

„Gott ist Feuer“ und „Gott ist eifervoll“.

Spinozas *Sola Scriptura*

Jan Niklas Howe (Freie Universität Berlin)

Abstract: The conference paper interprets Spinoza's concept of "sola scriptura" as a *reductio ad absurdum* of historical-critical approaches to text interpretation. It shows that despite Spinoza's emphasis on the revelatory function of scripture and despite his claim that there is only one method of reading it, he intently and distinctly undermines this very hermeneutics as unreliable and incompatible with both reason and truth. The text follows the central intuition that for Spinoza, this insufficiency of hermeneutics accounts for its political potential, as a means of uncoupling politics and theology.

URN: [urn:nbn:de:hebis:30-106800](https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:hebis:30-106800)

Unter den Narrativen, mit denen sich die modernen Philologien ihrer eigenen Ursprünge versichern, erzählt eines der prominentesten in Variationen die Genese der literaturwissenschaftlichen Interpretation aus der theologischen Hermeneutik. Bei aller historischen Einsichtigkeit lässt diese Erzählung völlig offen, wie eine Methodik, die zur existenziellen Versicherung des Heils dienen soll, die ungleich weniger existenziell besetzte Funktion der Interpretation literarischer Texte übernehmen kann, ohne dabei mehr als eine Schwundstufe der Biblexegese darzustellen. Befragen lassen sich nach dieser Transformation jene frühen aufklärerischen Dokumente, die sie einleiten; einen faszinierenden Text, der in der Geschichte der Philologie wenig berücksichtigt worden ist, möchte ich im Folgenden vorstellen.

Spinozas Konzept der *sola scriptura* wird von der theologischen und philosophischen Forschung sehr weitreichende Bedeutung eingeräumt: „Die Prinzipien einer historisch-kritischen Hermeneutik werden bei Spinoza zum ersten Mal formuliert“ (Kraus 64, kritisch aufgenommen bei Jüngel 115). Spinozas *Sola Scriptura* ist aber für eine Geschichte der Philologie nicht nur im Sinne einer Vorformulierung moderner hermeneutischer Verfahren anschlussfähig, sondern stärker noch im Sinne eines Bewusstseins von der Möglichkeit ihres Scheiterns. Erstaunlicherweise scheint die historisch-kritische Methode der Interpretation, die Spinoza im *Tractatus theologico-politicus* systematisch entwickelt und vehement verteidigt, nur vordergründig einem gesteigerten Textverständnis zu dienen. Vielmehr führt Spinoza, sukzessive und nur teils

explizit, in dieser Schrift den Nachweis der Unmöglichkeit eines solchen Textverständnisses. Das siebte Kapitel des *Tractatus*, überschrieben mit *Sola Scriptura*, ist ein Dokument sehr früher, sehr weitgehender Skepsis gegenüber der Möglichkeit, durch Interpretation der Schrift zur Wahrheit zu gelangen, und eines ausgeprägten editionsphilologischen Misstrauens gegenüber dem Text mit Blick auf die Möglichkeiten seiner Verfälschung. Dennoch enthält gerade dieses Kapitel ein geradezu emphatisches Bekenntnis zu Text und Textinterpretation; ich hoffe zeigen zu können, dass Spinoza nicht eine beliebige Technik des Lesens *ad absurdum* führt, sondern gerade diejenige, die er zuvor als notwendig und einzig möglich erarbeitet hat. Die historisch-kritische Methode der Bibellektüre wird von Spinoza als Instrument der Wahrheitsfindung deutlich als unbrauchbar charakterisiert; an die Stelle der Begriffe Wahrheit und Heil tritt als Produkt der Lektüre die brüchige Kategorie des Sinns. Das Auffinden der Wahrheit ist allerdings für Spinoza, wie bereits der Titel des *Tractatus* nahelegt, politische Praxis; mithin scheint die historisch-kritische Methode gerade in ihrer Dysfunktionalität unverzichtbarer Bestandteil einer systematischen Entkoppelung von Politik und Theologie.

Es handelt sich im Folgenden nicht um den Versuch einer historischen Neubewertung des *Tractatus* im Sinne einer impliziten modernen Auslegungsskepsis *avant la lettre*. Eine doppelte Lektüre des *Tractatus*, die den Text unterteilt in protestantismusaffine Textoberfläche und radikal-säkularen Subtext, findet sich bereits bei Leo Strauß; auf dessen Unterscheidung zwischen Exoterik und Esoterik wird im Folgenden verzichtet, da sie ein Modell arkaner Kommunikation impliziert, das in diesem Fall nicht greift: Das Versagen der Bibellektüre mit Blick auf die Wahrheitsfindung behält Spinoza nicht auf einer verborgenen Textebene gut ausgebildeten Lesern vor, sondern präsentiert es aggressiv und gut lesbar an der Textoberfläche. Meine These einer gezielten Selbstdemontage von Spinozas Methode ist durchaus kompatibel mit den Forschungshypothesen des ‚radical enlightenment‘ (Jonathan Israel) oder einer radikal demokratischen Lesart des ‚New Spinoza‘ (Warren Montag u. a.), speziell der Feststellung eines engen Zusammenhangs von Philologie und Taktik (Antonio Negri). Entgegen der verbreiteten Auffassung, Spinoza habe zu seiner eigenen Zeit und vor seiner Wiederentdeckung im ausgehenden 18. Jahrhundert geringen Einfluss auf die politische Philosophie ausgeübt, hat Israel Spinoza porträtiert als „chief challenger of the fundamentals of revealed religion, received ideas, tradition, morality, and what was everywhere regarded, in absolutist and non-absolutist states alike, as divinely constituted political authority“ (159). Bei der Klärung der Grundlagen dieses „revolutionären Den-

kens des Humanismus“ – Bibelkritik, philosophische Kritik der Offenbarung und Konsolidierung des natürlichen Lichts der Vernunft in der Forderung nach individueller Freiheit des Denkens – nimmt bei Negri das siebte Kapitel des *Tractatus* eine Zentralstellung ein (117-128).

Eine weithin akzeptierte Annahme in der Spinoza-Forschung besagt, dass im siebten Kapitel Wahrheit und wahrer Sinn der Bibel radikal auseinanderfallen (Jüngel; Reventlow; Walther „Biblische Hermeneutik“); diese frühphilologische Differenzierungsleistung Spinozas zieht notwendig Veränderungen im Verständnis von Text und Interpretation nach sich. Die moderne Hermeneutik erbt in einem viel stärkeren Sinne von Spinozas Methode als bloß im Sinne einer reinen Säkularisierung der Bibellektüre. Gemeint ist das problematische Erbe eines radikalen Auslegungspessimismus: Es handelt sich bei Spinozas Erweiterung der protestantischen Methode der *sola scriptura* keineswegs um den Entwurf und die Erprobung einer brauchbaren Technik zum Verständnis der Schrift, sondern um die genau kalkulierte Offenlegung ihres notwendigen Versagens.

Innerhalb der protestantischen Theologie bezeichnet *sola scriptura* einen der vier Exklusivitätssätze, nach denen (1) die Rechtfertigung des Sünders allein durch den Glauben an die Heilsgeschichte erlangt werden kann (*sola fide*), (2) allein Jesus Christus dieses Heilsgeschehen verkörpert (*solus Christus*), (3) diese Heilsgeschichte keine andere Ursache kennt als die Gnade Gottes (*sola gratia*), und (4) sie nirgendwo anders bezeugt wird als in der Heiligen Schrift (*sola scriptura*, auch dies zumeist als Ablativ, also: nur durch die Schrift, mit Hilfe der Schrift). Der Begriff *sola scriptura*, der als „theologisches Schlagwort“ bereits durch „die Jahrhunderte des Spätmittelalters tönte“ (Sasse 328), erfährt seine entscheidende Aufwertung durch Martin Luther. Die theologische Funktion der *sola scriptura* ist die eines Instruments zur Vermeidung menschlichen Irrtums und menschlicher Willkür in der Bibelexegese; politisch dient sie der Schwächung amtskirchlicher Autorität. Indem sie verbindliche Parameter der Schriftauslegung formuliert, ermächtigt sie prinzipiell jeden Christen, die Bibel selbst zu lesen und zu verstehen. Luther geht dabei von einer quasi selbstaussagenden Klarheit der Schrift aus, in den korrespondierenden Formen der *claritas externa* und der *claritas interna*, also einer Klarheit der äußeren Form und einer Klarheit der inneren Botschaft. Diese beiden Formen der Klarheit nun entfremdet Spinoza einander im *Tractatus politico-theologicus*, indem er Sinn und Wahrheit auseinanderfallen lässt.

Innerhalb von Spinozas Werk wird der *Tractatus*, 1670 anonym veröffentlicht und vier Jahre später verboten, oft verortet als vorausseilende Verteidi-

gung der (erst posthum veröffentlichten) *Ethik*, bisweilen auch als Tendenz-Schrift in Verteidigung der Politik Johan de Witts und damit als Versuch, einer drohenden massiven Einschränkung der bürgerlichen Freiheit in Amsterdam zu begegnen. Die ‚neue‘ Spinoza-Forschung (vgl. Montag und Stolze; Negri) der letzten Jahrzehnte interessiert dagegen vor allem der Begriff der Menge und Spinozas Verständnis von Demokratie. Die Notwendigkeit einer dreifachen Verortung des *Tractatus* in der Geschichte der Hermeneutik, der Niederlande und der Demokratie, die hier nur skizziert werden kann, zeigt sich am Aufbau des Textes: Er ist in 20 Kapitel unterteilt, von denen die ersten 15 theologischer Natur sind und nur die letzten fünf sich mit Politik im engeren Sinne befassen; die harsche Polemik gegen den Aberglauben, die in den theologischen Kapiteln formuliert wird, legt aber die Annahme eines politischen und durchaus auch tagespolitischen Subtextes nahe.

Ausgangspunkt der Suche nach einer verbindlichen Methode der Bibellektüre ist im *Tractatus* eine pessimistische Anthropologie: Spinoza setzt Angst im menschlichen Verhalten ähnlich zentral wie später Heidegger, Tillich oder Blumenberg, weist ihr aber eine völlig andere, zwar handlungsbe gründende, nicht aber existenzielle Funktion zu. Menschen, die keine Angst empfinden, sind „zuversichtlich, prahlerisch und aufgeblasen“, mithin prinzipiell unempfindlich für diejenige Art religiöser Gefühle, die Spinoza als Aberglaubens- oder Unglauben charakterisiert. Anders Menschen in Angst:

Wenn vollends etwa Ungewöhnliches sie in großes Erstaunen versetzt, so halten sie es für ein Wunder, das den Zorn der Götter oder eines höchsten Wesens künde, und meinen, abergläubisch und irreligiös wie sie sind, sie müßten es mit Opfern und Gelübden sühnen. Solcher Dinge ersinnen sie eine Menge und erklären die Natur auf sonderbare Weise, gleich als ob sie ihren Wahnsinn teile.
(Spinoza 5-7)

Spinoza verhandelt diese Formen von Aberglaubens- und Wunderglauben im Folgenden als historische Konstante. Von der gewaltigen Faszination, die im 17. Jahrhundert diejenigen abwegigen Naturphänomene ausübten, die Spinoza als „miracula“ führt und die Francis Bacon unter den Begriffen „instantiae deviantes“, „errores naturae“ und „monstra“ in sein Programm für die neuzeitlichen Wissenschaften eingebunden hatte (411, vgl. Daston und Park 43), ist dem *Tractatus* nichts anzumerken: Das Wahnsinnigwerden der Natur (*insanire*) ist hier reine Projektion des menschlichen Wahnsinns und somit Hemmnis, nicht Ausgangspunkt vernünftigen Denkens. Spinozas Gestus ist

der einer demaskierenden Überwindung des Aberglaubens und mithin der zugrunde liegenden menschlichen Grundangst:

Dagegen halten sie die Ausgeburten ihrer Phantasie, Träume und kindischen Unsinn für die Antwort Gottes: er kehre sich von den Weisen ab und habe seine Beschlüsse nicht dem Geiste, sondern den Eingeweiden der Tiere eingeschrieben, oder Toren, Narren oder Vögel verkündeten sie kraft der Eingebung und dem Antriebe Gottes. Zu solchem Wahnsinn treibt die Angst den Menschen. (7)

Auf dieser Art der Angst basieren neben Augurenkultur und Opferdeutung, so erläutert Spinoza im fünften und sechsten Kapitel des *Tractatus*, auch ein christlich fundierter Glaube an Prophezeiungen oder ein wörtliches Verständnis naturwidriger Vorgänge in der Bibel als Tatsachenberichte.

Gegen diese „superstitio“ nun, also gegen die vernunftwidrige Annahme phantastischer Inhalte der Bibel, und gegen das „praejudicio“, den Versuch, vorgefasste Meinungen im Text schlicht wiederzufinden, richtet sich Spinozas Anliegen einer „wahren Methode der Schriftauslegung“ im siebten Kapitel (231; in der hier verwendeten deutschen Version ist die Kapitelüberschrift *Sola Scriptura* ohne Übernahme des Exklusivitätsgedankens als „Von der Auslegung der Schrift“ übersetzt). Spinoza kündigt an, sein Weg sei „nicht nur sicher, sondern der einzige“ (233). Als einleitende Explikation seiner Methodik wählt er eine überraschend radikale Parallele zur Beobachtung natürlicher Vorgänge: Die Heilige Schrift enthält demnach keine Definitionen der Gegenstände, die sie behandelt, ebenso wenig wie Vorgänge in der Natur eine Definition ihrer selbst zur Verfügung stellen. Wie aus der Beschreibung natürlicher Vorgänge die Naturgesetze erst abgeleitet werden müssen, so muss auch jede Regelmäßigkeit, die aus der Heiligen Schrift abgeleitet wird, ihrer Beobachtung entnommen werden. Dies bedeutet eine klare Differenzierung von biblischer, *gegenständlicher* Sprache einerseits und auslegender, *definierender* Sprache andererseits. Spinoza greift damit das theologische Axiom einer grundsätzlichen qualitativen Verschiedenheit von Bibeltext und Auslegungstext auf, kehrt aber zugleich die Hierarchisierung um, die dieser Unterscheidung eingeschrieben ist: Der biblische Text erhält den Status vorbewusster, vorbegrifflicher und vorsystemischer Sprachlichkeit (vorbegrifflich in dem Sinne, dass er eben nicht mit klaren Definitionen operiert, sondern Begriffs- und Definitionsbildung erst herausfordert). Dabei kommt ihm bestenfalls erkenntnisleitende Funktion zu. Schriftgeschichte und Naturgeschichte verfahren analog; etwas zugespitzt stellt die Auslegung der Schrift strukturell nichts an-

deres dar als die empirische Beobachtung etwa des Paarungsverhaltens von Wildtieren: Vorbegriffliches Material wird in Begriffe überführt. Die heftige öffentliche Reaktion auf den *Tractatus*, der unter ständig wechselnden Titeln und in kaschierten Neuauflagen jahrzehntelang von seinen Verlegern an der Zensur vorbeigeschleust wurde (vgl. Reventlow 94f.), dürfte nicht unwesentlich dieser Abwertung des Bibeltexes geschuldet sein.

Die Überführung der Heiligen Schrift in verständlichen Interpretationstext gelingt nach Spinoza nur unter Berücksichtigung dreier Vorgaben: Erstens müssen die Eigentümlichkeiten der Sprache berücksichtigt, zweitens der Text thematisch gegliedert werden, und drittens die Biografie des Autors möglichst vollständig rekonstruiert werden. Spinoza versteht unter „Eigentümlichkeiten der Sprache“ weniger Idiosynkrasien des Einzeltextes als vielmehr generelle Eigenschaften derjenigen Sprache, in der der Text ursprünglich verfasst wurde. Er geht dabei davon aus, dass sowohl die Autoren des Alten wie auch des Neuen Testaments „Hebräer“ waren – auch den griechischen Texten unterstellt er einen „hebräischen Charakter“ und fordert konsequent eine „Geschichte der hebräischen Sprache“, anhand deren sich Alltagsbedeutungen der in der Bibel benutzten Worte aufzeigen lassen. Zweite Grundlage der Lektüre ist die Hierarchisierung des gesamten Bibeltexes; der historisch-kritische Leser soll „die Aussprüche eines jeden Buches zusammenstellen und sie nach Hauptgesichtspunkten ordnen, damit man alles, was sich über ein und denselben Gegenstand findet, gleich zur Hand hat“ (Spinoza 235). Dieser Vorschlag, der in Konkordanzan durchaus seit dem 13. Jahrhundert umgesetzt wird, dient vor allem dazu, alle dunklen oder unverständlichen Stellen zur späteren Klärung vermerken zu können. Gegenstand einer dritten Lektürevorbereitung ist das Leben des Autors der jeweiligen Bibelstelle, genauer „das Leben, die Sitten und die Interessen des Verfassers, wer er gewesen ist, bei welcher Gelegenheit, zu welcher Zeit und für wen er geschrieben hat“. Neben der Autorintention (Spinoza nennt sie „*mens*“, also den „Geist“ oder „Sinn“ des Autors) muss die Editions-geschichte ausgewertet werden, vor allem mit Blick auf eventuell existierende Varianten, mögliche Verfälschungen (vgl. dazu Weidner) und die Umstände und Kriterien der Aufnahme des jeweiligen Textes in die Heilige Schrift. Mit diesem dritten Schritt lässt sich nach Spinoza vermeiden, ewige Lehren zu verwechseln mit solchen, die bloß von einem bestimmten Individuum aus einer bestimmten persönlichen Interessenlage heraus in einer bestimmten historischen Konstellation an ein bestimmtes Publikum gerichtet sind. Spinoza nennt die Pole dieser Unterscheidung einerseits „Sinn der Offenbarung“ und andererseits „Sinn der Propheten und Geschichtsschreiber“.

Diese drei Schritte bilden die Basis jeder denkbaren Bibelauslegung. Erst nachdem sie erfolgt sind, lässt sich nach dem „Sinn“ der Bibel (das heißt dem überindividuellen und überhistorischen Sinn der Offenbarung) fragen; diese Frage wird wiederum in Analogie zur Naturbeobachtung formuliert. Zunächst müssen die allgemeinsten Regeln erkannt werden, von denen aus die weniger allgemeinen Fälle auf ihre Stimmigkeit im Kontext des Gesamten überprüft werden können. So wird der Satz „Selig sind die Leidtragenden“ aus der Bergpredigt erläutert durch die mehrfach formulierte Aufforderung der Bibel, der Gläubige solle „nur Sorge tragen um das Reich Gottes“. Aus dem übergeordneten Lehrsatz ergibt sich, welche Art von Leidtragenden gemeint sind. Auf diese Weise muss von den allgemeinsten Offenbarungen „bis zu den gewöhnlichsten Dingen“ fortgeschritten werden, ohne dass textexterne Autoritäten in Anschlag gebracht werden dürfen.

Dies wirft die Frage nach der allgemeinen Offenbarung auf, das heißt nach positiven Aussagen, die wir der Bibel entnehmen können; der Anspruch Spinozas an die Schrift ist eingangs immerhin, sie solle „die wahre Glückseligkeit oder den Weg des Heils“ (229) lehren. Hier liegt ein erster Index für eine Tendenz des Textes zur Selbstdemontage: Er enthält wenige positive Aussagen über Gott, die sich durch die historisch-kritische Lektüre bestätigen ließen, und wenig überhistorisch gültige Handlungsanweisungen. Gibt es solche Aussagen, so halten sie meist sehr Grundsätzliches fest, etwa dass es nur einen allmächtigen Gott gibt und dass dieser Gott diejenigen liebt, die ihn anbeten und ihren Nächsten lieben. Andererseits gibt es ausgeprägte Schwierigkeiten der Auslegung, die Spinoza selbst als „einige“ Probleme diskutiert – dabei nimmt die Diskussion dieser Probleme deutlich mehr Platz ein als die Skizze der Methodik selbst.

Das Verständnis biblischen Textes unterliegt zunächst drei zentralen technischen Einschränkungen. Diese Grenzen hermeneutischer Tätigkeit formuliert Spinoza, im Gegensatz zu seinen unausgesprochenen Zweifeln bezüglich des Verhältnisses von Textsinn und Wahrheit, explizit. Ein erstes Problem stellt der Kenntnisstand über das biblische Hebräisch dar: Die Sprache in ihrer alten Form ist verschwunden und das Wissen darüber verlorengegangen, dem Leser des 17. Jahrhunderts fehlen vor allem Grammatik, Stilistik und ein Wörterbuch; die meisten Namens- und Wortbedeutungen sind unklar. Das Hebräische ist nach Spinoza zweitens voller strukturell bedingter Doppelsinnigkeiten: Die Uneindeutigkeit der zu ergänzenden Vokale, die fehlende Interpunktion, die tempusindifferente Konjugation lassen oft keine sicheren Rückschlüsse auf Wortbedeutungen zu: „So kommt es, daß oft alle Teile einer Rede ent-

weder doppelsinnig erscheinen oder als Worte ohne Bedeutung“ (Spinoza 253). Ein drittes Problem betrifft die Verfasser der biblischen Bücher, deren Lebensumstände, Absichten und Adressaten nach Spinoza vollständig rekonstruiert werden müssten; Spinoza gibt im späteren Verlauf des siebten Kapitels an, dass uns diese Verfasser fast alle „völlig unbekannt oder zweifelhaft“ seien. Seltsamerweise schließt er an die Beobachtung, dass neuzeitliche Leser tatsächlich nichts über die Verfasser der Bibel wissen, noch einmal die Bemerkung an, wie unerlässlich es ist, alles über sie zu wissen, um „Märchen, politische Geschichte und heilige Geschichte“ (259) voneinander zu trennen. Die historischen Kontexte der einzelnen Texte erschweren die Anwendung zusätzlich: Bestimmte ethische Vorgaben der Bibel scheinen für rechtsstaatliche Systeme, andere für das Fehlen rechtsstaatlicher Rahmenbedingungen bestimmt.

Schon nach dieser Auflistung sind es nicht mehr nur einzelne Stellen, die problematisch erscheinen, sondern „plurimis in locis“ verstehen wir die Schrift nicht. Eine rhetorische Strategie des Textes besteht darin, die harsche Feststellung dieses „meistens“ immer wieder über abgeschwächte und unbestimmtere Formen zu verhandeln: „nicht immer“ lässt sich klar über den Sinn der Offenbarung eindeutig entscheiden, „manchmal“, und „oft“ unterliegt dieser Sinn begründeten Zweifeln, bis der Text schließlich beim „semper“ einer ständigen Problematizität der Lektüre anlangt. In dieser Bestandsaufnahme fehlen dabei noch drei zentrale Probleme der Auslegung: Ein Problem, das Spinoza wohl seiner Offensichtlichkeit halber nicht einmal erwähnt, dessen Folgen jedoch noch weitreichender sind, stellt die Anwendung einer Geschichte der hebräischen Sprache auf die tatsächlich vorhandenen Bibeltexte dar. Denn von der Hälfte der Texte, deren hebräischer Geist nach Spinoza rekonstruiert werden muss, lag nie eine hebräische Version vor, auch im 17. Jahrhundert nicht: Die Sprache des Neuen Testaments ist bekanntlich Griechisch. Ein zweites nicht explizites Problem der Auslegung, das Spinoza als ursprünglichen Anlass seiner Ausdifferenzierung von Theologie und Philosophie angibt, ohne später eine Lösung anzubieten, liegt in der Einbindung phantastischer Inhalte in eine kohärente Lektüre der Schrift. Wunder und Offenbarung erschweren es, das natürliche Licht zur Anwendung zu bringen, denn im Unterschied zu Vorgängen in der Natur ist es im Umgang mit der Heiligen Schrift beinahe der Regelfall, dass die Grenzen des verstandesmäßig Nachvollziehbaren überschritten werden: Spinoza bemerkt,

[...] daß die Schrift häufig Dinge berührt, die aus den Prinzipien des natürlichen Lichts nicht herzuleiten sind. Denn Geschichten und Offenbarungen bilden den

größten Teil der Schrift. Die Geschichten aber enthalten hauptsächlich Wunder, d. h. [...] Erzählungen von außergewöhnlichen Naturereignissen, welche den Anschauungen und Urteilen der Geschichtsschreiber angepaßt sind, die sie beschrieben haben. Aber auch die Offenbarungen sind den Anschauungen der Propheten angepaßt [...] und sie übersteigen in der Tat die menschliche Fassungskraft. (233)

Über den Status des Wunders erläutert Spinoza die Differenz von Theologie und Philosophie. Er lehnt sich an Maimonides Lesart an, der von einer wörtlichen Interpretation arationaler Schriftinhalte zugunsten einer vernünftigen, allegorischen Lesart zurücktritt; seine eigene Wertung des Wunders ist die eines ungewöhnlichen Naturereignisses, dem der jeweilige Autor eine nicht notwendig richtige und unter Umständen willkürliche Nacherzählung zukommen lässt.

Spinoza unterscheidet deutlich zwischen Wahrheit/Vernunft einerseits und Wortbedeutung/Sinn andererseits (vgl. dazu Biasutti; Jüngel; Walther „Biblische Hermeneutik“) und zeigt damit eine dritte implizite Grenze der Auslegung auf. Die von ihm vorgeschlagene Lektürepraxis beschränkt sich auf die Rekonstruktion des Sinns: Mit Hilfe einer historischen Lektüre lassen sich Aussagen über die Bedeutung der Schrift, nicht über den Wahrheitsgehalt ihrer Aussagen treffen. Es ist nicht zulässig, die Vernunft („das natürliche Licht“) zu gebrauchen, um den Sinn der Schrift zu korrigieren. Dies begrenzt den Wirkungsbereich der historisch-kritischen Methode enorm: Sie dient nur der Klärung des wörtlichen Text-„Sinns“, ohne weiterführende theologische, epistemologische oder handlungsleitende Aussagen zu ermöglichen. Wenn wir den Sinn der Schrift also trotz der genannten Hindernisse verstehen, so heißt dies noch nicht, dass ihr Sinn wahr ist. Spinoza privilegiert für die Interpretation sogar die Rekonstruktion des Sinns gegenüber der Wahrheitssuche: Ist das, was in der Bibel steht, weder wahr noch vernünftig, steht aber in Korrespondenz mit zentralen anderen Aussagen der Heiligen Schrift, so muss es wörtlich verstanden werden; ist ein Bibel-Teilinhalt dagegen vernünftig und nach Maßgabe des natürlichen Lichtes wahr, steht aber im Widerspruch zu übergeordneten Textteilen, so muss er anders, nämlich bildlich verstanden werden.

Spinoza lehnt allerdings den Vorschlag, Bibeltext prinzipiell eher bildlich als wörtlich zu verstehen, in der Auseinandersetzung mit Maimonides ausdrücklich ab. Diese Ablehnung wirft einen vierten, selbst nicht explizit gemachten Problemfall des Lesens auf, der sich weniger auf technische Schwierigkeiten der Interpretation bezieht als auf das Sprachverständnis, das ihr zu-

grunde liegt: das Problem der uneigentlichen Rede, also das Auseinanderfallen von Wortsinn und intendierter Bedeutung. Offenbarungen sind prinzipiell als „Rätselsprüche“ gegeben; der Regelfall in der Lektüre der Bibel scheint also derjenige zu sein, dass entweder bildliche Sprache ausgelegt werden muss, die als solche problemlos erkennbar ist, oder sich nach Abgleich einzelner Passagen eine bildliche Lektüre eines ansonsten nicht integrierbaren Textblocks ergibt. In beiden Fällen muss von der Wortbedeutung Abstand genommen werden. Gegen Ende der Darstellung der Methode der *sola scriptura* kommt Spinoza nun auf diesen Regelfall der Auslegung noch einmal zu sprechen:

Nur das eine habe ich noch über den Sinn der Offenbarungen zu bemerken, daß man mit Hilfe dieser Methode nur ermitteln kann, was die Propheten wirklich gesehen und gehört haben, aber nicht, was sie mit ihren Rätselbildern zum Ausdruck oder zur Vorstellung bringen wollten. Darüber können wir nur aufs Geratewohl Vermutungen anstellen, aber nichts mit Gewißheit aus den Grundlagen der Schrift ableiten. (247)

Bildliche Auslegung kann also nur in hypothetischer Form geschehen, es lassen sich daraus keine gesicherten Aussagen über die Schrift ableiten. Die hypothetische Auslegung der Schrift – dies eine weitere Besonderheit der polemischen Rhetorik Spinozas – wird auf drei Ebenen kritisiert, die unmerklich ineinander übergehen, teilweise im gleichen Satz aneinandergereiht werden: Ihr wird eine vor- oder irrationale Qualität bescheinigt (*praejudicio, superstitio*), eine manipulativ-verbrecherische Intentionalität unterstellt (*adulterare, scelus, affingere*; manipulative Leser heißen tatsächlich auch *sacrilegi*) und eine pathologische Qualität (*commentum* im Sinne von Einfall und Hirngespinnst, *aberratio*, aber auch: *somnium*, also Traum). Aus der Einführung dieser drei Zuschreibungen, die sich immer wieder überschneiden, ergibt sich eine sehr nachhaltige und eindrückliche Diskreditierung der spekulativ-hypothetischen Lektüren, deren Gegenstand eine Wahrheit jenseits des Wortsinns ist.

Trotz all dieser Schwierigkeiten versichert Spinoza wiederholt, die historisch-kritische Methode der *sola scriptura* sei der einzige denkbare Weg, die Bedeutung der Schrift ohne Vorurteile und Irrtümer zu rekonstruieren. Rekonstruieren können wir dabei nur die Wortbedeutung eines Textes, der sich nach Spinoza überwiegend aus Bedeutungsinhalten zusammensetzt, die auf der wörtlichen Ebene nicht verständlich sind (dies ist der Fall der metaphorischen Sprache, der Rätselsprüche) oder mit der Gesamtbedeutung der Schrift nicht

kompatibel ist. In diesem Zusammenhang hätte der folgende Satz in der Spinoza-Forschung eigentlich große Beachtung finden müssen:

Wenn nun unsere Methode (die darin besteht, das Verständnis der Schrift aus ihr allein zu entnehmen) die einzig wahre ist, so muß man überall, wo sie uns das volle Verständnis der Schrift nicht eröffnen kann, die Hoffnung auf ein solches überhaupt aufgeben. (Spinoza 249)

Auf das Aufgeben einer solchen Hoffnung nun scheint Spinozas Text, nimmt man alle explizit aufgezählten und implizit angenommenen Schwierigkeiten des Lesens zusammen, zu zielen. Gedrängt lässt sich seine Argumentation folgendermaßen darstellen: (1) Der Weg zum Heil führt nur über das Verständnis der Schrift. (2) Zur Auslegung der Schrift gibt es nur eine Methode, die aus der Rekonstruktion der genauen hebräischen Wortbedeutung besteht, der Klärung der dunklen und schwer verständlichen Stellen, der Herleitung der Absichten des Autors aus seiner Biografie, der Vorgabe eines wörtlichen Verständnisses, wo immer möglich. (3) Dabei treten folgende Probleme auf: Viele Texte sind nicht auf Hebräisch gegeben; wenn sie es sind, verstehen wir das Hebräische nicht mehr; wenn wir es verstehen, so ist der Text fast immer in sich unklar; der Autor und seine Intentionen sind nicht mehr zu erfassen; wörtlich ergibt die Bibel zumeist keinen Sinn, weil sie größtenteils aus metaphorischen Offenbarungen und vernunftwidrigen Narrativen besteht; lesen wir sie aber bildlich, befinden wir uns im Bereich reiner Spekulation, in dem nach Spinoza keine Aussagen mit Wahrheitsgehalt getroffen werden können.

Diese etwas zugespitzte Zusammenfassung verdeutlicht die Bewegung der Selbstdemontage, die dem siebten Kapitel des *Tractatus* eingeschrieben ist. Meine These zielt dabei keineswegs auf einen Widerspruch im Text, der sich Spinoza als Inkohärenz vorwerfen ließe, sondern auf ein bewusstes „Doppelspiel“ (Weidner) der Treue zum Buchstaben und der Treue zur Vernunft. Resultat dieser Doppelstrategie ist ein weites Auseinandertreten von Schrift und Wahrheit. Spinoza scheint durch Übererfüllung jene Forderung der *Sola Scriptura* zu desavouieren, die für die moderne historisch-kritische Methode einen so wichtigen Prätext darstellt: Er zeigt nicht, wie zu lesen sei, sondern dass jeder Versuch systematischen Erkenntnisgewinns auf Basis der Heiligen Schrift ein äußerst hoffnungsloses Unterfangen ist. Dass Bibeltexte selbst keine Aussagen mit Wahrheitsgehalt enthalten und solche auch kaum ermöglichen, wirft die Frage auf, welche Zuschreibungen an den „Sinn“ der Offenbarung überhaupt noch möglich sind, auf dessen Rekonstruktion Spinozas Her-

meneutik zielt. Von den vier in der mittelalterlichen Bibelexegese unterschiedenen Ebenen des Sinns entfallen bei Spinoza typologischer, tropologischer und anagogischer Sinn der Schrift, übrig bleibt nur der Literalsinn, auch dann, wenn er dezidiert mit der Vernunft unvereinbar ist:

Die Aussprüche des Moses, Gott sei ein Feuer und Gott sei eifervoll, sind völlig klar, solange wir nur die Wortbedeutung im Auge haben, und darum rechne ich sie zu den klaren, mögen sie auch hinsichtlich der Wahrheit und der Vernunft sehr dunkel sein. Ja, mag selbst ihr buchstäblicher Sinn dem natürlichen Licht widerstreiten, so wird man doch an diesem buchstäblichen Sinn festhalten müssen, vorausgesetzt, daß er nicht mit den aus der Heiligen Schrift entnommenen Prinzipien und Grundlagen in klarem Widerspruch steht. (237)

Hier gilt zunächst die Annahme der Einheit des Autors und mithin die Maxime der hierarchischen Abgleichung von Textstellen untereinander. In den mosaischen Büchern heißt es mehrfach, Gott habe keine Gestalt; den entstandenen Widerspruch löst Spinoza auf, indem er auf eine Nebenbedeutung des hebräischen Wortes für Feuer als „Zorn“ oder „Eifer“ verweist, die beide Aussagen in Deckungsgleichheit bringt. Vom Postulat des wörtlichen Sinns weicht Spinoza hier offensichtlich ab, wenn er die metaphorische Verwendung von „Feuer“ für „Zorn“ nachvollzieht; ebenso unterläuft er die eigene Forderung, zunächst die Identität des Autors zu klären (einer systematischen Anfechtung der personalen Identität des „Moses“ sind erst die folgenden Kapitel des *Tractatus* gewidmet). Mit Hilfe dieser beiden Kunstgriffe wird nun Sinn produziert, der vor allem negativ definiert ist, nämlich als ‚nicht Wahrheit‘. Positiv bestimmt bedeuten die synonym verwendeten Begriffe „sensum“ (als Texteigenschaft) und „mens“ (als Autorintention) nichts als die Qualität des korrekt und unverfälscht Überlieferten, das in sich wahrheitsirrelevant ist. Der sehr fragile Prozess der Rekonstruktion dieses Überlieferten, das Problem der Fälschung, Übersetzungsprobleme, der ambivalente bis hermetische Charakter der Sprache, Schwierigkeiten bei der Rekonstruktion historischer Kontexte und früherer Wortbedeutungen, die heikle Unterteilung in Haupt- und Nebengesichtspunkte sind als Probleme den modernen Philologien nicht ganz unbekannt; in ihrer Radikalität lassen diese Feststellungen einige Anknüpfungsmöglichkeiten an postmoderne Theoriebildung zu, im Sinne einer Anleitung, wie trotz größter Anstrengung fast nichts zu lesen sei, wie sie Adornos berühmte Hegel-Studie gibt.

Es entfällt in der Entkoppelung von Wahrheit und Sinn der Trosteffekt von „superstitio“ und „praejudicio“. An ihre Stelle tritt eine aufgeklärte Überwin-

dung der Angst, die deshalb nur durch korrekte Lektüre erreicht werden kann, „weil das wahre Heil und die wahre Glückseligkeit in der wahren Seelenruhe bestehen und uns nur das die wahre Seelenruhe verleiht, was wir vollkommen klar erkennen“ (Spinoza 263). Dies ist einerseits eine Ermächtigungsgeste der Vernunft: Das „Prinzip der systematischen Einheit aller Wissenschaften“ (so fasst Franco Biasutti Spinozas Engführung von Naturbeobachtung und Bibellektüre zusammen) unterwirft den Text der Kontrolle des natürlichen Lichts. Wenn Lesen eine politische Praxis ist, wie die folgenden Kapitel im *Tractatus* nahelegen, so lässt sich die Verunsicherung sinnstiftenden Lesens aber auch als Versuch verstehen, Interpretation als Herrschaftsinstrument unbrauchbar zu machen, mithin dem Bibeltext jegliche legitimatorische Funktion für politisches Handeln zu nehmen. Erst das Auseinandertreten von Wahrheit und Textinhalt und die Minimierung dessen, was gesichert als Inhalt des Textes angenommen werden kann, ermöglichen eine Lektürepraxis, die Theologie und Politik strukturell entkoppelt. Wenn der Weg zur Ableitung überhistorisch gültiger Aussagen der Schrift zur Politik „fere in via“ ist (Spinoza 264), so wird theologischen Instanzen ihr wichtigstes Instrument der Legitimation politischer Leitsätze genommen (als solche Instanzen führt Spinoza mehrfach jüdische Pharisäer und die Autorität des Papstes an, umgeht die heiklere protestantische Praxis der Ableitung von Macht aus der Auslegung der Schrift). Er fordert dabei keineswegs, säkulare Autoritäten an ihre Stelle zu setzen und mokiert sich vor allem über die Vorstellung, Philosophen könnten diese Rolle übernehmen: „Das wäre freilich eine ganz neue Art von Kirchenautorität und eine ganz neue Art von Priestern und Päpsten, die beim Volke wohl mehr Spott als Verehrung finden würde“ (Spinoza 271). Einzige zulässige Autorität der Auslegung ist „das allen gemeinsame natürliche Licht“ (Spinoza 277), und dies bedeutet: Es „muß also jeder die höchste Autorität besitzen“. Übrig bleibt eine Minimaltheologie, die dem Text weder Heilsanspruch noch Trostfunktion belässt und vor allem seine politischen Gehalte verunsichert: Als Resultate denkbarer Fälschungen oder rein subjektiver Meinungsäußerungen, als Figuren uneigentlicher Rede oder hypothetische Spekulationen. Vor allem aber bezweifelt Spinoza einen intrinsischen Zusammenhang von Sinn und Wahrheit, und gerade in dieser elementaren Zweifelhaftigkeit des Textes liegt die Anschlussfähigkeit des *Tractatus* für moderne Techniken des Lesens.

Literaturverzeichnis

- Bacon, Francis. *Neues Organon. Lateinisch-Deutsch. Bd. 1.* Hg. Wolfgang Krohn. Hamburg; Meiner, 1990. 411.
- Biasutti, Franco. „Galilei und Spinoza. Die epistemologische Grundlage der Religionskritik.“ *Spinoza in der europäischen Geistesgeschichte.* Hg. Hanna Delf, Julius Schoeps und Manfred Walther. Studien zur Geistesgeschichte 16. Berlin: Hentrich, 1994. 26-38.
- Daston, Lorraine und Katherine Park. *Wonders and the Order of Nature. 1150-1750.* New York 1998.
- Jüngel, Eberhard. *Wertlose Wahrheit. Zur Identität und Relevanz des christlichen Glaubens.* München: Kaiser, 1990.
- Spinoza. *Opera. Werke Lateinisch und Deutsch. Bd. 1: Theologisch-Politischer Traktat.* Hg. Günter Gawlick und Friedrich Niewöhner. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1979.
- Israel, Jonathan I. *Radical Enlightenment. Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750.* Oxford: Oxford University Press, 2006.
- Kraus, Hans-Joachim. *Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des Alten Testaments.* 3., erw. Auflage. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1982.
- Yovel, Yirmiyahu. *Spinoza and Other Heretics. Bd. 1: The Marrano of Reason.* Princeton, NJ: Princeton Univ. Press, 1989.
- Montag, Warren und Ted Stolze, Hg. *The New Spinoza.* Minneapolis: Univ. of Minnesota Press, 1998.
- Negri, Antonio. *Die wilde Anomalie. Baruch Spinozas Entwurf einer freien Gesellschaft.* Berlin: Wagenbach, 1982.
- Levy, Ze'ev. „Hermeneutik und Esoterik bei Maimonides und Spinoza.“ *Schleiermacher-Archiv 1* (1985): 541-560.
- Reventlow, Henning. *Epochen der Bibelauslegung. Bd. 1: Renaissance, Reformation, Humanismus.* München: Beck, 1997.
- Sasse, Hermann. *Sacra Scriptura. Studien zur Lehre von der Heiligen Schrift.* Erlangen: F. Mission, 1981.
- Walther, Manfred. „Biblische Hermeneutik und/oder theologische Politik bei

Hobbes und Spinoza. Historische Studie zur Theorie der Ausdifferenzierung von Religion und Politik in der Neuzeit“. *Hobbes e Spinoza. Scienza e politica*. Hg. Daniela Bostrenghi. Neapel: Bibliopolis, 1992.

Weidner, Daniel. „Verfälschte Schrift. Zur Bibelkritik von Spinoza bis D. F. Strauß.“ *Fälschungen. Zu Autorschaft und Beweis in Wissenschaften und Künsten*. Hg. Anne-Kathrin Reulecke. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 2006. 326-346.

„Gott ist Feuer“ und „Gott ist eifervoll“.

Spinozas *Sola Scriptura*

Jan Niklas Howe (Freie Universität Berlin)

Dieser Text ist erschienen im Sammelband:

Jens Elze, Zuzanna Jakubowski, Lore Knapp, Stefanie Orphal,
Heidrun Schnitzler (Hg.): Möglichkeiten und Grenzen der Philologie.
GiNDok – Publikationsplattform Germanistik 2011.

URN dieses Textes: [urn:nbn:de:hebis:30-106800](https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:hebis:30-106800)

URN des Sammelbandes: [urn:nbn:de:hebis:30-106620](https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:hebis:30-106620)

Faculty of Modern and Medieval Languages,
University of Cambridge (UK)

Department of German and Romance
Languages and Literatures,
Johns Hopkins University (USA)

Department of Germanic Studies,
University of Chicago (USA)

Friedrich Schlegel Graduiertenschule
für literaturwissenschaftliche Studien,
Freie Universität Berlin