

Oneindigheid as religie-relativerende en -insluitende horison

Kobus Krüger

K. Krüger, Departement Godsdienstwetenskap, Universiteit van Suid-Afrika

Opsomming

Hierdie artikel het twee oogmerke. Eerstens word 'n metafisies-mistieke model van die werklikheid sketsmatig voorgelê. Dit beweeg in die rigting van die Westerse tradisie wat deur onder andere Plato, Plotinus, Jakob Böhme, Franz von Baader en G.F.W. Hegel ontwikkel is, maar word beslissend vanuit die Taoïstiese en Boeddhistiese tradisies gewysig. Tweedens word die heuristiese waarde en relevansie van hierdie model (wat buite die normatiewe vakwetenskaplike paradigmas soos dié van die teologie, filosofie en godsdienstwetenskap beweeg) getoets met betrekking tot die vraagstuk van die teoretiese hantering van religieuse verskeidenheid en pluralisme. Dit word gedoen deur die leerstellinge van (a) die Drie-eenheid in die Christendom, (b) die *Sefirot* in die Joodse Kabbala, (c) die Name van Allah in Islam, (d) *Saccitānanda* in Advaita Vedanta en (e) die begrippe *Dharmakāya*, *Sambhogakāya*, *Nirmānakāya*, *upāya*, *karunā* en *prajñā* in Boeddhisme om benaderinge tot oneindigheid met mekaar in verband te bring. Die slotsom van die artikel is dat die model 'n belowende metafisies-mistieke horison bied om die groot verskeidenheid historiese religieë positief met mekaar in verband te bring, krities te relativer en bevestigend saam in te sluit.

Trefwoorde: metafisiese mistiek; emanasie; religieuse diversiteit en pluralisme; Drie-eenheid; Sefirot; Kabbala; Name van Allah; *Saccitānanda*; Advaita Vedanta; Suiwer Land Boeddhisme; Absoluutheid; Ewigheid; Oneindigheid; Kosmos; intensionele interpretasie; tendensionele interpretasie

Abstract

Infinity as relativising and inclusive horizon

The article continues and develops a trend of thinking introduced by the author in earlier publications (see the bibliography) and summarises what is in the last stages of completion in book format. As such, it provides a sketch of a metaphysical-mystical model, moving in the direction pioneered in the West by (among others) Plato, Plotinus, Jakob Böhme, Franz von Baader and G.F.W. Hegel, but amended decisively from the side of the Taoist and especially Buddhist traditions.

Metaphysical mysticism is not intended to imply esotericism, withdrawn from rigorous intellectual, historical or other forms of empirical testing. It is indeed intended as a "discipline" in a strict sense of the word, but not in the sense of the distanced, neutral stance adopted in paradigmatic subjects as currently institutionalised in the Western academic context. An enterprise such as the one proposed here should be intrinsically connected to, indeed integrated with, the various academic disciplines. However, as such this proposal does not move strictly in the field of religious studies as a historical, phenomenological and social-scientific discipline bracketing out the truth question, or of theology with its presupposed linkage to the accepted truth claims of any of a number of specific religions, or of philosophy in its present-day dominant form with its exclusive emphasis on reason, or of sociology (of religion) or psychology (of religion), or of linguistics. Carried by a deep respect for present normative models of "science" (both natural and human), it submits that there is nevertheless a need to transcend existing disciplinary boundaries in the direction of an integrating religio-mystical vision relevant to the present cultural context.

It is proposed that the heuristic value of the programme can be demonstrated inter alia with reference to the problem of the theoretical handling of religious diversity and pluralism. It proposes the development of a responsible, debatable, inclusive model of metaphysical-mystical discourse, allowing for and promoting "inter"-religious discourse, but issuing in the transcendence of such discourse (significant in its own right) in the direction of a "meta"-religious space ("religion" taken to be a historical gestalt of teachings and institutions). That does not render this model esoteric.

Visually, the model is presented as a field emanating in three concentric circles. At the centre "is" (a non-applicable term) "Absoluteness", from which all things emerge, by which they are permeated and to which they return. *Absoluteness* (not *the Absolute*) refers to neither a Person, nor Substance (*Brahman*, The One, Thing-in-itself or Spirit, "Being"), nor "Nothingness". It is merely a suggestion of absolute transcendence, of an absolute Horizon wholly inaccessible to conceptual speculation as well as emotional experience. It has a strictly emptying function, aligning it with the Taoist concept of *hsü* and the Buddhist *suññatā/sūnyatā*. This article does not envision reality as emanating from an eternal, perfect Substance, particularly not with the association of degeneration to matter (Plotinus). Reality appears and disappears. Cosmos is a non-substantial flow and not (for example) identical with an eternally unchanging *Atman* with sensory reality being merely illusion (*māyā*). Cosmos does not appear "outside" of Absoluteness, but manifests, "is", non-dually, Absoluteness. And yet, with Cosmos, something emerges.

Preferring to revalue existing words rather than coin new ones, the model, conscious of its status as mere (hopefully useful) mytho-poetic construction, sees "Eternity" as the next stage in the process of emergence. Given the present limited space, suffice it to say that it refers to a set of transcendental principles or functions emerging like energy radiating from the sun. It is the horizon of emergence and return, experientially inaccessible.

The focus of this article is the third stage, terminologically again preferring to sail close to existing vocabulary, yet adapting it. So I would speak of "Infinitude" rather than "Infinity", to avoid the association of mere endless extension, the issue raised by Aristotle in the classic debate about time and causality. Absoluteness takes stronger concrete ontic shape, but is not Cosmos yet. *Infinitude* means formlessness, non-definition, non-fixation, non-

limitedness. Four dimensions are projected from Absoluteness: Infinite Matter, Infinite Life, Infinite Love and Infinite Thought. They emerge "simultaneously" (so to speak). There is no first and no last, neither in temporal nor in hierarchical order. They are experientially accessible to exceptionally gifted, finely tuned minds beyond the multitude of sensory objects. Such experience, like the dimension of Infinitude itself, transcends all religion-specific traditions and institutions. Four dimensions start glowing against the backdrop of a darkness. Mystical experience becomes possible. Absoluteness and Eternity cannot be reached. Such depths can only be postulated speculatively, realising full well the constructed nature of such postulation. But the gifted, trained, developed human being can, to some degree, experience Infinitude intuitively, realise one's oneness with it, "know" it, love it.

By the fourth, "Cosmos", is meant awesome, beautiful, evanescent nature, from stars in the process of being born and dying, to all smaller things at all levels of nature. Cosmos as the outcome of Absoluteness-Eternity-Infinitude is the integral whole of matter, life, volition-emotion and thought. Cosmos rests in, is the expression, manifestation, concretisation of, the Four-One of Infinite Matter, Infinite Life, Infinite Love and Infinite Thought. The single song of the single bird contains every other cosmic entity, Cosmos as a whole, Infinitude, Eternity and empty Absoluteness. The singular cosmic event derives its beauty and dignity precisely from its relativity. So this model is not a variant of monism: Cosmos is an event; it has a relative reality. Thus this model is also to be distinguished from the dominant scientific world view with its reductionism and its nihilistic implication.

A methodological assumption of this model is that all religious traditions and texts may, in addition to being interpreted "intentionally" (i.e. in terms of their conscious, explicit intentions), also be interpreted "tentionally" (i.e. in terms of a postulated implicit drift, which may not lie on the surface). This is something quite different from "tentionous" (i.e. the projection of subjective, arbitrary meaning on to a tradition or text). Within the space available the article analyses a limited number of significant items from varying religious traditions tentionally as reconcilable with the postulate of an intuition of Infinitude as understood in the model, and expressed differently (but not irreconcilably), due to varying epochs and different cultural and religious conditions. These are (a) the teachings of the Trinity in Christianity, (b) the *Sephirot* in Jewish Kabbala, (c) the Names of Allah in Islam, (d) *Saccitānanda* in Advaita Vedanta, and (e) the concepts *Dharmakāya*, *Sambhogakāya*, *Nirmānakāya*, *upāya*, *karunā en prajñā* in Buddhism.

The article hypothesises that this model offers a promising metaphysical-mystical horizon for relating and relativising various religions, while affirming and understanding all of them to be tentionally open to Absolute Horizon, and often converging at the level of mysticism (the encounter with Infinitude). By no means does it imply the simplistic assumption that all religions are "the same". I submit that this is a promising route to follow in present cultural conditions where the relativity of all religious constructs (cognitive as well as social) and the discovery of a new way forward is obvious to all thinking minds.

Keywords: metaphysical mysticism; emanation; religious diversity and pluralism; Trinity; Sefirot; Kabbala; Names of Allah; *Saccitānanda*; Advaita Vedanta; Pure Land Buddhism; Absoluteness; Eternity; Infinity; Cosmos; intentional interpretation; tentional interpretation

1. Sinoptiese kaart

Hierdie artikel stel 'n sinoptiese metafisies-mistieke kaart van die werklikheid voor (nodig vir 'n integrale verstaan van dinge en 'n sinvolle, goeie menslike lewe in die wêreld). Intuïesies van sodanige metanatuurlike strukture en prosesse word in die teenswoordige tydsgewrig grotendeels vergeet of onderdruk, maar is steeds in die religieuse, mistieke en esoteriese tradisies van die mensheid aanwesig en lê ook net-net onder die oppervlak van die wetenskappe verskuil, met insluiting van die natuurwetenskappe en wiskunde, asook die kuns. Hierdie artikel sal vir huidige doeleindes nie verder op die metafisies-mistieke implikasie van wetenskap en kuns ingaan nie, maar volstaan met vyf religieë.

Die model wat hier voorgelê word, is mistiek (meer spesifiek: metafisiese mistiek). Mistiek soos hier verstaan, is geen ontoeganklike, esoteriese terrein, onttrokke van streng intellektuele, historiese of ander empiriese toetsing nie. Dit is 'n "dissipline" in 'n streng sin van die woord, ofskoon nie noodwendig in die sin van die vryblywende, gedistansieerde akademiese vakdissiplines soos tans in die Westerse konteks geïnstusionaliseer en gesegmenteer nie. Ek beklemtoon dat 'n mistiek-metafisiese model vir vandag intrinsiek gekoppel is en vervleg moet bly met die universitêre vakdissiplines met hul besondere akademiese aanslag. As sodanig is dit egter nóg godsdienstwetenskap as historiese, fenomenologiese en sosiaal-wetenskaplike vakdissipline met die veronderstelde opskorting van die waarheidsvraag soos tans hoofsaaklik beoefen, nóg teologie met die veronderstelde koppeling aan die as geopenbaard aanvaarde geloofsuitgangspunte van 'n spesifieke godsdienst wat dit as akademiese vak (of stel vakke) kenmerk; nóg filosofie in die hedendaags-heersende vorm daarvan met die oorweldigende klem op die rede en die argwaan in en doelbewuste wegstaan van mistiek, veral sedert die Verligting; nóg (godsdienst-) sosiologie of (godsdienst-) sielkunde; nóg taalkunde. Die weg wat hier voorgestel word, wil dus wel toereikend deur al hierdie (en ander) akademiese vakwetenskappe (met insluiting van die natuurwetenskappe) ingegee word, maar tree ook bewustelik buite die heersende normatiewe paradigmatische grense. Dit word gedra deur 'n groot waardering van die akademiese wetenskapsideaal en die prestasies van die geïnstusionaliseerde vakwetenskappe, maar vermoed dat daar by sommige (waarskynlik 'n minderheid) behoefte bestaan om ook daarbuite te tree sonder verlies aan intellektuele integriteit, en met groot moontlikhede vir die ontwikkeling van 'n integrerende metafisies-mistieke visie vir vandag. Dit gaan om die ontwikkeling van 'n betrokke, verantwoordbare, debatteerbare insluitende model van metafisies-mistieke diskoers. Dit sluit "inter"-religieuse gesprek in, maar wil sodanige gesprek (hoe belangrik ook al) nogtans transendeer in die rigting van 'n "meta"-, "trans"-religieuse ruimte. Dit opereer dus nie in enige vakgebied nie, maar is nie daarom esoteries nie. Die artikel is méér as 'n vak-dissiplinêre *studie oor* mistiek; dit is 'n *beoefening van* die dissipline van metafisiese mistiek.

Weens beperkte ruimte is die opskorting van 'n uitgebreide beredenering van die sinoptiese kaart wat hier voorgelê word, onvermydelik, en word volstaan met 'n sketsmatige oorsig van die begrippe-raamwerk waarin gepoog word om 'n verskeidenheid religieuse diskoerse te akkommodeer. Die model word uitvoerig beredeneer in 'n projek wat tans in die laaste stadium van voltooiing in boekvorm is, in voortsetting van vorige aansette in hierdie rigting (onder andere Krüger 2003; 2006; 2007; 2013).

Die model van die vermoede wat hierdie artikel dra, kan voorgestel word as 'n kragveld wat in drie konsentriese sirkels uitstraal. Die model kan as 'n sintese van enersyds die Westerse tradisie (verteenwoordig in figure soos Plato, Plotinus, Jakob Böhme, Franz von Baader, G.F.W. Hegel en Teilhard de Chardin) en andersyds die Taoïsme (verteenwoordig in Lao-Tzu en Chuang-Tzu) en Boeddhisme beskou word. Hiervolgens verskyn die werklikheid (*to pan*, om met die Stoïsyne te praat; *universitas*, om Johannes Scottus Eriugena se term te gebruik) uit Absoluutheid; word Ewigheid; word Oneindigheid; word konkrete, sinuiglik ervaarbare, wetenskaplik bestudeerbare Kosmos (die Stoïsyne se *holon*; Eriugena se *totum*). Die beweging van werklikheidswording sluit 'n temporele dimensie in (soos onder andere deur die fisika en evolusionêre biologie aangedui), maar het ook 'n metatemporele dimensie: Absoluutheid is oorsprong sowel as einde; die werklikheid verskyn, bestaan in en keer tot Absoluutheid terug.

Die skets wat nou volg, stel die proses van Kosmoswording as 'n tydelike verloop voor.

Met *Absoluutheid* word nie 'n verwysing na 'n Persoon ("God", "Jahweh", "Allah", ensovoorts) of Substansie ("Brahman", "Gees", "*Ding an sich*", ensovoorts) bedoel nie, maar 'n suggestie van 'n onoorskrybare, onbereikbare Absolute Horison anderkant alle begrip- en gevoelsmatige ervaring. 'n Begrip/term soos *die Absolute*, met die bepaalde lidwoord, dra ook te sterk 'n substansialiserende implikasie. Met *Absoluutheid* word hier volkome "losgemaaktheid" (*ab-solvere*: "losmaak"), "absolute transendensie", bedoel. Daar is niks om aan vas te gryp, te begryp nie. Dit het 'n volstrek ontledigende funksie. *Absoluutheid* kan as ekwivalent van Böhme se begrip *Ungrund* beskou word. Uiteindelik stort *Ongrond* onder *Grond* weg (hoe ook al bedoel, maar altyd met die assosiasie van finale vastigheid). Die argeologiese verdieping in die herkoms van dinge het 'n anargiese uitkoms: die oorsprong van dinge is nie vas begrond nie, maar grondeloos en sonder owerste. Die naaste ekwivalente aan *Absoluutheid* soos hier bedoel, sou die Taoïstiese begrip *hsü* ("Leegheid": nóg "Syn" nóg "Niks") en die Boeddhistiese begrip *suññatā/sūnyatā* ("Leegheid") wees. Dit is nie bloot 'n semantiese kwessie nie, maar was inderdaad die fundamentele verskil tussen die ortodokse Vedanta en die heterodokse Boeddhisme. In die verband van hierdie artikel beteken *Absoluutheid* byvoorbeeld dat die werklikheid nie uit 'n ewige, volmaakte Substansie emaneer nie, veral nie met die assosiasie van degenerasie van die Een tot Materie wat sodanige emanasie by Plotinus gehad het nie. Hierdie artikel bedoel dat die werklikheid bloot verskyn en verdwyn: uit Absoluutheid verskyn alle dinge; alle dinge is deurtrek daarvan; en alle bestaande dinge verdwyn daarin. Die implikasie hiervan is dat die werklikheid (Kosmos) 'n substansielose vloeï is en nie byvoorbeeld identies is aan 'n ewig-onveranderlike *Atman* met die sinuiglike werklikheid as blote illusie (*māyā*) nie. Kosmos verskyn nie buite Absoluutheid nie, maar manifesteer, is nieduaal Absoluutheid. En tog, met Kosmos gebeur, ontstaan, iets nuuts.

Met *Ewigheid* word 'n volgende stadium in die proses van die evolusie van die werklikheid bedoel. In die konteks van hierdie artikel is dit voldoende om te sê dat dit betrekking het op 'n stel transendentale beginsels of funksies wat uit *Ongrond* uitkook soos energie uit die son. Soos Absoluutheid is die dimensie van Ewigheid nie ervaringsmatig toeganklik nie.

Die fokus van hierdie artikel is die volgende stadium: Oneindigheid. Absoluutheid verkry 'n sterker ontiese karakter, maar is nog nie konkrete Kosmos nie. Met *Oneindigheid* word nie bedoel eindeloosheid ("sonder ophou") soos in die klassieke debat oor tyd en kousaliteit

wat deur Aristoteles geloofs is nie. *Oneindigheid* beteken hier vormloosheid, ongedefinieerdheid, ongefikseerdheid, onbepaaldheid, onbeperktheid. Vier dimensies word uit Absoluutheid via Ewigheid geprojekteer: Oneindige Materie, Oneindige Lewe, Oneindige Liefde en Oneindige Wete. Hulle verskyn as 't ware gelyktydig (maar tyd is hier nie van toepassing nie) en daar is nie 'n eerste en 'n laaste nie, nóg in tydsorde nóg in rangorde. Hulle is ervaringsmatig in die sin dat besonder begaafde en fyn-ontwikkelde geeste hulle kan aanvoel anderkant die veelheid van sintuiglik-ervaarbare dinge. Sodanige aanvoeling, soos die dimensie van Oneindigheid self, transendeer alle godsdiensspesifieke tradisies, openbarings en instellings. Vier dimensies begin glim. Mistieke ervaring word moontlik. By Absoluutheid en Ewigheid kan die mens nie kom nie. Dit kan slegs vermoed, verbeeld, spekulatief gepostuleer word. Maar Oneindigheid kan die mens intuïtief by benadering ervaar, een word daarmee, dit beleef, liefhê, ken. Die status van hierdie dimensie sal onder verder uiteengesit word.

Met die vierde, Kosmos, word die ontsagwekkende natuur bedoel, van sterre in die proses van gebore word en sterf tot alle kleiner dinge, tot die heel kleinste op alle vlakke van die natuur. Kosmos as die uitkoms van Absoluutheid-Ewigheid-Oneindigheid is die integrale geheel van materie, lewe, wil-voel en dink. Kosmos ontstaan uit daardie diepte, hang daarin, verdwyn daarin. Soos 'n pêrel in die perlemoen van die lewende mollusk lê, afskeiding van die mollusk, van dieselfde wese, glinsterend en kosbaar, so rus Kosmos in die Vier-Een van Oneindige Materie, Lewe, Liefde en Wete as afskeiding van Oneindigheid en wesensgelyk daaraan. Die kortstondige lied van die enkele voël bevat elke ander kosmiese entiteit, die Kosmos as geheel, Oneindigheid en Ewigheid en leë Absoluutheid. Dit ontleen sy skoonheid en waardigheid juis aan sy betreklikheid. Alle kosmiese dinge, van klip oor plant tot dier, dra in hulself verskillende skakerings van die Vier. Wat hier voorgestel word, is nie 'n monisme nie: met Kosmos gebéúr iets; dit het 'n relatiewe werklikheid.

Die verskille met die teenswoordig dominante skiëntistiese wêreldbeeld en sy materialistiese reduksionisme en nihilistiese implikasie is duidelik en hoef nie hier beredeneer te word nie. By herhaling: as betekenisstelsel is ook die wetenskap (soos religie en kuns) tendensioneel (hierdie begrip sal hier onder verduidelik word) op Absoluutheid, Ewigheid en Oneindigheid gerig; noodsaaklike metodologiese reduksie (aandagsvernouing) soos dit in die wetenskappe plaasvind, is nie dieselfde as lewensbeskoulike reduksionisme nie. In hierdie model word materie as ewe waardig met enigene van die ander waardeer en word materie en Kosmos vreugdevol beaam (anders as wat byvoorbeeld in die Gnostisisme en by implikasie ook in die Neoplatonisme die geval was). Kosmos is 'n lewende, intelligente organisme. Hierdie gedagtegang is nie nuut nie, maar kom reeds by Plato en Giordano Bruno voor. Dit het teenswoordig herleef en het groot eties-performatiewe waarde met die oog op die ekologiese krisis. Dit speel egter nie verder in die artikel 'n rol nie en kan dus nou sonder verdere verwysing daargelaat word.

Die verskille met alle supranaturalistiese godsbegrippe van 'n Wese ontologies volstrek diskontinu met Kosmos is eweneens duidelik, maar ook dit hoef nie in die verband van hierdie kort programmatiese artikel verder beredeneer te word nie.

2. Die velling van 'n wiel

Oneindigheid is soos die velling van 'n wiel. Dit gee samehang aan die speke van die Ewige beginsels wat die leë spil van Absoluutheid omring en daaruit straal. Rondom die velling pas die band van Kosmos. Die velling bestaan uit vier wedersyds interafhanklike, wedersyds geïmpliseerde dimensies: Materie, Lewe, Liefde (Wil-Voel), Wete (Denke). Verwyder een van die dimensies en die wiel om die leë spil sal nie draai nie. Die Vier is nie bloot vier verskillende name vir een en dieselfde saak nie, ook nie vier verskillende sake (byvoorbeeld substansies) nie. Hulle is nóg identies nóg totaal verskillend. Geeneen is reduseerbaar tot enige van die ander as 'n neweverskynsel daarvan nie. Die dimensies word nie gesien as analoog aan byvoorbeeld water wat alternerend manifesteer as vaste ys, vloeistof en gas nie; ook nie aan byvoorbeeld die grotendeels eksterne koppeling van die pote, bek en vere van 'n voël nie, maar eerder aan byvoorbeeld die onontkoppelbare, ineengeskakelde onderskeibaarhede van materie, lewe, wil-en-voel en denke in 'n hoër tier. Mikrokosmos is soos makrokosmos en makrokosmos is aaneenlopend met 'n veel groter diepte. Die Vier is elk relatief outonoom, maar wedersyds inwonend, wedersyds afhanklik, wedersyds deurdringend, aspekte van dieselfde ontluikende werklikheid as 'n Geheel. Gegewe die onderlinge verhoudings sou dit in enige volgorde bespreek kon word: byvoorbeeld beginnend by Denke om die heersende materialisme te bestry, of by Materie om 'n krities-konstruktiewe aansluiting by die heersende klem op die wetenskappe te vind.

Hier word gepostuleer dat Oneindigheid, die dimensie van nog ongevormde, maar potensieel eindeloos vormbare, moontlikheid, net-net ervaarbaar die vlak is waarop gevorderde mistieke stelsels beweeg en in 'n mate konvergeer in hul tendens na Absoluutheid. Mistieke stelsels in hul religieus-geïnstitutionaliseerde en -gedogmatiseerde vorme is gewoon van empiries-kosmiese aard, historiese konstruksies, maar reik bokant hulself uit en vermoed 'n dimensie van onuitspreeklike heerlikheid en skoonheid. Dit is wat die Vier saam vir die mistieke mens is. Oneindigheid is soos die maan wat glansend uit die donker nag verskyn en die lig van die son (Absoluutheid) weerkaats. Sommige kyk met verbystering op en sien hoe die dinge om hulle in die glans van die maan verskyn. Wat 'n wonder dat daar nie niks is nie. Uit die nag glans die lig van Oneindigheid, onbeperk, ongevorm, onbepaald; dan Kosmos. Mense sien figure in die maan, gee sulke figure name, vertel verhale oor hulle, sosialiseer hul kinders met sulke verhale en maak hulle verpligtend. Die verhale is nie leuens nie. Hulle is verstaanbaar, verskoonbaar en aanvaarbaar. Maar daar is 'n dieper verwondering: voor blote Oneindigheid, maar nie asof iets of iemand buite ons is nie. Net stil skoongestroopte verwondering dat dinge verskyn. Wat 'n wonder, watter skoonheid en stilte. Oneindigheid is 'n radikale religie-relativerende en insluitende religie-omarmende horison. In die konteks van Oneindigheid sou woorde soos *godheid* in 'n sterk gekwalifiseerde en gerelativeerde sin bruikbaar wees. Maar die woord *God* soos dit in tradisionele teïsmes gebruik word, behoort sterk gekwalifiseer te word. *God* is 'n menslike konstruksie.

Op hierdie stadium is 'n kort hermeneutiese opmerking nodig. Dit behels die onderskeiding tussen 'n *intensionele* en 'n *tensionele* lees van religieuse tekste. Eersgenoemde verwys na wat 'n teks of 'n skrywer bewustelik bedoel, na wat die subjektiewe intensie of bedoeling daarvan is. Laasgenoemde verwys na die half- of onbewuste strekking van 'n teks. Dit val nie noodwendig met die intensionele bedoeling saam nie en kan as die meerwaarde van 'n teks verstaan word. Dit moet duidelik van 'n *tensionele* verstaan onderskei word.

Laasgenoemde het die assosiasie van 'n willekeurige projeksie van subjektiewe betekenis op 'n teks deur die leser. *Tendensioneel* slaan op die lees van 'n teks binne die raamwerk van 'n geartikuleerde metafisies-mistieke teorie. Dit moet ook onderskei word van wat breedweg 'n histories-kritiese lees genoem kan word, wat sou kon neerkom op 'n reduksie van 'n teks tot die histories-sosiale omstandighede daarvan, sonder enige transending van sosiale en historiese omstandighede. Sodanige reduksie kan van 'n bloot metodologiese aard wees, waarmee daar geen fout te vind is nie. Dit kan egter ook neerkom op 'n metafisiese reduksie (die vermyding of verbanning van die *godsvraag*), waarmee daar inderdaad ernstige fout is. Tendensionele lees en histories-kritiese lees (in die metodologiese sin) behoort nie teen mekaar afgespeel te word nie. 'n Goeie tendensionele hermeneutiek sal die historiese en sosiale momente in 'n teks volledig verreken. Let daarop dat ek met klem nie beweer dat al hierdie religieuse stelsels *een* is of *dieselfde* leer nie. Juis nie. Tydens die Groot Trek het die Potgieter-trek en die Trichard-trek in dieselfde rigting (noord) getrek; hulle was op verkillende maniere deel van die dieselfde beweging, maar dit beteken nie dat die twee *een* of *dieselfde* was met dieselfde agendas, roetes en stilhouplekke nie. Simplistiese identifikasie aan die een kant en die ponering van wedersydse uitsluiting of verbandloosheid aan die ander kant is teoreties ewe kortsigtig. Alle religieë neig (tender, reis) na radikale Oneindigheid-Ewigheid-Absoluutheid, of hulle dit intensioneel bedoel en besef of nie. Maar let op: op die voorpunt, miskien in so 'n religieuse groep, miskien buite, miskien half binne en half buite, beweeg die pioniers van die gees, party verder "noord" as ander. Hierdie artikel betoog dat alle religieë saam verstaan kan word as uit dieselfde bron (Absoluutheid-Ewigheid-Oneindigheid-Kosmos) afkomstig en hunkerend en terugkerend na daardie selfde bron, met wisselende grade van geslaagdheid en duidelikheid. Dit gee die beste waarborg vir die waardering van die uniekheid van elkeen. Rooi word mooier as dit nie as enigste kleur voorgehou word nie, maar juis as deel van die kleurspektrum waardeur word. Die betoog behels ook nie dat 'n emosionele voorkeur vir en verbondenheid aan een historiese religie gediskwalifiseer word nie, so min as wat dit sodanige voorkeur en verbondenheid as noodsaaklik veronderstel.

Teen daardie agtergrond word nou gepostuleer dat die godsbeelde in 'n verskeidenheid religieë pogings was (en is) om die beperkinge van Kosmos te oorskry en Oneindigheid te benader. Dit is 'n begryplike, sinvolle, tipies menslike projek, maar as pogings om die onvasmaakbare Oneindige in vaste begrippe te definieer, was die gode kwalik-gemaskerde menslike figure, jaloesie en al, op die grense van Kosmos. Die gode het nie aan die swaartekrag van die Kosmos en die menslike inwoners daarvan ontkom nie. Hulle was nie die buite-, bowe-Kosmiese wesens wat hul skeppers bedoel het nie en het prekêr tussen die onbepaaldheid van Oneindigheid en die bepaaldheid van Kosmiese eksistensie bly hang. Uit die oogpunt van die model wat hier voorgelê word, was die gode, voorgestel as Kosmos-transenderende wesens, Kosmos-gebonde mensvormige projeksies.

Hierdie lyn van betoog is natuurlik nie onbekend nie en is deur onder andere Ludwig Feuerbach voorafgeskadu. Daar was inderdaad uiters gesofistikeerde pogings om die werklikheid uit sodanige verbeelding (waarmee hier nie valse illusie bedoel word nie) af te lei. Die onderskeiding van sommige laat Oepanishads tussen *Nirguna Brahman* en *Saguna Brahman* is een voorbeeld. Verfynde teïstiese godsbeelde van Nabye-Oosterse oorsprong was 'n ander. Word sulke pogings hier ateïsties afgeskryf? Allermens. Maar hulle word sterk gerelativeer, dit wil sê betrek op die dimensies van Oneindigheid-Ewigheid-Absoluutheid-Kosmos. Dit is byvoorbeeld merkwaardig dat in die Taoïsme en Boeddhisme sodanige

godsbegrippe nooit as die eindpunt van die mistieke reis voorgehou is nie. Ek postuleer tendensieel dat om na sodanige dieper ontleding uit te reik inderdaad die onbewuste, ongeartikuleerde behoefte en drang in daardie religieë was. Natuurlik was daar sommige in dergelike stelsels wat verder kon vermoed (in die Christendom byvoorbeeld Meester Eckart), maar hulle het weinig beweegruimte gehad.

Die kort woord *god/God* is nie 'n wesentlike item in die gereedskapskis van die metafisiese mistieke werker nie en wanneer dit soos 'n krygsbyl geswaai word om opposisie en kritiese bevraging te onthoof, word dit in hierdie artikel verwerp. In die onbegrensbare, onbeskryflike heerlijkheid van Oneindigheid word al sulke geraamde portrette van die onfotografeerbare, onraambare tot hul ware, betreklike betekenis gereduseer. Op hul beste is hulle ikone: heenwysende skilderye met die hand van hul skilders duidelik sigbaar: nie "ware" reproduksies soos foto's nie. As mitologiese vermoedens van Oneindigheid, bewus van hul eie betreklikheid as ikone (hetsy in woorde, klank of kleur en vorm) wil die projek wat hierdie artikel voorlê, hulle waarde en bewaar soos Christelik-Ortodokse kuns (om na aan die beeld te bly) waarde en bewaar behoort te word. Inderdaad, as menslike Kosmos-verankerde verbeelding van Oneindigheid is hulle kosbaar, want Kosmos, en wat Kosmos oplewer, is respek en liefde waardig, ten spyte van onvermydelike tekortkominge. Sulke verbeeldende benadering van Oneindigheid druk skoonheid en heerlijkheid uit in watter religieë en kulture hulle ook al voorkom. Dit sal in die volgende afdeling aan die hand van 'n aantal gevalle aangetoon word. As sodanig is kultuurgebonde mitologisering 'n begryplike en onvermydelike, waardevolle menslike manier om intuïsie te vertolk, maar die betreklike aard daarvan kan rustig erken word. 'n Nietzscheaanse, Feuerbachiaanse of Marxistiese antipatos is nie deel van die program wat hier voorgelê word nie.

In ooreenstemming met die vier aspekte van verskynende Oneindigheid kan die volgende aspekte van mistiek wat mekaar nie uitsluit nie, maar impliseer, histories onderskei word: mistiek van eenheid met wordende Syn; mistiek van die aktiewe lewe en die praktiese daad (die *karma-yoga* van die Indiese wêreld); gevoelsmistiek (liefdesmistiek, *bkakti-yoga*); mistiek van identifikasie met materie (met weinig aanhangers, onder wie Giordano Bruno as een gereken kan word); en mistiek van insig (*gnosis*, *jñāna-yoga*, metafisiese mistiek). Laasgenoemde is die spesifieke fokus van hierdie artikel.

Gegewe die model van mistiek soos hier bo uiteengesit, word enige teoretiese of praktiese religieuse eksklusivisme radikaal uitgesluit. Natuurlik sou temas soos Joodse mistiek of Christelike mistiek relatief-onderskeibare studielewe wees, mits die volgende in ag geneem word: (a) die wedsydse historiese en saaklike verwantskap tussen sulke manifestasies van die mistieke behoefte en (b) die radikale betreklikheid van almal (hul relatiewe gerigtheid op ongefikseerde, onfikseerbare Oneindigheid) sonder enige aanspraak op absolute waarheid. In sy wese is mistiek 'n kritiese metareligieuse, metateologiese verskynsel.

In die volgende afdeling sal die onderskeibare, maar verwante, wyses waarop in 'n aantal verskillende religieë gepoog is om Oneindigheid onder woorde te bring, aangetoon en vergelyk word. Die bedoeling van hierdie sketsmatige vergelykings is om die hipotese van hierdie artikel te illustreer, te toets en te ontwikkel. Weens beperkte ruimte sal die moontlikhede van historiese beïnvloeding tussen hierdie religieë nie in enige besonderhede aangetoon word nie.

3. Pogings tot verwoording in verskeie religieuse verbande

3.1 Die Drie-eenheid

In hierdie bespreking van die Christelike leerstuk van die Drie-eenheid soos dit tussen die derde en vyfde eeue na Christus ontwikkel het (Harnack 1894a; Harnack 1894b; Seeberg 1958; Phan 2011; Emery en Levering 2011), is die uitgangspunt dat daardie poging (eintlik: verskeidenheid pogings) sowel intensioneel as tendensioneel 'n mistieke gerigtheid gehad het. Teenswoordig word hierdie leerstuk dikwels met groot skeptisisme bejeën as oudmodies en nutteloos, as óf bloot die produk van 'n politieke magspel in die Romeinse Ryk en die Kerk, óf blote spitsvondigheid, of albei. Ek stel dit dat die konstruksie van die dogma van die Drie-eenheid 'n grootse poging was om die geheim van Oneindigheid met stamelende woorde te benader. Dat dit in die geskiedenis van die Kerk dikwels as 'n bloot verstandelike dogma of tugmaatreeël gebruik is om opposisie uit te skakel en sy mistieke diepte verloor het, is 'n afwyking van die oorspronklike wese daarvan. Die mistieke gerigtheid en implikasie moet duidelik van die kerkhistoriese en politieke toepassings onderskei word. Dat die eerste ernstig deur die tweede gekompromitteer is, kan nie betwyfel word nie. 'n Implikasie van die perspektief waarin die Drie-eenheidsleer hier beskou word, is voorts ook dat die skeiding tussen ortodoksie en kettery as waarde-oordele nie van toepassing is nie. Daar word na al hierdie pogings, van historiese weners sowel as verloorders, gekyk as ewe aangrypende pogings van blote mense om die Onverwoordbare in woorde te suggereer. Dit is 'n konstruksie, relevant vir elke poging buite die grense van die Christelike religie om metafisies-misties na te dink.

Vier beperkinge van hierdie leerstelling uit die oogpunt van hierdie artikel word by voorbaat aangedui. Eerstens word dit gewoonlik sterk met half-mitologiese konstruksies van drie mensvormige Persone (Vader, Seun en selfs Heilige Gees), met 'n kwalik-verskuilde mangesentreerdheid, vereenselwig. Tweedens is dit, anders as die model wat hier voorgelê word, begripmatig sterk aan 'n substansialiserende denkwysie gebind. Die dimensie van Absoluutheid word dus nie verreken nie. Derdens word die aspekte van Materie en Kosmos onderwaardeer. Materie en Kosmos val geheel en al buite die goddelike dimensie, heel anders as die integrasie-model wat hier voorgelê word, waarvolgens Materie en Kosmos integreerende aspekte is van die proses van die evolusie van die werklikheid uit Absoluutheid. En vierdens is die aanvaarding daarvan dikwels afgedwing met die magstrukture van 'n Keiserlike Kerk ('n model waarvan die hoofstroom Hervorming nie losgekome het nie) en monopolisties gehanteer as absoluut en dus eksklusief en onverdraagsaam waar. Van al vier bogenoemde beperkinge distansieer ek my sterk. Grawe dieper, dan ontstaan daar die moontlikheid om die Drie-eenheid as 'n menslike konstruksie te waardeer en nie bloot as die herhaling van 'n bonatuurlike openbaring nie. Dan verskyn die drie Persone as historiese-, kultureel-, religie-gebonde uitdrukkings van 'n diep menslike intuïsie van die dimensies van Oneindige Syn, naamlik Oneindige Materie, Lewe, Liefde en Wete.

Die wordingsverhaal van die Drie-eenheidsleer word nou in breë hale geteken. Die vroeë Christendom het geworstel om die verhouding tussen die mens Jesus en God te artikuleer. Dit het uiteraard oorgespoel na die aard en wese van God self, wat die Kerklike denkers eeue besig gehou het voordat 'n redelike mate van konsensus met die formulering van die Drie-eenheidsmodel bereik is. Die boot van die vroeë Christelike nadenke het die gevaar geloop om na twee kante toe te kantel: die uiterstes van die monargianisme ('n baie sterk

klem op die eenheid van die Drie-eenheid) aan die een kant en triteïsme ('n neiging in die rigting van drie gode) aan die ander kant. Die vloeibaarheid van die situasie kan duidelik waargeneem word by byvoorbeeld Origenes (185–254), wat die Woord nie as wesensgelyk met die Vader beskou het nie. Wat ook by Origenes aangedui moet word, is dat hy waarskynlik saam met Plotinus 'n leerling van Ammonius Saccas was en dat die vroeë Kerk met hom die finale wending na Platonisme as filosofiese steierwerk van die Christelike teoretiese besinning geneem het. Uit die oogpunt van hierdie artikel was dit 'n histories-kontingente ontwikkeling en nie inherent noodsaaklik nie. Dit beteken dat Platoniserende elemente in die Christelike dogma- en teologiese geskiedenis histories en saaklik sterk gerelativeer kan word.

In die verband van hierdie betoog is die monargianisme, veral die modalistiese weergawe daarvan (dit is as kettery veroordeel) besonder interessant. Volgens Sabellius (vroeë derde eeu) is Vader, Seun en Heilige Gees drie modaliteite (aspekte, "maskers", manifestasies) van die een, goddelike Persoon, soos een son helder, warm en rond is. Hierdie onverdeelbare God het God self opeenvolgend as Skepper, Verlosser en Heiligmaker geopenbaar. Openbaring is 'n proses wat in hierdie drie modusse plaasvind. Nogtans was die drie modaliteite vir die modalistiese monargianiste nie bloot drie verskillende name vir dieselfde saak nie; die onderskeiding tussen die drie was werklik. Die benaming *Patripassianisme* (van *pater passus est*: "die Vader het gely") wat hierdie monargianiste deur hul opponente om die nek gehang is, met die veroordelende suggestie dat die goddelike eenheid volgens hulle so oorheersend is dat die Vader aan die kruis gely het, het dus waarskynlik te ver gegaan.

Aangesien al Sabellius se geskrifte deur sy vyande in die Kerk verbrand is, is dit waarskynlik nie moontlik om 'n werklik toereikende beeld van sy denke te vorm nie. Nogtans word sy relevansie vir die model wat hier voorgelê word ten spyte van die voor die hand liggende verskille hoog geag. Sabellius het sy opvatting van drie goddelike aspekte uit die Bybel afgelei en dit rondom Jesus as die enigste Saligmaker gebou. Hierdie artikel gaan egter uit van meer algemene historiese en mistieke uitgangspunte. Sabellius het aan God in substansiële terme as 'n Wese agter die "maskers" gedink, terwyl die bloudruk van dinge wat in hierdie artikel verbeel word, 'n begrip soos *godheid* op die vlak van menslike pogings tot konseptualisering van Oneindigheid plaas, dus as 't ware laer in die proses van die evolusie van die werklikheid uit Absoluutheid. Nogtans het ek groot empatie met hierdie ketter van lank gelede, asook met sy ortodokse kritici en opponente in hul worsteling om die verhouding tussen die Drie in die Drie-eenheid uit te spreek. Hulle het geveg omdat hulle omgee het en 'n besef gehad het van die onuitspreeklike Diepte van dinge.

'n Belangrike waterskeiding was die Eerste Algemene of Ekumeniese Konsilie, wat in 325 n.C. deur keiser Konstantyn in Nicea byeengeroep is. Daar is bely en besluit dat Christus (die Seun) "van dieselfde substansie" (*homoousios*) as die Vader is. Daardeur is enige vorm van onderskikking (subordinasie) in die Drie-eenheid wat Seun en Vader betref (soos deur Arius gehuldig), uitgeskakel. Tussen die radikale subordinasianisme van Arius en die uiteindelik as ortodoksie seëvierende konsubstansiële *homoousios*-standpunt van Athanasius van Alexandrië (ongeveer 296–373) het die posisie van die homoiëne (afgelei van *homoi-ousios*: "van soortgelyke substansie") gelê: die Seun is weliswaar nie van "dieselfde" substansie as die Vader nie, maar wel van "soortgelyke" substansie. Dit was die mespunt waarop die vraag van die regte leer gebalanseer het. Blote sofistiese

spitsvondigheid? Nee; eerder 'n poging om die dimensies van Oneindigheid in terme van 'n substansie-metafisika te verwoord. Uit die oogpunt van hierdie artikel kon so 'n poging, na watter kant toe ook al uitgewerk, nie slaag nie. In die hoofstroom van Christelike nadenke het "dieselfde" geseëvier. Arianisme in al sy vorme is met die Tweede Ekumeniese Konsilie (Konstantinopel, 381) veroordeel. Ek kan nie anders as om diep beïndruk te wees met die deeglikheid, skerpsinnigheid, diepgang en hartstog van hierdie Christelike denkers in hul pogings om te sê wat nie gesê kan word nie. Subtiele aksentverskille het onder leidende ortodokse teoloë bly bestaan. Terwyl Athanasius die wesenseenheid van God beklemtoon het, het die drie Kappadosiërs Gregorius van Nazianze (ongeveer 329–390), Basilius van Grote (ongeveer 330–379) en Gregorius van Nyssa (ongeveer 335–395) – een generasie later, maar nog steeds tydgenootlik – 'n sterk aksent op die drieheid geplaas: Vader, Seun en Heilige Gees is drie "Persone" (*hypostases*). Terloops, letterlik beteken *hypostasis* en *substantiadieselfde* ("onderstaande" [werklikheid] of essensie). Dit het nie hier om teenstellings gegaan nie, maar om uiters subtiele aanvullende beklemtonings. Die klassieke formulering van "drie Persone, een Substansie" (Grieks: *treis hypostases, homoousios*; Latyn: *tres personae, una substantia*) het finale vorm aangeneem.

Klaarblyklik neig die momentum van die model wat in hierdie artikel ontwikkel word, agter die substansialiserende begrippe-apparaat met insluiting van ewige, goddelike "substansie" en "hipostasie" (nie heeltemal bevredigend nie as "persoon" vertaal) terug. Dit word egter gestel dat die Christelike dogma binne die raamwerk wat hier ontwikkel word, opgevang kan word. Vanuit 'n Diepte onder die antropomorfe, androsentriese woordeskat van *Vader* en *Seun* en voor die begrippe-apparaat van ewige Wese (*ousia*) en Persoon (*hypostasis*) stort 'n ruimte van niefikseerbare Oneindigheid en daaragter, Absoluutheid, weg, waaruit die worsteling of spel van die Kerkvaders verstaanbaar word en hul sin ontleen. Die dogma van die Drie-eenheid is betreklik waar. Uit hierdie perspektief was iemand soos Gregorius van Nyssa, die apofatiese ("ontkennende") mistikus wat geskryf het dat God in wese onkenbaar is en slegs in donkerte gekontempleer kan word (Meredith 1990; 1999), 'n werklik groot figuur. Hy het waarskynlik so na aan 'n metafisiese mistiek van leë Absoluutheid gekom as wat vir hom in sy filosofiese, historiese en institusionele situasie moontlik was. Dit is sublieme Christendom waar intensie bykans heeltemal met tendensie saamval. Bykans.

Met die Tweede Ekumeniese Konsilie (Konstantinopel, 381) is die Belydenis van Nicea uitgebrei om die godheid van die Heilige Gees, gelykwaardig aan die Vader en die Seun, te bevestig, ofskoon die Gees (so is geformuleer) slegs "van die Vader uitgaan" (*to ek tou patros ekporeumenon*). Na die verloop van 'n paar eeue het die Kerk van Rome tydens die (nie-Ekumeniese) Sinode van Toledo in 589 besluit om op daardie punt die frase "en van die Seun" (*filioque*) in te voeg.

Weer eens: sowel die Konsiliebesluit van 381 as die latere wysiging deur Rome is nie 'n bloot tegniese triviale spekulasie nie, maar het beduidende metafisies-teologiese implikasies, asook sterk etiese, institusionele konnotasies. Die onderskeie lewensuitkyke van die Ortodokse en Roomse vorme van Christendom word daarin saamgevat; onder andere sou geredeneer kon word dat die status van die Gees in die Westerse Kerk relatief verlaag is, wat die sterker institusionele, juridiese karakter van die Westerse Kerk en die besonder sterk aksent op institusionele mag in daardie vertakking van die Christendom reflekteer en motiveer in onderskeid met die sterker mistieke inslag van die Oosterse Kerk.

Die eksistensiële implikasies van nadenke op hierdie vlak (weer eens, in terme van die logika van hierdie artikel: die vlak van Oneindigheid) word nog duideliker met die besluit in verband met die "Persoon" van Christus wat met die Derde Ekumeniese Konsilie (Efese, 431) geneem is. Dit was algemeen aanvaar dat Christus volledig God is. Maar wat is die verband tussen sy godheid en sy mensheid? Die antwoord op hierdie vraag het ingrypende implikasies vir 'n metafisies-mistieke waardering van die mens en die kosmiese orde as sodanig, asook bogenoemde se betekenis vir die godsbegrip self. Vertaal in die idioom van die model wat hier voorgelê word: Is Materie (as een van die substrate van Kosmos) 'n aspek van Oneindigheid? Ek spekuleer-postuleer dat dit wel so gesien behoort te word. Dit behels 'n geweldige opgradering van die natuurorde, liggaamlikheid ens., vergeleke met die antieke Midde-Oosterse teïsme, die Neoplatoniese inwerking daarop en die Gnostiese elemente in daardie tradisie. Op die besonderhede van hierdie nuwe stryd in die Kerk tussen die monofisitisme van Eutyches (godheid en mensheid is van "een natuur" – *monos-physis*) en op die sterk klem van Nestorius op die onderskeid tussen die twee, met verskeie posisies tussenin, hoef nie hier ingegaan te word nie. Uiteindelik is op die Ekumeniese Konsilie van Chalcedon (451) albei uiterstes verwerp, met 'n reeks subtiele kwalifikasies wat weer eens bewondering afdwing. Christus het wel twee "nature", maar hulle is onvermeng (*asunchutos*), onveranderlik (*atreptos*), ondeelbaar (*adiairetos*) en onskeibaar (*achoristos*). Hierdie artikel akkommodeer hierdie aksent om die verhouding tussen Absoluutheid-Ewigheid-Oneindigheid aan die een kant en Kosmos as geheel aan die ander kant uit te druk (sonder om egter waarde te heg aan die begrip *natuur* soos tóé gebruik): Absoluutheid en Kosmos is prosesmatig kontinu, maar nie staties identies nie. Om die tradisionele Christelike sakrament tendensioneel, anderkant intensie, te interpreteer: gewone brood en wyn en elke ander fisiese, kosmiese ding bevat die volle geheim van leë Absoluutheid en druk dit paradoksaal uit. Oneindigheid, met die stel interne onderskeidings eie daaraan, en Kosmos is onlosmaaklik verbode en in daardie sin gedifferensieerd één: niemonisties en niedualisties.

Weer eens: die worsteling van die vroeë Kerk was nie sofistiese haarklowery nie, maar, ten spyte van die onvermydelike tekortkominge van enige sodanige onderneming, opregte en indrukwekkende pogings om die misterie van die oneindige godheid en die verhouding tussen daardie godheid en die mensheid uit te druk. Daardie stel *theologoumena* en hierdie artikel worstel met dieselfde generiese probleem. Hierdie artikel is alte bewus van sy verskille met die Drie-eenheidsleer, maar bied 'n verstaansraamwerk om laasgenoemde tendensioneel te verstaan en sodoende die ware betekenis daarvan aan die lig te bring. Die Christelike leerstelling lewer 'n indrukwekkende bydrae tot die interreligieuse en transreligieuse, metareligieuse diskoers wat vandag noodsaaklik is en wat ook die wetenskappe as belangrike gespreksgenote, by implikasie besig met dieselfde probleem, insluit – mits die Christelike dogma nie as eksklusief, monopolisties, absolutisties waar aangebied word nie. Hierdie artikel bepleit nie 'n oppervlakkige een-tot-een-korrespondensie tussen Vier-Een-Oneindigheid en die Christelik-teologiese Drie-eenheid nie. Nogtans kan die volgende raakpunte aangestip word: die Vader as Skepper en Onderhouer is 'n verbinding van die dimensies van Oneindige Syn as geheel en Oneindige lewe; die Seun as Verlosser is 'n kondensaat van die intuïsie van Oneindige Liefde; en die Gees is simbool van Oneindige Wysheid. En 'n ortodokse Christelike begrip soos *perichorese* om die wedersydse deurdringing en inwoning van die drie Persone aan te dui is inderdaad in besonder van toepassing op die verhouding van die vier dimensies soos hier verstaan. Hierdie artikel

transendeer egter die substansialiserende denke, ontleen aan die Platonisme, wat die Drie-eenheidsleer kenmerk.

Natuurlik het die Drie-eenheidsdenke nie met die vroeë Konsilies tot 'n einde gekom nie. Elke generasie moes dit opnuut verstaan en vertolk. Om met twee denkers van vele eeue later af te sluit: Meester Eckhart (ongeveer 1260–1327) (McGinn 2001) en sy jonger tydgenoot, Jan van Ruusbroec (1293–1381) (Krüger 2003), was geesgenote, albei mistici van die hoogste rang, maar hulle het verskillende aksente gelê. Van alle Christelike denkers het Eckhart waarskynlik die naaste gekom aan die radikale leegheid, Absoluutheid, wat in hierdie artikel voorgestel word. Tog kon ook Ruusbroec praat van die "afgrondelike onbepaaldheid" (*afgrondighe onwise*) van die Drie-enige God (Krüger 2003:112 e.v.). En waar Eckhart veral die eenheid van God agter die drieheid van die persone beklemtoon het, het Ruusbroec veral die eenheid in die verbondenheid van die drieheid beklemtoon.

Is hierdie artikel on-Christelik? Nee. Die huis is nie die kamer nie, maar sluit die kamer in, en die kamer is wesenlik deel van die huis. Hierdie artikel beoog nie om die verskeidenheid religieuse en metafisies-mistieke stelsels in enige een van sulke besondere, tradisionele, normatiewe stelsels te bevat nie. Dit stel 'n raamwerk buite almal op wat almal insluit. Dit redeneer nie van die besondere na 'n algemene nie, maar van 'n gepostuleerde algemene na die besondere. Wat hier gebied word, is dus nie liberale Christendom nie en verteenwoordig nie die liberale rigting in enige ander religie nie. Ek is egter van oortuiging dat hierdie perspektief 'n waardevolle inset tot die Christelike teologie (selfrefleksie) kan lewer. In hierdie algemene buite- en tog insluitende perspektief word die verskille tussen Joodse, Moslemse, Vedantiese, Boeddhistiese en Christelike stelsels minder onversoenbaar en die raakpunte meer opmerklik, met volle inagneming (trouens, met volle waardering) van die werklike verskille.

Vervolgens word sulke alternatiewe maar wesensverwante stelsels kortliks aangedui.

3.2 Die tien Sefirot

Anders verpak as in die Christendom, is ook in die verwante teïsme van die Judaïsme pogings aangewend om Oneindigheid te verwoord. As moeder van die Christendom het die Judaïsme natuurlik reeds vroeër die basiese mitologiese model geskep waarop die Christendom met sekere wysigings voortgeborduur het. Die Judaïsme het nooit die eenheid van Jahweh gekompromitteer nie, maar 'n sekere differensiasie van Jahweh se eienskappe was onvermydelik. Jahweh se syn en die toekenning van syn in die skeppingsdaad, lewe en die gawe van lewe, liefde en die gebod tot liefde, wysheid en die mededeling van wysheid skyn deur elke bladsy van die Tanakh. In 'n later figuur soos Moses Maimonides (ongeveer 1135–1204) (Faur 1999) het, net soos in die geval van die Christendom, die Griekse filosofie in die persone van Plato, Aristoteles en Plotinus 'n beduidende rol gespeel. Binne dieselfde denkrumte as waarin Gregorius van Nyssa sy apofatiese denke uitgespreek het, het Maimonides God van alle mitologiese en positiewe beskrywings gestroop ten einde God se absolute eenheid en syn te beskerm. God se lewend-wees word nie ontken nie, maar dit is onkenbaar, buite die menslike begripsvermoë, oneindig. Dieselfde geld van God se ander wesenlike eienskappe. Hierdie eienskappe is nóg identies met nóg geskeie van sy wesenlike natuur. Dieselfde stel probleme waarmee die Christelike nadenke in sy vormingstydperk (hier bo geskets) gekonfronteer was, moes deur Maimonides opgelos word. Soos in die

geval van die tradisionele Christendom (maar anders as in die benadering wat hier gewaag word) word die volstrekte ontologiese gaping tussen God en die wêreld (Absoluutheid-Ewigheid-Oneindigheid en Kosmos) streng gehandhaaf, maar dat Maimonides met dieselfde strukturele probleem geworstel het, is duidelik: Wat is die verhouding tussen Oneindigheid en die eindige Kosmos? Dieselfde geld van die verhouding tussen die eienskappe van God. In die geval van Maimonides is God se wil en liefde ondergeskik aan sy wete. Soos in die geval van die Christelike skrywers hier bo is ook in die geval van die Joodse refleksie 'n verskeidenheid aksente gelê: 'n eeu en 'n half later sou Hisdai Crescas (ongeveer 1340–1411) (Langermann 2007:229–248) God se wil en liefde voorop stel. Vergeleke met 'n denker soos Luria (sien hier onder) was Maimonides eerder rasonale teoloog as metafisiese mistikus. In die taal van hierdie artikel: Maimonides wou Oneindige Wete beklemtoon; Crescas, Oneindige Liefde.

Die Tanakh was nie die laaste woord in die ontwikkeling van die Hebreeus-Joodse denke nie. Bybelse elemente soos Esegïël se visie van die wiele (Eseg. 1) en Jesaja se visie van die Here in die tempel (Jes. 6) het momentum gegee aan 'n sterk esoteriese metafisies-mistieke tradisie, waarvan die *Sefer Yetzirah* (tussen die 2de eeu VAJ en die 2de eeu AJ) die vroegste bekende dokument was van hierdie tradisie in hoë vlug. Vanaf die 11de eeu het dit die vorm aangeneem van wat as Kabbala ("tradisie") bekend geword het, wat vanaf die 13de eeu sterk sou ontwikkel en 'n buitengewoon begaafde en invloedryke genie in die persoon van Isak Luria (1534–1572) (Scholem 1974:119–286; Fine 2003) sou oplewer. Kabbala onderskei twee aspekte in die diepte van God voordat die wêreld in aansyn kom: Ein-Sof ("die Eindelose") en die tien Sefirot ("getalle", "sfere", "emanasies"). Die Sefirot beweeg in die ruimte van hierdie artikel se dimensie van Oneindigheid. Ein-Sof is onbekende, onkenbare God, verborge maar werklik, wat potensieel die wêreld in al die manifestasies daarvan bevat. Hierdie begrip word saam met *Ayin* ("Niks") deur die begrippe *Oneindigheid* en *Absoluutheid* soos hierdie artikel dit bedoel, benader. Die verskil is dat *Ayin* nie God as Ein-Sof voorafgaan nie, maar volg; in hierdie artikel volg Oneindigheid Absoluutheid. Die onuitspreeklike volheid van Ein-Sof word tot "niks", waaruit die ander stadia van God se geleidelike ontvouing in die Sefirot plaasvind. Tog ontken selfs die begrip *Ayin*, verwysend na die niebestaan van God in die sin dat God buite die menslike begripsvermoë is, nie die teïstiese uitgangspunt van die ou Hebreeuse geloof nie.

Wat die tien Sefirot betref, het die verbeeldingryke, spekulatiewe Luria in die voetspoor van die *Zohar* gevolg wat teen die einde van die 13de eeu in Spanje deur Moses de Leon saamgestel is. Die volgende Sefirot is onderskei: (1) Kether Elyon (die "hoogste Kroon" van God); (2) Hokhma (die "Wysheid" van God); (3) Binah (die "Intelligensie" van God); (4) Hesed (die "Liefde" of "Mededoë" van God); (5) Gevurah of Din (die streng "Mag" van God); (6) Rahamim of Tifereth (die "Genade" of "Skoonheid" van God); (7) Netsah (die "Geduld" van God); (8) Hod (die "Majesteit" van God); (9) Yesod (die "Basis" van al die aktiewe kragte in God); en (10) Malkuth (die "Koninkryk" van God). Die tien Sefirot is dimensies, emanasies, van die een emanerende God. Ontologies bemiddel hulle tussen Ein-Sof en die geskape werklikheid. Hulle is as 't ware die oervorme (-houers, -instrumente: *kelim*) waarin die skepping gegiet sou word. Ek stel dat die Kabbalistiese skema die tendens oor Oneindigheid na leë Absoluutheid volg sover as sy monoteïstiese aksioma toelaat.

In die *Zohar* en die daaropvolgende tradisie is die Sefirot ambivalent. Aan die een kant is hulle dimensies van Ein-Sof (God-in-sigself). Aan die ander kant konstitueer hulle ook, as die tien stadia van neerdalende goddelike selfmanifestasie en -openbaring, die wese van die geskape werklikheid. Hierdie tien spirituele kragte emaner uit God soos lig uit die son. Deur hul bemiddeling korrespondeer die wêreld met die goddelike dimensie en het elke ding in die wêreld 'n teenhanger in die goddelike wêreld. Anders as God, in sigself teruggetrokke, kan hulle deur mense gekontempleer word.

Wat is die ontologiese status van die Sefirot? Hulle is nie geskei van, apart van, buite God nie. As gevolg van hul bemiddelende rol (hulle is as 't ware die bloudruk van die wêreld) deel die wêreld en alles daarin in 'n mate in goddelikheid. Dit kom dus neer op 'n vorm van panenteïsme. Die mens as mikrokosmos verteenwoordig die makrokosmos, bevat al hierdie goddelik-kosmiese eienskappe en het die taak om die versteurde werklikheid tot 'n staat van harmonie te herstel.

Die Kabbaliste se denkwysse is inderdaad vergelykbaar met dié van die Drie-enigheidsdenkers en vertoon sekere strukturele en funksionele ooreenkomste daarmee. Die tien goddelik-kosmiese kragte staan in besonder komplekse verhoudinge. Saam vorm hulle 'n organiese geheel, soos die ledemate en organe van 'n liggaam, deur Ein-Sof besiel; of soos 'n boom, gevoed deur en deurdring met die verborge en tog alomteenwoordige en aktiewe krag van Ein-Sof. Die Sefirot as aspekte van God bly relatief onderskeie en tog word elkeen van hulle met die geheel van oneindige God vereenselwig (Schaya 1971:21 e.v.). Net so word elke een met elkeen van die ander vereenselwig. Daar is nóg volslae identiteit, nóg skeiding. Nogtans is daar 'n sekere hiërargie van Kether tot by Malkuth, vergelykbaar met die Christelik-Trinitariese aanname dat die Vader die bron van die Drie-eenheid is.

Dit is opvallend dat die skema van tien ook die basiese intuïsie van die simboliese waarde van die getal drie vertoon. Die tien daal neer in patrone van drie driehoeke: (1), (2) en (3); (4), (5) en (6); (7), (8) en (9), met (10) as uitkoms. Hulle word ook in drie vertikale suile georden: (1), (6), (9) en (10) vorm die sentrale suil van Mildheid; (3), (5) en (8) vorm die suil van Strengheid; en (2), (4) en (7) vorm die suil van Genade. Hierdie denkers het dus self drie drietalle gekonstrueer: die drie suile wat drie driehoeke insluit. Daar was miskien nie beïnvloedingslyne tussen die Kabbalistiese stelsel en die Christelike Drie-eenheid nie, maar selfs dan kan albei as verwant beskou word: albei kom voort uit dieselfde menslike gees, met dieselfde hunkering na en aanvoeling vir Oneindigheid, en albei het dieselfde normatiewe teïstiese agtergrond.

Die verskille is egter ook duidelik. Die Sefirot-skema gaan verder, deur Kosmos ontologies wesenlik met God te verbind, as wat die geval was in die Trinitariese en Christologiese skemas wat tussen die 3de en 5de eeue ontwikkel het. Nog 'n verskil is dat die Sefirot geen syn van hul eie het nie en nooit ontologies tot "Persone" gehipostaseer word nie. Die items in die Kabbala-lys het weliswaar name en word stellig op 'n populêre vlak tot op 'n sekere hoogte verpersoonlik, maar metafisies-misties gesproke bly hulle manifestasies van die oneindige God. Die model wat in hierdie artikel voorgestel word, maak dit ook duidelik dat Oneindige Materie, Lewe, Liefde en Wete nie gehipostaseer of gepersonaliseer word nie. Aangesien God oneindig anderkant alle meting en getal is, is hierdie tien van die Kabbala bloot simbolies, put nie alle moontlikhede uit nie en stipuleer nie dat enige getal finaal en dogmaties as absoluut finaal en uitsluitlik korrek geag word nie. Dit moet ook vermeld word

dat hierdie skema weliswaar met volle oorgawe gehuldig is en aan die grondslag van 'n toegewyde mistieke praktyk gelê het, maar dat dit altyd as Joods-spesifiek beskou is. Dit is nooit deur 'n magtige groep soos die Rykskerk tot eksklusiewe formule verhef waarvan die nie-aanvaarding tot ewige verdoemenis sou lei nie. Dit sou ook gesê kon word dat die Kabbala-struktuur tog sterker as die Christelik-Trinitariese gehiërargiseer word: in die Christelike leerstuk, veral soos voor die insluiting van die *filioque* in die Weste die geval was, het die Vader weliswaar 'n sekere primaat, maar origens word sorg gedra dat geen subordinasie insluip nie. Die verskil moet stellig daaraan toegeskryf word dat die Kabbala-model in wese 'n emanasie-model is; die Trinitariese model is egter alles behalwe. In 'n emanasie-model is volg- en rangorde onontwykbaar, soos Plotinus duidelik illustreer.

Tot dusver bevestig die vergelykende werk wat hier bo gedoen is, die waarde van die verstaansruimte wat in hierdie artikel gesuggereer word, onder andere omdat dit perspektiewe op 'n positiewe verbandlegging tussen verskillende religieë bied; 'n ruimte waarin almal in 'n betreklike sin hoog waardeur word, geeneen verwerp of afgeskryf word nie en geeneen eksklusief tot opperste of enigste ware religie verhef word nie. Dit is nie slegs teoreties nie, maar ook prakties uiters belangrik in die teenswoordige tydsgewrig, waarin religieus-geïnspireerde konflik 'n groot rol speel.

3.3 Die nege-en-negentig name

Die monoteïsties-mitologiese raam van Islam is histories en struktureel verwant aan dié van die Judaïsme en Christendom; so ook die verborge metafisies-mistieke stuwings daarin. Dit is dus nie nodig om dit in die beperkte ruimte van hierdie artikel grondig te ontleed nie. In Islam is God se ontologiese transendensie en eenheid ononderhandelbaar, maar weer eens het die mistieke stroom die begripsmatige en mitologiese grense tot die uiterste getoets, soos byvoorbeeld duidelik by 'n vroeë verteenwoordiger en martelaar van die Soefisme (al-Hallāj, ongeveer 858–922) (Massignon 1982) waargeneem kan word. In Islam druk elk van die 99 Name van Allah 'n bepaalde eienskap van Allah uit, maar in Islam (anders as in die Christendom) bly hulle eienskappe en word nie in terme van substansialiserende kategorieë soos "substansie", "persoon" of "natuur" uitgedruk nie. Dit was die rede waarom Moslemteoloë die Christelike teologie deurgaans daarvan verdink het dat dit ten minste die kiem, indien nie die siekte nie, van driegodedom dra.

Maar die spekulatiewe probleem hoe om reg te laat geskied aan die denkbeeld van radikale Oneindigheid en hoe om oor die ontvouende aard van die eienskapslose Oneindigheid te praat bly onveranderd. Die Mag, Liefde en Wysheid van Allah is oneindig, maar daar is tradisioneel-religieuse beperkinge op hoe ver sulke eienskappe apofaties ontledig durf word, uiteindelik tot in die diepte van Absoluutheid. Hier word beweer dat die tradisionele skema van die Name van Allah tendensieel in die ruimte van hierdie artikel opgeneem kan word. So byvoorbeeld kan die mees voorkomende name, nl. die Deernisvolle (Al-Rahman) en die Genadige (Al-Rahim), as behorend in die ruimte van Oneindige Liefde verstaan word. In hierdie verband is alle woorde en begrippe niks meer nie as wankelende bootjies wat die mistieke reisiger oor die stroom na die oewer van Oneindigheid-Ewigheid-Absoluutheid dra en dan verlaat word.

Die probleem wat hier ter sprake is, moet nie tot 'n numeriese kwessie (een of drie of 99 of vier) gereduseer word nie. Die probleem is een van die gevoeligste senuwees van enige

metafisies-mistieke onderneming, anderkant alle religieuse apologetiek en polemieë. Terloops, die rol van getalle-simboliek in die mistiek en esoterisme (in hierdie geval die getal drie) kom weer eens na vore: 99 is net duskant die volmaakte getal, maar is nogtans ook as veelvoud van drie (drie maal 33) vol argetipiese simbolies-mistieke assosiasies.

Ten einde die argument van hierdie artikel te kontroleer, word kortliks verwys na die plek van liefde in die denke van die Spaans-Arabiëse denker Ibn Arabi (1165–1240) (Izutsu 1983; Corbin 1997) en die Persiese Soefie, Jalalludin Rumi (1207–1273) (Schimmel 1980; 1992; 2003). Tydens die 12de en 13de eeu het die tema van die liefde in Islam onder die invloed van die Soefisme gebloom en sy hoogste piek in die poësie van Rumi bereik. Die tekstuur van Rumi se mistiek tree sterk na vore as dit met die mistiek van sy groot tydgenoot, Ibn Arabi (1165–1240), vergelyk word. Ten spyte van hul gemeenskaplike Soefie-sentimente was hulle verskillende mistieke tipes: die mistiek van Ibn Arabi was (in terme van hierdie artikel) 'n mistiek van Wete; dié van Rumi 'n mistiek van Liefde. Ibn Arabi was 'n teosofis; Rumi 'n teofiel. Maar ook by Ibn Arabi was liefde (*hubb*) 'n prominente tema. Volgens Ibn Arabi kom alle dinge uit God en wil alle dinge na God terugkeer. Die wêreld is God se selfonthulling. Die liefde van God is die skeppende krag wat alle dinge in aansyn roep en hul drang om God te ken en lief te hê tot stand bring. Die liefde het goddelike wortels: dit ontspruit uit die diepste wortels van Uiteindelike Werklikheid, in die terminologie van Ibn Arabi, uit *wujud* (niegemanifesteerde Syn) (Chittick 2005:35–51). Dit bevestig 'n wesenlike aspek van die model van die artikel: liefde (opgeneem as die samevatting van die hele reeks emosies en volisies wat in Kosmos werksaam is) is nie 'n sekondêre of neweverskynsel van materie nie, en materie het nie leweloos, liefdeloos, weteloos en sinloos tot bestaan geknal soos die skiëntistiese ideologie voorskryf nie. Materie is self goddelik, waarmee hier verwys word na die vlak van Oneindigheid (Ibn Arabi se *wujud*). In die taal wat hier gebesig word: Materie en Lewe en Liefde en Wete verskyn saam, wedersyds inbegrepe, vanuit anderkant Absolute Horison. Dit word gestel dat hierdie model die denke van Ibn Arabi tendensieel akkommodeer.

By Rumi ontspring die wêreld elke oomblik uit die "niksheid" van *adam*. Vir hom was liefde nie bloot bykomstige skuim op die wêreld nie, maar 'n wesenlike strukturele element daarvan. Sy religie was 'n religie van liefde, soos ook trouens by sy Christelike mede-Middeleeuer, Bernardus van Clairvaux (1090–1153), die geval was. Die verskil was dat Rumi se religie 'n insluitende religie was: hy was 'n vriend van Christene sowel as Jode. By sy begrafnis het hulle uit hul eie religieuse idiome aan die plegtigheid deelgeneem. Rumi het verstaan dat die verskillende religieë na dieselfde onuitspreeklikheid verlang en dat die religie van liefde nogtans iets anders as al die religieë is. Vir hom was die transendensie van God (in die taal van hierdie model het hy getendeer na Absoluutheid, anderkant Oneindigheid) die basis van sy toleransie. Vry vertaal: "Elke profeet, elke heilige het sy pad, maar as hulle na God terugkeer, is almal een" (Rumi 2008:10).

Die kern van Rumi se poësie is sy intense liefde vir God as Skepper (*khaliq*) en oseaan van liefde, immer besig met sy werk van skepping *ex nihilo* (*adam*). God is die Lewende, die Ewige; en die vonk van sy Krag en Wysheid, Liefde, Goedheid en Goedertierenheid kan in alle dinge gesien word soos in spieëls. Die goddelike Liefde is 'n positiewe kosmiese krag in die wêreld wat as mooi beaam word. Tog bly die ontologiese brug tussen God en skepping, God en materie, onoorbrugbaar en dit sou vir Rumi ondenkbaar gewees het om Materie as 'n wesenlike aspek van Oneindigheid in 'n evoluerende proses te waardeer.

Liefde is by Rumi gewortel in God, is so ewig soos God, is God se belangrikste eienskap (Schimmel 1980:341). Oor God het hy in uitbundige katafatiese taal gepraat, die verblindende helderheid van God, die ewige Son, met metaforiese taal onthul-verberg, soos met gebrandskilderde glas. Sy verblinding was nie veroorsaak deur donkerte nie, maar deur lig. Hy het nie in uiteindelijke apofatiese stilte voor Absolute Horison teruggetrek soos hierdie artikel voorstaan nie, maar kon die vloed van liefdesdrunk katafatiese taal wat oor sy lippe gevloei het, nie betoel nie. Tog kan hierdie model sy liefdesmistiek, werksaam op die vlak van Oneindigheid, met vreugde akkommodeer. Vir Rumi is God transendent tot (uit 'n menslike oogpunt) die punt van niebestaan. Tog bly God vir hom 'n ewige *noumenon*, die Grond van die Syn, nader aan Neoplatonisme en Vedanta as aan Taoïsme en Boeddhisme. Op die keper beskou beweeg Rumi se tot panteïsme neigende (Nicholson 2004:481) metafisiese mistiek waarskynlik op die grens van wat in Moslem-ortodoksie moontlik is; dit oorskry nie die grense tussen God en mens wat in die Koran gestel word nie. Hindoeïsties gestel: Rumi staan nader aan Rāmānuja as aan Sankara.

Hierdie artikel beklemtoon die leegheid van Absoluutheid sterker as wat by hierdie Persiese digter die geval is. Rumi se godsbegrip beweeg op die vlak van wat hier Oneindigheid genoem word. In hierdie artikel verdwyn Liefde verder op die grens van 'n Absolute Horison en strek verder in leegheid in as wat die geval by Rumi is. Voorts verskyn Oneindige Liefde hier as intiem geïntegreer met Oneindige Wete, iets wat nie by Rumi die geval is nie. Vir Rumi is diskursiewe denke bloot soos 'n esel wat boeke dra, vergeleke met liefde, wat hemel toe opvlieg; 'n stok in die duisternis van 'n blinde, vergeleke met 'n liggewende kers.

3.4 Sat, cit, ānanda

In sommige Oepanisjads, voortgesit in Advaita Vedanta, is die ultieme Een (Brahman), waarvan alle sintuiglik-ervaarbare dinge nieduaal die manifestasie is, *sat* (Syn), *cit* (Gees, Bewussyn) en *ānanda* (Geluk). Hierdie drie is aspekte van Brahman, die Absolute. Brahman is 'n eenheid van hierdie drie wat nie as afsonderlik van mekaar bedink word nie, maar as wedersyds geïmpliseer. Ek stel dat hierdie aspekte van Brahman assimileerbaar is met die Vier-Een wat in hierdie artikel voorgestel word: die raakvlakke van die Vedantiese Syn met Oneindige Syn, Gees/Bewussyn met Oneindige Wete en Geluk met Oneindige Liefde (emosie-volisie) is voor die hand liggend. Hierdie artikel wil egter nie met die substansialiserende bedoeling van Advaita Vedanta vereenselwig word nie: met *Absoluutheid* word iets heel anders as *die Absolute* bedoel. 'n Tweede verskil is dat waar Materie in hierdie artikel sterk beklemtoon word, dit in die Oepanisjads 'n laer ontologiese posisie beklee. In die vroegste weergawes van die Indiese niedualisme is die heelal nóg 'n blote illusie nóg 'n modifikasie van Brahman, maar het dit 'n relatiewe werklikheid: nóg gewoon identies met en nóg geheel en al verskillend van Brahman. Die model wat hier voorgestel word, ken egter 'n veel sterker dinamiese en historiese karakter toe aan die kosmogoniese proses as wat in daardie denke die geval was.

Laat die begrip *Lewe* nou in hierdie verband getoets word. Lewe is ewig latent in Brahman; verskyn uit Brahman en het sy wortels in Brahman. Lewe (*jīva*, etimologies verwant aan die woord vir *asem*) is die onsterflike essensie in elke lewende organisme, menslik sowel as dierlik en vegetatief. Dit is onverganklik, nie in die sin van fisies onsterflik nie, maar in die sin dat dit 'n transendente dimensie het wat lewe sowel as dood oorskry. Die denke van hierdie model tender in dieselfde rigting: biologiese lewe verskyn uiteindelik uit Absoluutheid

anderkant Oneindige Lewe, nie as wesensdiskontinu met Oneindigheid nie, maar as konkretisering daarvan. Biologiese lewe en elke individuele wese, naamlik die draer daarvan, leef en sterf, maar lewe reik terug in 'n dieper dimensie wat hier Oneindige Lewe genoem word. Dit wil voorkom of die begrip *Prāna* 'n vergelykbare funksie het in die denke wat deur die Vedas geïnspireer is. *Prāna*, teenwoordig in *Ātman* (Brahman) is in werklikheid identies met *Ātman*, die lewensbeginsel. Op die kosmiese vlak is *Prāna* ondersteunende onderhouer van die wêreld en bring dit beweging en handeling (karma) voort: al die willekeurige en onwillekeurige aktiwiteite van al die liggame in die kosmos, lewe met al die biologiese funksies daaraan verbode. *Prāna* is lewe en lewe is *Prāna*. Dit is die vitale en vitaliserende beginsel tussen 'n volstrek onbepaalde, onbepaalde transendente dimensie aan die een kant en 'n beperkte, bepaalde kosmos aan die ander kant. Veral in Joga en Vedanta is hierdie opvatting tot besonder gesofistikeerde vlakke ontwikkel wat ruimte laat daarvoor dat die heelal as 'n lewende organisme beskou kan word. Die begrip *Oneindige Lewe* soos hier voorgestel, het 'n soortgelyke funksie. Die verskil is: post-Oepanisjad Vedanta beskou *Prāna* as samevallend met *Ātman*, ewig-substansieel en onveranderlik, terwyl hierdie artikel Oneindige Lewe voorstel as dinamies uit leë Ongrond ontwikkelend.

Soos verwag kan word, het die moontlike verbande tussen die Vedantiese *sat-cit-ānanda*-denke en die Christelike Drie-eenheidsdenke lewendige debatte ontlok. Hier beperk ek my tot Christelike denke met Indiese wortels (Aleaz 1996).

Pogings om die verhouding tussen die twee stelle denkbeelde uit te werk kan tot drie gereduseer word. Eerstens is daar die gewone wedersyds uitsluitende model (deur P.D. Devanandan ontwikkel), waarin Advaita Vedanta in effek geheel en al verwerp word. Ek is van oortuiging dat alle eksklusivistiese denke die gevaar loop om oppervlakkig te wees en dat dit die uitdaging van die teenswoordige tyd om teoretiese ruimte vir groter wedersydse akkommodasie te skep, gewoon ignoreer. Tweedens kan Advaita Vedanta in die Christelike patroon van denke geassimileer word (voorbeeld: swami Abhishiktananda, Bede Griffiths en Raimundo Panikkar). Weselik word die Hindoe-*saccidānanda* hier tot Christelik-Trinitariese denke getransformeer. Derdens word die teenoorgestelde gedoen: die Christelike model word in die Advaita Vedanta-model opgeneem (byvoorbeeld: Brahmabandhav, R.V.de Smet en K.P. Aleaz), met die veronderstelling dat daar sodoende aan die intensies van die Christelike model reg geskied. Die tweede en die derde modelle is slegs skynbaar teenoorgestel. In werklikheid is hulle twee kante van dieselfde muntstuk: die denke van een religie word tot die ander gereduseer met die veronderstelling dat een van die twee dominant en normatief is.

Hierdie artikel betoog dat hierdie drie werksywyses nie alle moontlikhede tot verbandlegging uitput nie. Die pad wat in hierdie artikel voorgestel word, beweeg buite en anderkant albei hierdie religieuse en metafisies-mistieke komplekse. Albei word deur 'n horison van Absolute Leegheid getransendeer. Verre daarvan om albei tot onwaarheid te verdoem, skep dit die moontlikheid om reg aan albei te laat geskied sonder om die een tot die ander te reduseer.

3.5 *Dharmakāya, Sambhogakāya, Nirmānakāya; upāya, karunā, prajñā*

Vervolgens word die begrip *Oneindigheid* soos in hierdie artikel gebruik, asook die godsdiensvergelykende aspek daarvan, kortliks met verwysing na die Boeddhisme toegelig. Weer eens: die weg wat hier voorgestel word, lei nie tot gevangenskap in die begrensinge

van Boeddhisme of Taoïsme as institusionele religieë nie. Dit volg wel die rigting wat in daardie twee tipes teoretiese oriëntering aangewys word en wat hulle as geïnstitutionaliseerde religieë ook oorskry. Dit postuleer dat die rigting wat in daardie twee komplekse eksplisiet uitgespreek word, ook implisiet en tendensioneel in die religieuse modelle soos hier bo bespreek, aanwesig is: die rigting na Absoluutheid wat alle sisteme radikaal oorskry en juis sodoende relatiewe ruimte vir almal skep. In Taoïsme en Boeddhisme het 'n eksplisiet intensionele bedoeling van institusionele vormgewing en metafisies-mistieke formulering volgens my insig die verste in die tendensionele rigting en gerigtheid van alle metafisiese mistiek beweeg.

Vir die begrip *Oneindigheid* word aandag gegee aan die *Avatamsaka Sutra* ("ruiker"- of "blommerangskikking"-soetra) wat rondom die 1ste–2de eeue AJ in die Indiese kulturele sfeer deur 'n onbekende aantal anonieme skrywers saamgestel is. Meer omvangryk as die Christelike Bybel, leer hierdie teks as geheel die interverwantskap van alle dinge. Dit teken die Kosmos soos deur 'n Boeddha of ver-gevorderde *bodhisattva* gesien. Boeddhaskap, *bodhisattva* skap, verteenwoordig die hoogste epistemologiese sowel as ontologiese beginsel. In die soetra simboliseer hierdie twee personasies die beginsels van hoogste insig en transendente werklikheid. Die *Avatamsaka Sutra* handel oor Boeddhaskap as die transendente wese van die werklikheid soos gesien vanuit 'n perspektief van die diepste insig. Die soetra kan gelees word as 'n hologram: al 39 boeke (met die *Gandavyūha Sutra* as klimaks) hang aanvullend saam met mekaar en met die geheel saam. Elkeen is afhanklik van en bevat die sentrale leerstelling. Dit kan aan die hand van drie Boeke (I, XXXIX en XXV) geïllustreer word (die verwysings is na die Engelse vertaling van Cleary 1993).

Boek I bevat hiperboliese beskrywings wat dit wat hier met die begrip *Oneindigheid* benader word suggereer, naamlik onbeperkte potensiaal wat Absoluutheid, Leegheid (*sunyatā*) met Kosmos bemiddel. In Boek I word die verskillende dimensies van die werklikheid voorgestel as aspekte van die universele, kosmos-omvattende Boeddhanatuur (simbool van radikale leegheid en hoogste insig), inherent aan alle dinge. Die Boeddhaliggaam vul die kosmos. Omdat dit essensieloos is, kan dit nie vasgehou word nie (I.65); hoewel vormloos, is dit nietemin ook blywend in medelye (I.70); sonder merkteken, patroon of afbeelding kan dit nogtans waargeneem word "soos wolke in die lug" (I.72); soos ruimte onuitputlik, vormloos en onstuitbaar deurdring dit die tien rigtings (I.73); die sfeer van die Boeddha is grensloos, onmeetlik, vormloos, alomteenwoordig (I.109; I.121), ens. Beeld word op beeld gestapel met die bedoelde uitwerking dat begripsmatige denke vernietig word en die leser gelaat word met 'n oorweldigende besef van leë Boeddhanatuur wat as vormlose, ondefinieerbare maar potente Oneindigheid manifesteer. Dit sluit onder andere die aspek van die heelal-deurdringende mededoë (die Oneindige Liefde van hierdie artikel) in.

Boek XXXIX.1135-1518 (*Gandavyūha Sutra*) beskryf die reis van 'n jong man, Sudhana, op weg na verligting, gestuur deur die *bodhisattva* Manjusri, metaforiese verpersoonliking van Wysheid. Onderweg word Sudhana deur 52 mistieke gidse onderrig. Hulle is nie almal monnike, of selfs Boeddhiste, nie, en geeneen van hulle het aanspraak op die hele waarheid of vereis trou aan 'n vaste stelsel in die vorm van 'n instituut of 'n stel leerstellinge nie. Die ruimte wat hier geskep word, sluit voorafgenoemde uit. Op die derde laaste stadium van sy reis ontmoet Sudhana die *bodhisattva* Maitreja (XXXIX.1452-1502) en word uitgenooi om die Toring van Maitreja (die Liefdevolle/Deernisvolle) te betree. Hy is die simboliese

verpersoonliking van wat hierdie artikel suggereer met Oneindige Liefde as dimensie van Oneindige Syn. Maitreja open die deure en Sudhana mag die Toring (metafoor vir Oneindigheid) betree. Dit word beskryf as so groot soos alle ruimte, onmeetlik soos die lug en met onbeskryflike skoonheid gevul en versier. In die toring is honderdduisende ander torings, soortgelyk versier met glinsterende edelstene. Elke toring is oneindig groot en almal weerkaats in elke enkele juweel van skoonheid en heerlijkheid in elkeen van die ontelbare torings. Dit is 'n onvoorstelbare dimensie wat Sudhana met geluk vul en sy gees van alle beperkende begripsmatige denke bevry. Die boek gaan voort deur verbysterende, begripsoorskrydende visioene van skoonheid op mekaar te stapel. Sudhana leer dat hierdie domein nie vaste vorm, tyd of plek het nie (XXXIX.1499). Alles is selfloos (substansieloos); dit is die ruimte vir universele liefde (XXXIX.1500-1501). Uiteindelik keer Sudhana na Manjusri terug en leer dat Wysheid van die begin af in hom was.

Boek XXV.530-693 blaas ook die wêreld van die gesonde verstand met sy konvensionele denke en die as vaste entiteite verbeelde denkstrukture aan stukke deurdat die oorsprong van die verskyningswerklikheid uit 'n transendent-immanente dimensie van niesubstansialiteit beskryf word. Die effek van die hiperboliese beskrywings is om konvensionele denkpatrone te verbrysel en 'n ruimte van niegefikseerdheid, Oneindigheid, te open. Dit is die ruimte van oorweldigende grootheid en nie-obstruksie waaruit en waarin menslike welwillende gevoel en wil, uitgedruk in dade, verskyn. In die taal van hierdie artikel: Kosmiese en Kosmiese eksistensie is afkomstig uit, uitdrukking van, Oneindige Syn, afkomstig uit, uitdrukking van, Absoluutheid.

Die tipiese probleem van 'n metafisies-mistieke teks soos die *Avantamsaka Sutra* is dat dit beweeg tussen die onmoontlikheid om (gegewe die sentrale oriëntasie daarvan) hoegenaamd iets oor Absolute Leegheid te sê en (gegewe die voorneme en verantwoordelikheid om liefdevol in die wêreld te bestaan en te kommunikeer) die noodsaaklikheid om wel iets te sê. In die 6de eeu sou dit selfs lei tot 'n verdeling in die Madhjamika-skool (deur Nagardjoena in die 2de–3de eeue AJ gestig) tussen die Prasangika-subskool (gestig deur Buddhapalita) en die Svatantrika-subskool (gestig deur Bhavaviveka). Eersgenoemde het volstaan met die vernietiging van alle denkbeelde; laasgenoemde het geoordeel dat die inneem van 'n posisie op die vlak van konvensionele denke, hoe relatief ook al bewustelik en selfkrities bedoel, onvermydelik en noodsaaklik is. Dit wil voorkom of die *Avatamsaka* nader aan die tweede strategie staan. Op sy beurt het die Svatantrika-kenteorie 'n tussenposisie ingeneem tussen die Madhjamika en die tweede groot vertakking van die Indiese Mahajana, naamlik die Jogakara-skool. Laasgenoemde het nie daarvan teruggedeins om 'n grootse spekulatiewe stelsel te ontwerp nie. Op die veronderstelling van die Boeddhistiese denke is sodanige niestabiele soeke na ewewig nie 'n swakheid om te oorkom nie, maar 'n onvermydelike en heilsame spanning tussen stilte en spreke (Krüger 2007).

Wentelend om die begrip Absoluutheid as spil (kan daar hoegenaamd 'n begrip *Absoluutheid* wees?) is hierdie artikel alte bewus van sy eie blootgesteldheid. Balans is nie 'n stabiele posisie nie, maar 'n dinamiese beweging. Om te praat, dink en skryf of nie, was altyd die dilemma van alle metafisiese metafisika. In die woorde van die beste verteenwoordigers daarvan kon die stilte altyd gehoor word; die stilte het gepraat. Die model wat hier voorgelê word, aanvaar die werklikheid van die wêreld, maar ontledig dit van alle substansialiteit en van 'n substansiële Werklikheid daaragter of heimlik daarin verborge. Op

die weg van analitiese en konstruktiewe denke, logika en die rede, intuïsie en spekulاسie, begryp die model goed dat ook Absoluutheid en die ander begrippe wat om hierdie spil wentel, self onverbiddelik ontledig moet word. Dit is 'n wankelende bootjie, nie 'n onsinkbare skip soos die *Titanic* nie.

Tendensieel gesien, beweeg hierdie artikel in die rigting wat hier aanvaar word as latent teenwoordig in alle betekenisstelsels, wat in die Taoïsme en Boeddhisme sy mees eksplisiete intensionele struktuur gevind het. Ek bied die model aan as analoog aan die Jogacara-skema van die drie "liggame van die Boeddhā" (*trikāya*). In die Jogakara-skema verwys *nirmana-kāya* ("transformasie-liggaam") na die historiese mens, Siddharta Gautama; *dharma-kāya* ("waarheidsliggaam") na die domein van Absoluutheid, die ware wese van alle dinge, anderkant die domein van woord en begrip; *sambhoga-kāya* ("genietingsliggaam"), wat tussen die vorige twee staan, is wel fisies, maar nie in die gewone sin van die woord nie; wel bowêrelds, maar nie in dieselfde absolute sin as die *dharma-kāya* nie. In Mahajana is dit hierdie derde gestalte, Boeddhanatuur in die heerlike genietingsliggaam, wat die reisigers op weg na verligting teëkom en onderrig. Dit is 'n ambivalente liggaam, brug tussen die relatiewe en absolute Leegheid. Sodoende word die integriteit van sowel Leegheid as wêreld en konvensionele denke gewaarborg. Die model van hierdie artikel wil hierby aansluit: Kosmos is 'n ekstrapolasie van *nirmana-kāya*; Absoluutheid is 'n funksionele ekwivalent van *dharma-kāya*; en Oneindigheid tender in dieselfde rigting as die begrip *sambhoga-kāya*, tussenin en bemiddelend tussen eersgenoemde twee. *Sambhoga-kāya* is 'n ambivalente vlak van Boeddhanatuur: nie meer absolute Leegheid nie en tog wel nog; en nog nie histories gevormde entiteit nie, maar as sodanig die domein van skoonheid, heerlikheid en universele liefde wat vormend op die bestaan in die wêreld inwerk. Oneindige Syn in die model wat hier aangesny word, tussen Absoluutheid en Kosmos, en beginnend om uit te waaier in die aspekte van Oneindige Materie, Lewe, Liefde en Wete, het dieselfde funksie: dit slaan 'n brug na Kosmos en werk vormend daarop in.

Suiwer Land (Chinees: *Ching-t'u*; Japannees: *Jodo Shu*) Boeddhisme (Yü 1981; Corless 1993) bied ook 'n drietal wat in verband met die religieus-mistieke stelsels van die Christendom, Judaïsme, Islam en Vedanta gebring kan word. Op die vlak van populêre religie kan die Suiwer Land van die Weste (*Sukhavati*: "Land van saligheid") gesien word as 'n werklike plek waar 'n gelukkige hergeboorte plaasvind op grond van die genade van die Boeddhā Amithaba se mededoë, geaktiveer deur die toegewyde se herhaling van sy naam. Op 'n meer abstrakte vlak word dit nie as 'n fisiese plek beskou nie, maar as 'n gelukkige staat van bestaan. In elk geval is dit nog nie uiteindelijke nirvana nie, maar 'n stadium kort daarvoor. Daar is drie poorte na finale bevryding: *upāya* ("vaardige aktiwiteit"), *karunā* ("medelye") en *prajñā* ("wysheid"). *Suiwer Land* stem ooreen met vorme van die Christendom, Judaïsme, Islam en Hindoeïsme in die opsig dat die elemente van persoonlike toewyding en mitologisering sterk teenwoordig is. Dit verskil egter van byvoorbeeld die Christendom daarin dat die uiteindelijke kategorie nie 'n verlossingsfiguur (byvoorbeeld Amithaba) is nie, maar nirvana: Absolute Leegheid. En die drie poorte is nie Persone nie.

Die Absoluutheid van hierdie artikel word bedoel as 'n funksionele ekwivalent van nirvana. Duskant Absoluutheid lê Oneindigheid. In 'n sin is die voorstel wat hier gemaak word van die viervoudige beginnende differensiering van Oneindigheid ekwivalent aan die drie poorte van Suiwer Land: *upāya*, aan Lewe; *karunā*, aan Liefde; *prajñā*, aan Wete of Wysheid. Terloops, die begrip *poort* druk die drumpelfunksie van hierdie drietal uit: hulle verbind Leegheid

(nirvana) met bestaan in die wêreld. Al drie is psigologiese, soteriologiese, etiese kategorieë, sonder ontologiese assosiasies. 'n Begrip soos *Syn* is opvallend afwesig in hierdie Boeddhistiese skema. Aan die ander kant kan dit per implikasie kwalik vermy word. Dit kom byvoorbeeld na vore in die vraag of verlossing (die Suiwer Land) 'n fisiese verwysing het en of dit bloot as eksistensiële toestand bestaan. Ek stel dat hierdie Boeddhistiese modelstrukturele raakpunte het met die ander religieë wat hier bo bespreek is, asook met die problematiek van Absoluutheid, Oneindigheid en Kosmos van die voorgestelde model.

4. Slotsom

Wat hier aangebied is, is nie 'n oefening in interreligieuse gesprek nie, maar trans-, metareligieuse refleksie wat ruimte skep vir die krities-relativerende en waarderende uitdrukkings van die mistieke heimwee na Absoluutheid in historiese religieuse verskyningsvorme. Die ruimte wat so geskep is, laat onder andere toe dat die generiese rol van simbole (in hierdie artikel numeriese simbole, veral die syfer drie) in die bedinking en verwoording van Absoluutheid-Ewigheid-Oneindigheid positief erken word. Die artikel volstaan egter nie met 'n psigologiese reduksie of beperking (byvoorbeeld in die Jungiaanse sin) nie, maar betrek sodanige produkte van die menslike gees metafisies-misties op die aard van die werklikheid self.

Die onderskeid tussen substansialiserende en niesubstansialiserende denke word hier nie as 'n waterskeiding met die implikasie van 'n finale "óf ... óf"-keuse voorgestel nie, maar as 'n samehang waarin niesubstansialiserende denke die "dieper" of "hoër" dimensie is. Substansialiserende metafisiese mistiek word vertolk as tenderend na die meer radikale niesubstansialisering, soos dit byvoorbeeld in die Neoplatonies-geïnspireerde apofatische mistiek in die Judaïsme, Christendom en Islam waargeneem kan word. Daar kan by sommige verteenwoordigers van daardie religieë inderdaad 'n besondere graad van verdunning, veryling, van begrippe soos *Persoon* en *Syn* waargeneem word. Wat die Judaïsme betref, sou hier aan Luria gedink kan word; wat die Christendom betref, aan Gregorius van Nyssa en Eckhart; wat die Islam betref, aan Ibn Arabi. Die historiese aansluiting van die Nabye-Oosterse monoteïsme by die (Neo-) Platonies-Aristoteliese substansiemetafisika word in hierdie artikel nie as teoreties dwingend aanvaar nie, maar as die gevolg van die historiese omstandigheid dat dit op daardie stadium die enigste bruikbare stel instrumente tot die beskikking van die metafisies-mistieke denkers in daardie religieë was. Die oorspronklike mitologiese inset van hierdie religieë sou inderdaad tendensieel vertolk kon word as geneigd tot Absoluutheid (byvoorbeeld verteenwoordig in die denkpatrone van die Taoïsme of Boeddhisme) oor die personalistiese, substansialistiese stadium. Nog 'n verskil is dat hierdie artikel Kosmos aansienlik hoër waardeer as wat in die Judaïsme, Christendom en Islam asook Vedanta die geval is; inderdaad as wesenlik aaneenlopend met Absoluutheid-Ewigheid-Oneindigheid en tog ook met 'n relatief-selfstandige identiteit.

Die artikel betoog dat die religieë wat hier bo ontleed is, nie staties identies is nie, maar dinamies tenderend na 'n uiteindelijke konvergensie in die rigting van Absoluutheid. Dit stel dat, ofskoon 'n emosionele en akademiese fokus op één mistieke stelsel (byvoorbeeld die Christelike mistiek) verstaanbaar en glad nie verkeerd is nie, 'n verbandlegging met ander stelsels wesenlik belangrik is vir die teoretiese asook historiese bestudering van daardie één

stelsel. Die model wat hier bo voorgestel is en die vergelykende ontledings wat onderneem is, dui 'n rigting aan waarin met groot vrug gewerk kan word. Oneindigheid, geflankeer deur Absolutheid-Ewigheid aan die een kant en Kosmos aan die ander kant, kan inderdaad gesien word as die vlak waar die stelsels wat hier bo ontleed is, mekaar ontmoet. Die model bied 'n horison om die verskeidenheid historiese religieuse mistieke stelsels teoreties positief met mekaar in verband te bring, radikaal-krities te relativer en bevestigend saam in te sluit. Dit het vrugbare implikasies vir die akademiese dissiplines van die godsdienswetenskap, teologie en filosofie, en dit lewer 'n nodige bydrae tot die wedersydse begrip, harmonie en vrede tussen gelowe wat vandag so nodig is.

Bibliografie

- Aleaz, K.P. 1996. *Christian thought through Advaita Vedānta*. Nieu-Delhi: ISPCK.
- Belvalkar, S.K. en R.D. Ranade. 1943. *History of Indian philosophy. The creative period*. New Delhi: Oriental Books Reprint.
- Bhattacharyya, H. (red.). 1969. *The cultural heritage of India. The philosophies*. Deel 3. Kolkata: The Ramakrishna Mission Institute of Culture.
- Chaghatai, M.I. (red.). 2004. *Mawlana Rumi. Bridge of East and West*. Lahore: Sang-e-Meel Publications.
- Chittick, W.C. 2005. *Ibn 'Arabi. Heir to the prophets*. Oxford: Oneworld Publications.
- Cleary, T. 1993. *The Flower ornament scripture. A translation of the Avatamsaka Sutra*. Londen: Shambhala.
- Corbin, H. 1997. *Alone with the Alone. Creative imagination in the Sūfism of Ibn 'Arabi*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Corless, R.J. 1993. In Takeuchi (red.) 1993.
- Denzinger, H. en A. Schönmetzer. 1963. *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*. Freiburg: Herder.
- Drobner, H.R. en C. Klock (reds.). 1990. *Studien zu Gregor von Nyssa und der christlichen Spätantike*. Leiden: Brill.
- Emery, G. en M. Levering (reds.). 2011. *The Oxford handbook of the Trinity*. Oxford: Oxford University Press.
- Faur, J. 1999. *Homo mysticus. A guide to Maimonides's guide for the perplexed*. Syracuse, NY: Syracuse University Press.

Fine, L. 2003. *Physician of the soul, healer of the cosmos. Isaac Luria and his kabbalistic fellowship*. Stanford, CA: Stanford University Press.

Graham, A.C. 1981. *Chuang-Tzu. The seven inner chapters and other writings from the book Chuang-tzu*. Londen: George Allen & Unwin.

Harnack, A. 1894a. *Lehrbuch der Dogmengeschichte. Erster Band. Die Entstehung des Kirchlichen Dogmas*. Freiburg, Leipzig: Mohr (Paul Siebeck).

—. 1894b. *Lehrbuch der Dogmengeschichte. Zweiter Band. Die Entwicklung des Kirchlichen Dogmas*. Freiburg, Leipzig: Mohr (Paul Siebeck).

Izutsu, T. 1983. *Sufism and Taoism. A comparative study of key philosophical concepts*. Berkeley, Los Angeles: University of California Press.

Krüger, J.S. 2003. *Duister stilte en wilde woestyn. Die mistiek van Jan van Ruusbroec (1293–1381). Oor die "Geestelike brulocht"*. Pretoria: Aurora Pers.

—. 2006. *Sounding unsound. Orientation into mysticism*. Pretoria: Aurora Pers.

—. 2007. *Turning-points in Buddhist mysticism and philosophy*. Pretoria: Aurora Pers.

—. 2013. *Dante se mistieke reis. Eerste tog: Inferno. Ingelei, vertaal, toegelig, vertolk*. Pretoria: Sentrum vir Mistiek.

Langermann, Y.T. 2007. East and West in Hasdai Crescas: some reflections on history and historiography. In Langermann en Stern (reds.) 2007.

Langermann, Y.T. en J. Stern (reds.). 2007. *Adaptations and innovations. Studies on the interaction between Jewish and Islamic thought and literature from the early Middle Ages to the late twentieth century*. Leuven: Peeters.

Massignon, L. 1982. *The passion of al-Hallāj. The teaching of al-Hallāj*. Deel 3. Vertaal deur H. Mason. Princeton: Princeton University Press.

McGinn, B. 2001. *The mystical thought of Meister Eckhart. The man from whom God hid nothing*. New York: The Crossroad Publishing Company.

Meredith, A. 1990. The idea of God in Gregory of Nyssa. In Drobner en Klock (reds.) 1990.

—. 1999. *Gregory of Nyssa*. London: Routledge.

Nicholson, R.A. 2004. Jalal Al-din-Rumi. In Chaghatai (red.) 2004.

Padmanabhan, S.S. 2004. In Chaghatai (red.) 2004.

Phan, P.C. (red.). 2011. *The Cambridge companion to the Trinity*. Cambridge: Cambridge University Press.

Raju, P.T. 1969. Indian psychology. In Bhattacharryya (red.) 1969.

Rumi. 2008. *Swallowing the sun*. Vertaal deur F.D. Lewis. Oxford: Oneworld Publications.

Schaya, L. 1971. *The universal meaning of the Kabbalah*. Vertaal deur N. Pearson. Londen: George Allen & Unwin.

Scholem, G. 1974. *Major trends in Jewish mysticism*. New York: Schocken Books.

Schimmel, A. 1980. *The triumphal sun. A study of the works of Jalaloddin Rumi*. Londen: East-West Publications.

—. 1992. *I am wind, you are fire. The life and work of Rumi*. Boston: Shambhala.

—. 2003. *Rumi's world. The life and work of the great Sufi poet*. Lahore: Niaz Ahmad Sang-e-Meel Publications.

Seeberg, R. 1958. *Textbook of the history of doctrines*. Grand Rapids, MI: Baker Book House.

Takeuchi, Y. (red.). 1993. *Buddhist spirituality. Indian, Southeast Asian, Tibetan, early Chinese*. Londen: SCM Press.

Watson, B. 1968. *The complete works of Chuang Tzu*. New York: Columbia University Press.

Wu, K. 1982. *Chuang Tzu: world philosopher at play*. New York: The Crossroad Publishing Company.

Yü, C. 1981. *The renewal of Buddhism in China. Chu-hung and the Late Ming synthesis*. New York: Columbia University Press.