

KATHOLIEKE UNIVERSITEIT LEUVEN

FACULTEIT PSYCHOLOGIE EN
PEDAGOGISCHE WETENSCHAPPEN

Onderzoekscentrum Educatie, Cultuur en Samenleving

**DE THEOSOFIE ALS HERINVOERING VAN EEN
SPIRITUELE DIMENSIE IN HET EIGENTIJDSE
MATERIALISTISCHE WERELDBEELD OP HET EINDE
VAN DE NEGENTIENDE EEUW**

Een godsdienstpsychologische benadering
van H.P. Blavatsky aan de hand van het leven en oeuvre van Maurice
Maeterlinck

Masterproef aangeboden
tot het verkrijgen van de
graad van Master in de
Psychologie
Door
Sofie de Smet

promotor: Prof. Dr. M. Depaepe

2011

KATHOLIEKE UNIVERSITEIT LEUVEN

FACULTEIT PSYCHOLOGIE EN
PEDAGOGISCHE WETENSCHAPPEN

Onderzoekscentrum Educatie, Cultuur en Samenleving

**DE THEOSOFIE ALS HERINVOERING VAN EEN
SPIRITUELE DIMENSIE IN HET EIGENTIJDSE
MATERIALISTISCHE WERELDBEELD OP HET EINDE
VAN DE NEGENTIENDE EEUW**

Een godsdienstpsychologische benadering
van H.P. Blavatsky aan de hand van het leven en oeuvre van Maurice
Maeterlinck

Masterproef aangeboden
tot het verkrijgen van de
graad van Master in de
Psychologie
Door
Sofie de Smet

promotor: Prof. Dr. M. Depaepe

2011

Sofie, de Smet, De theosofie als herinvoering van een spirituele dimensie in het eigentijdse materialistische wereldbeeld op het einde van de negentiende eeuw. Een godsdienstpsychologische benadering van H.P. Blavatsky aan de hand van het leven en oeuvre van Maurice Maeterlinck.

Masterproef aangeboden tot het verkrijgen van de graad van Master in de Psychologie

Examenperiode: juni 2011

Promotor: Prof. Dr. Marc Depaepe

Helena Petrovna Blavatsky was de grondlegster van de moderne theosofische beweging in de laatste decennia van de negentiende eeuw. De leer werd met enthousiasme ontvangen en inspireerde de wetenschap, de filosofie, de literatuur en de kunst. Ook in België liet Blavatsky sporen achter op diezelfde vier domeinen die belichaamd worden door één man. Hij was niet zomaar een Belg, nee, hij is de enige Belgische literator die ooit de Nobelprijs mocht ontvangen. We trachten de relatie tussen de psychische elementen en de theosofie als religieus systeem waar te nemen en te interpreteren aan de hand van het symbolistisch werk van Maurice Maeterlinck.

Blavatsky speelde een pioniersrol in de wedergeboorte van de esoterie in een Europa dat ingrijpend aan het veranderen was. In het eerste hoofdstuk benaderen we de zingevende functie van de theosofie als religieus oriënteringskader en de bewegingen die het psychologische veld van de religieuze context doorkruisen. De geschriften van Blavatsky vervulden actuele behoeftes en brachten ideeën als karma, reïncarnatie en spirituele ontwikkeling tot in de huiskamer. Daarnaast wijden we aandacht aan de uniciteit van de theosofische leer. In een tweede hoofdstuk worden bijgevolg de voornaamste beginsels van de leer behandeld.

Menselijke ervaringen die tot theosofische gedragingen en geloof aanzetten, uitten zich in het werk van vele kunstenaars in het Westen. Blavatsky bejubelde eveneens de kracht van de kunst teneinde een universele broederschap tussen de mensen, hét doel van de theosofie, te versterken. Het derde hoofdstuk bevat een algemeen overzicht van de fascinatie voor de theosofie in de kunst en enkele concrete voorbeelden. Vervolgens zoomen we in op Maurice Maeterlinck. Hij vertegenwoordigde het Europese symbolisme dat reageerde tegen de excessen van het realisme en wordt sporadisch een belangrijke volgeling van mevrouw Blavatsky genoemd. We constateren dat Maeterlincks literaire loopbaan door een thematische en religieuze ommekeer gekenmerkt wordt en de theosofische invloed zich hoofdzakelijk tijdens zijn artistieke hoogtepunt manifesteert. In het vijfde hoofdstuk lichten we Blavatsky's gedachtegoed in Maeterlincks eerste essays toe. Alleszins wijst ook zijn vroeg dramatisch werk op een theosofische ingesteldheid en vormt een tweede spoor naar Blavatsky.

De latere geschriften van Maeterlinck duiden op steeds meer inconsistenties en afkeuring van de theosofie. De leer verwerft een statuut van tijdelijk toevluchtsoord. Binnen een religieuze houding komen geregeld momenten voor waarin de mens zich vragen stelt, psychologisch of intellectueel gemotiveerd, die opnieuw leiden tot instemming of weigering. De theosofie vervulde de functie van enkele tijdelijke psychologische motivaties. Daar waar ze eerst nog zichtbaar is in Maeterlincks moraal, verdwijnt ze volledig in zijn uiteindelijke interesse voor het agnosticisme. Het succes van de theosofie én dat van Maeterlinck vervagen, psychisch gemotiveerd geloof en ongeloof wisselen elkaar af.

Woord vooraf

Blavatsky en Maeterlinck schreven duizenden pagina's tezamen. Het vormde voor mij een uitdaging woorden en ideeën te selecteren om de paginalimiet niet de overschrijden. Bij het dankwoord daarentegen schieten woorden me tekort. Waar te beginnen? Ik begin alvast bij het begin: het onderwerp van mijn masterproef.

Ik dank mijn promotor, Professor Doctor Marc Depaepe, voor de mogelijkheid historische velden van de psychologie te onderzoeken en de aansporing om de interessante dame Helena Petrovna Blavatsky vanuit verschillende kritische perspectieven te belichten.

Ik dank mijn ouders voor de stimulerende studieruimte, de thee en koekjes, maar voornamelijk voor hun inspirerende ondersteuning. Dank ben ik ook verschuldigd aan mijn Erasmus te Berlijn. Het bood me de kans een groot aanbod van historische literatuur te verslinden. Ik dank de medewerkers van de bibliotheken te Leuven, Gent en Berlijn en het archief De Zwarte Doos om het magazijn tot verscheidene malen toe te betreden. Speciale dank gaat uit naar Jan Frederickx, een pro in het beheersen van de Nederlandse taal. Niet te vergeten dank ik mijn zus, mijn vrienden, vriendinnen en meïnem lieben.

Ten slotte, uit ik mijn dank naar Maeterlinck voor zijn theater dat hij geschreven heeft en naar Blavatsky voor haar ontsluiting van de synthese van religie, filosofie en wetenschap.

Inhoudsopgave	1
Inleiding	3
DEEL 1. Algemene en godsdienstpsychologische positiebepaling	5
1. Een Renaissance van de spiritualiteit in de tweede helft van de negentiende eeuw: een godsdienstpsychologische blik op het ontstaan en succes van de theosofische beweging	5
1.1 Inleiding: De (weder)geboorte van een theosofische beweging	5
1.2 Van niet-religieuze drijfveren naar religieus gedrag	6
1.3 Ten tijde van een naderende ondergang: onmacht en ongelooft	7
1.4 De moderne wetenschap	10
1.5 Een antwoord op de moderne wetenschap: “kosmisch darwinisme”	11
1.6 Een nieuwe religie: occultisme als re-enchantment	12
1.7 Ethiek en religie	13
1.8 De publieke sfeer: the theosophical press	14
1.9 Conclusie	15
2. De theosofische leer	17
2.1 Wat is theosofie	17
2.2 De geheime leer	17
2.2.1 Cosmogeneris	19
2.2.2 Anthropogeneris	20
2.2.3 Reïncarnatie en karma	21
2.3 Conclusie	22
DEEL 2: De invloed van de theosofie	23
3. Theosofische ideeën in de wereld van de kunst	23
3.1 Schoonheid is het kleed van de waarheid	23
3.2 Bewustzijnsverruimende ervaringen in de kunst	24
3.3 Van Kandinsky tot Maeterlinck	25
4. Het leven en werk van Maurice Maeterlinck	29
4.1 Symbolisme als crisisreactie	30

4.2	Maurice Maeterlinck (1892-1949): kind van zijn tijd	31
4.2.1	Biografie	31
4.2.2	Van mystiek symbolisme tot wijsgerig sciëntisme bij Maeterlinck	34
4.2.3	Maeterlincks spirituele periode	35
5.	Theosofisch gedachtegoed in het essayistisch genre van Maeterlinck	38
5.1	Namen en getuigen: Voor wie had Maeterlinck bewondering?	38
5.2	Concepten en begrippen	39
5.2.1	Het Absolute: een pantheïstische god	40
5.2.2	Het ontwaken der ziel	42
5.2.3	Moraal en het kwade	44
5.2.4	Noodlot alias karma?	46
5.2.5	De dood en onsterfelijkheid	47
6.	De stap naar het drama	50
6.1	Transformationeel ritueel theater	50
6.2	Intuïtie	51
6.3	Statische scénique en dematerialisatie	52
6.4	Zonder woorden	53
6.5	Dramatis personae	55
6.6	Conclusie	56
7.	Geloof en ongelooft: Geloofscrisis en agnosticisme in de twintigste eeuw	58
7.1.	De theosofische vereniging in diskrediet	58
7.2	Van inconsistenties tot agnosticisme	60
7.3	Letterlijke uitingen van kritiek op de theosofie	63
7.4	Conclusie	63
	Algemeen besluit	66
	Referenties	68

Inleiding

- Je bedoelt misschien theologie?

- Nee hoor, the-o-so-fie.

"Helena Petrovna Blavatsky en de theosofie". Zo luidde het onderwerp van mijn masterproef. Het klonk velen onbekend in de oren. Wanneer ik startte met mijn opzoekingswerk en de eerste boeken in de bibliotheek wou ontlenen, werd ik tot mijn verbazing zelfs naar de afdeling "esoterie en occultisme" verwezen. Een "goddelijke wijsheid" zou men toch een meer eerbiedwaardige plaats toekennen? Bij velen heersen er vooroordelen omtrent esoterie en occultisme, en duiken meteen ideeën van Ufo's en geest- en duivelsuitdrijvingen op. Mijn ervaring in de bibliotheek, maar ook een uitspraak van Adorno getuigen daarvan: "Okkultismus ist die Metaphysik der dummen Kerle" (Wichmann, 1990, p. 12). Welke domoren Adorno aan deze lijst zou toevoegen, vermeldt hij niet.

Wanneer men op namen als Steiner, Newton en Yeats stuit als volgelingen van Blavatsky en algemener ook nog Goethe en Mozart bij esoterische beïnvloeding kan onderbrengen, vind ik het moeilijk de dwaasheid van deze heren te kaderen. In de geschiedenis van de westerse wereld, van de Griekse mysteries en filosofie tot de New age beweging worden kunstenaars, filosofen, wetenschappers en letterkundigen door de esoterische traditie geprikkeld en geïnspireerd. Ideeën en symboliek worden in hun eigen werken overgenomen (Wichmann, 1990).

Blavatsky was de grondlegster van de moderne theosofische beweging in de laatste decennia van de negentiende eeuw. Ze trachtte de kern van alle religies weer te geven en een universele broederschap op aarde te verwezenlijken. De leer werd internationaal met enthousiasme ontvangen. In het lijstje van bewonderaars duikt evenzeer een Belgische naam op: Nobelprijs literatuur winnaar Maurice Maeterlinck. Het loont volgens mij in ieder geval de moeite in te gaan op die vertegenwoordiger van het Europese symbolisme.

"Wat weet ik eigenlijk over Maeterlinck behalve dat van die Nobelprijs?" (Van Reybrouck, 2010, p. 15). Net als Blavatsky is Maeterlinck een wat vergeten figuur geworden. Dat is een jammerlijke zaak wanneer men de omvang en het toenmalige succes van hun beider oeuvre bekijkt. Alleen al *The secret doctrine* van Blavatsky telt 1477 pagina's. Waarom belandden beide historische figuren in de vergetelheid? In deze verhandeling werp ik vanuit een godsdienstpsychologisch perspectief een nieuw licht op de beantwoording van die vraag. Dit schrijven zal handelen over de theosofie als nieuw zingevend systeem en oriënteringskader voor de negentiende-eeuwse mens in het algemeen en in het bijzonder voor

Maeterlinck. Hij was zo'n negentiende-eeuwse mens en groeide op in een wereld die probeerde om te gaan met een aantal ernstige deuken in de geloofsovertuiging en wereldbeschouwing. Een comparatieve studie naar de bewegingen die het psychologische veld van de religieuze context doorkruisten in relatie tot de theosofische thematiek in het oeuvre van Maeterlinck lijkt me uiterst boeiend.

Een religieuze houding is immers ambivalent en schommelt tussen toejuicing en boegeroep. Wie zulk een houding wil begrijpen vanuit godsdienstpsychologisch oogpunt, kan niet anders dan zich de vraag te stellen naar de psychologische motivaties die hierachter schuilen. Het is net dat wat we hier ambiëren.

In het eerste deel staat de relatie tussen de algemene psychische elementen en de theosofie als religieus systeem centraal. We kijken daarbij ook in de eerste plaats naar de theosofische leer en trachten haar helder weer te geven. Die analyses van het oeuvre van de theosofische beweging en Blavatsky vormen het vertrekpunt voor de volgende opzet van deze masterproef, namelijk de behoeften op het einde van de negentiende eeuw concretiseren aan de hand van aanhangers van de theosofie. Menselijke ervaringen die tot theosofische gedragingen en geloof aanzetten, uitten zich in het werk van vele kunstenaars in het Westen. Ik meen te mogen vaststellen dat hun werk tegemoet kwam aan de vraag naar spontane religieuze ervaringen. Een nieuwe rituele praktijk in het licht van het theosofische gedachtegoed was geboren.

Maeterlinck bediende zich, psychologisch gemotiveerd, van de theosofische leer. Voor die invloed dragen we vervolgens bewijsmateriaal aan: essentiële theosofische concepten en begrippen. Via die bewijsvoering willen we de ambivalente religieuze houding aantonen en thematiseren. De theosofie was slechts een tijdelijk toevluchtsoord. We richten ons derhalve ook op Maeterlincks boegeroep, inconsistenties en afkeuring van de theosofie. De vraag is natuurlijk waarom? Wat maakt dat de theosofie haar invloed verloor? Niet enkel het succes van de theosofie vervaagt, ook dat van Maeterlinck. In zijn werk en denken wisselen psychisch gemotiveerd geloof en ongelooft elkaar af.

Deze centrale onderzoeksvragen trachten we te beantwoorden aan de hand van een rijk en gevarieerd aantal bronnen. Op basis van Blavatsky's en Maeterlincks eigen geschriften én aan de hand van de bestaande literatuur over beide historische figuren, voeren we een comparatieve studie door. Voor het overkoepelend godsdienstpsychologisch analysekader is literatuur gebruikt van de pioniers van die discipline en recentere wetenschappelijke theorieën en onderzoeken.

DEEL 1. Algemene en godsdienstpsychologische positiebepaling

1. Een Renaissance van de spiritualiteit in de tweede helft van de negentiende eeuw: een godsdienstpsychologische blik op het ontstaan en succes van de theosofische beweging

1.1 Inleiding: De (weder)geboorte van een theosofische beweging

“But modern Theosophy (...) is no *new* thing, but only the presentation of eternal and changeable truths in a new form.” (Liander, 1900, pp. 20-21). Net zoals Michelangelo in zijn renaissanceschilderijen het jargon en verhoudingsspel van de antieken weer tot leven bracht in de westerse samenleving, speelde Helena Petrovna Blavatsky in de laatste decennia van de negentiende eeuw een rol in een wedergeboorte van de esoterie. Ze plaatste zich niet op een troon van onthulling van een mystieke kennis die tot voor kort voor elk oor en oog onbekend was. De waarheden stonden in duizenden boeken geschreven, verborgen achter symbolen en tekens. Zij voelde zich genoodzaakt, door haar meesters gesteund en geroepen, daarvan een samenhangend en harmonisch geheel te maken (Blavatsky, 1888/1988).

Helena Petrovna Blavatsky is in 1831 geboren en behoorde tot een aristocratische familie van Ekaterinoslav in Zuid-Rusland. Ze werd de sfinx van de negentiende eeuw genoemd, die eerst in de twintigste eeuw begrepen werd. Wichmann (1990) noemt haar ironisch “eine echte Abenteurerin” (p. 97) die reeds op vroege leeftijd bijzondere eigenschappen bezit. Ze verliet haar echtgenoot, bereisde de wereldbol en fungeerde uiteindelijk als medium om de traditie van het neoplatonisme voort te zetten.

De Theosophical Society werd opgericht in 1875 door Blavatsky, Henry Steel Olcott, William Quan Judge en anderen. De wil van haar meesters, met wie ze reeds op jonge leeftijd mediaal contact had, uit zich in het creëren van een werktuig, de theosofische gemeenschap, om de mensheid met hun universele waarheid te bereiken. In één van haar notities schreef ze in 1875:

Kreeg de opdracht een begin te maken met het publiek de waarheid te vertellen over de verschijnselen en hun mediums. En nu gaat mijn martelaarschap beginnen! Ik zal alle Spiritisten tegen mij krijgen en bovendien de Christenen en de Sceptici. Uw Wil, O, M, geschiede! H.P.B.” (Ryan, 1937/1984, p. 77)

Ook de opdracht om Olcott te kiezen als medeoprichter van de beweging werd haar via haar meesters opgegeven (Cranston, 1993/2008). De concrete doelstellingen van de Society werden in volgorde van belangrijkheid zo geformuleerd:

1. Een kern te vormen van universele broederschap van de mensheid, zonder verschil te maken in ras, geloof, geslacht, kaste of huidskleur
2. Bestudering van oude en moderne religies, filosofieën en wetenschappen, en het aantonen van de betekenis van een dergelijke studie; en
3. Onderzoek van de onverklaarde natuurwetten en van de psychische vermogens in de mens. (Cranston, 1993/2008, p. xviii)

Uit deze doelstellingen, voornamelijk doelstelling drie, blijkt een “intelligente” positiekeuze als reactie op de huidige culturele context en verdeeldheid. Religie en wetenschap kwamen in het midden van de negentiende eeuw elkaar nabij.

Want een wetenschap die een gebied van de natuur – zichtbaar of onzichtbaar – buiten beschouwing laat, is niet volledig; en de religie die zich uitsluitend op een veronderstelde openbaring baseert en zich afwendt van de dingen en de wetten die deze beheersen, is niets dan een hersenschim, een vijand van de vooruitgang, een belemmering voor de mens op weg naar geluk. (Judge, 1893/1996, p. 1)

In zijn boek *The ocean of theosophy* beschrijft Judge (1893/1996), één van de medeoprichters van de Theosophical Society in 1875, de theosofie als de wetenschap van de wetenschappen, vandaar ook wijsheidsreligie genoemd. Tegenover de christelijke dogma's die haaks stonden op de toenmalige wetenschap, werd een kosmisch barmhartige levensbeschouwing gecreëerd. Die beantwoordde zowel aan de behoefte van een volk zonder religie als aan zijn focus op de wetten van het materialisme dat hoogtij vierde.

1.2. Van niet-religieuze drijfveren naar religieus gedrag

De tweede helft van de negentiende eeuw werd gekenmerkt door een revival van het occultisme. Deze toename aan interesse voor “dat wat verborgen is” trachten we nu vanuit een historisch en godsdienstpsychologisch oogpunt te verklaren. Wat verklaart het succes van Blavatsky's beweging?

De godsdienstpsychologie bestudeert de psychische archeologie der receptie van het symbolisch systeem van de godsdienst. Zo luidt het volgens Vergrote (1987), theoloog, psycholoog en filosoof, die het centrum voor godsdienstpsychologie vanaf 1950 heeft uitgebouwd. Ze tracht psychische dynamismen en structuren bloot te leggen in de religie. We benaderen nu vervolgens de zingevende functie van de theosofie als nieuw religieus oriënteringskader en de bewegingen die het psychologische veld van de religieuze context van de negentiende eeuw doorkruisten.

Eenzijds hanteren we een functionele definitie van religie en benaderen we de functie van de theosofie als religieus oriënteringskader. Welke zin vervult de theosofie als in de cultuur gegeven symbolisch systeem voor de negentiende-eeuwse mens? De ontkenning van het materialisme als hoogste goed in die samenleving speelt in dit cultuurhistorisch

perspectief een grote rol. Er heerst een algemeen psychologische behoefte aan zinervaring. Daarnaast wijden we aandacht aan het eigen karakter en object van de theosofische leer. Welke behoeften en verlangens spreekt nu precies de theosofie aan? “De mens wordt slechts godsdienstig wanneer hij de religie in een persoonlijk initiatief verwerft” (Vergrote, 1987, p. 36). Ons perspectief is met andere woorden de relatie tot het goddelijke. We onderzoeken de menselijke ervaringen die tot religieuze gedragingen en tot religieus geloof aanzetten. Het succes van de theosofie verhelderen we vanuit de psychologie betreffende het verlangen, het verstand en de drijfveren.

Vergrote (1987) wijst op het dubbelzinnige begrip “religieuze behoefte” in tegenstelling tot Jung (1940) die het zoeken naar een god als basisbehoefte van elke mens beschouwde. We ontkennen niet het bestaan van één psychologisch motief dat ten grondslag ligt aan religiositeit. De mens wil zich immers verheffen en komen tot een vervolmaking van de mens tegenover en boven de wereldlijke grenzen (Ritschl, 1870). Religie geeft echter ook invulling aan verschillende behoeften (Allport, 1950). Als godsdienstpsycholoog moet men op zoek gaan naar de niet-religieuze interesses die de mens tot religiositeit en religieus gedrag kunnen aanzetten. Wat drijft de mens van de negentiende eeuw ertoe om zich tot de theosofie te wenden teneinde bevrediging te vinden van de menselijke verlangens? Welke niet-religieuze beweegredenen hebben geleid tot dat religieuze systeem?

Het gaat om die andere motieven van gevoelsmatige aard die mensen kunnen bewegen en die sterker blijken te zijn dan de zuivere rede. Het zijn goeddeels emotionele motieven die mensen religieus maken en aan kerken de macht verlenen hen psychologisch te beïnvloeden. Het zijn ook emotionele motieven die van mensen goede burgers maken. De psychologie is geboren. (Vandermeersch & Westerink, 2007, p. 21)

1.3 Ten tijde van een naderende ondergang: onmacht en ongeloof

Motiveringen die de mens aanzetten tot religiositeit worden gevat in drie sectoren; onmachtgevoelens, de behoefte naar de noodzakelijkheid van ethiek en de nood aan de rede die zekerheid brengt (Vergrote, 1987). Het is in het antwoord op die intrasubjectieve drijfveren dat we het succes en de functie van de theosofie als nieuwe religie vanuit godsdienstpsychologisch perspectief verklaren.

Godsdienstpsychologen onderzoeken niet enkel het geloof, maar ook het ongeloof. Binnen een religieuze houding komen geregeld momenten voor waarin de mens zich vragen stelt, psychologisch of intellectueel gemotiveerd, die opnieuw leiden tot instemming of weigering (Vergrote, 1987). De theosofie heeft ook een zin- en betekenisvolle geschiedenis waarbij conflicten en spanningen elkaar opvolgen.

Voor Wichmann (1990) is de theosofische beweging van Blavatsky louter één van de vele esoterische bewegingen. Hij herkent in de geschiedenis van esoterische bewegingen, een

vast patroon dat het succes van zulke randfenomenen verklaart. De esoterie tracht met behulp van “Innenerfahrungen” de wezenlijke en geestelijke zijde van de wereld en de mensen begrijpelijk te maken. “Das Interesse an der Esoterik entsteht daraus, dass die vorgründigen, die gängigen Antworten auf die Lebensprobleme fragwürdig geworden sind. Das kann doch nicht alles sein!” (Wichmann, 1990, p. 28). Plots geconfronteerd met deuken in een huidige geloofsovertuiging en wereldbeschouwing zoekt men naar een diepere zin in het leven. Gevoelens van onmacht leiden tot een sterkere neiging tot religie (Vergrote, 1987). Psychische spontaneïteit van een vraag-religie werd getest door Vergrote. Meestal denkt men spontaan aan het hogere wanneer men in morele of materiële moeilijkheden verkeert en als het leven zelf bedreigd wordt. De relatie tot God in het christendom is bovendien een persoonlijke relatie. In een factoranalytisch onderzoek van Vercruyse (1972) verschijnt de bevestiging van die wederzijdse relatie. De belangrijkste dimensies van dat contact bleken echter het mystieke element en de ethische dimensie van de hoop op God. Het zijn precies die mystiek én de aanwezigheid van het goddelijke in de mens zelf die de theosofie tot hoofdgedachte van haar universele broederschap maakt.

De tijdgeest en de wereldbeschouwing van de negentiende eeuw bevonden zich in een crisis. De negentiende en twintigste eeuw laten zich door een overwicht aan materialisme en natuurwetenschappen kenmerken. De Copernicaanse revolutie verspreidde zich langzaam vanaf het midden van de negentiende eeuw. De aarde verloor haar centrale rol binnen het universum. Aangezien de kerkelijke leer persoonlijke meditatieve ervaringen van de theologie met argusogen bekeek, kon ze niet met behulp van deze mystieke ervaringen de geloofstraditie stabiliseren (Wichmann, 1990). De overgeleverde rituelen verloren zo ook hun aantrekkingskracht. Het herhalingskarakter van de ritus stond in contrast met het streven naar spontane uitdrukking (Vergrote, 1987). Er heerste een vraag naar nieuwe religieuze symbolen.

Vergrote (1987) noemt het een psychologisch gerechtvaardigde wens om meer spontaan eigen gevoelens en religieuze ervaringen uit te drukken. De kerkelijke leer was te stereotiep, te dogmatisch en te doctrinair. Dat alles vormde een probleem voor de negentiende-eeuwse mens. In deze context vermelden we ook de pragmatist William James die niet het aanhangen van dogma's, maar de "experience" bij religie centraal plaatste. (Godderis, 2004). We positioneren verder in deze verhandeling de kunst van Skrjabin en Kandinsky, en het theater van Maeterlinck als zulke nieuwe ervaringen. Ze boden als het ware nieuwe “religieuze rituelen” en symbolen in het licht van de theosofische leer. Goed theater bood volgens Artaud (1964) een natuurlijke en magische equivalent aan van de dogma's waaraan men niet meer geloofde. Bovendien schuilt in de rituele praktijk een inspiratiebron van een ethisch leven (Vergrote, 1987).

Esoterische Systeme haben sich stets um ein Fundament im Erleben bemüht. Die heute geläufige Form der christlichen Religion dagegen stützt sich auf die biblische Offenbarung und deren Überlieferung. Gegenüber visionären, mystischen oder okkulten Erfahrungen lebender Menschen war die institutionelle Kirche stets sehr misstrauisch... Doch haben die offiziellen Kirchen sich damit stets sehr schwer getan und sich immer wieder auf dogmatische, oft leblose Formen zurückgezogen. (Wichmann, 1990, pp. 24-25)

Een ontmythologisering, rationalisering en toepassing van de historisch-kritische methode van het lezen van de bijbel, creëerde het idee van een abstracte, onbereikbare, straffende God. Spiritualiteit werd het slachtoffer van verdringing. Daarenboven werd de westerse bevolking ook met de feilbaarheid van het verstand geconfronteerd via Kant én de teloorgang van verschillende monarchieën (Wichmann, 1990,). Quispel (2005) beschrijft de tijdgeest als volgt: “Het was een tijd van veel ongenueanceerd materialisme, van rationalistisch narcisme en van een cultuur, die zichzelf bezig was te overleven met allerlei symptomen van een naderende ondergang.” (p. 241). Er vond als het ware een aardbeving in de geesten van de westerse bevolking plaats.

Dat beven mondde uit in uiteenlopende radicale reacties als nationalisme en nihilisme. De decadenten van het fin de siècle, zoals Zola en Baudelaire, zochten troost in een morbide en pessimistische romantiek. “The stories have a common feature – the contempt for traditional customs and morality...and, as a corollary, confusion among the powers that be and the rise of false prophets.” (Loquer, 1996, p. 12). Jugendstil en Art Nouveau negeerden het probleem door met behulp van planten- en vogelmotieven een natuurlijk frisse toekomst voor te spiegelen.

In dit rijtje pasten ook de mysterieuze Blavatsky en haar theosofische beweging. Bovendien mag men niet uit het oog verliezen dat godsdienstpsychologisch onderzoek een licht heeft geworpen op het positieve verband tussen mentale gezondheid en religie. Mentale gezondheid is de aanwezigheid van subjectief welzijn. In het handboek van Koenig, McGullough en Larson (2001) over religie en mentale gezondheid vinden we verscheidene positieve relaties terug tussen religie en welbevinden, hoop, optimisme, meaning of life, en zelfvertrouwen. In die tijd van religieuze crisis kon net een nieuwe religieuze beweging de mens positief beïnvloeden.

Blavatsky was op de hoogte van de precaire context waarin ze schreef. In het eerste nummer van het Engelse *Vahan* beschreef Blavatsky met behulp van haar theosofische terminologie de naderende ondergang:

Wij bevinden ons middenin de Egyptische duisternis van Kali-yuga, het “Zwarte Tijdperk”, waarvan de eerste 5.000 jaar, de sombere eerste cyclus, tussen 1897 en 1898 zijn einde nadert voor de wereld. Als het ons niet lukt de T.S. voor die datum aan de veilige kant van de geestelijke stroom te brengen, zal ze reddeloos in de Diepte, “Mislukkingen” genaamd, worden meegesleurd, en zullen de koude golven van vergetelheid zich boven haar ten ondergang gedoemde hoofd sluiten (Ryan, 1937/1984, p. 261)

1.4 De moderne wetenschap

“The discoveries of modern science do not disagree with the oldest traditions which claim an incredible antiquity for our race.” (Blavatsky, 1877/1972, I, p. 3). Waar de intolerantie en het dogmatisme van de katholieke kerk een uiting van de bedreiging van haar identiteit waren (Vergrote, 1987), beantwoordde de theosofie aan de belangrijke cognitieve hang naar religie. De religie vervult volgens de godsdienstpsychologie een belangrijke cognitieve functie. Ze interpreteert de werkelijkheid en situeert de mens door zijn identiteit te bepalen (Berger & Luckmann, 1966). Zeker in een wereld waarin de wetenschap razendsnelle en onthutsende ontdekkingen deed, steeg de behoefte om integraal te begrijpen. Blavatsky slaagde erin een nieuw religieus aanbod te creëren dat niet noodzakelijk in contrast stond met de ontdekkingen in de wetenschap. De "cognitieve dissonantie" (Festinger, Riecken & Schachter, 1956) werd opgelost door een nieuwe opvatting zonder tegenstrijdigheden.

Blavatsky was op de hoogte van de context waarin ze schreef. In haar eerste omvangrijke werk *Isis unveiled* beschouwde ze de wetenschap en de theologie als twee conflicterende titanen: “Between these two conflicting Titans – Science and Theology – is a bewildered public, fast losing all belief in man’s personal immortality, in a deity of any kind, and rapidly descending to the level of a mere animal existence.” (Blavatsky, 1877/1972, I, p. x). Vanuit de overtuiging dat haar tijdgenoten de behoefte hadden aan een nieuwe religie die de recente uitdagingen en ontwikkelingen in de moderne wetenschap aankon, bood het occultisme dé oplossing. Vooral de evolutietheorie van Darwin vormde de belangrijkste uitdaging voor het christendom (Campbell, 1980).

One response to this challenge was the abandonment of traditional Christian creedal formulations and organizations in favor of alternative spiritualist and occultist movements that looked to the perfection of humankind and that proclaimed they were fully in harmony with modern science. (Brown, 2007, p. 437)

Daarbij herhaalde Blavatsky dat de essentiële doelstelling van de theosofie was: de wetenschap een plaats geven binnen het kader van een omvattende kosmogonie. “Our work, then, is a plea for the recognition of the Hermetic philosophy, the anciently universal Wisdom-Religion, as the only possible key to the Absolute in science and theology.” (Blavatsky, 1877/1972, I, p. vii).

Als reactie op de onoverkomelijke bezwaren en kritieken van de moderne wetenschappen, herwerkte Blavatsky later in *The secret doctrine* opnieuw bepaalde occulte leringen. Daarbij legde ze weer zéér de nadruk op de noodzakelijkheid om de zienswijze van de materialistische wetenschap te onderzoeken. Ze beschreef dit als volgt: “Haar opvattingen over de ‘elementen’ te vergelijken met de opvattingen van de Ouden, en de fysieke krachten, zoals deze volgens moderne begrippen bestaan, te analyseren, voordat de occultisten erkennen dat zij ongelijk hebben.” (Blavatsky, 1888/1988, I, p. 525). Sterker nog, ze schreef dat de geheime leringen van de theosofie nooit begrepen zouden worden indien men ze niet toelicht. Deze toelichting moest plaatsvinden aan de hand van vergelijkingen en contraposities met de moderne wetenschapstheorieën. Het kwam de wetenschappelijke lezer zelf toe om uit de vergelijkende structuur zijn eigen wereldstructuur samen te stellen.

Ze zullen uit hun stellingen worden verdreven, niet door spirituele, theosofische of andere fysieke of zelfs mentale verschijnselen, maar eenvoudig door de enorme gapingen en afgronden die zich dagelijks voor hen openen en dit zullen blijven doen naarmate de ene ontdekking op de andere volgt, totdat ze tenslotte door de negende golf van het gewone verstand zullen worden omvergeworpen. (Blavatsky, 1888/1988, I, pp. 687-688)

1.5 Een antwoord op de moderne wetenschap: “kosmisch darwinisme”

“Steeds omhoog kronkelt – Ja, tot het einde toe” (Blavatsky, 1888/1988, I, p. 295). Geologische ontdekkingen en evolutionaire gegevens toonden, zoals besproken, de ongelijkheid van bepaalde christelijke dogma’s aan. De mens bijvoorbeeld leek veel ouder te zijn dan wat de Bijbel suggereerde. Blavatsky toonde aan dat de huidige geologische wetten in overeenkomst zijn met de oudste tradities. “A hard nut, this, for Patristic Theology to crack; but an accepted fact with the ancient philosophers.” (Blavatsky, 1877/1972, I, p. 3).

Met betrekking tot het evolutieprincipe noteerde Blavatsky (1877/1972) in haar *Isis unveiled*: “Modern Science insists upon the doctrine of evolution; so do human reason and the “secret doctrine”, and the idea is corroborated by the ancient legends and myths, and even by the Bible itself when it is read between the lines.” (p. 152). Wichmann (1990) beschrijft het als “een geniaal idee” van Blavatsky om het evolutionaire denken in een omvattende occulte kosmologie te integreren. Aan het begin van alles stond een absoluut allesomvattende godheid die zich als een “spark” (Bevir, 1994, p. 753) in elk deeltje van de materie laat terugvinden. Vanaf dat moment evolueerde het universum door middel van cyclussen. De lagere ordes, voortgekomen uit de hogere ordes, evolueerden naar steeds meer spirituele wezens totdat ze uiteindelijk geabsorbeerd werden in de oneindige en eeuwige godheid (Bevir, 1994). Zoals ze ook in haar inleiding formuleerde, beschouwde zij die waarheid als verborgen of vergeten bij onder andere vroegere antieke filosofen als Pythagoras en Socrates.

These philosophers held, with the Hindus, that God had infused into matter a portion of his own Divine Spirit, which animates and moves every particle. They taught that men have *two souls*, of separate and quite different natures: the one perishable – the Astral Soul, or the inner, fluidic body – the other incorruptible and immortal – the *Augoeides*, or portion of the Divine Spirit; that the mortal or Astral Soul perishes at each gradual change at the threshold of every new sphere, becoming with every transmigration more purified. (Blavatsky, 1877/1972, I, p. 12)

De kosmologie verkondigde een immanente God die de wereld langzaam creëerde met behulp van natuurlijke processen. Een plaatje dat perfect kon passen in de negentiende-eeuwse samenleving. De natuurlijke selectie, geformuleerd door Darwin en Alfred Russel Wallace, was volgens Blavatsky geen kracht; zij veroorzaakte niet de variëteiten van organismen. Ze toonden louter de secundaire aspecten van de organische evolutie aan. Blavatsky daarentegen was op de hoogte van een dieper beginsel. “De oorzaak van de (...) variatie van de soorten (...) is een onderbewuste intelligentie die de stof doordringt en die uiteindelijk is terug te voeren tot een weerspiegeling van de goddelijke en dhyanchohanische wijsheid.” (Blavatsky, 1888/1988, II, pp. 736-737).

1.6 Een nieuwe religie: occultisme als re-enchantment

“There being but one truth, man requires but one church, the Temple of God within us; walled in by matter, but penetrable by any who can find the way; the pure in heart see God” (Blavatsky, 1877/1972, II, p. 635).

Om de hierboven reeds beschreven historische rol van de theosofie als reactie op de crisis van het christendom en de nieuwe wetenschappelijke ontdekkingen te verduidelijken, hanteert Tindall in zijn artikel *Transcendentalism in Contemporary Literature* het begrip “toevluchtsoord” voor de theosofie (Cranston, 1993/2008). Zowel bij de Ierse dichter Yeats als een aantal van zijn tijdgenoten ontdekt hij een klacht tegenover het door de wetenschappen geconstitueerde materialisme in de laatste decennia van de negentiende eeuw. Hij verklaart de aantrekkingskracht van Blavatsky en haar theosofie voor Yeats als volgt:

...klaagde hij dat Darwin, Huxley en Tyndall hem hadden beroofd van de religie van zijn jeugd en dat ze hem niets hadden gegeven om deze te vervangen. Omdat hij door zijn verstand en hun leringen werd gedwongen het materialisme te aanvaarden, voelde hij zich daar ellendig onder en verlangde naar iets dat de aanhoudende, irrationele verlangens van zijn ziel zou bevredigen. (Cranston, 1993/2008, p. 454)

Godsdienstpsychologen beschreven ook de religie als een compenserend fenomeen voor bepaalde frustraties (Vergrote, 1967). Een karakteristieke tekortkoming in het materialisme bij de volgelingen van Blavatsky beschrijft die dissonantie.

In het begin van de negentiende eeuw toonden geologen tevens aan dat de aarde aanzienlijk ouder is dan wat de Bijbel altijd gesuggereerd had. Bovendien was de natuurlijke

selectietheorie van Darwin niet te combineren met een letterlijke lezing van de Genesis. De mens bleek op één lijn te staan met andere diersoorten en verloor zo zijn rol als ultieme goddelijke schepping. “More generally, science as a whole tended to suggest that nature was too uniform for the supernatural miracles described in the Bible.” (Bevir, 1994, p. 752). De moderniteit vernietigde de magische krachten en mysteries van de wereld. Na deze ontuchtering bood het nieuwe occultisme de samenleving een soort nieuwe betovering – “re-enchantment” van de moderne wereld aan (Owen, 2004).

"We hebben hier te maken met een psychische spontaneïteit die uit het geheel van het religieuze gegeven die elementen uitkiest, die zich inpassen in de vitale, narcistische en sociale interesses van het subject." (Vergrote, 1987, p. 109).

1.7 Ethiek en religie

Dostojevski zei: “Als God niet bestaat, is alles toegelaten” (Vergrote, 1987, p. 82). Niet alleen door het onverenigbare van de Bijbel met de moderne wetenschap verloor het christendom vele aanhangers, het christendom werd in de tweede helft van de negentiende eeuw tevens met een tweede dilemma geconfronteerd.

Many moralists disliked the Christian doctrines of vicarious atonement and eternal damnation. They wondered about the morality of sacrificing an innocent Christ for the sins of others, even if the sacrifice was voluntary. And they wondered how a loving God could damn people for eternity, let alone condone the vengeful tortures of hell-fire. (Bevir, 1994, p. 752)

Intellectuelen stonden sceptisch tegenover de traditionele doctrines, maar een materialistische verklaring van het universum moedigde in hun ogen ook immoraliteit aan (Falby, 2004). De noodzakelijkheid van de ethiek als menselijke behoefte werd niet meer beantwoord door het christendom. De religie vervult immers voor de mens de functie van hoedster van de ethiek (Vergrote, 1987). De theosofie beantwoordde op het einde van de negentiende eeuw aan die psychologische beweegredenen. Volgens Durkheim bediende de mens zich van religie om egoïsme en immoreel gedrag in de maatschappij aan banden te leggen. Zij zorgde voor de innerlijke cohesie van de maatschappij (Vandermeersch & Westerink, 2007). Zo boden zich in de laatste decennia van de negentiende eeuw en de vroege twintigste eeuw nieuwe manieren aan om religieus én ethisch te zijn. Blavatsky ontdeed bovendien haar Indische reïncarnatiegedachte van het nodige pessimisme: de oneindige keten van geboorte en wedergeboorte.

Reïncarnatie in de theosofie was het goddelijke werktuig waardoor de vervolmaking van het menselijke wezen mogelijk wordt (Wichmann, 1990). Mensen hadden een zevenvoudige samenstelling. Sinnett (1883/1906) onderscheidde in zijn boek *Esoteric*

Buddhism het fysieke lichaam, de levenskracht, het astrale lichaam, de dierlijke ziel, de menselijke ziel, de geestelijke ziel en de geest. Op een lager niveau was de mens een samengesteld wezen, maar in werkelijkheid is het een onsterfelijk wezen, bestaande uit geest (ātma), onderscheidingsvermogen (buddhi) en denkvermogen (manas). De overige vier samenstellende elementen maakten zijn werking in de materie en de natuur mogelijk (Judge, 1893/1996). Het was de werkelijke mens, de hogere triade – manas, buddhi en ātma – die incarneerde.

Het doel van de mens was zich te ontwikkelen tot het goddelijk oneindige. Het heelal gaf de mens als onsterfelijke denker de mogelijkheid om ervaringen op te doen en zich op die manier te bevrijden van de ziel. “Het doel voor de tegenwoordige mens is zijn inwijding in volledige kennis (...) Dit is evolutie in de hoogste zin; het is een schitterend vooruitzicht; het maakt de mens tot een god” (Judge, 1893/1996, p. 71). De theosofie plaatste de universele ziel van de mens in een evolutionair proces én verminderde op deze wijze de angst voor immoreel gedrag, aangezien eenheid met het goddelijke moreel gedrag veronderstelt (Bevir, 1994).

De mens is veilig in dit stelsel, want niemand kan door enige mogelijkheid, of gunst, of gebod, of geloof, aan de gevolgen van zijn daden ontsnappen; en iedereen die deze leer begrijpt, zal door zijn geweten en de hele kracht van de natuur ertoe worden aangezet goed te doen, om goed te ontvangen en gelukkig te worden. (Judge, 1893/1996, pp. 81-82)

Ook in een theosofisch tijdschrift, *The Theosophical Review*, schreef Liander (1900) het doel van de theosofie, die sterk met menselijk moreel gedrag vervlochten was. Het was de theosofie die voor de mens het pad naar zijn doel verwoordde en duidelijk maakte. “To show, how through the right performance of the minor as well as the greater duties, men may become worthy to fulfill their high and noble calling.” (Liander, 1900, p. 22).

1.8 De publieke sfeer: the theosophical press

Zoals Wichmann (1990) het beschrijft, kent de geschiedenis verschillende esoterische ervaringen. Ook de esoterie bewandelde als het ware een cyclus. Zo'n proces staat zelfs in theosofische teksten beschreven in de vorm van gezanten (Wells, 1901). De Kuyffer (persoonlijke communicatie, 18 mei, 2011), lid van de Geünieerde Loge van Theosofen in Antwerpen, wijst op het feit dat de theosofie als beweging eigenlijk al bestaat sinds het begin van de mensheid. Op bepaalde tijdstippen in de geschiedenis echter zijn er boodschappers gekomen. In 1875 was dat Blavatsky. Een essentieel onderscheid tussen Blavatsky als boodschapper van een occulte revival en haar middeleeuwse en antieke voorgangers is de publieke dimensie van de vereniging: publieke deliberatie, culturele consumptie en publieke

meningen (Morrisson, 2008). “The print culture of modernity and the modern public sphere predicated upon it were the driving engine of modern occultism, serving both as the guarantor of its long term vogue and shaping its form and its institutions.” (Morrisson, 2008, p. 3). Het nut en het doel van de verschillende occulte tijdschriften, zoals *Lucifer*, *The Theosophical Review* en *The Theosophist*, waren meer dan louter de verspreiding van de wijsheid en de overtuigingen bij een breed publiek. Dat brede publiek werd aangesproken. De *Theosophist* bijvoorbeeld, gelanceerd op 30 September 1879, verdubbelde zijn lezersaantal in slechts twee maanden.

Morrisson (2008) onderscheidt tevens de waarde van de eigen theosofische tijdschriften om hun occulte kennis in een dominante publieke sfeer in quasi-wetenschappelijke termen te legitimeren en te valideren. De socioloog Wallis (1985) hanteert de term “sanitization” om de inspanningen te beschrijven van pseudowetenschappen teneinde het grote publiek te bereiken. Ze nemen methoden, zegswijzen en presentatievormen over van de mainstream wetenschap om hetzelfde statuut te verkrijgen. De waarheden en overtuigingen van het nieuwe occultisme kregen niet alleen een spiritueel, maar ook een wetenschappelijk karakter. Zo vervulde ze nog sterker de belangrijke cognitieve functie van religie. De identificatie van de mens in de wereld werd in een duidelijke boodschap overgedragen. De antropoloog Clifford Geertz (1973) beschreef in zijn definitie van een religieus systeem eveneens het belang om religieuze opvattingen met een aura van feitelijkheid te omgeven opdat ze op een unieke wijze reëel schijnen.

1.9 Conclusie

Spiritualisme vierde op het einde van de negentiende eeuw hoogtij. De theosofische beweging werd opgericht en had een grotere reikwijdte dan begrensde spirituele verenigingen, aangezien ze een synthese creëerde van de westerse esoterie en de elementen uit de oosterse religies, het boeddhisme en het hindoeïsme.

Haar grootste verdienste was dat ze de moderne wetenschap niet negeerde, maar erop inspeelde. De theosofie hanteerde de moderne wetenschap als een soort wetenschappelijke basis voor hun leer die ze vervolgens op hun beurt een nieuwe richting en diepgang gaven. Een historicus constateert de veranderingen in de cultuur. Als psycholoog trachtten we hiervoor een gedeeltelijke verklaring te geven door psychische processen bloot te leggen. De theosofie als nieuw religieus systeem beantwoordde aan specifieke niet-religieuze interesses en motivaties. De woorden van Carlson (1993) formuleren samenvattend nogmaals het belang van de theosofie die we hierboven hebben uitgewerkt:

First, it offered to resolve the contradiction between science and religion, knowledge and faith, thereby curing the post-Enlightenment psychic schizophrenia that had led

directly to the crisis of culture and consciousness. Second, it dispensed with alienating materialism by simply terming it “illusory”, and offered modern man an eternal, spiritual life instead. Third, it replaced a waning Christianity’s threat of unendurable and eternal torment in hell with the more soothing concepts of karma and reincarnation, thus extending the existence of the soul and providing a world that is cosmically fair and just. (pp. 12-13)

2. De theosofische leer

De godsdienstpsychologie is een empirische wetenschap. Het subjectieve leven vormt de verklaring voor waarneembare verschijnselen in de religieuze context. Ze neemt met andere woorden niet de rol op zich om bepaalde religieuze stellingen te bewijzen of te weerleggen (Vergrote, 1987). Om een methodologische neutraliteit te verzekeren en het eigene en het substantiële aan de theosofie als religieus systeem niet uit het oog te verliezen, bespreken we nu de theosofische grondbeginselen en haar voornaamste uitgangspunten. We baseren ons op die principes om verder in de verhandeling de invloed van de theosofische beweging in de artistieke wereld nauwkeurig te onderscheiden. Aangezien *The secret doctrine* daarbij tot de voornaamste bron van inspiratie gerekend wordt, hanteren ook wij dat boek om de theosofische leer van Blavatsky te schetsen.

2.1 Wat is theosofie?

Letterlijk bestaat het woord theosofie uit de samenstelling van het Griekse *theos*, "god" of "goddelijke", en van *sophia*, "wijsheid". Het duidt bijgevolg op een goddelijke wijsheid of wijsheid zoals de goden die bezitten (Ellwood, 1986/1994). Het is met andere woorden een wijsheid die het menselijke woord en concept niet kunnen vatten. De theosofische beweging trachtte via oude en nieuwe inzichten, voorzien door grote zieners en ingewijden, de mens de ogen te openen voor de uiteindelijke hogere waarheid (Blavatsky, 1889/1985).

De theosofie is de formulering van antwoorden op onze grootste innerlijke vragen. Wat is de werkelijkheid? Wat is de oorsprong en de bestemming van het heelal, van de aarde en ten slotte, van onszelf, de mens? Die vragen kunnen enkel beantwoord worden door een beroep te doen op onze intuïtieve vermogens. "alleen door het doen ontwaken van een dieper niveau van de geest dat het redenerend intellect te boven gaat." (Cranston, 1993/2008, p. 143). De theosofie is een algemeen heersende opvatting van de kosmos. Het universum is samengesteld uit het zichtbare en het onzichtbare. De mens, zelf het kleinste atoom, beschikt over een ziel en geest en ontwikkelt zich volgens een eeuwige wet (Judge, 1893/1996).

2.2 De geheime leer

In 1888 werd Blavatsky's *secret doctrine* met als ondertitel, "The synthesis of science, religion, and philosophy", uitgegeven. Dit boek werd bejubeld onthaald en trok verscheidene mensen, van Einstein tot Maeterlinck, aan. Blavatsky gaf ter verduidelijking van haar geschriften privé-onderricht. Bepaalde aantekeningen van haar seminaries zijn bewaard gebleven. Ze benadrukte het belang voor de student en de lezer van *The secret doctrine* om vier basisregels in acht te nemen (Blavatsky, 1988/1989):

- (a) De fundamentele eenheid van alle bestaan. In wezen is er één zijn dat twee aspecten heeft. Het positieve aspect is geest of bewustzijn en het negatieve is substantie, het subject van bewustzijn.
- (b) Er bestaat geen dode stof. Zelfs het kleinste atoom leeft. Het kan niet anders omdat ieder atoom in wezen zelf Absoluut Zijn is.
- (c) De mens is de microkosmos. Alle hiërarchieën van de hemelen bestaan in hem.
- (d) Het grote Hermetische axioma: zoals het innerlijke is, zo is het uiterlijke; zoals het grote is, zo is het kleine. Er is slechts één leven en wet. (pp. 11-12)

The secret doctrine (Blavatsky, 1888/1988) vroeg daarnaast de aandacht voor drie grondstellingen waarop het hele gedachtenstelsel rustte en de stanza's van Dzyan, de basis van dit boek, meer bevattelijk maakte. Het eerste verwijst naar één absolute realiteit die voorafgaat aan al het gemanifesteerde voorwaardelijke zijn. "Een alomtegenwoordig, eeuwig, grenzeloos en onveranderlijk BEGINSEL, waarover elke speculatie onmogelijk is, omdat het het menselijke begripsvermogen te boven gaat en door menselijke uitdrukkingen of vergelijkingen alleen kan worden verkleind." (Blavatsky, 1888/1988, I, p. 43).

Het tweede beginsel duidt de algemene periodiciteit in het eeuwige heelal "in toto" (Blavatsky, 1888/1988, I, p. 46) als een grenzeloos gebied aan. Het zich manifesteren en weer verdwijnen is een wet die overal in de natuur kan worden waargenomen: eb en vloed, dag en nacht, slapen en waken.

De laatste grondstelling poneert dat elke ziel een fundamentele gelijkheid vertoont met de Universele Overziel. Het is de taak van de ziel om de cyclus van incarnaties te doorlopen, gestuurd door de karmische en cyclische wet.

De Purucker (1932/1998) wijst vanuit die derde stelling op het gevaar naar een monisme en monoïsme te neigen. Ze houdt daarentegen in dat het wezen "mens" een product en de vrucht is van kosmische krachten. In elke kosmos, elk heelal, elk organisme opgebouwd uit verschillende vormen van bewustzijn en gradaties van wezens, manifesteert het universele leven zich. Verbonden en op elkaar afgestemd werken ze in eenheid samen aan één gemeenschappelijk doel: het één worden met de schakel tussen Het en het innerlijke bewustzijn. Dan is het mogelijk uit te stijgen "boven het vermogen van het gewone menselijke intellect" en het onuitsprekelijke, "het verborgene van het verborgene, het leven van het leven, de waarheid van de waarheid, het AL" bereiken (De Purucker, 1932/1998, p. 14).

Met andere woorden, geen zuiver geestelijk buddhi (goddelijke ziel) kan een onafhankelijk (bewust) bestaan hebben voordat de vonk die voortkwam uit de zuivere essentie van het universele zesde beginsel – of de OVERZIEL – (a) door iedere grondvorm van de verschijnselenwereld van die manvantara is heengegaan en (b) de individualiteit heeft verkregen, eerst door een instinct en daarna door zelf teweeggebrachte en zelf bedachte krachtinspanningen (beperkt door haar karma),

terwijl zij zo opklom door alle graden van intelligentie heen, van de laagste tot de hoogste manas, van delfstof en plant tot aan de heiligste aartsengel (Dhyani-Boeddha). (Blavatsky, 1888/1988, I, p. 47)

2.2.1 Cosmogensis. Het eerste deel van *The secret doctrine* behandelt het ontstaan van de kosmos. Reeds in de beginregels schrijft Blavatsky dat men zich van alles en zijn ontwikkeling noch een denkbaar begin, noch een einde kan voorstellen. Ons heelal is slechts één uit een oneindig aantal andere schakels in de grote kosmische keten.

“Het verschijnen en verdwijnen van Heelal wordt voorgesteld als een uitademing en inademing van ‘de grote adem’, die eeuwig is en die, omdat hij beweging is, een van de drie aspecten van het Absolute is” (Blavatsky, 1888/1988, I, p. 73).

In het Ene ontwaakt een zeker latent bewustzijn en latente energie in de vorm van objectivering of zelfexpressie (Ellwood, 1986/1994). Die “uitademing” wordt manvantara genoemd. Ze omvat de gezamenlijke entiteiten die aan het begin van de manifestatie het eerst verschijnen. Alles komt daaruit voort of wordt geboren. De pralaya is de uitademing, de toestand van rust tussen twee manvantara’s of levenscycli (De Purucker, 1932/1998).

Uit het onbekende ontwikkelt de kosmos zich tijdens zijn levenscyclus op zeven verschillende dimensies. Elke gradatie vervult een functie die correspondeert met zijn wereld. Enerzijds onderscheidt men het geestelijke deel, waaronder het Onkenbare, de goddelijke ziel en het goddelijke denken, en daarnaast de substantiële lagen, de wereld der archetypen, de scheppende wereld, de astrale wereld en de materiële wereld. Alle werelden van het universum en zijn wezens hebben een zevenvoudige samenstelling omwille van die differentiatie (Judge, 1893/1996).

“Alles is zevenvoudig, zowel in het metafysische als in het stoffelijke Heelal. Daarom worden aan ieder hemellichaam, iedere planeet, zichtbaar of onzichtbaar, zes begeleidende bollen toegekend. (...)De evolutie van het leven vindt plaats op deze zeven bollen of lichamen, van de eerste tot de zevende, in zeven RONDEN of zeven cyclussen.” (Blavatsky, 1888/1988, I, p. 188)

De kosmische levensvlam, de purucha, veroorzaakt een evolutiedrang in elke monade. Tijdens iedere manvantara onderneemt dat onsterfelijke centrum een pelgrimstocht die eerst gekenmerkt wordt door een evolutie naar de grootst mogelijke verdichting, van geest naar stof, “until they reached a turning point after which they became increasingly spiritual until eventually they were reabsorbed into the infinite and eternal deity” (Bevir, 1994, p. 753), en daarna van stof naar geest. Ook onze aarde is onderhevig aan die evolutiewet en bevindt zich volgens de theosofische geschriften op het punt van de grootste materiële verdichting, op de vierde bol in de vierde ronde.

2.2.2 Anthropogenesis. Wanneer Blavatsky de ontwikkeling van de mens onder de loep nam, onderscheidde ze zeven wortelrassen. Net zoals de zeven werelden, zijn er zeven wortelrassen. “De rassen stellen subtiele, innerlijke stadia voor in de ontwikkeling van bewustzijn tijdens zijn aanpassing aan het stoffelijke bestaan op deze planeet.” (Ellwood, 1986/1994, p. 96). Overeenkomstig met de ontwikkeling van de aarde vormde de huidige menselijke bevolking op aarde het Vijfde Ras. Tijdens dit evolutiestadium is de mens het meest met de vaste materie verbonden. Dat uitte zich in de wijze waarop de mens zich het stoffelijke rijk volledig eigen maakte als kennisbron en hulpmiddel. “De verleiding van dit rijk bestaat eruit dat de mens zijn zelf als ook niet meer dan stoffelijk zou kunnen gaan beschouwen.” (Ellwood, 1986/1994, p. 101). Het werk van de Theosophical Society streefde ernaar de geestelijke intuïties in de mens van de negentiende eeuw wakker te schudden om hun evolutie naar een hoger ras of hogere geestelijke inzichten mogelijk te maken.

In hoofdstuk één bespraken we reeds de zevenvoudige samenstelling van de mens. Voor de zeven beginselen van de mens, die we beschouwen als de zeven toestanden van het bewustzijn, bediende de theosofische filosofie zich van Sanskriet termen (De Purucker, 1932/1998).

Ātman is het universele zelf of de universele geest, ook wel brahman genoemd. De ātman bij de mens stelt het bewustzijn voor van ‘ik ben’. Het is de straal van het absolute, aanwezig in alle menselijke wezens.

Buddhi of geestelijke ziel vormt het voertuig van het hoogste beginsel, de ātman. Het schenkt de mens het geestelijk bewustzijn. Ātman en buddhi alleen hebben niet de eigenschappen van een zelfbewuste god. Louter als “godsvonk” (De Purucker, 1932/1998, p. 129) zijn ze niet ontwikkeld en geëvolueerd.

Het is het manas dat het centrum is van de bewuste, redelijke en individuele ziel (Blavatsky, 1888/1988). In het manas onderscheidt men het lagere aspect van de denker, puur intellectueel en staat het dichtst bij het begeerte-beginsel, en het hogere aspect, dat verwantschap vertoont met de geestelijke beginselen (Judge, 1893/1996). De werking van het hogere manas, dat ons in staat zou stellen een god te worden, wordt verduisterd door het lagere aspect, dat alle indrukken van een heel leven bewaart.

“Het belemmert de werking van het hogere *manas*, omdat juist op dit punt in de evolutie, begeerte en al de daarmee samenhangende vermogens, eigenschappen en zintuigen het meest zijn ontwikkeld en zo, als het ware, het witte licht van de geestelijke kant van *manas* verduisteren.” (Judge, 1893/1996, p. 65)

Naast de hogere triade, de ware mens als drie-eenheid ātman-buddhi-manas, beschikt de mens over werktuigen om zich de natuur en zijn wetten eigen te maken. Tot deze instrumenten behoren de vier stoffelijke en vergankelijke dimensies van het menselijke wezen. De basis

voor elk handelen in de mens is het vierde beginsel, namelijk kāma. De richting van deze drijfveer van de wil wordt bepaald door de hogere natuur.

Het levensbeginsel vormt het volgende stoffelijke beginsel: prāna. Deze levensenergie doordringt ons lichaam en houdt het in stand. Om deze vitale levensatomen evenwel te gidsen, onderscheidt men het lingaśarīra of het astrale lichaam. Dit modellichaam gaat vooraf aan het stoffelijke lichaam, het sthūlaśarīra genoemd, en blijft steeds bij het fysieke lichaam tot zijn vrijlating bij de dood. De uitwendige organen in het fysieke lichaam maken een interactie tussen de natuur en de werkelijke innerlijke organen, het astrale lichaam, mogelijk (Judge, 1893/1996).

Opdat elke mens zijn pelgrimstocht naar zijn innerlijke god zou vervolmaken, is het noodzakelijk dat hij zich van zijn werktuigen bedient. Zo komt het Ego via stoffelijke ervaringen tot een steeds hoger bewustzijn.

2.2.3 Reïncarnatie en karma.

Waar dient het heelal dan voor, en wat is het uiteindelijke doel waarvoor de mens, de onsterfelijke denker, hier evolueert? Het dient allemaal voor de ervaring en de bevrijding van de ziel, de verheffing van alle gemanifesteerde stof tot de staat, de aard en de waardigheid van een bewust god-zijn. Het grootste doel is zelfbewustzijn te bereiken; (...) door middel van het vervolmaken – na transformatie – van zowel alle stof als van wat wij nu ziel noemen (...) zodra we een dubbele evolutie aannemen, een stoffelijke en een geestelijke, moeten we erkennen dat die zich alleen door middel van reïncarnatie kan voltrekken. (Judge, 1893/1996, pp. 70-71)

Reïncarnatie, de periodieke wedergeboorte van het menselijke bewustzijn, blijft doorgaan tot de mens zich bewust is van al zijn hogere functies. Net zoals elke monade is de mens onderhevig aan de wet van periodiciteit; een cyclus van geboorte, hoogtepunt, verval en rust, die telkens een hoger niveau bereikt (De Purucker, 1932/1998). Dat is de uitkomst van het laatste grondbeginsel van de theosofie waarvan “reïncarnatie” de menselijke toepassing is. Maar wie of wat reïncarneert?

De mens is nog niet volledig bewust aangezien de incarnatie van de hele drie-eenheid nog niet tot stand gebracht is. Het is het hogere manas, het geïndividualiseerde instrument van zijn goddelijke bron ātman, dat de individualiteit vormt van het zich reïncarnerende ego. Het lagere manas omvat de persoonlijke herinneringen, gedachten, neigingen en eigenschappen van één stoffelijk leven. De edele vruchten van deze ervaringen en herinneringen worden echter in het werkelijke innerlijke ego van de mens opgenomen. Het is dit bewaarde centrum dat evolueert naar een steeds sterkere werkzaamheid van de hogere vermogens van het manas dat reïncarneert. Judge (1893/1996) hanteert ook het leven van verscheidene genieën en grote denkers, zoals Mozart en Napoleon, als een argument voor reïncarnatie. Hoe verklaart men

anders de plotse opkomst en de even plotse verdwijning van uitzonderlijke eigenschappen in één bepaalde familie?

Wezenlijk verbonden met dit proces van reïncarnatie is de ingewortelde fundamentele gewoonte van de eeuwige natuur, met name karma. “Het ENE LEVEN staat in nauw verband met de ene wet die de wereld van het Zijn beheerst – KARMA... is de onfeilbare WET VAN DE VERGELDING.” (Blavatsky, 1888/1988, I, p. 703). Elke daad die in ons ontstaat en waarvan wij de schepper zijn, heeft een onvermijdelijk en onontkoombaar gevolg. De gevolgen kunnen onmiddellijk of later plaatsvinden, maar zijn alle een resultaat van een gezaaide handeling (De Purucker, 1932/1998). Het is geen straffende wet, maar hij legt de verantwoordelijkheid van geluk en ongeluk bij de mens en zijn handelingen.

Wie in karma gelooft, moet in zijn lotsbestemming geloven die ieder mens van zijn geboorte tot zijn dood draad voor draad om zich heen weeft, zoals een spin haar web... ‘Het hele verleden van de aarde is niets dan een ontplooid heden.’ (Blavatsky, 1888/1988, I, p. 710)

2.3 Conclusie

In dit hoofdstuk trachtten we de voornaamste beginselen en concepten van de theosofische beweging duidelijk te maken. In de zevenvoudige differentiatie in het ontstaan van het heelal schuilt de oorsprong van de zevenvoudige samenstelling van de mens, die in zijn pelgrimstocht naar het goddelijke door reïncarnatie en karma wordt gestuurd. Het is ook vooral dit gods- en mensbeeld dat zijn invloed doet gelden in theoretische geschriften en praktische idealen van creatieve wezens in de negentiende eeuw.

DEEL 2: De invloed van de theosofie

3. Theosofische ideeën in de wereld van de kunst

Menselijke ervaringen die tot theosofische gedragingen en geloof aanzetten, uitten zich in het werk van vele kunstenaars in het Westen. Zeer frequent wordt er bij een biografie van Blavatsky en de theosofische beweging een hoofdstuk gewijd aan haar belangrijkste creatieve volgelingen. Zoals we in het eerste hoofdstuk vermeld hebben, vervulde de theosofie bepaalde actuele motivaties. We herkennen in het werk van verscheidene kunstenaars die actuele behoefte. In dit hoofdstuk analyseren we de kracht van de kunst volgens de theosofische leer en visualiseren dit met behulp van concrete voorbeelden.

3.1 Schoonheid is het kleed van de waarheid

“Schoonheid is het kleed van de waarheid.” Zo luidde de spreuk die Nicholas Roerich op 18 januari 1925 als kern van het toekomstige Blavatsky-museum omschreef. Roerich, de wereldberoemde Russische kunstenaar, filosoof, archeoloog en schrijver, was actief lid van de Theosophical Society in Sint-Petersburg (Garafola, 1991). Hij geloofde in de verwezenlijking van vrede door cultuur. Het universele symbool dat hij hanteerde, bestond uit drie bollen die de synthese van alle kunsten, alle wetenschappen en alle religies binnen de cirkel van de cultuur symboliseerden. “Het moedigt het individu aan ernaar te streven zijn hoogste potentieel te vervullen, alle aspecten van het leven te verbeteren; het moedigt ieder mens aan de verantwoordelijkheid op zich te nemen voor de evolutie van de planeet...” (Cranston, 1993/2008, p. 535).

Roerich geloofde in het scheppende vermogen van de mens in de cultuur en zag dat ook bevestigd in de laatste woorden van Blavatsky. In een brief aan Annie Besant op 31 maart 1921 wees hij op dit vermogen van de kunst. “Ze voorzag het belang van de kunst als creatieve kracht, die zal helpen de komende wereld op te bouwen, omdat de kunst de kortste brug vormt tussen verschillende landen.” (Cranston, 1993/2008, pp. 536-537).

Steiner (1904/1983), die tot 1913 zelf aan het hoofd stond van de Theosophical Society in Duitsland, wees ook op het begrip schoonheid en de waarnemingen daarvan, die door middel van het denken verworven kunnen worden. De theosofie onderscheidde immers drie gebieden in het menselijke leven: de mens was op drie manieren met de wereld verbonden. De mens, die men als een driedelig wezen beschouwde (lichaam, ziel en geest), werd zo burger van drie werelden. Het is door de activiteit van de geest waardoor aan hem een verhevene wereld geopenbaard wordt.

Er bestaat geen enkel gevoel, geen enkele geestdrift, die zich laat vergelijken met de gewaarwordingen van warmte, schoonheid en verhevenheid, welke worden

aangewakkerd door de reine, kristalheldere gedachten die betrekking hebben op hogere wereld. (Steiner, 1904/1983, p. 27)

Steiner (1904/1983) was overtuigd van de unieke kracht van de kunst die kon visualiseren wat voor de wetenschap niet toegankelijk is. “The Beautiful is a manifestation of secret laws of nature which otherwise would have remained hidden forever.” (Ringbom, 1966, p. 390). Het zijn denkers als Skrjabin, Maeterlinck, Kandinsky, Yeats en Sibelius die getracht hebben hun ontdekte “waarheden”, na het lezen van teksten van Blavatsky, in schoonheid om te zetten. Ze gaven artistieke uitdrukking van theosofische ideeën. Ellwood (1986/1994) beschrijft het als beeld-ideeën vanuit devachan die het zaad vormen van nieuwe expressieve scheppingen. Niet enkel dit god-gebied, maar ook de etherische en astrale werelden kunnen geconcretiseerd worden.

3.2. Bewustzijnsverruimende ervaringen in de kunst

Wanneer men de geheime sluier voor de woorden en symbolen van vele religies opheft, kan de ultieme waarheid geopenbaard worden. Dat schreef de theosoof. Die sluier uitte zich in een gemeenschappelijk patroon dat uitsluitend met behulp van initiaties en bewustzijnsverruimende ervaringen gekend kon worden (Ellwood, 1986/1994). Het was niet voldoende de theosofische geschriften te lezen. Men had als theosoof de taak zich elke dag bewust te maken van zijn essentiële zelf.

With the purely speculative, or so-called exoteric side of Theosophy, it is certainly possible that one and all can become familiar, through the study of the extensive theosophical literature which is now being widely publishes; but to the inner knowledge, or the Wisdom, they alone attain who steadfastly assimilate and apply its teachings in their daily lives. (Liander, 1900, pp. 20-21)

Bovenvermelde artiesten vertrouwden op de kunst om een energiek denken te ontwikkelen. Skrjabin wees ook uitdrukkelijk op het belang van Blavatsky en haar leer voor hem. Ze had hem de kracht gegeven zijn taak te volbrengen (De Schloezer, 1987).

De kunst paste perfect binnen het plaatje van nieuwe rituelen en symbolen. “De ritus laat de mens datgene worden wat op verborgen en afwachtende wijze in de kern van zijn wezen is” (Vergrote, 1987, p. 283). Over de rituelen van de kerk waren de gelovigen immers ontevreden: te stereotiep, te dogmatisch en te doctrinair. Dat alles vormde een probleem voor de negentiende-eeuwse mens. De mens wou religie beleven en meemaken. William James bijvoorbeeld onderscheidde van de intellectuele krachten van de mens andere bewustzijnsvormen, met name een mystiek bewustzijn. Hij experimenteerde met lachgas en ether om buitengewone onthullingen en metafysische inzichten teweeg te brengen. Hij

stimuleerde het mystieke bewustzijn via hallucinogene middelen en maakte religie ervaarbaar (Godderis, 2004).

De kunst van Skrjabin en Kandinsky, het theater van Maeterlinck fungeren als nieuwe religieuze rituelen en symbolen in het licht van de theosofische leer. Een religieuze ritus verbindt de menselijke existentie en de wereld met het bovennatuurlijke. Het brengt als het ware een nieuwe werkelijkheid naar voren door van het stoffelijke en het menselijke symbolen te maken van goddelijk handelen. Zeker in zijn experimenten wil Skrjabin het statuut van de werkelijkheid veranderen en niet louter een metafoor bewerkstelligen. De ritus is één van de meest betekenisvolle religieuze gedragingen. Het goddelijke toont zich daarin als “een transcendent energetisch centrum van mens en wereld” (Vergrote, 1972, p. 282). De Russische componist Skrjabin stelde een ritueel voor als een kosmische transformatie waarbij de toeschouwer deel zou nemen aan dans en dionysische rituelen. Het doel is een finale kosmische apocalyps (Gerould, 2009).

Hoe een dergelijke ervaring nu concreet het bewustzijn van het publiek zou moeten verruimd hebben, wordt onthuld in de uitvoering van het symfonische gedicht *Prometheus, gedicht van vuur*, van Skrjabin. Met elke toonaard correspondeerde een kleur. Op basis van deze correspondenties kreeg het publiek bij de overgang naar een volgende toonsoort een kleurindruk voorgeschoteld (Van Campen, 2005). Met zijn kleurenorgel beoogde hij de auditieve gewaarwordingen te intensiveren. Blavatsky inspireerde hem om een universeel schema van kleur-toonaardverbanden te ontwerpen, dat voor alle mensen geldig is.

“Het is EEN van de fundamentele leringen van de esoterische filosofie dat elk geluid zijn inherente swābhāvische kleur heeft; en omgekeerd, dat iedere kleur zijn inherent swābhāvisch geluid heeft” (De Purucker, 1974/1990, p. 227). Geluid en licht geven bepaalde trillingssnelheden weer. Het zijn ook precies deze trillingen die in het licht van de theosofische leer in verband worden gebracht met de openbaring van het bewustzijn (Sinnott, 1906). Elke gedachte berust op een bijzondere trilling in de hersenstof. Het is onze taak de stof verder te ontwikkelen zodat hogere orden van trillingen onze gedachten kunnen bereiken. In dit intensiveren van de trillingen beoogt Skrjabin in zijn symfonisch gedicht de waarheid te ontsluiten door de geest extra te stimuleren. “naarmate het dierenrijk hoger en hoger ontwikkeling bereikt, de gevoeligheid van zijn stof voor meer en meer samengestelde trillingen de uitkomst zal zijn van de groote geleidelijke ontwikkeling, die het doormaakt.” (Sinnott, 1906, p. 19).

3.3. Van Kandinsky tot Maeterlinck

De verbinding van kleur met de notie trilling bij de theosofische mystiek beïnvloedde ook in het bijzonder Kandinsky, de grondlegger van de abstracte kunst (Ringbom, 1966).

“Die Töne der Farben, ebenso wie die der Musik, sind viel feinerer Natur, erwecken viel feinere Vibrationen der Seele, die mit Worten nicht zu bezeichnen sind.” (Kandinsky, 1912/1952, p. 104). In zijn experimenteel theaterstuk *Der Gelbe Klang* (1907) poogde hij net zoals Skrjabin een kosmisch bewustzijn te realiseren met behulp van synesthesie (Sheppard, 1975). Hij bestudeerde de theosofische geschriften en beoogde aan kunst een spirituele diepere betekenis te verlenen. Hij streefde naar het uitlokken van trillingen bij de toeschouwer.

Das geistige Leben, zudem auch die Kunst gehört und in dem sie eine der mächtigsten Agentien ist, ist eine kompliziert aber bestimmte und ins Einfache übersetzbare Bewegung vor- und aufwärts. Diese Bewegung ist die der Erkenntnis. (...) Was ist Erkenntnis? Erkenntnis ist: seelische Erlebnisse. Was ist der Weg zu seelischen Erlebnissen? Die Kunst. So spiegelt und prophezeit die Kunst den Weg der Erkenntnis. (Zimmermann, 2002, I, p. 169)

In zijn belangrijkste theoretische werk, *Über das Geistige in der Kunst*, herkennen we de tijdgebonden diagnose van vertwijfeling en angst, de gevoelens van onmacht en verlangen. De wijsheid van gisteren was omvergeworpen. “Das Zerfallen des Atoms war in meiner Seele dem Zerfall der ganzen Welt gleich. Plötzlich fielen die dicksten Mauern.” (Kandinsky, 1952, p. 12). Daartegenover plaatste hij de theosofische beweging van Blavatsky die in tijden van nacht en duisternis, als één der grootste geestelijke bewegingen, een “Hand” (Kandinsky, 1912/1952, p. 43) aanbood. Een belangrijke theosofische gedachtegang die de theoretische geschriften van de kunstenaar kenmerken is het evolutionaire denken. Hij herkende bij zijn tijdgenoten een onvermijdelijke confrontatie met een epoeche die zich enkel nog op materie richtte. “Das 19. Jahrhundert zeichnete sich als eine Zeit, aus welcher innere Schöpfung fern lag. Das Konzentrieren auf materielle Erscheinungen und auf die materielle Seite der Erscheinungen musste die schöpferische Kraft aus dem Gebiete des Inneren logisch zum Sinken bringen.” (Zimmermann, 2002, I, pp. 156-157).

Ook de kunst toonde dit verval op een specifieke manier. Het realisme in de schilderkunst van de negentiende eeuw hanteerde een nauwkeurige weergave van de natuur. Door dat materialisme verloor ze in de ogen van Kandinsky zo haar doel (Zimmermann, 2002). Het dualisme van materie en geest bij Kandinsky volgt een gelijkaardig theosofisch evolutionair model. Na een periode van materiële oriëntatie volgt een epoeche waarin de geest hoogtij viert.

Het was in die nieuwe geestelijke periode waarin de kunst een essentiële en stuwende rol moest spelen. De kunstenaar moest de rol van een visionair op zich nemen om ook de toeschouwers tot zieners te maken. “Die Kunst hat den Pionierweg betreten (...) die angefangene große Periode der abstrakten Kunst, die grundsätzliche Umwälzung in der

Kunstgeschichte eine der wichtigsten Anfänge der geistigen Umwälzung ist, die ich seinerzeit die Epoche der Großen Geistigen genannt habe.” (Zimmermann, 2002, I, p. 160).

Hetzelfde theoretische werk van de schilder getuigt van een grote bewondering voor de Belgische Nobelprijswinnaar Maurice Maeterlinck. Kandinsky bekritiseerde de oppervlakkige en materiële vertelstijl in het drama, de opera en het ballet en loofde de wijze waarop de Maeterlinck daarentegen tot de ziel sprak.

Die Literatur, Musik und Kunst sind die ersten empfindlichsten Gebiete, wo sich diese geistige Wendung bemerkbar macht in realer Form. (...) Andererseits wenden sie sich ab von dem seelenberaubten Inhalt des gegenwärtigen Lebens und wenden sich zu Stoffen und Umgebungen, die freie Hand lassen dem nichtmateriellen Streben und Suchen der dürstenden Seele. Eine von solchen Dichtern auf dem Gebiete der *Literatur* ist Maeterlinck. (Kandinsky, 1912/1952, pp. 43-44)

Zo'n literair antimaterialisme vond Kandinsky bij Maeterlinck terug in het gebruik van symbolen en protagonisten die geen gestileerde helden op het toneel brengen, maar zielen die zoeken in de nevel (Kandinsky, 1912/1952).

Tot de evolutionaire voorstellingen van Kandinsky behoorde het proces van toenemende vergeestelijking. Daarvoor hanteerde hij het begrip dematerialisatie en “Entkörpern”. Dit begrip, dat niet enkel de esthetiek van Maeterlinck doordrenkt, had hij waarschijnlijk uit *The key to theosophy* van Blavatsky overgenomen (Zimmermann, 2002).

Ofschoon ook de theosofie het einde van de negentiende eeuw en het begin van de twintigste eeuw steeds als een kritisch keerpunt beschouwd hebben, liet de *Zeit des Geistes* op zich wachten. Kandinsky nam in 1922 gas terug en formuleerde zijn toekomstgedachte voorzichtiger: men moest immers nog verscheidene ontwikkelingsmomenten doormaken vooraleer velen die periode zouden zien (Zimmermann, 2002). De godsdienstpsychologie benadrukt de ambiguïteit van de menselijke beweegredenen naar religie. Die behoeftes, waarop de theosofie antwoordde, kunnen zich richten tegen het religieuze systeem dat eerst hun wensen vervulde (Vergrote, 1987).

Het pionierswerk in het onderzoek naar de invloed van de theosofische geschriften op Kandinsky wordt tot op heden aan de historicus Ringbom toegeschreven. Deze occulte, spirituele en mystieke invalshoek op het werk vormt tevens een bron van kritiek. Volgens Roethel moeten we zijn interesse voor de theosofie van Blavatsky kaderen binnen de grotere apocalyptische atmosfeer aan het einde van de negentiende eeuw (Zimmermann, 2002). Andere stemmen als Thürlemann (1986) accepteren het belang van het gedachtegoed van Blavatsky voor de schilder, maar beperken het tot zijn vroegste creatieve periode. Priebe (1986) classificeert Kandinsky's trillingen binnen een therapeutische functie van kunst ter vermindering van de angst.

Deze discussie en onenigheid tonen het belang aan om invloeden kritisch te onderzoeken en zich met hun relatieve en tijdsgebonden waarde te confronteren. Ook Maeterlinck plaatsen we in dezelfde rij. Aan de lovende woorden van Kandinsky over Maeterlinck komt immers een einde. In december 1930 schreef hij: “Heute ist bei mir fast nichts von der damaligen Begeisterung geblieben. Sie wäre mit meiner heutigen Malerei nicht zu verbinden!” (Zimmermann, 2002, I, p. 164). Twintig jaar na het schrijven van *Über das Geistige in der Kunst* heeft de Belgische dichter en toneelschrijver in de ogen van de spirituele abstracte kunstenaar veel aanzien verloren. Deze tegenstrijdigheid trachten we uit te diepen door het onderzoek naar de invloed van het theosofische gedachtegoed op Maeterlinck. Typisch is immers de selectieve interpretatie en de aanpassing van het religieuze systeem aan eigen menselijke motieven (Vergrote, 1987). De invloed van de theosofie op het werk van Maeterlinck zijn via de relatie tussen de psychische elementen en de theosofie als religieus systeem waar te nemen.

4. Leven en werk van Maurice Maeterlinck

Vijftig jaar na de publicatie van *The secret doctrine* schrijft George Russell een brief aan de Ierse schrijver O'Faoláin.

Niemand heeft ooit door 'hocus-pocus' het denken van zoveel bekwame mannen en vrouwen beïnvloed. De werkelijke bron van haar invloed is te vinden in De Geheime Leer (...) Wie aanneemt dat ze werden aangetrokken door 'hocus-pocus', slaat mensen als Yeats, Maeterlinck en anderen niet erg hoog aan. (Cranston, 1993/2008, p. 349)

De naam Maeterlinck duikt regelmatig op in theosofische geschriften en artikels. In eerste instantie doet men een beroep op zijn mystiek theater als rituele drager van de theosofische boodschap. Russells brief getuigt van deze invloedssfeer, maar hij verzuimt het nodige bewijsmateriaal aan te dragen.

Wanneer men echter in *La mort* Maeterlincks (1913) kritische stem hoort en leest dat de argumenten van de theosofie in het ijle staren, "Tout se borne à des affirmations réitérées et péremptoires qui flottent dans le vide" (p. 69) en hun bewijzen voor reïncarnatie geen waarde hebben, "mais ce n'est là, je répète, qu'un argument sentimental, qui, dans l'échelle des preuves, n'a qu'une valeur minime" (p. 70), stelt men vast dat de invloedssfeer te eenzijdig belicht wordt. Bovendien schreef Maeterlinck (1921/s.d.) in *Le grand secret* over *The secret doctrine*, "wij treffen dan ook in deze opeenhoping zeer veel afval aan" (p. 205), en hij betreurde de geheimzinnigheid omtrent het *Boek van Dzyan*, het manuscript waarop het boek gebaseerd is.

Wat leidt tot zulke contradictoire uitspraken? McGuinness (2002) wijst in zijn theoretisch werk over het moderne theater van Maeterlinck op de veelzijdigheid van de schrijver. Afhankelijk van het oogpunt van de lezer openbaart zich een andere Maeterlinck. "Maeterlinck was many things to many people, and there are as many Maeterlincks as there were avant-garde writers and artists to read and interpret him." (McGuinness, 2002, p. 2). Even later noemt hij ook de Ierse symbolist Yeats die zelf lid was van de theosofische beweging en persoonlijk contact had met mevrouw Blavatsky. "Yeats' Maeterlinck was an ethereally minded idealist, but Remy de Gourmont's was a stark and minimalist 'fantastic realist'" (McGuinness, 2002, p. 3).

Wie was dan Blavatsky's Maeterlinck of de Maeterlinck door de ogen van een theosoof? We nemen nu de tegenstrijdigheden met betrekking tot de theosofische invloedssfeer onder de loep en trachten ze te verklaren in het licht van de evolutie in het werk van de Belgische dichter. Die evolutie brengen we vervolgens in verband godsdienstpsychologische processen. De systematische afbouw van de theosofie in het werk

van Maeterlinck geeft immers weer hoe men selectief een religieus systeem interpreteert en aanpast aan zijn eigen menselijke doelstellingen.

4.1 Symbolisme als crisisreactie

Vooraf in de kunst worden de redenen van de zoektocht naar een nieuwe religie duidelijk. Ook het symbolisme in de literatuur reageerde gefrustreerd op het materialisme en realisme. “Het eind van de negentiende eeuw is aanvankelijk immers de periode van het naturalisme, grofweg gezegd van de werkelijkheidsbeschrijving in de literatuur.” (Bel, 1989b, p. 279). De symbolisten poogden de continuïteit tussen het verleden en de toekomst opnieuw te herstellen door een synthese te maken van alle wereldreligies (Gerould, 2009). Een ideaal dat sterk aanleunde bij dat van de moderne theosofische beweging.

De doorbraak van het Europese symbolisme tijdens de vorige eeuwwisseling ontstond in het licht van een tegenstelling tussen de pragmatische werkelijkheid en de spirituele kunst (Vergeer, 1996). In de confrontatie met een economische crisis, een verbrokkelend geloof en een deterministisch exacte wetenschap heerste er een behoefte naar de zoektocht naar het onbekende (Gerould, 2009). In het tijdschrift *Los en vast* vertelt de criticus van Nouhuys: “de neiging van onze jongere kunstenaars, om, in volle reactie tegen de materialistische strooming, (...) zich te wenden tot het mystieke en symbolieke” (Bel, 1989a, p. 293).

Het symbolisme van vorige eeuw getuigt van een grote belangstelling voor de ziel en middeleeuwse literatuur (Balakian, 1982). De romantische idealistische erfenis, die zich ook van die inspiratiebron bediende, verkreeg tijdens de eeuwwisseling haar tweede kans om de metafysische waarheid te achterhalen. Een voorbeeld van die romantische achtergrond schuilt in de fascinatie voor Richard Wagner en zijn Gesamtkunstwerk.

Over het algemene generatie- en tijdconflict dat tevens een reden is voor het tijdbepaalde en godsdienstpsychologische succes van de theosofie bezon historicus Symons (1919). Als tijdgenoot en bewonderaar van Maeterlinck predikte hij de kracht van de symbolistische literatuur om het geloof in het grotere ideaal tot stand te brengen.

What distinguishes the Symbolism of our day from Symbolism of the past is that it has now become conscious of itself (...) The forces which mould the thought of men change, or men's resistance to them slackens; with the change of men's thought comes a change of literature (...) after the world has starved its soul long enough in the contemplation and the re-arrangement of material things, comes the turn of the soul. (Symons, 1919, p. 2)

Here, then, in this revolt against exteriority, against rhetoric, against a materialistic tradition; in this endeavour to disengage the ultimate essence, the soul (...) it becomes itself a kind of religion, with all the duties and responsibilities of the sacred ritual. (Symons, 1919, p. 5)

Rutten (1962) noemt het Europese symbolisme en zijn neoromantische oriëntatie een crisisreactie op de onverenigbaarheid van het zintuiglijke en de niet-waarneembare werkelijkheid: “algemene reactie tegen de excessen van het deterministisch realisme en naturalisme (...) waarin er geen plaats bleek te zijn voor de rechten van het on- en onderbewuste, het irrationele, de intuïtie, de metaforische verbeeldingsmogelijkheden” (pp. 25-26). Men leefde reeds lang genoeg in de waan van het natuurwetenschappelijk positivisme. Aan de vooravond van een nieuwe beloftevolle eeuw werd de innerlijke mens het woord gegeven. Dat spreken van het onuitsprekelijke uitte zich in metaforen: een raadselachtige en pathologische aard ter bevrijding van wat zolang onderdrukt was. “Ze behoren tot een tijd die, in een geest van hunkering naar sommige lichtpunten te midden van een wereld op drift tussen een positivisme dat failliet gaat en een terugkeer naar meer irrationele waarden, onmeedogend op hen neerdrukt.” (Rutten, 1962, p. 69).

Tot de aspecten van de bevrijding behoorden volgens Rutten (1962) ook het pantheïsme, het spiritisme of occultisme, de oosterse godsdiensten en het boeddhisme. De theosofie wordt met andere woorden slechts tot één van de (tijdelijke) toevluchtsoorden gemaakt. Rutten hanteert als het ware een functionele definitie van religie. Net zoals de godsdienstpsycholoog Van der Lans verdedigt hij de functie van religie als zingevingssysteem. Derhalve behoren alle ideologieën met zingevende perspectieven, bijvoorbeeld het symbolisme, tot het domein van de godsdienstpsychologie (Nauta, 1995). Het gevaar bestaat dan mensen religieus te maken die niet religieus zijn. Fromm (1950) definieert religie functioneel als elk systeem van denken of doen gedeeld door een groep, waarin het individu een oriëntatiekader vindt en een object dat hij kan vereren. Het omvat bijgevolg zelfs autorijden, biljarten en duivenmelken (Nauta, 1995).

Daar staat tegenover dat religie substantieel wordt opgevat als iets wat op zich staat. Wij hebben getracht het psychologische aspect in de kern van de theosofie als religie te achterhalen. Geloven is echter ook twijfel, revolte en afkeuring. De relatieve waarde van tijdbepaalde psychische motieven voor religie beschouwen we bijgevolg als de reden van het opkomen en verdwijnen van Maeterlincks interesse in de geschriften van Blavatsky.

4.2 Maurice Maeterlinck (1892-1949): kind van zijn tijd

4.2.1 Biografie. Maurice Maeterlinck, op 29 augustus 1862 in Gent geboren, behoort tot de grootste figuren van het Europese symbolisme. Zijn succes kende een hoogtepunt in 1911 wanneer hij de Nobelprijs voor literatuur in ontvangst mocht nemen. Het juryrapport van de Zweedse Academie verantwoordde haar keuze als volgt:

Uit waardering voor zijn veelzijdige literaire activiteiten en speciaal voor zijn dramatische werken, die zich onderscheiden door rijke fantasie en grote dichterlijke verbeelding en die soms onder de schijn van een sprookje een diepe betekenis hebben, en die tevens op een geheimzinnige manier een beroep doen op de eigen fantasie van de toeschouwers. (Capiteyn, 2008, p. 65)

Maeterlinck behoorde tot een verfranste familie uit de welstellende hogere burgerij. Desalniettemin verkoos hij zijn dichterlijke en literaire aspiraties gericht op Parijs boven zijn voorbestemde en obligate carrière als advocaat, meer ondernomen uit familiale loyaliteit. Maeterlinck was vanaf 1874 humaniorastudent bij de jezuïeten van het Sint-Barbaracollege te Gent (Lecat, 1937). Een succesvolle carrière binnen die Gentse katholieke bourgeoisie werd niet zijn roeping. Godsdienstpsychologisch onderzoek van Hunsberger en Brown (1984) toonde echter aan dat de ouders de grootste invloed hebben op het religieuze profiel. Maeterlinck uitte echter zijn ontevredenheid: “Ik was niet gelukkig met de keuze van mijn kerken, of beter gezegd, ik had geen keuze, ze werd me opgelegd.” (Capiteyn, 2008, p. 93).

Hoe kunnen we dan de theosofische religieuze oriëntatie van Maeterlinck duiden? De invloed van hogere studies uit zich in een vrijer geloofssysteem, maar het is niet zozeer de opleiding op zich. Recent onderzoek van Martin, White en Perlman (2003) spitste zich toe op de zogenaamde “channeling-hypothese”. Hoe beïnvloeden ouders zo sterk de ontwikkeling van geloof bij de adolescenten? Ouders kanaliseren kinderen via scholen en ervaringen. De socialisatie door de familie stuurde Maeterlinck naar verdere religieuze socialisatie door instituties en groepen die op hun beurt vrienden en peer-groepen beïnvloeden. Hoewel de hypothese niet volledig bevestigd werd, vonden de onderzoekers toch de mediërende rol van ouders door de invloed van peers.

Peers beoefenen een directe invloed op het geloof. Het is net in die peergroep waarin de theosofie zijn invloed kon doen gelden. Hutsebaut concludeerde immers dat een innerlijke psychologische logica in de ontwikkeling van het godsbeeld ondergeschikt was aan de veranderende tijdsomstandigheden en de bliksemsnelle veranderende opvattingen tussen jongeren. Een innerlijke groei in fasen maakte plaats voor de persistente invloed tijdens de jeugdige leeftijdsperiode (Vandermeersch & Westerink, 2007). Van Reybrouck (2010) beschrijft de situatie van de jongelui in de grootsteden van Europa als één van verveling: “te rijk, te hoog opgeleid en te zeer omgeven met comfort, dat moest wel tot verveling leiden. En tot hunkering naar meer.” (p. 32). De jonge symbolisten bezonnen op het onbekende, het hogere en kwamen in contact met de geschriften van de theosofie. Een groepje Belgen, waaronder Maeterlinck, daalden elke dinsdag af naar de Rue de Rome en bezochten de soirées bij symbolist Stéphane Mallarmé (Vergeer, 1996).

In *Bulles bleues. Souvenirs heureux* (1948) beschrijft Maeterlinck kort voor zijn dood de herinneringen aan zijn kindertijd in Gent. De hoofdstukken *Chez les jésuites* en *Mes églises* getuigen opmerkelijk van de negentiende-eeuwse tijdelijke psychologische motivaties

die de theosofie als toevluchtsoord verklaarden. We citeren daaruit enkele typerende uitspraken van Maeterlinck. De kerk faalde onder meer in haar functie om een moreel en ethisch kader aan te bieden:

Spoedig kon ik vaststellen dat al hun inspanningen op moreel vlak slechts gericht waren op één enkel doel dat ze “de schone deugd” noemden, hetgeen stond voor de volmaakte en onwaarschijnlijk zuivere kuisheid. Het ging voortdurend over de verleidingen en de zonden van het vlees. Hadden ze er niet over gesproken, wij hadden er nooit aan gedacht. (Capiteyn, 2008, p. 89)

De nadruk op boetedoening en straf optimaliseerde evenmin de beleving van God en hij werd steeds meer beschouwd als een abstracte, onbereikbare, straffende God. “Dankzij hen bleven wij tussen hemel en hel zweven. De kleinste gedachte aan vlees wierp ons in het eeuwige vuur.” (Capiteyn, 2008, p. 90).

De kerkelijke leer stabiliseerde ook niet de geloofstraditie middels mystieke ervaringen. Ze behield haar doctrinaire en dogmatische karakter. Maeterlinck symboliseerde die starheid aan de hand van zijn twee kerken in Gent: “Het is een misdaad die ontloken goddelijke gedachte in haar groei meteen te fnuiken in de tempels die niets meer zijn dan vloekende stenen.” (Capiteyn, 2008, p. 95).

Het optimistische toekomstperspectief dat Blavatsky via de reïncarnatiegedachte tot in de huiskamer bracht, stond in schril contrast met het hiernamaals van het christendom, onverbreeklijk met de dood verbonden. “Zij waren te veel begaan met de dood, maar met een dood zonder grootheid, zonder horizon, een pietlullige dood, praktisch, economisch en voordelig van aard.” (Capiteyn, 2008, p. 92). Feifel (1965) constateerde immers dat de gelovigen de dood meer vrezen wanneer een religie de strengheid van het oordeel benadrukt. De idee van de dood bij de kerkelijke leer roept dan affectieve weerstanden en mijdingsreacties op (Vergrote, 1987).

Het doctrinaire en verstarde karakter domineerde uiteindelijk ook de cultus van rituelen. Er heerste bij de negentiende-eeuwse mens een vraag naar nieuwe religieuze symbolen. De spontaneïteit en het ervaren van de werkelijke aanwezigheid van het bovenzinnelijke was vastgeroest in stereotiep gedrag.

Ons was een bovennatuurlijke verandering beloofd, een miraculeuze en ogenblikkelijke transformatie van ons wezen, zodra God zijn intrede zou doen. Ongelukkiglijk miste hij die bij mij. De van zijn lichaam en bloed vervulde hostie bleef koppig aan mijn verhemelte kleven. Ik wist dat het verboden was die met mijn vinger aan te raken, en zelfs met de tong voelde het als een halve heiligschennis aan om de ongelukkig vastgekleefde Almachtige zonder resultaat te willen losweken en bevrijden. (Capiteyn, 2008, p. 94)

In 1889 publiceerde de Belgische toneelschrijver, essayist én dichter Maeterlinck zijn eerste dichtbundel, *Les serres chaudes*. Dat betekende het begin van een zeer veelzijdig literair traject.

4.2.2 Van mystiek symbolisme tot wijsgerig sciëntisme bij Maeterlinck. Als belangrijke stem tegen materialisme en realisme en vóór een toenemende belangstelling voor de mystiek in de literatuur aan het einde van de vorige eeuwwisseling, wordt Maeterlinck zelfs “de apostel van het mysticisme genoemd” (Bel, 1989b, p. 283). Reeds zijn vertaling in 1883 van het werk van de middeleeuwse mysticus Ruusbroec en zijn vele verwijzingen in *Le trésor des humbles* tonen de verwantschap van de dichter met de middeleeuwse mystieke geest. “This old gospel, of which Maeterlinck is the new voice, has been quietly waiting until certain bankruptcies, the bankruptcy of Science, of the Positive Philosophies, should allow it full credit.” (Symons, 1919, p. 89).

Maeterlinck wordt beschouwd als de vertegenwoordiger van het Europese symbolisme. In 1890 voorzag Maeterlinck de Europese symbolistische beweging van datgene dat voor lange tijd louter een kwestie was van theorie en kritiek op het gangbare, namelijk hét symbolistisch theater (Vergeer, 1996). Adolphe Retté reageerde op *La princesse Maleine*; “Désormais la preuve est faite: il y a un théâtre Symboliste” (Robichez, 1957, p. 81).

Hij evolueerde steeds meer naar een breuk met het traditionele en naturalistische theater. In *Le tragique quotidien*, een hoofdstuk uit *Le trésor des humbles*, verkondigde hij de essentiële focus van het nieuwe moderne statische drama. Niet de focus op actie of avontuur, een specifiek moment in het bestaan, maar het gaat er veeleer om te laten zien wat er zo verbijsterend is aan het naakte feit dat we bestaan (Maeterlinck, 1896/1897). “He is the arena for a dialogue ininterrompu de l’être et de sa destinée” (McGuinness, 2002, p. 224).

Het oeuvre van Maeterlinck wordt gekenmerkt door een zoektocht naar antwoorden op het levensmysterie. Hij wou zijn tijdgenoten aanzetten tot dezelfde activiteit en het denken over het bestaan stimuleren (Rutten, 1962). Maeterlinck benadrukte met andere woorden het bestaan van een andere soort religiositeit naast de klassieke religieuze schema's van de kerk: de zoektocht naar de ultieme waarheid. Dat is overigens een ontwikkeling die zich pas een eeuw later in de enquêteformulieren zou voordoen. Het peilen naar religiositeit werd namelijk uitgebreid met een quest-dimensie (Batson & Ventis, 1982).

Maar de spirituele zoektocht in het leven en werk van de Belgische dichter evolueerde. Zijn theaterteksten die eerst van bovenzinnelijke fantasie doordrongen waren, weerspiegelen later een meer rationele wetenschap. Zijn symbolistische melancholie en het raadsel des leven mondt uit in een concreet liefdesideaal. Een parallelle ontwikkeling in het essayistisch werk van Maeterlinck vond plaats. *La vie des termites* (1927) en *La vie des fourmis* (1930) bewijzen de toenemende interesse aan natuurkundige en biologische

problemen. Waar de levensvragen in zijn drama's geheel verdwijnen, blijven ze toch nog pregnant in zijn essays (Rutten, 1962). Zijn stilistische en inhoudelijke wending wordt ook wel eens in verband gebracht met de ontmoeting met Georgette Leblanc, met wie hij meer dan twintig jaar een relatie had.

De zwaarmoedigheid die hem tot de grootse creaties had gedreven, maakte wellicht onder invloed van de liefde en de champagne plaats voor een rooskleuriger kijk op de dingen. Kwatongen achten zijn muze bijgevolg verantwoordelijk voor het einde van zijn geniale creaties. Toch bleef zijn inspiratie sterk, al boette ze aan originaliteit. (Capiteyn, 2008, p. 47)

In december 1930 schreef ook Kandinsky over Maeterlinck: "Heute ist bei mir fast nichts von der damaligen Begeisterung geblieben. Sie wäre mit meiner heutigen Malerei nicht zu verbinden!" (Zimmermann, 2002, I, p. 164). Deze uitspraak beschouwen we als een aanwijzing voor het verlies aan spiritualiteit in het oeuvre van Maeterlinck. In 1913 bagatelliseerde Maeterlinck zelf zijn uitvinding van het statisch theater als het ultieme symbolistische theater: "You must not attach too great importance to the expression Static; it was an invention, a theory of my youth, worth what most literary theories are worth – that is, almost nothing." (Clark, 1929, p. 411).

Het is in de eerste periode die Maeterlinck gekend heeft, het mystiek symbolisme genoemd, waarin men sporen van theosofisch gedachtegoed ontdekt. Hij bediende zich van het theosofische gedachtegoed om tegemoet te komen aan een moraal en aan kennis. Naarmate hij zijn pen meer wijsgerig idealistisch en wetenschappelijk hanteert, stuiten we op steeds meer inconsistenties met betrekking tot de invloedssfeer.

4.2.3 Maeterlincks spirituele periode. "While Artaud in 1923 called attention to the 'actualité' of *Serres chaudes*, Maeterlinck himself had long ago abjured it as 'passé'" (McGuinness, 2002, p. 6). Zijn debuut *Serres chaudes* weerspiegelt een ontgoochelende gemoedstoestand van de negentiende-eeuwse mens die, omwille van onderdrukking van het intuïtieve, geestelijk stilstand beleeft (Rutten, 1962). Maeterlinck streefde naar de benadering van de mystieke kennis van de ziel, "le domaine de l'âme" (Rutten, 1962, p. 34). Zijn dramatische personages bewandelden ook zo'n eeuwigdurende mystieke zoektocht naar waarheid. De blinden in *Les aveugles* (1890) en de rondlolende ridders in *Pelleas et Mélisande* (1892) baden in een mysterieus universum waarin enkel externe krachten het tij kunnen keren.

Tot het verdere vroegere toneelwerk van de mysticus behoren *La princesse Maleine* (1889), *L'intruse* (1890), *Les sept princesses* (1891), *Alladine et Palomides* (1894), *Intérieur* (1894), *La mort des tintagiles* (1894) en *Aglavaine et Sélysette* (1896). Het doel van zijn theater was de mens in te wijden in "la condition humaine". "Drama should unite and bring

together, not by presenting the flimsy and trivial effigies of moral, social, or psychological problems, but by confronting the spectator with the image (however transmuted or abstracted) of the ‘human situation’.” (McGuinness, 2002, p. 226). De mens was onderworpen aan krachten die het denkvermogen te boven gaan. De actie, als er actie is, komt van buitenaf. Zij mondde uit in een immobiliteit en inactiviteit in Maeterlincks theaterstukken als *Les aveugles*, *L'intruse* en *Intérieur*. De handeling werd opgeheven opdat de ziel een leven kon leiden, los van het lichaam. De eenheid tussen beiden berustte echter op een tijdelijke en toevallige basis (Rutten, 1962).

Hij hanteerde het essayistisch genre om één of andere probleemstelling te behandelen, die hij vervolgens tot stof van zijn drama's maakte. Een beroep doen op zijn essayistisch oeuvre biedt bijgevolg de verklaring van de concepties in zijn dramatisch werk. “It is only after hinting at many of the things which he had to say in these plays, which have, after all, been a kind of subterfuge, that Maeterlinck cared, or been able, to speak with the direct utterance of essays.” (Symons, 1919, p. 88). De essays die Maeterlinck tijdens zijn eerste mystieke periode schreef, vormen een theoretische verkondiging van zijn spirituele en religieuze uitgangspunten.

Le trésor des humbles en *La sagesse et la destinée* beschouwen we zodoende als bepalend voor de invloed van het theosofische gedachtegoed. Voornamelijk het eerstgenoemde betekende ook voor vele tijdgenoten van Maeterlinck een wijsgerig systeem. “But after all, the claim upon us of this book is not the claim of a work of art, but of a doctrine, and more than that, of a system. Belonging, as he does, to the eternal hierarchy, the unbroken succession, of the mystics.” (Symons, 1919, p. 89).

Het raadselachtige, onkenbare noodlot vinden we terug als een aanwezige protagonist in zijn theaterstukken en bron van theoretische discussie in zijn essays. Maeterlinck ruilde echter zijn mystieke kracht die een zekere macht op de mens uitoefende, voor genuanceerde psychologische verantwoording. De personages werden individueler en gebonden aan tijd en ruimte. Over zijn latere toneelstukken vertelt Rutten (1962) dat ze evolueren naar het klassiek psychologiserend praattoneel: het hoofdkenmerk van zijn vroege werken, het dramatisch statische, verdwijnt en Maeterlinck loopt vast in dat “wat hij, van in het begin af, zou verafschuwen: le tragique matériel en le tragique psychologique” (p. 49). Alfred Sutro (1910) beschreef in zijn inleiding van de Engelse vertaling van *La sagesse et la destinée*, de tijdelijke en individuele levensstijl van Maeterlincks personages.

Real men and women, real problems and disturbance of life – it is these that absorb him now. His next play will doubtless deal with a psychology more actual, in an atmosphere less romantic; and the old familiar scene of wood, and garden, and palace corridor will be exchanged for the habitual abode of men. (p. xvi)

In 1902 merken we reeds zulke wending op in het korte essay *Le passée* uit *Le temple enseveli* (1902). Een psychologisch jargon kenmerkt de theoretische ondertoon van Maeterlincks verklaringen over herinneringen.

Ondanks die tendens in zijn drama's bleef het raadsel van het bestaan hem zijn hele loopbaan bezighouden. Hij was niet de wetenschapsmens die zekerheid wilde, maar via inzichtvragen en onderzoek zich geestelijk realiseren wou (Rutten, 1962). Dit geeft opnieuw een verklaring voor de tegenstrijdigheden in zijn theoretisch oeuvre en oplossingen over levensproblemen. Hij bleef zich vragen stellen ofschoon hij steeds sterker overtuigd was van het grote geheim van het bestaan dat onbekend zou blijven. Hij bewonderde evenwel steeds het respect voor alle hiërarchie in een bijenkorf voor het bovenzinnelijk symbool: de koningin.

5. Theosofisch gedachtegoed in het essayistisch genre van Maeterlinck

Waar vinden we dan concreet getuigenissen van Maeterlincks selectieve en religieuze interpretatie van de theosofische leer die uiting geven van de actuele doelstrevingen van de negentiende-eeuwse mens? We nemen Maeterlincks inspiratiebronnen en concepten en begrippen onder de loep.

5.1 Namen en getuigen: Voor wie had Maeterlinck bewondering?

De voornaamste invloed van een doctrine laat zich voelen in het overnemen van begrippen en concepten. Daarnaast kan men evenzeer sporen van beïnvloeding terugvinden in gemeenschappelijke bewonderaars. Maeterlincks bewondering voor twee mystici getuigt vervolgens van een theosofische oriëntatie, met name de Vlaamse Ruusbroec en de Griek Plotinus.

De nieuwe mystiek van het fin-de-siècle is “een samenraapsel van elementen uit de middeleeuwse mystiek, het occultisme, het spiritisme, het neoplatonisme en nieuwe stromingen als de theosofie of nieuw ontdekte religies als het boeddhisme. Grootste gemene deler is een gerichtheid op een niet-zichtbare werkelijkheid.” (Bel, 1989b, p. 283). Evenzeer bij Maeterlinck vinden we sporen van middeleeuwse mystieke elementen. Hij vertaalde in 1893 Ruusbroecs *Die chierheit der gheesteliker brulocht* en drie jaar later gaf hij zijn verwantschap met de middeleeuwse mysticus in zijn essay *Ruusbroeck l'admirable* in *Le trésor des humbles* weer. Hij beschouwde de mystiek als een zeer diepe wetenschap.

Nu heb ik dit boek vertaald enkel omdat ik de geschriften der mystici voor de zuiverste diamanten van de wonderbare schat der mensheid houd, ... Maar wat er ook van weze, de mystieke waarheden hebben een zonderling voorrecht tegenover de gewone waarheden: ze kunnen noch verouderen noch sterven. (Maeterlinck, 1962, p. 244)

De Vlaamse priester Ruusbroec leefde als een kluizenaar in de veertiende eeuw. Ofschoon hij noch Grieks noch Latijn beheerste, vond Maeterlinck (1962) “verbazende coincidenties en verontrustende eenstemmigheden” (p. 240) met het werk van Plato, Plotinus, de gnostici, de kabbala, het Indische brahmanisme en zelfs het Tibetaanse boeddhisme. Aan hem werd als het ware de goddelijke wijsheid van eenheid der menselijke gedachte geopenbaard. De essentiële waarheden waarvan alle grote godsdiensten diep doortrokken waren, vormden het theosofische uitgangspunt voor de universele broederschap en harmonie (Ryan, 1937/1984). In de overeenkomsten tussen de leringen uit de grote religies kon volgens de theosofie een geheime sluier en leer ontdekt worden. Bovendien schuilde het waarachtige karakter van Ruusbroecs teksten, zei Maeterlinck (1962), in zijn intuïtieve en beschouwende ziel. Niet door gebruik te maken van de wetenschap van de redenering, maar door “Aziatische

denkgewoonten” (p. 241) werd het intiemste van ons wezen ontsluitend. In Maeterlincks bewondering voor Ruusbroec herkennen we met andere woorden theosofische idealen. Ruusbroec belichaamt als het ware een Vlaamse voorloper van theosofische ideeën. Maeterlinck bevestigde via Ruusbroec een universeel denken in oude religies, die wijzen op een oerkennis. Allen ontsprongen aan eenzelfde bron waaraan ook Ruusbroec is blootgesteld.

Maeterlinck vond een tweede gids in zijn zoektocht naar het bovenzintuiglijke: Plotinus.

Hij heeft zich ingespannen om met het menselijk verstand het goddelijk vermogen te ontleden dat hier heerst. Hij heeft, om het te zeggen met een woord dat niets verklaart, dezelfde verrukkingen ervaren, die in de grond niets anders zijn dan het begin der volledige ontdekking van ons wezen. (Maeterlinck, 1962, p. 242)

Blavatsky kende Plotinus evenzeer goddelijke verlichting en schijnbaar bovennatuurlijke krachten toe. Het waren bovendien zijn neoplatonische onderwerpen die via Dionysus zijn weg in de christelijke leer vonden (De Purucker, 1932/1998). Door zijn natuurlijke ontwikkeling en uitbreiding van het bewustzijn, werd hij steeds meer één met het universele al. Men bereikte die vermogens “door hun hele leven te zwoegen met het zuiveren van zichzelf en met studie en zelfopoffering, en door beproevingen, ontberingen en zelfdiscipline” (Cranston, 1993/2008, p. 221). Daarnaast vermeldde ze Krishna, Boeddha, Jezus, Paulus en Porphyrus. Maeterlinck voegde aan die lijst de Vlaamse Ruusbroec toe. Op die wijze vertonen Maeterlincks gidsen op zijn mystieke paden overeenkomsten met het theosofische gedachtegoed.

5.2 Concepten en begrippen

After all, it matters but little whether it be man or the universe that we admire, so long as something appear truly admirable to us, and exalt our sense of the infinite. Every new star that is found in the sky will lend of its rays to the passions, and thought, and the courage, of man. Whatever beauty we see in all that surrounds us, within us already is beautiful; whatever we find in ourselves that is great and adorable, that do we find too others. If my soul, on awaking this morning, as it dwelt on its love, by a thought that drew near to a God – a God, we have said, who is doubtless no more than the loveliest desire of our soul – then shall I behold this same thought astir in the beggar who passes my window the moment thereafter; (...) From the conscious and infinite love must the true morality spring, nor can there be greater charity than the effort to ennoble our fellows. But I cannot ennoble you if I have not become noble myself. (Maeterlinck, 1898/1910, pp. 182-184)

Dit citaat uit de Engelse vertaling van *La sagesse et la destinée* bevat verscheidene elementen waarbij een theosofische thematiek in het oog springt: de mens als microkosmos van het universum, het groeiende bewustzijn, het god-woorden van de ziel, een broederlijke moraal, enz. Diezelfde elementen vinden we regelmatig terug in het vroege essayistische werk van Maeterlinck. Afzonderlijk belichten we nu theosofische concepten en begrippen met behulp

van zijn mystieke stem in *Le trésor des humbles* en *La sagesse et la destinée*. Beide boeken werden bestsellers in Frankrijk, met onder meer een oplage van 100.000 exemplaren (Capiteyn, 2008).

5.2.1 Het Absolute: een pantheïstische god. Het verdwijnen en verschijnen van het heelal stelde Blavatsky (1888/1988, I) in *The secret doctrine* voor als de in- en uitademing “van een onkenbare godheid – het ene Bestaan” (p. 73). Van dit absolute kon men niets meer zeggen dan dat het is. Het was een alomtegenwoordig en grenzeloos beginsel, het ongeopenbaarde, dat zich tijdens het manvantara als kosmos manifesteerde (Dubois, 1985).

In iedere kosmogonie is er achter en boven de scheppende godheid een hogere godheid, een ontwerper, een architect, van wie de schepper slechts de uitvoeder is. En nog hoger, boven en rondom, op innerlijke en uiterlijke gebieden, is er het onkenbare en het onbekende, de bron en oorzaak van al deze emanaties. (Blavatsky, 1888/1988, I, pp. 46-47)

De Geheime Leer wijst op het vaststaande feit dat de mensheid, collectief en individueel, met de hele gemanifesteerde natuur, het voertuig vormt (a) van de adem van het Ene universele Beginsel in zijn eerste differentiatie. (Blavatsky, 1888/1988, I, pp. 558-559)

De theosofische leer predikte een pantheïsme. God was een metafysisch wezen dat zich overal in de wereld openbaarde. Alles wat is, is god. Elke eenheid in de natuur was dan bijgevolg ook goddelijk in zijn hoogste delen (Hoskins, 1990/1992). Dit vormde een belangrijke tegenstelling met het christelijke geloof en zijn persoonlijke god die nooit kon samenvallen met de wereld. Er heerste een scheiding tussen God als schepper en de mens, het natuurlijke en bovennatuurlijke (Dubois, 1985).

Maeterlinck sloot zich aan bij die metafysische, religieuze interpretatie van het heelal en geloofde in een immanent aanwezige god in de natuur. “L’espace et le temps sont tous deux la présence de Dieu. C’est seulement par eux que nous pouvons nous faire une idée de cette universelle présence.” (Rutten, 1962, p. 53). Maeterlincks bewondering voor de natuur en specifiek voor bijen was tevens gebaseerd op de onderlinge verbondenheid en de gemeenschappelijke moeder-substantie: “dat we van dezelfde stof zijn (...) door dezelfde universele Geest worden voortgedreven als die welke, doorgaans op geniale wijze, de wereld van de bloem en plant, evenals die van insecten, bepaalt.” (Rutten, 1962, p. 61).

Bij een uitademing voorzag het Absolute elk leven van een goddelijke kern. Die vonk van de kosmische levensvlam veroorzaakte een streven naar een volledig zelfbewust wezen. De natuur was één grote organische entiteit, bestaande uit ontelbare hiërarchieën, die elk over een eigen swabhāva beschikten (De Purucker, 1974/1990). De innerlijke drang om zijn

wezen tot ontwikkeling te brengen leidde tot een evolutionaire reis die eindigde met de eenwording met het hoogste zelf, het absolute. Zich god wanen wordt in het christendom als hoogmoed omschreven. Sterker nog, het is door het godsbeeld onmogelijk zich als mens in het centrum van de kosmos te plaatsen (Dubois, 1985).

In de theosofische leer werd de mens vergeleken met een microkosmos. Hij bestond zelf uit lagere wezens en was voor hen de monade der monaden. De mens was met andere woorden een klein heelal en droeg het universum, de macrokosmos, in zich. In *La sagesse et la destinée* dringt ook dat theosofisch grondbeginsel door. “To keep our eyes fixed of the great sphere, and ourselves to move in the little sphere with as much confidence, earnestness, with as much assurance and satisfaction, as thought the great sphere were contained within it.” (Maeterlinck, 1898/1910, pp.196-197).

Tijdens het einde van de vorige eeuw was volgens Blavatsky de aarde op een punt van de hoogste graad van materiële verdichting gekomen. De theosofische beweging zette zich in om de geestelijke beweging opwaarts te stimuleren.

Eerst volgen we de schaduwboog omlaag in de stof. *Door de innerlijke impuls van onze natuur* – (...) zullen we, wanneer we het laagste punt hebben bereikt, langs de lichtende boog omhoog worden gevoerd (...) en weer teruggaan naar de hogere geestelijke gebieden. (De Purucker, 1932/1998, p. 127)

Maeterlinck was het eens met zulke ontwikkeling. In bijzondere mate vinden we dat terug in zijn hoofdstuk over het ontwaken der ziel in *Le trésor des humbles*. “Men zou zoo zeggen, dat we naar een tijd heengaan, waarin de geest zal heerschen.” (Maeterlinck, 1896/1897, p. 18). Even verder zei hij; “Het rijk van het positieve verhevene schijnt weldra te zullen eindigen. (...) ik geloof, dat zich voor onze mensheid zelden met meer aandrang een gelegenheid voordeed tot bevrijding des geestes.” (Maeterlinck, 1896/1897, p. 24). Kandinsky beschikte trouwens over een exemplaar van dat boek. Maeterlincks aankondiging van een nieuwe epoche en het einde van het materialisme weerklinkt ook in de beschrijving van de ziel en haar groei bij Kandinsky (Zimmermann, 2002).

Het doel van de evolutionaire reis van de mens was te komen tot een zelfbewust goddelijk wezen zodat de universele kern tot een volledige eenheid uitgroeide. Symons (1919) beschrijft die groei in zijn hoofdstuk over de mysticus Maeterlinck:

The spirit, in all men, being but a ray of the universal light, it can by careful tending, by the removal of all obstruction, the cleansing of the vessel, the trimming of the wick, as it were, be increased, made to burn with a steadier, a brighter flame. (p. 90)

Alle wezens waren fundamenteel één. Allen hadden in hun diepste innerlijke de manifestatie van hetzelfde essentiële zelf. In de kosmos heerste er echter een hiërarchie die door de ontelbare stadia en graden van evoluerende entiteiten veroorzaakt werd (De Purucker, 1932/1998). De leer van de hiërarchieën mondde uit in de erkenning van hogere en lagere wezens. Goden, profeten en wijsgeren hadden reeds een hogere graad van bewustzijn bereikt. Thematisch bouwde Maeterlinck in *La sagesse et la destinée* op de vergelijking tussen de “le sage” en de alledaagse mens. Maeterlincks woorden getuigen met andere woorden van een geloof in rangorde, gekoppeld aan een verschil in het zelfbewustzijn van de mens.

Elke mens, onafhankelijk van zijn klasse, was gezegend met spirituele immanentie. De theosofie vormde op die wijze de ideale voedingsbodem voor een liberaal-sociaal gedachtegoed. Het overnemen van dit theosofische beginsel geeft dan evenwel Maeterlincks politieke reactie weer op een eeuw van dominantie van de katholieke bourgeoisie (Ingelbien, 2005). In België heerste er in de tweede helft van de negentiende eeuw een algemene tendens tot politieke verdeeldheid tussen de katholieken en de liberalen (Laffut, 1993). De banden tussen het liberalisme en de niet-traditionele godsdienst, het spiritualisme, werden zodanig gesmeerd (Dubois, 1985).

5.2.2 Het ontwaken der ziel. Maeterlinck geloofde in het ultimatum van de vergeestelijking dat zich voor zijn ogen afspeelde. Stap voor stap zou de mens nu, corresponderend met de theosofische leer, een trap hoger klimmen.

Men moet geduldig afwachten, dat dit hogere bewustzijn zich langzamerhand vormt. Misschien zal dan een van hen, die komen zullen, er in slagen, datgene te uiten, wat wij allen gevoelen aan die zijde onzer ziel, die gelijk op dat deel van de maan, dat men van den aanvang der wereld nog nimmer heeft aanschouwd. (Maeterlinck, 1896/1897, p. 56)

dat het goed is, de mensen er aan te herinneren, dat ook de geringste onder hen het vermogen bezit, naar een goddelijk model, dat hij niet zelf uitkiest, een groote zedelijke persoonlijkheid te boetsen, waartoe hijzelf en 't ideaal voor gelijke deelen de stof leveren. (Maeterlinck, 1896/1897, p. 210)

Het accepteren van een onsterfelijk ik, ego, is noodzakelijk om een bewustzijns groei te kunnen kaderen in een evolutionair proces. Maeterlinck concludeerde dat de eenheid tussen lichaam en ziel louter op een tijdelijke en toevallige aard berust en ons individuele bewustzijn permanent is (Rutten, 1962). Bovendien kaderde hij deze groei in het onderscheid tussen hogere en lagere krachten in de mens; “de dingen van lager orde zullen niet meer zo uitsluitend macht hebben over die zielen” (Maeterlinck, 1896/1897, p. 219). Verder herkennen we een theosofische samenstelling van de mens waarbij het conflict met het hoger bewustzijn zich voornamelijk afspeelde tussen het hogere en lagere manas, tussen onze

hartstochten en zuivere geest. In het dagdagelijkse leven en via ons stoffelijk bestaan zouden we ervaringen moeten opdoen waarvan de edele eigenschappen bewaard blijven in het hogere manas.

The inner life that is surest, most lasting, possessed of the uttermost beauty, must needs be the one that consciousness slowly erects in itself, with the aid of all that is purest in the soul. And he is wise who has learned that this life should be nourished on every event of the day. (Maeterlinck, 1898/1910, pp. 90-91)

En toch, wat zou er voor nodig zijn om dat groote mensch te worden, waarop men hoopt? Bijna niets. De zielen zijn niet veeleischend. Een bijna schoone gedachte, die ge niet uitspreekt en die ge op dit oogenblik in uwe ziel koestert, verlicht u geheel, alsof ge een doorschijnende vaas waart. (Maeterlinck, 1896/1897, p. 222)

Stille wetten met een onweerstaanbare kracht waren volgens Maeterlinck (1896/1897) veel grootser en eerbiedwaardiger dan de wetten der hartstochten. Een zekere hiërarchische samenstelling ging hij ook niet uit de weg. Conform met de zevenvoudige samenstelling van de mens, had de geest de kans pure ideeën te benaderen met behulp van zijn lager redeneringsvermogen, dat op zijn beurt nog lagere instinctieve krachten en hartstochten trachtte te controleren. Hun wisselwerking met de stof richtte zich op de wording van het ideale creatuur (Maeterlinck, 1898/1910). "To do our true duty in life, it must ever be done with the aid of all that is highest in our soul, highest in the truth that is ours." (Maeterlinck, 1898/1910, p. 19)

De ziel bewaarde in het hogere manas altijd haar kennis die ze gedurende haar levens verkregen had. Hogere vermogens werden bewaard en garandeerden vooruitgang. Volgens de theosofen kreeg de vooruitgang op bepaalde punten in kleinere cyclussen een duwtje in de rug door grote figuren als Boeddha en Jezus (Judge, 1893/1996). "Door een mysterie, dat we hier niet nader kunnen uiteenzetten, werden de edelste vertegenwoordigers van de toenmalige mensheid, de rechtstreekse en gewillige voertuigen van de zelfbewuste stralen van deze dhyan-chohans, heren van meditatie." (De Purucker, 1932/1998, p. 212). Maeterlinck (1898/1910) sprak over "white strangers" (p. 85) die een onbekende olie met de olie van de wijsheid van de man vermengen.

Het loutere intellect en menselijke redeneervermogen, behorend tot de lagere manas in de theosofische leer, was enkel een stoffelijk middel om tot hogere beginsels te komen. We sloegen essenties van een hogere wijsheid in het hogere manas op en zo openden de poorten naar het goddelijk bewustzijn. Maeterlinck was ook overtuigd van de verhevenheid van de ziel: "L'âme humaine obéit à des lois plus profondes que celles qui déterminent les actes et les pensées" (Lecat, 1937, p. 51). Met het gemeenschappelijk menselijke redeneervermogen zou elke mens, volgens Maeterlinck, op elke vraag gelijkaardig antwoordden. Het verschil tussen mensen manifesteerde zich in de wijsheid, zoals bijvoorbeeld bij historische figuren als Jezus

en Socrates. “Reason flings open the door to wisdom; but the most living wisdom finds itself not in reason. Reason bars the gate to malevolent destiny; but wisdom, away on the horizon, throws another gate to propitious destiny.” (Maeterlinck, 1898/1910, p. 72).

Speak not of destiny when the event that has brought you joy or sadness has still altered nothing in your manner of regarding the universe. All that remains to us when love and glory are over, when adventures and passions have faded into the past, is but a deeper and ever-deepening sense of the infinite. (Maeterlinck, 1898/1910, pp. 263-264)

5.2.3 Moraal en het kwade. De occulte kennis die de theosofie verkondigde, confronteerde de mens met zijn vermogens en innerlijke essentie. Wanneer hij zijn bestemming realiseerde, namelijk de latente goddelijke vermogens naar buiten te dragen, leidde dit consequent tot ethisch-goed denken en handelen.

In the grand scheme of evolution we are all here for a purpose, and to accomplish that purpose requires that we cultivate only that part of our nature that will endure, the immortal, divine part; it requires that we follow only those things that purify and uplift, that make us better men and women, better homemakers in the most sacred sense, better citizens. (Fussell, 1915, p. 2)

We ontplooiden onszelf door een innerlijke impuls van de natuur (De Purucker, 1932/1998). Het vormde een positief alternatief voor het precaire christendom van de negentiende eeuw. Maeterlinck zocht zoals velen ook een nieuwe moraal en vond die in het occultisme. Het was een moraal met een mystieke basis (Hall, 1960). De Belgische schrijver sloot aan bij de theosofische ethiek die gebaseerd was op de kennis van het goddelijke in ons: “daarom is het zoo nuttig, dat men zijn best doet, eenige verheffing aan zijn leven te geven, en te streven naar de hoogtepunten, waar het onmogelijk wordt kwaad te doen” (Maeterlinck, 1896/1897, p. 212).

De goden, uit wie wij geboren zijn, openbaren zich in ons op duizenderlei wijzen; maar die geheime goedheid, die men niet opmerkt en waarover nog niemand zoo rechtstreeks gesproken heeft, is misschien het zuiverst teeken van hun eeuwig leven. (Maeterlinck, 1896/1897, p. 175)

Het gedrag van een bewustere mens vertoonde analoog gedrag met een hogere graad van moraliteit. “Ennoblement comes to man in the degree that his consciousness quickens, and the nobler the man has become, the profounder must consciousness be.” (Maeterlinck, 1898/1910, p. 27). Moreel gedrag vloeide voort uit de kennis van het diepere wezen in ons. Het intellect of redeneervermogen speelde volgens Blavatsky hierbij enkel een uitvoerende tijdelijke rol in één concreet leven. “The inner life begins when the soul becomes good, and not when the intellect ripens.” (Maeterlinck, 1898/1910, p. 92).

Baserend op het principe van de ene oorzaak, waren alle wezens fundamenteel één. Allen hadden in hun diepste innerlijke de manifestatie van hetzelfde essentiële zelf. Het potentieel van een universele broederschap schulde voor de theosofie in het besef van een geestelijke eenheid van alle wezens en dingen. De mensen waren onafscheidelijk met elkaar verbonden. Als ware theosoof trachtte men egoïsme en zelfzucht uit het gedrag te bannen. Ze gaven immers blijk van een onnauwkeurige kennis van de universele waarheid (Dubois, 1985). “Als we echter de les leren dat we dezelfde en geen verschillende belangen hebben, zullen we in steeds toenemende mate samenwerken naarmate ons geestelijk begrip zich uitbreidt.” (De Purucker, 1974/1990, p. 471). In *La sagesse et la destinée* poogde Maeterlinck de lezer het karakter van een altruïstische daad te schetsen met behulp van historische figuren. Antigone en Marcus Aurelius bijvoorbeeld offerden hun leven op voor anderen. De schrijver verbond hun daden met krachtige en onpersoonlijk motieven die blijk gaven van het dragen van een hogere graad van waarheid. Marcus Aurelius hanteert algemene abstract ethische principes en bevindt zich als het ware in het zesde stadium, de zogenaamde “universal ethical principle orientation”, van de morele ontwikkeling naar Kohlberg (1969). Men draagt wederkerigheid en gelijkheid van rechten en respect voor elk menselijk individu hoog in het vaandel. Gibbs (2003) stelde de vanzelfsprekendheid van dat stadium in vraag. Enkel door middel van een hoogstaande educatie met een filosofische invalshoek zou het bereikt kunnen worden.

Ondanks die gelijkenis concludeerde Kohlberg (1969) dat religie en moraal niet gerelateerd waren. Volgens James (1902/2010) daarentegen droeg religie bij tot de moraliteit. Religie zorgde voor een verrijking en transformatie van droge wetten zodat het persoonlijk belangrijk werd. Religie gaf moraliteit energie. De theosofie legde immers de nadruk op het universeel menselijke. Zij beantwoordde aan de vraag naar een religieus systeem én gaf op haar beurt via het transcendente een stimulatie om te volharden. Een dergelijke tweedimensionale en wederkerige relatie tussen de religieuze doctrine en de theosoof sluit aan bij Vergrote ‘s substantiële definitie van religie (Nauta, 1995).

The truest morality tells us to cling, above all, to the duties that return every day, to acts of inexhaustible brotherly kindness (...) Let the humblest of men, therefore, never cease to cherish and lift up his soul, even as though he were fully convinced that his soul or his should one day be called to console or gladden a God. (Maeterlinck, 1898/1910, p. 176)

Wanneer een mens echter tegen de stroom van evoluerende wezens inging, toonde hij zijn onvolmaaktheid. In deze disharmonie schulde het kwade in de theosofie. Het kwade was met andere woorden enkel een deel van een groeiproces naar het goede.

5.2.4 Noodlot alias karma? Alle theaterteksten en essayistische werken uit de vroege periode van de artistieke carrière van Maeterlinck zijn doordrongen van een onzichtbare en tegelijk aanwezige protagonist, namelijk het noodlot. Hij koesterde een grote fascinatie voor grootse machten die het aardse bestaan bepalen (Maenner, 1965). De personages werden niet de vermogens toegekend om zich tegen die blinde krachten te rebelleren. Ze ondergingen in angst het toeslaan van dit “personnage sublime” (Rutten, 1962, p. 42). Hoe verklaren we dit blinde noodlot dat zijn personages genadeloos van smart en angst voorziet? In het essay *Le trésor des humbles* vinden we een antwoord. “Het essay bleek voor Maeterlinck het beste medium te zijn om zijn nieuwe inzichten onder woorden te brengen.” (Vergeer, 1996, p. 36).

Gelijkenissen in de theosofische wet van karma en Maeterlincks eeuwige wet of fatum zijn herkenbaar. Hij beschouwde het zoeken naar het diepste wezen en de wetten van het fatum als hét kenmerk van het nieuwe theater (Maeterlinck, 1896/1897). We blikken even terug op de theosofie en haar wet van karma.

Wanneer een wezen handelde in overeenstemming met de voorwaartse stroom van de evolutionaire groei, maakte bij de theosofie het kwade plaats voor het goede. Moreel gedrag veroorzaakte bijgevolg gevoelens van harmonie, orde en geluk (De Purucker, 1974/1990). Dezelfde gedachtegang is bij Maeterlinck te lezen: “Within the soul the high-water mark of happiness is always level with that of justice or charity” (Maeterlinck, 1898/1910, p. 224).

Het kwade uitte zich in de onvolmaaktheid van het wezen. Hij gehoorzaamde aan behoeften die ver verwijderd waren van de ultieme waarheid. De mens oogstte in theosofisch oogpunt wat hij gezaaid had en bepaalde zelf zijn geluk en ongeluk. De wet van karma was er één van voorzienigheid. Blavatsky (1888/1988, I) schreef in *The secret doctrine* over karma:

Het is dus niet karma dat belooft of straft, maar we belonen en straffen onszelf, al naargelang wij met de natuur samenwerken en door middel van haar handelen, en ons houden aan de wetten waarop die harmonie berust, of – die wetten overtreden. (...) Eén deel van de mensheid noemt ze de duistere en ingewikkelde wegen van de voorzienigheid, terwijl een ander deel er de werking van een blind noodlot, en een derde er alleen maar toeval in ziet (...) Als niemand zijn broeder kwaad deed, zou karma-Nemesis geen reden hebben tot handelen, en geen wapens om te gebruiken. (p. 714)

Elke gedachte of daad van de mens zal onvermijdelijk een terugslag op hem hebben (van Pelt, 1984). Maeterlinck was het eens met de eigen verantwoordelijkheid van de mens voor zijn smart en ongeluk: “waar is de mensch, die niet zonder het te weten zelf medewerkt om de smart te smeden” (Maeterlinck, 1896/1897, p. 161). En even verder, “er zijn geheimzinnige machten, die in ons heerschen en die me de gebeurtenissen één lijn schijnen te trekken. Allen hebben wij vijanden binnen in onze ziel” (Maeterlinck, 1896/1897, p. 163). Ook enkele jaren later in *La sagesse et la destinée* vinden we dezelfde overtuiging: “There is but one thing that

never can turn into suffering, and that is the good we have done.” (Maeterlinck, 1898/1910, p. 113). “The destiny...has only the weapons we give her” (Maeterlinck, 1898/1910, p. 116). “We are wrong in believing that it comes from without. For indeed we create it within us, out of our very substance.” (Maeterlinck, 1898/1910, p. 99-100). Het noodlot voltrekt zich in overeenstemming met de innerlijke noblesse van de mens: “as our conception of duty and happiness gains in dignity, so does the way of moral suffering become more restricted and purer... “ (Maeterlinck, 1898/1910, p. 201).

Bovendien droeg hij de eeuwige wet waaraan we gehoorzamen hoog in het vaandel. In ongeluk en smart kon men immers de kans grijpen zichzelf weer te vinden en een deel van het wezen te herwinnen (Maeterlinck, 1896/1897).

“Noodlot noemen wij, al wat ons beperkt.” Laten we ons best er toe doen, dat het noodlot niet te begrensd zij. Onze smarten te vermeerderen is schoon, omdat dit hetzelfde is als onze bewustheid uit te breiden, het eenig gebied, waar men zich voelt leven. En ’t is bovendien het eenige middel om onzen hoogsten plicht jegens andere werelden te vervullen, want waarschijnlijk is alleen aan ons de taak opgedragen, het bewustzijn van deze Aarde te vermeerderen. (Maeterlinck, 1896/1897, p. 174)

De houding tegenover het noodlot was voor Maeterlinck de uiting van een hoger bewustzijn en wijsheid. De rede bood bij altruïsme geen antwoord en was ook onverzoebaar met onverdiend lijden. Maeterlinck riep op om het fatum, net zoals Antigone en Marcus Aurelius, te aanvaarden met behulp van de innerlijke nobelheid van de ziel. We vormden niet enkel de oorzaak van onze smarten en momenten van geluk. De uiteindelijke rechter van smart waren we zelf. We beschikten immers over de mogelijkheid om te kiezen hoe we smart beleefden. “All is for ever being weighed and judged in our soul. It is we who shall judge ourselves; or rather, our happiness is our judge.” (Maeterlinck, 1898/1910, p. 226). Aan de hand van de novelle van Balzac, *Pierrette*, verduidelijkte hij zijn zienswijze: “In the midst of her sorrow, she remained gentle, and tender, and loving: and therein lies greater happiness than in hiding cruelty, hatred, and selfishness beneath a smile.” (Maeterlinck, 1898/1910, p. 213).

Ondanks dat theoretische vermogen van de mens vertoonden zijn theaterstukken voornamelijk het zegevieren van tragische oncontroleerbare krachten. Een zekere mate van oncontroleerbaarheid en onverdiend lijden kende ook de theosofie een plaats in haar leer toe. Ze verkondigde dat elk leven een microkosmisch heelal of een kosmos was, gebonden aan regels en onontkoombare gewoonten. Elk leven had op zijn beurt een soortgelijk heelal onder zich (De Purucker, 1932/1998). Zo bevond de mens zich als microkosmische hiërarchie binnen een grotere hiërarchie. “Het gevolg is dat we in zekere zin lijden door wat de goden doen, want we bevinden ons in hun hiërarchie.” (De Purucker, 1974/1990, p. 461).

5.2.5 De dood en onsterfelijkheid. De eeuwige en onafhankelijke ziel bij Maeterlinck was gebaseerd op de fundamentele scheiding tussen lichaam en ziel. Die eenheid

berustte slechts op toeval en was van tijdelijke aard. Zijn moraal en liefdesideaal steunde op dit bewustzijn (Rutten, 1962).

In een brief¹ van Maeterlinck aan een anonieme ontvanger uit 1898 antwoordde hij op de vraag naar het bestaan van reïncarnatie. Hierbij verdeelde hij reïncarnatie onder in enerzijds een bewust, anderzijds een onbewust deel. De natuur, ons leven en onze dood deed ons vermoeden dat een bewuste reïncarnatie onmogelijk was. Desondanks sloot hij niet uit dat we via een "psychische ontdekking" ons bewust kunnen worden van reïncarnatie. Dat wekte bij hem niet het minste ongeloof of weerstand op. Verre van, hij geloofde in zulke soort van verwachting en hoop die we allen zouden koesteren. Wat onbewuste reïncarnatie betreft, lijkt het Maeterlinck evident dat er een ononderbroken beweging in de natuur plaatsvindt van leven naar dood en van dood naar leven: "de la vie à la mort, de la mort à la vie". Ze bestaat, maar blijft onbewust en laat geen sporen achter in het geheugen.

Ook in andere vroege teksten merkt men een voorzichtige houding tegenover het eeuwige leven van de ziel dat vanuit theosofisch oogpunt een hergeboorte veronderstelde. Het geboren worden verbond hij bijvoorbeeld evenzeer met "voor het eerst voelen, dat er iets ernstigs en onverwachts in het leven bestaat" (Maeterlinck, 1896/1897, p. 195). Hij beperkte zo de bewustzijns groei als het ware tot het ene concrete leven hier en nu. "Aldus kunnen wij meer dan ééns geboren worden, en bij ieder dezer geboorten komen wij God een weinig nader." (Maeterlinck, 1896/1897, p. 196).

Die tendens droeg enkele jaren later evenzeer bij tot zijn meer concrete schrijfstijl en minder mystieke filosofie. Hij dreef het onderscheid tussen bewuste en onbewuste reïncarnatie tot op de spits. Het enige dat nog van betekenis is voor de mens, is het bewuste leven. In zijn essay *Over de onsterfelijkheid* schreef hij: "Het baat mij niet, dat het hoogste, meest vrije en schoone deel van mijn geest eeuwig zal leven en blinken in het verhevene en vreugdevolle licht, want het behoort mij niet meer, en ik ken het niet" (Maeterlinck, s.d./1907, p. 9).

De gerichtheid op het ene leven hier en nu komt overigens ook naar voren in zijn erfelijkheidstheorie. "Aldus worden we geleid door het verleden en de toekomst. En het tegenwoordige, dat onze eigenlijke substantie is, valt in de diepte der zee als een eilandje, dat door twee onverzoenlijke oceanen onophoudelijk wordt afgeknaagd." (Maeterlinck, 1896/1897, p. 172). We waren volgens Maeterlinck gekluisterd aan de doden, zowel van de toekomst als van het verleden. De hand van het noodlot strekte zich over de ongebornen zonen en de voorouders (Maeterlinck, 1896/1897). Ofschoon de theosofie eveneens een rol aan familie, toeweest, bakende ze die invloed niet af als krachten tijdens het leven zoals Maeterlinck. De familie of het milieu waarin we als mens belandden, werd gedetermineerd

¹ brief van Maurice Maeterlinck aan N. n, Parijs, 28 oktober 1898 (Stadsarchief Gent: de Zwarte Doos).

door een soort psychomagnetische aantrekking. Men zou met andere woorden terecht komen in een omgeving met gelijkaardige karmische behoeften van het reïncarnerende ego (De Purucker, 1974/1990).

In dit laatste theosofische grondbeginsel over onsterfelijkheid merken we reeds de eerste sporen van tegenstrijdigheden tussen Maeterlinck en de theosofische leer. Hij ontwikkelde zich steeds meer naar een concretere en bewustere leefwereld. Over het onderwerp, de onsterfelijkheid en het hiernamaals, verschenen nog vele theoretische werken, die volgens Rutten (1962) steeds meer wemelden van inconsistenties: “om het kort te zeggen: het zijn dialectisch prachtig voorgestelde dwaasheden, die, bij nader onderzoek, kant noch wal raken” (pp. 58-59).

6. De stap naar het drama

In maart 1970 verscheen een artikel in *McCall's* over Blavaksty (Vonnegut, 1970). Naast haar kleurenportret vond men verschillende symbolen van haar beroemdste volgelingen terug. Een blauwe vogel springt in het oog. Het verwijst naar Maeterlincks toneelstuk *L'oiseau bleu*. Het is met andere woorden niet onbelangrijk ook zijn dramatische werken te onderzoeken in het licht van de theosofische leer. Hoe bracht hij zijn theoretische en theosofische concepten op de planken en, belangrijker, bij het grote publiek? Met behulp van kritieken brengen we evenzeer de reactie van de negentiende-eeuwse toeschouwer en lezer in beeld.

6.1 Transformationeel ritueel theater

Maeterlinck bood de symbolistische beweging een nieuw theater. Ook in zijn concepten omtrent theater vinden we gelijkenissen met theosofische beginsels. De theorie uit zijn essayistisch werk verschaft ons de mogelijkheid sporen van de theosofie in zijn uitwerkingen in het theater te ontdekken. Precies door zijn filosofische grondbeginselen werd hij door bepaalde critici veeleer als filosoof dan als toneelschrijver bestempeld (McGuinness, 2002). Toch blijft Maeterlinck voor velen diegene die het suggestieve en metafysische van de werkelijkheid van de dichtkunst op het podium bracht.

Maeterlinck réalisait l'idéal du théâtre: s'élever aux plus nobles conceptions métaphysiques et les incarner en des êtres fictifs pour les offrir à la méditation des artistes et des penseurs, tout en réservant à la foule le drame passionnant et parfaitement intelligible d'êtres simples où elle se devine et se retrouve. (Mauclair, 1892, p. 310)

Tegen het einde van de negentiende eeuw beantwoordden de rituelen van de kerkelijke leer ook niet meer aan de psychologisch gerechtvaardigde wens om meer spontaan eigen gevoelens en religieuze ervaringen uit te drukken (Vergrote, 1987). Hun aantrekkelijkheid werd teniet gedaan door hun stereotiepe en dogmatische karakter. De symbolistische beweging geloofde sterk in de transformationele kracht van het theater: een sociale verandering was het resultaat van een transformatie van het bewustzijn. Dat was precies waarop Maeterlinck zich richtte in zijn "ritueel" theater. Het enige subject van kunst is "our veritable self, our first-born self, immemorial, unlimited, universal, and probably immortal", zei hij immers (Gerould, 2009, p. 84).

Maeterlinck wou doordringen tot de negentiende-eeuwse mens en hem het mysterie van de mens vanuit het theosofisch gedachtegoed verduidelijken. In zekere zin vervult Maeterlincks nieuwe symbolistisch theater de functie van een religieuze ritus als theatrale handeling. "De ritus laat de mens datgene worden wat op verborgen en afwachtende wijze in

de kern van zijn wezen is.”(Vergrote, 1987, p. 283). Het verbindt de mens en de wereld met het bovennatuurlijke met behulp van stoffelijke symbolen. Een ritus brengt als het ware een nieuwe werkelijkheid naar voren. Net zoals Skrjabin poogde Maeterlinck niet louter metaforisch iets uit te beelden, maar het werkelijkheidsstatuut bij het publiek te veranderen.

Nieuwe paradigma's waren noodzakelijk om het immateriële, de suggestie en het mysterie van het symbolistische gedicht aan het theater te verlenen. Maeterlinck verhoogde bijvoorbeeld sterk de mate van abstractie van de handeling. Het tijdelijke en toevallige karakter van de eenheid tussen ziel en lichaam trachtte Maeterlinck met behulp van abstractie weer te geven. Dat theosofische idee symboliseerde hij door de dramatische handeling helemaal op te geven. De ziel leidde een eigen leven, los van het lichaam. Uiterlijke krachten boven het stoffelijke lichaam brachten actie op het podium (McCannon, 2004). Het statische theater van Maeterlinck focuste zich, coherent met zijn levenstaak om zijn tijdgenoten te doen nadenken over het bestaan, op het mysterie van het wezen van de mens zelf.

Om de krachten van het universum metaforisch uit te drukken maakte hij in theaterstukken *Les aveugles*, *L'intruse* en *Intérieur* gebruik van immobiliteit en inactiviteit. De tragedie van het alledaagse, "le tragique quotidienne", heerst dan in de miscommunicatie, de circulariteit, de repetitie, het onbegrip van de mens (McGuinness, 2002).

Rien ne se passe, voilà le quotidien, mais que l'est le sens de ce mouvement immobile? A quel niveau se situe ce 'rien ne se passe'? Pour qui 'rien ne se passe-t-il, si, pour moi, nécessairement, il se passe toujours quelque chose? En d'autres termes, quel est le 'Qui' du quotidien? Et, en même temps, pourquoi, dans ce 'rien ne se passe', y a-t-il l'affirmation que quelque chose d'essentiel serait admis à passer? (Blanchot, 1969, p. 360)

Essentieel bij rituelen is de betrokkenheid van het lichaam. Daar waar de ritus op het lichaam inwerkt, spreekt het de menselijke verlangens aan (Vergrote, 1987). Kandinsky waardeerde net die rol van het lichaam in het bewustzijnsverruimende drama van Maeterlinck. Ze plaatsen het in de tegenwoordige tijd. “Dieser Zug zur Anregung der Phantasie des Zuschauers spielt im jetzigen Theater eine große Rolle (...) Dies ist ein nötiger Übergang vom Materiellen zum Geistigen des Theaters der Zukunft.” (Kandinsky, 1912/1952, p. 45).

6.2 Intuïtie

“De geestelijke intuïties wakker houden in de mens” (De Purucker, 1932/1998, p. 381). Zo omschrijft De Purucker, zelf internationaal hoofd van de Theosophical Society van 1929 tot 1942, het werk van de Theosophical Society. Het leren en lezen van de theosofische en religieuze beginsels kenden een vruchteloze waarde wanneer men niet eerst zijn geest met zijn geestelijke intuïties overtuigd had.

De occulte wetenschap is geen wetenschap waarvan de geheimen direct, schriftelijk of zelfs mondeling, kunnen worden meegedeeld (...) De waarheid is dat, tenzij de neofiet de toestand heeft bereikt die nodig is voor die graad van Verlichting waarop hij recht heeft en waarvoor hij geschikt is, de meeste, zo niet alle Geheimen onmededeelbaar zijn. De ontvankelijkheid moet even groot zijn als het verlangen om onderricht te geven. De verlichting moet van binnenuit komen. (Ryan, 1937/1984, pp. 92-93)

De eeuwige en waarachtige werkelijkheid en het verborgen wezen van de mens moest men volgens Maeterlinck evenzeer “op den tast, met stil vermoeden en gevoelen, met een uitsteken der voelhorens, dat instinct heet” (Maeterlinck, 1896/1897, p. viii) naderen. Zijn bewondering voor de middeleeuwse mysticus van Ruusbroec was daarenboven gegrond in het intuïtieve denken van de monnik. Het gebruik van het redeneringsvermogen bij Plato bijvoorbeeld verschaftte de mens volgens Maeterlinck (1962) niet de mogelijkheid tot mystieke kennis.

Gelijkaardige opvattingen koesterde Jung (1940). Het eenzijdige rationalisme en het technische verstand bij de mens had een verlies van het collectief onbewuste veroorzaakt. Met behulp van enkele concrete dromen maakte hij duidelijk dat we dit niet kunnen terugvinden door terug te keren naar de kerk van onze jeugd, maar wel door het instinctieve terug in ons op te nemen. De kracht van het onbewuste roept dan de mens op het goddelijke in zijn innerlijke te zoeken (Vandermeersch & Westerink, 2007).

Het belang van het intuïtief aanvoelen van de waarheid symboliseerde Maeterlinck in zijn drama's met behulp van de kinderlijke onbedorvenheid. De waarheid lag als het ware in de kindermond. In *Les aveugles* bijvoorbeeld bevond een kind zich tussen twaalf blinden en kon het als enige zien. Zijn toegankelijkheid tot de absolute waarheid werd bovendien nog versterkt wanneer het doorheen de voorstelling rustig lag te slapen. Tijdens de slaap trok immers het hoger bewustzijn zich terug in de geestelijke sferen van de mens (Dubois, 1985).

In vele kritieken loofde men het instinctieve in het werk van de schrijver. Die dominantie correspondeerde met andere woorden met de behoefte aan meer spontaneïteit in religieuze gedragingen. Over *Les aveugles* schreef men op 10 augustus 1890 in *L'Art Moderne*: “On revient donc, aux rudimentaires sentiments, à la naïve expression des pensées, à l'instinctivité.” (Laffut, 1993, p. 66).

6.3 Statisme scénique en dematerialisatie

Zoals reeds aangekaart, streefde Maeterlinck ernaar de externe krachten van het universum voelbaar te maken. Hij voerde reeds een verdunning van de personages en hun actie uit. Nu trachtte hij daarbovenop de materialiteit van de acteur, een stoffelijk lichaam van vlees en bloed, te overstijgen. “Le symbole ne supporte jamais la présence active de l'homme.” (Gross, 1985, p. 86).

De “ontlichaming” van de ziel bouwde verder op de fundamentele tijdelijke eenheid tussen lichaam en ziel. Naar dit begrip verwees trouwens al eerder Blavatsky (1889/1985) in *The key to theosophy*. Bij spirituele en psychische openbaringen geloofden de theosofen in een verkeer tussen de geesten van de levenden, de “ontlichaamde zielen” (Blavatsky, 1889/1985, p. 27) en het absoluut spirituele gebied. In Maeterlincks *Menus propos* benadrukt hij zijn wens de acteur uiteindelijk te vervangen door wassen poppen. Dit garandeerde hem perfecte immobiliteit en ontlichaming (Gross, 1985). De acteur kon geen afstand doen van zijn persoonlijkheid, ten koste van het mystieke symbool. Op het toneel sneuvelde volgens Maeterlinck een dichterlijk meesterwerk. Een symbool is immer onverenigbaar met de aanwezigheid van een handelende mens (Maeterlinck, s.d).

Zijn tijdgenoot en psycholoog, Alfred Binet (1897), voegde door zijn onderzoek naar de rol van de acteur hier een psychologische dimensie aan toe. In het traditionele theater liep men volgens de analyses het gevaar zich emotioneel en affectief in het personage te verliezen, de zogenaamde *dédoublement*. “Remarquons que, lorsque l'acteur incarne le personnage en lui, il cesse de se dédoubler, il devient autre, il devient le personnage. C'est seulement lorsque l'incarnation n'est pas complète qu'on est double.” (Binet, 1897, p. 293). De menselijke aanwezigheid moest met andere woorden voor Maeterlinck zo sterk mogelijk verminderd worden om zulke psychologische dimensie teniet te doen en het mystieke symbool te bevrijden (McGuinness, 2002).

6.4 Zonder woorden

Net zoals de handeling was ook de taal gestold. “To attempt, to be patient, and wait – these, too, may be action; as also, to hear, to watch, and be silent.” (Maeterlinck, 1898/1910, p. 273). Hij verving de actie in het traditionele theater door immobiliteit en de plot door een continue situatie. De dialogen maakten plaats voor stilte en een “dialogue du second degré” (McGuinness, 2002, p. 240). In die dramatische leemtes toonden ongekende krachten zich.

De dramatische immobiliteit liet Maeterlinck nog sterker gelden door daarbovenop een esthetiek van de stilte in te brengen. In de stilte lag immers de basis van het verborgen wezen (Maeterlinck, 1896/1897). Voor Maeterlinck had de stilte, net zoals het spreken, haar eigen expressieve register met zelfs een eigen grafische code. Hij maakte frequent gebruik van bijvoorbeeld uitroeptekens, komma’s en drie puntjes (Rutten, 1962). Al te vaak werd ook de theosofie geconfronteerd met de onmacht om de waarheid in woorden te vatten. “En wanneer dat bewustzijn is ontwaakt, bevindt de ziel zich dicht bij de oneindige wetten, dicht bij DAT, of dat grootse centrum dat niet in woorden is weer te geven” (De Purucker, 1932/1998, p. 14).

Het was volgens Maeterlinck bovendien (1896/1897) nog steeds noodzakelijk taal in het drama te integreren om op zijn beurt de stiltes te doorbreken. Enkel door taal kon de stilte

percipieerbaar gemaakt worden. De stilte werd geschraagd door een “dialogue du second degré”. In de dialoog in de tweede graad hanteerde hij technieken als discontinuïteit en inconsistentie om alledaagse woorden te doen klinken alsof dit nieuwe ongebruikte woorden waren. Ontdaan van hun betrokkenheid op enige vorm van realiteit activeerde hij een innerlijke klank van het woord (McGuinness, 2002). In een kritiek van *Pelléas et Mélisande* uit *De Vlaamsche School* blijkt de positieve reactie van het publiek op deze eenvoud en suggestie: “Men voelt er heele zielenlevens door: elke zin telt; sommige woorden verspreiden licht over heele reeksen van gevoelens. Nevens de eenvoud heeft Maeterlinck eene buitengewone macht van evocatie in het akelige.” (Laffut, 1985, p. 61). Ook Kandinsky (1912/1952) bewonderde de wijze waarop Maeterlinck het woord aanwendde:

Geschickte Anwendung eines Wortes, eine innerlich nötige Wiederholung desselben zweimal, dreimal, mehrere Male nacheinander kann nicht nur zum Wachsen des inneren Klanges führen, sondern noch andere nicht geahnte geistige Eigenschaften des Wortes zutage bringen. Schließlich bei öfterer Wiederholung des Wortes verliert er den äußeren Sinn der Benennung. Ebenso wird sogar der abstrakt gewordene Sinn des bezeichneten Gegenstandes vergessen und nur der eine Klang des Wortes entblößt. Diesen ‘reinen’ Klang hören wir vielleicht unbewusst auch im Zusammenklange mit dem realen oder späteren abstrakt gewordenen Gegenstande. Im letzten Falle aber tritt dieser reine Klang in den Vordergrund und übt einen direkten Druck auf die Seele aus. (pp. 45-46)

Stoffelijke inactiviteit en immobiliteit van de acteurs maskeerden interne activiteit. Gelijkaardig vond achter die schijnbare insignificant dialogen een engagement plaats met het absolute (McGuinness, 2002). De beide paradigma’s zouden ten volste veruitwendigd zijn in een dialoog tussen twee marionetten. “a soul speaking to a soul, and imagined speaking through the mouths of marionettes.” (Symons, 1919, p. 88).

Ingelbien (2005) voegt aan dit gebruik van stiltes een potentiële bijkomende verklaring toe die door de huidige politieke toestand weer een actuele waarde kan hebben. Maeterlinck bewonderde, hoewel hij in het Frans schreef, de Vlaamse taal en het Vlaamse volk. Hij vertaalde immers niet zomaar het middeleeuwse werk van de Vlaamse mysticus Van Ruusbroec. Het afwijzen van de normale eerstegraadscommunicatie kan men evenzeer in het licht zien van de zoektocht naar een alternatief medium. Dat alternatieve medium bood de mogelijkheid een diepere vorm van begrip tussen twee verschillende talen te creëren. In de stilte vond immer de ware communicatie plaats tussen twee zielen.

De communicatie tussen zielen deed zich volgens Maeterlinck voor op een andere wijze en op een andere plaats dan louter met woorden. Onafhankelijk van tijd en ruimte kon een ziel met een andere ziel communiceren. Enkel wanneer we over de ware kennis van het universele wezen van de mens beschikten, zouden spirituele communicatiewegen te bewandelen zijn. Het magnetisme en telepathie beschouwde Maeterlinck als actuele eerste

sporen van die eigenschap der bewuste mensen (Gross, 1985). Blavatsky putte overigens haar ideeën voor *The secret doctrine* uit een telepathische contact met haar meesters. Voor elke theosoof is het immers belangrijk receptief te zijn voor psychische energieën om het innerlijke van de mens volledig in het uiterlijke te integreren. Zulke ontvankelijkheid manifesteert zich onder meer in telepathie (Ellwood, 1986/1994).

6.5 Dramatis personae

Maeterlincks ontstoffelijking bereikte reeds de actie en het woord. Nu voegde hij daar tevens het karakter van de personages aan toe. “Pour les drames d’âmes, le rôle des “portants” peut se réduire presque à rien” (Gross, 1985, p. 159). Dramatische karakters werden ontdaan van hun psychologische en sociale identiteit, net zoals geografische identiteit door een sober decorgebruik (McGuinness, 2002). Een expliciete karakterschets zou het universele en gemeenschappelijke van het menselijke wezen overschaduwen. Dit “décor accidentel” was louter situationeel en behoorde niet tot het hogere wezen van de mens (Gross, 1985, p. 155). Met die willoosheid van de dramatische personages wou Maeterlinck autonomie en dominantie van al het externe creëren. De dematerialisatie van de acteur mondde uit in een materialisatie van alle stille en autonome natuurobjecten (Taylor, 1914).

Lugné-Poe trachtte Maeterlincks theoretische condities op de planken om te zetten. In Nederland bracht hij voor het eerst *Pelléas et Mélisande* op 17 mei 1893. Moe van het positivisme en zijn illusionistisch theater reageerde de Nederlandse kritiek overwegend positief (Erenstein, 1996). De tijdsgebonden interesse en fascinatie voor het metafysische werd door de suggestieve dialogen en symboliek gevoed.

Veel werd alleen maar aangegeven in plaats van natuurgetrouw uitgebeeld. De handeling speelde zich nu eens in een kasteelzaal, dan weer in een grot, zonder dat er noemenswaard iets aan het decor veranderde. De acteurs droegen lange gewaden in onbestemde, valse kleuren. Zij bewogen zich langzaam van de ene pose naar de andere over het toneel en brachten hun teksten zacht en zangerig. De mannelijke hoofdrol – Pelléas – werd door een vrouw vertolkt. (Erenstein, 1996, p. 526)

Ondanks een algemeen positieve reactie bij het publiek waren er ook kritische stemmen. De Ierse symbolist en aanhanger van de theosofie, Yeats, bewonderde enerzijds de theoretische woorden van Maeterlincks *Le trésor des humbles* (Ingelbien, 2006). Het was voor Yeats een “gouden boek” dat hij gebruikte als leidraad voor het mysticisme en esoterisme. Anderzijds betreurde hij het gebrek aan wijsheid van de dramatis personae in Maeterlincks toneelstukken. De personages beschikten niet over de waarheid die hij terugvond in Maeterlincks essay (Ingelbien, 2006). Ook de Franse schrijver, criticus én lid van de theosofische beweging Edouard Schuré (1904) spuide soortgelijke kritiek: “Le théâtre de Maeterlinck souffre de

deux défauts essentiels, l'absence de volonté chez les héros et le manque de logique dans le développement de l'action." (p. 239).

Uiteindelijk domineerde in zijn drama's de mogelijkheid tot transcendentie in het universum. De personages daarentegen beschikten niet over de vermogens hun angsten te overwinnen en de transcendente ruimte in te vullen. Het noodlot boezemde hen enkel angst in. Dat staat in schril contrast met zijn vroeg theoretisch werk waarin hij de mens opriep tot een positieve omgang met het noodlot. In dezelfde werken beschreef hij echter evenzeer dezelfde angst om de band met het met mystieke aan te gaan en de ziel te verheffen.

Er is zoo weinig nodig om de schoonheid in eene ziel aan te moedigen. Er is zoo weinig nodig om de sluimerende engelen te wekken. (...) Als we minder bang waren voor schoonheid, dan zouden we weldra niets anders vinden in 't leven. (...) Alle anderen staan daar vol verwachting om ons heen als kinderen voor een prachtig paleis. Ze verdringen elkaar op den drempel, fluisteren, kijken door de retsen, maar durven de deur niet openduen. (Maeterlinck, 1896/1897, pp. 221-222)

Kandinsky (1912/1952) schreef ook over de personages van *La princesse Maleine*, *Les aveugles* en *Les sept princesses*: het waren zielen die onzeker en angstig in de nevel zoeken. Hij beschouwde Maeterlinck als een profeet. Zijn personages weerspiegelden immers de actuele materiële ondergang van de mens. De mens had het contact met het spirituele verloren en boezemde hem enkel nog angst in. In die zin beantwoordt het rituele theater van Maeterlinck aan het intuïtieve gevoel van urgentie. Volgens Boyer (2002) is dit één van de drie belangrijkste eigenschappen van rituelen waardoor ze als "cognitieve gadgets" (p. 303) de aandacht trekken van de mens. De ontrukte mens van de negentiende eeuw werd met zijn neus op de feiten gedrukt: hij had zijn band met het spirituele verloren wat hem tot nog een grotere ondergang zou leiden. Die menselijke emotie van urgentie en noodzakelijkheid, "anders zou er wel eens iets vreselijk kunnen gebeuren" (Boyer, 2002, p. 303), wordt gevoeld in het vroege drama van Maeterlinck.

Na de eeuwwisseling veranderden net zoals zijn literaire stijl, ook zijn personages. Ze bevinden zich in een optimistisch universum met enkel nog de kleine kwaaltjes van het leven. Charles de Sprimont bracht die ommekeer onder woorden in zijn kritiek op een nieuw drama van Maeterlinck *Monna Vanna* in 1902: "Monsieur Maurice Maeterlinck nous a longtemps donné un théâtre de rêve et de mystère (...) Et voici qu'il fait représenter un drame d'espèce nouvelle, dégagé du destin, orienté vers la vie ardente et chantante." (Laffut, 1993, p. 70).

6.6 Conclusie

In de voorbije twee hoofdstukken hebben we eerst essentiële overeenkomsten tussen theosofische grondbeginsels en Maeterlincks theoretisch-filosofische concepten aangekaart.

Voornamelijk zijn pantheïstisch wereldbeeld, het universele van de menselijke ziel en de daaropvolgende moraal en ethiek getuigden van theosofische invloeden. Het ethische systeem was ook ingebed in ook de wet van karma. Desondanks onderscheiden we reeds incongruenties met betrekking tot zijn relatie tot de dood. Zijn interesse voor het concrete leven hier en nu, dat zijn focus zou worden van zijn latere werk, laat reeds in zijn vroeg theoretisch werk enkele sporen achter.

Daarnaast poogden we aan te tonen hoe Maeterlinck theosofische begrippen omzette en bij het publiek bracht. Wederom zullen net deze karakteristieken in zijn latere werken verdwijnen. Het theosofische gedachtegoed, dat eerst sterk voelbaar en aanwezig was, verliest later zijn greep op de Belgische dichter en toneelschrijver. Daarenboven wordt vandaag de dag het werk van Maeterlinck zelden gelezen. Todorov (1978) zoekt de verklaring daarvoor in de andere manier van lezen vandaag. De negentiende-eeuwse lezer kon na de lange opgelegde beperkingen van het positivisme in Maeterlincks stiltes verder reiken dan de zintuigelijke waarneming. De pas herontdekte spirituele behoefte werd vervuld. Dit aanvullen van betekenissen beantwoordt vandaag niet meer aan de eis van het publiek. “Elle implique une complicité du lecteur/auditeur, qui doit à tout instant suppléer les sens manquants (...) ce que le lecteur d’une autre époque, ne communiant plus dans la même atmosphère, ne peut pas faire” (Todorov, 1978, pp. 83-84). De opera van Debussy die vanuit *Pelléas en Mélisande* is ontstaan (Overbeeke, 2001), voegde betekenis toe aan de tekst met behulp van muziek. De betekenisvolle opera vult de stiltes op en stelt ook nog steeds vandaag het publiek tevreden. Ook in de actuele interpretatie van *L'intruse* door de Vlaamse Opera wordt de handeling niet stilgelegd. Een tiental vrouwen bewegen zelfs naakt op de muziek.

Maeterlinck was zich later bewust van een ongenoegen over voortdurende onuitgesproken, onbekende en algemene krachten in zijn drama's. “Il est peut-être loisible au poète lyrique de demeurer une sorte de théoricien de l'inconnu (...) Mais le poète dramatique ne peut se borner à ses généralités” (Maeterlinck, 1929, I, p. xviii). Het algemene onbekende maakte plaats voor concretisering, materialisaties en psychologisering. Hij nam afstand van vage onbekenden op scène, maar tevens van vaag taalgebruik in zijn essayistisch werk. Het mystieke verving hij als het ware door intellect en redenering. Daarin vinden we steeds meer letterlijke afkeurende verwijzingen naar de theosofie.

7. Geloof en ongelooft: Geloofscrisis en agnosticisme in de twintigste eeuw

Het artistieke hoogtepunt van de Belgische schrijver vormen de jaren tussen 1889 en 1896. Daarna verdwijnen mystiek en intuïtie stilaan om uiteindelijk helemaal op te gaan in louter beschouwelijke werken. Desalniettemin bleef hij trouw aan zijn eeuwige zoektocht naar het raadsel van het bestaan, maar die leidde nu tot een nog groter raadsel. Van Reybroeck (2010) constateert deze neerwaartse kennisevolutie aan de hand van zijn interpunctie: "van de vele uitroepetekens in zijn jonge gedichten, over de ettelijke gedachtepuntjes in zijn rijp toneel (...) tot de wildgroei van vraagtekens in zijn latere essays" (p. 39). Het grote geheim bleef diep verborgen en zijn contemplatie eindigde in agnosticisme. "Het groote geheim, het eenige geheim is, dat alles geheim is." (Maeterlinck, 1921/s.d., p. 270).

7.1 De theosofische vereniging in diskrediet

"Na Blavatsky, ja dan zijn er zoals verwacht wel eens moeilijkheden gekomen: zo van wie, wie, wie?" (De Kuyffer, persoonlijke communicatie, 18 mei, 2011).

Een religieus systeem is opgebouwd uit verschillende symbolen. Tot deze tekens behoren ook de representatieve personen die de religie zichtbaar maken (Vergote, 1987). De theosofische leer werd voornamelijk belichaamd door één vrouw: Blavatsky. Na haar dood brak in de theosofische beweging verdeeldheid uit. De theosofie verloor immers één van haar belangrijkste symbolen. Daarenboven betekende dit ook een verlies van contact met de grote meesters die op de eerste plaats Blavatsky gekozen hadden. De Kuyffer (persoonlijke communicatie, 18 mei, 2011) benadrukt tevens de rol van Blavatsky als uitverkoren boodschapper binnen de theosofische beweging.

In *The key to theosophy* verwoordde Blavatsky (1889/1985) reeds de precaire toekomst van de Theosophical Society: "Haar toekomst zal vrijwel geheel afhangen van de mate van onbaatzuchtigheid, oprechtheid, toewijding (...) van die leden, op wie de taak zal rusten het werk voort te zetten en de Society na de dood van de stichters te leiden." (p. 283). Blavatsky (1889/1985) is zich bewust van het dreigende gevaar. We herkennen daarin het onderscheid tussen intrinsieke en extrinsieke religiositeit (Allport & Ross, 1967). Men moet de theosofie nastreven omwille van de theosofie zelf en niet voor andere functies. De psychische groei gekoppeld aan morele vooruitgang en het doordringen zijn van de plicht en menslievendheid bij de mens zouden geremd of afgewend kunnen worden door onpartijdige en onheldere oordelen van de latere leiders van de Society.

Slechts vier jaar na haar dood splitste de vereniging zich. De Theosophical Society verhuisde definitief naar Indië met aan het hoofd Annie Besant. Judge daarentegen richtte

toen in Amerika het Theosofische Genootschap op. Uit die Amerikaanse traditie stamt ook de Geünieerde Loge van Theosofen die in 1909 haar ongenoegen toonde tegenover het Theosofische Genootschap. Ze wilden zich terug essentieel richten op de oorspronkelijke bronnen van de moderne theosofie, met name de geschriften van Blavatsky (De Kuyffer, persoonlijke communicatie, 18 mei, 2011).

Steiner trad in 1912 uit de Theosophical Society samen met een groot deel van de leden ten gevolge van een intern dispuut met Annie Besant. Steiner was het niet eens met de idee dat Krishnamurte de Messias zou zijn en richtte dan de Antroposophische Gesellschaft op (Wichmann, 1990). Door de vele beschuldigingen van plagiaat, bedriegerijen (Scott, 2009) en ketterij was de theosofie bij zijn volgelingen verzwakt. Die bereikten evenzeer de volgelingen van Blavatsky. In *Le grand secret* schreef Maeterlinck (1921/s.d.):

Het is voldoende op te merken, dat de gebreken van haar eerste methode groter worden en ernstiger zijn bij de volgelingen van Mevrouw Blavatsky. Bij Mevrouw Annie Besant – overigens een merkwaardige vrouw – en bij Leadbeater hangt alles in de lucht, alles zweeft in hogere sferen en de ongegronde niet te verifiëren stellige uitspraken komen op iedere bladzijde veelvuldig voor. (p. 208)

De negentiende-eeuwse mens vond eerst antwoorden bij de theosofie, maar kreeg nu een koude douche. Een dergelijke ontgoocheling in de religie kan een ambivalente uitwerking hebben. Blijft men desondanks instemmen met de theosofie of weigert men haar? In bepaalde kringen hield men halsstarrig vast aan de leer. Daarbij drongen zelfs bepaalde dogma's met betrekking tot de maagdelijkheid van Blavatsky door tot de doctrine (De Kuyffer, persoonlijke communicatie, 18 mei, 2011).

Het is een essentiële eigenschap van de godsdienstpsychologie tegelijk religie en ongelooft te bestuderen en hoe die onregelmatig ontwikkelen en elkaar afwisselen (Vergrote, 1987). De theosofie is als religieus systeem ook een zin- en betekenisvolle geschiedenis waarbij conflicten en spanningen elkaar opvolgen. Haar voornaamste streefpunt, een kern van algemeen broederschap in de wereld creëren, kan ze echter zelf niet in haar eigen vereniging realiseren. De theosoof streefde toch het ideaal van altruïsme na teneinde de geestelijke groei te verwezenlijken. De geestelijke eenheid van alle wezens motiveerde nochtans de mens om ethisch en onbaatzuchtig te handelen.

Kortom, de theosofie kon in het algemeen niet meer als toevluchtsoord fungeren. Het bood geen ethisch ideaal meer én bovendien werd de overkoepelende doctrine theoretisch en intellectueel onderuit gehaald. Ook zij was niet in staat de mens een plaats in het universum te geven zonder de nodige twijfel en incongruenties. Ze had haar functie verloren.

7.2 Van inconsistenties tot agnosticisme

De desillusie en ontgoocheling ten gevolge van de precaire toestand van de theosofie blijkt uit Maeterlincks thematische en stilistische ommekeer. In het algemeen onderscheiden we bij Maeterlinck een tendens naar concreetheid: concrete ideeën en concreet taalgebruik. In 1902 merkten we reeds deze wending op in het korte essay *Le passée* waarin hij herinneringen vanuit psychologisch standpunt verduidelijkte.

Het intuïtieve, mystieke kennen van de menselijke ziel verloochende hij langzaam (Rutten, 1962). Daartegenover plaatste hij een beschouwelijk neutraal onderzoek. Sterker nog, in *La mort* sprak hij vol lof over de Society of Psychical Research. De juistheid van hun rigoureuze en methodische studie van de psyché en bovennatuurlijke gevoeligheid kan men zelden volgens Maeterlinck (1913) betwisten. Dat staat in schrill contrast met de intuïtieve verbeeldingskracht van het symbolisme.

Het voornaamste punt van inconsistentie met de theosofische leer in het latere werk van Maeterlinck was het concept van de dood en de reïncarnatie. Enerzijds benadrukte Maeterlinck de afwezigheid van de dood in het leven. Het leven had geen vijand. “All things are eternal because nothing is perishable (...) we are all contemporaries of God, and shall live as long as He.” (Maeterlinck, 1934/1935, p. 46). Anderzijds was zijn vaste overtuiging dat het enige wat we uiteindelijk kennen is: de dood, niet wat daarna komt. “When we die we enter an eternal life which no longer belongs to us.” (Maeterlinck, 1934/1935, p. 91). “We shall never know that we are dead.” (Maeterlinck, 1934/1935, p. 187). Hij ontkende met andere woorden niet noodzakelijk de onsterfelijkheid en reïncarnatie, hij vond de gedachte echter onbelangrijk voor het huidige leven aangezien het ego ze niet zal herinneren.

Would you wish to be simply a pure and immortal spirit? But would you still be yourself? And if you are no longer yourself, if you can no longer discover yourself, no longer recognize yourself, how can it matter to you what happens to that which will no longer be you? (Maeterlinck, 1934/1935, p. 40)

Even later in *Avant le grand silence* schreef hij zelf letterlijk dat hij niet geloofde in reïncarnatie. Onuitputtelijke wedergeboorte was voor Maeterlinck iets dat wel mooi zou zijn en de wens was van elke mens. Hij ontdeed het begrip reïncarnatie van een mystieke dimensie. Reïncarnatie was niets meer dan natuurlijke erfelijkheid en kwam tot uiting in het pas ontdekte chromosomen- en hormonenspel (Maeterlinck, 1934/1935). Enkele pagina's later vinden wedergeboortes van ego's plaats in één en hetzelfde leven. Het andere is slechts de schaduw van die ene illusie: immortaliteit. De inconsistenties stapelen zich met andere woorden op en het oeuvre van Maeterlinck wordt langzamerhand een amalgaam van verschillende religieuze mogelijkheden waartussen hij uiteindelijk ook zélf niet koos. Er blijven steeds meer vraagtekens komen.

Maeterlinck maakte dan een onderscheid tussen een individuele en een kosmische onsterfelijkheid. Dat brengt enig licht in zijn opvattingen. “Everything depends on whether we are speaking of a conscious and individual immortality, which seems impossible, and would be lamentable, or a cosmic immortality, which seems inevitable, but is a matter of complete indifference to us.” (Maeterlinck, 1934/1935, p. 5). De tijdelijke interesse in de theosofie en haar mystieke dimensies vinden we eerst terug in het vroege oeuvre van Maeterlinck. Decennia later koesterde hij geen behoefte meer voor kosmische krachten en eeuwigheid, met name een kosmische onsterfelijkheid. Het materiële leven hier en nu telt. Desondanks verliet hij niet de kosmische onsterfelijkheid: “We are as immortal, as eternal, as the Universe. Each molecule, each cell of our body, each current or vibration of our intelligence, as existed always, will exist for ever.” (Maeterlinck, 1934/1935, p. 77). Het verschil is dat hij er later geen waarde meer aan hecht. “Il m’est égal que les parties les plus hautes, les plus libres, les plus belles de mon esprit soient éternellement vivantes et lumineuses dans les suprêmes allégresses; elles ne sont plus à moi, je ne les connais plus.” (Maeterlinck, 1913, p. 43).

In godsdienstpsychologische literatuur is men zich bewust van de relatieve houding tot de dood in het leven van de mens. Het is afhankelijk van de leeftijd en wordt beïnvloed door de situationele context. Maeterlincks persoonlijke angst om te sterven, mede gestuurd door zijn zwakke gezondheidstoestand, veranderde door zijn sociale en individuele geschiedenis. Volgens de Terror Management Theory van Pyszczynski, Greenberg, en Solomon (1999) heerst er bij elke mens een angst voor de dood. Culturele wereldbeelden zijn opgebouwd als middel om met die doodsangst om te gaan. Met behulp van defensieve mechanismen en regels kan je je als het ware onsterfelijk maken. Letterlijk betekent dit verder leven in de hemel of via reïncarnatie, symbolisch via kinderen en de naam. Wanneer de mens die regels zou volgen, zal hij zich als een goed iemand beschouwen. Dat mechanisme veroorzaakt een stijging in het zelfvertrouwen van de mens dat op zijn beurt de doodsgedachte en –angst wegduwt. We onderkennen dat Maeterlinck gedurende zijn leven steeds meer waarde hechtte aan die figuurlijke defensieve mechanismen. Eerst benadrukte hij het individuele bewustzijn dat opgenomen zou worden in een universele levensziel. Er bestaat een collectieve immortaliteit. Later beschouwde hij daarentegen het begrip reïncarnatie louter als een sentimenteel begrip. In zijn focus op erfelijkheid als een soort van onsterfelijkheid via de werking van chromosomen herkent men figuurlijke verdedigingsmechanismen.

Maeterlinck is in het begin van de twintigste eeuw religieus inwendig verdeeld. Hij hield zijn theosofisch engagement noch gedeeltelijk in beraad. Het gebruik van atomen en elektronen als nomaden, zoals de theosofie beschreef, behield hij bijvoorbeeld nog in *Avant le*

grand Silence. “Why should no other electrons be able to do what ours have done?” (Maeterlinck, 1934/1935, p. 167). Evenzeer bleef een pantheïstisch wereldbeeld domineren. “Beings cannot return into God, since they have never escaped from Him.” (Maeterlinck, 1934/1935, p. 76). Het opklimmen van de “vonk” van de overziel (Blavatsky, 1888/1988, I, p. 47) door alle graden van intelligentie tot de hoogste manas vormde de basis voor Maeterlincks mystieke moraal. Ook in *L'intelligence des fleurs* lezen we nog steeds de samenstelling van monaden in de wereld. Zoals de titel beschrijft, bezitten zelfs bloemen volgens Maeterlinck intelligentie. Hij vergeleek ze vervolgens met de mens die reeds verder ontwikkeld is en over een hogere graad van intelligentie beschikt (Halls, 1960).

Maeterlinck herhaalde als het ware enkel nog het eerste grondbeginsel, het pantheïsme, van de theosofie: “il y a sur cette terre autant de dieux cachés que de coeurs qui palpitent.” (Taylor, 1914, p. 139). Verder kon men enkel onbevredigend speculeren. Zodra we verdere assumpties maakten van het universum, het ene, zoals bijvoorbeeld zijn materie, bevonden we ons reeds op glad ijs (Maeterlinck, 1934/1935).

Maeterlincks inwendige religieuze verdeeldheid mondde uit in agnosticisme. Hij verwierp uiteindelijk elke graad van kennis over het mystieke. De mystieke ontwikkeling naar een groter bewustzijn viel hij ook aan. “Such progress is imperceptible” (Maeterlinck, 1934/1935, p. 67). “There is no reason why another two thousand years our acquisitions should be any more decisive or more spiritual.” (Maeterlinck, 1934/1935, p. 71). Het enige waarvan we ons bewust moesten zijn, was het pure feit dat we leven. Ook de discussie met andere woorden tussen materialisme en spiritualisme had geen nut meer. Het was alles een fout van zijn jeugd, beweerde hij. Beide interpretaties brachten de mens tot dezelfde conclusie (Maeterlinck, 1934/1935). “Having learned, above all, that we know nothing, in our excess of learning we have nothing more to say.” (Maeterlinck, 1934/1935, p. 72).

The only progress which we have accomplished is progress in agnosticism. Is it possible that agnosticism will ever lead us anywhere? We do not know; but in the meantime it saves us from wasting our time in futile excursions. (Maeterlinck, 1934/1935, p. 96)

Een behavioristische stempel werd het werk van Maeterlinck als het ware opgedrukt: louter het concrete observeerbare gedrag was interessant. Zoeken naar het wezen en de werking van de ziel behoorde niet tot de harde wetenschap. Dat was en bleef immers een "black box". Ook critici wijzen op de incoherentie en besluiteloosheid van Maeterlincks latere essays. "Om het kort te zeggen: het zijn dialectisch prachtig voorgestelde dwaasheden, die, bij nader onderzoek, kant noch wal raken" (Rutten, 1962, pp. 58-59). Victor Poucel, een tijdgenoot van Maeterlinck, beschreef Maeterlincks ideeën als vleermuizen die dwarrelden bij de ingang van een grot zonder ze uiteindelijk te betreden (Van Reybrouck, 2010). Daarnaast schreef

Compère ook: "Hij heeft vragen gesteld, dat is genoeg. (...) Hij had de hele dag gewandeld zonder iets te vinden." (Van Reybrouck, 2010, p. 41). Voor Van Reybrouck (2010) is Maeterlincks agnosticisme zelfs louter een soort airbag voor zijn onwetendheid: "Hoe meer ik Maeterlinck lees, des te sterker krijg ik de indruk dat hij met het ouder worden het steeds minder wist. Op spiritueel vlak niet, op literair vlak nog minder." (p. 40).

7.3 Letterlijke uitingen van kritiek op de theosofie

"*De ontsluitende Isis, de geheime Leer* en de andere talrijke geschriften van Mevrouw Blavatsky vormen één groot, wankelend monument." (Maeterlinck, 1921/s.d., p. 204). Zoals reeds vermeld kon de theosofische beweging door haar interne verdeeldheid zelf niet voldoen aan haar eerste doel: een universele broederschap creëren. De opvolgers van Blavatsky waren het met elkaar oneens. Bovendien deed het Hudson-rapport twijfel ontstaan over de echtheid en de waarheid van theosofische geschriften. Er heerste een algemene drang naar bewijzen: "de theosofische legenden der zeven rassen, die wij misschien zouden kunnen aannemen, wanneer men ons minder aanvechtbare documenten aanbood, dan die men ons tot op heden heeft gegeven." (Maeterlinck, 1921/s.d., p. 264).

Van het theosofische gedachtegoed behield Maeterlinck enkel het bestaan van die ene absolute die overal aanwezig was. Elke bewering daaromtrent was in strijd met zijn agnosticisme. In *Le grand secret* schrijft Maeterlinck (1921/s.d.) in zijn besluit kritisch de ideeën van de theosofie als te zuiver metafysisch. Hij degradeerde ze tot mythen die in een religieus systeem alles nog ingewikkelder maken. De theosofische leer heeft enkel hetzelfde nut gediend als de mythen bij het hindoeïsme om tot het enige besluit te komen: het grote geheim is dat we beheerst worden door een hopeloos niet-weten. Het waren net die mythen die Blavatsky (1888/1988, II) "buitengewone verhalen uit het niets" noemde en "de droomachtige basis van ons collectieve bewustzijn vormen" (p. 331). Jung beschreef trouwens veertig jaar later het bewijs van het bestaan van het zogenaamde collectieve bewuste aan de hand van mythen en sprookjes uit de wereldliteratuur (Cranston, 1993/2008).

De eerste oorzaak moest volgens Maeterlinck ongekend blijven. "Zonder enig antwoord te geven, even als wij tegenwoordig nog zouden doen, op de onoplosbare kwesties, die de volgende godsdiensten blindelings doorhakten, vaak zeer ingenieus, doch altijd eigendunkelijk en soms kinderlijk." (Maeterlinck, 1921/s.d., p. 269).

7.4 Conclusie

Van Reybrouck (2010) las kritisch het werk van Maeterlinck en onderzocht de plagiaatskwestie van het werk *La vie des termites* uit 1926. Cynisch beschreef hij Maeterlincks schrijfmethode als een opeenvolging van lezen, annoteren, absorberen, structureren en reproduceren, "waarbij voor een veel belezen en snel assimilerend lezer als

Maeterlinck absorberen het belangrijkste was” (Van Reybrouck, 2010, p. 122). Net zoals bij het plagiëren als het absorberen van het theosofische gedachtegoed verzuimde men het nodige bewijsmateriaal aan te dragen. In een gelijkaardig spoor als Van Reybrouck gingen we die invloeden na.

Het absorberen van theosofische ideeën hebben we vastgesteld in het vroege symbolistische werk van Maeterlinck. Het theosofische gedachtegoed verdween echter langzaam in het werk Maeterlinck. Eerst verdween de mystiek en het symbolisme in de thematiek van het werk van Maeterlinck. Zijn theaterstukken en essays verkregen een andere concretere toon. Vervolgens vinden we steeds meer inconsistenties in zijn theoretische werk met betrekking tot het zich toeleggen op de mystiek. Ten slotte werd de theosofie zelf radicaal bekritiseerd en afgekeurd. Geloof en ongeloof wisselen elkaar af. Wij kaderen dit in een godsdienstpsychologische verandering van motivatie.

In het eerste hoofdstuk onderzochten we hoe menselijke ervaringen tot religieuze gedragingen en tot religieus geloof in het bijzonder tot de theosofie aangezet hebben. Het perspectief is de relatie tot het goddelijke. We trachtten het succes van de theosofie te verhelderen vanuit de psychologie betreffende het verlangen, het verstand en de drijfveren.

De jaren na de dood van Blavatsky kwam de theosofische beweging in een kritieke toestand en verloor veel van haar aanzien en leden. Dat uitte zich evenzeer in het dieptepunt van het succes van het symbolisme. Maeterlincks vroege, symbolistische werk verdween in de boekenkast. Enkel zijn optimistisch sprookje *L'oiseau bleu* (1909) werd regelmatig vanonder het stof gehaald. Bovendien vertoefde de negentiende-eeuwse mens nu in de twintigste eeuw met veranderende sociale omstandigheden: de Eerste Wereldoorlog, de Russische Revolutie, de Grote Depressie, de opkomst van totalitaire dictaturen, fascisme en communisme. Het symbolisme en bijgevolg het theater van Maeterlinck werd van de kaart weggeveegd en vervangen door politieke kunst met een ideologische boodschap. Het theater van de ziel, typerend voor het vroege, theosofische werk van Maeterlinck, dwaalde af van het echte leven hier en nu. Dat soort van rituelen vervaagde samen met andere vormen van transcendente spiritualiteit. Het werd als een narcistische en decadente vlucht bestempeld die de feiten van de twintigste eeuw niet onder ogen komen (Gerould, 2009). “The revival of ancient mystery cults with obscure rituals seemed a flagrant evasion of responsibility and a refusal to confront real issues in the real world.” (Gerould, 2009, p. 87). Farner (1970) theoretiseert die reactie met behulp van twee tegenovergestelde vormen van politieke oppositie. Enerzijds kennen we een materialistische en fysische revolutionaire actie, anderzijds een idealistische, metafysische vlucht “in eine vergeistigte Innenwelt” (Zimmermann, 2002, I, p. 468). Kandinsky behoorde tot de tweede soort. Enkel uit een

fysische revolutionaire actie kon een nieuwe mens geboren worden. Dan werden hem immers nieuwe opdrachten aangereikt (Farner, 1970).

Hoewel de Belgische dichter, essayist en toneelschrijver in 1911 de Nobelprijs voor de literatuur kreeg, is de interesse van het lezerspubliek ook vandaag beperkt. “Yet his work, unlike theirs, has not remained at the forefront of modern Europe literature” (McGuinness, 2002, p. 1). De historische, culturele en godsdienstpsychologische context, die in het eerste hoofdstuk geschetst wordt en deels de succesvolle receptie van het ontstaan van de theosofie verklaart, bepaalde ook de perceptie en het succes van het vroege spirituele werk van Maeterlinck. “Jedes Kunstwerk ist Kind seiner Zeit... So bringt jede Kulturperiode eine eigene Kunst zustande, die nicht mehr wiederholt werden kann.” (Kandinsky, 1912/1952, p. 21)

De theosofie en haar cognitieve en ethische functie vallen in het water. Daarbij werden als het ware ook haar kunstvormen en rituelen meegesleurd. Sommige verwierpen voorlopig de theosofie en behielden een groot deel van haar ideeën: bijvoorbeeld de antroposofie. Anderen stuurden definitief de theosofie en haar mystiek de laan uit, namelijk Maeterlinck en het vroegere enthousiaste publiek van transcendente kunst. behoefte aan spontaneïteit bij het ervaren van het bovenzinnelijke tegenover het verstarde karakter van de geloofsbelijdenissen bij de aan de kerk gebonden gelovige wordt vervuld door andere systemen. Vandermeersch en Westerink (2007) duiden bijvoorbeeld op het feit dat ook vandaag de Jungiaanse psychologie en zijn collectieve onbewuste meer stuwkracht hebben dan onbuigzame rituelen.

Algemeen besluit

als de Theosophical Society in leven blijft en in de volgende honderd jaar trouw blijft aan haar opdracht, aan de oorspronkelijke impulsen - vertel me dan eens, zeg ik, of ik te ver ga als ik beweer dat de aarde, in vergelijking met wat ze nu is, in de eenentwintigste eeuw een hemel zal zijn! (Blavatsky, 1889/1985, p. 286)

Zelfzucht kon volgens Blavatsky nooit een normale toestand van het menselijke ras zijn. Als ware theosoof trachtte men egoïsme en zelfzucht uit het gedrag te bannen. Ze gaven immers blijk van een onnauwkeurige kennis van de universele waarheid. De mens evolueerde steeds verder. Vooruitgang vond plaats wanneer de mens zijn hogere eigenschappen ontwikkelde (Blavatsky, 1889/1985). De eenentwintigste eeuw zou het resultaat tonen van die evolutie. In de voorliggende eenentwintigste-eeuwse verhandeling blijven we eigenlijk niet trouw aan de impulsen van de theosofie om die hogere eigenschappen te ontwikkelen en om kosmische begrippen te hanteren. Heeft de theosofie gefaald in haar opzet? Het vertrekpunt van deze verhandeling zijn immers vitale, narcistische en sociale interesses van het subject. Vanuit de psychische spontaneïteit kiest de mens zelfzuchtig uit het geheel van het religieuze gegeven. Bovendien buigt de psychologie zich in het algemeen, en wij ons in het bijzonder, althans volgens de theosofen, enkel over het drama van één incarnatie (Flemming, 1993).

Helena Petrovna Blavatsky blijft voor velen vandaag een mysterie, verscholen in de esoterische sectie van de plaatselijke bibliotheek. Haar ideaal van een materiële omgeving die vrede en broederlijke welwillendheid weerspiegelt, bood alleszins een aantrekkelijk alternatief voor de gehavende geloofsovertuiging en wereldbeschouwing op het einde van de negentiende eeuw. We interesseerden ons voor de gedachten en drijfveren van de geïncarneerde mens van die decennia. Na een analyse van de tijdgeest, algemene psychologische motivaties en het unieke gedachtegoed van de theosofie extraheerden we een ethisch en cognitief element. De particulariteit van de theosofie speelde in op de menselijke psychologie in die concrete sociaal-culturele context. De theosofische beweging vervulde de functie van enkele tijdelijke psychologische motivaties. Daarenboven stelden aanhangers van de theosofie in de wereld van de kunst, werkzame religieuze ervaringen ter beschikking.

Op de lijst van zulke negentiende-eeuwse incarnaties met die tijdbepaalde behoeftes vonden we een Belg terug, namelijk Maeterlinck. Het theosofische houvast was ook voor hem aantrekkelijk. De invloed van de theosofie bewezen we aan de hand van een vergelijkende studie tussen theosofische concepten en Maeterlincks theoretisch oeuvre. Daarbij stonden de authentieke geschriften van Blavatsky en Maeterlinck centraal. De bewondering van Maeterlinck voor Blavatsky kende echter ook een einde. Het vergankelijke karakter van de theosofie als toevluchtsoord in het algemeen en in het bijzonder bij Maeterlinck drukt de

ambivalentie van een religieuze houding uit. De theosofie verloor samen met haar leidster Blavatsky haar aanzien. Verdeeldheid in de Theosophical Society en beschuldigingen van plagiaat en bedrog vertroebelden de gelovige blik. Maeterlincks toenemende ongelooft resulteerde in het verlies van zijn bewondering voor de theosofie. Waar die eerst nog zichtbaar is in Maeterlincks moraal, verdwijnt ze volledig in zijn uiteindelijke interesse voor het agnosticisme. Conform met die ontwikkeling nam ook de belangstelling voor het symbolistische oeuvre van de jonge Maeterlinck af. De negentiende-eeuwse mens was ontgoocheld in zijn spiritueel toevluchtsoord en associeerde het met een decadentie in de nieuwe sociale situatie.

Vandaag, aan het begin van de eenentwintigste eeuw, worden Maeterlincks mystieke werk noch Blavatsky's authentieke geschriften frequent gelezen of aan een publiek voorgesteld. Het succes van de theosofie én dat van Maeterlinck vervagen, psychisch gemotiveerd geloof en ongelooft wisselen elkaar af. Todorov (1978) schreef de oorzaak toe aan het verschil in lezer tussen vroeger en nu. Na ons onderzoek moeten we die uitspraak nuanceren: kennelijk heerst er een verschil tussen de "gelovige" lezer van vroeger en nu.

Ik hoop met deze verhandeling recht te hebben gedaan aan historische figuren. Enerzijds aan de barmhartige levensvisie van Blavatsky, anderzijds aan het mystieke taalgebruik van Maeterlinck. Beiden hebben me geïnspireerd om uit hun werk typisch menselijke behoeftes te distilleren. De theosofie bood allicht een antwoord in het verleden. Vandaag blijft vooral de vraag naar de actuele waarde. Dát is ongetwijfeld een interessante vraag voor verder onderzoek.

Referenties

niet-gedrukte bronnen

Gent Stadsarchief, De Zwarte Doos
B.LXXXVI.3

brief van Maurice Maeterlinck aan N. n., 2 met paarse inkt beschreven bladen, r° en v°, 11,5 x 17,5, over reïncarnatie, Parijs, 28 oktober, 1898.

gedrukte bronnen

Allport, G. W. (1950). *The individual and his religion: a psychological interpretation*. New York: Macmillan.

Allport, G. W., & Ross, J. M. (1967). Personal religious orientation and prejudice. *Journal of Personality and Social Psychology*, 5, 432-443.

Artaud, A. (1964). *Le théâtre et son double*. Parijs: Gallimard.

Balakian, A. (1982). *The symbolist movement in the literature of european languages*. Budapest: Akadémiai Kiadó.

Batson, C. D., & Ventis, W. L. (1982). *The religious experience: a social-psychological perspective*. New York: Oxford University Press.

Bel, J. (1989a). Maeterlinck, Tolstoi en Ibsen: drie “mystici” in Noord-Nederlands. *Spiegel der Letteren*, 31 (4), 279-299.

Bel, J. (1989b). Middeleeuwen en mystiek in het fin-de-siècle. *Literatuur*, 31 (4), 276-284.

Berger, P., & Luckmann, T. (1966). *The social construction of reality*. New York: Doubleday.

Bevir, M. (1994). The west turns eastward. Madame Blavatsky and the transformation of the occult tradition. *Journal of the American Academy of Religion*, 62 (3), 747-767.

Binet, A. (1897). Réflexions sur le paradoxe de Diderot. *L'Année Psychologique*, 3, 279-295.

Blanchot, M. (1969). *L'entretien infini*. Parijs: Gallimard.

Blavatsky, H. P. (1972). *Isis unveiled : a master-key to the mysteries of ancient and modern science and theology* (Vols 1-2). Pasadena: Theosophical University Press. (org. 1877).

Blavatsky, H. P. (1977). *The secret doctrine: The synthesis of science, religion, and philosophy* (Vols 1-2). Pasadena: Theosophical University Press. (org. 1888).

Blavatsky, H. P. (1985). *De sleutel tot de theosofie: een heldere uiteenzetting in de vorm van vragen en antwoorden van de ethiek, wetenschap en filosofie*. Den Haag: Theosophical University Press. (org. 1889).

Blavatsky, H. P. (1988). *De geheime leer: De synthese van wetenschap, religie en Filosofie* (Vols. 1-2). Den Haag: Theosophical University Press. (org. 1888).

- Blavatsky, H. P. (1989). *Een introductie tot de geheime leer*. Den Haag: Theosophical University Press Agency. (org. 1988).
- Boyer, P. (2002). *Godsdienst verklaard: de oorsprong van ons godsdienstig denken*. Amsterdam: De Bezige Bij.
- Brown, C. M. (2007). The western roots of avataric evolutionism in colonial India. *Zygon: Journal of Religion and Science*, 42 (2), 423-447.
- Campbell, B. F. (1980). *Ancient wisdom revived: A history of the theosophical movement*. Berkeley: University of California Press.
- Capiteyn, A. (2008). *Maeterlinck: Een Nobelprijs voor Gent*. Gent: Uitgeverij Snoeck.
- Carlson, M. (1993). *"No religion higher than truth": A history of the theosophical movement in Russia, 1875 – 1922*. Princeton: Princeton University Press.
- Clark, B. H. (1929). *European theories of the drama*. London: Appleton and Company.
- Cranston, S. (2008). *Het bijzondere leven en de invloed van Helena Blavatsky stichtster van de moderne theosofische beweging* (2de ed.). Den Haag: Theosophical University Press. (org. 1993).
- De Purucker, G. (1990). *Bron van het occultisme: een moderne presentatie van de oude, universele wijsheid gebaseerd op De Geheime Leer van H.P. Blavatsky*. Den Haag: Theosophical University Press. (org. 1974).
- De Purucker, G. (1998). *Beginselen van de esoterische filosofie*. Den Haag: Theosophical University Press. (org. 1932).
- De Schloezer, B. (1987). *Scriabin: artist and mystic*. Los Angeles: University of California Press.
- Dubois, H. (1985). *De reïncarnatieleer volgens de theosofie: een beschrijvende analyse met een kritische evaluatie vanuit christelijk standpunt*. Dissertatie Licentiaat Godsdienstwetenschappen, Faculteit Godgeleerdheid, Katholieke Universiteit Leuven, Leuven.
- Ellwood, R. (1994). *Wat is Theosofie? Wegen naar innerlijke wijsheid*. Utrecht: Kosmos – Z&K Uitgevers. (org. 1986).
- Erenstein, R. L. (1996). *Een theatergeschiedenis der Nederlanden*. Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Falby, A. (2004). Cultural exchange and religious change: Buddhism, Vendanta and immortality in late nineteenth- and early twentieth-century Britain. *Canadian Journal of History*, 39 (2), 271-295.
- Farner, K. (1970). *Der Aufstand der Abstrakt-Konkreten*. Berlijn: Luchterhand.
- Feifel, H. (Ed.). (1965). *The meaning of death*. New York: Mac Graw-Hill.
- Festinger, L., Riecken, H., & Schachter, S. (1956). *When prophecy fails*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

- Flemming, B. (1993). *Das theosophische Weltbild* (Vols 1-2) (3de ed.). München: F. Hirthammer Verlag.
- Fromm, E. (1950). *Psychoanalysis and religion*. New Haven: Yale University Press.
- Fussell, J. H. (1915). *Incidents in the history of the theosophical movement*. Point Loma: The Aryan Theosophical Press.
- Garafola, L. (1991). The enigma of Nicholas Roerich. *Dance Chronicle*, 13 (3), 401-412.
- Geertz, C. (1973). *The interpretation of cultures*. New York: Basic Books.
- Gerould, D. (2009). The symbolist legacy. *A Journal of Performance and Art*, 31 (1), 80-90.
- Gibbs, J. C. (2003). Moral development and reality: Beyond the theories of Kohlberg and Hoffman. Thousand Oaks: Sage.
- Godderis, J. (2004). *En mijn verrukking neemt geen end: Cultuurhistorische reflecties over drugs, roes, verbeelding en creativiteit*. Antwerpen: Garant.
- Gross, S. (Ed.). (1985). *Maeterlinck: Introduction à une psychologie des songes et autres écrits (1886-1896)*. Brussel: Labor.
- Halls, W. D. (1960). *Maurice Maeterlinck: a study of his life and thought*. Londen: Oxford University Press.
- Hunsberger, B., & Brown, L. B. (1984). Religious Socialization, Apostasy, and the Impact of Family Background. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 23 (3), 239-251.
- Hoskins, I. (1992). *Grondslagen van esoterische filosofie: uit de geschriften van H.P. Blavatsky*. Amsterdam: Uitgeverij der Theosofische Vereniging in Nederland. (org. 1990).
- Ingelbien, R. (2005). Symbolism at the periphery: Yeats, Maeterlinck, and cultural nationalism. *Comparative Literature Studies*, 42 (3), 183-204.
- James, W. (2010). *Vormen van religieuze ervaring : een onderzoek naar de menselijke aard* (6de ed.) (Vertaald door: D. Mok & J. Van tricht). Amsterdam: Abraxas. (org. 1902).
- Judge, W. Q. (1996). *De oceaan van theosofie*. Den Haag: Theosophical University Press. (org. 1893).
- Jung, C. G. (1940). *Psychologie und Religion*. Zürich: Rascher.
- Kandinsky, W. (1952). *Über das Geistige in der Kunst* (10de ed.). Bern: Benteli Verlag. (org. 1912).
- Koenig, H. G., McGullough, M.E., & Larson, D.B. (2001). *Handbook of Religion and Health*. New York: Oxford University Press.
- Kohlberg, L. (1969). Stage and sequence: The cognitive-developmental approach to socialization. In D.A. Goslin (Ed.), *Handbook of socialization theory and research* (pp. 347-480). Chigago: Rand McNally.

- Laffut, V. (1993). *Maurice Maeterlinck en de Belgische kritiek: Een systematisch onderzoek naar de receptie van Maeterlinck in Belgische tijdschriften tussen 1889 en 1902*. Dissertatie licentiaat Germaanse Filologie, Faculteit letteren en wijsbegeerte, Katholieke Universiteit Leuven, Leuven.
- Lecat, M. (1937). *Le Maeterlinckianisme*. Brussel: Libraire Castaigne.
- Liander, G. H. (1900). The mission of theosophy. *The Theosophical Review*, 27 (157), 19-22.
- Loquer, W. (1996). Fin-de-siècle: once more with feeling. *Journal of Contemporary History*, 31 (5), 5-49.
- Maenner, P. J. (1965). Maurice Maeterlinck: Theatralische Repräsentation einer Philosophie im Zusammenhang der modernen Dramaturgie. Dissertatie doctoraat filosofie, Philosophischen Fakultät, Freie Universität Berlin, München.
- Maeterlinck, M. (s.d.). *Het toneel: heiligdom van de droom* (Vertaald door: Y. de Man). Mechelen: Het poppenspel. (org. s.d.).
- Maeterlinck, M. (1897). *De schat des harten* (Vertaald door: G.M.v.d. Wissel-Herderschee). Amsterdam: S.L. Van Looy. (org. 1896).
- Maeterlinck, M. (1902). *Le Temple enseveli*. Parijs: Fasquelle.
- Maeterlinck, M. (1907). *Over de onsterfelijkheid*. Amsterdam: Allert de Lange. (org. s.d.).
- Maeterlinck, M. (1910). *Wisdom and destiny* (Vertaald door: A. Sutro). Londen: George Allen & Sons. (org. 1898).
- Maeterlinck, M. (1913). *La Mort*. Parijs: Fasquelle
- Maeterlinck, M. (1929). *Théâtre* (Vols 1-2). Paris: Fasquelle.
- Maeterlinck, M. (s.d.). *Het groote geheim* (Vertaald door: G. De Ridder). Zutphen: W.J. Thieme & Cie. (org. 1921).
- Maeterlinck, M. (1935). *Before the great silence* (Vertaald door: B. Miall). Londen: George Allen & Unwin Ltd. (org. 1934).
- Maeterlinck, M. (1937). *Devant Dieu*. Parijs: Fasquelle éditeurs.
- Maeterlinck, M. (1948). *Bulles bleues. Souvenirs heureux*. Monaco: Editions du Rocher.
- Maeterlinck, M. (1962). *Gedichten / toneel en proza*. Hasselt: Uitgeverij HeideLand.
- Mauclair, C. (1892). Notes sur un essai de dramaturgie symbolique. *La Revue indépendante*, 22 (65), 305-317.
- McCannon, J. (2004). Passageways to wisdom: Nicholas Roerich, the dramas of Maurice Maeterlinck, and symbols of spiritual enlightenment. *The Russian Review*, 63 (3), 449-478.
- McGuinness, P. (2002). *Maurice Maeterlinck and the making of modern theatre* (herdruk). Oxford: Oxford University Press. (org. 2000).

- Morrisson, M. S. (2008). The periodical culture of the occult revival: esoteric wisdom, modernity and counter-public spheres. *Journal of Modern Literature*, 31 (2), 1-20.
- Nauta R. (1995). *Ik geloof het wel: godsdienstpsychologische studies over mens en religie*. Assen: Van Gorcum.
- Overbeeke, E. (2001). De milde dood. *Mens en Melodie*, 56 (1), 12-16.
- Owen, A. (2004). *The place of enchantment: British occultists and the culture of modern*. Chicago: University of Chicago Press.
- Priebe, E. (1986). *Angst und Abstraktion. Die Funktion der Kunst in der Kunsttheorie Kandinskys*. Frankfurt: Peter Lang.
- Pyszczyński, T., Greenberg, J. & Solomon, S. (1999). A dual process model of defense against conscious and unconscious death-related thoughts: An extension of terror management theory. *Psychological Review*, 106, 835-845.
- Quispel, G. (2005). *Gnosis. De derde component van de Europese cultuurtraditie*. Haarlem: Roze kruis Pers.
- Ringbom, S. (1966). Art in 'the epoch of the great spiritual': Occult elements in the early theory of abstract painting. *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 29, 386-418.
- Ritschl, A. (1870). *Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung*. Bonn: Aldoph Marcus.
- Robichez, J. (1957). *Le Symbolisme au théâtre: Lugné-Poë et les débuts de l'oeuvre*. Paris: L'Arche.
- Rutten, M. (1962). Maurice Maeterlinck. In M. Maeterlinck, *Gedichten / toneel en proza* (pp.7-77). Hasselt: Uitgeverij Heideveld.
- Ryan, C. J. (1984). H.P. Blavatsky en de theosofische beweging: een kort historisch overzicht. Den Haag: Theosophical University Press. (org. 1937).
- Sheppard, R. W. (1975). Kandinsky's abstract drama "Der gelbe Klang": an interpretation. *Forum for Modern Language Studies*, 11 (2), 165-176.
- Schuré, E. (1904). *Précurseurs et révoltés*. Parijs: Perrin.
- Scott, J. B. (2009). Miracle publics: theosophy, Christianity and the Coulomb affair. *History of Religions*, 49 (2), 172-196.
- Sinnett, A. P. (1906). *Esoterisch buddhisme* (Vertaald door: C.M. Perk-Joosten). Amsterdam: Theosofische Uitgeverijmaatschappij. (org. 1883).
- Sinnett, A. P. (1906). *Trillingen* (Vertaald door: C. Streubel). Amsterdam: Theosofische uitgeverijmaatschappij. (org. 1906).
- Steiner, R. (1983). *Theosofie. Inleiding tot de bovenzintuiglijke kennis van de wereld en van de bestemming van de mens* (Vertaald door: H.G.J. de Leeuw) Zeist: Vrij Geestesleven. (org. 1904).

- Sutro, A. (1910). Introduction. In M. Maeterlinck, *Wisdom and destiny* (Vertaald door: A. Sutro) (pp. ix-xxiii), Londen: George Allen & Sons. (org. 1898).
- Symons, A. (1919). *The symbolist movement in literature*. New York: E. P. Dutton & Company.
- Taylor, U. (1914). *Maurice Maeterlinck: a critical study by Una Taylor*. Londen: Martin Secker.
- Thürlemann, F. (1986). *Kandinsky über Kandinsky: Der Künstler als Interpret eigener Werke*. Bern: Benteli Verlag.
- Todorov, T. (1978). *Symbolisme et interprétation*. Parijs: Seuil.
- Van Campen, C. (2005). *Tussen zinnen: Synesthesie of hoe de zintuigen samenwerken*. Utrecht: Uitgeverij Zien.
- Vandermeersch, P. & Westerink, H. (2007). *Godsdienstpsychologie in cultuurhistorisch perspectief*. Amsterdam: Uitgeverij Boom.
- van Pelt, G. W. (1984). *Karma: De wet van oorzaak en gevolg* (2de ed.). Den Haag: Theosophical University Press.
- Van Reybrouck, D. (2010). *De plaag. Het stille knagen van schrijvers, termieten en Zuid-Afrika*. Amsterdam: De bezige bij.
- Vercruyssen, G. (1972). The meaning of God: a factoranalytic study. *Social Compass*, 19, 347-364.
- Vergeer, K. (1996). Symbolistisch theater: over het toneelwerk van Maurice Maeterlinck. *Bzzlletin*, 25 (236), 31-37.
- Vergrote, A. (1967). *Godsdienspsychologie*. Tiel: Lannoo.
- Vergrote, A. (1987). *Religie, geloof en ongelooft: psychologische studie* (2de ed.). Kapellen: Uitgeverij De Nederlandse Boekhandel.
- Vonnegut, K. (1970). The mysterious Madame Blavatsky. *McGall's*, 97 (6), 66-67, 142-144.
- Wallis, R. (1985). Science and pseudo-science. *Social Science Information*, 24 (3), 585-601.
- Wells, A. A. (1901). What a theosophist believes. *The Theosophical Review*, 28 (163), 52-61.
- Wichmann, J. (1990). *Die Renaissance der Esoterik. Eine kritische Orientierung*. Stuttgart: Kreuz Verlag.
- Zimmermann R. (2002). *Die Kunsttheorie von Wassily Kandinsky* (Vols. 1-2). Berlin: Gebr. Mann Verlag.
- Zola, E. (1881). *Le naturalisme au théâtre*. Parijs: Fasquelle.

Appendix A

De beroemde "Sfinx" foto van Blavatsky gemaakt door Resta, 1889 (Theosophical Society, Pasedana archief)



Appendix B

Postzegel van Maurice Maeterlinck uit reeks van 6 postzegels, belangrijke Belgische auteurs:
Conscience, Maeterlinck, Verhaeren, Van de Woestijne, Vermeylen, De Coster, geen datum
(De Zwarte Doos, Gent)



Appendix C

Foto Maurice Maeterlinck, 18 x 13,5 cm, klasfoto laatstejaars op het Sint-Barbaracollege
1880-1881 (De Zwarte Doos, Gent)



Appendix D

Foto Maurice Maeterlinck, Benque (Parijs), 13 x 21,5 cm, als jong schrijver (de tijd van *La princesse Maleine*, *Les aveugles*, *Serres chaudes*, etc, ...) ca. 1890 (De Zwarte Doos, Gent)



Appendix E

Foto Maurice Maeterlinck, 17 x 11,5 cm, in zijn werkkabinet te Gent ca. 1890

(De Zwarte Doos, Gent)



Appendix F

Brief van Maeterlinck aan N. n., 2 met paarse inkt beschreven bladen, r° en v°, 11,5x17,5,
over reïncarnatie, Parijs, 28 oktober, 1898 (De Zwarte Doos, Gent)

Paris 28 Oct
98.

Cher Monsieur:

Je ne puis répondre à
votre question avec toute
l'exactitude désirable,
n'ayant pas, sous la
main, en ce moment,
l'ode de Wordsworth ni
le volume de E. D. Walker
dont vous faites allusion.
Tout ce que je puis vous
dire, c'est que dans
l'état actuel de nos
connaissances scientifiques,
de votre expérience de la

Vie et de la mort, rien ne
nous permet d'affirmer
la réincarnation consciente.
et que l'on concevait
rien ne me force à y croire;
tout, ~~de l'existence~~, dans
la nature, tend, me
semble-t-il à prouver
le contraire. Cela ne veut
pas dire qu'une découverte
psychique décisive, un
fait nouveau et décisif,
établissant d'une manière
indubitable cette réincarna-
tion consciente, trouverait
en moi la moindre résis-
tance, la moindre incrédu-
lité, le moindre événement.
Loin de là, il riposterait,
je crois, à une sorte d'attente
et d'espoir insistent, que
vous nous voyez presque
tout au fond de notre cœur.

Quant à la réincarnation
inconsciente, elle me
semble évidente quand on
considère le grand cercle
interrompt et toujours
en mouvement. Qui, dans
la nature, va sans cesse
de la vie ~~à~~^{la} mort, de la
mort à la vie.

Veillez agréer, cher monsieur,
avec toute ma reconnaissance
pour votre aimable lettre,
l'assurance de mes senti-
ments les plus distingués.

M. Haeberle.

Appendix G

Pelléas et Mélisande, 11 postkaarten, 9 x 14 cm, opvoering in "Théâtre de la Monnaie, 9 januari 1907 (De Zwarte Doos, Gent)



Appendix H

Fragmenten uit gesprek met Herman De Kuyffer (Geünieerde Loge van Theosofen), 18 mei 2011, Antwerpen

♦ *Het is natuurlijk geen godsdienst. Het is een religieus filosofisch systeem of filosofisch religieus systeem en het goede woord daarvoor is eigenlijk theosofie. Dat is eigenlijk wat theosofie is. Maar dat neemt niet weg dat het voor heel wat mensen, die ermee in contact gekomen zijn op één of andere manier, het ersatzmiddel was voor godsdienst (...) Mensen zijn nu eenmaal zo. De mensen willen zekerheid en de mensen vinden dan die zekerheid hier.*

♦ *Je hebt de moderne theosofie die in 1875 is gesticht met de Theosophical Society. De theosofische beweging wordt door ons eigenlijk als veel breder bekeken. Als een beweging die begint bij het begin van de mensheid. Er zou dus geregeld van tijd tot tijd een soort boodschapper zijn gekomen en die boodschapper was dan in 1875 Blavatsky. De theosofische beweging is dus ouder en breder.*

♦ *Na Blavatsky, ja dan zijn er zoals verwacht wel eens moeilijkheden gekomen: zo van wie, wie, wie? Uiteindelijk is er dan een splitsing gekomen, laat ons zeggen, Amerika en de rest van de wereld, en die vooral vanuit India is geleid.*

♦ *En wat zijn wij dan, de Geünieerde Loge van Theosofen? In 1909 heeft de heer Crosbie in Amerika de United Lodge of Theosophists gesticht in L.A en wij zijn er ook zo één. Wat is er nu speciaal aan ons tegenover de anderen? Wel, Crosbie die merkte in zijn tijd dat, wel hij vond dat er op de duur dat er zo goed als niets meer van Blavatsky en Judge te vinden was. Dat er te veel mensen rondliepen die het veel beter wisten. Je kan ons een beetje vergelijken met calvinisten binnen de kerk of met lutheranen. Hij had het gehad met die sterke organisatie in Point Loma en hij had gedacht hoe meer organisatie, hoe meer er fout kan lopen, hoe meer ruzie er kan gemaakt worden over de leiders. Wij vragen ook geen geld, iedereen mag hier vrijwillig binnen en buiten lopen, ook al is dat voor de eerste keer en verstaat hij er niets van. Het doet er niet toe. Er is geen voorzitter, er is geen bestuur.*

♦ *Er zijn ongeveer 20 loges op de wereld verspreid en die zijn allemaal onafhankelijk. De verklaring is het gemeenschappelijke.*

♦ *Annie Besant en Leadbeater waren op het einde van negentiende en het begin van de twintigste eeuw een beetje ongeduldig en ze dachten dat er een nieuwe Messias zou verschijnen en die vonden zij in Krishnamurte. Tot op een gegeven moment Krishnamurte*

geen zin meer had die rol te spelen en dat leidde tot grote ontgoocheling. Want ze hadden toen nog heel veel succes in Nederland.

- ♦ *Hoeveel mensen zouden wij al bereikt hebben? Een paar duizend zeker?*

Appendix I

Originele werken van Maurice Maeterlinck

1889. Serres chaudes	1921. Introduction aux Épistres de Sénèque
1889. La Princesse Maleïne	1922. Les Fiançailles
1890. L'Intruse, Les Aveugles	1924. I. Théâtre. II Essais
1891. Les Sept Princesses	1925. Le Malheur passe
1892. Pelléas et Mélisande	1926. La Puissance des morts
1894. Alladine et Palomides	1926. La Vie des Termites
1896. Le Trésor des Humbles	1926. Berniquel
1896. Aglavaine et Sélysette	1927. Marie-Victoire
1896. Douze Chansons	1927. En Sicile et en Calabre
1898. La Sagesse et la Destinée	1928. La Vie de l'Espace
1900. Le Mystère de la Justice	1928. En Égypte
1901-1902. Théâtre	1929. La Grande Féerie
1901. La Vie des Abeilles	1929. Juda de Keriouth
1902. Le Temple enseveli	1930. La Vie des Fourmis
1902. Monna Vanna	1932. L'Araignée de Verre
1903. Joyzelle	1933. La Grande Loi
1904. Le Double Jardin	1934. Avant le Grand Silence
1907. L'intelligence des Fleurs	1935. La Princesse Isabelle
1909. L'Oiseau bleu	1936. Le Sablier
1910. J-H. Fabre	1936. L'Ombre des Ailes
1910. Morceaux choisis	1937. Devant Dieu
1913. La Mort	1939. La Grande Porte
1913. Marie-Magdeleine	1942. L'autre Monde ou le Cadran stellaire
1916. Les Débris de la Guerre	1948. Jeanne d'Arc
1917. L'Hôte inconnu	1948. Bulles bleues. Souvenirs heureux
1918. Deux Contes	1954. Insectes et fleurs
1919. Le Miracle de Saint Antoine	1958. Les Meilleurs Pages
1919. Les Sentiers dans la Montagne	1959. Théâtre inédit, L'Abbe Sétubal,
1919. Le Bourgemestre de Stilmonde dernier	Les Trois Justiciers, Le jugement
1921. Le Grand Secret songes	1985. Introduction à une psychologie des et autres écrits

