

Philosophische Bibliothek

Baruch de Spinoza
Theologisch-politischer Traktat

Meiner





BARUCH DE SPINOZA

Sämtliche Werke

Band 3

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

BARUCH DE SPINOZA

Theologisch-politischer Traktat

Neu übersetzt, herausgegeben,
mit Einleitung und Anmerkungen
versehen von

WOLFGANG BARTUSCHAT

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-7873-2287-9

ISBN E-Book: 978-3-7873-2288-6

© Felix Meiner Verlag, Hamburg 2012. Alle Rechte vorbehalten. Dies betrifft auch die Vervielfältigung und Übertragung einzelner Textabschnitte durch alle Verfahren wie Speicherung und Übertragung auf Papier, Transparente, Filme, Bänder, Platten und andere Medien, soweit es nicht §§ 53 und 54 URG ausdrücklich gestatten. Satz: Type & Buch Kusel, Hamburg. Druck und Bindung: Druckerei C.H. Beck, Nördlingen. Werkdruckpapier: alterungsbeständig nach ANSI-Norm resp. DIN-ISO 9706, hergestellt aus 100% chlorfrei gebleichtem Zellstoff. Printed in Germany. www.meiner.de

INHALT

Einleitung. <i>Von Wolfgang Bartuschat</i>	IX
1. Geschichte und Charakter des Traktats IX 2. Inhalt und Ziel des Traktats XX 3. Zu dieser Ausgabe XXVI	
Bibliographie (Auswahl)	XXXIX

BARUCH DE SPIONZA

VORREDE	3
ERSTES KAPITEL Von der Prophetie	14
ZWEITES KAPITEL Von den Propheten	31
DRITTES KAPITEL. Von der Berufung der Hebräer. Und ob die Propheten- gabe allein den Hebräern eigen gewesen ist	50
VIERTES KAPITEL. Vom göttlichen Gesetz	67
FÜNFTES KAPITEL Von dem Grund, weshalb die Zeremonien eingesetzt worden sind, und vom Glauben an die Geschichten, aus welchem Grunde und für wen er nötig ist	82
SECHSTES KAPITEL. Von den Wundern	98

SIEBTES KAPITEL	119
Von der Interpretation der Schrift	
ACHTES KAPITEL	145
In ihm wird gezeigt, daß der Pentateuch sowie die Bücher Josua, Richter, Ruth, Samuel und Könige nicht eigenhändig geschrieben sind. Des weiteren wird untersucht, ob sie mehrere Verfasser hatten oder nur einen, und welchen	
NEUNTES KAPITEL	159
Weitere Untersuchungen über dieselben Bücher; besonders ob Esra letzte Hand an sie gelegt hat; und ob die Randbemerkungen, die sich in den hebräischen Handschriften finden, verschiedene Lesarten gewesen sind	
ZEHNTES KAPITEL	175
Die übrigen Bücher des Alten Testaments werden in der gleichen Weise untersucht wie die vorherigen	
ELFTES KAPITEL	188
Es wird untersucht, ob die Apostel ihre Briefe als Apostel und Propheten oder eher als Lehrer geschrieben haben. Ferner wird das Amt der Apostel dargestellt	
ZWÖLFTES KAPITEL	197
Von der wahren Urschrift des göttlichen Gesetzes, aus welchem Grunde die Schrift heilig heißt und aus welchem Grunde Wort Gottes; endlich wird gezeigt, daß sie, sofern sie das Wort Gottes enthält, unverderbt zu uns gekommen ist	
DREIZEHNTE KAPITEL	208
Es wird gezeigt, daß die Schrift nur ganz einfache Dinge lehrt und auf nichts als den Gehorsam bedacht ist und daß sie über die göttliche Natur lediglich das lehrt, was	

die Menschen mit einer bestimmten Lebensführung nachahmen können

VIERZEHNTE KAPITEL 216

Was der Glaube ist und wer die Gläubigen sind; bestimmt werden die Grundlagen des Glaubens und dieser schließlich von der Philosophie getrennt

FÜNFZEHNTE KAPITEL 226

Es wird gezeigt, daß weder die Theologie der Vernunft noch die Vernunft der Theologie dienstbar ist und aus welchem Grunde wir von der Autorität der Heiligen Schrift überzeugt sind

SECHSZEHNTE KAPITEL 238

Über die Grundlagen des Staates, über das natürliche und das bürgerliche Recht eines jeden und über das Recht des Souveräns

SIEBENZEHNTE KAPITEL 254

Es wird gezeigt, daß niemand alles dem Souverän übertragen kann und daß dies auch nicht nötig ist. Vom Staat der Hebräer, wie er zu Moses' Lebzeiten gewesen ist und wie nach dessen Tod vor der Einsetzung von Königen; von seiner Vortrefflichkeit und schließlich von den Ursachen, warum ein von Gott errichteter Staat untergehen konnte und überhaupt immer Aufständen ausgesetzt war

ACHTZEHNTE KAPITEL 282

Aus dem Staat und der Geschichte der Hebräer lassen sich einige politische Lehren erschließen

NEUNZEHNTE KAPITEL 292

Es wird gezeigt, daß das Recht in geistlichen Dingen ausschließlich in Händen des Souveräns liegt und daß der

äußere religiöse Kult sich nach dem Frieden im Staat richten muß, wenn wir Gott in rechter Weise gehorchen wollen

ZWANZIGSTES KAPITEL 306

Es wird gezeigt, daß in einem freien Staat es jedem erlaubt ist zu denken, was er will, und zu sagen, was er denkt

ANMERKUNGEN ZUM THEOLOGISCH-POLITISCHEN
TRAKTAT 319

Anmerkungen des Herausgebers 335

Bibelstellenregister 379

Namen- und Sachregister 385

EINLEITUNG

1. Geschichte und Charakter des Traktats

Der *Tractatus theologico-politicus* ist 1670, anonym und mit fingiertem Druckort sowie fingiertem Drucker (Hamburgi, apud Henricum Künraht), erschienen. Tatsächlich hat ihn Jan Rieuwertsz in Amsterdam herausgebracht, der Verleger, der 1663 Spinozas Schrift über „Descartes' Prinzipien der Philosophie“ herausgegeben hatte und 1677 nach Spinozas Tod die „Opera posthuma“ verlegen wird. Schriften, die sich gegen die herrschende Meinung, insbesondere die der kirchlichen oder weltlichen Obrigkeit richten, anonym zu veröffentlichen war im Zeitalter behördlicher Repressionen durchaus üblich. Nicht nur der Autor, auch der Verleger war auf Anonymität bedacht, und beide, Spinoza wie Rieuwertsz, hatten angesichts der Radikalität der im Traktat vorgetragenen Thesen guten Grund dafür, weil ihnen klar war, daß Spinozas eher beiläufige Äußerung, er habe nicht in der Absicht geschrieben, „Neuerungen einzuführen, sondern um Entstelltes zu korrigieren“ (XIX, 14), kaum Resonanz finden würde, nicht zu reden von der zweimal vorgebrachten salvatorischen Klausel gegenüber der Autorität der höchsten Gewalten seines Vaterlandes (Vorrede 16; XX, 14).

Spinoza wurde bald als Verfasser des Traktats identifiziert, und sehr schnell setzte eine heftige Kritik ein. Schon im Mai 1670 polemisierte der Leipziger Theologe Jacob Thomasius in einer akademischen Programmschrift gegen die Schrift¹, und weniger gebildete Kirchenleute beschwerten sich in Holland über das „gotteslästerliche“, „schädliche und verderbli-

¹ Wiederabdruck in Thomasius' *Dissertationes LXIII Varii Argumenti*, Halle 1693.

che“ Buch, das verboten werden mußte.² Es folgte eine ganze Reihe von Gegenschriften, die sich kaum durch sachliche Einwände auszeichneten, sondern vor allem Haß zum Ausdruck brachten, in Spinozas Augen den schädlichsten aller Affekte (vgl. Eth. IV, prop. 45), den er, allemal in seiner theologischen Form, mit seinem Traktat gerade niederhalten wollte. Eine kursierende holländische Übersetzung wollte Spinoza nicht publiziert wissen (sie ist erst 1697 erschienen), damit, wie er schreibt, nicht noch mehr inkompetente Leute sich über den Traktat ergehen und er verboten würde (Brief 44 vom Februar 1671). Zunächst wurde der lateinische Text in dem weitgehend liberalen Land nicht verboten, und der Absatz stieg. Auch Leibniz hat sehr früh das „ruchlose“ Buch gelesen.³ Nach dem politischen Umschwung in den Niederlanden (1672), der den liberalen Regenten De Witt zu Fall brachte und einer repräsentativen Obrigkeit zur Macht verhalf, wurde der Traktat 1674 in Holland verboten, zusammen mit Hobbes' „Leviathan“, Meyers „Philosophie als Interpretin der Heiligen Schrift“ und der „Bibliothek der Unitarier genannten polnischen Brüder“, die allesamt und in einem Atemzug „für gotteslästerliche und seelenverderbliche Bücher“ erklärt wurden, „voll von grundlosen und gefährlichen Ansichten und Greueln zum Nachteil der wahren Religion und des wahren Gottesdienstes“.⁴ Rieuwertsz, ein nicht nur liberaler, sondern auch geschäftstüchtiger Verleger, druckte jedoch nach, jetzt, um das Verbot zu unterlaufen, unter Angabe des Erscheinungsjahres der editio princeps (1670), teilweise auch in anderem Format und sogar unter anderen Titeln.⁵ Zunehmend wurde das Buch im

² Texte bei Walther/Freudenthal, Die Lebensgeschichte Spinozas, Bd. 1, S. 286 ff.

³ U. Goldenbaum, Die *Commentatiuncula de iudice* als Leibnizens erste philosophische Auseinandersetzung mit Spinoza. In: *Studia Leibniziana Sonderheft 29* (1999), S. 61–98.

⁴ Text bei Walther/Freudenthal, Die Lebensgeschichte Spinozas, Bd. 1, S. 314.

⁵ Ausführlich dazu F. Bamberger, *The Early Editions of Spinoza's Tractatus Theologico-Politicus*.

Ausland (England, Frankreich, Deutschland) verkauft; und die französische Übersetzung von Saint-Glain, 1678 in Amsterdam veröffentlicht (mit einer Reihe von späteren Anmerkungen aus einem Handexemplar Spinozas), machte das Werk schließlich einem breiteren Leserkreis bekannt.

An Oldenburg, dem er einige Exemplare zur Weiterleitung an interessierte Gelehrte geschickt hatte, schrieb Spinoza (Brief 68), er möge ihm die Stellen angeben, „die bei den Gelehrten Zweifel erweckt haben“; denn er möchte „den Traktat mit einigen Anmerkungen erläutern und womöglich die herrschenden Vorurteile gegen ihn beseitigen“. Wir wissen nicht, ob er die Stellen bekommen hat, doch hat er sich später mit dem Traktat wahrscheinlich nicht mehr intensiv beschäftigt, weil er ihn für hinreichend begründet hielt und der Meinung war, das Werk spreche für sich selbst und bedürfe keiner weiteren Auseinandersetzung mit gegnerischen Positionen. Jedenfalls sind die uns überlieferten Anmerkungen aus der Feder Spinozas bestenfalls Ergänzungen, nicht aber weiter gefaßte Begründungen der Kernthesen. Spinoza konnte sich darauf stützen, daß er lange an dem Traktat gearbeitet hat, hebt er doch eigens hervor, daß er „hier nichts schreibe“, was er „nicht oft und lange durchdacht hätte“ (IX, 129). Er hat in der Tat fünf Jahre für die Ausarbeitung der Schrift gebraucht und dafür 1665 die Arbeit an seinem philosophischen Hauptwerk unterbrochen, das 1677 unter dem Titel „Ethik“ erscheinen wird und in den der Ontologie und der Theorie menschlichen Erkennens gewidmeten Teilen I und II schon weitgehend ausgearbeitet war.

Er hat die Arbeit unterbrochen für eine Streitschrift, die er aus aktuellem Anlaß schreiben wollte und die außerhalb der zu schreibenden Philosophie ihren Platz haben sollte, aber sorgfältig durchdacht werden mußte. Zwei Bereiche thematisiert der Traktat, die sich im Kontext der zu entwickelnden Philosophie nicht thematisieren lassen und in der schließlich fertiggestellten „Ethik“ auch keinen ihnen angemessenen Platz finden: Theologie und Politik. Im ersten Teil der „Ethik“, der von Gott als dem Prinzip alles dessen, was

ist, handelt, ist von der Theologie keine Rede, und in den der Ethik im engeren Sinne gewidmeten Teilen findet die Politik nur Platz in einer Anmerkung (IV, prop. 37, schol. 2). Diese Themen in einer separaten Abhandlung zu erörtern war für Spinoza aber sicher keine Nebentätigkeit, sondern einem Anliegen gewidmet, das für die von ihm vertretene Philosophie bedeutsam ist. Spinoza sah seine Philosophie, die er nicht zufällig unter den Titel „Ethik“ bringen wird, in ihrem Grundanliegen gefährdet: zu zeigen, daß ein friedvolles und darin humanes Zusammenleben der Menschen allein in einer Vernunft gründen kann, von der der Mensch eigenständig Gebrauch macht, es also unabdingbar ist, daß den Menschen der freie Gebrauch der Vernunft zugestanden wird.

Spinoza lebte in einem Gemeinwesen, der Vereinigten Republik der Niederlande, das sich vom Joch der spanischen Herrschaft befreit hatte, politisch selbständig geworden war, unter der Regentschaft Jan De Witts republikanische Prinzipien hochhielt, Immigranten, insbesondere Juden von der iberischen Halbinsel, aufnahm, ein friedvolles Nebeneinander diverser religiöser Sekten ermöglichte, den Weg zu ökonomischer Prosperität wies und nicht zuletzt ein Land war, in dem Wissenschaften und Künste zu einer einzigartigen Blüte gelangten. Es war ein Land, das unterschiedliche Ansichten tolerierte, ein, bezogen auf die damalige Zeit, durchaus liberaler Staat, ein Land, das Spinoza als sein Vaterland ansehen und auch verteidigen konnte. Doch war ihm klar, daß der Zustand des Landes nicht die interne Stabilität hatte, die ihm Dauerhaftigkeit garantiert hätte. Mehr noch, er sah im Jahr 1665 die liberale Verfassung seines Vaterlandes tatsächlich gefährdet, und das nicht ohne Grund. Es war ein unruhiges Jahr in den Niederlanden. Die Bevölkerung litt unter der sich ausbreitenden Pest; der zweite Seekrieg mit England brachte dem Land einige empfindliche Niederlagen und bremste die ökonomische Prosperität; De Witts Politik war einer starken Opposition der antirepublikanischen Anhänger des Oranienhauses ausgesetzt; ein falscher Messias aus Smyrna, Sabbatai Zevi, stürzte die Juden des Landes in ein Gebräu irrationaler Er-

wartungen; und nicht zuletzt versuchten die calvinistischen Theologen als Vertreter der führenden Religionsgruppierung, die Unsicherheit der Bevölkerung ausnutzend, Einfluß auf die laizistische Politik De Witts zu nehmen. Die geistige Situation der Zeit war es, in die Spinoza unter einem theologischen wie politischen Aspekt mit seinem Traktat eingreifen wollte, der insofern eine Streitschrift ist, die sich an den zu bekämpfenden Gegnern orientiert, d. h. an einer verfehlten Auffassung, die es zu destruieren gilt, um die richtige in Geltung zu setzen.

Weil der Traktat seiner Tendenz nach eine polemische Schrift ist, die das Falsche im Visier hat und gegen es das Wahre zur Geltung zu bringen sucht, gehört sein Inhalt nicht in die Philosophie. Sein methodisches Verfahren läuft der Entfaltung der Philosophie, wie Spinoza sie versteht, zuwider. Denn das Wahre läßt sich nicht über einen Bezug auf das Falsche gewinnen. Die Wahrheit ist die Norm ihrer selbst und des Falschen („*veritas norma sui et falsi est*“), heißt es in der „Ethik“ (II, prop. 43, schol.). Das Wahre ist als das richtig Begründete das Kriterium des Falschen und hebt dieses auf, sobald der Mensch des Wahren inne ist, d. h. seine Aussagen tatsächlich begründet hat. Die in der „Ethik“ entwickelte Philosophie sieht deshalb von aller Polemik ab. Ein Referat falscher Auffassungen ist allenfalls eine Interpretationshilfe für den Leser und kann nur in Anmerkungen seinen Ort haben, die außerhalb des Deduktionsganges stehen, der die Sache selbst entfaltet.

Über den Anlaß, den Traktat zu verfassen, haben wir zwei Äußerungen Spinozas, einen Brief an Oldenburg aus dem Jahr 1665, zu dem Zeitpunkt also, als Spinoza sich an die Arbeit machte, und die Vorrede zum Traktat, die er wahrscheinlich nach Fertigstellung der Arbeit geschrieben hat. In dem Brief (Nr. 30) heißt es: „Ich bin dabei, eine Abhandlung über meine Auffassung der Schrift zu verfassen, wozu mich motivieren 1. die Vorurteile der Theologen [...], 2. die Meinung, die das Volk von mir hat [...], 3. die Freiheit zu philosophieren und zu sagen, was man denkt“. Alle drei Motive enthalten einen

Bezug auf Falsches, die beiden ersten auf etwas, das es auszuräumen gilt, das dritte auf etwas, das es gegen Verfehltes zu verteidigen gilt. 1. Die Vorurteile (*praejudicia*) sind aufzudecken (*patefacere*) und aus dem Geist (*mens*) wenigstens der Klügeren zu entfernen (*amoliori*), weil, so erläutert Spinoza, vor allem sie es sind, die die Menschen daran hindern (*impedire*), sich der Philosophie zuzuwenden. 2. Die Meinung (*opinio*), allemal die des gewöhnlichen Volkes (*vulgus*), verfehlt als bloße Annahme die Sache und enthält in ihrem von Spinoza in diesem Kontext genannten Inhalt, er sei Atheist, eine Beschuldigung, die es abzuwenden (*averruncare*) gilt. 3. Die Freiheit zu philosophieren ist sicherzustellen (*asserere*), weil sie, so erläutert Spinoza, bei uns (*hic* [!]) von der allzu großen Autorität und Frechheit der Prediger unterdrückt wird (*supprimeretur*). In dieser Briefstelle erwähnt Spinoza mit den Vorurteilen der Theologen, dem Atheismus-Verdacht und der Unterdrückung der Freiheit zu philosophieren durch Prediger nur den theologischen Bezug als Anlaß, den Traktat zu verfassen. In der Tat scheint der theologische Aspekt anfangs das stärkere, wenn nicht ausschließliche Motiv zum Verfassen des Traktats gewesen zu sein. Der an zweiter Stelle genannte persönliche Hintergrund⁶ tritt im ausgearbeiteten Werk freilich ganz zurück – der Atheismus-Vorwurf wird nur noch beiläufig als Ausdruck eines philosophischen Begründungen mißtrauenden Aberglaubens erörtert (II, 1). Man wird den Traktat deshalb auch nicht als eine persönliche Abrechnung mit der Amsterdamer jüdischen Gemeinde lesen können, die Spinoza 1656 exkommuniziert hatte. Daß der Traktat auf eine frühe, in spanischer Sprache verfaßte Schrift Spinozas mit dem Titel „*Apologia*“ zurückgehe, von der Pierre Bayle in dem Artikel *Spinoza* seines „*Dictionnaire historique et critique*“ (1697) be-

⁶ Bei der Besetzung einer Pfarrstelle in Voorburg 1665 hatten Bewohner der Stadt Spinoza von der Mitwirkung bei der Entscheidung ausschließen wollen, weil er „ein Atheist ist oder ein Mensch, der aller Religion spottet [...], wie viele gelehrte Männer und Prediger [...] und die, welche ihn kennen, bezeugen können“ (Text bei Walther/Freudenthal, *Die Lebensgeschichte Spinozas*, Bd. 1, S. 281).

richtet⁷, und daß diese Schrift als eine Art „Urtraktat“ sogar in große Teile des uns vorliegenden Traktats eingegangen sei, läßt sich nicht beweisen, weil sie uns nicht bekannt ist.

Die Vorrede zum Traktat sieht jedenfalls von jeder persönlichen Betroffenheit ab, wenn sie auch, in aufwendiger Rhetorik, Spinozas Verwunderung über den Zustand der Religion in seinem Land artikuliert (Vorrede 9). Sie setzt ein mit einer Theorie des Aberglaubens, den Spinoza als Resultat menschlicher Affektivität versteht, aus der ihrerseits die Vorurteile, von denen der Brief an Oldenburg spricht, resultieren (Vorrede 9). Es sind die Vorurteile der Menschen und nicht nur der Theologen, die sich allerdings auf diese stützen, weil sie so über die Menschen leicht herrschen können, worin sie in der Tat leichtes Spiel haben, weil die Erwartungen der in Affekten befangenen Menschen ihnen entgegenkommen. Zugleich macht Spinoza deutlich, daß alle Menschen dem der Affektivität entspringenden Aberglauben von Natur aus unterworfen sind (Vorrede 5) und daß deshalb die Vernunft das Ansehen der Theologen beim Volk nicht so untergraben kann, daß sie das Volk zu belehren sucht. Das einfache Volk (*vulgus*) ist nicht der Adressat des Traktats, der „philosophische Leser“ ist es, wie Spinoza ausdrücklich sagt (Vorrede 15), d. h. jemand, der auf die Vernunft setzt, ohne deshalb auch Spinozist sein zu müssen. Der Traktat wendet sich an Menschen, die schon philosophieren, aber die der Philosophie eigene Freiheit noch nicht hinreichend ergreifen, also nicht frei genug philosophieren, mit anderen Worten, die selbst noch einem Vorurteil unterliegen, daß sich nämlich die Philosophie nach der Theologie richten müsse, in traditionellem Vokabular formuliert, „Magd der Theologie“ (Vorrede 15) sein müsse. Dieses jegliche Philosophie belastende Verständnis kritisch zu destruieren setzt sich der Traktat zum Ziel.

Um es zu erreichen, sind nicht vorurteilsbehaftete Volksmeinungen zu korrigieren, sondern die Vorurteile der Theo-

⁷ Wohl gestützt auf Salomon van Tils antispingozistisches Pamphlet „Het voor-hoof der heydenen ...“ Dordrecht 1694, S. 5.

logen am Gegenstand der Theologie, der Religion, als Vorurteile zu entlarven. Dafür zeigt Spinoza, daß die Repräsentanten der Theologie seiner Zeit, also die damaligen Theologen, ein falsches Verständnis von Religion haben, weil der genuine Gegenstand der Religion die Frömmigkeit (*pietas*) ist, der die von den Theologen bekämpfte Freiheit des Philosophierens nicht nur nicht im Wege steht, sondern selber dieser Freiheit bedarf. Der Untertitel des Traktats formuliert diesen Gesichtspunkt. In dem Traktat werde gezeigt, „daß die Freiheit zu philosophieren nicht nur ohne Schaden für die Frömmigkeit [...] zugestanden werden kann, sondern auch nicht aufgehoben werden kann, ohne zugleich [...] die Frömmigkeit aufzuheben“. Dies zu zeigen ist für Spinoza der zentrale Anlaß gewesen, den Traktat zu verfassen, also der dritte Punkt im Schreiben an Oldenburg, nur daß dieser Punkt jetzt über die theologische Dimension hinaus auf die politische erweitert wird, die der Untertitel ineins mit ihr im Blick hat. Auch für den Frieden im Staat (*pax reipublicae*) ist die Freiheit zu philosophieren nicht nur zuzugestehen, sondern eine nicht aufzuhebende Bedingung dieses Friedens. Beides nicht nur zu zeigen (*ostendere*), sondern auch zu beweisen (*demonstrare*), heißt es in der Vorrede (8), ist es vor allem (*praecipium*), „was ich mir in diesem Traktat vorgenommen habe“.

Der theologische Aspekt mag bei der frühen Konzeption des Traktats im Vordergrund gestanden haben, da die theologische Repression in Spinozas Zeit gravierend war, so daß allein deshalb die Theologie auch einer längeren Erörterung bedurfte (15 der 20 Kapitel des Traktats sind ihr gewidmet), während der Staat, in dem Spinoza lebte, als liberal angesehen werden konnte und deshalb in seiner Liberalität nur zu sichern war. Aber auch der Staat ist durch ein falsches Religionsverständnis der Theologen gefährdet, die mit der Religion einen Rechtsanspruch verbinden, gestützt auf den, so formuliert es Spinoza drastisch (Vorrede 8), ihre Vertreter das staatliche Recht „mit dreister Willkür“ und „unter dem Deckmantel der Religion“ an sich reißen wollen, sich dabei auf den noch im „Aberglauben befangenen Sinn der Menge“ stützend,

womit sie alles nur von neuem (*iterum*) in Knechtschaft (*servitium*) stürzen. So sind es die Vorurteile über die Religion (*praejudicia circa religionem*), die zugleich zu Vorurteilen über das Recht des Souveräns (*praejudicia circa summarum potestatum jus*) führen, die es auf beiden Feldern zu bekämpfen gilt und deren Erörterung die Einheit des „Theologisch-politischen Traktats“ ausmacht. Und beide Felder, auch das macht die Vorrede deutlich, werden im Hinblick auf die politische Situation der Niederlande in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts erörtert (Vorrede 8). Weder geht es um die persönlichen Erlebnisse eines Mannes, der durch religiösen Druck schikaniert worden ist und sich an den Vorteilen eines liberalen Staates erfreuen darf, noch um die persönliche Existenz eines Philosophen, der unbehelligt philosophieren will und hierfür zu zeigen sucht, daß die eigene Philosophie harmlos für Religion und Politik ist und sich deshalb frei entfalten dürfe, frei von kirchlichem und staatlichen Druck. Spinoza will mit seinem Traktat vielmehr zeigen, daß Religion und Politik selber des freien Philosophierens bedürfen, weil ihre Domänen, Frömmigkeit und Frieden, seiner bedürfen.

Um Spinozas Argument zu verstehen, muß man sehen, daß er mit der *libertas philosophandi* als der Bedingung von Frömmigkeit und Frieden nicht die Philosophie im strengen Sinne als eine Disziplin argumentativer Entfaltung und Begründung beweisfähiger Sachverhalte im Blick hat, also nicht in erster Linie seine eigene Philosophie, die sich dem Druck kirchlicher und staatlicher Autorität entziehen will. Nur die erste These des Untertitels („nicht nur“) könnte dem entsprechen, nicht aber die zweite („sondern auch“), die über ein verträgliches Nebeneinander hinaus die Freiheit zu philosophieren zur Bedingung von Frömmigkeit und Frieden macht. Das kann nicht bedeuten, daß die Philosophie (oder gar Spinozas eigene) Religion und Politik begründet, sondern nur, daß deren Basiselemente, Frömmigkeit und Frieden, für ihren eigenen Bestand etwas bedürfen, was auch konstitutiv für die Philosophie ist: daß die Menschen in ihrer Frömmigkeit und Friedenssuche frei und das heißt eigenständig urteilen, generell

gesagt, daß sie eine eigene Meinung haben und diese äußern dürfen. Nicht daß diese Meinung richtig oder gar philosophisch haltbar ist, ist entscheidend, sondern daß es eine Meinung ist, in der sich ein eigenes Urteil artikuliert, mag es auch irrig und Ausdruck bloß privater Einschätzung sein, anders formuliert, daß der Mensch in Sachen Religion und Politik nicht Vorschriften oder gar Befehle zu befolgen hat, die ein anderer erläßt, insbesondere nicht eine vermeintliche oder tatsächliche Autorität. Das muß für alle diejenigen bedeutungslos sein, die gesagt bekommen wollen, was sie denken sollen, eine Haltung, die es, wie Kant sehr viel später, am Ende des Zeitalters der Aufklärung, schreiben wird, „anderen so leicht [macht], sich zu den Vormündern aufzuwerfen“⁸. An sie richtet sich der Traktat deshalb nicht.

Man wird dem Sachverhalt nicht gerecht, wenn man zwischen einer esoterischen und einer exoterischen Philosophie unterscheidet, zwischen der eigentlichen Philosophie Spinozas und einer sich verstellenden Form von Philosophie, die sich der Erwartung einer Leserschaft anpaßt, die schon ein bestimmtes Verständnis von Religion und Politik hat, dem es entgegenzukommen gilt⁹, wenn man also davon ausgeht, Spinoza habe in dem Traktat seine eigene Philosophie zurückgehalten, sei es um in seinem zeitbedingten Anliegen überhaupt verstanden zu werden, sei es um mit ihm dem Publikum nicht zu viel zuzumuten. Gewiß, wie die Bibel sich der beschränkten Fassungskraft derer, die sie erreichen will, angepaßt hat, wie Spinoza nicht müde wird zu betonen, so bedient sich auch Spinoza in seinem Traktat eines Stils, der nicht die argumentative Strenge und auch Nüchternheit der „Ethik“ hat. Er bedient sich über weite Strecken, nicht nur in der Vorrede, eines rhetorischen Stils, scheut nicht bloße Wiederholungen, um

⁸ Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?, Berlinische Monatszeitschrift Dezember 1784, S. 481.

⁹ Vgl. hierzu Leo Strauss, „Anweisung zum Studium von Spinozas Theologisch-politischem Traktat. In: N. Altwicker (Hg.), Texte zur Geschichte des Spinozismus.

den Thesen Nachdruck zu verleihen, und läßt die eigene emotionale Betroffenheit anklingen, wenn es darum geht, Unsinn als Unsinn in den Blick zu bringen. Aber der Traktat richtet sich nicht an das unwissende Volk, sondern an den Gebildeten, an den philosophischen Leser (Vorrede 15), den Spinoza von einer letzten Befangenheit in Vorurteilen über religiöse und politische Verbindlichkeiten befreien will und dem er deshalb ein philosophisch stichhaltiges Konzept von Religion und Politik präsentieren muß. Diejenigen, die Spinoza mit seiner Grundthese, Religion und Politik bedürften einer Form des Philosophierens, überzeugen will, müssen somit davon überzeugt werden, daß diese These die Felder Religion und Politik wirklich trifft und nicht von sich her deformiert.

Der eigentümliche Reiz des Traktats besteht in der Entfaltung eines Zusammenhangs von Philosophie, Religion und Politik, in dem die Philosophie den Anspruch erhebt, die ihr vorgegebenen, weil aus ihren Prinzipien nicht ableitbaren Gebiete der Religion und Politik sachgerecht zu traktieren, nicht dadurch, daß sie sie begründet und von ihren allgemeinen Prinzipien her versteht, sondern dadurch, daß sie ihnen zu einem Selbstverständnis verhilft, auf dessen Basis sie ihre Aufgaben erst erfüllen können. Von der Richtigkeit seiner These war Spinoza auf Grund seiner Philosophie zweifellos überzeugt. Doch ist damit nicht gesagt, daß auch der Leser des Traktats sie aus der Einsicht wird übernehmen können, daß sie ein wesentliches Element von Religion und Politik tatsächlich trifft. Die Obrigkeit seiner Zeit hat sie nicht übernehmen können, und vielleicht befand sie sich darin in Einklang mit vielen Lesern. Aber man sollte nicht nur den damaligen Leser im Auge haben und den Traktat unter dem Gesichtspunkt lesen, wie weit er damals hat akzeptiert werden können, d. h. nicht nur als eine Streitschrift, die ihrem eigenen Anspruch nach auf unmittelbare Wirkung aus ist.¹⁰

¹⁰ G. Gawlick betont in seiner Einleitung in die bisherige Ausgabe der *Philosophischen Bibliothek* (S. XXVII) diesen Aspekt und hebt zu Recht die damit verbundenen Schwierigkeiten hervor, insbesondere

2. Inhalt und Ziel des Traktats

A. Religion

Spinoza beginnt seinen Traktat mit einer Deutung der in der Bibel dokumentierten Offenbarungsreligion. Um deren richtiges Verständnis von einem in seinen Augen weit verbreiteten falschen Verständnis abzuheben, entwickelt er später, im 7. Kapitel, eine Theorie der Interpretation der heiligen Schriften. Ihr Grundprinzip ist, die Schrift aus sich selbst heraus zu verstehen, ihr also nichts zuzuschreiben, was sich nicht ihr selbst entnehmen läßt. Hierfür sind die Entstehungsbedingungen der Schrift zu untersuchen, ihre Aussagen also historisch einzuordnen und aus dem historischen Kontext verständlich zu machen. Dabei ist die Mentalität der Verfasser ebenso wie die der Adressaten zu untersuchen, aber auch die Sprache der damaligen Zeit, aus deren Erforschung sich erst ergibt, was die Verfasser gemeint haben, was also der Sinn (*sensus*) biblischer Aussagen ist. Die in der historischen Orientierung der Wissenschaftlichkeit verpflichtete Methode könne diesen Sinn klar erfassen und die Beliebigkeit subjektiven und darin bibelfremden Hineindenkens ausschalten. Ihre Grenze hat sie nicht in der Methode selbst, sondern in der schlechten Überlieferung, die es uns nicht erlaubt, alles in der Bibel Enthaltene zur Klarheit rationalen Begreifens zu bringen. In den auf das Interpretations-Kapitel folgenden Kapiteln benutzt Spinoza seine Methode, um an den biblischen Büchern, vor allem denen des Alten Testaments, zu zeigen, daß sie kein einheitliches Werk sind, sondern das Werk vieler Verfasser, das zudem in seinen Aussagen voller interner Widersprüche ist und in der uns vorliegenden Form sich einem späteren Redakteur verdankt, der uns lediglich eine Materialsammlung hinterlassen hat, ohne sie in eine vernünftige Ordnung gebracht zu haben. Spinoza ist so zum Wegweiser einer historisch-kritischen Bibel-

den Versuch, mit Hilfe der Vernunft ein Vorurteil ausrotten zu wollen, das gerade darin besteht, der Vernunft wenig zuzutrauen.

Exegese geworden, und er hat in seiner kritischen Analyse des Textes der Bibel vieles richtig erfaßt, vieles freilich auch nicht von dem, was die fortschreitende historische Forschung, gestützt auf weitaus umfangreicheres Quellenmaterial, besser hat deuten können. Die meisten der internen Widersprüche, die Spinoza hervorhebt, sind bei genauerer Betrachtung des Textes so offensichtlich, daß es nur des Mutes bedurfte, sie auszusprechen, und die These zu wagen, der Text einer Schrift, die als heilig gilt, sei verderbt überliefert.

Seine Analyse der biblischen Bücher (Kap. VIII–XI) beschließt Spinoza mit einem die Bibel-Hermeneutik abschließenden Kapitel (XII), das untersucht, „aus welchen Grunde die Schrift heilig heißt (qua ratione sacra vocatur)“. In ihm macht er deutlich, daß das Verfahren einer historisch-kritischen Untersuchung nicht einer Destruktion der Bibel in ihrem wahren Gehalt dient, sondern der Trennung zwischen dem in ihr sich manifestierenden Wort Gottes und dem schriftlich fixierten Gewand, in dem es sich bekundet. Das Wort Gottes (*verbum Dei*) sei „die wahre Urschrift (*verus syngraphus*) des göttlichen Gesetzes“, die uns unverderbt überliefert ist und, nicht geschrieben auf Papier und mit Tinte (XII, 3), sondern von Gott den Herzen der Menschen eingeschrieben (XII, 1), den wahren Gehalt der Religion ausmache. Wenn die historisch-kritische Methode auch die Bedingungen untersucht, unter denen Religionen entstehen und ihre spezifische Gestalt annehmen (mit ihrer Hilfe hat Spinoza den Unterschied zwischen Altem und Neuem Testament charakterisiert), so unterscheidet sie doch zwischen Geltung und Genese, nämlich zwischen der wahren Form der Religion und der historisch bedingten Form ihrer Präsentation. Diese Differenz hat Spinoza in Kapiteln entwickelt, die der Interpretation der Schrift vorausgehen (I–VI) und in sie dann eingehen. Sie erörtern die Prophetie (Kap. I u. II), den Status des hebräischen Volkes (Kap. III), den Begriff des göttlichen Gesetzes und was von ihm fernzuhalten ist (Kap. IV u. V) sowie den Status des Wunders (Kap. VI) und stützen sich dabei auf rein philosophische Überlegungen, die Spinoza zwar durch Stel-

len aus der Bibel zu bestätigen sucht, aber nicht aus ihnen gewinnt, die also Bibel-transzendent sind. Sie sind Grundlage der in Kapitel XII ausdrücklich gemachten These einer Unterscheidung zwischen der wahren Religion, die der Vernunft gemäß ist, und einer historisch bedingten Religion, die auf die unterschiedlich beschränkte Auffassungskraft der Adressaten der biblischen Botschaft zurückzuführen ist.

Prophetie wird als „die sichere Erkenntnis einer den Menschen von Gott offenbarten Sache“ definiert (I, 1), die als sichere auch die natürliche, d. h. vernunftgeleitete Erkenntnis umfasse (I, 4), nur daß aus ihr das der Offenbarung Eigentümliche nicht erklärt werden könne. Offenbarung wird unter dieser Voraussetzung als ein Modus der Vermittlung definiert, der den Propheten zu einem Interpreten Gottes für diejenigen macht, die der vernünftigen Erkenntnis Gottes nicht fähig sind und sich deshalb auf den bloßen Glauben stützen (I, 3). Sie wird zu einer Form von Erkenntnis, die ihre Sicherheit bei den Propheten und ihre Akzeptanz bei den Glaubenden aus der moralischen Integrität der Propheten hat, die diese zu tauglichen Vermittlern einer vorbildlichen Form moralischen Lebens macht. Ist die biblische Lehre auf die Absicht einer solchen Vermittlung hin zu lesen, dann ist sie auf einen Sinn hin zu lesen und nicht auf einen Wahrheitsgehalt, den darzulegen die Propheten weder beabsichtigen noch befähigt sind. Denn Gott hat sich, wie das 2. Kapitel über die Propheten unterstreicht, in den Offenbarungen der dem bloßen Vorstellern (*imaginatio*) verpflichteten Vorstellungswelt der einzelnen Propheten anpassen müssen, wenn er in ihnen erfolgversprechende Vermittler haben will. Das dem hebräischen Volk gewidmete Kapitel entwickelt eingangs (III, 1) eine rein philosophische Theorie des Glücks und operiert sodann (III, 3) mit einem Begriff von innerem und äußerem Beistand Gottes, der die Religion, demonstriert am Begriff der Auserwählung, von der Partikularität eines besonderen Volkes löst und die prophetisch vermittelte Moralität universalisiert, die sich unabhängig von den besonderen historischen Umständen und sogar gegen sie in der Bibel aufzeigen lasse.

Im Kapitel über das göttliche Gesetz stützt sich Spinoza einleitend wie selbstverständlich auf die eigene Philosophie, die die menschliche Glückseligkeit mit der geistigen Erkenntnis (*cognitio intellectualis*) Gottes zusammenfallen läßt, die als Akt des Erkennens keinem als Vorschrift erlassenen Gesetz unterliegt (IV, 3 u. 4), so daß Gott als Instanz unserer Glückseligkeit, theologisch gesprochen unseres Heils, nicht als Gesetzgeber verstanden werden kann. Alle Verordnungen Gottes, von denen die Bibel spricht, sind relativ auf die beschränkte Fassungskraft des Volkes (IV, 1) und als erlassene Gesetze in Wahrheit menschliche Gesetze von partikularer Bedeutung, mit denen die Propheten unter Berufung auf Gott die Menschen einer bestimmten Region zu disziplinieren suchen. Unter diesem Aspekt werden die Zeremonien und die die Einbildungskraft der Menschen einnehmenden heiligen Geschichten (5. Kapitel) zu einem dem göttlichen Gesetz äußeren Beiwerk, das in seinen Besonderheiten historisch verständlich zu machen ist. Das Kapitel über die Wunder schließlich stützt sich am stärksten von allen Kapiteln auf Spinozas eigene Philosophie, nämlich auf das dort entwickelte Konzept Gottes und einer Natur, die der göttlichen Macht so unterliegt, daß das Durchbrechen der Kausalgesetzlichkeit natürlicher Abläufe durch ein übernatürliches göttliches Eingreifen der Natur Gottes zuwiderläuft, Wunder uns also die Allmacht Gottes gar nicht erkennen lassen (VI, 2–9). Die biblischen Berichte über Wunder sind deshalb als bloße Illustrationen zu verstehen, die denen entgegenkommen, die so disponiert sind, daß sie sich durch Staunen und Sich-Wundern zu einer stärkeren Verehrung Gottes motivieren lassen.

Am Ende des Wunder-Kapitels schreibt Spinoza (VI, 21), daß er sich beim Wunder allein auf das natürliche Licht gestützt habe, also rein philosophisch vorgegangen sei, weil sich die Zurückweisung der Wunder als eines objektiven Tatbestandes aus der Vernunft zugänglichen Prinzipien begründen lasse. Gleichwohl zieht er unabhängig von ihr „einige“ Stellen der Schrift zur Begründung heran, worin er seinem generellen Verfahren folgt, philosophische Begründungen sich aus

der Schrift bestätigen zu lassen. Doch sind die herangezogenen Stellen so beiläufig und treffen den Kern der biblischen Offenbarungsreligion so wenig, daß sie die philosophisch gehaltene These kaum bestätigen dürften oder gar an ihre Stelle treten könnten. Überhaupt ist die Auswahl der Bibelstellen, die Spinoza als Stütze seiner Interpretation heranzieht, äußerst willkürlich; er wählt aus, was ihm für seine Strategie am besten paßt. Und nicht zufällig wird sehr oft Salomo, der Weise, zu seinem Gewährsmann, wenn es darum geht, gegen das Bildhafte und Dunkle biblischer Aussagen die Kraft des Verstandes hochzuhalten, der den Kern der Religion vernunftkonform sein läßt und religiöses Beiwerk von der wahren Religion zu trennen erlaubt.

Kann das Wunder in seiner Negativität aus philosophischen Prinzipien erklärt werden, so ist das bei der Prophetie und damit der Offenbarung in ihrer Positivität nicht möglich, da sie als ein wirkliches Ereignis „die menschliche Fassungskraft übersteigt“ (VI, 21), das heißt nicht ursächlich erklärt werden kann. Darin ist impliziert, daß wir sie als göttliche Offenbarung nicht aus der Natur Gottes herleiten können, anders formuliert, nicht Gott als ihre Ursache begreifen können. Hält man an der Prophetie als einem wirklichen Ereignis fest, dann stehen wir vor einer rein theologischen Angelegenheit („*quaestio mere theologica*“, ebd.) und müssen deshalb die Prophetie aus den offenbarten Grundlagen („*ex fundamentis relevatis*“, ebd.) zu begreifen suchen, nämlich aus dem, was in der Bibel als grundlegend für die Offenbarung ausgegeben wird. Das ist der moralische Charakter der Propheten, der an kein Erkennen (intelligere) gebunden ist, sich vielmehr mit einem lebhaften Vorstellungsvermögen (*imaginatio*) paart, das die Propheten zu tauglichen Vermittler der göttlichen Botschaft macht, aber um den Preis, die Natur Gottes auf eine Moralität hin zu deformieren, die ihr nicht gemäß ist. Gott wird zu einer moralischen Instanz und seine Botschaft zu einem zu befolgenden Gebot, was unter philosophischem Wissen falsch ist. Die Prophetie ist deshalb philosophisch nur so zu retten, daß man sie in ihrer Funktionalität versteht und von ihr jeden An-

spruch auf Wahrheit fernhält. Die Propheten, selbst Moses (II, 14), der größte aller Propheten, hatten überhaupt keinen richtigen Begriff von Gott; ihre Aufgabe bestand nicht darin, die Menschen klüger zu machen, sondern darin, sie durch als göttlich ausgegebene Vorschriften gehorsamer zu machen, d. h. sie gegen die Disziplinlosigkeit des Befolgens bloßer Neigungen, wenn auch mit auf Neigung zielenden Mitteln (Bestrafung und Belohnung), moralisch zu stabilisieren.

Die „rein theologische Angelegenheit“ ist deshalb auch rein theologisch zu erörtern und in ihren Aussagen streng von der Philosophie zu trennen. Das den theologischen Teil des Traktats abschließende Kapitel XV ist, vorbereitet durch die auf die Bibel-Exegese folgenden Kapitel XIII und XIV, dieser Trennung gewidmet. Kapitel XIII zeigt, so in der Überschrift formuliert, daß die Schrift nur ganz einfache Dinge („*simpli-cissima*“) lehrt, nämlich den Gehorsam gegenüber Gott, der sich in der Nächstenliebe und der mit ihr verbundenen Gerechtigkeit äußert, Dinge, die einem jeden und nicht nur dem Wissenden zugänglich sind; sie lehrt deshalb, so ebenfalls in der Überschrift formuliert, über die göttliche Natur lediglich das, was die Menschen mit einer bestimmten Lebensführung nachahmen („*imitari*“) können. Dafür brauchen die Menschen nicht nur kein richtiges Wissen von Gott, sondern dürfen es auch gar nicht haben, weil das richtige Wissen gerade ausschließt, daß Gott sich nachahmen läßt und, anthropomorph gedacht, so etwas wie ein Vorbild für uns wäre. Die in dieser Weise Gott zugesprochenen Attribute, gerecht und in der Liebe zu den Menschen gütig zu sein, sind lediglich Aspekte, unter denen die Menschen dazu gebracht werden sollen, selber Gerechtigkeit und Nächstenliebe zu praktizieren. Philosophisch unbefriedigend, gehören sie zum Glauben, der davon befreit wird, die richtige Erkenntnis Gottes zu haben, in der „seine Natur, wie sie in sich ist, betrachtet [wird], d. h. als eine Natur, die die Menschen weder in einer bestimmten Lebensführung nachahmen noch zum Musterbild der wahren Lebensführung nehmen können“ (XIII, 8). Glaube, so zeigt Spinoza in Kapitel XIV, ist an den Gehorsam gebun-

den (XIV, 5), der sich seinerseits allein in der praktizierten Form von Gerechtigkeit und Nächstenliebe bekundet, das heißt in den Werken. Und um die Menschen dazu zu motivieren, bedarf es nicht wahrer Dogmen, sondern allein frommer Dogmen, mögen sie auch „nicht den Schatten einer Wahrheit haben“ (XIV, 8).

Mit dieser Bindung der Religion an eine wahrheitsneutrale Praxis ist die Trennung der Theologie von der Philosophie vollzogen. Damit ist nicht nur die Philosophie (auch die, die von Gott handelt) von aller Theologie befreit, sondern auch, und das ist im Kontext des Traktats das eigentliche Anliegen Spinozas, die Theologie von aller Philosophie. Denn ihr genuiner Inhalt, die in der Heiligen Schrift dokumentierte Religion, hat nichts mit Philosophie zu tun: „die Schrift [lehrt] nichts Philosophisches, sondern nur die Frömmigkeit“ (XV, 1). Weil aber die Frömmigkeit eine Form von Praxis ist, zu der die Menschen eigens motiviert werden müssen, gehört die Motivation, nicht beiläufig, sondern wesentlich, zu dem, was die Schrift lehrt: „ihr ganzer Inhalt [wurde] der Fassungskraft und den vorgefaßten Meinungen des damaligen Volkes angepaßt“ (ebd.). Ihr Inhalt muß deshalb relativ darauf bleiben und nicht unter die Perspektive von Wissen gebracht werden. Er darf nicht daraufhin befragt werden, inwieweit er mit Vernunftgründen in Einklang steht – das ist die Kritik Spinozas an Maimonides (VII, 20f.), der die Aussagen der Bibel so deuten wollte, daß sie der Vernunft entsprechen, und deshalb behaupten mußte, ihr Sinn lasse sich nur in einem philosophischen Zugriff erfassen. Er darf aber auch nicht, insbesondere in seiner Einkleidungsform, so gedacht werden, daß die dort dargelegten Aussagen über die Natur und Wirkungsweise Gottes tiefsinnige, aber geheimnisvolle Gedanken seien, in denen sich die Heiligkeit der Schrift manifestiere, und daß deshalb allein die Theologen einen angemessenen Zugang zur Schrift hätten – das ist die Kritik an Jehuda Alpacar (XV, 2ff.), hinter der sich Spinozas Kritik an den vernunftskeptischen calvinistischen Theologen seiner Zeit verbirgt. Beide Positionen sind derselben Kritik ausge-

setzt: Sie sind autoritär, weil sie einen privilegierten Zugang zur Schrifterklärung und damit zum Religionsverständnis in Anspruch nehmen, sei es daß er den Philosophen zukommt wegen der vermeintlichen Vernünftigkeit der biblischen Aussagen, sei es daß er den Theologen zukommt wegen der vermeintlichen Heiligkeit dieser Aussagen.

Demgegenüber bringt Spinoza die Autonomie eines mündigen Lesers der Schrift ins Spiel, die zuzugestehen ist, soll die Religion in ihrem Anliegen, Frömmigkeit als moralische Praxis zu lehren, überhaupt Bestand haben. So wie die Lehre der Schrift der Fassungskraft des damaligen Volkes angepaßt war, so kann sie sich heute ein jeder seiner Fassungskraft anpassen, d. h. sich von Vorstellungen über Gott leiten lassen, von denen er meint, daß sie in besonderem Maße geeignet sind, ihn zur Frömmigkeit, d. h. zu einem durch Gerechtigkeit und Nächstenliebe gekennzeichneten Leben zu bringen. So ist die Trennung der Philosophie, sowohl in ihrer rationalen, auf den Verstand setzenden Form als auch in ihrer irrationalen, auf ein übernatürliches Licht setzenden Form, von der Theologie, so paradox es aussieht, die Voraussetzung dafür, daß die Philosophie einen Ort im Gegenstand der Theologie, der Religion, erhält. Die richtig verstandene Lehre der Religion befreit die Religion von einer auf Begründungen oder auf übernatürliches Wissen setzenden Philosophie und ermöglicht in diesem Freiraum ein Philosophieren, das keiner bestimmten Form von Philosophie verpflichtet ist, das als ein eigenständiges Meinen und darin auch Urteilen aber Voraussetzung aller Philosophie ist.

Spinoza hat gewiß nicht geglaubt, daß sich diese Form rudimentären Philosophierens in die von ihm vertretene Philosophie überführen lasse und daß die Religion, wenn dies gelingt, integraler Bestandteil dieser Philosophie sein könnte, hegelsch gesprochen in ihr aufgehoben werde. Eine Lehre, die das menschliche Heil im bloßen Glauben gegründet sieht und nicht im Akt vernünftiger Einsicht, ist mit Spinozas Begriff von Philosophie unverträglich und aus ihm auch nicht verständlich zu machen. Ihre Integration in die Philosophie

würde sie in einem negativen Sinne aufheben, nämlich vernichten. Man muß sie in ihrer niederen Form des Verzichts auf ausgewiesenes Wissen bewahren und als solche würdigen, nicht nur, um den fatalen Eindruck zu vermeiden, man müsse Philosoph sein, um ein tugendhaftes Leben führen zu können (vgl. XV, 10). An der Religion selber muß diese Möglichkeit aufgezeigt werden, allemal dann, wenn sie, richtig verstanden, beansprucht, die Lebensform tugendhaften Handelns zu ermöglichen. Wer Einsicht hat, wird die Praxis von Gerechtigkeit und Nächstenliebe aus Einsicht, d. h. von sich aus, befolgen. Weil Frömmigkeit im Glauben sich nicht auf Wissen stützt, hat Spinoza den Glauben in der Abgrenzung vom Wissen durchgängig im Gehorsam verankert und die biblische Lehre darauf reduziert, den Gehorsam gegenüber Gott zu lehren. Seine Definition der Offenbarungsreligion bezeichnet das Gehorchen geradezu als deren integralen Bestandteil (XV, 6), spricht dabei aber nicht nur von dem Grund (ratio), warum das so ist, sondern auch von der Form des Gehorchens (modus obediendi). Der Grund ist klar: Auf widerspenstige und nicht von Vernunft geleitete Menschen ist Zwang auszuüben. Mit Zwang ist aber eine äußere Instanz verbunden, ein Gebieter, als der Gott in der Bibel in der Tat gegen das, was er wirklich ist, vorgestellt wird. Indem Spinoza auf das eigenständige Urteilen (libertas philosophandi) setzt, auch darüber, wie dieser Gebieter zu verstehen ist, ob, beispielsweise, als Gesetze gebender Fürst oder als Lehrer ewiger Wahrheiten (vgl. XIV, 11), will er hervorheben, daß mit dem Selbsturteilen, unabhängig davon, ob es Wahres oder Falsches trifft, das Gehorchen verinnerlicht und der Äußerlichkeit einer fremden Autorität entzogen wird, die richtig verstandene Frömmigkeit also an eine geistige Haltung („ex vero animo“ obtemperare, XIV, 3) gebunden ist, ohne die sie sich selbst aufhöbe. Allein in dieser Form von Frömmigkeit hat die Religion die ihr gemäße Form, und nur in ihr ist jeder nicht nur „in Gott“, sondern auch Gott „in ihm“ (vgl. XIV, 8).

Wenn Spinoza sich genötigt sieht, die Freiheit des Urteilens hinsichtlich der göttlichen Attribute durch bestimmte Glau-

bensdogmen zu begrenzen, die der Beliebigkeit bloß subjektiven Urteilens entzogen sind (XIV, 9), dann ist das wohl zur Beruhigung der Theologen seiner Zeit gedacht, die die Freiheit des Urteilens nicht einem jeden zuzugestehen bereit sind, weil sie das Auslegungsmonopol der Schrift bei sich behalten wollen. Denn in der Perspektive der Urteilenden spielen nicht die unabdingbaren Voraussetzungen eine Rolle, unter denen man überhaupt gehorcht, sondern die Weise, in der man gehorcht, die nur dann fromm ist, wenn der Mensch sie vor sich selbst vertreten kann, ihm die Freiheit des Urteilens also zugestanden wird. Weil diese Freiheit kein Privileg einiger ist, sondern einem jeden zuzugestehen ist, ist darin gelegen, daß ein jeder sie auch den anderen zuzugestehen hat. Hält man sich daran, dann kann nur noch eine falsch verstandene Religion zu in Feindseligkeiten ausartende kirchliche Streitigkeiten führen, für Spinoza Grund genug, einen Traktat zu schreiben, der sie richtig zu verstehen sucht.

B. Politik

Die im Feld der Religion aufgewiesene Freiheit erörtert Spinoza im politischen Feld im Hinblick auf den besten Staat („in optima republica“, XVI, 1), um zu zeigen, daß der Staat nur dann der beste ist, wenn er sich auf sie stützt. Das ist analog zu der Untersuchung im theologischen Bereich, in der Spinoza zeigt, daß die richtig verstandene Religion sich auf die Urteilsfreiheit der Glaubenden stützt. Doch unterscheiden sich Religion und Politik fundamental, weil der Bereich des Religiösen dem Privaten, der des Politischen aber ausschließlich dem Öffentlichen zuzuordnen ist. Deshalb läßt sich die Urteilsfreiheit im Glauben auch leichter begründen, weil der Glaube ein Gehorsam ist, der nicht von den Theologen als Repräsentanten einer Kirche vorgeschrieben wird, und die Kirche sich nicht als ein Recht setzender öffentlicher Gesetzgeber verstehen darf. Zu zeigen, daß alle Rechtsgesetzgebung ungeteilt den staatlichen Organen zugesprochen werden muß,

ist ein wesentliches Anliegen des zweiten Teils des Traktats. Während die Vertreter der Kirche keinen Anspruch auf Interpretation der Glaubensdogmen haben, haben demgegenüber die Vertreter des Staates nicht nur das Recht, das öffentliche Leben regulierende Gesetze zu erlassen, sondern auch das alleinige Recht, diese Gesetze zu interpretieren (VII, 22). Der eigenen Interpretation beraubt, haben die Untertanen die Gesetze strikt zu befolgen, ohne sie durch eine den eigenen Vorstellungen gemäße Interpretation zu ihren Gunsten auslegen zu dürfen. Angesichts dieses uneingeschränkten Rechts der staatlichen Organe und des daran geknüpften unbedingten Befolgens dieser Gesetze auf Seiten der Untertanen ist die auch hier immer noch unabdingbare Freiheit subjektiven Urteilens anders als im Feld von Glaubensfragen zu rechtefertigen.

Der der Politik gewidmete Teil des Traktats gliedert sich in eine Abfolge von drei Stationen, die Spinozas Argumentation eher verschlungen als geradlinig sein läßt. Zunächst handelt er von den Grundlagen des Staates im allgemeinen (Kap. XVI), sodann von dem hebräischen Staat als einem Fall von Theokratie (Kap. XVII u. XVIII) und schließlich in einem dritten Schritt von dem Staat unter dem doppelten Gesichtspunkt der Zurückweisung aller Rechtsansprüche der Kirche in heiligen Dingen (*jus sacrum*), die ihn erst souverän sein läßt (Kap. XIX), und des Zugeständnisses der individuellen Urteilsfreiheit (*libertas philosophandi*), die ihn zu einem freien Staat macht (Kap. XX). Zwar ist deutlich, daß die Zurückweisung kirchlicher Rechtsbefugnisse eine Voraussetzung der internen Stabilität des Staates ist, ohne die der Staat nicht Garant des inneren Friedens sein könnte, doch wird daraus nicht ersichtlich, warum hierfür auch die Meinungsfreiheit seiner Bürger erforderlich wäre. Hinzu kommt, daß das letzte Kapitel, das diese Meinungsfreiheit hochhält, die Leistungskraft des Staates nicht aus der subjektiven Freiheit begründet, sondern sich auf ein bloßes Beispiel beruft, nämlich die blühende und weltweit geachtete Stadt Amsterdam, die diese Freiheit einschließlich der damit verbundenen

unterschiedlichen Lebensformen gewährt und darin Vorbild eines gut geregelten und insofern in sich stabilen Gemeinwesens ist. Man gewinnt den Eindruck, daß Spinoza die gedeihliche Ordnung seiner Vaterstadt gegen sich abzeichnende Angriffe auf deren Liberalität mit eindringlicher Rhetorik zu beschwören sucht, ohne sie in dem Abschlußkapitel aus ihren Ursachen begründen zu wollen.

Man muß die Begründung deshalb in dem einleitenden Kapitel XVI über den Staat im allgemeinen suchen. Der auf dieses Kapitel folgende Ausflug in die Beschreibung des Staates der Hebräer erörtert eine bestimmte Staatsform, die als ein Beispiel (und nicht etwa, wie die Calvinisten gerne hätten, als ein nachahmenswertes Modell) anzusehen ist. Merkmal des hebräischen Staates ist, was Spinoza auch für den modernen Staat nachdrücklich verlangt: daß es kein Nebeneinander, und schon gar nicht ein konkurrierendes, von priesterlicher und weltlicher Gesetzgebung gibt. Bei den Hebräern war das der Fall, weil die im Namen Gottes sprechenden religiösen Führer zugleich staatliche Gesetzgeber waren, von Spinoza paradigmatisch erläutert an Moses, dem größten Propheten und zugleich größten Staatsmann des hebräischen Volkes. Spinoza zeigt an vielen Punkten die Stärken einer solchen Theokratie auf (XVII, 8 ff.), insbesondere daß die Bürger als Kinder Gottes einen Staat, der als Reich Gottes angesehen wird, so akzeptieren können, daß er ihnen nicht als eine äußere Instanz erscheint, sondern als eine Institution, die von ihnen getragen und auch verteidigt wird. Spinoza sieht freilich auch, daß der interne Zusammenhalt über den Anspruch, ein auserwähltes Volk zu sein, ganz wesentlich von dem Haß auf andere Nationen getragen wird (XVII, 23), sich also einer Abgrenzung von einem äußeren Feind verdankt, die dann natürlich Gegenhaß provoziert und insofern eine latente Gefährdung impliziert, mag sie auch das Volk zusammenschweißen und es zu einer einheitlichen Gesinnung bringen. Spinoza konstatiert lediglich diesen Aspekt, ohne ihn als Gefahr für den Staat hinzustellen, er, der weiß, daß Haß niemals gut sein kann (Eth. IV, prop. 45). Denn für ihn liegt

der eigentliche Grund des Zerfalls des hebräischen Staates darin, daß das religiöse Motiv dem Staat keine interne Stabilität verschaffen konnte, weil es selbst instabil ist. Ein falsches Verständnis von Religion, die Anbetung eines Götzen, privilegierte einen Stamm, der diesem Verständnis nicht erlegen war, den der Leviten, und brachte ihn vor den anderen in eine herausgehobene Position, was Neid hervorrief und zu einem internen Streit in der Bevölkerung führte (XVII, 26 f.). Weil Religiosität einen Staat nicht am Leben halten kann, muß, so wird Spinoza folgern (XVIII, 6), dessen Verwaltung weltlichen Herrschern übertragen werden, die zugleich für die Organisation der geistlichen Angelegenheiten verantwortlich sind.

Kapitel XVI handelt von den Grundlagen (fundamenta) des Staates, aus denen Spinoza das Recht, sowohl das der Individuen wie das des Souveräns, verständlich macht. Er beginnt mit einer Beschreibung der Konstitution natürlicher Dinge (XVI, 2), der auch die Menschen vor aller Staatlichkeit unterliegen (XVI, 3 u. 4). Jeder Mensch ist in seiner Betätigung durch die eigene Natur und die darin gelegene Macht (potentia) bestimmt, die keinen moralischen oder religiösen Bestimmungen unterliegt, sondern durch die Faktizität des Tuns, mag es affektgeleitet oder vernunftbestimmt sein, gerechtfertigt ist. Für uns Menschen ist es freilich, so zeigt Spinoza in einem zweiten Schritt (XVI, 6), viel nützlicher (utilius), das Zusammenleben nicht durch die je unterschiedliche Macht des einzelnen bestimmt sein zu lassen, sondern durch Gesetze, die unabhängig davon gelten. Solche Gesetze kommen zustande, wenn sich die Menschen, sei es auf Grund kluger Überlegung, sei es notgedrungen, in einem Pakt (pactum) entschließen, die eigene Macht einem staatlichen Souverän als Gesetzgeber zu übertragen (transferre). Mit dieser Übertragung verzichten sie darauf, gemäß der eigenen Macht zu handeln, und geben insofern das an diese Macht gebundene natürliche Recht (jus naturale) auf. Sofern sie dem Souverän ihre ganze Macht übertragen haben, erhält dieser ein unbeschränktes Recht (jus summarum potestatum), das nun-

mehr bestimmt, was das bürgerliche Recht (*jus civile*) ist, was also die Individuen, nun nicht natürlicher Weise, sondern in rechtsförmig geregelter Weise als Recht in Anspruch nehmen können. Aus dem in dieser Weise erhaltenen absoluten Recht des Souveräns ist zu folgern, daß „alle ihm in allem gehorchen (*parere*) müssen“, d. h. gehalten sind, „alle Anordnungen des Souveräns unbedingt (*absolute*) auszuführen“, selbst wenn diese höchst widersinnig (*absurdissima*) sind (XVI, 8).

Das bedeutet nicht so sehr, daß es vorteilhafter ist, überhaupt einen Staat zu haben als gar keinen, gemäß dem Ratsschlag einer kalkulierenden Vernunft, „von zwei Übeln das kleinere zu wählen“ (ebd.). Spinozas Grundüberlegung stützt sich vielmehr auf die Eingangsthese, daß Recht und Macht zusammenfallen und der Staat deshalb nur dann ein höchstes Recht hat, wenn er auch höchste Macht ist. Das tragende Argument ist eher verdeckt, aber eindeutig zu identifizieren. Die Übertragung des individuellen (natürlichen) Rechts ist eine Vereinigung der Menschen („*in unum conspirare*“), durch die sie das individuelle Recht gemeinsam („*collective*“) haben, das als gemeinsames Recht von der Macht aller zusammen („*omnium simul*“) bestimmt ist. Mit der staatlichen Macht ist eine höchste Macht und damit eine Rechtsbefugnis, der sich alle unterwerfen müssen, also nur dann verbunden, wenn sie die gemeinsame Macht der Individuen ist. Daraus folgert Spinoza, daß die Individuen, wenn sie das nicht ist, sich ihr gar nicht unterwerfen *können*, weil sie nichts gegen die eigene Macht tun können. Eine Gewaltherrschaft (*violenta imperia*), die die höchste Gewalt (*potestas*) in Gewalttätigkeit (*violentia*) gegen die Untertanen kehrt, sagt Spinoza mit Seneca, hat niemand lange behauptet (XVI, 9). Denn sie ist durch ein Gegeneinander von Herrscher und Untertan bestimmt, das nicht zufälligerweise, sondern zwangsläufig zu einer Rebellion der Untertanen gegen die staatlichen Gesetze führen wird. Beseitigt ist diese latente Gefährdung erst in einer demokratischen Gesellschaft (XVI, 8), in der der Staat seine beste Form findet, und zwar deshalb, weil er, so argumentiert Spinoza, in der Demokratie der „natürlichste (*maxime naturale*)“ ist,

nämlich „der Freiheit, die die Natur einem jeden gewährt, am nächsten kommt« (XVI, 11).

Im Hintergrund dieser Überlegung steht: Der Mensch ist vor aller Staatlichkeit von Natur aus ein durch Macht gekennzeichnetes Wesen und als dieses unbeschadet aller faktischen Beschränkung seiner Macht durch äußere Dinge ein von sich aus tätiges und insofern freies Wesen. Weil diese Freiheit eine natürliche Eigenschaft ist, *kann* er sie gar nicht aufgeben. „Niemand wird jemals seine Macht und damit sein Recht einem anderen so übertragen können, daß er aufhörte, Mensch zu sein“ (XVII, 1). Übertragung der individuellen Macht auf einen anderen kann deshalb nicht Preisgabe dieser Macht zugunsten des anderen sein, sondern nur der Verzicht auf ein bloß durch die eigene Macht bestimmtes *Handeln*. Mit der Konstitution des Staates ist lediglich das individuelle Handeln dem eigenen Gutdünken entzogen und den das Handeln bestimmenden Anordnungen der staatlichen Gesetze strikt unterworfen, die sich deshalb auch nur auf das Handeln beziehen dürfen, nicht aber auf das *Urteilen*, das eigenständig ist und folglich den Individuen verbleibt, und zwar generell, also nicht nur in Angelegenheiten des Privaten, sondern auch im Hinblick auf die erlassenen Gesetze. Wer sagt, das Zugeständnis eines Urteilens, das sich grundsätzlich nicht in ein ihm entsprechendes Handeln umsetzen darf, sei zu wenig, dem wird Spinoza antworten, daß das sehr viel ist: Denn allein in dem Urteilen und nicht in dem einem bloßen Meinen entspringenden Handeln haben die Menschen eine tatsächliche Gemeinsamkeit, die die Macht des Souveräns eine gemeinsame Macht aller und zugleich eine den Individuen nicht fremde Macht sein läßt. Indem dem Menschen ein eigenes Erwägen (*consultatio*) verbleibt, ist ihm eine Autonomie verblieben, die ihn, unabhängig davon, inwieweit er am Gesetzgebungsverfahren faktisch beteiligt ist, sicher sein läßt, daß er sein Recht nicht einer von ihm abgehobenen und von außen gebietenden Institution übertragen hat, sondern einer Institution, deren Teil er selbst nicht nur ist, sondern auch ausmacht („*facit*“, XVI, 16).

Wie sich Spinozas Theorie der wahren Religion einem philosophischen Zugriff verdankt, der die Religion von der Philosophie trennt und auf dieser Basis einem von aller theologischen Autorität befreiten subjektiven Urteilen Raum verschafft, so verdankt sich auch die Theorie der besten Staatsverfassung einem philosophischen Zugriff, der, stärker noch als im Feld der Religion, in Spinozas eigener Philosophie verankert ist, nämlich in dessen Ontologie der Macht. Die Natur des Menschen ist Macht, und Macht ist Aktivität, die im Handeln durch Äußeres vielfach beschränkt ist, im Urteilen aber frei, d. h. nicht beschränkt ist. In ihm erreicht sie eine Form, gegen die der Staat nicht als ein autoritärer Gebieter auftreten kann, die er vielmehr gewähren muß, will er selbst als gemeinsame Macht höchste Macht sein. In beiden Gebieten darf bezweifelt werden, daß dieser Zugriff die Wirkung entfalten konnte, auf die Spinoza mit seiner Streitschrift aus war. Zur Religion hat Spinoza kein weiteres Werk geschrieben, wohl aber zur Politik, den unvollendet gebliebenen „Politischen Traktat“ (erschienen 1677), verfaßt nach dem politischen Umsturz von 1672, bei dem eine aufgehetzte Meute den liberalen Staatsmann De Witt liquidiert hatte. Offenbar hatte das Volk von dem Staat etwas anderes erwartet als die Gewährung der Freiheit des Denkens, die Spinoza im TTP als unabdingbar für den Frieden im Staat zu sehr aus der Perspektive des theoretisierenden Philosophen entwickelt hatte, nicht aber aus der Perspektive einer Bevölkerung, von der bezweifelt werden darf, daß sie, von affektiven Erwartungen geleitet, an eigenständigem Denken überhaupt interessiert war. Die Stabilität des Staates bindet Spinoza im zweiten Traktat deshalb nicht primär an die individuelle Gedankenfreiheit, sondern an ein Geflecht von sich wechselseitig begrenzenden menschlichen Affekten als dem wirklichen Antrieb menschlichen Verlangens.¹¹ Den Aspekt der Gedankenfreiheit hat er

¹¹ Zum Unterschied der beiden Traktate vgl. die Einleitung in die von mir besorgte Ausgabe des „Politischen Traktats“ (Hamburg²2010, PhB 95b).

in dieser Perspektive zurückgedrängt, aber keineswegs fallengelassen. Denn er wußte, daß ohne diese Freiheit der Staat eine den Bürgern äußerliche Instanz bleibt, der es zu gehorchen gilt, die in diesem Gehorchen aber nicht von den Bürgern selbst getragen wird. So hat er mit seinem zweiten Traktat den ersten modifiziert, ohne darin dessen Grundeinsicht, daß die Gedankenfreiheit unabdingbar für das Gedeihen des Staates ist, aufgeben zu müssen. Denn er war, gestützt auf die eigene Philosophie, überzeugt, daß sie über den Kontext der damaligen Zeit hinaus Gültigkeit hat.

3. Zu dieser Ausgabe

Die Übersetzung folgt der kritischen Ausgabe des lateinischen Textes durch F. Akkerman in „Spinoza. Œuvres III. Tractatus theologico-politicus“ (Paris 1999), die den bislang maßgeblichen Text in der Heidelberger Ausgabe von C. Gebhardt (1925) ersetzt. Ich habe Akkermans Gliederung der Kapitel in Abschnittsparagraphen übernommen, von der zu hoffen ist, daß sie als Hilfe zum leichteren Auffinden zitierter Stellen Eingang in die Spinoza-Literatur findet. Die späteren Anmerkungen (adnotationes) zum Traktat habe ich, wie schon Gebhardt und jetzt auch Akkerman, hinter den 1670 veröffentlichten Text gestellt, nicht nur, um sie von Spinozas Anmerkungen in der editio princeps zu unterscheiden, sondern weil auch sachliche Erwägungen dafür sprechen. Von den (nach Gebhardts Zählung) 39 Anmerkungen stammen nur fünf (Anm. 2, 6, 7, 13 und 14) mit Sicherheit von Spinoza; sie finden sich in einem Exemplar, das er 1676 dem uns nicht weiter bekannten Jacobus Stadius Klefmann gewidmet hat. Einige Anmerkungen sind Spinoza gewiß nicht zuzuschreiben, und von einigen dürfte zweifelhaft sein, ob sie von ihm stammen. Überliefert sind uns neben lateinisch geschriebenen Anmerkungen auch französische und niederländische Übersetzungen, die teilweise nicht unerheblich voneinander abweichen und Anlaß zur Skepsis geben, ob sie als sekundäre Quellen

die verlorengegangene Urschrift Spinozas wiedergeben.¹² Ich habe mich in der Wiedergabe an den von Akkerman präsentierten Text der adnotationes gehalten.

Für meine Übersetzung habe ich die vorzügliche französische Übersetzung von Lagrée/Moreau und die ebenso vorzügliche italienische von Totaro zu Rate gezogen. Lagrée/Moreau wie Totaro haben ihren Ausgaben einen umfangreichen Kommentar hinzugefügt. In meinen erläuternden Anmerkungen, auf die am Rande des Textes mit Sternchen verwiesen wird, habe ich auf beide Kommentare wie auch auf die Anmerkungen von Gebhardt/Gawlick in der bisherigen Ausgabe der „Philosophischen Bibliothek“ und Gebhardts Kommentar im 1987 erschienenen Band V der Heidelberger Ausgabe der Opera Spinoza zum Teil zurückgegriffen. Bei der Übersetzung des Traktats habe ich mich bemüht, den kritisch edierten lateinischen Text in möglichst genauer Wiedergabe dem Leser so zugänglich zu machen, daß er den Charakter einer sich an ein breiteres, jedoch vernünftiges¹³ Publikum wendenden Streitschrift nicht verliert – anders formuliert, daß das Buch nicht zu schnell zugeklappt wird. Die Schrift verdient es nämlich nicht, daß (in Spinozas Worten) „viele vielleicht weder Muße noch Lust haben werden, alles detailliert zu lesen“ (Vorrede, § 16).

Manfred Walther sei für seine hilfreichen Bemerkungen zum 16. Kapitel des Traktats gedankt. Mein besonderer Dank gilt Annelore Engel, die die ganze Übersetzung sorgfältig durchgesehen und wertvolle Vorschläge zu deren Verbesserung oder wenigstens Veränderung gemacht hat.

Hamburg, im September 2012

Wolfgang Bartuschat

¹² Ausführlich zum Charakter der Anmerkungen Akkerman in seiner kritischen Ausgabe (S. 18–37).

¹³ Vgl. meine Anmerkung zu Seite 12,36 (S. 337).

BIBLIOGRAPHIE (AUSWAHL)

1. Ausgaben

- Tractatus theologico-politicus ..., Hamburgi [Amsterdam], apud Henricum Künraht [J. Rieuwertsz] 1670 [anonyme Erstveröffentlichung des Textes].
- Spinoza Opera. Im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften herausgegeben von Carl Gebhardt, Bd. III, Heidelberg 1925, S. 1–267 [die lange Zeit maßgebliche kritische Ausgabe. Anmerkungen zur Textgestaltung S. 363–420; ergänzender Kommentar in Bd. V, Heidelberg 1987, S. 1–131].
- Tractatus theologico-politicus/Theologisch-politischer Traktat, hrsg. von G. Gawlick und F. Niewöhner, Darmstadt 1989 [verbesserter lateinischer Text].
- Tractatus theologico-politicus/Traité théologico-politique, texte établi par F. Akkerman, traduction et notes par J. Lagrée et P.-F. Moreau, Paris 1999 [die nunmehr maßgebliche kritische Ausgabe des lateinischen Textes].

2. Übersetzungen

DEUTSCH:

- Gebhardt, C. / Gawlick, G., Theologisch-politischer Traktat, Hamburg ³1994 (PhB 93) [mit einer Einleitung von Gawlick und Anmerkungen beider Herausgeber].

ENGLISCH:

- Shirley, S., Tractatus theologico-politicus, Leiden ²1991 [mit Anmerkungen von B. S. Gregory].
- Israel, J. / Silverthorne, M., Theological-Political Treatise, Cambridge 2007.

FRANZÖSISCH:

- Lagrée, L. / Moreau, P.-F., Traité théologico-politique [mit Ein-

leitung und umfangreichen Anmerkungen, Register und Bibliographie (S. 697–857); siehe Ausgaben]

ITALIENISCH:

Totaro, P., *Tractatus theologico-politicus / Trattato teologico-politico*, Napoli 2007 [mit Einleitung und ausführlichem Kommentar (S. 499–719)].

SPANISCH:

Domínguez, A., *Tratado teologico-politico*, Madrid ²2003 [mit Anmerkungen].

NIEDERLÄNDISCH:

Akkerman, F., *Theologisch-politiek Traktaat*, Amsterdam ²2008 [mit Einleitung und Anmerkungen].

3. *Hilfsmittel*

Akkerman, F., *Tractatus theologico-politicus*. In: F. Akkerman / P. Steenbakkers (Hg.), *Spinoza to the Letter. Studies in Words, Texts and Books*, Leiden 2005, S. 209–236.

Bamberger, F., *The Early Editions of Spinoza's Tractatus Theologico-Politicus. A Reexamination*. In: *Studies in Bibliography and Booklore* 5 (1961), S. 9–33.

Bulletin de bibliographie spinoziste. In: *Archives de philosophie* (42 ff.), 1979 ff.

Kingma, J. / Offenbergh, A. K., *Bibliography of Spinoza's Works up to 1800*, Amsterdam 1985.

Proietti, O., *Adulescens luxu perditus: classici latini nell'opera di Spinoza*. In: *Rivista di filosofia neoscolastica* 2 (1985), S. 210–257.

Steenbakkers, P., *The text of Spinoza's Tractatus Theologico-Politicus*. In: Y. Melamed / M. Rosenthal (Hg.), *Spinoza's Theological-Political Treatise*, Cambridge 2010, S. 29–40.

Totaro, P. / Veneziani, M., *Indici e concordanze del Tractatus theologico-politicus di Spinoza*. In: *Lexicon Philosophicum* 6 (1993), S. 51–204.

4. Sekundärliteratur

a) Sammelbände

- Bostrenghi, D. (Hg.), *Spinoza and Hobbes. Science and Politics*, Napoli 1992.
- Cristofolini, P. (Hg.), *The Spinozistic Heresy. The Debate on the Tractatus Theologico-Politicus*, Amsterdam 1995.
- de Deugd, C. (Hg.), *Spinoza's political and theological thought*, Amsterdam 1984.
- Gründer, K. / Schmidt-Biggemann, W. (Hg.), *Spinoza in der Frühzeit seiner religiösen Wirkung*, Heidelberg 1984.
- Melamed, Y. / Rosenthal, M. (Hg.), *Spinoza's Theological-Political Treatise*, Cambridge 2010.
- Raven, H. M. / Goodman, L. E. (Hg.), *Jewish Themes in Spinoza's Philosophy*, Albany 2002.
- Senn, M. et al. (Hg.), *Ethik, Recht und Politik bei Spinoza*, Zürich 2001.
- Spinoza. Science et religion. Actes du colloque Cerisy-la-Salle*, Paris 1988.
- Studia Spinozana 1 (Spinoza's Philosophy of Society)*, 1985.
- Studia Spinozana 3 (Spinoza and Hobbes)*, 1987.
- Studia Spinozana 11 (Spinoza's Philosophy of Religion)*, 1995.

b) Jüdische Quellen und zeitgenössische Religionsdebatte

- Albiac, G., *La sinagoga vacia. Un estudio de las fuentes marranas del espinosismo*, Madrid 1987 [frz. Übersetzung Paris 1994].
- Bizer, E., *Die reformierte Orthodoxie und der Cartesianismus*. In: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 55 (1958), S. 306–372.
- Blom, H. W., *Politike wetenschap in de Gouden Eeuw*. In: *Acta Politica* 13 (1978), S. 305–330.
- Bordoli, R., *Ragione e Scrittura tra Descartes e Spinoza*, Milano 1997.
- Brykman, G., *La judéité de Spinoza*, Paris 1972.
- Cassuto, P., *Spinoza Hébraisant. L'hébreu dans le « Tractatus Theologico-politicus » et le « Compendium grammatices linguae hebraeae »*, Paris 1999.

- Chamla, M., *Spinoza e il concetto della tradizione ebraica*, Milano 1996.
- Lagrée, J., *La raison ardente. Religion naturelle et raison au XVII^e siècle*, Paris 1991.
- Levi, Z., *Sur quelques influences juives dans le développement philosophique du jeune Spinoza*. In : *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 71 (1987), S. 17–75.
- Méchoulan, H., *Etre juif à Amsterdam au temps de Spinoza*, Paris 1991.
- Nadler, S. / Rudavsky, T. (Hg.), *The Cambridge History of Jewish Philosophy. From Antiquity through the Seventeenth Century*, Cambridge 2009.
- Nahon, G., *Amsterdam, métropole occidentale des Sefarades au XVII^e siècle*. In: *Cahiers Spinoza III (1979–80)*, S. 15–50.
- Nelson, E., *The Hebrew Republic. Jewish Sources and the Transformation of European Political Thought*, Cambridge (MA) 2010.
- Osier, J-P., *D'Uriel da Costa à Spinoza*, Paris 1983.
- Pines, S., *Spinoza's Tractatus Theologico-Politicus and the Jewish Philosophical Tradition*. In: I. Twersky / B. Septimus (Hg.), *Jewish Thought in the Seventeenth Century*, Cambridge (MA) 1987, S. 499–521.
- Popkin, R. H., *Some new lights on the roots of Spinoza's Science of Bible Study*. In: M. Greene / D. Nails (Hg.), *Spinoza and the Sciences*, Dordrecht 1986, S. 171–188.
- , *Spinoza and Bible scholarship*. In: D. Garrett (Hg.), *The Cambridge Companion to Spinoza*, Cambridge 1996, S. 383–407.
- , *Isaac La Peyrère (1596–1676), his life, work and influence*, Leiden 1987.
- Porges, N., *Das Wort Pharisäer bei Spinoza*. In: *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums* 61 (1917), S. 150–165.
- Revah, I. S., *Aux origines de la rupture spinozienne*. In: *Revue des Etudes juives*, 1964, S. 359–431.
- Schloder, K., *Ursprünge und Probleme der Bibelkritik im 17. Jahrhundert*, München 1966.
- Walther, M. (Hg.), *Die Lebensgeschichte Spinozas (stark erwei-*

- terte Neuauflage der Ausgabe von J. Freudenthal 1899), 2 Bde., Stuttgart 2006.
- Waxman, M., Baruch Spinoza's relation to Jewish Philosophical Thought and Judaism. In: *Jewish Quarterly Review* 19 (1928–29), S. 411–430.
- Wolfson, H. W., *The philosophy of Spinoza*, 2 Bde., Cambridge 1934.

c) Einzelinterpretationen

- Bagley, P., *Philosophy, Theology and Politics. A reading of Benedict Spinoza's Tractatus Theologico-Politicus*, Leiden 2008.
- Balibar, E., *Spinoza et la politique*, Paris 1985.
- Barbone, St., *Spinoza on community, affectivity and life values*, Diss. Marquette University 1997.
- Bartuschat, W., Freiheit als Ziel des Staates. In: D. Bostrenghi (Hg.), *Hobbes and Spinoza. Science and Politics*, Napoli 1992, S. 115–142.
- , Spinozas philosophische Lektüre der Bibel. In: *Internationale Zeitschrift für Philosophie*, 2/1999, S. 211–226.
- , Die Freiheit zu philosophieren. Baruch de Spinozas „Theologisch-politischer Traktat“. In: *Merkur* Heft 736/737 (2010), S. 751–758.
- Biasutti, F., Aspetti della critica spinoziana alla religione. In: *Verifiche* 6 (1977), S. 731–754.
- Breton, St., *Politique, religion, écriture selon Spinoza*, Paris 1977.
- Cohen, H., Spinoza über Staat und Religion. In: *Jahrbuch für jüdische Geschichte und Religion* 18 (1915), S. 56–150.
- Curley, E., *The Theological-Political Treatise as a Prolegomenon to the Ethics*. In: J. A. Cover / M. Kulstad (Hg.) *Central Themes in Early Modern Philosophy*, Indianapolis 1990, S. 109–160.
- , Spinozas and the Science of Hermeneutics. In: G. Hunter (Hg.), *Spinoza. The Enduring Questions*, Toronto 1994, S. 64–99.
- De Dijn, H., Over de interpretatie van de Schrift volgens Spinoza. In: *Tijdschrift voor Filosofie* 29 (1967), S. 667–704.