

Die transformerende effek van 'n mistieke lees van die Skrif

Celia Kourie

Celia Kourie, Departement Ou en Nuwe Testament Studies,
Fakulteit Teologie en Religie, Universiteit van die Vrystaat

Opsomming

Deel van die ongekende belangstelling in spiritualiteit in onlangse dekades, beide op 'n akademiese en 'n populêre vlak, sluit 'n opwelling in navorsing oor spiritualiteit en die Bybel in. Dit word algemeen aanvaar dat die dekades lange oorheersing van histories-kritiese benaderings in die Bybelwetenskappe nie langer volhoubaar is nie. As 'n metode wat die teks sien as 'n historiese artefak, wend dit 'n minimale, indien enige, poging aan om die *ervaring* te verstaan van diegene wat die teks geskryf het. Die benaderings bied voorts 'n interpretasie van die Skrif aan wat die veelvlakkige aard daarvan misken. Huidige Bybelwetenskaplike ondersoek weerspieël egter 'n totale ommekeer van interpretatiewe metodes, tot so 'n mate dat dit moeilik is om tred daarmee te hou. Deel van hierdie paradigmaskuif is die groeiende ondersoek na 'n geestelike lees van die teks. Meer spesifiek nog het die mistieke lees van die Skrif, soos dit onder andere in die werke van Origenes na vore kom, plek in die ondersoek begin inneem – dalk nie aan die hoof van die tafel nie, maar darem áán tafel. Deur gebruik te maak van die insigte van die Franse Karmelietes Elizabeth Catez kan 'n mistieke lees van Paulus hierdie nuwe – dog terselfdertyd ook antieke – hermeneutiese metode toelig.

Trefwoorde: Bybelse spiritualiteit; mistiek; mistieke lees van die Skrif; Origenes; Pauliniese mistiek; Elizabeth Catez

Abstract

The transformative effect of a mystical reading of Scripture

This paper takes as its starting point the increasing interest in spirituality and Scripture. This is clearly part of the relatively recent, unprecedented research in the field of spirituality studies.

We are moving away from the distrust of a spiritual or mystical reading of Scripture in scientific and analytical circles, and the academy is freeing itself from the fetters of determinism. This is largely due to a major heterodox methodological explosion within the field of biblical hermeneutics within the last few decades. Without denying the value of historical-critical approaches, their hegemony has been challenged and the limitations of the positivistic framework within which the method operates have been brought to the fore. This is not to deny its validity. In spite of its shortcomings, it has been and continues to be of vital importance in determining the provenance of the text. Contemporary biblical studies bear witness to a major shift from a mechanistic to a holistic paradigm, enabling the text to come to life as transformative and life-changing: as a dynamic medium rather than a static object. In order to further elucidate this fact, the current article offers a reading of Scripture through a “mystical lens”, with particular reference to Origen’s (ca. 185–253) contribution and also that of a relatively unknown modern mystic, Elizabeth Catez (1880–1906).

An analysis of spirituality and Scripture brings to light the fact that although there has been a change of considerable magnitude with respect to academic interest in the relationship of Scripture and spirituality this is, nevertheless, not a new phenomenon. Scholars such as Bullough (1954), while acknowledging the neglect of the spiritual sense of Scripture since the 19th century, gives a short history of biblical symbolism from the time of the early church to 1950. Contemporary biblical hermeneutics is a further elucidation of the need for a “spiritually relevant interpretation” of Scripture (Schneiders 2005b). In order to understand the relationship of spirituality to Scripture, a working definition of *spirituality* is offered. The literature is replete with definitions. The well-known definition given by Schneiders (1986:266) is offered, viz. “the concern of all who feel drawn to the ‘fullness of humanity’ and is the capacity ... [for self-transcendence] through knowledge and love ...” Furthermore, it is noted that understanding spirituality is not limited to the religious or theological domain, but crosses all boundaries, as witnessed by the emerging field of secular spirituality. Biblical spirituality is seen to offer a greater “clarification of the existential meaning” of what is offered in the text (Waaajman 2002:871). Therefore, appropriation of the essential meaning of the text in one’s life witnesses to the power and efficacy of the encounter with Scripture. This section of the article also notes that in many cases a charge of “eisegesis” has been levelled against the spiritual interpretation of Scripture. Such criticisms are not without merit; therefore, respect for established methods of exegesis and an ability to “step back” from the text and be alert to its semantic potential, without projecting one’s own preconceived notions are important. The semantic autonomy of the text, while pointing to the fact that its meaning is not limited to the “intention” of the original author, nevertheless does not mean that authorial meaning has lost all significance.

In order to examine Scripture through a mystical lens, the next section deals with an analysis of mysticism and Scripture. First, a number of definitions of *mysticism* are offered. For Christian mysticism, the seminal work of Deissmann (1926:149) clarifies the fact that the constitutive element is “immediacy of contact with the Deity”. More recent works include McGinn (2008) and Perrin (2005). Secondly, it is important to note that not all quarters of the academy and society accept a mystical interpretation of Scripture. Rigid orthodoxy, whether academic or ecclesial, prefers to expel the mystically inclined. For Johnson (1988:11, 14) mysticism is a “non-Christian philosophy”. Notwithstanding the aforementioned, it is nevertheless a fact that the study of mysticism has spread rapidly and has gained a social significance that was lacking three or four decades ago.

The revalorisation of mysticism also allows us to return to the seminal contribution of Origen and his teaching on the multiple meanings of Scripture. Concentrating on allegorical, moral and typological meanings of the text, Origen's scriptural hermeneutic led the way forward to a mystical interpretation of Scripture and the ascent to the Divine. Origen emphasised the hidden or mysterious meaning of Scripture above the literal meaning. He is clearly the first major Christian scholar whose mystical hermeneutic witnesses to the multivalent meaning to be found in the Bible. The allegorical method of Origen does not fall easily upon modern ears, which are accustomed to sharp, Cartesian logic. However, polysemous readings of Scripture, just as with poetry, opens doors to a hidden dimension. The contribution of Origen is such that he has been called the father of intellectualist mysticism.

The paper then discusses a mystical reading of Paul, with reference to a relatively modern mystic, Elizabeth Catez. This section takes its cue from Tavad (1981:561), who comments on the fact that very few scholars turn to the Christology of the *mystics* "as a valid and valuable source for the exploration of Christ as the centre of a permanently contemporary experience". Elizabeth, born in 1880, lived a short, intense life as a Carmelite nun in Dijon (1901–1906), where she died in 1906. Her life, which was marked by suffering, was suffused with a powerful insight into the mysticism of Paul. While her scriptural foundation was minimal, she exhibited a deep understanding of the illuminatory function of Scripture, which confirms and explains experience. Elizabeth's radical hermeneutic manifests her epistemological activity of discrimination and integration: she does not spend time on what is peripheral and marginal, but penetrates to the heart of Paul's mysticism, namely conformity to Christ. Her desire to be transformed into the image of Christ is seen in her choice of Gal. 2:20, "It is no longer I who live, but Christ who lives in me", for the engraving on her profession crucifix. Jesus is the one who effects a radical transformation of the total person, a "Christification", which leads to human authentication and divinisation. The comment of Katz (1982:247) applies powerfully to Elizabeth's hermeneutic: "[T]he historically specific is not ... the essence ... [it] is only the particular occasion for the iteration of transcendent, objective and trans-historic 'truths'." The quintessential way in which Elizabeth interprets the tenets of Scripture is by interiorisation, by assimilating and actualising them in her own life. This is particularly evident in her path of suffering, in which, with the progressive deterioration of her health, Elizabeth identified with the suffering Christ. Following Paul, Elizabeth is aware that human weakness is not an obstacle; on the contrary, it provides the ambience for divine activity. Elizabeth's acceptance of her own personal "crucifixion" epitomises the summation of a life which consistently sought to be divested of self. She teaches that pain and suffering can be transfigured; exalted states of consciousness can exist contemporaneously with intense states of suffering. Elizabeth's conformity to Christ, therefore, is conditioned by mystical identification with Christ crucified and risen, the didactic value of which come not from theological speculation, but from her own personal experience. Therefore, although Elizabeth did not read learned works of biblical exegesis, she discovered the transformative power of a mystical reading of Scripture. Hers was not merely a passive reading, but a personal involvement with the text, allowing herself to be "described" and "narrated" by the words of the Bible. In this respect Elizabeth witnesses to the "semantic potential" of the text, which, according to Ricoeur (1980:1981) elicits the participation of the reader.

By way of conclusion: Scripture interpretation is freeing itself from the fetters of determinism, and the limits of rationalism are becoming more apparent. Reading Scripture through a mystical lens, as exemplified by Elizabeth Catez's interpretation of Paul, effects mystical illumination and transformation. The semantic potential of the text, in which the possibility of multiple

readings comes to the fore, elucidates the illuminatory and existential significance of a mystical interpretation. A rediscovery of our mystical heritage opens the doors to a more translucent understanding of these ancient texts.

Keywords: Biblical spirituality; Elizabeth Catez; mystical readings of Scripture; mysticism; Origen; Pauline mysticism

1. Inleiding

Dit is belangrik om aan te toon dat bykans alle opleiding in Bybelse hermeneutiek gedurende die laaste drie eeue, op 'n suiwer intellektuele benadering gekonsentreer het, teenoor die bestudering van die Skrif in die tydperk voor die Verligting wat intellektuele kennis met 'n geestelike sensitiwiteit gekombineer het en wat gevolglik tot 'n mistieke lees van die Skrif aanleiding gegee het. In onlangse tye het Bybelwetenskaplikes hierdie mistieke lees uit hul akademiese werk weggedoen. Daarmee saam het hierdie moderne tydperk met sy Newtoniaanse uitkyk tot 'n verskraling van geestelike onderskeiding aanleiding gegee, en daarmee saam is tekste wat bedoel was om op talle vlakke te resoneer, tot hulle letterlike betekenis gereduseer. Wetenskaplikes was ongemaklik daarmee om die spesifiek geestelike of mistieke wortels van die vroeë Christendom te bestudeer. Gelukkig is die akademie in die afgelope dekades van die boeie van hierdie determinisme bevry, sodat mistieke kommentare nou algemeen in universiteits- en teologiese opleiding gebruik word. Een van die hoofredes vir hierdie verskuiwende perspektief is die feit dat Bybelse hermeneutiek in onlangse dekades met 'n massiewe heterodokse metodologiese ontploffing te doen gekry het.¹ Die ernstige tekortkominge van histories-kritiese benaderings tot die Bybel is reeds bekend. Dit sluit onder andere in: sy atomistiese en fragmentariese aard, sy gebrekkige insig in die literêre eenheid en geheel van die dokumente; sy konsentrasie op die voorliterêre fase wat die tradisie fragmenteer en 'n meer holistiese betekenis van die teks in sy breër konteks verhinder; sy hantering van die Skrif as 'n voorwerp wat gedissekteer moet word eerder as 'n lewegewende openbaring wat ervaar moet word; en die positivistiese raamwerk waarbinne die metode sy beslag vind. Hierdie lys kan nog verder uitgebrei word:² Weinig moeite word byvoorbeeld gedoen om die *ervaring* te verstaan van diegene wat die teks voortgebring het. Daarmee is die eintlike bestaansrede vir hierdie geskifte van die vroeë Christen-gemeenskappe geïgnoreer. Thurston (2005:55; kyk ook 2000:2) verwys in dié verband na die “human experience of God mediated by the person of Jesus of Nazareth ... The New Testament ... records spiritual experience. This presumes that ‘spiritual experience’ is real.” Ook Theissen (2007:23) bevestig die belangrikheid van 'n ervaring van die goddelike soos wat dit deur 'n oper benadering tot die Skrif tot sy reg sal kom.³ Histories-kritiese benaderings het voorts ook veral gefokus op die betekenis soos dit deur die outeur bedoel is, maar dan tot die nadeel van “meer as net” letterlike en allegoriese benaderings (Schneiders 2005a:293; vgl. 2005b:65). Kontemporêre Bybelwetenskaplike navorsing het voorts 'n reuseskuif vanaf 'n meganistiese na 'n holistiese paradigma beleef, waardeur die teks se transformerende en lewensveranderende aard na vore kom. Daarmee word die teks herontdek as 'n dinamiese medium eerder as 'n statiese voorwerp.

Teen hierdie agtergrond is die doel van hierdie artikel derhalwe eerstens om te kyk na die huidige belangstelling in spiritualiteit en die Skrif, en tweedens om 'n mistieke lees van die Skrif deur 'n mistieke lens aan te bied, met spesifieke verwysing na die bydrae van Origenes (ca. 185–253) en die betreklik onbekende mistikus Elizabeth Catez (1880–1906).

2. Spiritualiteit en die Skrif

Terwyl daar 'n redelik ingrypende verandering plaasgevind het in terme van akademiese belangstelling in die verhouding tussen Skrif en spiritualiteit (soos reeds bo vermeld), is dit geensins 'n nuwe verskynsel nie. Bullough (1954:343) konstateer:

During the last ten years or so there has been a greatly increased awakening, among Christians all over the world to the importance of the spiritual sense of Scripture, to the value of the symbolic approach to Scripture, and to a consciousness of the influence of biblical symbolism upon the spiritual life of the Christian ... It is all the more important that we should have in our minds clear ideas about the nature of the spiritual sense, especially in view of the neglect of such studies during the nineteenth century and until recent times.⁴

Bullough (1954:343–50) verskaf verder 'n beknopte historiese oorsig van Bybelse simboliek vanaf die era van die Vroeë Kerk tot 1950, met spesifieke verwysing na Katolieke ensiklike, wat hier nie ter sprake is nie – hoewel daar wel hier onder na Origenes se bydrae verwys sal word. Vir die doeleindes van hierdie gesprek sal dit interessant wees om na kontemporêre uitsprake oor spiritualiteit en die Skrif teen die agtergrond van bogenoemde uitgangspunte te kyk. Schneiders (2005b:65–66) wys byvoorbeeld daarop dat die toenemende aanvraag vir 'n “geestelik relevante interpretasie” een van die redes vir 'n hernude belangstelling in spiritualiteit en die Skrif is. Sy wil 'n lees van die Bybel aanbied wat “both responsible to contemporary canons of interpretation and productive of a true biblical spirituality” is (Donahue 2006:82). Van kardinale belang is die poging om tussen twee pole te werk, naamlik 'n “reading of the text that is faithful to its historical and literary context” en 'n “realization that this is a sacred text, which leads to human transformation ... [and avoids] a distanced historicism... (and) an ungrounded piety” (Donahue 2006:83). Só 'n benadering is toenemend gewild in die akademie.⁵

Today, biblical scholars are rediscovering the genius if not the actual methods of spiritual exegesis. It belongs to the area of hermeneutics rather than exegesis, that is, to interpretation which is based on critical exegesis but not arrested at the analytical level. As late twentieth-century biblical scholars moved beyond exclusively historical critical approaches they focused first on the biblical writers as authors with theological and other agendas pursued by various rhetorical strategies. This led to a focus on the text itself as literature. And this led inevitably to a focus on the reader whose interaction with the text gives rise to meaning. Readers do not simply work on texts but the text works on the reader, for good or ill. The pragmatics of reading came into focus and this is the sphere of spiritual interpretation. (Schneiders 2005a:294)

Voordat die voorgaande in terme van huidige teorieë oor spiritualiteit ondersoek word, is 'n definisie van spiritualiteit nodig.

Literatuur wat handel oor definisies van spiritualiteit is volop.⁶ Vir die doel van die artikel is spiritualiteit “the concern of all who feel drawn to the ‘fullness of humanity’ and [...] the capacity ... [for self-transcendence] through knowledge and love” (Schneiders 1986:266). Daarby is dit volgens Schneiders (1989:678) noodsaaklik om bewus te wees daarvan dat spiritualiteit die volgende kenmerke vertoon: Dit is “unavoidably ambiguous, referring to (1) a fundamental dimension of the human being, (2) the lived experience which actualizes that

dimension, and (3) the academic discipline which studies that experience". Ook noemenswaardig is 'n bondige beskrywing van "sekulêre spiritualiteit".⁷ Dit word in fyner besonderhede elders bespreek,⁸ maar hier is dit voldoende om daarop te let dat die verstaan van spiritualiteit nie tot die godsdienstige- of teologiese domein beperk is nie. Dit word ook gemanifesteer in, onder andere, die natuur. Goodenough (1998:171) praat van 'n "credo of continuation", waar die "continuation of life reaches around, grabs its own tail, and forms a sacred circle that requires no further justification, no Creator, ... no purpose other than the continuation continue until the sun collapses or the final meteor collides."⁹

Wat Bybelse spiritualiteit aanbetref, is die definisie volgens Bowe (2003:19) 'n saaklike opsomming van die basiese elemente: "Biblical spirituality ... defines our lived faith experience that draws on the special biblical treasure-house of stories, images, prophetic challenges, and prayers and on the ultimate example of the life and death of Jesus for its understanding of God and for its convictions about the meaning of human existence." Dit is onvermydelik dat 'n geestelike interpretasie van die teks daartoe sal lei dat mens van "eisegeese" beskuldig word, en in sekere gevalle is dit kennelik waar. Respek vir bestaande metodes van eksegeese is daarom belangrik. Dit is ook belangrik vir 'n mens om "terug te staan" van die teks, bewus van die teks se semantiese potensiaal, maar sonder om mens se eie vooropgestelde idees daarop te projekteer.¹⁰

Die nuwe openheid teenoor Bybelse spiritualiteit kan die eksistensiële betekenis van die teks sterker uitlig (Waaijman 2008:871; kyk ook Waaijman 1992). Die wederkerige verhouding tussen die leser en die teks, en die "persoonlike ontwakings" wat deur die teks moontlik gemaak word, word ook nou sterker erken (Waaijman, 2002:766–7). Waaijman (2002:771) maak gebruik van die insigte van Levinas en Ricoeur wanneer hy meld: "By understanding, the text is reactualised and this actualization constitutes an essential aspect of the text ... The scriptural meaning imprints itself in the life and contact of the reader ..." Om die essensiële betekenis van die teks derhalwe vir jouself in jou lewe toe te eien, wys heen op die krag en effektiwiteit van die ontmoeting met die Skrif.¹¹

3. Mistiek en die Skrif

3.1 Die aard van die mistiek

Om die Skrif deur 'n mistieke lens te kan ondersoek, is dit belangrik om 'n voorlopige verstaan te hê van die aard van die mistiek.¹²

Perrin (2005:443) sien die mistiek as "the radical surrender of self to the loving embrace of the Other who is at the foundation of all life, the One to whom we owe our very existence." Die bepalende element in Christelike mistiek is die onmiddellikheid van kontak met die Goddelike (Deismann 1926:149). In sy klassieke werk lys Inge (1989) 26 definisies van mistiek. Vyftig jaar later (1947:8), in 'n oorsig van sy navorsing, som hy die kernbetekenis as volg op: "Mysticism means communion with God, that is to say with a being conceived as the supreme and ultimate reality." Bewustheid van die goddelike teenwoordigheid kan enersyds uitgedruk word as eenheid met God, *unio*, of gemeenskap met God, *communion*. Van kardinale belang in enige ontleding van mistiek is die ervaringsaard daarvan. Dit is die ervaring van *eenheid met God*. In Christelike mistiek is dit Christus wat hierdie eenheid deur die Gees artikuleer. Daarby

is die mistieke bewussyn 'n metabewussyn¹³ – 'n bewussyn *van die ander kant*. Dit beteken “the co-presence of God in our inner acts, not as an object to be understood or grasped, but as the transforming Other” (ibid.). Hy brei verder daarop uit: “He (She) is active in the human agent as the source, or co-author, of our acts of experiencing ... knowing and loving” (McGinn 2008:47).¹⁴

'n Dieper verstaan van die aard van mistiek, en 'n erkenning van die toepaslikheid daarvan vir die interpretasie van die Skrif, word egter nie oral in die akademie en die samelewing aanvaar nie. 'n Rigiede ortodoksie, of dit nou akademies of kerklik is, wil mistiekgeoriënteerde benaderings uitsluit omdat dit volgens hulle sinkretisties is en tot relativisme lei. Hierdie antimistieke houding kom na vore in die voorstelling van mistiek as “both anti-Scriptural and a contradiction of the evangelical view that the Bible is the one and only ultimate criterion of truth about God and our relation to Him ... [Mysticism] is a non-Christian philosophy” (Johnson 1988:11, 14). 'n Ander vooroordeel teenoor mistiek hou dit voor as 'n ketterse rigting in die Christendom wat Griekse invloede vertoon. Hierdie sienings kom voor in sekere Protestantse kringe onder invloed van, onder andere, Ritschl, Troeltsch, Von Harnack en die neo-ortodoksie van Barth en Brunner.¹⁵ Dit is duidelik dat mistici in die verlede in sekere sektore met wantroue bejeën is (en steeds vandag gesien word) as persone wat die institusionele orde bedreig. Lee (1989:105) beskryf dit as

... the curious contradiction mysticism has historically proved to be for the Church. It has been the wellspring of both saints and schismatics, the hallmark of luminaries and lunatics alike. It has been a force for the active upbuilding of the body of Christ and an impetus to the counter-currents of sectarianism, anti-nomianism and quietism. It has issued in theologies of impeccable Trinitarian monotheism and in the heterodoxy of pantheism.

Hierbenewens is mistiek dikwels gesien as “an essentially individualistic, acultural, ahistorical, asocial, acontextual, anomian (if not primarily antinomian) phenomenon ... Its decisive characteristics are said to be its ... transcending of prevailing cultural, intellectual, social and theological norms and influences” (Katz, 2000:7).¹⁶

Ten spyte hiervan het die aanvaarding van en navorsing oor die mistiek vinnig gegroei. Dit is nie meer so sosiaal onaanvaarbaar soos drie of vier dekades gelede nie.¹⁷ Dit het 'n ontwikkeling geword wat nie langer geïgnoreer kan word nie. Die tyd het aangebreek om ontvanklik daarvoor te wees en die mistiek as 'n goddelike gawe te beskou met besondere voordele vir die interpretasie van die Skrif.

Hierdie hernude verstaan van die Skrif kan op verskeie vlakke vernuwing bewerkstellig. Dit help om talle betekenisvlakke van Skrifwaarhede te ontdek. Natuurlik is 'n mistieke lees van die teks nie nuut nie, soos 'n bondige bespreking van Origenes nou sal aantoon.

3.2 Origenes (ca. 185–253)

In die Christelike tradisie word ons herinner aan die sleutelbydrae van Origenes oor die veelvoudige betekenis van die Skrif. Dit val buite die reikwydte van hierdie artikel om dit indringend te bespreek, dus sal met enkele opmerkings volstaan word. Origenes is as 'n uitmuntende Skrif-eksegeet uit die vroeë Christendom bekend. Daarbenewens kombineer hy die rolle van eksegeet, teoloog en mistikus met groot kreatiwiteit en intellektuele vermoë

(McGinn en Ferris McGinn 2003:23). Origenes het die bekende dubbele betekenis van die Skrif (histories en geestelik/allegories) tot 'n drievoudige model uitgebou, naamlik: histories, moreel en geestelik, in ooreenstemming met die antropologiese verstaan van liggaam, siel en gees in sy tyd. "Passing over the *somatic* or material meaning of the text, Origen concentrates on allegory, moral and typological meanings" (Wansbrough 2010:45). Origenes se hermeneutiek van die Skrif het die weg vir 'n mistieke interpretasie van die Skrif en die deurdring tot die Goddelike voorberei: "The scribe of the gospel is one who knows how, after studying the narrative of events, to ascend to the spiritual realities without stumbling" en om dan te "gallop through the vast spaces of mystic and spiritual understanding" (kommentare op Matteus 10:14 en Romeine 7:11, in McGinn en Ferris McGinn 2003:25). Hoewel hy nie die eerste een was wat die allegoriese en tipologiese betekenis van die Skrif geïllustreer het nie, het hy die magsbalans verander deur die verborge of mistieke betekenis bo die letterlike betekenis te beklemtoon (Wansbrough 2010:45).¹⁸

Vir Origenes en ander vroeë eksegete is die Skrif in sy geheel gesien as Woord van God wat met die oog op verlossing geskryf is. Christus was die diepste betekenis van die Skrif vir individue en die Kerk. Die teks het 'n veelvoud van moontlike betekenisse. Latere Middeleeuse eksegete het Origenes se drievoudige model uitgebrei tot die bekende viervoudige uitleg: letterlik (histories), allegories (teologies), tropologies (moreel) en anagogies (eskatologies).¹⁹

Origenes se Woord-gesentreerde mistiek is deurlopend te sien in sy kommentaar op Hooglied:

If there is anyone anywhere who has at some time burned with this faithful love of the Word of God; if there is anyone who has received the sweet wounds of him who is the chosen dart, as the prophet says; if there is anyone who has been pierced with the lovable spear of his knowledge, so that he yearns and longs for him by day and by night, can speak of nought but him, would hear of nought but him, can think of nothing else, and is disposed to no desire nor longing nor yet hope, except for him alone – if such there be, that soul then says in truth: "I have been wounded by love." (Comm. on the Song, III. 8, in Louth, 1981:67).

Origenes was ongetwyfeld die eerste belangrike Skrifkenner, veral ten opsigte van sy mistieke hermeneutiese getuiensisse oor die veelvoudige betekenis van die Skrif. Die "superabundance of meaning ... (is) embedded in the words of the sacred text ... (and) ... the modern reader ... may, by reading Origen, be challenged to grow in spiritual wisdom" (O'Keefe 2010:11; kyk Decock 2016). Origenes se mistieke eksegesis is later deur Patristieke en Middeleeuse skrywers oorgeneem.²⁰ McGinn (2012:30) praat van Origenes as die "early Christian master of mystical interpretation" wat "described the aim of interpretation as writing the meaning of the sacred Scriptures on the soul (*On First Principles*, 4.2.4), a process that he compared to 'galloping through the vast spaces of mystical and spiritual understanding' (Commentary on Romans 7:11)."

Dit spreek vanself dat hierdie metode van Origenes nie maklik val op die moderne oor wat gewoon is aan skerp Kartesiaanse logika nie. Desnieteenstaande, "the cultural distance separating us from such sources should not negate the lessons we might still learn from them ... (This) allegorical reading ... (is) not a competitor to historical-critical approaches, but ... a method grounded in distinctive textual spirituality manifesting certain similarities to poetry" (Burrows 2002:169). 'n Poliseme lees van die Skrif, net soos met poësie, maak deure en vensters oop na 'n verborge dimensie. Die bydrae van Origenes is van so aard dat hy die vader

van “intellektuele mistiek” genoem word. “In this tradition, contemplative union is the union of the *nous*, the highest point of the soul, with God through a transforming vision. And in such union the *nous* finds its true nature ...” (Louth 1981:74). Intellektuele mistiek negeer egter nie affektiewe mistiek nie. Die “noetic and erotic dynamism of the soul” word aangespreek in byvoorbeeld die proloog van die kommentaar op Hooglied: “After realizing the beauty of the divine Word, we can allow ourselves to be set on fire with saving love, so that the Word itself deigns to love the soul in which it has encountered longing for it” (aangehaal in McGinn en Ferris McGinn 2003:36). Die finale oogmerk van so ’n “anagogic, or uplifting, reading of the Bible ... is divinization of the soul,” soos Origenes skryf:

For Christians see that with Jesus human and divine nature begin to be woven together, so that by fellowship with divinity, human nature might become divine, not only in Jesus, but also in all those who believe and go on to undertake the life which Jesus taught, the life which leads everyone who lives according to Jesus’ commandments to friendship with God and fellowship with Jesus (Against Celsus 3.28 in McGinn en Ferris McGinn 2003:38).²¹

’n Mistieke hermeneutiek van die Skrif is een waar die endresultaat ’n direkte ervaring van God, of van die Uiteindelike Realiteit, of van die Een is. Die uitdaging om die onuitspreekbare uit te spreek, om in taal dit wat anderkant taal en selfs gedagtes lê, uit te druk, kan nie oorskat word nie. Nietemin ontmoedig dit nie mistici van alle tradisies om steeds te probeer om hulle ervarings te beskryf, of die werklikheid daarvan te artikuleer nie. Ten spyte van die onuitspreekbaarheid van die ervaring self, beskryf mistici in ’n verskeidenheid tekste die ervaring en die betekenis daarvan.

’n Interessante faset van ’n mistieke lees van die Skrif is dat terwyl, in sommige gevalle, mistiek gesien word as ’n alternatief tot georganiseerde godsdiens, daar in ander gevalle insiggewende voorbeelde is van mistieke ervarings wat resoneer met die mistikus se geloofstradisie. In laasgenoemde geval is daar ’n verband tussen persoonlike ervaring en geopenbaarde waarheid, waar dit wat in die Skrif bekend was en beskryf is, persoonlik ervaar word. ’n Mistieke lees van die Skrif getuig van die lewegewende krag van die tekste. Die teks breek deur gevestigde voorveronderstellings, korrigeer en hersien bestaande oortuigings, en moedig op dié wyse ’n nuwe selfverstaan aan, met die gevolg dat ’n transmutasie van karakter en daaglikse lewe plaasvind. ’n Mistieke hermeneutiek konsentreer derhalwe meer op die sinkrone aspek van die teks, eerder as op historiese, liniêre of meganistiese oorwegings. Dit kan as immanente *hermeneutiek* beskryf word: “[B]iblical texts are constitutive for Christian spirituality; they, the archetexts ... [serve] as an orientation for subsequent spiritual and mystical experiences ...” (Welzen 2017:331). Die teks kan nou meer geredelik erken word as ’n bemiddeling van betekenis wat in die leser gebeur en wat as ’t ware ’n “deur” tussen verskillende dimensies van bewussyn vorm. Dikwels noodsaak die reis in nuwe dimensies ’n toetrede tot die stilte, tot die leemte – die onuitspreekbare. Woord en stilte is onherroeplik vervleg.

In die lig van die voorgaande sal die gedagtes van Paulus nou kortliks deur ’n mistieke lens bekyk word.

3.3 'n Mistieke lees van Paulus: die insigte van Elizabeth Catez (1880–1906)

Vrae oor die mistiek by Paulus het sedert die einde van die 19de eeu al hoe meer op die voorgrond getree, veral ten opsigte van die Pauliniese formule “in Christus”.²² Dit is nie die bedoeling om hier navorsing oor Paulus se mistiek te bespreek nie, aangesien dit elders kortliks gedoen is.²³ Die doel van hierdie gedeelte is eerder om Paulus deur die lens van ’n betreklik onlangse mistikus, Elizabeth Catez, te bespreek, veral na aanleiding van Tavad (1981:561) se kommentaar dat weinig kenners die Christologie van die mistici as “a valid and valuable source for the exploration of Christ as the centre of a permanently contemporary experience” beskou.

Elizabeth Catez is in 1880 in ’n Franse militêre familie gebore. Na haar vader se afsterwe in 1887 vestig die familie hulle naby die klooster van die Ongeskoeide Karmeliete in Dijon, waar Elizabeth uiteindelik die lewe van ’n ingeslote Karmelietes in Augustus 1901 begin.²⁴ Vroeg in 1905 toon sy sekere simptome van Addison se siekte, en in die lente van 1906 word sy permanent na die klooster se siekeboeg verskuif, waar sy op 9 November 1906 op die ouderdom van 26 jaar sterf.²⁵ Elizabeth se mistiek kan uit ’n paar geleentheidskrywes en afsonderingsgeleenthede (retreats), asook 246 van haar nagelate briewe afgelei word.²⁶

Hoe kan Elizabeth bydra tot ’n mistieke lees van die Skrif? Haar werke toon bykans geen basiese kennis van die Skrif nie. Daar is geen getuienis dat kursusse oor die Skrif in daardie tyd aan Karmeliete aangebied is, of dat Elizabeth toegang tot kommentare op die Skrif gehad het nie. Die bestudering van die Bybel in die Katolieke Kerk van daardie tydperk was divers. Alhoewel daar ’n vernuwingsgees onder Bybelkenners was, is toegang tot die Bybel (reeds beperk onder Katolieke in die algemeen), verder deur die kerklike owerhede gekniehalter as gevolg van die Modernistiese krisis. Elizabeth het toegang tot die Nuwe Testament gehad, maar kon slegs die boek van Psalms uit die Ou Testament lees. Daar is talle verwysings na laasgenoemde in haar skrywes: hierdie verwysings sou uit haar geestelike lees van die Skrif en afsonderingsgeleenthede ontstaan het. Ten spyte hiervan is Elizabeth by uitstek ’n mistikus van die Skrif, en die Skrif self is die gesag waarop haar geestelike beskouinge gebou is.²⁷ Haar lees van die teks is sinkronies eerder as diakronies: haar belangstelling is in die teks soos wat dit is, nie in die historiese herkoms daarvan nie. Sy lê klem op die Skrif as teks wat *ervaring* bevestig en belig, eerder as op die filologiese en wetenskaplike status en aard daarvan. Elizabeth het telkens tekste vergelyk wanneer sy hulle uit haar geheue aanhaal. Die Bybelse grondslag van haar skrywes is duidelik sigbaar uit haar stringe aanhalings uit die Skrif. In ooreenstemming met haar eie Karmelitiese genadegawe was sy selektief in haar keuse van tekste vir haar bespreking van die Skrif. Haar tekskeuses sou beïnvloed gewees het deur die geestelike eksegese van Johannes van die Kruis, Theresa van Avila en Ruysbroeck, haar mentors in die mistiek. Haar intensiewe gebruik van die Skrif stem ooreen met die tradisie van die Karmeliete wat teruggaan na die 12de eeu, toe Albertus van Jerusalem die Karmeliete se Reëlboek geskryf het wat duidelik deur die Skrif beïnvloed is. Elizabeth se radikale hermeneutiek kom na vore in haar epistemologiese aktiwiteit van onderskeiding en integrasie: sy verwyf nie tyd met randsake nie, maar dring deur tot by die kerk, naamlik Christus self. Verla Elizabeth se mistieke lees van Paulus is ’n konstante goue draad in haar skrywes,²⁸ soos wat sy dit verwoord in haar mistieke frase: *gelykvormigheid aan Christus*.

3.4 Gelykvormigheid aan Christus

Die sentrale plek van Christus in die lewe en denke van Elizabeth is selfs by ’n oppervlakkige lees sonder meer duidelik. Sy was meegevoer deur Paulus, veral wat betref sy gedagtes oor

gelykvormigheid aan Christus (Romeine 8:29).²⁹ Sy het dit verwoord as Jesus, wat die “heerlikheid van die Vader” was (De Meester 1985b:360, 364) wat vlees geword het as ’n individu en haar na die intra-Trinitariese lewe van lofprysing en heerlikheid gelei het. Vir Elizabeth leer Jesus ’n mens wat dit beteken om die Vader in mistieke eenvoud te ken en om op ’n toegewyde manier te lewe. Dit is hier belangrik om te meld dat Elizabeth agterop haar belydeniskruis gegraveer gehad het: “Dit is nie meer ek wat lewe nie, maar Christus wat in my lewe” (Gal. 2:20b) – ’n duidelike aanduiding van haar begeerte om aan die Beeld van Christus gelykvormig te word. Jesus is eerstens by uitstek vir haar ’n *model* vir haar lewe as ’n Karmelitiese non. Wat ’n model vir volgelingen is, word later die *ideaal*: hulle karakters word kategorieë en hulle biografieë didakties. Hoewel die historiese besonderhede van belang is, is die historiese spesifieke aspekte nie belangrik nie. “Rather, the historically specific is only the particular occasion for the iteration of transcendent, objective and trans-historic ‘truths’” (Katz 1982:247). Tweedens is Jesus vir Elizabeth nie net ’n model en ’n paradigma nie, maar ook ’n voorbeeld en bemagtiger wat wys wat dit beteken om ’n beeld van God te wees. Jesus is die een wat ’n radikale omvorming van die totale persoon te weeg bring: die “Christifikasie” lei tot menslike bevestiging en vergoddeliking.

Die kenmerkende manier waarop Elizabeth die beginsels van die Skrif interpreteer is deur *verinnerliking*, deur assimilering en aktualisering daarvan in haar lewe. Die Christifikasieproses vind binne haar wese plaas: Die inkarnasie is byvoorbeeld nie net die historiese geboorte en lewe van Christus nie, dit is ook ’n “perpetual cosmic and personal process ... (the) everlasting bringing forth, in the universe and in the individual ascending soul, of the divine and perfect life, the pure character of God, of which the one historical life dramatized the essential constituents” (Underhill ([1911]/1961:118).

Die deurbraak van die goddelike en argetipiese in die geskiedenis fasiliteer dus ’n hoër as bloot net sintuiglike lewe. Verinnerliking vorm ’n belangrike beginsel waarvolgens Elizabeth die geskiedkundige gebeure van die Christendom interpreteer en hulle betekenis na ’n metahistoriese sfeer oordra. Dit is wat mens ’n mistiek van die historiese “gebeurtenis” sou kon noem, waardeur so ’n mimetiese of kontemporiserende heruitlewering van die geskiedkundige grondleggingsgebeure van die Christendom in ’n diepe mistieke ervaring verander. Cousins (1983:166) beskryf dit so: “In this type of consciousness, one recalls a significant event in the past, enters into its drama and draws from it a spiritual energy, eventually moving beyond the event towards union with God.”

Vir Elizabeth het die kragtige Pauliniese uitdrukking “in Christus” of “in Christus Jesus”, haar lewe as ’n Christen en ’n Karmelietes bepaal; hierdie formule is ’n sintese van haar totale leerstellings, en *omvorming in Christus* vorm die vaste fondament van haar mistiek. Die mistiek word dus in die alledaagse lewe beleef as ’n alledaagse mistiek. Dit veronderstel nie buitengewone bewussynstoestande nie, hoewel daar soms “mistieke aanrakings” mag wees wanneer die venster van die ewigheid oopgemaak word en die vars bries van die Gees ’n kykie op die Werklikheid toelaat. Dunn (1977:195) merk in sy bespreking van die Christelike mistiek egter op dat “union with Christ for Paul is not characterised by lofty peaks of spiritual excitement and ecstasy, experiences of visions, revelations or high inspiration but more typically by self-giving love, by the cross – union with Christ is nothing if it is not union with Christ in his death.”³⁰

Tot dusver fokus die argument daarop dat Christus nie alleen paradigmatis vir Elizabeth is nie, maar ook die Een wat die omvorming teweegbring. Soos reeds vermeld, is beide hierdie

fasette van haar Christologiese mistiek duidelik in haar verstaan van *lyding*. Getrou aan die gees van Karmel sien Elizabeth lyding as die erfdeel van haar orde, waarvan die voordele buite die klooster in die verlossing van die mensdom uitgestraal het. Lyding is nie net 'n deel van of insidenteel aan die skrywes van Elizabeth nie, dit deursuur haar mistieke denke. Die konsep van radikale neerlegging is 'n sterk leitmotief daarin. Dit is gebou op die kruis en opstanding van Jesus wat 'n dominante konseptuele dinamiek vir haar eie ongelooflike lyding vorm. Met die toenemende agteruitgang in haar gesondheid intensiveer Elizabeth se identifisering met die lydende Christus. As gevolg van haar verstaan van die betekenis van die kruis in die Skrif het sy haar onuithoudbare pyn met diepe geduld en liefde verdra. Die geheim van haar krag is te vinde in die feit dat sy, soos talle destydse en huidige mistici, besef het dat die weg van die kruis terselfdertyd die weg van saligheid is.

Om haar pyn dapper te verdra het egter nie beteken dat Elizabeth in 'n tipe platoniese afgeslotenheid verval het nie. Christen-gelowiges word nie uit die stryd en ellende van die lewe na een of ander onbetrokke geestelike of intellektuele verhouding met God verplaas nie. Intendeel, die evangelies dui aan dat God vanuit die ewigheid intree om sodoende totaal en passievol in die gebrokenheid van die lewe betrokke te wees (Thomsen 1988:252). In navolging van Paulus is Elizabeth daarvan bewus dat menslike swakheid nie 'n hindernis is nie, maar eerder die ruimte vir goddelike aktiwiteit skep. Dit was Paulus se ervaring in Korinte (2 Kor. 11:23–33) wat lei tot sy voorstelling van krag in swakheid (2 Kor. 4:7–11), naamlik dat alle geestelike krag van God alleen af kom. Paulus se eie verdrukkinge word op verskeie plekke voorgestel as 'n didaktiese model: hy dra die dood in sy liggaam sodat die lewe van Jesus gemanifesteer kan word (2 Kor. 4:10); hy ly om vertroosting te kan bring vir die Korintiërs sodat hulle weer mag ly en aan Christus se lyding deel kan hê (2 Kor. 1:5); hy prys die Filippense in hulle lyding as 'n voorbeeld vir hulle teenstanders (Fil. 1:29–30), asook die Tessalonisense dat hulle in hul lyding sy voorbeeld volg (1 Tes. 1:5–6). Deur sy lesers aan te spoor om in hul lyding Jesus se voorbeeld te volg, roep Paulus hulle op om deel te hê aan die krag van die evangelie. Die paradoks van krag en swakheid is dus nie op 'n akademiese, filosofiese en verwyderde manier bedink nie, maar was die resultaat van die ontberinge van Paulus tydens sy bediening en die gevolglike besef van sy eie nietigheid en van God se volheid.

Op dieselfde wyse volg Elizabeth se begrip uit haar eie lyding. Vir haar gaan dit dus nie bloot om 'n nadenke oor Paulus se woorde, of spekulاسie oor die misterie van lyding nie. Elizabeth se aanvaarding van haar eie “kruisiging” is 'n toonbeeld van 'n lewe wat deurlopend daarna strewende om die self af te lê. Sy leer dat pyn en lyding omvormend kan wees; verhoogde bewussynstoestande kan terselfdertyd as intense lydenstoestande bestaan. Verstands- en liggaamskrisisse bring volwassewording mee; dit stu mans en vroue vorentoe na 'n toestand verby die sintuiglike waar emosionele en intellektuele response deur 'n hoër mag bepaal word. Elizabeth se gelykvormigheid aan Christus is derhalwe deur 'n mistieke identifikasie met die gekruisigde en opgestane Christus gevorm. Die didaktiese waarde daarvan kom nie deur teologiese spekulاسie nie, maar deur haar eie ervaring. Elizabeth het vanuit haar eie ervaring geleer dat siekte en lyding nie noodwendig gebrek meebring nie. Paulus se “connection of an extremely negative symbol, execution on the cross, with the most positive symbols of salvation and redemption, makes it possible to reduce avoidance reactions with respect to suffering in themselves” (Theissen 1987:395). Elizabeth se insigte oor die Pauliniese opvatting oor lyding het gelei tot 'n begrip dat “the cross is not an end in itself; instead, it is the passage way to the resurrection. The cross/resurrection paradigm shows that in the midst of suffering, God is there with his grace as the seed of transformation. The negativity and evil of the cross is transformed into the glory of the resurrected life” (Hartin 2015:115).

Al het Elizabeth nie geleerde werke oor Bybelse eksegeese gelees nie, het sy die transformerende krag van 'n mistieke lees van die Bybel ontdek. Haar lees van die Bybel was nie bloot passief nie, maar het ook 'n persoonlike betrokkenheid by die teks self behels. Sy het toegelaat dat sy deur die woorde van die Bybel, veral deur Paulus se opvattinge, “beskryf” en “vertel” word. Elizabeth het ruimte geskep dat die Skrif 'n “ontologiese metamorfose” in haar lewe veroorsaak, wat sy op haar beurt weer aan haar lesers oorgedra het. In hierdie opsig getuig Elizabeth van die semantiese potensiaal van die teks, wat, volgens Ricoeur (1980, 1981) die deelname van die leser ontlok. Elizabeth se mistieke lens, gekenmerk deur 'n varsheid van benadering, deur 'n fyn selektiwiteit en skerpsinnigheid, illustreer die diepte en rykdom van die Skrif.

4. Gevolgtrekking

Ter afsluiting kan die volgende punte genoem word: Eerstens: As gevolg van die akademie se lang verwaarlosing van sy innerlike wêreld is die simboliese, transformatiewe en mistieke aspekte van die Skrif geminimaliseer. Moderniteit, en in die besonder 'n tipe akademiese meerderwaardigheid, het bygedra tot hierdie stand van sake, en tekste wat bedoel is om op vele vlakke van betekenis te resoneer, is tot hulle letterlike betekenis gereduseer. Hierdie situasie is besig om te verander deur die groeiende openheid vir die Skrif se rol in spiritualiteit wat nou in Bybelstudiegroepe, kerklike kringe, niekerklike groepe en in die akademie na vore kom. Soos wat geleerdes die kommentare van die eerste eeue van die Christendom herontdek, word die rykdom van 'n mistieke lees van die Skrif duidelik sigbaar. Tweedens: 'n Mistieke hermeneutiek konsentreer op die sinkrone aspek van die teks. Die Bybel word as 'n lewende tweegesprek in ons lewegewende geskiedenis gesien. Simbole in die Skrif word deurlopend getransformeer en vernuwe. Gelukkig dan dat Skrifinterpretasie van die boeie van determinisme bevry word, en rasionalisme se beperkinge al duideliker blyk. Derdens: 'n Mistieke lees van die Skrif, soos in Elizabeth Catez se interpretasie van Paulus, bring mistieke verligting mee. Elizabeth getuig van die semantiese potensiaal van die teks, waarmee die moontlikheid van verskeie maniere van lees van die teks na vore treë. Die verliggende en eksistensiële betekenis-volheid van die Skrif kry nou die nodige erkenning. 'n Terugkeer na ons mistieke wortels en 'n herontdekking van ons mistieke erfenis sal dus deure open na 'n deursigtige verstaan van die antieke tekste, 'n verstaan wat nie net die akademie nie, maar ook die samelewing in sy geheel positief sal raak.

Bibliografie

Bieringer, R. 2011. *St. Paul, participation and mysticism*. Keynote paper given at *Mysticism without bounds*, international conference on mysticism. Christ University, Bangalore, India. 5–8 Januarie 2011.

Bowe, B. 2003. *Biblical foundations of spirituality. Touching a finger to the flame*. Oxford: Rowman & Littlefield.

Bullough, S. 1954. The spiritual sense of Scripture. *The life of the spirit. The Scriptures and the spirit*, 8(92–93):343–53.

- Burrows, M. 2002. "To taste with the heart." Allegory, poetics, and the deep reading of Scripture. *Interpretation: Journal of Bible and theology*, 56(2):168–80.
- Collins, J. 1989. *Dante. Layman, prophet, mystic*. New York: Alba House.
- Cousins, E. 1983. Francis of Assisi: Christian mysticism at the crossroad. In Katz (red.) 1983.
- . 2000. The fourfold sense of Scripture in Christian mysticism. In Katz (red.) 2000.
- Decock, P.B. 2016. Origen of Alexandria: the study of the Scriptures as transformation of the readers into images of the God of love. *HTS Teologiese Studies / Theological Studies*, 67(1), art. #871, 8 ble. <https://hts.org.za/index.php/hts/article/view/871/1529> (23 Oktober 2019 geraadpleeg).
- Decourtray, A. 1980. *Presence d' Elisabeth de la Trinité. Une prophete de Dieu pour notre temps*. Dijon: Carmel de Dijon.
- Deissmann, A. 1892. *Die neutestamentliche Formel, "in Christo Jesu"*. Marburg: Elwert.
- . 1926. *Paul: a study in social and religious history*. Londen: Hodder & Stoughton.
- De Meester, C. (red.). 1980. *Elisabeth de la trinité, Carmelite. J'ai trouvé dieu. Oeuvres completes*. Tome ib. Parys: Les Editions du Cerf.
- . 1985a. *Elisabeth de la trinité, Carmelite. J'ai trouvé dieu. Oeuvres completes*. Tome ia. Parys: Les éditions du Cerf.
- . 1985b. *Elisabeth de la trinité, Carmelite. J'ai trouvé dieu. Oeuvres completes*. Tome ii. Paris: Les éditions du Cerf.
- De Villiers, P.G.R. 2010. The powerful transformation of the young man in Mark 14:51–52 and 16:5. *HTS Teologiese Studies / Theological studies*, 66(1), art. #89, 7 ble. <https://hts.org.za/index.php/hts/article/view/893/1130> (23 Oktober 2019 geraadpleeg).
- Donahue, J. 2006. The quest for Biblical spirituality. In Lescher en Liebert (reds.) 2006.
- Dunn, J. 1977. *Unity and diversity in the New Testament*. Londen: SCM.
- Goodenough, U. 1998. *The sacred depths of nature*. New York: Oxford University Press.
- Greenman, J.P.T. Larsen en S. Spencer (reds.). 2007. *The Sermon on the Mount through the centuries. From the early church to John Paul II*. Grand Rapids MI: Brazos.
- Holder, A. (red.). 2005. *The Blackwell companion to Christian spirituality*. Oxford: Blackwell.
- Inge, W. 1899. *Christian mysticism*. Londen: Rider.
- . 1947. *Mysticism in religion*. London: Rider.
-

- Johnson, L.T. 1988. *Faith misguided: exposing the dangers of mysticism*. Chicago: Moody.
- Kartika, C. 2017. Origen on spiritual reading of Scripture and prayer as divine pedagogy for the perfection of life. D.Th.-proefskrif. Lutheran Theological Seminary, Hongkong.
- Katz, S. (red.). 1978. *Mysticism and philosophical analysis*. Londen: Sheldon.
- . 1982. Models, modeling and mystical training. *Religion* 12: 247-275.
- . 1983. *Mysticism and religious traditions*. New York, Oxford: Oxford University Press.
- . 2000. *Mysticism and sacred Scripture*. Oxford: Oxford University Press.
- Kourie, C. 1985. The historical-critical method in Roman Catholic biblical scholarship. *Theologia Evangelica*, 18(2):80–1.
- . 1987. “In-christ” and related expressions in Paul. *Theologia Evangelica*, 20(2):33–43.
- . 1992. Mysticism: a survey of recent issues. *Journal for the Study of Religion*, 5(2):83–103.
- . 1995. New Testament scholarship on the eve of the third millennium. *Religion and Theology*, 2(2):171–8.
- . 2006. The “turn to spirituality”. The spirit that moves. Orientation and issues in spirituality. *Acta Theologica Supplementum*, 8:19–37.
- . 2009. Spirituality and the university. *Verbum et ecclesia*, 30(1):148–73.
- . 2015. Weaving colourful threads: a tapestry of spirituality and mysticism. *HTS Teologiese Studies / Theological Studies*, 71(1), art. #3023, 9 ble. <https://hts.org.za/index.php/HTS/article/view/3023> (23 Oktober 2019 geraadpleeg).
- Lee, C. 1989. The role of mysticism within the church as conceived by Hans Urs von Balthasar. *Communio*, 16:105–26.
- Lescher, B. en E. Liebert. 2006. *Exploring Christian spirituality. Essays in honor of Sandra M. Schneiders Ihm*. New York: Paulist.
- Lonergan, B. 1957. *Insight. A study of human understanding*. Londen: Longmans.
- . 1972. *Method in theology*. New York: Herder & Herder.
- Louth, A. 1981. *The origins of the Christian mystical tradition. From Plato to Denys*. Oxford: Clarendon press.
- Marion, D. 1981. Elisabeth de la Trinité et St. Paul. *Carmel*, 2–3:44–68.
- McGinn, B. 2008. Mystical consciousness: a modest proposal. *Spiritus*, 8(1):44–63.
-

- . 2012. The mystical tradition. In Woods en Tyler (reds.) 2012.
- McGinn, B. en P. Ferris McGinn. 2003. *Early Christian mystics. The divine vision of the spiritual masters*. New York: Crossroad.
- Merton, T. 1968. *Zen and the birds of appetite*. New York: New Directions.
- Neyrey, J.H. 2007. *Give God the glory. Ancient prayer and worship in cultural perspective*. Grand Rapids, MI: Eerdmans.
- O’Keefe, J. 2010. Origen (c. 185 – c. 253). Commentary on the Song of Songs. In Holder (red.) 2005.
- Oropeza, B.J., C.K. Robertson en D.C. Mohrmann (reds.). 2009. *Jesus and Paul. Global perspectives in honor of James D.G. Dunn. A Festschrift for his 70th birthday*. Londen: T & T Clark.
- Pannikar, R. 1989. *The silence of God. The answer of the Buddha*. New York: Orbis.
- Penna, R. 1996. *Paul the apostle. Wisdom and folly of the cross*. Collegeville: Liturgical.
- Perrin, D. 2005. Mysticism. In Holder (red.) 2005.
- Ricoeur, P. 1976. *Interpretation theory: discourse and the surplus of meaning*. Fort Worth: Texas Christian University.
- . 1980. *Essays on biblical interpretation*. Philadelphia: Fortress.
- . 1981. *Hermeneutics and the human sciences*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sheldrake, P. (red.). 2005. The new SCM dictionary of Christian spirituality. Londen: SCM Press.
- Schneiders, S. 1986. Theology and spirituality: strangers, rivals or partners? *Horizons*, 13(2):253–74.
- . 1989. Spirituality and the academy. *Theological Studies*, 50:676–97.
- . 2005a. Exegesis, spiritual. In Sheldrake (red.) 2005.
- . 2005b. Spirituality and Scripture. In Sheldrake (red.) 2005.
- Schweitzer, A. 1931. *The mysticism of Paul the apostle*. Londen: Black.
- Tavard, G. 1981. The Christology of the mystics. *Theological Studies*, 42:561–79.
- Theissen, G. 1987. *Psychological aspects of Paul’s theology*. Philadelphia: Fortress.
- . 2007. *The Bible and contemporary culture*. Minneapolis: Fortress.
-

Thomsen, M. 1988. Jesus crucified and the mission of the church. *International Review of Mission*, 77:247–64.

Thurston, B. 2000. The study of the New Testament and the study of Christian spirituality: some reflections. *Christian Spirituality Bulletin*, 8(2):1–6.

—. 2005. The New Testament in Christian spirituality. In Holder (red.) 2005.

Underhill, E. [1911]/1961. *Mysticism. A study in the nature of man's spiritual consciousness*. New York: Dutton.

Van Ness, P. 1996. *Spirituality and the secular quest*. Londen: SCM.

Waaijman, K. 1992. *Gathered around Scripture. A method for reading Scripture together*. Leuven: Boxtel.

—. 2002. *Spirituality. Forms, foundations, methods*. Leuven: Peeters.

Wansbrough, H. 2010. *The use and abuse of the Bible. A brief history of biblical interpretation*. Londen: T & T Clark.

Welzen, H. 2017. Biblical spirituality. Contours of a discipline. *Studies in Spirituality Supplement*, 30. Leuven: Peeters.

Wiseman, J. 2006. *Spirituality and mysticism. A global view*. New York: Orbis.

Woods, R. en P. Tyler (reds.). 2012. *The Bloomsbury guide to Christian spirituality*. Londen: Bloomsbury Publishing.

Eindnotas

¹ Die multidimensionele aard van die huidige navorsing blyk uit sekere Nuwe Testamentiese metodes soos, onder andere, redevoeringsanalise, strukturalisme, resepsieteorie, retoriek, sosiologiese ontledings, Girardiaanse eksegeese, bevrydingsteologieë (insluitend kontekstuele, materialistiese, feministiese, vroue-, mans- en genderbenaderings), kulturele eksegeese, ekologiese interpretasie, pluralistiese interpretasie en literêre kritiek (insluitende psigologiese, estetiese, geestelike en mistieke hermeneutiek). Kyk ook Kourie (1995:174). Veral belangrik is navorsing wat deur 'n assosiatiewe lees van die Skrif 'n dialoog met en 'n hernude verstaan van diverse tradisies bevorder. Waar die vorme van en die konsepte in die Skrif kultuurspesifiek is en hul sosiohistoriese aspekte nie misgekyk kan word nie, is die resepsies van die Skrif nietemin eenders genoeg om toe te laat dat uiteenlopende tekste met vrug met mekaar vergelyk kan word. Daardeur kan die ervaring van een tradisie lig werp op 'n ander. Kritiese benaderings van uiteenlopende tradisies kan sodoende komplementêre lesings van 'n teks bied. 'n Voorbeeld: Vergelykende studies van gelykenisse en koans, Christologie in die lig van Mahajana Boeddhisme, die idee van 'n Christelike Vedanta, met verwysing na die Baghavad Gita en die konsep van die Kosmiese Persoon in Hindoe-,

Christen- en Islamitiese geskrifte. Sodanige en talle ander hermeneutiese insigte kan ontsluit word.

² Hiermee word die geldigheid daarvan nie ontken nie; ten spyte van talle tekortkominge was en is histories-kritiese benaderings sekerlik van kardinale belang vir die verstaan van 'n teks (kyk Kourie 1985).

³ Van spesifieke belang, byvoorbeeld vir Theissen, is die tweegesprek van die Bybel met 'n pluralistiese wêreld. sien in hierdie verband sy bespreking van die Bybel in verhouding tot die belangrikste godsdienstige tradisies in Theissen (2007:75–149).

⁴ Handeling van 'n konferensie oor *Scripture and the Spiritual Life* te Bishton Hall, Stafford, VK, September 1953.

⁵ In hierdie verband bied die Universiteit van die Vrystaat in Bloemfontein sedert 2008 'n meestersgraad in Bybelse spiritualiteit aan. St. Augustine College in Johannesburg bied Bybelse spiritualiteit aan as 'n komponent van die meestersgraad in Christelike spiritualiteit. Onlangse literatuur getuig van 'n toenemende bewustheid van hierdie aspek. Kyk Neyrey (2007) en Greenman, Larsen en Spencer (2007).

⁶ 'n Opsomming van die huidige bespreking word verskaf deur Kourie (2015; 2006:22–6; vgl. 2009:151, 154).

⁷ Van Ness (1996).

⁸ Kourie (2006).

⁹ Wiseman (2006:6) sien die band met die natuur as “at the very least a special subset of Spirituality understood as transcendence”.

¹⁰ Kyk Donahue (2006:84–5) vir 'n waardevolle bespreking van Sandra Schneiders se gebruik van die insigte van Ricoeur (1976) oor die semantiese outonomie van 'n teks. Hy skryf: “Its meaning is not limited to the ‘intention’ of an original author, yet this autonomy does not imply that ‘authorial meaning has lost all significance’; there will always be a dialectical relationship between authorial intention and subsequent meaning ... The ‘effective history’ (*Wirkungsgeschichte*) of texts and traditions continues beyond the canonical Scriptures and can continue to influence the interpretation and appropriation of the originating narratives.”

¹¹ sien De Villiers (2010) vir 'n voorbeeld van “transformasie” in die evangelie volgens Markus.

¹² Hoewel *mistiek* nou verwant is aan *spiritualiteit*, kan die twee nie gelykgestel word nie. Miskien is dit korrek om te sê mistiek is die hoogtepunt van die spirituele weg, en daarom behoort spiritualiteit tot mistieke transformasie te lei. Die ervaringsaard van mistiek bly deurslaggewend.

¹³ McGinn verwys hier na die terminologie van Merton (1968:74). Daarbenewens put hy ook uit die werk van Lonergan (1972, 1957) vir hierdie konsep.

¹⁴ Daar is 'n toename in die belangstelling in mistiek, wat veral vanaf die middel-1970's in die besonder deur 'n filosofies-analities-kritiese benadering gekenmerk is. Hierdie metode bring die verskille in beide vorm en inhoud tussen verskeie mistieke tradisies skerp na vore. Die rol van logika en rede in die mistieke ervaring word toegelig en metodologiese voorveronderstellings met betrekking tot mistieke toestande word duidelik ontleed. Katz (1978, 1983, 2000) verteenwoordig so 'n benadering.

¹⁵ Sien Kourie (1992) vir 'n opsomming van hierdie standpunt.

¹⁶ Hierdie paradigma is volgens Katz (1978, 1983, 2000) gebrekkig. In teenstelling daarmee verklaar hy dat alle mistieke ervarings kontekstueel is. Kyk Kourie (1992) vir 'n kritiese ontleding van Katz se kontekstuele, konstruktivistiese benadering. Katz (2000) ontwikkel sy kontekstuele benadering in 'n gedetailleerde ontleding van mistieke Skrif-interpretasies in diverse godsdienstige tradisies.

¹⁷ 'n Voorbeeld hiervan is 'n konferensie met *Mysticism without bounds* as onderwerp, wat in Januarie 2011 by Christ University, Bangalore gehou is met deelnemers in, onder andere, filosofie, teologie, wetenskap, besigheid, opvoeding, kuns en spiritualiteit uit bykans 30 lande.

¹⁸ Sien in hierdie verband Kartika (2017).

¹⁹ Kyk die bekende vers met twee reëls van Augustinus van Dacia: “*Litera gesta docet, quid credis allegoria / Quid agis moralis, quo tendis anagogia*” (Die letterlike betekenis leer historiese gebeure / allegorie wat jy glo / die morele sin wat jy behoort te doen, en die anagogiese sin / dit waartoe jy strew) (Cousins 2000:123). Soortgelyke metodes is te vinde in ander godsdienstige tradisies, byvoorbeeld die “kabbalistic theory of the four types of exegesis of the Torah, known by the acronym *PaRDeS*; the tradition of *ta'wil and tafsir* among Sufis; and the threefold method of Vedic interpretation that deciphers the text as referring to the *adhiyajna* (sacrificial acts), to the *adhidaiva* (gods) and to the *adhyatma* (self)” (Katz 2000:18).

²⁰ Dante Alighieri maak daarop aanspraak dat sy werk die *Commedia* verstaan moet word in die lig van die viervoudige interpretatiewe strategie wat gebruik word om die Skrif te interpreteer. Collins (1989:109) maak die stelling dat Dante aanspraak gemaak het daarop dat hy skryf soos God skryf, hoewel hy dit nêrens so eksplisiet stel nie.

²¹ Gebaseer op 2 Petrus 1:4, het die uitnodiging om deelnemers te word aan die goddelike natuur uitgeloop op wat die vaders en moeders van die vroeë kerk “deïfikasie” of “teosis” genoem het. Hierdie konsep kom gereeld in die Patristieke tekste voor. Clemens van Alexandrië stel dit byvoorbeeld so: “God’s Logos has become human that humankind might be able to grasp how it can attain to being God” (Protrepticus 1.9, in Pannikar, 1989:193, n. 39). Sien ook Meyendorff (1989) vir 'n uitstekende bespreking van *teosis* in die Oosterse Christelike tradisie. Underhill ([1911]/1961:416) wys daarop dat mistici wat aangetrokke voel tot 'n transendentele/metafisiese benadering, van *deïfikasie* praat, terwyl diegene wat 'n meer intieme/persoonlike benadering volg, van 'n *geestelike huwelik* praat.

²² Deismann (1892:84; kyk ook 1926) het die term “in Christus” beskou as die *kern* van Paulus se gedagtes: Paulus se gemeenskapsmistiek word in sy lewe in die geestelike Christus

uitgebeeld. Die belangrike bydrae van Schweitzer (1931) word die beste uitgebeeld in sy stelling dat die “in Christus”-motief by Paulus voorrang geniet bo “regverdigmaking deur geloof.” Laasgenoemde is “a subsidiary crater which has formed within the main crater, the mystical doctrine of redemption through the being-in-Christ. Whilst the outward appearance is still of the transient world ... the reality is already that of the eternal world” (1931:110). Vir ’n uiteensetting van die ekklesiologiese, eskatologiese en korporatiewe interpretasies van “in Christus,” kyk Kourie (1985). Bieringer (2011) bespreek, in ’n ongepubliseerde referaat gelewer by die reeds genoemde *Mysticism without Bounds*-konferensie, Pauliniese mistiek vanuit die perspektief van *deelname*, met verwysing na 2 Kor. 5:14–21.

²³ Sien Penna (1996:235–73) vir ’n historiese oorsig oor die debat oor Pauliniese mistiek.

²⁴ Die Karmeliete-stigting te Dijon dateer terug na 1605. Dit was die derde Karmeliete-klooster wat in Frankryk gevestig is, na Parys en Pontoise. Die eerste moeder-owerste was Moeder Anna van Jesus, ’n tydgenoot van Teresa van Avila. In 1790 word die gemeenskap uit die huis gesit na die aanvaarding van revolusionêre wette wat monastieke eedafleggings verbied het. Die Karmel van Dijon wat in 1866 herstel is, is gehuisves in ’n baie ou gebou in die armste gedeelte van die stad. Dit was op hierdie plek dat die klooster in 1901 gebou is en waar Elizabeth tot die orde toegetree het. In 1979 het die gemeenskap verplaas na Flavignerot, 13 km suidoos van Dijon, waar daar ’n klein museum, gewy aan Elizabeth, is.

²⁵ Elizabeth het erg gelyk as gevolg van Addison se siekte, wat eers in 1849 geïdentifiseer is. Alhoewel in erge pyn, het Elizabeth geen pynstillers of morfien ontvang nie. Daar is gemeen dat ’n operasie nie sou help nie. Georges Chevnard, Elizabeth se swaer, ’n medikus, was nie oortuig dat Elizabeth genoegsame mediese versorging ontvang het nie, iets wat Elizabeth vuriglik ontken het (De Meester 1980:348–9, 351, 430). Deesdae kan Addison se siekte deur hidrokortisoon-tablette beheer word.

²⁶ Die onderskeie skrywes van Elizabeth waaruit haar mistieke gedagtes afgelei is, sluit ’n dagboek, 17 persoonlike notas, lyste van verwysings uit die Bybel of ander skrywers, 124 gedigte, vier geestelike werke en 346 briewe in. Die kritiese uitgawe van die versamelde werke deur De Meester (1980, 1985a, 1985b) bied ’n geleerde en wetenskaplike ontleding van Elizabeth se skrywes wat in skrilte kontras staan met sekere ouer hagiografiese werke. Elizabeth se retreats is vertaal in Arabies, Koreaans, Viëtnames, Engels, Duits, Nederlands, Italiaans, Spaans, Portugees, Tsjeggies, Japanees, Pools en (sommige) Russies.

²⁷ ’n Presiese skatting van Bybelse aanhalings in die skrywes van Elizabeth is moeilik, as gevolg van die feit dat daar eksplisiete en implisiete aanhalings in haar werk is. Daar is 156 aanhalings uit die Ou Testament en 769 uit die Nuwe Testament in haar geskrifte. Dit is duidelik dat sy ’n voorkeur het vir Johannes en Paulus: Eersgenoemde word 217 keer aangehaal, en laasgenoemde 395 keer. Die sinoptiese evangelies figureer baie min, en die wonderwerke en gelykenisse van Jesus word nie ingesluit nie. Dit is opmerklik dat Elizabeth in die laaste sewe maande van haar lewe Paulus 230 keer aanhaal en Johannes 100 keer. Marion (1981:62) korreleer Elizabeth se Skrifgebruik op ’n baie insiggewende manier met die hoofgebeure in haar lewe, veral met die ekstreme lyding wat sy moes verduur.

²⁸ Dit is gepas om hier kortliks op Elizabeth se skryfstyl kommentaar te lewer. Haar aanvanklike skrywes is beskryf as sentimenteel (Von Balthasar 1956:19). Dit het wel ’n sekere kunsmatige, stereotiepe karakter, tesame met ’n ietwat ornate styl wat kenmerkend

van die vroomheid van die tyd was. Elizabeth se latere werke, wat al hoe meer deur Bybelse denke gevorm is, het min of geen tekens van hierdie oppervlakkige styl nie. Decourtray (1980:24) toon in sy kommentaar op die skriftuurlike aard van Elizabeth se skrywes oortuigend aan dat sulke Bybelse taal teen die einde van die 19de eeu en aan die begin van die 20ste eeu nuut en byna revolusionêr sou voorgekom het. As mens die beperkte kennis van die Bybel onder gewone Katolieke tydens hierdie era in gedagte hou, sou 'n mens kon sê dat Elizabeth die herlewing in die gebruik van die Bybel in die Katolieke Kerk sedert 1943 in 'n sekere sin voorafgegaan het.

²⁹ Elizabeth was baie sistematies in haar lees van Paulus. Sy het gedetailleerde en sistematiese notas gemaak en Paulus verbind met die groot geloofsverborgenhede wat haar aangegryp het, onder andere veral die idee van deelwording aan Christus, asook om te leef as 'n "loflied tot God se eer". Laasgenoemde, en haar liefde vir die brief aan die Efesiërs, het Elizabeth se mistieke leerstelling, veral in haar laaste lydensdae, ingekleur.

³⁰ Hoewel Elizabeth nie na buitengewone mistieke ervarings verwys nie, noem sy nietemin dat sy gedurende 'n besoek in 1900 aan Père Vallée, haar geestelike begeleier, van die teenwoordigheid van die inwonende Drie-eenheid bewus geword het. Hierdie ervaring het haar spiritualiteit vir die res van haar baie kort lewe in die groot misterie van die Drie-eenheid gevorm. Trouens, sy staan bekend as Elizabeth van die Drie-eenheid. Ondanks hierdie stukkie mistieke genade kan Elizabeth as 'n lydensmistikus beskryf word. Anders gestel, sy vereenselwig haarself met die lyding en kruisiging van Jesus. 'n Onlangse feesbundel vir James D.G. Dunn (Oropeza, Robertson en Mohrmann (reds.) (2009) bied 'n uitstekende oorsig van Pauliniese opvattinge aan, maar ongelukkig is 'n ondersoek na Paulus se mistieke gedagtes daarin afwesig, 'n feit wat nie ongewoon is in Nuwe Testamentiese navorsing selfs in die 21ste eeu nie.