

# Spinoza en zijn Joodse Wortels

**Yoram Stein**

*Lezing gehouden op 6 december 2025 voor de Spinozakring Soest*

*Lezingencyclus: "Spinoza, een reis langs zijn voorlopers en tijdgenoten"*

## Inleiding

Wat waren de bronnen voor Spinoza's denken? In de secundaire literatuur worden vaak drie namen genoemd: Descartes, Aristoteles en Maimonides. Vorige keer sprak hier Frans de Haas over Aristoteles en de stoa als bronnen voor Spinoza's denken. Vandaag zal ik het voornamelijk hebben over Spinoza's relatie tot Maimonides. Wij gaan dus eigenlijk van de invloed van 'Athene' op Spinoza's denken naar de invloed van 'Jeruzalem'. Nu speelt ten aanzien van beide invloeden een opmerkelijke paradox: Spinoza uit zich negatief over deze denkers. 'Het gezag van Plato, Aristoteles en Socrates heeft voor mij niet veel waarde' schrijft Spinoza in brief 56. Over de stoïcijnse filosofen is hij kritisch, zoals blijkt uit de inleiding tot het vijfde deel van de Ethica. Maar ondanks deze kritiek neemt hij fundamentele elementen uit hun denken over. Een soortgelijk patroon zien we ten aanzien van zijn houding ten opzichte van Maimonides: wanneer Spinoza over hem schrijft, is dat altijd afkeurend, maar wie zijn teksten nauwkeurig leest, ontdekt dat hij tegelijkertijd cruciale filosofische inzichten van Maimonides overneemt. Naast de expliciete afwijzing is er sprake van een impliciete inlijving. Hoewel Spinoza Maimonides expliciet bekritiseert en zijn filosofie presenteert als een radicale breuk met het middeleeuws-joodse denken, blijft hij impliciet opereren binnen door Maimonides gevormde denkstructuren—zoals een intellectuele opvatting van menselijke volmaaktheid, een rationalistische herinterpretatie van wet en openbaring, en een scherp onderscheid tussen verbeelding en intellect—waardoor zijn filosofie minder een afwijzing dan een radicale naturalisering en herordening van Maimonideaanse kernbegrippen is.

Voordat we bij Maimonides aankomen, wil ik eerst iets zeggen over de complexe en controversiële relatie tussen Spinoza en het jodendom. Hoe verhoudt Spinoza's filosofie zich tot het jodendom. Moet deze worden gezien als een joodse of anti-joodse filosofie? Ik zal betogen dat Spinoza zowel als 'vijand' als 'vriend' van het jodendom kan worden beschouwd en dat zijn denken een brug slaat tussen middeleeuwse en moderne filosofie. Om de vraag naar Spinoza's relatie tot het jodendom te beantwoorden, zullen we iets moeten weten van het jodendom. Ik zal er daarom een schets van proberen te geven door iets te vertellen over Tenach, Mishnah en Talmoed. Ook zal ik met zevenmijlslarzen door de bijna 4000 jaar oude geschiedenis van het jodendom gaan. Enig begrip van het jodendom is immers onmisbaar om een zinvolle discussie te kunnen voeren over Spinoza's relatie ermee.

De bespreking van het jodendom zal noodgedwongen beknopt moeten zijn, omdat de meeste aandacht uitgaat naar de twaalfde-eeuwse denker Maimonides, de grootste denker van de joodse geschiedenis, die zowel een bron van inspiratie als van ergernis voor Spinoza was. Rabbi Mozes ben Maimon, ofwel, de Rambam, was sterk beïnvloed door de islamitische Arabische filosofen, met name door Al-Farabi. Zo kunnen we een intellectuele lijn trekken van de Arabisch-Islamitische filosofen via Maimonides naar Spinoza.

# Een Complex en Beladen Onderwerp

De relatie tussen Spinoza en het jodendom is buitengewoon complex en omgeven door controverses. Er zijn twee diametraal tegenover elkaar staande posities die kunnen worden ingenomen: Spinoza als vijand en Spinoza als vriend van het jodendom.

## Spinoza als vijand van het Jodendom

Herman Cohen beschuldigt Spinoza in zijn boek *Spinoza Über Staat und Religion, Judentum und Christentum* uit 1915, waarin hij Spinoza's *Theologisch-Politiek Traktaat* behandelt, van 'een onbegrijpelijk verraad' aan het jodendom. Volgens Cohen neemt Spinoza alle christelijke vooroordelen over het jodendom kritiekloos over. Hij presenteert het jodendom als een wettische en particularistische traditie die haar historische relevantie heeft verloren. In die zin zou je hem een zelfhatende Jood kunnen noemen.

Daarmee bedoel ik wat Jean-Paul Sartre in zijn essay *Réflexion sur la question juive*, vlak na de oorlog geschreven, heeft gezegd over het authentieke en het inauthentieke jodendom. Sartre stelt dat de Jood in wezen 'de ander' is. De blik van de ander maakt de persoon tot Jood. Dat is het inauthentieke jodendom, waarin je als het ware de blik van buitenaf internaliseert en tot een eigen identiteit maakt.

Later zou de Frans-Martinikaanse psychiater en anti-koloniaal filosoof Frantz Fanon in *Peau noire, masques blancs* (1952) datzelfde idee van Sartre toepassen op de positie van zwarte mensen in een koloniale context. Ook de zwarte, of zoals hij dat noemt *le nègre*, internaliseert die blik van buiten en gaat zich als het ware zelf ook zo voelen vanuit de externe, racistische blik. De vooroordelen van de buitenwereld neemt hij over en incorporeert hij in zijn eigen zelfbeeld. Het idee dat Spinoza die christelijke vooroordelen over het jodendom overneemt en tot de zijne maakt, is volgens Cohen terug te vinden in het *Theologisch-Politiek Traktaat*.

Cohen heeft een punt. Spinoza schrijft in het *Theologisch-Politiek Traktaat* ronduit vijandig over de Joden. Zij houden koppig vast aan een achterlijke godsdienst. De profeten worden door Spinoza in hoofdstuk 2 afgeschilderd als mensen die onwetend zijn geweest over de werkelijke aard van God en de wereld. Zij hebben alleen praktische, morele lessen begrepen, voor het overige zijn ze dom. Vanwege 'hun tekort aan kennis, waren de tien geboden alleen met betrekking tot de Hebreeën een wet.' (Hoofdstuk 4 paragraaf 9). Christus, daarentegen had de openbaring niet als wet van staat begrepen, maar als eeuwige waarheid. Op deze wijze heeft Christus de mensen 'van de slavernij van de wet [van Mozes] bevrijd', zo schrijft Spinoza in de daarop volgende paragraaf. Het geloof in heilige boeken is ook iets achterlijks dat Spinoza verbindt aan het jodendom. De oude Joden waren zo achterlijk dat hun 'de religie in geschreven vorm overhandigd is, want in die tijd werden zij als zuigelingen behandeld.' (Hoofdstuk 12, paragraaf 2). Daarom noemt hij de Joden, in tegenstelling tot de christelijke apostelen die filosofeerden, 'verachters van de filosofie' (hoofdstuk 12, paragraaf 10).

Naast dom zijn zij ook vol van haat. Grimmig is het beeld dat Spinoza schetst van de joodse godsdienst in de Hebreeuwse staat: 'Hun dagelijkse eredienst was immers niet alleen verschillend van die van anderen (waardoor het kwam dat zij geheel uniek en van de andere mensen als door een kloof gescheiden waren) maar daaraan zelfs volstrekt tegengesteld. Zodoende moest men uit iets wat neerkwam op een welhaast dagelijkse afkeuring [van anderen] wel een voortdurende, onuitroeibare haat voortkomen, een haat immers die uit grote

vroomheid of godsdienstigheid voortkwam en als vroom gold, de ergste en de hardnekkigste vorm van haat die maar kan bestaan. Ook ontbrak het niet aan een algemene oorzaak, die altijd de haat meer en meer doet ontbranden: de omstandigheid dat hij beantwoordt wordt; want de andere naties moesten van hun kant tegen de Hebreëen ook wel een allerbitterste haat gaan koesteren.’(Hoofdstuk 17, paragraaf 23).

Spinoza doet zelfs aan *blaming the victim* wanneer hij stelt dat de Joden zelf de oorzaak zijn van de voortdurende jodenhaat (die tegenwoordig ‘antisemitisme’ wordt genoemd). Dat zij nog steeds bestaan na al die eeuwen hoeft, zo schrijft Spinoza in paragraaf 12 van hoofdstuk 3 helemaal geen verbazing te wekken, ‘nadat ze zich zo van alle naties hebben afgezonderd, dat ze zich de haat van allen op de hals hebben gehaald, en niet slechts door hun uiterlijke riten, die tegengesteld zijn aan die van andere naties, maar ook door het kenmerk van de besnijdenis, waaraan ze zeer nauwgezet vastgehouden’. Het is een opmerkelijk argument, niet alleen omdat deze uit de pen komt van een zoon van Joden die voor de Inquisitie hadden moeten vluchten, maar ook omdat de besnijdenis niet kenmerkend is voor het Joodse volk, aangezien moslims ook aan besnijdenis doen.

Volgens Herman Cohen neemt Spinoza tal van christelijke vooroordelen over. Hij bedrijft een vorm van substitutietheologie, waarin het achterlijke jodendom zou zijn vervangen door de meer verlichte wijsheden van het evangelie. Het jodendom wordt door hem beschreven als een particularistische en wettische godsdienst, enkel gericht op lichamelijke, wereldse, tijdelijke zaken. Het christendom daarentegen is universeel en gericht op eeuwige waarheden – vandaar dat het ook meer ‘filosofisch’ is. Omdat het jodendom zou hebben afgedaan en plaats zou moeten maken voor het christendom, noemt hij Jezus consequent Christus (hetgeen vanuit joods perspectief problematisch is, want de fundamentele discussie tussen Joden en christenen betreft de vraag of Jezus wel of niet de Messias, de Christus, is).

Wat Cohen zo ‘onbegrijpelijk’ vindt aan dit verraad is dat Spinoza in het tweede deel van het *Theologisch-Politiek Traktaat* de staat boven de kerk plaatst. Eerst heeft hij het jodendom gediskwalificeerd als een louter politieke ideologie. (De vergelijking met de hedendaagse retoriek van Geert Wilders over de islam dringt zich op: Wilders heeft over de islam gezegd dat het geen religie is, maar een politieke ideologie. Zo behandelt Spinoza het jodendom als wezenlijk politiek van aard. De wet die Mozes ontving was volgens hem uitsluitend bedoeld voor de periode dat de Joden een staat hadden. Nadat ze die staat zijn kwijtgeraakt, heeft het jodendom zijn bestaansrecht verloren.) Maar nadat hij dit allemaal zo betoogd heeft, blijkt ook de inhoud van het christendom uiteindelijk geheel bepaald te worden door de politiek, dat wil zeggen, door de tijdelijke belangen van de staat.

Cohen noemt dit dus een ‘onbegrijpelijk verraad’. Andere joodse commentatoren uit de twintigste eeuw, zoals Leo Strauss en Steven B. Smith, daarentegen menen dat het hier eerder een ‘begrijpelijk verraad’ betreft. Spinoza haat niet zozeer Joodse mensen, maar denkt dat zij beter geholpen zijn als zij de joodse religie achter zich laten en verder door het leven gaan als gewone burgers van de moderne staat. Zijn pleidooi is er met andere woorden een voor assimilatie. De moderne staat waar de joden in opgaan als burgers met gelijke rechten is niet joods, maar ook niet meer echt christelijk. Wel laat deze staat zich inspireren door de kernboodschap van de Bijbel, waarin wordt opgeroepen toch rechtvaardigheid en naastenliefde. Uiteindelijk betekent het vooral dat de staat zo ingericht moet worden dat mensen zich aan de wet houden en zich enigszins om elkaar bekommeren als elkaars gelijken, ongeacht hun opvattingen over God.

Is er dan nog plaats voor een joodse religie in Spinoza's moderne staat? De Amsterdamse filosoof Victor Kal stelt in zijn boek *De joodse Religie in de Moderne Wijsbegeerte* (2000) dat Spinoza in zijn politieke filosofie geen ruimte meer laat voor een joodse godsdienst zoals die traditioneel werd beoefend. Spinoza richt zich in hoofdstuk 5 van het *Theologisch-Politiek Traktaat* uitdrukkelijk tegen de ceremonieën. De religie waarvoor hij vrijheid bepleit is de innerlijke religie: je bent vrij om over God te denken zoals je wilt. Maar de uiterlijke religie, datgene wat je doet, staat nadrukkelijk onder staatsgezag. Het jodendom is bij uitstek een religie van ceremonieën, van handelingen die verricht moeten worden volgens voorschriften. Daarmee zonderen Joden zich af, wat volgens Spinoza leidt tot haat en vijandigheid. Voor Spinoza, die boven alles de vrede en saamhorigheid in de staat wil bevorderen, is er logischerwijs geen plaats voor een uiterlijke religie die alleen maar aanzet tot haat en wederhaat, tot verdeeldheid en conflict.

Volgens sommige interpreten is Spinoza de grondlegger geworden van een modern antisemitisme. Hij neemt niet alleen christelijke vooroordelen over, maar voegt daar nieuwe elementen aan toe. Het idee van de moderne filosofie is immers dat er gebroken wordt met het verleden. De moderne filosofie richt zich op een nieuwe tijd, op een radicale vernieuwing. De Joden worden in deze visie geassocieerd met een achterhaald geloof, met iets wat in de moderniteit letterlijk achter ons gelaten moet worden.

Een van de schadelijkste zaken die Spinoza wat dat betreft doet, is een zeer hatelijke interpretatie geven van de notie van uitverkorenheid. In hoofdstuk 3 doet hij voortdurend voorkomen alsof de joden zich hiermee beter zouden wanen dan de anderen, alsof zij 'superieur' zouden zijn. Maar dat is niet wat de Bijbel daarover leert. De Joden zijn uitverkoren, niet omdat zij superieur zouden zijn aan anderen, maar omdat aan hen een bijzondere opdracht en verantwoordelijkheid is meegegeven. Het verwijt dat Joden zich vanwege het idee van 'een uitverkoren volk' boven de anderen zouden voelen staan, gekoppeld aan het idee dat de joodse religie op zou roepen tot haat jegens niet-joden is tot op de dag van vandaag een vruchtbare voedingsbodem gebleken voor modern antisemitisme. Van het idee van een arrogant en zelfingenomen volk dat zich hoger acht dan de anderen en die anderen ook haat, is het slechts een kleine stap naar allerlei complottheorieën. Het moge niet verbazen dat zo'n volk gaat samenzweren en, zoals volgens de tsaristische vervalsing in de twintigste eeuw, de beruchte *Protocollen van de Wijzen van Zion*, wereldheerschappij gaat nastreven en daarbij over lijken gaat.

Het op Spinoza gebaseerde moderne antisemitisme wordt ook versterkt door het verhaal van de banvloek, de 'cherem' die over Spinoza werd uitgesproken. In de geschiedenis van de westerse filosofie zijn er twee grote martelaarsgestalten: Jezus en Socrates. Spinoza kan worden gezien als een moderne synthese van deze twee archetypen. Hij is een Jood die door de Joden is verstoten, zoals Jezus. De moord op Jezus was een belangrijke aanleiding voor christelijk antisemitisme door de eeuwen heen. Volgens het Nieuwe Testament zouden ze hebben gezegd: 'zijn bloed kome over ons en over onze kinderen' - een rechtvaardingsgrond voor de christelijke jodenvervolgingen. Joden zouden als 'godsmoordenaars' het 'Kaïns-teken' op hun voorhoofd hebben staan. De andere archetypische martelaar is Socrates, die stierf voor zijn filosofische overtuigingen, als symbool van de rede tegenover dogmatici die Socrates veroordeeld hadden op grond van het feit dat hij de jeugd verpestte en nieuwe goden zou hebben ingevoerd. Spinoza is in de algemene verbeelding geworden tot een moderne Socrates én een moderne Jezus in één.

## Spinoza als vriend van het jodendom

David Wertheim heeft in *Salvation Through Spinoza* (2011) de Spinoza-receptie onder de Duitse Joden beschreven. Hij laat in dat werk zien hoe Spinoza daar werd verheven tot een figuur waarop men als Jood trots kon zijn. Spinoza werd en wordt namelijk gezien als de eerste seculiere Jood, als degene die een moderne invulling heeft gegeven aan het jodendom, los van de traditionele religieuze vormen.

Isaac Deutscher heeft in zijn essaybundel *The Non-Jewish Jew and Other Essays* (1958) een invloedrijk essay geschreven over mensen zoals Spinoza, maar ook Marx, Heine, Freud, Rosa Luxemburg en Trotsky. Dit zijn denkers die afstand hebben genomen van de religie, die het religieuze geloof als onhoudbaar beschouwen, die niet in God geloven, maar die tegelijkertijd wel iets wezenlijk joods behouden. Wat is dat joodse element dat ze behouden? Omdat ze vanuit hun geschiedenis behoren tot een geminachte, vervolgte minderheid, streven ze naar een universalisme en een nieuwe vorm van rechtvaardigheid. Deze oriëntatie wordt als typisch joods beschouwd.

Onlangs verscheen een nieuwe biografie van Spinoza, geschreven door Ian Buruma. Het boek kwam uit in een serie, getiteld Jewish Lives. Ook Buruma plaatst Spinoza in die traditie van *non-Jewish Jews* van Deutscher. Spinoza werd weliswaar verbannen uit de joodse gemeenschap, maar hij bekeerde zich niet tot het christendom. Hij ging gewoon door zonder religie, wat uitzonderlijk was in die tijd. Hij heeft een weg gewezen voor Joden die zich wilden bevrijden van de religieuze tradities zonder zich aan te sluiten bij het christendom.

Spinoza neemt fundamentele thema's vanuit het jodendom over en geeft daaraan een moderne, wetenschappelijk verantwoorde invulling. Het belangrijkste thema is het monotheïsme. Het centrale idee zoals dat wordt uitgedrukt in het Shema, het belangrijkste joodse gebed: Shema Yisrael, Adonai Eloheinu, Adonai Echad – Hoor Israël, de Eeuwige onze God, de Eeuwige is één. Dat idee van de absolute eenheid van God wordt bij Spinoza uitgewerkt op een manier die compatibel is met de moderne wetenschappelijke inzichten, met name door zijn identificatie van God met de natuur, Deus sive Natura.

Hij staat in een traditie van het jodendom die zich niet beroept op het particularistische element, zoals dat bijvoorbeeld bij de profeet Ezechiël een prominente rol speelt, maar veeleer op het universalistische, zoals dat bij de profeet Jesaja wordt verwoord. Er is een tendens in het jodendom, het profetische ideaal dat uiteindelijk de hele wereld zich zou voegen naar het geloof in de ene God, wat een ethisch leven impliceert waarin men omziet naar de ander, waarin gerechtigheid en barmhartigheid centraal staan.

Hoewel Spinoza het rituele, ceremoniële jodendom afwijst en achter zich laat, blijft hij in zijn filosofie trouw aan deze kerngedachten van het jodendom. Hij laat zien hoe je tegelijkertijd modern en wetenschappelijk en joods kunt zijn. Daarmee is hij een voorbeeld waarop de joodse gemeenschap trots kan zijn, in tegenstelling tot wat Herman Cohen betoogt.

Leo Strauss heeft betoogd dat het moderne jodendom altijd een combinatie vormt van enerzijds het traditionele jodendom en anderzijds Spinoza's filosofie. Het moderne jodendom kan niet om Spinoza heen. In elk serieus boek over joodse filosofie wordt Spinoza behandeld als de belangrijkste moderne joodse filosoof in die zin dat alle andere filosofen zich tot zijn theorieën moeten verhouden.

Als je nadenkt over het moderne jodendom moet je je verhouden tot Spinoza, tot zijn radicale bijbelkritiek, tot zijn afwijzing van het bestaan van wonderen, tot zijn naturalistische interpretatie van profetie. In hoeverre accepteer je zijn posities? In hoeverre neem je afstand? Hoe dan ook, je kunt zijn invloed niet negeren.

### **Het academische debat: Hollandse versus joodse context**

Een andere reden waarom het een beladen en controversieel onderwerp is, naast de verdeelde reacties binnen de joodse gemeenschap zelf, is de wijze waarop er in de academische wereld wordt gedebatteerd over de vraag in welke context men Spinoza moet lezen en interpreteren. Een tekst moet altijd gelezen worden in een context. Maar wat is met betrekking tot Spinoza de meest adequate, de meest vruchtbare context?

Bij de zogenaamde Hollandse school, waartoe Henri Krop en Wieb van Bunge behoren, vinden we de meest uitgesproken variant van deze benadering in Van Bunes *Spinoza Past and Present: Essays on Spinoza, Spinozism and Spinoza Scholarship* (2012). Daarin betoogt hij nadrukkelijk dat je de joodse context niet nodig hebt om Spinoza adequaat te begrijpen. Je kunt Spinoza het beste begrijpen vanuit de intellectuele, politieke en religieuze context van de Republiek waarin hij leefde. Hij werd in de ban gedaan door de joodse gemeenschap, hij verliet die gemeenschap, hij bleef er onverschillig over. Hij zei: mijn uittocht uit het jodendom zal onschuldiger zijn dan die van de Hebreëen uit Egypte. Hij latiniseerde zijn naam tot Benedictus. Houdt op met hem te claimen voor het jodendom. Hij behoort tot de intellectuele context van de zeventiende-eeuwse Republiek der Zeven Verenigde Nederlanden.

Harry Wolfson was een van de eerste wetenschappers die uitvoerig over Spinoza's filosofie schreef in het begin van de twintigste eeuw. Hij was zelf een joodse geleerde die in Wit-Rusland opgroeide in een yeshiva, een traditionele joodse leerschool, en naar Amerika emigreerde, waar hij uiteindelijk als eerste joodse hoogleraar in Harvard terecht kwam. Daar was hij befaamd omdat hij de eerste was die in de bibliotheek aanwezig was en de laatste die daar weer vertrok. Dit illustreert de joodse nadruk op leren, op de intense bestudering van teksten en boeken. Boeken zijn heilig in de joodse traditie. Dat is een kenmerkend aspect van de joodse cultuur.

In veel culturen wordt volwassenheid gemarkeerd door fysieke prestaties: je moet bijvoorbeeld een dier vangen of een tegenstander kunnen verslaan in een gevecht. Maar in het jodendom wordt de overgang naar volwassenheid bepaald door de Bar Mitswa of Bat Mitswa: de vraag of je een tekst kunt lezen uit de Torah en daar ook over kunt discussiëren, of je de traditionele interpretaties kent en daar intelligent op kunt reflecteren. Het belang van lezen, van tekststudie, neemt dan in gesecculariseerde vorm ook gestalte aan bij iemand als Harry Wolfson, die al zijn intellectuele energie vestigt op de bestudering van de geschiedenis van de filosofie.

Wolfson betoogt over de Ethica dat als je niet vertrouwd bent met de middeleeuwse filosofie, je de Ethica niet ten volle kunt begrijpen. Hij heeft het daarbij niet alleen over de joodse filosofie, maar over een bredere intellectuele traditie die het jodendom overstijgt, namelijk de discussie tussen joodse, islamitische en christelijke filosofen over de verhouding tussen filosofie en religie, tussen rede en openbaring. Als je die middeleeuwse debatten niet kent, blijft de Ethica gedeeltelijk gesloten boek.

Sterker nog: Wolfson stelt dat als je al die traktaten, al die werken van die middeleeuwse joodse, christelijke en islamitische filosofen in fragmenten zou verknippen en je zou ze in de lucht gooien, je uit die snippers de Ethica zou kunnen reconstrueren. Dat is wat hij tracht te demonstreren in zijn monumentale werk *The Philosophy of Spinoza*. Vanuit deze benadering ontstaat een school van denkers die betogen dat je Spinoza niet kunt begrijpen zonder rekening te houden met die joodse opvoeding en intellectuele achtergrond die zijn geest fundamenteel hebben gevormd.

Wat is de meest adequate context? Is het de Nederlandse Republiek of de joodse traditie? Het antwoord moet zijn: beide. Het is zelfs zo dat het moeilijk is om van een tekst te zeggen wat de definitieve, de enig juiste context is. Dat zijn de beroemde woorden van Jacques Derrida over de onbepaaldheid van contexten. Er is niet een vaste, definitieve context, omdat een tekst leeft en elke keer als hij opnieuw gelezen wordt, ook door ons, wordt hij opnieuw gecontextualiseerd, opnieuw beleefd in onze context. De lezer bepaalt mede wat de relevante context is.

Nu worden bijvoorbeeld ook boeken geschreven over Spinoza en de Oosterse filosofie, over Spinoza en het boeddhisme of het taoïsme. Voor zover bekend is er geen enkel historisch bewijs dat Spinoza kennis had van het boeddhisme of van het taoïsme. Toch lezen mensen de teksten van Spinoza en begrijpen hem vanuit die context, vinden ze illuminerende parallellen. Je mag mensen niet verbieden om Spinoza te lezen in welke context ze ook willen. Maar als je een context zou aanwijzen die ook historisch verantwoord is, dan moet gezegd worden dat deze twee contexten – de Nederlandse Republiek en de joodse traditie – wel zeer manifest een rol hebben gespeeld in zijn intellectuele vorming.

## **Wat is jodendom?**

Om de vraag te beantwoorden wat jodendom is, zal ik het jodendom behandelen vanuit twee invalshoeken: de joodse schriftelijke bronnen en de joodse geschiedenis. Deze twee perspectieven hangen nauw samen, omdat de geschiedenis van het Joodse volk grotendeels is vastgelegd in die schriftelijke bronnen en omdat die bronnen zelf weer zijn ontstaan in en gevormd door die geschiedenis. Het is een dialectische verhouding tussen tekst en geschiedenis.

### **De joodse schriftelijke bronnen**

Wat in de christelijke traditie bekend staat als het Oude Testament heet in de joodse traditie Tenach. Dat is een acroniem voor Torah (wet), Nevi'im (profeten) en Ketuvim (geschriften). De inhoud is grotendeels hetzelfde als het christelijke Oude Testament, alleen de indeling en volgorde verschillen. Het Oude Testament is gebaseerd op de Griekse Septuaginta-vertaling en wordt traditioneel in vier delen onderverdeeld, terwijl de Tenach in drie delen wordt ingedeeld.

De Torah bestaat uit Genesis, Exodus, Leviticus, Numeri en Deuteronomium – de vijf boeken van Mozes. Nevi'im, de profeten, bestaat uit de vroege profeten (Jozua, Richteren, 1-2 Samuël, 1-2 Koningen) en de late profeten (Jesaja, Jeremia, Ezechiël en de Twaalf Kleine Profeten). Ketuvim, de geschriften, omvat Psalmen, Spreuken, Job, Hooglied, Ruth, Klaagliederen, Prediker, Esther, Daniël, Ezra-Nehemia en 1-2 Kronieken.

Naast de Tenach hebben we de Talmoed. De Talmoed bestaat uit een stukje Mishnah in het centrum, met daaromheen uitgebreid commentaar, de Gemara.

Volgens de rabbijnse traditie ontving Mozes op de berg Sinaï niet alleen een geschreven tekst, de schriftelijke Torah, maar ook een mondelinge leer, mondeling commentaar. Die mondelinge leer werd overgedragen van generatie op generatie, van leraar aan leerling. Die mondelinge leer bestond uit uitleg: hoe je die geschreven tekst moest begrijpen en wat je ermee moest doen in concrete situaties. Dat vormt de joodse wet, de Halacha, en ook de verhalen en legendes, Haggadah, die daaromheen werden geweven.

Om de talmudische methode van intensieve tekstuele analyse en juridische casuïstiek te illustreren, kunnen we een fictief voorbeeld gebruiken dat rabbijn Tamara Benima in haar boekje *Joodser dan dit krijgt u het niet* (2015) geeft. Stel je voor dat er een voorschrift zou zijn: je moet met volle maan een appeltaart bakken en weggeven. Dan ontstaan er eindeloze rabbijnse discussies: wanneer is het precies volle maan? Wat voor appels moet het zijn? Aan wie moet je de appeltaart geven? Wat als je geen geld hebt voor appels? Is een perentaart ook goed? Deze methode van intensieve tekstuele analyse en juridische casuïstiek is typerend voor de Talmoedische traditie.

Die mondelinge leer bestaat uit twee onderdelen die van belang zijn voor het begrijpen van Maimonides en ook voor Spinoza's verhouding tot Maimonides. Er is een openbare mondelinge leer die iedereen moest kennen, die in de tweede eeuw na Christus op schrift werd gesteld in de Mishnah door Rabbi Judah ha-Nasi. Er is ook een geheime mondelinge leer, de esoterische traditie, die alleen van leraar aan leerling werd doorgegeven en niet openbaar werd gemaakt.

De Babylonische Talmoed, die werd vastgesteld tussen ongeveer 500 en 600 na Christus, is de combinatie van de Mishnah en de Gemara, het uitgebreide commentaar op de Mishnah dat door generaties rabbijnen werd ontwikkeld.

## **De joodse geschiedenis**

De joodse geschiedenis kan worden onderverdeeld in twee grote perioden: de bijbelse geschiedenis en de rabbijnse geschiedenis. Dit onderscheid is niet alleen chronologisch van aard, maar markeert ook een fundamentele verschuiving in de manier waarop het jodendom werd beleefd, georganiseerd en doorgegeven.

De bijbelse geschiedenis is de periode die beschreven staat in de Tenach zelf. Het is vooral het verhaal van wat er gebeurt met het Joodse volk: een historisch narratief dat niet zozeer gericht is op heroïsche heldendaden, maar juist ook op moeilijke momenten, op lijden en onderdrukking, op ballingschap en terugkeer. Het vergeten van het lijden wordt gezien als een verraad aan de geschiedenis. Primo Levi schrijft in *Survival in Auschwitz* dat de verhalen van mensen in het concentratiekamp ook een soort nieuwe Bijbel vormen, een nieuwe sacred history van lijden dat niet vergeten mag worden. Het gaat om een geschiedenisverhaal waarin het collectieve geheugen van lijden centraal staat. Dit is typerend voor het jodendom: op feestdagen zoals Pesach wordt altijd gezegd dat we niet moeten vergeten dat we ooit slaven waren in Egypte. Je moet zelfs een soeka, een hut, bouwen tijdens het Loofhuttenfeest om het lijden in de woestijn niet te vergeten.

Het jodendom kent zijn oorsprong in de twaalf stammen, de twaalf zonen van Jacob. Jacob wordt Israël genoemd na zijn mysterieuze gevecht met de engel bij de rivier de Jabbok. Die twaalf stammen splitsen zich op een gegeven moment. Tien stammen vormen het koninkrijk Israël in het noorden, twee stammen – Juda en Benjamin, met de priesterlijke stam Levi – heersen in Juda, het zuidelijke rijk.

De tien stammen in het noorden worden in ongeveer 720 voor Christus gedeporteerd door de Assyriërs. Deze deportatie van de tien stammen leidt tot hun verdwijning uit de geschiedenis – de zogenaamde verloren stammen. Dan blijven alleen nog de stam Juda en de stam Levi over. Een paar eeuwen later, in 586 voor Christus, valt ook Juda. De Babylonische koning Nebukadnessar verwoest Jeruzalem en de Eerste Tempel. De Joden worden weggevoerd in ballingschap naar Babylonie.

Dan komen de Perzen die het Babylonische rijk veroveren onder Cyrus de Grote. De Joden wordt toegestaan om terug te keren naar hun land. De tempel die verwoest is wordt herbouwd onder leiding van Ezra en Nehemia. Dat is de Tweede Tempel, die tot 70 na Christus zou standhouden.

Vervolgens komen de Grieken en de hellenistische periode na de veroveringen van Alexander de Grote. Dit staat niet meer in de Tenach, dit staat ook niet meer in het christelijke Oude Testament, maar behoort tot de interestamentaire periode. Dan komt bijvoorbeeld de opstand van de Makkabeeën tegen de Seleucidische koning Antiochus IV Epiphanes, die nu gevierd wordt met Chanoeeka. De Grieken wilden dat de Joden zich aanpasten aan de Griekse cultuur, dat ze bijvoorbeeld naakt gingen worstelen in het gymnasium en andere praktijken volgden die als on-joods werden beschouwd. Dat vonden orthodox georiënteerde Joden onaanvaardbaar.

Later kwamen ook de Romeinen. Die beschouwden zichzelf als tolerant en pluralistisch. Die zeiden: we hebben een pantheon, een tempel voor alle goden, voeg het beeld van jullie god er gewoon bij, we hebben er geen bezwaar tegen, we hebben ruimte voor vele goden. Maar de Joden waren onbuigzaam in hun monotheïsme en zeiden: ten eerste, onze God is onzichtbaar en kan niet in een beeld worden weergegeven, en ten tweede is er maar één God. Met dat strenge monotheïsme konden de Romeinen niet uit de voeten. Toen ontstond de opstand van Bar-Kochba (132-135 na Christus) en kwam de definitieve verwoesting van de Tweede Tempel en begon de ballingschap die de diaspora is geworden, die tot in de twintigste eeuw zou duren.

De rabbijnse geschiedenis begint pas echt na de verwoesting van de Tweede Tempel in 70 na Christus en de definitieve diaspora na de Bar-Kochba-opstand in 135. Dit onderscheid tussen bijbelse en rabbijnse geschiedenis komt voort uit het feit dat na het verlies van de Tempel en de definitieve ballingschap het jodendom niet meer kon functioneren zoals voorheen. Er was geen centrale plaats meer voor offers en tempeldiensten. Het jodendom moest overleven zonder politieke macht, zonder territorium, zonder tempel – alleen met de Torah en de traditie.

Maar er was nog een andere, even fundamentele reden voor de breuk. De Joden hadden gedacht dat zij de Romeinen met hulp van God zouden kunnen verdrijven. Ook al hadden de Romeinen een veel sterker leger, zij zouden niet op kunnen tegen de ene almachtige God die Zijn uitverkoren volk had beloofd te beschermen. Het teneerslaan van de Bar-Kochba-opstand en de definitieve verwoesting van de Tempel maakten een radicaal nieuwe lezing van de

Torah noodzakelijk, een lezing die minder letterlijk stelde dat de Joden bij monde van het verbond dat Mozes met de Eeuwige sloot, altijd beschermd zouden worden door God in hun eigen land. Er ontstond een meer allegorische, spirituele interpretatie van de Bijbel, waarin het lijden en de ballingschap zelf werden geduid als onderdeel van een goddelijk plan dat het menselijke begrip te boven gaat, maar die uiteindelijk zou leiden tot de verlossing en de komst van de Messias.

Daarom werd de mondelinge leer, die volgens de traditie altijd al had bestaan maar mondeling was overgeleverd, op schrift gesteld. De Mishnah ontstond rond 200 na Christus, later gevolgd door de uitgebreide commentaren in de Talmoed. De rabbijnen namen de plaats in van de priesters. Niet langer was de tempel het centrum van het joodse leven, maar de synagoge als plaats van studie en de Torah als focus van religieuze praktijk. Het jodendom werd een religie van het boek en van de studie, waarbij rabbijnen als leraren en wetgeleerden fungeerden in plaats van priesters die offers brachten.

Dit onderscheid tussen bijbelse en rabbijnse geschiedenis is cruciaal voor het begrijpen van Spinoza's kritiek op het jodendom, want Spinoza verwerpt juist dat rabbijnse jodendom. Hij heeft geen goed woord over voor de mondelinge leer en de Talmoed. Hij beschouwt de rabbijnse traditie als een verdraaiing, een mystificatie van de oorspronkelijke, eenvoudige boodschap van de Bijbel. Hij concentreert zich daarentegen uitsluitend op de Tenach, de bijbelse teksten, en probeert daar op een historisch-kritische, filologische manier greep op te krijgen, los van de rabbijnse interpretaties.

Na de eerste ballingschap in Babylonië keren de Joden terug en dan is het Ezra die heel veel voorschriften in het jodendom invoert en systematiseert, omdat hij constateert dat de Joden in ballingschap een groot deel van hun religieuze identiteit hebben verloren. Hij gaat het jodendom rigoureus reglementeren als hij terugkeert, om het te beschermen tegen verdere assimilatie.

Als we naar de tweede diaspora kijken, zien we een periode waarin de mondelinge leer op schrift wordt gesteld en ontstaat de Mishnah. Daarnaast ontstaat de institutie van de rabbijnen onder Rabbi Judah ha-Nasi, vaak Judah de Prins genoemd. In de eeuwen daarna volgt de ontwikkeling van de Talmoed in de yeshivot van Babylonië en elders.

Er was ook een strijd tussen de Farizeeërs en de Sadduceeën in de periode van de Tweede Tempel. De Sadduceeën waren de priesterlijke aristocratie die volgens de Bijbelse traditie het gezag hadden over de tempeldienst. Maar die waren in die tijd geneigd tot assimilatie met de Griekse en later Romeinse cultuur. De Farizeeërs, dat zijn in wezen de voorlopers van de rabbijnen, kwamen in opstand tegen de Sadduceeërs en hun compromissen. Er vindt een machtswisseling plaats. Dat leidt tot het Sanhedrin, een raad van oudsten, een college van wijze geleerden die het religieuze en juridische beleid bepalen in plaats van de priesterlijke aristocratie.

Dan komt de periode van de islamitische expansie en het grote islamitische rijk. De profeet Mohammed en de rechtgeaarde opvolgers van de profeet, de Kaliefen, veroveren in een verbazingwekkend korte tijd een rijk dat zich uitstrekt van Frankrijk tot India. Er ontstaat een bloeiende Arabische beschaving waarin wetenschap, filosofie en kunst tot grote hoogte stijgen. Het is in die beschaving, met name in het mythische Al-Andalus, het islamitische Spanje, waar Maimonides zijn intellectuele vorming ontving en zijn plaats heeft in de geschiedenis van de joodse filosofie.

## Joodse invloeden op Spinoza

Ik behandel hier alleen de invloeden die expliciet door Spinoza genoemd worden. Van andere Joodse denkers waarvan sommige academici ook menen dat deze Spinoza in zijn denken beïnvloed hebben, is geen rechtstreeks bewijs dat Spinoza hen ook echt bestudeerd heeft. Dat geldt echter niet voor de onderstaande vier denkers: Ibn Ezra (ca. 1089 – 1167), Maimonides (1138 – 1204), Gersonides (1288 – 1344) en Crescas (ca. 1340 – 1410/1411). Ook noemt Spinoza expliciet de kabbala (late 12e – vroege 13e eeuw) als een stroming waar hij zich wel enigszins in verdiept heeft (maar waarvan hij naar eigen zeggen niets moet hebben). Over zijn relatie tot deze denkers en die stroming hieronder een heel korte schets, waarna we ons gaan richten op Maimonides.

Abraham Ibn Ezra, geboren in Islamitisch Spanje, is voor Spinoza van cruciaal belang als hij in de hoofdstukken 8, 9 en 10 van het *Theologisch-Politiek Traktaat* zijn historisch-kritische bijbelanalyse ontwikkelt. Een van de provocerende stellingen die hij aanvoert is dat Mozes onmogelijk de auteur kan zijn geweest van de eerste vijf boeken van de Bijbel, de Pentateuch. Een van de argumenten is dat de dood van Mozes in die boeken wordt beschreven, wat impliceert dat iemand anders dan Mozes deze passages moet hebben geschreven. Degene die als eerste op deze problemen heeft gewezen, is Ibn Ezra, die in cryptische formuleringen twijfels heeft gezaaid over het Mozaïsche auteurschap.

Crescas, geboren in christelijk Spanje, wordt door Spinoza genoemd in brief XII aan Lodewijk Meijer over het vraagstuk van de oneindigheid. Hij is degene die Spinoza heeft geholpen aan zijn concept van actuele oneindigheid, dat zich expliciet richt tegen de Aristotelische positie van Maimonides. Crescas bekritiseert Maimonides scherp, want Maimonides is een rationalist die betoogt dat het jodendom volledig verenigbaar is met de filosofie van Aristoteles, dat er geen fundamenteel conflict bestaat tussen joodse openbaring en Griekse rede.

Maimonides beweert in zijn behandeling van de geheime mondelinge leer dat die esoterische traditie in de loop van de eeuwen verloren is gegaan, maar dat hij er in geslaagd is om het spoor terug te vinden van wat die geheime leer in wezen inhield. Het blijkt eigenlijk bijna identiek te zijn aan de filosofie van Aristoteles, met name diens fysica en metafysica. Dat is een stelling waar niet alleen Spinoza bezwaar tegen maakt, maar die enorme Maimonideaanse controverses heeft veroorzaakt in de dertiende en veertiende eeuw.

Crescas ging radicaal tegen Maimonides in. Hij verdedigde het traditionele jodendom tegen de overheersing van de Griekse filosofie en hij bekritiseerde Aristoteles op fundamentele punten. Hij deed dat om het traditionele jodendom te beschermen tegen wat hij zag als de corrosieve invloed van de heidense filosofie. Door in te gaan tegen de Griekse filosofie maakte hij onbewust de weg vrij voor een moderne filosofie, bevrijd van het Aristotelisme. In die zin is Crescas een voorloper van de anti-Aristotelische wending in de zeventiende-eeuwse filosofie.

Een van de cruciale punten waarop Crescas Aristoteles bestrijdt is de kwestie van de oneindigheid. Een actuele oneindigheid – een daadwerkelijk bestaande oneindige grootheid – zou volgens Maimonides, die zich beroept op Aristoteles, een logische onmogelijkheid zijn. Crescas betoogt daarentegen dat er geen principieel bezwaar bestaat tegen actuele oneindigheid. Hij laat zien dat er in de werkelijkheid best een oneindige verzameling kan

bestaan en dat er zelfs een oneindige ruimte kan zijn. Dit idee wordt door Spinoza overgenomen en speelt een belangrijke rol in zijn concept van de oneindige substantie.

Gersonides, geboren in christelijk Frankrijk, was een voortzetter van de rationalistische lijn van Maimonides. Spinoza verwijst naar hem in het *Theologisch-Politek Traktaat*, appendix 16, waar hij het oneens is met zijn bijbelinterpretatie op specifieke punten. Maar hij noemt hem wel een voortreffelijk denker, wat aangeeft dat Spinoza respect had voor zijn intellectuele kaliber.

Wat Spinoza specifiek van Gersonides heeft overgenomen blijft voorwerp van wetenschappelijke speculatie. Het zou kunnen dat het iets te maken heeft met zijn opvattingen over het actieve intellect en de vraag in hoeverre individuele mensen kunnen delen in het goddelijke intellect. Dit blijft een open vraag in de Spinoza-literatuur.

Spinoza heeft geen enkel positief woord over voor de kabbalisten. Hij beschrijft hen als waanzinnigen die raaskallen, die zich verliezen in betekenisloze speculaties. Maar toch hebben veel interpreten door de geschiedenis heen Spinoza beschreven als een kabbalist, of tenminste als iemand die sterk is beïnvloed door kabbalistische denkpatronen. Dat heeft te maken met het feit dat in de Kabbala het concept van de Spinozistische substantie sterk lijkt op Ein Sof, het oneindige waar alles uit voortkomt en waarin alles is vervat. Dan heb je de modificaties, de eindige dingen, die in de Kabbala Sephirot worden genoemd – de tien goddelijke emanaties of manifestaties. Er bestaat een lange stoet van interpreten – van Johannes Georg Wachter in de zeventiende eeuw tot Geshom Sholem in de twintigste eeuw van lezers die gemeend hebben dat er een sterk kabbalistische invloed is geweest op Spinoza's metafysica.

## Wie was Maimonides?

Op zijn graftombe in Tiberias staat de beroemde inscriptie: 'Van Mozes tot Mozes was er niemand zoals Mozes.' Hij heet Mozes bin Maimon, wat in de rabbijnse traditie Rabbi Mozes bin Maimon wordt, en dat wordt verkort tot het acroniem Rambam.

Maimonides groeide op in een wereld waarin Arabisch de taal van de wetenschap was, de lingua franca van de geleerde wereld, zoals later het Latijn zou worden en nu tegenwoordig Engels. Zijn magnum opus, de Gids der Verdoelden, werd ook geschreven in Judeo-Arabisch – Arabisch geschreven in Hebreeuwse karakters, de gebruikelijke schrijfwijze voor joodse geleerden in de Arabische wereld.

Hij werd geboren in Córdoba onder het Almoravidische bewind. Dat was een relatief tolerant islamitisch regime waar Joden en christenen als dhimmi's, beschermde minderheden, konden leven en bloeien. Dan komen de Almohaden uit Marokko, een puriteinse, fundamentalistische beweging. Dat is een atypische en uitzonderlijk intolerante beweging in de islam, omdat zij de traditionele islamitische erkenning van de religies van het boek – jodendom en christendom – verwerpen. Voor christenen en Joden is geen plaats meer in hun rigide religieuze orde. Om te kunnen overleven onder het regime van de Almohaden moesten Joden en christenen de islamitische geloofsbelijdenis uitspreken, de shahada: er is geen god dan God en Mohammed is zijn profeet.

Maimonides schrijft een brief, bekend als de Brief over Martelaarschap of de Brief over Gedwongen Conversie, waarin hij de controversiële stelling verdedigt dat je om je leven te

redden best uiterlijk je mag uitgeven voor moslim, zolang je maar innerlijk trouw blijft aan het joodse geloof. Dat was een provocerende positie die gericht was tegen andere rabbijnen die betoogden dat Joden die dat deden, die zich schijnbaar tot de islam bekeerden, geen deel zouden hebben in de wereld die komen gaat, de Olam Ha-Ba. Als aan het einde der tijden alle mensen worden opgewekt uit het graf, dan zouden die schijnbekeerlingen worden uitgesloten van het eeuwige leven. Maimonides zei dat dat een onrechtvaardige en onbarmhartige opvatting was. Daarin paste hij in een traditie, een joodse traditie uit Córdoba, van de religie van het hart, de innerlijke intentie. Er waren voorlopers, zoals Bachya ibn Paquda met zijn *Hovot ha-Levavot* (De Plichten van het Hart), die betoogden dat het in het jodendom niet alleen gaat om de uiterlijke handelingen, de mechanische vervulling van de wet, maar vooral om de intentie, de kavanah, om goed te leven en God oprecht te dienen. Je kunt je uiterlijk uitgeven voor een moslim als je maar innerlijk gehouden blijft aan de joodse wet en het joodse geloof.

Hij zwierf met zijn familie door Noord-Afrika, altijd op de vlucht voor vervolging. Onderweg schreef hij reeds zijn monumentale commentaar op de Mishnah. In het voorwoord schrijft hij met kenmerkende bescheidenheid: ik bied mijn verontschuldigen aan als er fouten in staan, maar ik heb dit omvangrijke werk ook moeten schrijven onder de meest precaire omstandigheden, soms letterlijk aan boord van een schip dat over de Middellandse Zee voer. Het is verbazingwekkend dat iemand op de vlucht, in voortdurende onzekerheid, een dergelijk geleerd commentaar kan schrijven op de Mishnah. Zijn vader was een vooraanstaand rechtsgeleerde en rabbi. Maimonides was al op zeer jonge leeftijd volledig ondergedompeld in de joodse geleerde traditie. Maar dat commentaar op de Mishnah maakte hem al meteen beroemd in de joodse wereld. Daarin staan ook al de beroemde dertien geloofsprincipes, de dertien fundamentele dogma's van het joodse geloof, waar overigens Crescas hem later op zou aanvallen.

Hij komt uiteindelijk in Egypte terecht, in Fustat, het oude Cairo. Dat is opmerkelijk en bijna ironisch. De eerste Mozes, Mozes de wetgever, leidde het Joodse volk weg uit Egypte, uit het slavenhuis. Deze Mozes, Mozes ben Maimon, komt juist naar Egypte en vindt daar uiteindelijk zijn toevluchtsoord. Hij wordt hofarts aan het hof van Saladin de Grote, de beroemde sultan die Jeruzalem heroverde op de kruisvaarders. In een brief beschrijft Maimonides zijn extenuante dagelijkse routine. Hij staat 's ochtends in alle vroegte op, want er moeten lange reizen worden gemaakt naar patiënten die ziek zijn, naar leden van het sultanaat en de hofhouding. Dan komt hij na een uitputtende dag, waarin hij nog niets heeft gegeten, weer terug naar Fustat. Daar wacht een lange rij mensen uit zijn joodse gemeenschap om medisch advies, want ze zijn ziek en hij is de enige arts op wie ze kunnen vertrouwen. Dan blijft hij tot diep in de nacht bezig met het onderzoeken en behandelen van patiënten. Hij zegt: de enige maaltijd van de dag neem ik tot mij als ik bijna flauwval van uitputting. Dan gaat hij tot diep in de nacht, terwijl hij nauwelijks zijn ogen open kan houden, proberen om nog mensen te helpen. De volgende ochtend gaat hij weer aan de slag.

De Mishneh Torah is een systematische codificatie van de gehele joodse wet, de Halacha, geschreven om het jodendom te bewaren en toegankelijk te maken in moeilijke tijden van vervolging en verstrooiing. Maimonides organiseert het gehele corpus van de joodse wet systematisch en zegt vervolgens, met kenmerkende zelfverzekerdheid: eigenlijk heb je de Torah, de Pentateuch, en mijn boek, de Mishneh Torah, en dan hoeft je verder niets meer te lezen. Alle joodse wet is hierin volledig en overzichtelijk gecodificeerd. Dat was een buitengewoon ambitieuze en ook arrogante claim die veel weerstand opriep, maar die ook de enorme invloed van dit werk illustreert.

Vervolgens schrijft hij zijn filosofische meesterwerk, de *Moré Nevochim*, de *Gids der Verdoolden*. Daarin betoogt hij dat de geheime mondelinge leer, de esoterische traditie van het jodendom, eigenlijk in de loop van de eeuwen verloren is gegaan of verduisterd is geraakt, maar dat hij er in geslaagd is om het spoor terug te vinden van wat die geheime leer in wezen inhield. Het blijkt – en dit is de provocerende these – eigenlijk bijna identiek te zijn aan de filosofie van Aristoteles, met name diens natuurfilosofie en metafysica. Dat is een stelling waar niet alleen Spinoza heftige kritiek op heeft, maar die ook leidde tot de Maimonideaanse controverses.

Na zijn dood in 1204 ontstaan de Maimonideaanse twisten, een beschamend hoofdstuk in de joodse intellectuele geschiedenis. Franse rabbijnen, die zich bedreigd voelden door de rationalistische filosofie van Maimonides, wendden zich tot de christelijke inquisitie met de boodschap: jullie zijn toch bezig met het opsporen en vervolgen van ketteren en het verbranden van ketterse geschriften, maar wij hebben er ook een, een joodse ketter die een gevaarlijk boek heeft geschreven, de *Moré Nevochim*, de *Gids der Verdoolden*. Het gevolg was dat de *Gids der Verdoolden* in 1232 op een brandstapel werd gegooid in Montpellier, en enkele jaren later in 1242 werd ook de Talmud zelf verbrand, in een escalatie van de vervolging. Er ontstond binnen het jodendom een diepe en pijnlijke verdeeldheid over hoe om te gaan met Maimonides' erfenis.

Dat was ook intern gespleten, want aan de ene kant was Maimonides de meest vooraanstaande rabbijn en wetgeleerde van zijn tijd, wiens Mishneh Torah algemeen werd erkend als een meesterwerk van juridische systematisering. Aan de andere kant had hij dat filosofisch provocerende boek geschreven, de *Gids der Verdoolden*, waarin hij betoogde dat de ware betekenis van het jodendom alleen te begrijpen was door de lens van de Griekse, Aristotelische filosofie. Maar uiteindelijk kon niemand om zijn invloed heen. De hele periode na Maimonides in de joodse filosofie is in wezen een reactie op Maimonides, een voortdurende worsteling met zijn erfenis. Wat Spinoza is voor de moderne Joden – een denker die niet genegeerd kan worden, waartoe men zich moet verhouden – dat is Maimonides voor de Joden vanaf de late Middeleeuwen tot op de dag van vandaag.

## **Wat is de filosofie van Maimonides?**

Maimonides' beroemde *Gids der Verdoolden* is geschreven als een brief aan zijn geliefde vriend en leerling, rabbijn Josef ben Judah, die filosofie bestudeert en in diepe intellectuele verwarring is geraakt. Hoe kun je de filosofie, met name de Aristotelische filosofie met zijn schijnbaar onwrikbare bewijzen en argumenten, in overeenstemming brengen met het jodendom, met de Torah en de traditie? Hoe kan een intelligent mens zowel een gelovige Jood als een filosoof zijn?

Die verhouding tussen filosofie en theologie, tussen rede en openbaring, vormt ook een centrale problematiek in Spinoza's *Theologisch-Politiek Traktaat*, zij het dat Spinoza tot een radicaal andere oplossing komt. Maimonides wil in de *Gids* de geheime leer uiteenzetten, maar heeft een fundamenteel probleem. Een geheime leer is per definitie bedoeld om geheim te blijven en niet publiekelijk te worden verkondigd. Volgens de Talmud mag je de geheime leer aan niemand zomaar uiteenzetten. Je mag het aan één persoon met voortreffelijk karakter uitleggen, maar dan alleen door hints te geven, door te wijzen op de hoofdpunten, zonder verder inhoudelijk in te gaan op de details.

Wat doet Maimonides dan? Hij construeert zijn boek als een soort intellectueel labyrint, als een doolhof, zodat alleen de werkelijk wijze mensen, die moreel en intellectueel geschikt zijn voor de esoterische kennis, uiteindelijk de filosofische schat weten te vinden die daarin verborgen ligt. In de inleiding waarschuwt hij expliciet dat er allerlei schijnbare tegenstrijdigheden zijn in het boek die hij opzettelijk heeft opgenomen, zodat je niet gemakkelijk kunt weten wat hij precies bedoelt. Tenzij je over een uitzonderlijk karakter beschikt, over een scherp verstand en morele integriteit, zul je verdwalen in het labyrint. Alleen de ware wijzen kunnen de schat vinden.

Boek 1 begint met uitvoerige bijbelexegese. Hij gaat systematisch talloze passages uit de Bijbel na en demonstreert dat ze niet letterlijk genomen moeten worden. Heel vaak ligt een diepere waarheid en wijsheid verborgen achter de letterlijke betekenis van de tekst. Je denkt: het is een vreemd of primitief verhaal, maar er ligt een verfijnde filosofische waarheid onder. Daar heeft Spinoza fundamentele problemen mee, met deze allegorische hermeneutiek.

Een van de belangrijkste doctrines die Maimonides wil vestigen is dat God absoluut onlichamelijk is, dat God geen enkel lichamen attribuut kan hebben. Waarom is dat zo cruciaal voor Maimonides? Omdat hij de Aristotelische filosofie wil verdedigen en incorporeren in het jodendom. Die geheime leer bestaat volgens hem uit twee hoofdonderdelen: de Ma'aseh Bereshit, het Werk van het Begin, en de Ma'aseh Merkabah, het Werk van de Strijdswagen. De Ma'aseh Bereshit is het verhaal over het begin, over de schepping zoals beschreven in Genesis. De Ma'aseh Merkabah is het verhaal over de mystieke visioen van de goddelijke strijdswagen zoals beschreven in Ezechiël 1. Het geheim van het begin correspondeert met de fysica van Aristoteles en het geheim van de strijdswagen correspondeert met de metafysica van Aristoteles.

In de fysica van Aristoteles speelt het zogenoemde hylemorfisme een fundamentele rol. Hyle betekent materie en morfé betekent vorm. Alles in de fysieke wereld volgens Aristoteles is een compositie van materie en vorm, een synolon. Maar God is zuivere vorm bij Aristoteles, actus purus, zonder enige potentialiteit of materialiteit. Dat wil Maimonides ook bewijzen voor het joodse geloof. God kan geen lichamelijke eigenschappen hebben, want lichamelijke impliciteert compositie, en compositie impliciteert afhankelijkheid en veranderlijkheid, wat onverenigbaar is met de absolute volmaaktheid van God. Als er in de Bijbel staat van de hand van God, of God loopt door de tuin van Eden, dan moeten we dat allemaal figuurlijk begrijpen als antropomorfismen die spreken tot de verbeelding van het gewone volk, maar die filosofisch geïnterpreteerd moeten worden.

Hierin is Maimonides onbuigzaam streng. Bij andere doctrines zegt hij: iedereen mag het een beetje op zijn eigen niveau begrijpen. Sommige dingen zijn bijvoorbeeld voor de gewone gelovigen, voor de massa prima als je God je voorstelt als een soort verheven koning die geboden uitvaardigt en zondaren straft. Maar voor de filosoof kan je begrijpen dat God eigenlijk het principe is van orde en rationaliteit in het universum. Maar dat God absoluut onlichamelijk is, moeten alle Joden zonder uitzondering weten en geloven. Anders ben je eigenlijk geen authentieke Jood, dan ben je in wezen een afgodendienaar. Daarin is hij buitengewoon rigide en extreem, bijna militant in zijn verdediging van de onlichamelijkheid van God.

We kunnen God leren kennen uit zijn schepping. We kunnen God leren kennen door de natuur te bestuderen, door de natuurlijke wereld wetenschappelijk te onderzoeken. Hoe meer we de natuur bestuderen, hoe dieper we de wijsheid en macht van God begrijpen. Daar zie je

een anticipatie van Spinoza's positie. Hoe meer we de natuur begrijpen door de natuurwetenschappen, hoe dichter we komen bij een adequaat begrip van God, want God en natuur zijn volgens Spinoza uiteindelijk identiek: Deus sive Natura.

Boek 2 behandelt het ontstaan van het universum en daar haalt Maimonides verschillende kosmologische theorieën aan die in zijn tijd circuleerden. Onder andere de positie van de Kalam, de islamitische dialectische theologie, de niet-Aristotelische islamitische filosofie. De mutakallimun, de dialectische theologen van de islam, proberen om het scheppingsverhaal, het idee van een schepping uit het niets (creatio ex nihilo), te verdedigen tegen het Aristotelische concept van een eeuwig bestaand universum zonder begin of einde.

Er zijn eigenlijk drie concurrerende kosmologische theorieën over hoe het universum ontstaan is en die behandelt Maimonides alle drie systematisch: die van de Kalam (schepping uit het niets), die van Aristoteles (eeuwig universum), en die van Plato (een demiurg die pre-existent materiaal vormt). Het is buitengewoon moeilijk om te bepalen welk verhaal Maimonides uiteindelijk het meest plausibel vindt. Hij presenteert de argumenten voor elk standpunt, maar komt niet tot een definitieve conclusie. Dan zegt hij, en dat tot grote ergernis van Spinoza, omdat we het niet met zekerheid kunnen weten op basis van filosofische demonstratie alleen, kunnen we het beste maar vertrouwen op de openbaring, op wat de Torah ons leert. Omdat we het niet met absolute zekerheid kunnen weten of het universum eeuwig is volgens Aristoteles of geschapen is volgens de Torah.

Plato heeft het verhaal van een demiurg in de Timaeus. Er is een soort pre-existent materiaal, een soort oerchaos, en die wordt dan door een goddelijke ambachtsman, een demiurg, gevormd en georganiseerd tot het geordende universum, de kosmos. Dat kan ook nog een mogelijke lezing zijn van het scheppingsverhaal in Genesis, waar God de tohu wa-bohu, de chaos, ordent. God bestaat, is één en is onlichamelijk. Maimonides zegt: het maakt uiteindelijk niet uit welke van die drie kosmologische theorieën je accepteert, je komt uiteindelijk allemaal tot dezelfde fundamentele conclusies over de eigenschappen van God. Dat is in ieder geval één ding wat we met zekerheid kunnen weten: dat God bestaat, dat God absoluut één is (strikte monotheïsme), en dat God absoluut onlichamelijk is (geen enkel lichamen attribuut).

Dan komt het fascinerende hoofdstuk van profetologie, de filosofie van profetie. Dat is een doctrine die hij in grote mate overneemt van Al-Farabi, de grote islamitische filosoof. Dat is een bijzonder belangrijk idee dat Spinoza deels bestrijdt en deels overneemt: profeten zijn in wezen filosofen, maar dan wel filosofen met een buitengewoon ontwikkelde verbeeldingskracht, waardoor ze in staat zijn om filosofische waarheden toegankelijk te maken voor het gewone volk dat niet in staat is tot abstract filosofisch denken.

Filosofen zijn wel wijs, ze hebben filosofische kennis, maar ze kunnen nauwelijks iemand bereiken omdat hun taal te abstract en technisch is. Ze kunnen slechts heel weinig mensen bereiken, een kleine elite van medestudenten en collega-filosofen. Die filosofie wordt dus geen maatschappelijk succes, blijft geïsoleerd in een ivoren toren. Hoe kun je die filosofische wijsheid toch tot maatschappelijk succes maken, hoe kun je de massa bereiken? Door beelden en verhalen te vertellen, door metaforen en parabels te gebruiken, door mensen dingen aanschouwelijk te maken door middel van de verbeeldingskracht. Dat kunnen die profeten bij uitstek. Die hebben zowel dat filosofische intellect als die krachtige verbeeldingskracht. Ze kunnen abstracte filosofische waarheden vertalen naar concrete beelden en verhalen die het gewone volk kunnen raken en tot moreel handelen kunnen aanzetten.

Spinoza maakt er een eigen interpretatie van. Hij zegt inderdaad dat die profeten iets heel bijzonders deden en een cruciale maatschappelijke functie vervulden, namelijk morele zekerheid geven aan het volk. Ze leren ons hoe we moeten leven, wat rechtvaardig is, hoe we elkaar moeten behandelen. Maar ze vertellen ons niet iets betrouwbaars over hoe de wereld in elkaar zit, over de natuurlijke causaliteit, over de wetenschappelijke waarheid. Voor Maimonides doen ze beide: ze geven zowel morele als theoretische, filosofische kennis. Maar dat kun je alleen maar begrijpen als je die Bijbel dan allegorisch leest, als je systematisch onder de letterlijke betekenis graaft naar de verborgen filosofische laag.

Boek 3 behandelt de klassieke theodicee-vraag: de vraag naar het kwaad. Hoe kan het als God almachtig en volmaakt goed is, dat er dan kwaad in de wereld is, dat onschuldigen lijden en slechteriken floreren? Dat is ook in de joodse traditie een fundamentele vraag die vaak behandeld wordt aan de hand van het boek Job, het verhaal van Job, een volmaakt rechtschapen man die zonder enige schuld wordt getroffen door verschrikkelijk lijden. Een fascinerend verhaal over hoe Satan met God een soort weddenschap aangaat en God staat toe dat Job wordt beproefd met de meest extreme vormen van lijden.

Over goed en kwaad, als je hoofdstuk 2 van de Gids leest, zegt Maimonides precies hetzelfde als Spinoza later zal zeggen: goed en kwaad bestaan alleen vanuit een menselijk, relatief perspectief. Vanuit goddelijk, absoluut perspectief bestaat er geen goed en kwaad. Dat is de diepe betekenis van het verhaal van Adam en Eva en het eten van de vrucht van de boom van kennis van goed en kwaad. Door die vrucht te eten, door een moreel onderscheid te maken tussen goed en kwaad, verliezen Adam en Eva hun onschuldige, natuurlijke staat en treden ze binnen in de menselijke wereld van morele beoordelingen. Hier zie je een fundamentele overeenstemming tussen Spinoza en Maimonides.

Waarom is het kwaad er volgens Maimonides? In wezen is het kwaad er niet, het kwaad heeft geen positieve ontologische status. Kwaad is louter de afwezigheid van goed, zoals duisternis de afwezigheid is van licht. Wat begrijpt Job niet volgens Maimonides? Job denkt nog steeds dat zijn rijkdom en zijn familie en zijn gezondheid het belangrijkste zijn in het leven. Al die dingen worden hem afgepakt. Maar het belangrijkste – zijn intellect, zijn vermogen tot kennis – blijft intact. Als hij dat had doorgehad, als hij had begrepen dat het hoogste menselijke goed niet rijkdom of gezondheid is maar intellectuele kennis van God, had hij gezien dat het lijden dat hij onderging eigenlijk niet zo erg was. Het heeft zijn ware identiteit, zijn intellectuele ziel, niet aangetast.

Dan komt hij in het laatste hoofdstuk met de beroemde parabel van het paleis van de koning. Sommige mensen staan ver buiten de stad, anderen hebben de stad bereikt maar staan buiten de paleismuren, weer anderen zijn binnen de paleismuren maar nog in de binnenplaats, en enkelen hebben de binnenkamers bereikt en staan voor de koning zelf. Dat gaat over de verschillende niveaus van menselijke kennis en spirituele ontwikkeling.

Maimonides onderscheidt dus verschillende categorieën van mensen en verschillende niveaus van waarheid die geschikt zijn voor verschillende soorten mensen. Niet iedereen is intellectueel en moreel geschikt voor de filosofie, voor de rationele theologie. Veel mensen hebben baat bij en hebben niet meer nodig dan een eenvoudig, concreet geloof, een naïef geloof in een antropomorfe God die geboden geeft en gehoorzaamheid eist. Filosofie kan zelfs een bedreiging zijn voor het geloof van zulke mensen, het kan hen in verwarring brengen en hun eenvoudige vroomheid ondermijnen. Ook Spinoza lijkt in zekere zin dat te erkennen in het Theologisch-Politiek Traktaat. Hij richt het Theologisch-Politiek Traktaat

expliciet alleen aan filosofen, aan mensen die in staat zijn tot rationeel denken. En hij zegt dat gewone mensen enorm veel baat hebben bij de Bijbel zoals zij die lezen, letterlijk en eenvoudig, als een bron van morele voorschriften.

Het culmineert in de beroemde doctrine die erg sterk lijkt op Spinoza's intellectuele liefde tot God. Warren Zev Harvey heeft in zijn belangrijke artikel "Ishq, hesheq, and amor Dei intellectualis" aangetoond dat er opvallende parallellen bestaan tussen Maimonides' behandeling van de liefde tot God in hoofdstuk III.51 van de Gids der Verdoolden en Spinoza's behandeling van de amor Dei intellectualis in de slotproposities van de Ethica (deel V, proposities 21-42).

Maimonides gebruikt in hoofdstuk III.51 de Arabische term 'ishq en het Hebreeuwse cognaat hesheq om de liefde tot God te beschrijven. Deze termen duiden op intense, intieme, hartstochtelijke liefde. Het gebruik van 'ishq voor de liefde tot God was geliefd bij sommige soefi-mystici, maar werd vermeden door de meeste filosofen, die het te erotisch vonden voor zo'n gebruik. Al-Farabi gebruikte 'ishq niet voor onze liefde tot God, maar wel voor de intellectuele zelfliefde van de Eerste Oorzaak. Avicenna daarentegen gebruikte de term vrijelijk en schreef over de hartstochtelijke liefde die onze intellectuele kennis van God begeleidt.

Maimonides gebruikt de termen 'ishq en hesheq negen keer in III.51, maar geen enkele keer in de rest van het boek. Hij contrasteert deze hartstochtelijke liefde met gewone liefde (mahabbah, ahabah). Hartstochtelijke liefde is "een exces van liefde, zodat geen enkele gedachte meer overblijft die gericht is op iets anders dan de geliefde." De ware aanbidding van God bestaat erin 'intellectueel te denken in het hartstochtelijk liefhebben van Hem, altijd.' Dit intellectuele denken en deze hartstochtelijke liefde gaan gepaard met genot. Het intellect 'verheugt zich in wat het begrijpt.' Het intellectuele denken, de hartstochtelijke liefde en de vreugde worden steeds sterker totdat het intellect bij de dood wordt gescheiden van het lichaam in intense vreugde, en eeuwig blijft in deze staat van genot 'die niet behoort tot het genus van de lichamelijke genoegens'.

Harvey laat zien dat Spinoza's onderscheid tussen amor (liefde) en amor Dei intellectualis (intellectuele liefde tot God) correspondeert met Maimonides' onderscheid tussen gewone liefde en hartstochtelijke liefde. En Spinoza's onderscheid tussen laetitia (vreugde) en beatitudo (gelukzaligheid) correspondeert met Maimonides' onderscheid tussen de twee genera van genot. Volgens Spinoza is de intellectuele liefde de enige eeuwige liefde omdat het de enige liefde is die niet afhankelijk is van het lichaam. Beatitudo is de eeuwige volmaaktheid van het intellect. Amor Dei intellectualis en beatitudo vormen de eeuwige zaligheid.

Spinoza schrijft zelfs dat God niet alleen zichzelf liefheeft, maar ook de mensen liefheeft (ondanks zijn eerdere stelling in Vp19 dat God niemand liefheeft). In dit opzicht volgt Spinoza de joodse filosoof Gersonides, die na Maimonides expliciet hartstochtelijke liefde (hesheq) toeschreef aan het intellect in actu, of het nu het menselijke, het hemelse of het goddelijke intellect betreft. Gersonides schreef zelfs dat God 'hartstochtelijk liefheeft het intelligibele systeem van de wereld, dat God is in een bepaalde zin'.

De geschiedenis van deze drie termen voor de intellectuele liefde tot God – ishq, hesheq, en amor Dei intellectualis – kan worden getraceerd van Al-Farabi, door Avicenna, Maimonides

en Gersonides, naar Spinoza. Het idee van intellectuele passie gaat echter terug op Aristoteles zelf, waar het al problematisch was en dat ook blijft bij Maimonides en Spinoza.

## Hoe verhoudt Spinoza's filosofie zich tot die van Maimonides?

Spinoza bekritiseert Maimonides op vier gronden. Ten eerste keert hij zich tegen het rabbijnse jodendom en tegen het idee van een mondelinge leer (laat staan een geheime mondelinge leer) die Maimonides verdedigt en legitimeert. Spinoza heeft niets op met de Farizeeërs— in hoe hij dat woord gebruikt, zie je weer die geïnternaliseerde, christelijke blik, want ‘Farizeeër’ is een negatieve term bij Spinoza, terwijl het in de joodse traditie juist een eretitel is, want de Farizeeërs zijn de voorlopers van de rabbijnen die het jodendom hebben gered na de verwoesting van de Tempel. Spinoza echter wijst die hele rabbijnse geschiedenis en daarmee ook de Talmoed en de rabbijnse traditie pertinent af. Hij heeft de Talmoed ook nauwelijks bestudeerd, hij haalt hem nauwelijks aan in zijn werken. Hij beschouwt de rabbijnse traditie als een verdraaiing, een mystificatie van de oorspronkelijke, eenvoudige boodschap van de Bijbel. Hij concentreert zich daarentegen uitsluitend op de Tenach, de bijbelse teksten, en probeert daar op een historisch-kritische, filologische manier greep op te krijgen, los van de rabbijnse interpretaties.

Ten tweede wil hij afstand nemen van de klassieke, Griekse filosofie die Maimonides juist probeert te integreren in het jodendom. Spinoza verwijt Maimonides dat hij zich bezighoudt met de Griekse filosofie, dat hij ‘beuzelt met de Grieken’. Spinoza wil juist de moderne filosofie verdedigen en een radicale breuk maken met de filosofie van Aristoteles en de Scholastiek die op Aristoteles is gebaseerd. Hij verwerpt zowel Jeruzalem als Athene, zowel het rabbijnse jodendom als de Griekse filosofie, en wil een geheel nieuwe filosofie vestigen op basis van de moderne wetenschap en de geometrische methode.

Ten derde bekritiseert hij het idee bij Maimonides dat sommige dingen niet geweten kunnen worden, dat er grenzen zijn aan de menselijke kennis. We kunnen volgens Maimonides niet met absolute zekerheid weten of het universum eeuwig is of geschapen. In die zin zou je Maimonides enigszins Kantiaans kunnen noemen avant la lettre, omdat hij zegt dat er grenzen zijn aan wat we kunnen weten. Er zijn vragen die het menselijke verstand overstijgen. Volgens Spinoza is in principe alles kenbaar voor het menselijke intellect. Natuurlijk is ons individuele menselijk intellect beperkt en eindig, maar de werkelijkheid als geheel is rationeel gestructureerd en in principe volledig toegankelijk voor het rationele denken. Er zijn geen mysteries die principieel ontoegankelijk zijn voor de rede.

Ten vierde noemt hij Maimonides een dogmaticus in hoofdstuk 15 van het *Theologisch-Politiek Traktaat*, omdat Maimonides dogmatisch stelt dat de Bijbel altijd redelijk is, altijd in volledige harmonie met de filosofie, met de waarheid zoals de rede die kan ontdekken. De Bijbel kan volgens Maimonides nooit in conflict zijn met de rede, want beide komen van God. Als er een schijnbaar conflict is, moet de Bijbel allegorisch worden geïnterpreteerd tot de harmonie is hersteld. Dat is volgens Spinoza een dogmatische, apologetische houding die de integriteit van zowel de filosofie als de bijbeluitleg ondermijnt.

Toch is er een merkwaardige hypokritiek – een combinatie van hypocrisie en kritiek – in Spinoza's verhouding tot Maimonides. De kritiek op het vermeende dogmatisme van Maimonides is opmerkelijk, want ook Spinoza leest de Bijbel op cruciale plaatsen in het *Theologisch-Politiek Traktaat* als een bron van diepe filosofische waarheden, niet als een louter historisch document.

Zo heeft hij het aan het einde van hoofdstuk 4 over wat de Bijbel eigenlijk leert over goed en kwaad met het verhaal van Adam en Eva en de boom van kennis. Hij interpreteert dat verhaal filosofisch als een leer over de relatieve, menselijke aard van goed en kwaad, precies zoals Maimonides dat doet. In hoofdstuk 6 over wonderen betoogt hij dat de Bijbel eigenlijk al impliceert dat wonderen geen echte uitzonderingen kunnen zijn op de onveranderlijke natuurwetten. Hij lijkt ook soms te suggereren dat Mozes of Jezus bepaalde dingen echt begrepen, filosofisch begrepen, niet slechts moreel maar ook metafysisch.

Hij blijft, hoe zeer hij zich ook afzet tegen Maimonides, toch ook nog met één been in diezelfde traditie staan van de filosofische, allegorische bijbelinterpretatie. Wat is dan die traditie? De traditie van diepe filosofische waarheden in de Bijbel te lezen, onder het oppervlak van de letterlijke betekenis. Ook dat zie je nog steeds terug in het *Theologisch-Politiek Traktaat*, ondanks Spinoza's claim dat hij de filosofie en theologie radicaal scheidt.

Ook opmerkelijk is dat hij in hoofdstuk 5 de Mishneh Torah van Maimonides aanhaalt en dan bekritiseert dat Maimonides gewone gelovigen dwingt om een filosofische lezing te nemen van de Bijbel. Daardoor zou hij hen eigenlijk niet de ruimte geven om simpelweg te geloven op een naïeve, ongecompliceerde manier, om simpelweg te gehoorzamen zonder filosofische reflectie. Want zelf maakt Spinoza ook een fundamenteel onderscheid tussen een kleine elite die de filosofie en de waarheid kent, die tot adequaat kennis in staat is, en de grote massa die slechts imaginaire kennis heeft en moet gehoorzamen aan morele voorschriften zonder die echt te begrijpen. Dat onderscheid tussen de elite en de massa, tussen filosofen en het gewone volk, is heel Maimonideaans. Spinoza is in die zin veel meer een intellectueel kind van Maimonides dan hij zelf wil toegeven of zich bewust is.

## **Conclusie: De laatste der Middeleeuwen en de eerste der Modernen**

We concluderen dat Spinoza's relatie tot het jodendom fundamenteel dubbelzinnig is, ambivalent. Het is evident dat hij het rabbijnse jodendom, het ceremoniële jodendom van de Halacha en de rituele voorschriften, radicaal afwijst en zelfs veracht als zinloos en achterhaald. Voor hem hoeft die traditie niet bewaard te blijven, die heeft haar historische functie gehad maar is niet meer relevant in de moderniteit. Dat is iets wat zo fundamenteel belangrijk is in het rabbijnse jodendom: le dor va-dor, van generatie op generatie, geef het door, bewaar de traditie. Voor Spinoza is dat niet nodig, sterker nog, het is een obstakel voor vooruitgang.

Maar anderzijds neemt hij wel bepaalde, misschien wel de meest fundamentele kerninzichten van het jodendom over en maakt die universeel toegankelijk: er is slechts één God, God is identiek aan de natuur, en we moeten ons ethisch gedragen naar elkaar. De boodschap van de Bijbel, zoals Spinoza die destilleert: heb God lief boven alles en de naaste als jezelf. Dat is een universele boodschap, geen particularistisch joods voorschrift. Hij neemt dingen uit het jodendom en universaliseert die, ontdoet ze van hun joodse particulariteit.

Is hij dan joods of niet-joods? Het antwoord moet zijn: beide, het is én-én, niet of-of. Hij moet niet alleen vanuit de context van de Nederlandse Republiek worden begrepen, maar je kunt ook aanzienlijke interpretatieve winst behalen door Spinoza te begrijpen vanuit de context van de middeleeuwse joodse filosofie en zijn intensieve worsteling met die traditie.

Ook Spinoza's relatie tot Maimonides specifiek is fundamenteel dubbelzinnig en ambivalent. Hij lijkt opvallend blind voor alles wat hij overneemt van zijn grote voorganger en verwijt hem zaken die hij zelf ook doet, dezelfde methodologische en hermeneutische strategieën gebruikt.

We kunnen het eens zijn met Harry Wolfson die de beroemde karakterisering heeft gegeven dat Spinoza de laatste der middeleeuwers is en tegelijkertijd de eerste der modernen. Hij is de laatste der middeleeuwers omdat het hoogste goed voor hem, net als voor Maimonides en de hele middeleeuwse filosofische traditie, is God te begrijpen, intellectuele kennis van God te verwerven. En omdat hij gelooft dat geloof en religie de massa kunnen helpen in de richting van een moreel leven, ook al kunnen ze de filosofische waarheid niet begrijpen.

Hij is de eerste der modernen omdat hij het jodendom definitief verlaat zonder zich te bekeren tot het christendom, wat een ongekend radicale stap was in de zeventiende eeuw. En omdat hij de Griekse wijsbegeerte, met name het Aristotelisme, fundamenteel aanvalt en verwerpt en een moderne filosofie verdedigt die gebaseerd is op de nieuwe wetenschap en de geometrische methode. Hij schrijft een nieuwe Ethica, niet naar het model van Aristoteles' Ethica Nicomachea, maar een ethica voor een nieuwe tijd, gebaseerd op een radicaal naturalistische metafysica. Hij schrijft een nieuwe Gids der Verdooden, een Theologisch-Politiek Traktaat, niet gericht op een joods publiek zoals Maimonides deed, maar gericht op een christelijk publiek in de Nederlandse Republiek. Wel met een vergelijkbare insteek: hoe kun je filosofie en theologie begrijpen in hun onderlinge verhouding.

Het cruciale verschil is natuurlijk dat de hoofdzaak voor het Theologisch-Politiek Traktaat is om filosofie en theologie radicaal van elkaar te scheiden, om aan te tonen dat ze elk een eigen domein hebben dat niet mag worden vermengd. Je hoeft de Bijbel niet filosofisch te lezen volgens Spinoza, want de Bijbel is gewoon bedoeld om mensen tot morele gehoorzaamheid te brengen, tot ethisch gedrag aan te zetten. De Bijbel heeft geen metafysische of wetenschappelijke waarheid te bieden. Terwijl Maimonides systematisch filosofie in de Bijbel leest, elke passage interpreteert als verwijzend naar diepere filosofische waarheden.

Maimonides blijft trouw aan het jodendom, wil het jodendom bewaren en verdedigen in een uiterst moeilijke tijd van vervolging en verstrooiing. Dat is wat hem fundamenteel drijft in al zijn werk. Hij wil de Talmoed zo systematisch codificeren in de Mishneh Torah dat mensen die onder moeilijke omstandigheden in vaak vijandige, antisemitische landen leven, de joodse traditie kunnen blijven volgen zonder toegang te hebben tot de hele omvangrijke rabbijnse literatuur. Hij wil ze tegelijkertijd ook meegeven dat voor de geleerden onder hen, voor diegenen die thuis zijn in de Griekse filosofie en de Aristotelische wetenschap, die filosofie en wetenschap hen niet hoeft te vervreemden van het jodendom. Integendeel, correct begrepen leidt de filosofie juist tot een dieper begrip van de Torah. Hij probeert beide groepen – de eenvoudige gelovigen en de filosofisch georiënteerde intellectuelen – binnen het jodendom te houden, elk op hun eigen niveau.

Spinoza probeert daarentegen geen enkele Jood binnen het jodendom te houden. Hij moedigt Joden juist aan om die moderne wereld in te gaan, om zich te bevrijden van de rituele ketenen

van het traditionele jodendom. Tegen de moderne, christelijke wereld zegt hij: accepteer die Joden, geef ze gelijke rechten, want als jullie dat doen, dan zullen ze zich assimileren en opgaan in de moderne samenleving, en zo zal dat particularistische jodendom uiteindelijk verdwijnen. Maar dat is volgens Spinoza niet erg, dat geeft niet, want in plaats daarvan komt een universeel geloof dat de belangrijkste ethische inzichten van het jodendom overneemt en bewaart, maar ontdaan van alle particularistische elementen.

Maimonides houdt vast aan het rabbinale jodendom dat Spinoza definitief verlaat. En Maimonides verdedigt de Griekse, Aristotelische filosofie die Spinoza even fundamenteel aanvalt en verwerpt.

Wat voor mij het belangrijkste en meest waardevolle inzicht is, is dat er een fundamenteel idee is dat intact blijft en doorloopt van Maimonides via Spinoza tot in onze tijd: het idee dat de wereld begrijpen, dat wetenschappelijk onderzoek doen, dat filosofisch nadenken, dat dat iets verhevens en zelfs heiligs is. Dat vind je zelfs nog bij Einstein, die sprak over de cosmic religious feeling, het gevoel van eerbied en verwondering voor de rationaliteit en schoonheid van het universum. Het idee dat er iets zeer verhevens en intrinsiek waardevols zit in de wereld te begrijpen, in jezelf te begrijpen, in de natuur te bestuderen en de wetten ervan te doorgronden. Deze overtuiging, dit intellectuele ethos, vormt een rode draad die loopt van Maimonides via Spinoza tot in onze tijd. Het is een erfenis die we zouden moeten koesteren en bewaren: het idee dat intellectuele arbeid, de zoektocht naar waarheid en begrip, niet slechts instrumentele waarde heeft maar intrinsieke waarde bezit, iets verhevens is dat het leven betekenis geeft en dat ons verbindt met wat groter is dan onszelf.