

# Nederlands Theologisch Tijdschrift

INHOUD

L. Spruit - De scheiding tussen  
theologie en filosofie volgens  
Spinoza in het licht van diens  
epistemologie

BOEKENCENTRUM  
's-GRAVENHAGE

b12 143 - 159

Overdruk uit

NEDERLANDS

THEOLOGISCH TIJDSCHRIFT

Jaargang: 38

Nummer: 2

## De scheiding tussen theologie en filosofie volgens Spinoza in het licht van diens epistemologie

In het in 1670 gepubliceerde *Tractatus Theologico-Politicus* voltrekt Spinoza de scheiding tussen theologie en filosofie. Aan Henry Oldenburg schrijft hij in 1665 wat hem tot het schrijven van deze verhandeling beweegt: '... hiertoe bewegen mij: 1. De vooroordelen van de theologen; ik besef namelijk dat vooral deze vooroordelen de mensen belemmeren zich op de filosofie toe te leggen. Daarom doe ik mijn best hen aan het licht te brengen en hen uit te bannen uit de geest van de meer verstandige mensen. 2. De mening die het volk over mij heeft, dat niet ophoudt mij van atheïsme te beschuldigen; ik voel mij gedwongen om deze mening zoveel als mogelijk is af te wenden. 3. De vrijheid om filosofie te bedrijven en te zeggen wat we denken; hiervoor wens ik met alle middelen op te komen, daar deze vrijheid vanwege het al te grote gezag en de brutaliteit van de predikanten op alle mogelijke manieren wordt onderdrukt'<sup>1</sup>. Om te beginnen bij punt twee: atheïsme had in de 17de eeuw een zeer ruime betekenis. In een brief aan Jacob Osten verdedigt Spinoza zich als volgt: 'Atheïsten streven immers gewoonlijk bovenmate naar eer en rijkdom, zaken die ik altijd versmaad heb zoals allen weten die mij kennen'<sup>2</sup>. Dit voert dus terug naar punt één, waarvan de verwerkelijking voorwaarde is om tot punt drie te komen. Het uiteindelijke doel is de *libertas philosophandi*; in het *Tractatus Theologico-Politicus* wil Spinoza hiervoor de weg banen door aan te tonen dat de Schrift de ratio volledig vrij laat en niets met filosofie te maken heeft.

In dit artikel stel ik mij voor om bij de behandeling van de scheiding tussen theologie en filosofie in het *Tractatus Theologico-Politicus* de in de *Ethica* verworven inzichten te betrekken<sup>3</sup>. Hiervoor zijn de volgende redenen aan te voeren: a. De scheiding tussen theologie en filosofie kan naar mijn idee begrepen worden als een scheiding tussen inadequate en adequate kennis en tussen de respectievelijke dragers van die kennis.

1 '... ad id verò faciendum me movent, 1. Praejudicia theologorum; scio enim, ea maximè impedire, quò minus homines animum ad philosophiam applicare possint: ea igitur patefacere atque amoliri à mentibus prudentiorum satago. 2. Opinio, quam vulgus de me habet, qui me atheismi insimulare non cessat: eam quoque averruncare, quoad fieri potest, cogor. 3. Libertas philosophandi dicendique quae sentimus; quam asserere omnibus modis cupio, quaeque hìc ob nimiam concionatorum auctoritatem & petulantiam utcunquè supprimitur' (*Ep* 30, *Gebhardt* IV, 166, 21-29). Gebruikte editie: Spinoza, *Opera* I-IV, Im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften herausgegeben von Carl Gebhardt, Heidelberg 1925; afgekort als *Gebhardt* I-IV. De afzonderlijke werken van Spinoza worden als volgt afgekort: *E* (*Ethica*), *TTP* (*Tractatus Theologico-Politicus*), *Ep* (*Epistolae*).

2 'Solent enim Athei honores, & divitias supra modum quaerere, quas ego semper contempsi, ut omnes, qui me nôrunt, sciunt'. (*Ep* 43, *Gebhardt* IV, 219, 16-18).

3 Dit lijkt mij gezien de ontstaansgeschiedenis van de geschriften een legitieme onderneming. Getuige de Brieven 8, 28, 62 en 68 schreef Spinoza in ieder geval tussen 1663 en 1675 aan de *Ethica*; het *Tractatus Theologico-Politicus* ontstond tussen 1665 en 1670, zie boven.

b. De ruimte die Spinoza in het *Tractatus Theologico-Politicus* geeft aan de theologie en het heil van de onwetende roept de vraag op naar de coherentie van zijn denken.

Na in deel I de scheiding tussen theologie en filosofie behandeld te hebben, probeer ik in deel II de lijn door te trekken vanuit de *Ethica* naar het *Tractatus Theologico-Politicus* en zodoende licht te werpen op de hierboven vermelde problematiek.

### I *De scheiding tussen theologie en filosofie*

Spinoza voltrekt de scheiding tussen theologie en filosofie in c. XIII-XV van het *Tractatus Theologico-Politicus* op basis van een aantal eraan voorafgaande scheidingen; twee hiervan vinden wij in caput VII<sup>4</sup>:

1. De scheiding tussen heldere en duistere uitspraken in de Schrift.
2. De scheiding tussen de *doctrina Scripturae* met de daarvan afgeleide stellingen en de overige passages in de Schrift; deze kan op de volgende wijze gespecialiseerd worden:

- a. Passages die op het heil betrekking hebben en de passages die slechts tijdgebonden literatuur bevatten van juridische, sociale of economische aard<sup>5</sup>.
- b. Passages die een ethische strekking hebben en speculatieve bespiegelingen.

In de passages die op het heil betrekking hebben of een ethische strekking hebben stemmen de bijbelse auteurs overeen, is de Schrift helder en slechts voor één uitleg vatbaar<sup>6</sup>. Het zijn deze gedeelten die de *doctrina Scripturae* bevatten, waaraan het overige materiaal getoetst moet worden, of zoals Spinoza in caput XII aantoont: de ware, oorspronkelijke religie. Alhoewel de Schrift een fragmentarisch karakter heeft, is haar wezenlijke inhoud niet verloren gegaan: de liefde tot God en de naaste<sup>7</sup>. Zo komen wij tot de derde acheiding:

3. De scheiding tussen de ware, oorspronkelijke religie en bijgeloof, respectievelijk vooroordelen. De oorspronkelijke religie, een onvervalste vorm van het woord Gods dat de mensen in het hart is geschreven<sup>8</sup>, is in verval geraakt, omdat men niet wist te scheiden:
  - a. Tussen *doctrina Scripturae* en de overige literatuur in de Schrift, een bron van bijgeloof.
  - b. Tussen theologie en filosofie.

4 In dit caput zet Spinoza zijn methode voor de interpretatie van de Schrift uiteen, met behulp waarvan de hier vermelde scheidingen worden bereikt. Voor een uitputtende behandeling van deze methode verwijs ik naar Sylvain Zac, *Spinoza et l'interprétation de l'Écriture*, Paris 1965 en H. de Dijn, 'Over de interpretatie (van de Schrift) volgens Spinoza (1632-1677)', in: *Tijdschrift voor Filosofie* 29 (1967), 667-704.

5 *TTP*, c. VII, *Gebhardt* III, 111.

6 De schrift leert ons geen speculatieve zaken (*TTP*, c. VI, *Gebhardt*, III, 89, 7-10); over speculatieve zaken zijn de profeten het nooit eens (*TTP*, c. VII, *Gebhardt* III, 104, 20-27).

7 *TTP*, c. XII, *Gebhardt* III, 165, 11-13.

8 *TTP*, c. XII, *Gebhardt* III, 158, 28-33.

Nu de kern van de openbaring vaststaat, is het voor Spinoza mogelijk theologie en filosofie te scheiden.

... de Schrift bevat geen sublieme speculaties noch filosofische gedachten, maar alleen zeer eenvoudige zaken, die ook door de meest trage geest begrepen kunnen worden. Ik kan mij daarom niet genoeg verwonderen over de vindingrijkheid van hen waar ik hierboven over heb gesproken, die namelijk in de Schrift zulke diepe mysterieën zien, dat geen mensentong hen kan verklaren; en die vervolgens in de godsdienst zoveel zaken van filosofische speculatie integreren, dat de Kerk een Academie en de Godsdienst een wetenschap, of beter: een debat lijkt... het was niet de bedoeling van de Schrift om wetenschappelijk te scholen; op basis hiervan kunnen wij gemakkelijk vaststellen dat zij niets behalve de gehoorzaamheid zelf van de mensen eist en dat zij alleen de weerspanningheid maar niet de onwetendheid veroordeelt<sup>9</sup>.

De openbaring heeft niet met de theoretische kennis van de mens te maken, maar met zijn gedrag en levenswijze; zij vraagt gehoorzaamheid en brengt geen kennis van speculatieve waarheden over. De Schrift wil ons geen sublieme speculaties meedelen, maar het simpele feit dat de zich door gerechtigheid en liefde realiserende gehoorzaamheid jegens God de mensen tot het heil voert. De weinige theoretische elementen die bij de Schrift horen, moeten niet beschouwd worden naar hun kenniswaarde, maar naar hun praktische motivatiekracht. De kennis van God en de dingen zijn de punten waarin de profeten elkaar steeds tegenspreken en waarover strijd is tussen de theologie en de filosofie; de Schrift kan ons over deze zaken niets leren, de filosofie alles. Slechts die zaken die te maken hebben met *charitas & usus vitae* hebben de profeten gekend en op verplichtende wijze onderwezen. Iedereen is immers in staat tot gehoorzaamheid, maar slechts een weinigen is het beschoren om intellectuele kennis van God te hebben<sup>10</sup>.

Geloof is gehoorzaamheid in die zin dat de gelovige zich onderwerpt aan Gods gebod zonder rationeel overtuigd te zijn. Het geloof is niet op zich maar uitsluitend vanwege de gehoorzaamheid zaligmakend: '... wie waarlijk gehoorzaam is, heeft noodzakelijkerwijs een waar en heilbrengend geloof'<sup>11</sup>. Geloof en ethisch totaalgedrag zijn onlosmakelijk met elkaar verbonden. Wat men moet

9 '... Scripturae doctrinam non sublimes speculationes, neque res philosophicas continere, sed res tantum simplicissimas, quae vel quovis tardissimo possunt percipi. Non satis itaque mirari possum eorum, de quibus supra loquutus sum, ingenia, qui scilicet tam profunda in Scriptura vident mysteria, ut nullā humana lingua possint explicari; & qui deinde in religionem tot res philosophicae speculationis introduxerunt, ut Ecclesia Academis, & Religio scientia, vel potius altercatio videatur. ... Scripturae intentum non fuisse scientias docere; hinc facile judicare possumus, nihil praeter obedientiam eandem omnibus exigere, solamque contumaciam, non autem ignorantiam damnare' (*TTP*, c. XIII, *Gebhardt* III, 167, 22-168, 14).

10 Gods attributen zijn slechts na een lange reeks bewijzen begrijpelijk; een dergelijke rationele deductie is slechts voor enkelen te volgen. De adequate kennis is voorbehouden aan de filosofie.

11 '... qui verē est obediens, necessario veram & salutiferam habet fidem' (*TTP*, c. XIV, *Gebhardt* III, 175, 21-22).

doen om God te gehoorzamen kan in laatste instantie tot één dogma teruggevoerd worden:

... dat er een hoogste zijnde is, dat Gerechtigheid en Liefde liefheeft, en aan wie allen moeten gehoorzamen, opdat zij gered worden en die men moet eren door het bedrijven van Gerechtigheid en Liefde jegens de naaste; van hieruit worden gemakkelijk alle (dogma's - L.S.) vastgesteld, welke geen andere dan de nu volgende zijn<sup>12</sup>.

Vanuit dit fundament stelt Spinoza een uit zeven dogma's bestaande mini-credo op<sup>13</sup>. Geloof in deze doctrine is onontbeerlijk voor de gehoorzaamheid jegens God. Het behoort echter niet tot het geloof om uit te maken of God nu vuur, geest, licht of gedachte is, en evenmin of hij de dingen uit vrije wil of uit noodzakelijkheid leidt, zijn wetten als heerser of als eeuwige waarheden verkondigt; en of de mens uit vrije wil danwel uit noodzaak van een goddelijk raadsbesluit gehoorzaamt aan God; en of tenslotte de beloning van de goeden en de bestraffing van de kwaden langs natuurlijke of bovennatuurlijke weg in zijn werk gaat<sup>14</sup>. Over dit soort theologische vraagstukken is een ieder vrij om te denken wat hij wil. Het geloof eist niet zozeer waarheid alswel vroomheid, en is slechts vanwege de zich in liefde en gerechtigheid uitende gehoorzaamheid zaligmakend.

Wie *scopus & fundamentum* van theologie en filosofie kent, kan er niet aan twijfelen dat tussen beiden geen enkele verwantschap bestaat: 'Het doel van de filosofie is immers niets behalve de waarheid; dat van het geloof echter, zoals wij uitvoerig aantoonen, niets behalve gehoorzaamheid en vroomheid'<sup>15</sup>. Zo komt Spinoza tot zijn eerste conclusie:

Het geloof laat derhalve aan een ieder de volle vrijheid om te filosoferen, zodat men over alles kan denken wat men wil, zonder dat dit als een overtreding beschouwd wordt; het geloof veroordeelt slechts diegenen als ketters en schismatici die opvattingen verkondigen, die tot ongehoorzaamheid, haat, strijd en toorn aanzetten; daarentegen beschouwt zij slechts diegenen als gelovigen, die alnaargelang hun verstandelijke vermogens en capaciteiten Gerechtigheid en Liefde stimuleren<sup>16</sup>.

12 '... dari ens supremum, quod Justitiam & Charitatem amat, cuique omnes, ut salvi sint, obedire tenentur, eumque cultu Justitiae, & Charitate erga proximum adorare, atque hinc facile omnia determinantur, quaeque adeo nulla, praeter haec, sunt' (*TTP*, c.XIV, *Gebhardt* III, 177, 17-20).

13 Spinoza houdt zich niet met de vraag bezig of deze dogma's nu ook waar zijn; Alexandre Matheron, *Le Christ et le salut des ignorants chez Spinoza*, Paris 1971 doet een wat geforceerde poging om deze dogma's om te vertalen in spinozistische stellingen en begrippen.

14 *TTP*, c.XIV, *Gebhardt* III, 178.

15 'Philosophiae enim scopus nihil est, praeter veritatem: Fidei autem, ut abunde ostendimus, nihil praeter obedientiam, & pietatem' (*TTP*, c.XIV, *Gebhardt* III, 179, 30-32).

16 'Fides igitur summam unicuique libertatem ad philosophandum concedit, ut quicquid velit, de rebus quibuscunque sine scelere sentire possit, & eos tantum, tanquam haereticos, & schismaticos damnat, qui opiniones docent, ad contumaciam, odia, contentiones, & iram suadendum: & eos contra fideles tantum habet, qui Justitiam & Charitatem, pro viribus suae rationis, & facultatibus, suadent' (*TTP*, c.XIV, *Gebhardt* III, 179, 35-180, 6).

Weet men niet te scheiden tussen theologie en filosofie, dan maakt men of de Schrift aan de ratio of de ratio aan de Schrift dienstbaar. Wie het eerste doet, ziet zich gedwongen om de profeten zaken toe te dichten, waar zij zelfs niet over gedroomd zouden hebben en moet zo wel hun bedoeling verdraaien. Wie de ratio en de filosofie tot dienstmaagd van de theologie maakt, die moet de vooroordelen van een oud volk als goddelijke waarheden laten gelden<sup>17</sup>. Beiden willen onzin: de ene groep mét, de andere zonder de ratio.

... er valt voor ons niet aan te tornen, dat noch de theologie aan de ratio noch de ratio aan de theologie dienstbaarheid verplicht is, integendeel: elk heeft zijn eigen rijk. Zoals wij gezegd hebben, valt aan de ratio het rijk van de waarheid en de wijsheid toe, en aan de theologie dat van de vroomheid en de gehoorzaamheid; want de macht van de ratio, zoals wij reeds aantoonde, reikt niet zover dat zij kan bepalen dat de mensen door gehoorzaamheid alleen zonder begrip van de dingen te hebben, gelukzalig kunnen worden<sup>18</sup>.

Het rijk der Theologie staat op eigen benen, want de ratio kan niet bepalen dat de mensen door gehoorzaamheid alleen het heil deelachtig kunnen worden. Dit roept echter problemen op voor wat betreft de zekerheid omtrent het fundament van de theologie.

Nu kan men ons echter nog tegenwerpen: als het fundament van de theologie, namelijk dat de mensen door gehoorzaamheid alleen gered worden, nu niet door de ratio op haar waarheid of valsheid getoetst kan worden, waarom geloven wij het dan? Als wij het zonder de ratio aannemen, als blinden, dan hándelen wij eveneens dwaas en zonder oordeel. Zouden wij daarentegen willen stellen dat dit fundament met de ratio bewezen kan worden, dat zou de Theologie een deel van de Filosofie zijn, en zou hier niet meer van te scheiden zijn<sup>19</sup>.

Twee mogelijkheden worden hier door Spinoza uitgesloten: wij kunnen noch mét noch zonder de ratio zeker zijn van het fundament van de theologie. In Brief 73 sluit hij een variatie op de tweede mogelijkheid uit:

17 *TTP*, c.XV, *Gebhardt* III, 180-184. Spinoza specificceert zijn tegenstanders hier als dogmatici, bijvoorbeeld Maimonides, en sceptici, zoals Alpakhar. Maimonides maakt van de profeten metafysische rationalisten; Alpakhar verdedigt door een niet te rechtvaardigen ongelimiteerde metaforische exegese de consistentie van de Schrift. Beiden zien het fundamentele onderscheid tussen *verus sensus* en *veritas rei* bij de interpretatie van de Schrift over het hoofd, of beter: willen dit niet zien.

18 '...pro inconcusso statuimus, quod nec Theologia rationi, nec ratio Theologiae ancillari teneatur, sed unaquaeque suum regnum obtineat. Nempe, uti diximus, ratio regnum veritatis, & sapientiae, Theologia autem pietatis, & obedientiae: nam rationis potentia, ut jam ostendimus, non eo usque se extendit, ut determinare possit, quod homines sola obedientia absque rerum intelligentia possint esse beati' (*TTP*, c.XV, *Gebhardt* III, 184, 19-26).

19 'Verum enimvero quandoquidem Theologiae fundamentum, quod scilicet homines vel sola obedientia salvantur, ratione non possumus demonstrare, verum sit, an falsum, potest ergo nobis etiam objici, cur igitur id credimus? si sine ratione, tanquam caeci, id ipsum amplectimur, ergo nos etiam stultè & sine iudicio agimus. Quod si contra statuere velimus, hoc fundamentum ratione demonstrari posse, erit Theologia Philosophiae pars, nec ab eadem esset separanda' (*TTP*, c.XV, *Gebhardt* III, 185, 16-23).

Wat vervolgens de wonderen betreft, ik ben er integendeel van overtuigd, dat de zekerheid van de goddelijke openbaring alleen op de wijsheid van de leer kan worden gefundeerd en niet op wonderen, dat wil zeggen op onwetendheid, hetgeen ik uitvoerig genoeg in caput VI (van *TTP* L.S.) over de wonderen heb aangetoond<sup>20</sup>.

Hoe verkrijgen wij nu zekerheid omtrent het fundament van de theologie zonder de onafhankelijkheid van de Schrift te niet te doen? Een mathematische zekerheid is onmogelijk; het zou betekenen dat de Schrift toch speculatieve waarheden zou bevatten en de theologie zou een deel van de filosofie worden. De waarheid komt niet aan de Schrift toe, ook al stemmen haar morele voorschriften met die van de ratio overeen.

... maar niettemin kunnen wij van ons oordeel gebruik maken om hetgeen reeds geopenbaard is met in ieder geval morele zekerheid te aanvaarden. Ik zeg: met morele zekerheid, want wij mogen niet verwachten hierover meer zekerheid te hebben dan de profeten zelf, aan wie het eerst geopenbaard is; hun zekerheid was niets anders dan moreel, zoals wij in caput II hebben aangetoond<sup>21</sup>.

De autoriteit van de Schrift kan niet mathematisch bewezen worden, want de autoriteit van de Schrift hangt af van de autoriteit van de profeten en kan daarom met geen sterkere argumenten bewezen worden als met diegenen, waarmee de profeten het volk van hun autoriteit pleegden te overtuigen. De Schrift leert ons de ware religie en deugd, dat wil zeggen een leer die de profeten zelf navolgden en die effectief heil insluit. De profetische kennis wordt gekenmerkt door een morele zekerheid en is als zodanig aan het volstrekt twijfelachtige onttrokken, zoals gewoonlijk met kennis van de *imaginatio*; de morele kern van de profetische persoonlijkheid, een geest niet gekenmerkt door een subliem verstand, maar een geest *ad aequum & bonum inlinata*, staat borg voor de leer<sup>22</sup>. De leer van de profeten is aanvaardbaar als de leer van de ware deugd.

De Schrift biedt inherent een zekerheid aan de gelovige; deze zekerheid wordt niet van elders aangebracht en komt de Schrift niet toe vanwege haar conformiteit met één of andere filosofische stroming. De zekerheid wordt wel boven water

20 'Ad miracula deinde quod attinet, mihi contra persuasum est, divinae revelationis certitudinem solâ doctrinae sapientiâ, non autem miraculis, hoc est, ignorantia adstrui posse, quod satis prolixè Cap. VI. de miraculis ostendi' (*Ep* 73, *Gebhardt* IV, 307, 14-17). De kwestie van de wonderen is simpel en complex; niets ontsnapt aan het universeel determinisme, maar wij weten hier bijna niets van. Als een wonder iets is dat tegen de orde van de natuur ingaat, is het niet mogelijk (*TTP*, c. VI, *Gebhardt* III, 83). Maar hoe controleren wij of iets tegen de orde van de natuur ingaat of niet, als de mens vanwege de beperktheid van zijn verstand niet in staat is uit te maken hoe ver de kracht en de macht van de natuur zich uitstrekt en wat haar kracht te boven gaat. Wij mogen wonderen dus zoveel mogelijk door natuurlijke oorzaken verklaren; die dingen die wij niet kunnen verklaren en waarvan wij ook niet kunnen aantonen dat zij ongerijmd zijn, daarover moeten wij maar liever ons oordeel opschorten (*Ep* 75, *Gebhardt* IV, 315). De ratio kan nooit iets als wonder aannemen, hooguit als probleem.

21 '...at nihilominus nos iudicio uti posse, ut id jam revelatum morali saltem certitudine amplectamur: Dico morali certitudine, nam non est, quod expectemus, nos de eo certiores esse posse, quam ipsos Prophetas, quibus primo revelatum fuit, & quorum tamen certitudo non nisi moralis fuit, ut jam ostendimus Cap. II. hujus Tractatus' (*TTP*, c. XV, *Gebhardt* III, 185, 26-31).

22 *TTP*, c. II, *Gebhardt* III, 31 e.v.; *TTP*, c. XV, *Gebhardt* III, 186.

gehaald door de ratio, zowel wat betreft het feit dat het geloof een dergelijke zekerheid biedt, als wat betreft het feit dat de zekerheid van een dergelijk gehalte voldoende is voor het geloof. Zekerheid is er uitdrukkelijk alleen voor de ratio. Over waarheid en zekerheid welke objecten zijn van speculatie, geeft alleen de ratio getuigenis, die als enige aanspraak kan maken op het rijk der waarheid<sup>23</sup>.

Het oordeel dat de profeten een op het goede en gerechtigheid gerichte geest hadden, kan slechts door iemand uitgesproken worden die zich reeds een rationeel begrip van het goede gevormd heeft. Spinoza gaat als volgt te werk:

Het is ongetwijfeld waar, dat de Schrift door de Schrift verklaard moet worden, zolang we alleen met de betekenis van het betoog en de bedoeling van de profeten bezig zijn, maar nadat we de ware betekenis gevonden hebben, moet er noodzakelijkerwijs gebruik gemaakt worden van oordeel en ratio om hier onze goedkeuring aan te hechten<sup>24</sup>.

Staat de ware zin eenmaal vast, dan maken wij gebruik van ons oordeel en onze ratio. Wij zien dat de profeten liefde en gerechtigheid boven alles aanbevelen en dat zij met een oprecht hart geleerd hebben dat de mensen door gehoorzaamheid alleen zalig worden; wij zien verder dat zij geen ethische voorschriften geleerd hebben die niet volledig met de ratio overeenstemmen, want het is geen puur toeval, dat het woord Gods dat in ons spreekt geheel en al met het woord Gods in de profeten overeenkomt<sup>25</sup>. Dit zijn de resultaten van het onderzoek naar de Schrift met de rationale interpretatie-methode. Het fundament van de theologie kunnen wij niet met de ratio aanvaarden, omdat het niet mathematisch zeker is; wij kunnen het wel met ons *oordeel* aanvaarden.

Datgene wat wij met ons oordeel aanvaarden, is moreel zeker. Spinoza verdedigt het als volgt:

Want het is zondermeer een dwaasheid om datgene, wat door het getuigenis van zoveel profeten wordt bevestigd en wat de niet zo sterke van geest een grote troost en de Republiek een niet gering nut verschaft en wat zonder gevaar of schade geloofd kan worden, niet te willen erkennen en dan alleen vanwege de reden dat het niet mathematisch bewezen kan worden; alsof wij om ons leven wijs in te richten slechts datgene toelaten wat op geen enkele manier in twijfel getrokken kan worden, of: alsof niet de meeste van onze handelingen behoorlijk onzeker zijn en ten prooi aan het lot<sup>26</sup>.

23 *TTP*, c.XV, *Gebhardt* III, 188, 3-6.

24 'Verum quidem est Scripturam per Scripturam explicandam esse, quamdiu de solo orationum sensu, & mente Prophetarum laboramus, sed postquam verum sensum eruimus, necessariò iudicio & ratione utendum, ut ipsi assensum praebeamus' (*TTP*, c.XV, *Gebhardt* III, 181, 35-182, 4).

25 *TTP*, c.XV, *Gebhardt* III, 186, 33-34.

26 'Nam inscitia quidem est, id, quod tot Prophetarum testimoniis confirmatum est, & ex quo magnum solamen iis, qui ratione non ita pollut, oritur, & Reipublicae non mediocris utilitas sequitur, & quod absolutè sine periculo aut damno credere possumus, nolle tamen amplecti, idque ea sola de causa, quia mathematicè demonstrari nequit: quasi vero ad vitam sapienter instituendam, nihil tanquam verum admittamus, quod ulla dubitandi ratione in dubium revocari queat, aut quod pleraeque nostrae actiones non admodum incertae sint, & aleâ plenae' (*TTP*, c.XV, *Gebhardt* III, 187, 5-14).



Wij treffen hier vier nieuwe argumenten aan: het getuigenis van de profeten, een grote troost voor velen<sup>27</sup>, een politiek nut en afwezigheid op het niveau van de praktijk. Vatten we het geheel samen dan komen we tot een cluster van vier soorten redenen:

a. Een *negatief epistemologische*.

Het heil door de gehoorzaamheid alleen bevat geen interne contradictie; wij kunnen deze stelling voor mogelijk houden, hetgeen een mindere graad van onwetendheid inhoudt dan contingentie<sup>28</sup>. Het fundamentele dogma van de theologie is een *res perceptibilis*<sup>29</sup>, iets waarover we geen mathematische zekerheid hebben, maar wat intrinsiek niet absurd is. Een eindig verstand kan nooit aantonen, dat het universeel determinisme een gebeurtenis noodzakelijk produceert dan wel uitsluit<sup>30</sup>.

b. Twee *positief epistemologische*.

Het getuigenis van de profeten en hun morele persoonlijkheid; de solidariteit van dezen overtuigt de ratio.

c. Drie *positief pragmatische*.

1. De staat vaart wel bij de praktijk van liefde en gerechtigheid, de noodzakelijke consequenties van het geloof.

2. Het heil door de gehoorzaamheid is een troost voor de grote massa voor wie de filosofie niet is weggelegd; gehoorzamen kan iedereen, rationeel nadenken niet.

3. De praktijk van liefde en gerechtigheid kweekt een gunstig klimaat voor vrij filosofisch onderzoek en de intellectuele *beatitudo*. De bevestiging van de onafhankelijkheid van de Schrift fundeert de vrijheid van denken tegenover de theologie en de kerken.

d. Een *negatief pragmatische*.

Afwezigheid van gevaar op het niveau van de menselijke actie: ons gedrag is niet afgeleid van een verkeerd uitgangspunt. In de wetenschap laten we alleen dat toe, wat waar is; in het dagelijks leven gaan we echter af op wat het waarschijnlijkst is. Het merendeel van onze handelingen is niet gebaseerd op zekere ideeën; we zouden van honger omkomen als we niet zouden willen eten voordat er een afdoend bewijs was geleverd voor het nut van een maaltijd. Om te handelen moeten wij onze onmiddellijke gewaarwordingen overschrijden, extrapoleren, anticiperen, door gebruik te maken van onze herinnering. De ratio autoriseert deze anticipaties en extrapolaties als waarschijnlijk<sup>31</sup>.

27 Het heil zou zonder Schrift of theologie niet bereikbaar zijn voor de massa.

28 *E IV*, definitiones 3 & 4.

29 *TTP*, adnotatio VIII, *Gebhardt III*, 253.

30 Wij kunnen nooit overzien welke andere wegen God gebruikt om de mensen tot het heil te voeren; zo sluit Spinoza bijvoorbeeld niet uit dat binnen dit kader het gebed een zeker nut kan hebben, cf. *Ep 21*, *Gebhardt IV*, 130, 31-34.

31 *Ep 56*, *Gebhardt IV*, 260-261.

Kortom, het verstand heeft de beste redenen om ons te machtigen het fundamentele dogma van de theologie met een hoge mate van morele zekerheid aan te nemen, ook al is deze zekerheid dan misschien niet meer dan de transpositie op inferieur niveau van de intellectuele mechanismes, die onze bevestiging van een wetenschappelijke waarheid determineren. Pragmatische overwegingen brengen Spinoza ertoe om wat betreft de epistemologische criteria niet al te veeleisend te zijn. Wil hij in vrede kunnen filosoferen dan moet het fundamentele dogma van de theologie acceptabel zijn<sup>32</sup>. De filosofie kan de vaste resultaten die zij in haar onderzoek van de natuur bereikt niet als maatstaf van de waarheid aan de Schrift opleggen. Dit betekent niet dat de ratio als ordenend principe abdicatie doet terwille van de willekeur; zij toont de zekerheid van het geloof in de Schrift. Spinoza meent op beide domeinen, de filosofie en de theologie, de ratio gehoorzaam te zijn gebleven. Wordt de ratio in de *Ethica* volstrekt gekoppeld aan de filosofie, in het *Tractatus Theologico-Politicus* wordt zij gekoppeld aan het oordeel. Haar functie is enerzijds kritisch en polemisch: in de strijd tegen bijgeloof en vooroordelen, die voortkomen uit cultus en traditie. De ratio is op zich niet tegengesteld aan de traditie (een kennis van horen zeggen, van de eerste soort), mits de traditie onderworpen is aan het vrije oordeel van een ieder. Anderzijds is haar functie het ontdekken van coherentie in de verhalen van de Schrift en speelt zij een rol in de deductie van de dogma's van het universele geloof<sup>33</sup>.

## II *De filosoof en de onwetende*

### 1. *Heil*

Boek V van de *Ethica* en caput IV<sup>34</sup> van het *Tractatus Theologico-Politicus* maken ons uitdrukkelijk duidelijk dat het heil of de gelukzaligheid bestaat in de *amor intellectualis Dei*, die gefundeerd is op de kennis van de derde soort. Is er nu ook nog een heil mogelijk buiten de adequate van het klare en heldere verstand, buiten de filosofische luciditeit? In deel I zagen we dat Spinoza het heil door de gehoorzaamheid voor de onwetende met een grote mate van morele zekerheid aanvaardbaar achtte. Over welk heil gaat het hier? De gehoorzaamheid van de gelovige uit zich in de praktijk van liefde en gerechtigheid. De wijze practiseert eveneens liefde en gerechtigheid, maar doet dit, omdat hij weet dat dit zijn intellectuele arbeid vergemakkelijkt; zij bevorderen immers de sociale vrede, een noodzakelijke voorwaarde voor vrij onderzoek en de intellectuele *beatitudo*. De absolute noodzaak om liefde en gerechtigheid te bedrijven kan afgeleid worden uit de idee van God. Omdat dit echter voor de grote massa niet te volgen is, openbaart God voor de onwetenden een fragment van de waarheid zonder de

32 Een zeer uitvoerige bespreking van de morele zekerheid biedt Alexandre Matheron, *o.c.*, ch IV; zijn inzichten wat betreft deze materie zijn de basis geweest van de mijne.

33 Cf. Sylvian Zac, *o.c.*, ch V.

34 *TTP*, c.IV, *Gebhardt* III, 61, 3-5.

premissen kenbaar te maken. Voor hen die niet in staat zijn de *lex divina* als eeuwige waarheid te begrijpen, moet deze voorgeschreven worden als verplichting, zoals in de Schrift gebeurt.

Ik wil er nog slechts dit aan toevoegen: dat wij iemand uitsluitend op basis van zijn werken kunnen kennen; wie derhalve uitmunt in liefde, vreugde, vrede, lankmoedigheid, welwillendheid, goedheid, geloof, zachtzinnigheid en zelfbeheersing, waartegen (zoals Paulus in de Brief aan de Galaten 5 : 22 zegt) de wet niet is gesteld, of hij nu alleen door de ratio of alleen door de Schrift is onderwezen, die is in werkelijkheid door God onderwezen en geheel en al gelukkig<sup>35</sup>.

De praktische consequenties van de leer van de Schrift en de filosofie gaan gelijk op en hier moeten wij de mensen op beoordelen<sup>36</sup>. De conclusie zou nu kunnen luiden: de positie van het heil van de onwetende is een filosofische propositie, die een overeenkomst uitdrukt tussen de gelovige onwetende en de filosoof<sup>37</sup>. Er is in het geloof en de daarmee verbonden gehoorzaamheid een positieve inhoud die de filosofie constateert en die zij voldoende acht om het heil te verzekeren<sup>38</sup>.

Een niet te reduceren onderscheid blijft evenwel bestaan. Door het intellectuele karakter van het filosofisch heil blijven de immanentie van de intuïtieve kennis en de *amor intellectualis Dei* voor de onwetende onbereikbaar; hij moet zich tevreden stellen met een partiële kennis, die, alhoewel moreel zeker, altijd onder de bedreiging staat verward te worden. Kortom, het niet-intellectuele heil is een surrogaat dat er slechts toe dient om zin te geven aan het leven van de onwetende. Noemt Spinoza een dergelijk aftreksel nog *salus*? De *Ethica* laat er geen twijfel over bestaan dat de intellectuele *beatitudo* het enige, ware heil is. Vooralsnog zie ik twee mogelijke oplossingen: òfwel Spinoza doorbreekt de coherentie van zijn filosofie, holt zijn heilsbegrip uit en erkent een niet-intellectuele *beatitudo* òfwel de intellectuele *beatitudo* is bereikbaar door de gehoorzaamheid, alleen wij zien vanwege de beperktheid van ons verstand niet in hoe dat in zijn werk zou kunnen gaan; iemand met een superieur verstand begrijpt het wel. De identiteit van reëel en een intelligibel is één van de steunpilaren van Spinoza's kentheorie; dit zou voor de laatste mogelijkheid pleiten. Maar: erkent Spinoza de mogelijkheid van een superieur verstand, het oneindig intellect van God buiten beschouwing gelaten?

35 'Hoc tantum addam, nos neminem, nisi ex operibus cognoscere posse; qui itaque his fructibus abundaverit, scilicet charitate, gaudio, pace, longanimitate, benignitate, bonitate, fide, mansuetudine, & continentia, adversos quos (ut Paulus in Epistola ad Galatas cap. 5. vs. 22. ait) lex non est posita, is, sive ex sola ratione, sive ex sola Scriptura edoctus sit, a Deo revera edoctus est, & omnino Beatus' (TTP, c. V, Gebhardt III, 80, 24-30).

36 Cf. Ep 43, Gebhardt IV, 222, 11-15; Ep 75, Gebhardt IV, 312.

37 De filosoof is slechts tegengesteld aan de onwetende die slaaf is van zijn passies – zie EV, 42 schol.

38 Bernard Rousset, *La perspective finale de 'l'Ethique' et le problème de la coherence du Spinozisme*. Paris 1968, 210-221 ziet de erkenning van een niet-filosofisch heil als een manifestatie van de *generositas* van het rationalisme.

... maar als een mens iets alleen met zijn geest zou vatten, wat niet besloten ligt in de fundamenten van onze kennis noch daarvan afgeleid kan worden, dan zou zijn geest noodzakelijk voortreffelijker zijn en de menselijke verreweg moeten overtreffen. Vandaar dat ik niet geloof dat er iemand anders een dergelijke voortreffelijkheid heeft bereikt behalve Christus, aan wie Gods besluiten welke de mens naar het heil voeren, niet met woorden of door middel van visioenen maar onmiddellijk medegedeeld zijn... Daarom kan men stellen dat, als Mozes met God van aangezicht tot aangezicht sprak zoals een man met zijn gezelschap (dat wil zeggen door middel van twee lichamen), Christus ongetwijfeld van geest tot geest met God communiceerde<sup>39</sup>.

Christus had een superieur verstand en begreep ~~van~~ Spinoza niet kan begrijpen. De coherentie is gered, maar brengt de enorme uitzonderingspositie van Christus met zich mee, die vanuit het systeem niet verder deduceerbaar is, maar slechts geponeerd kan worden, omdat Spinoza zich ten opzichte van ~~atgene~~ Christus adequaat kende in dezelfde positie bevindt als de gelovige<sup>40</sup>.

## 2. Kennis

Aangezien aan de theologie het rijk van de gehoorzaamheid toekomt en aan de filosofie dat van de waarheid, is elke theologische waarheidsclaim ongerechtvaardigd. Het fundament van de theologie is niet mathematisch maar moreel zeker, omdat het enige criterium een empirisch criterium is, namelijk de praktijk van liefde en gerechtigheid. Wie gelooft weet niet, is niet zeker in mathematische zin, zijn kennis steunt op dogma's, dit is: kennis van horen zeggen, van de eerste soort. De gelovige bedrijft liefde en gerechtigheid, niet omdat hij rationeel overtuigd is zoals de filosoof, maar omdat de Schrift dit gebiedt. De Schrift biedt de gelovige een fragment van de waarheid, gecoupeerd van de premissen<sup>41</sup>, want haar doel is de mens tot gehoorzaamheid te brengen, niet tot filosofie<sup>42</sup>. Zij biedt een perspectief dat aangepast is aan de zwakheid van de mens, die niet in staat is tot rationele reflexie op het gegeven ware idee, het idee van God, *verbum Dei in nobis loquens*<sup>43</sup>. Het *verbum Dei in nobis loquens*, de bron van alle waarheid, kan in principe niet aangetast worden, maar wel verduisterd worden door de interactie met onze omgeving, zodat het niet bij allen bewust wordt.

39 '...attamen ut homo aliquis sola mente aliqua perciperet, quae in primis nostrae cognitionis fundamentis non continentur, nec ab iis deduci possunt, ejus mens praestantior necessario, atque humanâ longe excellentior esse deberet. Quare non credo ullum alium ad tantam perfectionem supra alios pervenisse, praeter Christum, cui Dei placita, quae homines ad salutem ducunt, sine verbis, aut visionibus, sed immediate revelata sunt: ... Quare, si Moses cum Deo de facie ad faciem, ut vir cum socio solet (hoc est mediantibus duobus corporibus) loquebatur, Christus quidem de mente ad mentum cum Deo communicavit' (TTP, c.I, Gebhardt III, 20, 35-21, 22).

40 Voor meer informatie: Alexandre Matheron, o.c.

41 De kennis van de eerste soort is een partiële kennis – E II, 28 dem: '...veluti consequentiae absque praemissis...'

42 '...quia ipsius (van de Schrift – L.S.) intentum non est Philosophiam docere, nec homines doctos, sed obtemerantes reddere' (Ep 78, Gebhardt IV, 328, 3-4).

43 TTP, c.XV, Gebhardt III, 186, 33-34.

Dat de mensen echter niet een even heldere kennis hebben van God als van de algemene begrippen, vloeit voort uit het feit dat zij zich God niet voor kunnen stellen zoals zij zich de lichamen voorstellen, en omdat zij het woord 'God' verbinden met de beelden van de dingen, die zij gewoonlijk zien; hetgeen men nauwelijks kan vermijden, daar men voortdurend de inwerking van uitwendige lichamen ondergaat<sup>44</sup>.

De gelovige onwetende verkeert in deze situatie; hij kent slechts de attributen liefde en gerechtigheid van God, dat wil zeggen niet de ware attributen, hij kan de praktijk van liefde en gerechtigheid niet rationeel afleiden uit de idee van God, heeft vrome, geen ware dogma's nodig, is derhalve in staat aan God zoiets als anthropomorfe wezenskenmerken toe te kennen<sup>45</sup>; hij leeft in de *imaginatio*, heeft geen heldere kennis van God. Geloof is een praktijk, geen theorie; als discipline sluit zij uit dat zij adequaat kennen kan zijn.

De scheiding tussen theologie en filosofie is derhalve een scheiding tussen populaire en theoretische godsconcepties, is een vorm van de scheiding tussen inadequate en adequate kennis. Deze constatering brengt ons tot de vraag wat nu precies de waarde en de betekenis van de kennis van de eerste soort is; in de vaststelling dat de gelovige door de gehoorzaamheid gelukkig kan worden, ligt in ieder geval een positieve waardering van de *imaginatio* besloten.

Want als de Geest, terwijl hij zich niet-bestaande zaken als aanwezig voorstelt, tegelijkertijd zou weten dat deze zaken niet echt bestaan, dan zou hem deze verbeeldingskracht als een deugd en niet als een gebrek aangerekend worden; vooral als dit vermogen tot verbeelden alleen van zijn aard zou afhangen, dat wil zeggen (volgens Definitie VIII D.I) als dit vermogen van de Geest tot verbeelden vrij zou zijn<sup>46</sup>.

De *imaginatio* zou een deugd zijn als zij uitsluitend zou afhangen van de aard van de Geest; dit is niet zo, want zij hangt eveneens af van een oneindige reeks externe oorzaken. Op zich kan de *imaginatio* nooit een deugd of een ondeugd zijn; zij kan dit slechts zijn met betrekking tot het verstand. Zonder de *imaginatio* zou de Geest geen enkele kennis hebben van de dingen zoals deze bestaan in de duur, van haar eigen bestaan, dat van het Lichaam en dat van de externe lichamen.

44 'Quòd autem homines nonaequè claram Dei, ac notionum communium habent cognitionem, inde sit, quòd Deum imaginari nequeant, ut corpora, & quòd nomen *Deus* junxerunt imaginibus rerum, quas videre solent; quod homines vix vitare possunt, quia continuò à corporibus externis afficiuntur' (*E II*, 47 schol).

45 In *imaginatio* en geloof heeft men een anthropomorf godsbeeld; zie *Ep* 21, 56 en 78 en *E I*, appendix en *E II*, 3 schol.

46 'Nam si Mens, dum res non existentes, ut sibi praesentes, imaginatur, simul sciret, res illas reverà non existere, hanc sanè imaginandi potentiam virtuti suae naturae, non vitio tribueret; praesertim si haec imaginandi facultas à solâ suâ naturâ penderet, hoc est (*per Defin. 7.p.1*), si haec Mentis imaginandi Facultas libera esset' (*E II*, 17 schol).

De superioriteit van de ene Geest boven de andere bestaat in een grotere kracht tot verbeelden, een kracht gelieerd aan de complexiteit van het Lichaam<sup>47</sup>; hoe rijker de *imaginatio* hoe groter het aantal gemeenschappelijke kenmerken<sup>48</sup> is dat zij de Geest biedt, een noodzakelijke voorwaarde voor de kennis van de tweede soort. De rijkdom van de *imaginatio* bepaalt in filosofie en natuuronderzoek de capaciteit van de Geest om adequaat te kennen. De *imaginatio* is voor de Geest een deugd, maar op één voorwaarde: het verstand moet in staat zijn om de *imaginatio* te domineren, in de hand te houden. Gebeurt dit niet, dan is de *imaginatio* voor de Geest een ondeugd; bij een ongebreidelde *imaginatio* verkeert de Geest in onwetendheid, is hij onderworpen aan externe oorzaken. De *imaginatio* verschijnt als een deugd aan de Geest, omdat zij bruikbaar is om het doel van de Geest te realiseren: de vervolmaking van het verstand. De *imaginatio* is een stap op weg naar de waarheid, zij biedt een oriëntering in de wereld.

Welke betekenis heeft nu de *imaginatio* voor de gelovige, die, als onwetende, geen moment aan de interactie met zijn omgeving eet te ontsnappen? De capaciteit van zijn verstand is niet zodanig dat deze hem toestaat tot adequate kennis te komen, om de ervaringsgegevens zó te systematiseren, dat hij tot kennis geraakt van de *notiones communes*. Zijn *imaginatio* is hem op een andere manier van dienst: zij levert hem vrome dogma's die aansporen tot het bedrijven van liefde en gerechtigheid. Over de waarheid van deze dogma's hoeft en kan hij niet nadenken. Dit is aan de filosofie voorbehouden. Evenals voor de filosoof is de *imaginatio* hem een deugd; de beperkende voorwaarde voor de gelovige is de geloofspraktijk. Een geloofspraktijk, die hij echter niet zelf bepaalt; het zijn immers Schrift en theologie die hem de richtlijnen van ethisch handelen voorschrijven, die zijn *imaginatio* in goede banen leiden.

Brengt nu de leus 'de gelovige heeft vrome, geen ware dogma's nodig' niet het gevaar met zich mee van een conflict in het bewustzijn van de gelovige? Een conflict in het bewustzijn is of een conflict tussen imaginaire ideeën of een conflict tussen de *imaginatio* en het verstand. De tweede vorm heeft uitsluitend betrekking op de Geest van iemand, die tot adequate kennis gekomen is of tot adequate kennis geraakt en die derhalve niet meer tot de gelovigen gerekend kan worden. De eerste vorm komt zowel bij de filosoof als bij de onwetende voor, dringt bij de onwetende echter niet door tot het niveau van de rationele reflexie en brengt zodoende geen gevaar van een dubbele waarheid met zich mee. Voor de gelovige is het enige criterium dat telt bij elk conflict in het bewustzijn, dat van de praktijk

47 Zie Boek II van de *Ethica*, vooral propositiones 13 schol, 14 en 15, en eveneens E IV, 38-39 en E V, 39.

48 Deze gemeenschappelijke kenmerken, door Spinoza *notiones communes* genoemd, vormen de basis van de kennis van de tweede soort, de eerste vorm van adequaat kennen. Wij komen de inadequate kennis te boven door een begrip van de dingen naar hun noodzakelijkheid en stabiliteit. Op het moment dat wij in waargenomen zaken patronen, invarianten gaan ontdekken, worden wij ons bewust van de *notiones communes*; wij subsumeren individuele entiteiten onder algemene principes.

van liefde en gerechtigheid; hierin ligt immers zijn enige redding, dit is de bron van zijn heil<sup>49</sup>.

### 3. *Massa en elite*

Aan hen echter die vragen waarom God alle mensen niet zo heeft geschapen dat zij alleen door de leiding van de ratio bestuurd worden, antwoord ik niets anders dan: omdat het hem niet aan stof ontbrak om alles van de hoogste tot de laagste graad van volkomenheid te scheppen; of beter: omdat de wetten van zijn aard zo ruim waren, dat zij voldoende waren om alles wat door een oneindig verstand bevat kan worden te produceren, zoals ik in stelling 16 heb bewezen<sup>50</sup>.

De vraag waarom de ene mens wel en de andere niet tot rationele reflexie in staat is, kan door een eindig verstand nooit afdoende beantwoord worden; wij kunnen nooit de keten van oorzaken overzien die binnen het universeel determinisme voorafgaat aan het bereiken van een bepaald niveau van kennis bij deze of gene mens. Voor ons zijn slechts de structuren van de universeel gedetermineerde realiteit kenbaar<sup>51</sup>. Niemand kan ontkennen, dat het bijvoorbeeld niet tot de natuur van elk mens behoort om een sterke geest te hebben en dat het evenmin in onze macht ligt een gezonde geest of een gezond lichaam te hebben, wil men tenminste niet zowel de ervaring als de rede ontkennen<sup>52</sup>.

Deze overwegingen brengen Spinoza tot de conclusie van een ontologisch gefundeerde geschiktheid tot autonoom denken. Impliciet voert hij op deze manier een hiërarchie in tussen denkelite en de massa die niet tot rationale reflexie in staat is. Dit onderscheid tussen elite en massa vindt men uitgedrukt in de scheiding tussen filosofie, die langs de weg van intellectueel begrip zekerheid, heil en vrijheid verschaft, en de theologie, die door middel van de Schrift de massa aanspoort tot gehoorzaamheid. De intellectuele *beatitudo* van de filosoof vertegenwoordigt de hoogste graad van menselijk leven en is slechts bereikbaar voor een kleine elite, die in staat is de weg af te leggen die Spinoza in de *Ethica* in kaart brengt. De gelovige massa scheidt met de praktijk van liefde en gerechtigheid de externe voorwaarden voor de intellectuele *beatitudo*. Sociale vrede, het resultaat

49 De gelovige moet zijn geest net als de profeten dat deden, gericht houden op het goede en de gerechtigheid; deze overtuiging moet zo sterk zijn dat de overige aandriften en inbeeldingen erdoor onderdrukt worden. Inadequate ideeën kunnen met adequate en inadequate ideeën bestreden worden. Bij verschijning van de waarheid wordt de dwaling weliswaar opgeheven, maar de misleiding niet. Deze kan slechts verdwijnen als er zich imaginaire voorstellingen voordoen die sterker zijn. Zie *E II*, 17 en *E IV*, 1 schol.

50 'Iis autem, qui quaerunt, cur Deus omnes homines non ita creavit, ut solo rationis ductu gubernarentur? nihil aliud respondeo, quàm quia ei non defuit materia ad omnia, ex summo nimirum ad infimum perfectionis gradum, creanda; vel magis propriè loquendo, quia ipsius naturae leges adeò amplae fuerunt, ut sufficerent ad omnia, quae ab aliquo infinito intellectu concipi possunt, producenda, ut Propositione 16. demonstravi' (*E I*, appendix, *Gebhardt II*, 83, 26-32).

51 De drie kennissoorten van Spinoza zijn algemeen van karakter; zij zijn in termen van algemene categorieën gesteld om de dingen te begrijpen, ook al zijn deze dingen singuliere entiteiten. Kennis die met algemene categorieën en principes te werk gaat en daar uit afgeleid is, is zelf algemeen.

52 Wij zijn in gods macht zoals leem in de handen van de pottenbakker, zie *Ep 78*.

van de praxis van de gelovigen, is immers net als politieke stabiliteit een noodzakelijke, zij het niet voldoende voorwaarde voor de filosoof om zich in alle rust aan zijn intellectuele arbeid te kunnen wijden. Voorts scheidt de gelovige voor zichzelf de voorwaarden om mogelijkermits de sprong te maken uit de *imaginatio*.

De scheiding tussen theologie en filosofie voert tot de *libertas philosophandi*, enerzijds vanwege een juiste plaatsbepaling van theologie en filosofie, die tot het inzicht voert dat de religie de ratio vrijlaat, anderzijds vanwege de theorie van het heil van de onwetenden, die een uitvloeisel is van de plaatsbepaling van theologie en filosofie.

#### 4. *Surplus en keurslijf*

Nadat Spinoza de *doctrina Scripturae* opgesteld heeft vanuit een extrapolatie van literaire gegevens, wordt het overige materiaal hieraan getoetst<sup>53</sup>. Bij deze toetsing ziet hij zich min of meer gedwongen om datgene wat buiten de doctrine valt weer te geven als een complex van onderling tegenstrijdige verhalen zonder enige autoriteit voor onze ethiek. De vraag is of men in de Schrift altijd wel zo scherp kan scheiden tussen grofweg ethische en speculatieve gedeelten<sup>54</sup>. Het wordt nergens uitdrukkelijk gezegd, maar uit het geheel van Spinoza's uiteenzettingen moet de conclusie getrokken worden dat een dergelijke scheiding slechts door diegene voltrokken kan worden, die in staat is tot rationele reflexie, die zich reeds een rationeel begrip heeft gevormd van ethiek. Daarmee wordt aan de kern van de Schrift en de openbaring, de leer van de *documenta moralia*, een tegenover de rationalistische filosofie wel zeer secundaire plaats toegekend, die Spinoza begrijpelijkerwijs niet al te zeer op de voorgrond wilde laten treden, maar die desalniettemin keer op keer onverhopen blijkt. Schrift en theologie gaan door een rationalistische, in enge zin: spinozistische filter; na de operatie blijft een residu achter dat moreel zeker is, alleen maar met een gelovige praxis te maken heeft en de filosofie volledig vrijlaat.

Het nergens uitgesproken maar niettemin overduidelijke surplus van de filosofie leidt onvermijdelijk tot een keurslijf voor de theologie, die gereduceerd wordt tot een simpele ethiek en die voor het boven water krijgen van haar zekerheid afhankelijk is van de ratio. De scheiding tussen theologie en filosofie wordt voltrokken door een filosoof die ervan overtuigd was, dat er maar één systeem was dat de realiteit in zijn geheel vatte: zijn systeem<sup>55</sup>. Dit absolutisme

53 Een dergelijke circulariteit treffen wij ook aan in Spinoza's model voor het natuuronderzoek (cf. *TTP*, c. VII, *Gebhardt* III, 98, 16-24) en in de opzet van zijn filosofie, die gebouwd is op de reflexie op het gegeven ware idee, de bron van alle kennis.

54 Er kan nog veel meer kritiek op Spinoza's interpretatie van de Schrift geleverd worden: blijft hij zijn uitgangspunt (*sola Scriptura*) trouw bij de behandeling van figuren als Salomo en Paulus, die afgeschilderd worden als spinozisten *avant la lettre*, en bij Christus, die ons verschijnt als de filosoof *par excellence*? Waarom laat Spinoza in caput VI bij de wonderkritiek zijn uitgangspunt helemaal vallen? Ik vind het echter niet relevant om hier binnen dit kader op in te gaan.

55 *Ep* 76 aan Abert Burgh: 'Nam ego non praesumo, me optimam invenisse Philosophiam; sed veram me intelligere scio' (*Gebhardt* IV, 320, 3-4).



dat onder meer zijn uitdrukking vindt in één geometrie, namelijk die van Euclides, de ware interpretatie-methode voor de Schrift, een *doctrina Scripturae*, die onomstotelijk vaststaat, en de vaststelling van het fundamentele dogma van de theologie, het heil door de gehoorzaamheid, kan niet anders dan tot een verre-gaande inperking van de theologie leiden.

### 5. Coherentie

Het probleem van de eenheid en coherentie in het denken van Spinoza is een netelige kwestie en komt het scherpst tot uitdrukking in de doctrine van het heil door het geloof. Is deze doctrine geïnspireerd door politiek pragmatisme of is het een legitieme consequentie van het strikt toepassen van de methode voor de interpretatie van de Schrift?

De methode is ontworpen om theologie en filosofie te scheiden en zo ruimte te creëren voor de vrijheid van denken en de vrijheid van de filosofie. Het gaat er Spinoza in het *Tractatus Theologico-Politicus* niet om zijn eigen systeem naar voren te brengen, maar om aan te tonen dat de Schrift geen filosofie is. Zijn conclusie is, dat een ieder het recht heeft vrij te filosoferen, op voorwaarde dat hij de leefregels van de Schrift accepteert. In het begin van dit deel van ons artikel zagen we al dat de conclusies van Spinoza's onderzoek naar de Schrift, die culminereren in de theorie van het heil door de gehoorzaamheid, tot problemen aanleiding gaven in de confrontatie met zijn filosofie zoals ontvouwd in de *Ethica*.

In caput I het *Tractatus Theologico-Politicus* biedt Spinoza ons een handgreep voor de oplossing van het probleem: '... (niets staat God in de weg om die zaken, die wij met het natuurlijk licht kennen, op andere manieren aan de mensen mede te delen) ...'<sup>56</sup>. In deze uitspraak maakt Spinoza in de eerste plaats duidelijk dat wanneer hij in het *Tractatus Theologico-Politicus* spreekt over God, dit steeds de God van de *Ethica* is, het fundament van zijn systeem, ook al zullen de meeste lezers na een eerste kennismaking met het *Tractatus Theologico-Politicus* tot een tegengestelde conclusie neigen, dit vanwege een onmiskenbare overeenkomst met het bijbels spreken over God<sup>57</sup>. In de tweede plaats voert deze uitspraak ons terug naar Spinoza's kentheorie en doet ons het extreme belang beseffen van de definitie van de menselijke Geest als *idea Corporis* samengesteld uit adequate en inadequate ideeën<sup>58</sup>. Ook al bevindt de menselijke Geest zich in de intuïtieve kennis in een geprivilegeerde toestand als *intellectus*, hij is en blijft een *eindig* verstand, een *deel* van Gods verstand.

56 '... (nihil enim impedit, quominus Deus ea ipsa, quae nos lumine naturae cognoscimus, aliis modis hominibus communicet) ...' (*TTP*, c. I, *Gebhardt* III, 16, 23-25).

57 Vanwege de veronderstelde aanpassing van God aan de bijbelse auteurs (*TTP* c. I-II), heeft het *Tractatus Theologico-Politicus* een wat ambigu karakter gekregen. In verregaande mate volgt Spinoza de bijbelse wijze van spreken over God, uit trouw aan het *sola Scriptura*, maar op de achtergrond blijft een eenduidige, filosofische godsconceptie verondersteld.

58 Zie *E* III, 3 + dem en de hierop gefundeerde *E* III, 9 dem. Dit is de meest fundamentele definitie die Spinoza geeft van de menselijke Geest; de overigen kunnen hiertoe herleid worden. Cf. M. Geuroult, *Spinoza II, L'Ame (Ethique II)*, Hildesheim 1974, 547-551.

Vanwege deze beperktheid zijn wij niet in staat alle wegen te volgen die God gebruikt om zich aan de mensen mede te delen en hen tot de zaligheid te voeren<sup>59</sup>. Zo kunnen wij bijvoorbeeld het fundamentele dogma van de theologie niet met mathematische zekerheid begrijpen en niet inzien of het universeel determinisme iets als openbaring noodzakelijk produceert dan wel uitsluit.

In Boek I van de *Ethica* fundeerde Spinoza de absolute intelligibiliteit van de werkelijkheid als noodzakelijke voorwaarde om tot absoluut zekere kennis te komen. In Boek II werd deze absolute intelligibiliteit beperkt tot de twee attributen Denken en Uitgeridheid vanwege de beperking de de definitie van de menselijke aard ons oplegt. In Boek V van de *Ethica* maakt Spinoza ons duidelijk dat wij alleen de universele of specifieke essenties kennen in de intuïtieve kennis en niet de singuliere essenties zoals God die wel kent<sup>60</sup>.

In het *Tractatus Theologico-Politicus* komt Spinoza er in de confrontatie met Schrift en theologie toe om sterk de nadruk te leggen op de beperktheid van het menselijk verstand. Het is deze these van de fundamentele beperktheid van ons verstand<sup>61</sup>, die Spinoza de mogelijkheid biedt om zijn filosofie coherent te houden, en de filosofie tot de nodige bescheidenheid verplicht tegenover voor haar problematische zaken als het fundamentele dogma van de theologie, ook al wordt deze laatste juist door de bepaling van dit dogma sterk gereduceerd. Spinoza was zich bewust van de grenzen van zijn rationalisme:

Op je vraag of ik van God een even helder idee heb als van de driehoek, antwoord ik bevestigend. . . . Hierbij dient wel opgemerkt te worden dat ik niet zeg God volkomen te kennen<sup>62</sup>.

#### SUMMARY

##### *The separation between Theology and Philosophy according to Spinoza in the Light of his Epistemology*

The ultimate end of the separation between theology and philosophy is the *libertas philosophandi*, which is guaranteed if one can demonstrate that Scripture has nothing to do with philosophy. Philosophy and theology both have their own domain, because the philosopher cannot understand that the believer can reach salvation by obedience alone. The equivocal use of the concept of salvation in theology and philosophy confronts us with the problem of the coherence of Spinoza's thought. Spinoza can maintain this coherence only by emphasizing the limits of our knowledge.

59 Cf. *Ep* 21 over het gebed.

60 Zie nt. 51 en M. Geuroult, *o.c.*, ch. XVI, pr 14.

61 *Ep* 75, *Gebhardt* IV, 315; zie nt. 20.

62 'Ad quaestionem tuam, an de Deo tam claram, quàm de triangulo habeam ideam, respondeo affirmando: . . . Hic quoque notandum est, quòd non dico, me Deum omninò cognoscere;' (*Ep* 56, *Gebhardt* IV, 261, 7-12).