

Jan Eike Dunkhase

Spinoza der Hebräer

Zu einer israelischen
Erinnerungsfigur

Vandenhoeck & Ruprecht

Jan Eike Dunkhase, Spinoza der Hebräer



Jan Eike Dunkhase, Spinoza der Hebräer

תולדות toldot

Essays zur jüdischen Geschichte und Kultur

Herausgegeben von Dan Diner

Band 11

Jan Eike Dunkhase, Spinoza der Hebräer

Jan Eike Dunkhase

Spinoza der Hebräer

Zu einer israelischen Erinnerungsfigur

Vandenhoeck & Ruprecht

Mit 1 Abbildung

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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

ISBN 978-3-525-35112-3

ISBN 978-3-647-35112-4 (E-Book)

Lektorat: Cornelia Berens, Giekau

© 2013, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen/
Vandenhoeck & Ruprecht LLC, Bristol, CT, U.S.A.
www.v-r.de

Alle Rechte vorbehalten. Das Werk und seine Teile sind urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung in anderen als den gesetzlich zugelassenen Fällen bedarf der vorherigen schriftlichen Einwilligung des Verlages.
Printed in Germany.

Druck und Bindung: ⊕ Hubert & Co, Göttingen

Inhalt

Vorwort	7
Tel Aviv – Amsterdam	9
Die heilige Geschichte	38
Unser Bruder	65
Spinoza auf Hebräisch	101
Quellen und Literatur	132
Zum Autor	155

»Spinoza würde sich wundern.«

Karl Jaspers, 1957

Vorwort

In seinem *Theologisch-politischen Traktat* mokiert sich der radikale Aufklärer Baruch de Spinoza über den von Gläubigen behaupteten Offenbarungscharakter der hebräischen Bibel. Dabei bedient sich der Philosoph einer den Gegenstand seiner Neugier verlachenden Sprachkritik, indem er Vokalisierung wie Interpunktion des »heiligen Textes« als von Menschenhand nachgetragene, mithin als irdische Interpretationsleistung vorführt. Allenfalls die Konsonanten – so Spinozas ironische Pointe – könnten göttlichen Ursprungs sein.

Baruch de Spinoza kann als erster säkularer Jude gelten. Dass er säkular sein und Jude bleiben konnte, war der besonderen religionspolitischen Konstellation in den Vereinigten Niederlanden geschuldet, in denen der sich individualisierenden Person jenseits der Ordnung der Konfessionen Raum gegeben wurde. Dass über den Freigeist Spinoza der rabbinische Bann verhängt und er als Frevler aus der jüdischen Gemeinschaft ausgestoßen wurde, mag auf das seinerzeit noch wenig gefestigte Milieu seiner Herkunft zurückzuführen sein: das Milieu der Conversos, jener sich aufs Neue zum Judentum bekennenden Neuchristen, die sich, um der Inquisition auf der Iberischen Halbinsel zu entinnen, vornehmlich in die toleranten Regionen Nordwesteuropas – nach Amsterdam, London und Hamburg – begaben. Umso drakonischer reagierte diese Gemeinschaft auf Abweichler.

Dass Spinozas Austreibung aus dem Judentum nicht zwingend den Übertritt ins Christentum nach sich zog

und er damit Jude blieb, erhob den ebenso frühen wie konsequenten Aufklärer bei stetig wachsender Reputation unter den sich modernisierenden Juden zunehmend zu einer Identifikationsfigur: vor allem bei solchen Juden, die sich immer weniger als Angehörige eines religiösen, dafür aber umso mehr als solche eines nationalen Kollektivs empfanden. Dieser Prozess einer jüdisch-nationalen Aneignung Spinozas durchzieht das gesamte 19. Jahrhundert, um in den ersten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts zu seiner vollen Blüte zu gelangen. Und ebendiesen Prozess entfaltet Jan Eike Dunkhase in seiner Schrift über Spinoza den Hebräer geistesgeschichtlich. Mittels einer doppelten Hebraisierung Spinozas – der politischen im Sinne einer jüdisch-israelischen Nationsbildung wie seiner sprachlichen Übertragung ins Neuhebräische – wird der Philosoph zum Protagonisten einer israelischen Säkularisierung konstruiert. Doch ebenso wenig wie der rabbinische Bann im räumlich wie zeitlich entfernten Amsterdam Spinoza seiner jüdischen Zugehörigkeit zu entkleiden vermochte, vermag auch ein jüdisch-israelischer Säkularismus sich den Emblemen des Judentums gänzlich zu entziehen. Entfernt sich Ersterer vom Letzteren, wird er, so scheint es jedenfalls, von diesen wieder eingeholt – und sei es als Verwandlung ins Profane. Das Judentum indes tut weiter seine Wirkung, wenn auch, um ein inzwischen seinerseits verwandeltes Wort Spinozas aufzugreifen, in nunmehr politisch-theologischer Gestalt.

Dan Diner

Sommer 2013

Tel Aviv – Amsterdam

Orte und Namen, Namen und Orte. Rechov Spinoza, die Spinozastraße, ist eine ruhige, eher unscheinbare Seitenstraße im nördlichen Zentrum von Tel Aviv. Auf etwa halber Höhe zwischen dem Rabinplatz und der belebten Dizengoffstraße zweigt sie in nördlicher Richtung von der Frishmanstraße ab, um am Ende auf den Ben-Gurion-Boulevard zu stoßen. Sie gehört zu den gehobenen Wohnlagen der israelischen Metropole; die wichtigen Kultureinrichtungen der Stadt sind fußläufig erreichbar, nur wenige Minuten entfernt liegt der Strand. Die drei- bis vierstöckigen Mehrfamilienhäuser zeugen vom Funktionalismus der Moderne, ihr sandfarbener Putz vermischt sich mit dem üppigen Grün der Vorgärten und dem meist blauen Himmel zu einem für die Stadt typischen Farbensemble. Wären nicht die am Straßenrand geparkten Autos, könnte man sich in den Zwanziger- oder Dreißigerjahren des 20. Jahrhunderts wähnen – wie in so manchen Nebenstraßen Tel Avivs, die zu jener Zeit entstanden. Abgesehen von einem der berühmten Arbeiterwohnheime (Meonot Ovdim) des Bauhausarchitekten Arie Sharon hat die Straße wenig Interessantes aufzuweisen. Das Besondere an ihr ist ihr Name.

Als konkret erfahrbare und langfristig wirksame Form von Erinnerungspolitik bieten Straßennamen wertvolle Einblicke in das sich wandelnde historische Selbstverständnis von Städten (und Staaten). Im Fall von Tel Aviv gilt das umso mehr. Tel Aviv war nämlich nicht nur die erste jüdische Siedlung in Palästina, die überhaupt

Straßennamen vergab – als »erste hebräische Stadt« war es auch die urbane Manifestation des zionistischen Unterfangens, den über Jahrhunderte hinweg räumlich zerstreuten Juden einen »Ort in der Geschichte« zu geben. Bedenkt man dabei, dass das hebräische Wort für Ort – *makom* – im postbiblisch-rabbinischen Judentum ein Synonym für Gott ist, kann man die Gründung der Stadt auch als prominenten Teil des Versuchs betrachten, das Land der Bibel zu einer realen Heimat zu machen und insofern »Raum zu säkularisieren« (Barbara Mann). Dass Tel Aviv von Beginn an als Erinnerungsort des säkularen Zionismus konzipiert war, lässt sich schon an seinem Namen ablesen, der dem hebräischen Titel von Theodor Herzls utopischem Roman *Altneuland* (1902) entspricht. Nachum Sokolow, der Übersetzer, brachte das Oxymoron des Originals durch den *Status constructus* von (Grab-)Hügel (*tel*) und Frühling (*aviv*) – Frühlingshügel – zum Ausdruck, wobei er den Namen eines in der Bibel (Ez 3,15) erwähnten Ortes im babylonischen Exil adaptierte. Das Verhältnis zur jüdischen Diaspora war Tel Aviv damit schon als offene Frage in die Wiege gelegt. Die Wahl der Straßennamen gab dieser Frage eine im starken Wortsinn alltägliche Gestalt.

Die ersten Straßen der 1909 auf den Dünen nördlich der alten arabischen Hafenstadt Jaffa und in bewusster Sezession von ihr inaugurierten jüdischen Siedlung Achusat Bajit, die der offiziellen Stadtchronik zufolge den Beginn dessen darstellte, was ein Jahr später als Tel Aviv bezeichnet wurde, waren nach den Gründern und Grundstücksbesitzern benannt. Bald folgten die Namen prominenter Zionisten wie Herzl und Achad Ha'am oder früher Förderer der jüdischen Neuansiedlung in Palästina wie Baron de Rothschild und Moses Montefiore.

Mit der räumlichen Ausdehnung griff man dann immer weiter in die jüdische Geschichte zurück. Der Historiker und Literaturwissenschaftler Joseph Klausner zeigte sich 1912 nach einem Spaziergang durch die Straßen Tel Avivs begeistert: »Es gibt noch eine Ecke auf der Welt, wo der Jude seine Helden respektieren und ihre Namen dem, was er geschaffen hat, verleihen kann.«

Im Jahr 1925 wurde der holländische Philosoph Benedict (Baruch) de Spinoza (1632–1677) in den Kreis der Helden aufgenommen. Er erhielt eine schmale Straße im hauptsächlich von jemenitischen Juden bewohnten Viertel Schabazi. Während die Entscheidung, die zu der Benennung führte, nicht mehr nachgezeichnet werden kann, lässt sich rekonstruieren, wie die Spinozastraße ein Jahrzehnt später dahin gelangte, wo sie noch heute liegt. Ihre Verlegung ist symptomatisch für das kulturelle Selbstverständnis des damals noch jungen Tel Aviv.

Das nördlich an das bereits 1887 gegründete (und damit den Neugründungsmythos von 1909 konterkarierende) jüdische Viertel Neve Tzedek angrenzende Schabazi lag damals an jener fließenden Übergangszone zwischen Jaffa und Tel Aviv, die von der Stadthistoriografie über Jahrzehnte verdrängt worden ist. Mit ihrer zwar weitgehend jüdischen, aber gleichzeitig orientalischen Bevölkerung passte es zudem nicht gut in das sorgsam gepflegte Selbstbild der vermeintlich auf leeren Dünen wie aus dem Nichts entstandenen »weißen Stadt«.

Die Furcht der aschkenasischen Gründerväter und der immer zahlreicher werdenden Neueinwanderer aus Europa vor einer »Levantisierung« Tel Avivs nahm in den Dreißigerjahren Züge einer öffentlichen Kampagne an. Anlässlich des 25-jährigen Geburtstags im Jahr 1934, als die britische Mandatsmacht dem Gemeinwesen die Stadtrechte verlieh und Tel Aviv damit förmlich von

Jaffa trennte, gaben Prominente wie der hebräische Nationaldichter Chaim Nachman Bialik und der legendäre Bürgermeister Meir Dizengoff der verbreiteten Sorge Ausdruck, ihr urbaner, besonders gehüteter Augapfel könnte sich zu einer unzivilisierten nahöstlichen Küstenstadt entwickeln. In diesem Zusammenhang wurde die Stadtverwaltung auch auf einen Missstand aufmerksam gemacht, der die Spinozastraße in Schabazi betraf.

Wie aus den Protokollen des Stadtrats ersichtlich wird, beklagten sich Bürger darüber, dass der Name »Spinoza« von den jemenitischen Bewohnern des Viertels in ihrer Unkenntnis des Philosophen »Schimpanza« oder »Spondscha« ausgesprochen wurde. Letzteres bedeutet auf Ladino »Schwamm« (griech.: *spongos*; engl.: *sponge*) und im umgangssprachlichen Neuhebräisch so viel wie »Wischen«. Dies war auch insofern brisant, als viele Jemeniten ihren Lebensunterhalt mit Putzen in aschkenasischen Häusern verdienten und der Straßename daher als diskriminierend empfunden wurde. Deshalb entschied man, diesen Namen an einem neuen Standort im gepflegteren Norden der Stadt unterzubringen, wodurch – wie Aharon Ze'ev Ben-Yishai, der viele Jahre dem Ausschuss für die Benennung der Tel Aviver Straßen vorsah, es im Rückblick ausdrückte – »sowohl Spinoza als auch die Jemeniten gewannen«. Die frühere Spinozastraße erhielt den Namen Machane Yosef (Lager Josefs). So hieß die Gegend einst, als sie noch zu Jaffa gehörte.

Die Umwidmung des Straßennamens versprach zusätzlich zu der Befreiung des geschätzten Philosophen aus den Fängen des Orients einen weiteren Vorteil. Spinoza gelangte nämlich nun in eine nominell illustre Nachbarschaft. Die ihm zuerkannte Straße verlief nicht nur parallel zu der nach Jitzchak Jakob Reines, dem Begründer der religiös-zionistischen Mizrachi-Bewegung, benannten,

sondern auch zu denen, die die Namen des hellenistisch-jüdischen Denkers Philon von Alexandria beziehungsweise des deutsch-jüdischen Philosophen Hermann Cohen trugen. Zudem zweigte von ihr die Straße ab, mit der die Stadt Moses Mendelssohn ehrte, den von Berlin aus wirkenden Vater der jüdischen Aufklärung (Haskala). Es handelte sich also um ein wahres Philosophenviertel, in dem man von offizieller Seite bewusst Gegensätze miteinander vereinen wollte. Ben-Yishai berichtete Ende 1934 stolz: »Mendelssohn und Hermann Cohen waren Gegner der Lehre Spinozas – aber die Geschichte stiftet Frieden. In den Straßen Tel Avivs werden sie Seite an Seite residieren.«

Während Mendelssohn mit seinem ambivalenten Verhältnis zu Spinoza nur bedingt als dessen Gegner bezeichnet werden kann, trifft Ben-Yishais Befund auf Hermann Cohen umso mehr zu. Der Begründer der Marburger Schule des Neukantianismus, der sich als gläubiger Jude um die Verbindung von Vernunft und jüdischem Offenbarungsglauben sowie von Deutschtum und Judentum bemühte, hatte 1915, drei Jahre vor seinem Tod, eine flammende Anklageschrift gegen Spinoza veröffentlicht. Sie übertrifft in ihrer Härte jede philosophische Kritik, die davor oder danach an ihm geäußert worden ist. Hintergrund war die im 19. Jahrhundert unter deutschen Juden kontinuierlich zunehmende Spinoza-Verehrung. Cohen schüttete in seinem Text eine Litanei vernichtender Urteile über den Philosophen aus: Spinoza bedeute »für die neuere Geschichte des Judentums das schwerste Hemmnis und daher ein großes Missgeschick«, er bleibe »der eigentliche Ankläger des Judentums vor der christlichen Welt.« »Menschlich unbegreiflichen Verrat« attestierte Cohen ihm, der »mit der lieblosesten Härte nicht nur seinen Stamm verächtlich« gemacht, »sondern auch

den Einzigen Gott verstümmelt« habe. Selbst für den verbreiteten »Judenhaß« sei der »böse Dämon Spinozas« mitverantwortlich.

Und so jemand sollte einer Straße in Tel Aviv seinen Namen geben dürfen? Der Fragende wird den Grund bestenfalls angedeutet finden, wenn er eine für die Straßennamen der Stadt zentrale Quelle konsultiert: das 1944 von Binyamin Mintz und Eliezer Steinmann herausgegebene *Namenbuch der Straßen Tel Avivs*. Hier wird einleitend betont, dass es »kaum eine große Persönlichkeit in Israel« gebe, deren Name nicht von einer der inzwischen 500 bestehenden Straßen getragen werde (mit »Israel« ist hier, wie aus dem Kontext klar ersichtlich wird, nicht das – noch vorstaatliche – jüdische Gemeinwesen in Palästina gemeint, sondern mit traditionell-religiöser Konnotation die Gesamtheit der Juden in der Geschichte). In der biografischen Erläuterung zu Spinoza findet sich manches, was an Cohens Kritik erinnert. So sei der Philosoph in seinem Werk über »Israel und seinen Gott« hergefallen (dass der nicht namentlich genannte Autor des Eintrags religiös war, lässt sich daran erkennen, dass er Gott stets Elokim statt Elohim nennt), und seine Meinungen stünden »in absolutem Widerspruch zur jüdischen Lehre«. Das einzig Positive, das hier zur Person Spinozas zu lesen steht, ist die Kurzcharakterisierung gleich am Anfang: »berühmter jüdischer Philosoph«.

Dass Spinoza Philosoph war, und ein berühmter noch dazu, ist eine unbestreitbare Tatsache. Diese allein hätte jedoch nicht ausgereicht, um eine Straße in Tel Aviv nach ihm zu benennen; anderen berühmten Philosophen – seien es Platon, Aristoteles, Descartes oder Kant – wurde diese Ehre nicht zuteil. Den Ausschlag gab also das Jüdische, das die zuständigen Mitarbeiter in der Stadtverwaltung bei diesem bestimmten Philosophen erkannten

und bedeutsam fanden. Dass sich dies dabei kaum auf seine Philosophie beziehen konnte, wird deutlich, wenn man den »absoluten Widerspruch zur jüdischen Lehre«, der Spinoza im Straßennamenbuch attestiert wurde, mit der zu jener Zeit üblicherweise der jüdischen Philosophie zugeschriebenen Aufgabe konfrontiert. Julius Guttmann hatte sie 1933 in seinem bis heute maßgeblichen Standardwerk *Philosophie des Judentums* dahin gehend formuliert, »die Religion des Judentums philosophisch zu deuten und zu rechtfertigen«. Das Jüdische musste also die Person des Philosophen betreffen und nicht seine Lehre. Wie sah es aber mit Spinozas jüdischer Zugehörigkeit aus, der hier solch ein Gewicht zukam? Um dieser Frage nachgehen zu können, bedarf es eines zeitlichen Sprungs um drei Jahrhunderte zurück und eines signifikanten Ortswechsels: von Tel Aviv nach Amsterdam.

Die holländische Metropole war im 17. Jahrhundert, dem Goldenen Zeitalter der Niederlande, mit ihren rund 150 000 Einwohnern eine der größten Städte Europas und Mittelpunkt einer Welt im Aufbruch. Hier liefen politische, wirtschaftliche, kulturelle und religiöse Entwicklungen zusammen, die auf die Moderne vorauswiesen. Wenngleich die Republik der Vereinigten Niederlande förmlich erst 1648 im Westfälischen Frieden international anerkannt wurde und damit aus dem Heiligen Römischen Reich Deutscher Nation ausschied, hatten die sieben Provinzen sich bereits seit 1568 mit einer Reihe von Aufständen und Unabhängigkeitserklärungen schrittweise von den habsburgisch-katholischen Spanischen Niederlanden gelöst und zu einer eigenen, allerdings eher improvisierten politischen Form gefunden. Johan Huizinga hat den Typus dieser Republik als »eine an sich schwache Zentralgewalt, die auf dem gemeinsamen Interesse städ-

tischer Oligarchien dahertrieb«, beschrieben. Nicht nur, dass die Vereinigten Niederlande als erster europäischer Staat keine Monarchie waren – auch Aristokratie und Klerus hatten hier machtpolitisch gegenüber der bürgerlichen Oberschicht das Nachsehen. Die zumal im Hinblick auf die allgemein-europäische Tendenz hin zum absolutistischen Zentralstaat augenfällige politische Anomalie fand ihre Entsprechung im kaum regulierten, proto-kapitalistischen Wirtschaftssystem. Gemeinsam mit den natürlichen Standortbedingungen des Landes und der relativen Passivität anderer europäischer Staaten sorgte es dafür, dass die Niederlande zu jener Zeit als führende Handelsnation auf allen Weltmeeren präsent waren und so zu einer nie wieder erreichten Machtfülle gelangten. Neben vielen anderen Handelsniederlassungen in Übersee gründete man 1626 quasi im Vorbeigehen Nieuw Amsterdam, das spätere New York. »Kapitalistisches Profitstreben und das wilde Abenteuer der Akkumulation auf den Meeren, die konstruktive Phantasie, von den Handelsgeschäften provoziert, und das Staunen, das darob die Philosophie ergreift« – so hat der italienische Politikwissenschaftler Antonio Negri die holländische Ausnahmesituation charakterisiert.

Keinen geringen Anteil an der mit dem maritimen Ausgreifen einhergehenden Blüte hatte eine Gruppe portugiesischer Kaufleute, die sich seit Ende des 16. Jahrhunderts mit ihren Familien in Amsterdam niederließen. Es handelte sich bei ihnen um Marranen (spanisch-portugiesisch: *marranos*, »Schweine«; auch Conversos oder Neuchristen genannt), zum Christentum (zwangs-)konvertierte Juden und deren Nachkommen, denen man unterstellte, nur zum Schein konvertiert zu sein, und die vor der Inquisition auf der Iberischen Halbinsel geflohen waren, um wieder zu ihrem alten Glauben zurückzukehren.

Sie profitierten von der ungewöhnlichen Toleranz gegenüber Andersgläubigen, die die Niederlande im Allgemeinen und Amsterdam im Besonderen damals ausgezeichnet hat. Dahinter standen trotz des starken Fortwirkens des Humanismus weniger hehre Ideale oder liberale Prinzipien einer geschriebenen Verfassung (die es nicht gab), sondern vielmehr das vorherrschende Primat der Ökonomie gegenüber Politik und Theologie. Die dominierende Kaufmannsschicht wollte sich ihr Geschäft auch vom Calvinismus, dem sie ohnehin in weiten Teilen skeptisch gegenüberstand, nicht verderben lassen. Die reformierte Kirche rückte bei all ihrem Einfluss doch nie in den Rang einer Staatskirche auf, die ein obrigkeitliches Regiment ausüben und anderen Konfessionen den Gar aus machen konnte. Wie auf so vielen Ebenen der niederländischen Gesellschaft blieben die Dinge auch auf der religiösen in der Schwebe. So entstanden Freiräume für unzählige Glaubensrichtungen und Sekten, aber auch für manchen subversiven Denker und Philosophen.

Das schrittweise gewährte Niederlassungsrecht für die portugiesischen Marranen ging ebenso wenig auf ein Toleranzedikt oder humanitäre Erwägungen zurück. Es ergab sich aus dem Nutzen, den die Bürgermeister Amsterdams in den engen Handelsbeziehungen erkannten, die die Neuankömmlinge nicht zuletzt mit der spanischen Krone unterhielten. Als man 1598 »portugiesischen Kaufleuten« das Bürgerrecht gewährte, war deren jüdische Herkunft im Übrigen noch gar nicht bekannt. Bald wurde jedoch auch die Gemeindegründung legalisiert, die rechtliche Tolerierung erfolgte in Form situativer Einzelentscheidungen; einen Generalplan gab es nicht. Dem Gedeihen der portugiesischen Gemeinde tat dies keinen Abbruch: In den 1630er Jahren zählte sie bereits rund 1 500 Mitglieder, die sich auf drei kleinere

Gemeinden verteilen, bis 1638 die Gemeinde Talmud Thora gegründet wurde, die fortan alle iberischen Juden vereinigte. Die Einweihung der noch heute existierenden großen Synagoge, genannt Esnoga, im Jahr 1675 gestaltete sich zu einem öffentlichen Festakt. Befeuert vom Respekt, der ihnen von prominenten nichtjüdischen Besuchern entgegengebracht wurde, sprachen Amsterdams Juden mitunter gar vom »neuen Jerusalem«. Auch wenn angesichts durchaus bestehender rechtlicher Benachteiligungen eine Romantisierung fehl am Platze wäre, bleibt das weitgehend konfliktfreie Zusammenleben von Juden und Christen an der Amstel bemerkenswert. Eine Ghettoisierung fand nicht statt, und die Kontakte zwischen den Juden und ihrer nichtjüdischen Umwelt waren so vielfältig und fruchtbar wie wohl nirgendwo sonst in der Frühen Neuzeit.

Die Offenheit im Umgang miteinander lag nur zu einem Teil in der pragmatisch-toleranten und aufgeschlossenen Grundhaltung der Amsterdamer Bürgerschaft begründet. Keine geringere Rolle spielte auf der Gegenseite die kulturelle Disposition der portugiesischen Juden: ihr marranischer Hintergrund. Das Marranentum macht paradigmatisch die Unzulänglichkeit des Identitätsbegriffs für die Beschreibung kultureller Zugehörigkeiten offensichtlich. Denn von einer Übereinstimmung mit irgendetwas, wie es die Rede von der »Identität« dem totalisierenden Wortsinne nach impliziert, waren die Marranen himmelweit entfernt. Ihre Geschichte zeichnet sich vielmehr dadurch aus, dass sie »integrale Identitäten aufbricht und jegliche Einzelkultur transzendiert« (Yirmiyahu Yovel). Nicht mehr kontinuierlich in der Tradition des Judentums verankert, doch auch oft nur halbherzig bis widerwillig im Christentum zu Hause, tat die religiöse Verfolgung durch die Inquisition das Übrige, um die Marranen in einer

Schwebelage wechselnder Zugehörigkeiten anzusiedeln. Diese hatte oftmals eine fundamentale Skepsis gegenüber der Orthodoxie beider Religionen, wenn nicht gegenüber der Religion überhaupt zur Folge. Auf einen weiteren bedeutsamen Aspekt der marranischen Erfahrung hat Yosef Kaplan hingewiesen: Die zum Judentum zurückgekehrten Angehörigen der westsephardischen Diaspora ergänzten den jüdischen Glauben mit christlichen Vorstellungen, die sie sich als Neuchristen angeeignet hatten, was wiederum dazu führte, dass sie das Judentum nicht mehr traditionell als allumfassende Lebensweise begriffen, sondern allein als religiöses Bekenntnis. So spricht Kaplan mit Blick auf das bleibende Verbundenheitsgefühl mit den nicht rekonvertierten Conversos auf der Iberischen Halbinsel von einer »Situation, in der religiöse Identität auf der einen Seite sich nicht mit ethnischer und sozialer Solidarität auf der anderen Seite deckt«.

In diese Konstellation wurde 1632 Spinoza hineingeboren. Während seine Eltern, der Kaufmann Michael de Spinoza (auch Despinosa, d'Espinosa) und dessen zweite Frau Hanna, als Marranen in Portugal noch wegen kryptojüdischer Praktiken inhaftiert worden waren und erst in Amsterdam offiziell zum Judentum zurückkehrten, wuchs er dort bereits als Jude heran. Antijüdische Diskriminierung lernte er nur aus der Familiengeschichte kennen; sein eigenes Leben war nicht davon beeinträchtigt. In der Schule der Talmud-Thora-Gemeinde erhielt er eine religiöse Erziehung, die das Erlernen der hebräischen Sprache und Bibelkunde umfasste. Über die fünfte Klasse ging seine Schulzeit aber wohl nicht hinaus – tiefer gehende Kenntnisse des rabbinischen Schrifttums konnte er sich bis dahin schwerlich angeeignet haben, und frühere Vermutungen, er hätte zum Rabbiner ausgebildet werden sollen, gelten inzwischen als abwegig.

Die fragmentierte Zugehörigkeit, die Spinoza mit auf den Weg gegeben war, lässt sich bereits an seinem Vornamen erkennen. Von Haus aus hieß er Bento, innerhalb der jüdischen Gemeinde firmierte er als Baruch, der erwachsene Denker zeichnete als Benedict oder Benedictus (die Namen bedeuten auf Portugiesisch beziehungsweise Hebräisch, Niederländisch und zuletzt Lateinisch allesamt »der Gesegnete«). Dies spiegelte sich in der Polyglossie des begabten Marranensprösslings wider: Seine Muttersprache war Portugiesisch, die frühe Bildungssprache Spanisch, die liturgische Sprache Hebräisch, die Verkehrssprache außerhalb der Gemeinde Niederländisch. Dass Spinoza sich als junger Mann zusätzlich noch die abendländische Bildungssprache, das Latein, aneignete, verweist bereits auf jene Öffnung hin zu neuen intellektuellen Horizonten, die letztlich zu seiner völligen Trennung von der jüdischen Gemeinde führte.

Wie so vieles in der Lebensgeschichte Spinozas ist auch die Zeit, in der er Latein zu lernen begann, nicht genau zu datieren; sicher ist, dass er es spätestens Anfang der 1650er Jahre tat. Nun war der Erwerb, geschweige denn die Kenntnis des Lateinischen an sich, nicht unbedingt etwas Außergewöhnliches innerhalb der Gemeinde. Nicht nur die führenden Rabbiner der Gemeinde, Saul Levi Morteira und Menasse Ben Israel, beherrschten es, auch viele der anderen Amsterdamer Sepharden waren als ehemalige Christen damit vertraut. Spinoza verband mit dem Spracherwerb jedoch weiter gehende Aspirationen in Richtung einer säkularen Bildung, die die religiöse Erziehung der jüdischen Gemeinde nicht befriedigte. Zum Lehrer wählte er sich Franciscus van den Enden (1602–1674). Dieser hatte sich als früherer Jesuit der Philosophie von René Descartes zugewandt (der zwischen 1629 und 1649 ebenfalls die freiheitliche

Atmosphäre Hollands zur Entwicklung seiner Lehre nutzte) und erwarb sich bald den Ruf eines Ketzers und Atheisten; drei Jahre nach seiner Übersiedelung nach Paris wurde er dort vor der Bastille gehängt. Sein Amsterdamer Haus war ein Treffpunkt junger Freidenker verschiedenster Ausprägungen. Hier knüpfte Spinoza freundschaftliche Beziehungen zu jungen nichtjüdischen Holländern und schuf sich die geistige Freiheit dazu, jenes Ereignis hinter sich zu bringen, das zu dem großen Wendepunkt seiner Biografie und zu einem Schlüsselmoment innerhalb der Rezeptionsgeschichte seiner Werke wurde: seine Exkommunikation aus der jüdischen Gemeinde.

Um den Bann Spinozas rankt sich eine Vielzahl von Mythen und Theorien, die in einem starken Missverhältnis zu den spärlich nachgewiesenen und teils sehr problematischen Quellen steht. Der *Cherem* war zu jener Zeit eine gängige Sanktionsmaßnahme, die allerdings meist nur von vorübergehender Dauer war. Zwischen 1622 und 1683 wurden in Amsterdam vierzig Gemeindemitglieder unterschiedlicher Verstöße wegen mit ihm belegt. Das Phänomen hatte weniger mit der jüdischen Tradition zu tun als vielmehr mit dem spezifischen Status der Amsterdamer Gemeinde. Diese war aufgrund ihres marranischen Ursprungs in sich wenig gefestigt und musste daher stärker um ihren inneren Zusammenhalt ringen als andere. Vor allem aber sah sie sich als die Vertreterin einer als Kollektiv geduldeten Handelsnation gezwungen, gegenüber den holländischen Behörden auf Ordnung und Disziplin in den Reihen ihrer Mitglieder zu achten. Ihr autoritärer Charakterzug war insofern – so paradox dies anmuten mag – auch den Bedingungen der holländischen Toleranzpolitik geschuldet.

Bemerkenswert an dem Bannspruch vom Juli 1656 gegen den damals 23-jährigen Spinoza bleibt jedoch die ungewöhnliche Härte seiner Formulierung. Zwar griffen die Amsterdamer auf standardisierte Vorlagen zurück, die sie Jahre zuvor von venezianischen Rabbinern erhalten hatten; sie lernten aber auch, den Wortlaut für jeden einzelnen Bann zu variieren. Insofern muss Spinoza sich aus Sicht der Gemeinde doch einiges haben zuschulden kommen lassen, um die drastischen Flüche zu rechtfertigen, mit denen er aufgrund seiner, wie es hieß, »schrecklichen Ketzereien« und »ungeheuerlichen Handlungen« »verbannt und ausgeschieden werde aus dem Volke Israel«. Niemand durfte fortan mehr in irgendeiner Weise mit ihm in Kontakt stehen oder irgendetwas von ihm lesen.

Was hatte der junge Mann getan, um sich diese existenzielle Strafmaßnahme zuzuziehen? Allem Wissen nach hatte er bis dato noch gar nichts geschrieben, geschweige denn veröffentlicht. Man kann jedoch davon ausgehen, dass seine ab Ende der 1650er Jahre in Angriff genommenen Frühschriften *Kurze Abhandlung von Gott, dem Menschen und dessen Glück* und *Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes*, die in vielen Punkten auf sein späteres Werk vorausweisen, einen noch längeren gedanklichen Vorlauf hatten. Nun war aber weder den Rabbinern Amsterdams noch gar den weltlichen Gemeindevorstehern (Parnassim), denen die Befugnis zum Bann oblag, generell an der Zensur individueller Anschauungen gelegen. Dies wäre in der heterogenen Marranengemeinschaft auch wenig zielführend gewesen. Vielmehr verfolgten sie offene Verstöße gegen die herrschenden Normen, also aktive Handlungen, wozu auch das lautstarke Äußern vom Glauben abweichender Meinungen gehörte. Es kann, wie Jonathan Israel betont hat, zudem nicht davon ausgegangen werden, dass die jü-

dischen Autoritäten von sich aus großes Interesse daran gehabt hätten, den Sohn eines hochgeachteten Gemeindeglieds und früheren Parnass zu verstoßen. So wird auch zu Beginn des Bannfluchs ausdrücklich betont, die Herren des Gemeindevorstands (Ma'amad) hätten sich »durch verschiedene Mittel und Versprechen« vergeblich darum bemüht, Spinoza »von seinen bösen Wegen abzulenken«. Insofern erscheint es verfehlt, ihn gemäß einer bis in die Gegenwart in der Literatur verbreiteten Sichtweise als tragisches Opfer einer despotischen jüdischen Führungsriege mit inquisitorischem Charakter zu betrachten. Tatsächlich weisen alle Indizien darauf hin, dass er den Bann bewusst provoziert hat.

Was Spinoza zu diesem außergewöhnlichen Vorgehen veranlasste, war ein Amalgam aus ideellen und materiellen Beweggründen. Kurzfristige Ereignisse vermengten sich hier mit längerfristigen Entwicklungen, wobei weder allein das Sein das Bewusstsein bestimmte noch allein das Bewusstsein das Sein. Dass der junge Mann bereits vor dem Bann zu jener philosophischen Grundhaltung gefunden hatte, die er erst nach dem Bann voll entfaltete, ist evident. Wirft man einen Blick in die gewöhnlich etwa auf das Jahr 1660 datierte *Kurze Abhandlung*, findet man bereits die zentralen Aspekte von Spinozas Gottesverständnis, das später so großen Aufruhr im jüdischen und christlichen Denken verursachte. So verneinte er hier ausdrücklich, dass »Gott das, was er tut, auch unterlassen könnte« (KV, 40), wodurch Gott, den er nicht als biblischen Schöpfer, sondern als »eine immanente und keine übergehende Ursache« (KV, 39) von allem begriff, die Willensfreiheit abgesprochen wurde. Auch in Form der dahinterstehenden Gleichsetzung »Natur oder Gott« (KV, 124) griff er seinem späteren Hauptwerk, der *Ethik*, voraus. Die jüdische Orthodoxie konnte für den, der so

dachte und schrieb, auch wenige Jahre zuvor kaum mehr eine wirkliche geistige Autorität dargestellt haben. Dass Spinoza nun wohl mit bewussten Verstößen gegen religiöse Verhaltensnormen, freimütigen Äußerungen häretischer Positionen und renitentem, dabei womöglich spöttisch-verächtlichem Auftreten gegenüber den um Mäßigung bittenden Rabbinern und Parnassim offen gegen diese Autorität aufbegehrte, war aber nicht allein darauf zurückzuführen, sondern rührte noch von einem viel profaneren, wenn auch nicht weniger existenziellen Motiv her: finanziellem Bankrott.

Nachdem Spinoza bereits 1638, im Alter von sechs Jahren, seine Mutter verloren hatte, starb 1654 auch sein Vater. Dieser hinterließ ihm und seinem Bruder, der sich bald in die Karibik absetzte, das vom Ersten Englisch-Niederländischen Krieg (1652–1654) stark in Mitleidenschaft gezogene und hoch verschuldete Familienunternehmen. Odette Vlessing hat anhand der Unterlagen der Amsterdamer Finanzbehörden detailliert herausgearbeitet, wie der angehende Philosoph sich in der Folge gemäß holländischem und entgegen jüdischem Recht zum minderjährigen Waisen erklären ließ und sich einen nichtjüdischen Vormund nahm, um die Erbschaft seiner Mutter zu erhalten und sich gleichzeitig der vom Vater ererbten Schulden zu entledigen. Hiervon war die jüdische Gemeinde als für ihre Mitglieder auch ökonomisch zuständiges Gemeinwesen unmittelbar betroffen. Sie konnte es nicht zulassen, dass einer der ihren sich aus seiner Verantwortung gegenüber dem Kollektiv stahl und einen die innere wie äußere Stabilität gefährdenden Präzedenzfall schuf. Insofern muss der Bann gegen Spinoza als eine aus weltlichen und religiösen Motiven erfolgte Maßnahme einer Gemeinschaft betrachtet werden, die an sich eben nicht nur eine religiöse, sondern auch eine weltliche Autorität darstellte.

Spinoza hatte sich zur Zeit des Bannspruchs bereits von der jüdischen Gemeinde entfernt und bei Freunden Unterkunft gefunden, die zu den freigeistigen protestantischen Kollegianten gehörten. Seinem frühen, noch zeitgenössischen Biografen Jean-Maximilien Lucas zufolge reagierte er gelassen auf die Nachricht der Exkommunikation und ließ verlauten, man zwinge ihn zu nichts, was er nicht auch von sich aus getan hätte. Was Spinozas Fall noch erstaunlicher macht, ist, dass er niemals den christlichen Glauben annahm. Er wurde so zum ersten Denker ohne religiöse Zugehörigkeit, zu einem säkularen Individuum – Jahrhunderte bevor die Säkularität als Begriff und Geisteshaltung weite Verbreitung in der westlichen Welt fand.

Vier Jahre nach dem Bann verließ Spinoza Amsterdam und zog in das Dorf Rijnsburg nahe der Universitätsstadt Leiden, einer Hochburg der Kollegianten. 1663 siedelte er in das noch weiter südlich gelegene Voorburg über, zuletzt 1669 nach Den Haag, wo er acht Jahre später an einer Lungenkrankheit starb. All die Jahre ermöglichten ihm die Unterstützung, die ihm wohlhabende Förderer aus der holländischen Oberschicht gewährten, und wahrscheinlich auch finanzielle Rücklagen einen eher spartanischen Lebensstil, der jedoch nicht völlig asketisch war (er trank Bier und rauchte). Dass ihm auch das Schleifen von Glaslinsen etwas Geld einbrachte, ist gut möglich. Entgegen der romantisierenden Ansicht, er habe damit seinen Unterhalt bestritten, geht man aber inzwischen davon aus, dass er es in erster Linie aus naturwissenschaftlichem Interesse tat.

Soweit ersichtlich, verkehrte Spinoza seit dem Bann nur noch mit Nichtjuden, unterhielt keinerlei Kontakte mehr zu seinen früheren Glaubensgenossen, zeigte kein Interesse mehr an jüdischen Belangen und versuchte zeit-