

Spinozas Philosophie der Freiheit – eine »jüdische Philosophie«?

Manfred Walther

1. Freiheit als Selbstbestimmung aus Vernunft: Grundzüge der Philosophie Spinozas

1.1 Unter dem Datum des 27. Juli 1656 findet sich im Gemeindebuch der portugiesisch-jüdischen Gemeinde Amsterdams folgender Eintrag:

»Die Herren des *Mahamad* [Gemeindevorstandes] tun Euch zu wissen, daß sie schon längst von den schlechten Meinungen und Handlungen Baruchs de Espinoza Kenntnis hatten und durch verschiedene Wege und Versprechungen sich bemühten, ihn von seinen schlechten Wegen abzubringen. Da sie aber keine Besserung erzielten, im Gegenteil von den schrecklichen Ketzereien, die er übte und lehrte, und von den ungeheuerlichen Handlungen, die er beging, mit jedem Tage mehr Kenntnis erhielten, und da sie hierfür glaubwürdige Zeugen hatten, die in Gegenwart des genannten Espinoza bekundeten und bezeugten und ihn überführten, und nachdem all das in Gegenwart der Herren Chachamim [Rabbiner] geprüft worden war, beschlossen sie mit deren Zustimmung, daß der genannte Espinoza gebannt und ausgeschieden werde von dem Volke Israels, wie sie ihn gegenwärtig mit dem folgenden Banne in den Bann tun:

»Nach dem Beschlusse der Engel, nach dem Urteil der Heiligen bannen wir, verstoßen wir und verwünschen und verfluchen wir Baruch de Espinoza mit der Zustimmung des Hl. Gottes und mit der Zustimmung dieser ganzen Kehila Kadoscha [Hl. Gemeinde] vor den hl. Büchern des Gesetzes mit den 613 Vorschriften, die in ihnen geschrieben sind, mit dem Banne, mit dem Josuah Jericho gebannt hat, mit dem Fluche, mit dem Elisa die Knaben verflucht hat – und mit allen Verwünschungen, die im Gesetze geschrieben sind. Verflucht sei er am Tage, und verflucht sei er in der Nacht. Verflucht sei er, wenn er sich niederlegt, und verflucht sei er, wenn er aufsteht. Verflucht sei er, wenn er ausgeht, und verflucht sei er, wenn er zurückkehrt. Der Herr wolle ihm nicht verzeihen ...« Wir verordnen, daß niemand mit ihm mündlich oder schriftlich verkehre, niemand ihm irgendeine Gunst erweise, niemand unter einem Dache oder innerhalb vier Ellen bei ihm verweile, niemand eine von ihm verfaßte oder geschriebene Schrift lese.«¹

Damit wurde der 23jährige Ex-Kaufmann Baruch (in der Familie portugiesisch: Bento) de Spinoza aus der jüdischen Gemeinde seiner Vaterstadt ausgeschlossen. Ein solcher Bann wurde zwar immer wieder einmal verhängt, aber die meisten der so Ausgeschlossenen unterwarfen sich bald wieder der Gemeindedisziplin, und der Bann gegen sie wurde aufgehoben.

¹ Text nach: Carl Gebhardt (Hg.), *Spinoza – Lebensbeschreibungen und Gespräche*. Hamburg 1977, 126–127.

Anders Spinoza: er unternahm nichts, um die Aufhebung des Bannes zu erreichen; er schloß sich aber auch formell keiner anderen Religionsgemeinschaft an, obgleich er mit freikirchlichen Kreisen seiner Vaterstadt, den Kollegianten, z.T. freundschaftlich verkehrte und später in deren Hochburg Rijnsberg übersiedelte, als auch die weltlichen Behörden gegen ihn vorgingen.

Was waren die »schrecklichen Ketzereien, die er übte und lehrte«, und die »ungeheuerlichen Handlungen, die er beging«?

Was die *Handlungen* betraf, so kommen in erster Linie Übertretungen der Zeremonialgesetze in Frage. Aber vielleicht war der Bannspruch auch eine Reaktion darauf, daß Spinoza sich im Dezember 1655 beim – weltlichen – Gericht der Stadt Amsterdam, im Ergebnis erfolgreich, darum bemüht hatte, sich von der Erbschaft und damit von den Schulden des väterlichen Geschäfts entbinden zu lassen, das er als Firma Gabriel & Bento Despinoza zusammen mit seinem Bruder übernommen hatte.² Denn damit hatte er die Abhängigkeit von der jüdischen Gemeinde abgeschüttelt, die sich als Solidargemeinschaft verstand und der er andernfalls wegen der ökonomischen Situation der Firma verpflichtet geblieben wäre.

Was die *ketzerischen Ansichten* betraf, so finden sich in zwei Protokollen von Reisenden, die in den Niederlanden gewesen waren und 1659 vor der spanischen Inquisition ausgesagt hatten, Angaben darüber, daß er zusammen mit einem gewissen Juan de Prado, einem Arzt, der der spanischen Inquisition entronnen und im Jahre 1655 über Hamburg nach Amsterdam gekommen war, folgende Ansichten vertreten habe, wie es beide den Zeugen gegenüber selbst gesagt hätten:³ Er leugne die Autorität des mosaischen Gesetzes, ja erkenne überhaupt kein Gesetz an; er leugne die Unsterblichkeit der Seele; er behaupte, daß es »nur einen Gott im philosophischen Sinne« gebe, d.h. daß Gott sich nicht dem Volke Israel offenbart habe. Spinoza bestritt damit nicht nur zentrale Glaubenssätze der eigenen jüdischen Gemeinde in Amsterdam, die sich nach der Emigration aus Portugal gerade erst mühsam konsolidiert hatte. Ausschlaggebend für die Reaktion der Gemeinde war vermutlich eher die Tatsache, daß er mit diesen »Ketzereien« gerade diejenigen Glaubenslehren leugnete, welche im Zuge der Zulassung einer weitgehend autonomen jüdischen Gemeinde von den Amsterdamer Behörden als für Juden und Christen gemeinsam verbindlich bezeichnet worden waren und zu deren strikter Beachtung die Gemeinde daher verpflichtet war, wollte sie nicht in Konflikt mit ihrer christlichen Umwelt geraten.

² Vgl. die Dokumente 51 und 53 in: Manfred Walther (Hg.), *Spinoza – Lebensbeschreibungen und Dokumente*. Hamburg 1997, sowie ders., Rezension von *Jews, Millenarians and Sceptics*. *Studia Spinozana* 7 (1991), 323–325. Wenn ich im folgenden mehrfach auf eigene Arbeiten verweise, so deshalb, weil diese meist die am besten erreichbaren neuesten deutschsprachigen Arbeiten zu den behandelten Themen sind. Weitere Literatur zur Biographie Spinozas ist zu finden bei Manfred Walther, *Das Leben Spinozas – Eine Bibliographie*. Hannover 1996 (auch in *Studia Spinozana* 10 (1994)).

³ Die Protokollauszüge in *Spinoza – Lebensbeschreibungen* (wie Anm. 1), Dokumente 55 und 56.

1.2 War schon das, was Spinoza 1656, zwar nicht öffentlich, sondern in privatem Kreis, gesprächsweise vertrat, auch und vor allem für die christliche Umwelt skandalös, so sollte die spätere, ausgereifte Gestalt seiner Philosophie einen Skandal heraufbeschwören; enthalten ist sie vor allem in dem 1670 anonym publizierten »Theologisch-politischen Traktat« (weiterhin mit TTP zitiert), der unter falscher Orts- und Verlagsangabe bei Jan Rieuwertsz in Amsterdam erschien; aber dieser Skandal wurde noch in den Schatten gestellt, als kurz nach Spinozas Tod um die Jahreswende 1677/78 seine nachgelassenen Werke, die *Opera posthuma*, veröffentlicht wurden, welche der Öffentlichkeit sein systematisches Hauptwerk, eine »nach Art der Geometrie streng hergeleitete Ethik«, und seinen Briefwechsel zugänglich machten. Denn hier spricht er seine Ansichten nicht mehr, wie oft im TTP, verklausuliert⁴, sondern klar und unmißverständlich aus. Und der ebenfalls in den nachgelassenen Werken publizierte, aber Fragment gebliebene »Politische Traktat« (TP) enthält eine Lehre über Grundlagen und Bedingungen für die Stabilität des Staates, die in ihrer Kritik an einem schöpfungstheologisch oder auch normativ begründeten Naturrecht noch weit über das hinausgeht, was man von der anderen Skandalfigur der politischen Philosophie, dem Engländer Thomas Hobbes, zu hören bekommen hatte.

Wie sieht diese skandalöse Philosophie in ihren Grundzügen aus? Spinoza versteht seine Philosophie als eine solche der Freiheit: Die »Ethik« endet mit einem 5. Teil über das Thema »Von der menschlichen Freiheit«. Wie schon sein langer Untertitel wissen läßt, ist es Ziel des TTP zu beweisen, daß die »Freiheit zu philosophieren« für Frömmigkeit und Frieden im Staate nicht nur unschädlich, sondern sogar Bedingung sei.⁵ Wie ebenfalls der Untertitel verrät, ist es Ziel des TP, diejenige Verfassung eines Staates aufzuzeigen, welche allein Frieden und Bürgerfreiheit zu gewährleisten und jede tyrannische Herrschaft zu verhindern vermag.⁶

Diese Beweisziele geht Spinoza nun aber von einer Grundlage aus an, die mit ihnen ganz unvereinbar zu sein scheint, nämlich der Lehre, daß alles, was geschieht, kraft strenger, naturgesetzlich verfaßter Notwendigkeit geschieht – ein skandalöses Paradox, so erschien es nicht nur den Zeitge-

⁴ S. dazu Yirmiyahu Yovel, Spinoza. Das Abenteuer der Immanenz. Göttingen 1994, Kap. I/5.

⁵ Der volle Titel lautet: »Theologisch-politischer Traktat – Enthaltend einige Abhandlungen, in denen gezeigt wird, daß die Freiheit zu philosophieren nicht nur unbeschadet der Frömmigkeit und des Friedens im Staat zugestanden werden kann, sondern daß sie nur zugleich mit dem Frieden im Staat und mit der Frömmigkeit selbst aufgehoben werden kann.«

Zitate aus dem TTP nach Kapitel und Seitenzahl sind der Ausgabe des TTP, hg. v. Günter Gawlik, in der Philosophischen Bibliothek, Hamburg 1976 u.ö., entnommen.

⁶ Der volle Titel lautet: »Politischer Traktat, in dem gezeigt wird, wie eine Gesellschaft, deren Regierungsform monarchisch oder aristokratisch ist, eingerichtet werden muß, damit sie nicht der Tyrannei verfällt und damit Frieden und Freiheit der Bürger unangetastet bleiben.« Der Titel ist in Anlehnung an Formulierungen eines Briefes Spinozas, den die Herausgeber dem Text vorangestellt haben, von diesen formuliert worden. Ich benutze die Ausgabe Politischer Traktat/Tractatus politicus, lat.-dtsch., neu übers., hg. und eingeleitet von W. Bartuschat, in der »Philosophischen Bibliothek«, Hamburg 1994.

nossen. Welche Herausforderung die Philosophie Spinozas um 1675 nicht nur für das streng kirchlich-orthodox gebundene, sondern auch das »freigeistige« Denken der Zeit darstellte, sei kurz skizziert:

a) Spinoza bestimmt das Verhältnis der einzelnen existierenden Dinge, welche zusammen die Welt ausmachen, zu dem sie hervorbringenden Grund als ein solches der Immanenz: Gott ist die »inbleibende«, die immanente Ursache aller Dinge, und zwar dergestalt, daß die einzelnen Dinge die Selbstmächtigkeit und Selbstgenügsamkeit des Seinsgrundes in je spezifischer, durch die Verfaßtheit dieser Einzeldinge bestimmter und damit auch begrenzter Weise »ausdrücken«. Die Realität insgesamt ist ein in mehrfacher Hinsicht unendlicher, gesetzmäßig strukturierter Prozeß des Entstehens, Gestaltwandels und Vergehens endlicher Einzeldinge, die miteinander diachron und synchron in Kausal- bzw. Wechselwirkungsbeziehungen stehen. Die Wirklichkeit als das Ganze des sich in immer neuen Gestalten reproduzierenden Seins der Dinge aus ihrem Grunde ist ein selbstgenügsamer Prozeß. Indem Spinoza den traditionellen Begriff der Substanz aufgreift, d. h. dessen, was sich im Wandel eines Dinges dauerhaft durchhält, formuliert er diese Einsicht dadurch, daß er den im Substanzbegriff angelegten Gedanken des in sich selbst Bestehenden gegen seine schöpfungstheologisch gebrochene Verwendung in der Tradition radikal zu Ende denkt und also als Substanz nur das gelten läßt, was auch durch sich selbst existiert, also selbstreproduktiv ist. Und er kann zeigen, daß allein ein solcher Begriff der Substanz als dessen, was in und durch sich existiert, den Anforderungen gerecht wird, welche die Tradition an den Gottesbegriff gestellt hat. So ist »Deus sive natura sive substantia« als der Grund und die Ursache der Einzeldinge bestimmt, die daher als unselbständige, entstehende und vergehende Momente (*modi*) der gesetzmäßig verfaßten, mit Notwendigkeit sich vollziehenden Selbstreproduktion der Wirklichkeit im Ganzen aufgefaßt werden.

b) Die Wirklichkeit ist in sich qualitativ unendlich dimensioniert, und das heißt, daß Denken und Ausdehnung als die beiden uns bekannten Dimensionen (Attribute) dieser Wirklichkeit gleich ursprünglich sind.

c) Der Mensch, selbst nur ein endlicher und damit ebenfalls in den Bedingungen und Formen seiner Existenz notwendig determinierter Modus, vermag die Existenz der Dinge und auch sich selbst nur dadurch zu erkennen, daß alle Dinge beständig aufeinander einwirken, sich wechselseitig affizieren, zur Existenz bringen und vernichten, d. h. mit Hilfe der Erfahrung. Folglich ist auch unsere Erkenntnis der Dinge, zu welcher wir kraft dieses Affiziertwerdens gelangen (eben das ist nämlich die Erfahrung), immer durch die jeweilige Relation bedingt, in der wir vermöge dieser Wechselwirkung zu den Dingen der Umwelt stehen. In unserer Erkenntnis schlägt sich also eher die durch die Interaktion mit den Dingen der Umwelt mitbedingte Modifikation von uns selbst als die eigene Verfaßtheit der anderen Dinge nieder. Allein das Denken, verstanden als Selbstorganisationsmacht der Ideenverknüpfung, kann uns dazu befähigen, die Dinge in ihrer wirklichen Verfaßtheit adäquat zu erkennen, indem wir die durch Erfahrung gegebenen Sinnesdaten in kausaler Konstruktion

zu der Einheit eines gesetzmäßig bestimmten Determinationszusammenhangs verknüpfen (Lehre von der genetischen Definition).

d) Damit ist die Wirklichkeit im ganzen ihres hierarchischen Aufbaus beraubt: Anstelle von abgestuften, unterschiedlich »guten« Dingen gibt es nur wechselnde Macht- und Wirkungskonstellationen zwischen den Einzeldingen, von denen jedes in dem Maße, wie es Ausdruck der Daseinsmacht des Wirklichkeitsgrundes insgesamt ist, sich in Wechselwirkung mit den Dingen der Umwelt zu erhalten vermag.

e) Für die Selbsterhaltungsmacht der Einzeldinge und damit auch des Menschen gilt, daß sie dem Komplexitätsgrad ihrer eigenen Verfaßtheit entspricht: je komplexer ein Ding verfaßt ist, desto größer ist seine Fähigkeit, sich den wechselnden Umwelteinwirkungen und -konstellationen anzupassen, d.h. sich derart mit den Dingen der Umwelt auszutauschen, daß dabei seine Eigenkomplexität, seine Individualität, erhalten bleibt. Und die Menschen sind Individuen von besonders hoher Komplexität.

f) Daraus ergeben sich einschneidende Konsequenzen für die einzig mögliche Gestalt, deren die praktische Philosophie, also politische Theorie und Ethik, fähig ist:

– Weil Gott oder die Natur nicht mehr anthropomorph als Willenssubjekt verstanden werden kann, folgt allgemein aus der Neufassung der ontologischen Differenz zwischen dem Grunde der Wirklichkeit und dem in ihm Begründeten als eines Verhältnisses der Immanenz, daß es keinen auf den Menschen und seine Bedürfnisse zweckmäßig ausgerichteten *Ordo* gibt, dem in seinem Verhalten und Handeln zu entsprechen dem Menschen aufgegeben ist. Anders gesagt: Jedem deontologischen, mit Sollensbegriffen arbeitenden und jedem normativ geprägten Wirklichkeitsverständnis ist ontologisch der Boden entzogen. Normativität, damit auch alle wertend-qualifizierenden Prädikate für die Dinge, wie gut und schlecht, schön und häßlich, geordnet und ungeordnet, haben den Status von Reflexionsbegriffen aus der Perspektive einer um die eigene Selbsterhaltung zentrierten lebensweltlichen Betrachtungsweise, deren Genese erklärt und deren Funktion verstanden werden kann.

– Der dynamisierte Begriff der Selbsterhaltung, in dem das Selbst der Selbsterhaltung seinerseits zwar durch bestimmte invariante Grundstrukturen bestimmt, aber äußerst unterschiedlicher konkreter Ausprägungen und damit auch unterschiedlich großer Selbstorganisationsmacht fähig ist, untergräbt alle jene Ordnungsvorstellungen für Gesellschaft und einzelmenschliche Lebensführung, welche den Menschen primär als Adressaten ursprünglicher Pflichten begreifen, die ihm kraft seiner Abhängigkeit und Defizienz gegenüber dem transzendent-göttlichen Ursprung allen Seins anhaften – deshalb bestehen jene Ordnungsvorstellungen auch darauf, daß er einen freien Willen habe.

– Die Frage, wie denn unter solchen Bedingungen Freiheit, d. h. selbstbestimmtes Handeln, überhaupt noch möglich ist, kann nur in Form einer grundlegenden Umgestaltung der gesamten praktischen Philosophie beantwortet werden. An deren Spitze steht die Neufassung des Freiheitsbegriffes selbst: Spinoza faßt Freiheit nicht als Unbestimmtheit und beliebige

ges Bestimmen; indem er sie vom Zwang oder der Bestimmung durch anderes (Fremdbestimmung) absetzt, definiert er sie vielmehr als Selbstbestimmung. Und es ist ohne weiteres klar, daß frei, also selbstbestimmt im absoluten Sinne, nur Gott oder die Natur als Ganzes ist.

– Demnach ist die Frage nach menschlicher Freiheit sowohl in der sozialen Interaktion (politische Freiheit) als auch im Selbstverhältnis (ethische Freiheit) als Analyse der Bedingungen anzusetzen, unter denen die menschlichen Individuen unbeschadet der Wirksamkeit allgemeiner Naturgesetze im Verhältnis zueinander einen gesicherten Handlungsraum für die Realisierung ihrer je eigenen Handlungsentwürfe organisieren können und gegenüber dem Einfluß der durch Umwelteinwirkungen in ihnen erregten Leidenschaften zu einem Handeln fähig sind, welches selbstbestimmt ist, d.h. ihrer jeweils eigenen Natur voll entspricht.

– Ansatzpunkt für eine Theorie der *politischen* Freiheit ist die Einsicht, daß sich die einzelnen Menschen, im Hinblick auf die Übermacht der Umweltdinge gegenüber ihrer je individuellen Aktionsmacht, nur dadurch selbst erhalten können, daß sie miteinander kooperieren und als Kooperierende damit ihre Handlungsmacht gegenüber der Umwelt gemeinsam steigern. Je vielfältiger die Kooperationen ausfallen, zu denen sie gelangen, je mehr Individuen derart miteinander kooperieren und je stabiler diese Kooperationsformen gemacht werden können, desto mehr gemeinsame Handlungs- und Gestaltungsmacht haben die Menschen, und eine dementsprechend größere Teilhabe an dieser Macht kann ihnen als einzelnen daher auch von der Gesamtheit eingeräumt werden. Die entscheidende Form für die kooperative Selbststeigerung der Menschen ist das Recht. Da Spinoza subjektives Recht als tatsächliche Aktionsmacht definiert, also auch im Rechtsbegriff die Sein-Sollens-Differenz konsequent eliminiert, kann er ausführen, daß die Menschen nur dort wirkliche Rechte haben, wie sie ihnen als Menschen (und nicht nur als biologischen Organismen) entsprechen, wo sie gemeinsame Rechte (*iura communia*) – und damit auch notwendig gemeinsam befolgte, das Handeln koordinierende Regeln (*leges humanae*) – besitzen, deren geordnete Übertragung an die einzelnen Gesellschaftsmitglieder jedem einen eigenen, durch die Macht der Gesamtgesellschaft geschützten Handlungsraum gewährt. Sind also alle subjektiven Rechte durch Vergesellschaftung vermittelt, so gilt das nicht unbedingt für das je eigene Denken und Urteilen, welches unvertretbar und letzten Endes gesellschaftlich auch nicht beherrschbar ist, weswegen die Einräumung von Meinungs- und Redefreiheit die Gesellschaft auch nicht zerstört, sondern ganz im Gegenteil stabilisiert.

Unter den verschiedenen Formen von politischer Organisation der Gesellschaft ist die Demokratie – Spinoza behandelt nur die Grundform der absoluten Demokratie – dadurch charakterisiert, daß in ihr alle dem *ius commune* Unterworfenen auch an der Regelbildung beteiligt sind und die Demokratie daher, *ceteris paribus*, immer die höchste Akzeptanz von Herrschaftsausübung hervorbringt: in ihr sind wie im Naturzustand insofern alle gleich, als alle ihr je eigenes Urteil in den Willensbildungsprozeß einbringen können. Die Demokratie ist aber auch die natürlichste und die

beste Staatsform: Die *natürlichste* ist sie deshalb, weil in ihr die unaufheb-
bare Wechselwirkung zwischen den Handlungspräferenzen der Be-
herrschten und denen der Herrschenden nicht ideologisch entschärft, son-
dern zum Operationsmodus des politischen Systems selbst gemacht wird;
und die *beste* ist sie, weil eben dadurch die Gesamtmacht der Gesellschaft
am stärksten gesteigert wird und somit auch den Individuen die größt-
mögliche Handlungsmacht in Form subjektiver Rechte zugestanden wird.
– Im *ethischen* Sinne frei ist der Mensch in dem Maße – denn absolute
Freiheit ist eine Illusion, aus der eher Selbsteinschüchterung als Ermuti-
gung hervorgeht –, wie er selbstbestimmt handelt, d. h. nicht nach Maß-
gabe der durch die Umwelteinwirkungen in ihm hervorgerufenen Leiden-
schaften, sondern vielmehr aufgrund selbsterzeugter Einsichten und
Handlungspläne. Die *Fähigkeit* zu solch selbstbestimmter Lebensführung
resultiert daraus, daß der Mensch zwar in seinem Agieren nicht unmittel-
bar durch Einsichten, sondern durch Affekte motiviert oder determiniert
wird, daß aber adäquates Erkennen als höchste Form selbstproduzierter
Ideenverknüpfung und somit als Höchstmaß von Handeln – im Gegensatz
zu Leiden – zugleich das Maximum positiver und dauerhafter Affekte her-
vorbringt: Der beim Erkennen sich einstellende Affekt der Freude, in Ver-
bindung mit dem inhaltlich-kognitiven Aspekt der Einsicht in die dem
Menschen möglichen Handlungsalternativen, befähigt diesen dazu, seine
Affekte aus eigener Kraft bestmöglich zu steuern. Die *Grenzen* selbstbe-
stimmten Lebens resultieren daraus, daß die von den Dingen der Umwelt
ausgeübte Macht im Vergleich zu der des Menschen – und, wie Spinoza
betont, auch des vergesellschafteten Menschen – so unendlich groß ist, daß
wir immer wieder unseren Leidenschaften erliegen.

g) Indem sich der Mensch im adäquaten Erkennen ohne Aufgabe seines
Verstandes, ja geradezu mit dessen intensivster Betätigung, an den logi-
schen und ontologischen (*causa sive ratio*) Ort der Wahrheit – den *intellectus infinitus Dei* – hindenkt, vermag er in intuitiver Gestalterkenntnis
die Dinge der Welt einschließlich seiner selbst *sub specie aeternitatis* zu
erkennen und erfährt sich zugleich als aufgehoben in der »Einheit, welche
der Geist mit der gesamten Natur hat«. Die daraus entspringende Ruhe
des Gemüts ist das höchste Gut, welches der Mensch erlangen kann, und
diese Erkenntnis ist zugleich Quellgrund der Liebe, mit der er Gott liebt,
ohne begehren zu können oder auch nur zu wollen, daß er wiedergeliebt
wird. Darin ist der intuitiv Erkennende zugleich am Ort der Religion,
denn »alle Begierden und Handlungen, deren Ursache wir sind, sofern wir
die Idee Gottes haben oder sofern wir Gott erkennen, rechne ich zur Re-
ligion« (»Ethik« IV, Lehrs. 37, Anm. 2) – in einem nicht mehr kausal-ana-
lytischen, sukzessiven, sondern in einem Simultaneität erzeugenden und
zugleich gewinnenden intuitiven Erkennen.

1.3 Der Gegensatz zur herrschenden schöpfungstheologisch fundierten theologisch-politischen Weltansicht könnte kaum größer sein:

a) Hier ist die Welt als eine gegenüber Gott kontingente Realität verstanden, von ihm als dem Schöpfer durch einen Abgrund getrennt, den nur Gott selbst gnädig zu überbrücken vermag (Schöpfung);

b) hier ist Gott als Person gedacht, zu ihm gibt es ein kommunikatives und ein Willensverhältnis (Theismus);

c) hier ist Gott als Geist gedacht, der die Materie entweder zuallererst schafft oder doch durch deren geistige Formung zuallererst Weltrealität entstehen läßt (Idealismus);

d) hier hat Gott die Welt insgesamt zweckmäßig eingerichtet und allen Dingen einen Impuls (*inclinatio*) zur Realisierung ihres Zweckes eingegeben (objektive und subjektive Teleologie);

e) hier wird Gott als Herrscher bzw. Gesetzgeber verstanden; soweit es die Menschen selbst betrifft, wissen sie auch, und zwar in Form von moralischen und juristischen Gesetzen, für welchen Zweck Gott die Dinge bestimmt hat, so daß den Menschen die willentliche, d. h. freie Befolgung dieser Gesetze als Verdienst, der Verstoß gegen sie als Sünde angerechnet werden kann (Willensfreiheit);

f) hier ist Gott der gerechte Richter, der kraft seiner Allwissenheit nicht nur alle Handlungen der Menschen kennt, sondern ihnen auch ins Herz zu sehen vermag – womit das Dunkelzifferproblem beseitigt ist –, und ihnen in der Ewigkeit – weswegen die Seele des Menschen unsterblich sein muß – das Ihre, und zwar für alle Ewigkeit, zukommen läßt (Gerichtbarkeit);

g) Trost findet der Mensch in dem Glauben, daß Jesus, der Fleisch gewordene Sohn Gottes (Zwei-Naturen-Lehre), in seinem stellvertretenden Leiden und Sterben die Sünden der Menschen gesühnt hat und zugleich mit seiner leiblichen Auferstehung die Wirklichkeit einer jenseitigen Welt in dieser Welt sichtbar werden ließ (Christologie).

Indem Spinoza die Kontingenz der Welt insgesamt gegenüber ihrem Grunde bestreitet, werden nicht nur alle diese schöpfungstheologisch fundierten Konstrukte hinfällig, sondern es wird auch noch die im Deismus gerade noch übriggebliebene Vorstellung von einem ersten vernünftigen und womöglich providentiellen Beweger des wie ein Uhrwerk ablaufenden Universums von Spinozas Kritik getroffen.

Gleichzeitig revolutioniert Spinoza in *allen Bereichen*, in Ontologie und Erkenntnistheorie, Naturwissenschaft und Physiologie, Psychologie, Politik, Ethik und Religionsphilosophie die Begriffe von Grund auf, und zwar nicht durch Einführung neuer Termini, sondern im radikalen Festhalten und Durchdenken des jeweils zugrunde liegenden begriffsbildenden Gedankens; er erarbeitet ein Gesamtkonzept von hoher Geschlossenheit und argumentativer Dichte, das er in Gestalt einer biblischen Hermeneutik kritisch mit der religiösen Tradition rückvermittelt; schließlich rekonstruiert er insbesondere die traditionellen Anschauungen genetisch und erklärt sie funktional, womit er ihnen somit eine relative Wahrheit zuerkennt. Das Zusammentreffen all dieser Merkmale in seiner Philosophie

hat zur Folge, daß sich diese für lange Zeit, d.h. für Jahrhunderte, dem Selbst- und Weltverständnis auch der meisten derer verschließt, die geistig am wachsten und aufgeschlossensten sind.

2. Spinozas Verständnis und Bewertung der Geschichte des jüdischen Volkes

2.1 Ob und ggf. in welchem Sinne Spinoza dem Judentum zugehört, darüber streuen die Ansichten zwischen der Behauptung, er denke antisemitisch und habe sein Volk verraten, bis hin zu der Behauptung, er sei von Geburt Jude, habe das Judentum daher niemals abschütteln können und sei auch in seinem Denken zutiefst durch die jüdische Tradition und das jüdische Wesen geprägt (s. das folgende Kapitel); eine große Rolle hat bei dieser Auseinandersetzung teilweise die Analyse gespielt, welcher Spinoza die Existenz des altisraelitischen Staates und die Fortexistenz eines sich auch nach dem Untergang dieses Staates als Volk verstehenden Diaspora-Judentums unterzogen hat.

2.2 Spinoza gibt in seinem TTP eine Erklärung für die Bedingungen, Formen und Schicksale des Staates der »alten Hebräer« als einer Einheit von religiöser und politischer Gesellschaft. Er setzt dabei voraus, daß Religion ein Phänomen des menschlichen Lebens ist, das aufgrund der allgemeinen, das Leben und die Vergesellschaftung der Menschen determinierenden Gesetze natürlich zustande kommt und daher auch natürlich, d.h. wissenschaftlich, erklärt werden kann. Diese Analyse ist zugleich von dem Interesse geleitet, die offenbarungstheologische Selbstdeutung von Religion und Staat Alt-Israels als eines Lebens im Gehorsam gegenüber einer welttranszendenten autoritativen Macht, welche dieses Volk für ihr Heilshandeln erwählt und sich ihm mitgeteilt hat, als unangemessene, wenngleich historisch notwendige Deutung zu erweisen und damit zugleich diese Form des durch die Autorität jener welttranszendenten Macht begründeten Gehorsams ihr gegenüber kritisch aufzulösen. Dabei sind seine unmittelbaren Adressaten die calvinistischen Theologen, die unter Berufung auf das Alte Testament auch bei allen politischen Fragen das letzte Wort beanspruchen. Die kritische Destruktion des religiösen Selbstverständnisses von Alt-Israel zielt also darauf ab, die Freiheit des Philosophierens, d.h. auch: des wissenschaftlichen Forschens ebenso wie der Weltanschauung allgemein, gegenüber dem Kontroll- und Unterdrückungsstreben der calvinistischen Theologen seines Heimatlandes wie der Theologen insgesamt zu begründen.

a) In einem ersten Schritt begründet Spinoza seine Auffassung, daß sich die Erwählung der alten Hebräer durch Gott ausschließlich auf deren politisch-staatliche Existenz bezog. Denn von den drei Gütern, die wir hauptsächlich begehren und deren Besitz daher auf Gottes Handeln zurückgeführt zu werden pflegt, nämlich »die Dinge durch ihre Ursachen verstehen, die Leidenschaften zähmen oder den Zustand der Tugend erlangen und endlich sicher und bei gesundem Körper zu leben« (TTP 3,

S. 52), waren die ersten beiden unter den Juden nicht stärker verbreitet als anderswo. Denn sie hängen nur von den Fähigkeiten der Menschen selbst ab und sind daher »keinem Volke eigen, sondern stets der ganzen Menschheit gemeinsam«. In diesem Bereich ist kein Volk besonders »erwählt«. Die Erwählung Israels durch Gott kann sich folglich nur auf das stark von äußeren, nicht verfügbaren Umständen abhängige politisch-staatliche Schicksal des Volkes bezogen haben, das durch den »äußeren Beistand Gottes« besonders glücklich war und dem eine lang dauernde politische Stabilität beschert wurde (S. 53).

Wenn nun die mosaische Gesetzgebung am Sinai als Akt der Erwählung des Volkes Israel durch Gott, als von Gott initiiertes Bundesschluß, verstanden wurde, dann kam darin, im Medium der Religion, ein politisches Selbstverständnis Israels zum Ausdruck: Wenn das Volk anfangs beschloß, sich Gott als seinem Herrn zu unterwerfen, so war es der politische Sinn dieser ursprünglichen Theokratie, daß es im Volk weder Herrscher noch Beherrschte gab. Sieht man also einmal von der damals herrschenden Auffassung ab, diese Theokratie sei auf Gott selbst als handelnden Akteur gegründet, so war sie eine Demokratie, die allerdings derart wenig selbstbewußt und handlungsfähig war, daß das Volk sich fürchtete, als es vor Gott treten sollte, um seine Weisungen zu empfangen, und beschloß, Moses vorzuschicken, der für es sprechen und die Weisungen empfangen sollte. Das aber hieß, daß Moses forthin mit dem Anspruch auftreten konnte, als einziger authentisch über den Willen Gottes unterrichtet zu sein, d.h. daß aufgrund der Fiktion Gottes als des eigentlichen Gesetzgebers nun eine religiös begründete absolute Monarchie entstanden war.⁷

Daß Gottes Selbstmitteilung an Moses in der Hauptsache aus Gesetzen bestand, die aufgrund dieser Beglaubigung von den Adressaten gehorsame Unterwerfung forderten, und daß Moses und seine Nachfolger für Israel zu allen Lebenssituationen ein ganzes Bündel von Vorschriften erließen, die auch immer wieder öffentlich verlesen wurden und somit allgemein bekannt waren; daß diese Gesetze sowohl als religiöse wie als politisch verbindliche anerkannt wurden, wodurch sich Politik und Religion wechselseitig verstärkten; daß schließlich der Erwählungsglaube Israel in seiner Umwelt verhaßt machte und daher Dissidenten keine Chance hatten, ihren eigenen Weg zu gehen, sondern auf Gedeih und Verderb an ihr Volk und dessen Schicksal gekettet waren – das alles bewirkte, daß der Gesetzesgehorsam für Israel zur zweiten Natur wurde.

Zu einem tugendhaftem Leben, das nicht darin besteht, die Zeremonialgesetze zu beachten, hielten die Propheten das Volk durch ihre Verkündigung an und bezeugten so, daß die Religion Alt-Israels von eben jenem ethisch-praktischen Wissen durchdrungen war, das alle wahre Religion vom Aberglauben unterscheidet und das Spinoza als Kernbotschaft der Bibel identifiziert: »daß sie nur Gehorsam von den Menschen fordert«

⁷ Ausführlich und mit Nachweisen dazu: Manfred Walther, Institution, Imagination und Freiheit bei Spinoza: Eine kritische Theorie politischer Institutionen, in: G. Göhler u.a. (Hg.), Politische Institutionen im gesellschaftlichen Umbruch. Opladen 1990, 246–275.

und daß »der Gehorsam gegen Gott bloß in der Liebe zum Nächsten besteht« (TTP 13, S. 206). Freilich zielten die Propheten oft darauf ab, der politischen Herrschaft die Legitimität abzusprechen, wodurch sie zur Quelle möglichen Aufruhrs wurden; und in ihren Gottesvorstellungen, die vom jeweiligen Milieu geprägt waren, teilten sie die z.T. primitiven Vorurteile ihres Volkes.

Spinoza bestreitet also Israel wie jedem anderen Volk, daß es sich zu Recht im Sinne intellektueller oder moralischer Überlegenheit als erwählt betrachten kann. Er sieht Israels Erwählung in dem ganz auf das geistige und kulturelle Niveau abgestimmten Institutionensystem und dem dadurch bedingten günstigen Verlauf seiner politischen Geschichte, so daß die »Erwählung« mit der Vernichtung des Reiches und der Zwangsexilierung endete. Das ethisch-praktische Wissen, das wahre Religion vom Aberglauben unterscheidet, gewann zudem in der Lehre Christi und der Apostel eine auf das Wesentliche vereinfachte, eine verinnerlichte und eine universelle Gestalt – auch wenn es bald ebenfalls mit unverständlichen Dogmen verbunden wurde und sein Kerngehalt in der Geschichte des Christentums dann weitgehend verlorenging.

In bezug auf Israel zieht Spinoza das Fazit: »Heutigentages haben daher die Juden gar nichts mehr, was sie sich vor allen Völkern zuschreiben könnten« (S. 63).

b) Ist aber nicht die weltgeschichtlich einmalige Fortexistenz der Juden als eines sich weiterhin von den Völkern, unter denen sie leben, getrennt wissenden Volkes der Beweis dafür, daß sie auf ewig erwählt sind? Widerlegt nicht die fortdauernde Sonderexistenz der Juden unter den Völkern auch ohne eigene staatliche Existenz, daß Spinozas Interpretation, die Erwählung sei an die staatlich-politische Existenz Alt-Israels gebunden gewesen, eine Fehlinterpretation ist?

Spinoza skizziert nun eine soziologische Theorie der Bedingungen, aus denen sich diese Fortexistenz der Juden unter den Völkern über zwei Jahrtausende erklärt:⁸ Es ist das Zusammenspiel zwischen der Aufrechterhaltung äußerer Gebräuche als sichtbarer Unterscheidungsmerkmale und der Beschneidung auf der einen, der Verweigerung vollständiger Eingliederung von seiten jener Völker auf der anderen Seite, es ist die Wechselwirkung von Judenhaß und solchen Formen der Selbstabschottung, die sich gegenseitig verstärken, was diese Fortexistenz erklärt. Wo die volle Integration angeboten wurde, wie in Spanien, verschwanden bald auch die äußeren Unterscheidungsmerkmale, und es fand eine Vermischung mit dem »Gastvolk« statt; auch die Chinesen verdankten der Fortführung ihrer Zopfmode, daß sie nach langen Zeiten der Fremdherrschaft immer wieder zu staatlicher Selbständigkeit zurückfanden (S. 63–64).

In diesem Zusammenhang führt Spinoza weiter aus: »Das Zeichen der Beschneidung halte ich dabei für so bedeutungsvoll, daß ich überzeugt

⁸ Vgl. dazu die schönen Ausführungen in Kap. 3.2 bei Ze'ev Levy, Baruch or Benedict: On some Jewish aspects of Spinoza's philosophy. New York u.a. 1989.

bin, dies allein werde das Volk für immer erhalten«. Und in einer Passage, die später große Bedeutung erlangen sollte, fährt er fort: »Ja, wenn die Grundsätze ihrer Religion ihren Sinn nicht verweichlichen, so möchte ich ohne weiteres glauben, daß sie einmal bei gegebener Gelegenheit, wie ja die menschlichen Dinge dem Wechsel unterworfen sind, ihr Reich wieder aufrichten und daß Gott sie von neuem erwählt« (S. 63).

2.3 Sich selbst versteht Spinoza einerseits als einen Angehörigen jener Menschengruppe, die sich jenseits aller zufälligen geschichtlichen Besonderheiten ihres Lebens im Streben nach Erkenntnis geeint weiß. Andererseits lebt er bewußt als Bürger eines Landes, dessen Gesetzen er sich nicht in einem Akt blinden Gehorsams, sondern aus Einsicht in ihre Nützlichkeit für ihn und alle anderen fügt, und dessen Sitten er respektiert und ebenfalls übernimmt. Er ist stolz, Bürger des freien Amsterdam zu sein, in dem jeder nach seinem eigenen Sinne leben und nach den ihm wichtig erscheinenden Gütern trachten darf.

Aber er verleugnet keineswegs seine Herkunft und distanziert sich auch nicht von den Juden als Volk. So antwortet er auf die Ausführungen eines frühen Kritikers des TTP, der geschrieben hatte, es interessiere ihn nicht, zu welchem Volk Spinoza gehöre und welche Lebensstellung er habe (Brief 42, S. 177)⁹, daß beides für das Verständnis seiner Werke keineswegs irrelevant sei, denn »(w)enn er es ... gewußt hätte, dann wäre er nicht so leicht zu der Überzeugung gekommen, ich lehre den Atheismus« (Brief 43, S. 193). Wie er einem anderen Briefpartner schreibt, weiß er sich in einem zentralen Punkt, nämlich dem Verständnis Gottes als der immanenten Ursache aller Dinge, mit der altisraelitischen Tradition in Übereinstimmung: »Ich behaupte eben, daß alles in Gott lebt und webt, geradeso wie Paulus und vielleicht auch alle antiken Philosophen ..., und ich darf wohl sagen, auch wie alle alten Hebräer« (Brief 73, S. 276). Als ihn schließlich ein früherer Bekannter, der zum Katholizismus konvertiert war, in aggressiver Weise von der Überlegenheit des Katholizismus überzeugen will und dabei auf die große Anzahl von Märtyrern der Kirche verweist, erhält er zur Antwort, auch die Pharisäer hielten sich viel darauf zugute, »daß sie weit mehr Märtyrer zählen als irgendeine Nation und daß die Zahl derer, die für den ihnen bekannten Glauben mit besonderer Seelenstärke leiden, noch täglich wächst«. Und er weist auf das Beispiel eines jungen Juden hin, der »mitten in den Flammen, als man ihn schon tot glaubte, eine Hymne zu singen begann, ›Dir, Gott, befehle ich meine Seele‹, und der so mitten im Gesang seinen Geist aufgab« (Brief 76, S. 287).

Wovon Spinoza sich kompromißlos lossagt, ist nicht das Schicksal seines Volkes, sondern die von Zeremonialgesetzen überbordende Gesetzesreligion als nach seiner Auffassung dominante Strömung innerhalb der mosaischen Tradition, in welcher sich seiner Überzeugung nach auch die Ausdrucksformen ihres ethischen Gehalts überlebt haben.

⁹ Zitiert nach: Gebhardt/Walther (Hg.), Spinoza, Briefwechsel. Hamburg ³1986.

3. Die Philosophie Spinozas – eine jüdische Philosophie?

3.1 Der Skandal, den Spinozas Philosophie der Freiheit auf deterministischer Grundlage darstellt, kommt darin zum Ausdruck, daß bereits wenige Monate nach Erscheinen des TTP die erste Gegenschrift erscheint und der Strom derjenigen, die diese Philosophie bekämpfen und zu vernichten suchen, lange Zeit nicht abreißt; auch darin, daß die wenigen, die sich bestimmte Aspekte oder auch nur Ausdrücke dieser Philosophie zu eigen machen, ihrerseits unter Verfolgung zu leiden haben.¹⁰ Das beginnt sich erst zu ändern, als der Philosoph und Wirtschaftsfachmann Friedrich Heinrich Jacobi berichtet, der berühmte Literat und Publizist Lessing habe sich zu Spinoza bekannt¹¹, und schon zwei Jahre später der Theologe Herder sich in einer Schrift mit dem Titel *Gott*¹² auf die Seite Spinozas stellt. Der Durchbruch, den Spinozas Philosophie in der Folgezeit damit erreicht – bei den Dichtern Goethe, Schiller, den Romantikern, ebenso wie bei Büchner; bei den Philosophen von Fichte bis Hegel; bei dem Theologen Schleiermacher und anderen mehr¹³ –, führt jedoch nicht dazu, daß sie seitdem allgemein akzeptiert wird. Die Zahl derer, die Spinoza scharf bekämpfen, nimmt insgesamt keineswegs ab, schon gar nicht auf den Gebieten der Theologie und der Rechts- und Staatstheorie. Das alles kann hier nicht im Detail dargestellt werden.¹⁴

Um dem Rahmenthema dieses Bandes gerecht zu werden, möchte ich vielmehr etwas aus der Debatte schildern, die sich darüber entspannt, ob Spinozas Philosophie »jüdisch« sei oder nicht – was immer man darunter verstehen mag.¹⁵ Wer aber nun denkt, es gehe vornehmlich um die Aus-

¹⁰ Der erste in Deutschland, den das Spinozismus-Verdikt trifft, ist der Mathematiker, Philosoph und Erfinder Ehrenfried Walter Graf Tschirnhaus, der zum engeren Freundes- und zum Korrespondentenkreis Spinozas gehört hat: Ihn beschuldigt der Aufklärer Christian Thomasius im 1. Band seiner Monatsgespräche (Halle 1688) zunächst, in seiner 1686 erschienenen *Medicina Mentis* [Medizin des Geistes] viele gefährliche Gedanken bei einem noch ungenannten Philosophen entliehen zu haben; als Tschirnhaus sich gegen diese Beschuldigung wehrt und Thomasius unter Berufung auf seine hohe Herkunft droht, nennt Thomasius dann den Namen: Spinoza. Tschirnhaus bemüht sich weiter, sich unter Hinweis auf die – tatsächlich vorhandenen – beträchtlichen Differenzen zu Spinoza vor allem in Fragen der Ethik von diesem Verdacht zu reinigen. Der Jurist Theodor Ludwig Lau wird wegen der christentums- und religionskritischen Gedanken, die er in den 1717 erschienenen, bald verbotenen *Meditationes philosophicae* [Philosophische Meditationen] äußert, des Spinozismus beschuldigt und muß widerrufen. Vgl. zu beiden: Winfried Schröder, *Spinoza in der deutschen Frühaufklärung*. Würzburg 1987, Kap. 1a und 4; Rüdiger Otto, *Studien zur Spinozarezeption in Deutschland im 18. Jahrhundert*. Frankfurt am Main u.a. 1994, I. Teil, Kap. 3.2.5 und 3.2.8. Auch Johann Georg Wachter (s.u. 3.4) hat es wohl seinem späteren Eintreten für Spinoza zu verdanken, daß er niemals eine universitäre Anstellung findet.

¹¹ Friedrich Heinrich Jacobi, *Ueber die Lehre des Spinoza in Briefen an Herrn Moses Mendelssohn*. Breslau 1785. Einflußreich wurde die 2. Aufl. von 1789, die in Jacobi, *Werke*, Bd. VI/1+2, Darmstadt 1978, zugänglich ist. Lessings Ausführungen dort S. 51–55.

¹² Johann Gottfried Herder, *Gott: Einige Gespräche über Spinozas System*. Gotha 1787. Vgl. die kommentierte Ausgabe von Martin Bollacher, Frankfurt/Main 1994.

¹³ Vgl. als neueste Gesamtdarstellung Otto 1994 (wie Anm. 10), II. Teil.

¹⁴ S. jedoch für einzelne der Genannten 3.4.

¹⁵ Ich folge dabei weitgehend der Selbstbezeichnung der an der Debatte Beteiligten, die, so-

einandersetzung mit Spinoza während des Nationalsozialismus, irrt gewaltig. Das Thema »Spinoza und das Judentum« wird nämlich nirgends so dauerhaft, engagiert und vielfältig diskutiert wie etwa seit dem Beginn des 19. Jahrhunderts im neuzeitlichen Judentum, und zwar zunächst vor allem in Deutschland, im 20. Jahrhundert dann, nicht zuletzt aufgrund der Vertreibung vieler deutschstämmiger Juden, praktisch in der ganzen Welt und auch im neuen Staate Israel.

Die heutzutage für viele sicher überraschende »innerjüdische«¹⁶ Dauerdebatte über das Verhältnis der Philosophie Spinozas zum Judentum oder den jüdischen bzw. nicht-jüdischen Charakter dieser Philosophie hat einen ersten leicht auszumachenden Grund: In den 2000 Jahren seit dem Untergang des althebräischen Staates hat es keinen Menschen jüdischer Herkunft gegeben, der in der Philosophie, aber auch in Dichtung und Wissenschaft, einen derart gewaltigen Eindruck hinterlassen hat wie Spinoza. Wer jüdische Identität in der Moderne bestimmen, sich dieser Identität versichern will, kommt deshalb – ob er will oder nicht – um die Auseinandersetzung mit Spinoza nicht herum, jedenfalls insoweit, als es sich um eine Debatte unter Intellektuellen jeglicher Herkunft handelt.

Ich werde im folgenden zunächst bestimmte Muster und Traditionslinien des Spinoza-Verständnisses beim Spinoza-Streit innerhalb der jüdischen Welt sichtbar machen und anschließend auf die Spinoza-Deutungen in der »christlichen« Umwelt eingehen. Dabei beschränke ich mich *weitgehend* auf die Debatte in Deutschland, und zwar aus zwei Gründen: Einerseits hat Spinoza in keinem anderen Land für die Entwicklung von Philosophie, Literatur und Wissenschaft seit dem Ende des 18. Jahrhunderts bis ins erste Drittel des 20. Jahrhunderts eine so herausragende Rolle gespielt wie in Deutschland.¹⁷ Das gilt auch für die ebenfalls zuerst in Deutschland einsetzenden Bemühungen jüdischer Deutscher, sich im Zuge der Emanzipation aus den vielfältigen überkommenen Herabsetzungen über ihre Identität in der modernen Welt zu verständigen und Zukunftsperspektiven zu entwickeln: auch hier ist die Auseinandersetzung mit dem Paradefall Spinoza zentral. Die Frage nach übereinstimmenden Mustern der Spinoza-Deutung bei jüdischen und nicht-jüdischen Deutschen mag darüber hinaus vielleicht Überraschendes, ja Irritierendes zu Tage fördern.

Andererseits ist nirgends sonst ein Versuch zur »Endlösung« der »Judenfrage« mit solch mörderischer Energie und Konsequenz unternommen worden wie in Deutschland während der nationalsozialistischen Zeit, und es hat seit dem Ende der allgemeinen Spinoza-Verdammung in keinem anderen Land eine so gezielte Diffamierung Spinozas stattgefunden wie hier.¹⁸

weit ich sehe, vielfach mit der Etikettierung durch die antisemitische Literatur übereinstimmt.

¹⁶ Die an der Debatte Beteiligten verstehen sich natürlich meist zugleich als Deutsche.

¹⁷ Eine Übersicht über den Verlauf der Spinoza-Debatte und Muster ihrer Deutung in verschiedenen europäischen Ländern findet sich in: Manfred Walther, *Spinozissimus ille Spinoza oder wie Spinoza zum Klassiker wurde*, in: Helmut Reinalter (Hg.), *Beobachter und Lebenswelt*. Thaur (Österreich) 1996, 183–238.

¹⁸ Eine Reihe von Titeln zur Diskussion des jüdischen oder nichtjüdischen Charakters der

3.2 Die ersten Schriften, welche Spinoza bekämpfen und seine Verbannung aus der Amsterdamer Gemeinde rechtfertigen, stammen von einem Mitglied eben dieser Gemeinde, dem zunächst in Portugal in die Fänge der Inquisition geratenen jüdischen Arzt und Schriftsteller Orobio de Castro.¹⁹

Daß Spinoza in den Diskussionen des Judentums lange keine Rolle spielt, erklärt sich leicht daraus, daß es ja, wie der Bannfluch bestimmt hatte, einem Juden untersagt war, Spinozas Schriften auch nur zur Kenntnis zu nehmen. Sobald daher in der jüdischen Welt überhaupt eine Spinoza-Debatte beginnt, ist das zum einen dafür ein Zeichen, daß diese Vorschrift ihre Verbindlichkeit einzubüßen beginnt, zum anderen aber auch dafür, daß in Deutschland eine Situation eingetreten ist, wo es einem am zeitgenössischen geistigen Leben seiner Zeit und seines Landes teilnehmenden jüdischen Intellektuellen einfach unmöglich geworden ist, dem Spinoza-Problem auszuweichen. Und eben das geschieht, wie kurz skizziert, während der Spinoza-Renaissance nach 1880, und zwar zunächst vor allem in Deutschland.

Als erster jüdischer Intellektueller geht der Berliner Aufklärer Moses Mendelssohn in seinen Schriften gegen die pauschale Verurteilung an. Es ist eine Zeit, in der sich die Philosophie von Leibniz und Christian Wolff in Deutschland allgemein durchgesetzt hat. Mendelssohn nutzt die Verbindung, welche die Gegner zwischen Spinoza und dieser säkularen, von der vollständigen Herrschaft der Theologie emanzipierten rationalistischen Philosophie in polemischer Absicht hergestellt hatten, nun zu einer Ehrenrettung Spinozas, die freilich zugleich eine Distanzierung ist: Spinoza wird von Mendelssohn als ein zwar irrender, durch seinen Irrtum aber den Fortschritt von Descartes zu Leibniz geradezu erzwingender Denker begriffen, der zudem in einer Reihe wesentlicher Lehrinhalte mit Leibniz übereinstimmte oder diesem vorarbeitete. Spinoza erscheint als eine Art Opferlamm des philosophischen Fortschritts.²⁰

In der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts bildet sich in Kreisen jüdischer Intellektueller eine neue Art und Weise heraus, Bezüge zur eigenen Geschichte herzustellen. Indem man verschiedene Impulse von Seiten Herders und Hegels aufgreift, vor allem aber wegen des hohen Ansehens, das

Philosophie Spinozas und seines Bildes vom Judentum bei Walther 1996 (wie Anm. 2), Abschnitt B.2.2.43. Einen gut strukturierten Überblick, verbunden mit einer bedenkenswerten These, gibt außerdem Steven B. Smith, Spinoza's paradox: Judaism and the construction of liberal identity in the *Theologico-Political Treatise*. *The Journal of Jewish Thought and Philosophy* 4 (1995), 203–225.

¹⁹ Die beste und neueste Übersicht bietet Yosef Kaplan, *From Christianity to Judaism: The story of Isaac Orobio de Castro*. Oxford 1989 (zuerst hebr. 1982). Werke Orobios und weitere Literatur bei Walther 1996 (wie Anm. 2), Abschnitt B.2.2.3.3.

²⁰ »Ehe der Uebergang von der Cartesischen bis zur Leibnitzischen Weltweisheit geschehen konnte, mußte jemand in den dazwischen liegenden ungeheuren Abgrund stürzen. Dieses unglückliche Loos traf Spinosen.« Moses Mendelssohn, *Philosophische Gespräche*, in: Ders. *Gesammelte Schriften*, Jubiläumsausgabe, Bd. 1. Berlin 1929 / Repr. Stuttgart-Bad Cannstatt 1971 (zuerst 1755), 1–39 (14).

die Wissenschaft überhaupt genießt, beginnt man, die geistigen Ursprünge und Grundlagen der jüdischen Tradition in deren Geschichte auch in Europa durch wissenschaftliche Forschung freizulegen. Damit will man den abwertenden Urteilen der Umwelt über das Judentum entgegentreten und so auch die politische und kulturelle Anerkennung der Juden in Deutschland vorantreiben sowie dem spirituellen und insbesondere religiösen Leben der zeitgenössischen jüdischen Gemeinden neue Impulse verleihen. Das ist die Geburtsstunde der Wissenschaft des Judentums, die sich als außeruniversitäres Forschungsvorhaben etabliert, weil die Universitäten sie nicht als eigene Disziplin einführen wollen.²¹ Institutionell schlagen sich diese Reformbewegungen, mit unterschiedlicher Haltung gegenüber der Talmud-Tradition der Rabbiner, in der Gründung von Institutionen zur wissenschaftlichen Rabbiner-Ausbildung und einer Akademie für die Wissenschaft des Judentums nieder.²² Welche Bedeutung die Auseinandersetzung mit Spinoza in diesem Zusammenhang hat, kann man schon daran erkennen, daß fast alle an der Berliner Hochschule tätigen Dozenten, die sich mit Religionsphilosophie und Ideengeschichte befassen, auch über Spinoza publizieren und teilweise schon ihre Dissertation über Spinoza geschrieben haben.²³

Die Spinoza-Arbeiten dieser Gruppe untersuchen zum Teil die Geschichte seines Wirkens in Deutschland, zum Teil seine (Religions-) Phi-

²¹ Zu dem philosophischen Hintergrund des um den Hegel-Schüler und Rechtsphilosophen Eduard Gans sich bildenden Kreises s. Richard Schaeffler, *Die Wissenschaft des Judentums in ihrer Beziehung zur allgemeinen Geistesgeschichte im Deutschland des 19. Jahrhunderts*, in: Julius Carlebach (Hg.), *Wissenschaft des Judentums. Anfänge der Judaistik in Europa*. Darmstadt 1992, 113–152. Zu den drei Protagonisten einer Wissenschaft des Judentums und ihren Gemeinsamkeiten wie Differenzen s. Michael A. Meyer, *Jewish religious reform and Wissenschaft des Judentums. The positions of Zunz, Geiger and Frankel*. *Leo Baeck Institute Year Book* 16 (1971), 19–41.

²² Das jüdisch-theologische Seminar in Breslau wird 1854 gegründet (s. die Gedächtnisschrift »Das Breslauer Seminar«, hg. v. Guido Kisch. Tübingen 1983), die Hochschule/Lehranstalt – der Name wechselt dreimal – für die Wissenschaft des Judentums wird 1872 in Berlin gegründet (s. den Aufsatz von Herbert A. Strauss in dem in Anm. 20 genannten Sammelband), und die Akademie der Wissenschaft des Judentums nimmt, ebenfalls in Berlin, 1919 mit einem breit angelegten Forschungsprogramm ihre Arbeit auf (s. Festgabe zum zehnjährigen Bestehen der Akademie für die Wissenschaft des Judentums 1919–1929. Berlin 1929).

²³ Das sind Leo Baeck, der letzte Haupt-Rabbiner der deutschen jüdischen Gemeinden bis in die Nazi-Zeit (Diss.), ferner Julius Guttman (s. sogl.), Fritz Bamberger, Martin Buber (Gastdozent), Hermann Cohen (s. sogl.), Ismar Elbogen, Abraham Geiger, Julius Lewkowitz (Diss.), Leo Strauss (Spinoza-Projekt der Akademie; s.u. bei 3.4) und Max Wiener. (Die Liste der Dozenten hat mir Irene Kaufmann aus ihren Forschungsarbeiten zur Verfügung gestellt.) Cohen, Elbogen, Guttman und Wiener haben in Breslau studiert. Auch die Breslauer Studenten und späteren Rabbiner Max Grunwald (s. sogl.), Moritz Krakauer (Diss.), Nathan Porges und der dort später auch lehrende Albert Lewkowitz publizieren über Spinoza (s. Alfred Jospe, *Short biographies ...*, in: *Das Breslauer Seminar*, 1963 (wie Anm. 22), 381–442). Und auch bei den Anfängen ähnlicher Bemühungen in Italien spielt Spinoza, und zwar in der heftigen Polemik gegen ihn von seiten der Gründerfigur Samuel David Luzatto, eine Rolle (s. Ze'ev Levy, *On some early responses to Spinoza's philosophy in Jewish thought*. *Studia Spinozana* 6 (1990), 251–278 (262–271), und Amos Luzatto in dem in Anm. 21 genannten Sammelband).

losophie, und zwar ohne ausdrücklich auf sein Verhältnis zur jüdischen Tradition einzugehen. Nachdem Spinoza breitere Anerkennung in der deutschen Philosophie gefunden hat, wenden sich jedoch einige der Frage nach den jüdischen Quellen seiner Philosophie zu. So geht der Breslauer Rabbiner Manuel Joel in mehreren Schriften²⁴ denjenigen Stellen in Spinozas TTP nach, wo diese Quellen direkt erwähnt werden oder auch nur zwischen den Zeilen zu lesen sind. Sobald Spinoza als philosophischer Klassiker etabliert ist, bemühen sich andere Spinoza-Forscher in der »christlichen« Umwelt gleichzeitig darum, jeglichen Einfluß der jüdischen Religionsphilosophie auf ihn energisch zu bestreiten. So führt der Heidelberger (zeitweise Jenenser) Philosoph Kuno Fischer im Spinoza-Band²⁵ seiner immer wieder neu aufgelegten mehrbändigen Geschichte der neueren Philosophie Spinoza auf Descartes zurück, wie das vor allem französische Forscher schon getan hatten. Der Hamburger Rabbiner Max Grunwald, dem wir die erste umfassende Darstellung der Auseinandersetzung mit Spinoza in Deutschland verdanken²⁶, merkt dazu an, daß man nunmehr »den Kampf um Spinoza auf das Gebiet der Quellen hinüber (spielte)«, sobald er in Deutschland als Denker von universeller Bedeutung erkannt worden war.²⁷ Sachlich ins Schwarze trifft der Kommentar, den Julius Guttman zu diesem Kampf auf dem Ersatzkriegsschauplatz abgibt: Im Abschnitt »Der Einfluss der jüdischen Philosophie auf das System Spinozas« eines 1933(!) publizierten Buches heißt es kurz und bündig: »Das System Spinozas hat seinen eigentlichen Platz nicht in der Geschichte der jüdischen Philosophie, sondern in der Entwicklung des modernen europäischen Denkens ... Seine Philosophie steht zu der jüdischen Religion, nicht nur in ihrer überlieferten dogmatischen Form, sondern ihren letzten Grundüberzeugungen nach, in tiefstem Gegensatz. ... (D)ie Wirkung, die von ihm ausgegangen ist..., liegt ganz außerhalb der jüdischen Welt und gehört der Geschichte der modernen Philosophie an.« Aber er fügt hinzu:

²⁴ Sie liegen gesammelt als Nachdruck vor: Manuel Joel, Beiträge zur Geschichte der Philosophie. 2 Bde. in 1. Hildesheim 1978.

²⁵ Kuno Fischer, Geschichte der neueren Philosophie. Band 1: Das classische Zeitalter der dogmatischen Philosophie. Mannheim 1854. Seit der 2. Auflage ist Spinoza mit einem eigenen Band 2 des am Ende insgesamt neunbändigen Werkes vertreten. Ein Nachdruck der 6. Auflage des Spinoza-Bandes erschien Nendeln 1973.

²⁶ Max Grunwald, Spinoza in Deutschland. Berlin 1897. Nachdr. Aalen 1986.

²⁷ Ders., Spinoza – Jude? (Schluß). Populär-wissenschaftliche Monatsblätter 14 (1894), 124. Daß in der neueren Literatur die Zahl der Arbeiten am größten ist, die Spinozas Verhältnis zur vor allem mittelalterlichen jüdischen Theologie und Philosophie behandeln, erklärt sich aus diesem Kontext. Daneben steht eine nicht geringe Anzahl vor allem französischer Arbeiten, die dem Einfluß von Descartes gewidmet sind. Der dadurch entstehende Eindruck, dies seien auch die wesentlichen von Spinoza verarbeiteten Einflüsse, ist dadurch zu korrigieren, daß u.a. auf den Einfluß der sog. spanischen Spätscholastik verwiesen wird – darüber hat vor allem Di Vona auf italienisch publiziert, früh auch schon Jacob Freudenthal auf deutsch – und zur Reformation; s. dazu die italienischen Arbeiten von Gallicet Calvetti zu Zwingli und Calvin und Manfred Walther, Biblische Hermeneutik und historische Erklärung. Studia Spinozana 11 (1995), bes. Abschnitt 6, sowie ders., Spinozas Kritik des Wunders – ein Wunder der Kritik? Die historisch-kritische Methode als Konsequenz der reformatorischen Hermeneutik. Zeitschrift für Theologie und Kirche 88 (1991), 68–80.

»Erst seit das Judentum den Anschluß an das geistige Leben der europäischen Völker gefunden hat, ist sie von hier aus auch in die jüdische Welt gedrungen.«²⁸

So fällt denn die Beurteilung Spinozas fast nur bei denen uneingeschränkt günstig aus, die sich als moderne Europäer verstehen, sei es, daß sie sich dem jeweiligen Nationalstaat und seinem universell-abstrakten Rechtssystem verpflichtet wissen, das jeden Bürger ohne Ansehen der Person voll und ganz als Rechtssubjekt anerkennt, sei es, daß sie ihre messianische Zukunftsvision von einer befreiten Menschheit nicht zuletzt auf Spinoza gründen.²⁹ Zur ersten Gruppe gehört der außerhalb der akademischen Welt lebende und schreibende »Einsiedler« Constantin Brunner, Enkel eines Altonaer Rabbiners, der sich vor allem auf Spinoza beruft, wenn er Metaphysik, Religion und Moral als Aberglauben bekämpft und zugleich, ebenfalls im Rückgriff auf Spinoza, die Struktur jener überall präsenten Vorurteile gegen die »Anderen« aufdeckt und bekämpft, welche sich am deutlichsten in Gestalt des modernen Antisemitismus zeigt.³⁰

Eine der schärfsten Verurteilungen Spinozas stammt von dem neukantianischen Philosophen Hermann Cohen, dem ersten Ordinarius für Philosophie jüdischer Herkunft in Deutschland. In einem 1910 in der Berliner Loge Bne-Brit gehaltenen Vortrag heißt es noch relativ zurückhaltend: »Es ist ... schwer begreiflich, wie er – ohne alle Überlegung und mit Losreißung von allen Erinnerungen des Gemüts, von allen Gefühlszusammenhängen mit den religiösen Erlebnissen seiner Jugend, von aller Pietät für Vater und Mutter, die der Inquisition entflohen und mit ihm(!) nach Holland entkamen – in die tendenziöse Kritik des Apostels Paulus wie ein geborener Christ einstimmen konnte.«³¹ Die Pietätlosigkeit Spinozas gegenüber seiner Herkunftswelt mit ihrem harten Schicksal, vor allem aber sein Überlaufen zum Christentum bringt Cohen gegen ihn auf. Hinzu kommt noch folgendes: Cohen sieht, wie sich die nach seinem Verständnis allgemeingültige ethische Botschaft des Noachiden³² und der Propheten Israels bis zur Vollendung in der deutschen Kultur, vor allem in der praktischen Philosophie Kants³³, stetig fortentwickelt, so daß er die Abqualifizierung der altisraelitischen Propheten als zutiefst verletzend emp-

²⁸ Julius Guttman, *Die Philosophie des Judentums*. München 1933, 278–279.

²⁹ S. dazu den Abschnitt 3.4.

³⁰ Eine frühe Kampfschrift Brunners trägt den Titel: Spinoza gegen Kant und die Sache der geistigen Wahrheit. Sie ist vorangestellt der von Brunner angeregten deutschen Übersetzung von K.O. Meisma, *Spinoza und sein Kreis*. Berlin 1909 (zuerst niederl. 1896). Zur Spinoza-Nähe Brunners im Bereich der Rechts- und Staatsphilosophie und zu seiner Theorie des Antisemitismus s. Manfred Walther, *Recht, Zwang und Freiheit oder: Der Rechtsstaat als Egoismus zweiter Stufe*, in: Jürgen Stenzel (Hg.), »Ich habe einen Stachel zurückgelassen...«. Essen 1995, 119–140. Vgl. auch die zahlreichen Besprechungen von Werken zu Spinoza aus dem Brunner-Kreis von E. E. Harris und Jürgen Stenzel in verschiedenen Jahrgängen der *Studia Spinozana*.

³¹ Ein ungedruckter Vortrag Hermann Cohens über Spinozas Verhältnis zum Judentum. Eingel. v. Franz Rosenzweig, in: Festgabe, Berlin 1929 (wie Anmerkung 22), 42–68 (54).

³² 1. Mose 9,4–6 in der Deutung durch die rabbinische Literatur.

³³ Cohen kann daher die Rolle Deutschlands im (1.) Weltkrieg in der »Verwirklichung des jüdischen Messianismus durch den Sieg der deutschen Waffen« sehen. So Michael Brum-

finden muß.³⁴ In einem fünf Jahre später publizierten Aufsatz³⁵ kennt Cohen die Ursache für den »menschlich unbegreiflichen Verrat« (124) Spinozas: Es ist Spinozas »Rassehaß«. Dieser in Spinozas Schriften präsente Rassehaß ist nach Cohen zugleich dafür verantwortlich, daß in einer Zeit, wo die »protestantische Kathedertheologie« soviel Positives über die Propheten Alt-Israels zu sagen weiß, »der Judenhaß seine Orgien feiern konnte«: der »böse Dämon Spinozas« vergifte »jene Atmosphäre noch immer« (127). Dieser Selbst- und Rassehaß, der Spinoza sein Volk verraten, zum Christentum überlaufen und jenes häßliche Bild des Judentums zeichnen ließ, ist es, aus dessen Arsenal der Antisemitismus bis in die Gegenwart schöpfen konnte.³⁶

3.3 Die Geschichte der »Aneignung« Spinozas auf dem Wege zu einer neuen Identität der Juden im modernen Europa wird dadurch noch komplizierter, daß bald nach der Mitte des 19. Jahrhunderts eine Bewegung einsetzt, die darauf hinarbeitet, daß nun auch die territoriale Einheit der Juden in einem eigenen Nationalstaat wiederhergestellt wird: der *politische Zionismus* betritt die Bühne. Und wieder ist Spinoza diejenige Leitfigur, an der sich die verschiedenen Facetten des politischen Zionismus ausbilden, sei es nun, daß man sich ihm anschließt oder von ihm abwendet. Auch Cohen und Brunner sind durch ihre Stellung zum Zionismus mit geprägt: beide lehnen ihn ab, Brunner meist mit scharfen Worten. Aber während sich die Ablehnung des Zionismus bei Cohen mit der Ablehnung Spinozas verbindet, versteht Brunner seine Ablehnung des Zionismus gerade als durch Spinoza begründet und gedeckt. Doch ich habe vorgegriffen.

Derjenige, welcher die Idee eines eigenen jüdischen Staates in Palästina zuerst propagiert und somit den politischen Zionismus begründet, ist Moses Hess; daneben und teilweise dagegen bildet sich eine Strömung des Kulturzionismus aus, die bestimmte Tendenzen aufnimmt, welche auch die Anfänge einer Wissenschaft des Judentums charakterisieren. Hess kann zugleich als Gründungsfigur des Sozialismus in Deutschland, aber

lik, Zur Zweideutigkeit deutsch-jüdischen Geistes: Hermann Cohen, in: Karl E. Grözinger (Hg.), Judentum im deutschen Sprachraum. Frankfurt am Main 1991, 371–381 (371).

³⁴ Zum Wandel der Bewertung Spinozas bei Cohen s. Ernst Simon, Zu Hermann Cohens Spinoza-Auffassung, in: Ders., Gesammelte Aufsätze, Heidelberg 1965, 205–214.

³⁵ Hermann Cohen, Spinoza über Staat und Religion, Judentum und Christentum. Jahrbuch für jüdische Geschichte und Literatur 18 (1915), 57–150. Alle Seitenangaben im Text beziehen sich auf diesen Abdruck. Der Aufsatz ist erneut publiziert in: Hermann Cohen, Jüdische Schriften, 3. Bd., Berlin 1924, 290–372.

³⁶ Eine gründliche Zurückweisung von Cohens Spinoza-Beschimpfung, welche dessen Fehlinterpretationen des TTP aufdeckt, findet sich bei Leo Strauss: Cohens Analyse der Bibelwissenschaft Spinozas. Der Jude 8 (1924), 295–314.

Strauss übt in seinem bedeutenden Spinoza-Buch »Die Religionskritik Spinozas als Grundlage seiner Bibelwissenschaft«. Berlin 1930, seinerseits grundsätzliche Kritik an Spinoza und seiner Verabschiedung der Tradition als dessen Vorurteil. Diese Kritik wiederum verfehlt nicht ihre Wirkung auf so unterschiedliche Geister wie Hans Georg Gadamer und Carl Schmitt (zu Schmitt s. u. 3.4). Cohens Spinoza-Kritik wird, nachdem verschiedene pro- und contra-Urteile aus der jüdischen Literatur referiert wurden, erneuert von Isac Franck, Spinoza's onslaught on Judaism. Judaism 28 (1979), 177–193.

auch der Sozialdemokratie³⁷ bezeichnet werden. Er veröffentlicht im Jahre 1837 eine Schrift mit dem Titel *Die Heilige Geschichte der Menschheit*³⁸ und versieht sie mit dem Zusatz »Von einem Jünger Spinozas«; dieser Zusatz bezeichnet den Kern der Vorstellung, die Hess vom Verlauf sowohl der bisherigen wie der zukünftigen Menschheitsentwicklung hat. Indem er die Drei-Reiche-Lehre des Joachim von Fiore aufgreift, d.h. die Lehre vom Reich des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes, versteht Hess die drei Menschheitsepochen als das Zeitalter der *Juden* mit Abraham als Gründungsfigur, der *Christen* mit Jesus als Gründungsfigur und der *Menschheit* insgesamt mit Spinoza als Gründungsfigur; mit ihm hebt das Reich des Geistes an, das sich vom politischen Erbe seines Gründers aus in der amerikanischen und französischen Revolution fortsetzt und mit der Rückgewinnung des Gemeinbesitzes erst in einer sozialistischen Gesellschaft vollenden und so die moderne soziale Frage endgültig lösen wird. Während mit Jesus in Überwindung des jüdischen Partikularismus die Menschheit insgesamt zum Adressaten der wesentlichen Botschaft wurde, dies aber mit Gründung der Kirche als einer Heilsvermittlungsinstanz rein religiöser Orientierung einherging und somit Kirche und Staat, Politik und Religion sich gegeneinander verselbständigten, stellt Spinozas Lehre vom *amor Dei intellectualis*, der alle Menschen einenden intellektuellen Gottesliebe, die Synthese von der noch naiven Gottunmittelbarkeit der jüdischen Religion und der Universalität des Christentums her. Spinoza ist der erste moderne Mensch, der über die jeweilige historische Gestalt der beiden Offenbarungsreligionen, Judentum und Christentum, hinausgeht – er gehört keiner der beiden Religionen an – und zugleich deren Synthese lebt und denkerisch vollzieht; indem er dabei den sozialen Charakter der jüdischen Religion aufgreift, bahnt er auch »den Weg zu einem neuen sozialen Universum«.³⁹

Vor allem deshalb, weil sich Frankreichs Kunst der politischen Gestaltung mit Deutschlands spirituell-spekulativer Kraft vereinigt, sieht Hess 1837 sein Neues Jerusalem noch in Europa entstehen; doch ruft er 1862 während der Restaurationszeit in Rom und Jerusalem⁴⁰ zur Gründung ei-

³⁷ Daß die deutsche Sozialdemokratie, anders als der Marxismus-Leninismus, auch auf dem Höhepunkt antisemitischer Kampagnen gegen Ende der Weimarer Republik diesen immer entgegengetreten ist – s. George E. Mosse, *German socialists and the Jewish question in the Weimar Republik*. Leo Baeck Institute Year Book 16 (1971), 123–151 –, hat nicht zuletzt mit den Anfängen dieser Partei zu tun. S. zur Arbeit von Hess für den von Lassalle gegründeten Allgemeinen Deutschen Arbeiterverein, aus dem später die SPD hervorgeht, Shlomo Na'aman, *Moses Hess in der deutschen Arbeiterbewegung*. Jahrbuch des Instituts für deutsche Geschichte der Universität Tel Aviv 5 (1976), 247–297.

³⁸ Moses Hess, *Die heilige Geschichte der Menschheit*. Von einem Jünger Spinozas. Stuttgart 1837. Faksimile-Nachdruck Hildesheim 1980. Ebenfalls in: Moses Hess, *Philosophische und sozialpolitische Schriften 1837–1850*. Hg. u. eingel. v. Wolfgang Mönke. Vaduz 1980, 1–74.

³⁹ Shlomo Avineri, *Moses Hess' Gesellschaftslehre als 'Jung-Spinozismus'*, in: *Fortschritt der Aufklärung*. Köln 1987, 121–146 (132).

⁴⁰ Moses Hess, *Rom und Jerusalem*. Leipzig 1862. Erneut Jerusalem 1935. Auch in: Horst Lademacher (Hg.), *Moses Hess, Ausgewählte Schriften*. Köln 1962, 221ff.

nes neuen Gemeinwesens sozialistischer Prägung in Palästina auf. Sein Gewährsmann ist natürlich wiederum Spinoza mit der oben angeführten Passage über die Möglichkeit der Wiederherstellung eines jüdischen Staates, eines Staates, in dem die Trennung von Staat und Kirche und die damit einhergehende Zerreißung in das, was Marx später den Bourgeois und den Citoyen nennen sollte, in einer sowohl religiös wie politisch einigen neuen Menschheit aufgehoben ist: im Neuen Jerusalem.⁴¹ Grundlage für das Bild einer Menschheit, in der materieller wie spiritueller Besitz gemeinsam sind, ist für Hess wieder der monistische Ansatz von Spinozas Lehre, vor allem im Hinblick auf die Einheit bzw. Identität von Seele und Körper, in der sich seiner Ansicht nach eine typisch jüdische Tradition ausdrückt.

Seitdem Juden erneut in Palästina siedeln und erst recht seit der Gründung des Staates Israel ist der anhaltende Streit über den Charakter dieses Zionismus wenigstens unter den Intellektuellen in Israel wie etwa auch in den Vereinigten Staaten von Amerika, immer zugleich ein Kampf um Spinoza und darüber, ob man ihn in die geistigen Grundlagen des Staates einbeziehen soll oder aber gerade nicht. Ist dieser Zionismus ein durch das Judentum der Tradition geprägter Gottesstaat oder ein Nationalstaat der Juden, der die von der jüdischen Religion ausgehende soziale Bindung zwar fortführt, aber zugleich auch neuzeitlich-europäisch ist, oder einfach ein moderner Rechtsstaat durchweg weltlicher Prägung mit Religionsfreiheit usw.?

So heißt es in dem Vortrag »Der jüdische Charakter der Lehre Spinozas«, den der Zionist Joseph Klausner 1927 anlässlich der zweihundertfünfzigsten Wiederkehr von Spinozas Todesjahr an der Hebräischen Universität von Jerusalem hält: »Das Judentum als das Prädikat der Juden ist nationale Weltanschauung auf sittlich-religiöser Grundlage« (177). Und dann geht Klausner daran, den jüdischen Charakter Spinozas nachzuweisen: Nachdem er – im Gegensatz zum Christentum, das zwar kraft seiner Loslösung vom realen Leben »eine vollendet extreme Sittenlehre predigt«, das aber um den Preis eben dieser Loslösung [Leitmotiv von Hess!] – zunächst den Charakter des Judentums als den einer Lebenslehre und damit als so widersprüchlich »wie das Leben selbst« bestimmt hat, versucht er zu zeigen, daß »Spinoza von diesem Gesichtspunkt aus ... ein vollkommener Jude (war) und ... seine Lehre einen absolut jüdischen Charakter (besitzt)« (119). Keine systematische Philosophie sei so widerspruchsvoll wie diejenige Spinozas (119–121), und zugleich sei Spinozas Lehre, daß die Kraft des Glaubens sich in einer sozial orientierten Lebenspraxis erweise, zutiefst jüdisch (121–125). Auch Spinozas Bibelkritik ist

⁴¹ Architektonik und Argumentationsstruktur dieser Schrift von Hess sind verblüffend ähnlich denen von Novalis (Friedrich Hardenberg), *Die Christenheit oder Europa*, in: Ders., *Schriften*. Bd. 3. Stuttgart 1968, 507–524 (zuerst 1799). Zur Interpretation: Siegfried Peetz, *Jerusalems Rache. Zur universalgeschichtlichen Deutung der Moderne bei Novalis*, in: Gangolf Hübinger u.a. (Hg.), *Universalgeschichte und Nationalgeschichten. Festschrift für Ernst Schulin*. Freiburg/Br. 1994, 137–156.

kein Hindernis mehr, seine Zugehörigkeit zum Judentum zu erkennen: »Uns jedoch, die wir keinen Begriff eines Glaubensvolkes kennen – anders als das Christentum [M. Walther] –, sondern den Begriff einer Nation, die auch die Religion einschließt« (123), genügt es zu erkennen, daß Spinoza in seiner Haltung dem Judentum gegenüber zu sich selbst im Widerspruch steht. Die »intellektuelle Liebe zu Gott« erweist ihn trotz ihrer Abstraktheit als »Volljude(n)« (129). So kann Klausner am Schluß ausrufen: »Gelöst ist der Bann! / Gewichen ist das Vergehen des Judentums gegen Dich! / Gesühnt ist deine Schuld ihm gegenüber! / Unser Bruder bist Du! / Unser Bruder bist Du! / Unser Bruder bist Du!« (131).⁴²

Der erste Ministerpräsident des neuen Israel, David Ben Gurion, empfiehlt ein mit dem TTP beginnendes Spinoza-Studium; und nachdem er im Dezember 1954 die Parallele zu dem trotz seiner Verurteilung Griechen gebliebenen Sokrates in einem Zeitungsartikel gezogen hat, bezeichnet er dort den gesegneten (Baruch) Spinoza als »unsterblich und (als) aus dem ewigen Volk stammend«. Ben Gurions Aufruf, den Bann über Spinoza nun endlich aufzuheben, löst im Judentum eine weltweite Diskussion aus.

Und das zuerst auf Hebräisch erschienene, in Israel dann zum Bestseller gewordene Spinoza-Buch von Yirmiyahu Yovel⁴³ kann *auch* als politische Intervention in den Streit um den grundlegend religiösen oder aber säkular-neuzeitlichen Charakter des Staates Israel verstanden werden; denn es interpretiert Spinoza als den ersten »secular Jew« und geht dann den Spuren dieses ersten weltlichen Juden bei Kant, Hegel, Heine, Hess, Feuerbach, Marx, Nietzsche und Freud nach, was ihm bei vielen Rezensenten prompt den Vorwurf der Germanophilie oder gar der Germanomanie eintragen wird.

Innerhalb der liberal-demokratischen Strömung in Deutschland ist Spinoza seit dem 19. Jahrhundert als Theoretiker der Freiheit und Demokratie vor allem bei jenen Autoren vielfältig präsent, die ihren Standort nicht über die jüdische Herkunft, sondern die Zugehörigkeit zur deutschen liberal-demokratischen Kultur definieren.⁴⁴ So ist Spinoza z.B. in der Grundsatzdiskussion um Recht und Staat in der Weimarer Zeit durchaus gefragt: Als es der Staatsrechtler und Kommunalwissenschaftler Hugo Preuß, von dem der erste Entwurf zur Weimarer Reichsverfassung stammt, 1921 unternimmt nachzuweisen, daß der Übergang Deutschlands zur Demokratie überfällig und die Weimarer Republik daher berechtigt ist, die noch dazu aus einer Revolution hervorging, da beruft er sich dem Wort und der Sache nach auf Spinoza. Sein Aufsatz im 3. Band des Handbuchs der Politik beginnt mit dem Satz: »Oboedientia facit imperantem! Daß er Gehorsam findet, das macht den Herrscher aus. Mit diesem Wort trifft die Weisheit Spinozas in den Kern des Problems politischer Organi-

⁴² Der zweimal wiederholte Ausruf ist die Formel, mit welcher der Bann aufgehoben wird!

⁴³ Yovel 1994 (wie Anm. 4).

⁴⁴ Die Geschichte dieser Präsenz ist noch nicht geschrieben. Zum aktiven Einsatz von Leopold Zunz, einem der Initiatoren der Wissenschaft des Judentums, für die Demokratie vor 1848 s. den Hinweis bei Meyer 1971 (wie Anm. 21), 39.

sation.«⁴⁵ Und auch bei dem Staatsrechtler Hermann Heller spielt Spinoza in Grundlagenfragen eine Rolle.⁴⁶

3.4 Wie verläuft in der christlichen Welt die Diskussion um Spinozas Verhältnis zur jüdischen Tradition?

Die Reaktion auf Spinoza ist fast durchweg feindlich: Schon der TTP provoziert eine Fülle scharf ablehnender Stellungnahmen, wobei Spinozas Eintreten für die Demokratie im Mittelpunkt steht.⁴⁷ Spinoza wird in den Gegenschriften zwar als blasphemischer Atheist verurteilt, besonders nachdem die *Ethik* erschienen ist, aber meistens nicht als Jude, sondern als »Ex-Judaeus«, als Ex-Jude, bezeichnet, der aus der Synagoge verstoßen worden sei.⁴⁸ Die Distanzierung der jüdischen Gemeinde Amsterdams von Spinoza gibt also wenig Anlaß, sein Denken in irgendeinem Sinne als jüdisch einzuordnen.

Das ändert sich, als im Jahre 1699 Johann Georg Wachter⁴⁹ in seiner Schrift *Der Spinozismus im Judenthum*⁵⁰ den Nachweis zu führen sucht, daß Spinozas Philosophie, wie sie in der *Ethik* endgültige Gestalt gewonnen hat, ganz und gar in der Traditionslinie und Nachfolge der Kabbala stehe, einer mystischen Form jüdischer Religionsphilosophie.⁵¹ Diese Deutung ist bei Wachter dezidiert judenkritisch gemeint: Der in der Kabbala und damit auch bei Spinoza manifesten »Weltvergötterung« stellt Wachter die christliche »Weltentsagung« gegenüber und entgegen. Als er aber in der sieben Jahre später erschienenen Schrift *Elucidarius cabalisticus*⁵² die Zugehörigkeit Spinozas zur Tradition kabbalistischer jüdischer Philosophie erneut behauptet, dient sie ihm nunmehr zur Verteidigung Spinozas.

⁴⁵ Hugo Preuß, Vom Obrigkeitsstaat zum Volksstaat, in: Handbuch der Politik, Bd. III: Die politische Erneuerung, Berlin; Leipzig 1921, 16–26 (16). Der Eingangssatz zieht sich als Motto durch den gesamten Aufsatz hindurch.

⁴⁶ S. das Namensregister in Hermann Heller, Gesammelte Schriften. 3. Bd. Leiden 1971, unter »Spinoza«. Eine Studie über die Präsenz Spinozas in der Rechts- und Staatslehre der Weimarer Republik gibt es nicht. Zu Carl Schmitt s. u. Abschnitt 3.4.

⁴⁷ S. Manfred Walther, Machina civilis oder Von deutscher Freiheit, in: Paolo Cristofolini (Hg.), L'hérésie spinoziste. Amsterdam u. Maarssen 1995, 184–221, mit zahlreichen Belegen zur Abwehr vor allem der demokratietheoretischen Lehren des TTP.

⁴⁸ So zitiert Johann Diekmann, De naturalismo. Leipzig 1684, S. 19, zustimmend die von Maresius übernommene Formel von Spinoza als blasphemischem Exjuden und formalem Atheisten.

⁴⁹ Zu Wachter und seinen Schriften über Spinoza vgl. die Übersicht bei Schröder 1987 (wie Anm. 10), Kap. 3.

⁵⁰ Amsterdam 1699. Faksimile-Nachdruck, mit Einleitung von Winfried Schröder, Stuttgart – Bad Cannstatt 1994.

⁵¹ Eine ein Jahr nach Spinozas »Ethik« publizierte Version ist zugänglich: Abraham Cohen Herrera, Das Buch Scha'ar Haschamajim [im Titel in hebräischen Lettern] oder Pforte des Himmels. Einl. v. Gershom Scholem. Frankfurt am Main 1974.

⁵² Johann Georg Wachter, Elucidarius cabalisticus. »Rom« 1706. Faksimile-Nachdruck, mit Einleitung von Winfried Schröder, Stuttgart – Bad Cannstatt 1995. Der Band enthält noch zwei andere Schriften Wachters, von denen diejenige über Ursprünge des Naturrechts ebenfalls auf Spinozas Rechtsphilosophie Bezug nimmt, ohne ihn allerdings zu nennen.

Vor allem Wachters erste Schrift findet große Resonanz und macht »Spinoza und die Kabbala« zu einem Dauerthema der religiös bestimmten philosophischen Debatte⁵³ – aber diese Debatte verläuft anders als von Wachter beabsichtigt: In einer Zeit der Wiederentdeckung dessen, was man später im Unterschied und Gegensatz zum griechischen Denken das hebräische Denken nennen wird, setzen von seiten christlicher Autoren Bemühungen ein, die Kabbala gegen ihre Identifizierung mit Spinozas Philosophie in Schutz zu nehmen. So geht der Hallenser Moralphilosoph und spätere Jenenser Theologe Johann Franz Buddeus [Budde] mehrfach gegen die Wachtersche These vor.⁵⁴ In der Folgezeit, nachdem Spinoza zum Gipfel- und Endpunkt der Geschichte aller atheistischen Irrlehren »aufgestiegen« ist⁵⁵, gibt es naturgemäß keinen Grund mehr, ihn mit der religiösen Tradition der Juden in nähere Verbindung zu bringen. Als ihn Hegel im Zuge der Spinoza-Renaissance den Ausgangspunkt aller wahrhaften Philosophie nennt⁵⁶, geht er bei dieser Verklärung allerdings auch gleich wieder mit der Feststellung auf Distanz, bei Spinozas Denken handle es sich um die Wiederauferstehung des orientalischen Prinzips im – christlichen – Okzident.⁵⁷ Denn der Substanz im Sinne Spinozas fehle das dynamische Prinzip, und folglich habe die im Christentum zuerst hervorgetretene und in der Reformation entfaltete neuzeitliche Subjektivität in dieser Philosophie keinen Platz – ein Vorurteil, das in der deutschen Spinoza-Forschung Schule machen wird, als seien es Zusätze von fremder Hand, wenn in Spinozas Werken vom Eigensinn der Menschen bzw. Bürger die Rede ist oder aber davon, daß deren jeweils individuelles Urteilsvermögen nicht hintergangen werden kann.

Ohne solche Reserven kann der Theologe Friedrich Daniel Schleiermacher 1799 begeistert ausrufen: »Opfert mit mir ehrerbietig eine Locke den Manen des heiligen(!) verstoßenen Spinoza! Ihn durchdrang hoher Weltgeist, das Unendliche war sein Anfang und Ende ...«⁵⁸

⁵³ Einen Überblick über diese Debatte gibt Andreas B. Kilcher, Kabbala in der Maske der Philosophie. Zu einer Interpretationsfigur der Spinoza-Literatur, in: Hanna Delf u.a. (Hg.), Spinoza in der europäischen Geistesgeschichte. Berlin 1994, 193–242.

⁵⁴ Johann Franz Buddeus, Defensio cabbalae ebraeorum contra auctores quosdam modernos [Verteidigung der Kabbala der Hebräer gegen gewisse moderne Autoren]. Halle 1700.

⁵⁵ J.F. Budde; J.F. Werder, Dissertatio philosophica de Spinozismo ante Spinozam [Philosophische Dissertation über den Spinozismus vor Spinoza]. Halle 1706. S. dazu Walther 1995 (wie Anm. 47), 182.

⁵⁶ »Wenn man anfängt zu philosophieren, so muß man zuerst Spinozist sein.« G. W. F. Hegel, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III. Frankfurt am Main 1986 (G. W. F. Hegel, Werke 16), 165.

⁵⁷ »Den Dualismus, der im Cartesischen System vorhanden ist, hob Benedikt Spinoza vollends auf – als ein Jude. Diese tiefe Einsicht seiner Philosophie, wie sie sich in Europa ausgesprochen, der Geist, Unendliches und Endliches identisch in Gott, nicht als einem Dritten, ist ein Nachklang des Morgenlandes.« G. W. F. Hegel, Vorlesungen III (wie vorige Anm.), 157–158. Vgl. auch Ders., Vorlesungen ... I (Werke 16), 98. Dazu Michel Hulin, Spinoza l'oriental? Cahiers Spinoza 4 (1982/839); 139–170; Michel Hulin, Spinoza et l'orient. Paris 1979.

⁵⁸ Friedrich Daniel Schleiermacher, Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern. Hamburg 1958 (zuerst 1799), 31.

Und daß Spinozas politische Philosophie in dieser Zeit keineswegs vergessen, vielmehr als Hintergrund mancher Bemühungen um seine »Rehabilitierung« oft wichtig ist, kommt u.a. darin zum Ausdruck, daß der von Christoph Martin Wieland herausgegebene Teutsche Merkur 1787 unter dem Titel »Aphorismen: Aus dem Lateinischen eines bekannten aber wenig gelesenen Schriftstellers des vorigen Jahrhunderts« einen Artikel bringt, in dem es u.a. heißt: »Allein wenn es eine der wichtigsten Angelegenheiten und eines der ersten Staatsgeheimnisse einer despotischen Regierung ist, die Menschen in unaufhörlicher Täuschung zu erhalten und den Kappzaum der Furcht, den man ihnen über die Köpfe wirft, mit den schönsten Farben der Religion zu übertünchen, damit sie für ihre Sklaverei wie für ihr eigenes Beste kämpfen ..., so kann im Gegentheile eine republikanische Regierung ... auf keinen unglücklicheren Einfall gerathen, als die Denkfreyheit freyer Bürger durch vorgeschriebene Vorurtheile zu fesseln...«⁵⁹ Der »bekannte aber wenig gelesene Schriftsteller« ist niemand anders als Spinoza, und der Text ist ein leicht abgewandelter Auszug aus der Vorrede des TTP!⁶⁰

Daß und wie Spinoza, oft als grundlegend wirksamer Vorgänger in den Anfängen einer modernen, von Theologie und Metaphysik freien Wissenschaft vom Menschen präsent ist, kann hier nicht ausgeführt werden.⁶¹

Nicht systematisch erforscht ist bislang, wie sich der von den Juden vorangetriebene Prozeß ihrer »bürgerlichen Emanzipation«, ferner die Anfänge der Wissenschaft des Judentums und des politischen Zionismus sowie die Tendenzen in der »christlichen« Umwelt, diese Entwicklungen zu unterstützen oder zu behindern, in den Mustern der Spinoza-Interpretation und der Thematisierung des »jüdischen Charakters« seiner Philosophie spiegeln und wohl auch wechselseitig beeinflussen.⁶² Für die Betonung des jüdischen Charakters der Philosophie Spinozas nach 1848/49 seien nur zwei Beispiele angeführt:

Friedrich Nietzsche, der auf einer Postkarte an den Theologen Franz Overbeck vom 30. Juli 1881 begeistert ausgerufen hat: »Ich bin ganz erstaunt, ganz entzückt! Ich habe einen *Vorgänger* und was für einen! Ich kannte Spinoza fast nicht: daß mich jetzt nach ihm verlangte, war eine »Instinkthandlung«⁶³: derselbe Nietzsche schreibt in einem Gedicht *An Spi-*

⁵⁹ Teutscher Merkur 1787, 187–188.

⁶⁰ Zu dem Spinoza-Bezug in Wielands Einsatz für politische Aufklärung s. Claude Miquet, C. M. Wieland directeur du Mercure allemand. Frankfurt am Main u.a. 1990.

⁶¹ Zum Anregungspotential der Erkenntnistheorie und Affektenlehre Spinozas für Johannes Müllers Physiologie s. Michael Hagner, Sinnlichkeit und Sittlichkeit. Spinozas »grenzenlose Uneigennützigkeit« und Johannes Müllers Entwurf einer Sinnesphysiologie, in: Michael Hagner u.a. (Hg.), Johannes Müller und die Philosophie. Berlin 1992, 29–44. Zur Bedeutung Spinozas für die Grundlegung der Soziologie bei Ferdinand Tönnies s. Manfred Walther, Gemeinschaft und Gesellschaft bei Ferdinand Tönnies und in der Sozialphilosophie des 17. Jahrhunderts, in: Lars Clausen, Carsten Schlüter (Hg.), Hundert Jahre Gemeinschaft und Gesellschaft. Opladen 1991, 83–106.

⁶² Vgl. zum »Quellenstreit« die kurzen Bemerkungen in 3.2 (bei Anm. 27).

⁶³ Friedrich Nietzsche, Sämtliche Briefe (Kritische Studentenausgabe, Bd. 6). München 1984, 111. Es folgen fünf »Hauptpunkte«, in denen Nietzsche sich mit Spinozas Philosophie einig weiß.

noza vom Herbst 1884: »Doch unter dieser Liebe fraß / unheimlich glimmender Rachebrand: / – am Judengott fraß Judenhaß! – / Einsiedler, hab ich dich erkannt?«⁶⁴ – Und in dem 1. (einzigen) Band seiner Spinoza-Monographie schreibt Alfred Wenzel 1907, Spinoza habe als Jude »das Gemütsleben der germanischen Rasse zur vollen Blüte gebracht«⁶⁵, womit er einen allergischen Punkt in den Bemühungen berührt, Spinoza für Deutschland zu vereinnahmen.

Unerforscht ist unser Thema auch für die Zeit, in der die Behandlung dieser Frage ihren »Höhepunkt« erreicht, nämlich für die Zeit des Nationalsozialismus. Wenn behauptet wird, die Zerrissenheit des deutschen Volkes in der Weimarer Zeit sei vor allem dem jahrhundertlang wirksamen Einfluß des Weltjudentums zu »verdanken«, der mittels Materialismus, Liberalismus, Gesetzesdenken, Internationalismus und Pazifismus den Volksgeist und die Erbsubstanz der Deutschen zersetze, dann ist dieser Antisemitismus auf rassistischer Grundlage von großer Bedeutung, da er so etwas wie eine alles erklärende und den heterogenen Elementen der NS-Ideologie Konsistenz verleihende Geschichtsphilosophie darstellt. Und in diesem Zusammenhang wird auch die Rolle Spinozas bei dem genannten »Zersetzungsprozeß« thematisiert. Freilich ergibt sich ein großes, das Unternehmen insgesamt gefährdendes Problem, nämlich die Tatsache, daß Spinoza auf deutsche »Dichter und Denker« einen so ungeheuren Einfluß ausgeübt hat: waren diese also auch »jüdisch infiziert«? Was blieb dann aber an großer wirklich deutscher Substanz übrig?

Als der Gauleiter Rechtsanwalt Schröder auf der von dem Staatsrechtler Carl Schmitt im Oktober 1936⁶⁶ organisierten Tagung »Das Judentum in der Rechtswissenschaft« in einer der Eröffnungsansprachen »Das Verhältnis des Juden zum Gesetz« bespricht, geht er auch auf die »philosemitische Haltung des gebildeten Bürgertums im 19. Jahrhundert« ein und sieht eine enge Verbindung zwischen Humanismus und jüdischem Geist. Er erklärt: »Es ist auch bezeichnend, daß im Späthumanismus zur Zeit Goethes der jüdische Geist in der Gestalt Spinozas das Geistesleben des Humanismus maßgeblich beeinflußt hat«. Aber wie kann er der Konsequenz, die »Verjudung« des großen Goethe behaupten zu müssen, ent-

⁶⁴ Friedrich Nietzsche, Sämtliche Werke (Kritische Studienausgabe; 11). München 1977, 319. Die Erstveröffentlichung dieses Gedichts findet sich bei Grunwald 1897/1986 (wie Anm. 26), 282.

⁶⁵ Alfred Wenzel, Die Weltanschauung Spinozas. 1. Bd.: Spinozas Lehre von Gott, von der menschlichen Erkenntnis und von dem Wesen der Dinge. Leipzig 1907 (Neudruck Aalen 1983), 33. Den Hinweis verdanke ich dem äußerst materialreichen und anregenden Buch von Marcel Senn, Spinoza in der deutschen Rechtswissenschaft. Zürich 1991 (dort S. 91, Anm. 149).

⁶⁶ Die meisten Ansprachen und Vorträge dieser Tagung sind veröffentlicht in insgesamt acht Heften unter dem Tagungstitel, Berlin o.J. Die Zitate im folgenden Text Heft 1: Die deutsche Rechtswissenschaft im Kampf gegen den jüdischen Geist, S. 21–22. Zu dieser Tagung s. Hasso Hofmann, Die deutsche Rechtswissenschaft im Kampf gegen den jüdischen Geist, in: Karlheinz Müller (Hg.), Geschichte und Kultur des Judentums. Würzburg 1988, 223–240; Manfred Walther u.a., Wissenschaftsemigration und Strukturwandel einer Disziplin (im Erscheinen), Kap. B. 2.

kommen? »Goethe, der bekanntlich das Judentum gefühlsmäßig ablehnte, entging doch nicht dem schleichenden Gift jüdischer Denkart, die als Spinozismus die Welt des Humanismus beeinflusste und mit der Goethe« – nun also doch wenigstens – »sein Leben lang hat ringen müssen.«

Das Spinoza-Problem ist den meisten der akademisch Ausgebildeten im Kämpfen für die Ausmerzungen des jüdischen Geistes aus der deutschen Kultur als ein Problem bewußt, das besondere Beweislast auferlegt. Im Bemühen, die sich aufdrängenden Schlußfolgerungen aus dem Einfluß Spinozas auf »den deutschen Geist« abzuwehren, werden sehr unterschiedliche Strategien entwickelt. So wird aus der Sicht des Philosophen und Psychologen Hans Alfred Grunsky⁶⁷ der talmudische Geist des Judentums vom System Spinozas insofern revolutionär erneuert, als die Zusammenhanglosigkeit der unendlichen Attribute gelehrt und trotzdem abstrakt behauptet wird, daß sie eine Einheit bilden. Dieser Geist ermöglicht es nämlich Spinoza in echt rabbinischer Haarspalterei, durch das Aufzeigen rein formaler Beziehungen zwischen den zusammenhanglosen Einzelbestandteilen der Wirklichkeit das ungebremste Triebleben mit dem intellektuellen Affekt des Talmudlernens so zusammenzubringen, daß der »Zusammenhalt im mosaischen Gesetz« (112), welcher die Juden in der modernen Welt isolieren würde, in ein universelles Gesetz der Gleichheit aller Menschen übergeht. Damit paßt Spinoza nicht sich und die jüdische Tradition den Nicht-Juden an, sondern umgekehrt die Nicht-Juden den Juden (113). Und die deutsche Philosophie zeigte sich deshalb so stark von Spinoza beeindruckt, weil dieser die denkgeschichtlich anstehende Synthese von Naturwissenschaft und Mystik, die große dem arischen Denken gestellte Aufgabe, als erster, allerdings zu früh und damit unausgereift, anging. Eben das beeindruckte die arischen Denker, so daß der »Einbruch Spinozas in die germanische Philosophie zu einem Zeitpunkt erfolgte, als diese sich in einer großen, noch unausgetragenen Entwicklungskrise befand«. Aber trotzdem ist »das Bild instinktiver(!) Ablehnung überwältigend«, wenn man die »wahren, nicht die jüdisch retuschierten und gefälschten Urteile unserer deutschen Denker über Spinoza zusammenstellt«: Hier steht doch eine Front »von Leibniz über Kant bis zu Hegel, Schopenhauer und Nietzsche« (115).⁶⁸ Was Grunsky noch argumentativ zu entfalten sucht, gerinnt dann bei dem auch sonst dürftigen Philosophen Hermann Glockner zu den lapidaren Bemerkungen: »Auf dem undeutschen Boden des Spinozismus wäre die Ausbildung dieser Freiheitslehre unmöglich gewesen. Der Jude Spinoza ist der bedeutendste Widersacher und Gegenspieler der deutschen Philosophie ... Mit dem echten Spinoza wußte kein Deutscher jemals etwas anzufangen; wohl aber malte biswei-

⁶⁷ Hans Alfred Grunsky, Baruch Spinoza, in: Forschungen zur Judenfrage, Band 2 (= Sitzungsberichte der Zweiten Abteilung der Forschungsabteilung Judenfrage des Reichsinstituts für Geschichte des neuen Deutschland vom 12. bis 14. Mai 1937). Hamburg 1937, 88–117. Alle Seitenangaben im Text beziehen sich auf diese Schrift.

⁶⁸ Zur grundlegenden Differenz zwischen Spinoza und Nietzsche vgl. dort S. 95, Anm. 2, zum jüdischen Charakter der Mengenlehre Cantors und der Physik Einsteins S. 103, Anm. 1 und S. 107.

len das Mitleid mit dem volk- und heimatlosen Mann ein falsches, dem deutschen Fühlen angepaßtes Bild.«⁶⁹

Auch Carl Schmitt, Initiator der Tagung zur Identifizierung und Ausmerzung des Judentums in bzw. aus der Rechtswissenschaft, hatte sich in mehreren Schriften der Weimarer Zeit noch anerkennend auf Spinoza bezogen. So führte er die für seine Verfassungslehre grundlegende Unterscheidung des Volkes als politischer Einheit und der staatlichen Souveränität auf die vom Abbé Sieyès gemachte Unterscheidung des »pouvoir constituant« [konstituierende Macht oder Gewalt], die beim Volk liegt, vom »pouvoir constitué« [konstituierte Macht oder Gewalt], die bei den verfassungsmäßig agierenden Staatsorganen liegt, und diese wiederum auf Spinozas Unterscheidung von »natura naturans« [hervorbringende Natur] und »natura naturata« [hervorgebrachte Natur] zurück und kommentierte: »ein unerschöpflicher Urgrund aller Formen, selber in keiner Form zu fassen, ewig neue Formen aus sich herausstellend, formlos alle Formen bildend«.⁷⁰ Stark beeinflusst von der Spinoza-Kritik in der Monographie von Leo Strauss⁷¹, zeichnet er im Hobbes- Jubiläumsjahr 1938 in seiner Hobbes-Monographie⁷² ein ganz anderes Bild: Zunächst hebt er hervor, daß Hobbes der erste war, welcher den modernen Staat – mit dem mythischen Bild des Leviathan – als weltanschaulich neutralisiertes, rein technisch verstandenes Ordnungsinstrument mit unüberwindbarer Macht, eben als Maschine, definiert habe, aber vor der letzten Konsequenz zurückgeschreckt sei, diese Maschine erfasse auch das Innere des Menschen. Dann fährt er fort: »Schon wenige Jahre nach dem Erscheinen des *Leviathan*⁷³ fiel der Blick des ersten liberalen Juden auf die kaum sichtbare Bruchstelle. Er erkannte in ihr sofort die Einbruchsstelle des modernen Liberalismus ... Die Trennung von Innerlich und Äußerlich ist auch bei Hobbes ... im Keime vorhanden. Aber der jüdische Philosoph treibt diesen Keim zur äußersten Entfaltung ... Eine kleine umschaltende Gedankenbewegung aus der jüdischen Existenz heraus, und in einfachster Folgerichtigkeit hat sich im Laufe von wenigen Jahren die entscheidende Wendung im Schicksal des Leviathans [des Staates als gesellschaftsüberlegener integrierender

⁶⁹ Hermann Glockner, *Vom Wesen deutscher Philosophie*. Stuttgart 1941, 23.

⁷⁰ Carl Schmitt, *Verfassungslehre*. Berlin 1970(5) (zuerst 1928), 79–80.

⁷¹ Leo Strauss, *Die Religionskritik Spinozas als Grundlage seiner Bibelwissenschaft*. Berlin 1930. Von dessen Spinoza-Buch wußte der Rechtswissenschaftler Roman Schnur zu berichten, »daß kaum ein Buch dieser (d.i. der Schmittschen) Bibliothek so viel von Schmitt gelesen worden ist ... Das Exemplar war regelrecht zerlesen, und in kaum einem anderen Buch habe ich am Rande so viele Bemerkungen Schmitts in Kurzschrift gelesen«. Zit. bei Manfred Lauer mann/Thomas Heerich, *Der Gegensatz Hobbes-Spinoza bei Carl Schmitt* (1938). *Studia Spinoza* 7 (1991), 97–167 (111 Anm. 21).

⁷² Carl Schmitt, *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes. Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols*. Köln 1982 (zuerst 1938). Ausführlich zum Spinoza-Bild bei Schmitt und den zeitgenössischen Reaktionen auf sein *Leviathan*-Buch Lauer mann/Heerich 1991 (wie vorige Anm.), Kapitel 1.3. S. weiter Manfred Walther, *Carl Schmitt contra Baruch Spinoza oder Vom Ende der politischen Theologie*, in: *Spinoza in der europäischen Geistesgeschichte*, 1994 (wie Anm. 53), 422–441.

⁷³ Das Hauptwerk von Thomas Hobbes, *Leviathan*, erschien zuerst 1651. Deutsche Ausgabe Frankfurt am Main 1984 u. ö.

Macht] vollzogen.«⁷⁴ In der Folge setzen dann verschiedene Initiatoren die liberale Zersetzungsarbeit fort: »Geheimbünde und Geheimorden, Rosenkreuzer, Freimaurer, Illuminaten, Mystiker und Pietisten, Sektierer aller Art, die vielen ›Stillen im Lande‹ und vor allem auch hier wieder der rastlose Geist des Juden, der die Situation am bestimmtesten auszuwerten wußte« (92). Und an diesem seinem Bild von Spinoza hält Schmitt auch nach 1945 fest. In seinem geistigen Tagebuch, dem *Glossarium*, heißt es unter dem 8.10.47: »Die dreisteste Beleidigung, die jemals Gott und den Menschen zugefügt worden ist und die alle Flüche der Synagoge rechtfertigt, liegt in dem ›sive‹ der Formel: Deus sive Natura.«⁷⁵

Aber es sind auch andere Töne zu vernehmen: Daß der Leipziger Psychologe Krüger, mit Zustimmung der Partei zum Rektor gewählt, »bald auf dieses Amt wieder verzichten (mußte), weil er es gewagt hatte, in einer Vorlesung von Spinoza als dem edlen Juden zu sprechen«,⁷⁶ paßt noch gut ins Bild.

Wie aber dieses: Die vom Kröner-Verlag in vielen Auflagen verbreitete *Ethik*-Ausgabe, mit einer Auswahl aus dem Spinoza-Briefwechsel im Anhang, kann in einer weiteren Auflage erscheinen, freilich ohne daß Reklame für das Buch gemacht werden darf.⁷⁷ Und dies: In den Jahren 1933 bis 1936 erscheinen nicht nur die vier Bände der Spinoza-Arbeit des Stanislaus von Dunin-Borkowski, das umfangreichste je in deutscher Sprache – allerdings unter dem Schirm der Katholischen Kirche publizierte – Spinoza-Buch.⁷⁸ Es werden auch mindestens drei Dissertationen über Spinoza ohne antijüdische Polemik – 1937 von Steen in Münster, 1938 von Hölters in Bonn und von Schmoldt in Berlin – publiziert.

Und es wäre sicher erhellend zu prüfen, wie sich Bogislav von Selchow, der 1932 folgendes zu Spinoza ausführt, nach 1933 äußern wird: »Nicht deswegen ist die Lehre Spinozas so bedeutend, weil der Flug seiner Gedanken ihn, den Einsamen und Unverstandenen, weit hinausführt über das Bewußtsein seiner Zeit, sondern weil der Urkonflikt aller Philosophie bei ihm am klarsten zum Ausdruck kommt, der Konflikt zwischen dem auf letzte Einheit gerichteten Denktrieb des Menschen und der widerstrebenden Materie ... Kein Zweifel, daß Spinoza scheiterte ... Und doch bleibt an Spinoza zu bewundern, wie der rücksichtslose Denkwille sich immer wieder beugt vor einem starken Wirklichkeitssinn.« Indem er die Staatsentstehung »aus elementaren Triebenergien« begreift, »gewinnt er Einsichten zurück, die in der Rechtsphilosophie seit den Tagen der Hochscholastik völlig in Vergessenheit geraten waren.« Jedoch ungeachtet der vielfältigen Einflüsse, die Spinoza mit Renaissance und Humanismus, mit Descartes und Hobbes verbinden: »wenn er einsam und fremd und un-

⁷⁴ Schmitt, *Leviathan* 1938/1982 (wie Anm. 72), 86–89.

⁷⁵ Carl Schmitt, *Glossarium*. Aufzeichnungen der Jahre 1947–1951. Berlin 1991. (Aus dem Nachlaß herausgegeben.) Spinozas Formel heißt »Gott oder auch (sive) die Natur«.

⁷⁶ Berichtet bei Willibald Apelt, Jurist im Wandel der Staatsformen. Lebenserinnerungen. Tübingen 1965, 232.

⁷⁷ Die Information verdanke ich Manfred Lauermann.

⁷⁸ Stanislaus von Dunin-Borkowski, *Spinoza*. 4 Bde. Münster 1933–1936.

verstanden unter seinen Zeitgenossen steht, dann ist es im Grunde doch weniger die Größe und Zukunftsträchtigkeit seiner Gedanken als die völlig anders geartete Geistigkeit, die ihre Herkunft aus dem Getto nicht verleugnen kann. Die talmudische Spitzfindigkeit, die messerscharfe Gedankenführung, die Vorherrschaft des Formalen, die schollenfremde Abstraktheit, all das verbindet ihn mit der jüdischen Denkhaltung ... Der tiefste Lebensglaube, das nie versiegende Vertrauen in die Gottwirklichkeit allen Seins und hart und unverbunden daneben eine illusionslose Sachlichkeit, all das ist letztlich nur aus semitischer Geistesverfassung heraus zu erklären.« Aber direkt im Anschluß heißt es doch wieder: »In Spinoza, der unter den kärglichsten Verhältnissen stets die Heiterkeit der Seele bewahrt hat, ist ein Stück edelsten Judentums sinnbildliche Gestalt geworden.« Dieser Text von 1932 verbindet in eigentümlicher Weise typische Ausdrücke der polemischen Charakterisierung »jüdischen« Denkens damit, daß er auch das Zukunftsträchtige in Spinozas Denken betont und sogar bewundernd anerkennt. Es ist, wenn auch spiegelbildlich, eine ganz ähnliche Ambivalenz, wie sie bei den entschiedenen Gegnern Spinozas innerhalb der jüdischen Diskussion erkennbar war. Der Autor, Bogislav von Selchow⁷⁹, ist im Dritten Reich dann Mitglied der von den Nationalsozialisten gegründeten Akademie für Deutsches Recht.

Das Fazit aus diesen ganz unterschiedlichen Befunden ist hier wie auf vielen anderen Gebieten eindeutig: Eine Notwendigkeit, gegen Spinoza polemisch-aggressiv zu Felde zu ziehen, besteht selbst in der NS-Zeit nicht. Wer dennoch hier seine »deutsche Pflicht« erfüllt, tut es aus eigenem Antrieb.

4. Offene Fragen

Zwei Probleme kann ich am Schluß nur noch skizzieren, ohne eine definitive Antwort geben zu können:

4.1 Die Frage, ob und ggf. inwiefern Spinoza trotz seiner zwar unfreiwillig eingeleiteten, dann aber doch freiwillig gelebten Absonderung von der jüdischen Gemeinschaft gleichwohl als genuin jüdischer Denker anzusehen sei, ist aus zwei Gründen schwer zu beantworten.

a) Der eine Grund ist, daß sich aus Spinozas Schriften Anhaltspunkte für beide Sichtweisen ergeben:

Auf der einen Seite stehen und werden immer wieder genannt: sein Monismus der einen Substanz – weil dieser ja dem Monotheismus nahesteht; ferner die Betonung des primär auf rechte Lebensführung, nicht aber auf korrekte Dogmatik ausgerichteten Verständnisses von wahrer Religion im

⁷⁹ Bogislav von Selchow, Die Not unseres Rechts. Eine Wegschau. Leipzig 1932. Die Zitate sind alle dem Spinoza-Abschnitt S. 224–232 entnommen. Den Hinweis auf diese Schrift verdanke ich ebenfalls der Arbeit von Senn 1991 (wie Anm. 65), 109–110, Anm. 200. Senns Bemerkung, daß »(w)ider Erwarten der Antisemitismus der nationalsozialistischen Zeit nicht zu Buch« schlage, die mit dem Hinweis auf die 1932 erschienene Schrift von Selchows belegt wird, dürfte freilich nicht aufrecht zu erhalten sein.

Gegensatz zum Aberglauben; schließlich die Betonung des gleichen Ursprungs von körperlich-sinnlicher und geistiger Existenz.

Auf der anderen Seite stehen: seine These, die mosaische Gesetzgebung beziehe sich ausschließlich auf die politische Existenz des jüdischen Volkes und habe daher mit dem Ende des Staatswesens der »alten Hebräer« ihre Geltung verloren; ferner seine Kritik der Gesetzesreligion als einer autoritär-äusserlichen »Schule des Gehorsams«, besonders seine Hervorhebung der Religion Christi als einer allgemeingültig, innerlich und einfach gefaßten und insofern überlegenen Form von Religion; schließlich der Hinweis auf die Rolle, welche die durch äußere Zeichen erkennbare Absonderung der Juden von ihrer Umwelt in Verbindung mit ihrem Glauben, nur sie allein seien auserwählt, für die Reaktionen eben dieser Umwelt auf die Juden spielte.

b) Der andere Grund ist folgender: In der jüdischen Diskussion, aber vielfach parallel dazu auch in der »christlichen« Welt⁸⁰ ist die Einstellung zum Verhältnis von religiösem und nachreligiösem Selbstverständnis einerseits sowie politischer Zielvorstellung andererseits entscheidend dafür, auf welche Aspekte der Philosophie Spinozas man sich mit selektiver Aufmerksamkeit konzentriert, welche man als für Spinoza typisch ansieht. Denn daraus ergeben sich sehr verschiedene Definitionen, was jüdisch eigentlich ist.⁸¹ Je nachdem, wie man wahre Religion sowie richtige Politik und politische Verfassung sieht und das Verhältnis beider zueinander bestimmt, ergibt sich ein ganzes Spektrum von Grundpositionen, die für die Bewertung der Denkleistung Spinozas und deren jüdischen oder nicht-, ja anti-jüdischen oder gar antisemitischen Charakter ausschlaggebend sind. Sie seien daher abschließend typisierend skizziert:

– Im *religiösen* Bereich hängt alles an der Frage: Werden Spinozas Gottesbegriff, demzufolge die Welt nicht außer Gott, sondern in ihm existiert, und die »Intelktualisierung« des Gottesbezuges im »amor Dei intellectualis« als Teil der jüdischen Tradition anerkannt oder innerhalb des Judentums wenigstens als legitim angesehen? Oder wird seine Gotteslehre deshalb als atheistisch angesehen und Spinoza somit als Gegner der jüdischen Religion, ja als Religionsfeind schlechthin betrachtet, weil man sich Gott als Person vorstellt (theistischer Aspekt), als einen, der mit Vorschriften, Lohn und Strafe ins menschliche Leben eingreift (forensischer Aspekt) bzw. dem Lauf der Welt Zweck und Ziel bestimmt (teleologischer

⁸⁰ Die Parallelität besteht in der Suche nach dem typisch »Jüdischen«, die freilich in dem einen Fall gespeist ist von dem Motiv zu ergründen, ob und in welcher Weise eine jüdische Identität in der modernen Welt sich auch auf Spinozas Denkleistung berufen und sich ihrer versichern kann, während sie in dem anderen Fall gerade in der Distanzierung, ja Diffamierung einer eben auch Spinoza einschließenden jüdischen Tradition das die Beweisführung anleitende Interesse hat.

⁸¹ Zum Problematischen der Frage nach einer jüdischen Philosophie angesichts der Ausrichtung der Philosophie auf Erkenntnis und zu verschiedenen Versuchen, jüdische Philosophie inhaltlich zu bestimmen, vgl. Willi Goetschel, Gibt es eine jüdische Philosophie? Zur Problematik eines Topos, in: Willi Goetschel (Hg.), Perspektiven der Dialogik. Wien 1994, 91–110.

Aspekt)? Da nicht wenige derer, für die das neue Israel auf religiöser Grundlage steht oder doch stehen sollte, die erste Frage bejahen, gibt es auch unter den »Religiösen«, nicht zuletzt den Rabbinern solche, die Spinoza insoweit durchaus respektieren. Aber auch ihnen bereitet es kaum überwindbare Schwierigkeiten, daß Spinoza kompromißlos die Lehre verwirft, Israel sei für alle Zeit unter den Völkern besonders auserwählt.

– Im *politischen Bereich* sind zwei Hauptströmungen zu unterscheiden: In der einen wird die Religion zur Grundlage für die Einheit des Staates Israel gemacht, in der anderen sieht man diesen als modernen pluralistischen Staat, der nicht nur der Religion gegenüber tolerant ist. Daß für diese zweite Richtung Spinozas politische Theorie besonders attraktiv ist, bedarf keiner besonderen Begründung. Schwierig ist die Lage aber für diejenigen, die in Spinozas Universalismus der Vernunft eine Absage an jene Einheit sehen, die in erster Linie durch einen vopolitischen Gemeinschaftsgeist nicht-religiöser Art verbürgt ist. In diesem Falle kommt als einheitsstiftender Faktor nämlich nur ein scharf ausgeprägtes Judentum in Frage, dessen Konturen freilich unscharf werden bzw. zuweilen ins Rassistische tendieren, wenn sie nicht religiös definiert sind; oder aber es wird der Sozialismus als zeitgemäße Form des altjüdischen Gemeinschaftssinnes auf neuer, universalistischer Basis angesehen – in der Tradition von Hess und dessen Spinoza-Verständnis und damit doch wieder mit Spinoza.

– Schließlich wird die Lage dadurch kompliziert, daß das Eintreten für einen politisch toleranten liberalen Staat nicht notwendig mit einer nachreligiösen Haltung zusammenfällt, sondern sehr wohl viele politisch liberal Eingestellte den theistischen Gottesbegriff für unverzichtbar halten – wie umgekehrt die Zustimmung zu Spinozas pantheistischem Gottesverständnis (alles ist in Gott) häufig mit der Ablehnung eines rein weltlichen Judenstaates verbunden ist.

Unter dem Eindruck, daß Spinozas Philosophie schlechthin *der* Beitrag eines Denkers jüdischer Herkunft zur Kultur der modernen Welt ist, ergeben sich so mannigfache Dissonanzen – Dissonanzen übrigens, die Spinoza mit dem Ausdruck »*fluctuatio animi*«, Hin- und Herschwanen des Geistes, von sich aus bereits zur Sprache gebracht hat.⁸² Nicht in Widersprüche geraten also diejenigen, welche ihn deshalb ablehnen, weil sein Gottesbegriff von ihnen für atheistisch gehalten wird *und* er sich für einen weltlichen Staat einsetzt. Dagegen finden sich bei vielen der anderen – und dazu gehören die meisten Intellektuellen – sehr paradoxe Formulierungen, wenn sie Spinoza »trotz alledem« für das Judentum in Anspruch nehmen wollen: Vom »nichtjüdischen Juden«⁸³ reicht die Palette der Sprechweisen bis hin zu der These: »Spinoza trat in die Geschichte des jüdischen Denkens ein dadurch, daß er es verließ.«⁸⁴

⁸² »Dieser Zustand des Geistes, der aus zwei entgegengesetzten Affekten entspringt, heißt Schwankung des Gemüts« (Ethik. Hamburg 1976 u. ö., III. Teil, Lehrsatz 17, Anmerkung, S. 126).

⁸³ Isaac Deutscher, Der nichtjüdische Jude. Berlin 1988 (zuerst amerikan. 1968).

⁸⁴ Eliezer Schweid, Das Judentum und der einsame Jude [hebräisch]. Tel Aviv 1974, 117.

Es gibt jedenfalls einen Aspekt, unter dem all diese Bemühungen zur Philosophie Spinozas passen: Sein Denken kann nämlich als ein großangelegter Versuch verstanden werden, diejenigen Paradoxe aufzulösen, die sich ergeben, wenn man falsche Gegensätze aufstellt: den zwischen Freiheit und Notwendigkeit, Körper und Geist, Kausalität und Selbstreproduktion, Vernunft und Affekt, Eigennutz und Moralität, schließlich den zwischen der Macht, die von der Menge ausgeht und der staatlichen Souveränität. All diese Begriffspaare sind bis heute fürs Denken im allgemeinen, aber auch in der Philosophie paradox geblieben, und das nicht nur in der früheren Bedeutung, daß sich der gesunde Menschenverstand ganz massiv gegen sie sperrt, sondern auch dahingehend, daß sie in sich selbst widersprüchlich seien. Jeder möge aber für sich klären, ob die Gedankenakrobatik, mit der das Jüdische an Spinozas Auszug aus der jüdischen Gemeinde herausgearbeitet werden soll, die Widersprüche begrifflich nachvollziehbar auflöst oder doch eher darauf zurückzuführen ist, daß man sich vor allem gefühlsmäßig in Spinoza existentiell wiederfinden will bzw. aus politischer Strategie heraus so argumentiert.

4.2 Die andere Frage lautet: Hat die von den Deutschen unter der Herrschaft des Nationalsozialismus systematisch betriebene Massentötung von Landsleuten, die nach den damaligen gesetzlichen Kriterien als jüdisch zu gelten hatten, wie auch die von Osteuropäern nicht schon längst ein für allemal das Problem gelöst, ob es für die Juden so etwas wie eine eigene Identität und im Einklang mit den in ihrem jeweiligen Lebensraum herrschenden kulturellen Traditionen *zugleich* einen gemeinsamen Lebensstil geben könne, und bestand die Lösung dieses Problems nicht gerade darin, daß es, wie die Weltgeschichte endgültig gezeigt habe, jene Möglichkeiten nicht gebe und der Zionismus daher ohne Alternative sei?⁸⁵

Vergegenwärtigt man sich diejenigen Züge der Philosophie Spinozas, die einen Zugang zu dem Phänomen des nicht nur versuchten Völkermords eröffnen könnten – insbesondere seine Affektenlehre, seine (Sozial-) Psychologie und seine politische Philosophie, hier vor allem seine Analysen zum theologisch-politischen Komplex –, so schieben sich folgende Gesichtspunkte in den Vordergrund:

– Wenn ein wesentlicher Aspekt der NS-Ideologie darin bestand zu glauben, ein Volk sei – heilsgeschichtlich gesehen – unabhängig von der Art seiner Überlegenheit zur Beglückung der gesamten Menschheit auf einzigartige Weise ausersehen, dann ist Spinozas Abrechnung mit jedem solchen Erwählungsglauben, gerade angesichts seiner verheerenden Konsequenzen in der modernen, auf internationalen Austausch angewiesenen Zeit (TTP 18, S. 276), jedenfalls nichts, was gegen seine Philosophie spricht. Auch für die Lösung des Palästina-Problems wird viel davon abhängen, ob die jedem solchen Erwählungsglauben innewohnende Beherr-

⁸⁵ Diese These vertritt, neben vielen anderen, auch unter Bezugnahme auf Spinoza Emil Fackenheim, *To mend the world*. New York 1982. Zur Auseinandersetzung mit dessen diesbezüglicher Spinoza-Kritik s. R. M. Silverman, *Baruch Spinoza. Outcast Jew, universal sage*. Northwood 1995, Epilogue, 216–222.

schungstendenz auf beiden Seiten an Einfluß verliert. Insofern ist Spinoza auch in dieser Beziehung ein wichtiger Autor, und zwar für beide Seiten. – Was seinen angeblich überbetonten Rationalismus angeht, dessen Ohnmacht ja durch die Weltgeschichte erwiesen sei, so zeigt schon ein flüchtiger Blick auf das, was Spinoza zum Verhältnis von Vernunft und Leidenschaften tatsächlich ausführt, etwas ganz anderes als sein Scheitern: Kaum ein anderer als Spinoza hat daraus, daß der Mensch nicht ein dem Naturzusammenhang enthobenes Wesen, sondern ein relativ ohnmächtiger Teil der gesamten Natur ist, derart rigorose Schlußfolgerungen gezogen, um jene Macht einzuschätzen und zu erklären, die von den Leidenschaften auf das menschliche Tun ausgeübt wird. Und wie er immer wieder im einzelnen ausführt, können menschliche Gefühlsregungen sozial sehr schnell ins Gegenteil umschlagen; damit wird auch klar, daß es auf Dauer keine Barriere gegen den Rückfall einer Kultur in die Barbarei gibt. Gleichzeitig arbeitet Spinoza heraus, daß stabile soziale Beziehungen nur auf der Basis von Zusammenarbeit möglich sind und deshalb eine Rechtsordnung, welche dieser Logik der Kooperation folgt, auch wieder mäßigend auf die Affekte der Bürger einwirkt und sie mehr Vernunft annehmen läßt, wie umgekehrt eine auf Streit und Kampf ausgerichtete Rechtsordnung das genaue Gegenteil bewirkt.

– Deshalb entwickelt Spinoza in seiner politischen Philosophie eine Theorie zur institutionell-verfahrensmäßigen Stabilisierung solcher politischen Strukturen, die derartige Rückfälle und tyrannische Herrschaft verhindern, dafür aber den Frieden und die Bürgerfreiheit stärken. Daraus spricht alles andere als ein übergroßes Vertrauen, das man im politischen Leben der Nationen bei einzelnen auf die Vernunft Herrschaft setzen könnte. Freilich betont er *auch*, daß Gesetze und Verfahren allein die Freiheit nicht garantieren können, daß es vielmehr auch genügend Bürger geben muß, für welche die konstruktive Wechselwirkung von aktiver Teilnahme am politischen Leben in der Demokratie und der Freiheit zu persönlicher Entfaltung selbstverständlich und Grund genug ist, für die Demokratie einzutreten. Und er macht immer wieder darauf aufmerksam, was gerade eine abergläubisch zugespitzte Weltanschauung religiöser Färbung an Möglichkeiten zur Ausbeutung durch das Herrscherpersonal bietet.

Das alles spricht nicht dafür, daß Spinozas Philosophie und die Folgerungen, die er für das Leben von Minderheiten in den modernen Nationalstaaten zieht, durch die Ereignisse in Deutschland von 1933 bis 1945 endgültig gescheitert seien. Statt also einer Rückkehr zu gesellschaftlich einheitlichen, womöglich sogar religiös untermauerten Nationalstaaten im strengen Sinn das Wort zu reden, sollte man lieber eine ganz andere und viel näher liegende Konsequenz ziehen: Es erscheint eher angezeigt, jene Faktoren und Mechanismen genau zu studieren, die in der deutschen Gesellschaft dazu geführt haben, daß es zu einer verhängnisvollen Rückkoppelung kam, in der nur durch die Steigerung von Kampf und Haß überhaupt noch Gemeinsamkeit des Handelns zustande kommen konnte, die ambivalente Sozialnatur des Menschen ihre destruktive Seite also voll auszubilden vermochte.

Es bleibt also bei dem Programm, das Spinoza skizziert hat: »Deshalb habe ich die menschlichen Affekte, beispielsweise Liebe, Haß, Zorn, Neid, Ruhmsucht, Mitleid und die übrigen Gemütsbewegungen, nicht als Fehler der menschlichen Natur betrachtet, sondern als deren Eigenschaften, die ihr so zugehören wie zur Natur der Luft die Hitze, die Kälte, der Sturm, der Donner und anderes dieser Art, Eigenschaften, die, mögen sie auch unangenehm sein, gleichwohl notwendig sind; sie haben bestimmte Ursachen, durch die wir ihre Natur begreifen« (TP 1/4, S. 11).

Dieser Rationalismus, der nicht davon träumt, daß die Vernunft des Menschen zur endgültigen Herrschaft gelangt und er die Kausalität der Natur restlos ablegt, aber andererseits auch nicht in Dämonisierung und neue Fundamentalismen verfällt, anstatt die Formen kollektiven Größenwahn verstandesmäßig zu analysieren – dieser Rationalismus ist ebenso wenig überholt, wie es die menschliche Natur sein kann, die er ohne gutgemeinte Verfälschung der Realität zu erkennen sucht, um Perspektiven für ein gemeinsames Leben in Frieden und Freiheit ausmachen zu können.

Daß Spinoza im heutigen Judentum Dauerthema ist, habe ich gezeigt und zu erklären versucht. In Deutschland verschwand Spinoza weitgehend aus der philosophischen, politischen, religiösen und wissenschaftlichen Diskussion, vor allem im Westen⁸⁶ – sieht man einmal von den Philosophie- und Literaturhistorikern ab, die gerade in Deutschland Spinoza nicht einfach vollständig übergehen konnten.⁸⁷ Die langfristigen Folgen der NS-Zeit für die Diskreditierung bestimmter Denkformen und die These, daß die deutsche Judenvernichtungspolitik Spinozas »Assimilations«empfehlung für die Juden in weltgeschichtlichem Maßstab endgültig widerlegt habe, verstärkten sich wechselseitig. Wenn jedoch die Hauptaufgabe einer Philosophie »nach Auschwitz« darin besteht zu erkennen, wie NS-Herrschaft mit all ihren Auswirkungen als ein Ausdruck dessen möglich wurde, wozu menschliches Denken und Handeln unter bestimmten Bedingungen fähig sind, dann bietet sich zur Lösung dieser Aufgabe gerade die Philosophie Spinozas besonders an, gibt sie doch eine Analyse dafür, wie Haß, Zorn, Neid usw. entstehen und in einen sich selbst verstärkenden Kreislauf geraten können. Die Wiedereinbürgerung der Philosophie Spinozas ist auch unter diesem Gesichtspunkt überfällig.

⁸⁶ In der Deutschen Demokratischen Republik konnte die Spinoza-Forschung an die Deutungslinie Spinozas als eines materialistischen Denkers anknüpfen, der freilich die theologischen bzw. metaphysischen »Eierschalen« noch nicht ganz abgestreift habe, aber als Vertreter des fortschrittlichen bürgerlichen Lagers zu den im realen Sozialismus als Erbe »aufzuhebenden« Traditionsbeständen gehöre. Besonders klar wird diese auf die sowjetischen Philosophen Plechanow und Deborin zurückgehende, eine Bemerkung des alten Engels aufgreifende Deutungslinie in den Spinoza-Arbeiten Helmut Seidels sichtbar. Vgl. dazu jetzt Seidels Rückblick, in: Spinoza und die Defizite der Marxschen Philosophie. Ingolf Becker im Gespräch mit Helmut Seidel und Manfred Walther. *Studia Spinozana* 9 (1992), 365–375.

⁸⁷ Die erste Spinoza im Titel führende literaturwissenschaftliche Arbeit ist die von Herbert Lindner, *Das Problem des Spinozismus im Schaffen Goethes und Herders*. Weimar 1960; sie ist also in der DDR erschienen.