soort van onuitwisbare, definitieve status, zelfs al is de betreffende achteraf geen lid meer van een esoterisch genootschap. Deze "traditionalistische" opvatting geeft de inwijdingsrite een absoluut ontologisch en metafysisch statuut; aan de andere zijde van het continuum vinden we de structuralistische, gemeenschapsvormende duiding van de rite, o.a. bij Apostel.³⁶⁵ Voor Guénon is het symbool als "grafische configuratie" niets anders dan de fixatie van een ritueel gebaar.

Het symbool vereist een rituele context om tot zijn recht te komen. De mening van Guénon over de analytische psychologie is duidelijk : volgens auteur verwacht Jung "subconscient" met "superconscient", m.a.w. het collectief onbewuste zou een superbewuste moeten zijn als vindplaats van de "Traditie".

"... mais, par contre, tout ce qui est d'ordre traditionnelle, et notamment le symbolisme, ne peut être rapporté qu'au "superconscient", c'est-à-dire à ce par quoi s'établit une communication avec le supra-humain, tandis que le

³⁶³ Ib., p. 37. Overigens is bij de auteur "ritueel" gelijk aan "ritus", nl. "Met ritueel bedoelt men niet alleen de geschreven of gedrukte tekst waarin de ritus is opgenomen, maar ook het verloop zelf van de ritus en de riten, dus de woorden, bewegingen en gebaren en alle voorschriften die geëerbiedigd moeten worden. Vrijmetselaars gewagen over het algemeen van hun ritueel, waarmee ze vaak gewoon de rite of de ritus bedoelen" (Ib., p. 43 / Voetnoot 1). Een andere bron spreekt van "... een ritueel (allegorische boodschap) en een reeks symbolen die de zichtbare dingen verbinden met abstracte begrippen" (Trigonum Coronatum, 1992, *De Kinderen van de Weduwe. Vrijmetselaars over Vrijmetselarij*, Zellik, p. 25). Dit is o.i. een intellectuele benadering waar echter op de volgende pagina toch een link naar tradities wordt gelegd : "... Vrijmetselarij refereert in haar symbolische taal naar alle traditionele stromingen, die de opgang van de mensheid ...". De omschrijving van de betreffende concepten blijft echter vaag.

³⁶⁴ Guénon R, 1992, *Aperçus sur l'Initiation*, Paris, p. 108-114.

³⁶⁵ Apostel L, o.c..

"subconscient" tend au contraire vers l'infra-humain".³⁶⁶

Guénons reactie is hier naïef, daar hij struikelt over de begrippen "laag" (onbewuste) en "hoog" (super-bewuste); bij een grondige lectuur van Jung zou hij gemerkt hebben dat het transcendentale proces precies vanuit het collectief onbewuste oprijst om de mens naar zijn bestemming te gidsen. O.i. ligt hier Guénons irrationele angst voor het diepte-psychologisch paradigma dat altijd psychologiseert. Jung plaatst de traditie, in de betekenis van godsdienstige traditie, in het collectief onbewuste én in het bewuste verleden (rite, mythen en symbolen). Hij ziet de noodzaak in van respect voor deze traditie daar er (in zijn tijd) heel wat mensen baat bij hebben. Volgens Jung verhindert de godsdienstige traditie het uitbreken van een collectieve hysterie.³⁶⁷ De "traditie" gaat echter niet op voor mythologemen of voor mythologische motieven :

"The widely held view that mythologems or myth motifs are always connected with a tradition proves untenable, since they may reappear anywhere, at any time, and in any individual regardless of tradition. An image can be considered archetypal when it can be shown to exist in the records of human history, in identical form and with the same meaning".³⁶⁸

Jung ontkracht hiermee duidelijk de traditionalistische visie van een aantal theologen, daarbij hun claim op de enige waarheid latend voor wat ze is.

"As I have already pointed out, the connection of spontaneous modern symbolism with ancient theories and beliefs is not established by direct or indirect tradition, not even by a secret tradition as has sometimes been surmised, though there are no tenable proofs of this".³⁶⁹

M.a.w. het archetype als onbewuste a-priorifactor ligt dieper en op universeler niveau dan welke traditie dan ook. De archetypen zijn de basisstructuren bij de productie van symbolen in de menselijke psyche en cultuur. Blijft er alleen in dit verband nog de *discussie* of mensen in een bepaalde socio-culturele context zich niet best houden aan hun achtergrond, wanneer ze zich op esoterisch terrein begeven. Als hier positief op geantwoord zou worden, wat daarom nog niet evident is, dan moet er toch geconcludeerd worden dat een esoterie, gebaseerd op een socio-cultureel gedachtengoed, nooit de enig zaligmakende kan zijn (a). De tweede vraag is dan of er geen verschillende socio-culturele achtergronden kunnen gelinkt worden aan een

³⁶⁶ Guénon R, 1962, *Symboles de la Science Sacrée*, Paris, p. 44-45.

³⁶⁷ CW (9ii), p. 181; CW (11), p. 50; p. 341. Dit gaat echter niet op voor ongelovigen (en/of buitenkerkelijken), die het zonder moeten stellen en hun individualiteit alleen moeten verderzetten ("individualiteit" is in de kern van de zaak een individueel en eenzaam proces; Jacobi Y, o.c., p. 211; CW (12), p. 222).

³⁶⁸ CW (13), p. 103; "The image is without doubt autochthonous, there being no possibility let alone probability of a tradition". (CW (13), p. 273).

³⁶⁹ CW (11), p. 103.

bepaalde basismythe (vb. : de mythe van Hiram in de Meestergraad) (b). In feite antwoordt de universele reguliere Vrijmetselarij hier positief op, daar haar loges over de hele wereld voorkomen.

Ontstaan van riten

Bij het ontstaan van riten worden de tegenstellingen vaak weergegeven door het verdwijnen van de goede goden en het verschijnen van de kwade. In het Taoïsme, aldus Jung, is er sprake van een *rituele meditatie*, waarbij de beoefenaar zijn eigen hemel en aarde in evenwicht brengt.³⁷⁰ Eveneens valt hier het hermetische principe "zo boven, zo beneden" bij Jung op : zoals er een conflict van tegenstellingen bestaat op macrokosmologisch niveau, zo bestaat er ook een conflict op microkosmologisch niveau, nl. in de mens zelf. Niemand minder dan de maçon is zich hiervan bewust, daar in de vrijmetselarij constant de adepten de tegenstellingen voor ogen worden gehouden (licht/duisternis, zwart/wit, zon/maan, profaan/sacraal, cirkel/vierkant, ...).

"He forgets his origination from the human ancestor, and a ritual anamnesis is therefore required. Thus the archetype of Man, the Anthropos, is constellated and forms the essential core of the great religions. In the idea of the *homo maximus* the Above and Below of creation are united".³⁷¹

Het onderscheid micro- en makrokosmos is ook een Gnostisch principe dat bij Jung herhaaldelijk en systematisch naar voor komt.³⁷²

De functie van de rite kadert in de *finale beschouwingwijze* : ze wordt ingeroepen op het moment dat de uiterlijke omstandigheden dit vereisen. Energetisch gezien wordt dan door *rituele actie* de libido op artificiële wijze geïntroverteerd (geïntrojecteerd), waardoor er zich beelden uit het dagelijkse leven van de persoon "vastzetten" op de klaarliggende structuur van het gemobiliseerde archetype :

"Since these introversions only occur at moments when a new orientation and a new adaptation are necessary, the constellated archetype is always the primordial image of the need of the moment".³⁷³

³⁷⁰ CW (14), p. 419 ("*Mysterium Coniunctionis*"). Belangrijk is hier de *intra-psychische* connotatie die Jung weergeeft, nl. de verwijzing naar het onbewuste (aarde) van diegene die mediteert en naar bewuste inhouden (hemel). Jung veronderstelt immers dat oosterlingen in hun meditatie gemiddeld verder staan dan Westerlingen. De oosterling kan reeds *achter de beelden* vertoeven. Hierdoor blijkt ook het meer geïntroverteerde standpunt van de Taoïst t.o.v. zijn meditatie en de inhouden daarvan. De rituele meditatie is belangrijk in ons onderzoek van de Vrijmetselarij; wij beschouwen het aanwezig zijn van de maçon op plechtige "open loges" als een rituele meditatie, die de mogelijkheid van assimilatie van onbewuste inhouden heeft.

³⁷¹ CW (14), p. 420.

³⁷² CW (4), p. 337 : "... just as religious gnosis is a prodigious attempt of the human mind to derive knowledge of the cosmos from within".

³⁷³ CW (5), p. 293-294 ("*Symbols of Transformation*"); CW (13), p. 24-25 ("*Alchemical Studies*") waar Jung de introversie vanuit *rituele actie* naar de cirkelvormige symbolen ("mandala", "precinct") bespreekt.

Intrederiten

Hess beschrijft *intrederiten*, nl. voor ondernemingen die een speciale inzet (energie/libido) verlangen, zoals jacht, oorlogssituaties, huizenbouw, etcetera. Deze intrederiten nemen meestal een gewenste prestatie op en voeren ze uit via een fictieve handeling.³⁷⁴

Dat de libido niet eenvoudig uit zijn bedding kan afgeleid worden, bewijst de *complexiteit van vele ceremoniële riten* bij verschillende volkeren en stammen; Jung spreekt in dit verband van "*rites d'entrée et de sortie*".³⁷⁵

Tijdens de voortschrijdende fylogeneese verliezen de ceremoniële riten veel van hun territorium ("numinositeit"). Het bewustzijn differentieert verder, maar er blijven in de moderne beschaving momenten bestaan, waar ceremoniële riten opduiken. Het taaie voortbestaan van "*geheime*" *initiatiegenootschappen* staft in deze zin de stelling van Jung. Th. Roszak stelde in zijn "Opkomst van een tegencultuur" dat de mythe in deze moderne tijd nog niet volledig verdwenen is :

"Als de cultuur van de wetenschap haar hoogste waarden niet lokaliseert in mystieke symbolen, riten, epen over verre landen en tijden, maar in een bewustzijnstrant, waarom zouden we dat geen mythe noemen? De mythe wordt tenslotte beschouwd als een universeel verschijnsel van de menselijke samenleving, een constituerende factor van zo groot belang dat het moeilijk is zich voor te stellen hoe een cultuur nog enige samenhang zou kunnen bezitten als het die mythologische band mist".³⁷⁶

Moesten de vernieuwingsriten ("rites of renewal") geen definitieve resultaten geboekt hebben, volgens Jung, dan zouden ze in historische tijden zijn uitgestorven en überhaupt nu niet zijn verschenen. Het onbewuste zal steeds proberen deze rites dichterbij te brengen, ook al staat het bewustzijn mijlenver van hen verwijderd.³⁷⁷ Hetzelfde stelt Jung voor de "*rite d'entrée et de sortie*"; moest deze niet een nuttige brugfunctie tussen bewuste en onbewuste vervullen, dan zou deze rite allang tot een definitief verleden hebben behoord.³⁷⁸

Wat het verband tussen *riten* en *echte symbolen* bij Jung betreft, in tegenstelling tot het eerder reductieve standpunt van Freud :

"The Wachandi's hole in the earth is not a sign for the genitals of a woman, but a symbol that stands for the idea of the earth: woman who is to be made fruitful. To mistake it for a human woman should be to interpret the symbol

³⁷⁴ Hess G, 1977, Psychische Energetik, in *Die Psychologie des 20. Jahrhunderts* (Band III), Zürich, p. 803.

³⁷⁵ CW (8), p. 43-44 ("*The Structure and Dynamics of the Psyche*"); CW (11), p. 254.

³⁷⁶ Roszak Th, 1971, *Opkomst van een Tegencultuur*, Amsterdam, p. 185.

³⁷⁷ CW (12), p. 137.

³⁷⁸ CW (14), p. 522.

semiotically, and this would fatally disturb the value of the ceremony. It is for this reason that none of the dancers may look at the woman. The mechanism would be destroyed by a semiotic interpretation".³⁷⁹

Het belang van dit citaat voor dit onderzoek is evident : in de vrijmetselarij dienen vele symbolen tot op het diepst mogelijke niveau gekend te worden. De semiotische interpretatie van een symbool is daarom niet fout, maar de maçon mag hier niet bij blijven stilstaan en dient zich liefst te begeven naar het archetypische niveau.³⁸⁰ Voor Jung is de representatie van het Zelf eigenlijk al een "*rite d'entrée*", hij vergelijkt dit met het symbool van de "*lapis*" :

"For us the representation of the idea of the self in actual and visible form is a mere *rite d'entrée*, as it were a propaedeutic action and mere anticipation of its realization. The existence of a sense of inner security by no means proves that the product will be stable enough to withstand the disturbing or hostile influences of the environment. The adept had to experience again and again how unfavourable circumstances or a technical blunder or - as it seemed to him - some devilish accident hindered the completion of his work, so that he was forced to start all over again from the very beginning".³⁸¹

Juist zoals de Steen der Wijzen met zijn magische krachten nooit geproduceerd werd, zo zal psychische volheid nooit volledig bereikt of ervaren worden omdat bewustzijn een te smalle modus is en te eendimensioneel voor een volledige inventaris van de psyche.³⁸² Tegelijk met de zich opdringende individuatie, situeert zich hier het *herhalende karakter* van de rite om, in weerwil van het "tegenstribbelende" dagelijkse leven, een staat van psychische "heelheid" te bereiken.

We vermelden al dat Eliade het herhalingskarakter van de mythen beklemtoonde. In een ander werk geeft hij de relatie weer tussen de kosmogonische mythen en de initiatieriten.³⁸³

³⁷⁹ CW (8), p. 45.

³⁸⁰ Van Brabant bespreekt zo de symbolische interpretatie van het Boek van de Heilige Wet; op semiotisch vlak gaat het wel degelijk om de Joods-Christelijke Bijbel, maar op archetypisch vlak is het eigenlijk iedere uiting van het Goddelijke Principe of Zijnde en kan het eender welk religieus (in ruimste zin) Boek ter wereld zijn (Van Brabant P, *In het Hart van de Loge*, p. 51).

³⁸¹ CW (14), p. 533. Interessant is hier de parallel met de "ruwe kubiek" en met de "volmaakte kubiek" in de Vrijmetselarij. Het herhalingskarakter van de rituelen krijgt hier een mogelijke uitleg. Jung haalt dit voorbeeld uit de alchemie, meer bepaald uit het werk van Dorn. Dorn was voor Jung een "significant exception", daar hij als haast enige alchemist "agrees with *psychological experience*" (Idem als supra); zie ook Dorns visie in CW (9ii), p. 157-158.

³⁸² Idem.

³⁸³ Eliade M, *Riten en Symbolen van Inwijding*, Katwijk, p. 14 e.v.; p. 196. Belangrijk in ons onderzoek is Eliades onderscheid tussen "*la durée temporelle ordinaire*" (of : "historisch-kritisch perspectief" van Drewermann) en "*le Temps sacré*" ("kosmogisch perspectief") (Eliade MP, *Le Sacré et le Profane*, Paris, p. 63 e.v.). Op een andere plaats spreekt hij van "profane tijd" en "mythische tijd"

Het "*magische*" van een ritueel kan in de loop der tijden getransformeerd worden tot het "*psychische*" of "*spirituele*" aldus Jung; zo zou de uitwendige Christus volgens hem moeten kunnen evolueren tot de "higher man within himself". Dan pas zou er in het westen een equivalent voor de Oosterse Verlichting ("Satori", "Samadhi", ...) bereikt zijn.³⁸⁴ Jung bespreekt dus in de plaats van de externe relatie God-mens, de realisatie van de "higher man". Elders speelt Jung echter een veiliger spel, alans t.o.v. het christelijk geloof; hij ziet nl. de gevaren van magische rituelen voor het ego van de ritualist, zodat het veiliger is de werking van de magische rite toe te schrijven aan een God, waardoor de respectievelijke geloofsgemeenschap gevrijwaard blijft van schisma's.³⁸⁵ De overgang van het magische naar het psychische of spirituele in de rite is weliswaar niet zonder gevaar (o.a. psychotische aanval, inflatoir ego, ...). Toch is dit de weg voor de meeste vrijmetselaren daar velen geen exoterische godsdienst aanhangen.

Jung beschrijft ook het verband tussen bepaalde schizofrene toestanden, die gelijken op "big dreams" en magische rituelen: ze hebben een *numineuze kwaliteit* gemeen.³⁸⁶

Over de rituele dood bij de initiatie is Jung het niet eens met Freud; in het reductionisme van Freud zou de *temenos* de moederschoot betekenen en de rite de *regressie naar een incestueuze situatie*. Maar dit komt slechts voor bij personen die deels infantiel gebleven zijn, aldus Jung. De werkelijkheid is volgens hem dat ontelbare volwassenen deze daden gesteld hebben in het verleden en daarom toch niet allemaal neurotisch waren. Anders zouden de hoogste en meest verheven resultaten van de mensheid niets meer zijn dan de geperverteerde wensen van kinderen.³⁸⁷

De regressie wordt bij Jung veel ruimer geduid dan bij Freud. Jung noemt zelf de freudiaanse versie bijna neurotisch. De scheiding moeder-kind in primitieve stammen, bijvoorbeeld, krijgt zo bij Jung een diepere betekenis vergeleken met de concrete scheiding van fysieke personen.

"... impressive initiations into the "men's house" and ceremonies of rebirth are still needed in order to make the separation from the mother (and hence from childhood) entirely effective".³⁸⁸

Zoals we reeds eerder stelden zoekt Jung doorheen de symbolen en symbolisch-rituele

(Eliade MP, *Beelden en Symbolen*, Antwerpen, p. 49 e.v.); CW (18), p. 238.

³⁸⁴ CW (13), p. 54. Merken we op dat de Vrijmetselarij o.i. reeds de stap naar het intra-psychische zet; verder in dit onderzoek van de Vrijmetselarij, meer bepaald van de "Lapis"-symboliek dient de maçon het geheim in zichzelf te ontdekken; hij is dus zelf de Lapis, de Christus a.h.w..

³⁸⁵ CW (11), p. 249-251.

³⁸⁶ CW (3), p. 243.

³⁸⁷ CW (12), p. 131.

³⁸⁸ CW (7), p. 195 ("*Two Essays on Analytical Psychology*").

situaties zijn weg naar het collectieve en zijn betekenissen voor de teleologie van het individu.

Bibliografie Hoofdstuk 2.

- Jung CG, 1985, *Verzameld Werk* (10 delen), Rotterdam : Lemniscaat.
- Jung CG, 1970, *Collected Works of C.G. Jung* (20 delen), London : Routledge and Kegan.
- Orban P, 1977, Über den Prozess der Symbolbildung, in *Die Psychologie des 20. Jahrhunderts* (Band II), Zürich : Kindler.
- Freud S, 1992, *Ontwerp van een natuurwetenschappelijke psychologie* (Vertaling en inleiding door G. Van de Vijver en F. Geerardyn), Gent : Idesça, 81 p.
- Freud S, 1975, *Studienausgabe* (11 delen), Frankfurt-am-Main : S. Fischer Verlag.
- Becker A, 1977, Über die Psychoanalytische Theorie des Traumes, in *Die Psychologie des 20. Jahrhunderts* (Band II), Zürich : Kindler.
- Knapp G, 1977, Begriff und Bedeutung des Unbewussten bei Freud, in *Die Psychologie des 20. Jahrhunderts* (Band II), Zürich : Kindler.
- Szafran W, 1987, *Psychoanalyse en onbehagen in de cultuur : grenzen aan de remedie* (Pegasos-reeks 1), Gent : Psychoanalytische Perspectieven, 117 p.
- Jacobi Y, 1992, *De Psychologie van Carl G. Jung. Een inleiding tot zijn werk*, Cothen : Servire.
- Moyaert P, 1994, *Ethiek en sublimatie; over de ethiek van de psychoanalyse van Jacques Lacan*, Nijmegen : Sun.
- Van de Vijver G, 1988, Tussen een fenomenaal en een noumenaal onbewuste - Vragen naar de constitutie van het object van de psychoanalyse. Een interview met Jean Petitot, in *Psychoanalytische Perspectieven* (12), Gent.
- Brault E, 1965, *Psychanalyse de l'Initiation Maçonnique*, Paris : Dervy-Livres.
- Frey-Wehrlin CT, 1977, Die Analytische (Komplexe) Psychologie Jungs, in *Die Psychologie des 20. Jahrhunderts* (Band III), Zürich : Kindler.
- Dieckman A, 1961, Über einzige Beziehungen zwischen Traumserie und Verhaltensänderungen in einer Neurosenbehandlung, in *Zeitschrift für Psychosomatische Medizin* (8).
- Dieckman A, 1967, Das Lieblingsmärchen der Kindheit und seine Beziehung zur Neurose und Persönlichkeitsstruktur, in *Praxis der Kinderpsychologie und Kinderpsychiatrie* (14).
- Apostel L, 1992, *Vrijmetselarij. Een wijsgerige Benadering*, Antwerpen : Hadewijch.
- Van den Abeele A, 1991, *De Kinderen van Hiram. Vrijmetselaars en Vrijmetselarij*, Brussel : Roularta Books.
- Haegeman L, 1972, *Analogie tussen de Psychologie van C.G. Jung en het oosters denken*, Gent : RUG (Licentiaatsverhandeling Fac. Psychol. en Pedagogische Wetenschappen).
- Moacanin R, 1986, *De Psychologie van Jung en het Tibetaans Boeddhisme. Westerse en Oosterse wegen naar het hart*, Amsterdam : Karnak.
- Jung CG;e.a., 1992, *De Mens en zijn Symbolen*, Rotterdam : Lemniscaat.
- Goodman F, 1989, *Magic Symbols*, London : Brian Todd Publishing House.
- Eliade M, 1965, *Le Sacré et le Profane*, Paris : Gallimard.
- Eliade M, 1979, *Riten en Symbolen van Inwijding*, Katwijk : Servire.
- Guénon R, 1962, *Symboles de la Science Sacrée*, Paris : Gallimard.
- Campbell J, 1991, *Mens, Mythe en Metafoor*, Amsterdam : Contact.

- Watts AW, 1964, *Zen-Boeddhisme* (Universum Reeks), Den Haag : Bert Bakker.
- Jung CG; Kérenyi CH, 1968, *Introduction à l'essence de la Mythologie*, Paris : Payot.
- Jung CG, 1982, *Symboliek van de Mandala; beelden uit het Onbewuste*, Rotterdam : Lemniscaat.
- Campbell J; Moyers B, 1990, *Mythen en Bewustzijn. De kracht van de mythologische inbeelding*, Houten : Uitg. De Haan.
- Mooij A, 1975, *Taal en Verlangen. Lacans' Theorie van de psychoanalyse*, Meppel : Boom.
- Jung CG, 1992, *Herinneringen, Dromen en Gedachten*, Rotterdam : Lemniscaat.
- Drewermann E, 1991, *Dieptepsychologie en exegese. Droom, mythe, sprookjes, sage en legende*, Zoetermeer : Meinema.
- Weima J, 1981, *Reiken naar oneindigheid; inleiding tot de psychologie van de religieuze ervaring*, Baarn : Ambo.
- Silberer H, s.a., *Probleme der Mystik und ihrer Symbolik*, Darmstadt.
- Gusdorf G, 1963, *Mythe en Metafysica*, Utrecht : Bijleveld.
- Drewermann E, 1995, *Geloven in Vrijheid. Dieptepsychologie en Dogmatiek. Dogma, Angst en Symboliek*, Zoetermeer : Meinema.
- Smets F, 1988, *Sophia's terugkeer: de religieuze crisis en het ontstaan van de moderne kunst*, Antwerpen : Artefactum.
- Von Franz M-L, 1972, *Creation Myths*, London : Shambala.
- Eliade M, 1964, *De Mythe van de Eeuwige Terugkeer. Archetypen en hun herhaling*, Hilversum : De Boer - Brand.
- Maclagan D, 1976, *Creation Myths*, London: Thames and Hudson.
- Vivekananda S, 1975, *Kharm-Yoga en Bhakti-Yoga*, Deventer : Ankh-Hermes.
- Zwi Werblonski RJ, 1986, Structuur en Archetype, in *Taal, Mythe en Religie*, Gent : Communication and cognition.
- Deprez S, 1992, Note pour une "Psychologie religieuse", in *Intermondes* 1(4), Bruxelles : LLN.
- Stevens A, 1995, *Private Myths*, London : Hamish Hamilton.
- Chapman MJ, 1988, *Jung's three theories of religious experience*, New York : Edwin Mellen Press.
- Dupre L, 1979, *The Other Dimension*, New York : Seabury Press.
- Laeyendecker L, 1987, Durkheim E, in *Sociologische Encyclopedie* (deel 1), Antwerpen : Spectrum.
- Turner V, 1974, *Dramas, Fields and Metaphores*, Itaca : Cornell university Press.
- Wipf KA, 1977, Mythos, Mythologie und Religion, in *Die Psychologie des 20. Jahrhunderts* (Band XV), Zürich : Kindler.
- Eliade M, 1963, *Beelden en Symbolen. Opstellen over Symboliek in Magie en Godsdienst*, Antwerpen : De Branding.
- Hope M, 1990, *De Psychologie van het Ritueel*, Amsterdam : Bres.
- Hopcke RH, 1995, *Persona. Where Sacred meets Profane*, London : Shambala.
- Needleman J, 1975, *De Nieuwe Godsdiensten*, Amsterdam : Wetenschappelijke Uitgeverij.
- Suzuki S, 1976, *Zen - begin. Eindeloos met Zen beginnen*, Deventer : Ankh-Hermes.
- Van Brabant P, 1995, *In het Hart van de Loge. Rituelen, Symbolen en Inwijdingen*, Antwerpen : Hadewijch.

- Trigonum Coronatum, 1992, *De Kinderen van de Weduwe. Vrijmetselaars over Vrijmetselarij*, Zellik : Roularta Books.
- Guénon R, 1992, *Aperçus sur l'Initiation*, Paris : Ed. traditionnelles.
- Hess G, 1977, Psychische Energetik, in *Die Psychologie des 20. Jahrhunderts* (Band III), Zürich : Kindler.
- Roszak T, 1971, *Opkomst van een Tegencultuur*, Amsterdam : Meulenhoff.
- Cassirer E, 1955, *The Philosophy of Symbolic Forms*, New Haven : Yale University Press.

Hoofdstuk 3 : De Vrijmetselarij als symbolisch-esoterisch genootschap.

§1. Een definitie van Vrijmetselarij.

In de Angelsaksische landen wordt de Vrijmetselarij gezien als een "bijzonder stelsel van zedelijkheid, versluierd in allegorie, en verlucht door symbolen". Van Brabant³⁸⁹ citeert P.H. Pott met volgende definitie :

"Vrijmetselarij is een methode ter stimulering van het religieus bewustworden en beleven op grond van een oud-traditioneel overgeleverde wijze, waarover weinig in woorden valt te zeggen". De vrijmetselarij is, aldus Pott, geen heilsleer, die wordt verkondigd, noch een tehuis voor geestelijke daklozen. Pott stelde dat de Orde geen gewone vereniging is met als doel het behartigen van de belangen van de individuele leden. In een orde komt de idee tot uitdrukking dat men, door uitbeelding op lager niveau, een afspiegeling kan geven van een veel grotere ordening die men aanwezig veronderstelt in de schepping als zodanig. Daardoor zou men kunnen komen tot de bron van die ordening, dat is de bron die de vrijmetselaars de *Opperbouwmeester des Heelals* noemen. Pott gewaagt van de "Grote Ordenaar, die achter de schepping staat en van wie wij proberen in onze beperkte vermogens iets te begrijpen, om op die wijze bij te kunnen dragen tot het nut van de wereld in het algemeen en tot meer verwerkelijking van het plan van de Opperbouwmeester in het bijzonder, hoezeer wij ons ook bewust zijn dat we van dat plan maar een uitermate klein gedeelte kunnen begrijpen".³⁹⁰

Pott houdt zich hier niet aan het gezichtspunt van een geopenbaarde God; wel zien we de Gnostisch-Hermetische "zo boven, zo beneden" doorspelen in zijn definitie. Ook het "Ordo ab Chao"-inzicht is hier aanwezig, principe dat niet alleen in de blauwe vrijmetselarij van de eerste drie graden, maar ook in bepaalde "hogere graden" (AASR), gehuldigd wordt.

Belangrijk in deze Angelsaksische definitie is de nadruk op *moraliteit* ("zedelijkheid") en het *slechts "illustrenderende" karakter van symbolen*.

Deïsme

De historische analyse van de beginjaren van de "United Grand Lodge" (van Engeland) laat namelijk toe te stellen dat de Constituties van Anderson een voornamelijk deïstische tendens vertonen, in de sfeer van de wetenschappelijke

³⁸⁹ Zeijlemaker JB, 1967, *Vrijmetselarij, Symboliek en Ritus*, (Fama Fraternitatis), Bussum, p. 106. De Engelstalige definitie luidt : "a peculiar system of morality, veiled in allegory and illustrated by symbols".

³⁹⁰ Van Brabant P, 1993, *In het hart van de Loge*, Antwerpen, p. 14.

tijdsgeest van toen (Newton, Locke, ...).³⁹¹

Apostel gaat uitgebreid in op de wijsgerige voorgeschiedenis van de speculatieve vrijmetselarij : hij noemt de meest invloedrijke groep in dit verband de groep van de "Newtoniaanse Verlichting" rond de Engelse Royal Society. Het lidmaatschap van Ramsay, een overtuigd en mystiek christen, die in 1730 in de Engelse Grootloge werd opgenomen alsook, op het continent, van Leibniz, zorgen voor een "oecumenische christelijkheid". J. Tolands inbreng stimuleert dan weer pantheïstische elementen in de vrijmetselarij, die zelfs bij hem in ritualen worden omgezet vanuit zijn esthetische en emotieve ethica. Zo komt Apostel tot drie invloedssferen bij de beginnende speculatieve vrijmetselarij : (a) de Newtonianen (grootste invloedsfactor, zodat deïstische invloed domineert), (b) de oecumenische christenen en de (c) de pantheïsten.³⁹²

P.J. Van Loo publiceert de teksten "concerning God and Religion" van twee drukken van Andersons Constituties, nl. 1723 en 1738.³⁹³

De laatste uitgave is "verbeterd", d.w.z. Anderson voegt hier toe dat de ware vrijmetselaar een "Noachida" dient te zijn. Volgens Cypers³⁹⁴ zou de versie van 1738 wijzen op de Noach-mythe, nl. de opwekking van Noach, zoals die bij de operatieven gold. Later is dan de Noach-mythe vervangen door de (fictieve?) Hirammythe voor de graad van Meester (3de Graad) in de blauwe, symbolische vrijmetselarij. Zo werkte Anderson een compromis uit en legde hij (de eerste) links tussen de bijbels geïnspireerde operatieve vrijmetselarij en de beginjaren van de speculatieve vrijmetselarij. Dit neemt echter o.i. niet weg dat de deïstische en moraliserende teneur van de eerste druk van de Constitutions als uitgangspunt diende van de moderne vrijmetselarij, rekening houdende met voorgaande analyse, waarbij de newtonianen de grootste invloed voor hun rekening namen. Volgens Van Loo mogen we echter het Engelse deïsme niet gelijkstellen met dat van de latere Franse deïsten als Rousseau en Voltaire³⁹⁵.

Dethier bepaalt *deïsme* als een filosofische religiositeit :

"Het gaat hier meer om het geloof in een algemene redelijkheid van het heelal. De Godheid is niet persoonlijk, maar ook niet vermengd met of verspreid in de afzonderlijke, concrete "enkeldingen". Wel incarneert ze de bemiddeling van de concrete "enkeldingen". Leibniz heeft het deïsme wellicht het treffendst

³⁹¹ Van den Abeele A, 1991, *De Kinderen van Hiram*, p. 21 e.v.; auteur vermeldt ook het verband tussen de "Royal Society of Sciences" met o.a. I. Newton en J.T. Desaguliers, de stichter van de Londense Vrijmetselarij, als leden, en de Vrijmetselarij.

³⁹² * Apostel L, 1992, *Vrijmetselarij. Een wijsgerige benadering.*, Antwerpen, p. 130 e.v.
* Van den Abeele A, 1991, *De Kinderen van Hiram*, Brussel, p. 292.

³⁹³ Van Loo PT, 1950, *De Oude Plichten*, Den Haag.

³⁹⁴ Cypers J, *Landmerken*, Aarschot, p. 1-3.

³⁹⁵ * Van Loo PT, 1950, *o.c.*, p. c2.

* Hamill JM, 1989, Maçonnieke geschiedenis en geschiedschrijvers, in *Thoth* 3 (40), 77-91. Auteur spreekt van twee geschiedenissen die geschreven zijn, p. 78.

uitgewerkt. In het deïsme neemt men aan dat de wereld goddelijk is omdat ze een harmonisch bouwwerk is, waarvan elk deel de Godheid op zijn manier weerspiegelt. Maar precies daarom is de wereld door een afgrond van God gescheiden. De wereld wordt bijeengehouden omdat er een *Opper-Bouwmeester van het Heelal bestaat, een Rede of Logos*. De deïstische denkers geloven in de redelijkheid van de wereld en vooral van de "inrichting" zelf van de Geschiedenis en van het menselijk bestaan : uiteindelijk verloopt alles toch goed. Deïsten kunnen atheïstisch zijn, aangezien zij niet geloven in een persoonlijke God, noch in de onsterfelijkheid van de ziel"³⁹⁶

Het kan niet ontkend worden dat deze Opperbouwmeester des Heelals, of de "Rede", of "Logos" of "Principe" geaccepteerd wordt door de huidige (ook "reguliere") vrijmetselarij. Dethier laat met deïsme een mogelijkheid bestaan dat atheïsten zich hier thuisvoelen, maar tevens vrijmetselaars die, bijvoorbeeld, de *onsterfelijkheid van de ziel* (zoals punt 2 van de Constituties van de RGLB in België onderschrijft) accepteren evenals het bestaan van *God* of van de *Opperbouwmeester*.

De definitie van God of van de Opperbouwmeester blijft geheel voor de verantwoordelijkheid en de vrijheid van de individuele maçon en dit in alle obediënties waar van God of van de Opperbouwmeester gesproken wordt.

Daar de ziel als onsterfelijk opgevat wordt en in de betreffende vrijmetselarij verwantschap vertoont met de Opperbouwmeester des Heelals, is in principe deze Opperbouwmeester onsterfelijk en dus oneindig. We gaan hier op dit aspect zo gedetailleerd in, omdat Dethier in het geciteerde werk duidelijk de oneindigheid van God verbindt met de "coincidentia oppositorum" bij Nikolaas van Cusa³⁹⁷. Jung bedient zich van Nikolaas godsbegrip als volgt, als hij het heeft over de integratie van onbewuste inhouden met het bewustzijn :

"We may mention in this connection that the circular sea with no outlet, which perpetually replenishes itself by means of a spring bubbling up in its centre, is to be found in Nicholas of Cusa as an allegory of God"³⁹⁸

Nikolaas van Cusa neemt volgens Dethier een deïstisch standpunt in : "niemand kan zich uitspreken over het wezen van God".³⁹⁹ Hierdoor wordt God een "Deus absconditus", een onzichtbare en oneindige maat voor de materiële dingen in deze

³⁹⁶ Dethier H, 1995, *De Geschiedenis van het Atheïsme*, Antwerpen, p. 51. "Deïsten kunnen atheïstisch zijn ...".

³⁹⁷ Idem, p. 82 e.v. Het derde kenmerk bij N. Van Cusa, nl., "*God als oneindigheid of het Niets is een absolute en oneindige zijnsmogelijkheid die elke vorm kan bepalen* (p. 83) valt op als parallel van het archetype, bij Jung, die dit laatste definieert als "facultas praeformandi", een psychoïede "ens", dat niet exhaustief kenbaar kan gemaakt worden. Jung verbindt het archetype van het Zelf regelmatig aan het godsprincipe, alhoewel hij zich hier epistemologisch op glad ijs begeeft, zoals we reeds eerder stelden.

³⁹⁸ Jung CG, (CW) 16, p. 210; p. 276-277 : God wordt gezien als "*complexio oppositorum*".

³⁹⁹ Dethier H, 199, *o.c.*, p. 85.

wereld.

Nikolaas van Cusa verbindt de oneindigheid van God met het zichtbare en met de meetkunde : het meetbare verwijst naar het oneindige. Het meet-aspect van de bouwsymboliek in de vrijmetselarij verwijst ook naar het oneindige : de Opperbouwmeester des Heelals, die voorgesteld wordt als de cirkel waarvan het middelpunt overal is. B.E. Jones, een bekend maçonniek auteur zegt hierover :

"A Greek writer many centuries before Christ represented God as a circle whose centre was everywhere and the circumference nowhere, a conception that needs much thought to begin to grasp and one with which Plato, only two or three centuries later, associated himself. A modern philosopher, C.G. Jung, says that the way to the goal "is not straight but appears to go round in circles... the whole process revolves round about a central point".⁴⁰⁰

Jung zegt "God is a circle whose centre is everywhere and the circumference nowhere".⁴⁰¹ In deze context haalt hij ook het verband aan tussen deze cirkel en de mandala als symbool van het Zelf. In een andere studie verwijst Jung naar de *gnostische* gedachten-tendens om in een cirkel te bewegen, nl. "In het begin was het Woord en het Woord was bij God, en het Woord was God" (Joh.)⁴⁰²

Op een andere plaats opent Dethier het deïsme duidelijker naar het atheïsme : "het deïsme aanvaardt een gefundeerde orde in de wereld, hetgeen de betekenis is van de identiteit van Rede en Werkelijkheid".⁴⁰³ Zo stelt hij dat het deïsme kan beschouwd worden "als een uiterste vorm van ethisch atheïsme". Deze redenering volgend, kunnen we ons niet van de indruk ontdoen dat atheïsme-deïsme-theïsme zich op een graduele schaal bevinden, waartussen ontelbare schakeringen te bedenken zijn.⁴⁰⁴ De Wit plaatst eveneens het theïsme tegenover het non-theïsme; daarbij stelt hij dat op het niveau van de ritenscheid geen belang heeft. In de contemplatieve psychologie is het belangrijkste criterium het al of niet werken van de symbolische entiteit.⁴⁰⁵

In de schoot van de traditionele vrijmetselarij klinkt het zo :

"Dit is de reden waarom hij ook het bestaan erkent van een Absoluut Wezen

⁴⁰⁰ Jones BE, 1965, *Freemasons' Book of the Royal Arch*, London, p. 231-232.

⁴⁰¹ CW (9II), p. 152-153. ("*Aion*")

⁴⁰² CW (11), p. 155 : "As the Logos, Son of the Father, *Rex gloriae, Judex mundi*, Redeemer, and Saviour, Christ is himself God, an all-embracing totality, which, like the definition of Godhead, is expressed iconographically by the circle or mandala". De relatie cirkel-passer is evident in de vrijmetselarij; de Meester-vrijmetselaar heeft de cirkel als geometrische figuur bij uitstek.

⁴⁰³ Dethier H, *o.c.*, p. 120.

⁴⁰⁴ *ibidem*. Dethier bespreekt zo de schakeringen en overgangen bij Diderot, Goethe, Hegel, Nietzsche en hun onderlinge verbanden t.a.v. deïsme en atheïsme.

⁴⁰⁵ De Wit HF, 1987, *Contemplatieve Psychologie*, Kampen : Kok Agora, p. 134.

waarvoor hij in zichzelf het bewijs vindt en dat hij ervaart als een fundamentele verzuchting naar het oneindige.

Deze transcendentie, deze richtlijn, het doel van zijn zoektocht, noemt de vrijmetselaar de Opperbouwmeester van het Heelal.

Zonder dit Absoluut Wezen heeft de mens minder betekenis voor de vrijmetselaar en is de wereld minder begrijpelijk.

Uitgaande van deze transcendentie komt de vrijmetselaar tot de morele plicht.

Door deze transcendentie ook wordt de morele verplichting beschermd tegen de wisselvalligheden van een moraal die berust op antropologieën die, door hun gebondenheid aan sociologische gegevens van hun tijd en aan een variabele culturele context, broos en veranderlijk zijn".⁴⁰⁶

De intelligibiliteit van de wereld wordt afhankelijk gesteld van het "Absoluut Wezen", waarvan de maçon het bewijs in zichzelf ervaart. De idee van de "mundus intelligibilis" vinden we terug bij de alchemisten, zoals Ripley en Dorn :

"Mercurius possesses the quality of an incorruptible spirit, which is like the soul, and because of its incorruptibility is called intellectual - i.e., pertaining to the *mundus intelligibilis*".⁴⁰⁷

Hoe het Absoluut Wezen verder gedefinieerd wordt, is afhankelijk van het standpunt of van het geloof van iedere vrijmetselaar afzonderlijk. Belangrijk lijkt ons hier *het intra-psychische aspect van het Goddelijke te zijn*⁴⁰⁸ en de deductie van de morele plicht vanuit een "transcendentie". Hoe de afleiding van het transcendentale naar de morele plicht gebeurt, is niet duidelijk; wij wilden in deze context echter vooral op de *moraliteitsaspecten* van de definiëring van vrijmetselarij duiden én op de ordening vanuit een transcendentiaal Principe of een "ens" naar de fenomenale wereld, zoals het deïsme voorhoudt.

Ook K. Poma bespreekt het eerder deïstisch karakter van de Andersoniaanse Constituties dat later door meer "fundamentalistische christenen" zou teruggeschroefd worden; Anderson, een presbyteriaan en dus een theïst, zou zich door het toenmalige in-zijn van het deïsme hebben laten beïnvloeden om tot deïstische constituties te zijn gekomen. Poma gaat echter, in tegenstelling tot Dethier, probleemloos over van het deïsme in Groot-Brittannië naar de Verlichtingsfilosofie op het continent :

"Het feit dat de Verlichting in Groot-Brittannië is geboren, en niet op het vaste land, zoals men algemeen denkt, is een bijkomend bewijs voor de stelling dat Anderson de vrijmetselarij deïstisch, dus rationeel zag".⁴⁰⁹

⁴⁰⁶ Van Lembergen A, 1994, *Installatietoespraak door de H.E. Grootmeester*, RGLB, p. 7-8.

⁴⁰⁷ CW (13), p. 215.

⁴⁰⁸ Van Wersch S, 1990, *De Gnostisch-occulte Vloedgolf*, Kampen, p. 135. Auteur beschrijft hier het verband van Jungs intra-psychische interpretatie van het Goddelijke met het Duitse Idealisme.

⁴⁰⁹ Poma K, 1995, *Actie Vrijmetselaren*, Zellik, p.31-32; p. 33.

Van Brabant ziet ook vele gradaties in het deïsme en is niet zeker van hun compatibiliteit met het "maçonnieke godsbegrip".

"De United Grandlodge of England stelt het geloof in de openbaring als één van de fundamentele voorwaarden voorop voor de aanneming van leden. De Franse reguliere Grootmacht GLNF noemt zichzelf theïstisch en verwerpt het deïsme. Maar in vele andere reguliere obediënties beperkt men zich tot "de erkenning van het bestaan van God, Opperbouwmeester des Heelals". Ook in de schoot van de Reguliere Grootloge van België en van het Grootoosten der Nederlanden telt men vele deïsten.⁴¹⁰

De werkelijkheid laat dus hoogstwaarschijnlijk een niet te onderschatten deïstische aanwezigheid in de loges vermoeden in de RGLB.

De universaliteit van de Constituties van Anderson werden cfr. Apostel, vernauwd bij de fusie van de "Antients" en de "Moderns" in 1815 : nieuwe landmerken ("landmarks") werden opgesteld, nl. de erkenning van het bestaan van een persoonlijke God (1), de onsterfelijkheid van de ziel (2), en de eerbied voor de wetten van het vaderland (3). Deze landmerken zouden vanaf dan de Engelse vrijmetselarij en alle grootloges van haar afhankelijk tot op heden bepalen.

Tot hier enkele elementen die het voornamelijk deïstisch karakter verklaren van de Angelsaksische vrijmetselarij. Op het continent kan men gewagen van meer mystieke, alchemistische, gnostische en hermetische elementen, die vooral via ontstane systemen van hogere graden gefamiliariseerde elementen worden in de vrijmetselarij : zo vernoemen we Chevalier Ramsay, Pasqually en Saint-Martin, het Martinisme, de Rozenkruisers, de Strictie Observantie en anderen die voor vermelde invloeden verantwoordelijk zijn.⁴¹¹

Inwijdingsgenootschap en Traditie

Het belangrijkste voor ons onderzoek is het symbolische en initiatieke karakter van de vrijmetselarij waardoor we een toenadering tot stand kunnen brengen tussen deze inwijdingsorde en de analytische psychologie van C.G. Jung, meer bepaald, de conceptualisatie van het Symbolische.

Van Brabant definieert de vrijmetselarij als een "inwijdingsgenootschap", waarbij de inwijding esoterische krachten in beweging zet.⁴¹² Deze 'esoterische krachten plaatst

⁴¹⁰ Van Brabant P, 1993, *Lexicon van de Loge*, Antwerpen, p. 10.

⁴¹¹ * Een historische uiteenzetting van de ontwikkeling van de speculatieve vrijmetselarij in de 18de en 19de eeuw, valt buiten het bestek van dit proefschrift. Hiervoor verwijzen we naar de talrijke historische analyses van deze perioden in de vrijmetselarij.

* W. Kirk Mac Nulty maakt melding van een vermenging van kaballistische en hermetische elementen met de christelijke mystiek; dit concept werd aangehangen door nogal wat leden van de Royal Society. Verschillenden van hen waren stichtende leden van de pas gestarte Grand Lodge of England (W. Kirk Mac Nulty, 1991, *Freemasonry. A journey through Ritual and Symbol*, London : Thames and Hudson, p. 11-14).

⁴¹² Van Brabant P, 1993, *Lexicon van de Loge*, Antwerpen, p. 10.

de auteur bij voorkeur in de Westerse (Joods-christelijke) traditie. In deze lijn definiëren O. Wirth en Guénon ook de vrijmetselarij :

"... c'est que, loin de n'être que la religion ou la tradition exotérique que l'on connaît actuellement sous ce nom, le Christianisme, à ses origines, avait, tant par ses rites que par sa doctrine, un caractère essentiellement ésotérique, et par conséquent initiatique".⁴¹³

In dit verband zet Guénon ook zijn thesis uiteen van de "regulariteit van de initiatie" :

"Le rattachement à une organisation traditionnelle régulière, avons-nous dit, est non seulement une condition nécessaire de l'initiation, mais il est même ce qui constitue l'initiation au sens le plus strict, tel que le définit l'étymologie du mot qui la désigne, ..." ⁴¹⁴

Riffard bestempelt het Guénoniaanse denken als "traditionnisme" :

"Le concept central chez Guénon est bien celui de la Tradition, entendue comme un ensemble de principes universels et éternels exprimés par diverses doctrines (comme le soufisme), par divers rites (comme ceux de la franc-maçonnerie), au moyen de symboles. Mais les Américains ont imposé un terme, pérennialisme".⁴¹⁵

De initiatieke regulariteit wordt bepaald door binnen de grenzen (lees "landmarks") van de traditionele organisatie plaats te vinden, maar ze wordt daarenboven ook nog inhoudelijk bepaald door dezelfde traditionele organisatie. Vanuit het formeel analytisch-psychologisch standpunt gezien, zou dat betekenen dat de inhouden en ook de psychische representanten (of : de "verschijningsvormen") van de symbolische entiteiten (symbool, mythe, riten, ...) én hun inhoudelijke affectieve en cognitieve componenten, bepaald worden door de traditionele organisatie. Wat de initiatie als "rite de passage" betreft, d.w.z. sociologisch gezien, zich voltrekkende in een bepaalde groep en zich bedienende van een aantal symbolen en/of mythologische situaties, is hier geen moeilijkheid in te zien, maar slaat Guénon's bewering ook op de psychische bewuste en onbewuste mechanismen van het oprijzen van symbolen met een zwakke of sterke numinositeit en de linguïstische en picturale effecten hiervan in het bewustzijn van het individu ? Gaat Guénon's bewering ook op voor de actieve imaginatie van de vrijmetselaar tijdens een "open loge" (= plechtige zitting; ceremonie) ?

Het wordt nog ingewikkelder (voor Guénon) als hij stelt dat het echt uitzonderlijk, in de zin van "weinig talrijke" individuen zouden zijn, die zich, boven de tradities uit,

⁴¹³ Guénon R, 1988, *Aperçus sur l'Esotérisme Chrétien*, Paris, p. 22 e.v.

⁴¹⁴ Guénon R, 1992, *Aperçus sur l'Initiation*, p. 35.

⁴¹⁵ Riffard PA, 1990, *l'Esotérisme*, Paris, p. 858.

bewust zijn van "de l'unité et de l'identité fondamentale de toutes les traditions" en "il s'agit de celui-là seul qui est effectivement au delà de cette diversité : les formes, pour lui, n'ont plus le caractère de voies ou de moyens, dont il n'a plus besoin, et elles ne subsistent plus qu'en tant qu'expressions de la Vérité une, expressions dont il est tout aussi légitime de se servir suivant les circonstances qu'il l'est de parler en différentes langues pour se faire comprendre de ceux à qui l'on s'adresse".⁴¹⁶

Zoals we reeds eerder stelden is o.i. Guénons kennis van de psychoanalyse, maar vooral van de Analytische Psychologie van Jung, beperkt door een blijkbaar irrationele angst voor het onbewuste, dat hij "en-bas" positioneert.⁴¹⁷ In zijn "Symboles de la Science Sacrée" rekent hij op enkele bladzijden (!) af met Freud en vooral met Jung :

"... bien entendu, elle (la psychanalyse) n'en avait pas moins déjà un caractère nettement "satanique", ... elle n'en atteignait en fait que des contrefaçons assez grossières, ... Ce n'était là qu'une première étape, et il était réservé à d'autres psychanalystes de modifier les théories de leur "maître" dans le sens d'une fausse spiritualité, afin de pouvoir, par une confusion beaucoup plus subtile, les appliquer à une interprétation du symbolisme traditionnel lui-même. Ce fut surtout le cas de C.G. Jung, ... Ce qui aggrava beaucoup les choses, c'est que Jung, pour expliquer ce dont les facteurs purement individuels ne paraissaient pas pouvoir rendre compte, se trouva amené à formuler l'hypothèse d'un soi-disant "inconscient collectif", existant d'une certaine façon dans ou sous le psychisme de tous les individus humains, et auquel il crut pouvoir rapporter à la fois et indistinctement l'origine des symboles eux-mêmes et celles de leurs caricatures pathologiques".⁴¹⁸

Wie het woord "satanique" in de mond neemt verplaatst zich buiten de wetenschappelijke dialoog; daarbij komt de bijna fobische vrees voor contaminatie als de auteur het heeft over het "parodiërende" gebruik van symbolen door geesteszieken en "de leurs (= des symboles, n.v.d.a.) caricatures pathologiques". Had Guénon de intellectuele eerlijkheid gehad om Jungs indrukwekkende comparatieve arbeid te bestuderen, dan zou hij waarschijnlijk tot een ander besluit gekomen zijn. Het inzicht in de continuïteit van de talloze schakeringen, die bestaan tussen het "pathologische" en het "gezonde" (a) en de temporele transitie tussen beide toestanden bij vele patiënten (b) zouden hem tot voorzichtiger formuleringen hebben aangezet.

We stippen nog even de visie van Guénon op de *initiatie* aan :

"Il (Guénon) désigne du terme technique d'"Initiation" la transmission de

⁴¹⁶ Guénon R, *o.c.*, p. 49.

⁴¹⁷ Zie onze uiteenzetting over Guénons "onder-" en "boven-bewuste" in Hoofdstuk 2, 1.

⁴¹⁸ Guénon R, 1962, *Symboles de la Science Sacrée*, Paris, p. 43-44 e.v. Dergelijke anti-psychoanalytische houding vinden we ook terug bij E.Lemoine, 1991, *Theologia sine Metaphysica nihil*, Paris, p. 196 (noot 10). Lemoine noemt de psychoanalyse zelfs anti-initiatiek (zowel voor Freud als voor Jung), zonder overigens zijn standpunt te argumenteren. Lemoine behoort tot de "traditionalisten", zoals Guénon.

l'influx spirituel favorisant l'"habitus" contemplatif, et qualifie de "Traditionnelle" ... toute forme de communauté favorisant à ses membres l'accès à la contemplation".⁴¹⁹

Stippen we nog aan dat Guénon een scholastisch onderscheid maakt tussen de initiatie en de mystiek, waarbij hij de initiatie gerelateerd ziet aan de intelligentie en de mystiek aan de affecten⁴²⁰. Deze scholastieke visie is uiteraard niet houdbaar vanuit een Jungiaanse visie. Stippen we verder nog aan dat Guénon als initiatieke weg eigenlijk alleen maar een mogelijkheid ziet binnen een bepaald esoterisch systeem, dat uiteraard gelinkt is aan een (exclusief) exoterisch systeem; overstappen en zeker een soort van eclectisch beleven van de verschillende wegen is dan uit den boze. De lezer krijgt hier op zijn minst de indruk van bevoogding en van het verengende van een exclusie, terwijl het toch geselecteerden zijn die de initiatieke weg bewandelen.

De "Vrijmetselarij is een initiatieke vereniging" stellen de auteurs van "De Kinderen van de Weduwe".⁴²¹ De vrijmetselarij wordt dan gedefinieerd als een volledig systeem, waarin de vijf grote initiatieke stromen kunnen vloeien, nl.

1. Een operatief onderricht : kennis en gebruik van werktuigen.
2. Een symbolisch onderricht : kennis van de symbolische waarde van voorwerpen, geometrische tekeningen, kleuren, ...
3. Een spirituele boodschap via het re-actualiseren van een mythe of een historische gebeurtenis en personages (Hiram, Salomon, ...) en het aanleren van een symbolische taal om de beperkingen van een gewoon taalgebruik te kunnen overstijgen.
4. Een filosofisch onderricht dat geen louter intellectuele discipline is, of een gedachtenstroom oproept, maar dat in globo alle kennis, ook intuïtieve en traditionele godsdienstige kennis behelst, om het fenomeen "mens" in zijn totaliteit te leren kennen.
5. Een ethiek die de "tien geboden" van Mozes overstijgt.⁴²²

Meteen leiden de auteurs een soort van typologie af uit bovenstaande opsomming, naargelang het accent gelegd wordt op één of meerdere aspecten. De RGLB, wordt in hetzelfde werk als een uitzondering bekeken en "mysticisme", "navelkijken" en "fundamentalisme" toegeschreven, zonder echter de gehanteerde kenmerken te definiëren a.h.v. vorige vijf punten.

Algemener klonk de Constitutie van de Grootloge van België (1959) t.o.v. de initiatie :

⁴¹⁹ Andruzac C, 1980, *René Guénon*, Paris, p. 34.

⁴²⁰ idem, p. 77 e.v., waar Guénon's voornoemd onderscheid als foutief ("défectueux") gekenmerkt wordt, zelfs t.o.v. christelijke theologen zoals P. Meynard. In "*Bemerkingen omtrent de Initiatie*", 1990, RGLB, p. 2, wordt de mystieke weg ook gescheiden van de initiatieke spirituele invloed, daar hij "onevenwichtigheid" zou veroorzaken.

⁴²¹ Trigonum Coronatum, 1992, *De Kinderen van de Weduwe*, Zellik.

⁴²² idem, p. 29.

"De Vrijmetselarij beoefent de inwijdingsarbeid. Deze heeft tot doel de universele broederlijkheid te verwezenlijken en te streven naar het ideaal van de vervolmaking dat de grondslag vormt van het inwijdingsgeloof".⁴²³

Vanuit de GLB werd er in een bouwstuk volgende gesteld, nadat de vrijmetselarij als een inwijdingsgenootschap werd bepaald :

"Inwijdingsrituelen, een techniek om een neofiet plotseling in voeling te brengen met zijn diepste emoties, met zijn archetypische wortels".⁴²⁴

Kenmerkend is dat een vrijmetselaar hier "spontaan" de inwijding in psychologische termen vertaalt. Verbist definieert vrijmetselarij als volgt :

"De Vrijmetselarij is een authentieke initiatieke of inwijdingsorde. Als zodanig is zij een specifieke - i.c. de christelijke - vorm van de Traditie".⁴²⁵

Ook hier merken we de Guénoniaanse invloed, de Traditie, en verder in zijn uiteenzetting tevens het onderscheid "exoterisch-esoterisch" :

"Het esoterisch aspect van de Traditie - en dus ook van de christelijke - is het zuiver geestelijke".⁴²⁶

Interessant voor onze verdere uiteenzetting i.v.m. de symbolen en hun betekenis in de Vrijmetselarij, is volgend citaat :

"De heilige taal van de Vrijmetselarij bestaat uit symbolen, die hun dynamiek, hun totaliteit, hun "heiligheid" krijgen in de ritualen".⁴²⁷

Auteur stelt nl., dat wie symbolen rationeel benadert, nooit verder komt dan hun moreel aspect. Wie ze echter met de *intellectuele intuïtie* benadert, vat ze in hun wezenlijke totaliteit en kent ze door identificatie.

Deze identificatie van het symbool en zijn totaliteit ziet auteur verlopen in drie fasen :

1. tussen het symbool en de individueel-menselijke persoon,
2. tussen het symbool en de supra-individuele menselijke persoon,
3. tussen het symbool en het supra-menselijk wezen, dat de inwijdeling geworden

⁴²³ De Backer F, 1973, *De Vrijmetselarij* (Reeks : Het Open Venster - nr. 45), Antwerpen, p. 14.

⁴²⁴ J.V.D., 1990, *Vrijmetselarij?* (Bouwstuk), s.l., p. 5.

⁴²⁵ Verbist MF, 1979, *Kort begrip van de Vrijmetselarij*, RGLB, p. 2.

⁴²⁶ idem, p. 4.

⁴²⁷ idem, p. 9.

is.⁴²⁸

Vanuit analytisch-psychologisch standpunt zijn hier enkele aanknopingspunten te formuleren : nl. het intuïtieve dat toegang geeft tot (tot nog toe) verborgen inhouden van symbolen⁴²⁹ én de stadia van assimilatie van die onbewuste inhouden; vanuit het individuele en later, afhankelijk van de vordering van de "queeste", vanuit het collectief onbewuste, om uiteindelijk het transcendentale in zich te realiseren in het kader van de individuatie. Dit alles onder voorwaarde dat maçonnieke symbolen nog numineuze ladingen bezitten (a) en dat er, in Jungiaanse zin, "echte symbolen" aanwezig zijn in de maçonnieke ritualen (b) (of via deze laatste kunnen geactiveerd worden).

Deze auteur maakt overigens ook het Guénoniaanse onderscheid exoterisme-esoterisme.

Artikel 2 van de Constitutie van de RGLB stelt :

"De Vrijmetselarij is een inwijdingsgenootschap dat door zijn symboliek onderricht de mens geestelijk en moreel verheft".⁴³⁰

De Principesverklaring van het Droit Humain stelt dat "De Orde wil dit doel (Rechten van de Mens, n.v.d.a.) bereiken door aanwending van een rituele en symbolische methode" (punt 2).

De Vrouwengrootloge van België : "Inzake andere principes dan de bovengenoemde houdt ze zich aan de maçonnieke Traditie voor de strenge naleving van het Rituaal en de studie van de symboliek als middel om door te dringen tot de initiatieke inhoud van de Orde" (punt 4).

Het Grootoosten van België refereert in haar Principesverklaring niet naar symbolen; qua initiatie duidt zij alleen aan dat er een "Inwijding" is, verder geen uitleg. Poma noemt de vrijmetselarij echter wel een "initiatiek gezelschap" - buiten de godsdiensten het enige in geheel West-Europa".⁴³¹

De Grootloge van België vermeldt noch de inwijding, noch symbolen, maar uit reeds eerder geciteerde teksten mogen we stellen dat ze de vrijmetselarij ook als een initiatieke orde ziet en ze er een symbolische methode op na houdt; daarbij eerbiedigt ze de "Oude Landmerken, Gebruiken en Gewoonten van de Vrijmetselarij" (punt 6) en gebeurt "alle maçonnieke arbeid ter ere van de Opperbouwmeester van het Heelal en in aanwezigheid van de Drie Grote Lichten van de Vrijmetselarij, waarop de beloften worden afgelegd" (punt 2).⁴³²

P.A. Riffard beschrijft de drie meest bekende obediënties in Frankrijk : "La Grande

⁴²⁸ idem.

⁴²⁹ o.c., p. 9.

⁴³⁰ Van Brabant P, 1990, *De Vrijmetselaars*, Antwerpen, p. 143.

⁴³¹ Poma K, 1995, *Actie Vrijmetselaren*, Zellik, p. 21.

⁴³² Trigonum Coronatum, 1992, *De Kinderen van de Weduwe*, Zellik, p. 227-230.

Loge de France" (GLDF) die initiatiek van karakter is, het "Grand Orient de France" (GODF), die het grootst is en zijns inziens (dus ?) het minst initiatiek.

"Les Francs-Maçons (du GODF) ne sont pas des mystiques à la poursuite de quelque Absolu ésotérique ni les fidèles illuminés d'une religion occultiste" (GODF).

L'Obligation de croire au Grand Architecte de l'Univers a été supprimée en 1877 sous l'action du pasteur Desmons".⁴³³

Verder vernoemt hij de "Grande Loge Nationale Française" (GLNF). We beperken ons tot de principesverklaring, die vermeldt :

"La Franc-Maçonnerie impose à tous ses membres la pratique exacte et scrupuleuse des rituels et du symbolisme, moyens d'accès à la connaissance par les voies spirituelles et initiatiques qui lui sont propres".⁴³⁴

De beginselverklaring, opgenomen in de Grondwet voor Vrijmetselaren onder het Grootoosten der Nederlanden vermeldt in Art. 3 :

"Zij (de vrijmetselarij, n.v.d.a.) werkt daartoe eensdeels op de haar eigen wijze met behulp van symbolen en ritualen als vertolking van idealen en gedachten, uitingen van de hoogste levensgeest".⁴³⁵

Samenvattend mogen we stellen dat de vrijmetselarij een *initiatiek genootschap is dat met symbolen, riten en ritualen werkt.*

C.G. Jung, Vrijmetselarij en Initiatie

Jung spreekt verder van het "opdringerige karakter" van de Vrijmetselarij en van de band tussen alchemie, Rozenkruisers en Vrijmetselarij.

"De Rozenkruisers kwamen voort uit de hermetische, respectievelijk alchemistische filosofie. Eén van haar oprichters was Michael Majer (1568-1622), een bekend alchemist en jongere tijdgenoot van de onbekende, maar belangrijker Gerardus Dorneus (eind zestiende eeuw). Diens tractaten vullen het eerste deel van het "Theatrum Chemicum" van 1602.

Het is meer dan waarschijnlijk dat de blijkbaar geleerde Dr. Carl Jung het werk van beide alchemisten kende, want de toenmalige farmacologie stond nog sterk onder de invloed van Paracelsus. Dorneus was een uitgesproken Paracelsist en heeft zelfs het traktaat "De Vita Longa" van Paracelsus van een uitgebreid commentaar voorzien. Van alle alchemisten heeft hij zich bovendien het meest

⁴³³ Riffard PA, 1990, *L'Esoterisme*, Paris, p. 843.

⁴³⁴ o.c., p. 845.

⁴³⁵ Van de Sande A, 1995, *Vrijmetselarij in de Lage Landen*, Zutphen, p. 13.

beziggehouden met het individuatieproces".⁴³⁶

We citeren hier Jung omdat hij blijkbaar via zijn grootvader de alchemie en het hermetische verbonden ziet met de vrijmetselarij. Gezien het belang van Dorneus en Paracelsus in Jungs symbolische literatuur, is deze getuigenis voor ons onderzoek van groot belang.⁴³⁷

Bij Jungs behandeling van de Mana-persoonlijkheid weidt hij uit over de *initiatie* : hij analyseert de anima als autonoom complex, waarbij ze getransformeerd wordt tot een functie tussen onbewuste en bewuste.

"The starting-point of our problem is the condition which results when the unconscious contents that are the efficient cause of the animus and anima phenomenon have become sufficiently assimilated to the conscious mind".⁴³⁸

Deze onbewuste inhouden komen in eerste instantie in het bewuste, later duiken inhouden uit het collectief onbewuste op : deze fantasieën zijn niet zo ongeregeld en "wild" als men zou denken. Volgens Jung volgen ze bepaalde, onbewuste richtingen die leiden naar een Doel. Deze fantasmen uit het collectief onbewuste vergelijkt Jung met initiatieprocessen, daar hij meent dat tussen beiden een sterke analogie ("closest analogy") bestaat. Primitieve samenlevingen beschikken daarom juist over vaak *ingewikkelde initiatieriten*.

"This shows that the initiation ceremonies are a magical means of leading man from the animal state to the human state. They are clearly transformation mysteries of the greatest spiritual significance. Very often the initiands are subjected to excruciating treatment, and at the same time the tribal mysteries are imparted to them, the laws and hierarchy of the tribe on the one hand, and on the other the cosmogonic and mythical doctrines. Initiations have survived among all cultures".⁴³⁹

⁴³⁶ idem, p. 202.

⁴³⁷ Van Veen beschrijft in het vrijmetselaarschrift *Thoth* de band die Fludd (1574-1637) reeds zou gehad hebben met de Rozenkruisers en de (operatieve) vrijmetselarij. Fludd is een hermeticus die de alchemie zag als een "bron van waarheid". Jung haalde Fludd als belangrijke hermeticus herhaaldelijk aan (CW (12), fig. 8). Van Veen beschrijft in dit artikel de aanvallen die Fludd onderging van o.a. Kepler, Descartes en volgelingen van James I, koning van Engeland (Van Veen GM, 1987, Een verweerschrift tegen aantijgingen wegens ketterij en wetenschappelijke nieuwlichterij in de 17e eeuw, in *Thoth* 5 (38), p. 152-161). Zo wordt door Anderson in diens *Constitutions* (1723) I. Jones uitvoerig behandeld, die op zijn beurt onder invloed stond van Fludd en Dee. Fludd's reactie tegen Kepler heeft cfr. Jung alles te maken met de alchemistische quaternaire visie op de scientistische ternaire visie (zie verder volgende paragraaf).

⁴³⁸ Jung CG, CW (7), p. 228 ("*Two essays on Analytical Psychology*").

⁴³⁹ ibidem, p. 228-229.

De *initiatie* ("initium" L.)⁴⁴⁰ is dus een hulpmiddel tot transformatie van mana binnen sociaal acceptabele grenzen en is dan ook blijkbaar (uit veiligheidsredenen) in sterke mate geïnstitutionaliseerd.

Jung benadrukt daarna de *zwakke positie van de moderne mens t.a.v. de initiatie* :

"Freemasonry, l'Eglise gnostique de la France, legendary Rosicrucians, theosophy, and so forth are all feeble substitutes for something that were better marked up in red letters on the historical casualty list. The fact is that the whole symbolism of initiation rises up, clear and unmistakable, in the unconscious contents".⁴⁴¹

Hieruit blijkt, volgens Jung, dat ons onderzoeksdomein nog maar een zwakke afspiegeling van de vroegere initiatieke instituties is (o.a. de Eleusische mysteriën in Griekenland, de christelijke "rites de passage" in Rome, etc...). Toch blijft o.i. ook nu nog deze belangrijke vraag valabel :

"The point is not - I cannot be too emphatic about this - wheter the intiation symbols are objective truths, but wheter these unconscious contents are or are not the equivalents of initiation practices, and wheter they do or do not influence the human psyche. Nor is it a question of whether they are desirable or not. It is enough that they exist and that they work".⁴⁴²

In "Mysterium Coniunctionis" beschrijft Jung de componenten van de coniunctio : de wees, de weduwe en de maan. Hij beschrijft hier de vrijmetselaars als "kinderen van de Weduwe". Volgens Bousset ("*The Antichrist Legend*", p. 70) gaat de "heerschappij van de Weduwe" vooraf aan de Antichrist, zoals ook een Grieks en een Armeens Apocalyps van Daniël vermeldt (CW 14, p. 18, voetnoot 69). Het verband tussen het "vrouwelijke" en het "kwade" in het vierde element wordt hier duidelijk gesuggereerd, zodat onze stelling van "spanning tussen het ternaire en het quaternaire in de Vrijmetselarij" bewijsmateriaal toegevoegd krijgt. Van het kerkelijke dogma "Assumptio Mariae", zeggen E. Jung en M-L. Von Franz :

"Den wie der Körper Mariä, so sieht auch der Graal als etwas Individuelles und Materielles das Problem des Bösen nach sich, weil auch *er* in die Wirklichkeit

⁴⁴⁰ In de betekenis van "*téléutai*" : "faire mourir. Initier, c'est d'une certaine façon faire mourir, provoquer la mort. Mais la mort est considérée comme une sortie, le franchissement d'une porte donnant accès ailleurs. A la sortie succède une entrée. L'initié franchit le *rideau de feu* qui sépare le profane du sacré; il passe d'un monde à un autre et subit de ce fait une transformation; il change de niveau, il devient différent. La transmutation des métaux (au sens symbolique de l'alchimie) est aussi une initiation exigeant une mort, un passage. L'initiation opère une métamorphose... Le néophyte semble opérer un processus de régression, sa nouvelle naissance est comparée à un retour à l'état foetal dans le ventre d'une mère." (Chevalier J, e.a., 1969, *Dictionnaire des Symboles*, Paris, p. 420).

⁴⁴¹ Jung CG, *o.c.*, p. 229.

⁴⁴² idem.

des irdischen Menschen hinabreicht".⁴⁴³

De *lichamelijkheid* van Maria, of de *materie* waaruit de Graal ("Vas") is samengesteld trekt het duistere, het boze aan en zit dus feitelijk verankerd in de quaternario. De Manicheeërs noemden zichzelf ook "Kinderen van de Weduwe"; Jung meent "Weduwe" te kunnen herleiden tot de "virginal or maternal quality of the prima materia, which exists without a man and yet is the "matter of all things". Above all, the prima materia is the mother of the *lapis*, the *filius philosophorum*".⁴⁴⁴

Jung sloeg de hedendaagse esoterische genootschappen blijkbaar niet zo hoog aan; toch worden ze geciteerd in relatie tot alchemistische, gnostische en hermetische onderwerpen. We kunnen ons, bij lectuur van Jungs opiniëring aangaande de moderne esoterie, niet van de indruk ontdoen dat hij de "maagdelijke" situatie van de primitieve mens met zijn "mana"-statuut overschat t.o.v. zijn eigen (therapeutische) theorievorming, nl. waar hij toch (veel) heil verwacht van de creatieve arbeid met patiënten, van zijn amplificatiemethode. Daarnaast staat er nog zijn assumptie van de individuatie als een "natuurlijk autonoom proces", dat hij sterk teleologisch interpreteert.

Misschien is zijn (hoogstwaarschijnlijke) onbekendheid met de maçonnieke werkwijze in dit geval een te vermoeden oorzaak, naast zijn licht denigrerende attitude t.o.v. zijn grootvader-maçon. Over de "initiating symbols" stellen wij ons in dit onderzoek pragmatisch-psychologisch op en stellen we, solidair met Jung : "It is enough that they exist and that they work" (CW (7), p. 229).

§2. Enkele symbolische kenmerken van de Vrijmetselarij en hun Analytisch-psychologische interpretatie.

a. Beslotenheid - Geheim (Arcanum).

Nogal wat maçonnieke en profane bronnen spreken van de *Vrijmetselarij* als een *besloten* of *discreet genootschap*.⁴⁴⁵ Het "Geheim" in de vrijmetselarij is eigenlijk

⁴⁴³ Jung E; Von Franz M-L, 1960, *Die Graalslegende in psychologischer Sicht*, Zürich, p. 352-353.

⁴⁴⁴ CW (14), p. 18 e.v. ("*Mysterium Coniunctionis*"). Jung gaat hier ook uitgebreid in op het verband tussen "Weduwe" en "Malchuth" in de Kabbala : "Widow. This is Malchuth, when Tifereth is not with her". Tifereth is the son...". (o.c., p. 22). Malchuth is "the underlying feminine principle". (o.c., p. 22) In de derde paragraaf blijkt dit "onderliggend vrouwelijk principe" van essentieel constituerend belang te zijn voor het begrijpen van het archetype van de quaterniteit.

⁴⁴⁵ * De Keyser L, 1995, "De Loge in beweging", in "*De standaard-Magazine*" - 11 aug. '95 (3), 32, p. 3-6.

* Van Brabant P, *Lexicon van de Loge*, p. 72.

* Van Brabant P, *De Vrijmetselaars*, p. 17-21.

* Zeijlemaker JNZ, *Symboliek en Ritus*, p. 11-34.

* Trigonum Coronatum, *De Kinderen van de Weduwe*, p. 80 e.v.

* Brault E, *La Psychanalyse de l'Initiation maçonnique*, p. 24.

* Van den Abeele, *De Kinderen van Hiram*, p. 197.

op te splitsen in twee delen :

a. de discretie wat betreft het lidmaatschap van anderen, plaats(en) van samenkomst, beraadslagingen, logeactiviteiten, inhoud van eedafleggingen, etc...

b. het "onuitsprekelijke geheim", dat nauw verbonden is aan het diepste van de persoon zelf, het "niet-mededeelbare", waaraan alleen ingewijden deelachtig kunnen zijn.

Het geheim slaat niet op de symboliek, ritualen of riten, want de meesten zijn gepubliceerd en in de profane wereld verkrijgbaar : vanaf het ontstaan van de "speculatieve vrijmetselarij" verschijnen nl. de zogenaamde verradersgeschriften : "Catechisme des Franc-Maçons" van L. Gabanon, Parijs (1744), "De Metselaar ontomd, of Het Rechte Geheim der Vrye Metselaaren Ontdekt" (Wolson, 1753 : in Nederlandse vertaling), "Het collegie der vrye metselaars ontleedt" (Utrecht, 1735 : vertaling van "Masonry dissected", S. Pritchard, London).

Van Brabant zoekt één van de redenen van beslotenheid ook in de geschiedenis van de oorspronkelijke middeleeuwse en ambachtelijke metselaars (vakgeheimen) :

"Door de aard zelf van haar werk heeft de loge nood aan een sfeer van rust en vrede, afgescheiden van de profane wereld, de professionele drukte, de politieke en maatschappelijke woelingen. De beslotenheid scheidt bovendien een sfeer die een absoluut wederzijds vertrouwen waarborgt. De afzondering is tenslotte voor de vrijmetselaar een van de voorwaarden om zijn bezinningstaak op zichzelf, op zijn broeders en op de Opperbouwmeester des Heelals zo behoorlijk mogelijk te volbrengen. De vrijmetselarij is geen geheim genootschap, wel een besloten genootschap. De vrijmetselarij heeft bovendien geen geheim, wél de vrijmetselaars. Vrijmetselaar zijn is leven met dat geheim in zichzelf. Dat geheim "is" tussen vrijmetselaars, die dezelfde initiatieke ervaring hebben gehad. Die twee kunnen dankzij de band van de inwijding elkaar het geheim overdragen, maar ze zouden elkaar dit geheim niet kunnen meedelen. Er bestaan geen woorden voor".⁴⁴⁶

De Backer noemt de "Grond van al het Zijnde het ondoorgrondelijke Geheim" in de Vrijmetselarij. Deze grond vormt "de kern van alle religieuze leven, *in en buiten godsdienst en kerk*".⁴⁴⁷ In feite gaat het hier om een oer-religieuze, of universeel-religieuze stellingname.

De beslotenheid, misschien zelfs "geborgenheid" scheidt een *bepaald psychologisch klimaat* van vertrouwen, vergelijkbaar met dat van de therapie waardoor het werken aan zichzelf begunstigd wordt.⁴⁴⁸ Daarbij komt het feit dat tijdens de leerlingperiode (eerste graad) de neofiet de *zwijgplicht* heeft, d.w.z. van hem wordt verwacht dat hij alleen maar luistert, receptief is. Dit vergt oefening, zelfs een zekere vorm van

⁴⁴⁶ Van Brabant P, *Lexicon van de Loge*, p. 72.

⁴⁴⁷ De Backer F, *De Vrijmetselarij*, p. 22.

⁴⁴⁸ Apostel L, 1992, *Vrijmetselarij. Een wijsgerige benadering.*, p. 93; auteur vergelijkt de stiltemomenten in de vrijmetselarij met die in de psycho-analytische therapie.

ascese. Van Brabant verbindt deze "zwijgplicht" met de "*disciplina arcani*" of "*disciplina secreti*" van de christelijke kerk in de eerste eeuwen. De rooms-katholieke profaan Alec Mellor heeft in één van zijn werken trouwens getracht te bewijzen dat de vrijmetselarij geen geheim zou hebben : bedoeling was door zijn pleidooi de pauselijke banvloek (pauselijke buls van 1738, 1751, 1884) te ontkrachten.⁴⁴⁹

Het geheim is eigenlijk een *innerlijke beleving*, stelt Zeijlemaker, als hij het heeft over de zoektocht van de vrijmetselaar naar het Verloren Woord :

"Hier moet worden volstaan met te zeggen, dat deze verandering in de functie van het woord er op neer komt, dat het zoeken en verkrijgen van het woord correspondeert met een innerlijke beleving van een nadering tot en tenslotte van een verbondenheid met de Grond van al het Zijnde in de terminologie van de Vrijmetselarij : de Opperbouwmeester van het Heelal".⁴⁵⁰

In hetzelfde werk haalt schrijver de reeds geciteerde A. Mellor aan, die deze beleving "gnosis" noemt. Dat Zeijlemaker hier dicht bij het (intra-psychische) individuatieconcept van Jung komt, blijkt uit het volgende citaat :

"Dit is het ware geheim, dat de vrijmetselaar probeert te ontsluiten, zover dat in zijn menselijke macht ligt. Het is het geheim, dat ieder mens ontmoet, die zich volledig ontplooid heeft, elk mens, die zich niet laat gaan als een speelbal van de omstandigheden, en tevreden is toe te geven aan toevallige invallen van het ogenblik.

Zal de mens ooit waarlijk dit geheim doorgronden? Zelfs wanneer dit niet zo is, zal elk nader komen tot de ontsluiting de mens bevrediging geven, hem vrede en geluk schenken en hem sterken voor het leven en voor de dood. Met dit geheim op de achtergrond mag men eveneens de methode van de Vrijmetselarij een geheim noemen".⁴⁵¹

Apostel analyseert op de hem typerende wijze het geheim van de vrijmetselarij; vijf "vormen" van geheim zijn voor ons onderzoek belangrijk :

- "1. De Werkelijkheid is een geheim en de vrijmetselaar is zich daarvan intens bewust.
2. Het eigen ik - en dat van alle andere mensen - is een geheim.
3. Wat in een vrijmetselaar gebeurt (*als* er iets gebeurt) tijdens zijn eigen inwijding of die van anderen, of in de loop van zijn maçonniek leven, is niet volledig uitspreekbaar en mag niet volledig uitgepraat worden omdat het tot de onvervreembare intimiteit behoort.
4. Het vertrouwen dat een andere vrijmetselaar in U heeft gesteld, mag

⁴⁴⁹ Mellor A, 1961, *Nos frères séparés, les Francs-Maçons*, Paris.

⁴⁵⁰ Zeijlemaker JNZ, *Vrijmetselarij. Symboliek en Ritus*, p. 30.

⁴⁵¹ *ibidem*, p. 33.

- nooit beschaamd worden. Alles wat in de werkplaats gezegd wordt moet blijven tussen degenen die elkaar ontmoeten "sub rosa".
5. De betekenis van symbolen of ritualen is onuitputtelijk. Geen interpretatie is exhaustief.
 6. De discipline "over iets te zwijgen" (bijvoorbeeld de details van een inwijding niet te bespreken met iemand die ze nog niet doorleefde, alhoewel hij er publicaties erover kan lezen) is ethisch opvoedend.⁴⁵²

Het is niet alleen filosofisch, maar ook psychologisch een relevante vraag wat hier met de "werkelijkheid" bedoeld wordt. Is het de eigen, onbewuste werkelijkheid, die we als vrijmetselaar moeizaam en partieel zullen leren kennen, inclusief de werkelijkheid van het collectief onbewuste? In dezelfde zin zou de vraag over punt 2 kunnen gesteld worden, met dien verstande dat we het "eigen ik" uitbreiden tot het individueel en collectief onbewuste. Ook punt 3 zou ons kunnen toelaten numinositeit vast te stellen in de "onvervreembare intimiteit". Verder gaat Apostel blijkbaar akkoord met het niet-volledig-kenbare van symbolen en/of ritualen.

In de vrijmetselarij is het begrip "geheim" ten nauwste verbonden met dat van "heilig".⁴⁵³ Guénon maakt een duidelijk onderscheid als hij het heeft over het "secret initiatique" :

"... mais, dans tous les cas, un secret quelconque autre que le secret proprement initiatique a toujours un caractère conventionnel; ..."

"Au contraire, le secret initiatique est tel parce qu'il ne peut pas ne pas l'être, puisqu'il consiste exclusivement dans l'"inexprimable", lequel, par suite, est nécessairement aussi l'"incommunicable"; et ainsi, si les organisations initiatiques sont secrètes, ce caractère n'a ici plus rien d'artificiel et ne résulte d'aucune décision plus ou moins arbitraire de la part de qui que ce soit".⁴⁵⁴

Ook hier vallen het onmededeelbare, het niet-uit-te-drukken geheim op, gecombineerd met zijn "natuurlijke" of "spontane" aard, los van of "boven" alle conventies uit. Juist door al deze eigenschappen kan het initiatiek onderricht alleen maar plaatsvinden door gebruik te maken van rituelen en symbolen. Via de initiatie vindt er een *spirituele beïnvloeding* plaats, die het inwendige werk ("le travail intérieur") mogelijk maakt. Voorlopig Analytisch-psychologisch geformuleerd, levert het initiatieritueel symbolen en symbolische situaties aan de inwijdeling, die een appellerende werking (druk) op zijn onbewuste uitoefenen, maar die evenzeer spontaan zouden kunnen aangetrokken worden door een onbewust autonoom complex (vb. : de anima) om dan archetypische activiteiten te ontlokken, die een heel proces op gang zouden kunnen brengen. Bij dit laatste moeten we zeker niet alleen aan de transcendentale functie van het Zelf denken, dus aan de individuatie, maar er kunnen evenzeer "lagere" en archetypische

⁴⁵² Apostel L, 1992, *Vrijmetselarij*, p. 250 e.v.

⁴⁵³ Jones BE, 1965, *Freemason's Book of the Royal Arch*, London, p. 36.

⁴⁵⁴ Guénon R, 1992, *Aperçus sur l'Initiation*, Paris, p. 89.

constellaties geënergetiseerd worden,⁴⁵⁵ die zelfs tijdelijke (of definitieve) negatieve processen zouden ontlokken (voorbeeld bij psychotische disposities of bij neurotische complexen). Het zal duidelijk zijn, wat dit laatste betreft, dat de selectie van kandidaten voor de Vrijmetselarij met de nodige aandacht zal moeten geschieden.

"Quant au fait que ces organisations sont "fermées", c'est-à-dire qu'elles n'admettent pas tout le monde indistinctement, il s'explique simplement par la première des conditions de l'initiation telles que nous les avons exposées plus haut, c'est-à-dire par la nécessité de posséder certaines "qualifications" particulières, faute desquelles aucun bénéfice réel peut être retiré du rattachement à une telle organisation".⁴⁵⁶

Guénon onderscheidt verder in deze studie een tweede soort van geheimen "qui ne sont pas du même ordre, mais d'un ordre plus ou moins extérieur et contingent".⁴⁵⁷ Op een andere plaats vergelijken sommige maçonnieke auteurs deze geheimen van eerste en tweede orde met de grote en kleine mysteriën in de Vrijmetselarij; de "kleine mysteriën" belangen dan de eerste drie symbolische ("blauwe") graden aan, de grote mysteriën komen dan pas aan bod in de kapittelgraden van de AASR (= "Aloude en Aangenomen Schotse Ritus"; dit is een hogere-graden systeem).⁴⁵⁸

Het Geheim in de Analytische Psychologie

Jung heeft het "geheim" in verschillende contexten uitgewerkt. Wij bespreken nu een aantal aspecten waarvan de symbolische beeldenreeksen ons toelaten analogieën te zien met die van de Vrijmetselarij.

"The *lapis*-Christ parallel recurs all through the last days of alchemy in the seventeenth century, but only in epigonic form. This was the age that saw the rise of the secret societies, above all the Rosicrucians - the best proof that the secret of alchemy had worn itself out. For the whole *raison d'être* of a secret society is to guard a secret that has lost its vitality and can only be kept alive as an outward form".⁴⁵⁹

Hieruit blijkt nogmaals de relatieve appreciatie van Jung van de geheime genootschappen; toch eindigt hij het hoofdstuk "The lapis-Christ Parallel" in geciteerd

⁴⁵⁵ JS Bolen, Jungiaans psychiater, beschrijft zo enkele negatieve aspecten van het "Heldarchetype"; als het archetype geactiveerd is, kan dit het ego domineren en beperken en gaan dergelijke mensen, bijvoorbeeld, compulsieve daden stellen om hun held-zijn voor anderen te bevestigen, nemen zo te hoge risico's, worden "karikaturaal" op hogere leeftijd, enzovoort... (Bolen JS, *Ring of Power*, New York, p. 171-172).

⁴⁵⁶ Guénon, o.c., p. 90

⁴⁵⁷ idem, p. 92.

⁴⁵⁸ Van Brabant P, 1993, *Lexicon van de Loge*, p. 130.

⁴⁵⁹ CW (12), p. 430-431 ("*Psychology and Alchemy*").

werk met de volgende uitspraak :

"But, although the growing materialism of the age dismissed alchemy as a huge disappointment and an absurd aberration, there is yet "quaedam substantia in Mercurio quae nunquam moritur" - a fascination that never entirely disappeared, even when wrapped in the fool's garb of goldmaking".⁴⁶⁰

Het geheim ("substantia") blijft dus bestaande, ondanks een groeiend materialisme. Dit thema vinden we geregeld terug in actuele maçonnieke artikels.⁴⁶¹

Vanuit deze Analytisch-psychologische vaststelling dat de alchemie in wezen te maken had met een expressiewijze van psychische (onbewuste) inhouden, die zich via projectie entten op de chemische substanties en dito processen, waarmee de toenmalige alchemisten werkten, is het logisch dat er een *geheime taal* gebezigd werd. Jung stelt dat we de alchemisten hun geheime taal niet mogen misgunnen. Deze stellingname verdedigt hij vanuit zijn visie van het symbool als "tertium datur", waaronder de eeuwige tegenstelling van de lichte en donkere zijden van de onbewuste fenomenen aanwezig zijn. De symbolisch-geheime taal weerhoudt de gebruiker van een voortijdig oordeel. Ondanks het feit dat we behoefte hebben aan een kristalhelder oordeel, mogen we niet vergeten dat wij in psychische zaken te maken hebben met ervaringen, met transformaties; deze laatste mogen we niet verstenen door ze een naam te geven.⁴⁶²

Dit pleidooi voor het nooit volledig kenbare symbool en voor het niet definitief benoemen van de dynamische spanning tussen de tegenstellingen, noch van de "living truth" die als een "tertium datur" in het transformatieproces opduikt, kan mutatis mutandis getransponeerd worden voor de symbolische werkwijze van de Vrijmetselarij, ondanks bijna vier eeuwen positief-wetenschappelijke evolutie, materialisme en een eeuw psychologie.

Vanuit deze Jungiaanse visie menen we een verklaringsgrond te vinden voor het eerder besloten karakter van de maçonnieke werking.

Zoals we reeds eerder aanhaalden, stelt Jung dat mythen en symbolen de entelechie vertonen om natuurlijke geheimen te ontsluiten, d.w.z. bewust te maken.⁴⁶³

In zekere zin is dit een entelechie die ons "natuurlijk" gegeven is, zodat de individuatie bij Jung ook met dit adjectief bedacht wordt.

In de "psychic nature of the alchemical work" verklaart Jung het geheim verder :

"But mystification can also arise from another source. The real mystery does

⁴⁶⁰ idem.

⁴⁶¹ O.a. in artikels van RGLB-Info (Informatieblad van de Reguliere Grootloge van België).

⁴⁶² CW (13), p. 162 ("*Alchemical Studies*").

⁴⁶³ CW (13), p. 301; "... so myths and alchemical symbols are not euhemeristic allegories that hide artificial secrets. On the contrary, they seek to translate *natural secrets* into the language of consciousness..." (eigen cursivering).

not behave mysteriously or secretly; it speaks a *secret language*, it adumbrates itself by a variety of images which all indicate its true nature. I am not speaking of a secret personally guarded by someone, with a content known to its possessor, but of a mystery, a matter or circumstance which is "secret", i.e., known *only through vague hints but essentially unknown*. The real nature of matter was unknown to the alchemist : he knew it only in hints. In seeking to explore it he projected the unconscious into the darkness of matter in order to illuminate it. In order to explain the mystery of matter he *projected yet another mystery - his own unknown psychic background* - into what was to be explained : *Obscurum per obscurius, ignotum per ignotius!* This procedure was not, of course, intentional; it was an involuntary occurrence.

Strictly speaking, projection is never made : it happens, it is simply there".⁴⁶⁴

De geheime taal vindt haar bestaansreden in het nooit volledig te doorgronden mysterie. Jung maakt een onderscheid tussen "mysterie" en "persoonlijk geheim". Het "mysterium" uit zich, volgens Jung, onder diverse aspecten in het bewustzijn van de mens; bij de alchemisten (o.a. Dorn) ligt het in de (uiteindelijke) eenwording van de tegengestelden.⁴⁶⁵

De religieuze ideeën in de alchemie, samengevoegd in mythen als die van Osiris, Orpheus, Dionysus, Hercules en Jezus anticiperen het mysterium van de verlossing.⁴⁶⁶

Het mysterie is vergelijkbaar met het geheim in de Vrijmetselarij : de heilige taak verschilt ook zo van de profane taak. Ze getuigt van een archaisch-gewijd karakter, zoals de mythologische taal.⁴⁶⁷

Bij wijze van voorbeeld citeren we een dialooggedeelte van de "Opening van de Loge in de eerste graad" :

"VM : Welk verband is er tussen deze hemellichamen en de meester der Loge?

2de opziener : Zoals de zon de dag leidt en de maan de nacht, zo leidt de Meester de

⁴⁶⁴ CW (12), p. 244-245.

⁴⁶⁵ CW (13), p. 334.

⁴⁶⁶ CW (12), p. 306-307.

⁴⁶⁷ CW (11), p. 289. Bij de bespreking van "heilige teksten" ("sacred texts") is Jung zeer duidelijk : hij pleit voor een amplificerende benadering, als wil hij extra beelden oproepen bij de lectuur ervan : "On the contrary, my endeavor will be to amplify its symbolic language so that it may yield itself more easily to our understanding. To this end, it is necessary to bring down its lofty metaphysical concepts to a level where it is possible to see whether any of the psychological facts known to us have parallels in, or at least border upon, the sphere of Eastern thought. I hope this will not be misunderstood as an attempt to belittle or to banalize; my aim is simply to bring ideas which are alien to our way of thinking within reach of Western psychological experience". (CW 11, p. 494).

Jung keert zich af van een kritisch-analytische benadering en hanteert o.i. criteria die wetenschappelijk moeilijk te valorizeren zijn : "In dealing with a sacred text, therefore, the psychologist ought at least to be aware that his subject represents an inestimable religious and philosophical value which should not be desecrated by profane hands".(idem)

Zo spreekt hij zelfs van een heilige taal in termen van beelden : CW 12, p. 244 (zie supra).

Loge om haar te verlichten".⁴⁶⁸

Belangrijk, en dat zal ook verder in ons onderzoek blijken, is de regressieve beweging van de libido, die vanuit het onbewuste archetypische inhouden activeert. Dat er i.v.m. dit "opus" alleen maar met enkelen in vertrouwen kan gecommuniceerd worden, stelt Jung in volgend citaat :

"The experience of the unconscious is a personal secret communicable only to very few, and that with difficulty; hence the isolating effect we noted above. But isolation brings about a compensatory animation of the psychic atmosphere which strikes us as uncanny".⁴⁶⁹

Zoals we reeds eerder in deze uiteenzetting stelden heeft het "geheim" en ook het "rituele geheim" alles te maken met Jungs psychologische opvatting over het ontstaan van de persoonlijkheid; hierbij gaat hij terug tot de "primitieve mens". In dit stadium is de differentiatie van de persoonlijkheid nog in een pril stadium zodat de psyche grotendeels collectief van aard is en dus onbewust. Hierdoor beschikt de primitieve mens over alle collectieve deugden en tekorten, zonder dat deze op bewust niveau een tegenstelling kunnen vormen. Schrijft de bewustzijns-evolutie, en dus de persoonlijkheidsdifferentiatie voort, dan ontstaat er mét de tweespalt bewust/onbewust, de drang tot repressie van het "kwade", nl. één pool van de tegenstellingen. Deze drang tot repressie van het kwade is gegroeid vanuit het conflictueus aanvoelen van de onverzoenlijkheid der tegenstellingen.

"In primitives, development of personality, or more accurately, development of the person, is a question of *magical prestige*. The figure of the medicine-man or chief leads the way : both make themselves conspicuous by the singularity of their ornaments and their mode of life, expressive of their social roles. The singularity of his outward tokens marks the individual off from the rest, and the *segregation is still further enhanced by the possession of special ritual secrets*. By these and similar means the primitive creates around him a shell, which might be called a *persona*(mask)". (eigen cursiveringen)⁴⁷⁰

In feite vormen deze rituele geheimen een fictieve *beschermingsmuur* voor de evoluerende persoonlijkheidsdifferentiatie, en dit o.i. in twee richtingen :

1. naar het *innerlijk collectieve onbewuste* toe (d.w.z. bescherming t.o.v. het centripetale krachtencentrum, het collectief onbewuste) : de geheime rituelen staan garant voor een eerste institutionalisering van het bereikte en bewuste persoonlijkheidsgedeelte. Hierdoor wordt een opgeslokt worden door het collectief onbewuste tegengegaan; in deze zin zijn geheime rituelen *angstreducerend* en verkrijgen ze ten gevolge hiervan ook een bezwerend karakter.

⁴⁶⁸ Ritualen, RGLB, p. 8.

⁴⁶⁹ ib., p. 52.

⁴⁷⁰ CW (7), p. 147 ("*Two Essays of Analytical Psychology*").

2. naar het *uiterlijk collectieve* toe, d.w.z. bescherming van de eigenheid of, van de eerste identiteit van de (verder gevorderde) tovenaar of medicijnman t.o.v. de gemeenschap toe.

Op dit niveau beklemtoont Jung de belangrijkheid van het masker bij de totemistische ceremoniën, waardoor de rituele voorganger een kans krijgt zich te identificeren met de "persona" die hij draagt. Zo beschermt hij in zekere zin zijn individualiteit tegenover de gemeenschap.⁴⁷¹ De "magical prestige" van de voorganger is een beschermhuis t.o.v. de groepsleden, een vorm van "segregatio", die het verdere assimileren van onbewuste inhouden mogelijk maakt en zo, via een omweg, de gemeenschap ten dienste staat via een vorderende persoonlijkheidsdifferentiatie. Dit anthropologisme van Jung benadrukt een achterliggende visie, nl., "in feite is de Persoonlijkheidsdifferentiatie en dus ook de individuatie een *natuurlijk proces*, d.w.z. een natuurlijke ontwikkelingsgang die voortspruit vanuit de primitiviteit".

Deze Jungiaanse psychologie van het *geheim van het ritueel* is vergelijkbaar met het (esoterische) statuut van de Voorzittend Meester in de Vrijmetselarij. In een aantal loges bestaat er zelfs een esoterische aanstelling van de nieuwe Voorzittend Meester : op deze "geheime zitting" mogen slechts gewezen Voorzittend Meesters aanwezig zijn. De concepten "segregatio" en "magisch (lees : "esoterisch") prestige" zijn hier niet ver weg. De attributen die de aangestelde Voorzittend Meester worden overhandigd, nl. de moker als zinnebeeld van de autoriteit en het "vlammend zwaard" als zinnebeeld van zijn spirituele macht onderscheiden hem van de overige maçons en geven hem zijn "magical prestige".⁴⁷²

"But the greatest danger of all is the premature dissolution of prestige by an

⁴⁷¹ idem. De tovenaar krijgt magisch prestige ("magical prestige") door het afgezonderd zijn van het "uiterlijk collectieve". Hier geeft Jung als motief niet alleen de "Wille zur Macht" aan, maar ook de motivatie van het publiek om iemand die macht te willen verlenen ("to confer"), een dubbel motief dus, of beter, een "motief in samenspel" (o.c., p. 147).

⁴⁷² CW (11), p. 236 e.v.. Jung analyseert hier de diverse functies, die esoterisch aan het zwaard worden toegeschreven, nl. de *verdeel- en scheidingsfunctie* (a), zo belangrijk in de alchemie en bij de verdrijving van Adam en Eva uit Eden, de *transformatiefunctie* (b) van de "vital spirit in man into Divine" (ib., p. 237), "...; it is itself the force which "turns" from something infinitesimally small into the infinitely great : from water, fire, and blood it becomes the limitless aeon". De Vrijmetselarij wordt zo de "dirigent" en behoeder, alsook de katalysator en begeleider van de transformatiefasen van de vrijmetselaar (zie ook CW (13), p. 80). CW (9II), p. 187 : "The separation or unmixing enables the alchemist to extract the *anima* or *spiritus* from the *prima materia*. During this operation the helpful Mercurius appears with the dividing sword (used also by the adept !), which the Sethians refer to Matthew 10:34 : "I came not to send peace, but a sword". CW (13), p. 83 : "Dorn, in his "Speculativa Philosophia", gives a long and interesting interpretation of the sword : it is the "sword of God's wrath", which, in the form of Christ the Logos, was hung upon the tree of life. Thus the wrath of God was changed to love, and "the water of Grace now bathes the whole world". Here again, as in Zosimos, the water is connected with the sacrificial act. Since the Logos, the Word of God, is "sharper than any two-edged sword" (Hebrews 4:12), the words of the Consecration in the Mass were interpreted as the sacrificial knife with which the offering is slain. One finds in Christian symbolism the same "circular" Gnostic thinking as in alchemy. In both the sacrificer is the sacrificed, and the sword that kills is the same as that which is killed". Priester Ion wordt hier doorboord met een zwaard, beeld dat Jung verbond met de "*solificatio*" of the intiate in the Isis Mysteria". De Voorzittend Meester als lichtsymbool tussen zon en maan, of, de drie grote Lichten van de Loge.

invasion of the collective psyche. Absolute secrecy is one of the best known primitive means of exorcising this danger. Collective thinking and feeling and collective effort are far less of a strain than individual functioning and effort;
...⁴⁷³

Jungs analyse van het geheim toont duidelijk zijn belang voor de individuele persoonlijkheidsdifferentiatie : het geheim garandeert nl. een verplichting tot *individuele plicht*, "*Arbeid*" in de Vrijmetselarij.

"Once the personality has been differentiated and safeguarded by magical prestige, its levelling down and eventual dissolution in the collective psyche (...) occasions a "loss of soul" in the individual, because an important personal achievement has been either neglected or allowed to slip into regression. For this reason taboo infringements are followed by Draconian punishments altogether in keeping with the seriousness of the situation. So long as we regard these things from the causal point of view, as mere historical survivals and metastases of the incest taboo, it is impossible to understand what all these measures are for. If, however, we approach the problem from the *teleological point of view*, much that was quite inexplicable becomes clear".⁴⁷⁴

De draconische straffen bestaan eveneens op ritueel niveau in de vrijmetselarij (symbolisch) : de maçon wordt bezworen de meegedeelde "geheimen" te bewaren. Eén van de tekens (gebaren) in de Vrijmetselarij getuigt hiervan :

" V. : Hoe heet het teken?
A. : Der keel.
V. : Waarom?
A. : Omdat het herinnert aan de straf uit mijn gelofte."⁴⁷⁵

In zekere zin kan het beeld van de Voorzittend Meester in de Vrijmetselarij, geplaatst tussen de zon en de maan, ten Oosten van de tempel, ook gezien worden als een symbool van het "*arcanum artis*", het *geheim van de Koninklijke Kunst*.⁴⁷⁶ Jung beschrijft dit "*arcanum*" als de "*coniunctio Solis et Lunae*". Zoals we eerder in deze paragraaf aanhaalden, wordt ook in Jungs analyse van de 16e-eeuwse afbeelding het *geheim tweevoudig* gezien, nl. het geheime van het onbewuste (de sinistra), én het geheim van de Unio (de transcendente functie), die de kern van de Koninklijke Kunst uitmaakt.

⁴⁷³ CW (7), p. 148.

⁴⁷⁴ ib., p. 148-149.

⁴⁷⁵ Testvragen ("*Tuilage*"), RGLB-Ritualen, p. 4 (Franse Ritus).

⁴⁷⁶ "When the term ("*Royal Art*", n.v.d.a.) is used to-day it connotes a mystical conception of freemasonry - an art by which is built the "*spiritual house*", the invisible temple" (Jones BE, 1965, *Freemasons' Book of the Royal Arch*, London, p. 37).

Deze tweevoudigheid blijkt, zoals we menen aangetoond te hebben, uit zeer vele maçonnieke en Jungiaanse teksten. In zijn "*Religious ideas in Alchemy*" analyseert Jung het archetypisch beeld van de God-mens, die eigenlijk de Achtbare Meester in de Loge is, als Anthropos en als Christus :

"As a matter of fact, we are dealing here with a content that up to the present has only very rarely been attributed to any human personality. The one great exception is Christ".

"Thus the Christian projection acts upon the unknown in man, or upon the unknown man, who becomes the bearer of the "terrible and unheard-of secret". The pagan projection, on the other hand, goes beyond man and acts upon the unknown in the material world, the unknown substance which, like the chosen man, is somehow filled with God. And just as, in Christianity, the Godhead conceals itself in the man of low degree, so in the "philosophy" it hides in the uncomely stone".⁴⁷⁷

Hier is sprake van nog een andere tweevoudigheid van het geheim : twee soorten van projecties van het goddelijke hebben blijkbaar naast elkaar bestaan (zie CW 13, p. 122 : bij Paracelsus), nl. een projectie die berust op het onbekende in de mens zelf (het onbewuste) en de andere projectie, die berust op het onbekende in de wereld. De eerste zou men de "Christelijke projectie" en de tweede de "filosofische projectie" kunnen noemen. In alle geval ziet men hier het samengaan van de Lapis-Kristus parallel ontstaan. Merken wij hierbij nog op dat o.i. de lapis-symboliek eerder in de symbolische drie graden van de Vrijmetselarij gebezigd wordt en de Kristussymboliek vooral opduikt in enkele systemen van "hogere graden" (AASR, GSR, ...). Het samengaan van de twee vermelde projectierichtingen kan aanleiding geven tot "niet-toegelaten gevoelens van inferioriteit", wanneer de maçon zich vanuit een zuiver christelijke geïnspireerdheid laat leiden; op onbewust vlak zal er volgens Jung een compensatiebeweging van het falen (hier : de onvolledigheid) ontstaan, die zich op het bewuste vlak manifesteert als een min of meer vaag schuldgevoel. Dit overkwam Paracelsus : deze vertoonde overdreven "claims" en "irritable self-assertiveness, which made him enemies wherever he went".⁴⁷⁸ Een bepaalde "fundamentalistische" houding van bepaalde maçons, die zich strikt houden aan de leer van een exoterie en daarin ook een soort van bekeringsijver aan de dag leggen, zou vanuit dit onbewuste falen kunnen verklaard worden.

Een andere psychologische bedenking die we hier naar voor brengen is het feit dat het geheim in de Vrijmetselarij ook wijst naar de onbewuste pendant ervan, nl. het persoonlijk-onbewuste geheim, dat cfr. Jung altijd gepaard gaat met schuldgevoelens en neiging tot auto-destructie (o.a. suïcidale neigingen); het enerzijds bewust maken van die persoonlijke geheimen en anderzijds de bewustgemaakte geheimen geplaatst weten in acceptatie van zijn totale psyche en dus in zijn beginnende individuatie, is een mogelijk psychologisch aspect van de besloten maçonnieke arbeid.

⁴⁷⁷ CW (12), p. 304.

⁴⁷⁸ CW (13), p. 128 ("*Alchemical Studies*").

"A secret shared with several persons is as beneficial as a merely private secret is destructive. The latter works like a burden of guilt, cutting of the unfortunate possessor from communion with his fellows. But if we are conscious of what we are concealing, the harm done is decidedly less than if we do not know what we are repressing - or even that we have repressions at all. In this case the hidden content is no longer consciously kept secret; we are concealing it even from ourselves".⁴⁷⁹

Het *groepsgeheim* wordt zo in eerste instantie "helend" (= genezend en eenmakend), de psychologische teleologie is op gang gebracht. Ook het individuele bewustzijn maakt de persoonlijke aspecten van het geheim draagbaar.

Het Geheim van de Arcane Substantie en van de Lapis

De Voorzittend Meester als solair symbool, als "Zoon" van de Unio Mystica van Sol en Luna, als drager van het "Vlammend Zwaard", heeft duidelijk te maken met de *Vuursymboliek* : het geheim van de Voorzittend Meester is dan ook gerelateerd aan het *geheim van het vuur*, ook van het infernale vuur :

"The mercurial fire is found in the "centre of the earth", or dragon's belly, in fluid form. Benedictus Figulus writes : "Visit the centre of the earth, there you will find the global fire". Another treatise says that this fire is the "secret, infernal fire, the wonder of the world, the system of the higher powers in the lower".⁴⁸⁰

Mercurius is zoals de Voorzittend Meester solair of "vurig" van aard; het infernale vuur is het geheim van de "sinistra", van het verborgene van het onbewuste, maar het gnostische "zo boven, zo beneden" voltrekt zich via de Voorzittend Meester, via Mercurius :

"After that, it can surely cause no offence when another treatise says that the mercurial fire is the "fire in which God himself burns in divine love".⁴⁸¹

Daar God, i.c. Mercurius, zelf de vuurnatuur bezit, krijgt geciteerd beeld een onaantastbaarheid, een onveranderlijkheid...

Dorn noemt Mercurius de "divinus ternarius", "the revealer of divine secrets", hij is "the soul of the arcane substance" (magnesia).⁴⁸² Op dezelfde plaats associeert Jung Mercurius met de Egyptische Toth. Niet onbelangrijk in deze context is het feit dat de in te wijden neofiet in de Donkere Kamer op voorhand geconfronteerd is geweest met de spreuk : "Visitae interiora terrae, rectificandoque invenies occultem lapidem"

⁴⁷⁹ CW (16), p. 56 ("The Practice of Psychotherapy").

⁴⁸⁰ CW (13), p. 210 ("Alch. Studies").

⁴⁸¹ idem.

⁴⁸² CW (13), p. 230.

(VITRIOL). Dit kan geïnterpreteerd worden als een aanmaning voor de neofiet af te dalen naar het binnenste der aarde en de geheime steen door "scheidings-technieken" te ontdoen van ongerechtigheden. Als symbool van scheidingsarbeid komt het zwaard in deze context apert naar voor, m.a.w. de Voorzittend Meester geeft een eerste aanzet voor de Arbeid van de Leerling tijdens de inwijding (consecratie door het zwaard : zie verder Hoofdstuk 4). Zoals de Achtbare Meester met zijn zwaard het sacrale van het profane scheidt, zo zal de Leerling-Vrijmetselaar kappen aan zijn "Ruwe Steen" : "... rectificandoque invenies occultem lapidem." ("rectificare" = scheiden L.).

Bij zijn onderzoek naar de oorsprong van de Held, in feite onze initiant, stelt Jung, dat bij productie van een onbewuste inhoud in het bewuste, we eerst geconfronteerd worden met infantiel materiaal; zo verbindt Jung de *anale zone* met verering ("veneration")⁴⁸³ :

"We might also mention the intimate connection between excrement and gold...;

The alchemists sought their *prima materia* in excrement, one of the arcane substances from which it was hoped that the mystic figure of the *filius philosophorum* would emerge".

De aanwezigheid van de arcane substanties van bij het begin van de opname in de eerste graad ("Leerling") zal in Hoofdstuk 4 besproken worden. In de Donkere Kamer zijn reeds aanduidingen van de vier elementen aanwezig (o.a. de "metalen"). Jung ziet hier weer het compensatoire van de onbewuste psyche : een aanbeden voorwerp/persoon wordt verbonden aan iets "laags". In de hermetische en alchemistische literatuur heeft het geheim ook een negatieve connotatie : de zoon der filosofen wordt geboren uit drek. Tot op dit niveau, zelfs dat van infantiel materiaal, ziet Jung het "opheffen van tegenstellingen" spelen.

Het is nu vanuit de *prima materia*, gezien als arcanum, als *increatedum* (Paracelsus) dat de *lapis* ontstaat; deze lapis berust op vier elementen die deel uitmaakten van deze *prima materia*.⁴⁸⁴

Deze *prima materia* is rond ("massa globosa", "rotundum", ...) en herbergt zowel de wereld als substantie als de geest van de wereld : "in den beginne waart Gods Geest doorheen deze *prima materia*"⁴⁸⁵ :

"It is the "stone that has a spirit", in modern parlance the most elementary building-stone in the architecture of matter, the atom, which is an intellectual model. The alchemists describe the "round element" now as primal water, now as primal fire, or as pneuma, primal earth, or "corpusculum nostrae

⁴⁸³ CW (5), p. 189 ("Symbols of Transformation").

⁴⁸⁴ CW (9II), p. 237 ("Aion").

⁴⁸⁵ Genesis 1:2 vermeldt : "De aarde was woest en leeg; duisternis lag over de diepte, en de Geest van God zweefde over de wateren"; zie ook CW (14), p. 61 : "Het geheim (of de lapis) is overal in deze substantie te vinden" (Maier).

sapientiae", the little body of our wisdom. As water or fire it is the universal solvent; as stone and metal it is something that has to be dissolved and changed into air (pneuma, spirit)".⁴⁸⁶

De *arcane substantie*, nl. de materiële wereld met zijn quaternaire karakter, (cfr. "lapis quaternario") is het alchemistisch schema, terwijl het zonnelymbolisme gerelateerd is aan dogmatische stelsels, volgens Jung :

"... for the dogmatic schema is a Trinity embracing only the Deity but not the universe".⁴⁸⁷

Het alchemistisch equivalent van de Drievuldigheid, is de driehoofdige slang (Mercurius) (CW 14, p. 101, voetnoot 52). We stelden ook eerder dat deze arcane substantie tweeslachtig van aard is, positief en negatief (bipolair-Hoofdstuk 1).⁴⁸⁸ Jung legt dit verder uit a.h.v. de Oud-Testamentische wraakgod en de Nieuw-Testamentische liefdesgod.

"They therefore imbued this arcanum with symbols intended to characterize its malicious, dangerous, and uncanny nature, choosing precisely those which in the positive sense were used for Christ in the patristic literature".⁴⁸⁹

De arcane substantie is "One and All" (CW 14, p. 43) en de plaats waar de tegengestelden in de vorm van paradoxen verschijnen :

"Characteristically, the paradoxes cluster most thickly round the arcane substance, which was believed to contain the opposites in uncombined form as the prima materia, and to amalgamate them as the lapis Philosophorum".⁴⁹⁰

Zo is Mercurius de principiële naam voor de arcane substantie.⁴⁹¹ Jung stelt ze ook synoniem aan de Monade (= "Monas", Dee). Vermelden we nog dat Adam vaak gezien werd als *aqua permanens*, de eerste arcane substantie. Eva (aarde) wordt dan gezien als meegedragen door Adam in diens lichaam. Zo is Adam de echte hermafrodit geworden en de eigenlijke Mercurius; in materiële termen geformuleerd is Adam gelijk aan de wateren van Genesis, die de Aarde (Eva) omsluiten : boven die

⁴⁸⁶ CW (9II), p. 237-238.

⁴⁸⁷ CW (14), p. 101.

⁴⁸⁸ ib., p. 280.

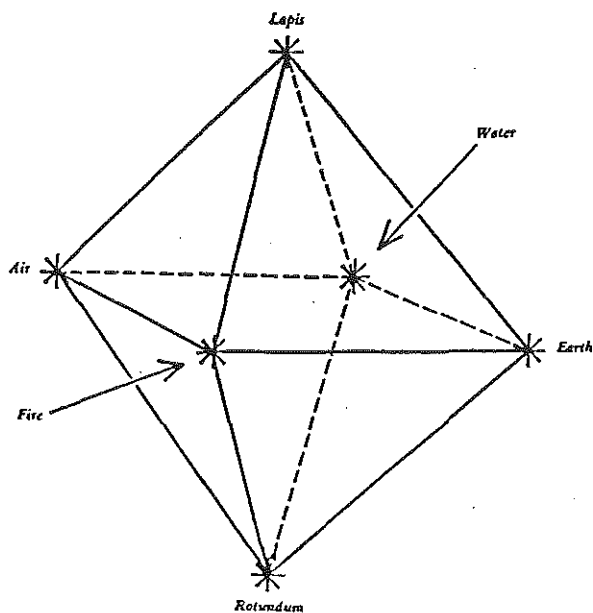
⁴⁸⁹ ib., p. 125.

⁴⁹⁰ ib., p. 42.

⁴⁹¹ Van Veen bespreekt de "Monas hieroglyphica" van Dee als "raadselachtige eenheid" of "symbolische eenheid", in *Thoth* 6 (41) - 1990, p. 279 e.v.

wateren waart Gods Geest.⁴⁹²

Vanuit dit gezegde kan de "lapis quaternario" opgesteld worden (zie fig.), waarbij opgemerkt dient te worden dat "rotundum" (het "ronde") ook staat voor "vas" of ook voor hoofd/schedel, terwijl "lapis" staat voor de materie.



D. The Lapis Quaternio

"The *vas* is often synonymous with the *lapis*, so that there is no difference between the vessel and its content; in other words, it is the same arcanum".⁴⁹³

Bij de bespreking van de archetypische koningsfiguur in het paar van tegenstellingen, wordt diens hoofd afgeslagen (= het alchemistische "mortificatio") : dit hoofd wordt gezien als de bevatter van het arcanum, nl. als zetel van het bewustzijn.⁴⁹⁴ Merken we op dat bij de inwijding van de leerling-vrijmetselaar het zwaard van de Voorzittend Meester op het hoofd gelegd wordt, terwijl de consecratie van de nieuwe vrijmetselaar een feit wordt.

Jung haalt in dit verband ook Dorn aan, die stelt dat het vat "should be made from a kind of *squaring of the circle*, so that the spirit and the soul of our material, separated from its body, may raise the body with them to the height of their own heaven".⁴⁹⁵

⁴⁹² CW (14), p. 382, "Adam as the arcane substance".

⁴⁹³ CW (9II), p. 238-239.

⁴⁹⁴ CW (13), p. 80-81.

⁴⁹⁵ CW (9II), p. 239.

De splitsing van geest en materie komt ook in de Meestergraad tot uiting, nl. in het woord "Mak-benah" (= "het vlees verlaat de beenderen"), die de verheffing (heropstanding) van de Meester-vrijmetselaar aankondigt in het ritueel. Een ander auteur stelt :

"Reduce your stone to the four elements, rectify and combine them into one, and you will have the whole magistry".⁴⁹⁶

Hier valt weer het rectificeren op (VITRIOL - Donkere Kamer : zie Hoofdstuk 4), maar ook het feit dat de constructie van de lapis *arbeid* vraagt, in zekere zin dus *geheime arbeid*. Deze geheime arbeid is in feite de individuatie : Jung laat hierover in volgend citaat geen twijfel bestaan :

"The union of opposites in the stone is possibly only when the adept has become One himself. The unity of the stone is the equivalent of individuation, by which man is made one; we would say that the stone is a projection of the unified self. This formulation is psychologically correct. It does not, however, take sufficient account of the fact that the stone is a *transcendent* unity. We must therefore emphasize that though the self can become a symbolic content of consciousness, it is, as a supraordinate totality, necessarily *transcendental* as well".⁴⁹⁷

Geheime dimensie van de Individuatie

Afgezien van het feit dat Jung, naast de symbolische duiding van de lapis ook het transcendente karakter benadrukt, en dus epistemologisch in moeilijker vaarwater terecht komt, betekent dit wel dat hij gedurende het ganse individuatieproces een "*geheime dimensie*" behoudt. Zo citeert hij Dorn, die weliswaar geen "onbewuste" als concept voor handen had, maar zich wel bewust was van de magnetische aantrekkingskracht tussen het imaginaire symbool ("theoria") en het centrum, verborgen in de materia (in het "binnenste van de aarde"). M.a.w. Dorn voelde reeds de identiteit van twee tegenstellingen aan.

"That is why the teoria and the arcanum in matter are both called *veritas*. This truth shines in us, but is not of us : it "is to be sought not in us, but in the image of God which is in us".⁴⁹⁸

Dorn gaat expliciet verder dan Jung door te stellen dat het transcendente Zelf gelijk is aan God (Jung laat zijn lezers in het ongewisse, wat dit betreft).

Het *geheim* schuilt in het "*tertium datur*", m.a.w. in het verenigen van tegenstellingen : hierdoor verkrijgt dat geheim zijn therapeutisch effect. Zo stelt Jung

⁴⁹⁶ idem.

⁴⁹⁷ CW (9II), p. 170.

⁴⁹⁸ ib., p. 171.

dat in de diepte ("bottom") van iedere neurose er een moreel probleem van tegenstellingen bestaat, dat alleen kan opgelost worden door een derde, symbool, dat de twee zijden uitdrukt. Dat derde is de "veritas" (Dorn) of de "theoria" (Paracelsus). De alchemisten dienden om veiligheidsredenen het exoterisch religieuze systeem te betrekken in hun projecties tengevolge waarvan het transcendente Zelf gelijkgesteld werd aan God. De theologische immanentie-positie werd hen door de Kerk wel vergeven. (ze was nl. beter dan haeresie). Jung spreekt zich als "empirisch psycholoog" niet zo duidelijk uit, maar vanuit zijn systeem is het geheim wel volledig intra-psychisch te duiden.

Bij Dorn en tijdgenoten lag het geheim van de kunst buiten de mens, in de prima materia, toch waren het geëxterioriseerde symbool en zijn kern ("truth") één, d.w.z. ook intra-psychisch reëel. Jung verklaart dit door de onbewuste projectie van de alchemisten van processen en inhouden die in hen archetypisch actief waren.

"He who does not understand how to free the "truth" in his own soul from its fetters will never make a succes of the physical opus, and he who knows how to make the stone can only do so on the basis of right doctrine, through which he himself is transformed, or which he creates through his own transformation".⁴⁹⁹

Feit is dat Dorn, Paracelsus, e.a., hun onderzoek alleen maar onder de bescherming ("aegis") van het geheim konden verder zetten, wilden ze ontsnappen aan de begane paden van de orthodoxe kerkelijke leer.⁵⁰⁰ Toch hadden ze geen operationele taal klaarliggen voor hun opus, zodat ieder zijn eigen expressiemiddelen hanteerde; dit resulteerde in een zeer verscheiden amalgaam van alchemistische geheimtalen, die de duidelijkheid en het overzicht niet bevorderden.

Volgens Jung speelde het onbewuste, als anticipator op wat de alchemisten zouden ervaren in hun opus, hier een definiërende rol; hij spreekt zelfs van "supra-consciousness".⁵⁰¹ Jung ziet, ten gevolge van deze onbewuste werking, de alchemisten, en zeker Paracelsus, evolueren tot gnostische inzichten, terwijl ze de gevaarlijke (innerlijke) conflictueuze situaties tegenover de vigerende kerkelijke instellingen zo omzeilden.⁵⁰² Het onbewuste zorgde wel voor een verhoogde prikkelbaarheid en voor een gedreven zeker-van-zijn-zaak-zijn.

Samenvatting

Samenvattend mogen we stellen dat het belangrijkste geheim van de Vrijmetselarij het *individuele geheim* is, dat vanuit Jungiaans perspectief kan gezien worden als het "tertium datur" van de *steeds weer verschijnende tegenstellingen* tijdens de "Arbeid". Dit voortdurend werken aan het "Ken Uzelve" begint voor de vrijmetselaar in de

⁴⁹⁹ CW (9II), p. 162.

⁵⁰⁰ CW (13), p. 185-186.

⁵⁰¹ idem.

⁵⁰² CW (13), p. 188.

Donkere Kamer, wat een *afdeling* betekent (= introspectie). De tegenstellingen worden in de maçonnieke rituelen vaak geformuleerd in de vorm van paradoxen (o.a. licht/duister, zon/maan, ...); daarbij wordt een mythisch-archaïsche taal gebezigd, die sterk symbolisch van karakter is (= de beeldende werking van onbewuste inhouden). Het individueel geheim wordt (soms) door nabije broeders (zusters) gedeeld, maar al of niet gecommuniceerd, het wordt nauwkeurig bewaard binnen de *beslotenheid van de werkplaats*.

Dat het "tertium datur" van de opduikende tegenstellingen uiteindelijk de *bewustmakende voortstuwing en realisatie van het Zelf* (als belangrijkste Jungiaanse archetype) van de betreffende maçon is, zullen we verder in de evolutie van de symbolische graden aantonen. Dit laatste neemt niet weg dat er zich ook andere archetypen manifesteren in de loop van het maçonnieke gebeuren (Held-, Kind-archetype, ...). Veel is nl. afhankelijk van het niveau van individuatie op het tijdstip van de eerste initiatie (= intrede in de Orde). Vanaf dat moment dient hij te werken aan zijn "*prima materia*", zijn "*arcane substantie*", gesymboliseerd door de vier elementen (quaterniteit) van de leerlingengraad, of door de "*lapis*", zijn "*ruwe steen*", die een afgewerkte spitssteen of hoeksteen dient te worden.

b. De Analytisch-psychologische ternarius en quaternarius in de Vrijmetselarij.

Bij het onderzoek van het Geheim in de Vrijmetselarij stooten we op het *tertium datur* bij de vereniging der tegenstellingen : hierdoor krijgt de nieuwe eenheid een ternair karakter.

Fenomenologie

Jung ziet in de Triniteit drie fasen van psychische (onbewuste) ontwikkeling.⁵⁰³ In de Vrijmetselarij zijn er zeer veel combinaties van het getal drie (tritsen) te vinden. Vooreerst de bekende *driepunt* (∴) ("Triple trine"), die vaak in maçonnieke teksten, brieven, als versiering tussen gedrukte paragrafen, etc. voorkomt. Dit driepuntsteken komt in de 18de eeuw slechts incidenteel voor : zijn doorbraak vindt plaats na de oprichting van het Grand Orient de France in 1773. Volgens J.A. Verhage stonden de drie punten aanvankelijk voor de H. Drievuldigheid of voor Jezus, Maria, Jozef. Naarmate echter het christelijk aandeel in de Vrijmetselarij verzwakte zag men er de Drie Kleine Lichten in : Wijsheid, Kracht en Schoonheid.⁵⁰⁴ In Franse loges werd echter ook, volgens auteur, het middelpunt uitgelegd als het synthetisch principe, de geheimvolle eeuwigheid, waarin de tegenstellingen versmelten.

Van Brabant vermeldt meer ternaire structuren, die o.a. ook verband houden met de driehoek⁵⁰⁵; de driehoek legt auteur uit als de relatie van de vrijmetselaar met zijn medemens en met God (de basis van de driehoek is relatie met medemens, het hoogste driehoekpunt stelt dan God voor). Ternaire stelsels zijn : de drie zuilen waarop de

⁵⁰³ CW (11), p. 193 e.v. ("*Psychology and Religion*") : "Also, the *Trinity* is an archetype whose dominating power not only fosters spiritual development but may, on occasion, actually enforce it". (eigen cursivering)

⁵⁰⁴ Verhage JA, 1990, Driepunt, in *Thoth* (41) - 1990 - Jub. Nr. - p. 20-21.

⁵⁰⁵ Van Brabant P, 1993, *Lexicon van de Loge*, p. 60-61.

loge rust (De Achtbare Meester en de twee Opzieners), de drie Grote Lichten (Bijbel, Winkelhaak en Passer), de drie Kleine Lichten (de kandelaars rond het tableau in de RGLB), de drie treden van de trap (op het tableau van de leerlingengraad), de drie vensters, de drie mokers, de drie stappen van de leerling, de symbolische leeftijd van de leerling, de drie slagen waarmee de loge geopend wordt, de trits "Wijsheid, Kracht en Schoonheid", de Zon, de Maan en de Voorzittend Meester der Loge. Van Brabant zinspeelt ook op de goddelijkheid, de harmonie, de rechte verhouding van de gelijkzijdige driehoek en zijn heiligheid ten tijde van Pythagoras.

B.E. Jones vermeldt het werk van de Rozenkruisers en de alchemist Michael Maier, die Jung ook vaak citeert, waarin een afbeelding staat van een student-almchemist die de quadratuur van een cirkel op een muur uitwerkt d.m.v. een grote passer : op deze tekening worden driehoek en cirkel in conjunctie afgebeeld.⁵⁰⁶

Auteur vermeldt ook de veelvuldige geometrische afbeeldingen van de Drievuldigheid, o.a. drie cirkels in een grote cirkel vervat, de driehoek, etc.

⁵⁰⁶ * Jones BE, 1965, *Freemasons' Book of the Royal Arch*, p. 231. "Perhaps the most pregnant expression of this is the axiom of Maria Prophetissa quoted above, which runs like a *leitmotiv* throughout almost the whole of the lifetime of alchemy, extending over more than seventeen centuries. In this aphorism the even numbers which signify the feminine principle, earth, the regions under the earth, and evil itself are interpolated between the uneven numbers of the Christian dogma. They are personified by the *serpens mercurii*, the dragon that creates and destroys itself and represents the *prima materia*". "... the saying of Maria Prophetissa : "One becomes two, two becomes three, and out of the third becomes the one as the fourth" (CW (12), p. 23). Het drama in de alchemie is dat Kristus vanuit de mannelijke, trinitaire God-de-Vader ontstaat en als Redder naar de Mensheid ("filius microcosmi") gaat, terwijl de zoon der filosofen vanuit de vrouwelijke, quaternaire God-de-Moeder ontstaat en als Redder van de macrocosmos geboren wordt. "It is superfluous to remark that these two sons were never united, except perhaps in the mind and innermost experience of a few particularly gifted alchemists. But it is not very difficult to see the "purpose" of this drama : in the Incarnation it looks as though the masculine principle of the father-world were approximating to the feminine principle of the mother-world, with the result that the latter felt impelled to approximate in turn to the father-world / What is evidently amounted to was an attempt to bridge the gulf separating the two worlds as compensation for the open conflict between them" (CW (12), p. 24). Dit conflict ontstaat tussen de bewuste en de onbewuste sfeer, daar waar het onbewuste vanuit een compensatoire rol geen dochter of vrouw geschapen heeft, maar een tweede zoon. Jung beschouwde Dorn en Fludd als twee alchemisten die een holistische visie over dit conflict heen trachten in stand te houden. "In the case of Dorn we can see how the archetypal tree, which consisted of the ramifications of the bronchi, blood vessels, and veins of ore, was projected upon the empirical world and gave rise to a totalistic view which embraced the whole of organic and inorganic nature and the "spiritual" world as well. The fanatical defence of his standpoint shows that Dorn was gnawed by inner doubt and was fighting a lost battle. Neither he or Fludd could hold up the march of events, and today we see how the spokesmen of so-called objectivity are defending themselves with similar outbursts of affect against a psychology that demonstrates the necessity of psychic premises". CW (13), p. 289.

* Zeijlemaker JHZ, *Vrijmetselarij, symboliek en ritus*, p. 111-114. Auteur bespreekt hier de driehoek als basis van vele maçonnieke figuren.

* CW (12), p. 125-126 (afbeelding op p. 125 en op p. 126).

"The triangle, especially the equilateral triangle (...), is one of the most ancient symbols in the world. To the Christian it symbolizes the Trinity, all its three sides being equal. So sacred has the emblem always been regarded that, says the ritual, an oath given on it has never been known to be violated. The three lines in conjunction represent the Sacred Word, the essence of the Deity. In early days such a triangle was conspicuous in Craft Lodges".⁵⁰⁷

"When six triangles of this kind are assembled together to bring their apex to one common centre, as in the illustration (...), we arrive at the symbol of universal creation, bearing close relationship to the point within a circle".⁵⁰⁸

"In some additional degrees the delta is the luminous triangle or brilliant delta and encloses the Tetragrammaton. To the alchemist the triangle was a symbol having many meanings. Standing on its point it meant water; on its base it meant fire; standing on its point and divided horizontally it meant earth; on its base and divided horizontally it meant air. To many alchemists the Philosopher's Stone was "triangular in essence", and the statement is made that in one or more old masonic rituals the stone is given as being of triangular form".

Dynamische spanning

Waar de kubieke steen in alle loges als kubus of als spitssteen afgebeeld wordt, is de relatie met de steen der Filosofen, die in essentie driehoekig van vorm is, eigenaardig (a). Een andere relatie (b) tussen ternair en quaternair stelsel is dat de vier elementen, zo belangrijk bij de inwijding in de 1ste graad, vertegenwoordigd worden door de driehoek.

Hier blijkt het belang van de Jungiaanse conceptualisatie van het symbolische ternaire en quaternaire. M-L. von Franz ziet de Drieëenheid als een uitgesproken mannelijke godheid. Toch ziet zij in het Christendom (zwakke) quaternaire aanzetten, o.a. door de rol van de Moeder van God.

"Another main symbol is the Trinity. It is of exclusively masculine character. The unconscious however, transforms it into a quaternity, which is at the same time a unity, just as the three persons of the Trinity are one and the same God".⁵⁰⁹

Ook hier zien we de "natuurlijke onbewuste compensatie" : de eenheid dient hersteld. De rol van de alchemie wordt best weergegeven door het centraal axioma, nl. dat van Maria Prophetissa. Hier volgt von Franz de visie van haar leermeester, waar ze stelt :

"De alchemie vormt nl. een soort onderstroom ten opzichte van het aan de

⁵⁰⁷ Jones BE, o.c., p. 238.

⁵⁰⁸ o.c., p. 239.

⁵⁰⁹ CW (11), p. 62.

oppervlakte heersende Christendom. De verhouding is als tussen een droom en het bewustzijn, en zoals een droom de conflicten van het bewustzijn compenseert, probeert de alchemie de leemten te vullen die door de spanning tussen de tegengestelden in het christendom zijn opengelaten. Dit is misschien nergens zo kernachtig geformuleerd als in het eerder genoemde *axioma van Maria prophetissa...* Hierin worden tussen de oneven getallen van de christelijke dogmatiek de even getallen ingelast die het vrouwelijke, de aarde, het onderaardse en zelfs het kwaad zelf aanduiden. De personificatie hiervan is de *serpens mercurii*, de draak die zichzelf schept en vernietigt, en de *prima materia* voorstelt...".⁵¹⁰

Met dit citaat is de teneur van Jungs visie gegeven, die we nu in concreto verder gaan analyseren.

In zekere zin getuigen, en dit is onze hypothese, diverse aspecten in de Vrijmetselarij van een *spanning tussen het ternaire en het quaternaire* : (a) vooreerst is er de opstelling van drie kandelaars rond het tableau in het midden van de vierkante (langwerpige rechthoek) loge, die topologisch geïnstalleerd is volgens de vier windrichtingen. Deze tegenstelling is echter ook te bemerken door de opstelling van de "stallen" ("gestoelte", "rostra") van de Voorzittend Meester en van zijn twee Opzieners, de drie vensters op het tableau, enzovoort. Secundo (b) is er de tegenstelling van de symbolische leeftijd (drie jaar) van de leerling, van het bestijgen van de drie trappen bij de inwijding, van het maken van de drie reizen, van de drie zwaardslagen bij de consecratie. Tegenover deze suprematie van het drievoudige ontstond geleidelijk ons vermoeden dat het (ontbrekende) vierde element, een geheim is (het "Geheim"). Dit geheim verwijst naar het "*Verloren Woord*", waar de vrijmetselaar zijn leven lang naar op zoek is. Dit geheim ligt bij de alchemisten in de arcane substantie, in de "materia prima" waaruit de lapis philosophorum dient te ontstaan.

"The basis of the *opus*, the *prima materia*, is one of the most famous secrets of alchemy. This is hardly surprising, since it represents the unknown substance that carries the projection of the autonomous psychic content".⁵¹¹

"It was of course impossible to specify such a substance, because the projection emanates from the individual and is consequently different in each case".

De *prima materia* kreeg zo bij Dee de naam "Monade" met bijgevoegd specifiek grafisch uitzicht.⁵¹²

"The autonomy and everlastingness of the *prima materia* in Paracelsus suggest

⁵¹⁰ Von Franz M-L, 1983, *De Alchemie van de Verbeelding*, p. 35.

⁵¹¹ CW (12), p. 317.

⁵¹² CW (12), p. 317 en Thoth (Jub. Nr.), gerefereerd artikel van Van Veen G.M.

a principal equal to the Deity, corresponding to a *dea mater*".⁵¹³

Jungs visie op de te ontwikkelen quaterniteit in de (rooms-katholieke) godsdienst, is de H. moeder op te nemen in de Triniteit en zo het hieros gamos te bewerkstelligen.⁵¹⁴

Prima Materia

Daar de leerling-vrijmetselaar beschouwd wordt als "kappende aan de ruwe steen", betekent dit zoveel als werken met zijn *prima materia*. Eigenlijk is de maçon de *prima materia*, waaruit de *lapis* dient te verschijnen. Bij Jung zien we nl. de reactie van het onbewuste op de bewuste ternaire "Arbeid"; er ontstaat een compensatoire onbewuste quaternaire setting die zich kan gaan veruitwendigen. De symbolische taal van de Vrijmetselarij spreekt dan van "*prima materia*" of van "*blijven kappen aan de ruwe steen*".

Hierdoor zou het ternaire quaternair worden : volledig, maar tegelijkertijd, in termen van het Archetype (zie Hoofdstuk 1), *bipolair* (zie verder).

Het quaternaire is de beginnende maçon gegeven via zijn inwijding, ondanks het feit dat het aarde-element niet zo duidelijk in de totaliteit van de andere elementen gezien wordt; het wordt geïsoleerd van de overige drie door het wat terzijde staan van het verblijf in de Donkere Kamer. Toch staat de neofiet daar, in confrontatie met de vier elementen, de bouwstenen van zijn *prima materia*. Maar de "*lapis quaternario*" is nog nieuw en stijgt pas op uit de "*excrementa*" (van het onbewuste). Hij bezit nog niet de kristallen helderheid van het bewust uitgeklaarde.

Jung bespreekt waarom en hoe Adam als symbool geboren werd voor de *prima materia* of de "onvervormbare substantie" : hij was nl. gevormd uit klei ("*materia vilis*") : deze transformeerbare klei was ook letterlijk voor de hand liggend :

"For us the essential feature of the *prima materia* is that it was defined as the "*massa confusa*" and "*chaos*", referring to the original state of hostility between the elements, the disorder which the artifex gradually reduced to order by his operations. Corresponding to the four elements there were four stages of the process (*tetrameria*), marked by four colours, by means of which the originally chaotic arcane substance finally attained to unity, to the "One", the lapis, which at the same time was an homunculus".⁵¹⁵

Jung haalt dan verschillende auteurs aan (o.a. Geber, Berthelot : "*Chimie au moyen age*, III, 148 f., Mylius, etc.), die Adam beschouwen als "*compositio elementorum*". Adam getuigt zo van een quaternaire aard. Jung haalt verder Vigenerus ("*De Igne et Sale*") aan, waar deze laatste het heeft over "de cirkelvormige rangschikking" van de elementen in de wereld en in de mens. Jung ziet hier een symbolische aanduiding van

⁵¹³ CW (12), p. 322.

⁵¹⁴ Revis P, 1996, Dogma en Archetype, in *IVAP* 12 (1996), p. 58.

⁵¹⁵ CW (14), p. 385 ("*Mysterium Coniunctionis*").

de mandala, die verdeeld wordt in vier segmenten. Dit laatste klopt met bevindingen uit de cultuur-historische wereldliteratuur, waar Adam gezien wordt als samengesteld uit vier soorten van stof, die verschillend gekleurd zijn⁵¹⁶ (Rabbi Eliezer). Ook in de Griekse letters van Adams naam komen de vier windrichtingen voor, vanwaar God de soorten stof nam, die hem vormden : "anatole" (sunrise, East), "dysis"(sunset, West), "arktos" (Great Bear, North), "mesembria" (noon, South).

The "Book of the Cave of Treasures" states that Adam stood on the spot where the cross was later erected, and that this spot was the centre of the earth. Adam, too, was buried at the centre of the earth - on Golgotha. He died on a Friday, at the same hour as the Redeemer".⁵¹⁷

Merken we op dat in de loge de Vrijmetselaar een bepaalde plaats toegewezen krijgt in functie van de windrichtingen : de Voorzittend Meester zit op het Oosten, de Meesters en Gezellen zitten op de Zuiderkolom, de twee Opzieners in het Westen (Franse Ritus) en de leerlingen op de Noorderkolom, "daar ze slechts een zwak licht kunnen verdragen" (= gedeelte uit openingsritueel leerlingengraad - RGLB).

Dynamische spanning tussen Christendom en Alchemie

Deze spanning tussen het ternaire en het quaternaire in de Vrijmetselarij is o.i. verklaarbaar door de historisch-culturele context van de 18de eeuw, toen de speculatieve Vrijmetselarij ontstond. De hermetische, alchemistische, neo-Platoonse symboliek enerzijds en de christelijke symboliek anderzijds, alsmede de culturele dominantie (sociale controle) van de Kerk, dwongen de esoterici in die tijd tot het accepteren van een overwegend kerkelijke symboliek, die o.i. op eerder "geheime wijze" de esoterische diende te incorporeren. Dit maakt, o.i., de Jungiaanse psychologische analyse van de toenmalige bronnen van de esoterie zeer nuttig om het functioneren van de actuele Vrijmetselarij te kunnen verklaren.

Het (ontbrekende) vierde element, dat de spanning in de maçonnerie veroorzaakt, zou wel eens "de actieve emanatie", het actief-psychologische mechanisme van het Zelf-archetype kunnen zijn, dat Dorn "scheppende macht van de Godheid" of "Goud" genoemd heeft⁵¹⁸ :

"Dit is een poging om te laten zien wat het werk is, en wat het zegt : we geven goedkoop en kostbaar voedsel aan de draak, aan caducifer (de drager van de staf van Hermes-Mercurius, of van Aesculapius). Chemisch zou dat betekenen dat we het mystieke goud gebruiken, de gouden vorm, en het in Mercurius werpen in een verhouding van 1:6. Dat wil zeggen dat we het ontstaan van de wereld herhalen : we nemen de mystieke, scheppende macht van de godheid en plaatsen die tegenover de stoffelijke werkelijkheid van de mens, of maken dat

⁵¹⁶ o.c., p. 385-390.

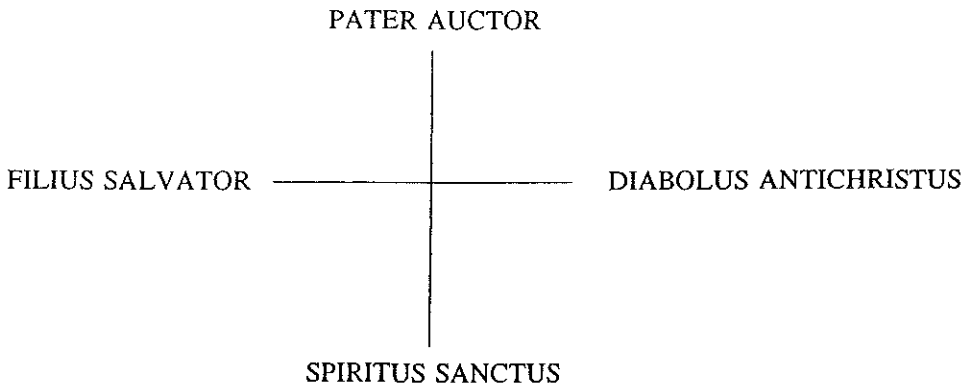
⁵¹⁷ CW (14), p.388.

⁵¹⁸ Von Franz M-L, o.c., p. 53.

die daarin doordringt".⁵¹⁹

Jung stelt dat voor een dogmatische opvatting ("dogmatic schema") de Drievuldigheid alleen het goddelijke behelst maar niet het universum; daarbij is het alchemistisch equivalent van de Drievuldigheid de driehoofdige slang (Mercurius) :

"The alchemic schema appears to embrace only the material world, yet, on account of its quarterly character, it comes near to being a representation of totality as exemplified in the *symbol of the cross* erected between heaven and earth. The cross is by implication the Christian totality symbol : as an instrument of torture it expresses the sufferings on earth of the incarnate God, and as a quaternity it expresses the universe, which also includes the material world. If we now add to this cruciform schema the four protagonists of the divine world drama - the Father as *auctor rerum*, the Son, his counterpart the Devil (to fight whom he became man), and the Holy Ghost, we get the following quaternity⁵²⁰ :



Jung citeert in dit verband Koepfer ("Gnosis des Christentums")⁵²¹ en neemt zijn visie op het *dogma* over, nl. dat dit getuigt van "rondheid" ("circular"); het kan alleen maar benaderd worden door een "circumambulatio"⁵²²; het is een benaderend concept voor een feit dat bestaat, maar niet kan beschreven worden. Tegelijkertijd zijn deze feiten "sferen" van een onbepaalde uitgestrektheid, daar ze "principes" vertegenwoordigen. Een psychologisch equivalent van dogma's zijn cfr. Jung

⁵¹⁹ idem.

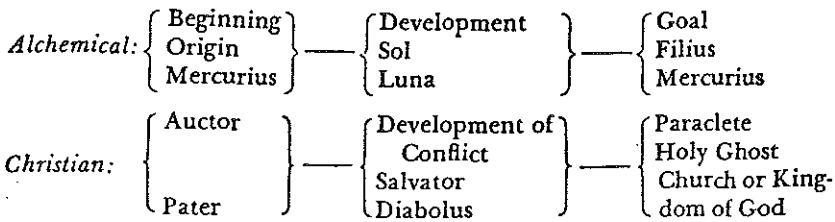
⁵²⁰ CW (14), p. 101-102 (incl. voetnoot 52) - Merken we op dat bij het kerkelijk gebruik van het kruisteken maken, op de "diabolus-plaats" "Amen" gezegd wordt, m.a.w. de Triniteit wordt afgesloten met "Het zij zo".

⁵²¹ CW (14), p.102-103.

⁵²² Bij de derdegraadsverheffing (Meestergraad) in de Vrijmetselarij zullen we terugkomen op de "circumambulatio", die zich in de loge afspeelt rond Hiram en de kandidaat-Meester.

vertegenwoordigen. Een psychologisch equivalent van dogma's zijn cfr. Jung "Archetypen" : essentiële kenmerken zijn nl. "overlapping" en "penetratie". Zo behoort "rondheid" ook essentieel tot het alchemistische gedachtegoed; Jung introduceert de "Archetypen" in zijn Analytische Psychologie en, in deze context, in de vorm van het ontbrekende vierde element (cfr. zijn theorie van de vier psychische functies).

Hij plaatst het alchemistische schema naast het christelijke en ziet beiden zich voltrekken in drie fasen⁵²³ :



Deze schema's zijn elkaars spiegeling, stelt Jung : het alchemistisch drama gaat van beneden (duisternis, aarde, Physis) naar boven (filius macrocosmi, lux moderna). Het Christelijk drama houdt de nederdaling van het hemels Koninkrijk naar de aarde in. Analytisch-psychologisch luidt dit :

"The relation of the unconscious to the conscious mind is to a certain extent complementary, as elementary psychogenic symptoms and dreams caused by simple somatic stimuli prove". (voetnoot 55 : "Particularly dreams about hunger, thirst, pain, and sex. Another complementary factor is the feminine nature of the unconscious in a man").⁵²⁴

Jung ziet het alchemistische schema als complementair en compensatoir t.o.v. het christelijke. In de studie "*Imago Dei*" van Heisig, vinden we de overzichtelijke schets van de evolutie van de godsidee in vijf stadia; het laatste stadium is de "recognition of the reality of the gods (= of the importance of the unconscious and the problem of

⁵²³ CW (14), p. 103.

⁵²⁴ idem.

the good and evil)".⁵²⁵

Quaterniteit als volledigheid

Naast de cirkel, beschouwt Jung de quaterniteit als een universeel archetype, dat *volledigheid* uitdrukt (zie supra, i.v.m. mandala's) :

"As we have already seen, the archetype of the quaternity is both the symbol of psychic *totality*, the Self, and also, through its association with the mandala figure, for one's highest value, or God".⁵²⁶

Merken we nog op dat Jung de quaternaire structuur ziet als een *kruis*, waarvan de mens tijdens zijn leven niet loskomt. In dit verband zegt Heisig :

"In *the world of the Holy Ghost* man bears within himself the tension of the opposites - Christ and Antichrist - and it is its task to seek a completeness and inner unity that does not cut itself off from the cross : "this world and its reality". What will be the result ? It may well be the revelation of the Holy Ghost out of man himself. Just as man was once revealed out of God, so, when the circle closes, God may be revealed out of man".⁵²⁷

Zo krijgt voor Jung de Triniteit de betekenis van maar één van de mogelijke godsbeelden; hij pleit echter voor een vollediger godsbeeld, nl. één waarin ook het kwade en negatieve in verdisconteerd wordt en dat plaatst hij in de quaterniteit :

"The psychologist must follow his empirical evidence - he must favor the symbol of the quaternity. He looks to account for the "*missing fourth*" by showing man's alienation from the unconscious".⁵²⁸

Heisig stelt dan ook dat bij de "late Jung" duidelijk wordt, dat hij het Godsimago beschrijft als een "*coincidentia oppositorum*"⁵²⁹, waarbij hij het getal vier als het oudste en meest universele symbool ziet van de eenwording van de tegenstellingen. Hier wordt de parallel Godsimago en het maçonniek Geheim duidelijk : ze rijzen op door "incorporatie" van een vierde element; in deze zin zijn ze verwant. We spreken

⁵²⁵ Heisig JW, 1979, *Imago Dei. A study of C.G.Jungs' Psychology of Religion*, London, p. 56-57. De auteur geeft de evolutie van de Godsimages bij Jung : (1) eenheid van mens, God en natuur (= volledig onbewust), (2) differentiatie van mens en natuur (= bewust en onbewust), (3) conflict tussen goede God en zijn tegenstander (= superioriteit van het bewuste t.o.v. het onbewuste), (4) verwerping van alle goden als onbewuste projecties (= rationele verlichting), (5) erkenning van de realiteit van de goden (= van het belang van het onbewuste en van het probleem van goed en kwaad).

⁵²⁶ ib., p. 64.

⁵²⁷ ib., p. 58.

⁵²⁸ ib., p. 59

⁵²⁹ ib., p. 126.

hier vanuit analytisch-psychologisch standpunt. Zo kunnen we dan ook het maçonnieke Geheim vertalen door "het (onbewuste) individuatieproces" dat in gevorderd stadium de Zelfwording beoogt. Jungs nadruk op het quaternaire, verklaart hij bij zichzelf aan de hand van zijn onbewust gebruik van dit archetype :

"Without knowing anything of alchemy or its operations, I worked out many years ago a psychological typology based on the four functions of consciousness as the ordering principles of psychic processes in general. Unconsciously, I was making use of the same archetype which had led Schopenhauer to give his "principle of sufficient reason" a fourfold root".⁵³⁰

De centrale rol van dit archetype in de alchemie, wordt door Jung als volgt beschreven :

"The alchemical tetrasomia and its reduction to unity therefore have a long prehistory which reaches back far beyond the Pythagorean tetraktys into Egyptian antiquity. From all this we can see without difficulty that we are confronted with the archetype of a *totality image divided into four*. The resultant conceptions are always of a central nature, characterize divine figures, and carry over those qualities to the arcane substances of alchemy".⁵³¹

Belangrijke vraag in dit onderzoek is waarom de alchemisten de figuur van Mercurius in een ongunstig daglicht stelden, ondanks zijn relaties met de Triniteit, met de H. Geest, met Kristus als lapis. Jung denkt dat, precies door deze relaties, de alchemisten tot het inzicht kwamen van de "duistere" en twijfelachtige aard van Mercurius : de lapis wordt door hen als een analogo symbool gezien t.o.v. het Kristussymbool :

"The lapis is at most a counterpart or analogy of Christ in the physical world. Its symbolism, like that of Mercurius who constitutes its substance, points, psychologically speaking, to the self, as also does the symbolic figure of Christ. In comparison with the purity and unity of the Christ symbol, Mercurius-lapis is ambiguous, dark, paradoxical, and thoroughly pagan. It therefore represents a part of the psyche which was certainly not moulded by Christianity and can on no account be expressed by the symbol "Christ". On the contrary, as we have seen, in many ways it points to the devil, who is known at times to disguise himself as an angel of light. The lapis formulates an aspect of the self which stands apart, bound to nature and at odds with the Christian spirit. It *represents all those things which have been eliminated from the Christian model*. But since they possess living reality, they cannot express themselves otherwise than in dark Hermetic symbols. The *paradoxical nature of Mercurius reflects an important aspect of the self - the fact, namely, that it is essentially*

⁵³⁰ CW (13), p. 84 ("Alchemical Studies").

⁵³¹ CW (13), p. 283.

a complexio oppositorum, and indeed can be nothing else if it is to represent any kind of that *deus absconditus* (hidden god) which is an *essential element of the psychological self, and the self cannot be distinguished from a God-image* (except by incontestable and unprovable faith). Although I have stressed that the *lapis* is a symbol embracing the opposites, it should not be thought of as a - so to speak - more complete symbol of the self".⁵³²

Zowel het lapis- als het Kristussymbool zijn symbolen van het zelf; bij Jung krijgen we de indruk dat het lapis-symbool een onvolledig zelf-symbool is, daar zijn nadruk op het onbewuste ligt (prima materia), terwijl het Kristussymbool het bewuste benadrukt, en zo *haast* geen symbool voor het zelf kan zijn, wat in zekere zin het tragische aspect van de "Imitatio Christi" inhoudt.

"This makes it clear that the stone, though indeed an object of general experiment, was to an even greater extent an outcropping of the unconscious, which only sporadically crossed the borderline of subjectivity and gave rise to the vague general concept of the *lapis philosophorum*.

Opposed to this figure veiled in the twilight of more or less secret doctrines there stands, sharply outlined by dogma, the Son of Man and Salvator Mundi, Christ the Sol Novus, before whom the lesser stars pale. *He is the affirmation of the daylight of consciousness in trinitarian form. So clear and definite is the Christ figure that whatever differs from him must appear not only inferior but perverse and vile. This is not the result of Christ's own teaching, but rather of what is taught about him, and especially of the crystal purity which dogma has bestowed upon his figure*".⁵³³

De oplossing die Jung geeft aan dat kristalheldere Kristussymbool, dat zo moeilijk als een zelf-symbool kan gezien worden, is uiteindelijk (in zijn latere periode) (1950-1961) :

"Finally, Christ is seen as the image for the "individuating ego", and the process of individuation or the coming to birth of the Self".⁵³⁴

M.a.w. de geïdealiseerde Kristus wordt terug een menselijke Kristus.

"By a strange series of mental associations - of the sort possible perhaps only to a young child - Jung came from an early age to harbor a deep fear and distrust of the "Lord Jesus", of all clergyman (and especially Jesuits), and of Catholic churches. This extraordinary and precocious dislike of official Christianity was confirmed by a number of inner experiences, all of which

⁵³² CW (13), p. 241-242.

⁵³³ idem.

⁵³⁴ Heisig, *o.c.*, p. 83.

appear to have had the effect of inspiring a very private brand of religious sentiment in the young Jung".⁵³⁵

"After the incarnation of Christ, Yahweh's process of individuation is to be sought in the world of man : "God acts out of the unconscious of man".⁵³⁶

In het late werk "Answer to Job" vat Jung deze problematiek zo samen :

"At first, God incarnated his good side in order, as we may suppose, to create the most durable basis for a later assimilation of the other side. From the promise of the Paraclete we may conclude that God wants to become *wholly* man; in other words, to reproduce himself in his own dark creature (man not redeemed from original sin)".⁵³⁷

De Opperbouwmeester en het vierde element

Deze visie op het God-imagó (in relatie tot de quaterniteit), past o.i. het duidelijkst in het kader van de maçonnieke opvatting van het concept "Opperbouwmeester des Heelals". Het "Goddelijke in ons" kan slechts in evenwicht geassimileerd worden door het bewuste, vanaf het ogenblik dat het duistere element, het vrouwelijke en de buiten-morele aspecten van de psychoïde Oergrond via onze individuatie geïncorporeerd kunnen worden. Jung citeert in de context van het laatste citaat *Johannes de Evangelist* (patroonheilige van de Vrijmetselarij), die de voortdurende werking en incarnatie van de H. Geest predikte; Jung beschrijft hem als "...a creaturely man who was invaded by the dark God of wrath and vengeance - a *ventus urens*, a "burning wind". (...) This disturbing invasion engendered in him the image of the divine child, of a future saviour, born of the divine consort whose reflection (the anima) lives in every man - ...".⁵³⁸

Wanneer de vrijmetselaar binnen de dogmatische Triniteit blijft, overweegt de masculiniteit (zie werking "anima") en tendeeft de psychische uitwerking op de maçon naar morele (ethische) vorming. Het quaternaire blijft immers noodgedwongen onbewust, waardoor o.i. de individuatie minstens vertraagd wordt : wij stellen dus niet dat de persoon in kwestie niet zou individueren, maar het corresponderende god-imagó zal hier remmend werken. Ligt het overwicht op de quaternaire symboliek, of wordt de ternaire symboliek individueel vervolledigd door een vierde element, dan kan de transcendentaliteit volledig ervaren worden, d.w.z. zowel mannelijk als vrouwelijk. "Goed" en "slecht" kunnen verheven worden tot een nieuwe eenheid. Dit laatste houdt, zoals Jung aanhaalt, geen quiëtistische houding in, maar is een dynamisch evenwicht, dat zowel *actiegericht* als *introspectief* (of beiden) kan beleefd worden (cfr.

⁵³⁵ ib., p. 95.

⁵³⁶ ib., p. 87.

⁵³⁷ CW (11), p. 456.

⁵³⁸ CW (11), p. 456.

Jacobi : "terugbuiging" of "reflectio").⁵³⁹

De vrijmetselaar die de ternaire symboliek beklemtoont en beleeft *kan* zich makkelijker erkennen in bijvoorbeeld een traditioneel Joods-Kristelijk Godsbeeld, terwijl degene met affiniteit voor de quaternaire symboliek de klassieke Gods-imagines achter zich laat en, hetzij de exoterische kosmische God-imagines (God-de Vader-Moeder, ...), de Oosterse God-imagines of de intra-individueel verschillende persoonlijke imagines (Zelf-imagines) kan ervaren. Vanuit de Analytische Psychologie geldt dat de vrijmetselaar de weg van de bevrijding of "verlichting" het snelst gaat, als hij erin slaagt de "marriage quaternario"⁵⁴⁰ te bewerkstelligen.

Daar Jung spreekt van een conflict tussen het ternaire en het quaternaire, die beiden archetypes zijn, en er fylogenetisch niet mag gedacht worden aan een snelle "afbouw" van het ene archetype ten voordele van een ander, zal ook in de Vrijmetselarij de spanning, of het conflict, tussen beiden blijven bestaan. Concreet : er zal altijd spanning bestaan tussen "orthodox ingestelden" en diegenen die het pad van de individuatie "jusqu'au bout" willen bewandelen.

"Also, St. Thomas Aquinas observes that revelation is a gift of the spirit that does not stand in any clearly definable relationship to moral endowment" (voetnoot 1 : "St. Thomas emphasizes that prophetic revelation is, as much, independent of good morals - not to speak of personal sanctity" ("De Veritate").⁵⁴¹

Deze stelling is gevaarlijk voor orthodoxe tendensen, want "de geest waait waar hij wil". Daarbij zijn symbolen van het zelf empirisch niet te onderscheiden van God-imagines, als ze (epistemologisch gezien) al niet als identiek worden opgevat.⁵⁴²

Vanuit analytisch-psychologisch standpunt, opteren wij voor het quaternaire, indachtig de wetenschap dat, ondanks een duidelijke ethiek, het "kwade" ingeschreven blijft in ons ontologisch discours en er dus altijd "gearbeid" zal dienen te worden of "gekapt aan de ruwe steen". Daarbij blijft de maçon levenslang "drie jaar oud". Een andere uiting van de paradoxale situatie "ternair versus quaternair" is, dat de Vrijmetselarij (al of niet terecht) gezien wordt als een Orde met een niet-democratische initiatiekiërarchische structuur enerzijds (1), maar dat deze Orde samengesteld is door heel wat mensen die het pad van de individuatie (quaterniteit) kiezen en zich hierdoor juist

⁵³⁹ CW (8), p. 90 : Jung bespreekt hier de transcendente functie van de overstijging van de tegenstellingen, waardoor de inertie van de afzonderlijke elementen overstegeen wordt. Jacobi Y, *o.c.*, p. 151 e.v. : het individuatieproces is een dynamisch op weg zijn om "alle paren van tegenstellingen" los te maken; p. 186; de tweede fase van het individuatieproces noemt ze een "opus contra naturam". Op p. 189 : het Zelf is het "werkende Midden" (zie Meestergraad; Hoofdstuk 6); zie ook CW (9II), p. 22; p. 42.

⁵⁴⁰ CW (9II), p. 64 : "This *quaternario* characterizes the psychological self. Being a totality, it must by definition include the light and dark aspects, in the same way that the self embraces both masculine and feminine and is therefore symbolized by the marriage *quaternario*".

⁵⁴¹ CW (11), p. 195 (incl. voetnoot 1) : "A *Psychological Approach to the Trinity*".

⁵⁴² *ib.*, p. 194.

tot zeer individuele mensen (niet "a-socialen") ontwikkelen. Toch blijken juist dezen het nut van rituele initiaties uitermate, zowel rationeel als emotioneel, uitermate belangrijk te vinden.

Jung benadrukte de *individueel verschillende expressies van de alchemisten* aangaande belangrijke thema's (o.a. de "prima materia") in hun opus : hij verklaart dit door hun individuele projecties in de materie en in de situaties waarin zij werkten.

"Alchemists are, in fact, decided solitaries; each has his say in his own way".⁵⁴³

Dit resulteerde in een hele verzameling benamingen voor deze items : ditzelfde voorbehoud vinden we terug in de Vrijmetselarij : "*Op Uzelf komt het aan*", wat o.a. inhoudt dat iedere maçon het recht heeft zich een eigen mening te vormen over de Opperbouwmeester. De analytisch-psychologische reden voor deze vrijheid is de mogelijkheid van projectie van individuele inhouden op de Koninklijke Kunst in het kader van een zekere numinositeit.⁵⁴⁴

"That is to say, man's conceptions of God are organized into triads and trinities, and a whole host of ritualistic and magical practices take on triple or trichotomous character, as in the case of thrice-repeated apotropaic spells, formulae for blessing, cursing, praising, giving thanks, etc. Wherever we find it, the archetype has a compelling force which it derives from the unconscious, and whenever its effect becomes conscious it has a distinctly *numinous quality*". (eigen cursivering)⁵⁴⁵

"Since olden times, formulae for benediction, all solemn agreements, occasions, attributes, etc. have had a magical, threefold character (...). Although they are no evidence for the Trinity in the New Testament, they nevertheless occur and, like the three divine Persons, are clear indications of an active archetype operating beneath the surface and throwing up triadic formations".⁵⁴⁶

Het archetype van de ternarius kan zich dus als een beeld en/of een opvatting van een God voordoen, maar het kan zich *ook* uiten via orale formules, riten, voorspellingen van zegening, vervloeking, prijzen, danken enzovoort, d.w.z. zonder een bepaald Gods-imago maar toch met numineuze lading. Dit betekent (a) vanuit het Jungiaanse

⁵⁴³ CW (12), p. 314 en p. 317 : "The basis of the *opus*, is one of the most famous secrets of alchemy. This is hardly surprising, since it represents the unknown substance that carries the projection of the autonomous psychic content. It was of course impossible to specify such a substance, because the projection emanates from the individual and is consequently different in each case".

⁵⁴⁴ In de Vrijmetselarij spreekt men van "plechtige" zittingen, de kledij is dan "in forma" en de rituelen verlopen in een sacrale sfeer, terwijl ze getuigen van perfectie of van "haaksheid".

⁵⁴⁵ CW (11), p. 149.

⁵⁴⁶ *ib.*, p. 139.

perspectief dat de loges, die zonder de Opperbouwmeester werken ("irreguliere werkplaatsen" in enkele "Latijnse landen") toch het individuatieproces van hun leden kunnen stimuleren waarbij de gehanteerde ternaire symboliek zorgt voor de nodige numinositeit. Het lijkt ons echter moeilijk (b), zonet onmogelijk, om wetenschappelijk uit te maken of er meer "indivduatie-resultaat" te noteren valt met de Drievuldigheidssymboliek (in de kristelijk-alchemistische traditie) dan wel met de maçonnieke niet-christelijke ternaire symboliek. Daarbij dienen we eerlijkheidshalve ook op te merken (c) dat Jung de Drievuldigheid als "the most perfect form of the archetype in question"⁵⁴⁷ beschouwt. Jung beschouwt de werking van het ternarius-archetype (d) als "three phases of a regular, instinctive psychic occurrence that always tends to express itself in the form of mythologems and ritualistic customs". Hij somt hierbij op : puberteitsinitiaties, geboorteriten, huwelijksriten, rites bij ziekten, oorlog en dood. De "Trinity" is dan de *essentiële eenheid van een driedelig proces, dat gezien dient te worden als een onbewust rijpingsproces, dat plaatsgrijpt in het individu*.⁵⁴⁸

Een andere belangrijke opmerking (e) in dit verband is dat voor Jung het ternariusarchetype dogmatisch wordt als het een abstract idee wordt.

"The Trinity is a dogmatic image based on an archetype of an exclusively masculine nature. In the early Church the Gnostic interpretation of the Holy Ghost as feminine was declared a heresy. Dogmatic images, such as the Trinity, are archetypes which have become *abstract ideas*. But there are a number of mystical experiences inside the Church whose archetypal character is still visible. Therefore they sometimes contain a heretical or pagan element".⁵⁴⁹

We krijgen dus het beeld van de godentriaden⁵⁵⁰, o.a. de Babylonische Anu, Bel en Ea, de Egyptische Pharaoh-God-Son of God of Osiris-Horus-Isis, de Grieken met de pythagorese gelijkzijdige driehoek, etc. Het dogma "dekt" in zekere zin het bipolair karakter van het psychische af, zodat de "gelovige" beschermd wordt tegen deze "onprettige" ervaringen :

"For this reason, dogma is seen to serve the believer as a sort of protective shield against firsthand, personal "experience of God". This function has its advantages and its drawbacks. Jung was only too well aware of the risks involved in confrontation with the unconscious, and his own life and practice had taught him that it was not something to which everyone should be

⁵⁴⁷ ib., p. 189-190.

⁵⁴⁸ CW (11), p. 193-194.

⁵⁴⁹ CW (18), p. 99.

⁵⁵⁰ CW (11), p. 113; p. 115; CW (14), p. 258; "The intellectual idea of the equilateral triangle is a conceptual model for the logical image of the Trinity" (CW (11), p. 119).

exposed".⁵⁵¹

Heisig benadrukt de beschermfunctie, die het dogma bij Jung krijgt; Jung wordt hier *gnostisch*, wanneer hij benadrukt dat diegene, voor wie het dogma niet meer dienstig is, getuigt van een grote maturiteit, die de ervaring van die onbewuste numineuze inhouden, o.a. in de vorm van een Gods-imago, niet uit de weg gaat.⁵⁵² Hier wordt volgens Jung, het geloof vervangen door "*weten*" (= kennis).⁵⁵³

"For a long time for the great majority of mankind the symbol of a collective religion will suffice. It is perhaps only temporarily and for relatively few individuals that the existing collective religions have become inadequate. Wherever the cultural process is moving forward, whether in single individuals or in groups, we find a shaking off of collective beliefs".⁵⁵⁴

Zo wordt, o.i., in onze tijd de Triniteit als het bekende kristelijk Godsimgo verder afgebouwd, terwijl de collectief onbewuste inhouden zich via andere archetypen doen gelden in het actuele "culturele universum" (new age, ...).

"But once a dogma is disputed and questioned, it has lost its healing power. A person who no longer believes that a God who knows suffering will have mercy on him, will help and comfort him and give his life a meaning, is weak and a prey to his own weakness and becomes neurotic. The innumerable pathological elements in the population constitute one of the most powerful factors that lend support to the psychological tendencies of our time".⁵⁵⁵

Dienen we nog aan te halen dat Jungs functioneel-psychologische visie op het *dogma*, nl. als beschermfunctie t.o.v. onbewuste inhouden, die geassocieerd zijn aan bepaalde gedifferentieerde complexen, eigenlijk zeer ver afstaat van de negatieve bijklank die het concept heeft gekregen. Op de eerste plaats is die negatieve klank te horen in de Kerk zelf :

"Even in theological circles real discussion of dogma had as good as ceased until the recent papal declarations, a sign that the symbol has begun to fade, if it is not already withered. This is a dangerous development for our psychic health, as we know of no other symbol that better expresses the world of the

⁵⁵¹ Heisig, *o.c.*, p. 44.

⁵⁵² *o.c.*, p. 44-45.

⁵⁵³ *o.c.*, p. 45 en p. 164-165 (voetnoot 28).

⁵⁵⁴ *o.c.*, p. 45.

⁵⁵⁵ CW (4), p. 327.

unconscious" .⁵⁵⁶

Maar dit negatieve beeld vinden we ook in vrij-denkende milieus, die in het dogma de *inperking van de "vrijheid" zien*. De psychologische repercussies van deze laatste eis zijn, in het Jungiaanse licht bekeken, zeer complex, waarbij men goed moet beseffen welke uitgebreide en complexe opgave hier gesteld wordt voor de mensheid, in de veronderstelling dat betreffende personen hier een ethisch-verantwoord standpunt innemen.

Vanuit deze beschouwingen pleiten wij voor een *ontlading* van het concept "dogma" en van een *revitalisering* ervan in *psychologisch-functionele zin*. In maçonnieke termen, betekent dit dan dat de ternaire stelsels de maçons, met of zonder Gods imago, numineus blijven beroeren zodat ze instrumenten kunnen worden in het individuatieproces, nl. helpen onbewuste inhouden te assimileren.

Zoals we reeds eerder stelden, ligt vanaf hier een weg met twee keuzemogelijkheden open : (1) de maçon "arbeidt" met de ternaire stelsels verder, wat neerkomt op een voornamelijk ethisch geïnspireerde gedragslijn; (2) de maçon "arbeidt", evoluerende van ternaire naar quaternaire stelsels, zoekend naar vervollediging via het vierde element : dit resulteert in een strikter individuele weg, die alle kanten op kan, maar die de superlatief van "vrij-zinnigheid" in de diepste betekenis van het woord, inhoudt. "Vrij-zinnigheid" wordt dan hier gezien als de zo volledig mogelijke zelf-realisatie, via het eerder intermediaire individuatieproces.

c. De Maçonnieke Tempel en zijn Analytisch-psychologische interpretatie.

Definitie en functies

Van Brabant beschouwt de tempel in de Vrijmetselarij als "een heel aparte sacrale ruimte, afgesloten van de rest van de profane wereld". Hij verwijst etymologisch naar "*temnein*" (= splitsen, snijden, scheiden) en naar "*temenos*" (= sacrale ruimte).

"In feite wil men in de afzondering van deze besloten ruimte een verkleind model isoleren van de cosmos".⁵⁵⁷

In een ander werk vermeldt dezelfde auteur dat "de tempel een door vogelwichelaars uitgekozen stuk hemel" was, en "vervolgens het eronder liggende stuk aarde"; "de tempel is dus de afgebakende ruimte waarmee vrijmetselaars de plaats aanduiden waar hun loge rituele arbeid verricht".

"De Loge heeft de vorm van een langwerpig vierkant, een dubbel vierkant, gericht in de oost-west-as, met een toegangspoort in het westen, twee kolommen aan de ingang, twee rijen zitplaatsen in het noorden en het zuiden

⁵⁵⁶ CW (9II), p. 175.

⁵⁵⁷ Van Brabant P, *De Vrijmetselaars*, p. 49.

en aparte stalles voor de Voorzittend Meester, de Opzieners en de andere officieren-dignitarissen"⁵⁵⁸

Zo vermeldt de Catechismus in de tweede graad (Gezel) van de Franse Ritus in de RGLB volgende vragen en antwoorden :

- " V : Welk was de vorm van die Loge ?
A : Een langwerpig vierkant.
V : Welk was haar lengte ?
A : Van het Oosten tot het Westen.
V : Welk was haar breedte ?
A : Van het Zuiden tot het Noorden.
V : Welk is haar hoogte ?
A : Van het Zenith tot het Nadir.
V : Waarom antwoordt gij aldus ?
A : Om te verstaan te geven dat alle vrijmetselaren verspreid over de oppervlakte der aarde slechts één vormen".⁵⁵⁹

Belangrijk lijkt ons hier niet alleen de *horizontale dimensie* (met o.a. de windstreken), maar ook de *verticale dimensie* ("van Zenith tot Nadir") waardoor de universaliteit van de Orde wordt benadrukt. Van Uchelen spreekt van een driedeling van de kwalitatieve ruimte van de Tempel :

"Naar het religieuze besef van tempelbouwers vertoont de *structuur van de kosmos* b.v. vooral een duidelijke driedeling. De kosmos kent daarom drie afdelingen : voor wat leeft boven de aarde, voor wat leeft op de aarde en voor wat leeft onder de aarde. In de parallellie van de ruimtelijke structuur ligt de garantie van de kwaliteit. De tempel ontleent zijn heiligheid of goddelijkheid aan de voorstelling dat de onmetelijke hemel, aarde en onderaardse hun weerspiegeling vinden in de ruimtelijke afmetingen van de tempel met een allerheiligste, een heilige en een voorhof. De driedeling van de goddelijke macrocosmos wordt geïmiteerd in de menselijke microcosmos".⁵⁶⁰

Van Brabant schrijft de tempel niet alleen een functie toe op het niveau van de *ruimtelijke universaliteit* maar ook op het niveau van de *universele tijdsindeling*. *De tempel geeft zo vier fundamentele tijdsgrenzen* aan : "... het wintersolstitiaal in het noorden, waar Johannes de Evangelist zich bevindt, dat is op 27 december; het lenteequinox in het oosten, het zomersolstitiaal in het zuiden, waar men Johannes de Doper op 24 juni ontmoet, en het herfst-equinox in het westen, ".⁵⁶¹ Ook in o.a.

⁵⁵⁸ Van Brabant P, *Lexicon van de Loge*, p. 175.

⁵⁵⁹ Ritualen, RGLB, p. 11-18.

⁵⁶⁰ Van Uchelen NA, 1989, De Tempel : Hof van Goden, in *Thoth* 5 (40), 167-175.

⁵⁶¹ Van Brabant P, *De Vrijmetselaars*, p. 49.

het openings- en het sluitingsritueel van de loge in de leerlingengraad, zal de Voorzittend Meester, na de ruimteaanduidingen (het noorden met zijn kolom waar de leerlingen zitten, het zuiden met zijn kolom, waar de gezellen en de meesters zitten, het oosten met de Voorzittend Meester en de Gewezen Achtbare en het westen met de Broeder Dekker en de twee Opzieners (Franse Ritus) overgaan tot de tijdsaanduiding. In het openingsritueel luidt het :

- " V.M. : Broeder 1ste Opziener, hoe laat is het gebruikelijk dat Leerlingen Vrijmetselaars de arbeid aanvangen ?
1ste Opz. : 's Middags, Achtbare Meester.
V.M. : Broeder 2de Opziener, hoe laat is het ?
2de Opz. : Het is Middag, Achtbare Meester.
V.M. : Broeder 1ste Opziener, hoe oud zijt gij ?
1ste Opz. : Drie jaar, Achtbare Meester.
V.M. : Daar het middag is en wij allen de vereiste leeftijd hebben, gelieve het Broeders 1ste en 2de Opzieners op hun kolommen aan te kondigen dat ik de werkzaamheden op de gebruikelijke wijze ga openen" .⁵⁶²

Het sluitingsritueel vermeldt de volgende tijdsaanduiding :

- " V.M. : Broeder 1ste Opziener, hoe laat is het gebruikelijk dat vrijmetselaars hun werkzaamheden besluiten ?
1ste Opz. : Om middernacht, A.M.
V.M. : Br. 2de Opz., hoe laat is het ?
2de Opz. : Het is middernacht, A.M.
V.M. : Daar het middernacht is en wij de duisternis terug dienen tegemoet te treden, gelieve het U Broeders opzieners en gij allen Broeders, mij bij te staan om deze Loge in de Leerlingengraad te sluiten." ⁵⁶³

De sacrale tijd wordt hier dus bepaald als gaande van "middag" tot "middernacht". Opvallend is in het openingsritueel ook de *leeftijdsvraag*. In de sacrale tijd krijgt de leeftijd van de deelnemende maçons een eeuwigheidskarakter (de leerling is "drie jaar", de gezel "vijf jaar" en de meester "zeven jaar") d.w.z. als de loge geopend is in de eerste graad zijn alle aanwezigen drie jaar oud. De voortdurende herhaling van deze symbolische leeftijden gedurende het maçonnieke jaar en het feit dat het letterlijk om kinderleeftijden gaat, beklemtoont hier het sacrale en eeuwigheidskarakter ervan. Apostel citeert Cassirer ("*The Philosophy of symbolic forms*", vol. 2, p. 96) : "De ontwikkeling van het mythische aanvoelen van ruimte begint altijd bij de tegenstelling

⁵⁶² Ritualen, RGLB, p. I/0.4.

⁵⁶³ ib., p. S.I/2.

dag en nacht, licht en duisternis".⁵⁶⁴ Wij menen hier ook een bewijs te zien van de nabijheid en relatie tussen de tijd- en ruimtedimensie, die gelegd wordt door de lichtsymboliek (duister-licht). M. Eliade vermeldt de religieuze *verbondenheid* tussen *kosmos en tijd* : de Kosmos kan homologoog zijn aan de kosmische tijd, "daar zowel de één als de andere een heilige realiteit is, een goddelijke schepping".⁵⁶⁵ Een analoog tijdsymbolisme vindt Eliade terug in het kosmologisch symbolisme van de *Tempel van Jeruzalem* :

"De Tempel was een *imago mundi* : in het "Centrum van de Wereld", in Jeruzalem gelegen, heiligde hij niet alleen de gehele Kosmos, maar ook het kosmische "leven", d.w.z. de Tijd".⁵⁶⁶

Elders vergelijkt Eliade deze tempelkenmerken (ruimte-tijd) met kerken en kathedralen.⁵⁶⁷ De tempel is niet alleen een "imago mundi", "maar wordt tevens gezien als de aardse weergave van een bovenzinnelijk voorbeeld"⁵⁶⁸; de tempel wordt als een "kopie van een hemels grondtype". Belangrijk is dan ook dat de Tempel de wereld in zijn totaliteit opnieuw wijdt.⁵⁶⁹ Zo krijgt de Tempel o.i. een *regeneratieve sacrale functie* voor de mensheid, een heilzame uitwerking die zich in eerste instantie via de maçon zelf effectueert.⁵⁷⁰

⁵⁶⁴ Apostel L, *o.c.*, p. 64.

⁵⁶⁵ Eliade M, 1992, *De Magie van het Alledaagse*, Antwerpen, p. 38-39.

⁵⁶⁶ idem.

⁵⁶⁷ ib., p. 33.

⁵⁶⁸ *o.c.*, p. 31.

⁵⁶⁹ *o.c.*, p. 32.

⁵⁷⁰ De godsdienstpsycholoog Van der Lans bespreekt de "*regeneratieve functie*" van de Tempel voor het individu en de gemeenschap. Daar komt het individu in contact met de "eigenlijke werkelijkheid, die eeuwig en tijdloos is; de werkelijkheid van het oerbegin dat er altijd zal zijn" (p. 150). Deze werkelijkheid wordt beschreven in *mythen*. In de tempel worden de mythen gedramatiseerd en zo ontstaat de deelachtigheid aan het sacrale. Belangrijk voor ons onderzoek is de veronderstelling van auteur dat de verbinding van het begrip *Tempel met het menselijke lichaam* misschien een oplossing biedt voor de "ogenschijnlijke tegenstrijdigheid die bestaat tussen enerzijds het realiseren van het heilige in een externe, fysieke ruimte en anderzijds de idee, die men in alle godsdiensten ontmoet, dat ieder mens het goddelijke alleen kan vinden in het eigen innerlijk" (Van der Lans JM, 1989, *Sacrale Ruimte en religieuze beleving*, in *Thoth* 5 (40), 144-157). Ook Eliade spreekt van een homologatie "Huis-Lichaam-Kosmos" en vindt deze ook terug in het Indische religieuze denken. Hij meent ook dat deze homologatie in omgekeerde zin verloopt : op zijn beurt wordt de Tempel aanzien als een menselijk lichaam (*o.c.*, p. 95 e.v.). Zo vinden we bij Jung ook herhaaldelijk verwijzingen naar de menselijke schedel als "vas" en een opening naar de wereld. Soms wordt de schedel ritueel geopend om het licht erin toe te laten. We herinneren aan Jungs visie op de "vas" als synoniem voor "lapis" (bouwsymboliek) alsook de "form of the Original Man is round" (CW (9II), p. 235-239; zie ook CW (13), p. 86 en CW (14), p. 513-515 waar via de schedel (microkosmos) de macrocosmos wordt aangetrokken : "... consciousness dawns, and it is perceived that the transformation process is taking place inside the temple, that is, in the head". CW (13), p. 89.

Jeruzalem

Jeruzalem als "heilige stad", waar de tempel van Salomo werd gebouwd, is voor de Vrijmetselarij het decor voor de meeste ritualen.⁵⁷¹ Van Son geeft in zijn artikel "Kolommen J en B" in *Thoth* een beknopte geschiedenis van het maçonniek gebruik van de tempel van Salomo en van de twee "kolommen" (zuilen in de tempel) Jakin en Boaz bij de westelijke ingang. Bij deze laatste zou het gaan om een "heidens erfgoed" dat, Kanaänitische vruchtbaarheidsgoden representeerden.⁵⁷² Van Uchelen herkent de eerder genoemde driedeling ook terug in de tempel van Salomo : Voorhof, het Midden (de maçonnieke Middenkamer der Meesters - zie Hoofdstuk 6) en het Heilige der Heiligen. Ook de zuilen J en B ziet hij als "gestileerde bomen", "symbolen van goddelijke groei-kracht en daarom tekenen van heilige plaatsen".⁵⁷³

Als sacrale ruimte wordt de tempel ook vergeleken met het "*hemelse Jeruzalem*". Eliade beschrijft de inrichting van de Byzantijnse Kerk, waarbij vele parallellen opvallen met de maçonnieke tempel : het altaar bevindt zich aan de oostzijde, de vier delen van het interieur symboliseren de vier windrichtingen, het interieur van de kerk stelt het heelal voor, het westen is het gebied van de duisternis (nl. plaats van de poort in de maçonnieke tempel, doorgang naar de profane wereld), het midden van het gebouw is de aarde (i.e. de plaats van het *tableau* in de maçonnieke tempel).⁵⁷⁴ Volgens Van Lembergen is het "*hemelse Jeruzalem*" een teken, een symbool, dat naar een hogere realiteit verwijst.⁵⁷⁵

Jung verwijst naar een passage in de Brief aan de Galaten (4, 26 e.v.), waar Jeruzalem de "moeder van ons allen" wordt genoemd :

"The Christians are children of the Higher City, not sons of the earthly city-mother, who is to be cast out; ..."⁵⁷⁶

Het symbolscheppende proces creëert de stad, de bron, de grot (de maçonnieke "Donkere Kamer") in plaats van de Moeder, waar oorspronkelijk de regressieve libido naartoe vloeide. Daar echter, als volwassene, de toegang tot de moeder door incestverbod is geblokkeerd, kan de libido zich kanaliseren naar voormelde moederanalogieën en ontstaat zo een mogelijkheid tot transformatie van de libido naar een hoger niveau van bewustzijn.

"The meaning and purpose of this canalisation are particularly evident when the city appears in place of the mother : the infantile attachment (wheter primary

⁵⁷¹ Van Brabant P, *Lexicon van de Loge*, p. 93.

⁵⁷² Van Son DWL, 1990, Kolommen J en B, in *Thoth* (41) - 1990, Jub. Nr., 32-34.

⁵⁷³ Van Uchelen NA, o.c., p. 170-171.

⁵⁷⁴ Eliade M, o.c., p. 32-33.

⁵⁷⁵ Van Lembergen A, 1994, Symbolen, Bouwstuk RGLB, p. 1.

⁵⁷⁶ CW (5), p. 213 ("*Symbols of Transformation*" - "Symbols of the Mother and of Rebirth").

or secondary) is a crippling limitation for the adult, whereas attachment to the city fosters his civic virtues and at least enables him to lead a useful existence".⁵⁷⁷

"The other attributes that are heaped on the heavenly Jeruzalem put its mother significance beyond doubt (Rev. 22 : 1f.) : ..."⁵⁷⁸

Belangrijk i.v.m. de vorige paragraaf en onze stelling over de (spannings-) verhouding tussen terniteit en quaterniteit, is de aanhaling van Jung van Irenaeus ("Adversus haereses, I, v. 3) :

"This mother they also call Ogdoad, Sophia, Terra, *Jerusalem*, Holy Spirit, and, with a masculine reference, Lord"⁵⁷⁹

Merken we op dat het vrouwelijke vierde element, dat de ternarius vervolledigt, ook terugkomt als het vrouwelijke achtste element (Ogdoad) om de zeven te vervolledigen ("zeven" is het maçonnieke meestergetal; zie ook Hoofdstuk 6).

Op een andere plaats beschrijft Jung het denken van de alchemist Maier ("*De circulo quadrato*") waarbij de zon het goud in de aarde doet ontstaan (coniunctio); dit goud is van eenvoudige vorm, nl. een cirkel, verdeeld in vieren, die kan vergeleken worden met de heilige stad, Jeruzalem.⁵⁸⁰ Het "leitmotiv" van de coniunctio is hier zeer dichtbij.

Elders bespreekt Jung de Apokalyps van Johannes, meer bepaald het visioen van "De Vrouw met de Draak" (Apok., 12, vs 1-18); dit visioen heeft volgens hem geen reflectie en/of correctie van de auteur ondergaan :

"The vision is introduced by the opening of the temple in heaven and the sight of the Ark of the Covenant. This is probably a prelude to the descent of the heavenly bride, Jeruzalem, an equivalent of Sophia, for it is all part of the heavenly *hieros gamos*, whose fruit is a divine man-child".⁵⁸¹

Vermelden we nog dat het "nieuwe Jeruzalem", dat uit de hemel is neergedaald, gemeten werd met een gouden meetstok : Johannes geeft overigens een uitvoerige

⁵⁷⁷ o.c., p. 217. Zie ook Apokalyps 11, 1/2; 17, 5 (Babylon); 18, 10; 21, 9 e.v. (het nieuwe Jeruzalem).

⁵⁷⁸ o.c., p. 217.

⁵⁷⁹ CW (14), p. 401 ("*Mysterium Coniunctionis*").

⁵⁸⁰ o.c., p. 47-48.

⁵⁸¹ CW (11), p. 438 ("*Psychology and religion : West and East*").

bouwkundige beschrijving van dit nieuwe Jeruzalem.⁵⁸²

Jung vermeldt het feit dat Johannes spreekt van een "gewone vrouw" :

"She is "a woman clothed with the sun". Note the simple statement "a woman" - an ordinary woman, not a goddess and not an eternal virgin immaculately conceived. No special precautions exempting her from complete womanhood are noticeable, except the cosmic and naturalistic attributes which mark her as an *anima mundi* and peer of the primordial cosmic man, or Anthropos. She is the feminine Anthropos, the counterpart of the masculine principle.

This symbolism reveals the whole mystery of the "woman" : she contains in her darkness the sun of "masculine" consciousness, which rises as a child out of the nocturnal sea of the unconscious, and as an old man sinks into it again. She adds the dark to the light, symbolizes the hierogamy of opposites, and reconciles nature with spirit".⁵⁸³

We gaan zo uitvoerig op dit "hemelse Jeruzalem" in, omdat het ons psychologisch nieuwe gegevens aanbrengt voor het tempelconcept in de Vrijmetselarij, nl. *de tempel als de vrouwelijke afspiegeling van de hieros gamos, waaruit (of waarin), als resultaat van deze unio, de Zoon kan geboren worden als "complexio oppositorum", "a uniting symbol, a totality of life"*.⁵⁸⁴

Nu neemt de geboorte van deze "Zoon" wel een erg ingewikkelde plaats in bij Johannes, volgens Jung, daar het eigenlijke Christus-kind nog geboren moet worden. Daarbij valt het volgens Jung op, dat deze eerste zoon een wraak-god is, die rijdt op een wit paard, terwijl een zwaard uit zijn mond komt "dat de volken zal slaan"; "Hij treedt de perskuip van de wijn van de grimmige toorn van God, de Albeheerser".⁵⁸⁵

⁵⁸² Apok. 21, vs 9-27. (a) Opvallend in deze passage is het feit dat er geen tempel in dit Jeruzalem te bespeuren valt : "Maar een tempel, zag ik er niet, want God, de Heer, de Albeheerser, is haar tempel, evenals het Lam". M.a.w. het concrete bouwwerk wordt getransformeerd tot God zelf en tot zijn Zoon. Analytisch-psychologisch geïnterpreteerd verblijft de bruid (het vrouwelijke) in het mannelijke, waardoor de toestand van het "Mysterium Coniunctionis" bevestigd wordt. (b) De bouwkundige uitweidingen over de tempel in deze tekst zullen wel niet vreemd zijn aan het feit dat de bouwsymboliek in de Vrijmetselarij zo'n doorslaggevende rol speelt, afgezien van het feit dat de Vrijmetselarij haar bouwsymboliek kan ontleend hebben van de "operatieve loges".

⁵⁸³ CW (11), p. 439. Jung ziet hier een sterke connectie met de mythe van Leta, Osiris en Horus (o.c., idem).

⁵⁸⁴ idem. Elders geeft Jung de relatie aan tussen het "hemels Jeruzalem" en de "Steen der Filosofen" - CW (13), p. 198.

⁵⁸⁵ o.c., p. 446-447 en Apok. 19, vs 11-16. (a) "He (Johannes, n.v.d.a.) failed to see that the power of destruction and vengeance is that very darkness from which God had split himself off when he became man. Therefore, he could not understand, either, what that sun-moon-child meant, and he could only interpret it as another figure of vengeance" (o.c., p. 444). De Jungiaanse visie verklaart Johannes visie van de wrekende Kristus als de doorbraak van een voorgevoel van een geweldig enantiodromische gerichte energie, typisch voor een oude man, die over de "toekomst der tijden" kijkt. M.a.w. de goede herder,

Bij de bespreking van de "*Sapientia Dei*" in "Answer to Job", relateert hij deze wijsheid van God met *Sophia*, o.a. in Spreuken, Wijsheid, Jezus Sirach en Ecclesiasticus. Vooral in Ecl. 24 : 3-18 beschrijft deze Wijsheid zichzelf als *Logos*, het Woord van God. Zij stemt, aldus Jung, in haast alle eigenschappen overeen met de *Logos* van St-Jan.

"She is the *feminine numen* of the "metropolis" par excellence, of Jeruzalem the *mother-city*". (eigen cursivering)⁵⁸⁶

In het apocriefe "Wijsheid van Salomon" is ze de "worker of all things", "the heath of the power of God" en "the Lord of all things himself loved her".⁵⁸⁷ Belangrijk is dit *numineus-vrouwelijk aspect van de tempel-stad en de identiteit van Wijsheid en Logos* : in het initiatiek-esoterisch systeem van de Vrijmetselarij zijn bijgevolg enkele onbewust-vrouwelijke componenten terug te vinden; zo zou o.a. de eerste component van de terniteit "Wijsheid, Kracht en Schoonheid" een (onbewust) vrouwelijk karakter hebben, zoals de tempel zelf, vanuit zijn relatie met het beeld van de "*Moederstad*" en met dat van het "*Hemelse Jeruzalem*".

De tempel gaat, analytisch-psychologisch gezien, eigenlijk door als een symbool voor het Zelf, o.a. weergegeven door de Monade (Fludd).⁵⁸⁸

Uit voorgaande blijkt *de tempel als moeder-archetypisch symbool, op mannelijke wijze geritualiseerd te worden in de Vrijmetselarij, o.a. via haakse progressies, door een vierdelige indeling met veel driedelige symboliek, waardoor de unio tot stand kan komen in een licht-ruimte, die omgeven is door duisternis*. Ook hier dus weer de spanning tussen terniteit en quaterniteit. De maçon is de Monade, de Anthropos, de God-Zoon (tweede maal geboren), die een zendelingentaak krijgt, nl. het licht in de duisternis te doen schijnen.

"The sacrificed is indeed the uroboros serpent, whose circular form is suggested by the shape of the temple, which has "neither beginning nor end in its construction". Dismembering the victim corresponds to the idea of dividing the

Kristus, die gaat komen, heeft zijn tegenpool : "de herder met de ijzeren staf en het zwaard". Jung stelt echter dat het bij Johannes niet alleen ging om zijn persoonlijke "psychologie" en onbewuste, maar wel om een archetypische activiteit van het collectief onbewuste, die het Kristendom met zich meebrengt; juist door dit collectief onbewuste kreeg Johannes zijn visioenen (p. 443-444, o.c.). (b) vermelden we volledigheidshalve dat de Vrijmetselarij het bestaan van "wraakgraden" kent, nl. de perfectieloge in de AASR noemt de hogere graden van 9 tot en met 11 zo (Van Brabant P, *Lexicon van de Loge*, p. 198-199) : "Met wraak wordt de vernietiging van de materie of van het kwaad bedoeld, zodat de geest of het goede aan de oppervlakte komt".

⁵⁸⁶ CW (11), p. 389.

⁵⁸⁷ idem.

⁵⁸⁸ CW (12), p. 107-108. "The comparison of the Monad with a field and a city corresponds to the idea of the *temenos*"; "As "metropolis" the Monad is feminine, like the *padma* or lotus, the basic form of the Lamaic mandala (the Golden Flower in China and the Rose or Golden Flower in the West)"; "In the Book of Revelation, we find the Lamb in the centre of the Heavenly Jeruzalem".

chaos into four elements or the baptismal water into four parts".⁵⁸⁹

Loge en het Zelf

De band van de cirkelvorming met de vierdeling is duidelijk, een gegeven dat in de Vrijmetselarij centraal staat, nl. de quadratuur van de cirkel. Overigens is deze quadratuur van de cirkel in de meeste christelijke kerken en kathedralen terug te vinden rondom het sacrale punt, het Gnomon.⁵⁹⁰ De relatie van de mandala, de quadratuur van de cirkel⁵⁹¹, de Lapis en de "vas" tot het Zelf zijn eerder besproken.⁵⁹² Bij Zosimos is er sprake van de "temple built by a single stone"⁵⁹³, waar we (a) de verwijzing naar de individuele ingewijde (= lapis) in terugvinden, maar ook (b) een hint naar de tempel als bouwwerk (de groep, "sangha", broederschap, als geheel van stenen) en als (moeder-) stad met haar licht en geborgenheid.

"The symbol of the mandala has exactly this meaning of a holy place, a *temenos*, to protect the centre. And it is a symbol which is one of the most important motifs in the objectivation of unconscious images. It is a means of protecting the centre of the personality from being drawn out and from being influenced from outside".⁵⁹⁴

De tempel heeft de functie van magische cirkel (mandala) rond het intiemste deel van de persoonlijkheid, met de bedoeling een "out-flow" (= zelf-verlies) tegen te gaan, alsook met het doel te beschermen tegen verstrooiende invloeden van buiten (= "duistere invloeden").⁵⁹⁵ In dit licht is de tempel de werkplaats, de "athanor", waar de onbewuste inhouden geobjectiveerd kunnen worden. Jung bespreekt zo de tempel van Borobodoer in relatie tot een vat, waar beiden een recipiënt zijn voor het goddelijke :

"You find it (= "this idea of receptacle", n.v.d.a.) everywhere, and it is one of the central motifs of unconscious pictures. It is the idea of the magic circle which is drawn round something that has to be prevented from escaping or protected against hostile influences".⁵⁹⁶

⁵⁸⁹ CW (13), p. 84.

⁵⁹⁰ Hani J, 1983, *Le Symbolisme du Temple Chrétien*, Paris.

⁵⁹¹ CW (12), p. 96; Jung beschrijft de "quadratura circuli" in Lama-tempels.

⁵⁹² CW (13), p. 84-85.

⁵⁹³ o.c., p. 90-91.

⁵⁹⁴ CW (18), p. 178-179 ("*The Symbolic Life*").

⁵⁹⁵ CW (13), p. 24.

⁵⁹⁶ idem.

In de maçonnieke tempel wordt kloksgewijze, d.w.z. met het gelaat naar het oosten van links (noorderkolom) naar rechts (zuiderkolom) gedraaid; bij Jung vinden we in dit verband :

"The square also conveys the idea of a house or temple, or of an inner walled-in space. According to the ritual, stupas must be always circumambulated to the right, because a leftward movement is evil. The left, the "sinister" side, is the unconscious side. Therefore a leftward movement is equivalent to a movement in the direction of the unconscious, whereas a movement to the right is "correct" and aims at consciousness". "Presumably the leftward circumambulation of the square indicates that the squaring of the circle is a stage on the way to the unconscious, a point of transition leading to a goal lying as yet unformulated beyond it. It is one of those paths to the centre of the non-ego which were also trodden by the medieval investigators when producing the *lapis*"⁵⁹⁷

Deze *circumambulatio* van de vrijmetselaars in hun tempel, uitgevoerd als dominante modus in al hun bewegingen, is vanuit deze analytisch-psychologische visie een constant op zoek gaan naar het centrum van het non-ego, m.a.w. naar het Zelf.⁵⁹⁸ Hierbij dient men geconfronteerd te worden met talrijke (nog) onbewuste inhouden, individuele en collectieve. De maçon begrijpt op deze wijze perfect dat hij altijd leerling zal blijven, altijd drie jaar oud blijft, dat de "Arbeid" nooit af zal zijn en dat de werktuigen hem alleen maar kunnen ontvallen op het ogenblik van zijn heengaan naar het Eeuwige Oosten.

Loge en bipolariteit

Merken we nog op dat de zwart-witte mozaïekvloer van de tempel ten allen tijde de zich bewegende of de stilzittende maçon appeleert aan de bipolariteit van het universum; deze bipolariteit verwijst naar het dito karakter van de psychische wetten, zoals Jung ze schetste (o.a. bipolaire karakter van de archetypen, compensatoir karakter van het onbewuste, enantiodromia, ...).

Merken we nog op dat de maçon "haaks", d.w.z. in hoeken circumambuleert, o.i. zien we hier een symbolische versmelting van cirkel met vierkant, een vereniging van de tegenstelling goddelijk-aards, die verwijst naar het Centrum zelf vanwaar de creatieve kracht van de verderzetting van de individuatie moet komen.

De transponeerbaarheid van de maçonnieke tempel, blijkt ook duidelijk uit het feit dat de zoldering van de tempel het firmament voorstelt. Campbell stelt het zo :

"De hemelkoepel rust op de vier windstreken van de aarde, soms gesteund door

⁵⁹⁷ CW (12), p. 126-128.

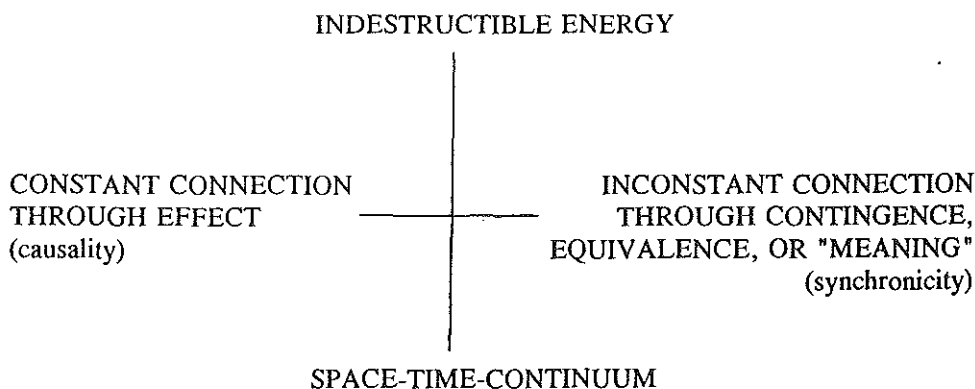
⁵⁹⁸ CW (13), p. 25 : "The circular movement thus has the moral significance of activating the light and the dark forces of human nature, and together with them all psychological opposites of whatever kind they may be. It is nothing less than self-knowledge by means of self-brooding (Sanskrit *tapas*)". CW (12), p. 145 : "But if the life-mass is to be transformed a *circumambulatio* is necessary, i.e., exclusive concentration on the centre, the place of creative change".

vier als karyatiden voorgestelde koningen, dwergen, reuzen, olifanten of schildpadden. Vandaar het traditionele belang van het wiskundig probleem van de kwadratuur van de cirkel : daarin ligt het geheim van de transformatie van hemelse naar aardse vormen besloten"⁵⁹⁹

De tempel wordt een afspiegeling van Boven, van het Goddelijke (cfr. het hermetische "zo boven, zo beneden"), terwijl het tableau in het centrum van de tempel op zijn beurt "een verkleind model van de tempel" is, "een samenvatting van de elementen die een heel aparte toestand scheppen : buiten de profane ruimte en tijd".⁶⁰⁰ Van Brabant wijst in dit verband op het feit dat hier eigenlijk een "ruimtekruis" (quaterniteit) wordt bedoeld, ruimtekruis dat ook tijdsgrenzen aanduidt (zie supra).

Loge en vier dimensies

Bij het innemen van een analytisch standpunt t.o.v. het functioneren van de vrijmetselaarsarbeid, o.a. bij het overgaan van profane naar sacrale tijd en ruimte en vice versa, stoten we op een theoretische schemerzone. Bij Freud is ook het terrein van het topologische en/of temporele van het psychisch functioneren fraglich. L. Billiet heeft over het onduidelijke en over de zelfs onzekere houding van Freud t.a.v. dit probleem pertinente vragen gesteld.⁶⁰¹ Zoals bekend, gaat Jung hier verder : hij poneert hier zijn begrip "synchroniciteit", dat hij in de bestaande triade van "ruimte", "tijd" en "causaliteit" inbouwt, zodat hij tot een quaterniteit komt.



We zouden het nu zo kunnen stellen : waar de causaliteit regeert in de profane wereld, daar zou de synchroniciteit symbolisch in de sacrale wereld domineren; zo wordt de verticale ruimte-tijdsas de "inwijdings-" of "sacraliseringsas". Tijd en ruimte lopen in elkaar over tijdens de "open loges" in de tempel en de onbepaalde factor

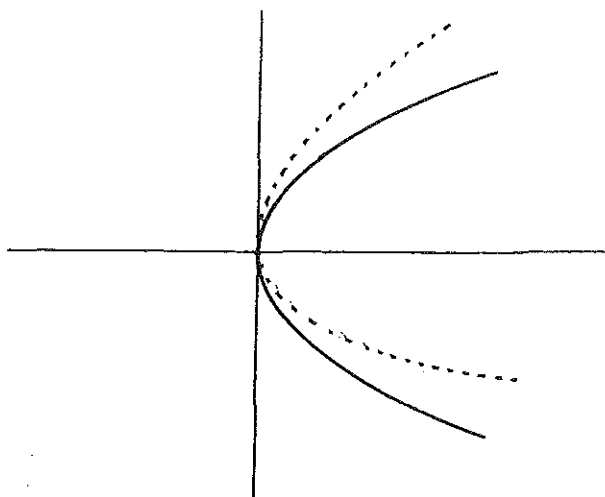
⁵⁹⁹ Campbell J, 1990, *De Held met de duizend gezichten*, Antwerpen, p. 45.

⁶⁰⁰ Van Brabant P, *De Vrijmetselaars*, p. 49.

⁶⁰¹ Billiet L, 1984, Freuds Topografische voorstellingen, in *Psychoanalytische Perspectieven* nr 4/5, p. 124-125; Freud S, *Ergänzungsband*, p. 381.

"synchroniciteit" doet zijn werk. Merken we op dat op dat ogenblik de spanning van de terniteit tijdelijk is opgeheven en er zich bij de maçon een harmonisering voordoet wegens de quaternaire (vrouwelijke) toestand. In de figuur hoort, volgens Jung, ook "Meaning" en "equivalence"; het is nu precies in de "open loge" (= plechtige zitting) dat via de numineuze sfeer van het ritueel "meanings" tot stand komen op basis van equivalenties tussen symbolen, gebeurtenissen en woorden. M.a.w. het volledige rituele gebeuren tijdens de zitting is o.i. een anticiperende structuur, die een relatief hoge probabilliteit in zich herbergt om tot inzichten door te dringen die zich situeren in synchroniciteits-dimensie.

Jung citeert in deze context nog eens het axioma van Maria the Jewess (Copt) : "Out of the third comes the One as the Fourth."⁶⁰² Hij meent dat in de moderne fysica, o.a. bij de fysicus Pauli, eindelijk recht gedaan wordt aan het vierde (alchemistische) element, dat zolang "vergeten" is geweest. Jung situeert ook precies het *archetype* als *contingent aan de causale determinatie*, maar toch essentiële psychoïde, nl. ondefinieerbaar en niet causaal te verklaren. Men zou dan in volgende figuur het *archetype* kunnen afbeelden als een *parabool* die in het synchroniciteitsgebied "danst". De contingentie met het profane (causale) vlak bestaat uit zijn raakpunt met de verticale as en naargelang zijn "dansend omtreksraakpunt" genereert hij beelden, woorden, ideeën voor het psychisch bewuste.

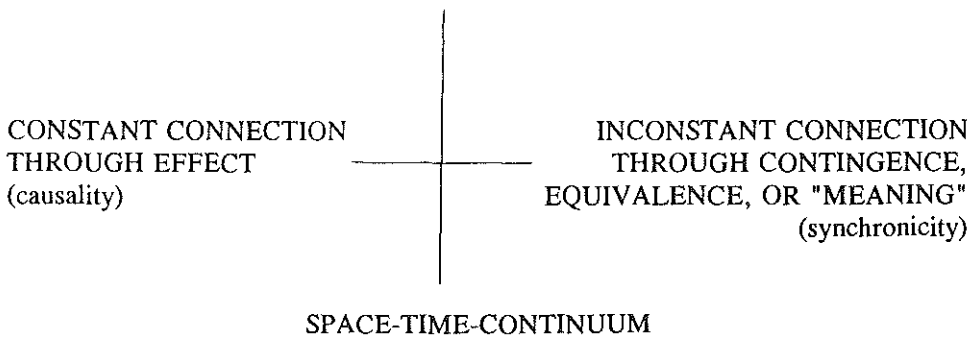


Een *archetype* is een "speciale psychoïde instantie van probabilliteit", die is "made up of the laws of chance and lays down rules of nature just as the laws of mechanics do".⁶⁰³ Jung's uitleg culmineert dan in een nieuwe quaternaire structuur.⁶⁰⁴

⁶⁰² CW (8), p. 512-513.

⁶⁰³ Ib., p. 515.

INDESTRUCTIBLE ENERGY



De grote voorwaarde voor de individuele maçon is zijn graad van vordering in het assimilatieproces van onbewuste inhouden (individuatie), zijn graad van tolerantie t.o.v. het collectief onbewuste (archetypische verschijnselen), zijn intuïtief vermogen en, waarschijnlijk ook, zijn aanleg tot creativiteit.

Dudley Young schetst in zijn "Origins of the Sacred" de overgang van de middeleeuwse naar de Cartesiaans-Newtoniaanse idee van de kosmos als "*a machine in perpetual motion*".

"Although manifestly unprimitive in many ways, medieval space was also remarkably closed (look at the maps and paintings), and actions were remarkably *ritualized*". (eigen cursivering) ⁶⁰⁵

De maçonnieke tempel is duidelijk gesloten en de handelingen in de ritualen zijn extreem geritualiseerd, maar de 17de eeuwse en de 18de eeuwse wetenschapsvisie ziet deze afgesloten microcosmos, net als de macrocosmos, als een minutieus analyseerbaar geheel dat geometrisch zo helder is als de structuur van een mandala. Het volle licht van de rede wordt op deze kosmos geworpen ("cogito, ergo sum") zodat hij verklaard kan worden door wetten en tegelijkertijd ontstaat een nastreven van het "verlichte" (het goede) in het maçonniek gedrag, waardoor het boze wordt geassocieerd met de duisternis. Tot daar een mogelijke maçonnieke gedragswijze, die we voornamelijk "*moralistisch*" kunnen noemen. Maar de oorsprong van het fenomeen "tempel" is niet zo apert ondubbelzinnig als voorgaande historische schets doet vermoeden. Young meent een dubbelzinnig mythisch fundament als grondslag voor de tempel te moeten zien :

"What makes this difficult to see (and easy to resist) is that they must *also* retain their older designation of womb-tomb-mother-earth (*la femme est naturelle donc abominable*, as Baudelaire sourly put it). To revert to the important discussion in Section 1, the womb as sacred space evolves logically

⁶⁰⁴ CW (8), p. 514 (figuur).

⁶⁰⁵ Young D, 1991, *Origins of the Sacred*, New York, p. 7.

into the "feminine" temple (*temenos*), the place where we both offer up first fruits *and* imagine the culture housed. If it is thus mythical-logical to have the goddess represent both Nature and culture, it is also *confusing*; and hence to represent the dangerous dialectic between Nature and culture we marry her to the unequivocally natural bull or snake". (eigen cursivering) ⁶⁰⁶

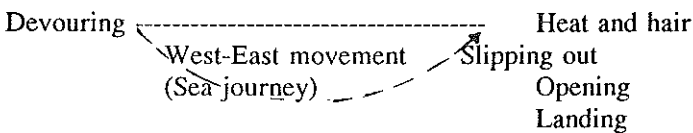
Hier denkt Young Jungiaans, nl. de tempel is *vrouwelijk* en het grondkarakter is *bipolair*, d.w.z. de tempel is een (rationeel te vatten) cultuuruiting, maar er blijft een natuurelement (Dionysisch) aanwezig, dat een zeker gevaar uitstraalt ("tremendum"). We verwijzen naar Jungs commentaar op de Apokalyps van "De Vrouw en de Draak". Wij vermoeden dat de rituele lichtontsteking, nl. de drie kaarsen van het tableau, tijdens de opening van de loge, een onbewuste acceptatie is van dit bipolair karakter van het "wezen van de tempel"; de fysische transitie van duister naar licht en vice versa wordt geïnternaliseerd door de maçon die deelneemt aan het ritueel. De spanning ternarius-quaternarius is weer aanwezig.

Loge en uterusymboliek

De *baarmoeder* als symbool voor de tempel, zoals Young aanhaalde, symboliseert volgens Jung vaak het *creatieve aspect van het onbewuste* :

"The "realm of the Mothers" (van Faust, n.v.d.a.) has not a few connections with the womb, with the matrix, which frequently symbolizes the creative aspect of the unconscious. This libido is a force of nature, good and bad at once, or morally neutral. Uniting himself with it, Faust succeeds in accomplishing his real life's work, at first with evil results and then for the benefit of mankind. In the realm of the Mothers he finds the *tripod*, the Hermetic vessel in which the "royal marriage" is consummated". (eigen cursivering) ⁶⁰⁷

Jung haalt een schema van Frobenius aan, dat geconstrueerd werd vanuit de structuur van talrijke mythen⁶⁰⁸ :



De held wordt in het westen verslonden door een watermonster en komt in de buik

⁶⁰⁶ ib., p. 246.

⁶⁰⁷ CW (5), p. 125 ("*Symbols of Transformation*").

⁶⁰⁸ ib., p. 210; Jung waarschuwt tegen het concretisme van de symboliek van Freud : " the *temenos* would then be the womb of the mother and the rite the regression to incest. But these are the neurotic misunderstandings of people who have remained partly infantile..." CW (12), p. 131.

terecht; tijdens de zeereis maakt de held licht in de buik van het monster en hij bevrijdt zich in het oosten (volle licht); m.a.w. de west-oostrichting komt in vele mythen voor in connectie met de held en zijn wedervaren. Wij zullen o.a. in Hoofdstuk 4 (Analytisch-psychologische analyse van de initiatie in de Leerlingengraad) zien hoe de profaan (en later : "de neofiet") tijdens de zitting langzaam naar het oosten evolueert, om uiteindelijk ingewijd te worden. Hierbij zal hij in het volle licht staan. Vermelden we echter dat de vrijmetselaar zijn hele maçonnieke leven zal blijven werken op de zwart-witte mozaïekvloer en dat in de loge het licht telkens weer ontstoken en gedoofd wordt; enkele voorbeelden van blijvende tegenstellingen op de weg naar het licht. De vloer is een "arbeidsveld van licht en donker, van goed en kwaad, van vreugde en verdriet" en verder :

"Op de mozaïekvloer ligt de Ruwe Steen, die op uw arbeid wacht, terwijl daarnaast de werktuigen van de Leerling, de hamer en de beitel, gereed liggen om door u ter hand te worden genomen. In de tegenwoordige tijd heeft men dus de neiging de Mozaïeke Vloer niet meer te zien als een symbool van de "Broederband" of van de "keten der mensheid" doch als de lichte en donkere aspecten van de levensweg waarop men werd geplaatst, en waarbij de mogelijkheden gegeven zijn door eigen inspanning "beter mens" te worden".⁶⁰⁹

Jung citeert elders ook nog eens de Kerk ("Church is the mother's womb"-CW (5), p. 345); zo is volgens hem de kerk van San Stefano in Bologna gebouwd op overblijfselen van een Isistempel. Op deze plaats werden initiaties gehouden waarbij de kandidaten in een spelonk zich moesten identificeren met de doden en er vervolgens als herboren wezens weer uitkwamen.

De baarmoederfantasmen hebben een duidelijke psychoanalytische functie, cfr. Jung :

"What actually happens in these incest and womb fantasies is that the libido immerses itself in the unconscious, thereby provoking infantile reactions, affects, opinions and attitudes from the personal sphere, but at the same time activating collective images (archetypes) which have a compensatory and curative meaning such as has always pertained to the myth".⁶¹⁰

Jung benadrukt in deze context het "dieper afdalen" van de libido dan de pure incest-problematiek bij Freud, zodat de Jonas-en-de-walvis-fantasmen ontstaan die afkomstig zijn van hetzelfde complex; hier wordt de stap gezet van individueel naar collectief onbewuste. In de symboliek van de Vrijmetselarij, meer speciaal in de ritualen, maar ook in een aantal tempelkenmerken, vinden we deze "collectief-onbewuste" symboliek terug. Eigenaardig is de approbatie, die incestueuze relaties krijgen in een mythologische context, alsof het verboden karakter ervan tegengegaan wordt in het collectief onbewuste : zo pleegde Osiris tweemaal incest tijdens zijn reizen. Ook

⁶⁰⁹ Van Veen GM, 1990, Mozaïeke Vloer, in *Thoth* (41), 37-38.

⁶¹⁰ CW (5), p. 420.

Zarathustra adviseerde bloedverwante huwelijken.⁶¹¹ Deze approbatie begrijpen we nu als stimulans tot de individuatie, als enige weg tot het realiseren van het "tertium datur" van de tegenstellingen.

In de tempel gaat de maçon zijn eigen duisternis tegemoet, gesteund door een eeuwenoude tempeltraditie en in de wetenschap dat velen hem op dit pad zijn voorgegaan.

De problematiek van de "poort" en de "drempel" is tijdens deze uiteenzetting nog niet aan bod gekomen. De reden is dat deze problematiek in volgende hoofdstukken in de ritualen van de diverse graden opduikt en we er ter plaatse uitvoerig op in zullen gaan. Hetzelfde merken we op i.v.m. de "werktuigen", zo vaak gebezigd in de Vrijmetselarij.

Samenvatting

Samenvattend stellen we dat de maçonnieke tempel zowel manifest als latent voldoende elementen bevat om als symboolgenerator voor het individuatieproces te fungeren. De geometrische figuren (vierkant, cirkel, driehoek, de kubieke Steen, ...) zijn symbolen waarin een zich realiserend Zelf uitdrukt. De cirkel en het vierkant zijn "symbols for purposes of self-description"⁶¹² (zie ook CW (12), p. 127 e.v.).

Deze laatste blijven hun genererende eigenschap behouden en ze behoren in de Vrijmetselarij dan ook tot de fundamentele symbolen, die "archetypisch" gezien, het verst teruggrijpen in het collectief onbewuste en zo het meest geëigend zijn om de individuatie tot stand te brengen. *De maçonnieke tempel is de spatio-temporele realisering van de symboliek van het archetypische Zelf.*

Hierbij pleiten we voor de Jungiaanse opvatting van het "empirische Zelf" :

"In the empirical Self, light and shadow form a paradoxical unity. In the Christian concept, on the other hand, the archetype is hopelessly split into two irreconcilable halves, leading ultimately to a metaphysical dualism - the final separation of the kingdom of heaven from the fiery world of the damned".⁶¹³

Zoals we reeds eerder zagen leidt het christelijke Zelf-concept tot dualisme, of in afgeleide zin, tot een moralistisch standpunt.⁶¹⁴

Jung spreekt van een "middeleeuwse psychologie" (zonder dat hij een waardeoordeel wil uitspreken), nl. de Triniteit wordt gespiritualiseerd vanuit een compensatie, daar

⁶¹¹ ib., p. 234.

⁶¹² CW (9II), p. 190 ("Aion").

⁶¹³ CW (9II), p. 42; De "uitverkorenen" kunnen de splitsing van het Zelf-archetype oplossen.

⁶¹⁴ Deze opsplitsing loopt niet parallel met loges die al of niet geïnspireerd zijn op de notie van de "Opperbouwmeester" (regulier versus irregulier). Reeds eerder in dit onderzoek hebben we gewezen op de psychische a-priori voorwaarde, waardoor dit dualisme tot stand kwam, waardoor moralisme verspreid is buiten het zuiver Christelijke areaal : zie ook CW (11), p. 198 (indivduatie versus moralisme).

ze onvolledig is en het vierde element verworpen werd. Maar deze compensatoire spiritualisering kent zijn grens ("men kan niet steeds beter worden") en op dat punt aangekomen "The Trinity necessarily recedes into the background".⁶¹⁵ Nochtans is het deze Drievuldigheid, die door de eeuwen heen als het drievoudig proces van de zelfrealisatie werd beschouwd en tegelijkertijd als God zelf werd aangezien. Vandaar het *hoog numineuze karakter* van de terniteit, die echter "gedoemd" is onvolledig te blijven, ook in de *Vrijmetselarij*. Die onvolledigheid kan opgelost worden door het *vierde element* : *de prima materia als arcane substantie, sophia, de Moeder*. De Tempel is a.h.w. een symbolisering van het quaternaire, zodat hij de spanning ternarius/quaternarius in de Vrijmetselarij constant "darstelt".

⁶¹⁵ CW (11), p. 193.

Bibliografie Hoofdstuk 3.

- Zeijlemaker JB, 1967, *Vrijmetselarij, Symboliek en Ritus*, (Fama Fraternitatis), Bussum : C.A.J. Van Dishoeck, 124 p.
- Van Brabant P, 1995, *In het Hart van de Loge. Rituelen, symbolen en inwijdingen*, Antwerpen : Hadewijch, 173 p.
- Van den Abeele A, *De Kinderen van Hiram. Vrijmetselaars en Vrijmetselarij*, Brussel : Roularta Books, 320 p.
- Apostel L, 1992, *Vrijmetselarij. Een wijsgerige benadering*, Antwerpen : Hadewijch, 284 p.
- Van Loo PJ, 1950, *De Oude Plichten*, Den Haag : Ritus en Tempelbouw, 75 p.
- Cypers J, s.a., *Landmerken* (Bouwstuk), s.l. : RGLB, L 1-2; C 1-2.
- Hamill JM, 1989, *Maçonnieke Geschiedenis en Geschiedschrijvers*, in *Thoth* 3 (40), 77-91.
- Dethier H, 1995, *De Geschiedenis van het Atheïsme* (De Witte Reeks), Antwerpen : Hadewijch, 206 p.
- Jung CG, 1970, *Collected Works of C.G.Jung* (20 delen), London : Routledge and Kegan.
- Jones BE, 1965, *Freemasons' Book of the Royal Arch*, London : George G. Harap and Comp., 294 p.
- Van Lembergen A, 1993, *Installatietoespraak door Hoog Eerwaarde Grootmeester. De Stilte. De Traditie . De Initiatie* (teksten i.k.v. RGLB ter voorbereiding van Forum-1-10-94 te Gent), Marke : s.n., 13 p.
- Van Wersch S, 1990, *De Gnostisch-Occulte vloedgolf: van Simon de Tovernaar tot New Age* (een kritische beoordeling), Kampen : J.H.Kok, 246 p.
- Poma K, 1995, *Actie Vrijmetselaren. Een politieke benadering van de moderne Vrijmetselarij*, Zellik : Roularta Books, 115 p.
- Van Brabant P, 1993, *Lexicon van de Loge. Handboek voor Vrijmetselaars*, Antwerpen : Hadewijch, 207 p.
- Guénon R, 1988, *Aperçus sur l'Esotérisme Chrétien*, Paris : Ed. Traditionnelles, 128 p.
- Guénon R, 1992, *Aperçus sur l'Initiation*, Paris : Ed. Traditionnelles, 303 p.
- Riffard PA, 1990, *L'Esotérisme. Qu'est-ce que l'ésotérisme? Anthologie de l'ésotérisme occidental*, Paris : Ed. Robert Laffont, 1016 p.
- Guénon R, 1962, *Symboles de la Science Sacrée*, s.l. : Ed. Gallimard, 437 p.
- Lemoine E, 1991, *Theologia sine Metaphysica nihil*, Paris : Ed. Traditionnelles, 317 p.
- Andruzac C, 1980, *René Guénon. La contemplation métaphysique et l'expérience mystique*, Paris : Dervy, 149 p.
- Meynard P, 1990, *Bemerkingen omtrent de Initiatie*, s.l. : RGLB, 2 p.
- Trigonum Coronatum, 1992, *De Kinderen van de Weduwe. Vrijmetselaars over Vrijmetselarij*, Zellik : Roularta Books, 246 p.
- De Backer F, 1973, *De Vrijmetselarij* (Reeks : Het Open Venster, nr. 45), Antwerpen : De Sikkel.
- J.V.D., 1990, *Vrijmetselarij?*, (Bouwstuk), s.l. : G.L.
- Verbist MF, 1979, *Kort Begrip van de Vrijmetselarij. Een poging tot benadering van*

- de Vrijmetselarij ten behoeve van profanen*, Aarschot : "Wyngaert Ranck", 12 p.
- Van Brabant P, 1990, *De Vrijmetselaars*, Antwerpen : Hadewijch, 152 p.
- Van de Sande A, 1995, *Vrijmetselarij in de Lage Landen. Een mysterieuze broederschap zonder geheimen*, Zutphen : Uitg. Walbruggers, 206 p.
- Jung CG, 1992, *Herinneringen, Dromen, Gedachten*, Rotterdam : Lemniscaat, 398 p.
- Van Veen GM, 1987, Een verweerschrift tegen aantijgingen wegens ketterij en wetenschappelijke nieuwlichterij in de 17de eeuw, in *Thoth* 5 (38), 153-173.
- Jung E; Von Franz M-L, 1960, *Die Graallegende in psychologische Sicht*, Zürich-Stuttgart : Rascher Verlag, p.349-356.
- De Keyzer L, 1995, De Loge in beweging, in *De Standaard-Magazine* - 11 aug. '95 (3), 32, p.3-6.
- Brault E, 1965, *Psychanalyse de l'Initiation Maçonnique*, Paris : Dervy-livres, 242 p.
- Mellor A, 1961, *Nos Frères séparés, les Francs-Maçons*, Paris.
- Ritualen, s.a., *Ritualen Inwijding, Bevordering, Verheffing; Catechismi, Tuillage, uitleg tempelinrichting, tableaux*, s.l. : RGLB, s.p.
- Van Veen GM, 1990, Een verdwenen symbool, in *Thoth* 6 (41), 279-290.
- Verhage JA, 1990, Driepunt, in *Thoth* (41) 1990 - Jub.nr., 19-21.
- Von Franz M-L, 1983, *De Alchemie van de Verbeelding*, Antwerpen : Kosmos, 149 p.
- Revis P, 1996, Dogma en Archetype, in *IVAP* 12 (1996), 49-59.
- Heisig JW, 1979, *Imago Dei. A study of C. G. Jung's Psychology of Religion*, London : Associated University Press, 253 p.
- Jacobi J, 1992, *De Psychologie van Carl G. Jung. Een inleiding tot zijn werk*, Cothen : Servire, 320 p.
- Van Uchelen NA, De Tempel: Hof van Goden, Voorhof van Maçons, in *Thoth* 5(40), 167-175.
- Eliade M, 1992, *De Magie van het Alledaagse*, Antwerpen : Kosmos, 133 p.
- Van der Lans JM, 1989, Sacrale Ruimte en Religieuze Beleving, in *Thoth* 5(40), 144-157.
- Van Son DWL, 1990, Kolommen J en B, in *Thoth* (41) - 1990 - Jub. nr., 32-34.
- Van Lembergen A, 1994, *Symbolen* (Bouwstuk), Marke: RGLB, p. 1-14.
- Hani J, 1983, *Le Symbolisme du Temple Chrétien*, Paris.
- Campbell J, 1990, *De Held met duizend gezichten*, Antwerpen : Kosmos, 375 p.
- Billiet L, 1984, Freuds Topografische Voorstellingen, in *Psychoanalytische Perspectieven* nr. 4/5, 129-135.
- Freud S, 1975, *Studienausgabe* (11 delen), Frankfurt-am-Main : S.Fischer Verlag.
- Young D, 1991, *Origins of the Sacred. The ecstasies of Love and War*, New York : St. Martin's Press, 378 p.
- Van Veen GM, 1990, Mozaiëke Vloer, in *Thoth* (41) 1990 - Jub. nr., 37-38.
- Chevalier J, e.a.; 1969, *Dictionnaire des Symboles. Mythes*, Paris: Laffont, 844 p.
- Bolen JS, 1992, *Ring of Power. The abandoned child, the authoritarian father and the disempowered feminine*, (a Jungian understanding of Wagner's Ring Cycle), New York : Harper, 245 p.
- De Wit HF, 1987, *Contemplatieve Psychologie*, Kampen: Kok Agora, 210 p.
- Kirk Mac Nulty W, 1991, *Freemasonry. A journey through Ritual and Symbol*, London : Thames and Hudson, 96 p.

De drie Symbolische Graden in de Vrijmetselarij en de Analytisch-psychologische Conceptualisatie van hun symbolische kenmerken

Inleiding en verantwoording bij de volgende hoofdstukken.

Bij de analyse van de rituelen van de graad van Leerling, Gezel en Meester, baseren we ons op hedendaagse teksten, zoals die gebruikt worden in de Loge "De Wyngaerdenranck", nr. 6 in het Oosten Aarschot (België), lid van de Reguliere Grootloge van België (RGLB). Deze Loge werkt in de Franse Ritus, ook wel Moderne Ritus genoemd. De rituelen van deze oudste continentale ritus worden in het Frans beoefend in de Loge "Le Marquis de Gages" in het Oosten Waterloo (België). Er is gelet op een nauwgezette vertaling van de oud-continentale tekst. Tevens werd de plaatsing der maçonnieke voorwerpen in de tempel precies in overeenstemming gebracht met deze bron : zo zijn in de Franse Ritus de drie grote Lichten (Zon, Maan en de Meester der Loge) voorgesteld door drie kandelaars, opgesteld rond het tableau ten noord-oosten, zuid-oosten en ten zuid-westen.⁶¹⁶

Noodgedwongen beperken we ons in dit deel tot de Jungiaanse analyse van de drie blauwe of symbolische graden; er zijn echter ook nog de winter- en zomerzonnepunt ("Winter-Sint-Jan" en "Zomer-Sint-Jan"), alsook de Lente- en de Herfst-equinox, plechtige logezittingen ("Open Loges"), die elk nog een schat van informatie bevatten en die liggen te wachten op een analytisch-psychologische conceptualisatie.

Onze keuze viel op de conceptualisatie van de drie symbolische graden, daar zij op de eerste plaats het hart van de symbolische Vrijmetselarij uitmaken en dat, bijgevolg, de analyse van deze graden als hoeksteen tot het juiste begrip van de Maçonnerie leidt. *Hiermee menen wij in essentie in te gaan op de wetenschappelijke oproep van wijlen Prof. Dr. Leo Apostel, nl. om een psychoanalytische analyse van de huidige Vrijmetselarij tot stand te brengen; wij namen ons voor de Jungiaanse analyse te volgen om reeds eerder vernoemde redenen.*⁶¹⁷

⁶¹⁶ Rituelen, Inwijding, Bevordering, 1986, *Rituelen Inwijding, Bevordering, Verheffing; catechismussen, tuilage, uitleg tempelinrichting, tableaux*, Aarschot, s.p., (RGLB).

⁶¹⁷ Apostel L., *Vrijmetselarij. Een wijsgerige benadering*, p. 91 e.v.; merken we op dat Apostel naast de psychoanalytische, structuralistische en conflictsociologische aanpak ook pleit voor een religieuze aanpak. Wij willen in dit onderzoek daaraan toevoegen dat het religieuze aspect van ons studieobject een aparte godsdienstwetenschappelijke benadering vergt, ondanks het numineuze karakter van het "symbolische", dat Jung onderkende (zie daarvoor supra, o.a. de epistemologische vragen die bij het werk van Jung gesteld kunnen worden - Hoofdstuk 1).

Hoofdstuk 4 : De Initiatie tot Leerling en de analytisch-psychologische Conceptualisatie van de symbolische kenmerken.

§1. De Donkere Kamer.

Volledigheidshalve dienen we te vermelden dat voor of na het verblijf van de kandidaat in de Donkere Kamer er een ondervraging onder blinddoek plaatsvindt in de Middenkamer : d.w.z. in de ruimte waar alleen Meester-Vrijmetselaars, houders van de derde graad, toegelaten zijn. Daar er, buiten de reeks gestelde vragen over de beslistheid van de kandidaat om opgenomen te worden, geen andere symbolische handelingen worden gesteld, gaan we over tot de analyse van het verblijf van de kandidaat in de Donkere Kamer.

De Donkere Kamer is meestal een kelderruimte, schaars verlicht door één kaars : het meubilair bestaat uit een tafel met stoel. Op de tafel bevinden zich een doodshoofd, een zandloper, brood, een kan met water, zout, solfer, kwik, de afbeelding van een haan en de voorgeschreven inscripties "VITRIOL" (= "Visita Interiora Terrae Rectificandoque Invenies Occultum Lapidem"). Soms is er in combinatie met de vorige inscriptie ook het bekende "Ken Uzelve" terug te vinden.⁶¹⁸

De auteur verbindt het verblijf in de Donkere Kamer met het element *aarde* (1) en met de inkeer (introspectie) van de kandidaat. In veel maçonnieke bronnen vinden we ook de *neerdalings- en opstijgsymboliek terug* (2), die een aanvang neemt met de afdaling naar de Donkere Kamer.

Campbell beschrijft de walvisproblematiek :

"De idee dat het overschrijden van de magische drempel een overgang naar een zomer van wedergeboorte is wordt gesymboliseerd in het wereldwijd verspreide moederschootbeeld van de buik van de walvis. De held wordt, in plaats van de macht van de drempel te overwinnen of te sussen opgeslokt door het onbekende en lijkt gestorven te zijn".⁶¹⁹

Deze auteur trekt dit beeld door naar het binnenste van de tempel; deze extrapolatie lijkt ons niet verwonderlijk vermits de kandidaat-vrijmetselaar in duisternis verblijft vanaf zijn verblijf in de Donkere Kamer tot en met het ogenblik dat hem het Licht gegeven wordt, wanneer de blinddoek hem wordt afgenomen en hij zich dan in het

⁶¹⁸ Zie ook Van Lennep J, 1966, *Art et alchimie*, Bruxelles, p. 25. Het vinden van de "Steen der Wijzen" is afhankelijk van de terugkeer in Moeder Aarde : "Descendre dans ses gouffres et fouiller ses anfractuosités, c'est accomplir un retour au chaos primordial, à la *materia prima* et à la mère universelle". Van Brabant P, *In het Hart van de Loge*, p. 62.

Van Peype DCJ, 1990, Donkere Kamer, in *Thoth* (41), 17-18. De auteur ziet het verblijf in de DK als "geheel en al onderdeel van de *inwijding* van de kandidaat, d.w.z. zijn persoonlijke, *subjectieve beleving van de ceremonie* van aanneming tot Vrijmetselaar". Wij delen uiteraard niet deze mening daar wij *collectieve inhoud*en achter de symbolen van de DK vermoeden.

⁶¹⁹ Campbell J, 1990, *De Held met de duizend gezichten*, p. 82.

volle licht van de tempel bevindt. Eliade beschrijft het verzwolgen worden door een monster zodat de neofiet kan terugkeren naar de embryonale staat ("introversie/regressie").

Aarde

Wat de Jungiaanse conceptualisatie betreft, beginnen we met de betekenis van het eerste element van de initiatie : de *AARDE*.⁶²⁰

In "Symbols of Transformation" (CW (5)), ziet hij het afdalen in de aarde als "a piece of womb symbolism", dat sterk verbreid was in de vorm van "cave worship". Hij refereert naar de Demeter-, Eleusis- en Hiawatha-erediensten. In de grot vindt de *Hieros gamos* plaats, of zoals Jung ook stelt de geboorte van de Heiland (cfr. de grot van Bethlehem - "the House of Bread")⁶²¹ De legende van Gabricus en Beya, het koninklijk broeder-zuster-paar, verloopt als volgt :

"During the *hieros gamos*, Gabricus gets right inside the body of his sister and disappears completely; he is buried in her womb, where, dissolved into atoms, he changes into the soulsnake, the *serpens mercurialis*. Such fantasies are not uncommon among patients".⁶²²

⁶²⁰ In de Leerlingengraad verloopt de confrontatie met de vier elementen in deze volgorde : aarde-water-vuur-lucht (A.W.V.L.) (Franse of Moderne Ritus). Van Brabant citeert hier de term "zuiveringen door de vier elementen", ook wel "beproevingen" genoemd of "louteringsrite" (Van Brabant P, *Lexicon van de Loge*, p. 63.). Opmerkelijk is dat auteur de vier elementen in relatie ziet met andere vierdelige entiteiten (quaternaria). Ook zien we relaties besproken tussen de vier elementen en het "reizen". In de eerste graad reist de neofiet naar de diepte van de aarde (DK), daarna zal hij in de tempel de overige drie reizen aanvatten, die gelinkt zijn aan de volgende elementen (water-vuur-lucht). Deze notie van "reizen" is belangrijk in *initiatieriten*. Zeijlemaker bespreekt ze apart als "De Symboliek van het Reizen" (Zeijlemaker, o.c., p. 108-109). Hij verwijst naar de rondleidingen van de neofiet in oude initiatieriten, maar ook naar het labyrint in kathedralen. Hij formuleert het doel van de reizen als "nader komen tot de Grond van al het Zijnde". Jung bespreekt de aandrang tot reizen als een instinctengroep ("drive to activity"), die komt na honger en seksualiteit en voor het "reflectieve instinct" (CW (8), p. 117). Bij de reis naar de DK gaat de kandidaat zich inderdaad inkeren in zichzelf. Guénon noemt de reizen "*épreuves initiatiques*" : "et c'est là ce qui donne l'explication véritable de ce mot même d'"épreuves", qui a ici un sens nettement "alchimique", ..." (Guénon R, *Aperçus sur l'Initiation*, p. 175.), waar hij de (voorzichtig aangeduide) link naar de alchemie legt. Jung haalt, wat betreft de opeenvolging der elementen, Dorn en de *Tabula Smaragdina* aan : "Dorn is of the opinion that the "*circular movement of the Physiochemists*" comes from the earth, the lowest element. For the fire originates in the earth and transforms the finer minerals and water into air, which, rising up to the heavens, condenses there and falls down again. But during their ascent the volatilized elements take "from the higher stars male seeds, which they bring down into the four matrices, the elements, in order to fertilize them spagyrically". This is the "circular distillation" which Rupescissa says must be repeated a thousand times". The basic idea of an ascent and descent can be found in the *Tabula smaragdina*, and the stages of transformation have been depicted over and over again, above all in the Ripley "Scrowle" and its variants. These should be understood as indirect attempts to apprehend the unconscious processes of individuation in the form of pictures". (CW (9ii), p. 264-265).

⁶²¹ CW (5), p. 340.

⁶²² o.c., p. 436.; zie ook CW (12), p. 329.

In de alchemie stelt de slang het *numen van de transformatiedaad* voor, maar ze is tegelijkertijd ook de transformatiesubstantie zelf. Verder zullen we de betekenis van de *serpens mercurialis* behandelen.

Ook elders vermeldt Jung een droom over het afdalen in een kelder naar een slang⁶²³: hier bleek het belang van deze droombeelden voor de patiënt, die later zelfmoord pleegde. Jung verbindt het beeld van de kelder in zijn droomanalyse trouwens met de initiatiegeheimen rond de crypte in vroeg-christelijke kerken.⁶²⁴

Daal- en stijgsymboliek

Wanneer Jung de individuele droomsymboliek in relatie tot de alchemie analyseert, stelt hij dat de *afdaal- en stijgsymboliek een historische analogie vertoont met de initiatieriten*:

"Since the process running through dreams of this kind has an historical analogy in the rites of initiation, it may not be superfluous to draw attention to the important part which the Stairway of the Seven Planets played in these rites, as we know from Apuleius, among others. The initiations of late classical syncretism, already saturated with alchemy (cf. the visions of Zosimos), were particularly concerned with the theme of ascent, i.e., sublimation. The ascent was often represented by a ladder: hence the burial gift in Egypt of a small ladder for the *ka* of the dead. The idea of an ascent through the seven spheres of the planets symbolizes the return of the soul to the sun-god from whom it originated, as we know for instance from Firmicus Maternus. Thus the Isis mystery described by Apuleius culminated in what early medieval alchemy, going back to Alexandrian tradition as transmitted by the Arabs, called the *solificatio*, where the initiand was crowned as Helios".⁶²⁵

De parallellen met de Vrijmetselarij zijn hier zeer opvallend: het opstijgen verbindt Jung met de *sublimatie*; ook het getal *zeven* is belangrijk. Bij de initiatie in de derde graad is het bestijgen van de zeven trappen van de tempel gebruikelijk (zie verder Hoofdstuk 6)

"During the walk over many ladders some event has evidently taken place which is spoken of as "the seventh"; in the language of initiation, "seven" stands for the highest stage of illumination and would therefore be the coveted goal of all desire".⁶²⁶

Ook de *solificatio*, de vereenzelviging van de maçon met het spirituele licht is apert

⁶²³ CW (18), p. 112 e.v. ("*The Symbolic Life*").

⁶²⁴ CW (18), p. 115.

⁶²⁵ CW (12), p. 54-57.

⁶²⁶ *ib.*, p. 63.

in de rituelen aanwezig.⁶²⁷

Het ladder-thema, eveneens in de Vrijmetselarij aanwezig, wijst volgens Jung naar de stappen (fasen) van psychische transformatie.⁶²⁸

Verder is het niet onbelangrijk te melden dat Jung de daal- en stijgsymboliek associeert aan de *circulatio*; deze laatste speelt in de maçonnieke rituelen een belangrijke rol, o.a. in het beeld van de oerobos, de circumambulatio rond Hiram in de derde Graad, de wenteltrap in de tweede Graad, ... M.a.w. de kandidaat die afdaalt en die een tijd later opstijgt uit de DK is reeds minstens psychomotorisch deelachtig aan deze archetypische beweging en aan dit dito beeld.

Bij Jung is de verbinding van stijg- en daalsymboliek met de *circulatio* (of "rotatio") aangetoond via het hermetische "Tabula smaragdina" :

"So the first man is called by us Thoyth and by them Adam, which is a name in the language of the angels; but with reference to his body they named him symbolically after the four elements of the whole heavenly sphere. For his letter A stands for ascent or the air; D for descent (...) ... because it (the earth) is heavy; A for arctic (...) ...; and M for meridian, ...".⁶²⁹

In "Symbols of Transformation" verbindt Jung de daal- en stijgsymboliek aan de *regressieve tendens* van ieder individu :

"They seek to create an autonomous consciousness by weaning mankind away from the sleep of childhood (they = religion, therapeutic systems, n.v.d.a.).⁶³⁰

Het bewust afdalen veronderstelt een opoffering ("sacrifice"), die nodig is om verdere hoogten te bereiken :

"No one should deny the danger of the descent, but it *can* be risked. No one *need* risk it, but it is certain that some one will. And let those who go down the sunset way do so with open eyes, for it is a sacrifice which daunts even the gods. Yet every descent is followed by an ascent; the vanishing shapes are shaped anew, and a truth is valid in the end only if it suffers change and bears new witness in new images, in new tongues, like a new wine that is put into new bottles".⁶³¹

⁶²⁷ Ib., p. 57. Jung brengt de *solificatio* in verband met de *illuminatio* en benadrukt dat deze begrippen ver afstaan van het rationele bewustzijn.

⁶²⁸ Ib., p. 62. De ladder komt voor in de wachtkamer van de kandidaat-gezel. Ook in het Gezellenritueel (tweede Graad) dient de kandidaat een (fictieve) wenteltrap te bestijgen, die uit *zeven treden* bestaat.

⁶²⁹ Ib., p. 363; zie ook afbeelding 195.

⁶³⁰ CW (8), p. 356 e.v..

⁶³¹ CW (5), p. 357.

Het afdalen is een voorbode van verjonging want na het afdalen komt de opgang naar het licht, voorgesteld in andere mythologieën door de gevleugelde zonneschijf.⁶³² In "The Myth of the Hero" benadrukt Jung het gevaar voor de held bij het afdalen naar het onbewuste; hij wordt gevangen gehouden in de onderwereld, blootgesteld aan angst en terreur. Ook het feit dat er weinigen gevonden worden om af te dalen :

"We can also understand why Michael Maier found few that were willing to plunge into the sea".⁶³³

Ook het folter- en beproevingselement vermeldt Jung uit de "Artis auriferae" (1593) : "Accipe hominem, tonde eum, et trahe super lapidem ... donec corpus eius moriatur ...".⁶³⁴

Specifiek in alchemistische zin, verbindt Jung het verblijf van de hermafroditus in de aarde aan de *nigredo*.⁶³⁵ Deze *nigredo* is het gevolg van de incestueuze gemeenschap van het broeder-zusterpaar in de aarde (zie hogervermelde *coniunctio*), nl. deze zonde laat een pollutie achter. De *nigredo* wordt dan later witgewassen in de fase van de "*ablutio*". Om deze *ablutio* te laten slagen zijn er dus *beproevingen* nodig.⁶³⁶

De eerste fase van de *nigredo* wordt in de alchemie vaak gezien als een voorafgaande fase en het zou hierdoor niet het absolute begin van het opus zijn.⁶³⁷ Dergelijke beweringen stellen we ook vast in de Vrijmetselarij waar het verblijf in de DK als een *aanloop* wordt gezien naar de eigenlijke eerstegraads inwijding.

De analytisch-psychologische implicaties van deze alchemistisch-metaforische taal legt Jung verder op deze plaats uit,⁶³⁸ nl. de afdaling in de aarde, de *nigredo* betekent een eerste (onbewuste) vereniging van het mannelijke en het vrouwelijke principe, in termen van vereniging met inhouden van animus en anima, met als doel de onbewuste projectie van de collectieve inhoud als dusdanig ophoudt te bestaan en kan geïntegreerd worden in de persoonlijkheid : de hermafrodit wordt geboren. Jung

⁶³² CW (5), p. 409; "... the drink of juvenation ... like the winged sun-disc which rises swan-like from the water". Verder zien we dat zowel de kandidaat in de diverse maçonnieke initiaties als de Voorzittend Meester solaire symbolen zijn.

⁶³³ CW (12), p. 335; ("*Psychology and Alchemy*"); we relateren dit aan het feit dat, althans in de traditionele Vrijmetselarij, ook benadrukt wordt dat niet iedereen kan opgenomen worden, dat het om een soort van "spirituele elite" gaat, een minderheid. Daarenboven vindt men soms op een van de muren van de DK de inscriptie : "Als Uw ziel *beangstigd* is, ga dan niet verder" (Ritualen, RGLB, p. 13) (eigen cursivering).

⁶³⁴ Ib., p. 335 (voetnoot 46).

⁶³⁵ De *nigredo* kan in eerste instantie geassocieerd worden met de *prima materia*, maar dankzij God kan ze evolueren naar een verder stadium (CW (12), p. 325-326).

⁶³⁶ CW (16), p. 259-260.

⁶³⁷ CW (16), p. 182.

⁶³⁸ *o.c.*, p. 261.

waarschuwt ervoor deze psychologische fase niet te verwarren met een soort van communicatie tussen de echte partners in een heteroseksuele relatie :

"The personal protagonists in the royal game should constantly bear in mind that at bottom it represents the "trans-subjective" union of archetypal figures, and it should never be forgotten that it is a *symbolical* relationship whose goal is complete individuation. In our series of pictures this idea is suggested *sub rosa*".⁶³⁹

Het gaat hier dus wel degelijk om een *trans-subjectieve eenheid van archetypische figuren*, die zich echter intra-psychisch bij het individuerende individu manifesteren.

Alhoewel bovenvermeld "afdalen" (in eigen natuur) strijdig is met de natuur, is dat toch niet zo, aldus Jung, want het is weer de menselijke natuur die hem dwingt af te dalen, of, zoals Democritus stelde : "Nature rejoices in nature, nature conquers nature, nature rules over nature".⁶⁴⁰ Daarom vindt Jung het "opus contra naturam" eigenlijk een natuurlijke zaak en noemt hij het individuatieproces een natuurlijk proces (cfr. Jacobi J, *o.c.*, p. 151; p. 152).

Aan de overgang van nigredo naar *albedo* in het maçonnieke ritueel wordt vorm gegeven via het bestijgen van de trappen vanuit de Donkere Kamer en van de treden van de tempel en via het krijgen van het Licht na het afnemen van de blinddoek (na de "reizen"). M.a.w. de spatio-temporele rituele beleving van de maçon is een haast letterlijke uitvoering van enantiodromische aard : men verplaatst zich van beneden naar boven, van de duisternis naar het licht (en vice versa), van de éne windrichting naar de andere, etc. De godsdienstpsycholoog Van der Lans wees reeds op het belang van deze rituele bewegingen.⁶⁴¹

In zekere zin verbindt Jung de anima met het beeld van de aarde.⁶⁴² Jung meent dat door de groeiende differentiatie van het menselijk intellect in het begin van de middeleeuwen, de anima teruggedrongen werd naar de "oude wereld" ("ancient world"). Deze oude wereld menen we te mogen interpreteren als een grotendeels onbewuste wereld, waar archetypische beelden en/of activiteiten plaatsvinden. Hierbij is het belangrijk te stellen dat de oude wereld eigenlijk ontsnapte aan de toenmalige christianisering.

"Hence any allusion to alchemy wafts one back to the ancient world and makes

⁶³⁹ *o.c.*, idem.

⁶⁴⁰ *o.c.*, p. 262.

⁶⁴¹ Van der Lans JM, 1989, Sacrale ruimte en religieuze beleving, in *Thoth* 5 (40), 144-157.

⁶⁴² CW (12), p. 84. ("*Psychology and Alchemy*").

one suspect regression to pagan levels".⁶⁴³

In relatie tot *individuele dromen* legt Jung de relatie van de mens uit, enerzijds zijn relatie tot de aarde (zijn erfelijkheid, zijn "karma") en anderzijds zijn relatie tot de (hogere) vlucht van zijn intuïties. Jung stelt dat de *aarde* juist een *conditio sine qua non* is voor de individuatie.⁶⁴⁴ De "Homerische ketting" in de alchemie bestaat juist uit reeksen van grote wijze mensen die, beginnend met Hermes Trismegistos, de aarde met de hemel verbonden.⁶⁴⁵ Hier menen wij ook het steeds *bipolaire of paradoxale karakter van de Vrijmetselarij* te herkennen, nl. de paren van tegenstellingen (licht-duisternis, oost-west, noord-zuid, ...).

Aarde en Zout

De aarde als eerste element van confrontatie via de Donkere Kamer voor de neofiet, is in feite ook het "*moederelement*" voor de komende elementen. De aarde heeft de religieuze betekenis van opgesplitst te kunnen worden in duidelijke onderdelen (de differentiërende ratio ?) : dit beeld wordt geassocieerd met de verrijzenis van het lichaam en de opgang tot het eeuwig leven⁶⁴⁶, van sterfelijkheid naar onsterfelijkheid. Jung haalt hier Adam aan, de "man uit aarde". Voor hem geldt *mutatis mutandis* wat voor de aarde gesteld wordt.⁶⁴⁷

De aarde wordt in de alchemie vaak geassocieerd met de *groene leeuw*.⁶⁴⁸ Ook Basilius Valentinus ziet de leeuw als arcane substantie en noemt ze de "trinity composed of *Mercurius, Sol and Sulphur*, and the equivalent of draco, aquila, rex, spiritus and corpus".⁶⁴⁹ (eigen cursivering) De band met de aanwezige elementen uit de Donkere Kamer bij de Vrijmetselarij is duidelijk : kwikzilver, zout en solfer als bestanddelen van de arcane, te transformeren substantie. Elders bespreekt Jung de rol

⁶⁴³ CW (12), p. 86; hier menen we ook een element gevonden te hebben waarom de Vrijmetselarij buiten de officiële kerkelijke leer staat, daar de rituele praktijk parallellen vertoont met de metaforiek van de alchemie.

⁶⁴⁴ CW (12), p. 114-115.

⁶⁴⁵ *Ibidem*; dit *circulaire* van het alchemistische opus vinden we hier dan ook in de Vrijmetselarij; de opeenvolgende initiaties zijn een cirkelgang doorheen aarde en lucht (zie Hoofdstuk 5 en 6).

⁶⁴⁶ CW (12), p. 390-392.

⁶⁴⁷ Zie o.a. CW (14), p. 317-319; p. 406. Over de naam "Adam", afgeleid van "Adamah" (= de rode aarde van het paradijs) en over de "aarde gemengd met vuur" (p. 440-441). Over Adam als symbool voor de prima materia (transformatieve substantie) en de vier elementen gezien als vier fasen in het ordeningsproces, vindt men informatie : "So the first man is called by us Thoyth and by them Adam, which is the name in a language of the angels; but with reference to his body they named him symbolically after the four elements of the whole heavenly sphere. For this letter A stands for ascent (the East) or the air; D for descent (the West) ... because it is heavy; A for arctic (the Nord); and M for meridian (the South), the midmost of these bodies, the fire that burns in the midst of the fourth region". (CW (12), p. 363).

⁶⁴⁸ CW (12), p. 437 (citaat van Ripley over "the green lion").

⁶⁴⁹ CW (14), p. 296. ("*Mysterium Coniunctionis*"); CW (12), p. 288.

van het zout ⁶⁵⁰;

"The centre of this magnet contains a hidden salt, a menstruum for calcining the philosophical gold. This prepared salt forms their Mercury, with which they perform the magistry of the Sages in white and in red. It becomes an ore of heavenly fire, which acts as a ferment for their stone". ⁶⁵¹

en verder :

"Salt also has an obvious relation to the earth, not to the earth as such, but to "our earth", by which is naturally meant the arcane substance". ⁶⁵²

Verder wordt door Jung de relatie tussen zout en nigredo uitgelegd. Alhoewel zout wit is en voortdurend alludeert op de albedo, ⁶⁵³ staat zout ook in nauwe relatie tot water (het wordt eruit gewonnen).

"According to Rupescissa (ca. 1350), salt is "water, which the dryness of the fire has coagulated". ⁶⁵⁴

Zout heeft reeds "het gestolde vuur" in zichzelf (de potentie ervan), zodat het voor de kandidaat in de Donkere Kamer de voorbode wordt op de "unio oppositorum". Het "Rosarium" (midden Iste eeuw) zegt :

"Who therefore knows the salt and its solution knows the hidden secret of the wise men of old. Therefore turn your mind upon the salt and think not of other things; for in it alone (i.e., the mind) is the science concealed and the most excellent and most hidden secret of all the ancient philosophers". ⁶⁵⁵

Jung legt in deze band, cum grano salis, het verband tussen mens en zout, nl. :

"This remark can only be understood as meaning that a certain psychological

⁶⁵⁰ "Les divers aspects du symbolisme du sel résultent de ce qu'il est extrait de l'eau de mer par évaporation, c'est, dit L.C. de Saint-Martin, *un feu délivré des eaux*, à la fois quintessence et opposition.... A l'inverse, le grain de sel, mêlé à l'eau et qui fond en elle, est un symbole tantrique de la résorption du moi dans le Soi universel." (Chevalier J, e.a., 1969, *Dictionnaire des Symboles*, Paris, p. 685).

⁶⁵¹ CW (9ii), p. 161 ("Aion").

⁶⁵² CW (14), p. 191 ("*Mysterium Coniunctionis*").

⁶⁵³ Zout als "spark of the anima mundi" en als "white woman" - CW (14), p. 240.

⁶⁵⁴ CW (14), p. 192 ("*Mysterium Coniunctionis*").

⁶⁵⁵ CW (12), p. 257 ("*Psychology and Alchemy*").

condition is indispensable for the discovery of the miraculous stone".⁶⁵⁶

Zout heeft dus eigenlijk de natuur van een *verborgen koppel van tegenstellingen* en is bij wijze van boutade een minimetafoor voor de vrijmetselaar zelf.

"The invisible sun enkindles an elemental fire which consumes man's substance and reduces his body to the prima materia. It is also compared with "salt" or "natural balsam", "which has in itself corruption and protection against corruption".⁶⁵⁷

Jung bespreekt Glauber; deze laatste ziet in zout een analoog van God.

"Glauber himself makes the equation Sal : Sol = A : , so that salt becomes an analogue of God. According to Glauber, the sign for salt was originally , a double totality symbol; the circle representing non-differentiated wholeness, and the square discriminated wholeness".⁶⁵⁸

Verder citeert Jung Hippolytus *Elenchos*, wiens werk de alchemisten niet konden kennen, maar die het zout in haast al zijn karakteristieken zoals de alchemisten beschrijft :

"This strangely beautiful passage contains pretty well everything that the alchemists endeavoured to say about salt : it is the spirit, the turning of the body into light (*albedo*), the spark of the *anima mundi*, imprisoned in the dark depths of the sea and begotten there by the light from above and the "reproductive power of the feminine".⁶⁵⁹

Jung ziet in de kern van deze beschrijving in de *Elenchos*, de fenomenologie van het Zelf verschijnen : in ontelbare uitingen van het Zelf (culturele en individuele mandala's, als droomsymbolen, in kunstwerken, in Tantra-yoga, etc.) verschijnt de structuur van het kristal, dat typisch is voor het zout.

"... similarly, the quaternary structure of most mandalas reminds one of the sign for salt mentioned earlier. Just as the numerous synonyms and attributes of the lapis stress now one and now another of its aspects, so do the symbols of the self. Apart from its preservative quality salt has mainly the metaphorical meaning of sapientia. With regard to this aspect the "Tractatus aureus" states : "It is said in the mystic language of our sages, He who works without salt will never raise dead bodies He who works without salt draws a bow without

⁶⁵⁶ Idem; zie ook CW (14), p. 240 : "The salt of the earth is the soul".

⁶⁵⁷ CW (14), p. 54.

⁶⁵⁸ idem, p. 241.

⁶⁵⁹ Idem, p. 244.

a string. For you must know that these sayings refer to a very different kind of salt from the common mineral Sometimes they call the medicine itself "Salt" ".⁶⁶⁰

De relaties van zout in al zijn karakteristieken met deze van de Vrijmetselarij zijn hier o.i. duidelijk genoeg gebleken.

"Glauber calls Christ the *sal sapientiae* and says that his favourite disciple John was "salted with the salt of wisdom" ".⁶⁶¹

Jung haalt Pernety aan ("*Dictionnaire mytho-hermétique*") om het tweevoudige betekenisniveau van de alchemistisch-chemische elementen aan te geven (zie voetnoot 29 - CW (9ii), p. 161.). Op dezelfde plaats geeft Jung de analytisch-psychologische implicaties van de visie van Pernety :

"Whenever an alchemist speaks of "salt", he does not mean sodium chloride or any other salt, or only in a very limited sense. He could not get away from its symbolic significance, and therefore included the *sal sapientiae* in the chemical substance. That is the salt hidden in the magnet and prepared by the adept - on the one hand, a product of his art; on the other, already present in nature. This contradiction can be resolved very easily by taking it simply as the projection of a psychic content".⁶⁶²

De stap van het alchemistische zout naar de "veritas", die in alle dingen schuilt, wordt door Dorn gezet, aldus Jung : het zout wordt bij Dorn een "metaphysical substance", hidden not only in things, but in the human body".⁶⁶³ In deze passage ligt o.i. de kern van het homologisch of metaforisch denken bij Jung, nl. de arcane substantie is in de natuur aanwezig, zo ook in de mens. Het gaat dan om iets vergelijkbaars.

"Thus the doctrine, which may be consciously acquired "through a kind of divine inspiration", is at the same time the instrument whereby the object of the doctrine or theory can be freed from its imprisonment in the body, because the symbol for the doctrine - the magnet - is at the same time the mysterious truth of which the doctrine speaks. The doctrine enters the consciousness of the adept as a gift of the Holy Ghost. It is a thesaurus of knowledge about the secret of the art, of the treasure hidden in the *prima materia*, which was thought to be outside man. The treasure of the doctrine and the precious secret

⁶⁶⁰ Idem, p. 245.

⁶⁶¹ Idem, p. 246.

⁶⁶² CW (9ii), p. 161 ("*Aion*").

⁶⁶³ Idem; Dorn hanteert hier de term "compedibus" = kluisters. Reeds eerder vermeldden we de bewondering van Jung voor Dorn, daar deze als een van de weinigen de psychische pendant van het alchemistische opus doorzag.

concealed in the darkness of matter are one and the same thing. For us this is not a discovery, as we have known for some time that such secrets owe their existence to unconscious projections. Dorn was the first thinker to recognize with the utmost clarity the extraordinary dilemma of alchemy : *the arcane substance is one and the same, whether it is found within man or outside him*. The "alchymical" procedure takes place within and without".⁶⁶⁴

In "Psychology and Alchemy", "The hidden Treasure" haalt Jung Johannes Grasseus aan : de prima materia is het lood (plumbum) van de filosofen, "the lead of the air". Dit lood bevat de stralende witte duif (avis Hermetis) die "het zout van de metalen" genoemd wordt. De duif bevrijdt zich van de ketenen van Physis, dus van die van de vier elementen.

"The dove is the "chaste, wise, and rich Queen of Sheba, veiled in white, who was willing to give herself to none but King Solomon" ".⁶⁶⁵

Het aspect van de zelf-bespiegeling of introspectie blijkt ook duidelijk uit het beeld van de ezel als *daemon triunus*, als aardse triniteit. Ook hier zien we de menselijke opgave van de individuatie doorschemeren :

"The ass is a *daemon triunus*, a chthonic trinity, which is portrayed in Latin alchemy as a three-headed monster and identified with Mercurius, salt, and sulphur. The classical rumour about the worship of an ass in the temple of Jeruzalem, and the graffito on the Palatine showing a mock crucifixion, I will mention only in passing; likewise the saturnine aspect of Jehovah and Ialdabaoth as demiurges, which brings these figures into conjunction with the equally saturnine *prima materia*".⁶⁶⁶

Zout, Zwavel en Kwikzilver

Wat de relatie tussen de drie chemische elementen zout, kwikzilver en zwavel betreft (= aanwezig in de Donkere Kamer), zegt Jung :

"For Paracelsus sulphur, together with Sal (salt), is the begetter of Mercurius, who is born of the sun and moon".⁶⁶⁷

Zwavel en kwikzilver zijn als broeder en zuster :

⁶⁶⁴ Ib., p. 162; hier ligt o.i. een belangrijke verklaring voor het "naturalisme" bij C.G. Jung.

⁶⁶⁵ CW (12), p. 340-342. De "hieros gamos" wordt hier door Grasseus voorgesteld in het bijbelse metafoor : koning Salomon, metafoor dat zeer vaak gebruikt wordt in de Vrijmetselarij (o.a. : de tempel van Salomon, plaats waar de neofiet ontvangen wordt en waar hij het licht krijgt = hieros gamos). Ook de opstijg-thematiek kan in het beeld van de "avis Hermetis" gezien worden.

⁶⁶⁶ o.c., p. 460.

⁶⁶⁷ CW (14), p. 112 ("Myst. Con. : The Personification of the Opposites").

"Sulphur is credited with Mercurius power to dissolve, kill, and bring metals to life". This intimate connection with Mercurius makes evident that sulphur is a spiritual or psychic substance of universal import, of which nearly everything may be said that is aid of Mercurius. Thus sulphur is the soul not only of metals but of all living things; in the "Tractatus aureus" it is equated with "nostra anima" (our soul)".⁶⁶⁸

Paracelsus noemt zwavel de "Ziel" ("Soul"). Zwavel krijgt in de alchemie de betekenis van "lichtgevend" :

"Sulphur has here attained cosmic significance and is equated with the light of nature, the supreme source of knowledge for the natural philosophers. But this light does not shine unhindered, says Dorn. It is obscured by the darkness of the elements in the human body. For him, therefore, sulphur is a shining, heavenly being. Though this sulphur is a "son who comes from imperfect bodies", he is "ready to put on the white and purple garments". In Ripley he is a "spirit of generative power, who works in the moisture". In the treatise "De sulphure" he is the "virtue of all things" and the source of illumination and of all knowledge. He knows, in fact, everything".⁶⁶⁹

Zwavel heeft bij de alchemisten eigenschappen van "consumeren" (a); het verwijst ook naar de *putrefactio* (b), *coagulatio* (c), tincturering (d) en rijping ("maturare") (e). Er zijn twee soorten van zwavel : de witte (als actief bestanddeel van de maan) en de rode (als actief bestanddeel van de zon) :

"But its duplicity also has another meaning : on the one hand it is the prima materia, and in this form it is burning and corrosive (*adurens*), and "hostile" to the matter of the stone; on the other hand, when "cleansed of all impurities, it is the matter of our stone". Altogether, sulphur is one of the innumerable synonyms for the prima materia in its dual aspect, ...".⁶⁷⁰

Zwavel wordt zelfs als diabolisch omschreven, het is een "causa corruptionis", het brengt duisternis. Maar ook hier, net zoals bij het zout, zijn er tegenstellingen :

"... it forms the counterpoint to the luminous role of the sulphur, for sulphur is a "Lucifer" or "Phosphorus" (light-bringer), from the most beautiful star in the chymic firmament down to the *candelulae*, "little bits of sulphurous tow such as old women sell for lighting fires"⁶⁷¹

⁶⁶⁸ o.c., p. 112-113.

⁶⁶⁹ Ib., p. 114.

⁶⁷⁰ Ib., p. 111.

⁶⁷¹ Ib., p. 115.

In de alchemie wordt vaak gesproken van twee zwavels en van twee kwikzilveren, "and these the Philosophers have named one and one, and they rejoice in one another, and the one contains the other".⁶⁷² Jung vermoedt zelfs dat zwavel in de alchemie wel eens een beschrijving van *Eros* zou kunnen zijn; het is, in alle geval volgens hem, het *mannelijke* element bij uitstek, het "sperma homogeneum".

"Being the innerfire of Mercurius, Sulphur obviously partakes of his most dangerous and most evil nature, his violence being personified in the dragon and the lion, and his concupiscence in Hermes Kyllenios".⁶⁷³

Dit "negatieve zwavel" wordt echter verenigd met het lichte kwikzilver :

"However, the "winged dragon" that stands for quicksilver becomes a poison-breathing monster only after its union with the "wingless dragon", which corresponds to sulphur. Sulphur here plays an evil role that accords well with the sinful "Babel" ".⁶⁷⁴

Het is zwavel dat ons herinnert, aldus Jung, aan de slang in het Paradijs, maar ook aan de Urobos, die zijn staart eet : het lichaam wordt verslonden, maar "his head lives in eternity, and therefore it is called glorious life, and the angels serve him".⁶⁷⁵

Het hoofd van de draak wordt geassocieerd met de Kristus : de draak is de gnosis, de "filius macrocosmi", die geïncarneerd is in de paradijsslang, die de eerste ouders moet leren dat het werk van de demiurg niet perfect was.⁶⁷⁶

"The dragon's head contains the precious stone, which means that consciousness contains the symbolic image of the self, and just as the lapis unites the opposites so the self assimilates contents of consciousness and the unconscious. This interpretation fully accords with the traditional significance of the dragon's head as a favourable omen".⁶⁷⁷

Zwavel is de "Spirit of the metals", dat met kwikzilver, de "Spirit of nature", de twee principes vormt die de aard van de metalen uitmaken; Sulphur en Mercurius vormen samen de *Lapis*.

Zout-zwavel-kwikzilver vormen een alchemistische triade die in de tijd parallel werd

⁶⁷² Ib., p. 115.

⁶⁷³ Ib., p. 117.

⁶⁷⁴ Idem.

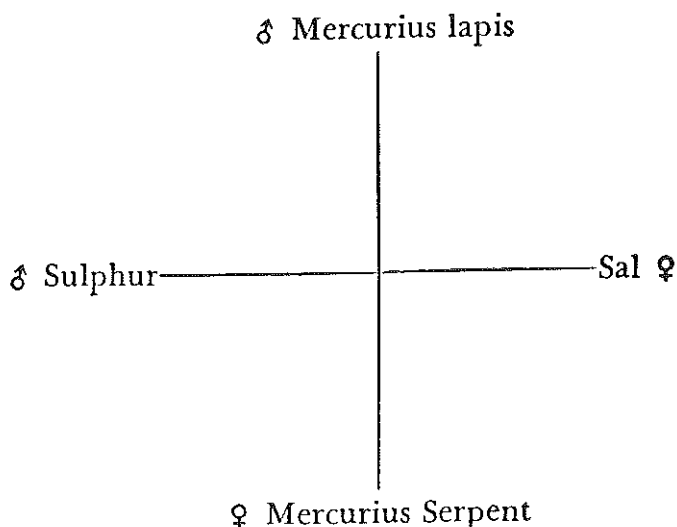
⁶⁷⁵ Idem; Jung verwijst op deze plaats naar Matheus 4:11 "Nu liet de duivel Hem met rust en er kwamen engelen om Hem hun diensten te bewijzen".

⁶⁷⁶ Ib., p. 117-118.

⁶⁷⁷ Idem.

gezien met de H. Drievuldigheid (zout = H. Geest; zwavel = Vader; kwikzilver = Zoon). Mercurius is de centrale figuur, de androgyn, die deel heeft aan het vrouwelijke zout én aan het mannelijke zwavel.

Maar ook hier wijst Jung op de verborgen quaternaire structuur van de drie elementen; deze structuur is overvloedig te verklaren vanuit de bipolaire karakteristieken der elementen.



678

We stellen vast dat zelfs in de Donkere Kamer, de kandidaat geconfronteerd wordt, o.i. meestal onbewust, met de verborgen quaternaire structuur van het "maçonnieke opus", net zoals de Donkere Kamer als aarde-element bijna "verdonkeremaand" wordt als zagezegd niet behorend tot de drie reizen, die, een tijdje later, in de tempel gaan plaatsvinden.

Bij het gegeven schema dienen we op te merken dat zowel zwavel als zout bipolaire trekken bezitten en dat ze zowel naar de "Mercurius Lapis" als naar de "Mercurius serpent" verwijzen.

"Compulsion, therefore, has two sources : the shadow and the Anthropos. This is sufficient to explain the paradoxical nature of sulphur : as the "corrupter" it has affinities with the devil, while on the other hand it appears as a parallel of Christ".⁶⁷⁹

⁶⁷⁸ Ib, p. 185; p. 158.

⁶⁷⁹ CW (14), p. 128; Jung verwijst op dezelfde plaats naar de bipolariteit van de lapis zelf : "lapis exilis, in via electus" (idem).

Zoals we reeds zagen vertoont het zout als arcane substantie ook de dubbele natuur.⁶⁸⁰

Kwikzilver is volgens Mylius eigenlijk Saturnus.⁶⁸¹ De chemische zijde van Mercurius is "kwikzilver".

"They (= "philosophers", n.v.d.a.) called this spirit Mercurius, which was chemically quicksilver - though "Mercurius noster" was no ordinary Hg! - and philosophically Hermes, the god of revelation, who, as Hermes Trismegistus, was the arch-authority on alchemy".⁶⁸²

Kwikzilver is voor Jung de transformatiesubstantie "par excellence", waarvan de filosofische betekenis (als betekenispendant) deze is van "spiritus vitae" en zelfs van de "anima mundi"; in de laatste zin krijgt Mercurius de betekenis van een openbaringsgod, hij is Hermes.⁶⁸³ Mercurius bezit nl. ook de hermetische dualiteit van de reddende psychopompos en kwikzilver⁶⁸⁴ als chemisch element.

De "serpens mercurialis" brengt zichzelf voort, valt alles aan met zijn venijn, "et ab igne ignis fuerit" ("Tractatulus Avicennae", Art. aurif. I).⁶⁸⁵

Het belang van de relatie Mercurius-kwikzilver beklemt Jung in "Alchemical Studies" (CW (13)).

"Mercurius was first understood pretty well everywhere as *hydrargyrum* (Hg), quicksilver or *argentum vivum* (Fr. *vif-argent* or *argent vive*). As such, it was called *vulgaris* (common) and *crudus*. As a rule, *mercurius philosophicus* was specifically distinguished from this, as an avowedly arcane substance that was sometimes conceived to be present in *mercurius crudus*, and then, again, to differ from it completely".⁶⁸⁶

Net zoals bij de vorige elementen is ook kwikzilver bipolair : *crudus* of *vulgaris* (a) en *philosophicus* (b), waarbij het laatste soms "verblijft" in het eerste. Het paradoxale

⁶⁸⁰ o.c., p. 250; zout houdt zwavel en kwikzilver in (Theatrum Chemicum, Vigenerus). Dorn wijst ook op zijn dubbelkarakter : "It has within it both corruption and preservation against corruption, for in the natural order there is nothing that does not contain as much evil as good" (Ib., p. 251). Ook de *amaritudo* (bitterheid) van zout wijst op zijn "negatieve aard" : "tear of Kronos" (Pythagoreeërs). Het zout veroorzaakt bij het zwavel een "incurable wound" (Ib., p. 252).

⁶⁸¹ CW (9ii), p. 139.

⁶⁸² CW (11), p. 99-100 ("Psychology and Religion").

⁶⁸³ CW (12), p. 381-382 : "... The sun has been replaced by the mercurial serpent, i.e., the substance to be transformed"; o.c., p. 131-132.

⁶⁸⁴ o.c., p. 299.

⁶⁸⁵ CW (13), p. 79 ("Alchemical Studies").

⁶⁸⁶ CW (13), p. 207 ("Alchemical Studies").

en dus bipolaire karakter blijkt ook uit de uitdrukking "Aqua manus non madefaciens" ("het water dat de handen niet bevochtigt").

"In the first case quicksilver is simply the planet Mercury as it appears in the earth (just as gold is simply the sun in the earth); in the second, the "spirit" of quicksilver is identical with the planetary spirit".⁶⁸⁷

Nogmaals wijzen we er hier op dat de tegenstellingen, overtalrijk in de Vrijmetselarij, zelfs al opduiken bij de aanwezige chemische elementen in de Donkere Kamer : de kandidaat zou, enigszins bekend met de alchemistische conceptie de tegenstellingenstructuur van het menselijke bestaan inzien en zo tot de juiste introversibele mentale staat komen. Merken we ook op dat Mercurius niet alleen met kwikzilver geassocieerd wordt, maar dat de elementen water en vuur in vele benamingen met hem verbonden worden.⁶⁸⁸

De "Mercurius philosophorum" is een kind uit de coniunctio van Zon en Maan, geboren met de hulp van zwavel en zout, de "strange son of chaos."⁶⁸⁹ Paracelsus noemt hem ook "vaporous soul", het *volatiele aspect* van de mercuriale geest; m.a.w. de confrontatie in de Donkere Kamer met de drie elementen zwavel, zout en kwikzilver, houdt de mogelijke alchemistische evolutie in naar een volatiele geest, opstijgend naar het licht, maar moeilijk te "vangen", te vatten. Meteen ligt hier de *maçonnieke opgave* van de kandidaat : opstijgen, zoals Mercurius naar het licht, rekening houdend met de aardse contingenties, die in de elementen aanwezig zijn. Het "opus" moet in de Vrijmetselarij "arbeidend" voltrokken worden, rekening houdend met de eeuwige paradoxen van het bestaan.

Mercurius wordt gerelateerd aan de planeten Mercurius, de Maan, maar ook aan Saturnus : hij is de aankondiger van het Licht.

Jung citeert achtereenvolgens Maier, Mylius, Pantheus en Ripley :

"Saturn is "an old man on a mountain", and in him the natures are bound with their complement (i.e., the four elements), and all this is in Saturn. The same is said of Mercurius. Saturn is the father and origin of Mercurius, therefore the latter is called "Saturn's child". Quicksilver comes "from the heart of Saturn or is Saturn", and a "bright water" is extracted from the plant Saturnia, "the most perfect water and flower in the world".⁶⁹⁰

Saturnus wordt geassocieerd met het demonische, dus ook het kwikzilver en Mercurius zelf.

Homoloog aan de elementen (zwavel, zout en kwikzilver) zien we reeds in de Donkere Kamer de parallel opduiken met de zon, de maan en de Meester der Loge, de drie

⁶⁸⁷ Ib., p. 225.

⁶⁸⁸ Zie CW (13), p. 207-208; p. 209 e.v. ("Mercurius as fire").

⁶⁸⁹ CW (13), p. 136 (voetnoot 10).

⁶⁹⁰ o.c., p. 227.

Grote Lichten in de Franse of Moderne Ritus.

Grot, Schedel en Haan

De Donkere Kamer refereert ook aan de grot-symboliek. Jung meent het ontstaan van deze symboliek te situeren bij de "scheur" (= "voor") in de aarde, die op primitief niveau als de moeder wordt gezien. Later betekent ze de plaats van de schat.⁶⁹¹ De grot is de plaats van dood en geboorte.⁶⁹²

"The treasure which the hero fetches from the dark cavern is *life* : it is himself, new-born from the dark maternal cave of the unconscious where he was stranded by the introversion or regression of libido".⁶⁹³

De grot is, volgens Jung een van de archetypische motieven, speciaal verbonden aan het archetype van de *Held*.⁶⁹⁴ Als laatste element halen we de band aan tussen de symboliek van de grot en het geheim; m.a.w. reeds in de Donkere Kamer ontstaat het *persoonlijk geheim* van de vrijmetselaar, daar gebeurt de *hieros gamos*, de bevruchting van de aarde.⁶⁹⁵

Een ander maçonniek symbool in de Donkere Kamer is de menselijke *Schedel* : voor deze symboliek verwijzen we naar de eerder in dit onderzoek uitgevoerde analyse. (cfr. de "vas" en de maçonnieke tempel; Hoofdst. 3).

"The round vessel or stronghold is the skull. "The divine organ", says the "Liber quatorum", "is the head, for it is the abode of the divine part, namely the soul". That is why the philosopher must "surround this organ with greater care than other organs". Because of its roundness, "it attracts the firmament and is by it attracted; ...".⁶⁹⁶

Hier valt ook het *bipolaire karakter* op van dit symbool, enerzijds refereert het ontegensprekelijk naar de menselijke eindigheid, anderzijds beweegt het zich op het niveau van de "athanor", van het mengvat, waarin het licht van de ziel schijnt en dat de "rondheid" (= cirkelvormige, dus "hemelse") van het goddelijke bezit.

⁶⁹¹ CW (5), p. 373.

⁶⁹² Ib., p. 369.

⁶⁹³ Ib., p. 374; opvallend is hier de Attislegende, waarin de verliefde moeder van Attis (Cybele) zich treurend met de heilige pijnboom in een grot terugtrok. Attis had zich uit wanhoop gecastreerd onder deze boom : het symbool van het leven regresseert in de duisternis (o.c., p. 423-424). "All over the earth, in the most various forms, each with a different timecolouring, the saviour-hero appears as a fruit of the entry of libido into the maternal depths of the unconscious" (o.c., p. 345). Het bedekken van de kandidaat onder een doek of lijkwade (zie Hoofdstuk 6) stelt hetzelfde voor (i.e. : de dood).

⁶⁹⁴ CW (18), p. 37-38.

⁶⁹⁵ o.c., p. 120.

⁶⁹⁶ CW (14), p. 514.

Een ander symbool van de Donkere Kamer is de *Haan* : meestal staat hij als inscriptie afgebeeld op een van de wanden.

Jung geeft in zijn "Alchemical Studies" een interessante visie van Paracelsus op vogels weer, waar deze het kraaien van een haan ziet als een uiting van een ingeboren geest, die eigenlijk het "*Lumen naturae*" is.⁶⁹⁷ Dit "*Lumen naturae*" is de *quinta essentia*, door God zelf getrokken uit de vier elementen en verblijvend in onze harten volgens de "*astronomia magna*" :⁶⁹⁸

"The light of nature is the *quinta essentia*, extracted by God himself from the four elements, and dwelling "in our hearts". It is enkindled by the Holy Spirit. The light of nature is an intuitive apprehension of the facts, a kind of illumination".⁶⁹⁹

Elders bespreekt Jung de vier elementen in verband met de droom : uit de vier elementen wordt een vijfde gedistilleerd, de *quinta essentia*.⁷⁰⁰ Bij de initiatie in de leerlingengraad wordt het opus gestart, nl. de pas ingewijde zal tot de *quinta essentia* moeten komen via distillatie (sublimatie) van de vier elementen. De symboliek van vierkant (aarde) en cirkel (hemel) zijn hier belangrijk en misschien wel de meest in het oog springende parallel tussen alchemie en Vrijmetselarij.⁷⁰¹

Bij de mandala-studie vergelijkt Jung het Zelf met een soort van cirkel : deze bestaat uit twee elkaar overlappende systemen die in een soort van twee-eenheid geformeerd zijn, een dynamisch evenwicht is ontstaan. Het gaat hier om bewuste en onbewuste systemen.

In een individuele droom, die Jung analyseert, ziet hij een parallel met de drie *regimina* (soms vier) van de alchemie : hier wordt nl. het ene element in een ander omgezet. Dat is wat eigenlijk in het Zelf gebeurt : het is de meest complete menselijke eenheid van tegenstellingen, "including that of the masculine trinity and the feminine quaternity on the analogy of the alchemical hermaphrodite".⁷⁰²

Wij gaan hier zo grondig op in omdat bij de maçonnieke inwijding in de Leerlingengraad ook een zeker onderscheid tussen het element "aarde" (de Donkere Kamer) en de overige elementen is vast te stellen. De afdaling naar de Donkere Kamer gebeurt vóór de neofiet in de tempel wordt toegelaten en de drie reizen, die de overige elementen betreffen, gebeuren onder de benaming "reizen". Hier is dus ook

⁶⁹⁷ CW (13), p. 114; Paracelsus zag in dat hij over twee bronnen van kennis beschikte : (a) de autoriteit van het Christendom (de leer van de Kerk) en het (b) "*lumen naturae*". Hij spreekt in dit verband van twee "moeders", waartussen eigenlijk een latent conflict bestond (ib., p. 112).

⁶⁹⁸ Ib., p. 115.

⁶⁹⁹ Idem.

⁷⁰⁰ CW (12), p. 124.

⁷⁰¹ In de Vrijmetselarij wordt de passer metaforisch gelijkgesteld met de cirkel, de hemel en dus met de Opperbouwmeester; de winkelhaak verwijst naar het vierkant, de aarde, de vier elementen.

⁷⁰² o.c., p. 205.

een spanning tussen triniteit en quaterniteit waar te nemen.⁷⁰³ Jung verwijst trouwens op dezelfde plaats naar zijn geheimzinnige vierde dimensie, die boven en buiten de zichtbare triniteit zou staan (zie supra onze bespreking van tijd-ruimte-assen en sacraliseringsas).

In zekere zin zou de haan als *lichtbrenger* kunnen gezien worden, maar dan wel van het "lumen naturae", licht dat volledig in de alchemistische sfeer blijft, tegenover het supernatuurlijke licht van de Openbaring, die Paracelsus daarenboven nog onderscheidde.⁷⁰⁴

Jung verbindt de haan aan het archetype van de Held, die eigenlijk een solair symbool is : zo rijdt de god Men op een haan. Men wordt geassocieerd met Attis, waardoor het libidineus karakter van het rijden op de haan duidelijker wordt. Toch interpreteert Jung dit libidineuze in ruime zin :

"It seems to us rather, that he (= the hero as solar myth, n.v.d.a.) is first and foremost a self-representation of the longing of the unconscious, of its unquenched and unquenchable desire for the light of consciousness, continually in danger of being led astray by its own light and of becoming a rootless will o' the wisp, *longs for the healing power of nature*, for the deep wells of being and for unconscious communion with life in all its countless forms".⁷⁰⁵

We zien weer het "lumen naturae" opduiken als essentieel element voor een volledige individuatie, waarmee het bipolaire karakter van het symbool "haan" vaststaat.

Een tweede symbolische betekenis van de haan is deze van *transformatie*, maar dan wel transformatie via lijden, foltering.⁷⁰⁶ Jung ziet deze, eerder mystieke zijde van de alchemie als een psychologisch probleem : het gaat om concrete uitingen, in geprojecteerde en symbolische vorm, van het individuatieproces. Wat de symboliek van de haan betreft, lijkt ons de bipolariteit duidelijk vanuit de reflectie over bovenstaande betekenissen, t.t.z. de haan is enerzijds lichtbrenger, anderzijds symbool

⁷⁰³ Deze spanning wordt trouwens over de drie symbolische graden heen aangehouden : ze maakt een *essentieel* onderdeel van de Vrijmetselarij uit.

⁷⁰⁴ Idem; de haan is ook een gekend *zonnedier* (CW (5), p. 197; p. 203).

⁷⁰⁵ CW (5), p. 205 ("*Symbols of Transformation*").

⁷⁰⁶ *o.c.*, p. 105, voetnoot 1 : Jung citeert uit Art. aurif. : "Take a cock, pluck it alive, then put its head in a glass vessel ... In medieval alchemy the torturing of the materia was an allegory of Christ's passion". Foltering heeft echter een ambigu karakter in de alchemie : "These quotations show that the concept of torture is an ambiguous one. In the first case it is the bodies, the raw materials of the work, that are tormented; in the second case the tormented thing is without doubt the arcane substance, which is often called *res*; and in the third case it is the investigators themselves who cannot endure the torments. This ambiguity is no accident and has its deeper reasons" (CW (13), p. 329). Verder in deze tekst blijkt dat het spirituele door het spirituele gefolterd moet worden. Uit *Theatrum Chemicum* citeert Jung : "It must be tormented with the most subtle spiritual thing, namely with the fiery nature which is akin to it. For if its body were tormented, the soul would not be tormented, and the torment would not reach it; for it is of spiritual nature, to be touched only by something spiritual" (idem, p. 330).

van transformatie, maar dan wel via lijden, duisternis. Een gepaster analytisch-psychologisch symbool is voor de DL nauwelijks denkbaar.

De haan is ook een van de toegewezen dieren van de godin Hecate, nl. als haar mannelijk symbool in de alchemie. De haan is dus de mannelijke component van de coniunctio, ⁷⁰⁷m.a.w. essentieel onderdeel in het transformatieproces (individuatie).

De haan is ook een *tijdssymbool* : hij wordt afgebeeld en geassocieerd aan Aion, een Mithraïsche god, die ook Kronos (zie supra) genoemd wordt. Interessant in de context van dit onderzoek is dat de haan samen met *werktuigen* geassocieerd wordt aan Aion :

"The attribute of the cock again points to time, and the implements to creation through time (Bergson's "durée créatrice") Time is thus defined by the rising and setting sun, by the dead and renewal of libido, the dawning and extinction of consciousness". ⁷⁰⁸

Jung behandelt deze symboliek onder de titel "*The Bottle for deliverance from the Mother*".

De haan wekt de kandidaat uit het onbewuste; hij doet de tijd ontstaan waarin er "gearbeid" moet worden tegen de achtergrond van het blijkbare eeuwigheidskarakter van dat onbewuste (de DK).

"In so far as the forms or patterns of the unconscious belong to no time in particular, being seemingly eternal, they convey a particular feeling of timelessness when consciously realized". ⁷⁰⁹

Wij menen echter dat de haan, als drager van het "lumen naturae" ook verwijst naar de "eeuwige tijd", dus naar een samengaan (unio) van gewone tijd met eeuwigheid waardoor een bevrijding van het Zelf tot stand kan komen :

"The "seeing of the Mind" implies self-liberation. This means, psychologically, that the more weight we attach to unconscious processes the more we detach ourselves from the world of desires and of separated opposites, and the nearer we draw to the state of unconsciousness with its qualities of oneness, indefiniteness, and timelessness. This is truly a liberation of the self from its bondage to strife and suffering". ⁷¹⁰

Deze zienswijze resulteert natuurlijk in een *psychologische spanning*, die men (ritueel) kan vertalen als de *eeuwigdurende "Arbeid"* van de jonge Vrijmetselaar : het "eigenaardig" samengaan van profane en sacrale tijdservaringen zal echter de hefboom zijn

⁷⁰⁷ CW (14), p. 32 ("*Mysterium Coniunctionis*" - "*The components of the Coniunctio*").

⁷⁰⁸ CW (5), p. 280-281 ("*The Symbols of Transformation*").

⁷⁰⁹ CW (11), p. 490 ("*Psychology and Religion : East and West*").

⁷¹⁰ o.c., p. 496.

van zijn verdere bewustwording.⁷¹¹

Besluitend zouden wij stellen, dat in de Donkere Kamer het symbool *slang* op zijn plaats is in de Vrijmetselarij; toch is de slang er niet als symbool aanwezig.

§2. De Drie Reizen in de Loge.

In het ritueel van de Franse Ritus wordt na het verblijf in de Donkere Kamer de kandidaat geblinddoekt; verder ontdoet deze zich van jas en das, het hemd is open zodat de linkerborst ontbloot is, de linkerarm is eveneens ontbloot en de rechterknie, terwijl de linkervoet in een pantoffel gestoken wordt. Tevens worden hem de "metalen" (geld, persoonlijke bezittingen, juwelen, horloge, ...) afgenomen, die de Keurmeester aan de tempelpoort overhandigt aan de Ceremoniemeester.⁷¹²

Door de Keurmeester uit de Donkere Kamer, via de trap tot aan de tempelpoort geleid, presenteert de aldus uitgedoste kandidaat zich geblinddoekt aan de poort. De Keurmeester klopt aan met drie onregelmatige slagen.

Bij deze overgang van Donkere Kamer naar de loge constateren we vooreerst de *opstijgsymboliek*, die we reeds voordien uiteenzetten, vervolgens dienen we ons nu toe te leggen op de Jungiaanse analyse van de *blinddoek* en de symbolische betekenis van de *poort*.

Blinddoek en Poort

De blinddoek is de voortzetting van de duisternis en van de introversieve toestand van de kandidaat. Tevens verwijst hij naar het mysterie (de kandidaat dient te zwijgen en de ogen zijn gesloten). Jung citeert psychologische blindheid in verband met de mannelijke psyche die zich van de oorzaken van psychisch lijden niet bewust is, en die zo de anima in een toestand van "agnoua" achterlaat; volgens Jung is dit proces typisch voor mannelijke neurosen en voor zogenaamde normale mensen die een vorm van psychologische blindheid vertonen door hun unidimensionaliteit ("one-sidedness/usually intellectual").⁷¹³

Op een andere plaats spreekt Jung van "blinding" wegens het gevaar dat onbewuste invloeden (bijvoorbeeld een oedipale conflictsituatie met de vader) bewust zouden worden.⁷¹⁴ In het ritueel vinden we de bewering terug dat de Leerlingen op de Noorderkolom van de Loge zitten "omdat ze slechts een zwak licht kunnen verdragen".

⁷¹¹ *o.c.*, p. 503 : "The Mind's "own time" is very difficult to interpret". Jung stelt de "Mind" elders gelijk aan "psyche", waardoor hij o.i. de psychologische tijdsaanduiding in de "zelf-bevrijding" duidelijker maakt. Hij citeert op deze plaats Evans-Wentz en J.W. Dunne met hun tijdsonderzoek; zie ook CW (13), p. 104-105.

⁷¹² Rituelen, RGLB, p. I-14.

⁷¹³ CW (13), p. 335-336 ("*Alchemical Studies*").

⁷¹⁴ CW (4), p. 318-319 ("*Freud and Psychoanalysis*"); zie ook een geval van perifere blindheid en de belangrijke rol van het onbewuste bij een hysterico-epileptisch patiënt; CW (8), p. 142-143 ("*The Structure and Dynamics of the Psyche*").

De *analytisch-psychologische duiding* van de geblinddoekte kandidaat-maçon is hiermee duidelijk : wanneer hem straks de blinddoek zal afgenomen worden en hij in het volle licht zal staan, omgeven door zijn nieuwe broeders, dan is er op symbolisch niveau een stap gezet die gevolgd *kan* worden door een psychologische, nl. het "arbeiden" aan zichzelf, d.w.z. aan zijn onbewuste complexen, nog onbewuste psychische functie (s) en de assimilatie hiervan op bewust plan.

Aan de tempelpoort gekomen, klopt de kandidaat aan met drie onregelmatige slagen. De "Dekker", een soort "garde" van de tempel, gewapend met een zwaard en geposteerd aan de poort aan de binnenzijde van de tempel, zegt :

" Broeder Dekker : "Broeder tweede Opziener, men klopt aan als profaan".

Broeder 2e Opz. : "Men klopt aan als profaan".

Broeder 1ste Opz. : "Achtbaar Meester, men klopt aan als profaan".

Voorz. Meester : "Wie klopt aldus ?"

Naar maçonnieke gewoonte verloopt ook hier de ternaire meldingsoperatie van de twee Opzieners naar de Voorzittend Meester.

Analytisch-psychologisch bevindt de kandidaat zich voor de poort van de tempel in deze situatie : reeds ontdaan van zijn "metalen" en gekleed zoals boven beschreven, heeft hij zijn persona reeds gedeeltelijk (bewust ?) achtergelaten. Hierdoor toont hij de wil verder te gaan op het individuatiep pad, of, er mee te willen aanvangen. Het zijn stemmen van zijn eigen onbewuste als nog niet geziene deelpersoonlijkheden.

Daar de kandidaat reeds geblinddoekt is, en er dus aangevangen wordt met de reis in het onbewuste, betekent deze stilstand voor de tempelpoort een eerste confrontatie met levende emanaties van het eigen Onbewuste. Binnen de context van Jungs complextheorie zijn we hier beland op het punt van de *confrontatie tussen autonome complexen* : het ego en bijvoorbeeld ouderimagines. De Dekker als personificatie van de verbiedende instantie verliest later tijdens de inwijding zijn symboolwaarde, daar hij dan als volwaardig broeder erkend wordt door de kandidaat : zo is hij eigenlijk een brugfiguur naar het onbewuste.⁷¹⁵ De deur is een symbool dat de zoekende naar het Zelf ontmoet : in de ideale situatie is dit de anima.

"And, just as a "door" opens to one who "knocks" on it, or a "way" opens out to the wayfarer who seeks it, so, when you relate to your own (transcendental) centre, you initiate a process of conscious development which leads to oneness and wholeness".⁷¹⁶

Jung citeert elders de woorden van Matheus 7 : 14, nl. dat de poort naar het Leven eng is. Ook hier verbindt hij de symboolwaarde van de poort aan de individuatie (het

⁷¹⁵ CW (7), p. 209 ("*Two Essays on Analytical Psychology*").

⁷¹⁶ CW (11), p. 281 ("*Psychology and Religion*").

Zelf).⁷¹⁷

Na een ondervraging van de kandidaat, nl. of zijn verlangen opgenomen te worden wel echt is en enkele identiteitsgegevens, wordt hij gebukt en in nederigheid binnengeleid, terwijl de tempelpoort zich achter hem met veel gedruis sluit.

De kandidaat wordt nogmaals getest op zijn vaste wil om opgenomen te willen worden terwijl de Voorzittend Meester hem wijst op de noodzakelijke moed en volharding, de wilskracht om de komende beproevingen te doorstaan. Na het (eventuele) ja van de kandidaat wordt dan gestart met de "eerste reis" : "Dat de kandidaat door het water gereinigd worde".⁷¹⁸

Beproevingen

Merken we op dat bij deze beproevingen of louteringen (reiniging) eigenlijk twee dingen bedoeld worden : (a) de beproeving, die verwijst naar "tortuur" en die we ook terugvinden in talrijke historische bronnen en (b) de "reiniging" ("refining", "purificatio", "mundificatio"), die haar origine vindt in het alchemistische opus.

In de "Visions of Zosimos" bespreekt Jung de talrijke beproevingstradities : de gevilde en opgehangen Marsyas, de gevilde Mani, de afgestroopte huid die opgevuld wordt met stro, de Attische ceremoniën van wedergeboorte en vruchtbaarheid, ...⁷¹⁹. De straf of tortuur is een "torment of hell".⁷²⁰

Dat het lichaam door de elementen gereinigd dient te worden en ze dus dient te "ondergaan", hangt volgens Jung samen met het begrip "mundificatio".

"The proces of differentiating the ego from the unconscious, then, has its equivalent in the *mundificatio*, and, just as this is the necessary condition for the return of the soul to the body, so the body is necessary if the unconscious is not to have destructive effects on the ego-consciousness, for it is the body that gives bounds to the personality".⁷²¹

Het onbewuste kan alleen geïntegreerd worden als het ego zijn fundering ("ground") behoudt. De kandidaat dient eerst zijn ego-bewustzijn te zuiveren van inflatoire "besmettingen" van het onbewuste (= distillaties - alch.). Zo dient hij in het reine te komen met de schaduwkanten van de persoonlijkheid.

⁷¹⁷ CW (9ii), p. 200 ("Aion").

⁷¹⁸ Rituelen, RGLB, p. I-17.

⁷¹⁹ CW (13), p. 70 e.v. ("Alchemical Studies").

⁷²⁰ Ib., p. 71; Jung citeert in Openbaring 14:10 en 9:5 waar sprake is van "cruciare" of van "cruciatu". Voor de alchemisten heeft tortuur de dubbele betekenis van (1) het testen van de toetssteen, synoniem voor *lapis philosophorum* en (2) de beproeving op zichzelf.

⁷²¹ CW (16), p. 294 ("The Practice of Psychotherapy"). Op p. 277 luidt het : "The *mundificatio* (purification) means, as we have seen, the removal of the superfluities that always cling to merely natural products, and especially to the symbolic unconscious contents which the alchemist found projected into matter".

"This task entails the most *painstaking self-examination and self-education*, which can, however, be passed on to others by one who has acquired the discipline himself. The process of psychological differentiation is no light work; it needs the tenacity and patience of the alchemist, who must purify the body from all superfluities in the fiercest heat of the furnace, and pursue Mercurius "from one bride chamber to the next". (eigen cursivering)⁷²²

Dit vereist veel van de kandidaat; ons lijkt belangrijk, in de vrij lange selectieprocedure, dat de kandidaat onderzocht wordt op zijn vaste voornemen om deze taak te volbrengen. Dit betekent o.i. dat men dient te zoeken naar *evenwichtige en rijpere kandidaten*, die reeds in het profane leven bewezen hebben dat ze voldoende realiteitszin bezitten en die liefst geen neurotische en zeker geen psychotische symptomen en/of aanleg vertonen. Een verdere belangrijke voorwaarde voor toelaatbaarheid is dan ook de afwezigheid van een hoog angstniveau.⁷²³

Jung beschrijft op dezelfde plaats de psychologische arbeid die hier dient geleverd te worden :

"Even when the conscious mind does not identify itself with the inclinations of the unconscious, it still has to face them and somehow take account of them in order that they may play their part in the life of the individual, however difficult this may be. For if the unconscious is not allowed to express itself through word and deed, through worry and suffering, through our consideration of its claims and resistance to them, then the earlier, divided state will return with all the incalculable consequences which disregard of the unconscious may entail. If, on the other hand, we give in to the unconscious too much, it leads to a positive or negative inflation of the personality".⁷²⁴

Merken we op dat het persoonlijk contact, het vermogen tot intimiteit en een emotionele evenwichtigheid in dit proces een belangrijke rol spelen.

De "*purificatio*" verwijst naar "wassen" of naar "dopen" : in de alchemie dient het zwarte lichaam gewassen te worden ("opus mulierum") of de (zwarte) prima materia door de "sapo sapientum". De wasser zelf is Mercurius (in verschillende gedaantes). M.a.w. de *nigredo* (zie Donkere Kamer) dient hier weggewassen te worden.⁷²⁵

In verband met de *purificatio* verwijst Jung naar het belang van de *stem*, afkomstig van een autoritaire figuur : ze duidt namelijk in dromen en in droomreeksen op het onbewuste; ze is in feite de spreekbuis van het onbewuste. Hij is er zich van bewust

⁷²² Idem.

⁷²³ Hier wijzen we nogmaals op het belang van een grondige en ernstige selectie, zaak, die door de meeste symbolisch werkende loges begrepen is. Op basis van deze criteria gebeurt het dat kandidaten afgewezen worden.

⁷²⁴ CW (16), p. 304.

⁷²⁵ CW (11), p. 279 ("*Psychology and Religion : East and West*").

geworden via zijn intuïtie.⁷²⁶

Opvallend is dan dat de vrijmetselaar later vele malen deze stemmen afkomstig van broeders gaat horen tijdens de zittingen, dat hij zelf op een bepaald ogenblik deze woorden en teksten uitspreekt in logeverband, waardoor ze meer en meer geïnternaliseerd worden en doorgang naar dieperliggende onbewuste collectieve inhouden mogelijk wordt. De parallel met Oosterse religies valt ons op, o.a. de Aum-meditatie, de Mantra-technieken, de koan-methode in Zen-boeddhisme, enzovoort. De "mundificatio" of de "purificatio" is een poging om uit de onduidelijke vermenging bewust-onbewuste te komen, om aan de coincidentia oppositorum te ontsnappen :

"The rational man, in order to live in this world, has to make a distinction between "himself" and what we might call the "eternal man". Although he is a unique individual, he also stands for "man" as a species, and thus he has a share in all the movements of the collective unconscious".⁷²⁷

Vanuit Jungs visie, verlopen de alchemistische processen bij de vrijmetselaars in de "eternal man"; de opdracht van de vrijmetselaar is het assimileren van deze inhouden naar het profane leven toe, d.w.z. hij dient het juiste evenwicht tussen het bewuste en het onbewuste te bewaren. Dit laatste geldt zeker bij de overgang van profane naar sacrale tijd en vice versa (zie Hoofdst. 3).

Water

De "*eerste reis*" is de loutering door het *water* : de kandidaat wordt door de Ceremoniemeester rond de tempel geleid. Hij moet een aantal hindernissen overwinnen en wordt daarna in contact gebracht met water. Niets mag hier afgedroogd worden.⁷²⁸ Dit alles gebeurt in een chaotische sfeer waarin de geblinddoekte kandidaat lawaai hoort en/of infernale muziek. De kandidaat maakt namelijk kennis met de chaos en het infernale karakter ervan.

Jung stelt vaak het water voor als *symbool van het Onbewuste*⁷²⁹ :

"The maternal aspect of water coincides with the nature of the unconscious, because the latter (particularly in men) can be regarded as the mother or matrix of consciousness. Hence the unconscious, when interpreted on the subjective

⁷²⁶ CW (11), p. 38-42; o.i. gaat het hier in de *Vrijmetselarij om een ritualisering van een projectie van de neofiet*; stemmen en gesproken woorden zijn functionarissen en teksten van het maçonnieke ritueel geworden. Door deze ritualisering gaan ze deel uitmaken van de participerende maçon zelf en zouden ze kunnen bezet worden met libido. Daarbij komt het feit dat de rituele maçonnieke taal zowel archaisch als poëtisch klinkt. De archaische taal duidt op dieper liggende, collectieve inhouden, cfr. Jung.

⁷²⁷ CW (16), p. 293.

⁷²⁸ Ritualen, RGLB, p. I-17.

⁷²⁹ CW (7), p. 87; een patiënt droomt van een krab in het water : "Thus the water signifies the unconscious, or rather, the state of unconsciousness, of concealment".

level, has the same maternal significance as water".⁷³⁰

De alchemist Dorn maakt een onderscheid tussen de "lagere wateren" en de "hemelse wateren", die gescheiden moeten worden door een "zorgvuldig afgesteld vuur".⁷³¹ Dorn ziet water als een van de eerste elementen van het opus :

"... the selfish hardness of the heart - caused by original sin - is dissolved : the heart turns to water. The ascent to higher stages can then begin".⁷³²

Water neemt ook volgens Albertus een vooraanstaande plaats in :

"Mercurius is also the "water", which, as the text emphasizes, occupies a middle position between the volatile (air, fire) and the solid (earth), since it occurs in both liquid and gaseous form, and also as a solid in the form of ice. Mercurius shares his "aquaesitas" with water, since on the one hand he is a metal and amalgamates himself in solid form with other metals, and on the other hand is liquid and evaporable. The deeper reason why he is so frequently compared with water is that he unites in himself all those numinous qualities which water possesses".⁷³³

Vaak wordt de bron of het water gesitueerd in een grot of crypte, de aarde : hieruit blijkt nogmaals de *verbondenheid van de eerste twee elementen*.⁷³⁴ Vanuit het water dat geneest, rijst de "terra firma", de berg op als resultaat van de hieros gamos.⁷³⁵ Ook in het Taoïsme, waarin Tao yin en yang verenigd zijn, is Tao de "valley spirit",

⁷³⁰ CW (5), p. 219; water neemt vaak *magische of numineuze kwaliteiten* van de *moeder* aan; het *moeder-ïmago* wordt dus vaak op water geprojecteerd. Het vorige inwijdingselement "aarde" werd ook met het moederlijke geassocieerd. Zie ook CW (12), p. 71 : "Just as the father represents collective consciousness, the traditional spirit, so the mother stands for the collective unconscious, the source of the water of life". Zo ook CW (13), p. 23; p.194 en CW (5), p. 225.

⁷³¹ CW (13), p.150.

⁷³² CW (14), p. 272 ("*Mysterium Coniunctionis*").

⁷³³ CW (14), p. 503.

⁷³⁴ CW (18), p. 117 ("*The Symbolic Life*") : "The water in the depths represents the unconscious. In the depths as a rule is a treasure garded by a serpent or a dragon" (ib., p. 118).

⁷³⁵ Ib., p. 749. Elders spreekt Jung van genezend water dat van de "stone" uitvloeit (CW (12), p. 324). In hermetische geschriften stroomt het levend "miraculous" water vanuit Christus - CW (12), p. 390 (voetnoot 141). Merken we op dat de volgorde der elementen in de eerstegraadsinwijding in de symbolische Vrijmetselarij, nl. A.W.V.L. afwijkt van de meeste alchemistische tabellen: nl. W.A.L.V.. Volgens Jung : aarde wordt hier, zoals in het boek Genesis gescheiden van de wateren, die er eerst waren. De alchemistische relatie tussen aarde en water wordt door Hippolytus weergegeven in de vorm van een kop ("cup") : de inhoud is het water, de vorm wordt bepaald door de aarde (CW (12), p. 468). Op een andere plaats (CW (12), p. 204-205) meent Jung de drie ritmes, die de twee heterogene systemen die het Zelf uitmaken, reguleren, gelijk te moeten stellen met de drie regimina van de alchemie en hier is de volgorde weer A.W.L.V..

"the winding course of a river".⁷³⁶

De verbondenheid van water en aarde dienen echter gezien te worden versus de overige twee elementen "vuur" en "lucht", die hun respectievelijke tegengestelden zijn. Het *niet-afdrogen* van de kandidaat na de "waterbeproeving" betekent dan *analytisch-psychologisch* gezien dat hij nog in het waterstadium blijft, d.w.z. grotendeels "bezet" door het onbewuste, verblijvend in een soort van primordiale staat. Het Zelf gaat echter in gevorderde staat over tot de "unio oppositorum", wat in de alchemie de elementen aan elkaar identiek doet worden; ze zijn immers beelden van het onderliggende psychische proces.⁷³⁷ Hiervoor worden in de alchemie alle elementen tweepolig opgevat : er is het "aqua vulga" en het "aqua permanens" of "aqua mercurialis".⁷³⁸ De hogere elementen staan dan voor de Steen der Wijzen zelf of voor Mercurius, prima materia, aqua nostra, etc... m.a.w. voor het Zelf. Deze "hogere elementen" blijven echter als arcane substantie hun bipolair karakter bewaren, d.w.z. ze kunnen zowel benigne als maligne effecten op de persoon hebben :

"... divine water is far from being merely curative and ennobling in its effects, but that it may also act as a deadly poison which penetrates other bodies as pervasively as the pneuma penetrates its stone".⁷³⁹

Net zoals we bij de Donkere Kamer zagen, namelijk dat er een *hieros gamos* plaatsvindt in de aarde, zo ook heeft het goddelijk water een dubbele natuur :

"In the divine water, whose dyophysite nature (...) is constantly emphasized, two principles balance one another, active and passive, masculine and feminine, which constitute the essence of creative power in the eternal circle of birth and death. This cycle was represented in ancient alchemy by the symbol of the urobos, the dragon that bites its own tail".⁷⁴⁰

De vereniging van staart en muil bij de oerobos is zelf-bevruchting, schepping. Energetisch gezien is "aqua nostra" energie en/of libido.⁷⁴¹ Het water wordt verder geassocieerd met de *maan* : ze is de meesteres van het water,

⁷³⁶ CW (14), p. 445 e.v.. Op dezelfde plaats spreekt Jung van de helende werking van het goddelijk water (doopwater of elixir of Tao).

⁷³⁷ CW (12), p. 232 (voetnoot 7 : "Anima aerea est secretus ignis nostrae philosophiae, oleum nostrum, nostra aqua mystice").

⁷³⁸ Ib., p. 234.

⁷³⁹ CW (12), p. 297-298. Het "goddelijk water" wordt ook "*humidum radicale*" genoemd (ib., p. 449). Veel alchemisten (o.a. Zosimos) brengen "water" i.v.m. foltering, beproeving en, dus ook, transformatie. Dit geeft misschien de causa efficiens waarom deze beproeving in de Vrijmetselarij het hardst is. Zie ook CW (13), p. 322 e.v. ("The dangers of the Art").

⁷⁴⁰ CW (13), p. 79.

⁷⁴¹ CW (12), p. 192.

ze is de prima materia in de vorm van water en ze is de moeder van de "Hydrolith", de "watersteen" (lapis-Christus).⁷⁴² Het lichaam van Maria is "aquastric".⁷⁴³ In de Arabische tekst van de Turba wordt gesproken van "water of the moon and of Saturn".⁷⁴⁴ Water bevat de mogelijkheid tot heropstanding vanuit de dood, onreinheid, zonde, facticiteit :

"According to this ancient tradition, the water possessed the power of resuscitation; for it was Osiris, who rose from the death".⁷⁴⁵

Jung citeert uit Christopher Steeb's "Caelum Sephiroticum" :

"The brooding of the Holy Spirit upon the waters above the firmament brought forth a power which permeates all things in the most subtle way, warms them, and, in conjunction with the light, generates in the mineral kingdom of the lower world the mercurial serpent, in the plant kingdom the blessed greenness, and in the animal kingdom the formative power; so that the supracelestial spirit of the waters, united with the light, may fitly be called the soul of the world".⁷⁴⁶

Ook in het Corpus Hermeticum staat er :

"There was darkness in the deep and water without form; and there was a subtle breath, intelligent, which permeated the things in Chaos with divine power".⁷⁴⁷

Hippolytus heeft, binnen deze context, een interessante symboliek :

"But what that form is which comes down from above, from the Uncharacterized, no man knows. It is found in earthly clay, and yet none recognize it. But that is the god who dwells in the great flood. In the Psalter he calls and cries out from many waters. The many waters, they say, are the multitude of mortal men, ..."⁷⁴⁸

In de taal van de alchemisten zijn geest (pneuma) en water (aqua divina) synoniemen,

⁷⁴² o.c., p. 404.

⁷⁴³ CW (13), p. 139.

⁷⁴⁴ CW (13), p. 227.

⁷⁴⁵ CW (13), p. 74.

⁷⁴⁶ CW (13), p. 76-77.

⁷⁴⁷ CW (13), p. 78.

⁷⁴⁸ o.c., p. 145.

zoals dat was bij de eerste christenen, bij wie water de "spiritus veritatis" betekende. Ook zijn water en bloed identiek voor de alchemisten (fase van de "solutio" en de "liquefactio", die dan weer gelijk zijn aan de "sublimatio", omdat water ook "vuur" is.⁷⁴⁹ "Aqua nostra" is zogezezd "ignea". Hetzelfde geldt mutatis mutandis voor bloed :

"The permanent water (...) also signifies "spiritualis sanguis", and is identified with the blood and water that flowed from Christ's side. Heinrich Khunrath says of this water : "So there will open for thee an healing flood which issues from the heart of the son of the great world". It is a water "which the son of the great world pours forth from his body and heart, to be for us a true and natural Aqua vitae" ".⁷⁵⁰

Hierdoor begrijpen we de eerder aangehaalde betekenis van water, dat vanuit Christus stroomt. Maar de alchemistische associaties gaan verder : de slang wordt als synoniem gezien van het goddelijke water, maar Jezus identificeert zichzelf met de genezende slang van Mozes. Ook is het eigenaardig, stelt Jung, dat bij het verhaal van Jezus, die met de Samaritaanse bij de waterbron sprak, Johannes ons leert dat "God Geest is" :

"In spite of the not always unintentional obscurity of alchemical language, it is not difficult to see that the divine water or its symbol, the urobos, means nothing other than the *deus absconditus*, the god hidden in matter, the divine Nous that came down to Physis and was lost in her embrace".⁷⁵¹

De eerste reis naar de confrontatie met het water is dus al dadelijk een *confrontatie met het numineuze*; het water is de basis van waaruit de geestelijke ontdekkingstocht moet vertrekken. Het opdrogend water na de beproeving wordt volatiel, vervluchtigt en is een symbolische parallel van de werkelijke geestelijke opgang.⁷⁵² In deze zin kan het goddelijke water dan ook gezien worden als kwikzilver :

"Mercurius is also said to arise from the moisture like a vapour (which again points to his spiritual nature), or to rule the water. The "divine water" (...) so often mentioned in the Greek texts is quicksilver. Mercurius as the arcane substance and golden tincture is indicated by the designation *aqua aurea* and by the description of the water as *Mercurii caduceus*".⁷⁵³

⁷⁴⁹ CW (11), p. 232 ("Psychology and Religion"); p. 92.

⁷⁵⁰ CW (11), p. 232.

⁷⁵¹ CW (13), p. 104.

⁷⁵² Reeds eerder zagen we in dit verband het "aqua permanens" als "Mercurius caduceus".

⁷⁵³ Ib., p. 207-208.

Bij Paracelsus start de distillatio "ex medio centri" en vanuit dat centrum zien we vaak het beeld van het "germinating water". In het Christendom is dit centrum vergeleken met het paradijs van waaruit de vier stromen vloeiden (quaterniteit). Jung citeert de "Aurora consurgens" :

"In the center of the earth the seven planets took root, and left their virtues there, wherefore in the earth is a germinating water, ...".⁷⁵⁴

Water heeft als tweede element bij de maçonnieke inwijding nog associaties met de dood : de Styx, de zwarte wateren van de dood worden echter wateren van het leven.⁷⁵⁵ Het water doodt en geeft leven :

"The immersion in the "sea" signifies the *solutio* - "dissolution" in the physical sense of the word and at the same time, according to Dorn, the solution of a problem".⁷⁵⁶

De dood wordt in het maçonnieke ritueel geassocieerd met de hartstochten, de tegengestelde belangen, de last van het wereldse werk, mededingers : vanuit de confrontatie met dat andere, goddelijk water in zichzelf, dient de leerling-vrijmetselaar verder te gaan.⁷⁵⁷

Vuur

De tweede reis van de kandidaat behelst die van het vuur. Ook hier spreekt het maçonniek ritueel van "loutering".

Vuur heeft in diverse mythologieën een *offer-karakter*, maar eigenaardig genoeg wordt dit offer-vuur geduid in een *libidineuze sfeer*, d.w.z. het vuur wordt veroorzaakt door wrijving van twee stokken, waarbij de eerste stok als mannelijk wordt gezien. Op deze stok worden twee graanstengels geplaatst, de testikels; de onderstok is de vrouwelijke, het product van de wrijving, het vuur is Agni, de Zoon.⁷⁵⁸

In de Indische mythologie wordt het vuur met de zoon geassocieerd, verder wordt de zoon ook met de phallus geassocieerd.⁷⁵⁹ Deze binding zoon-phallus (eros) vindt men ook terug in de Germaanse mythen : zo werd nog omstreeks 1825 in Duitsland een magisch vuur (Netfyr; Niedfyr) ontstoken ter bescherming van de veestapel tegen "pest-called lung-sickness".⁷⁶⁰

⁷⁵⁴ CW (13), p. 149.

⁷⁵⁵ CW (5), p. 218.

⁷⁵⁶ CW (16), p. 241.

⁷⁵⁷ Rituelen, RGLB, p. I-17.

⁷⁵⁸ CW (5), p. 148 ("*Symbols of Transformation*").

⁷⁵⁹ Idem.

⁷⁶⁰ Ib., p. 149.

Jung citeert een tekst van Müller over dit verband met Agni :

"It was a familiar idea with the Brahmans to look upon the fire both as the subject and the object of a sacrifice. The fire embraced the offering, and was thus a kind of priest; it carried it to the gods, and was thus a kind of mediator between gods and men. But the fire represented also something divine, a god to whom honour was due, and thus it became both the subject and the object of the sacrifice. Hence the idea that Agni sacrifices himself, that he offers a sacrifice to himself, and likewise that he offers himself as a sacrifice".⁷⁶¹

Jung trekt hier ook de parallel met de Christusfiguur : zelf offer én geofferde, opgestegen tot bij God-de-Vader.⁷⁶² In het maçonnieke ritueel vraagt de Redenaar aan de kandidaat dan ook dat hij het vuur in zichzelf zijn werk zou laten doen. Merken we op dat hier het *opstijgen* van het offer naar "het hogere" een opvallend kenmerk vertoont : we zijn nu bij de tweede groep van twee elementen beland : de *volatiele*.⁷⁶³ Dorn spreekt van twee "*manifesta*" (water en aarde) en van twee "*occulta*" (vuur en lucht). Jung vermeldt dat de verdeling in twee "hogere", psychische elementen en de twee "lagere", somatische elementen, teruggaat tot Aristoteles.⁷⁶⁴ Elders bespreekt Jung in relatie tot het Misoffer de Griekse begrippen "deipnon" en "thysia" (offeren, slachten) :

"But it also has the meaning of "blazing" or "flaring up" (= "thysia", n.v.d.a.). This refers to the leaping sacrificial fire by which the gift offered to the gods was consumed. Originally the food-offering was intended for the nourishment of the gods; the smoke of the burnt sacrifice carried the food up to their heavenly abode. At a later stage the smoke was conceived as a spiritualized form of food-offering; indeed, all through the Christian era up to the Middle Ages, spirit (or *pneuma*) continued to be thought of as a fine, vaporous substance".⁷⁶⁵

Het libido-vuur wordt de intoxicerende drank, vergelijkbaar met het bloed van Christus.

"Agni is the sacrificial flame, the sacrificer and the sacrificed. Just as Christ left behind his redeeming blood, ..., so Agni is the *soma*, the holy drink of inspiration, the mead of immortality. Soma and fire are identical in Vedic

⁷⁶¹ CW (5), p. 165-166.

⁷⁶² Idem.

⁷⁶³ Reeds bij het eerste element, "water", zagen we het verdampende, volatiele kenmerk. Uiteraard is deze eigenschap op pregnanter wijze aanwezig bij het vuurelement, het maakt er hier de kern van uit.

⁷⁶⁴ CW (14), p. 10-11.

⁷⁶⁵ CW (11), p. 204-205.

literature. The ancient Hindus saw fire both as a symbol of Agni and as an emanation of the inner libido-fire, and for them the same psychic dynamism was at work in the intoxicating drink ("fire-water", Soma-Agni as rain and fire). The Vedic definition of soma as "seminal fluid" confirms this view. The somatic significance of Agni has its parallel in the Christian interpretation of the Eucharistic Blood as the body of Christ".⁷⁶⁶

De Vuur-brenger is in de Hindoeïstische traditie "he who swells in the mother"⁷⁶⁷, waardoor o.i. de held zeer nauw met het vuur verbonden kan gezien worden, maar waardoor het vuur ook reeds aanwezig is in het eerste element van de initiatie : de aarde. Jung haalt de Turba aan, waar het water het vuur nodig heeft, zodat "the spirit of that body is transformed..."⁷⁶⁸

De "gloria mundi", voor het eerst gedrukt in 1620 (Duitsland) stelt dat God zelf groeit in een onderaards of onderzees vuur.

"In this fire God himself glows in divine love ... and without this fire can the art never be brought to perfection ...".⁷⁶⁹

Ook in de "Visio Arislei" zweten de filosofen in het glazen huis op de bodem van de zee door de geweldige warmte. In vorig citaat is het vuur gezien als arcane substantie, waarbij een aantal vermelde aspecten ook aanwezig zijn in de Vrijmetselarij : men spreekt hier van "Koninklijke Kunst", van de "kunst van perfectie" en van het "verzegelen" en "geheimhouden" van de arcane substantie Dit vuur is volgens de Filosofen het vuur van de H. Geest, het verenigt Mercurius met de Zon.

Dorn stelde reeds dat het vuur in de aarde ontstaat en zorgt voor de raffinering van fijnere mineralen en van water in lucht, die " ... rising up to the heavens, *condenses* there and falls down again" (eigen cursivering).⁷⁷⁰ In de kern van de aarde is er het "ignis gehenalis", het "centrale vuur" en in dit vuur verblijft de "serpens mercurialis", de salamander en de draak.⁷⁷¹

Dit vuur is een deel van het vuur van Gods Geest, maar het is ook Lucifer, de mooiste van Gods engelen, die na zijn val, zelf het hellevuur werd. Hier stellen we weer de *bipolariteit van het vuurelement* vast; wie met vuur speelt zal (kan) zich branden. Door zijn residentie in de aarde bezit het vuur een "hoog" en een "laag" aspect. Zo is er herhaaldelijk sprake van een kwaadaardige geest die uit het noorden komt in de

⁷⁶⁶ CW (5), p. 167-168.

⁷⁶⁷ CW (5), p. 374.

⁷⁶⁸ CW (13), p. 78; p. 320.

⁷⁶⁹ CW (9ii), p. 130 ("Aion").

⁷⁷⁰ CW (9ii), p. 264-265 ("Aion").

⁷⁷¹ CW (14), p. 441 ("Mysterium Coniunctionis").

vorm van rook :

"The north wind comes from the region of fire and, despite its coldness, is a "ventus urens" (burning wind), ...".⁷⁷²

De betekenis van de noordzijde van de Tempel in de Vrijmetselarij is genoeglijk gekend : het is de plaats waar de leerlingen mogen zitten "omdat zij slechts een zwak licht kunnen verdragen". Op het tableau in het centrum van de loge is er trouwens geen venster aan de noordzijde afgebeeld; de andere drie windrichtingen beschikken wel over een (afgebeeld) venster.

Het vuur en zijn oorsprong zijn alchemistisch verwant met de lucht :

"As the grain of fire lies concealed in the *hyle*, so the King's Son lies in the dark depths of the sea as though dead, ...".⁷⁷³

Net zoals het water en de aarde, houdt het vuur "*beproeving*" in :

"But no one will plunge into these depths in order, by his own transformation in the darkness and by the *torment of fire*, to rescue his king." (eigen cursivering)⁷⁷⁴

God brandt zichzelf ook met goddelijke liefde⁷⁷⁵

Hier valt duidelijk de parallel op met de tekst uit het inwijdingsritueel :

"Moge de vlam van het vuur in U de liefde voor Uw medemens hebben ontstoken...".⁷⁷⁶

De beproeving met het vuur is zeer oud :

"For, beginning with the treatises of Democritus and Komarios, which are assigned to the first century A.D., alchemy, until well into the eighteenth century, was very largely concerned with the miraculous water, the *aqua divina* or *permanens*, which was extracted from the lapis, or prima materia, through the *torment of the fire*". (eigen cursivering)⁷⁷⁷

⁷⁷² CW (9ii), p. 101 ("*Aion*") - "The Prophecies of Nostradamus".

⁷⁷³ CW (12), p. 327 ("*Psychology and Alchemy*").

⁷⁷⁴ CW (13), p. 146 ("*Alchemical Studies*"). Zie ook op p. 71-72; zie ook p. 329.

⁷⁷⁵ o.c., p. 307.

⁷⁷⁶ Ritualen, RGLB, p. 1-18.

⁷⁷⁷ CW (12), p. 67.

Net zoals de held met het vuur wordt vereenzelvigd, zo gebeurt dat ook met *God* :

"In the invisible fire the mystery of the Art is enclosed, as God the Father, Son, and Spirit in three Persons is verely included in one essence. This fire is "fire and water at once"⁷⁷⁸.

Zoals we reeds eerder citeerden, "gloeit" God in goddelijke liefde; daarbij heeft het vuur een eenmakende en constituerende functie : Mercurius wordt verenigd met zon en ziel, naast de andere (hogere) Triniteit : de Vader, Zoon en H. Geest.⁷⁷⁹ Zoals de beelden van alle schepselen in de creatieve geest zitten, zo ook zijn alle dingen verbeeld of getekend in de lucht "through the power of fire".⁷⁸⁰

"The visible father of the world is the sun, the heavenly fire, for which reason father, God, sun, and fire are mythologically synonymous. The well-known fact that in worshipping the sun's strenght we pay homage to the great generative force of Nature is the plainest possible evidence - if evidence were still needed - that in God we honour the energy of the archetype".⁷⁸¹

In de Avesta en de Veda's, maar ook in de Christelijke mythologie is het vuur de *boodschapper van de goden/god* : Jung citeert het boek Daniël 3 : 24f, Isaiah 10 : 17 (139) en Hebreeuwen 10; 31; 12; 29, Openbaring 5 : 5, Genesis 49 : 9.⁷⁸² In het verlengde van de associatie van het vuur met God, beschrijft Jung ook het verband tussen vuur en het *middelpunt* (van de cirkel).

"The midpoint of the centre is the fire. On it is modelled the simplest and most perfect form, which is the circle. The point is most akin to the nature of light, and light is a *simulacrum Dei*".⁷⁸³

Met het middelpunt wordt hier de "*quinta essentia*" bedoeld, of het nummer *negen* van de *ogdoade*, d.w.z. de dubbele quaternario. Dit laatste is te zien als het "juistgeregelde vuur" dat het middelpunt uitmaakt tussen de onderste en de bovenste

⁷⁷⁸ CW (9ii), p. 131.

⁷⁷⁹ idem.

⁷⁸⁰ CW (12), p. 282.

⁷⁸¹ CW (5), p. 89. In de equinox-loges en de St-Jansloges (zonnewenden) komt duidelijk de "verering van dit archetype" naar voren, nl. als generatieve kracht van de Natuur. Ook W.A. Mozart componeerde de Cantata "Dir, Seele des Weltalls", for boy soprano, male choir and orchestra, K.429, als eerbetoon aan de Zon (of God).

⁷⁸² CW (5), p. 167; p. 338.

⁷⁸³ CW (13), p. 151.

wateren.⁷⁸⁴ Een andere alchemistische indeling is de microcosmos (de "nieuwe mens") en de macrocosmos :

"In the microcosm the balsam dwells in the heart, like the sun in the macrocosm. The shining body is the *corpus astrale*, the "firmament" or "star" in man. Like the sun in the heavens, the balsam in the heart is a fiery, radiant centre".⁷⁸⁵

De analytisch-psychologische explicatio luidt dan :

"From this context we can see that the *retorta distillatio ex medio centri* results in the activation and development of a psychic centre, a concept that coincides psychologically with that of the self".⁷⁸⁶

Vuur werd reeds van oudsher geassocieerd met de *quaternaire structuur*.⁷⁸⁷ Blaise de Vigénère gaf het vuur vier aspecten : het intelligibele (a), het hemelse (b), het elementaire (c) en het infernale (d). De vier zonen van Set zijn ook de vier zonen van Horus.

"When the alchemists attribute a quaternary nature to the fire, this amounts to saying that the self is the source of energy".⁷⁸⁸

Michel Maier onderscheidt de vier elementen als vier verschillende fasen van vuur (vuurstadia) :

Ignis terreus	=	Sulfura et Mercurii	=	Sun (Apollo)	=	earth
ignis aqueus	=	aquae	=	Moon (Luna)	=	water
ignis aërius	=	dracones	=	Mercurius	=	air
ignis elementalis	=	ignis elementalis re et nomine	=	Ordinary fire (Vulcan) ⁷⁸⁹	=	fire

Iedere fase komt overeen met een bepaalde aggregatietoestand (solid, liquid, gas, flame). Jung beschrijft verder hoe in relatie tot het alchemistisch begrip "vuur" het inzicht "beweging van moleculen" ontstond, o.a. via G.E. Stahl (1660-1734). Merken we op dat de evolutie van alchemie naar de moderne scheikunde precies gelijk loopt met het ontstaan van de speculatieve, traditionele Vrijmetselarij (1723).

De bron van alle leven begint diep in de Aarde : daar is het *aqua nostra*, de arcane

⁷⁸⁴ CW (13), p. 150.

⁷⁸⁵ ib., p. 152.

⁷⁸⁶ idem.

⁷⁸⁷ Ook in dromen wordt vaak het vuur geassocieerd met quaterniteit : CW (12), p. 194 e.v..

⁷⁸⁸ CW (9ii), p. 132 (voetnoot 35) ("*Aion*").

⁷⁸⁹ o.c., p. 250.

substantie is van vurige aard :

"These depths constitute the natural history of man, his causal link with the world of instinct. Unless this link be rediscovered no *lapis* and no self can come into being".⁷⁹⁰

Elders zegt Jung :

"In the Arabic "Book of Ostanés" there is a description of the arcane substance, or the water, in its various forms, first white, then black, then red, and finally a combustible liquid or a fire which is struck from certain stones in Persia".⁷⁹¹

De *lapis* bevat de vier elementen en Morienus Romanus stelt dat :

"All those who have all things with them have no need of outside help".⁷⁹²

De eerste mens bevat de vier elementen, net als de *lapis*, die dezelfde structuur heeft.⁷⁹³ Zo heeft ook het element vuur zijn deel in de constitutie van de *lapis* waarvan we verder zullen zien dat de "*ruwe steen*" die bewerkt moet worden ("*kappen*") tot de gepolijste steen, de "*hoeksteen*" moet leiden, nl. van de prima materia tot de *lapis*. Deze *steensymboliek* is de zoveelste *metafoor voor het individuatieproces of het Zelf*.

Interessant in deze context van de initiatie door het vuur is, dat Jung "vuur" associeert met "*spraak*" ("speech"). Hij meent dat ze dezelfde psychische achtergrond hebben : ze zijn beiden producten van psychische energie, libido of "*mana*".⁷⁹⁴ Opmerkelijk is dat zowel "vuur" als "mond" relatie hebben met "verslinden" en "verbruiken" ("consuming"). In de Shatapatha Brahmana komt bij Prajapati het vuur ("Agni") uit zijn mond; daarom is Agni een verslinder van voedsel (Prajapati is cf. Jung het kosmisch creatieve principe, nl. de libido). Zo wordt er een band gelegd met het offer⁷⁹⁵ : zowel de initiatie door het vuur als het verkrijgen van het spraakvermogen veronderstelt dat er iets opgeofferd wordt, nl. de oorspronkelijke quaternario (= "het Verloren Paradijs") en het begin van de "Arbeid" aan de 3+1 is begonnen. Dit is o.i. de *diepere analytisch-psychologische implicatie van de "beproeving door het vuur" :*

⁷⁹⁰ CW (12), p. 120.

⁷⁹¹ CW (13), p. 320 ("*Alchemical Studies*").

⁷⁹² CW (9ii), p. 166 ("*Aion*"); zie ook p. 236-237; CW (12), p. 169; p. 346.

⁷⁹³ CW (12), p. 368; CW (13), p. 93-94.

⁷⁹⁴ CW (5), p. 165. Jung bewijst uitvoerig de etymologische band(en) tussen de twee begrippen. Inhoudelijk citeert hij een reeks oud-testamentische teksten : II Samuel 22:9; Isaiah 30:27; Psalm 29:7 (RV); Jeremiah 23:29;

⁷⁹⁵ CW (6), p. 203 e.v..

het ontstaan van bewustzijn houdt volgens Jung eigenlijk de levenslange "veroordeling" in om de splijting bewust-onbewust zoveel mogelijk ongedaan te maken (= individuatie). In het dagelijks taalgebruik hoort men de uitdrukking "vurig spreken", "vuur spuwen", een "vurige speech houden", zijn stelling met "vuur verdedigen", etcetera. Volgens de Upanisaden kwam het vuur uit de mond (o.a. het beeld van Linga-Yoni).⁷⁹⁶ In afgeleide zin is het mogelijk dat de initiant in dit stadium (van de vuur-beproeving) de "rede" verkrijgt, het vermogen een gedeelte van de goddelijke Logos te vatten, nl. dat het "Woord vlees geworden is". De manifeste elementen zijn achter de rug, de mens heeft zich losgemaakt van de aarde en van het water, de "geest zweeft reeds boven de wateren". In de maçonnieke opeenvolging van de vier elementen zit duidelijk een opwaartse lijn (AWVL) terwijl ook de indeling tussen twee lagere en twee hogere elementen vast te stellen is. Daarbij komt nog dat tijdens de initiatie de beproevingen lichter worden.

Lucht

De derde reis vangt aan : het is deze van de *Lucht*.

In de hierboven besproken soorten van vuur, die overeenkwamen met verschillende aggregatietoestanden, wordt volgens Michel Maier lucht gelijkgesteld met het *vuur van Mercurius*.⁷⁹⁷ Bij de drie regimina van de alchemie, die de drie ritmes uitmaken van functieregulering van de psyche, blijkt de "lucht" het derde element in volgorde te zijn, waarbij in het derde regimen lucht overgaat in vuur. Deze indeling wijkt af van de maçonnieke opeenvolging der vier elementen.⁷⁹⁸ Die volgorde is echter ook zeer verschillend bij de alchemisten : geen twee auteurs stellen hier hetzelfde volgens Jung.⁷⁹⁹ Ook in de Liber Platonis Quattorum is het vuur het vierde en belangrijkste element;⁸⁰⁰ Sendivogius stemt in zijn "De Sulphure" meer overeen met de maçonnieke opeenvolging :

"The air is a pure uncorrupted element, in its kind the most worthy, being uncommonly light and invisible, but inside heavy, visible, and solid. Enclosed within it (*inclusus*) is the spirit of the Highest that moved over the waters before the Creation, according to the testimony of the Holy Scripture : "And ... he did fly upon the wings of the wind". All things are integrated (*integrae*) in this element by the imagination of the fire".⁸⁰¹

Merken we ook hier de *bipolariteit* op in het element "lucht", nl. in de lucht als

⁷⁹⁶ CW (5), p. 161 e.v..

⁷⁹⁷ CW (9ii), p. 249 ("*Aion*").

⁷⁹⁸ CW (12), p. 204-205.

⁷⁹⁹ o.c., p. 228.

⁸⁰⁰ o.c., p. 262.

⁸⁰¹ o.c., p. 280.

arcane substantie zetelt de Geest van de Hoogste, die boven de wateren zweefde voor de Schepping. Jung ziet vorig citaat als een *projectie van paren van tegenstellingen*.

"Thus the *anima corporalis* is at the same time *spiritualis*, and the air's heavy, solid kernel is at the same time the *spiritus creator* which moves over the waters".⁸⁰²

Het geïnitieerd worden in het vierde element betekent echter ook : de cirkel wordt terug gesloten, m.a.w. de volgende stap zou terug het element "aarde" zijn. Dergelijke *circulaire visie* vinden we terug op diverse plaatsen in de alchemie, meer bepaald het beeld van de *omgekeerde boom* ("*arbor inversa*"); Jung citeert Laurentius Ventura (16de eeuw), de "Gloria Mundi", Sir George Ripley.⁸⁰³

Vigenerus vergelijkt deze filosofische boom met de Sefiroth-boom in de Kabbalah; "boom" betekent voor hem "mens". De mens is met de haarwortels ingeplant in het paradijs. De hoogste Sefira is Binah vanwaar het leven via de *linea media* (= middellijn van de Sefiroth-boomstam) naar de aarde "stroomt". M.a.w. : deze symboliek stelt dat het leven, geschonken door de Hoogste vanuit het hoogste element (lucht) naar de aarde komt. De cirkel is hier gesloten en de mens is getekend in deze cirkel. Maçonniek gezien en *analytisch-psychologisch* is de initiant zo goed als klaar om het Licht te ontvangen. In de sacrale tijd is hij via de inwijdingsprocedure op het hoogste punt beland.

Jung vergelijkt het licht als *arcane substantie* met *ch'i* (lucht, "spirit", "ethereal essence").⁸⁰⁴ Wanneer de adept nu strikt volgens de regels van de moraal, van zijn professie en van de maatschappij gaat leven, in de hoop zo de controle op zijn psyche te behouden, dan gaat het de verkeerde kant op met de initiatie, want het vrouwelijke principe van Tao, Yin, wordt weggehouden (weggedrukt).

Terniteit - Quaterniteit

Analytisch-psychologisch wil dit zeggen dat bewuste en onbewuste principes niet in harmonie met elkaar zijn; het ego dreigt dan *inflatoir* te worden ten koste van de individuatie en uiteindelijk, het Zelf. Dat gevaar liepen de alchemisten die al te zeer de "Imitatio Christi" trachtten te beleven en zo in de overwegend ternaire structuur van de officiële religie "terechtkwamen". Dit laatste is niet vreemd geweest aan de spanning tussen de dominante (kerkelijke) ternaire symboliek en de latente (opstuwende, want individuerende) quaternaire symboliek. Ook hier menen we voldoende bewijsmateriaal voor onze stelling te vinden; een exhaustieve vergelijkende studie van de quaternaire symboliek op wereldvlak, zou ongetwijfeld veel materiaal in deze richting opleveren

Samenvattend : de *vier elementen* die aan bod komen bij de initiatie van de Leerlingengraad, vormen een *eenheid*, een quaterniteit. Dat was ook zo in het

⁸⁰² o.c., p. 282.

⁸⁰³ CW (13), p. 311.

⁸⁰⁴ CW (13), p. 324.

alchemistische opus :

"The quaternity as a symbol of wholeness means that the goal of the opus is the production of an all-embracing unity".⁸⁰⁵

Jung spreekt zich over de *eenheid* als een essentiële quaternaire structuur als volgt uit :

"Alchemy is pre-eminently concerned with the seed of unity which lies hidden in the chaos of Tiamat and forms the counterpart to the divine unity. Like this, the seed of unity has a trinitarian character in Christian alchemy and a triadic character in pagan alchemy. According to other authorities it corresponds to the unity of four elements and is therefore a quaternity. The overwhelming majority of modern psychological findings speaks in favour of the latter view. The few cases I have observed which produced the number three were marked by a systematic deficiency in consciousness, that is to say, by an unconsciousness of the "inferior function" ".⁸⁰⁶

Daarbij is het benadrukken van het ternaire altijd een indicatie voor een (nog) onbewuste vierde functie : dit spanningsveld werkten we reeds eerder uit (zie ook CW (13), p. 277-278 : coniunctio triptativa en tetraptiva bij Greverus). Toch betekent de pas ontstane quaterniteit, noch in ritueel-symbolische, noch in *analytisch-psychologische zin*, een passieve harmonie, dan wel een *actieve spanning* tussen twee hogere en twee lagere, twee "manifeste" en twee "occulte" elementen, twee actieve en twee passieve elementen.⁸⁰⁷ Daarbij wezen we ook op de circulaire overgang van het ene element naar het andere, overgang die volledig past binnen de cyclische conceptie van de sacrale tijd.⁸⁰⁸

Merken we nog op dat Jung ook in het *kruis* een symbool van quaterniteit ziet; hierop wordt Christus geofferd die zelf symbool is voor de Triniteit - CW (13), p. 332. Bij Mylius vindt Jung de synthese van de vier elementen via de *rotatio* (rota) van de zon doorheen de zodiakale punten :

"As I have shown elsewhere, the aim of the *circulatio* is the production (or rather reproduction) of the Original Man, who was a sphere".⁸⁰⁹

Naast het opofferen van de Christus ontstaat via de quaternaire eenheid ook de *nieuwe mens*, waarbij Jung het bol- of cirkelvormige accentueert. Herinneren we aan de rol

⁸⁰⁵ CW (13), p. 305.

⁸⁰⁶ CW (12), p. 25-26; p. 133 e.v..

⁸⁰⁷ CW (14), p. 9 e.v.; CW (16), p. 211 ("*King and Queen*").

⁸⁰⁸ Zie de eerder onderzochte concepten "sacrale" versus "profane" tijd, o.a. van M. Eliade; zie ook het "circulatory opus" of "rotating arcane substance" bij Komarios - CW (12), p. 386.

⁸⁰⁹ CW (14), p. 7 ("*Mysterium Coniunctionis*").

die de *passer als symbool in de Vrijmetselarij speelt : het cirkel- en bolvormige als het goddelijke*, wordt hier benadrukt. Hierdoor is de transitie van profaan (vierkant, aarde) naar sacraal (sfeer, cirkel, hemel) gebeurd. De maçonnieke inwijding in de Leerlingengraad geeft de neofiet een eerste definitieve ankering in het sacrale (numineuze) :

"The quadripartite nature of the *homo maximus* is the basis and cause of all division into four : four elements, seasons, directions, etc."⁸¹⁰

Hij wordt geankerd op het hart van het kruis, van waaruit zijn opus kan beginnen. *Analytisch-psychologisch* wordt de neofiet gekluisterd aan zijn plicht tot harmonisering van de vier psychische functies, d.w.z. ze op te voeren ("assimileren") tot een voldoende bewustzijnsgraad ter individuatie.

"Like the four seasons and the four quarters of heaven, the four elements are a quaternary system of orientation which always expresses a totality. In this case it is obviously the totality of the mind (*animus*), which here would be better translated as "consciousness" (including its contents). The orienting system of consciousness has four aspects, which correspond to four empirical functions : thinking, feeling, sensation (sense-perception), intuition. This quaternary is an archetypal arrangement"⁸¹¹

Wat dit "archetypal arrangement" qua psychische risico's inhoudt, o.a. via zijn numineuze karakter, kansen op een inflatoir ego - CW (14), p. 272 -, moralisme, overdreven irritabiliteit (Paracelsus), ... hebben we eerder voldoende aangehaald. M.a.w. de alchemistische scheiding der elementen start met een *nigredo*, een onbewust worden of zijn van inhouden (de Donkere Kamer); dan is er de *unio* (coniunctio, coniugum, ...) van het mannelijke met het vrouwelijke in de vorm van een eenheid van tegenstellingen (nl. verdeeldheid van vier elementen en bipolariteit per element), dan volgt de dood van het product van de unio (mortificatio, calcinatio, putrifactio) en een overeenkomstige *nigredo*.⁸¹² Dit zijn de fasen in de alchemie die overeenkomen met het verblijf van de kandidaat-vrijmetselaar in de Donkere Kamer. Met het element *water* (eerste reis) volgt het *wassen* (ablutio, baptisma) : hierdoor ontstaat de *albedo*. Daarna moet het *vuur* aangewakkerd worden, zodat de *rubedo* kan starten. In het *luchtstadium* zijn we dan aanbeland bij het "*tertium datur*", de volatiele Mercurius. De scheiding der vier elementen wordt mythologisch vaak aangeduid door een "afhakken van de ledematen" ("dismemberment"; o.a. bij Osiris).⁸¹³ Het zich bewustworden van de vier functies is een psychologische, belangrijke stap in de

⁸¹⁰ CW (13), p. 168; ook voetnoot 23 meldt : "For this reason it is said that the lapis or *filius* contains the four elements or is their quintessence, which can be extracted from them, like Aniadus".

⁸¹¹ CW (13), p. 167.

⁸¹² CW (12), p. 230-232.

⁸¹³ CW (12), p.452-453; hier verwijzen we ook naar het "Tekenen der Keel" in de Vrijmetselarij.

individuatie volgens Jung, maar zeker niet de laatste : het resultaat wordt slechts bereikt door verder te gaan :

"The "result" therefore means something more than integration of the four natures. If we take the loading of the chariot as the conscious realization of the four functions, this does in fact denote only the possibility of remaining conscious of the whole previous material, that is, of the principal aspects of the psyche. The question than arises as to how all these divergent factors, previously kept apart by apparently insuperable incompatibilities, will behave, and what the ego is going to do about it".⁸¹⁴

Hiermee is dan ook het essentiële van, de maçonnieke inwijding in de Leerlingengraad gegeven : de "*Arbeid*" begint pas en zal door het karakter van de (psychische) tegenstellingen levenslang duren.

Bittere Beker

Na de derde reis dient de kandidaat de "*Bittere Beker*" te ledigen :

"Mijnheer, de bitterheid van deze drank is het zinnebeeld van de smart die onafscheidelijk is van het menselijk bestaan".⁸¹⁵

De bittere drank is hier gemengd met wat zand en verwijst naar de smart van het dagelijkse bestaan. Jung associëert de twee "lagere" elementen, water en aarde met de beker en zijn inhoud :

"The "third an fourth" are water and earth; these two elements are thought as forming the lower half of the world in the alchemical retort, and Hippolytus likens them to a cup (...). This is the divining-vessel of Joseph and Anacreon : the water stands for the content and the earth for the container, i.e., the cup itself. The content is the water that Jesus changed into wine, and the water is also represented by the Jordan, which signifies the Logos, thus bringing out the analogy with the Chalice".⁸¹⁶

De inhoud van de beker wordt getransformeerd in wijn, m.a.w. de smart van de menselijke existentie leidt tot de Logos van Johannes, die Jung verbindt met het geheim, nl. het maçonnieke "Ken Uzelve".

Vermelden we nog dat Jung op dezelfde plaats verwijst naar IV Ezra 14 : 39-40 :

"Then I opened my mouth, and Io! there was reached unto me a full cup,

⁸¹⁴ CW (14), p. 205; zie ook de "mystic peregrination" van Maier : hier associeert Jung de vier *windstreken* met de vier *elementen*. De donkere richting (Afrika) is de laatste die geïntegreerd wordt. Zo ontstaat het gevoel van eenheid bij Maier (*o.c.*, p. 210).

⁸¹⁵ Ritualen, RGLB, p. I-19.

⁸¹⁶ CW (12), p. 468.

which was full with water, but the colour of it was like fire".⁸¹⁷

Een ander belangrijk alchemistisch begrip is in dit verband "*amaritudo*" of "*bitterheid*". In "*Mysterium Coniunctionis*" besteedt Jung hier enkele bladzijden aan : "*amaritudo*" is een technische alchemistische term. Hij wordt o.a. vermeld in een dialoog tussen Zosimos en Theosebeia; hier is de bitterheid een kenmerk van "*de steen*", die voortkomt van "the impurity of its metal".⁸¹⁸ Ook Ripley stelt "Each thing in its first matter is corrupt and bitter". Mylius stelt : "Our stone is endowed with the strongest spirit, bitter and brazen".⁸¹⁹ Jung ziet de *amaritudo* in relatie met de "initial state of the prima materia", waaraan hij "chaos" en "zee" koppelt met de mythologische betekenis van "begin van de wereld". *Analytisch-psychologisch* staat deze bitterheid tot de duisternis van de "hel" (onbewuste) en van de "verdoeming".⁸²⁰ De tegenpool en "compensator" van de "*amaritudo*" is de "*wijsheid*". Jung schrijft die twee eigenschappen toe aan het *zout*, dat hij plaatst aan de lunaire zijde (tussen aarde en water) (fig. op p. 247/CW (14)). Jung wijst verder op de *psychologische* betekenis van de bitterheid : ze wijst in de therapie heel vaak het begin aan van een *gevoelsdifferentiatie* ("bitterness is the origin of the colours") of van een affectieve uitbarsting :

"Disappointment, always a shock to the feelings, is not only the mother of bitterness but the strongest incentive to a *differentiation of feeling*. The failure of a pet plan, the disappointing behaviour of someone one loves, can supply the impulse either for a more or less brutal outburst of affect or for a modification and adjustment of feeling, and hence for its higher development. This culminates in *wisdom* if feeling is supplemented by reflection and rational insight".⁸²¹

Het ledigen van de bittere beker heeft in het maçonnicke eerstegraadsritueel psychologisch gezien dus een zeer belangrijke plaats : de confrontatie met de vier elementen (Donkere Kamer en de Drie Reizen) is achter de rug. Nu volgt een hint naar (mogelijke/virtuele) transformatie; de smart *kan* leiden tot wijsheid, de lagere zijden van de vier elementen kunnen getransformeerd worden tot hun arcane substanties, de ruwe steen ("*kubiek*") kan een *spitssteen* worden, de Logos kan gerealiseerd worden.

⁸¹⁷ ib., p. 469; hier wordt op het *vuur* gezinspeeld, een hoger element, een verdere transformatiestap. Reeds eerder wezen we op de parallel *vuur-Logos*, die in dit verband treffend is, gezien het belang van de Johannes-Logos in de Vrijmetselarij.

⁸¹⁸ CW (14), p. 192.

⁸¹⁹ Idem.

⁸²⁰ CW (14), p. 198; Jung trekt hier twee parallellen met de geestelijke oefeningen van de Jezuïeten Ignatius van Loyola en Sebastian Izquierdo.

⁸²¹ CW (14), p. 248-249.

Alchemistische parallellen

Nadat de kandidaat het Licht is gegeven en nadat hij zijn eed voor de Voorzittend Meester heeft afgelegd,⁸²² dient hij tussen de kandelaars in leerlingpas (voeten haaks geplaatst) over het tableau te stappen. Jung associëert het tussen de kandelaars stappen, vertoeven of passeren met de doop.⁸²³ In feite wordt de neofiet gedoopt met vuur. Wij menen hier een "tweedegraadsdoopsel" in te herkennen, nl. zoals Johannes de Doper zei : "Ik doop U met water (tweede reis), maar die na mij komt zal U dopen met vuur". We haalden eerder aan dat de arcane substantie "aqua permanens" reeds het vuur in zich draagt. Zo is de passage tussen de kaarsen een "ablutio" én een transgressie naar het hogere stadium van het Licht.⁸²⁴

Hier schuift een nieuwe alchemistische fasering over de eerder gestelde : als we nl. de afdaling naar de Donkere Kamer en het onder blinddoek ondergaan van de beproevingen beschouwen als een *nigredo*, dan bevindt de neofiet zich nu in een *ablutio* en vordert hij, het tableau en de kaarsen achter zich latend richting Oosten, naar een *albedo*.

Opvallend is dan de parallel van dit maçonniek ritueel met de alchemie (tweede maal) en met het vroeg-christelijk doopsel.

De kandidaat staat nu voor het altaar om een tweede eed (voor de Opperbouwmeester des Heelals) af te leggen; tijdens deze eedaflegging wordt hij ook opgenomen in de Orde.⁸²⁵

Het Getal Drie

Daarna helpt de inwijdende Meester de neofiet recht en geeft hem de "eerste broederkus bij het mystieke getal drie".⁸²⁶

"Gij zult bemerken dat wij al onze bewegingen haaks uitvoeren en het getal drie

⁸²² We bespraken reeds eerder de solaire en goddelijke functie van de Voorzittend Meester; ook hier wijdt hij de kandidaat in door middel van het *zwaard* en de *moker*.

⁸²³ CW (14), p. 235-236.

⁸²⁴ Merken we op dat rond het tableau ("vierkant doek") *drie kaarsen* staan : eerder attendeerden we op de latente spanning tussen de quaternarius en de ternarius. De oorsprong van het feit dat er in de loge slechts drie kandelaars staan en dus één hoek van het tableau er geen heeft, zou kunnen liggen in het oud Christelijk gebruik waar bij de "Benedictio Fontis", de paaskaars driemaal in het natuurlijke water van het Baptisterium ondergedompeld werd als symbool van eeuwig licht, waarna de "Spiritus Sanctus" neerdaalde in de doopvont en het water sacraliseert (= *hieros gamos*). Jung zegt : op dat ogenblik is de dopeling een nieuw mens "... and his nature is joined with the image of God" (CW (18), p. 158).

⁸²⁵ Het ritueel vermeldt de tekst van de Voorzittend Meester : "... *vorm ik U, verklaar U en ontvang U als Leerling-Vrijmetselaar*" ... (Ritualen, RGLB, p. I-21).

⁸²⁶ idem; de opname van de kandidaat gebeurt dus opvallend onder het *getal drie*; we vermeldden reeds de archetypische, goddelijke betekenis van het getal drie in het werk van Jung en de uitleg die hij hierbij geeft. Als de kandidaat het Licht krijgt ziet hij de Zon, Maan en de Meester der Loge; hij werd tevens toegelaten door "drie harde slagen" op de poort der Loge; de leeftijd van de Leerling is *drie jaar*; het teken van de Leerling is eigenlijk een symbolisch samenspel van *winkelhaak*, *schietlood* en *waterpas*.

bij ons een mysterieuze betekenis heeft".⁸²⁷

In het inwijdingsritueel van de eerste graad wordt dus herhaaldelijk het *numineuze karakter* van het getal drie letterlijk vermeld ("mystiek", "mysterieus") : het goddelijke blijft omkleed met het numineuze onder het teken van het getal *drie*.

Nadat de pas-ingewijde zich heeft kunnen terugtrekken om zich volledig te kleden, keert hij terug in de tempel en worden hem het schootsvel, de witte handschoenen, het loge-juweel (een soort medaille) overhandigd. Tevens worden hem de "woorden, tekens en aanrakingen" van de leerlingengraad meegedeeld en/of getoond. Daarna dient hij onder leiding van de Broeder Ceremoniemeester *drie* slagen op de ruwe steen te geven met moker en beitel, waarna hij in het westen door de twee opzieners ondervraagd wordt over de door hem zopas geleerde zaken.

Archetypen

Tot slot van dit Hoofdstuk vermelden we de *archetypen* die volgens Jung in aanmerking komen voor de initiant-vrijmetselaar in dit ritueel. Hij citeert Böhme :

"The form of the birth is as a turning wheel, which Mercurius causes in the sulphur. The birth is the "golden child" (*filius philosophorum* = archetype of the divine child) whose "master-workman" is Mercurius".⁸²⁸

De Zoon der Filosofen, die hier door de neofiet voorgesteld wordt is een emanatie van het archetype van het *goddelijk kind*. De verwijzing naar Mercurius is opvallend : het kind-motief krijgt hierdoor o.a. een hermafrodit karakter ("*infans noster*"). Jung relateert het individuatieproces aan het opduiken van het kindmotief in o.a. zijn neurosentherapie.⁸²⁹ Zo kan het *kind-motief* als bijzonder geval van de "moeilijk te bereiken kostbaarheid" ook de vorm van een *quaterniteit* aannemen; we herinneren hier aan het feit dat de vier elementen vereenzelvigd kunnen worden met de vier windrichtingen van de maçonnieke tempel waarin de initiant centraal opgesteld wordt (o.a. voor het tableau, in het midden van de tempel-"mandala").⁸³⁰ Jung beklemtoont ook de verbanden tussen het *kind-motief* en het *held-motief*. De held incorporeert naast goddelijke, ook menselijke eigenschappen, "hij vertegenwoordigt dus een synthese van het onbewuste en het menselijke bewustzijn".⁸³¹ De goddelijke

⁸²⁷ Ritualen, RGLB, p. I-22.

⁸²⁸ CW (12), p. 166 ("*Psychology and Alchemy*").

⁸²⁹ CW (9i), p. 164; "The child is potential future" : de inwijding is het begin van een nieuwe levensfase. Het kind is heilbrenger, heel-maker.

⁸³⁰ idem.

⁸³¹ ib., p. 197.

triniteit -3- en de aardse quaterniteit -4- vormen samen het Meestergetal "zeven".⁸³²

Het kindmotief herbergt de eigenschap van "onaanzienlijkheid" en ook van het potentiële gevaar van verminking of vernietiging van het Zelf. Tegelijkertijd wordt die kinderlijke onmacht dan weer aangevuld door de wonderlijke daden van het kind, paradoxie die tot het wezen van de held behoort.⁸³³ Het overwinnen van de duisternis is dan weer de grote opdracht van de held, waarbij duisternis staat voor het onbewuste.

De *fenomenologie* van het *kind-archetype* en van het *held-archetype* in de *eerstegraadsinwijding van de Vrijmetselarij* is dus zeer uitgesproken: het "onaanzienlijke begin", de verlatenheid van het verblijf in de Donkere Kamer, het gevaar en het overgeleverd zijn aan de actoren van het initiatiek ritueel tijdens de "drie reizen" (= beproevingen) en de mysterieuze geboorte en/of overwinning van de duisternis ("de Draak") bij het krijgen van het Licht.

De *Numinositeit* van de inwijdingservaring is afkomstig van het (nog) onbewuste "tertium datur" dat zich echter teleologisch in beweging kan zetten en verlossend de tegenstellingen kan gaan opheffen, terwijl de dreiging van het onbewuste latent op de achtergrond aanwezig blijft. De jonge held heeft in de Donkere Kamer zijn metalen moeten afstaan als symbool van het *verlaten van de oude toestand*.

De spirituele geboorte is echter in vele gevallen virtueel, afhankelijk van de individuele toestand van de initiant. In de meeste gevallen is de archetypische rol van het kind en/of de jonge held dan ook nog een *rol*, daar ze nog een mythologische projectie binnen de rituele context blijft.⁸³⁴ D.w.z. de initiant is nog actor die zijn rol (gedeeltelijk) speelt en bijgevolg nog niet volledig samenvalt met deze rol, ondanks de meestal aanwezige sterke affecten.

Als brenger van een hoger bewustzijn brengt het *kind-archetype eenzaamheid* met zich mee: in de Vrijmetselarij staan daarom de reeds vermelde inscripties op de wanden van de Donkere Kamer, o.a. ook het bekende "Ken Uzelve". Deze spreuk staat o.i. voor de individueel te ondernemen "bewustzijnsreis", die na de initiatie een aanvang neemt. In het tweedegraadsritueel zien we trouwens een sterk accent liggen op dit *eenzaam-door-de-wereld-trekken* ("vagare"). Vervolgens heeft het "kind-archetype" veel te maken met onoverwinnelijkheid en met de onweerstaanbare drang tot "Arbeid". Vanuit de status van knecht evolueert de Leerling-Vrijmetselaar tot Meester (epifanie). Opvallend is hier ook de alchemistische parallel met de "*lapis*": van "*lapis exilis et vilis*" dient er gearbeid te worden om hem om te vormen tot "filius sapientiae" via het tussenstadium van "servus rubeus" of "fugitivus" (de tweede graad: "Gezel").

De archetypische kindservaring wordt *nooit volledig afgelegd*: ze is blijvend voor de individuele mens (maçon): in de Vrijmetselarij spreekt men van "*altijd leerling*"

⁸³² "Associant le nombre quatre, qui symbolise la terre (avec ses quatre points cardinaux) et le nombre trois, qui symbolise le ciel, sept représente la *totalité de l'univers en mouvement*". (Chevalier J, e.a., *Dictionnaire des Symboles*, Paris, p. 687).

⁸³³ idem.

⁸³⁴ CW (9j), p. 168 e.v..

blijven" .⁸³⁵

Tot slot vermelden we nog de fasering in de beleving van het *kind- en held-archetype*, zoals Jung ze beschrijft :

"As a matter of experience, we meet the child archetype in spontaneous and in therapeutically induced individuation processes. The first manifestation of the "child" is as a rule a totally unconscious phenomenon. Here the patient identifies himself with his personal infantilism. Then, under the influence of therapy, we get a more or less gradual separation from and objectivation of the "child", that is, the identity breaks down and is accompanied by an intensification (...) of fantasy, with the result that archaic or mythological features become increasingly apparent. Further transformations run true to the hero myth. The theme of "mighty feats" is generally absent, but on the other hand the mythical dangers play all the greater part. At this stage there is usual another identification, this time with the hero, whose role is attractive for a variety of reasons. This identification is often extremely stubborn and dangerous to the psychic equilibrium. If it can be broken down and if consciousness can be reduced to human proportions, the figure of the hero can gradually be differentiated into a symbol of the Self".⁸³⁶

Wij menen een parallel te zien tussen deze drie fasen en de drie inwijdingsgraden van de Vrijmetselarij : Leerling-Gezel-Meester. Het onbewuste wordt in de loop van de initiatie in de eerste graad niet overwonnen als dusdanig, maar zowel in de eerste als in de tweede graad wordt de initiant voorbereid om in de derde graad te starten met het "tertium datur" om de tegenstellingen bewuste-onbewuste op te heffen.

Dat er maçons zijn, die niet individuerend zijn, ondanks het feit dat ze de drie initiaties hebben doorgemaakt, kan o.a. liggen aan de te hoge graad van rationalisatie van symbolen (= te grote dominantie van een psychische functie), waardoor de archetypische latente inhouden te weinig geappelleerd werden. We wezen reeds op de gevolgen van een rationele, te intellectuele instelling : moralisme en Prinzipiënreiteri. De beproevingen door de vier elementen en de inwijding in het teken van het "mysterieuze getal drie" leveren ook hier veel elementen voor onze stelling van de spanning terniteit-quaterniteit in de vrijmetselarij.

⁸³⁵ De catechismus van de Leerlingengraad zegt : "Hoe oud zijt ge?" - "Drie jaar". (Ritualen, RGLB, catechismus eerste graad).

⁸³⁶ CW (9i), p. 180.

Bibliografie Hoofdstuk 4.

- Jung CG, 1985, *Verzameld Werk* (10 delen), Rotterdam : Lemniscaat.
- Jung CG, 1970, *Collected Works of C.G. Jung* (20 delen), London : Routledge and Kegan.
- Ritualen, s.a.;, *Ritualen inwijding, bevordering, verheffing; catechismi, tuilage, uitleg tempelinrichting, tableaux*, s.l. : RGLB, s.p.
- Apostel L, 1992, *Vrijmetselarij. Een wijsgerige benadering*, Antwerpen : Hadewijch, 284 p.
- Van Lennep J, 1966, *Art et Alchimie. Etude de l'Iconographie Hermétique et de ses influences*, Bruxelles : Meddens, 292 p.
- Van Brabant P, 1995, *In het Hart van de Loge. Rituelen, Symbolen en Inwijdingen*, Antwerpen : Hadewijch, 173 p.
- Van Peype OCJ, 1990, Donkere Kamer, in *Thoth* (41) - Jub. nr., 17-18.
- Campbell J, 1990, *De Held met de duizend gezichten*, Antwerpen : Kosmos, 375 p.
- Van Brabant P, 1993, *Lexicon van de Loge*, Antwerpen : Hadewijch, 207 p.
- Zeijlemaker JB, 1967, *Vrijmetselarij, Symboliek en Ritus*, Bussum : Van Dishoeck, 124 p.
- Guénon R, 1992, *Aperçus sur l'Initiation*, Paris : Ed. Traditionelles, 303 p.
- Van der Lans JM, 1989, Sacrale Ruimte en Religieuze Beleving, in *Thoth* 5 (40), 144-157.

Hoofdstuk 5 : De Gezellenraad en de analytisch-psychologische Conceptualisatie van zijn symbolische kenmerken.

De Gezellenraad vertoont dezelfde tempelschikkingen als de Leerlingengraad; ook het "tableau" is hetzelfde (inclusief afbeelding van "wereldbol" : deze alludeert op het belang van de vijf reizen in deze graad). De Leerling-kandidaat dient voor zijn "loonsverhoging" te wachten in een kamer, waar op de tafel een diminutief van een ladder met zeven sporten staat en een spiegel met inscriptie "Ken U Zelf".⁸³⁷

Na de rituele opening van de Loge in de Leerlingengraad wordt de kandidaat binnengebracht en op initiatief van de Voorzittend Meester wordt hij door enkele oudere broeders ondervraagd over de Leerlingencatechismus. Na een gemeenschappelijke stemming en de (eventuele) goedkeuring van de broeders, dient de kandidaat zich terug te begeven naar de wachtkamer, waar hem eventueel een instructie in de eerste graad gegeven wordt. In de loge zelf wordt de zitting dan geopend in de tweede graad. Het rituaal vermeldt :

- " V.M. : Waarom liet gij U tot Gezel bevorderen?
Ie Opz. : Om de letter G te leren kennen.
V.M. : Wat betekent die letter ?
Ie Opz. : Geometrie of de vijfde der Kundigheden."

Geometrie

Verder in het rituaal wordt gezegd dat de *Geometrie* hetzelfde is als de Vrijmetselarij,⁸³⁸ de letter G in de Vlammeende Ster, die afgebeeld is tussen Zon en Maan boven de troon van de Voorzittend Meester, betekent enerzijds het monogram "van één van de namen van de Allerhoogste" en anderzijds betekent ze "Geometrie", die op deze plaats gebruikt wordt als "de toepassing der eigenschappen van de getallen, van de afmetingen der vaste lichamen en vooral betreffende de driehoek op welke bijna alle voorstellingen betrekking hebben en die zo'n verheven betekenis inhouden".⁸³⁹

Zoals we reeds eerder zagen relateert ook Jung de driehoek aan het Goddelijke. Wat de geometrie op zich betreft stelt hij op verschillende plaatsen in zijn werk dat geometrische figuren vaak Gnostische symbolen van het *Zelf* zijn.⁸⁴⁰ In "The Structures and Dynamics of the Psyche" citeert hij *Johannes Kepler*, die in zijn "Tertius interveniens" (1610) stelt dat het geometrische principe de sterkste band is

⁸³⁷ Ritualen, RGLB, p. II-1. De zeven sporten van het Jacobspladdertje stelden de "*septem artes liberales*" voor : de Spraakkunst, de Rethorica, de Logica, de Wiskunde, de *Geometrie*, de Muziek en de Astronomie. De spiegel met de inscriptie "Ken U Zelf" houdt duidelijk een introspectie-boodschap in.

⁸³⁸ Idem, p. II-7.

⁸³⁹ idem, p. II-13.

⁸⁴⁰ CW (9ii), p. 226; op p. 227 beschrijft hij ook de meetkundig weergegeven "Moses Quaternario" (Elenchos).

tussen de lagere wereld en de hemelen zodat alle vormen van deze lagere wereld beheerd worden door boven; toch bevindt zich in deze lagere wereld een spirituele natuur, die in staat is tot toepassing van de Geometria die "ex instinctu Creatoris", "sine ratiocinatione" tot leven komt en zichzelf stimuleert zijn krachten te gebruiken door de meetkundige combinatie van hemelse lichtstralen.⁸⁴¹ De mens zelf heeft ook deel aan dit "instinctus divinus" :

"That man, too, through his soul and its lower faculties, has a like affinity to the heavens as has the soil of the earth can be tested and proven in many ways".⁸⁴²

Tenslotte vermelden we nog de regelmatige geometrische structuur van de *mandala*'s, zoals Jung in zijn commentaar op de "Secret of the Golden Flower" beschrijft.⁸⁴³

Kunst

Merken we op dat het ritueel de term "*kunst*" hanteert, parallel met de benaming van het werk in de Alchemie : in de *Kunst* is het vooral het hart dat telt en niet het verstand, stellen de alchemisten.⁸⁴⁴

Deze stelling wordt ook geformuleerd door Van Brabant, wanneer hij het heeft over criteria van toelating tot de Orde.⁸⁴⁵ De Vrijmetselarij wordt in eigen kringen ook "*Koninklijke Kunst*" genoemd, term die men al aantreft in de Constituties van Anderson (1723); de Alchemie werd oorspronkelijk zo genoemd.⁸⁴⁶ De koninklijke Kunst kan de vier elementen (zie eerste graad - Hoofdstuk 4) transformeren tot de "*quinta essentia*" : dit is één van de mogelijke alchemistische betekenissen van het *getal vijf* in de Gezellengraad.⁸⁴⁷ De alchemisten zagen hun kunst dan ook als een goddelijke gift : "Although they regarded the art as a charisma, a gift of the Holy Ghost or of the *Sapientia Dei*, it was still man's work, and, even though a divine miracle was the decisive factor, the mysterious filius was still concocted artificially in a retort".⁸⁴⁸

De reeds vermelde "*Sapientia*" wordt gepersonifieerd aangetroffen in de Wijsheid van *Salomon* (!), maar ze wordt ook "Queen of the South" in de alchemie genoemd. Zo zegt Jung dat de Kerkvaders de zuidenwind als allegorie voor de H. Geest

⁸⁴¹ CW (8), p. 496.

⁸⁴² idem.

⁸⁴³ CW (13), p. 23.

⁸⁴⁴ CW (12), p. 482 : "Rumpite libros, ne corda vestra rumpantur".

⁸⁴⁵ Van Brabant P, *De Vrijmetselaars*, Antwerpen, auteur spreekt van "l'intelligence du coeur".

⁸⁴⁶ Van Brabant P, *Lexicon van de Loge*, Antwerpen, p. 109; CW (13), p. 123 ("*ars divinum*").

⁸⁴⁷ CW (13), p. 135.

⁸⁴⁸ CW (14), p. 318; Angelus Silesius duidt de *Sapientia* hier aan als "*Virga*".

beschouwden.⁸⁴⁹ In de Arabische alchemie staat de "grote zuidenwind" voor het *sublimatieproces*. Wanneer de Leerling tot Gezel bevorderd is, zal de Voorzittend Meester hem opdragen op de *Zuiderkolom* plaats te nemen : *analytisch-psychologisch* is hij zo op weg naar de *individuatie*⁸⁵⁰, via sublimatie. Opmerkelijk is dan ook de connotatie van het Zuiden met het (latent vrouwelijke), dat in de lijn ligt van onze stelling van spanning tussen *terniteit-quaterniteit in de Vrijmetselarij*.

Vijfpuntige Ster

Een ander belangrijk symbool in dit tweedegraadsritueel is de *vijfpuntige ster* : de mysterieuze ster is het embleem van de genius die tot de grootste dingen leidt en verzinnebeeldt "dat heilig vuur, deel van het goddelijk licht, waaruit de Opperbouwmeester onze zielen vormde".⁸⁵¹

Zoals we reeds eerder citeerden staat in het centrum van de ster de letter G. Deze ster bevindt zich op de meest opvallende plaats in de Loge, namelijk in het oosten, boven het hoofd van de Voorzittend Meester.⁸⁵² Een dieperliggende Jungiaanse interpretatie van de ster is te vinden waar hij spreekt van de verschijning van de hondsster op het hoogste punt van een solstitium : hier wordt de hond die normaal de doden verscheurt, gecompenseerd door het zonnelymbol dat juist leven schenkt. Door het synchrone verschijnen van beide symbolen stelt Jung :

"This is a thoroughly psychological interpretation, as can be seen from the fact that death is quite commonly regarded as an entry into mother's womb (for rebirth)".⁸⁵³

"... death being made equal to the sun at its highest point".

Wanneer we de drie initiatiegraden na elkaar beschouwen, kunnen ze gezien worden als drie stappen naar het Licht, namelijk de Leerlingengraad als opname/beproeving, de Gezellengraad als een in-de-wereld-zenden-met-opdracht en de Meestergraad als een terug-thuis-komen van de "fils prodigue" en de definitieve verheffing. De gezel wordt dan vanaf zijn "loonsverhoging" gevierendeeld door zijn aardse taken met hun "verscheurende" eigenschappen, maar tegelijkertijd krijgt hij de eerste stralen van het goddelijk licht via de vijfpuntige ster te zien. Zo ook is de vijfde reis in dit Gezellenritueel een reis zonder werktuigen, o.i. een "helende" reis.

In de Dieterich papyrus stromen *vijfpuntige sterren vanuit de zonneschijf naar de*

⁸⁴⁹ CW (12), p. 386; p. 377 : "Venerunt mihi omni bona pariter cum illa sapientia austri ..."

⁸⁵⁰ Rituelen RGLB, p. II-3.

⁸⁵¹ idem, p. II-13.

⁸⁵² Van Brabant P, *Lexicon van de Loge*, p. 169. Jung spreekt ook, net zoals Van Brabant over Pythagoras als hij het over het licht van de sterren heeft : "... talk of the music of the spheres and celestial harmony, just as Pythagoras did" - CW (5), p. 164.

⁸⁵³ CW (5), p. 238.

neofiet : hier is de *solaire duiding* evident.⁸⁵⁴ Jung spreekt hier van "ecstatic libido-symbols".⁸⁵⁵ Deze libido-symbolen blijven echter niet staan bij beelden van vuur en licht, maar worden vaak theriomorf of anthropomorf weergegeven. Opvallend is dan dat hier in de Gezellengraad tijdens het verloop van het ritueel de kandidaat in een *pentagram* geplaatst wordt; dit pentagram is geplaatst of getekend voor het tableau (westzijde); het *anthropomorfe karakter van dit symbool* is hier dan ook duidelijk.⁸⁵⁶

Zoals Jung de *scintillae* als numinositeiten (en luminositeiten) gelijkstelt met de *archetypen*, zo kan men de Vlamme Ster met de letter G in het midden beschouwen als het goddelijk "archetype" of als een *Imago Dei*.⁸⁵⁷ Zoals Khunrath die belangrijke ster als "*monas*" aanduidt en Ignatius van Antiochië⁸⁵⁸ sprak van Christus als een stralende ster, zo duidt de maçonnieke Vlamme Ster op God zelf : Jung vertaalt dit dan als een symbool van het Zelf, hetgeen logisch is, gezien zijn epistemologisch standpunt (zie Hoofdstuk 1).

De ster is dus enerzijds symbool voor het goddelijke en anderzijds iets waar de jonge gezel zich mee moet gaan *identificeren*.

"De Gezel die de ster aanschouwt, vereenzelvigd zich als het ware met het symbool. Hij identificeert zich met de ster : met beide voeten op de grond, het hoofd hoog in de lucht, in het bewustzijn van zijn verleden en zijn toekomst, als een schakel in de geschiedenis van de mens en de mensheid. De Gezel die de ster heeft aanschouwd, draagt het licht in zich".⁸⁵⁹

In de Franse Ritus is de Vlamme Ster dan ook geplaatst in het midden van de bekende maçonnieke figuur, samengesteld door passer en winkelhaak, nl. in het midden van een *quaterniteit*, die in feite een mandala is, een symbool van het *Zelf*.⁸⁶⁰

James W. Heisig bespreekt Jungs "Sermones" en de rol van de *Ster* hierin :

"The final stage in the doctrine of the *Sermones* consists in the resolution of all these projections by passing from the "outer world" into the "inner world",

⁸⁵⁴ CW 0, p.

⁸⁵⁵ ib., p. 94.

⁸⁵⁶ We verwijzen ook naar de talrijke *vijfvoudige afbeeldingen van de menselijke figuur*, o.a. de beroemde Leonardo-da-Vinci-schets, "Proportions of the Human Body" ca.1490.

⁸⁵⁷ CW (8), p. 190 e.v.; Van Brabant spreekt van een maçonnieke ster als een "symbool van Christus-Koning" (Van Brabant P, *De Vrijmetselaars*, p. 69).

⁸⁵⁸ CW (8), p. 193. Christus verscheen aan Ignatius als een zon.

⁸⁵⁹ Van Brabant P, *De Vrijmetselaars*, p. 69.

⁸⁶⁰ CW (8), p. 199 en de afbeelding op de kaft van het vermelde werk van Van Brabant "*De Vrijmetselaars*".

where one gives up gods and demons in order to worship the one God of Man : the *Star*. In the *Star* we have an image of the union of the opposites of ego-consciousness and the collective unconscious, which depend mutually on one another. *Creatura* (= divinity) and *creature* (= humanity) combine to produce the Man-God, a clear precursor of what Jung was later to call the "Self".⁸⁶¹

Analytisch-psychologisch kan er geen beter symbool dan de "*ster*" gevonden worden om de essentie van de notie "*Arbeid*" in de Vrijmetselarij te duiden; vooral in de Gezellengraad, waar deze laatste centraal staat via vier van de vijf reizen, tijdens dewelke de kandidaat met werktuigen rond het tableau (centrum) geleid wordt.⁸⁶²

De vrijmetselaar zal tot de "*quinta essentia*" komen via zijn "*Arbeid*" om de "*unio oppositorum*" te bereiken : de vijfde reis is de stille bekroning door de geest (= geen werktuigen). Er is namelijk een evenwicht bereikt tussen de tegenstellingen en de kandidaat is klaar om in de Middenkamer van de Meesters te worden opgenomen (zie Hoofdstuk 6). Merken we echter op dat het getal *vijf* als oneven getal wijst op een dynamiek : het gaat hier namelijk om een volgehouden "*Arbeid*" in de Vrijmetselarij, een beeld dat Jacobi over de Psychologie van Jung ook zeer duidelijk stelt i.v.m. de individuatie.⁸⁶³ Het tangentiële van het goddelijke met het humane in de *ster* bij de Vrijmetselarij geeft duidelijk het verschil aan met de courante exoterische religies waar de scheiding God-mens veel meer uitgesproken is.

Wat de *lichtsymboliek* hier betreft, dienen we nader in te gaan op het oude onderscheid tussen *lumen naturae* en het *goddelijk numen* : het *lumen naturae* uit zich bij Khunrath in de vorm van *scintillae*, Paracelsus ziet een verband tussen *lumen naturae* en *goddelijk numen*.⁸⁶⁴

Deze twee zijn in de mens aanwezig en maken hem volkomen. M.a.w. de mens is deel van het goddelijk Licht : deze deelachtigheid wordt geuit via het beeld van de "goddelijke vonk" in de mens.⁸⁶⁵ De alchemistische Zoon is "*quaedam luminositas*", die volgens Jung in vele opzichten hetzelfde is als de "*lumen naturae*". Ook Dorn en andere alchemisten stellen het zo :

⁸⁶¹ Heisig JW, 1979, *Imago Dei*, Lewisburg, p. 33.

⁸⁶² Rituelen, RGLB; geplaatst in de pentagoon reist de kandidaat tijdens de eerste reis met moker en beitel, tijdens de tweede reis met liniaal en passer, tijdens de derde reis met liniaal en koevoet, tijdens de vierde reis met winkelhaak en liniaal. De vijfde reis wordt zonder werktuigen en in stilte afgelegd.

⁸⁶³ Jacobi Y, o.c., p.1 33 e.v.; CW (16), p. 206 : beschrijving van de "*quintessential star*" als symbool van de eenheid van de vier vijandige elementen (uit het Rosarium). Ook in CW (16), p. 211 e.v. lezen we de beschrijving van de verhouding koningin en koning, die met de neerdalende duif een vijf-voudige eenheid met bloemen vormen ("*Rosarium Philosophorum*"). Nochtans is de "*quintessential star*" in de twee figuren als een zespuntige ster weergegeven. We vermoeden dat de Vrijmetselarij voor eigen gebruik dit alchemistisch symbool heeft aangepast. Zie ook VW (1), p. 307 (voetnoot 66) : Paracelsus beschrijft het *lumen naturae* als een *quintessens*, door God zelf uit vier elementen geëxtraheerd.

⁸⁶⁴ CW (8), p. 191. We zagen reeds dat Jung de *luminositas* gelijkstelt aan de *luminositas*.

⁸⁶⁵ Ook in de Bijbel vinden we passages met deze beelden, o.a. Joh. 1:4 en 5 : "... en het Leven was het licht der mensen; en het Licht schijnt in de duisternis ..." : Matheus 5:14 : "Gij zijt het Licht der wereld".

"For Dorn, then, the spark of divine fire implanted in man becomes what Goethe in his original version of *Faust* called Faust's "entelechy", ...".⁸⁶⁶

Khunrath beweert dat de scintillae afkomstig zijn van de "*anima mundi*"; Dorneus zegt dat het "leven als een licht schijnt" "vaag in ons, zoals in de duisternis, (een licht) dat ons niet ontnomen kan worden hoewel het *in ons en (toch) niet van ons is*, ... "omdat Hij ons een *vonk van zijn Licht* heeft gegeven. De waarheid moet dus niet *in ons worden gezocht, maar in het beeld Gods, dat zich in ons bevindt*".⁸⁶⁷ Reeds eerder citeerden we de tekst uit het Gezellenritueel die vermeldt dat de Opperbouwmeester van het Heelal de zielen van de maçons vormt met en vanuit het Goddelijk Licht (Ritualen, RGLB, p. II-13).

De hoeksteen van alle waarheid is daarom de *Astronomia*, volgens Paracelsus : "na haar vangt de Goddelijke Wijsheid aan ...".⁸⁶⁸ In het RGLB-Gezellenritueel wordt de astronomie op de laatste en dus zevende plaats aangeduid van de septem artes liberales (Ritualen, RGLB, p. II-6); in de derde graad komen de scintillae trouwens uitvoerig aan bod. In zekere zin is dus de vijfpuntige ster de voorbode van de Maçonnieke Arbeid, nl. de realisatie van het Zelf door de scintillae in de prima materia tot bewustzijn te brengen.

Deze scintillae worden door Jung als *archetypisch* gezien; hieruit mogen we besluiten dat de maçonnieke individuatie vooral het omgaan met archetypische beelden (o.a. mythologemen) en inhouden behelst.

Een andere verbinding met het Gezellenritueel is de god *Aion* die Jung een *zonnegod* noemt,⁸⁶⁹ naast het feit dat we hem reeds eerder beschreven als de god van de *eeuwige tijd* en van *verleden en toekomst*, een god die *werktuigen* draagt. *Aion* heeft een leeuwenhoofd en is omwonden door een slang; zo is hij de *overbrugger van tegenstellingen*. Voor deze graad is de band Zon-Werktuigen-Unio oppositorum-Tijd en de latente *Aion* als solaire god belangrijk.

Het Getal Vijf

Het getal vijf, de vijf reizen, het pentagoon voor het tableau, de symbolische Gezellenleeftijd van vijf jaar, de vijfpuntige ster, zijn allen accenten die in deze graad gelegd worden op het *getal vijf* : de relatie met de "*quinta essentia*", na de inwijding in (met) de vier elementen in de Leerlingengraad is duidelijk.

Dorn stel de Zon (de alchemistische) voorop als de *quinta essentia* van de vier elementen; hij veronderstelt de regenererende en helende kracht van de zon ook als aanwezig in de mens. Het is een "*natura abscondita*" die "infused from heaven" de adept dicht bij het Goddelijke Licht doet naderen/deelachtig eraan maakt. Deze

⁸⁶⁶ CW (14), p. 96.

⁸⁶⁷ CW (8), p. 193 : "Thus the truth is to be sought not in ourselves, but in the image of God which is within us".

⁸⁶⁸ idem (uit: "*Philosophia sagax*").

⁸⁶⁹ CW (18), p. 121-122.

helende zonnekracht "signifies the heavenly Jeruzalem in inner man".⁸⁷⁰ (eigen cursivering) De lichtsymboliek van de ster en de metafoor van de Heilige Stad zijn hier duidelijk aanwezig.

De quinta essentia wordt bij Jung elders beschreven als de Maagd, de Hemelkoningin die ook de anima mundi is ("Stella Maris").⁸⁷¹ Deze anima mundi wordt ook als Mercurius afgebeeld, dus tweeslachtig.⁸⁷² Zo ook de Stella Maris :

"Seen in this light, the *stella maris* stands for the fiery centre in us from which creative or destructive influences come".⁸⁷³

Hierdoor blijft de maçonnieke problematiek licht-duisternis ook in dit licht-symbool én in het getal vijf aanwezig.⁸⁷⁴ De tegenstellingen, o.a. deze van licht-duisternis, zijn in feite afgeleid van de quaternario der vier elementen.⁸⁷⁵ Nog in het kader van de conjunctie bespreekt Jung de relatie van de vier elementen met Mercurius als quinta essentia en dus ook met de *lapis* :

"This would indicate the quaternity, a symbol of Mercurius quadratus, who, in the form of the *lapis*, consists of the four elements. He thus forms the mid-point of the cosmic quaternity and represents the quinta essentia, the oneness and essence of the physical world, i.e., the anima mundi. As I have shown elsewhere, this symbol corresponds to the modern representations of the self". (eigen cursivering)⁸⁷⁶

De identificatie van de Gezel met de Vlamme Ster betekent niet minder dan het inprenten van het Imago Dei; in de Vrijmetselarij wordt de passer gelijkgesteld aan het Imago Dei en dit werktuig is het symbool bij uitstek voor de Meestergraad. In de Gezellengraad wordt nu juist de overgang van de vier elementen bij de Leerlinginitiatie naar de quinta essentia gemaakt. De Gezellenopdracht zouden we dus moeten kunnen formuleren zoals de Pseudo-Aristoteles in de "Tractatus Aureus" :

⁸⁷⁰ CW (14), p. 95-96.

⁸⁷¹ o.c., p. 322.

⁸⁷² CW (9ii), p. 136.

⁸⁷³ idem, p.137. In dit verband bespreekt Jung ook de relatie van de Stella Maris (o.a. bij Picinellus) en de tong (spraak) - o.c., p.135. In de Bijbel is het verband tussen "tong" en "vuur" apert aanwezig.

⁸⁷⁴ Reeds eerder in dit Hoofdstuk wezen we op het *getal vijf* als actief getal.

⁸⁷⁵ CW (14), p. 459 (Jung citeert hier uit "De Sulphure").

⁸⁷⁶ ib., p. 505. Ons valt hierbij de vorm van de *spitssteen* op in de Gezellenloge. De spits staat voor de vijfde hoek of punt en vormt een afgewerkt (steenhouwers) product; hier nadert de bouwsymboliek zeer dicht de lichtsymboliek rond het getal vijf. De spitssteen staat hier nota bene aan de Zuiderkolom, waar de Gezellen en de Meesters mogen zitten en die de zonnzijde van de tempel is.

"Divide lapidem tuum in quator elementa ... et coniuge in unum et totum habebis magisterium".⁸⁷⁷

Bij Ruland vindt Jung "quintessentia" als "astrum" weergegeven.

De kwadratuur van de cirkel uitvoeren betekent voor Dorn het "vas pellicanicum" construeren, wat zoveel wil zeggen als van de quaternario naar de quinta essentia evolueren.⁸⁷⁸ Kwadratuur en cirkel verwijzen respectievelijk naar winkelhaak en passer. *Analytisch-psychologisch* komt dit neer op de verhoogde assimilatie-activiteit van het bewustzijn (zie verder : de rol van de anima). In deze zin is de "vas" eigenlijk het "hoofd" :

"... : consciousness dawns, and it is perceived that the transformation process is taking place inside the temple, that is, in the head".⁸⁷⁹

De quinta essentia is, zoals we reeds eerder bij de ster zagen, in feite een symbool voor Adam, Anthropos of Adech, zoals Dorn hem noemde, nl. uit de prima materia wordt de nieuwe mens geboren, die een emanatie is van de individuatie, de tweeslachtige Mercurius (zie verder).⁸⁸⁰ De numineuze connotatie van het Zelf, als Imago Dei blijkt duidelijk uit de *Vlammende Ster* (lumen = numen) met de letter G, die de kandidaat te zien krijgt tijdens zijn "loonsverhoging".

Archetypen

Zeer belangrijk voor de *analytisch-psychologische interpretatie van de quinta essentia* is een analyse van de "De Vita Longa" van Paracelsus en van de commentaartekst van Dorn hierop; de vier elementen zijn de *Scaiolae*, via welke de Anthropos of de quinta essentia in de fenomenale wereld kan verschijnen en werkzaam zijn. Deze vier elementen stelt Jung analoog met zijn vier psychische functies, die op hun beurt de *Anima* stimuleren om te verschijnen; hier duikt in de alchemistische tekst *Melusina* op, half-vrouw en half-vis, een waternixe die zichzelf gaat transformeren tot een menselijke vorm. Volgens Jung zijn noch Dorn, noch Paracelsus op het idee gekomen dat deze Scaiolaeactiviteit zou kunnen leiden tot een projectie op een echte vrouw (a), of dat ze zou uitmonden in een actief gepersonaliseerd beeld (b). Bij de klassieke Vrijmetselarij wordt dit vermeden; de mogelijkheid is althans beperkt door afwezigheid van vrouwen in de loge. In plaats hiervan verschijnt de legendarische Melusina als Anima-imago.⁸⁸¹ Ook dit gebeurt niet in de Vrijmetselarij. Kenmerkend voor dergelijk legendarisch beeld is : (1) zijn karakter als psychisch

⁸⁷⁷ CW (12), p. 128 (voetnoot 44); merken we op dat Jung op deze plaats de quaternario in cirkelvorm afbeeldt.

⁸⁷⁸ CW (13), p. 86-87; "... the quinta essentia can be extracted from the prima materia".

⁸⁷⁹ ib., p. 89.

⁸⁸⁰ CW (13), p. 169-170.

⁸⁸¹ CW (13), p. 176.

visioen en (2) tegelijkertijd een onderscheiden objectieve entiteit.⁸⁸² Jung gaat dan verder met een beschrijving van de activiteit van de Anima :

"The anima belongs to those borderline phenomena which chiefly occur in special psychic situations. They are characterized by the more or less sudden collapse of a form or style of life which till then seemed the indispensable foundation of the individual's whole career. When such a catastrophe occurs, not only are all bridges back into the past broken, but there seems to be no way forward into the future. One is confronted with a hopeless and impenetrable darkness, an abyssal void that is now suddenly filled with an alluring vision, the palpably real presence of a strange yet helpful being, in the same way that, when one lives for a long time in great solitude, the silence or the darkness becomes visibly, audibly, and tangibly alive, and the unknown in oneself steps up in an unknown guise. This peculiarity of the anima is found also in the Melusina legend : ...".⁸⁸³

Verder verbindt Jung de Anima als archetype aan dat van de Wijze Oude Man ("two empirically very common archetypes") : beiden zijn verenigd in Mercurius, de *puer aeternus*.

De volatiele Mercurius en de pas gewijde Gezel die de wereld wordt ingestuurd, lopen hier parallel vanuit hun familiariteit met de vier elementen en hun intrinsieke band met de quinta essentia, de eenheid van de vier elementen. Hierbij duikt de Anima op die enerzijds de Gezel kan de-routeren, maar die anderzijds een sterk helende en teleologische functie krijgt. De via de inwijding verkregen (alchemistische) kennis kan de Gezel naar een nieuwe "levensstijl" leiden en de solitudo van het verlaten van de vertrouwde oude levensstijl overwinnen.

"The "acts of Melusina" are deceptive phantasms compounded of supreme sense and the most pernicious nonsense, a veritable veil of Maya which lures and leads every mortal astray. From these phantasms the wise man will extract the "supermonic" elements, that is, the higher inspirations; he extracts everything meaningful and valuable as in a process of distillation, and catches the precious drops of the *liquor Sophiae* in the ready beaker of his soul, where they "open a window" for his understanding".⁸⁸⁴

Om met deze onbewuste inhouden om te gaan is een gezonde dosis kritisch oordeelsvermogen vereist, volgens Jung; de *fixatie* van deze verkregen kennis en gevoelens refereert rechtstreeks naar de *lapis*. Hier is het "gestage kappen aan de Ruwe Steen" een duidelijk maçonniek beeld. Daarbij komt dat door de dissociabiliteit van het bewustzijn de onbewuste entiteiten als eigen persoonlijkheden ervaren worden

⁸⁸² ib., p. 177.

⁸⁸³ Idem.

⁸⁸⁴ ib., p. 180.

en er dus sprake is, op het Zelf-niveau, van familiariteit met het collectieve. Deze zin citeert Jung uit Openbaring 19 : 6-10 :

"I am thy fellowservant, and of thy brethren". That is the specific definition of this experience of the coniunctio : the self which includes me includes others also, for the unconscious that is "conceived in our mind" does not belong to me and is not peculiar to me, but is everywhere. It is the quintessence of the individual and *at the same time the collective*".⁸⁸⁵

De laatste zin laat de situatie van de pasingewijde Gezel verstaan : hij heeft een immense aardse "Arbeid" te verrichten, maar daarbij komt de wetenschap dat dit in diepste (collectieve) gemeenschap gebeurt met zijn Broeders én met de nog afgesplitste "broeders" in zijn eigen onbewuste.

"Alleen voortdurende inspanningen en stelselmatig onderzoek kunnen ons afhouden van de verlokkingen, van het kwaad en van de onstuimigheid der hartstochten. Laat al Uw stappen U leiden naar de kennis van de Waarheid, enig doel dat wij ons voorhouden. Volg daarom de U aangewezen weg en zorg ervoor waardig te worden bevonden voor hoger onderricht".⁸⁸⁶ (uitleg van de V.M. na de vijfde reis).

De Wenteltrap

Nadat de kandidaat met drie stappen over het tableau is geleid, dient hij de "*zeven mysterieuze treden van de wenteltrap te bestijgen*", die tot voor de deur van de Middenkamer leidt, om daar de Vlamme Ster met de letter G te ontwaren.⁸⁸⁷

"Since the process running through dreams of this kind has an historical analogy in the rites of initiation, it may not be superfluous to draw attention to the important part which the Stairway of the Seven Planets played in these rites, as we know from Apuleius, among others. The initiations of late classical syncretism, already saturated with alchemy (cf. the visions of Zosimos), were particularly concerned with the theme of ascent, i.e. *sublimation*. The ascent was often represented by a ladder". (eigen cursivering)⁸⁸⁸

In dit geval gaat het om de *stijgsymboliek*, meer bepaald om een trap die per trede één der *zeven planeten* voorstelt. Het verband tussen de zeven planeten en de zeven vrije kunsten, waarvan sprake in het ritueel, hebben we genoeglijk aangetoond. Het opstijgen doorheen de zeven sferen symboliseert volgens Jung de terugkeer van de ziel naar de *Zonnegod* (in dit geval de Vlamme Ster met de letter G). Jung ziet hier

⁸⁸⁵ ib., p. 182.

⁸⁸⁶ Ritualen RGLB, p. II-12.

⁸⁸⁷ idem.

⁸⁸⁸ ib., p. 55-57.

een *solificatio* plaatsgrijpen. Elders publiceert hij een zeventiende eeuwse afbeelding met de "scala lapidis Hermetis", zodat we nogmaals de *Steensymboliek* latent in dit Gezellenritueel zien opduiken. Jung analyseert ook de droom van een patiënt waar deze vele ladders bestijgt en weer afdaalt in aanwezigheid van zijn vader en moeder : hier wijst hij op het moeizame proces van psychische transformatie waarbij via regressie de infantiele (verdrongen) inhouden ge-de-infantiliseerd worden, willen ze in een persoonlijke eenheid opgenomen worden.⁸⁸⁹ Daarbij moet als eerste het individuele onbewuste ("personal unconscious") geopend en verwerkt worden, éér het collectief onbewuste kan aangeroerd worden.

Analytisch-psychologisch toegepast op het Gezellenritueel zijn er twee niveaus te onderscheiden : (1) ofwel is de kandidaat nog toe aan een meer individuele analyse, o.a. aan de hand van de ouder-imagines, ofwel is hij (2) individueel reeds verder gevorderd en kan hij aan het werk gaan (of is hij al aan het werk) met collectief onbewuste inhouden. Deze opmerking geldt trouwens ook voor de twee overige graden : de aard van psychische arbeid is afhankelijk van de psychische rijpheid van de kandidaat (= de "beginsituatie" cfr. de didactiek). Hierdoor is een generaliserende fasering van de drie graden in termen van analytisch-psychologische processen niet haalbaar. De individuele evolutieprocessen doorheen de maçonnieke opgang getuigen dan ook van verschillende snelheden, zoals hierboven reeds werd opgemerkt.

In gnostische geschriften gaat het opstijgen van de ziel eigenlijk over acht fasen (7 archons), voorgesteld door deuren. In ons geval blijft de kandidaat voor de achtste deur staan (Yahweh, Ogdoade, Zon). Deze acht fasen stemmen overeen met de acht hemelsferen rond de aarde, in de vorm van concentrische cirkels.⁸⁹⁰ Bij Iraeneus is de achtste sfeer Achamoth (Sophia, Sapientia) *vrouwelijk* van natuur, waarbij in Damascius de zevende sfeer ("Hebdomath") verbonden was met Kronos.⁸⁹¹ Hier verwijzen we nogmaals naar onze stelling, nl. de spanning tussen het ternaire en het quaternaire in de Vrijmetselarij.

We zien hier dan toch een *vrouwelijke* inhoud, die maçonniek niet manifest aan de Vlamme Ster toegeschreven wordt. De wenteltrap is dus een "animae transitus" en de achtste deur komt overeen met de sfeer van de "fixed stars", m.a.w. het innerlijke firmament dat een harmonie heeft bereikt, het Midden van de Meesters.⁸⁹² Merken we ook op dat *deze trede* vaak een *bipolair karakter* (goed-slecht, licht-duister) meekrijgt in oude en gnostische geschriften, precies zoals de maçonnieke mozaïekvloer (zwart-wit) in de tempel.⁸⁹³ De wenteltrap staat voor een

⁸⁸⁹ ib., p. 62.

⁸⁹⁰ CW (14), p. 401-403 ("*Mysterium Coniunctionis*").

⁸⁹¹ Kronos werd eerder door Jung gerelateerd aan Aion, de god met de werktuigen, sleutels slang en leeuwenhoofd; we zagen reeds dat Aion latent in de Gezellengraad aanwezig is. Zie ook CW (13), p. 26; experiment van E. Maitland.

⁸⁹² CW (14), p. 404.

⁸⁹³ CW (9ii), p. 122-123 : Horus en Set houden de hand van Unas vast die de ladder naar de hemel beklimt. Horus staat voor licht, Set voor duister.

spiraalsgewijze opgang als symbool van individuele progressie; de nadruk ligt op het "opstijgen", terwijl het contact met de as van de trap toch bewaard blijft. Het feit dat de "trap met de zeven mysterieuze treden" één wenteling maakt heeft bij Jung o.i. geen duidelijk omschreven betekenis; toch kan het zoekend karakter van de Gezelligengraad hierin gezien worden : er wordt nl. een "circumambulatio" uitgevoerd. Verder valt op dat de derde, vierde en vijfde stap in cirkelvorm gezet worden, terwijl de eerste, tweede en zesde én zevende stap in rechte lijn naar het oosten gezet worden. De verdeling vier (twee aan twee) en drie is hierbij weer gegeven: despanning tussen het ternaire en het quaternaire is een vehikel naar de maçonnieke perfectie.

Bibliografie Hoofdstuk 5.

Ritualen, s.a., *Ritualen inwijding, bevordering, verheffing; catechismi, tuillage, uitleg tempelinrichting, tableaux*, s.l. : RGLB, s.p.

Jung CG, 1970, *Collected Works of C.G. Jung* (20 delen), London : Routledge and Kegan.

Jung CG, 1985, *Verzameld Werk* (10 delen), Rotterdam : Lemniscaat.

Van Brabant P, 1990, *De Vrijmetselaars*, Antwerpen : Hadewijch, 152 p.

Van Brabant P, 1993, *Lexicon van de Loge. Handboek voor Vrijmetselaars*, Antwerpen : Hadewijch, 207 p.

Russmann ER, 1989, *Egyptian Sculpture. Cairo and Luxor*, Austin : University of Texas Press, 230 p.

Heisig JW, 1979, *Imago Dei. A study of C.G. Jung's Psychology of Religion*, London : Associated University Press, 253 p.

Jacobi J, 1992, *De Psychologie van Carl G. Jung. Een inleiding tot zijn werk*, Cothen : Servire, 320 p.

Hoofdstuk 6 : De Meestergraad en de analytisch-psychologische Conceptualisatie van zijn symbolische kenmerken.

§1. Inleiding.

De derde graad ontstond in het begin van de achttiende eeuw; de drie graden zoals ze in dit onderzoek geanalyseerd worden, zijn ontstaan uit een vroegere eenmalige inwijding, die gebruikelijk was in de operationele vrijmetselaarslogen. De Ritualen van de RGLB, die met de Franse of Moderne Ritus betreffen, zijn nauwkeurig opgesteld vanuit de oudste aanwezige teksten, namelijk de "Régulateur du Maçon" (1801), die op zijn beurt teruggaat op nog oudere teksten.⁸⁹⁴

Deze derde graad is vrij uitvoerig uitgewerkt; reden hiervoor is enerzijds de aanzienlijke lengte van het ritueel en anderzijds stelt dit ritueel het hoogtepunt van de "Blauwe Vrijmetselarij" voor : de Verheffing van Gezel tot Meester. In maçonnieke kringen spreekt men dan ook van het "intreden in de volheid van de Vrijmetselarij". De historisch gegroeide splitsing van de eenmalige inwijding tot de drie afzonderlijke inwijdingen, heeft tot gevolg gehad dat iedere graad een min of meer afgesloten geheel ging vormen, maar dat er toch nog doorheen de drie successieve graden een rode draad loopt waaruit de toenmalige enige inwijding blijkt.⁸⁹⁵

De maçonnieke terminologie in verband met de drie graden verschilt ook : de Leerlingengraad wordt "inwijding" of "opname" genoemd, de Gezellengraad heet "Loonsverhoging" en de Meestergraad "Verheffing".⁸⁹⁶ Tevens zagen we in Hoofdstuk 4 dat de drie initiaties ook alchemistisch in elkaar grijpen en dat er bijgevolg ook analytisch-psychologisch een duidelijke teleologie te herkennen is in de symbolische opbouw van de ritualen.

De derde graad wordt door vele vrijmetselaren zeker zo aangrijpend als de eerste ervaren : de moord op Hiram en zijn opwekking (verheffing) spelen hier zeker mee. Meer dan ooit wordt de initiant in dit ritueel de (mythische) kernfiguur van het psychodrama. Het symbolische is dan ook geconcentreerd aanwezig in dit gebeuren en biedt een grote rijkdom voor een analytisch-psychologische conceptualisatie.

⁸⁹⁴ Ritualen, RGLB, derde hoofdstuk.

⁸⁹⁵ In 1730 verscheen van Samuel Pritchard een "verradersgeschrift" : "Masonry dissected"; hier vindt men reeds de drie afzonderlijke ceremoniën beschreven (Zeijlemaker JMZ, o.c., p. 119). Van Brabant meent dat rond 1710 er al twee graden bestonden en dat later de Meestergraad ontstond, waarschijnlijk door het groeiende belang van de Hiram-mythe in deze graad (Van Brabant P, *Lexicon van de Loge*, p. 121). Elders meldt Van Brabant de opdrachten van de Leerling : "Keer U om", van de Gezel : "Ken de Wereld", van de Meester : "Ken God" (Van Brabant P, *De Vrijmetselaars*, p. 45).

⁸⁹⁶ Van Son bespreekt in het tijdschrift *Thoth* nr.3(39), p. 45, de visie van Dr. Snoek op de drie graden; in zijn proefschrift beschouwt hij vooral de eerste en de derde graad als echte "inwijdingen" (Snoek JAM, 1987, *Initiations*, Leiden). Snoek onderscheidt inwijdingen in strikte en in ruime zin. De "strikte inwijding" houdt een identificatie en/of confrontatie met de godheid in. O.i. gaat het in de eerste en de tweede graad om een confrontatie en in de derde graad om een identificatie, nl. in de vorm van de mythische figuur Hiram (Snoek JAM, 1990, *Inwijdingsrituelen*, in *Thoth*, 5(41), p. 225).

§2. De Meesterverheffing.

De kandidaat dient ook voor zijn Verheffing te wachten in een bepaald vertrek; daarbij wordt hem een vragenlijst voorgelegd met o.a. vragen over zijn voornemen om Meester te worden, wat hij thans denkt over de Vrijmetselarij en hem opdraagt opnieuw de wenteltrap met de zeven treden te "bestijgen" zoals hij dat in de tweede graad heeft gedaan.

Ondertussen wordt de Loge plechtig geopend in de Meestergraad, nadat de Leerlingen en de Gezellen met een opdracht uit de tempel gezonden zijn. De werkplaats zelf wordt nu in gereedheid gebracht voor de ontvangst van de kandidaat; op het tableau gaat een jonge Meester liggen. Zijn lichaam wordt bedekt met een lijkwade, zijn aangezicht wordt door een bebloed doek bedekt. Rond het tableau staan 3x3 kaarsengroepen, waarvan het licht afgedekt wordt met een soort cilinder. De kandidaat wordt, gekleed als Gezel ruggelings de Loge binnengebracht, het gelaat dus naar het westen gekeerd, terwijl de tempelpoort voor zijn ogen met veel gedruis wordt gesloten. Daarna wordt hij tussen twee oudere Meesters (de opzieners) geplaatst, die hem vasthouden. Hierna wordt hem een aantal vragen gesteld, waarop hij dient te antwoorden : hun getal bedraagt precies negen.

De Gezel is nu teruggekeerd van zijn opdracht "Ken de Wereld", hij heeft namelijk zijn persona doorlicht. Bij iedere graad wordt de kandidaat geëvalueerd door de Middenkamer der Meesters : stabiliteit, relatie Vrijmetselaarspraktijk-profane leven, engagement in de loge, regelmaat, etcetera, worden onderzocht. Hier staat hij nu, ruggelings naar het oosten in een verduisterde tempel, bereid om de laatste beproevingen te doorstaan, waarvan er één het figuurlijke en letterlijke centrum van de Loge uitmaakt : *de Dood*.

Schuld en Reizen

Voordat de kandidaat zijn eerste reis rond de katafalk met de liggende jonge Meester gaat doen, gaan negen Meesters rond de katafalk staan en wijzen allen, met de degen in de linkerhand naar het bebloede "lijk". We verwijzen hier naar de reeds eerder geanalyseerde *magische cirkel* en de *betekenis van de tempel* als bescherming tegen het uitlekken ("outflowing") van het geheim - CW (13), p. 24.

De kandidaat mag echter hiervan niets zien en moet, onder bedreiging van een degenpunt op zijn hart een eerste reis maken. Het is de Keurmeester die hem begeleidt en die hem stuurt met elkaars linkerhanden in elkaar.⁸⁹⁷

De linkerhand heeft de connotatie met "vrouwelijk"; ze is de "sinistra", de "duistere" (Marinus).⁸⁹⁸ *Analytisch-psychologisch* gezien, duidt de Keurmeester het *onbewuste, vervolledigende vierde element* (Sophia) aan, dat echter door de chaotische situatie, vol van hindernissen, moeilijk op deze wijze door de kandidaat kan begrepen worden. Elders citeert Jung Koningen 22 : 19 : de linkerhand staat voor *rechtvaardigheid* en *rechtspraak*.

⁸⁹⁷ Ritualen, RGLB, p. III-6.

⁸⁹⁸ CW (9ii), p. 54.

Deze laatste visie op de linkerhand van God had namelijk voor het concept van God als *summum bonum*⁸⁹⁹ een andere betekenis dan erna. Het oudere Godsimage was bipolair van karakter en verenigde "goede" en "slechte" zijden. De maçonnieke betekenis van deze linkerhand gaat o.i. terug naar het oud-testamentische concept.⁹⁰⁰ Het feit dat de Keurmeester de kandidaat *ruggelings* voor zich uit duwt, pleit voor de visie van "*het leiden naar het onbewuste*" : op het bewuste plan kan men namelijk niet weten met wat het individuele en zeker niet het collectieve onbewuste kan "uitpakken".

Na de eerste reis wordt de kandidaat terug tussen de twee Opziemers geplaatst en wordt hem meegedeeld dat hij van *een zwaar misdrijf wordt verdacht*.⁹⁰¹ Ter plaatse wordt hij gedegradeerd door de Keurmeester die hem resoluut ontdoet van zijn schootsvel.

Analytisch-psychologisch ontstaat schuld door het *individuatiepad te betreden*, waardoor de collectieve sfeer verlaten wordt :⁹⁰² iedere voortgang in het leven, o.a. bij de "rites de passage", veroorzaakt schuld, de initiant wordt ontrouw aan het Moederarchetype. Deze accumulerende schuld (via de vorderende individuatie) vraagt boetedoening en deze wordt gevonden in het leven volgens universele menselijke waarden die een evenwaardige vervanging zijn voor zijn afwezigheid in de collectieve-persoonlijke sfeer. Anders zal, volgens Jung de individuatie *immoreel* worden en zelfs *suïcidaal*.⁹⁰³ Des te beter zijn hierdoor de herhaaldelijke maçonnieke oproepen om als een moreel hoogstaand ordelid door het leven te gaan, te begrijpen. In dit verband stellen we dan ook vast dat vele maçons intrinsiek kiezen voor een moreel hoogstaande levenswandel : hier bevinden we ons op de transit-zone van individuatie naar moraal. Deze moraal ligt daarenboven ook nog gedeeltelijk ingebed in de maçonnieke rituaalteksten, zodat ze in feite, samen met de rite zelf, een collectieve beschermende gordel rond de boetedoening of "schuldige" legt.⁹⁰⁴

Een andere bedenking kan gemaakt worden vanuit het standpunt van de *Godheid*; Jung stelt dat bij een te spirituele conceptie van God het niet zo eenvoudig is om deze gewoon (ritueel) ten offer te brengen. Dit laatste is wel "makkelijker" bij "primitievere gemeenschappen". In de hoger ontwikkelde godsdiensten kan God alleen maar zichzelf transformeren.⁹⁰⁵

Bij deze inwijding gaat straks de kandidaat-Meester de plaats innemen van Hiram en hij zal verheven worden door de Voorzittend Meester vanuit de dood. In het rituaal

⁸⁹⁹ CW (11), p. 313.

⁹⁰⁰ Ook Nikolaas de Cusa noemde God een "*complexio oppositorum*" - CW (18), p. 682; zie ook Van Helsing R, 1994, De Coincidentia Oppositorum, in *IVAP* (10), p. 9-16.

⁹⁰¹ Ritualen, RGLB, p. III-7.

⁹⁰² CW (18), p. 451-452.

⁹⁰³ *Ib.*, p. 451.

⁹⁰⁴ In Hoofdstuk 2 bespraken we de beschermende rol van rituelen vanuit hun collectiviserende pool.

⁹⁰⁵ CW (11), p. 271.

staat nergens expliciet de band van Hiram met Christus en zeker niet van de pas verheven Meester met God. Toch lijkt het o.i. hier om een Christusidentificatie te gaan. Via onze stelling over de *intra-psychische aard van het Archetype, vallen hier de "schuld van God" en de "schuld van de initiant" samen in het ritueel.*⁹⁰⁶

In dit ritueel zal de individuele verdenking het schuldgevoel van de initiant veranderen in een collectief beleefd (en geritualiseerd) geheim.

Dan begint de *tweede reis*, nadat de Voorzittend Meester de Gezel aanraadt de "diepste roerselen van zijn ziel" te doorgronden. Na de reis wordt nogmaals de initiant gevraagd of zijn geweten gerust is.⁹⁰⁷ Dan beveelt de Voorzittend Meester de initiant om te draaien en hem de katafalk met de negen omringende Meesters te laten zien met de tekst :

"... en dat hij gadeslaat tot welke buitensporigheid het verzaken van onze plichten kan leiden".⁹⁰⁸

Terwijl de negen Meesters hem aankijken vraagt de Voorzittend Meester aan Br. Keurmeester of de Gezel niet ontdaan is; "Is er iets waaruit zijn schuld zou blijken?"⁹⁰⁹

Na een negatief antwoord van de Keurmeester kan de *derde reis* beginnen. Na afloop vraagt de Voorzittend Meester voor de derde maal of hij schuldig is, daar hij door de Broeders verdacht wordt.⁹¹⁰ Na zijn woord als Voorzittend Meester en de ondervraging over de tekens van de tweede graad, wordt er weer vertrouwen in de kandidaat gesteld. Hierna wordt hem uitgelegd dat al deze beproevingen de bedoeling hadden om hem in de nabijheid van het *Midden* te doen vorderen.

Het Midden

In Hoofdstuk 3 hebben we de maçonnieke tempel bestudeerd vanuit Jungiaans perspectief; hierbij zijn we nog niet ingegaan op de drievoudige tempelindeling zoals

⁹⁰⁶ Zie hoofdstuk 1; §2 : "Intra-humanisatie" van het Archetype bij Jung.

⁹⁰⁷ Ritualen, RGLB, p. III-7.

⁹⁰⁸ idem.

⁹⁰⁹ CW (11), p. 95 : "The round or square enclosures built round the centre therefore have the purpose of protective walls or of a *vas hermeticum*, to prevent an outburst or a desintegration. Thus the mandala denotes and assists exclusive concentration on the centre, the self".

⁹¹⁰ In Hoofdstuk 2 gingen we uitvoerig in op de Freudiaanse conceptualisatie van de heldenmythe; ongetwijfeld zou deze Hirammythe van de Meestergraad passen in de Freudiaanse mythe van de Oerhorde en de Vadermoord. Het numineuze zou dan te verklaren zijn door de voortlevende wil van de Vader. Ook Apostel geeft een korte Freudiaanse uitleg voor de Hiram-mythe. Het Jungiaanse standpunt in deze symbolische conceptualisatie van de Hirammythe houdt een eerste niveau van schuldvraag aan op het niveau van de moorddaad, maar de held komt op het tweede niveau in de plaats van Hiram (het offer), waardoor de mythe o.i. volledig in het veld van Jungs finale beschouwingwijze komt te liggen (= de teleologie van de individuele maçon). Zie Apostel L, o.c., p. 82.

die al bestond in de Joodse traditie : de Oulam (Voorhof), de Hikal (het Heilige en hier dus de bedoelde "Middenkamer" van de derde graad), en de Deahir (het "Heilige der Heiligen"). Het hikal was het grootste vertrek in de vorm van een "langwerpig vierkant".⁹¹¹ Het *Midden* duidt volgens Van Brabant ook op de plaats tussen winkelhaak en passer, tussen aarde en hemel. Zinnebeeldig gaat het om een plaats waar harmonie en evenwicht heerst. De Meester-Vrijmetselaar heeft op deze plaats de tegenstellingen opgeheven, hij bevindt zich in het "tertium datur", in het middelpunt van de cirkel.⁹¹² Dit centrum tussen de tegenstellingen wordt door Jung psychologisch het "Zelf" genoemd :

"This "something" is strange to us and yet so near, wholly ourselves and yet unknowable, a virtual centre of so mysterious a constitution that it can claim anything - kinship with beasts and gods, with crystals and with stars - without moving us to wonder, without even exciting our disapprobation. This "something" claims all that and more, and having nothing in our hands that could fairly be opposed to these claims, it is surely wiser to listen to his voice. I have called this centre the *Self*".

"It might equally well be called the "God within us" ".⁹¹³

Deze "God-in-ons" wordt door Jung niet verbonden aan een dogmatisch opgevatte Christusfiguur, maar wel aan een gnostische Christus en zijn *Kruis*, waarvan het midden "nirdvanda" is, vrij van tegenstellingen. Jung beklemtoont hier de eenvormigheid van oosterse en westerse ideeën alsook de opvallende parallellen met de psychologie van het archetypische symbool.⁹¹⁴

"Mijn Broeder, alle *beproevingen* die gij tot hiertoe doorstond, de lessen die U werden voorgehouden hadden alleen tot doel U het Midden te laten genaken waar gij een ongemene en bevredigende kennis kunt ervaren. Dit Midden is slechts genaakbaar met een smetteloze ziel. We kunnen de diepste grond van Uw hart niet peilen, wees daarom Uw eigen rechter en vrees de wroeging. De Meesters-Vrijmetselaars hebben zich om Uw vorming gelegen gelaten, voortaan wacht U de opleiding van Leerlingen en Gezellen. De geestkracht weze de

⁹¹¹ Met deze uitdrukking wordt vaak de maçonnieke tempel aangeduid (Van Brabant P, *De Vrijmetselaars*, p. 49).

⁹¹² Van Brabant P, *Lexicon van de Loge*, p. 123; ook in zijn "*De Vrijmetselaars*" noemt auteur het *Midden* de "axis mundi" (o.c., p. 83).

⁹¹³ CW (7), p. 235-236; CW (12), p. 41; p. 204-205 : "Hence if we start as before from the assumption that the centre and its periphery represent the totality of the psyche and consequently the self, ..."; CW (12), p. 106-107 : "Therefore the centre of the circle which expresses such a totality would correspond not to the ego but to the self as the summation of the total personality. (The centre with the circle is a very well known allegory of the nature of God)".

⁹¹⁴ CW (11), p. 285; Van Brabant P, *De Vrijmetselaars*, p. 86; auteur spreekt hier ook van de associatie "Midden-Kruis" (p. 88) en de quaterniteit van de vier rivieren : Pison, Gihon, Tigris en Eufraat, die vanuit de Paradijsboom ontsprongen (Genesis).

drijfveer en doel van Uw onderricht".⁹¹⁵ (eigen cursiveringen)

Het Midden wordt in de Vrijmetselarij dus niet zonder voortdurende inspanningen bereikt (en behouden). Jung bespreekt deze problematiek i.v.m. de individuele droomsymboliek en zijn relatie tot het "opus alchymicum" :

"... we have to expose ourselves to the animal impulses of the unconscious without identifying with them and without "running away".⁹¹⁶

Het onbewuste aandurven leidt volgens Jung tot een haast ondraaglijke spanning, maar het is de onbewuste psyche zelf die *autonoom* werkt, in de buurt van dit "Midden" en vanuit de zintuiglijke wereld de beelden "gebruikt" om haar eigen werkzaamheden te symboliseren :

"If reason is not to be outraged on the one hand and the creative play of images not violently suppressed on the other, a circumspect and farsighted synthetic procedure is required in order to accomplish the paradoxical union of irreconcilables".⁹¹⁷

Jung spreekt hier van het alchemistische huwelijk van water en vuur, m.a.w. een bekroning van de confrontatie die aangegaan werd in de Leerlingengraad (de Donkere Kamer en de Drie Reizen). De Voorzittend Meester heeft ten aanzien van dit "Midden" een grote verantwoordelijkheid ondanks de neiging om soms te vluchten van dit centrum (Mercurius als "cervus fugitivus") tegenover het zich dienstbaar opstellen (Mercurius als "servus" of de "Arbeid"). Het centrum in de tempel, met de katafalk en het "lijk", is trouwens in duister gehuld : het is dus nog *onbewust* en zal via *conflict* overwonnen kunnen worden.⁹¹⁸ Elders in hetzelfde werk brengt Jung het symbool van het centrum in connectie met genezingsprocessen : via het centrum kan men gered worden ("salvation"). Het helende centrum wordt in heel wat mandala's uitgebeeld door de godheid zelf : Shiva (ook Shakti omhelzend in het centrum), Boeddha, Amithaba, Avalokiteshvara, Christus, de dorje, enzovoort.⁹¹⁹ De connectie met de *lapis* is hier dichtbij :

"The centre and the circle, here represented by fountain and garden, are

⁹¹⁵ Rituelen, RGLB, p. III-8.

⁹¹⁶ CW (12), p. 145.

⁹¹⁷ o.c., p. 146.

⁹¹⁸ Dit conflict zal in dit ritueel bestaan uit het "ritueel neergeslagen worden" van de kandidaat door de Voorzittend Meester, zodat de kandidaat zelf de plaats van Hiram inneemt. Zie ook CW (12), p. 186. Het risico van het neerliggen in het duistere centrum is echter de *versplintering* van het geheel in een aantal onbewuste invloeden ("dissolution" - CW (12), p. 178); Jung spreekt in dit verband ook van "dead centre" (o.c., p. 114).

⁹¹⁹ CW (12), p. 97-98.

analogues of the *lapis*, which is among other things a living being".⁹²⁰

Het centrum (de *lapis*) is tevens een plaats (punt) van reflectie, het is een *vitrum* waarin men zichzelf ziet :

"Each side must perfectly balance the other as its mirror-image, and this image is to fall at the "central point", which evidently possesses the property of reflection - it is a *vitrum*, acrysal or sheet of water. This power of reflection seems to be an other allusion to the underlying idea of the *lapis*, the *aurum philosophicum*, the elixir, the *aqua nostra*, etc.". ⁹²¹

Dit is naar onze mening de zin van het innemen van de plaats onder de lijkwade van de kandidaat; nu is hijzelf de *geofferde*, hij heeft zijn ego meer terzijde moeten laten in de periferie en hij begint een nieuw leven vanuit het Zelf.

Jung spreekt van "*felix culpa*" zonder dewelke geen redding en heil mogelijk is : in plaats van de projectie van eigen schaduwelementen op naastbestaanden kan het aangaan van de confrontatie met de eigen projecties alleen het individuatieproces op gang brengen. Het opgeroepen schuldgevoel in het ritueel moet o.i. in deze context gezien worden. Daarbij dient nog opgemerkt dat de drie reizen van de kandidaat rond de katafalk hem en - vooral zijn ego - de plaats toewijzen van een satelliet, d.w.z., van een perifeer iets, dat niet meer in het centrum van de belangstelling staat. Op zich is dit al een voldoende reden om fobisch te reageren ten opzichte van de eigenlijke individuatiewerkzaamheid.⁹²² Eenmaal dit centrum ingenomen is er kans op een andere Persoonlijkheid :

"It is then no longer in the ego, which is merely the centre of consciousness, but in the hypothetical point between conscious and unconscious. This new centre might be called the self. If the transposition is successful, it does away with the *participation mystique* and results in a personality that suffers only in the lower storeys, as it were, but in its upper storeys is singularly *detached from painful as well as from joyful happenings*".⁹²³ (eigen cursivering)

Dit centrum blijft uiteindelijk *onkenbaar* : het uit zich wel in een aantal symbolen, al dan niet incidenteel (zoals bijvoorbeeld in de individuele droomsymboliek) of via een quaternaire structuur. In deze zin is het niet exhaustief kenbaar, een eeuwige bron van

⁹²⁰ CW (12), p. 118; p. 127-128.

⁹²¹ o.c., p. 171.

⁹²² CW (12), p. 137; CW (18), p. 167; p. 173; p. 178 (hier met het Zelf als "vas"); CW (13), p. 28.

⁹²³ CW (13), p. 45-46; Van Brabant stelt het zo : "Wie het centrum bereikt, ontsnapt aan de profane opwinding. Hij weet zich te distantiëren van de profane toevalligheden, zonder er zich nochtans helemaal van los te maken, in tegendeel : van in dat centrum weet de Meester de profane beroering te beheersen". (Van Brabant P, *De Vrijmetselaars*, p.88). Hier stelt de auteur het maçonnieke doel in psychologische termen, die parallel lopen met de geciteerde woorden van C.G. Jung.

mysterie.⁹²⁴ De gevelde Hiram op het tableau in het centrum van de tempel is hier een archetypische uitbeelding van het Zelf; daarbij komen nog de circambulatio's rond de katafalk (het Zelf), die het beeld van de Jungiaanse transcendente functie vervolledigen.⁹²⁵

De alchemistische symbolische variatie van het Midden of van het Centrum zijn zeer talrijk : de *quinta essentia*, het *middelpunt van de cirkel*, als *simulacrum Dei*, het *getal negen van de Ogdoad*, de *balsam* in het hart, de *roos*, etcetera :⁹²⁶

"For the alchemist it was clear that the "centre", or what we would call the self, does not lie in the ego but is outside it, "in us" yet not "in our mind", being located rather in that which we unconsciously are, the "quid" which we still have to recognize".⁹²⁷

De alchemist had echter geen *analytisch-psychologisch* referentiekader, zodat hij (o.a. Dorn) met een paradox moest leven : het geheim van een eeuwig geneesmiddel ("uncorrupt medicament") ligt in hemzelf (of het geheim van de *lapis*) en toch ligt het ook buiten hem. Deze paradox kan daarom alleen maar opgelost worden door de unio oppositorum die samenvalt met het Zelf, het Midden.⁹²⁸

Convergentie in het Zelf

Jung benadrukte de geometrische verwantschap van cirkel en quaterniteit met het kristal en de wonder-steen, en deze laatste weer zijn geassocieerd met de "stad" (i.c. Jerusalem), het "vas", etcetera.⁹²⁹ Hiermee is aangetoond dat in dit Meesterrituaal de symbolen van het Zelf, de Lapis, de Christus, het H. Jeruzalem, het "vas" (athanor), de Middenkamer culmineerden in de figuur van de neofiet-Meester zelf.⁹³⁰ Vanuit het Jungiaanse bronnenmateriaal mag hieruit besloten worden dat de derde graad in de symbolische Vrijmetselarij het rijkst is aan symbolische richtingen (dimensies) en aan dito verwijzingen.

De liggende menselijke figuur in de quaternaire structuur is bij uitstek het symbool van het Zelf :

"The inhabitant of the quadratic space leads to the human figure. Apart from the geometrical and arithmetical symbols, this is the commonest symbol of the self. It is either a god or a godlike human being, a prince, a priest, a great

⁹²⁴ CW (12), p. 218.

⁹²⁵ Het *circumambulatio-thema* wordt verder in dit Hoofdstuk geanalyseerd.

⁹²⁶ CW (13), p. 149 e.v..

⁹²⁷ CW (9ii), p. 169.

⁹²⁸ CW (9ii), p. 169-170.

⁹²⁹ o.c., p. 224.

⁹³⁰ CW (9ii), p. 224.

man, an historical personality, a dearly loved father, an admired example, the successful elder brother - in short, a figure that transcends the ego personality of the dreamer".⁹³¹

Nochtans blijft het Zelf, zoals alle archetypen, paradoxaal, antinomisch van karakter; het is een "complexio oppositorum", met alle gevolgen vandien voor het ego. Dit kan namelijk door enantiodynamische veranderingen van de bewuste attitudes of door angst van het ego, een positief of negatief effect hebben op het geheel.⁹³² De observationele instelling van het bewuste kan immers nooit volledige klaarheid brengen over de werking of de toestand van het onbewuste daar ze een "uncertainty relationship" vormen. Dit is ook een van de redenen waarom men in de traditionele symbolische Vrijmetselarij de eigenlijke Arbeid niet zuiver moralistisch uitlegt; in sommige Loges worden daarom de profane morele standpunten beschouwd als van een ander niveau zijnde dan de rituele Arbeid aan het Zelf. Dat er hierbij ook een zekere twijfel en soms, afkeer bestaat voor een (analytisch-)psychologische duiding van die rituele arbeid is waarschijnlijk te wijten aan irrationele motieven.

Het symbool van de neergeslagen mens in de quaternaire structuur is in alle geval de verbindingsweg van de arcane substanties met de goddelijke dimensie én tevens die van de transcendente mens met het *God-*imago**.⁹³³ Met Jung citeren we Plotinos (Enneaden) :

"Self-knowledge reveals the fact that the soul's natural movement is not in a straight line, unless indeed it have undergone some deviation. On the contrary, it circles around something interior, around a centre. Now the centre is that from which proceeds the circle, that is, the soul. The soul will therefore move around the centre, that is, around the principle from which she proceeds; and, trending towards it, she will attach herself to it, as indeed all souls should do. The souls of the divinities ever direct themselves towards it, and that is the secret of their divinity; for divinity consists in being attached to the centre ...
. Anyone who whitdraws from it is a man who has remained un-unified, or who is a brute".⁹³⁴

Na *de derde reis* dient de kandidaat, op dezelfde wijze als in het Gezellenritueel de zeven treden van de wenteltrap te bestijgen zodat hij voor de katafalk, aangezicht naar het Oosten gekeerd, staat. Nu wordt hem het verhaal verteld van de bouwmeester van de Tempel, Hiram Abif, zoon van een weduwe uit de stam van Naftali. Deze Hiram wordt door drie (!) ontrouwe gezellen vermoord in drie fasen, corresponderend met drie windrichtingen. Telkens worden door de eerste, tweede Opziener en door de

⁹³¹ o.c., p. 225.

⁹³² o.c., p. 225.

⁹³³ o.c., p. 171.

⁹³⁴ o.c., p. 219; CW (13), p. 336-337; "The four points demarcate a circle, which, apart from the point itself, is the simplest symbol of wholeness and therefore the simplest God-image".

Voorzittend Meester de slagen van de moordenaars op de kandidaat nagebootst, zodat hij zelf (symbolisch) neergeslagen wordt met de moker en onder de lijkwade gelegd wordt.⁹³⁵ In feite betekent dit neergeslagen worden en de plaats van Hiram innemen een *rituele identificatie*, die in de voor-kerkelijke en in de vroeg-kerkelijke periode ritueel voltrokken werd in een crypte, o.a. onder het altaar.⁹³⁶ Jung legt hier een duidelijk verband met de heldenmythe.

De Acacia

Op de katafalk ligt een *acaciatak* : een vegetatief symbool.⁹³⁷ In "Alchemical Studies" bespreekt Jung de acaciaboom in het Egyptische verhaal van Bata; hier is de bloesemende acacia de Pharaoh-voortbrenger, als goddelijk wezen. Jung beschouwt de acacia hier dan ook als een *transformatieinstrument*.⁹³⁸

De boom als transformatiesymbool duidt de fasen van de individuatie aan via zijn groeifasen en het vruchtdragen :

"The tree appears frequently in the medieval alchemical texts and in general represents the growth of the arcane substance and its transformation into the philosophical gold (or whatever the name of the goal may be)".⁹³⁹

Als transformatiesymbool is de boom echter *vrouwelijk en moederlijk van karakter*. Zo is bij Ripley het boom-numen Melusina⁹⁴⁰; de boom als moedersymbool verwijst dan naar de dood⁹⁴¹ : de betekenis is dan duidelijk, aldus Jung : "The dead are delivered back to the mother for rebirth". In het ritueel zal de acaciatak voor korte tijd deze symboolfunctie krijgen. De *Boom van wedergeboorte* daarentegen houdt in dat onbewuste inhouden (via opwaartse groei) het licht zullen zien : in feite is dit een *albedo*, cfr. Jung.⁹⁴² In een andere context wordt de boom als equivalent van de

⁹³⁵ Rituelen, RGLB, p. III-10; Van Brabant P, *De Vrijmetselaars*, p. 71 e.v.; en CW (14), p. 18 : "... (homeless orphan) who is slain at the beginning of the work for purposes of transformation" (eigen cursivering), uit *Carmina Heliodori* (Byzantijns werk uit de 8ste eeuw).

⁹³⁶ CW (5), p. 345-346.

⁹³⁷ Van Brabant P, *Lexicon van de Loge*, p. 18-19; Van Brabant P, *De Vrijmetselaars*, p. 85 : hier ziet de auteur de acaciatak als symbool voor de *levensboom*.

⁹³⁸ CW (13), p. 305.

⁹³⁹ CW (13), p. 274.

⁹⁴⁰ *ib.*, p. 317.

⁹⁴¹ CW (5), p. 233; Jung stelt vast dat de boom een overwegend vrouwelijke en anima-gerichte betekenis heeft (o.a. "arbor inversa") - CW (13), p. 339 e.v.; Jung vermeldt echter ook de associatie van de boom met het leven van de mens (o.a. bij een geboorte bestaat er de traditie dat er een boom wordt geplant). Verder in dit ritueel zullen de rondtrekkende Meesters de verwelkte acaciatak op Hiram's graf zien : symbool van een beëindigd (vorig) leven - CW (13), p. 272 e.v..

⁹⁴² CW (9ii), p. 235.

Gnosis beschouwd.⁹⁴³

De boom is, o.a.; in de Attis-legende, het symbool voor het *nieuwe leven, de zoon*.⁹⁴⁴ Hier komt vaak de dubbelzinnige boomsymboliek naar boven : soms is hij mannelijk, soms vrouwelijk. De "boom vellen" is dan een symbool voor castratie.⁹⁴⁵ De kandidaat-Meester is in alle geval begraven in de aarde (moeder) en de acacia zal straks het symbool worden van de verrezen zoon, het nieuwe leven.

"The tree corresponds to the passive, vegetative principle, the snake to the active, animal principle. The tree symbolizes earthbound corporeality, ...".⁹⁴⁶

Scintillae

In de Gezellengraad haalden we reeds de "*scintillae*" aan toen we de symboliek van de *ster* analyseerden; in dit ritueel is het zwarte tableau waarop de kandidaat uitgestrekt ligt, bezaaid met *vlammen* ("*scintillae*").

Jung vindt in het oog springende parallellen tussen opvattingen van o.a. Dorn, Pseudo-Democritus, die een goddelijke natuur ("vonk") in de prima materia vermoedden en oude heidense bronnen.⁹⁴⁷ Deze goddelijke natuur wordt regelmatig in de vorm van "*scintillae*" voorgesteld.

"This image of God envelopped by the anima is the same as Gregory the Great's allegory of Christ and the Church : "A woman shall compass a man" (Jeremiah 31 : 22). This is an exact parallel to the Tantric conception of Shiva in the embrace of his Shakti. From this fundamental image of the male-female opposites united in the centre is derived another designation of the lapis as the "hermaphrodite"; it is also the basis for the mandala motif. The extension of God as the *anima media natura* into every individual creature means that there is a divine spark, the scintilla, indwelling even in dead matter, in utter darkness".⁹⁴⁸

In feite zijn de *scintillae* op het tableau de *voorboden van de wedergeboorte*, die de kandidaat-Meester gaat ervaren : bewuste en onbewuste inhouden worden als tegenstellingen verenigd in de lapis en het licht zal schijnen over de oorspronkelijke duisternis; het Zelf start zijn incorporatie en zijn opgang. Het Zelf ontstaat dus eigenlijk uit de goddelijke unio van licht :

⁹⁴³ CW (13), p. 338-339.

⁹⁴⁴ CW (5), p. 422-425.

⁹⁴⁵ In feite zijn het hier beelden, die corresponderen met de regressie en later met de "e-gressie" van de libido, aldus Jung.

⁹⁴⁶ CW (13), p. 257.

⁹⁴⁷ CW (11), p. 92-93 (ook voetnoot 47 : "anima in compedibus").

⁹⁴⁸ idem.

"Man himself has ceased to be the microcosm and eidolon of the cosmos, and his "anima" is no longer the consubstantial *scintilla*, or spark of the *Anima Mundi*, the World Soul".⁹⁴⁹

De *scintilla* is in de alchemie verwant met het "vurige centrum van de aarde", verblijfplaats van de vier elementen⁹⁵⁰ :

"The *scintillae* often appear as "golden and silver", and are found in multiple form in the earth".⁹⁵¹

Deze *scintillae* worden vaak als visserogen beschreven, soms als een overblijfsel van een uitgedroogde zee : het visseroog heeft met Gods Oog gemeen dat het altijd open is.⁹⁵²

Soms worden op de *lapis* zeven ogen geplaatst :

"Just as the "one stone" meant, for the alchemists, the *lapis*, so the fishes' eyes meant the seven eyes or the one eye of God, which is the sun".⁹⁵³

Psychologisch ziet Jung hier een bewijs voor het egokarakter van de complexen : zoals bewustzijn het onderscheidend kenmerk is van het ego-complex, zo is het mogelijk dat andere, onbewuste complexen, een zekere luminositeit van zichzelf bezitten ("*splinter-psychès*").⁹⁵⁴

Toch zijn deze *scintillae* niet ongevaarlijk : het individuatieproces houdt ook risico's in. Ook de alchemisten zagen hun rol niet onverdeeld als alleen maar positief.⁹⁵⁵

Jung komt herhaaldelijk terug op de associatie van *scintillae* met *archetypen*, waarbij hij tevens *luminositeit en numinositeit* met elkaar verbindt. Ook Paracelsus heeft dit ingezien, stelt hij ("*Philosophia Sagax*").⁹⁵⁶ Khunrath beklemtoont één speciale *scintilla*, nl. deze van de godheid, het archetype van het Zelf (*Imago Dei*). Bij Ignatius van Antiochië vindt Jung de associatie tussen de *ster* en de *aankondiging van de komst van Christus*.⁹⁵⁷

⁹⁴⁹ CW (11), p. 476.

⁹⁵⁰ CW (14), p. 49.

⁹⁵¹ *o.c.*, p. 51.

⁹⁵² *idem*.

⁹⁵³ *o.c.*, p. 52.

⁹⁵⁴ CW (14), p. 53; CW (14), p. 491 : "In the unconscious are hidden those "sparks of light" (*scintillae*), the archetypes, from which a higher meaning can be "extracted".

⁹⁵⁵ *o.c.*, p. 55.

⁹⁵⁶ CW (8), p. 191.

⁹⁵⁷ *o.c.*, p. 192.

De *analytisch-psychologische problematiek* van dit derdegraadsritueel ligt in de gevaren en complicaties die bestaan in de diverse mogelijkheden van relatie tussen het *Ego* en het *Zelf*. Doel is dat de vonk in de wedergeboren maçon gaat schijnen, maar een foutieve identificatie van het ego met het Zelf kan juist leiden tot uitbarstingen van onbewuste invloeden in het bewustzijn of tot een inflatoir ego en een ontledigd Zelf, of tot een de-flatoir ego. De grote opdracht in deze *border-line-situatie* is dat het ego tijdelijk losser wordt gelaten zodat de individuatie haar gang kan gaan en uiteindelijk zowel ego als het Zelf veranderd vanuit een nieuwe "identiteit" gaan bestaan.⁹⁵⁸ M.a.w. de "scintillae" op het tableau dienen geïncorporeerd te worden door de maçon, zodat hij kan opgaan (lees : "verheven worden") naar het Licht vanuit de dood (prima materia).

"The self (or Christ) cannot become conscious and real without the withdrawal of external projections. An act of *introjection* is needed, i.e., the realization that the self lives in you and not in an external figure separated and different from yourself. The self has always been, and will be, your innermost centre and periphery, your *scintilla* and *punctum solis*. It is even biologically the archetype of order and - dynamically - the source of life".⁹⁵⁹

Jung verwijst hier naar een *gnostische Christus* die als het ware in de kandidaat aanwezig is. Deze derdegraadsverheffing en meer bepaald de "scintillae" verwijzen naar de plicht van het zich bewustworden van de tegenstellingen; dit is de enige weg om het *Midden* te bereiken :

"They (= opposites, n.v.d.a.) have to be clearly separated so that their positive and negative aspects become visible. Only thus can we take up a *middle position* and *discover a middle way*".⁹⁶⁰ (eigen cursivering)

Merken we terzijde even op dat de vonk die van de steen afspringt door Jung gezien wordt als een *Imago Christi* :

"The stone from which the spark is struck is the "cornerstone" - another *imago*; and the spark that leaps from the stone is again an *imago Christi*. The analogy with the extraction of the pneuma from the stone in the saying of Ostanes forces itself upon us. We are already familiar with the idea of pneuma as fire, and with Christ as fire, and fire as the earth's inner counter-element; but the "firestone" from which the spark is struck is also analogous to the rocky sepulchre, or the stone before it. Here Christ lay as one asleep or in the fetters of death during the three days of his descent into hell, when he went down to

⁹⁵⁸ o.c., p. 223 e.v..

⁹⁵⁹ CW (18), p. 725.

⁹⁶⁰ CW (18), p. 735.

the *ignis gehennalis*, from which he rises again as the New Fire".⁹⁶¹

De parallel met de neergeslagen kandidaat-Meester onder de lijkwade en met de scintillae op het tableau is apert. Hier gaat o.i. de Vrijmetselarij verder dan de alchemie, daar het assimilatieproces hier verder reikt :

"All that appeared in consciousness were the symbolic symptoms of the unconscious process. Had the alchemist succeeded in forming any concrete idea of his unconscious contents, he would have been obliged to recognize that he had taken the place of Christ - or, to be more exact, that he, regarded not as ego but as self, had taken over the work of redeeming not man but God. He would then have had to recognize not only himself as the equivalent of Christ, but Christ as a symbol of the self".⁹⁶²

De pas neergeslagen Kandidaat wordt nu, op instigatie van de Voorzittend Meester opgespoord : de eerste en de tweede Opziener, elk met twee Meesters gaan inclusief de Voorzittend Meester drie rondgangen rond de katafalk maken. Hierbij betasten ze met hun degen de grond. Merken we op dat zeven Meesters op zoek gaan naar Hiram : het beeld van de *zeven planeten in hun baan om de aarde* is hier niet ver weg. Zoals de scintillae in feite het innerlijk firmament voorstelden, zo zijn de zeven zoekende Meesters de ogen van God, die alziend zijn.⁹⁶³

"These seven eyes are evidently the seven planets which, like the sun and the moon, are the eyes of God, never resting, ubiquitous and all-seeing".⁹⁶⁴

Circumambulatio en Stijgsymboliek

De zeven planeten zijn geassocieerd aan de *stijg-symboliek* ("stairway of the Seven Planets" - Apuleius)⁹⁶⁵ en de zeven Meesters zijn dus een duidelijk voorteken van de nakende Verheffing ("ascent"). Ook de zeven dagen die nodig waren voor het tot stand komen van de Schepping in de Bijbel kunnen in dit verband genoemd worden.⁹⁶⁶

De liggende kandidaat-Meester kan daarom gezien worden als het centrum van de cirkel met de zeven Meesters en is bijgevolg het achtste element, de *Ogdoad* :

⁹⁶¹ o. c., p. 353-354.

⁹⁶² o. c., p. 355.

⁹⁶³ CW (8), p. 197. "These seven eyes are evidently the seven planets which, like the sun and the moon, are the eyes of God, never resting, ubiquitous and all-seeing".

⁹⁶⁴ CW (8), p. 197.

⁹⁶⁵ CW (12), p. 55. Op p. 164-166 duidt Jung de associatie aan tussen "circulatio" en daal- resp. opstijgsymboliek; ook CW (14), p. 224; p. 335; voetnoot 289 - Eckhart.

⁹⁶⁶ CW (12), p. 246-247.

"The series of eight incarnations of the "true prophet" is distinguished by the special position of the eight, namely *Christ*. The eight prophet is not merely the last in the series; he corresponds to the first and is at the same time the fulfilment of the seven, and signifies the entry to a new order".

"... that whereas the seven form an uninterrupted series, the step to the eight involves hesitation and uncertainty and is a repetition of the same phenomenon that occurs with three and four (Axiom of Maria)".⁹⁶⁷

De circumambulatio-passage van het ritueel getuigt hier m.a.w. van de spanning tussen het ternaire en het quaternaire. Jung legt hier de connectie met Sophia en met Celsus "Diagram of the Ophites".

Net zoals planeten, *circumambuleren* de zeven Meesters rond de kandidaat : ze doen drie rondgangen. Reeds eerder haalden we de "*circumambulatio*" aan.⁹⁶⁸ In deze graad is hij overduidelijk aanwezig en gaan we op zijn diepere betekenis in.

De circumambulatio staat voor een op zoek gaan naar het centrum van het *niet-ik*, nl. het *Zelf*.⁹⁶⁹ Ze heeft twee doelen : (1) het merken van een sacraal of geheiligd gebied, en (2) fixatie en concentratie.

"The sun-wheel begins to turn; the sun is activated and begins its course - in other words, the Tao begins to work and takes the lead. Action is reversed into non-action; everything peripheral is subordinated to the command of the centre. Therefore is said : "Movement is only an other name for mastery". Psychologically the circulation would be the "movement in a circle around oneself", so that all sides of the personality become involved. "The poles of light and darkness are made to rotate", that is, there is an alternation of day and night".⁹⁷⁰

De fixatie en concentratie zijn dus bedoeld als aanzet tot zelf-kennis, tot assimilatie van onbewuste elementen, tot eenheid van lichte en duistere tegenstellingen.

Ruimtelijk wordt deze actie letterlijk geaccentueerd door de mozaïekvloer waarop alle rituelen zich afspelen.⁹⁷¹ Jung vergelijkt deze archetypisch-dramatische setting met het archetypische concept van de Platoonse Mens, een perfect wezen, rond aan alle zijden (!) en hermafrodiet.⁹⁷² Ook in de wereld van de mystiek wordt dit centrum vernoemd; op dezelfde plaats citeert Jung Hildegard von Bingen. Zij ziet een soort

⁹⁶⁷ CW (14), p. 400-401.

⁹⁶⁸ Zie Hoofdstuk 3; §2; §3 : De Maçonnieke tempel en zijn Jungiaanse interpretatie.

⁹⁶⁹ CW (13), p. 25; CW (12), p. 145.

⁹⁷⁰ CW (13), p. 25.

⁹⁷¹ Van Brabant stelt zelfs dat de Meester-Vrijmetselaar "op de voegen loopt" tussen de witte en zwarte tegels van de tempelvloer, waarbij hij wil aantonen hoezeer de tegenstellingen in het maçonnieke leven gemediteerd dienen te worden enerzijds, én om het Midden uit te drukken, anderzijds.

⁹⁷² CW (13), p. 26.

van *licht* in dit centrum ... "this light, all sadness and sorrow vanish from my memory".⁹⁷³ In het ritueel merkt de tweede Opziener bij de tweede rondgang een "gloed" op rond de aardhoop waaronder Hiram begraven ligt.⁹⁷⁴

In "Psychology and Alchemy" ziet Jung de circumambulatio als de methode om de "massa confusa" ("chaos", "materia informis") te veranderen.⁹⁷⁵ Onder de lijkwade ligt inderdaad een lijk, omgeven door een zwakke luminositeit.

"...; for flight from the unconscious would defeat the purpose of the whole proceeding".⁹⁷⁶

Jung herkent de circumambulatio ook als activiteiten van dromen die zich *spiraalsgewijze rond het centrum bewegen*, steeds duidelijker beelden genereren (amplificatio). Dit is een autonoom en natuurlijk ontwikkelingsproces, waarvan de dynamiek berust bij het Onbewuste. In het derdegraadsritueel kan een stijgende spiraal moeilijk uitgevoerd worden, maar we zijn ervan overtuigd dat dit de diepere zin van de bewegingen is : een soort van wenteltrap naar het Zelf.

De rondgang van de zeven Meesters rond de kandidaat is tevens een bescherming tegen versplintering (door het onbewuste); de broederschap houdt de kandidaat "heel" :

"Nonnulli perierunt in opere nostro".⁹⁷⁷

Er kan geen eruptie van onbewuste inhouden toegelaten worden, dit zou gelijk staan met psychose, aldus Jung. Wanneer hierbij het bewuste, ondanks de spanning en neiging tot fobisch gedrag, aanwezig blijft bij dit centrum, dan is er kans op een *persoonlijkheidsvernieuwing*.⁹⁷⁸ Jung benadrukt echter wel de strikte eigenheid (individualiteit) van dit proces, ondanks de broederlijke nadrukkelijke aanwezigheid in het ritueel.

Tijdens de rituele rondgangen wordt door de tweede Opziener en door de Voorzittend Meester de liggende kandidaat aangeraakt met hun degen en op het einde van de rondgangen, na de "ontdekking" van het lijk via manueel contact (vingers). In feite worden de cirkels rond de katafalk op deze manier *spiralen*, die elk leiden naar de "dode". Het centrum van de spiraal is volgens Jung, zowel in mythologieën, in religies als in dromen, vaak geassocieerd met het vrouwelijke, de uterus, waar zich

⁹⁷³ ib., p. 27.

⁹⁷⁴ Ritualen, RGLB, p. III-11.

⁹⁷⁵ CW (12), p. 145.

⁹⁷⁶ idem.

⁹⁷⁷ CW (12), p. 148.

⁹⁷⁸ idem.

dan pijnlijke processen voltrekken.⁹⁷⁹

Ondanks het strikt individuele karakter van het ganse gebeuren tijdens deze drie rondgangen zijn de zeven Broeders zeer nabij; o.i. zijn ze de bewijsvoerende elementen voor het feit dat deze wedergeboorte voor alle leden van de collectiviteit een verplichte doorgang is.⁹⁸⁰

Hierbij komt dat de rondgangen *rechtsdraaiend* verlopen wat volgens Jung wijst op de "correcte" beweging en naar een streven naar meer bewustzijn.⁹⁸¹ Jung verbindt de *circumambulatio* ook met de *tijd*: de vier seizoenen, *saeculum* (*siècle*)⁹⁸²: drie rondgangen tijdens een sacrale ceremonie, uitlopend op een Verheffing zijn o.i. symbolisch equivalent aan een eeuwige tijdsduur met daarin een eeuwige levensvernieuwing ("in saecula saeculorum"). Tegelijkertijd zijn deze eeuwigheden ruimtelijk uitgezet; in deze ruimte kan de Verhevene zich eeuwig voortbewegen.⁹⁸³ Jung bespreekt in "Psychology and Religion" de woorden van Johannes de Evangelist: "Ik ben de wijnstok, gij de ranken, ..." (Joh. 15 : 5) : hij meent dat de eenheid tussen Christus en zijn apostelen best weergegeven wordt door een cirkel en zijn middelpunt, waarbij trouwens de apostelen regelmatig afgebeeld werden met de zodiacale constellaties. Het Laatste Avondmaal zou, volgens Jung bij Johannes, perfect kunnen weergegeven worden door een cirkel met zijn middelpunt, waar via brood en wijn de eenwording met de Christus daargesteld wordt.⁹⁸⁴ Reeds eerder zagen we de kosmologische connotatie van de *circumambulerende* zeven Meesters; we beschreven de neergeslagen kandidaat als het vervolledigende element van de Ogdoad :

"The "ogdoad", being a double quaternity, belongs to the symbolism of the mandala. It obviously represents the archetype of the round dance in the "supra-celestial place", since it sings in harmony".⁹⁸⁵

De Mandala van het Zelf

In dit ritueel wordt een *mandala* gevormd met in zijn centrum een symbool voor het Zelf. Dit Zelf-symbool wordt "verheven", wordt tot leven geroepen.

⁹⁷⁹ *o.c.*, p. 179-180 : Jung citeert hier de droom van een patiënt met pijn in de uterus, de relatie met de Padma, de Graal, de "vas", etcetera.

⁹⁸⁰ De meeste Vrijmetselaren worden immers toegelaten tot de derde graad; CW (12), p. 174 : "That is the reason for the magical *circumambulatio* (driving round the square) : he has to stay inside and learn to face his mirror-image without running away".

⁹⁸¹ CW (12), p. 126-127; zie ook CW (18), p. 179.

⁹⁸² *o.c.*, p. 206-208.

⁹⁸³ *o.c.*, p. 210.

⁹⁸⁴ CW (11), p. 275-276.

⁹⁸⁵ CW (11), p.279. De Ogdoade is een zinspeling op het "perfecte" einde van de bestemming van de maçon; de uitbeelding van dit symbool in het ritueel is een *voorspiegeling* van het "Hemelse Jeruzalem" of van het "Eeuwige Oosten".

"Anyone who does not join in the dance, who does not make the circumambulation of the centre (Christ and Anthropos), is smitten with blindness and sees nothing. What is described here as an outward event is really a symbol for the inward turning towards the centre in each of the disciples, towards the archetype of man, towards the self - for the dance can hardly be understood as an historical event. It should be understood, rather, as a sort of paraphrase of the Eucharist, an amplifying symbol that renders the mystery more assimilable to consciousness, and it must therefore be interpreted as a psychic phenomenon. It is an act of conscious realization on a higher level, establishing a connection between the consciousness of the individual and the supraordinate symbol of totality".⁹⁸⁶

Deze rituele act, vanuit de circumambulatio, is het diepstgrijpende en meest totale symbool van de drie inwijdingen; op geen andere plaats in de rituelen gaat het held- of het kind-archetype zo op in het archetypische Zelf. Zowel op het niveau van de symbolische taal als op analytisch-psychologisch niveau wordt het "Geheim" zeer dicht en paradoxaal benaderd, enerzijds in volmaakte collectiviteit en participierend, anderzijds zo strikt "eigen" en individueel (in het Zelf), geplaatst in het midden van de rondgangen én oprijzend vanuit dat Midden.⁹⁸⁷ Het licht van het bewustzijn zegeviert zo in de duisternis, het laat zijn licht schijnen over de paradoxen en tegenstellingen.

Jung spreekt van de *quadratuur van de cirkel* als van een natuurlijk symbool.⁹⁸⁸ De Monade wordt zo vergeleken met een veld of een stad. De Monade, zoals de Padma (lotus), is het centrum van de mandala en is *vrouwelijk* :

"In the Book of Revelation, we find the Lamb in the centre of the Heavenly Jerusalem".⁹⁸⁹

Verder in deze tekst zijn er connotaties op te merken met de *lapis* (CW (12), p. 109-110).

De omzwervingen rond het Zelf kunnen ook beschouwd worden als het passeren van *labyrinten* : Jung beschrijft de Oosterse visie van het opzoek gaan naar het Zelf. De chên-yên is de volledige mens, verscholen in de duisternis, die in het bezit gaat zijn van de Ch'i (= quinta essentia). Deze Ch'i kan niet weerhouden worden en dreigt het moreel geordende en bewuste leven te verdringen. De mens moet dus een Zelf-offer brengen met daaraan gekoppeld het bekende risico van zelfverlies of van

⁹⁸⁶ *o.c.*, p. 280; zie ook CW (18), p. 178.

⁹⁸⁷ Herinneren we eraan dat de Leerling (= eerste graad) na elke reis terugkeert naar de Westzijde van de tempel; de Gezel wordt in het pentagoon ten Westen van het tableau geplaatst en komt er na de reizen eveneens terug. De kandidaat-Meester wordt in het centrum van de tempel neergeslagen en vanuit dat centrum verheven.

⁹⁸⁸ CW (11), p. 64-65.

⁹⁸⁹ CW (12), p. 108.

psychische pathologie. Een moralistisch te strak gezette attitude kan geen "vas" zijn voor het Zelf en zo kan de persoon i.c. ontledigen of juist overstromen met onbewuste inhoud.⁹⁹⁰ Ook een te intellectualistische instelling kan de "trein" van het Zelf missen, met alle gevolgen vandien.

De levende psyche, kan, volgens Jung, niet vervangen worden door intellectualistische concepten : dit is o.i. ook een belangrijke conclusie voor de Vrijmetselarij in dit verband. Ten aanzien van de Meesterverheffing is een te profaan gerichte (wereldverandering, politiek engagement, ...) en/of een te moralistische instelling (eerlijkheid, rechtvaardigheid, ...) risicovol en vaak zelfs nefast voor een authentieke individuatie. De Verheffing vindt (letterlijk) plaats in de verticale sfeer en heeft alles te maken met het "geheim dat tussen ons leeft". Zo is de individuatie o.i. het spirituele concept in de analytische psychologie, omdat het juist met de meeste broederlijkheid, zorg en aandacht omgeven wordt. In het Midden van de circumambulatio voltrekt zich de meest individuele en tegelijk de meest collectieve bevrijding.⁹⁹¹

Machbenach en het Heilig Woord

Na de derde rondgang van de zeven Meesters rond de katafalk, "ontdekken" zij de terp met de acaciatak en spreken ze af het H. Woord dat de moordenaars misschien ontfutseld hebben van de stervende Hiram, te vervangen door een nieuw woord dat de eerste onder hen uitroept. Dat nieuwe woord wordt "*Machbenach*" (= "het vlees verlaat de beenderen"). Samen met dit nieuwe woord voeren de Meesters het "Tekens van Afgrijzen" uit.⁹⁹²

Nadat de twee Opzieners trachten Hiram afzonderlijk op te tillen en hun dat niet lukt, zegt de Voorzittend Meester :

"Achtbare Broeders, afzonderlijk, buiten mij, vermoogt gij niets, waar wij met drieën verenigd zijn, kunnen wij alles".⁹⁹³

Daarna tilt hij de kandidaat-Meester op, geholpen door de twee Opzieners en omhelst hij hem via de "vijf punten van aanraking", waarbij hij afwisselend het nieuwe woord in lettergrepen van linker naar rechteroor fluistert. Het licht in de tempel wordt nu ook gradueel versterkt en er klinkt passende muziek.

Analytisch-psychologisch kunnen we stellen dat "*Machbenach*" een zeer spontane, emotionele uitroep (afgrijzen) is, m.a.w. een concept (woord) dat zeer sterk verbonden is aan het instinctieve (afkeer). Daarbij komt nog het onverwachte van de situatie. Het nieuwe woord is dus "ontlokt", haast onvoorzien. M.a.w. dit woord heeft haast

⁹⁹⁰ CW (13), p. 327-328.

⁹⁹¹ Het beeld van de "*oerobos*", de slang die zichzelf in de staart bijt en zichzelf dus verslindt, is hier een sterk beeld dat het schijnbaar paradoxale van dit soort existentiële ervaringen weergeeft; het is ook een bekend beeld in de Vrijmetselarij.

⁹⁹² Ritualen, RGLB, p. III-11.

⁹⁹³ idem.

geen "splitsing" ondergaan bewust-onbewust en krijgt zodoende een hoge energetische lading.⁹⁹⁴ Dit nieuwe woord is dus eigenlijk een symptoom van non-dualiteit, van eenheid. Tegelijkertijd is de energetische lading negatief, psychologisch uitgedrukt : "onprettig". De confrontatie van het ego met het zelf (en zijn geëmaneerde projecties) zijn vaak hard en afstotend : de neiging tot vluchten is niet ver weg. De "wedergeboorte" van de nieuwe mens gebeurt dus onder het weerklinken van een kreet van afgrijzen : de geboorte is pijnlijk, maar tegelijkertijd lucide. M.a.w. het nieuwe woord drukt de bewuste ervaring uit van een paradoxale, existentiële toestand en dit dan nog op een vrij primitief niveau. Het Verloren Woord is ondergedoken, het Goddelijk Woord is alsnog ontglipt aan deze archetypische gebeurtenis en moet gezocht worden (= blijvende dynamiek, Arbeid).

"Machbenach" duidt op de "*massa confusa*" die nog geanimeerd dient te worden; deze animatie gebeurt met de drievoudige aanraking en optilling. Merken we op dat *drie* Meesters de *vierde kandidaat-Meester* optillen; het Jungiaanse beeld van de vierde onbewuste functie die geassimileerd wordt in een nieuwe psychische eenheid door de overige drie functies is hier opvallend congruent. M.a.w. een krachtige entiteit (triniteit) wordt nog *vollediger* door een bijkomend element : *er ontstaat een volledige quaternario*.⁹⁹⁵

Het gevoel van eenheid tussen bewuste en onbewuste bestond vroeger (voor de zeventiende eeuw) in woorden, volgens Jung. Juist door de *historische breuk in het wereldbeeld en door het opduiken van een nieuwe wetenschapsvisie startte het woord met een aliënatie t.a.v. dit eenheidsaspect*.⁹⁹⁶ Het is precies op deze plaats dat we de *sluimerende dualiteit van dit historisch breukvlak in dit derdegraadsritueel terugvinden* : het substituerende woord blijft primitief en is geen intellectueel of hoogstaand concept. In tegendeel : het Heilig Woord, het tetragrammaton op de Gouden Driehoek is verborgen (zie stelling quaterniteit-terniteit), m.a.w. in deze tijden van verwarring en tumult blijft de eenheid (latent) bestaan. Zo is er terug een "*Deus absconditus*" ontstaan, waarnaar gezocht moet worden.

"Het vlees verlaat de beenderen" is een beeld van *splitsing, scheiding, scheuring* van elementen : zo wordt het substituerend woord een symptoom van verscheurdheid, van *nog-niet-heel-zijn* en ook van een nieuw begin. Ingewijd worden betekent zo in feite (1) het beseft dat "schepping" ook "scheuring" inhoudt en (2) dat de genese van het bewustzijn ook een "scheuring" (= dissociatie) betekent.⁹⁹⁷

Daartegenover staat het Heilig Woord, ook de Logos van Johannes; dit is het creatieve

⁹⁹⁴ CW (11), p. 289-290.

⁹⁹⁵ Hiermee menen we een bevestigende afsluiting voor onze hypothese gevonden te hebben : de spanning van dood en weer verrijzen leidde van een triniteit tot aan quaternario. De beelden van het Verheffingsritueel en de beschrijving van de vier *psychische functies* bij Jung en hun dynamische verhoudingen vallen treffend samen (zie Verantwoording-Protocol).

⁹⁹⁶ CW (11), p. 290-291.

⁹⁹⁷ Van Daele, *Etymologisch Woordenboek*; "vlees" heeft de etymologische betekenis van "afgescheurd stuk".

Woord, waar alles uit voorkomt.⁹⁹⁸

De verheven nieuwe Meester kan echter ook als de Mercuriale triniteit gezien worden, die door de "hogere" triniteit gewekt wordt : De Voorzittend Meester omhelst dan Mercurius, ze worden beiden gelijk.⁹⁹⁹

Deze hogere en lagere terniteiten vertolken het Hermetische principe "zo boven, zo beneden"; maar dit principe geldt eveneens voor de creatie van het voorlopig Heilig Woord "Machbenach" en het nog verloren eigenlijke Heilig Woord. Het voorlopig woord ontstaat bij de Verheffing van de Nieuwe Mens; we stelden reeds dat dit woord nog niet af is, maar wel degelijk door de Vrijmetselaars als substitutie van het Heilig Woord wordt gebezigd.¹⁰⁰⁰

Het Getal Zeven

Mercurius wordt echter ook vaak als viervoudig gezien.¹⁰⁰¹ Hij is nl. het symbool bij uitstek van de transformerende "massa confusa" of "prima materia". Wanneer we de Verheffing vanuit dit standpunt bekijken gebeurt er numeriek het volgende : $4 + 3 = 7$; zo staat de vier voor de Mercuriale quaterniteit, die oprijst vanuit de vier elementen ("massa confusa") en de drie voor de drie Meesters of de Goddelijke Triniteit.

Drie kan gezien worden als een "relatieve totaliteit" :

"Three can be regarded as a relative totality, since it usually represents either a spiritual totality that is a product of thought, like the Trinity, or else an instinctual, chthonic one, like the triadic nature of the gods of the underworld - the "lower triad". Psychologically, however, three - if the context indicates that it refers to the self - should be understood as a defective quaternity or as a stepping-stone towards it. Empirically, a triad has a trinity opposed to it as its complement".¹⁰⁰²

We menen dat in het ritueel vooral een spirituele totaliteit bedoeld wordt.

Het resultaat is de wedergeboorte van een nieuwe Meester, die door het Meestergetal

⁹⁹⁸ CW (13), p. 222.

⁹⁹⁹ CW (13), p. 196.

¹⁰⁰⁰ "Machbenach" wordt in de loges van de Franse Ritus als "M.B." op de Meesterschootsvellen geborduurd. Sommigen vertalen "Machbenach" als "hij leeft in de Zoon", waarmee de parallel met Christus nog duidelijker wordt (Van Brabant P, *Lexicon van de Loge*, p. 119). Volgens dezelfde bron, maar ook in andere maçonnieke bronnen, wordt vermeld dat dit woord geen vertaling kent in het Hebreeuws. Het loslaten van de beenderen door het vlees betekent o.i. ook dat God niet te naderen is. Het skelet als metafoor voor het eeuwige ontsnapt aan onze greep; zo is ieder menselijk concept of woord "voorlopig" en niet compatibel met het goddelijke.

¹⁰⁰¹ CW (12), p. 133 e.v.; CW (14), p. 388 e.v. : hier wordt Adam ook als *quaternario* gezien.

¹⁰⁰² CW (9ii), p. 224.

Zeven wordt weergegeven.¹⁰⁰³ Jung bespreekt de "*Septenarius magicus occultus*", die de verticale as van boven naar beneden mét haar snijpunt door het quaternario-vlak aangeeft : hierdoor ontstaat de "Paradise quaternario"¹⁰⁰⁴ of de bol (sfeer). De bouwsymboliek van kerken en kathedralen is hiermee verwant; we herinneren ook nog aan het verband tussen het menselijk lichaam en de tempel.¹⁰⁰⁵ Het getal zeven staat ook voor de zeven fasen van het transformatieproces :

"The seven stages symbolize the transformation which begins with the symbolism of Cross and Trinity, and, judging by the earlier archaic allusions in dreams 7 and 13, culminates in the *solificatio*".¹⁰⁰⁶

De geïndividueerde wordt als hermafrodiete Mercurius gelijkgesteld met zeven, vaak ook in de vorm van de zeven planeten of de zeven metalen :

"On the outside of the basin there are six stars which together with Mercurius represent the seven planets or metals. They are all as it were contained in Mercurius, since he is the *pater metallorum*. When personified, he is the unity of the seven planets, an Anthropos whose body is the world, like Gayomart, from whose body the seven metals flow into the earth. Owing to his feminine nature, Mercurius is also the mother of the seven, and not only of the six, for he is his own father and mother".¹⁰⁰⁷

Jung spreekt ook van het archetype van het *getal zeven* : hier betekent "zeven" iets mannelijks en dynamisch, want "The eight door corresponds to the sphere of the *fixed stars*".¹⁰⁰⁸ (eigen cursivering) Het zevende element in het archetype begint altijd een nieuwe cyclus : het achtste element is dan vrouwelijk, het is de moeder van een nieuwe reeks.¹⁰⁰⁹

De zeven transformatiefasen betekenen zoveel als zeven *poorten*, waarbij de zevende poort de laatste toegang is tot Yahweh; de Ogdoad bestaat nl. uit de zeven Archons en de Vader.¹⁰¹⁰

¹⁰⁰³ Ritualen, RGLB, deel III.

¹⁰⁰⁴ CW (9ii), p. 336 e.v.. De "maçonnieke tempel" komt hier als begrip dichtbij : ook hier spreekt men van lengte, breedte én van de verticale as (zenith en nadir).

¹⁰⁰⁵ zie Hoofdstuk 3; §2; §3 : de Maçonnieke Tempel.

¹⁰⁰⁶ CW (12), p. 76; deze *solificatio* wordt ook verbonden aan de *illuminatio* : het gaat hier in alle geval om de participatie van het collectief onbewuste in de verlichting van de adept (o.c., p. 57).

¹⁰⁰⁷ CW (16), p. 203-204 (ook fig. 1; p. 205).

¹⁰⁰⁸ CW (14), p. 404.

¹⁰⁰⁹ idem. Zie ook de "mannelijke" terniteit en de "vrouwelijke" quaterniteit, cfr. onze stelling.

¹⁰¹⁰ CW (14), p. 402 : de "Archons" van het Gnosticisme zijn "numineuze beelden" die voortkomen vanuit het archetype - CW (7), p. 65-66.

De zevende deur is vaak de gouden deur en betekent ook de "Zon" (solificatio).¹⁰¹¹ Herinneren we eraan dat we eerder vonden dat de Voorzittend Meester als een solair symbool kan worden gezien.

In het ritueel van de Meestergraad lijkt ons de aanname van het *getal zeven* als Meestergetal dan ook (psycho-)logisch, daar (1) de zeven als mannelijk getal een blijvend dynamisme naar de individuatie inhoudt (de Arbeid) en (2) Yahweh, of het Verloren Heilig Woord, gezocht moet worden als enig vervolledigend achtste element zodat de Ogdoad tot stand zou kunnen komen. Belangrijk o.i. is dat Jung bronnen aanhaalt (zie supra) die deze Ogdoad als vrouwelijk bestempelt; dit is namelijk mogelijk één van de redenen waarom het Woord precies verloren is of in een geheime plaats is ondergebracht en dat er hierover geen formulering noch expressie aan kan gegeven worden.¹⁰¹²

De Vijf punten van Aanraking

De Meester wordt verheven en door de Voorzittend Meester aangeraakt volgens de *vijf Meesterpunten* : voet tegen voet, knie tegen knie, borst tegen borst, arm rond schouder en de drievoudige broederkus. Deze vijf punten van aanraking met het solaire symbool duiden hier op een eenheid die af is "the complement of the quaternity is unity" en "five correspondents to the indistinguishability of quaternity and unity".¹⁰¹³ Tegelijkertijd betekenen de vijf punten een herinschrijven van de neofiet in zijn menselijke materiële vorm, m.a.w. de mandala is nog niet af, zij wacht op voleinding.¹⁰¹⁴ Paracelsus spreekt hier over de "spirit of the fifth essence" :

"In his initial earthly form (that is, in his original Saturnine darkness) he is unclean, but he purifies himself progressively during the ascent through his watery, aerial, and fiery forms. Finally, in the fifth essence, he appears as the "clarified body".¹⁰¹⁵

¹⁰¹¹ CW (14), p. 404.

¹⁰¹² In de Vrijmetselarij is niemand verplicht voor derden een omschrijving of definitie te geven van "God" (= Opperbouwmeester des Heelals). Hier kan dus een vrouwelijk principe thuishoren. In de Angelsaksische side-degrees (= een soort van "hogere" gradensysteem bestaat ook in onze landen) bestaat de "Royal Arch"; dit is een gradensysteem dat precies de "Schat" (= Verloren Woord) gaat zoeken in het "Gewelf" (Van Brabant P, *Lexicon van de Loge*, p. 34; Jones BE, *o.c.*, p. 148 e.v. : vermelden we dat auteur het verloren Woord in dit Hoofdstuk analyseert en een ritueel van de achttiende eeuw aanhaalt waar de "Sacred Name should be depicted in our Lodges" op de volgende manier : "By four different Hieroglyphics - the first an equilateral triangle; the second a circle; the third a geometrical square; the fourth a double cube". (*o.c.*, p. 155). Onze stelling van spanning van quaterniteit-triniteit doet zich voor in de H. Naam, ...; de "double cube" zou voor de door ons besproken Ogdoad kunnen doorgaan, zodat duidelijk blijkt naar waar de pas Verhevene op weg is.

¹⁰¹³ CW (9ii), p. 224 (ook voetnoot 10).

¹⁰¹⁴ CW (12), p. 193 : over "disturbed mandala's".

¹⁰¹⁵ CW (13), p. 130 (voetnoot 50) : het "clarified body" wordt ook bij anderen "*corpus glorificationis*" genoemd, waaraan de blauwdruk van de menselijke gestalte inherent is, zoals we de betekenis van de vijf punten voor de neofiet menen te moeten duiden.

In de analyse van de Missymboliek citeert Jung de Mozarabische gewoonte om de linkerhelft van de hostie in vijven te delen en de rechterhelft in vieren. De vijf hostiedelen refereren volgens Jung naar het menselijk leven van Christus :

"According to the old view, five is the number of the natural ("hylical") man, whose outstretched arms and legs form, with the head, a pentagram".¹⁰¹⁶

De vijf punten van aanraking houden dan ook een opdracht in voor de nieuwe Meester : zelf-vernieuwing en vergoddelijking.¹⁰¹⁷

Na de Verheffing en de vijf punten van aanraking zegt de Voorzittend Meester :

"Achtbare Broeders, van kinderen van de Weduwe zijn we opnieuw de kinderen van het Licht geworden ...".¹⁰¹⁸

Getallensymboliek

In het licht van dit ritueel als transformatieproces kunnen we hier *analytisch-psychologisch* stellen dat er gereisd is van het onbewuste ("= de Moeders") naar de bewuste assimilatie (= "het Zelf", het "Licht"). Er heerst "terug orde bij onze werkzaamheden".¹⁰¹⁹

Deze uitspraak wordt door de Voorzittend Meester gedaan na de Verheffing van de Gezel tot Meester. Jung spreekt van een "*orde-archetype*", waarmee hij bepaalde getallen aanduidt :

"Number helps more than anything else to bring order into the chaos of appearances. It is the predestined instrument for creating order, or for apprehending an already existing, but still unknown, regular arrangement or "orderedness". It may well be the most primitive element of order in the human mind, seeing that the numbers one to four occur with the greatest frequency and have the widest incidence. In other words, primitive patterns of order are mostly *triads* or *tetrads*".¹⁰²⁰ (eigen cursivering)

Zoals we doorheen dit onderzoek vaststelden, komen triaden en/of tetraden vaak manifest of latent opduiken in de ritualen en gebruiken van de Vrijmetselarij. Daarbij komt dat de getallen van 1 tot en met 9 "heilige getallen" zijn, daar ze onveranderlijk

¹⁰¹⁶ CW (11), p. 219.

¹⁰¹⁷ CW (8), p. 293 : Christus komt vaak voor als vijfde element (o.a. in de vorm van een mannetjeshert tussen vier theriomorfe symbolen; hier is hij een symbool van zelfvernieuwing - voetnoot 9). Ook Mercurius wordt hier vernoemd.

¹⁰¹⁸ Ritualen, RGLB, p. III-12.

¹⁰¹⁹ idem.

¹⁰²⁰ CW (8), p. 456.

numineuze situaties of objecten aanduiden.¹⁰²¹

"Hence it is not such an audacious conclusion after all if we define number psychologically as an *archetype of order* which has become conscious".¹⁰²²

De *getallensymboliek* is in de drie graden van de Blauwe Vrijmetselarij duidelijk aanwezig, zoals we reeds aantoonde. In het verlengde daarvan vertonen, volgens Jung, de *symbolen van het Zelf in mandalavorm ook een mathematische structuur* : dit stelden we vast in Hoofdstuk 3; §2; 3 bij de maçonnieke tempelinrichting (tempel, vier windrichtingen, tableau, kolommen, mozaïekvloer) maar ook in de uitgevoerde ritualen (circumambulatio rond het tableau, Hiram als *Symbol van het Zelf* in het centrum van de Tempel, etcetera). Het gaat hier om hun quaterniteiten en hun veelvouden. Deze quaternario's zagen we tijdens ons onderzoek opduiken als meerdimensionale assenstelsels in het platte vlak of ruimtelijk als ogdoades, als quincunx's en mandala's, etcetera.

De band die Jung citeert tussen de *getallensymboliek* en de *Zelfsymboliek* in mandalavorm is eveneens apert in de Vrijmetselarij. Dit is o.i. nog een argument waarom we de Symbolische Vrijmetselarij *analytisch-psychologisch* bestudeerd hebben.

Jung aarzelt niet om getallen in relatie tot *synchroniciteit* te beschouwen : ze bezitten beiden numinositeit en mysterie en ze worden vaak met elkaar in verband gebracht.

De opduikende quaternarios en hun veelvouden zijn afkomstig van een spontane, onbewuste activiteit die orde in de chaos van het bewuste wil brengen en de bewuste "residuen" van deze quaternarios zijn dan de heilige getallen met numineuze lading.

Daarom gaat Jung in op de mogelijke complexere origine van getallen : ze zijn niet noodzakelijk *uitgevonden* door de mens, maar misschien wel *gevonden* en ontdekt, waarbij ze meer representeren dan alleen maar een notie van bepaalde kwantiteit, o.a. het feit van "zichzelf te zijn", een soort van "zo-zijn" als a priori gegevens. Jung besluit met een belangrijk inzicht :

"Accordingly it would seem that natural numbers have an archetypal character. If that is so, then not only would certain numbers and combinations of numbers have a relation to and an effect on certain archetypes, but *the reverse would also be true*. The first case is equivalent to number magic, but the second is equivalent to inquiring whether numbers, in conjunction with the combination of archetypes found in astrology, would show a tendency to behave in a special way".¹⁰²³

¹⁰²¹ idem.

¹⁰²² idem.

¹⁰²³ CW (8), p. 457-458.

Dit zou een verklaringsgrond zijn voor het samengaan van bepaalde getallen met een bepaalde initiatie of met een bepaalde seizoensceremonie (Zomer-, Winter-St-Jansfeest, lente- en herfstequinox en hun astrologische posities) en hun respectievelijke archetypes¹⁰²⁴.

Net zoals Jung waarschuwt cijfers niet te reduceren tot kwantiteit, zo waarschuwt hij ook het "wezen" of de "eigen aard" van een mandala niet te verwarren met zijn (intellectuele) concept of benaming ("Atman", "God de Vader", "Jehovah", "Opperbouwmeester", ...):

"It is precisely our experiences in psychology which demonstrate as plainly as could be wished that the intellectual "grasp" of a psychological fact produces no more than a concept of it, and that a concept is no more than a name, a *flatus vocis*".¹⁰²⁵

In de Vrijmetselarij dient dus voorzichtig omgesprongen te worden met concepten waarover een ongeschreven consensus bestaat; juist hier past een individuele respectvolle houding voor het numineuze (ook: "inter-individueel"). Als deze attitude niet opgebracht wordt ontstaan er doelafwijkende risico's, zoals: een intellectualistische structuur, die alleen maar door de leden moet bestudeerd worden om de Vrijmetselarij en haar "Geheim" te begrijpen, moralisme met gedragscontrole, een inflatoir ego met de gekende oppervlakkigheid en de vele "dèjà vu's" Vrijmetselarij veronderstelt eerder een attitude van "iets kunnen laten gebeuren" wat neerkomt op een organisch (natuurlijk) tot stand laten komen van de *psychische totaalrespons op het aangeboden moment* (= Zelf centraal; ego meer in de periferie).¹⁰²⁶

Jung duidt hier de beperkingen van de psychologie aan: zij kan alleen de uitgebeelde symbolen registreren. Deze symbolen hebben een karakter van "heelheid" en dat betekenen ze zodoende vermoedelijk ook:

"As a rule they are "uniting" symbols, representing the conjunction of a single or a double pair of opposites, the result being either a dyad or a quaternarion. They arise from the collision between the conscious and the unconscious and from the confusion with this causes (known in alchemy as "chaos" or "nigredo"). Empirically, this confusion takes the form of restlessness and

¹⁰²⁴ Het ordenende proces vanuit het onbewuste bespreken we reeds eerder; Jung spreekt in dit verband van "patterns" die vanuit onbewuste regulatoren de *verbeelding* ordenen - CW (8), p. 203-204. Jung symphatiseert trouwens ook met de opvatting van de "acausale geordendheid", die hem inspireerde tot zijn synchroniciteitsvisie, o.a. via "acts of creation" (o.c., p. 515-517). Ideeën van "acausale geordendheid" vond Jung bij Sir James Jeans en A.M. Dalq.

¹⁰²⁵ CW (9ii), p. 32.

¹⁰²⁶ Een identieke instelling is merkbaar in Zen: de "koan" doet zijn werk terwijl de adept tracht de onoplosbare paradox op te lossen, tot hij onbewust op een hoger niveau terechtkomt en de "complexio oppositorum" spontaan overschrijdt. Verlichting kan dan gedefinieerd worden als "in het bewuste breekt een nieuwe orde door" (= satori) (Suzuki D, *Zen-Begin*, Deventer; en Watts A, *Zen-Bouddhisme*, Den Haag).

disorientation. The circle and quaternary symbolism appears at this point as a compensating principle of order, which depicts the union of warring opposites as already accomplished, and thus eases the way to a healthier and quieter state ("salvation"). For the present, it is not possible for psychology to establish more than that the symbols of wholeness mean wholeness of the individual".¹⁰²⁷

Tot daar Jungs empirische, fenomenologische vaststelling; tot daar ook onze epistemologische grens in dit onderzoek van de Vrijmetselarij. Wat het begrip "God" of "Opperbouwmeester" betreft, blijft volgend citaat van kracht :

"Psychologically, however, the idea of God's ἀγνωσία, or of the ἀνευνόητος Θεός, is of the utmost importance, because it identifies the Deity with the numinosity of the unconscious".¹⁰²⁸

¹⁰²⁷ CW (9ii), p. 194-195.

¹⁰²⁸ CW (9ii), p. 194.

Bibliografie Hoofdstuk 6.

- Ritualen, s.a., *Ritualen inwijding, bevordering, verheffing; catechismi, tuillage, uitleg tempelinrichting, tableaux*, s.l. : RGLB, s.p.
- Jung CG, 1985, *Verzameld Werk* (10 delen), Rotterdam : Lemniscaat.
- Jung CG, 1970, *Collected Works of C. G. Jung* (20 delen), London : Routledge and Kegan.
- Zeijlemaker JB, 1967, *Vrijmetselarij, Symboliek en Ritus, (Fama Fraternitatis)*, Bussum : Van Dishoeck, 124 p.
- Van Brabant P, 1990, *De Vrijmetselaars*, Antwerpen : Hadewijch, 152 p.
- Van Brabant P, 1993, *Lexicon van de Loge. Handboek voor Vrijmetselaars*, Antwerpen : Hadewijch, 207 p.
- Van Son DWL, 1988, Het begrip "Inwijding" nader onderzocht, in *Thoth* 3(39), p.41-46.
- Snoek JAM, 1987, *Initiations. A Methodological Approach to the application of classification and definition theory in the study of Rituals*, Leiden : Pijnacker (Dutch Efficiency Bureau) (proefschrift).
- Snoek JAM, 1990, Inwijdingsrituelen, in *Thoth* 5 (41), 222-231.
- Van Helsdingen R, 1994, "De Coincidentia oppositorum": Jung en Cusanus over het samenvallen van onverzoenlijke tegenstellingen, *Jaarboek IVAP* 10,8-15.
- Apostel L, 1992, *Vrijmetselarij. Een wijsgerige benadering*, Antwerpen : Hadewijch, 284 p.
- Jones BE, 1965, *Freemasons' Book of the Royal Arch*, London : G. Harrap, 294 p.
- Suzuki S, 1976, *Zen-begin. Eindeloos met Zen beginnen*, Deventer : Ankh-Hermes, 189 p.
- Watts AW, 1974, *Zen-Boeddhisme* (Universum-reeks), Den Haag : Bert Bakker, 169 p.

Epicrise.

Uit het analytisch-psychologisch onderzoek van de drie graden van de traditionele en universele Vrijmetselarij zijn een aantal conclusies te trekken :

1. In de eerste graad (Leerling-Vrijmetselaar) wordt de neofiet geconfronteerd met de *quaterniteit*, die de kosmos symboliseert. Nochtans maakt de leerling (bewust) kennis met het "mystieke getal drie" (een triniteit). Jungs standpunt zou dienaangaande zijn, dat de "*inferieure functie*" in deze situatie nog onbewust is. Onze stelling van *latente spanning* tussen terniteit en quaterniteit in de vrijmetselarij wordt hier manifest. Ook blijkt uit dit onderzoek dat de Vrijmetselarij niet gelijkgesteld kan worden aan een vorm van psychotherapie; wél bestaat de reële mogelijkheid dat de pasingewijde de richting uitgaat van ontdekking van (confrontatie met) onbewuste inhouden en, tengevolge hiervan, individueert.

De Donkere Kamer en de inhoud van de begeleidende teksten van het ritueel wijzen op de *eis van introspectie* van de kandidaat en pasingewijde : het "*Ken Uzelve*" staat in deze graad centraal.

De *analytisch-psychologische analyse* van de 4 elementen toonde verrassend genoeg (1) de haast volledige afwezigheid van oedipale, meer bepaald : van psycho-seksuele elementen, en (2) de rijkdom aan alchemistische inhouden die rechtstreeks te relateren zijn aan de rituele gebeurtenissen.

Het quaternaire valt in deze eerste graad op door zijn bipolaire karakter : aarde, water, vuur en lucht (an sich twee tegenstellingsparen) zijn enerzijds de (concrete) symbolen van deze kosmos en anderzijds bezitten zij een *arcaan* karakter, m.a.w. ze verwijzen naar een andere realiteit, die attractief is.

Waar bij *Freud* de *introspectie* op de eerste plaats leidt naar oedipale situaties en dito knooppunten, leidt ze bij Jung naar een dieperliggend symbolisch hinterland waar collectief-geheime betekenissen en bewustzijnsinhouden thuis zijn. De maçon krijgt a.h.w. dadelijk het "*magnum opus*" voorgeschoteld, een "Arbeid" die onmiddellijk verder reikt dan de eigen (eventuele) psycho-seksuele problematiek.

Centraal staat in deze graad het *kind- en het held-archetype*, die zoals we bij Jung vaststelden, verbanden met elkaar hebben (godenkind, de Mensenzoon, ...). Het is vaak de held, die symbolisch gezien, zichzelf wil vernieuwen via een wedergeboorte (CW (5), p.255). Merken we op dat het kind-motief als bijzonder geval van "moeilijk te bereiken kostbaarheid" (het toekomstkarakter van het kindarchetype houdt zijn heelmakende eigenschappen in) de vorm van een quaterniteit kan aannemen; het ritueel van de eerste graad is althans op deze wijze uitgekristalliseerd, ondanks de ternaire-quaternaire spanning (cf. onderzoeksstelling).

We benadrukken, overigens geldt dit ook voor de tweede en de derde graad, dat het Kind-archetype en het Held-archetype vaak alleen als *rollen* in de rituelen functioneren, daar de initiant niet altijd een (beleefd) existentiële band met betreffende archetype op het rituele ogenblik kan "darstellen". De maçon speelt dan (nog) een rol, die weliswaar attractief op de persoon in casu kan inwerken en hem op het spoor kan zetten van onbewuste inhouden, die achter dit archetypisch beeld verborgen zijn. Overigens zijn we de mening toegedaan dat de verschillende besproken archetypes met hun beelden zich rond het centrale archetypische thema, nl. de "initiatie" clusteren en dat doorheen de drie opeenvolgende vrijmetselaarsgraden (zie Samuels A, 1985, *Jung*

and the Post-Jungians, London, p.31-32). Deze meer functionele benadering van de hiërarchie van de archetypes bij Jung laat ook in de psychotherapie een soepeler benadering van de psychische realiteit toe, vergeleken met het rigidere schema persona-schaduw-anima/animus-zelf.

Het Leerlingenritueel draait, bij het begin, om het kind-archetype, maar in de loop van het ritueel zien we de held ontstaan (o.a. de drie reizen), voor zover er onderscheid kan gemaakt worden tussen deze twee figuren in de chronologie van de individuatie (cf. C.G. Jung in zijn "Psychologie van het Kindarchetype"). Zo wordt de archetypische kindservaring, zoals we reeds eerder stelden, nooit volledig afgelegd. Jung maakt trouwens een duidelijk onderscheid tussen het beeld dat wij van een "kind" hebben en het "symbolische kind" als archetypisch motief. De drie reizen kunnen vooral als "*mythische bedreigingen*" in de heldenmythe gezien worden (cf. VW 2, p.211-212), terwijl het motief van de "grote daden" vrijwel ontbreekt.

2. In de tweede graad (Gezel) wordt de maçon geconfronteerd met het getal vijf (pentagram, vijf reizen, Heilig getal, ...). Ook hier ontmoet de vrijmetselaar in het ritueel geen Anima-symbool, tenzij men de dieperliggende vrouwelijke inhoud van de Vlamme Ster zo zou beschouwen. Het *Held-archetype* speelt hier een centrale rol : de maçon moet het in de wereld *gaan doen*, met behulp van instrumenten. Centraal in deze graad staat dus het "*Ken de Wereld*". De "fils prodigue" doet zijn omzwervingen in de wereld teneinde gerijpt en gevormd terug te keren voor de derde graad. "The heavenly journeys of the hero" worden door Jung in relatie gebracht met de cyclische dag- en nachtgang van de zon. De analogie met het solaire verleent de Gezellengraad een verticale dimensie, nl. de "quinta essentia". Jung haalt in dit verband de *peregrinatio* aan in de alchemie.

3. De derde graad (Meester) staat in het teken van het "*Ken God*". De Hiram-mythe benadert dan ook opvallend de mythe van de "filius Dei". Centraal staat de *schuld* in het eerste gedeelte van het ritueel. Deze schuld kan slechts ingelost worden door het *zoenoffer* van de Zoon die hierdoor (o.a. door identificatie met de Vader) een goddelijke status verkrijgt. De kandidaat-Meester dient de plaats van de vermoorde Hiram in te nemen, wordt zelf neergeslagen en daarna verheven tot het Licht in aanwezigheid van zijn broeders (Held-archetype). Deze derde graad zorgt voor de *synthetiserende afronding* van het maçonnieke curriculum. Het archetype van het Zelf is in deze graad dan ook uitermate belangrijk : dit archetype verschijnt vanaf de *circumambulatio* in het ritueel (zie ook het ritueel als mandala in Hoofdstuk 6).

Als eerste algemene opmerking geldt dat het maçonnieke driegraadscurriculum wel degelijk iemand kan verrijken en dus zijn psychisch functioneren optimaliseert. Maar eventuele oedipale conflicten worden niet opgelost. Hiervoor lijkt ons een aangepaste therapie buiten de maçonnieke kontekst noodzakelijk. Niettegenstaande dit gegeven, kan het maçonnieke curriculum een therapeutisch effect op de maçon hebben.

Een tweede algemene opmerking betreft de *afwezigheid van vrouwelijke symbolen (figuren)* in de besproken maçonnieke ritualen; het gaat dus om een mannelijke aangelegenheid, waarbij de individuatie zich zonder het soms prelabelde Anima-archetype aandient.

Dit vormt op zich geen enkel probleem en kan perfect binnen Jungs theoretisch kader

(zie supra : de clustering van verschillende betrokken archetypes rond een archetypisch thema, i.c. de initiatie). Toch moeten er redenen zijn waarom de traditionele Vrijmetselarij vrouwen uit de tempel weert ondanks de reeds gedurende decennia aanwezige emancipatorische pressie; wij menen tengevolge van ons onderzoek enkele redenen te moeten formuleren :

1. Bij het introduceren van rituele *rollen* door vrouwen kunnen *overdrachtsfenomenen in een te vroeg stadium optreden*, waardoor de reële vrouw het onderwerp van mannelijke projecties (en vice versa) vormt, maar waarbij tegelijkertijd het Anima-archetype kan aangetrokken worden. Op beide niveaus wordt de overzichtelijkheid en de werkbaarheid in gevaar gebracht (o.a. bij identificatie van de maçon met de anima), bijvoorbeeld door verliefdheid ontstaat er een anima-projectie op de reëel aanwezige vrouw.
2. De traditionele Vrijmetselarij is opgebouwd vanuit een *patriarchale symboliek*; de symbolisch-ambachtelijke sfeer verwijst naar symbolen die typisch mannelijk zijn. Logischerwijze zou in een biseksuele werkplaats de symboliek zowel mannelijk als vrouwelijk moeten zijn, hetgeen verwarring zou doen ontstaan (o.a. via conditioneringsgraad van mannen- respectievelijk vrouwenrollen bij de leden, via dieperliggende projecties, ...).
3. Verder blijken de animus- en anima-relaties altijd geladen te zijn met animositeit waarbij, nog altijd volgens Jung, de relatie tussen mannen en vrouwen vlugger "afdaalt" naar "the common instinctual basis" (ib., p.16). In de "Psychology of the Transference" beschrijft Jung eveneens de (ingewikkelde) werkelijkheid wanneer het om de relaties tussen vrouwen en mannen gaat, al of niet geïntereferd door hun respectievelijke animus en anima (CW (16), p.220 e.v.; p.260-261). Een mogelijke uitweg ligt in een niet-identificatie met deze archetypes, zodat een bewust gecontroleerde en gezuiverde interactie tussen man en vrouw kunnen plaatsvinden. Maar dit is een moeizame en lange weg die niet iedereen zal kunnen en willen gaan...
4. Het *rituele kader* is in de traditionele Vrijmetselarij vrij stabiel, d.w.z. dat wijzigingen in ritualen hoogstens getolereerd worden in het verlengde van een historische originaliteit als criterium. Ritualen "à la carte" zijn bijgevolg niet wenselijk. Tengevolge van deze situatie blijven de ritualen uitsluitend masculien inclusief de actoren ervan.

Een mogelijke oplossing lijkt o.i. een vrouwengrootloge, naast de traditionele Grootloge, die met een eigen *vrouwelijke* symboliek zou werken. Esoterisch gevorderde leden van beide sexen, zouden dan op een bepaald anciënniteits- of bevorderingspunt gemeenschappelijke (maçonnieke) activiteiten kunnen plannen. Dit "esoterisch gevorderd zijn" zou dan voornamelijk (psychologisch) betekenen dat deze mensen zich niet meer identificeren met hun anima resp. animus, zodat transferverschijnselen niet meer verstrend werkzaam zouden zijn. Of de bestaande Vrouwengrootloge en de Nederlandse Vita Femina Textura, met een eigen Weef-symboliek, aan deze mogelijkheid beantwoorden, valt niet binnen dit onderzoeksthema. Daarbij komt nog de vraag hoe de "buitenwereld" (echtgenoten, sociale omgeving, ...) hierop zou reageren én het feit dat iedere gevorderde maçon, man of vrouw een verschillend individuatiepeil belichaamt (wat niet gelijk te stellen is met een of andere maçonnieke bevordering of graad, zoals ons onderzoek uitwees).

Hoe de traditionele Vrijmetselarij met de reeds eerder geciteerde emancipatorische pressie dient om te gaan en of ze al dan niet handelend, in de zin van "agogisch" handelend dienaangaande dient op te treden, is uiteindelijk haar zaak.

Als laatste algemene conclusie dient nog vermeld dat een al te fasische opvatting van, bijvoorbeeld, de opeenvolging van archetypen bij iemands individuatie het gevaar loopt niet aan te sluiten bij de (psychische) realiteit. Dit geldt niet alleen voor de psychotherapeutische praktijk, maar ook voor het maçonnieke proces. De individuatiegenese van de patiënt in de analytisch-psychologische therapie verloopt cyclisch-spiraalvormig, zoals Jung vermeldt. Dit wil zeggen dat hij regelmatig kan terugkeren naar vroeger beleefde inhouden en situaties van zijn genese, maar dan vanuit een kwalitatief gewijzigd (= "hoger") belevingsniveau (cf. beeld van de individuatie van Jung). Zoals we reeds supra bespraken lijkt ons het hiërarchisch beeld van de rond een archetypisch thema zich clusterende archetypes hier zeer gepast en realistischer.

"A highly suspect variant on these two approaches is the over-literal adoption of Jung's adage that the archetypes are usually dealt with in analysis in a predictable order - persona, ego, shadow, animus/ma, self." (Samuels A, o.c., p.32).

Jungs gehele werk getuigt van een grote soepelheid en distantie t.o.v. het "rasteren" van de werkelijkheid aan de hand van zijn paradigmatisch systeem, een houding (visie) die hem door heel wat geavanceerde hedendaagse wetenschappers, niet in het minst fysici, in deemoed wordt afgenomen.

Summary.

In his *Collected Works* C.G. Jung discusses in numerous places the special relation that exists in the human mind between the archetype of quaternity and that of threeness or ternary. His analysis of alchemy demonstrates this relationship, for instance, in the four elements of the cosmos (air, water, light, fire) and the regimens of alchemy; in the Holy Trinity and the quaternity of the axiom of Maria Prophetissa; in the original four colours of the alchemical phases and the later three colours.

Our thesis is that *in Freemasonry there exists a latent tension between the quaternary and ternary archetypes.*

We shall try to prove this by examining some of the specific elements of Freemasonry (the Lodge, the threefold and fourfold entities, and the Secret) and by analysing the three masonic degrees : Apprentice, Fellowcraft and Master Mason. Our investigation includes a description of the origin and history of Freemasonry and of its relationship with Alchemy.

Freemasonry arises at the beginning of the 18th century in England. It is based on deism and was much influenced by circles associated with the Royal Society. Rational deist thinking is in sharp contrast to the esoteric-alehmistic philosophy of life which at the same time was upheld by Isaac Newton and other members of the Society. Jung interpreted this rather schizoid position as an intrapsychic conflict in the case of the alchemists. This also applies to the brand-new freemasons of the same period. On the one hand they were obliged to adhere to the official ecclesiastical theology with among others its concept of the Trinity, but on the other hand they faced secret knowledge of the ambivalence of God (good and evil, the feminine fourth element, etc.).

Since its beginnings Freemasonry has used for its successive initiations a series of rituals that have changed very little. Numerous masonic and other sources confirm that these rituals contain many alehmistic elements, such as the Square, the Compasses, and the Volume of Sacred Law.

Before we analyse the three masonic degrees, the history and meanings of the term 'archetype' must be traced. This is done in **Chapter 1**, where the use of the term 'archetype' is examined from Heraclitus up to some of Jung's contemporaries. This places the Jungian 'archetype' in a clear perspective. Three special functions are ascribed to the archetype by Jung : bipolarity, immanence or intra-humanisation, and polymorphism.

In **Chapter 2** the meaning of *symbolic* is defined. The concepts *symbol*, *rite* and *myth* in the works of S. Freud and C.G. Jung are analysed. These symbolic entities are essential elements in Freemasonry. The important differences between Freud and Jung appear in particular in their use of the term *symbol*. Jung accepts the third meaning that Freud gives to a symbol, but he goes far beyond that by speaking of *true symbols* as transformers of energy charged with the numinosity of archetypes. The symbol then becomes the crystallization of an underlying archetype.

Jung is more consistent than Freud in giving the phylogenetic origin of symbols a place in his theory, i.e. in the collective unconscious. Freud mentions the phylogenetic origin but never accepts the idea of a collective unconscious.

Freud sees in rituals similarities with the compulsive actions of neurotics and with religious rites. For Jung rituals essentially curb and differentiate the unbridled urges. He views rites as developments towards a mythological whole : the reconciliation of the opposites. This transcending of the opposites is the essence of the individuation process. The importance of opposites for Freemasonry is abundantly evident from our analysis : light-darkness, sacred-profane, the greater and the lesser lights, the rough stone (or : ashlar) and the cubic stone (or : perfect ashlar), death and life, etc.

In the myths the archetypes appear as motifs (mythologems). According to Jung an archetype is a grouping of mythological motifs that charge the myth with numinosity. Some of these motifs are dominant, such as the quaternity, the circle, the Self. These motifs are clearly and frequently present in Freemasonry.

In the first paragraph of **Chapter 3** Freemasonry is defined as a symbolic and esoteric society. The generally accepted definition runs : *a peculiar system of morality, veiled in allegory and illustrated by symbols*. The term *Great Architect* is analysed in our psychological investigation as an intra-psychoic concept, that is to say, the freemason is called upon to realize the divine within himself. An epistemological reflection upon the question of the existence of God or the Great Architect does not come within the scope of our investigation.

In the second paragraph some symbolic aspects of Freemasonry are considered : 1. the *Secret*, or rather two secrets. The first secret involves the discretion to be exercised about the freemason's own membership and in particular about the names of brethren as well as the meeting-place, the activities of the lodge, the nature of the rituals, etc. The second kind of secret is the most important one, for it concerns the freemason's individuation as a strictly personal process. Various masonic writers emphasize the importance of the secret for the freemason when he tries to develop himself as fully as possible.

Jung connects the Secret firmly with the obligation of personal differentiation. In Freemasonry this is called the 'Labour' or the 'Cutting of the Rough Ashlar'. Our examination shows that the process of individuation retains a secret dimension in the identification of the initiated with the 'Lapis'.

In section (2) the tension between the ternary and the quaternity in Alchemy is analysed and compared with that in Freemasonry. This analysis confirms our hypothesis : the archetype of the ternary inclines towards the completeness of the quaternity, in spite of continual psychological complications for the adepts. These complications occur for most of them on an unconscious level; some experience the dissociation consciously and are then capable during their individuation of achieving an 'unio oppositorum'. Our investigation shows that the freemason ultimately has two possibilities : (a) he continues his labour using ternary systems, which means that he follows a principally ethical line of conduct, or (b) his labour evolves from ternary to quaternary systems in search of the completion by the fourth element. For most of them this means the conscious development of the formerly unconscious fourth

function.

In section (3) the *lodge* is analysed as a locus in terms of analytical psychology. It is called a 'Temple' as soon as it becomes a sacred space. This happens from the moment when the three candles are lighted around the Tracing Board. By doing this the lodge is distinguished as a 'temenos' from the profane world. It has the form of a rectangle laid out along an east-west axis. The entrance gate is in the west with two pillars on the inside of the gate. On the north and south sides are the rows of seats for the brethren. In the east there is the 'Throne' of the Worshipful Master. In the centre of the Lodge there is the Tracing Board with masonic symbols (also called Floor Cloth or Tableau) surrounded by three candles which are lighted during the 'open lodges' (ceremonious sessions).

The lodge in Freemasonry is identified with Solomon's Temple : the Ground Floor, the Middle Chamber and the East (or : Holy of Holiness) are distinguished. The lodge may be interpreted as a Mother archetype with the labouring freemason in the role of Child or Hero archetype. The masculine ternary symbolism is enacted against a feminine background (cf. our thesis).

The lodge at the same time has the function of a protective mandala for the initiated. He is protected against the 'outflow' of his personality, so that unconscious elements may be safely assimilated. Ideally the freemason is during this ritual occupied with unconscious and collective contents, which are inexhaustible. Therefore the 'Labour' is never finished and one always remains an apprentice. The bipolarity of the cosmos is symbolized by the black-and-white floor, which thus reflects the nature of the opus. The journeys the freemason repeatedly has to undertake in the lodge point to a virtual or real confrontation with the collective unconscious. In this way the freemason is being reborn in the 'mother womb'. The lodge functions as a generator of symbols for the individuation process; the geometrical figures (circle, square, triangle, cube) are symbols of self-realization. The masonic temple is the spatio-temporal realization of the symbols of the archetypal Self. The numinous character of the masonic Labour makes the quaternary and the ternary fuse in symbolic symbiosis.

Chapter 4 examines the First Degree : Apprenticeship. Paragraph 1 deals with the stay of the Entered Apprentice in the Dark Room (not used in British freemasonry; in French called the 'cabinet de réflexion'). In this Dark Room there are a number of attributes; among others, a skull, an hourglass, bread and water, the picture of a cock. The masonic candidate descends here into the element 'Earth'. Jung views this descent into the earth as a 'piece of womb symbolism'. This stay is a kind of trial comparable to the alchemistic *nigredo*.

The elements of salt, sulphur and mercury, present in the room, form according to Jung the alchemical triad, which was considered as a parallel to the Trinity. In this Dark Room the candidate is confronted, mostly without being conscious of it, with the latent quaternary structure of the masonic opus. There is also a reference to the symbolism of the cave, which is the archetypal motif especially connected with the Hero archetype.

In paragraph 2 the three journeys of the candidate in the lodge are analysed. Blindfolded (= darkness and introversion) he is now led to the gate of the lodge. The

first journey is made under the sign of the element 'water'. The journeys have a double meaning : (a) trial and (b) purification. Jung considers water the sign of the unconscious and he discovers in the alchemists a connection between water and earth (= Dark Room). Not drying the candidate after the water trial means in Jungian terms that he is still largely 'dominated' by the unconscious. Each of the four elements turns out to be bipolar : the earth has its earthly, or chemical, quality, but it also has an arcane or secret quality. The higher aspects of the four elements show much affinity and in alchemy they often merge into one another. Jung sees herein images of an underlying psychical process, as gifted alchemists like Dorn and Paracelsus had already noticed. The four elements in union signify the Self (= the philosophers' stone).

The second journey is made under the sign of 'Fire' and also involves a purification (sacrifice by fire). Fire has libidinous connotations. During the ritual one of the officers asks the candidate to let the 'Fire' do its work within himself. Just like water, fire has a bipolar character. In this connection Jung points to the relation of fire to speech : both are related to the 'sacrifice'. Both the initiation by fire and the acquiring of the power of speech presuppose the sacrifice of the original quaternity (= the Lost Paradise), for speech entails duality. The deeper psychological implication of the 'ordeal by fire' is the dissociation conscious-unconscious and the resulting lifelong punishment ('Labour') of attempting to repair the split.

The third journey is made under the sign of 'Air'. There is bipolarity, too, in this fourth element of the masonic initiation. Jung says : 'the air's heavy, solid kernel is at the same time the *spiritus creator* which moves over the waters.' The 'identity of opposites' implies that the 'anima corporalis' is also 'spiritualis' and that conversely the creator may create the earth anew. This circular aspect often returns in the masonic rituals. As in alchemy, the circular vision emphasizes the unified character of the quaternity.

From our investigation of the three journeys of the masonic candidate we may draw the conclusion that his task is the harmonization of the four psychic functions. He must harmonize them in order to reach a sufficiently high degree of consciousness in his process of individuation. However, this does not mean the end of his 'Labour', for individuation in itself is a unique and lifelong quest.

In this same paragraph we also analyse the role and meaning of the drinking of the 'cup of bitterness' and of the taking of the oath, in which the 'numinous figure three' plays an important part. The trials by means of the four elements and the initiation under the sign of the 'mysterious figure three' provide proofs for our thesis of the ternary-quaternity tension.

In **Chapter 5** the Fellowcraft degree is analysed. The Entered Apprentice is promoted to Fellowcraft in what is called the Passing Ceremony, during which he must discover the meanings of the letter G. The G is pictured inside a Flaming Star and signifies besides 'Geometry' also 'one of the names of the Most High'. The ritual mentions that the triangle is important in Geometry (= the Royal Art). Jung relates the triangle with the Divine; geometrical figures are for him also gnostic symbols of the archetype of the Self. The newly promoted Fellowcraft beholds the letter G in the Five-pointed Star, which in the lodge figures above the Worshipful Master's pedestal in the east.

Jung associates the star also with the death of the sun, with dying and being reborn. Whereas the Apprentice is admitted into the Lodge, the Fellowcraft is actually sent back into the world after having been allowed to behold the Divine Light in the Five-pointed Star (= quinta essentia). Viewed psychologically, the Flaming Star is not only a symbol of Divinity, but also of the Self. That is why the Fellowcraft must identify himself with this 'Imago Dei'.

During the second degree ritual the candidate makes five journeys : four journeys are undertaken with instruments present in the lodge, while the fifth journey is made without an instrument. This last journey is really an 'unio oppositorum', i.e. the centre which holds everything (= the quaternity) together and points to the transcendent. In Freemasonry the number 'five' is attached to the Fellowcraft, while three is the number of the Apprentice.

During this ritual the freemason must mount the 'stair with seven steps' that leads to the Middle Chamber. The candidate performs this symbolic ascent of a winding-stair by making one circumambulation. Then he halts with his face turned to the east; in other words, the symbol of the Self is pointed to the Sun (= the Divine Light).

Chapter 6 provides an analysis of the Raising to the Third Degree of Master Mason in the form of a ritual performance of the myth of Hiram. Hiram, the principal architect of Solomon, was murdered by three disloyal apprentices and buried under a heap of earth into which they stuck a sprig of acacia. During the ritual the candidate substitutes for the murdered Hiram. He is 'discovered' by his brethren and raised by the Worshipful Master. The candidate is ushered in backwards by the Overseer and in this way is walked several times around the catafalque with the 'dead' brother. This being led around backwards symbolizes the journey into the unconscious. After the second journey the Worshipful Master asks the candidate if he feels guilty of the death of Hiram and upon a negative reply he repeats the question after the third circumambulation. The journeys are explained as a quest for the Centre, which in psychological terms is the Self. In the centre of the lodge the catafalque and the 'dead body' are still in darkness. Psychologically this symbolizes the still unconscious state of the candidate struggling for consciousness. Through the sacrifice and death of the old ego he may start a new life that finds a new centre in the Self. According to Jung, this centre is 'the hypothetical point between conscious and unconscious'. 'The Self is made manifest in the opposites and in the conflict between them; it is a *coincidentia oppositorum*. Hence the way to the self begins with a conflict'. The killing and rebirth of Hiram in the heart of the circle and at the centre of the masonic temple's quaternary structure also suggest the mortal man's journey towards the Divine. The circle with its centre is an old symbol for the totality of the nature of God and also of the Self as 'the summation of the total personality' (Jung). It should be remembered, however, that this central Self expresses itself in symbols (mandala's, quaternities) and can never be fully known, an eternal source of mystery. God and the Self remain paradox and antinomy. Therefore it is vain to attempt fully to explain the masonic rituals.

After the third circumambulation the candidate, standing in front of the catafalque, is symbolically struck down. In this identification with the killed Hiram appears the Hero archetype. A sprig of acacia is laid on the shroud as a symbol of rebirth. The

shroud is covered with numerous little stars (scintillae), which Jung considers as unconscious contents that must be made conscious. Yet the relation of these luminosities with archetypes entails serious risks, according to Jung. For complications may arise between the Ego and the Self, such as inflation and psychosis. It is the mason's duty to distance himself for a time from his ego so that his individuation may 'run its course'.

Then seven Masters perform circumambulations to track down the prostrate candidate. In this way an Ogdoad (group of eight) is formed, which likewise symbolizes the quaternity or 'completion'. According to Jung the eighth prophet is the one who comes to fulfil and who is the herald of a new order, the Christ. The circular movements serve to delimit a sacred space and at the same time they create a concentration and fixation of energy. The circumambulations of the seven Masters may therefore be seen as defending the candidate against the disintegrating forces of the unconscious. The brotherhood keeps the candidate whole : *nonnulli perierunt in opere nostro*. Jung thinks that allowing an eruption of unconscious contents will lead to psychosis. If, however, consciousness manages to cling to this centre in spite of the tension and the tendency to flight, there arises the possibility of a renewal of the personality.

In terms of analytical psychology the Raising is the most complete and most radical symbol of the three masonic degrees. At no other point do the Child archetype and the Hero archetype so fully fuse with the archetypal Self. Any intellectual approach to this ritual misses the point. In our view individuation in analytical psychology is a spiritual borderconcept. The fact that three Masters raise the candidate from the mercurial quaternity ($4+3=7$) is an argument for our thesis : the unconscious function is elevated into the light of consciousness. The newly raised Master is given the task of searching for the lost Holy Word, contained in the tetragrammaton in the golden triangle (quaternity-ternary). The Masternumber therefore is 'seven' : it stands for the seven stages in the process of transformation. 'Seven' is a masculine figure and entails the never-ending 'Labour' of individuation, during which the search for the eighth element of the Lost Word continues in order that the Ogdoad or completion may be reached.

After the Raising the Worshipful Master says that 'order once more governs our activities', hinting at the triadic and tetradic patterns of order. It is these numbers 'three' and 'four' that occur most often in Freemasonry and between which we find the dynamic relations which have been described and analysed.

In Freemasonry the attribution of fixed meanings to concepts should always be under suspicion. Without a respectful approach one risks failing to attain one's aims. Examples of the wrong attitude are the clinging to intellectual notions of freemasonry which must be 'studied' by its members; or developing a moralism resulting in a moralistic code of behaviour; or an inflated ego with its typical superficialities and the dimming of perception by feelings of 'déjà-vu'.

Freemasonry presupposes an attitude of being able 'to let things happen'. Only then the 'complexio oppositorum' may in course of time be transcended.

Curriculum Vitae

Marc M. J. Journée werd geboren op 21 december 1948 te Hasselt (België). Hij is gehuwd met Félicienne Metten.

Journée volgde de Latijn-wiskundige Humaniora aan het Sint-Jozefscollege te Hasselt. Daarna behaalde hij het Licentiaatsdiploma in de Pedagogische Wetenschappen aan de K.U. te Leuven (B) in 1972 en het doctoraal diploma in de Pedagogische Wetenschappen aan de Universiteit van Amsterdam in 1976. Hij werkte in de periode 1974-78 als stafdocent aan de Katholieke Sociale Academie te Sittard en als pedagoog-didacticus aan het Regionaal Pedagogisch Centrum te Maastricht.

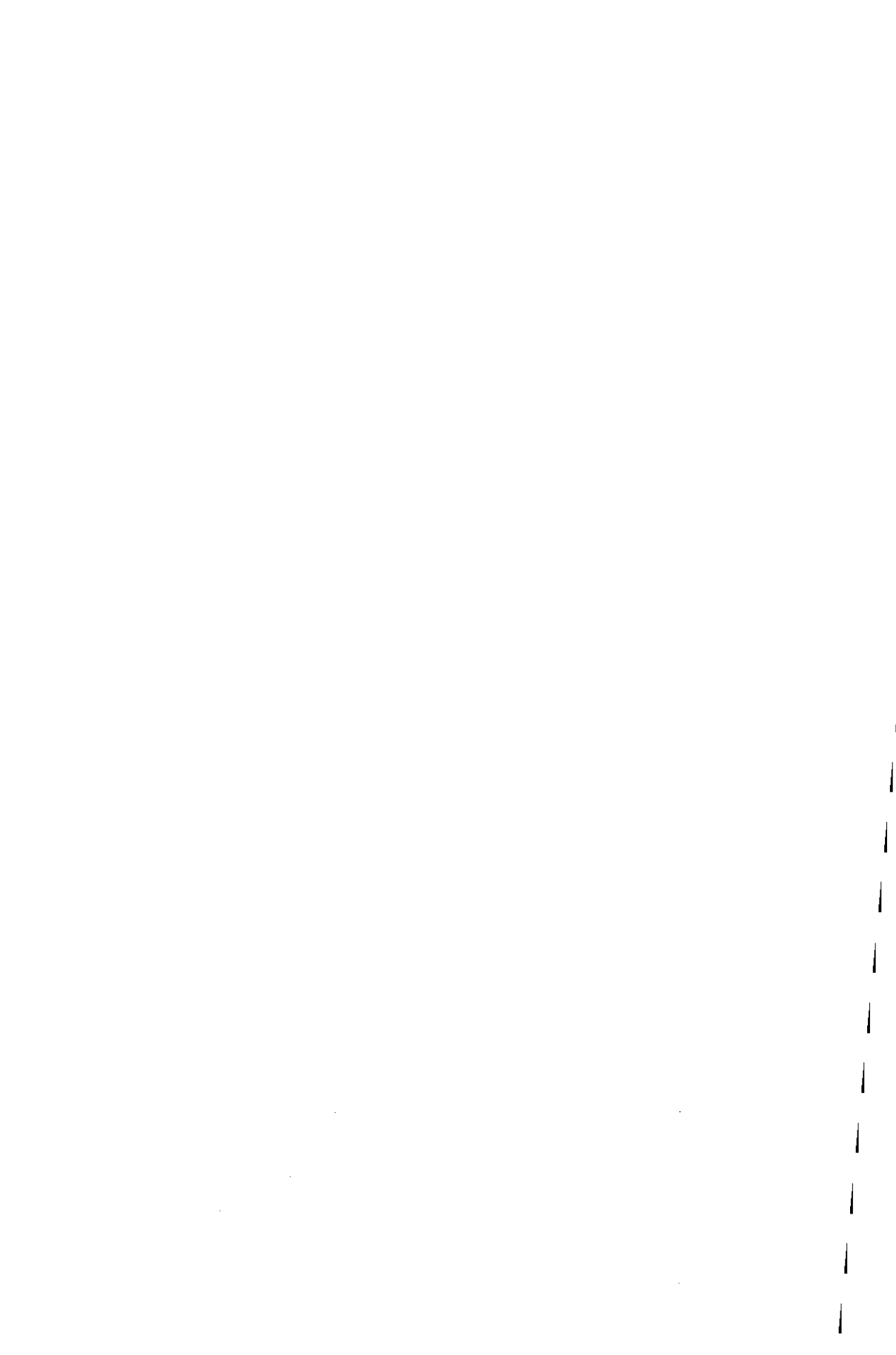
Vanaf 1978 is hij docent aan de Rijksnormaalschool te Hasselt; in 1991 wordt hij docent psychologie en studiebegeleider aan de Hogeschool voor Bedrijfsopleidingen (Hoboh) te Hasselt. Deze instelling fuseerde enkele jaren geleden met andere Hogescholen tot de Hogeschool Limburg.

Hij is al jaren lid van de Interdisciplinaire Vereniging voor Analytische Psychologie (IVAP) in Nederland; deze vereniging bestaat voornamelijk uit academici van diverse disciplines die het werk van C.G. Jung als gemeenschappelijk interessepunt bezitten. In dit kader gaf Journée een lezing over zijn onderzoek te Leusden in 1996.

In zijn huidige functie aan de Hogeschool Limburg is hij lector psychologie en legt hij zich toe op de studiemethodologische en de psychotherapeutische begeleiding van studenten in het departement Handelswetenschappen en Bedrijfskunde.

De auteur is actief lid van de Reguliere Grootloge van België (RGLB).

Verder beoefent hij de dicht- en de beeldhouwkunst.



Dankwoord

Een proefschrift voltooien lokt waarschijnlijk dezelfde archetypische impulsen uit als die bij het uitlopen van een marathon : de start verloopt enthousiast maar tijdens de tweede helft bestormen je beelden en herinneringen van hoogten en laagtes, van principes en van regelmatige aansporingen van je coach. En, eigenaardig genoeg, zonder al die dingen red je het niet, integendeel, ze kruiden je beleving, ze lijnen de horizon voor je uit, zodat de finish langzaam maar zeker in zicht komt.

Daarom wil ik op de eerste plaats mijn promotor Prof. Dr. L. Pepplinkhuizen danken voor deze "coaching" : hij geloofde meteen in de mogelijkheden van dit onderzoek en gaf blijk van de mijns inziens perfecte mengeling van academische professionaliteit, van analytisch-psychologische deskundigheid en van gastvrijheid. Zo werd de stafafdeling Psychiatrie in het Academisch Ziekenhuis Dijkzigt langzaam maar zeker een persoonlijk "point de repère".

Dank ook aan de leden van de commissie : Prof. Dr. H.L.O.G. Dethier, Prof. Dr. J. Passchier en Prof. Dr. J.M.W. Binneveld. Hun snelle lezing van dit proefschrift en hun deskundige en kritische opmerkingen waren voor mij een grote hulp.

Bij de "getrouwen" wil ik mijn goede vrienden Ir. Pascal Deboeck en Mr. Gaby Maquoi bedanken voor hun permanente gastvrijheid en voor hun oeverloos geduld; het kantoor van het notariaat werd door ons regelmatig veranderd tot informatica-afdeling van een promotiecel. Gaby en Pascal, dank voor de vanzelfsprekendheid van onze vriendschap, voor jullie inventiviteit, jullie verrassende deskundigheid en kritische geest, voor jullie interesse, voor ons familie-zijn.

Dank ook aan Dr. Gert Van Esbroeck en Dr. Ann Verheyen : jullie zijn rechtstreeks betrokken geweest bij de start van dit onderzoek vanuit onze gemeenschappelijke interesse voor alles wat met de Traditie te maken heeft. Gert en Ann, jullie regelmatige steun en aanmoediging zorgden voor de noodzakelijke doses adrenaline; het bewuste cadeauboek over de christelijke gnosis en onze deels gemeenschappelijke queeste heeft blijkbaar zijn werk gedaan...

Ik mag zeker mijn paranymfen René Van de Velde en Pascal Deboeck niet vergeten te danken voor hun rechtstreekse riem onder het hart, zowel binnen als buiten de zweetkamer.

Dank aan mijn vrouw Félicienne voor haar aanmoediging en onvoorwaardelijk vertrouwen in de goede afloop van dit onderzoek. Het overgrote deel van onze vakanties moest er aan geloven en herhaaldelijk overtuigde ze me mee te reizen naar Rotterdam. De vele koffiepauzes naast de autoweg en onze dromen over de toekomst terwijl we 's avonds terug naar België reden zijn bijna rituelen geworden. Aan haar draag ik dit onderzoek op.

Ik denk in dankbaarheid en niet zonder weemoed terug aan mijn ouders; mijn vader had dit nog moeten meemaken. Van hem kreeg ik de liefde voor het Transcendente, voor de kunsten, voor de wetenschap en de gedrevenheid voor het zoeken naar de

Waarheid. Van mijn moeder kreeg ik de liefde voor het concrete en voor de natuur.

Tenslotte wil ik op deze plaats al de mensen danken, die op een of andere wijze mijn leven en vorming, zowel menselijk, spiritueel, wetenschappelijk als professioneel hebben beïnvloed. Het is door hen dat ik geleerd heb dat een bewust en verantwoordelijk persoon in onze maatschappij meer vreugde kan putten uit zijn plichten dan uit zijn rechten.

Hannut, zomer 1998.

