

Theologische Universiteit Utrecht

Dit zal voor jullie het teken zijn

Onderzoeksverslag over de visie op de meervoudige schriftzin in
hedendaags gebruik gezien in het licht van semiotische
ontwikkelingen

van der Horst, T.W. (Thomas) 14006
20-2-2025

Voorwoord

Lectori salutem,

Wat betekent de Bijbel? Deze vraag kan mensen eindeloos bezighouden en leiden tot uitgebreide en soms oeverloze discussies. Is de Bijbel een bron van kennis, een boek vol historische verhalen of een communicatiemiddel van God? Zoals meestal is het antwoord een combinatie van dingen. De vraag naar de betekenis van de Bijbel raakt al snel aan vragen over de manier waarop God werkt in de geschiedenis, en specifiek in de geschiedenis van het heil. In de gereformeerde traditie, waar ik persoonlijk uit voortkom, evenals de universiteit waaraan ik studeer, is de heilsgeschiedenis van groot belang. In ieder geval belangrijker dan de geschiedenis van de kerk zoals die zich heeft afgespeeld tussen de kerkvaders en de Reformatie.

Mijn persoonlijke interesse voor de Middeleeuwen en haar theologie is al aardig lang groeiende. Op verschillende momenten in mijn studie heb ik mij al bezig gehouden met het werk van Thomas van Aquino (1225-1274). Deze wellicht grootste en bekendste exponent van de scholastiek en de Middeleeuwse theologie heeft ontzettend veel te bieden in het theologisch nadenken van de huidige tijd.

In dit kader vindt u in het document wat u nu onder ogen hebt het verslag van mijn onderzoek naar de verschillen in het lezen van de Schrift zoals Hans Burger dat doet in zijn boek *Jesus Christ, Hermeneutics, and Scripture*, en zoals Thomas van Aquino dat doet in zijn commentaren en andere werken. Dit onderzoek heb ik aangevlogen vanuit een oogpunt in de semiotiek, de studie naar tekens om gaandeweg tot de conclusie te komen dat de verschillen onvoldoende uit dit ene oogpunt te verklaren zijn en er meer onderzoek nodig is om de vraag die ik aan het begin van mijn onderzoek stel, te beantwoorden. Van deze ontwikkeling en de inzichten onderweg opgedaan doe ik hier verslag.

Hierbij is het goed te vermelden dat ik voor de Bijbelcitaten gebruik maak van de NBV '21. Voor de citaten van Thomas van Aquino maak ik gebruik van de website aquinas.cc (specifiekere links worden vermeld in de bibliografie). Hier wordt voor de Latijnse tekst gebruik gemaakt van edities die door het Aquinas Institute zijn gereviseerd, dit geldt ook voor de Engelse vertalingen die ik in de lopende tekst gebruik.

Ik hoop in dit onderzoek bij te kunnen dragen aan het beter begrijpen en inzetten van de theologische inzichten van Thomas van Aquino zodat we tot een beter verstaan van de Schrift komen. Boven hoop ik dat dit onderzoek tot Gods eer is en bijdraagt aan zijn lof, want door hem, voor hem en tot hem leven wij.

Soli Deo Gloria.

Inhoudsopgave

Inleiding	4
Meervoudige schriftzin	4
Semiotiek.....	6
Onderzoeksvraag	8
Methode	9
Iets anders dan beoogd	10
1.....	12
Geestelijke lezing als Christologische lezing	12
1.2 In gesprek met Boersma.....	12
1.3 'Christ-reality'	14
1.4 Platoonse ontologie	15
1.5 Analyse	17
1.5.1 Johannes 1 in de meervoudige schriftzin	18
1.5.2 ' <i>Christ-reality</i> ' direct of indirect?	19
2.....	20
De betekenis van tekens	20
2.1 Augustinus als grondlegger	21
2.2 Thomas als vroedvrouw	22
2.3 Poinot en Peirce als voltooiers	24
2.4 Analyse	26
3.....	30
Tekens en de meervoudige schriftzin.....	30
3.1 semiotische systemen vergeleken	30
3.2 Psalm 22: 'Mijn God, mijn God, waarom hebt u mij verlaten?'	31
3.2.1 Burger en Peirce	31
3.2.2 David, Christus en de christen	32
3.2.3 betekenisontwikkeling en de meervoudige schriftzin	33
3.2.4 Thomas van Aquino en de Psalm	35
3.3 Johannes 1: 'Waar woont u?'	37
3.3.1 semiotische verschuiving en Burger	38
3.4 Verschillen en overeenkomsten.....	40
4.....	43
Conclusies en aanbevelingen	43
4.1 Deely: behulpzaam en obstakel	43
4.2 Casussen werken verhelderend.....	43
4.3 Welke criteria gelden?.....	44

| Dit zal voor jullie het teken zijn

4.3.1 twee kanten van dezelfde medaille	45
4.3.2 Profetie	46
4.4 En nu?	47
Bibliografie	50

Inleiding

In zijn nieuwe boek *Jesus Christ, Hermeneutics, and Scripture* doet Hans Burger het voorstel om op een andere manier naar de Schrift te kijken dan in de afgelopen eeuwen gebruikelijk was. De reflectie op de Schrift zou volgens Burger niet moeten beginnen in de epistemologie – de Schrift is immers meer dan een kennisbron, maar om die reflectie primair binnen het kader van Gods soteriologische handelen te zien: *“Scripture should not be isolated from what the triune God does to reconcile us with him and to save us in Christ.”*¹ Het is volgens Burger van belang om de wisselwerking en nauwe band tussen Christus en de Schrift goed in het oog te houden. De Schrift is immers nodig om Christus te kennen en om in eenheid met hem te leven, terwijl het tegelijkertijd onmogelijk is om zonder Christus vruchtbare perspectieven op de Schrift te vinden.² Het epistemologisch gebruik van de Schrift blijft dus wel relevant, maar zou altijd binnen het kader moeten staan van Gods reddende handelen.

Meervoudige schriftzin

In het kader van die vruchtbare perspectieven vanuit het geloof in Christus behandelt Burger een klassieke manier van schriftinterpretatie, namelijk de quadriga of ‘viervoudige schriftzin’; wat ik verder zal aanduiden als ‘meervoudige schriftzin.’ Deze meervoudige schriftzin werd door de kerkvaders en tot ver in de Middeleeuwen algemeen gebruikt om de Schrift te interpreteren.³ Hierin was de centrale gedachte dat er in de Schrift twee lagen van betekenis te onderscheiden zijn; de ‘*sensus litteralis*’ of literaire zin⁴ en de ‘*sensus spiritualis*’ of geestelijke zin⁵. Dit wordt door Thomas van Aquino als volgt uitgelegd: *“Sacred Scripture has been handed over from heaven so that through it the truth necessary for salvation might be manifested to us. Yet the manifestation or expression of some truth can happen in two ways: by things and by words, namely, inasmuch as words signify things and one thing can be a figure of another. Yet the author of Scripture, namely, the Holy Spirit, is not only the author of words but also of things. Hence not only can he accommodate words to signify something, but also he can arrange things to be the figure of something else. And according to this, truth is manifested in two ways in Sacred Scripture: one way is how things are signified through words, and in this consists the literal sense; another way is how things are figures of other things, and the spiritual sense consists in this.”*⁶

¹ Burger, *Jesus Christ, Hermeneutics, and Scripture*, p. 1.

² Burger, *Jesus Christ, Hermeneutics, and Scripture*, p. 322.

³ Ypenga, *Sacramentum*, p. 34-35.

⁴ Hoewel de term ‘*litteralis*’ in het Engels vertaald wordt met ‘literal’, wat in het Nederlands vertaald kan worden met ‘letterlijk’, is het in het onderscheid tussen *litteralis* en *spiritualis* niet behulpzaam om de term ‘letterlijk’ te gebruiken. Het gaat hier namelijk niet om een onderscheid tussen letterlijk en figuurlijk, maar tussen de zin van de tekst, de literatuur, en de zin van de beschreven werkelijkheid, die geestelijk genoemd kan worden (zie noot 5). Ik kies er dus voor om *litteralis* te vertalen met ‘literair’.

⁵ Geestelijk is over het algemeen een betere vertaling van ‘*spiritual*’ en ‘*spiritualis*’ dan het alternatief ‘spiritueel’. Dit heeft in het Nederlands een bijklank gekregen die hier niet van toepassing is. Daarom zal ik spreken van een literaire en een geestelijke lezing.

⁶ Aquino, Quodlibet VII.Q6.A1. *Dicendum quod Sacra Scriptura ad hoc divinitus tradita est ut per eam nobis veritas manifestetur necessaria ad salutem; manifestatio autem vel expressio alicuius veritatis potest fieri dupliciter, rebus et verbis, in quantum scilicet verba significant res et una res potest esse figura alterius; auctor autem Sacrae Scripturae, scilicet Spiritus Sanctus, non solum est auctor verborum, sed etiam est auctor rerum, unde non solum verba potest*

Thomas beschrijft een soort dubbele verwijzing. Allereerst verwijst de tekst van de Schrift naar een 'res'. Dit woord heeft een breed betekenisveld. Het kan 'ding' of 'object' betekenen, 'zaak' of 'onderwerp', maar ook 'handeling', 'eigendom' en zelfs 'staat' (denk aan republiek van 'res publica'). De belangrijkste overeenkomst in al deze betekenissen is dat het er steeds om gaat dat het aanwijsbaar en te onderscheiden is. Om verwarring te voorkomen kies ik ervoor het woord onvertaald te laten.

Deze res waar de tekst naar verwijst, heeft aldus Thomas ook nog de mogelijkheid om naar een andere res te verwijzen. Er zijn dan dus twee verwijzingen; één van de tekst naar een res, en één van de res van de tekst naar een vaak verborgen res. Een voorbeeld wat Burger aanhaalt in zijn boek is het plafond van de Sint-Vituskerk in Naarden. Hierop zijn afbeeldingen geschilderd van gebeurtenissen uit het leven van Jezus met corresponderende afbeeldingen uit het Oude Testament. Eén van deze afbeeldingen is de opstanding van Jezus, met daartegenover een afbeelding van Simson die de poorten van Gaza op zijn rug draagt.⁷ In het openbreken van de poorten van Gaza zit een verwijzing naar het openbreken van de poorten van het dodenrijk. Dat eerste openbreken door Simson, beschreven door de tekst, is de *sensus litteralis*, en het tweede openbreken is onderdeel van de *sensus spiritualis*.

De geestelijke zin wordt over het algemeen onderverdeeld in een allegorische, anagogische (eschatologische) en tropologische (morele) zin. Samen met de literaire zin komt men dan uit op vier schriftzinnen, vandaar dat deze methode vaak de viervoudige schriftzin wordt genoemd, of '*quadriga*'. Het is echter lang niet altijd zo dat de geestelijke zin keurig uitgesplitst wordt in de bovengenoemde drie zinnen. De veelzijdige manier waarop de *sensus spiritualis* tot uiting komt maakt mijns inziens de nadruk op het viervoud, die ontstaat door te spreken van de viervoudige schriftzin of '*quadriga*' te beperkend. Vandaar dat ik kies voor de term 'meervoudige schriftzin'.

Onder invloed van de Reformatie en het modernisme neemt het gebruik van de meervoudige schriftzin af, hoewel het in de Rooms-Katholieke kerk steeds een rol bleef spelen – zij het minder centraal dan eerder, evenals bij meer piëtistische christenen zoals Matthew Henry.⁸ In de ontwikkelingen rond de 'theologische interpretatie' zie je weer een hernieuwde aandacht voor de meervoudige schriftzin⁹, bijvoorbeeld in het werk van Hans Boersma¹⁰, die weer veelvuldig in gesprek gaat met de Nouvelle Théologie van onder andere Henri de Lubac.

Burger die vooral met Boersma in gesprek gaat, haakt in zijn behandeling van de meervoudige schriftzin aan op deze hernieuwde aandacht. Een uitdaging in deze

accomodare ad aliquid significandum, sed etiam res potest disponere in figuram alterius; et secundum hoc in Sacra Scriptura manifestatur veritas dupliciter: uno modo, secundum quod res significantur per verba, et in hoc consistit sensus litteralis; alio modo, secundum quod res sunt figurae aliarum rerum, et in hoc consistit sensus spiritualis.

⁷ Burger, *Jesus Christ, Hermeneutics, and Scripture*, p. 227.

⁸ Henry, *Matthew Henry's Commentary on the Whole Bible*. Vooral in zijn commentaren kom je deze meervoudige schriftzin veelvuldig tegen.

⁹ Burger, *Jesus Christ, Hermeneutics, and Scripture*, p. 248. Dit is goed te zien in werken als *Perceiving Things Divine* van Frederick Aquino en Paul Gavrilyuk, *Reading Scripture to Hear God* van Kevin Storer of in *Interpretation of Scripture* onder redactie van Franklin Harkins.

¹⁰ Met name in zijn boeken *Nouvelle Théologie and the Sacramental Ontology* en *Scripture as Real Presence*.

hernieuwde aandacht wordt door Burger als volgt omschreven: “*For modern people, deeply influenced by nominalism, the spiritual reading of Scripture seems to be an impossible practice because we do not share the view of the cosmos filled with signs that refer to a divine reality.*”¹¹ Er is dus sprake van een grote afstand tussen de Middeleeuwen en de huidige tijd, zowel chronologisch als ideologisch. Niet alleen in tijd is er een groot verschil, maar ook in gedachtewereld. Toch ziet Burger een plek voor de meervoudige schriftzin in het hedendaagse lezen van de Schrift. Hij betoogt wel dat dit ontgaan moet en kan worden van de platoonse kaders waar Boersma het in plaatst. Burger ziet een duidelijke functie voor de geestelijke lezing van de Schrift als hij zegt: “*The practice of spiritual reading in search of a christological meaning can be continued today.*”¹² Het geestelijk lezen van de Schrift wordt door Burger dus in zijn bredere kader geplaatst, namelijk het zoeken naar een christologische betekenis. We zijn immers niet enkel op zoek naar fundamenteën en kennis, maar uiteindelijk naar een ontmoeting met het reddende handelen van God in Christus.

Ondanks de ruimte die Burger ziet voor een geestelijke lezing, bleef ik tijdens het lezen van zijn boek achter met een onbevredigd gevoel. Dit komt vooral door een gebrek aan praktische toepassing van de meervoudige schriftzin in het laatste hoofdstuk van Burgers boek. Hierin geeft hij een concrete uitwerking van de soteriologische focus die hij in zijn boek voorstaat.¹³ Hierin speelt de geestelijke lezing echter geen enkele rol meer. Hierdoor ontstond het vermoeden dat er een onderliggend verschil is tussen de manier waarop Burger naar de meervoudige schriftzin kijkt en de manier waarop Thomas van Aquino dat doet. Als centrale figuur in de Middeleeuwse theologie is Thomas geschikt om als uitgangspunt te nemen zonder de volledige breedte van de Middeleeuwen te moeten behandelen, wat immers een onhaalbaar streven zou zijn.

Semiotiek

De vraag ontstond dus naar de aard van het onderliggende verschil tussen Thomas van Aquino en Burger. Een aanknopingspunt om dit verschil nader te onderzoeken werd gevonden in de semiotiek, de studie naar tekens en hun werking. In het kijken naar de meervoudige schriftzin neemt het spreken over betekenis, tekens en verwijzing een centrale rol in. In het citaat van Thomas hierboven zagen we hem al spreken over *signum* en *res*. Als we ons dan de vraag willen stellen of we in de huidige tijd de meervoudige schriftzin kunnen gebruiken, is de vraag naar een theoretisch kader van dit spreken over betekenis cruciaal. Dit spreken over tekens en betekenis gebeurt in de semiotiek. Ook bij Burger zien we dit voorbijkomen, zowel in relatie tot de meervoudige schriftzin¹⁴, als in zijn behandeling van hermeneutiek.¹⁵

Al vele eeuwen wordt over tekens en verwijzingen nagedacht. Onder andere Plato's ideeënleer zou in dit kader gezien kunnen worden, evenals de gedachten van Augustinus over *signum* en *res*, zoals hij uitwerkt in *De doctrina christiana*.¹⁶ Toch zien

¹¹ Burger, *Jesus Christ, Hermeneutics, and Scripture*, p. 258.

¹² Burger, *Jesus Christ, Hermeneutics, and Scripture*, p.266.

¹³ Burger, *Jesus Christ, Hermeneutics, and Scripture*, p. 323.

¹⁴ Burger, *Jesus Christ, Hermeneutics, and Scripture*, p. 258.

¹⁵ Burger, *Jesus Christ, Hermeneutics, and Scripture*, p. 294.

¹⁶ Met name in boek II.

we dat pas in de moderne tijd de semiotiek zich begint te ontwikkelen tot een eigen wetenschappelijk veld. Als we dus goed willen kunnen begrijpen wat Thomas bedoelt met zijn beweringen over verwijzingen, tekens en betekenis, zouden we op zoek moeten naar een 'semiotische theorie' van Thomas. Hoewel hij namelijk gebruik maakt van termen die we tegenwoordig met de semiotiek associëren, lijkt het erop dat Thomas geen expliciete semiotische theorie heeft uitgewerkt.

Als we in kaart kunnen brengen wat Thomas bedoelt met zijn gebruik van woorden als *signum*, *res* en *significare*, kunnen we een betere inschatting maken of de meervoudige schriftzin in deze tijd een waardevolle toevoeging kan zijn aan ons Schriftgebruik, of dat we stiekem ons eigen hedendaagse ideeën overgieten met Middeleeuwse terminologie. Als we binnen het wetenschappelijke discours op een integere manier onze winst willen doen met de Middeleeuwse inzichten is het immers van belang dat we de afstand zoals die door Burger eerder is omschreven op een goede manier verdisconteren.

Nu is het in kaart brengen van Thomas' semiotische kaders en de ontwikkelingen binnen dit vakgebied sinds de Middeleeuwen een taak die de ruimte van een masterscriptie ver overstijgt, hoe interessant ook. Het is daarom van belang om de hulp in te schakelen van mensen die een deel van dit werk al hebben gedaan. Deze hulp leek gevonden te worden in het werk van John Deely. Deze Amerikaanse wetenschapper heeft zich bezig gehouden met de semiotiek en de filosofie van de Middeleeuwen, zowel in zijn functie als filosofieprofessor aan het Saint Vincent College en Seminarie in Pennsylvania, als in zijn werk aan het centrum voor Thomistische studies aan de Universiteit van St. Thomas in Houston, Texas. In zijn werk komen Thomas en de semiotiek expliciet samen en hierin zag ik een mooie gelegenheid om inzicht te krijgen in wat Thomas van Aquino bedoelt als hij spreekt over *signum* en *res* met betrekking tot de meervoudige schriftzin. Dit zou ik dan kunnen vergelijken met de manier waarop Burger spreekt over die schriftzinnen en de manier waarop hij daarbij semiotische terminologie gebruikt.

Aan de hand van het werk van Deely wilde ik kijken naar een tweetal belangrijke verschuivingen binnen de semiotiek. Dit gaat om de beweging van het spreken over tekens zelf, naar een spreken over de activiteit van tekens: "*Today in semiotics we speak not only of "signs" but of their action, "semiosis", to wit, that activity by which signs distinctively manifest the being proper to them as signs.*"¹⁷ Deze beweging wordt ook getypeerd als een overgang van een namenmodel naar een werktuigmodel. In het namenmodel staat de gedachte centraal dat woorden uiteindelijk namen zijn voor begrippen. Deze begrippen kunnen dan corresponderen met transcendente ideeën, zoals bij Plato. Het gedachtegoed van Plato zien we bij Burgers behandeling van de meervoudige schriftzin ook nog veelvuldig voorbij komen. Bij Plato en velen in navolging van hem wordt de werkelijkheid beschouwd als een afspiegeling van transcendente ideeën, los van onze interpretatie, dit wordt realisme genoemd. Deze begrippen zouden echter ook kunnen corresponderen met ervaringen die wij hebben met de werkelijkheid, dit is conceptualisme wat onder meer door Kant wordt uitgewerkt.¹⁸ In het werktuigmodel wordt er niet naar woorden gekeken als naam

¹⁷ Deely, 'The Role of Thomas Aquinas in the Development of Semiotic Consciousness', *Semiotica* 152-1/4, p. 5-6.

¹⁸ Brümmer, *Wijsgerige Begripsanalyse*, p. 46.

voor een *res*, maar als een werktuig waarmee we allerlei denkvaardigheden kunnen uitvoeren, maar die vooral plaatsvinden in relatie tot de *res*.¹⁹

Aristoteles gaf al aanzetten die door Augustinus worden overgenomen om in te zien dat niet alle taal per se iets constateert over de werkelijkheid, waar de focus in het namenmodel op ligt, maar dat taal ook vaak een manier is om uitspraken te doen die gaan over de relatie tot de dingen, waar het werktuigmodel meer nadruk op legt. Ondanks deze vroege aanzetten bleef het namenmodel lang centraal gedachtegoed. Deze centrale plek voor het namenmodel lijkt ook te blijken als Thomas zegt: *“Yet the manifestation or expression of some truth can happen in two ways: by things and by words,”* Het feit dat hij het hier heeft over woorden kan een indicatie zijn over zijn visie, zij het niet expliciet, en daarmee een verwijzing naar die traditie van het zogeheten ‘namenmodel’ binnen de tekenleer.

De andere verschuiving die we tegenkomen in het spreken over tekens is de vraag in hoeverre zintuigelijke waarneming, het immanente, het kader vormt voor ons spreken over tekens, of dat er ook sprake kan zijn van een transcendente verhouding tussen *res*. In het realistisch namenmodel van onder andere Plato corresponderen begrippen met wezensstructuren in de werkelijkheid en dus haast automatisch naar een transcendente waarheid. In een conceptualistisch namenmodel en in een werktuigmodel ligt de focus veel meer op onze activiteit en onze relatie tot de *res* zoals we die in een immanente werkelijkheid tegenkomen.²⁰ Dit betekent niet automatisch dat er geen ruimte is voor een transcendente werkelijkheid, of het spreken erover. Deze is echter minder prominent en vanzelfsprekend aanwezig in het denken over woorden en tekens. Los van of wij naar taal kijken als beschrijving van een werkelijkheid of als werktuigen voor onze handelen in de werkelijkheid, is dus de vraag naar die werkelijkheid als transcendent of immanent een belangrijk aandachtspunt. Welke rol speelt de zintuigelijke waarneming in ons denken en spreken over tekens?

Aan de hand van deze twee verschuivingen binnen de semiotiek: het gebruik van tekens als werktuig of als naam en de waarneembaarheid van tekens tegenover hun verbinding met transcendente ideeën, kwam er zicht op het overbruggen van de afstand tussen de Middeleeuwen en ons, en zou het mogelijk worden een vergelijking te maken tussen Burger en Deely in het spreken over de meervoudige schriftzin.

Onderzoeksvraag

De bovengenoemde zaken in ogenschouw nemend, werd de opzet van dit onderzoek vormgegeven en als volgt in een vraag gevat:

In hoeverre kan Deely's interpretatie van de meervoudige schriftzin zoals uiteengezet door Thomas van Aquino Burgers kijk op de meervoudige schriftzin verrijken, gegeven de fundamenteel veranderde semiotische context?

Deze vraag is onderverdeeld in een aantal deelvragen, die als volgt luiden:

1. Wat is Burgers' kijk op de meervoudige schriftzin?
2. Wat is Deely's kijk op de meervoudige schriftzin?

¹⁹ Brümmer, *Wijsgerige Begripsanalyse*, p. 58.

²⁰ Brümmer, *Wijsgerige Begripsanalyse*, p. 58.

3. Welke semiotische kaders hanteert Thomas van Aquino in zijn behandeling van de meervoudige schriftzin?
4. Wat zijn de fundamentele veranderingen binnen de semiotiek die relevant zijn voor de meervoudige schriftzin?
5. Hoe kunnen de interpretaties van de meervoudige schriftzin van Burger en Deely elkaar verrijken?

Methode

In dit onderzoek wilde ik een Systematisch-Theologische analyse geven van primaire en secundaire bronnen. Aan de hand hiervan zou ik een manier schetsen waarop de meervoudige schriftzin een bijdrage kan leveren aan ons hedendaagse schriftverstaan. Dit door aanzetten te geven en richtingen te wijzen om zo een beter idee te krijgen waar de uitdagingen liggen in het hedendaagse gebruik van de meervoudige schriftzin en om de valkuilen te ontwijken. Voor definitieve antwoorden en allesomvattende oplossingen zou dit onderzoek natuurlijke altijd verre van toereikend zijn, mede door mijn beperkte kennis van de semiotiek. Dit zou het onderzoek echter niet nutteloos maken, het kan immers bijdragen aan het verrijken van het Schriftgebruik in de huidige tijd, zowel in dagelijks als academisch gebruik, en in ieder geval kan het onderdeel zijn van het wetenschappelijk discours op de onderwerpen van Middeleeuwse theologie en semiotiek.

Al deze voorbehouden evenals het nut wat het onderzoek desondanks leek te hebben werden in de loop van het onderzoek echter flink bevraagd naarmate duidelijker werd dat in de werken van Deely niet te vinden was wat ik hoopte te vinden. Ik had de hoop iets bij te dragen aan het overbruggen van de afstand tussen de Middeleeuwen en ons, iets wat in de behandeling van de meervoudige schriftzin nog onvoldoende gebeurt. Het feit dat het onvoldoende gebeurt, werd voor een deel duidelijk in het onderzoek naar Deely's werk. Hierin bleek namelijk dat hij op het gebied van de semiotiek weldegelijk een brug probeert te slaan tussen de Middeleeuwen en nu. Hij betoogt een doorlopende lijn van het tekenbegrip van Augustinus, naar het tekenbegrip van Peirce en ziet die lopen langs het werk van Thomas van Aquino en zijn volgelingen. Tegelijkertijd werd gaandeweg duidelijk dat Deely in deze behandeling ver weg zou blijven van de meervoudige schriftzin en de impact die zijn analyses zouden hebben voor de kijk op Thomas' schriftgebruik. Over de precieze vondsten bij Deely later uitgebreid meer.

In de behandeling van zowel Burger als Deely was het doel om in de analyse te kijken naar hun uitwerking van de meervoudige schriftzin en het theoretisch kader dat ze daarvoor nodig hebben. Bij Burger richt ik me hierin vooral op zijn boek *Jesus Christ, Hermeneutics, and Scripture* en in zijn gesprek met Boersma wilde ik mij richten op de al dan niet bestaande noodzaak van een platoonse basis voor de meervoudige schriftzin. Aan de hand van mijn bevindingen bij Burger wilde ik vervolgens op zoek gaan naar de kijk van Deely op de meervoudige schriftzin en het theoretisch kader dat hij daarvoor schetst.

Vervolgens zou in de lijn van de bovengenoemde deelvragen een bespreking volgen van het semiotisch kader van Thomas van Aquino en de grote veranderingen die sindsdien hebben plaatsgevonden binnen de semiotiek. Dit wilde ik doen door aan de hand van werk van Thomas zelf een beeld te schetsen, in mijn achterhoofd het werk van Deely en zijn analyses. Vervolgens kon aan de hand van de behandeling van de relevante verschuivingen een vergelijking gemaakt kunnen worden tussen

Burger en Deely in de huidige tijd, en Thomas van Aquino in de Middeleeuwen. Deze verschuivingen zijn de eerder genoemde binnen de semiotiek: die van namen- naar werktuigmodel en die van de veranderde kijk op het spreken over transcendentie. Hierbij zou ik veel gebruik maken van Deely, Daniël Chandler²¹ en Vincent Brümmer²², die al eerder voorbij is gekomen.

Na deze analyses was het idee de inzichten van Burger en Deely naast elkaar te leggen, om zo hopelijk tot een verrijking te komen van hun visies op de meervoudige schriftzin. Op die manier hoopte ik aanzetten te kunnen geven voor een rijker en breder gebruik van de meervoudige schriftzin in ons hedendaags Schriftgebruik.

Iets anders dan beoogd

Vanaf het begin waren in dit onderzoek een aantal uitdagingen waar te nemen. Allereerst heb ik de handicap dat mijn vaardigheden in het Latijn niet erg groot zijn en ik dus veel gebruik heb moeten maken van vertalingen. Ik zal dus, zoals in het voorwoord al nader toegelicht, in het Engels lezen en citeren, met de Latijnse tekst in de voetnoten. Het voert voor dit onderzoek te ver om uitgebreid kritische apparaten van die bronteksten te raadplegen. Hoewel ik mij er terdege van bewust ben dat deze methode mij beperkt in stelligheid zal ik de behandeling zo zorgvuldig mogelijk doen en in het geval van centrale termen zal ik gebruik maken van de specifieke Latijnse termen en die nader toelichten.

De volgende uitdaging zit hem in het feit dat ik geen geschoold semioticus ben. Hoewel het hier en daar zijdelings is langsgelopen maakt dit dat ik mij bescheiden opstel in de behandeling van semiotische theorieën. Ik zou er dus niet aan ontkomen in mijn behandeling van de semiotiek af te gaan op standaardwerken. Hierboven heb ik een aantal centrale namen reeds genoemd. Op die manier hoopte ik afdoende inzicht te kunnen krijgen en geven in de semiotiek en de relevante verschuivingen te kunnen weergeven.

Deze beperkingen in het oog houden, was al een belangrijk uitgangspunt en zorgde ervoor dat ik met een open vizier het proces van analyseren in ben gegaan. Hierdoor kwam ik er gaande het onderzoek dus achter dat de thematiek veel dieper gaat en verder voert dan redelijkerwijs te behandelen is binnen de kaders van een masterscriptie. Het idee was om met mijn bevindingen een bijdrage te kunnen leveren aan de verrijking van ons Schriftgebruik en onze reflectie op de betekenis van de Schrift in al haar facetten. Hoewel ik ervan overtuigd ben dat dit nog steeds het geval is, blijkt dit wel op een andere manier dan ik in eerste instantie op het oog had en hoe het is opgezet in het oorspronkelijke onderzoeksvoorstel en de onderzoeksvraag zoals die hierboven is weergegeven.

Wat volgt in dit werk is daarom niet enkel een weergave van de bevindingen die ik heb opgedaan in de loop van dit onderzoek, maar ook een verslag van de manier waarop in dat onderzoek een antwoord op de eerst gestelde vraag steeds verder uit beeld raakte en de conclusie ten diepste niets anders kan zijn dan: Het is veel ingewikkelder en raakt aan meer en complexere thema's dan in één onderzoek ter afsluiting van een academische master uitputtend kan worden onderzocht.

²¹ Met name zijn *Semiotics: The Basics*.

²² Met name zijn *Wijsgerige Begripsanalyse*.

Ik zal hierin beginnen met een analyse van het werk van Burger waaruit een aantal vragen naar voren komt. Wat volgt is een behandeling van het werk van Deely, waarin we erachter komen dat de beoogde onderzoeksopzet niet werkbaar is. Uit deze constatering en de analyse van het werk van Burger en Deely zal ik kijken naar een praktische uitwerking van de meervoudige schriftzin aan de hand van een casus uit Oude en Nieuwe Testament. Op basis hiervan zal duidelijk worden waar een vergelijking wel mogelijk is en waar nieuwe verschillen en vragen opduiken die te ver voeren voor dit onderzoek. Uiteindelijk leidt dit naar een conclusie waarin ik aan zal geven wat de uitkomsten van dit onderzoek zijn en welke vragen er beantwoord dienen te worden voordat een verdere beantwoording van de oorspronkelijke vraag naar de mogelijkheid om de meervoudige schriftzin in een hedendaagse context te gebruiken, nodig is.

1.

Geestelijke lezing als Christologische lezing

Burgers kijk op de meervoudige schriftzin

In zijn boek *Jesus Christ, Hermeneutics, and Scripture* bepleit Hans Burger het primaat van de soteriologie in de reflectie op de Schrift. Voor het goed verstaan van de Schrift kan je niet om Gods reddende handelen heen.²³ Dit zet hij uiteen in een aantal stappen, waarin hij eerst een reflectie geeft op de Schrift en de hermeneutiek, om vervolgens in hoofdstuk zeven 'Literal and Spiritual: Faith in Jesus Christ and the Reading of Scripture' zijn blik te richten op de reflectie op het lezen van de Schrift.²⁴ Burger stelt dat we in de Schrift een God tegenkomen die geduldig en liefdevol aan het werk is met de redding van zijn schepping. Dit komt dan tot een climax in de persoon van Christus. Het hele 'meta-narratief' van de Schrift komt samen in Christus.²⁵ Die Christus komen we dan dus ook tegen als we de Schrift lezen en ons geloof in hem stuurt dan ook onze interpretatie.²⁶

In het kader van die christologische interpretatie bespreekt Burger vervolgens de meervoudige schriftzin. In dit hoofdstuk ga ik opzoek naar de uitwerking van de meervoudige schriftzin in Burgers betoog en naar het theoretisch kader dat hij nodig heeft om te komen tot de conclusie dat de meervoudige schriftzin in het hedendaagse Bijbelgebruik ook een plaats heeft: "*The practice of spiritual reading in search of a christological meaning can be continued today.*"²⁷

Op het eerste gezicht lijkt deze conclusie een versmalling te zijn van de reikwijdte van de meervoudige schriftzin. De volle breedte van de *sensus spiritualis* terugbrengen tot een zoektocht naar christologische typologie doet geen recht aan de veelzijdigheid van die geestelijke lezing. Toch wordt door Burger de geestelijke lezing verder uitgewerkt dan enkel christologische typologieën. De verbreding van de christologische betekenis is te vinden in het woord '*Christ-reality*': "*The four senses refer tot he coming of God in Christ and the realization of the Christ-reality.*"²⁸ In dit hoofdstuk zal ik verder ingaan op de invulling die deze term krijgt. Zo hoop ik een goede analyse te kunnen geven van Burgers visie op de meervoudige schriftzin.

1.2 In gesprek met Boersma

Burger behandelt de meervoudige schriftzin voornamelijk in gesprek met Hans Boersma en in die interactie komen we een belangrijk aspect tegen voor de theoretische inkadering van de meervoudige schriftzin. Volgens Burger is de nadruk die Boersma legt op een platoonse ontologie als basis voor de meervoudige schriftzin problematisch en onnodig. Volgens Burger is er een alternatieve basis nodig voor het gebruik van de meervoudige schriftzin, een andere dan de Christelijk-platoonse die Boersma voorstelt.²⁹ De vraag is echter of de nadruk op het

²³ Burger, *Jesus Christ, Hermeneutics, and Scripture*, p. 1.

²⁴ Burger, *Jesus Christ, Hermeneutics, and Scripture*, p. 228.

²⁵ Burger, *Jesus Christ, Hermeneutics, and Scripture*, p. 244.

²⁶ Burger, *Jesus Christ, Hermeneutics, and Scripture*, p. 248.

²⁷ Burger, *Jesus Christ, Hermeneutics, and Scripture*, p. 266.

²⁸ Burger, *Jesus Christ, Hermeneutics, and Scripture*, p. 263.

²⁹ Burger, *Jesus Christ, Hermeneutics, and Scripture*, p. 266.

Platonisme, waar Burger over struikelt, een terechte nadruk van Boersma is. Samen met de 'Christ-reality' zal dus de Christelijk-platoonse basis aandacht krijgen in dit hoofdstuk.

Voordat we de twee elementen gaan behandelen die in het bovenstaande genoemd zijn, is het goed om een korte weergave te geven van de plek die de meervoudige schriftzin uiteindelijk krijgt in het betoog van Burger. Ik noemde al dat de focus in het zevende hoofdstuk verschoven was van een reflectie op hermeneutiek en Schrift, naar een reflectie op het lezen van de Schrift. In de hoofdstukken voorafgaand aan het zevende heeft Burger laten zien dat geloof in Jezus Christus het lezen van de Bijbel bepaalt en reguleert. Het is uiteindelijk de persoonlijke ontmoeting met Christus in de Schrift die een christelijke lezing van de Schrift oproept.³⁰ Uiteindelijk leidt die ontmoeting met Christus in de Schrift dan niet alleen tot een christelijke lezing, maar ook tot een christelijke levenshouding.³¹ Het is dus zaak om te beginnen bij Jezus Christus, in wie God handelt om ons en zijn schepping te redden.³² Dat is de soteriologische focus die de behandeling van de Schrift volgens Burger dient te hebben. Pas daarna en in dat kader van Gods reddende handelen is de Schrift bruikbaar als kennisbron voor de epistemologie.

In hoofdstuk zeven, waar we de meervoudige schriftzin, door Burger ook *Quadrige* genoemd, tegenkomen, betoogt Burger dat geloof in Christus ons begrip en onze interpretatie van de Schrift reguleert. Christus is de climax en het middelpunt waar alles in de Schrift en geschiedenis samenkomt en het lezen van de Schrift in dat meta-narratief is een belangrijk onderdeel van de *imitatio Christi*. In dit kader van Christus als degene die we tegenkomen in de Schrift rijst dan de vraag op: Laat dit christologische lezen dan ook typologische en allegorische interpretatie toe?³³

Deze vraag probeert Burger dan te beantwoorden door in gesprek te gaan met Boersma. Na het behandelen van een aantal obstakels, voornamelijk de platoonse ontologie die we verderop in het hoofdstuk bespreken, komt Burger dan uit op de overtuiging dat de geestelijke lezing van de Schrift een legitieme plek heeft in ons Bijbelgebruik, met name in de zoektocht naar christologische betekenis; het lezen van de Schrift met Christus als middelpunt. Dit is een uiting van de manier waarop het geloof in Christus het lezen van de Schrift stuurt en het lezen van de Schrift ons dus in contact brengt met Christus en daardoor een transformatie van de geest en het leven teweegbrengt.³⁴

In het achtste hoofdstuk verbreedt Burger die transformatie van de geest naar de christelijke praktijken. Het lezen van de Schrift leidt niet alleen tot participatie in Christus, maar ook in de christelijke praktijken.³⁵ Tot slot, in hoofdstuk negen neemt Burger als het ware de proef op de som. Nu hij heeft uitgelegd dat een soteriologische benadering van de Schrift het primaat heeft over een epistemologische en dit heeft verbonden met het hele leven, laat hij zien hoe dit in de praktijk uitwerking kan hebben door middel van de behandeling van een concrete casus: de ecologische crisis. In deze casus gaat het Burger meer om de

³⁰ Burger, *Jesus Christ, Hermeneutics, and Scripture*, p. 228.

³¹ Burger, *Jesus Christ, Hermeneutics, and Scripture*, p. 271.

³² Burger, *Jesus Christ, Hermeneutics, and Scripture*, p. 334.

³³ Burger, *Jesus Christ, Hermeneutics, and Scripture*, p. 248.

³⁴ Burger, *Jesus Christ, Hermeneutics, and Scripture*, p. 271.

³⁵ Burger, *Jesus Christ, Hermeneutics, and Scripture*, p. 299.

uitwerking van zijn soteriologische en holistische visie op de Schrift dan een uitwerking waarbij hij gebruik maakt van de meervoudige schriftzin in haar specifieke vorm, maar als Burger nieuwe thema's van hoop en berouw aanhaalt die belangrijk zijn voor een visie op de ecologische crisis vanuit een soteriologisch schriftgebruik³⁶, had hij door middel van een geestelijke lezing de koppeling kunnen maken tussen onze gebroken relatie met God, het idee dat we zelf bepalen wat goed en kwaad is, en de gebroken verhouding met de schepping, waarin wij bepalen wat een goede manier is om met haar om te gaan, terwijl de schepping Gods eer verkondigt (denk aan Psalm 104. Hoewel het dus niet helemaal eerlijk is om een uitgebreid gebruik van deze methode te verwachten in het verloop van Burgers boek wordt toch, als de meervoudige schriftzin helemaal niet terugkomt in de praktische uitwerking van Burgers voorstel, de vraag gewekt of de meervoudige schriftzin nu wel de plek heeft gekregen die ze verdient of dat Burger toch potentie heeft laten liggen. Om op die vraag antwoord te geven kijken we in het verloop van dit hoofdstuk naar de twee eerder genoemde elementen: De platoonse ontologie en de uitwerking van de 'Christ-reality'.

1.3 'Christ-reality'

Het citaat aan het begin van dit hoofdstuk: *"The practice of spiritual reading in search of a christological meaning can be continued today."*³⁷ kan zoals gezegd het idee geven dat de meervoudige schriftzin door Burger alleen nuttig wordt geacht in het geval van christologische typologieën. De vraag is nu of de term 'Christ-reality' zoals Burger die hanteert de gewenste verbreding brengt. Als Burger stelt dat de meervoudige schriftzin refereert aan Gods komst in Christus zelf in aan de realisatie van de Christus-realiteit³⁸, hebben we dan de breedte van de geestelijke lezing te pakken?

In de geestelijke lezing kijken we naar de Schrift met het verhaal van Jezus Christus als bril. Volgens Burger is de geestelijke lezing ten diepste een christologische lezing, niet beperkt tot typologieën, maar met allerlei aandachtsgebieden. De geestelijke zin beslaat een mystagogische weg: *"The discovery of Christ and the mystery of life in union with him (faith), the ongoing transformation by participation in him (love), and the desire for the eschatological life with him (hope)."*³⁹ Op die manier kunnen Christus en zijn realiteit op talloze manieren aanwezig zijn in de tekst.

Ik noemde eerder al dat de *sensus spiritualis* vaak wordt opgedeeld in allegorie, anagogie en tropologie. Burger werkt deze drieslag ook expliciet christologisch uit. Hierin gaat de allegorie over de realiteit van Christus in het nieuwe verbond, en in de kerk. De tropologie gaat dan over de doorgaande realisatie van de eenheid van Christus met de gelovigen. Tot slot slaat de anagogie op de komende realiteit van de volledige participatie in Christus in Gods komende koninkrijk. Op deze manier krijgt in 'Christ-reality' Burgers typering van de geestelijke lezing als 'christologisch' een noodzakelijke verbreding. Het is niet alleen maar zo dat de Bijbel iets zegt over Jezus in zichzelf, maar er wordt ook gesproken over de manier waarop Christus werkelijkheid wordt, en omdat het lezen van de Schrift onderdeel is van het reddende handelen van God, ontdekt een christelijke lezer in de tekst niet alleen

³⁶ Burger, *Jesus Christ, Hermeneutics, and Scripture*, p. 325.

³⁷ Burger, *Jesus Christ, Hermeneutics, and Scripture*, p. 266.

³⁸ Burger, *Jesus Christ, Hermeneutics, and Scripture*, p. 263.

³⁹ Burger, *Jesus Christ, Hermeneutics, and Scripture*, p. 263.

Christus, maar ook het christelijke leven (*tropologie*) en de christelijke toekomst (*anagogie*). Door deze realiteit van Christus komen nieuwe betekenissen in beeld.⁴⁰

Een voorbeeld hiervan komen we tegen in Burgers behandeling van Psalm 22. Hierin begint hij, na het bekijken van de historische betekenis die je hier voor het gemak kan gelijkstellen met de *sensus litteralis*, in de betekenis die deze psalm voor Christus had. Christus past deze psalm zelf toe op zijn leven. Het feit dat deze christologische lezing uiteindelijk leidt tot een bredere aanwezigheid van de ‘*Christ-reality*’ in deze psalm, blijkt echter uit de stap die Burger daarna zet. Hij stelt dat vanuit de referentie aan Christus’ lijden deze psalm ook in verband kan worden gebracht met ons eigen lijden. Dit kon voor Christus’ lijden ook al, maar nu komen door de connectie met Christus’ lijden ook thema’s als missie, de eschatologische maaltijd en lofprijzing over onze bevrijding in deze psalm directer naar voren.⁴¹ Op deze manier komt in een christologische lezing van de psalm onze hele belevingswereld mee in de participatie in en navolging van Christus.

In eerste instantie lijkt de conclusie van Burger over de meervoudige schriftzin dus enigszins beperkt. Als we niets meer doen met de rijkdom van deze methode dan in het Oude Testament op zoek naar Christusverwijzingen, dan beperken we onszelf en sluiten we ons af voor een deel van de betekenis van de Schrift. Wat Burger echter doet is aan de hand van de term ‘*Christ-reality*’ de betekenislagen van de Schrift verbreden tot het gehele leven en de hele werkelijkheid.⁴² Voor Boersma is het hierbij van belang dat het niet noodzakelijk is om eerst de stap naar Christus te zetten, en daarna pas de stap naar ons; Dat de teksten uit de Bijbel, en met name het Oude Testament, alleen relevant zouden zijn omdat ze achteraf naar Jezus blijken te verwijzen. Volgens Boersma is het van belang voor de meervoudige schriftzin dat in het Oude Testament de realiteit van Christus al aanwezig is.⁴³ Wat er dus gebeurt is dat er in het lezen van de Schrift een directe verbinding is tussen de lezer en de historische werkelijkheid in de Christusrealiteit.

Als Burger deze breedte beoogt met zijn gebruik van het woord ‘*Christ-reality*’, komen we uit op een kijk op de meervoudige schriftzin die ruimte biedt voor het gebruik hiervan in het hedendaagse Schriftgebruik. De vraag is dan wel waarom Burger deze methode dan in het negende hoofdstuk niet in de praktijk toe lijkt te passen. Om nog een betere analyse te kunnen geven van Burgers kijk op de meervoudige schriftzin, is het daarom goed om te kijken naar het theoretische kader wat Burger hiervoor heeft en hoe zijn kritiek op het Platonisme van Boersma hier een rol in speelt.

1.4 Platoonse ontologie

In de Schrift ontmoeten wij Christus en de Christusrealiteit. Om deze geestelijke realiteit in haar volheid te zien is het nodig de Bijbel ook geestelijk te lezen. We hebben gezien dat in de ‘*Christ-reality*’ deze geestelijke lezing bij Burger verder gaat dan typologieën: “*The sacramental-christological reading involves more than just the allegorical-dogmatic reading which finds Christ himself in Scripture. The tropological-moral and the anagogical-eschatological meanings presuppose that the church,*

⁴⁰ Burger, *Jesus Christ, Hermeneutics, and Scripture*, p. 262.

⁴¹ Burger, *Jesus Christ, Hermeneutics, and Scripture*, p. 260.

⁴² Burger, *Jesus Christ, Hermeneutics, and Scripture*, p. 250.

⁴³ Boersma, *Scripture as Real Presence*, p. xv.

believers, and their future can also be found in the text."⁴⁴ Toch lijkt die geestelijke lezing weinig concrete uitwerking te krijgen in Burgers eigen betoog. Wellicht heeft dit te maken met het onderliggende theoretische kader. Op dit gebied is het grootste onderscheid te zien tussen Burger en Boersma: is er noodzaak voor een Platoons-Christelijke ontologie?

Volgens Boersma heeft er in de loop der tijd een fragmentatie plaatsgevonden in de manier waarop we naar geschiedenis kijken. Horizontaal is de geschiedenis geworden tot een verzameling losse gebeurtenissen, en verticaal is de geschiedenis losgeraakt van haar transcendente oorsprong.⁴⁵ De coherentie van de dingen in de tijd is nodig om te zien dat er sprake is van één heilsgeschiedenis en de coherentie van de dingen als geschapen, in contact met hun eeuwige en transcendente oorsprong is nodig om Christus tegen te kunnen komen in de Schrift. Volgens Boersma is vooral voor de laatste vorm van samenhang een Christelijk Platonisme nodig. Hij stelt in een bespreking van Origenes en Ockham, waar hij duidelijk maakt dat Ockham de connectie tussen zichtbare en onzichtbare dingen verbreekt, dat met die breuk de Schriftuitleg compleet verandert. Volgens Ockham kan je uit het feit dat zichtbare dingen op elkaar lijken niet concluderen dat er een verbinding is met transcendente patronen. Origenes zou dit, vanwege zijn platoonse achtergrond, wel zeggen.⁴⁶ Uiteindelijk leidt dit volgens Boersma tot grote veranderingen in de interpretatie van de Schrift. Het is niet meer, zoals Origenes het uitlegt: 'een beweging van de zichtbare gebeurtenis naar de mystieke en verborgen zaken'⁴⁷, maar het is geworden tot een puur natuurlijke, empirische onderneming.⁴⁸ Daarmee verdwijnt de meervoudige schriftzin van het toneel, je komt immers niet meer verder dan de *sensus litteralis*. Elk uitstapje richting een geestelijke lezing wordt zonder de connectie met een coherente transcendente werkelijkheid willekeurig en dus onwenselijk. Volgens Boersma zijn er voor het gebruik van de meervoudige schriftzin vier theologische overtuigingen nodig:

1. Christus is aanwezig in het Oude Testament.
2. Zij die in Christus zijn delen in zijn realiteit.
3. Een deel van Christus' realiteit is het eschatologische doel van de geschiedenis.
4. Onze realiteit dient te worden begrepen in sacramentele en platoonse termen, waarin de platoonse ideeën te vinden zijn in de eeuwige *Logos*.⁴⁹

In de eerste drie overtuigingen wordt de verschillende lagen van de geestelijke lezing beschreven. De eerste overtuiging is het meest evident en het meest zichtbaar in de manier waarop ook door Jezus en de apostelen zelf het Oude Testament toepassen. De tweede overtuiging is van toepassing op de tropologische of morele zin van de Schrift. Dit betreft ons leven op dat van Christus en op zijn aanwezigheid in de Schrift. Als een tekst iets zegt over Christus, en wij verbonden zijn met hem, zegt de tekst ook iets over ons. In de derde overtuiging komt het anagogische of eschatologische aspect van de geestelijke zin naar voren. De tekst van de Schrift zegt

⁴⁴ Burger, *Jesus Christ, Hermeneutics, and Scripture*, p. 250.

⁴⁵ Burger, *Jesus Christ, Hermeneutics, and Scripture*, p. 252.

⁴⁶ Boersma, *Scripture as Real Presence*, p. 6.

⁴⁷ Boersma, *Scripture as Real Presence*, p. 5.

⁴⁸ Boersma, *Scripture as Real Presence*, p. 8.

⁴⁹ Burger, *Jesus Christ, Hermeneutics, and Scripture*, p. 251.

niet alleen iets over historische gebeurtenissen en hedendaagse relevantie, maar werpt ook een blik vooruit op de toekomst.

Met deze eerste drie overtuigingen gebeurt er nog niet heel veel waar Burger problemen mee heeft, hij neemt ze zelfs over.⁵⁰ Vooral op het punt van de laatste overtuiging zitten de vraagtekens en op deze laatste overtuiging zal ik mij dan verder ook focussen. Deze laatste overtuiging komt bij Boersma voort uit de eerdere overtuigingen. De Platoons-Christelijke ontologie maakt het namelijk mogelijk om de geschiedenis, en in het bijzonder de Schrift te zien als 'sacramentele' dragers van een andere realiteit. Die andere realiteit wordt volgens Boersma door Platonisten 'de Idee' genoemd, en door Christenen 'het Woord van God' in de persoon van Christus.⁵¹ Burger stelt echter dat die koppeling met een platoonse ontologie niet nodig en wel problematisch is.

De kritiek van Burger zit hem op een aantal punten. Allereerst zijn volgens hem de eerste drie overtuigingen al voldoende om te komen tot een gebruik van de geestelijke lezing.⁵² Als Christus aanwezig is in de Schrift en wij delen in zijn realiteit met een eschatologische component, dan zitten daarin zowel de allegorische, tropologische als anagogische zinnen waarin de *sensus spiritualis* onderverdeeld kan worden. Hiervoor is dus geen platoonse ontologie nodig. Door dat toch noodzakelijk te maken zorgt Boersma voor een te grote focus op een verticale connectie tussen tijd en eeuwigheid. Vanuit een zoektocht om zowel de horizontale als de verticale coherentie in de geschiedenis te behouden focust Boersma zich op de verticale en verliest hij daarmee de horizontale.⁵³

Naast dit eerste punt van kritiek komt Burgers grootste punt van kritiek, namelijk dat het Platonisme uiteindelijk leidt tot een onpersoonlijke visie op de realiteit. Wat er gebeurt in het Platonisme en de Christelijk-platoonse ontologie die Boersma voorstaat is dat er keuze wordt gemaakt tussen werelden en dat er wordt gesteld dat de transcendente wereld echter en beter is dan de historische werkelijkheid, en dat de connectie tussen de twee noodzakelijk voortvloeit uit de beweging tussen eeuwige eenheid en temporele pluraliteit.⁵⁴ In plaats daarvan zien we dat niet noodzakelijkheid en een soort onpersoonlijke superioriteit de drijvende kracht zijn achter de connectie tussen de historische werkelijkheid en de geestelijke werkelijkheid, tussen Christus en ons en tussen de *sensus litteralis* en *sensus spiritualis*, maar dat die connectie uitgaat van Gods persoonlijke liefde. Er is geen noodzaak voor een ontologie van participatie, waar Boersma naar op zoek is in het platoonse, maar het is veel passender om te spreken over 'interpersonal communication'. Dit doet meer recht aan de creativiteit en overvloed van Gods liefdevolle interactie met de mensheid.⁵⁵

1.5 Analyse

In dit hoofdstuk hebben we gezien hoe Boersma zowel een nuttige bijdrage levert aan Burgers behandeling van de meervoudige schriftzin in de term 'Christ-reality', als een obstakel vormt als het gaat over Boersma's nadruk op het platoonse. We

⁵⁰ Burger, *Jesus Christ, Hermeneutics, and Scripture*, p. 253.

⁵¹ Burger, *Jesus Christ, Hermeneutics, and Scripture*, p. 251.

⁵² Burger, *Jesus Christ, Hermeneutics, and Scripture*, p. 253.

⁵³ Burger, *Jesus Christ, Hermeneutics, and Scripture*, p. 255.

⁵⁴ Burger, *Jesus Christ, Hermeneutics, and Scripture*, p. 255-258.

⁵⁵ Burger, *Jesus Christ, Hermeneutics, and Scripture*, p. 258.

hebben gezien dat de ogenschijnlijke versmalling die Burger aanbrengt door de geestelijke lezing te herformuleren als christologische lezing uiteindelijk voorkomen wordt door het gebruik van de term '*Christ-reality*'. Hierin ontstaat opnieuw ruimte voor de *sensus spiritualis* in al haar breedte. In onze participatie in Christus en in zijn realiteit hebben we in de Schrift niet alleen een ontmoeting met hem, maar ook met onze morele en eschatologische werkelijkheid.

Deze focus op de ontmoeting met Christus, het voornaamste punt van Burgers boek, blijkt ook een belangrijk aspect van Burgers kritiek op de platoonse nadruk van Boersma. In plaats van een onpersoonlijke en verticale ontologie, is er volgens Burger veel meer belang bij het beeld van een interpersoonlijke communicatie. Het is niet zo dat de geestelijke lezing noodzakelijkerwijs in de Schrift zit, omdat dit nu eenmaal is hoe Schepper en schepping zich tot elkaar verhouden, maar er is een 'res' achter de historische 'res' te ontdekken omdat God die in zijn liefde en om met ons te communiceren in de Schrift gelegd heeft.

De vraag is vervolgens wel of Burger in het slothoofdstuk van zijn boek – als hij een concrete uitwerking geeft van zijn voorstel, de ruimte die hij ziet voor de meervoudige schriftzin uiteindelijk voldoende benut. Dit gebrek aan benutting van de meervoudige schriftzin vloeit voor een deel voort uit een fixatie op de geestelijke zin in het Oude Testament en een onvoldoende uitwerking van de verhouding tussen historische gebeurtenissen en de interpersoonlijke communicatie die in die gebeurtenissen plaatsvindt en zichtbaar wordt in de geestelijke lezing. De connectie die gemaakt wordt in de geestelijke lezing, lijkt voor Burger toch steeds via Christus zelf te gaan en minder direct via de '*Christ-reality*'. Hierdoor ligt het voor de hand om de gebeurtenissen in het Oude Testament via Christus op ons te betrekken, maar wordt het ingewikkelder, hoewel niet helemaal onmogelijk, om de teksten uit het Nieuwe Testament op ons te betrekken. Dit is echter wel een belangrijk onderdeel van de meervoudige schriftzin zoals die onder andere door Thomas van Aquino wordt toegepast. Om dit nader inzichtelijk te maken geef ik een voorbeeld van Thomas' uitleg van een gedeelte uit Johannes 1.

1.5.1 Johannes 1 in de meervoudige schriftzin

In Johannes 1 treffen we, na de welbekende inleiding, Johannes de Doper aan die het volk oproept tot bekering en de komst van Jezus aankondigt. Jezus is inmiddels bij Johannes geweest en door hem gedoopt. Als hij dan de volgende dag nog een keer langsloopt wijst Johannes hem opnieuw aan en dan volgen twee discipelen Jezus:

*"De twee leerlingen hoorden wat hij zei en gingen met Jezus mee. Jezus draaide zich om, en toen Hij zag dat ze Hem volgden, zei Hij: 'wat zoeken jullie?' 'Rabbi,' zeiden zij tegen Hem (dat is in onze taal 'meester'), 'waar verblijft U?' Hij zei: 'Kom maar mee, dan zul je het zien.'"*⁵⁶

In deze tekst zit een hoop rijkdom, en het commentaar van Thomas van Aquino is prachtig en uitgebreid, maar ik wil mij voor dit voorbeeld beperken tot zijn behandeling van de vraag die de leerlingen stellen: '*waar verblijft U?*' In de behandeling van deze vraag blijkt dat de meervoudige schriftzin een groter bereik heeft dan enkel christologische typologieën. Allereerst behandelt Thomas de literaire zin, de meest letterlijke. Dit gaat erover dat de discipelen daadwerkelijk opzoek waren naar Jezus' verblijfplaats. Ze waren niet tevreden met het

⁵⁶ Johannes 1,37-39a.

oppervlakkig bevragen van Jezus in het voorbijgaan, maar wilden hem vaker bezoeken. Ze wilden dus weten waar Jezus woonde. Tegelijk is er op een geestelijke manier meer te zeggen. Gods woonplaats is de hemel, dus de vraag naar Jezus' woonplaats wordt ook gesteld omdat ons doel in het volgen van Christus ook is dat hij ons naar de hemel leidt.⁵⁷

Tot nu toe is het allemaal nog gecentreerd op Christus en zou nog binnen de zoektocht naar christologische betekenis kunnen passen. Het gaat over de fysieke woonplaats van Jezus hier op aarde en zijn woonplaats in de hemel, waar we hem naartoe willen volgen. Dan beschrijft Thomas nog een extra zin in deze vraag, namelijk de morele. Hierin stelt hij dat de discipelen de vraag stellen alsof ze verlangen om te leren hoe een mens de plek kan worden waar Christus wil wonen: *“Finally, in the moral sense, they ask, where do you live? as though desiring to learn what qualities men should possess in order to be worthy to have Christ dwell in them.”*⁵⁸ Deze betekenis ligt iets minder in een christologische lijn der verwachting. Het gaat er in deze morele zin om dat een vraag naar de verblijfplaats van Jezus ons aanzet om een plek te willen zijn waar Jezus kan wonen. Hoewel dit natuurlijk nog steeds gefocust is op Christus, vindt er hier een directe beweging plaats van de tekst naar ons, in plaats van een betekenis die betrekking op ons heeft via een werkelijkheid in Christus zelf.

1.5.2 ‘Christ-reality’ direct of indirect?

We zien in de manier waarop Thomas van Aquino de meervoudige Schriftzin toepast in de interpretatie van Johannes 1 een directe verbinding tussen de historische gebeurtenis en onze hedendaagse en toekomstige realiteit. Hoewel dit te verbinden is met de ‘Christ-reality’, het is immers onze verbondenheid met Christus die ons met de historische en toekomstige realiteit verbindt, lijkt er toch ook iets anders te gebeuren, een directere link tussen de tekst en ons. Wat nu precies de verhouding is tussen de historische gebeurtenissen en onze realiteit en of dit onderscheid overeenkomt met het onderscheid tussen *sensus litteralis* en *sensus spiritualis*, behoeft nader onderzoek. Om te zien hoe Deely hier verder in kan helpen en waar de vragen blijven staan of enkel verdiept worden, zien we in het volgende hoofdstuk een beschrijving en analyse van diens werk. Op die manier kunnen we zien hoe de vraag naar de ontologie van de meervoudige schriftzin; platoons of niet, en de vraag naar de verhouding tussen *sensus litteralis* en *sensus spiritualis* vanuit een semiotische invalshoek beantwoord kunnen worden, en in welke opzichten ze blijven staan of nieuwe vragen oproepen.

⁵⁷ Aquino, Ioannis, C1.L15,290.

⁵⁸ Aquino, Ioannis, C1.L15,290: *Moraliter autem interrogant ubi habitas? Quasi vellent scire, quales debent esse homines qui digni sunt quod Christus habitet in eis;*

2.

De betekenis van tekens

Deely over de ontwikkeling van het tekenbegrip

In het vorige hoofdstuk hebben we gezien hoe de meervoudige schriftzin naar voren komt in het betoog van Burger. Daarin kwamen we ruimte tegen voor de geestelijke lezing, een *sensus spiritualis*, als we in onze reflectie op de Schrift Gods reddende handelen als uitgangspunt nemen. Als we in het lezen van de Schrift een Christus-ontmoeting hebben – met hem en met zijn realiteit, dan hoort daar een geestelijke lezing bij.

Een tweetal aandachtspunten kwam hierin naar voren. Allereerst het aandachtspunt naar aanleiding van de discussie die Burger met Boersma voert over het platoonse gedachtegoed en de noodzaak die Boersma hiervan ziet in het gebruik van een geestelijke lezing. Daarnaast is er de vraag naar de verhouding tussen de *sensus litteralis* en *sensus spiritualis* in de semiotische termen van *signum* en *res*, of in modernere termen zoals *sense* en *reference*. Hierbij hoort de vraag of deze verhouding dezelfde is als de vraag naar de verhouding tussen historische gebeurtenissen en Gods interpersoonlijke communicatie met ons zoals Burger het verwoordt.

We hebben al gezien dat in het denken over de *sensus litteralis* en *sensus spiritualis* het denken over tekens en verwijzingen een centrale plek inneemt. Als Thomas van Aquino een theoretische uitwerking geeft van de meervoudige schriftzin, bespreekt hij dit ook op het gebied van tekens en verwijzingen: “*truth is manifested in two ways in Sacred Scripture: one way is how things are signified through words, and in this consists the literal sense; another way is how things are figures of other things, and the spiritual sense consists in this.*”⁵⁹ De bovengenoemde aandachtspunten hangen samen met datzelfde denken over tekens en verwijzingen. Hiermee betreden wij het vakgebied wat semiotiek wordt genoemd. In de genoemde aandachtspunten gaat het over de vraag naar de interne verhouding van tekens en dat waar ze naar verwijzen, evenals de vraag naar de werkelijkheid in deze tekens. Zijn tekens slechts namen die verwijzen naar talige geledingen die wij aanbrengen in de werkelijkheid of gaat ons spreken over een benadering van het wezen van een werkelijkheid bestaande buiten onze waarneming?⁶⁰

Als we antwoord willen geven op de vraag of de meervoudige schriftzin in de huidige tijd bruikbaar is, is het nodig dat we kijken naar de ontwikkeling van de semiotiek, de studie naar tekens. Hoe komen we van Augustinus, die wordt gezien als de grondlegger van het denken over tekens, naar het tekenbegrip dat door Charles Saunders Peirce wordt ontwikkeld en door Burger wordt gebruikt?⁶¹ Waar Augustinus tekens opsplijt in twee delen: *signum* en *res*, doet Peirce dat in drie delen: *representamen*, *interpretant* en *object* (deze modellen zullen verderop nog

⁵⁹ Aquino, Quodlibet VII.Q6.A1. *in Sacra Scriptura manifestatur veritas dupliciter: uno modo, secundum quod res significantur per verba, et in hoc consistit sensus litteralis; alio modo, secundum quod res sunt figurae aliarum rerum, et in hoc consistit sensus spiritualis.*

⁶⁰ Brümmer, *Wijsgerige Begripsanalyse*, p. 46.

⁶¹ Burger, *Jesus Christ, Hermeneutics, and Scripture*, p. 294.

nader worden toegelicht). In dit hoofdstuk zal ik weergeven hoe ik dit nader heb willen onderzoeken en hoe Deely hierin behulpzaam is en tekortschiet. Het uitgangspunt zal een beschrijving en analyse zijn van deze Amerikaanse semioticus en thomist. In zijn artikel 'The Role of Thomas Aquinas in the Development of Semiotic Consciousness' bespreekt hij de rol die Thomas van Aquino speelt in het nadenken over tekens en de ontwikkeling daarvan. In dit hoofdstuk zal ik wat Deely in zijn artikel betoogt uiteenzetten rondom zijn centrale claim dat Thomas van Aquino een rol heeft gespeeld in de ontwikkeling van het semiotische denken die je kan omschrijven als de rol van vroedvrouw.⁶² In het werk van Thomas zitten impliciet al de gedachten die expliciet door Peirce worden uitgewerkt in zijn driedelig tekenbegrip.⁶³ Dit biedt aanknopingspunten met de vragen die vanuit het vorige hoofdstuk naar voren zijn gekomen en werpt ook weer eigen vragen op.

2.1 Augustinus als grondlegger

Tekens zijn dingen waar iedereen mee te maken heeft. Alle dingen die we als mensen tegenkomen en die iets zeggen over iets anders kunnen teken genoemd worden. Ook in de Griekse Oudheid had men dit al door, Aristoteles beschrijft tekens ongeveer als die dingen waarvan het bestaan impliceert dat iets anders bestaat, heeft bestaan of zal bestaan.⁶⁴ Het woord 'semiotiek' dat gebruikt wordt voor de studie naar tekens heeft ook haar oorsprong in het Griekse woord σημειον, wat vertaald kan worden als 'teken'. Voor de Grieken sloeg 'teken' enkel op de natuurlijke verschijnselen, zoals rook als teken van vuur. Vandaar dat volgens Deely de ontwikkeling van de semiotiek niet in de Griekse oudheid begint, maar bij Augustinus. Voordat Augustinus zich bezig hield met het denken over tekens, werd dit op geen enkele wijze gekoppeld aan het denken over taal. Pas bij Augustinus zien we een verbinding tussen tekens als natuurlijke verschijnselen en tekens als conventionele, talige *verschijnselen*. Augustinus zag echter, deels door zijn gebrek aan kennis van het Grieks, een duidelijke verbinding tussen natuurlijke verschijnselen en conventies.⁶⁵ Waar de natuurlijke verschijnselen tekens worden omdat wij ze als zodanig interpreteren, bestaan conventionele tekens, zoals woorden, enkel met het doel iets te betekenen. De eerste categorie zijn tekens *per accidens*. Het feit dat dit tekens zijn, komt bovenop wat ze al waren. Zo kan de buik van een zwangere vrouw teken zijn van haar zwangerschap, zonder dat dit het doel is van die dikkere buik; de buik wordt niet dikker om te laten zien dat de vrouw zwanger is. Bij de tweede categorie is dat anders, dit zijn tekens *per se*. Dit gaat bijvoorbeeld om woorden, zoals 'zwanger'. Deze tekens hebben geen intrinsieke waarde buiten het feit dat het tekens zijn.⁶⁶ De tekens *per accidens* worden door Augustinus *signa naturalia* genoemd, natuurlijke tekens. De conventionele tekens, tekens die enkel waarde hebben als teken, noemt hij *signa data*.

⁶² Deely, 'The Role of Thomas Aquinas in the Development of Semiotic Consciousness', *Semiotica* 152-1/4, p.46.

⁶³ Deely, 'The Role of Thomas Aquinas in the Development of Semiotic Consciousness', *Semiotica* 152-1/4, p. i.

⁶⁴ Deely, 'The Role of Thomas Aquinas in the Development of Semiotic Consciousness', *Semiotica* 152-1/4, p. 1.

⁶⁵ Deely, 'The Role of Thomas Aquinas in the Development of Semiotic Consciousness', *Semiotica* 152-1/4, p. 3.

⁶⁶ Deely, 'The Role of Thomas Aquinas in the Development of Semiotic Consciousness', *Semiotica* 152-1/4, p. 2.

Als Augustinus voor het eerst komt te spreken over tekens in *De Doctrina Christiana*, definieert hij tekens als volgt: “*For a sign is a thing [‘res’ red.] which, over and above the impression it makes on the senses, causes something else to come into the mind as a consequence of itself.*”⁶⁷ In deze definitie is Augustinus nog niet de grote vernieuwer op het gebied van tekens.⁶⁸ Het vernieuwende komt volgens Deely in het bovengenoemde onderscheid: dat van *signa data* en *signa naturalia*. Door dit onderscheid ontstaat namelijk allereerst de mogelijkheid om na te denken over het wezen van tekens. Als je verschillende soorten tekens kan onderscheiden, dan kan je ook spreken over de eigenheid van tekens in het algemeen.⁶⁹ Het tweede wat gebeurt door het onderscheid dat Augustinus maakt, is misschien wel nog directer relevant voor dit onderzoek. In het onderscheid tussen *signa data* en *signa naturalia* wordt duidelijk dat je voor een teken niet enkel twee *res* nodig hebt die met elkaar verbonden zijn, maar ook nog een observerende partij, iemand die het teken als zodanig interpreteert. Bij *signa naturalia* is dat nog niet heel duidelijk te zien. Als iemand kreunt van de pijn, is dat kreunen een natuurlijk teken; het verwijst naar de pijn, maar het kreunen gebeurt niet per se om een teken te zijn. Het zou echter zo kunnen zijn dat iemand weldegelijk kreunt om te laten merken dat hij pijn heeft, dan is de pijn een *signum naturale* én een *signum datum*. De intentie van het kreunen als teken voor pijn kan zelfs gebruikt worden als er helemaal geen pijn is, waardoor het kreunen enkel *signum datum* is. In deze laatste twee mogelijkheden wordt al duidelijk dat er niet alleen sprake is van twee zintuigelijke *res* waarbij de één iets zegt over de ander. Om iets een teken te laten zijn, is een derde partij nodig, iemand die het kreunen hoort en interpreteert als verwijzend naar pijn.⁷⁰ Dat derde onderdeel van een teken, wordt echter door Augustinus nog niet uitgewerkt of als zodanig herkend.

2.2 Thomas als vroedvrouw

Waar Deely Augustinus ziet als de grondlegger van het denken over tekens, en daarmee als grondlegger voor de semiotiek, ziet hij Thomas van Aquino als volgende pijler van de brug die de semiotiek door de geschiedenis met elkaar verbindt.⁷¹ Waar bij Augustinus het denken over het wezen van tekens een mogelijkheid wordt, maar nog niet wordt uitgewerkt, zien we bij Thomas van Aquino meer expliciet het begin van het nadenken over tekens in het algemeen. Thomas is zich in dat denken over het wezen van tekens meer bewust van de spanning in de definitie van Augustinus en de noodzaak voor een derde, relationeel deel van het tekenbegrip, hoewel ook bij Thomas zelf dit nog grotendeels impliciet blijft.⁷² De relatie tussen de *signum* en *res*, wordt langzamerhand onderdeel van het denken over tekens.

⁶⁷ Augustinus, *De Doctrina Christiana*, LIIC1, A.1: “*Signum est enim res, praeter speciem quam ingerit sensibus, aliud aliquid ex se faciens in cogitationem venire.*”

⁶⁸ Deely, ‘The Role of Thomas Aquinas in the Development of Semiotic Consciousness’, *Semiotica* 152-1/4, p. 4.

⁶⁹ Deely, ‘The Role of Thomas Aquinas in the Development of Semiotic Consciousness’, *Semiotica* 152-1/4, p. 3.

⁷⁰ Deely, ‘The Role of Thomas Aquinas in the Development of Semiotic Consciousness’, *Semiotica* 152-1/4, p. 5.

⁷¹ Deely, ‘The Role of Thomas Aquinas in the Development of Semiotic Consciousness’, *Semiotica* 152-1/4, p. 18.

⁷² Deely, ‘The Role of Thomas Aquinas in the Development of Semiotic Consciousness’, *Semiotica* 152-1/4, p. 24.

De spanning die in het denken van Thomas van Aquino zit als het gaat over het wezen van tekens, heeft volgens Deely te maken met de vraag in hoeverre tekens gefundeerd zijn in de zintuiglijke waarneming. Dit kan gaan over het horen of lezen van woorden of andere *signa data*, maar ook over het zien van rook, het horen van gekreun of andere *signa naturalia*. In het begin van Thomas' denken gaat hij nog duidelijk uit van de definitie van Augustinus waarin tekens altijd over zintuiglijk waarneembare *res* gaan. Toch is ook in dit begin al te merken dat Thomas ruimte laat voor niet-zintuiglijke tekens, zij het enkel in tweede instantie.⁷³ Dit gaat dan bijvoorbeeld over dingen die we kunnen afleiden uit zintuiglijke tekens, maar zelf niet zintuiglijk waar te nemen zijn, zoals wiskunde.⁷⁴ Het lijkt hierbij zo te zijn dat tekens voor Thomas in principe zintuiglijk zijn en dat niet-zintuiglijke tekens alleen bestaan in overdrachtelijke zin.⁷⁵ Zintuiglijk staat bij Thomas tegenover rationeel, het gaat om de manier waarop we dingen te weten komen, dit kan beredeneerd, of waarnemend, empirisch.⁷⁶ Tekens zijn dus volgens Thomas onderdeel van de zintuiglijke werkelijkheid, die we op basis van onze zintuigen te weten kunnen komen.

Deely stelt echter dat het denken over tekens bij Thomas van Aquino meer ambigu is dan op het eerste gezicht lijkt. De spanning in zijn denken over tekens blijkt in zijn beantwoording van een vraag over de communicatie tussen engelen. Aan de ene kant zegt hij daar: *"The signs we use are sensible, because our knowledge, which is discursive, has its origin in sense-objects."*⁷⁷ Hierin houdt Thomas van Aquino dus duidelijk vast aan de zintuiglijke basis van tekens. Als hij verder gaat zegt hij echter dit: *"But we commonly call anything a sign which, being known, leads to the knowledge of something else; and for this reason an intelligible form can be called a sign of the thing which is known by its means."*⁷⁸ Ondanks dat hij dus in principe vasthoudt aan de zintuiglijke basis van tekens, laat Thomas weldegelijk ruimte voor een soort algemeen begrip van tekens zonder die zintuiglijke basis. Deze ruimte gaat verder dan een soort figuratief spreken over tekens, maar zegt iets over het wezen van tekens in het algemeen.⁷⁹ Hoewel tekens over het algemeen zintuiglijk zijn, komt Thomas impliciet tot de conclusie dat dit niet noodzakelijkerwijs zo hoeft te zijn, en misschien dat er in tekens altijd iets zit wat niet zintuiglijk is.⁸⁰ Omdat Thomas van Aquino uiteindelijk zelf deze conclusies niet expliciet trekt blijft het lastig om dit te concretiseren. De uitwerking van het niet-zintuiglijke element in tekens vinden we pas bij John Poinsett, een 17^e-eeuwse thomist die Deely aanhaalt als belangrijke schakel tussen Thomas en de moderne semiotiek.

⁷³ Deely, 'The Role of Thomas Aquinas in the Development of Semiotic Consciousness', *Semiotica* 152-1/4, p. 26.

⁷⁴ Aquino, IV.D1.Q1.A1.qa2

⁷⁵ Deely, 'The Role of Thomas Aquinas in the Development of Semiotic Consciousness', *Semiotica* 152-1/4, p. 27.

⁷⁶ Aquino, *Questiones Disputatae de Veritate*.Q9.

⁷⁷ Aquino, *Questiones Disputatae de Veritate*.Q9.A4.ad4: *"Et propter hoc etiam in nobis signa sunt sensibilia, quia nostra cognitio, quae discursiva est, a sensibilibus oritur."*

⁷⁸ Aquino, *Questiones Disputatae de Veritate*.Q9.A4.ad4: *"Sed communiter possumus signum dicere quodcumque notum in quo aliquid cognoscatur; et secundum hoc forma intelligibilis potest dici signum rei quae per ipsam cognoscitur."*

⁷⁹ Deely, 'The Role of Thomas Aquinas in the Development of Semiotic Consciousness', *Semiotica* 152-1/4, p. 30.

⁸⁰ Deely, 'The Role of Thomas Aquinas in the Development of Semiotic Consciousness', *Semiotica* 152-1/4, p. 32.

2.3 Poinsoot en Peirce als voltooiers

We hebben nu met Deely twee belangrijke pijlers van de semiotische ontwikkeling gezien. Augustinus biedt als eerste de mogelijkheid om na te denken over tekens aan zich in het onderscheid van *signa naturalia* en *signa data*. Vervolgens uit Thomas van Aquino zijn ongemak, zij het veelal impliciet, met de noodzaak van zintuiglijkheid. In zijn werk ontstaat langzaam ruimte voor een niet-zintuigelijk begrip van tekens, een element dat buiten de zintuigelijke *signum* en *res* van Augustinus' definitie valt. In zijn artikel 'The Role of Thomas Aquinas in the Development of Semiotic Consciousness' betoogt Deely vervolgens dat een verdere uitwerking van Thomas' denken in de loop van de eeuwen zorgt voor een expliciet niet-zintuigelijk begrip van tekens.⁸¹ Een driedelig tekenbegrip waarin er niet alleen twee *res* zijn, die iets met elkaar van doen hebben, maar dat de relatie tussen die twee een expliciet derde onderdeel is van het teken.⁸² Deze driedeling is uiteindelijk wat Charles Saunders Peirce volledig expliciet maakt in de moderne semiotiek. Hij stelt dat de relatie waarin tekens in wezen bestaan altijd driedelig zijn, omdat je naast een *signum* en een *res* ook nog een derde, het relationele aspect nodig hebt om een teken precies dat te laten zijn: een teken.⁸³

In de beschrijving van de ontwikkeling van Thomas van Aquino tot Peirce is volgens Deely nog een tussenstap nodig. Die tussenstap ziet hij in het werk van John Poinsoot, een Portugese thomist uit de zeventiende eeuw die een expliciete verhandeling schrijft over tekens en dit sterk baseert op de gedachten van Thomas. In deze ontwikkeling wordt volgens Deely duidelijk dat het wezen van tekens hem niet zit in zintuiglijkheid. In het tekenbegrip van Poinsoot hoeft iets niet over twee zintuigelijk waarneembare *res* te gaan om een teken te kunnen zijn.⁸⁴ Zo kan een bord dat waarschuwt voor een defecte brug ook een teken zijn als de brug niet defect is, of als er zelfs helemaal geen brug is.⁸⁵ Waar Augustinus ervanuit ging dat tekens zintuigelijke zaken zijn die naar elkaar verwijzen, en dat die zintuiglijkheid ook is wat iets een teken maakt, ontstaat in het denken na Thomas het idee dat tekens niet bestaan op basis van die zintuiglijkheid, maar op basis van de relatie tussen twee *res*, zintuigelijk waarneembaar of niet. Iets kan een teken zijn, ook als één van beide, of beide *res*, niet zintuigelijk waarneembaar zijn.⁸⁶ Wat het bordje van de defecte brug een teken maakt is er niet van afhankelijk of die brug daadwerkelijk bestaat. Wat het een teken maakt is de relatie die het bordje heeft met iets buiten zichzelf, zintuigelijk waarneembaar of niet.

Er ontstaat naast het onderscheid van Augustinus tussen *signa data* en *signa naturalia* een nieuw onderscheid, dat tussen *signa formalia* en *signa instrumentalia*. De zintuigelijke tekens worden dan de *signa instrumentalia* genoemd en de niet-

⁸¹ Deely, 'The Role of Thomas Aquinas in the Development of Semiotic Consciousness', *Semiotica* 152-1/4, p. 43.

⁸² Deely, 'The Role of Thomas Aquinas in the Development of Semiotic Consciousness', *Semiotica* 152-1/4, p. 42.

⁸³ Deely, 'The Role of Thomas Aquinas in the Development of Semiotic Consciousness', *Semiotica* 152-1/4, p. 42-43.

⁸⁴ Deely, 'The Role of Thomas Aquinas in the Development of Semiotic Consciousness', *Semiotica* 152-1/4, p. 39.

⁸⁵ Deely, 'The Role of Thomas Aquinas in the Development of Semiotic Consciousness', *Semiotica* 152-1/4, p. 43.

⁸⁶ Deely, 'The Role of Thomas Aquinas in the Development of Semiotic Consciousness', *Semiotica* 152-1/4, p. 40.

zintuigelijke tekens *signa formalia*. Het aloude *signum* en *res* van de definitie van Augustinus kan dan niet alleen maar meer slaan op een zintuigelijk waarneembaar *signum*, die is zegt over een al dan niet zintuigelijk waarneembare *res*, dit zouden *signa instrumentalia* zijn. Het is dan zelfs zo dat niet-zintuigelijke *signa*, zoals onze gedachten, kunnen verwijzen naar een al dan niet zintuigelijk waarneembare *res*, wat dan de *signa formalia* zouden zijn.⁸⁷ Hierdoor wordt duidelijk dat je er niet bent door twee delen te onderscheiden in het denken over tekens, namelijk het één wat verwijst, en het ander waarnaar verwezen wordt, maar is het noodzakelijk dat we tekens opdelen in drie delen, namelijk het één wat verwijst, het ander waarnaar verwezen wordt én de verwijzing die wordt waargenomen, de relatie tussen de *signum* en *res*.⁸⁸

Wat Deely in zijn artikel betoogt, evenals op andere plekken waar hij de geschiedenis van de semiotiek behandelt, is dat Peirce met zijn drielidige tekenbegrip teruggrijpt op een thomistische traditie die eindigt bij John Poinsoot. Het werk van deze Portugese dominicaner theoloog en filosoof wordt door Deely gezien als de ultieme consequentie van de gedachten van Thomas van Aquino over tekens. Waar dit denken bij Thomas fragmentarisch in zijn werk te vinden is, schrijft Poinsoot een *Tractatus de Signis*. Een werk puur gewijd aan het wezen van tekens. Uiteindelijk ontstaat in zijn werk de ruimte voor de relatie tussen *signum* en *res* als derde aspect van tekens als zodanig. Volgens Poinsoot wordt duidelijk dat tekens altijd relationeel zijn. We worden ons bewust van het één door de relatie die we zien tot iets anders. In het onderscheid tussen *signa data* en *signa naturalia* en het onderscheid tussen *signa formalia* en *signa instrumentalia*, is het overkoepelende gegeven steeds dat ze verwijzen naar iets buiten zichzelf. Dat is wat een teken, een teken maakt. Daarmee vormen tekens de brug tussen de natuurlijke werkelijkheid en culturele werkelijkheid en een brug tussen de werkelijkheid buiten de geest en de werkelijkheid daarbinnen.⁸⁹ Zelfs onze mentale voorstellingen, onze ideeën, zijn dan tekens. Als we aan een paard denken, denken we aan een bepaald object, namelijk aan een paard, niet aan het idee van een paard. Onze gedachten vormen daarmee een relatie tussen een gedachte en iets buiten die gedachte, namelijk dat paard. Hiervoor doet het niet ter zake of dat paard daadwerkelijk bestaat of niet. De relatie tussen onze gedachte aan een vriend en die vriend zelf bestaat los van of de vriend imaginair is of niet.

Op deze manier is er bij tekens in wezen altijd sprake van een relatie tussen twee *res*, wat het totaal van elementen binnen een teken brengt op drie. Dit wordt door Deely geïllustreerd door het voorbeeld van een kamer met meubels. In de ene situatie zijn de meubels net in de kamer gezet, maar nog niet op de goede plek. De andere situatie betreft dezelfde kamer en dezelfde meubels, maar nu staat alles keurig waar het hoort. Elk voorwerp in dit voorbeeld is in beide situaties hetzelfde, in die zin is er niets veranderd. Toch is de ordening van de dingen wat het grote onderscheid maakt tussen de twee situaties. Het verschil zit hem niet in de dingen zelf, maar tussen de dingen, in hun relatie tot elkaar. Stel je dan vervolgens voor dat iemand eerst helemaal tot in detail gaat uitdenken hoe de meubels moeten komen te staan, voor hij ze gaat verplaatsen. Dan bestaat er een relatie tussen de meubels en

⁸⁷ Deely, *Basics of Semiotics*, p. 111.

⁸⁸ Deely, 'The Role of Thomas Aquinas in the Development of Semiotic Consciousness', *Semiotica* 152-1/4, p. 42.

⁸⁹ Deely, *Introducing Semiotics*, p. 168.

de kamer die alleen in gedachten bestaat, er is geen fysieke werkelijkheid die met dat idee overeenkomt. Zodra de meubels vervolgens op een corresponderende wijze zijn verplaatst, bestaan diezelfde relaties ineens in de fysieke werkelijkheid, zelfs los van of iemand zich er bewust van is.⁹⁰

Dit betekent volgens Poinsoot, die daarbij aansluit bij Thomas van Aquino in de *Summa Theologiae*⁹¹, dat 'relatie' als zodanig los staat van zijn oorzaak of grond in het bestaan. Het doet voor een relatie tussen twee *res*, niet ter zake wat de verhouding is met de fysieke werkelijkheid. De aanwezigheid van een relatie is onafhankelijk van een realisatie in de natuur, in de gedachten, of in allebei. Dit noemt Poinsoot een 'ontologische relatie'.⁹²

Met deze gedachte komt Poinsoot volgens Deely tot de ontologische grond van tekens, ofwel: wat is het wezen van een teken?⁹³ Tekens zijn relaties in wezen, niet enkel in onze manier van praten. Dit laatste noemt Poinsoot 'transcendente relaties'. Waarbij transcendent hier gaat over het overstijgen van de dingen in zichzelf, een relatie die de waarneembare zaken overstijgt. Neem bijvoorbeeld een lamp uit de kamer van eerder. Deze lamp bestaat in zichzelf. Het is niet een relatie die slechts bestaat tussen andere dingen. Als we echter proberen uit te leggen waarom deze lamp op deze manier bestaat of hoe we die lamp kunnen veranderen, is het nodig om te refereren aan zaken buiten de lamp zelf. Als we de *res* lamp, dus willen bespreken, is het nodig om dat te doen in relatie tot andere *res*. Toch is deze referentie iets anders dan een teken. Deze relatie noemt Poinsoot de 'transcendente relatie'. Sommige dingen, waaronder referenties, vallen dus onder 'transcendente relatie', ofwel relaties in het bespreken '*relatio secundum dici*'. Tekens zijn daarentegen 'ontologische relatie', ofwel relaties in de manier van bestaan '*relatio secundum esse*'.⁹⁴

Door dit ontologische denken over tekens, ontstaat de benodigde basis om expliciet te gaan spreken over tekens als driedelig. Dit wordt volgens Deely door Peirce uitgewerkt in zijn terminologie van *representamen*, *interpretant* en *object*. Waarin de *representamen* de vorm is die het teken aanneemt, vergelijkbaar met het *signum*. Het *object* gaat over dat waar het teken naar verwijst, vergelijkbaar met de *res*. De *interpretant* gaat dan over wat Poinsoot de '*relatio secundum esse*' noemt, ofwel de 'ontologische relatie'. Dit is de verbinding tussen de *representamen* en het *object*, de relatie die volgens Peirce in de geest ontstaat als een teken op zich.⁹⁵ Deze uitwerking van Peirce vindt volgens Deely uiteindelijk haar oorsprong in de definitie van Augustinus en het werk van Thomas van Aquino en John Poinsoot.

2.4 Analyse

In mijn poging een adequate beschrijving te geven van Deely's standpunten liep ik al snel aan tegen de grenzen van zijn werk. Het werd mij duidelijk wat hij wel en vooral ook wat hij niet bespreekt. We hebben nu gezien hoe Deely de ontwikkeling beschrijft van het tekenbegrip van Augustinus tot dat van Peirce. We zagen het begin van het denken over tekens in het algemeen bij Augustinus. Verder liet Deely zien

⁹⁰ Deely, *Introducing Semiotics*, p. 170.

⁹¹ Aquino, *Summa Theologiae*.I.Q28.A1.

⁹² Deely, *Introducing Semiotics*, p. 171.

⁹³ Deely, *Introducing Semiotics*, p. 172.

⁹⁴ Deely, *Introducing Semiotics*, p. 171.

⁹⁵ Chandler, *Semiotics: The Basics*, p. 32-33.

dat er bij Thomas van Aquino al een spanning aanwezig is in het denken over tekens waarmee hij als het ware de geboorte van het driedelig tekenbegrip inleidt. Wat bij Thomas impliciet aanwezig is en voor de ogenschijnlijke tegenstrijdigheid in zijn denken zorgt, wordt bij latere denkers steeds concreter. Met name noemt Deely hierbij Poinsoot en Peirce: Poinsoot als ultieme uitloper van het thomistische denken in de 17^e eeuw, en Peirce als uiteindelijke uitwerker van het driedelige tekenbegrip in de moderne semiotiek.

Daartegenover staat dat ik in het begin van dit hoofdstuk stelde dat semiotiek een belangrijke rol speelt in het denken over de meervoudige schriftzin, zeker in combinatie met de aandachtspunten die we bij Burger zijn tegengekomen. Hoe de schriftzinnen zich tot elkaar verhouden is een vraag die in het kader van Thomas' bespreking zeker te maken heeft met het denken over tekens. In de hoop een behandeling van de meervoudige schriftzin door een semioticus te vinden om die te kunnen contrasteren met de behandeling door een theoloog, namelijk Burger, ging ik te rade bij John Deely. Vanuit zijn semiotische én thomistische achtergrond en op basis van een eerste verkenning, leek Deely te kunnen helpen in dit onderzoek met zo'n behandeling van de meervoudige schriftzin. Zoals blijkt uit dit hoofdstuk vangen wij op dit gebied echter bot. Deely stelt zelfs in zijn artikel: *"So my remarks are confined to philosophy."*⁹⁶ Deely spreekt uitvoerig over het tekenbegrip van Thomas van Aquino en de rol die Augustinus daarin speelt. De invulling van de termen *signum* en *res*, en hun verhouding bij Thomas krijgen dus ook veelvuldig aandacht, maar dit wordt door Deely niet behandeld in de expliciete context van Thomas' Bijbelgebruik.

Waar Deely ons dus niet verder in kan helpen is in het nader beantwoorden van de vragen die opkomen uit de analyse van Burgers behandeling van de meervoudige schriftzin. Desondanks zijn de inzichten van Deely nog steeds bruikbaar voor het verder nadenken over de meervoudige schriftzin. Deely spreekt dan weliswaar niet expliciet over de meervoudige schriftzin; zijn analyse van de semiotische ontwikkelingen en de rol die Thomas van Aquino daarin gespeeld heeft kunnen weldegelijk helpen in het verstaan van Thomas' begrip van de meervoudige schriftzin. Waar Deely's werk wel bij kan helpen is bij de vraag naar de zintuigelijke waarneembaarheid van tekens en hun betekenis. Dit is de grote verschuiving die Deely waarneemt in het gedachtegoed vanaf Augustinus en wat uiteindelijk uitloopt op het driedelige tekenbegrip bij Poinsoot en Peirce.

Doordat tekens niet noodzakelijkerwijs zintuigelijk waarneembaar hoeven zijn, ontstaat er de ruimte om het immanente te verbinden met het transcendente. De immanente zaken hebben immers een verbinding met elkaar die de zaken in zichzelf overstijgt. Het is hierbij wel belangrijk dat we het transcendente van tekens niet automatisch verbinden met een transcendente, ongeschapen werkelijkheid in God. De relatie van tekens transcendeert *signum* en *res* als losse elementen, maar is in zichzelf nog steeds onderdeel van de immanente, geschapen werkelijkheid. Om te zien dat iets wat zintuigelijk waarneembaar is, ook kan verwijzen naar iets wat zintuigelijk niet waarneembaar is. Sterker nog, dat hetgeen een teken tot teken maakt altijd een niet-zintuiglijke relatie is tussen een verwijzer en de verwijzing. Dat dit ook implicaties heeft voor theologische onderwerpen en dus ook voor dit onderzoek stelt Deely zelf ook als hij zegt: *"But I should think and would hope that the*

⁹⁶ Deely, 'The Role of Thomas Aquinas in the Development of Semiotic Consciousness', *Semiotica* 152-1/4, p. 10.

theological import of my remarks will be fairly huge and obvious, if not in detail at least in large-scale implications."⁹⁷ Waar we dus op het detailniveau van de meervoudige schriftzin en de theologische implicaties van de semiotische gedachten van Thomas van Aquino niet van Deely krijgen wat we hadden verwacht, hebben zijn inzichten wel degelijk veel te bieden in ons verstaan van die meervoudige schriftzin en haar theologische implicaties.

Dit zit hem dus, zoals hierboven genoemd, in het spreken over de ontwikkeling waardoor zintuiglijkheid niet langer noodzakelijk is. Hierdoor wordt immers duidelijk dat de verhouding tussen de tekst en de *sensus litteralis* op dezelfde manier kan worden aangeduid als de verhouding tussen *sensus litteralis* en *sensus spiritualis*, namelijk allebei als teken.

Daarnaast kan de doorlopende lijn die Deely waarneemt helpen in de vergelijking tussen Thomas' beschrijving van de meervoudige schriftzin in twee stappen: van de tekst als *signum* naar de *sensus litteralis* als *res*, en de tweede stap van *sensus litteralis* als *signum* naar de *sensus spiritualis* als *res*; en de beschrijving die Burger geeft in zijn ontwikkeling van het gebruik van de tekst. Waarin de tekst een historische betekenis heeft, opgebouwd uit *sense* en *reference*, wat je de *sensus litteralis* kan noemen, en de *sensus spiritualis* gevonden wordt in een christologische lezing, verbonden met de 'Christ-reality'.

Het andere aandachtspunt wat we bij Burger hadden geconstateerd, namelijk dat van de platoonse ontologie, is ook niet direct te koppelen aan de inzichten die we bij Deely opgedaan hebben. Hoewel Plato en zijn gedachtegoed geen noemenswaardige rol spelen in Deely's betoog is dat feit an sich niet voldoende om te concluderen dat een platoons-christelijke ontologie niet nodig is voor een gebruik van de meervoudige schriftzin. Een raakvlak zou wel gevonden kunnen worden in de scherpe overgang die Deely ziet tussen de Augustinus en de Griekse filosofen voor hem. Wellicht hoeven we dan dus niet terug tot Plato, maar zouden we moeten spreken van een augustijner ontologie, in plaats van een platoonse ontologie. Uiteindelijk komt het onderwerp van de ontologie pas echt ter sprake in de behandeling van Poinot. Die brengt de notie van Augustinus over tekens volgens Deely immers terug tot haar ontologische grond.⁹⁸ Uiteindelijk is Poinot degene die op basis van het werk van Thomas van Aquino de vraag stelt 'Wat constitueert een teken in wezen?' ofwel wat maakt een teken een teken? Het antwoord wat Poinot dan op basis van Thomas' werk geeft is volgens Deely: "ontological relation".⁹⁹ Hoe deze ontologie zich verhoudt tot de sacramentele platoons-christelijke ontologie waar Burger bij Boersma tegenaan loopt, is boeiend, maar in de werken van Burger en Deely zijn er te weinig aanknopingspunten om hier echt veel verder mee te gaan. Bovendien gaat het spreken over een sacramentele ontologie over een breder principe, terwijl de ontologische relatie vooral aan wil geven dat die relatie een teken maakt tot wat het is.

In het begin van dit onderzoek was de hoop om bij Deely inzicht te kunnen krijgen in de semiotische grond van de meervoudige schriftzin. Vervolgens zou het werk van

⁹⁷ Deely, 'The Role of Thomas Aquinas in the Development of Semiotic Consciousness', *Semiotica* 152-1/4, p. 9.

⁹⁸ Deely, 'The Role of Thomas Aquinas in the Development of Semiotic Consciousness.', *Semiotica* 152-1/4, p. 20.

⁹⁹ Deely, *Introducing Semiotics*, p. 172.

Deely kunnen helpen in het verstaan van de semiotische kaders van Thomas van Aquino en de veranderingen in de semiotiek in de tijd tussen Thomas en Burger. We hebben al geconstateerd dat Deely niet ingaat op de meervoudige schriftzin of Thomas' schriftgebruik, dus de zoektocht naar de semiotische grond van de meervoudige schriftzin leverde al minder op dan gehoopt. De impact van de analyse van Deely op de meervoudige schriftzin moet dan gereconstrueerd worden.

De inzichten op het gebied van de semiotische kaders van Thomas van Aquino en de ontwikkelingen in de semiotiek sindsdien, zijn een heel stuk bruikbaar. Aangezien Deely een rol ziet voor Thomas van Aquino in de ontwikkeling van het tekenbegrip van Augustinus, waar Thomas zich op baseert, en het tekenbegrip van Peirce, waar Burger zich op baseert, is een vergelijking tussen het gebruik van de meervoudige schriftzin bij Burger en bij Thomas mogelijk. Maar om die vergelijking te maken, en om te zien welke verschillen er dan naar voren komen, is het belangrijk om in concrete casussen te kijken wat er gebeurt als de twee manieren, die van Burger en die van Thomas van Aquino, naast elkaar worden gezet.

3.

Tekens en de meervoudige schriftzin

Vergelijking van tekenbegrippen aan de hand van Psalm 22 en Johannes 1

In de voorgaande hoofdstukken is een beschrijving en analyse gegeven van het betoog van Burger en dat van Deely. Hierin is een aantal punten opgevallen met betrekking tot de mogelijkheden voor het hedendaagse gebruik van de meervoudige schriftzin. In de discussie tussen Burger en Boersma zagen we de vraag ontstaan of een Platoonse ontologie nodig is voor het gebruik van de meervoudige schriftzin. Daarnaast kwam de vraag op of de manier waarop Burger de verhouding tussen *sensus literalis* en *sensus spiritualis* ziet, wel hetzelfde is als de manier waarop Thomas van Aquino dat beschrijft en gebruikt.

Na de behandeling van Burgers betoog was de hoop dat de vragen die hierdoor naar voren kwamen beantwoord konden worden met behulp van het betoog van Deely. Al snel werd echter duidelijk dat hij niet bood waarop was gehoopt. Hij besprak niet direct de meervoudige schriftzin, en gaf dus als zodanig ook geen directe antwoorden op de vragen die opgekomen waren. Wat Deely wel inzichtelijk maakte was de ontwikkeling die het nadenken over tekens en de bijbehorende definities hebben doorgemaakt vanaf hun grondlegging in het werk van Augustinus, via het werk van Thomas van Aquino impliciet en Poincaré expliciet, tot de moderne semiotische theorie van Peirce.

Door deze lijn zorgvuldig te volgen is wel een koppeling te maken tussen de manier waarop Burger spreekt over de meervoudige schriftzin waarbij hij gebruik maakt van terminologie die hij bij Peirce vandaan haalt, en de manier waarop Thomas van Aquino de meervoudige schriftzin uitwerkt gebruik makend van de terminologie van Augustinus' tekenbegrip. In dit hoofdstuk hoop ik door middel van twee casussen de verhouding tussen Burgers analyse en die van Thomas te kunnen vergelijken en hierdoor een antwoord te krijgen op de vraag of Burger in de verhouding tussen de *sensus literalis* en *sensus spiritualis* hetzelfde doet als Thomas van Aquino.

De twee casussen vinden we in Psalm 22 en Johannes 1. Psalm 22 wordt door Burger gebruikt in zijn hoofdstuk over de meervoudige schriftzin.¹⁰⁰ Het commentaar van Thomas van Aquino op Johannes 1 is in de analyse van Burgers betoog al eerder voorbij gekomen. Hierin zagen we al een verschil ontstaan tussen het gebruik van de meervoudige schriftzin door Burger en door Thomas van Aquino. Door ook deze casus erbij te pakken in een vergelijking van tekenbegrippen hebben we een voorbeeld uit het Oude en Nieuwe Testament en komt zo de reikwijdte van de meervoudige schriftzin en het verschil in gebruik hopelijk goed tot uiting.

3.1 semiotische systemen vergeleken

Voor de casussen van Psalm 22 en Johannes 1 inzicht kunnen bieden in de verschillen tussen de tekenbegrippen en het belang van die verschillen, is het zaak de opbouw van de vergelijking helder te hebben. Dit zal in de twee casussen in een andere

¹⁰⁰ Burger, *Jesus Christ, Hermeneutics, and Scripture*, p. 258-260.

volgorde gebeuren. In de casus van Psalm 22 nemen we de uitwerking van Burger zoals die te vinden is in zijn boek als uitgangspunt. Vervolgens schetsen we aan de hand van de historische ontwikkeling van het tekenbegrip een lijn van Augustinus naar Peirce, via Poinot. Als we tot slot het commentaar van Thomas van Aquino op de Psalm naast wat we bij Burger zijn tegengekomen leggen, ontstaat de mogelijkheid om de zien of bij Burger en Thomas hetzelfde gebeurt.

In het geval van Johannes 1 nemen we het commentaar van Thomas van Aquino als uitgangspunt. Vervolgens kijken we opnieuw naar de ontwikkeling via Poinot en Peirce om een inschatting te kunnen maken van een benadering op Johannes 1 zoals die vorm zou krijgen in de analyse van Burger. Het is hierbij van belang om in te zien dat er in het geval van Psalm 22 gebruik zal kunnen worden gemaakt van concrete uitwerking van zowel Thomas van Aquino als Burger, maar dat bij Johannes 1 een concrete uitwerking door Burger ontbreekt en er dus een constructie zal worden gemaakt om de vergelijking te trekken. Het gaat in die vergelijking niet om een exegetisch inhoudelijke discussie. Het gaat erom of de invulling volgens de semiotische kaders die door Thomas van Aquino en door Burger worden gebruikt, raakvlakken hebben, of dat er een onderscheid is in de toepassing van de semiotische theorie. Kortom: hoe verhoudt zich het gebruik van *signum* en *res*, door Thomas van Aquino, zich tot het gebruik van *sense*, *reference* en *significance* zoals gebruikt door Burger.

3.2 Psalm 22: ‘Mijn God, mijn God, waarom hebt u mij verlaten?’

In de bredere argumentatie van Burger dat het geloof in Christus uiteindelijk het kader is voor de interpretatie en het verstaan van de Schrift,¹⁰¹ laat hij aan de hand van Psalm 22 zien hoe er ruimte ontstaat voor een geestelijke lezing van de Schrift door te herkennen dat Christus aanwezig is in het Oude Testament.¹⁰² Dit hangt samen met de term die we in de eerdere behandeling van Burger al tegenkwamen: ‘*Christ-reality*’.¹⁰³ In de geestelijke lezing zoeken we dan Christus en zijn realiteit en komen we die tegen. In de casus van Psalm 22 kijken we hoe de ruimte voor een geestelijke lezing in het betoog van Burger tot uiting komt en hoe zich dat verhoudt tot het gebruik van de meervoudige schriftzin in het commentaar van Thomas van Aquino op dezelfde Psalm.¹⁰⁴

3.2.1 Burger en Peirce

Wat Burger in zijn behandeling van Psalm 22 doet, is een drietal lagen in het gebruik van de Psalm aangeven. Dit betreft een historische ontwikkeling, waarin de eerste laag zich bevindt in de directe historische context van de Psalm en haar schrijver, de tweede in de persoonlijke context van Christus en zijn toe-eigening van de woorden van de Psalm. De derde laag bevindt zich in de toepassing van de Psalm in het licht van Christus door christenen. Deze lagen worden door Burger uitgewerkt aan de hand van de begrippen *sense*, *reference* en *significance*. Deze termen ligt hij in een

¹⁰¹ Burger, *Jesus Christ, Hermeneutics, and Scripture*, p. 248.

¹⁰² Burger, *Jesus Christ, Hermeneutics, and Scripture*, p. 258.

¹⁰³ Burger, *Jesus Christ, Hermeneutics, and Scripture*, p. 263.

¹⁰⁴ Vanwege de verschillende telling van de Psalmen gaat het hierbij om het commentaar van Thomas van Aquino op Psalm 21, hoewel dit dus dezelfde Psalm is als Psalm 22 bij Burger. Ik zal in de tekst verder uitgaan van de Hebreeuwse telling en dus spreken over Psalm 22.

later hoofdstuk meer toe en haalt hij bij Peirce vandaan.¹⁰⁵ Bij deze termen hoort nog het begrip *sign bearer*, om samen tot een drievoudig tekenbegrip te komen van *sign bearer*, *sense* en *reference*. De *sense* en *reference* leiden dan tot een *significance*. Dit gebeurt op het moment dat iemand het teken waarneemt en toepast op zichzelf. Afgezien van de term *significance*, wat betrekking heeft op de persoonlijke betekenis van een teken, maar wat buiten het teken zelf staat, hebben we in het voorgaande hoofdstuk de termen die Burger gebruikt voorbij zien komen bij Peirce. De term *representamen* komt dan overeen met *sign bearer*, *interpretant* met *sense* en *object*, met *reference*.¹⁰⁶ Het onderdeel van het teken wat Burger *sign bearer* noemt, komt in zijn behandeling van de Psalm niet als zodanig naar voren. Dit betreft de woorden van de tekst, en maakt in die zin niet de ontwikkeling door die Burger beschrijft in de verschillende lagen die hij constateert; de tekst verandert immers niet. De begrippen *sense*, *reference* en *significance* legt Burger uit, naast dat ze onderdeel zijn van het tekenbegrip zoals dat later in zijn boek functioneert, als verband houdend met respectievelijk de wereld van de tekst, de wereld achter de tekst en de wereld voor de tekst. Waarin de wereld van de tekst, de *sense*, een talige betekenis is, de wereld achter de tekst, de *reference*, datgeen is waarmee het teken buiten de tekst is verbonden en de wereld voor de tekst, de *significance*, de betekenis in tweede instantie is, de persoonlijke en emotionele associaties.¹⁰⁷

3.2.2 David, Christus en de christen

Burger behandelt de ontwikkeling van betekenis in Psalm 22 aan de hand van de bovengenoemde drie stappen, steeds onderverdeeld in *sense*, *reference* en *significance*. Hierin ontwikkelt elk van die drie elementen zich gedurende de historische ontwikkeling. Deze begint bij David, de schrijver van de Psalm. Voor hem heeft deze psalm als *reference* een situatie van eenzaamheid tegenover God, vijanden, ziekte en gevaar, maar uiteindelijk bevrijding en is de *sense* van de Psalm het beeld van deze thema's wat de woorden van de tekst oproepen. Dit leidt samen tot een *significance* die voor David bepaalde emoties heeft opgeroepen, en voor lezers en zangers tussen hem en Christus in weer andere emoties. Voor al deze mensen hebben *sense* en *reference* een net iets andere invulling gekregen omdat hun ervaringen het beeld van vijanden, eenzaamheid en bevrijding net anders kleuren.¹⁰⁸

Wat goed is om hier op te merken, is het onderscheid tussen *sense* en *reference* aan de ene kant, en *significance* aan de andere kant. Burger neemt waar dat de *sense* redelijk stabiel is, maar dat *reference* en *significance* per situatie kunnen verschillen.¹⁰⁹ Toch zijn *sense* en *reference* samen met *sign bearer*, in dit geval de woorden van de Psalm, het teken op zich, terwijl *significance* daar los van staat. Dit hangt samen met het feit dat *significance* een subjectief gegeven is: het bevindt zich in de persoonlijke ervaring en emotie van degene die het teken waarneemt. De *sense* en *reference* zijn daarentegen supra-subjectief.¹¹⁰ Hoewel de invulling van deze begrippen kan wisselen naar aanleiding van de context waarin het teken wordt

¹⁰⁵ Burger, *Jesus Christ, Hermeneutics, and Scripture*, p. 294.

¹⁰⁶ Chandler, *Semiotics: the Basics*, p. 34.

¹⁰⁷ Burger, *Jesus Christ, Hermeneutics, and Scripture*, p. 258.

¹⁰⁸ Burger, *Jesus Christ, Hermeneutics, and Scripture*, p. 259.

¹⁰⁹ Burger, *Jesus Christ, Hermeneutics, and Scripture*, p. 259.

¹¹⁰ Burger, *Jesus Christ, Hermeneutics, and Scripture*, p. 296.

waargenomen, de Psalm die wordt gezongen of gelezen, overstijgt deze invulling een individuele ervaring.

We zien dus dat voor David de *sense* en *reference* volgens Burger heel dicht bij de woorden van de tekst liggen. Het is David die de woorden heeft opgeschreven en wiens ervaring het meest direct op die woorden kan worden toegepast. In het verdere gebruik door anderen, met hun eigen beelden en ervaringen ontstaat er volgens Burger een ontwikkeling in de *sense* en *reference*.¹¹¹

Op het moment dat Jezus de Psalm zich toe-eigent zien we in de weergave van Burger een grote verschuiving optreden. Voor Jezus heeft de *sense* van de Psalm de betekenis van zijn eigen dood en opstanding, naast het wat algemenere beeld wat ook al bij de lezers voor hem het geval was. Hierdoor krijgt de *sense* naast de eerder genoemde thema's ook de invulling van de opstanding uit de dood, dit andere licht komt als het ware voor uit de *reference* die in Jezus' situatie gold. Deze behelst voor hem namelijk zijn eigen lijden, sterven en opstanding, evenals zijn eenzaamheid, zijn dorst en zijn godverlatenheid. De *significance* van de Psalm krijgt dus voor Jezus weer een heel andere persoonlijke emotie dan de *significance* die het voor David had, doordat de tekst verwijst naar Jezus' eigen lijden, wat ervoor zorgt dat de *sense* van de tekst ook verschuift.¹¹²

Vervolgens onderscheid Burger nog een verschuiving. Onder invloed van Jezus' gebruik van de Psalm krijgt de Psalm voor zijn volgelingen weer een nieuwe *sense*. De Godverlatenheid krijgt een nieuwe kleur vanwege het specifieke geval van Jezus aan het kruis. De woorden van de Psalm, soms moeilijk te vertalen, krijgen daarnaast een helderdere betekenis in Jezus' lijden, zoals vers 16, waarin het 'doorboren' van handen en voeten wordt genoemd. Naast de *sense* krijgt ook de *reference* een nieuwe invulling, omdat naast de algemene verwijzing naar lijden en eenzaamheid de concrete invulling in het leven van Jezus een prominente plek krijgt, evenals een wereldwijde betekenis in misse, het koningschap van Jezus en zelfs een eschatologisch perspectief. De verschuiving in *sense* en *reference* in het licht van Jezus' leven zorgt ook voor een verandering in *significance*. Het eigen lijden verbinden aan het lijden van Jezus geeft de *significance* weer een heel andere lading dan in de eerdere gevallen. Bovendien is er de mogelijkheid om, net als Paulus doet in zijn brief aan Timotheüs (2 Timotheüs 4, 16-18) de Psalm toe te passen op het eigen leven.¹¹³ Volgens Burger wordt in de verschuiving vanaf David, via Christus, naar christenen nu zichtbaar dat Christus een cruciale rol inneemt in het gebruik van de Schrift. Hij is de climax van het verhaal van Israël en de definitieve belichaming van wat God wil zeggen. Hij is dus al aanwezig in de woorden van het Oude Testament en kan daarin ook gevonden worden.¹¹⁴

3.2.3 betekenisontwikkeling en de meervoudige schriftzin

Tot nu toe heeft Burger in zijn behandeling de meervoudige schriftzin als zodanig nog niet expliciet naar voren laten komen. Hij heeft verschillende lagen aangewezen, maar dit zijn lagen van ontwikkeling en niet direct lagen van betekenis. Toch heeft wat Burger hier zegt over Psalm 22 te maken met de meervoudige schriftzin. Wat Burger constateert op basis van de door hem geschetste ontwikkeling is dat er

¹¹¹ Burger, *Jesus Christ, Hermeneutics, and Scripture*, p. 259.

¹¹² Burger, *Jesus Christ, Hermeneutics, and Scripture*, p. 259.

¹¹³ Burger, *Jesus Christ, Hermeneutics, and Scripture*, p. 259-260.

¹¹⁴ Burger, *Jesus Christ, Hermeneutics, and Scripture*, p. 261.

sprake is van een lezing in twee richtingen. Allereerst is er sprake van een historische lezing, hierin volgen we de ontwikkeling van de heilshistorie met al haar verrassingen, spanningen en onverwachte wendingen. De oorspronkelijke situatie waarin de tekst tot stand is gekomen met het doel wat de schrijver ermee had en de betekenis die het kreeg voor het eerste publiek vormt volgens Burger samen de *sensus litteralis*.¹¹⁵ De literaire lezing is dan dus de meest historische lezing. De geestelijke lezing ontstaat dan door terug te kijken. Deze lezing is volgens Burger altijd christologisch en betekent dat we de Schrift lezen in het licht van Pasen en Pinksteren. In de geestelijke lezing kijken we terug en zien we de ‘*Christ-reality*’. In de drie stappen die Burger heeft beschreven wordt hiermee de eerste stap de *sensus litteralis*, de derde stap de *sensus spiritualis* en de tweede stap is dat wat de *sensus spiritualis* mogelijk maakt.

Om te kunnen zien of Burger hetzelfde doet in zijn onderscheid tussen de schriftzinnen is het goed om te kijken hoe de termen die Burger gebruikt zich verhouden tot de ontwikkeling vanuit de semiotische terminologie van Augustinus. We hebben in het voorgaande hoofdstuk gezien dat vanuit het tweedelige *signum* en *res*, het driedelige begrip van Poinot en Peirce ontstond, waarin de relatie tussen *signum* en *res* een zelfstandig derde deel van het teken werd. Hierdoor is het *signum* van Augustinus te vergelijken met het *representamen* van Peirce en is de *res* vergelijkbaar met het *object*. De *interpretant* is het derde element, de ontologische relatie die Poinot uitwerkt. Als Burger het dus heeft over de *sense* en de *reference* van Psalm 22, dan zou dat in augustijnse termen gaan over respectievelijk de ontologische relatie en de *res*. De woorden van de tekst zijn dan *signum* en *sign bearer*. In de uitwerking van Psalm 22 door Burger zien we dan een *signum* en *res* in de oorspronkelijke context die de invulling krijgt van *sensus litteralis*, en een *signum* en *res* in een christologische context die de invulling krijgt van *sensus spiritualis*. Er ontstaat dan een beweging die als volgt geschematiseerd kan worden:

<i>Sensus litteralis</i>	<i>Sensus spiritualis</i>
<i>Sign bearer</i> +	<i>Sign bearer</i> +
<i>Sense</i> +	<i>Sense</i> +
	Christus +
<i>Reference</i> =	<i>Reference</i> =
<i>Significance</i>	<i>Significance</i>

Figuur 1

In de ontwikkeling die Burger beschrijft stapelt de *sense* steeds meer op, de context die meegenomen moet worden voor het begrijpen van de verhouding tussen *sign bearer* en *reference*. In de meest oorspronkelijke lezing, volgens Burger de *sensus litteralis*¹¹⁶, is er sprake van een directe *sense*, namelijk de context die de schrijver voor ogen had, en een directe *reference*, namelijk het doel wat de schrijver voor ogen had. In het geval van Psalm 22 gaat het dan om het concrete geval van Davids eenzaamheid als *reference* en de verhouding tussen de woorden en die concrete werkelijkheid in de *sense*. Samen vormen die de *sensus litteralis*. Als we dan kijken naar de *sensus spiritualis* zien we dat er eigenlijk geen wezenlijk andere beweging plaats vindt. Ook nu zien we de tekst van de Psalm als *sign bearer*. Deze Psalm heeft echter, door Jezus’ toe-eigening een nieuwe *significance* gekregen, namelijk de *sensus spiritualis*. De *significance* en de *reference* worden anders omdat boven op de

¹¹⁵ Burger, *Jesus Christ, Hermeneutics, and Scripture*, p. 262

¹¹⁶ Burger, *Jesus Christ, Hermeneutics, and Scripture*, p. 262.

sense van eerder en de veranderde context een christologisch aspect komt. We schuiven in Burgers uitwerking als het ware een christologische lens over het proces wat ons brengt bij de *sensus litteralis* om uit te komen bij de *sensus spiritualis*.

De manier waarop de schriftzinnen zich bij Burger tot elkaar verhouden lijkt een andere dan hoe Thomas van Aquino het uitwerkt. Bij Thomas is er sprake van een soort tweetrapsraket. Eerst fungeert de tekst als *signum* voor de *res* van de *sensus litteralis*. Deze *sensus litteralis* wordt vervolgens op zijn beurt een *signum* voor de *res* van de *sensus spiritualis*. Waar er bij Burger sprake lijkt te zijn van twee losse bewegingen, één zonder christologische lens, de *sensus litteralis*, en één met, de *sensus spiritualis*, is de beweging bij Thomas van Aquino als volgt schematisch weer te geven:

Psalm 22	<i>Signum</i>	
<i>Sensus litteralis</i>	<i>Res</i>	<i>Signum</i>
<i>Sensus spiritualis</i>		<i>Res</i>

Figuur 2

Als we de ontwikkeling die Deely beschrijft hier tegenaan leggen zou dat het volgende effect hebben:

	Augustinus		Poinsot		Peirce	
Psalm 22	<i>Signum</i>		<i>Signum</i>		<i>Representamen</i>	
			Ontologisch e relatie		<i>Interpretant</i>	
<i>Sensus litteralis</i>	<i>Res</i>	<i>Signum</i>	<i>Res</i>	<i>Signum</i>	<i>Object</i>	<i>Representamen</i>
				Ontologisch e relatie		<i>Interpretant</i>
<i>Sensus spiritualis</i>		<i>Res</i>		<i>Res</i>		<i>Object</i>

Figuur 3

In de eerder geschetste ontwikkeling die Burger weergeeft (Figuur 1) lijkt toch iets anders te gebeuren dan in het schema wat hierboven weergegeven is. In de uitwerking van de meervoudige schriftzin door Thomas van Aquino liggen de tekst en de verschillende zinnen in elkaars verlengde. Bij Burger is er meer sprake van twee aparte bewegingen. Dit neemt natuurlijk niet weg dat ook bij Burger de zaken niet los van elkaar staan. Met de christologische bril kijken we in de *sensus spiritualis* ook bij Burger naar dezelfde tekst en staat de christologische lezing nooit los van de historische lezing.¹¹⁷ Toch lijkt er een andere verhouding te zijn tussen de meervoudige schriftzin bij Thomas en bij Burger. Om te zien hoe dit tot uiting komt, kijken we naar het commentaar van Thomas op Psalm 22.

3.2.4 Thomas van Aquino en de Psalm

Direct aan het begin van het commentaar van Thomas op de Psalm lopen we tegen een onderscheid aan wat Thomas maakt, wat belangrijk is voor een goed verstaan van zijn commentaar en de verhouding tussen de literaire en geestelijke zin: “As was said above, just as in the other prophets, so certain things present then are treated here insofar as they are figures of Christ, and some are treated which belong to prophecy

¹¹⁷ Burger, *Jesus Christ, Hermeneutics, and Scripture*, p. 263.

itself. And so, sometimes certain things which refer to Christ are mentioned which surpass, as it were, the scope of the history. And among these particularly is found this psalm which treats the Passion of Christ, which is its literal sense."¹¹⁸ Thomas van Aquino maakt hier een onderscheid tussen beelden voor Christus, en profetie. In het eerste geval, beelden van Christus, bevinden we ons in het gebied van de *sensus spiritualis*, het betreft hier immers geestelijke afgeleiden van de beelden die de tekst schetst. In het geval van profetie doet Thomas hier echter de claim dat we ons bevinden in het veld van de *sensus litteralis*. Het gaat hier om dingen die de geschiedenis overstijgen, en in die zin gaat het over geestelijke zaken, maar die behoren tot de directe res van de tekst, aldus Thomas. De literaire zin van Psalm 22 is dan dus ook de Passie van Christus.

Als Thomas de betekenis van de tekst verder bespreekt, wordt duidelijk dat andere criteria bepalen wat *sensus litteralis* is en wat *sensus spiritualis* dan historische of christologische. We zagen al het punt dat profetie volgens Thomas behoort tot de *sensus litteralis*, waar beelden voor Christus behoren tot de *sensus spiritualis*. Hoe dit werkt wordt duidelijk als Thomas het opschrift boven de psalm bespreekt waar staat: *"Voor de koorleider. Op de wijs van De hinde van de dageraad. Een psalm van David."* Hierin wordt iets zichtbaar wat kan duiden op een criterium voor het onderscheid tussen *sensus litteralis* en *sensus spiritualis*. Thomas van Aquino zegt over dit gedeelte namelijk het volgende: *"Now this title comes from when David was fleeing and hid in the deserted places like a stag. (...) So, this psalm is titled for this tribulation which prefigured the Passion. This applies better to Christ, since by the stag can be understood the human nature in Christ, since a stag moves through the thorns without tearing its feet, just as Christ moved through this present life without any pollution. Likewise, a stag leaps very well, just as Christ ascended from the pit of death to the glory of the Resurrection. And so he is called a stag and is said to be of the morning because it was then that he rose."*¹¹⁹ Er lijkt in het commentaar van Thomas van Aquino dus een onderscheid te zijn tussen profetie en beelden, maar profetie maakt natuurlijk ook gebruik van beelden. Zo spreekt Thomas hier over het voor-afbeelden (*figurabat*) van Christus lijden in de moeilijkheden van David. Toch zijn de woorden van deze Psalm primair gericht op Christus als profetische woorden. Dit zegt Thomas als hij stelt dat deze woorden beter toegepast kunnen worden op Christus. Vervolgens past hij dit ook toe door in de rest van het commentaar niet meer in te gaan op David, maar enkel te focussen op de uitwerking van de Psalm in het leven van Jezus.

We lijken hier dus twee bewegingen te zien bij Thomas. Namelijk eentje van prefiguratie en één van profetie. De beweging van prefiguratie gaat erover dat het lijden van David een voorbeeld is voor het lijden van Christus. De beweging van de profetie gaat erover dat de Psalmwoorden die David geschreven heeft primair in het

¹¹⁸ Aquino, Psalmos Davidis, sub Psalmo 21, 176: *"Sicut supra dictum est, sicut in aliis prophetis, ita hic agitur de aliquibus tunc praesentibus in quantum erant figura Christi et quae ad ipsam prophetiam pertinebant. Et ideo quandoque ponuntur aliqua quae ad Christum pertinent, quae excedunt quasi virtutem historiarum. Et inter alia specialiter iste psalmus agit de passione Christi. Et ideo hic est ejus sensus litteralis."*

¹¹⁹ Aquino, Psalmos Davidis, sub Psalmo 21, 176: *"Hic autem titulus est quando David ibat profugus, et latebat in desertis sicut cervus. (...) Unde pro ista tribulatione quae figurabat passionem Christi, intulatur iste psalmus. Hoc modo tamen melius refertur ad Christum, ut per cervum intelligatur humana natura in Christo, quia cervus transit spineta sine laesione pedum; sic Christus transivit per istam vitam praesentem sine sui iniquatione. Item cervus optime salit: sic Christus de fovea mortis ascendit ad gloriam resurrectionis. Et ideo cervus dicitur, et matutinus dicitur, quia tunc surrexit."*

licht van Jezus' lijden staan, en pas in dat licht een betekenis krijgen voor David. Dit lijkt best op wat Burger doet als hij spreekt over het lezen in twee richtingen.¹²⁰

3.2.4.1 Prefiguratie en de Hebreeënbrief

Om iets beter te begrijpen wat Thomas bedoelt met het voor-afbeelden (*figurabat*), is het behulpzaam zijn commentaar op de Hebreeënbrief erbij te pakken. Daarin zegt hij als het gaat over de tabernakel namelijk het volgende: *"In regard to what they signified, it should be noted that all the ceremonies of the law were ordained to one thing according to that state; but to something else, insofar as they were figurative, namely, inasmuch as they represented Christ."*¹²¹ Er blijkt dus een verschil te bestaan tussen de betekenis en de voorafbeelding. De rituelen van de wet hebben volgens Thomas een betekenis en ze zijn een afbeelding voor iets. De eerste is de betekenis die ze in de wet krijgen, zoals de stenen tafelen waarop de 10 woorden staan. De tweede is de manier waarop ze Christus representeren, zoals de stenen tafelen die symbool zijn voor Christus' wijsheid.¹²² De tekst in haar beschrijving heeft 1 betekenis, namelijk de fysieke werkelijkheid waarnaar het verwijst. Die fysieke werkelijkheid, daarin vinden we vervolgens een geestelijke werkelijkheid, de *sensus spiritualis*. De betekenis van die fysieke werkelijkheid kan dus bestaan uit een geestelijke en een andere fysieke werkelijkheid. Zoals de stenen tafelen, of de twee cherubs die staan voor de engelen die continu op God gefocust zijn in de zintuigelijk waarneembare zin, maar die ook staan voor de twee testamenten, Oud en Nieuw die gericht zijn op Christus: *"The two angels are the two testaments looking peacefully at Christ"*¹²³ Dit laatste is op een manier die niet zintuigelijk waarneembaar is. De zintuigelijke waarneembaarheid lijkt aan de ene kant een onderscheidende factor te zijn in de betekenis. Toch komen alle bovengenoemde waarnemingen van Thomas uit zijn behandeling van de *sensus spiritualis* en lijkt het onderscheid tussen literair en geestelijk toch nog weer op een ander vlak te liggen. Ditzelfde geldt waarschijnlijk als Thomas van Aquino spreekt over prefiguratie in Psalm 22.

We zien immers bij Psalm 22 toch nog weer iets anders gebeuren dan in Hebreeën als Thomas stelt dat het in literaire zin gaat over Christus, daarmee implicerend dat het in geestelijke zin over David gaat. Hier ontstaat een situatie waarin de literaire zin van deze Psalm volgens Thomas overeenkomt met de geestelijke zin volgens Burger. Wat de *sensus litteralis* en de *sensus spiritualis* van elkaar onderscheidt lijkt dus voor Thomas niet te zitten in het onderscheid wat Burger maakt. Bij hem is de *sensus litteralis* de meest oorspronkelijke, historische lezing en de *sensus spiritualis* de christologische lezing. Hier in het commentaar van Thomas blijkt het criterium eerder te zijn wat de belangrijkste lezing is, niet historisch de eerste betekenis, maar de eerste betekenis in prioriteit.

3.3 Johannes 1: 'Waar woont u?'

Om nog beter zicht te krijgen op de verschillen tussen Burger en Thomas van Aquino is het goed om naast een casus uit het Oude Testament, ook één uit het Nieuwe

¹²⁰ Burger, *Jesus Christ, Hermeneutics, and Scripture*, p. 262.

¹²¹ Aquino, Hebraeos, C9.L1, 422: *"Quid autem ista significant, sciendum est, quod omnes caeremoniae legis ordinabantur ad usum, secundum statum illum; ad aliud vero secundum quod erant figurativa, prout scilicet repraesentabant Christum."*

¹²² Aquino, Hebraeos, C9.L1, 423.

¹²³ Aquino, Hebraeos, C9.L1, 423: *"Duo angeli sunt duo testamenta concorditer Christum respicientia."*

Testament te gebruiken. Deze casus vinden we in Johannes 1. Eerder in dit onderzoek is deze tekst ook al voorbij gekomen in de analyse van Burgers gedachten over de meervoudige schriftzin. In die analyse laat Thomas' commentaar op de vraag die de leerlingen van Johannes aan Jezus stellen zien dat er in de meervoudige schriftzin een directe verbinding is tussen de historische gebeurtenissen en onze hedendaagse en toekomstige realiteit. Van hieruit werd de vraag opgeworpen hoe de verhouding tussen de *sensus spiritualis* en *sensus litteralis* verschilt bij Burger en bij Thomas. In de nadere analyse van hun beider commentaren op Psalm 22 en het verschil in beweging van de tekst naar de verschillende schriftzinnen is duidelijk zichtbaar geworden dat deze beweging bij Burger meer los van elkaar staat dan bij Thomas, waar de bewegingen in het verlengde van elkaar liggen. De *sensus litteralis* als primaire betekenis, Christus als onderwerp van de profetie, en de *sensus spiritualis* waarin het lijden van Christus een teken wordt voor het lijden van David. Burger spreekt zelf van twee richtingen: één met de geschiedenis mee, met aan de basis de meest oorspronkelijke lezing, de *sensus litteralis*, en een andere richting vanuit Christus terug, de *sensus spiritualis*. Deze twee richtingen zorgen niet voor hele grote problemen in het geval van teksten uit het Oude Testament. Bij Psalm 22 zien we wel dat de schriftzinnen bij Burger en Thomas omgedraaid zijn, maar dat ligt meer aan het belang van een chronologische volgorde, waarover later meer.

Het grote onderscheid in toepassing van de meervoudige schriftzin ontstaat als we kijken naar het Nieuwe Testament. In zijn commentaar op Johannes 1 betoogt Thomas van Aquino dat de literaire zin bestaat in de directe vraag naar Jezus' verblijfplaats daar op dat moment aan de oevers van de Jordaan.¹²⁴ Dit zou prima overeenkomen met de *sensus litteralis* zoals Burger het uitlegt. Het is de eerste betekenis van de gebeurtenis, de meest historische. Volgens het schema van Burger zouden we voor de *sensus spiritualis* nu een christologische lens moeten toevoegen en moeten we kijken hoe de betekenis van de tekst verandert in het licht van Christus. Het probleem waar we dan tegenaan lopen is echter dat de eerste, historische lezing al plaatsvindt in het licht van Christus, hij loopt daar namelijk al rond. Wat er dus gebeurt in de *sensus spiritualis* van teksten uit het Nieuwe Testament is niet het toevoegen van een christologisch perspectief, maar een betrekking van de tekst, in de al aanwezige christologische context, op een geestelijke werkelijkheid waarmee wij verbonden zijn. Thomas van Aquino werkt dit in het geval van Johannes 1 uit in een allegorische zin waarin de vraag verwijst naar de hemel, de woonplaats van God, een anagogische zin omdat Jezus ons voorgaat naar de hemel waar wij hem zullen volgen, en een tropologische zin die ons de vraag laat stellen hoe ons hart een plek kan zijn waar Jezus wil wonen.¹²⁵ Deze invulling van de *sensus spiritualis* is niet per se christologisch tegenover het historische van de *sensus spiritualis*, aangezien zowel de historische als de geestelijke betrekking hebben op Christus.

3.3.1 semiotische verschuiving en Burger

De verschuiving die Burger herkent in de betekenis van Psalm 22 en die het voor hem mogelijk maakt om daarin een literaire en een geestelijke zin te ontdekken, ontbreekt in Johannes 1. Er is in de betekenis van Johannes 1 geen ontwikkeling die ons andere vragen zal laten stellen dan die de leerlingen zouden kunnen stellen. Ook de apostel Johannes had de vragen uit de geestelijke zin in de vraag uit Johannes 1

¹²⁴ Aquino, Ioannis, C1.L15,290.

¹²⁵ Aquino, Ioannis, C1.L15,290.

kunnen herkennen. Als we dus de ontwikkeling van de semiotische termen toepassen op Johannes 1 krijgen we iets anders dan wat Burger zou doen als hij Johannes 1 zou uitwerken zoals hij bij Psalm 22 heeft gedaan. Dit verschil hoop ik in het volgende inzichtelijk te maken.

3.3.1.1 van tekst naar *sensus litteralis*

Thomas van Aquino vindt in de tekst van Johannes 1 de vraag: “Waar woont u?” Deze woorden in het evangelie zijn het eerste *signum* voor de *res* van de *sensus litteralis*, namelijk de concrete historische gebeurtenis aan de oevers van de Jordaan. Als we hier de ontwikkeling die we bij Poinsoot zien overheen leggen zou je kunnen zeggen dat er tussen de tekst en de *sensus litteralis* een relatie bestaat die betekenis geeft aan beide. De woorden zijn overduidelijk tekens, ze hebben geen betekenis in zichzelf, maar alleen omdat wij de betekenis van deze woorden hebben afgesproken. In dit geval is er sprake van een ontologische, wezenlijke relatie die de tekst heeft met haar betekenis. Die betekenis is de vraag die de discipelen van Johannes aan Jezus stellen.

Als we deze stap vergelijken met Burger zouden we nog veel op hetzelfde uitkomen. De *sign bearer* is de tekst, die heeft een *sense* en een *reference*, waaruit vervolgens een *significance* volgt. De eerste *sense* van deze tekst gaat over de pure betekenis van deze woorden: “Waar woont u?” De *reference* die daarbij hoort gaat dan over het feit dat de vraag gesteld wordt door leerlingen van Johannes aan Jezus die even daarvoor het Lam van God is genoemd. De *significance* van deze tekst is dus voor de eerste lezer dat het iets vertelt over het leven van Jezus. De combinatie van deze eerste *sense*, *reference* en *significance* maakt volgens Burger samen de *sensus litteralis*.¹²⁶

3.3.1.2 van *sensus litteralis* naar *sensus spiritualis*

In het commentaar van Thomas van Aquino op de tekst uit Johannes 1 behandelt hij vanuit de *sensus litteralis* vervolgens de *sensus spiritualis*. Hierin herkent Thomas in de vraag van de leerlingen een aantal andere vragen. Deze vragen gaan over de geestelijke werkelijkheid die schuilt achter de vraag naar Jezus’ woonplaats. Aangezien Jezus God zelf is, en Gods woonplaats de hemel is, is de vraag naar de plek waar Jezus woont ook allegorisch een vraag naar de hemel. Vervolgens is het dan zo dat Jezus later duidelijk maakt dat wij achter hem aan ook naar die hemel onderweg zijn, dus de vraag van de leerlingen is anagogisch een vraag naar het eschaton. Tot slot wil God in de Heilige Geest in ons wonen en wordt de vraag: “Waar woont u?” tropologisch de vraag hoe wij een plek kunnen worden waar God wil wonen.

Al deze lagen zijn gebaseerd in de literaire zin van de vraag die de leerlingen aan Jezus stellen, maar ze gaan over een geestelijke werkelijkheid die daarachter zichtbaar wordt. Als we dit nu zouden vertalen naar het systeem van Poinsoot zouden we in de gebeurtenis van het vragen van de discipelen het teken zien, een *signum*, dat verwijst naar iets buiten zichzelf. Die verwijzing maakt pas ten volle duidelijk wat hier gebeurt aan de oevers van de Jordaan. Er is dus opnieuw sprake van een ontologische relatie tussen het signum, in dit geval de gebeurtenis zelf, en de *res*, namelijk de geestelijke werkelijkheid erachter. De vraag wijst naar een geestelijke werkelijkheid die uitstijgt boven wat er gezegd wordt in de vraag zelf, maar daar wel

¹²⁶ Burger, *Jesus Christ, Hermeneutics, and Scripture*, p. 262.

mee verbonden is. Dit sluit aan bij wat Poinsoot zegt over representatie en significantie, wat we in het vorige hoofdstuk tegenkwamen.¹²⁷ De *sensus spiritualis* is iets wat buiten de *sensus litteralis* ligt, het beschrijft geen eigenschap van de vraag zoals die door de discipelen aan Jezus wordt gesteld, maar het gaat over een geestelijke werkelijkheid die verbonden is met de vraag, maar erbuiten ligt.

Als we de uitwerking van de *sensus spiritualis* volgens Burgers methode bij Psalm 22 zouden reconstrueren voor Johannes 1, zouden we kunnen stellen dat het ingewikkeld wordt. Op het eerste gezicht lijkt het enige waarin nog een beetje ruimte voor een apart christologische lezing zou zijn het feit dat de leerlingen zich niet bewust waren van de lagen die Thomas van Aquino aanwijst omdat Jezus zich nog niet ten volle had geopenbaard. Toch gebeurt er dan in de uitwerking volgens Burger iets anders dan bij Thomas. Waar bij Thomas de gebeurtenis een teken wordt voor de lagen eronder, komt bij Burger de tekst in een ander licht te staan omdat het gaat verwijzen naar een andere werkelijkheid. Bij Thomas verandert het *signum* van de tekst naar de gebeurtenis beschreven door de tekst. Bij Burger verandert echter niet het *signum* of de *sign bearer*, maar wordt aan de *sense*, de ontologische relatie, Christus toegevoegd, waardoor de *reference* en de *significance* een christologische kleur krijgen.

Nauwkeuriger kijkend, lijkt de *sensus spiritualis* zoals Thomas die invult bij Johannes 1 toch een aantal overeenkomsten te hebben met de beweging zoals Burger die weergeeft bij Psalm 22. Burger constateert een hergebruik van de tekst van de Psalm in verschillende contexten, met verschillende referenties. Met deze woorden zouden de lagen die Thomas herkent ook beschreven kunnen worden. Dan vertelt de vraag van de discipelen ons iets over de realiteit van Christus in de hemel, onze transformatie in het licht van Christus in de morele zin en ons hoop op de toekomst in het uitkijken naar onze plek in de hemel.¹²⁸

3.4 Verschillen en overeenkomsten

Aan de hand van de twee casussen die hierboven behandeld zijn is te stellen dat er een aantal opmerkelijke verschillen zijn tussen het gebruik van de meervoudige schriftzin door Thomas van Aquino en het gebruik door Burger. In de eerste beschrijving en analyse van Burgers visie op de meervoudige schriftzin was de vraag naar de verhouding tussen de *sensus litteralis* en *sensus spiritualis* naar boven gekomen. Deze vraag blijkt uit de casussen opnieuw. Waar Burger als het ware twee losse paden bewandelt, die wel aan elkaar verwant zijn, is er bij Thomas meer sprake van één pad in twee stappen of treden. Bij Burger is sprake van twee tegengestelde richtingen, die van de historische en die van de christologische zin, terwijl bij Thomas er sprake is van een literaire zin, de primaire betekenis van de tekst, en de geestelijke zin, de werkelijkheid die zichtbaar wordt achter die primaire betekenis. Hierdoor zien we dat het voor Thomas makkelijker is om ook in het Nieuwe Testament een geestelijke zin te herkennen, terwijl voor Burger dit door het kleine historische verschil en gezien de aanwezigheid van Christus in beide zinnen, minder vanzelfsprekend is. Nu zou dit onderscheid nog overkomelijk te noemen zijn, aangezien we ook hebben gezien dat de ruimte voor een *sensus spiritualis* in Johannes 1 er ook bij Burger wel zou kunnen zijn, zeker in het licht van de 'Christ-reality'. Toch is het belangrijk om het verschil in methode op te merken, aangezien

¹²⁷ Deely, *Introducing Semiotics*, p. 61.

¹²⁸ Burger, *Jesus Christ, Hermeneutics, and Scripture*, p. 263.

het gebruik van dezelfde of vergelijkbare termen voor iets wat methodisch anders werkt het gevaar op kan leveren dat men ongemerkt iets anders doet dan men zegt.

Een aanzienlijk groter verschil tussen Thomas van Aquino en Burger werd duidelijk in de vergelijking tussen hun beider commentaren op Psalm 22. Waar Burger de ontwikkeling historisch benadert en spreekt over de *sensus litteralis* als de meest oorspronkelijke betekenis, ziet Thomas dat anders en spreekt hij over de *sensus litteralis* als de meest primaire betekenis. Burger vindt de geestelijke lezing in de toepassing van de Psalm door Christus en de nieuwe kleur die de Psalm daardoor voor christenen krijgt. Thomas van Aquino ziet de toepassing van de Psalm door Christus echter als de literaire lezing, aangezien deze profetie voornamelijk bedoeld is om naar Christus vooruit te wijzen. De geestelijke lezing is dan de manier waarop het lijden van Christus teken is voor het lijden van David en voor ons eigen lijden. Waar bij Burger het criterium voor *sensus litteralis* dus historisch is, is het criterium voor Thomas dus de vraag welke betekenis het belangrijkst is.

Dit criterium zien we ook als we er een andere profetie bij pakken, namelijk die uit Jesaja 7,14: *“Daarom zal de Heer zelf u een teken geven: de jonge vrouw is zwanger, zij zal spoedig een zoon baren en hem Immanuel noemen.”* Deze profetie wordt in navolging van de engel in Mattheüs 1,23 op Jezus toegepast, net zoals dat met Psalm 22 gebeurt op basis van de eigen woorden van Jezus. In Thomas commentaar op deze woorden gaat hij uitgebreid in op dit teken. Waartoe is het een teken? Is het zoals de Joden stellen een teken voor de bevrijding van Israël? Of is het allereerst een teken voor de geboorte van Christus? Thomas stelt dat het teken van de zwangere vrouw die een zoon baart en hem Immanuël noemt, een teken is dat naar Christus verwijst. Daarmee is de *sensus litteralis* van deze tekst de Incarnatie van Christus uit de maagd Maria. De *sensus spiritualis* is dan de bevrijding van Israël. Hierdoor ontstaat een chronologisch omgekeerde volgorde van teken en betekenis. De geboorte van Christus wordt het teken voor de bevrijding van Israël. Hier blijkt Thomas zich bewust van als hij zegt: *“Likewise they object that a sign ought to precede the thing signified; but the Incarnation happened long after this liberation; therefore it was not a sign of it. To which is to be said that sometimes a sign follows the thing signified, as Deuteronomy 18:22: you shall have this sign: whatsoever that same prophet foretells in the name of the Lord, and it comes not to pass: that thing the Lord has not spoken; sometimes it occurs at the same time: when you shall hear the sound of one going in the tops of the pear trees, then shall you join battle (2 Sam 5:24); sometimes the sign precedes the thing signified, as with Gideon in Judges 7:5–7, when the sign was given that he ought to conquer with those who had lapped up water with their hands.”*¹²⁹ De volgorde van teken en betekenis, van *signum* en *res*, hoeft dus volgens Thomas van Aquino helemaal niet chronologisch te zijn. Hierdoor ontstaat een belangrijk verschil met Burger die immers spreekt van twee richtingen. De historische richting waarin de *sensus litteralis* aan de basis staat, en de christologische richting die als het ware terugkijkt en waardoor de *sensus spiritualis* zichtbaar wordt.¹³⁰ Volgens Thomas

¹²⁹ Aquino, Isaiah C.7L.II.249: *“Item obijciunt quia signum debet praecedere signatum; sed incarnatio fuit diu post liberationem illam: ergo non fuit signum ejus. Ad quod dicendum quod signum quandoque sequitur signatum, sicut Deut. XVIII 22 hoc habebis signum: quod in nomine Domini propheta ille praedixerit et non evenerit, hoc Dominus non est locutus; quandoque est simul, II Reg. V 24 cum audieris sonitum gradientis in cacumine pirorum, tunc inibis praelium; quandoque praecedit, sicut Jud. VII 5–7 de Gedeone, ubi datum est signum quod vincere debebat in his qui aquam manibus lambuerant.”*

¹³⁰ Burger, *Jesus Christ, Hermeneutics, and Scripture*, p. 262.

kunnen *signum* en *res* chronologisch omgekeerd worden, zoals bij het teken of iemand een profeet van de Heer is. Iemand blijkt achteraf een profeet te zijn, omdat zijn woorden uitkomen. Het *signum*, iemands woorden komen uit, volgt op de *res*, iemand is een profeet van de Heer.

Thomas van Aquino concludeert hieruit dat de volgorde van *sensus litteralis* en *sensus spiritualis* niet afhangt van hun historische volgorde, maar veel meer concentrisch is, gefocust in de persoon van Christus. De primaire taak van de Schrift is het overbrengen van de waarheid voor onze redding.¹³¹ Deze waarheid vinden we in de persoon van Christus en dus is hij het criterium wat alle schriftzinnen bepaalt. Dan wordt wat de *sensus litteralis* en de *sensus spiritualis* is niet bepaalt door de plek van tekst en betekenis in de geschiedenis, maar door de verhouding tot Christus. Is er sprake van profetie, dan is dat een directe, literaire verbinding met Christus. Is er sprake van een beeld, zoals bij Simson met de poorten van Gaza, dan is er een indirecte, geestelijke verbinding met Christus. En dan kan het zelfs zo zijn dat een profetie, naast de ahistorische betekenis in *sensus litteralis* en *sensus spiritualis*, een historisch verband heeft in de prefiguratie van de gebeurtenissen. De profetie van Psalm 22 heeft primair en dus literair betekenis in het lijden van Christus en verwijst in tweede instantie en geestelijk naar het lijden van David, terwijl tegelijkertijd de gebeurtenissen in het leven van David een prefiguratie zijn voor de gebeurtenissen in het leven van Christus, wat dan dus een beweging is die los staat van het onderscheid tussen *sensus spiritualis* en *sensus litteralis*.

De manier waarop in de huidige tijd waarde gehecht wordt aan de historische kaders maakt dat deze invulling lastiger is geworden en gevoelsmatig minder natuurlijk overkomt. Het verschil in de manier waarop naar tijd gekeken wordt door Burger en door Thomas van Aquino wordt hiermee een verschil dat wellicht nog fundamenteler in de uitwerking is dan het verschillende tekenbegrip. Hoewel ook op semiotisch vlak er dus sprake is van een verschillende verhouding, lijkt dit verschil voort te komen uit een verschillende weging van de tijd als factor in de ontwikkeling van betekenis.

¹³¹ Aquino, Quodlibet VII.Q6.A1.

4.

Conclusies en aanbevelingen

Wat we wel en niet kunnen concluderen

Aan de voorkant van dit onderzoek was de hoop in het vakgebied van de semiotiek aanknopingspunten te vinden om de meervoudige schriftzin op een adequate manier in de huidige tijd en in het hedendaagse schriftgebruik een rol te kunnen geven. In de analyse van Burger kwam in de vraag naar de precieze verhouding tussen de *sensus litteralis* en *sensus spiritualis* een element naar voren wat hierin goed leek te passen. De vraag naar de platoonse ontologie was hierin al een minder directe link, maar was onmogelijk te negeren in het betoog van Burger. Op het eerste gezicht lijkt in de ontologische relatie die Poinot omschrijft als wezen van tekens ook hiermee een aanknopingspunt te zijn, maar het spreken over het wezen van tekens is nog wel een andere dan het spreken over het wezen van de werkelijkheid in het algemeen. De ontologische grond van het spreken over tekens in de meervoudige schriftzin wordt in de werken van Deely echter niet direct verder uitgewerkt en ook Burger biedt geen alternatieve ontologie, maar stelt dat we niet in ontologische termen moeten praten, maar in termen van interpersoonlijke communicatie tussen God en ons.¹³²

4.1 Deely: behulpzaam en obstakel

In de analyse van het werk van Deely, met name gefocust op zijn artikel ‘The Role of Thomas Aquinas in the Development of Semiotic Consciousness’ was al snel de conclusie dat we bij Deely geen uitwerking van een visie op de meervoudige schriftzin zouden vinden. Hij gaat zelfs volledig voorbij aan het Schriftgebruik van Thomas van Aquino en focust puur op de meer filosofische argumenten.¹³³ Dit erkent Deely wel, maar komt toch over als het reduceren van Thomas tot filosoof, terwijl hij ten diepste een theoloog was en zijn primaire taak was om de Schrift uit te leggen. De vraag kwam vervolgens op naar het nut wat Deely toch nog zou kunnen hebben, gezien het eerdere idee waarmee het onderzoek begonnen was, niet werkbaar bleek.

In de nadere bestudering drong zich bovendien steeds meer het besef op dat het verdiepen in de semiotiek in het kader van dit onderzoek nog niet zo eenvoudig was. De complexiteit van de theorieën en de gedetailleerdheid van de verschillen tussen die theorieën maakt het bijzonder ingewikkeld om te volgen. Intussen was een groot aantal tekenbegrippen voorbij gekomen en zou het steeds complexer worden die tekenbegrippen met elkaar te vergelijken in concrete casussen.

4.2 Casussen werken verhelderend

De eerste casus was Psalm 22, een gedeelte in de bespreking van Burger over de meervoudige schriftzin die tot dan toe in het onderzoek buiten beschouwing was gebleven met het oog op zo’n praktische vergelijking, en de tweede werd gevonden

¹³² Burger, *Jesus Christ, Hermeneutics, and Scripture*, p. 258.

¹³³ Deely, ‘The Role of Thomas Aquinas in the Development of Semiotic Consciousness’, *Semiotica* 152-1/4, p. 10.

in Johannes 1, de casus die in de analyse van Burgers betoog al voorbij kwam en al eerste aanzetten gaf voor de verschillen die we zouden tegenkomen in de meervoudige schriftzin zoals Thomas van Aquino die gebruikt en zoals Burger dat doet.

In deze twee casussen kwamen de twee tekenbegrippen naast elkaar te staan. Dit binnen het kader van de ontwikkeling zoals Deely die beschreef. Aan de ene kant zien we de verhouding zoals Thomas die verwoordt: *“truth is manifested in two ways in Sacred Scripture: one way is how things are signified through words, and in this consists the literal sense; another way is how things are figures of other things, and the spiritual sense consists in this.”*¹³⁴ Hiertegenover kwam de uitwerking van Burger als hij zegt: *“Thus we can read Scripture in two directions. We can read Scripture in a literal or historical reading where we follow the direction of time, trying to reconstruct the meaning of a text in its original context. (...) In a spiritual reading, we look back, knowing the story of Jesus the Christ. This spiritual or sacramental reading of Scripture is fundamentally a christological reading.”*¹³⁵ In deze vergelijking kwam uiteindelijk naar voren dat er sprake is van een grote mate van overeenkomst in het gebruik van tekens in de meervoudige schriftzin.

Met de kennis van de semiotische kaders en ontwikkelingen op zak werd zichtbaar dat Burger iets anders doet dan hoe Thomas van Aquino het verwoordt. Waar Thomas spreekt van twee stappen in dezelfde beweging, namelijk eerst van tekst naar *sensus litteralis* en vervolgens van *sensus litteralis* naar *sensus spiritualis*, geeft Burger twee bewegingen weer. Die van de historische betekenis en die van de christologische betekenis. Deze twee bewegingen gaan historisch in tegengestelde richting en staan daardoor ook meer los van elkaar.

In deze verschillen kwam echter naar voren dat de oorzaak hiervan wellicht niet te vinden is in een verschil in semiotische inzichten, maar op andere vlakken. Bij Psalm 22 kwamen we de complicerende factor van de profetie tegen. Hierdoor werd de historische volgorde van *signum* en *res* deels omgedraaid evenals wat gevoelsmatig de *sensus spiritualis* en de *sensus litteralis* zouden zijn. Hierdoor ontstond de situatie dat Thomas van Aquino bij Psalm 22 spreekt over het lijden van Christus als *sensus litteralis*, terwijl Burger deze christologische lezing van de Psalm typeert als *sensus spiritualis*. Er kwam hierdoor naar boven dat er sprake is van een verschillend criterium in de verdeling tussen literaire en geestelijke zin.

4.3 Welke criteria gelden?

Dit verschil in criteria bleek echter niet te vinden in de semiotiek. Het spreken over tekens was hierin niet toereikend. Hoewel er in het geval van profetie duidelijk iets anders gebeurde bij Thomas van Aquino dan bij Burger, konden in beide gevallen dezelfde semiotische termen gebruik worden. Dit zagen we toen we Thomas' commentaar op Jesaja 7 erbij pakten. Hierin legt hij uit hoe *signum* en *res* historisch in omgekeerde volgorde kunnen voorkomen, hiermee verklarend hoe hij bij profetie de vervulling in Christus kan aanwijzen als *sensus litteralis*, en de verwijzing naar de 'oorspronkelijke' historische context – in het geval van Jesaja 7 Israëls

¹³⁴ Aquino, Quodlibet VII.Q6.A1. *“et secundum hoc in Sacra Scriptura manifestatur veritas dupliciter: uno modo, secundum quod res significantur per verba, et in hoc consistit sensus litteralis; alio modo, secundum quod res sunt figurae aliarum rerum, et in hoc consistit sensus spiritualis.”*

¹³⁵ Burger, *Jesus Christ, Hermeneutics, and Scripture*, p. 262.

bevrijding, dan de *sensus spiritualis* wordt. Er gebeurt dan niet iets nieuws op semiotisch vlak, *signum* en *res* vervullen nog steeds dezelfde functie. Waar de verandering optreedt en waar het onderscheid met Burger zichtbaar wordt, blijkt zich voornamelijk in de visie op tijd en historie te bevinden. Dit roept opnieuw de vraag naar een platoonse ontologie op, zonder dat een antwoord hierop gevonden kan worden in dit onderzoek.

Bij Thomas van Aquino is de literaire lezing, de *sensus litteralis*, de manier waarop de Heilige Geest met ons communiceert door woorden, terwijl de *sensus spiritualis* de manier is waarop de Heilige Geest met ons communiceert door dingen.¹³⁶ Je zou ook kunnen stellen dat de *sensus litteralis* gaat over de zintuigelijk waarneembare betekenis en de *sensus spiritualis* of de niet-zintuiglijk waarneembare betekenis. In het geval van Johannes 1 wordt er in de woorden gecommuniceerd of de historische gebeurtenis van Jezus die een vraag krijgt van zijn leerlingen. Die gebeurtenis communiceert echter een onzichtbare, geestelijke betekenis in de *sensus spiritualis*.

Als we de strikte definitie van Augustinus over het teken als zintuigelijk waarneembaar volgen doet Thomas hier iets wat eigenlijk niet kan. Precies dit spanningsveld, van iets wat zintuigelijk niet waarneembaar is, maar toch een teken, wordt verder onderzocht door Poinsoot die stelt dat dit geen probleem hoeft te zijn. Sterker nog, dat tekens altijd iets hebben wat niet zintuigelijk waarneembaar is, een mentale werkelijkheid die zelf niet waarneembaar is, maar waarvoor een waarnemer van het teken nodig is. Door dat inzicht, dat een teken bestaat uit een *signum*, *res* én een ontologische relatie, is de theoretische basis eigenlijk pas geformuleerd die mogelijk maakt wat Thomas van Aquino zegt over de meervoudige schriftzin. Het zorgt ervoor dat het gebruik van tekenbegrippen voor de meervoudige schriftzin niet alleen kan bij de beweging van de tekst naar een historische gebeurtenis, maar dat ook een geestelijke verbinding, die in zichzelf niet waarneembaar is, met dezelfde terminologie beschreven kan worden.

In de theorie van Peirce, waar Burger zich op baseert voor zijn terminologie, wordt deze driedeling uitgewerkt in een *representamen*, *interpretant* en *object*. Dit wordt door Burger *sign bearer*, *sense* en *reference* genoemd als hij spreekt over hermeneutische relaties.¹³⁷ Deze termen gebruik hij ook in zijn uitwerking van Psalm 22. We zien hier dat bij Burger de vraag naar zintuigelijke waarneembaarheid niet aan de orde is, deze discussie is immers volgens Deely al opgelost bij Poinsoot. Wat we wel zien is een onderscheid in historische lijn en christologische lijn. Hierbij zou je eenzelfde onderscheid tussen literair en geestelijk kunnen zien als bij Thomas, maar dan lopen we dus weer tegen de uitwerking van Psalm 22 aan die alles veel complexer maakt.

4.3.1 twee kanten van dezelfde medaille

Op basis van Johannes 1 zouden we kunnen zeggen dat de methode van Thomas en die van Burger voor een groot deel overeenkomen. Wat Burger doet met Psalm 22, dezelfde tekst steeds in een andere context toepassen, lijkt Thomas te doen in Johannes 1 bij de vraag naar Jezus' woonplaats. Het verschil tussen Burger en Thomas lijkt hem dan te zitten in de vraag of betekenis een teksteigenschap is, of dat die ontstaat in het samenspel tussen tekst en lezer. Thomas duidt in zijn beschrijving van

¹³⁶ Aquino, Quodlibet VII.Q6.A1.

¹³⁷ Burger, *Jesus Christ, Hermeneutics, and Scripture*, p. 294.

de meervoudige schriftzin op betekenissen die de Heilige Geest als auteur van de Schrift in de tekst heeft gelegd, terwijl Burger spreekt over een veranderende betekenis door steeds opnieuw gebruik. Dit lijkt in zekere zin te raken aan de discussie over de verhouding tussen de delen van een teken, de relatie waar Poinsoot het over heeft.

Als een teken een ontologische, in plaats van een transcendente relatie betreft van een *signum* met een *res*, dan is het onmogelijk om te spreken over het wezen van de tekst of de betekenis daarvan, zonder te zien dat die aan elkaar gelinkt zijn. De tekst kan niet zonder haar betekenis, of die betekenis nu literair of geestelijk is. Dit hoeft echter niet te betekenen dat de interpretatie van Burger over veranderende betekenis niet klopt. Ook is het daarmee niet zo dat de interpretatie van Thomas van Aquino dat tekst en betekenis door de Geest zijn ingegeven onbruikbaar is geworden. Deze twee inzichten zouden zelfs gezien kunnen worden als twee zijden van dezelfde medaille. Het proces van het ontdekken van betekenis als een samenspel tussen tekst en lezer kan de menselijke weergave zijn van de openbaring van de betekenis door de Heilige Geest.

Als het kan dat de leerlingen niet door hadden wat de diepte van hun vraag in Johannes 1 was, maar dat wij daar in onze zoektocht naar de *sensus spiritualis* achter komen, dan zou het ook zo kunnen zijn dat wij achter geestelijke schriftzinnen komen die eerder nog niet ontdekt waren, waardoor nieuwe betekenissen zichtbaar worden. Het verschil zit dan in de blikrichting. Focus je op het proces waarin wij met de tekst bezig zijn, of focus je op de verkondiging van de waarheid die nodig is voor onze redding, die de Geest aldus Thomas wil overbrengen?

Het onderzoek naar het gebruik van semiotische kaders door Burger en Thomas van Aquino maakt duidelijk dat er op dit vlak een minder groot verschil is dan op het eerste gezicht aangenomen. De visie van Burger wordt hierdoor verrijkt met een grotere historische continuïteit. Het verschil in blikrichting dient gezocht te worden buiten de vraag naar het wezen van tekens. De vraag die hierdoor naar voren komt is er één naar de focus in de verhouding tussen tekst en betekenis. Is betekenis een eigenschap van de tekst, in het geval van de Schrift door de Geest ingelegd, of is het iets wat onder leiding van de Geest ontstaat in het proces van lezen en interpreteren?

4.3.2 Profetie

In de vergelijking tussen Burgers behandeling van Psalm 22 en het commentaar van Thomas van Aquino op Johannes 1 zijn dus overeenkomsten en verschillen waar te nemen. Als we echter de directe vergelijking maken tussen Thomas' commentaar op Psalm 22 en dat van Burger zagen we grote verschillen die niet lijken te zitten op het gebied van de semiotiek. Bij de profetie van Psalm 22 evenals bij Jesaja 7 zien we dat een belangrijk onderscheid bij Thomas van Aquino tussen *sensus litteralis* en *sensus spiritualis* te vinden is in prioriteit. Wat het verschil maakt tussen de beide schriftzinnen hangt niet af van hun volgorde in de geschiedenis, of de mate waarin de betekenissen christologische lading krijgen, maar veeleer de focus van de tekst. De *sensus litteralis* is niet de meest historische zin, maar de zin met de hoogste prioriteit, terwijl de *sensus spiritualis* niet per se een latere zin is, maar een afgeleide zin. Bij de inleiding op Psalm 22 noemt Thomas dat 5 Psalmen in het bijzonder spreken over het lijden van Christus en dat deze profetieën de geschiedenis overstijgen: *“And so, sometimes certain things which refer to Christ are mentioned which surpass, as it were, the scope of the history. And among these particularly is found*

this psalm which treats the Passion of Christ, which is its literal sense."¹³⁸ Slechts figuurlijk spreekt deze Psalm volgens Thomas over David: "*And so, although this psalm is spoken figuratively about David, nevertheless it is particularly referred to Christ according to the literal sense.*"¹³⁹ De literaire zin wordt dus bij Thomas niet bepaald door de historische ontwikkeling, zoals we bij Burger zagen, maar waar de tekst primair naar verwijst. In het geval van profetie betreft het dan primair de verwijzing naar Christus, en zijn historische betekenissen, zoals het lijden van David de geestelijke zin van de tekst. In het geval van verhalen, zoals in Johannes 1, zien we dat de primaire betekenis van de tekst de historische gebeurtenis betreft, en dat een geestelijke werkelijkheid in tweede instantie aan bod komt. Dit onderscheid in literair en geestelijk gebeurt eigenlijk voor het spreken over beelden en figuraties. Zo kan de opbouw van tekst naar *sensus litteralis* en van *sensus litteralis* naar *spiritualis* ahistorisch zijn in het geval van Psalm 22, maar kan het lijden van David toch een voorafbeelding zijn van het lijden van Christus: "*So, this psalm is titled for this tribulation which prefigured the Passion.*"¹⁴⁰

De bewegingen die Burger beschrijft lijken voor Thomas los te staan van de vraag naar *sensus litteralis* en *sensus spiritualis*. Er is dan bij Thomas van Aquino één onderverdeling van tekst, literaire en geestelijke zin, en een onderverdeling in voorafbeelding en beeld. Waar het eerste gaat over de vraag waar de tekst primair naar verwijst, gaat de ander over de historische volgorde. In zekere zin komen we hier weer terug bij de eerder geconstateerde twee zijden van dezelfde medaille. Waar het onderscheid tussen de schriftzinnen op zoek is naar de bedoeling van de Heilige Geest, gaat het onderscheid tussen voorafbeelding en beeld over hoe het in onze geschiedenis naar ons toegekomen is. Zowel Burger als Thomas van Aquino constateert een historische ontwikkeling. Burger werkt dit uit als historische *sensus litteralis* en christologische *sensus spiritualis*. Hierin wordt door de geestelijke lezing duidelijk dat het lijden van David waar de Psalm over spreekt een voorafschaduw is van het lijden van Christus. Thomas daarentegen zet het onderscheid tussen *sensus litteralis* en *sensus spiritualis* los van de historische ontwikkeling en stelt dat de Psalm primair spreekt over het lijden van Christus. Dit lijden van Christus wordt dan een beeld voor het lijden van David, terwijl het geheel historisch in omgekeerde volgorde heeft plaatsgevonden.

4.4 En nu?

Er ontstond in dit onderzoek langzaam het beeld dat de verschillen tussen Burger en Thomas op het gebied van de meervoudige schriftzin niet binnen semiotische kaders afdoende behandeld kunnen worden. De semiotische kaders bieden het inzicht dat Burgers visie meer in lijn licht met het gebruik van de meervoudige schriftzin door Thomas van Aquino. De verschillen die we op het gebied van profetie zijn tegengekomen, tonen echter aan dat er wel een verschil is in de invulling van de verhouding tussen de verschillende schriftzinnen. Deze verschillen raken ook aan de hermeneutiek en de vraag in hoeverre geschiedenis bepalend is voor de uitleg van

¹³⁸ Aquino, Psalmos Davidis, sub Psalmo 21, 176: "*Et ideo quandoque ponuntur aliqua quae ad Christum pertinent, quae excedunt quasi virtutem historiarum. Et inter alia specialiter iste psalmus agit de passione Christi. Et ideo hic est ejus sensus litteralis.*"

¹³⁹ Aquino, Psalmos Davidis, sub Psalmo 21, 176: "*Et ideo licet figuraliter hic psalmus dicatur de David, tamen specialiter ad litteram refertur ad Christum.*"

¹⁴⁰ Aquino, Psalmos Davidis, sub Psalmo 21, 176: "*Unde pro ista tribulatione quae figurabat passionem Christi, intitulatur iste psalmus.*"

de Bijbel. Dit laatste is een groot kritiekpunt van Burger op een platoonse ontologie.¹⁴¹ Een nader onderzoek naar de rol van dat platoonse gedachtegoed bij Thomas en bij Poinsoot zou kunnen helpen om de verschillende invalshoeken die Thomas en Burger hebben bij hun kijk op de meervoudige schriftzin beter te verklaren en om te kunnen inschatten of het ahistorische aspect wat we bij Thomas aantreffen platoons van oorsprong is, of dat Thomas' spreken over Gods verhouding met de tijd ook kan zonder dat platoonse kader.

Naast het ontologische vraagstuk zou er vervolgonderzoek gedaan kunnen worden naar de ontwikkeling van de hermeneutiek als vakgebied, de kijk op betekenis in verhouding tot een tekst en de rol die Thomas van Aquino en thomisten zoals Poinsoot daarin hebben gehad. Dit maakt het mogelijk om beter inzicht te krijgen in de verhouding tussen de zoektocht naar Gods bedoeling met de tekst en onze interpretatie van die tekst.

In dit onderzoek ben ik er regelmatig tegenaan gelopen dat zowel de meervoudige schriftzin als de semiotiek steeds ingewikkelder en genuanceerder zijn dan op het eerste gezicht lijkt. Een teken is iets wat naar iets anders verwijst, maar uiteindelijk blijkt het teken eigenlijk gevonden te worden in een relatie tussen de verwijzer en de verwijzing, deze ontologische relatie maakt het teken pas tot wat het is. De *sensus litteralis* lijkt de historisch eerste betekenis van de woorden en de *sensus spiritualis* een onzichtbare geestelijke werkelijkheid daarachter, maar de literaire zin blijkt primair de eerste betekenis te zijn, zonder dat dit historisch ook de eerste hoeft te zijn, en de koppeling tussen tekst en *sensus litteralis* kan minder tastbaar of zintuiglijk waarneembaar zijn dan de koppeling tussen tekst en *sensus spiritualis*, zoals in de casus van Psalm 22.

De inzichten die Deely heeft geboden in de ontwikkeling van de semiotiek hebben wel een aantal nuttige inzichten opgeleverd. Allereerst geeft het de ruimte om de semiotische begrippen die Thomas van Aquino gebruikt in hun bredere historische kader te zien en daarin ook te zien dat er al ruimte is voor een driedeligheid die uiteindelijk door Poinsoot wordt uitgewerkt. Dit werk van Poinsoot zou een onderzoek op zichzelf waard zijn om beter in te schatten wat de grotere implicaties zijn van zijn uitwerking van Thomas' spreken over *signum* en *res*. We hebben gezien dat er verschil bestaat tussen de manier waarop Burger en Thomas de meervoudige schriftzin toepassen. We hebben gezien dat dit deels gebeurt op het gebied van de semiotiek, hoewel de verschillen hier minder groot zijn dan ze eerst leken. Er is sprake van een verschillende invulling van de *sensus litteralis* en *sensus spiritualis* in hun historische verhouding, maar dat er tegelijk bij Thomas van Aquino en Burger sprake is van twee bewegingen, waarin er ruimte komt voor een geestelijke dimensie aan de woorden van de Schrift. We hebben daarnaast gezien dat de semiotische kant onvoldoende in staat is de verschillen te verklaren en dat we daarvoor ons moeten wenden tot ontologie en de manier waarop we naar de tijd kijken, en naar de vraag waar exegese stopt en interpretatie begint; Ontstaat de geestelijke lezing in onze omgang met de Schrift, of is de geestelijke lezing onderdeel van de betekenis die de Geest in de tekst heeft gelegd? Dit voerde helaas allemaal te ver voor dit onderzoek en wordt dus bij dezen van harte aanbevolen als thema's voor vervolgonderzoek.

¹⁴¹ Burger, *Jesus Christ, Hermeneutics, and Scripture*, p. 258.

Als de Heilige Geest in de Schrift naar ons toekomt om ons de waarheid die nodig is voor onze redding te vertellen, om interpersoonlijk met ons te communiceren, dan doemt in de Schrift naast een betekenis van woorden ook een betekenis van dingen op. Naast de inspiratie van de tekst is er ook sprake van inspiratie van de geschiedenis. De Geest vertelt niet alleen iets door de Schrift, maar ook iets door de geschiedenis. In die inspiratie van tekst en geschiedenis is God, die eeuwig is, niet gebonden aan die geschiedenis, maar kan hij teken laten volgen op betekenis. Hiermee betekent niet dat de geschiedenis, zoals wij die ervaren geen rol meer speelt, maar deze historische lijn kan bestaan naast de lijn van literaire en geestelijke zin.

Als we iets aan dit onderzoek overhouden, laat het dan zijn dat in de woorden van de Schrift het eeuwige, levende Woord van God tot ons komt om ons te redden. Dat die eeuwige en ten diepste onkenbare God in zijn communicatie altijd meer zegt en meer mogelijkheden heeft dan wij kunnen waarnemen. Dus laten we onze ogen openhouden voor Gods ontzagwekkende werk in de woorden van de Schrift én in de gebeurtenissen beschreven. Hij geeft ons tekens van zijn liefde in woorden en gebeurtenissen, zodat we hem leren kennen, want in hem vinden wij ons doel en onze redding, in hem zien vinden wij ons geluk: *“Final and perfect happiness can consist in nothing else than the vision of the Divine Essence.”*¹⁴²

¹⁴² Aquino, Summa Theologiae I-II.Q3.A8: *“dicendum quod ultima et perfecta beatitudo non potest esse nisi in visione divinae essentiae.”*

Bibliografie

- ❖ Augustinus. *De Doctrina Christiana*
<https://faculty.georgetown.edu/jod/augustine/ddc.html> (Engelse tekst)
https://www.augustinus.it/latino/dottrina_cristiana/index2.htm (Latijnse tekst)
- ❖ Boersma, Hans. 2009. *Nouvelle théologie and Sacramental Ontology: A Return to Mystery*. Oxford: Oxford University Press.
- ❖ Boersma, Hans. 2017. *Scripture as Real Presence: Sacramental Exegesis in the Early Church*. Grand Rapids, Michigan: Baker Academic, a division of Baker Publishing Group.
- ❖ Brümmer, Vincent. n.d. 1989. *Wijsgerige Begripsanalyse*. 3e (herz.) uitg. Kampen: Kok.
- ❖ Burger, Hans. 2024. *Jesus Christ, Hermeneutics, and Scripture: From Epistemology to Soteriology*. Eugene, OR: Cascade Books.
- ❖ Chandler, Daniel. 2002. *Semiotics: The Basics*. London: Routledge.
- ❖ Deely, John. 1990. *Basics of Semiotics*. Bloomington: Indiana University Press.
- ❖ Deely, John. 1982. *Introducing Semiotics: Its History and Doctrine*. Bloomington: Indiana University Press.
- ❖ Deely, John. 2004. *The Role of Thomas Aquinas in the Development of Semiotic Consciousness; Semiotica 152-1/4, 75-139*. Berlin: Mouton de Gruyter.
- ❖ Sweeney, Eileen, "Literary Forms of Medieval Philosophy", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2023 Edition)
<https://plato.stanford.edu/archives/fall2023/entries/medieval-literary/>.
- ❖ Sarisky, Darren. 2019. *Reading the Bible Theologically*. Cambridge: Cambridge University Press.
- ❖ Thomas van Aquino. *Exposito super Isaiam*. (Leonine edition 1974, vertaling door Louis St. Hilaire) <https://aquinas.cc/la/en/~Isaiah>.
- ❖ Thomas van Aquino. *In Psalmos Davidis exposito*. (Parma edition 1863, vertaling door Albert Marie Surmanski) <https://aquinas.cc/la/en/~Psalm>.
- ❖ Thomas van Aquino. *Quodlibet VII*. (Leonine edition 1996, vertaling door Urban Hannon) <https://aquinas.cc/la/en/~QVII.Q6>.
- ❖ Thomas van Aquino. *Summa Theologiae*. (Leonine edition 1996, vertaling door Laurence Shapcote) <https://aquinas.cc/la/en/~ST.I>.
- ❖ Thomas van Aquino. *Super ad Hebraeos*. (Marietti edition 1953, vertaling door Fabian Larcher) <https://aquinas.cc/la/en/~Heb>.
- ❖ Thomas van Aquino. *Super Evangelium S. Ioannis*. (Marietti edition 1972, vertaling door Fabian Larcher) <https://aquinas.cc/la/en/~Ioan>.
- ❖ Ypenga, Anko. 2002. *Sacramentum: Hugo van St.-Victor ([d.] 1141) en zijn invloed op de allegorische interpretatie van de liturgie en de sacramentele theologie vanaf 1140 tot aan Durandus van Mende ([d.] 1296)*. Groningen: s.n.