

Theo L. Hettema

De viervoudige schriftzin: passage of slotzin?

Lezing blokweek Noster godsdienstfilosofie Hoeven 16 juni 2004

O. Inleiding

De viervoudige schriftzin: een term om uit te drukken dat bijbelteksten meer betekenissen in zich dragen. In de premoderne bijbelexegese is dat een vanaf de eerste eeuwen na Christus gegroeide traditie, die in de moderne hermeneutiek terzijde is geschoven. Is het terecht om zo tegen de hermeneutiek van een meervoudige bijbelbetekenis aan te kijken? Is de viervoudige schriftzin inderdaad een historisch fenomeen, of hoogstens vandaag de dag een historisch relict? Is de viervoudige schriftzin een passage uit het verleden, desnoods nog te beschouwen als een *passage to modernity*? Of moet je het voluit opnemen voor deze traditionele bijbeluitleg en deze beschouwen als de finale benadering? De slotzin van de exegese of zelfs het majestueuze slotakkoord? Die vraag wil ik vandaag behandelen en de behandeling van die vraag vooral beschouwen als een wijze om enkele kernvragen uit de bijbelse hermeneutiek naar voren te brengen.

Dat zal ik doen door allereerst het ontstaan van de viervoudige schriftzin in de antieke oudheid te behandelen. Vervolgens zal ik heel kort de kritiek op het model van deze exegesevorm aanduiden. En als derde onderdeel zal ik een pleidooi voor rehabilitatie houden, omgeven met de nodige mitsen en maren, om toch een enigszins wetenschappelijk cachet aan deze lezing te geven. Daarna is er gelegenheid voor reacties en vragen.

I. Ontstaansgeschiedenis van de viervoudige schriftzin

Het is een soort stilzwijgende afspraak bij sprekers over het onderwerp van de viervoudige schriftzin, om te beginnen met een Latijns versje, waarin de viervoudige schriftzin wordt uiteengezet. Aan deze *mos* wil ik mij ook houden.

*Littera gesta docet,
quid credis allegoria,
moralis quid agas,
quo tendas anagogia.¹*

In dit vers is het model van een viervoudige schriftzin bondig neergelegd. Het wil een model bieden voor de uitleg van bijbelverzen. Allereerst heeft zo'n vers een letterlijke, of historische betekenis. Lees maar, er staat wat er staat, zou men kunnen zeggen. Vervolgens is er een allegorische betekenis. De semantiek gaat dienen als voertuig voor de allegorese. Veelal is dit een christologisch ingekleurde allegorese: de woorden verwijzen naar Christus. Ten derde is er een morele betekenis: de woorden geven aan hoe men moet leven en handelen. En ten vierde is er een anagogische betekenis, een betekenis die de lezer toe leidt naar de hoogste zin: het schouwen van God. Hier gaat de grammatica over in mystiek.

¹ De letterlijke betekenis leert wat geschied is,/ de allegorische betekenis wat je moet geloven,/ de morele betekenis wat je moet doen/ en de anagogische betekenis waar je je op moet toeleggen. Een variant van de laatste regel is: *quid speres anagogia*: de anagogische betekenis leert waarop je mag hopen.

Een voorbeeld van deze schriftuitleg is een passage bij Johannes Cassianus, over wie ik nog te spreken zal komen, waarin hij het heeft over de stad Jeruzalem. Wanneer deze in de bijbel voorkomt heeft dat een letterlijke, historische betekenis: het gaat om een stad met een geografische locatie. In allegorische zin is Jeruzalem de kerk van Christus, in morele (of: tropologische, zoals Cassianus het noemt) betekenis is Jeruzalem de menselijke ziel, die voortdurend vermaand en berispt moet worden tot zuiver gedrag, en in een anagogische betekenis is Jeruzalem de hemelse stad van God, beeld van het eschatologische vertoeven bij God.²

Het moge duidelijk zijn dat dit viervoudige model een typisch religieuze hermeneutiek, een *hermeneutica sacra* impliceert. Het gaat om meer dan een uitbreiding van letterlijke naar figuurlijke betekenis, zoals in een literaire metafoor gebeurt. Het is een betekenisuitbreiding met expliciet religieuze trekken. De allegorische betekenis zoekt de zin van een woord in een typologie, een voorafschaduwing van Christus. De anagogische betekenis voegt hier een mystieke dimensie aan toe, gericht op de ontmoeting, of zelfs eenwording, met God. Zoiets moet in het oog worden gehouden. Het probleem en de mogelijkheid van interpretatie ontstaan hier rond één centrale, religieuze tekst. Er is geen pretentie tot een algemene, alomvattende hermeneutiek van alle spraak, laat staan van het zijn als zodanig.

Het vers zoals ik het heb geciteerd wordt toegeschreven aan Augustinus van Dacia, van wie ik alleen kan melden dat hij in 1295 is overleden.³ Dat toont in ieder geval dat de viervoudige schriftzin in de hoogscholastiek van de middeleeuwen een plaats gehad heeft. Mij interesseert op deze plaats vooral de aanvang. Daarvoor moeten we terug naar de antieke tijd.

Ik vind het een aardige stelling om te poneren dat voor de antieken het probleem van de hermeneutiek in de religie ontstaan is. De politiek en de rechtspraak hebben de dialectica en de retorica doen ontwikkelen. De literatuur heeft de poëtica gestalte gegeven. Het is de religie waarin de roep om interpretatie centraal staat voor de antieke mens: het orakel van Delphi moet geïnterpreteerd worden, de vlucht van vogels aan de hemel, de ingewanden van een geofferd dier. Uit oude teksten moet geïnterpreteerd worden hoe rites op de juiste wijze moeten worden uitgevoerd, aanstootgevende mythen moeten een aanvaardbare vorm krijgen. Zo vormt de religie de centrale aanstoot tot de kunst van de interpretatie.

Dat deze zoektocht naar interpretatie religieuze trekken heeft, komt bijv. naar voren in de Isis-mysteriegodsdiens, zoals deze in de Romeinse cultuur bekend is geweest (via Plutarchus).⁴ De Isis-cultus onderscheidt vier symbolische werelden, met vier betekenislagen. In de fenomenen zoals wij die ervaren komen deze vier betekenislagen tot ons: de ethiek; de wereld van het handelen (dus onderscheiden van de ethiek van het goede leven); de geschiedenis; en de natuurkunde of kosmologie. De religieuze strekking werkt door in het traktaat van iemand als Varro, *De Lingua Latina* (V 1,7v) die over vier betekenissen van een woord spreekt: een eenvoudige betekenis, die het gewone volk doorziet; poëtische, nieuwe creaties; een filosofische dieptebetekenis; en een mystiek betekenisniveau dat alleen door inwijding te kennen is.

Een zelfde indeling zal ook in de christelijke traditie vorm krijgen. Maar eerst wijs ik op een parallelle ontwikkeling in de joodse hermeneutiek, die in klassieke vorm ook een viervoudige schriftzin heeft. Hier is het model vastgelegd in één woord: pardes, het paradijs.⁵

² Johannes Cassianus, *Collatio* XIV,8; gebruikt in Wim Reedijk, *Zuiver lezen. De LECTIO DIVINA van Johannes Cassianus en de bijbelse hermeneutiek* (diss. VU; Delft: Eburon, 2003) 61-62.

³ Vgl. Henri de Lubac, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture* (Paris : Aubier, 1959) Vol. I, 23-33.

⁴ Ik baseer mij op Hubert Cancik, 'Exegese III. Altertum,' in: *RGG*⁴, Bd. 2 (Tübingen: Mohr Siebeck, 1999) 1778-1780.

⁵ Vgl. Albert van der Heide, 'Pardes. Over de theorie van de viervoudige schriftzin in de middeleeuws joodse exegese,' in: K.A. Deurloo e.a. (red.), *Amsterdamse Cahiers voor Exegese en Bijbelse Theologie 3* (Kampen: Kok, 1982) 117-165.

Dit paradijs kan betreden worden, wanneer men de volle schriftzin doorgrondt. Deze bestaat uit vier delen: allereerst de *peshat*, de letterlijke betekenis, hier opgevat als de betekenis die een schrijver aan zijn lezer wilde meegeven. Vervolgens de *derash*, de homiletische uitleg van de preek. Als derde de *remez*, een diepere, esoterische betekenislaag, die zich hecht aan een kleinigheid van een woord, of de vorm van een letter. En tenslotte de *sod*, waarin het volle geheimenis van de kabbalistische esoterie zich openbaart. Vier interpretatiemethoden, waarvan de beginletters het woord *pardes* vormen. Het eerste voorkomen van dit woord *pardes* om de viervoudige thora-uitleg aan te duiden vinden we bij Moses de Leon, een van de auteurs van de Zohar, in 1290. Een intrigerende parallel met ons Latijnse vers doet zich voor. Beide modellen stammen uit dezelfde tijd, maar beide gaan ook terug op een veel ouder gebruik, dat reikt tot in de antieke oudheid. Zo zien we dat onder meer bij Philo terugkomen (bijv. in diens *Legum Allegoriae*).

Ik wil dit soort ontwikkelingen niet al te rechtstreeks met elkaar in verband brengen. Ze wijzen veeleer op een algemeen klimaat, waarin zich een hang ontwikkelt om diepere betekenislagen te relateren aan tekstuele vormen en fenomenen. Dat klimaat wortelt tenminste in de hellenistische cultuur. De uitlopers ervan zien we terug in Origenes (plm. 185-254), bij wie de wortels liggen van de bijbelse hermeneutiek van de meervoudige schriftzin. Bij Origenes krijgt dat vorm in het vierde boek van zijn *Peri Archon*. In zijn bijbeluitleg beperkt Origenes zich meestal tot een tweevoudige uiteenzetting van de bijbel: letterlijk en figuurlijk, waarbij het figuurlijke meestal in allegorische zin wordt uitgewerkt. Ook in de *PA IV,2,4* begint Origenes op deze wijze wanneer hij in de schriftbetekenis lichaam (*soma*) en ziel (*psyche*) onderscheidt. Het lichaam is de letterlijke, of liever: voor de hand liggende betekenis. De ziel onthult de diepere betekenislaag.

Tot dusver is dat een tweedeling die we bijv. ook bij Philo (*Vita Contempl.* 78). Nu voegt Origenes er een derde niveau aan toe: dat van de geest (*pneuma*), waarin een blik op het eschatologische wordt gegeven. In het woordveld van ons Latijnse vers zouden we zeggen: letterlijke, allegorische en anagogische betekenis. Zowel voor Philo als voor Origenes zit in hun indeling een pedagogisch element. Het gaat om een opklimmen in het doorgronden van geheimenissen. Zo spreekt Origenes van beginners, gevorderden en volmaakt in zijn driedeling. In deze mate van opklimming is het geen wonder dat Origenes aan de letterlijke betekenis van de bijbel weinig is gelegen. Voor hem is het geen probleem dat deze betekenislaag zelf in sommige gedeelten zou ontbreken (IV,2,5). Het omgekeerde is voor Origenes niet mogelijk: dat de geestelijke betekenis zou ontbreken, terwijl er wel een letterlijke is (IV,3,5).

Een betekenisdriedeling, die gebaseerd is op een tweedeling tussen letterlijk en figuurlijk. Het mag niet verbazen dat dit stramien spoedig leidt tot een uitbreiding. Die vinden we bij Johannes Cassianus (plm. 360 – plm. 435), wiens hermeneutiek het meest in een rechte lijn tot Origenes terugvoert. Cassianus heeft geruime tijd bij de woestijnmonniken in Egypte vertoefd, waarin de Alexandrijnse hermeneutiek van Philo en Origenes gekend moet zijn. Het is moeilijk te traceren in hoeverre zijn theologie teruggaat op de bronnen van de woestijnvaders. In ieder geval presenteert hij een model van viervoudige schriftzin in de vorm van een gespreksverslag met de abt Nesteros, aan wie hij een bezoek brengt. Ook hier gaat het om een leersituatie. Met het boven genoemde voorbeeld van Jeruzalem zet abt Nesteros het model van vier betekenislagen uiteen. Zoals ik het hierboven weergaf wordt het meestal ook in de handboeken weergegeven.⁶ In feite wordt het viervoudig model gepresenteerd in een warreling van indelingen en getallen. Het is de moeite waard om die gang na te gaan.

⁶ Vgl. bijv. Jean Grondin, *Einführung in die philosophische Hermeneutik* (Die Philosophie; Darmstadt: WBG, 1991) 41.

Cassianus vertelt hoe hij op zijn reis langs Egyptische kluizenaars met een reisgenoot aankomt bij vader Nesteros.⁷ Bij Nesteros aangekomen geven ze blijk van hun bijbelkennis door uit het hoofd de Schrift te citeren. Nesteros heeft echter ook wel door dat het hen aan echte kennis ontbreekt. Over kennis en het verwerven daarvan geeft hij vervolgens een exposé. Nesteros maakt een tweedeling door te stellen dat er twee soorten kennis op religieus gebied zijn, ieder met hun eigen *ordo*, te vertalen met kenstructuur, leergang, denkwijze of zelfs: levenswijze. Allereerst is er de *praktikè*, gericht op het vervolmaken van het handelen, en vervolgens de *theoretikè*, gericht op het schouwen van de goddelijke geheimenissen. De *praktikè* laat zich onderverdelen in twee activiteiten: het uitzuiveren van ondeugden en vervolgens het naar rangorde waarden van de deugden die er toe doen. In allerlei levensvormen en bezigheden kan de *praktikè* gestalte krijgen.

Vervolgens is er de kennisvorm van de *theoretikè*. Wanneer deze kennis zich richt op de bijbel onderscheidt Nesteros ook een tweedeling: een historische interpretatie en een geestelijk inzicht (*Coll.* XIV,8). Dit geestelijk inzicht of spirituele kennis ontvouwt zich in drie soorten: allegorie, anagogie en tropologie of ethiek. Hier zien we een interessant punt. De ethische betekenis krijgt bij Cassianus gestalte in de spirituele kennis. De ethische betekenis is dus meer dan de vraag: wat moeten we doen? Die vraag krijgt in de *praktikè*, de kennis van het deugdzaam leven, gestalte. Hier gaat het om de vraag hoe de lezer een persoonsvorming kan ondergaan in spirituele zin.⁸

Wat een verrukkelijke vrijheid neemt Cassianus overigens om zijn indelingen te onderbouwen. Voor de tweedeling tussen historisch en spiritueel citeert hij Spr. 31,21 (Sept.) het gezin van de vrouwe wijsheid gekleed gaat in twee stel kleren. Twee zinnen later wordt Spr. 22,20 (Sept.) gebruikt, met de aanmaning om de wijsheid drievoudig in het hart te schrijven, om de driedeling tropologie/ethiek, allegorie en anagogie te onderbouwen. Het laatste vers krijgt overigens ook bij Origenes een plaats.

Hebben we nu het summum van de onthulling bereikt? Een tweedeling tussen *praktikè* en *theoretikè*, waarbij de *praktikè* toe leidt naar het schouwen van God. Vervolgens de kennis van het schouwen, die zich laat onderverdelen in historisch/letterlijke bijbelkennis en geestelijke. En dan tenslotte een driedeling van de geestelijke kennis. Laten we hieruit niet concluderen dat Nesteros het letterlijke/historische niet zou waarderen. Hij eindigt deze paragraaf met het noemen van een vers van Paulus dat maar één, namelijk letterlijke betekenis toelaat. Dat is wel het kernvers van 1 Kor. 15, 3vv, waarin Paulus zijn geloofsbelijdenis in dood en opstanding van Christus uiteenzet. Op dat centrale punt ligt de leer open en bloot in de woorden.

Het is opvallend dat na deze paragraaf (8) abt Nesteros teruggaat naar de inrichting van het leven van de *praktikè*. Uitgebreid wordt er gesproken over de discipline die nodig is in bijbelbetrachting en levensinrichting (9-10). Voor wie deze discipline in acht neemt ontvouwt de Schrift zich. Daarvan geeft Nesteros een voorbeeld (11): het gebod 'U zult niet echtbreken' heeft een letterlijke betekenis: geen seksueel overspel plegen. Er is een tweede betekenis: je onthouden van heidens bijgeloof zoals waarzeggerij. Er is een derde betekenis: het bijgeloof van het (joodse) wetticisme. En tot slot een vierde betekenis: het overspel in geloofsopvattingen, zoals dit bij ketters voorkomt.

Opnieuw zien we vier betekenissen, maar deze ontsnappen aan het stramien dat eerder is gegeven. Dat valt alleen te verklaren omdat het accent hier op de *praktikè* valt. Over de verdere *theoretikè* wijdt Nesteros na § 8 niet meer uit. Alle energie wordt gegeven aan het smaakvol maken van de *praktikè*, als levenswijze die de geestelijke kennis onderbouwt. En wat een heerlijke klap op de vuurpijl wanneer Nesteros zijn *privatissum* besluit met de

⁷ Vgl. Reedijk, *Zuiver lezen*, hfst. 2.

⁸ Het zou boeiend zijn om de vermeende tegenstelling tussen actief en contemplatief leven in Aristoteles, *Nicomacheïsche Ethiek*, bk. I-IX en X op deze wijze te interpreteren.

woorden: Maar laten we ons nu eerst voor de maaltijd opmaken... Men neemt altijd beter in het hart op wat men zich geleidelijk en zonder al te grote lichamelijke inspanning eigen maakt.

Dit is een joodse *gotspe* of het is een zen-boeddhistische *koan*. Ik kan dit spel met betekenissen en indelingen maar op één wijze interpreteren: als een didactisch middel om de leerlingen te prikkelen tot spirituele vorming, en voortdurend om hen te leren zich niet vast te klampen aan modellen of kennisvormen die er niet toe doen.

Iets van die relativering vinden we ook terug bij Cassianus' tijdgenoot Augustinus, *De Doctrina Christiana*. In dit boek krijgt de bijbelse hermeneutiek voor de westerse middeleeuwse theologie zijn definitieve gestalte. Het relativierende zit voor Augustinus in het voor op stellen van geloof, hoop en liefde als de drie theologische deugden. Alle schriftinterpretatie moet het toenemen van deze theologische deugden dienen. Anders dient ze nergens toe (*DDC* bk. I, slot). Tot zover lijkt Augustinus op Nesteros, met zijn nadruk op de deugden van de praktijk, waarnaar de schriftuitleg steeds moet terugleiden.

Maar dan komt de Romeinse retor in Augustinus naar voren, de man die geleerd heeft dat woorden instrumenten zijn die je kunt gebruiken. Woorden zijn *signa* die naar een *res* verwijzen, leert boek II ons. Die verwijzing is niet altijd helder en enkelvoudig. Opnieuw is het een spirituele attitude die de interpreter en lezer nederig moet houden. Zeven deugden noemt Augustinus, te beginnen bij de *timor Dei*, de vreze des Heren als het beginsel der wijsheid. Dit alles behoort nog tot de *preparatio*.

In boek III komt de feitelijke schriftuitleg aan de orde. En dan betoont Augustinus zich de praktische retor. De Schrift valt te interpreteren. Letterlijke en figuurlijke betekenissen zijn uit te schiften, alleen al door een grammaticale en stilistische analyse van stijlvormen. Dit betekent een rehabilitatie van het letterlijke. Het figuurlijke krijgt pas zin wanneer het letterlijke aanstoot geeft aan de deugd van de *caritas* of aan Gods liefde onrecht doet. Zo kan de meervoudigheid van de Schrift zich verschillend over lezers verdelen. Wat voor de een letterlijk te aanvaarden valt, moet voor de ander een figuurlijke betekenis krijgen, om een zelfde geloofswaarde van *caritas* overeind te houden. Zoals boek II eindigt met zeven voorbereidende deugden, zo eindigt boek III met zeven hermeneutische leesregels, overgenomen van Tyconius, die aan de lezer een feitelijk gereedschap geven om de Schrift te hanteren.

Boek IV sluit vervolgens Augustinus' hermeneutiek af met een gedeelte over retorica. Het bevat een verdediging van het feit dat de bijbel niet altijd de schoonheid van antieke retorica bevat, en toch de goddelijke waarheid kan uitdrukken. Boek IV valt ook te lezen als een integratief boek. Het is geschreven lang nadat boek I-III voltooid waren. Het is een manier waarop Augustinus zijn vroegere leven als retor en zijn huidige activiteit als theoloog en bisschop wil integreren. Dat eindigt waar het verhaal begon: bij een relativering. Het gaat niet om de *signa* maar om de *res*. En wat telt is de geloofwaardigheid van spreker en lezer.

Met deze hermeneutiek van Augustinus is het definitieve kader neergezet van een tweevoudige schriftzin: letterlijk en figuurlijk. De figuurlijke betekenis kan zich in een drievoud ontplooiën. Zo zien we dat zich in de middeleeuwen ontwikkelen, totdat Thomas in ST Ia, qu. 1, 10 de viervoudige zin beschrijft, maar de tweedeling staat centraal, ook bij Thomas. Dat is echter een andere tweedeling dan bij Cassianus, waarin letterlijk en geestelijk zich binnen de *theoretike* bevinden. En het is ook anders dan de tweedeling bij Origenes, die volledig vanuit een opgaande lijn van spiritueel inzicht werkt.

II Vragen bij de viervoudige schriftzin

Waar is het nu misgegaan bij dit model van een viervoudige schriftzin? Na de middeleeuwen is het model steeds meer bekritiseerd geraakt. Dat zien we in de Renaissance, we komen het

tegen bij een reformator uit de Augustijnse lijn als Luther en het model wordt verlaten in de hermeneutiek van de moderniteit. Die ontwikkeling zal ik verder niet nalopen. Ik noem wel enkele punten.

Allereerst suggereert het Latijnse vers een soort systeemdwang, alsof in elk vers de vierdeling valt aan te brengen. Zo is het bij de grondleggers niet het geval, maar de praktijk kan dat er wel van maken. De systeemdwang zal zeker, en dat is het tweede punt, opgeld doen wanneer de oorspronkelijke setting van een spirituele vorming verdwenen is. Dat zien we in de ontwikkeling van Origenes en Cassianus naar Augustinus al enigszins gebeuren. Het omslagpunt ligt naar mijn idee bij het moment waarop de meester-leerling relatie in de hermeneutiek niet meer centraal staat. Dat moment doet zich voor wanneer boeken gemakkelijker beschikbaar raken. Het is niet voor niets dat bij de Woestijnvaders het feitelijke bezit van boeken en van de bijbel in diskrediet stond. Het mondeling doorgeven van een vers of citaat van meester naar leerling is de waarborg dat een bijbelvers in de context van spirituele vorming geïnterpreteerd zal worden. Bij Augustinus zien we die context verdwijnen en dat zal verder in de middeleeuwen zich doorzetten.

Ten derde is het de vraag of het model van een meervoudige uitleg wel iets aan betekenis toevoegt. Dat is een belangrijk criterium: verrijkt de interpretatie onze kennis? Vooral bij het punt van de allegorie zie ik een zekere sleetsheid voor de dag treden. Bij elke allegorie komt een beperkte set van typologieën tevoorschijn: de tegenstelling tussen wet en genade, of de voorafschaduwning van Christus. Het doet me denken aan het volgende mopje: een pastoor wil in de kerk een leuk gesprek met de kinderen voeren. Hij roept ze naar voren en vertelt een mop: het is bruin en het vliegt door de kerk. Rara, wat is dat? Een verraste stilte bevangt de kinderen, totdat een van hen verzucht: het zal Maria wel weer zijn.⁹ Zo gaat het in de allegorische interpretatie ook toe. Wanneer een letterlijke betekenis ontstegen wordt, komt een prefiguratie van Christus al snel te voorschijn. Neem het Hooglied: de twee borsten van de geliefde zijn OT en NT, wet en genade. De jongen die het meisje toezingt is Christus die zijn bruid, de kerk bezingt, etc. Laten deze allegorieën nog iets zien van de eigenheid van de feitelijke tekst? Voortdurend komt dezelfde betekenis naar voren.

Bij de anagogische betekenis speelt nog iets anders mee: het feit dat deze betekenis eigenlijk niet te verwoorden valt. De anagogische betekenis is de betekenissoort van het uitstrekken naar God. Maar qua betekenis valt er niet veel anders te zeggen dan het feit van het uitstrekken, het zich richten op het hemels Jeruzalem, of op de mystieke vereniging met God. Voor het object van het uitstrekken ontbreken de woorden. Hier valt de taal stil. Hier valt het model terug op zijn eigen dynamiek, maar ontstijgt deze niet. In de hoogste betekenisgraad valt er eigenlijk geen betekenis meer te verwoorden.

Tot slot is er een beperking van het model, die ik uitgedrukt zie in het woord zin, waarbij ik 'zin' neem in de betekenis van 'taalimmanent'. De moderne hermeneutiek heeft hier grondig correcties in aangebracht. Wanneer er sprake is van taalimmanentie, zoals in het structuralisme, dan is het een immanentie die bepaald wordt door talige opposities. Het kind van het structuralisme, het postmodernisme, heeft de consequenties hiervan uitgewerkt in een voortdurende betekenisverscheuring en –verschuiving. Wanneer we uitgaan dat taal refereert naar een externe werkelijkheid, dan heeft de hermeneutiek ons wel geleerd dat er dan allerlei krachten een rol gaan spelen. Er zijn contextuele factoren van macht, gender, sociale positie en psychologische krachtvelden die zowel de creatie als de interpretatie van taal bepalen. Er is ook de eigenstandige wisselwerking van taal en werkelijkheid, waarbij een tekst kan ontstijgen aan zijn auteur, en op nieuwe wijze de werkelijkheid kan benaderen. Al deze aspecten kunnen in ons viervoudige model niet worden uitgedrukt.

⁹ Het feitelijke antwoord had moeten luiden: een heilig boontje.

En toch zou ik een pleidooi voor rehabilitatie willen houden. Een mooi scharnierpunt tussen kritiek en rehabilitatie zie ik vóórkomen in de bundel *Penser la Bible*, geschreven door Paul Ricoeur en de oudtestamenticus André LaCocque.¹⁰ In deze bundel schrijven Ricoeur en LaCocque beiden over een aantal zorgvuldig uitgekozen oudtestamentische teksten. Zo komt ook het Hooglied ter sprake. LaCocque schrijft tegen een katholieke traditie aan, waarin de allegorische uitleg van het Hooglied een grote plaats heeft ingenomen. Dat is een verleden dat hij van zich af wil doen. Hij houdt daarom een pleidooi voor een historische en letterlijke benadering van het Hooglied. Daar tegenover staat Ricoeur, die in de protestantse traditie is opgegroeid met een *sola scriptura*. Daar wil hij juist vanaf en hij wil de traditiesgeschiedenis van een tekst beschouwen als een betekenispotentieel dat in de tekst aanwezig is. Ook al is het Hooglied letterlijk, *in nuce* draagt het een allegorische uitleg in zich. Zo wil Ricoeur recht doen aan het inzicht dat de tekst principieel polyfoon is.

Met dat laatste zou ik mee willen gaan. Er is een principiële meervoudigheid van tekstuele betekenis. Juist in het tekstuele losraken van een oorspronkelijke context komt deze meervoudigheid tot uiting en is niet te ontlopen. Die meervoudigheid is echter geen specifiek religieus fenomeen. Hij valt in elke klassieker te bespeuren. Met dit uitgangspunt komen er weer mogelijkheden voor het model van de viervoudige schriftzin.

Ten eerste valt het model te gebruiken als een oefening, een leesoefening om niet te snel één betekenissoort te laten prevaleren. Paradoxaal is het juist de schoolsheid van het viervoudige stramen die, als leesoefening, de bruikbaarheid van het model zou kunnen uitmaken. Tot zover fungeert het model als een leeskader op het niveau van concrete teksten.

Als tweede gebruik zou het model echter ook kunnen dienen als model voor een hele theologieopvatting. Als zodanig kwam ik het tegen bij Anton Houtepen, *God, een open vraag*.¹¹ Houtepen houdt aan het einde van dit boek een prachtige tirade tegen de westerse wetenschap, die volgens hem aan versnippering en verbrokkeling ten onder gaat. De scheiding tussen natuurwetenschappen en geesteswetenschappen (Dilthey) is daaraan debet voor hem, terwijl de geesteswetenschappen, bevangen door scientistische vrees, hun zeggenschap verliezen. Er is een theologie nodig, volgens Houtepen, die weer synthese aanbrengt, een heilzame synthese, die in het oude model van de viervoudige schriftzin nog te vinden valt. Dan wordt theologie zelfs een ‘wetenschap in dienst van het menselijk heil’. Dat menselijk heil bestaat in het doorgronden van de vragen van het menselijke leven: woher, woraufhin, wozu en weshalb.

Deze vragen vormen de viervoudige hermeneuse van het menselijk bestaan. En precies deze vier vragen komen in het model van de viervoudige schriftzin terug: wat is er gebeurd in het leven, wat brengt ons daarin tot geloof, wat hebben we op grond daarvan te doen en waar dient dat alles toe? Dat is een grootse taak voor dit model, en ik zou aarzelen om het hiervoor klakkeloos toe te passen. Het is ook de vraag of juist de theologie deze soteriologie van het verbrokkelde menselijk bestaan zou kunnen voltrekken. Ik ben geneigd om daar voorzichtiger in te zijn. Aan de andere kant wil ik de theologie niet beperken tot descriptieve taken. Ik ben echter beducht voor de valkuilen van een hernieuwde *hermeneutica sacra*.

Daarom wil ik een kleine eigen verwoording van de rehabilitatie van het viervoudige model geven. Ik kwam daarop na het lezen van een boek van de Franse filosoof en kenner van de antieke oudheid, Pierre Hadot, *Filosofie als een manier van leven*.¹² In dit boek geeft Hadot een kundig overzicht van de antieke filosofie. Dat hebben anderen voor hem ook gedaan. Wat Hadot met dit overzicht wil beargumenteren is echter dat de filosofie in de

¹⁰ Paul Ricoeur, André LaCocque, *Penser la Bible* (La couleur des idées ; Paris : Seuil, 1998).

¹¹ Anton Houtepen, *God, een open vraag. Theologische perspectieven in een cultuur van agnosme* (Zoetermeer: Meinema, 1997) 388-394.

¹² Pierre Hadot, *Filosofie als een manier van leven* (Amsterdam: Ambo, 2003). [Vert. van *Qu'est-ce la philosophie antique* (Paris : Gallimard, 1995).]

antieke oudheid in eerste instantie een zaak van levensvorming was. Spiritualiteit, in de zin van levensvorming tot op de diepe vragen van het menselijk bestaan en de inrichting daarvan, was een zaak van de filosofie. Zo was dat van Socrates tot de Stoa, van Plato tot de Pythagoreeërs, maar ook van iemand als Aristoteles. Deze opvatting houdt in, dat de hele inrichting van de filosofie op deze spiritualiteit, deze levensvorming was aangelegd. Dat valt te bespeuren in het curriculum dat leerlingen kregen. Het is heel verleidelijk, en hier grijp ik in in de stof van Hadot, om vier onderdelen in de filosofie te beschouwen: fysica, kosmologie, ethiek en metafysica en deze te verbinden aan de vier aspecten van de viervoudige schriftzin.

Daarmee wil ik ervoor pleiten om de viervoudige schriftzin te gebruiken als denkmodel, als denkexercitie voor een spirituele vorming, in de wijde, filosofische zin van Hadot. Ik denk daarmee iets terug te kunnen brengen van het oude elan van het model, zonder de schoolsheid ervan.

Er is één belangrijk punt dat hieraan verbonden is. De viervoudigheid of meervoudigheid is niet een tekstimmanent aspect maar juist een referentieel gegeven. Daarmee verschilt mijn opvatting van de premoderne. Niet de Schrift als zodanig is veelvuldig, maar het leven van de menselijke werkelijkheid. Het is zaak om dit leven in zijn veelvuldigheid te ontplooiën (daarmee stem ik overeen met de bestaanshermeneuse van Houtepen). De bijbel, maar evenzogoed andere klassieke teksten, zijn meerduidig in zoverre ze de veelvuldigheid van het leven weerspiegelen of mede gestalte geven. Juist in zijn referentiële aspect treedt er een principiële meervoudigheid van de tekst op.

Hoe treedt die veelvuldigheid aan de dag? Ik denk daarbij niet aan exuberantie, waar een modieus vormgegeven postmodernisme nogal eens mank aan gaat. Als ik als theoloog moet antwoorden op de filosofische uitdaging van een veelvoudige hermeneutiek met spirituele vorming van de lezer, dan zou ik dat doen door de term *Arkandisziplin* in te brengen. De *disciplina arcana* is een antieke term voor een vorm van esoterische kennis die zich niet in het algemeen laat delen. We hebben de term in de theologie weer leren kennen via Bonhoeffer, die er een vorm van theologische terughoudendheid mee aanduidt, waarmee hij het eigene van geloof en theologie in gesprek met de moderne cultuur wil vasthouden. De theologie spreekt terughoudend. In het model van een viervoudige schriftzin leert ze de menselijke honger naar synthese en levensinvulling kennen, maar komt ze ook de fragmentarisering van de (post)moderne mens in dit verlangen tegen. Een interpretatiemodel van de veelvuldigheid leert de theologie om niet te vervlakken. In het model zijn we de woordeloosheid van het anagogische tegengekomen. Met het erkennen van een Arkandisziplin behoefte dat woordeloze geen obstructie te zijn, om juist met het diepste verlangen van een moderne cultuur in gesprek te zijn. Deze spirituele terughoudendheid zou ik in willen zetten als alternatief voor het relativisme van een geesteswetenschap die weinig epistemologische pretenties tegenover de natuurwetenschap kan staande houden. Het geldt ook als alternatief tegen een principiële terughoudendheid à la Nuchelmans of Odo Marquardt, die de hermeneutische terughoudendheid juist tegen de synthese inzetten.

In deze zin is het model van de viervoudige schriftzin voor mij geen voorbijgegangene passage maar een finaal gegeven van ultieme veelvuldigheid, en aldus de slotzin van de menselijke hermeneuse.