

Scriptura humana loquitur; Spinoza en het beginsel van de goddelijke accommodatie
Ruben Buys

want dewyl de theologie heeft doorgaans, en dat niet sonder reeden, got als een volmaakt mens uyt gebeelt, daarom komt 'er wel in de theologie te pas, dat men segt, dat got iet begeert, dat got verdriet scheidt in de werke van de godeloose, en vermaak in die van de vroomen. maar in de philosophie, daar men klaar verstaat, dat men got die attributa, die een mens volmaakt maaken, so quaalik kan toepassen, als dat men die, die een olyphant, of een esel volmaakt maaken, een mens sou willen toepassen: daar hebben dese, en diergelyke woorden geen plaats, en men kan se daar niet gebruyken, sonder onse concepten seer te verwarren.

Brief van Spinoza aan Willem van Blijenbergh¹

De verhouding tussen geloof en weten is in het christelijke Westen vaak problematisch geweest. Men zou deze spanning, de pogingen haar te neutraliseren en het uiteindelijke failliet van deze pogingen kunnen zien als een belangrijke rode draad in de intellectuele geschiedenis van dit deel van de wereld.² Welwillende en vrome geleerden werden niet moe de bijbel te verdedigen tegen elke vorm van kennis die haar goddelijke herkomst leek te ontkennen of te problematiseren. Een belangrijk instrument dat is ontwikkeld om het hoofd te kunnen bieden aan de ongerijmdheden in de bijbel, is het beginsel van accommodatie. Kort gezegd gaat dit beginsel ervanuit dat God zich aanpast, accommodeert, aan het beperkte bevattingsvermogen van de mensen tot wie Hij spreekt, bijvoorbeeld via de heilige Schrift. Uit begrip voor de menselijke onwetendheid laat de alwetende God, zogezegd, niet het achterste van zijn tong zien maar hurkt Hij als een genadevolle Vader bij zijn mensenkinderen, de kroon van zijn schepping.

Het belang van dit beginsel van accommodatie voor een goed begrip van de intellectuele geschiedenis van ons werelddeel, waaruit de bijbel als inspiratiebron immers nauwelijks is weg te denken, staat in opvallend contrast met de bescheiden aandacht die het tot nog toe in het academische onderzoek ten deel is gevallen. Dit gebrek aan studie is des te opvallender omdat het accommodatieprincipe geen onbelangrijke rol speelt in de opkomst van de moderne bijbelkritiek in de zeventiende eeuw. Als Spinoza in zijn *Tractatus theologico-politicus (TTP)* een wetenschappelijke (en dus *niet*-religieuze) lezing van de Schrift ontwikkelt, grijpt hij met verrassende regelmaat naar de gedachte van de goddelijke aanpassing. Dit roept belangrijke vragen op – zeker omdat sommige van Spinoza's zo mogelijk nóg ketterse trawanten er evengoed mee schermen.³ Is het idee van een zich aanpassende Auteur geworden van vrome strategie tot instrument van het atheïsme? Zoals we zullen zien stoppen de bestaande studies over de goddelijke

¹ Brief aan Willem van Blijenbergh dd. 13 maart 1665, zie Akkerman, *Briefwisseling*, Amsterdam 1977, Brief 23 (p. 204v.).

² Vgl. R.H. Popkin, 'Scepticism, theology and the scientific revolution in the seventeenth century', *Problems in the philosophy of science* (1968), I. Lakatos – A. Musgrave (ed.), p. 7.

³ Men denke bijvoorbeeld aan Lodewijk Meyer, die met zijn *Philosophia S. Scripturae Interpres* uit 1666 (een veelzeggend jaartal!) de gemoederen danig verhitte.

accommodatie echter juist vóór dit spannende hoofdstuk of geven het wel erg summier aandacht. Dit artikel wil met name een aanzet zijn tot het schrijven van dat ontbrekende hoofdstuk. Het zal dan ook niet verbazen dat Spinoza de centrale plaats inneemt. Zijn *Tractatus* geldt immers als belangrijk icoon van de moderne bijbelkritiek.⁴ Vandaar dat dit artikel handelt om de vraag welke plaats het idee van de goddelijke accommodatie inneemt in Spinoza's bijbelkritiek. Bovendien wordt Spinoza's accommodatiebegrip bezien tegen de achtergrond van de traditie.

Hieronder zal eerst het beginsel van de goddelijke aanpassing ingeleid en gedefiniëerd worden.⁵ Vervolgens wijden wij ons aan Spinoza's accommodatiedenken; hier kijken we naar de *TTP* en de rol die de accommodatiegedachte daarin speelt. Als dat is gebeurd, zal Spinoza's plaats met betrekking tot de traditie worden belicht; Spinoza wordt dan afgezet tegen twee belangrijke 'accommodatiedenkers' – twee denkers die bovendien een grote invloed op de zeventiende-eeuwse rationalist hebben gehad: Moses Maimonides en Johannes Calvijn. Afsluitend wordt een poging ondernomen om het accommodatiedenken van de *TTP* een zinvolle plaats te geven in het licht van Spinoza's naturalistische metafysica.

I – Definiëring

In *The footprints of God*⁶ levert Benin een definitie van goddelijke accommodatie: „divine revelation is adjusted to the disparate intellectual and spiritual level of humanity at different times in history”.⁷ God past zich, aldus Benin, aan omdat de mens met de neus op Gods heilsplan gedrukt moet worden en wel via een taal die hij verstaat.⁸ Amos Funkenstein biedt in zijn studie over de opkomst van de seculiere theologie een duidelijke categorisering van het accommodatieprincipe: er is een *exegetische* en een *historische* aanwending van het begrip.⁹ Kort gezegd bestrijkt de historische variant Gods heilsplan door de tijd heen: God accommodeert zich in de geschiedenis. De exegetische variant komt overeen met onze insteek; hier gaat het om accommodatie als verklaringsmechanisme met betrekking tot de goddelijke Schrift. Op de laatste manier opgevat is de gedachte van een zich accommoderende God een hermeneutisch beginsel. Jammer genoeg wijdt Funkenstein maar enkele pagina's aan exegetische accommodatie en richt hij zich bovendien voornamelijk op de joodse context.

⁴ Zie bijvoorbeeld A. Funkenstein, *Theology and the Scientific Imagination; from the Middle Ages to the Seventeenth Century*, Princeton 1986, p. 220.

⁵ Hiermee wordt en passant in een *tweede* belangrijke leemte van de bestaande literatuur voorzien. Nergens vindt men namelijk een echt uitgewerkte definiëring van het accommodatiebegrip; het blijft bij algemene bepalingen, die hooguit in de context van specifieke denkers gepreciseerd wordt. Zo wordt het lastig om ontwikkelingen in het gebruik van het beginsel te traceren en specifieke 'accommodatiedenkers' te plaatsen. De literatuur komt dan ook nergens met een systematische indeling of situering van verschillende denkers en zij blijft ons een uitgewerkte visie op de ontwikkeling van het beginsel schuldig, in ieder geval waar het de accommodatie van de bijbel betreft.

⁶ S.D. Benin, *The footprints of God: divine accommodation in Jewish and Christian thought*, Albany (N.Y.) 1993.

⁷ Benin, *The footprints of God*, introduction, p. xiv.

⁸ Ibid.

⁹ Zie Funkenstein, *Theology and the Scientific Imagination*, hoofdstuk 4.

Een derde belangrijke figuur in de studie naar de accommodatiegedachte, Ford Lewis Battles, definieert het begrip helemaal niet. Wel bedt hij het principe in in de klassieke traditie van de Grieks-Romeinse redeneerkunst:

The ancient rhetorians evolved the principles of their art both to clothe in suitable language what they wrote and spoke and also to interpret what had been written and spoken by others.¹⁰

Het latijnse *accommodare* heeft bij deze retorici de betekenis van „fitting, adjusting language, (...) building a speech-bridge between the matter of discourse and the intended audience”.¹¹ Dit impliceert, aldus Battles, dat men zich rekenschap geeft van de omstandigheden van dat publiek: ‘their situation, their character, intelligence, and their emotional make-up’.¹² Volgens Battles werd dit klassiek-retorische gegeven in het christendom vergoddelijkt en op de goddelijke Schrift toegepast: in de ‘divine rhetoric the infinitely greater gulf between God and man, through divine condescension (...), is bridged’.¹³ En in die christelijke context, zo schrijft Battles, is het beginsel nietszeggend zonder een onderliggend ‘firm faith’; zonder geloof in het bestaan van een God is de gedachte van de geaccommodeerde bijbel slechts een ‘intellectual exercise’ zonder inhoud.

De bestaande literatuur biedt echter geen bevredigende houvast voor ons onderwerp. Zij is geheel of in ieder geval grotendeels gericht op de voor voor ons onderzoek minder interessante ‘historische’ accommodatie en blijft ons bovendien een uitgewerkte definiëring van het beginsel schuldig, zeker waar het de accommodatie van de bijbel betreft. We zullen dus zelf aan de slag moeten. Laten we beginnen met datgene waarmee we hierboven eindigden. Volgens Battles is het accommodatieprincipe nietszeggend zolang het niet door geloof in het bestaan van God wordt geruggensteund. Aangezien onze aandacht uitgaat naar de goddelijke aanpassing in de Schrift, ‘exegetische’ accommodatie dus, zou dat uitgangspunt ook in die richting gepreciseerd moeten worden. In dat geval lijkt de grondregel van elk geloofwaardig gebruik van het beginsel van goddelijke accommodatie te zijn, *dat men die Schrift ook serieus neemt als goddelijk boek*. Dit lijkt inderdaad een vruchtbaar criterium. Verwerpt men de goddelijkheid van de bijbel, dan is de gedachte van goddelijke aanpassing van die bijbel immers onnodig en trouwens ook onzinnig, omdat er dan geen sprake is van een goddelijke auteur in enige vorm – en *wie past zich dan aan?* Accommodatie heeft inhoudelijk dus pas zin als men overtuigd is van goddelijke inspiratie van de Schrift, in welke concrete gedaante en mate dan ook.

Welnu, het uitgangspunt van de goddelijke inspiratie van de bijbel zadelt de gelovige bijbellezer op met een probleem dat als de directe aanleiding voor de gedachte van accommodatie kan worden gezien. Immers, als de Schrift Gods Woord is, wat dan te doen met het feit dat dat Woord zo dikwijls niet in overeenstemming lijkt te zijn met de

¹⁰ F.L. Battles, ‘God was Accommodating Himself to Human Capacity’, *Interpretation* 31 (1977), p. 19.

¹¹ Ibid., p. 22. Accommodatie speelde ook een rol in de praktijk van het Romeinse recht, maar daar zal hier niet verder op worden ingegaan. Ook Battles werkt dit overigens niet verder uit.

¹² Ibid.

¹³ Ibid., p. 20.

regels van de logica, met onze algemene kennis of met de resultaten van de wetenschappen? En waarom spreekt God dan vaak zo oneigenlijk (met name antropomorf) over zichzelf? Berucht is de incongruentie tussen de beide testamenten, bijvoorbeeld met betrekking tot de dingen die God van ons mensen verlangt: het strikt volgen van wetten of eenvoudig geloof? Is God dan veranderlijk in plaats van standvastig? Voorts zijn er ook *binnen* de testamenten opvallende verschillen en inconsistenties. Zo lijken de profeten elkaar geregeld tegen te spreken en is er sprake van twee scheppingsverhalen die niet zomaar met elkaar te verenigen te zijn (zie de eerste twee hoofdstukken van Genesis). En hoe vaak wordt er niet gesproken van Gods handen, voeten, hoofd, hart en gevoelens? Een apart probleem vormt de wetenschap. De bijbelse leringen en verhalen lijken daarmee maar al te vaak in strijd. Het bekendste voorbeeld is wel dat de Schrift zich stevast geocentrisch uitdrukt. Het probleem is kortom: waarom vindt men in Gods Woord zoveel ongerijmdheden?

In grote lijnen zijn er twee oplossingen voor dit probleem mogelijk:

- 1) men accepteert eenvoudig dat de bijbel ongerijmdheden bevat;
- 2) men zoekt manieren om deze ongerijmdheden tot *schijn* te kunnen verklaren.

De eerste oplossing acht de onwaarheden en contradicties in de bijbel reëel en onderneemt geen poging ze te verdoezelen. Betekent dit dat men dan uitgaat van een God die onwaarheid spreekt? Niet noodzakelijk: men zou simpelweg kunnen volhouden dat de bijbel gewoon *geen wetenschappelijk boek is* of in elk geval niet primair tot doel heeft volledig met rede of logica overeen te komen. De bijbel wil de mens een morele les leren en hem daarnaast of daardóór leiden tot eeuwig heil. Om dat succesvol te kunnen doen moest God, de grote Auteur van de Schrift, zich in zijn spreken aanpassen aan het veranderende en vaak primitieve wereldbeeld van zijn 'publiek'. Vandaar dat God vaak als een soort supermens wordt afgebeeld; vandaar dat er verschillen zijn tussen bijbelgedeelten onderling en dat er op het terrein van fysica en metafysica veel zaken worden verkondigd die onderhand achterhaald zijn. Iemand die deze strategie kiest om de ongerijmdheden van de Schrift met haar goddelijke inspiratie in het reine te brengen, kan volstaan met een 'rechtdoorzee-opvatting' van accommodatie: God paste zich aan de gelovigen van een bepaalde tijd en cultuur aan. Men moet uit de Schrift een moraal en een heilsboodschap halen en van haar geen wetenschappelijke of anderszins volledig logisch kloppende kennis verlangen. Dit wordt hierna het *cultuur-historische accommodatiebegrip* genoemd.¹⁴

Men kan óók proberen alle ongerijmdheden in de Schrift tot *schijnbare* ongerijmdheden te verklaren (optie 2); God kan immers, zo is dan de redenering, onmogelijk inconsistent zijn of onwaarheid spreken. Men stelt zich dan op het standpunt dat de bijbel van kافت pure waarheid bevat. Hier ontstaan weer twee mogelijkheden. Eén met en één zonder inzet van de accommodatiegedachte.

Allereerst kan men uit het uitgangspunt van de onverkorte waarheid van de bijbel concluderen tot de plicht om alle menselijke kennis en rede te richten naar de bijbelse

¹⁴ Met deze strategie ontkomt men natuurlijk geenszins aan alle problemen. Vooral op het gebied van de eigenschappen van God zelf blijven er vragen. De bijbel voorziet immers niet enkel in een moraal en een heilsboodschap, maar deelt ons ook dingen mee over Gods aard. Dat doet de Schrift vaak op een nogal antropomorfe manier, die lastig te geloven is. En het is niet echt aannemelijk dat God over zichzelf onwaarheid zou spreken (desnoods omwille van zijn 'publiek') om dat vervolgens als irrelevant terzijde te stellen.

woorden. Die kunnen dan immers als absoluut maatgevend worden beschouwd. In dit geval wordt het menselijk intellect onderworpen aan een heilige leer die *alle* noodzakelijke antwoorden biedt. Immers, als de bijbel geen onwaarheid kan bevatten, dan moet *de zwakte van menselijke rede* wel de oorzaak zijn van de schijn van onwaarheid en tegenspraak die over de Schrift hangt. Wetenschap wordt in dit licht een verdacht tijdverdrijf, vooral wanneer zij zelfstandig zaken wil onderzoeken die in de Schrift reeds zijn uitgemaakt. Hiermee is ruimte gecreëerd om de bijbel in zijn primaire vorm volledig serieus te nemen; men kan zich neerleggen bij de letterlijke tekst van schriftplaatsen en hoeft alleen in uitzonderlijke gevallen figuurlijke interpretaties toe te laten – bijvoorbeeld bij duidelijk poëtische boeken als Hooglied en Psalmen, of apocalyptische als Openbaringen. De gedachte van Gods schriftuurlijke aanpassing aan de mens is hier overbodig. Integendeel, in feite is er in deze *literalistische* opvatting geen sprake van een probleem zolang de *mens zich maar aan de Schrift* aanpast. Een alternatieve insteek is onder optie 2 nochtans ook mogelijk. Net als hiervoor neemt men dan de volledige en onverkorte waarheid van de Schrift aan. Maar: men laat *het primaat van haar letterlijkheid los*. De gedachte is hier dat de Gods Woord meerdere lagen van betekenis kent. Voor de simpele mens voldoet de letterlijke tekst, die inderdaad vaak niet de feitelijke waarheid weergeeft en allerlei logische onvolkomenheden kent, maar wel ruim voldoende is voor een moreel leven met God. In deze betekenislaag doet God dus concessies aan waarheid en logica teneinde door het eenvoudige volk begrepen te worden. Ware kennis over God en wereld is niettemin in de bijbel te vinden, als men zich namelijk verdiept in een diepere betekenislaag: de *figuurlijke* betekenis van de teksten. Wie deze vertaalslag kan maken, merkt dat de bijbel een logisch geheel is en bovendien op geen enkel punt afwijkt van de kennis die door de (juiste) wetenschap wordt gevonden. Voor hem vervalt alle ongerijmdheid, incongruentie en onzin inderdaad tot schijn. Door de introductie van een overdrachtelijk niveau ontstaat overigens ook een grote en zeer flexibele interpretatieruimte; over figuurlijke betekenissen valt immers altijd te twisten. Deze ruimte kan naar hartelust gebruikt worden om bijbel en rede tegelijkertijd serieus te nemen. De accommodatiegedachte neemt hier de vorm aan van Gods aanpassing *aan de intellectuele verscheidenheid van de mens*; Hij bedient mensen naar gelang hun verstandelijke behoeften. Deze variant zal in het vervolg dan ook als *intellectuele* accommodatie aangeduid worden.

Er zijn dus twee toepassingen van de accommodatiegedachte te onderscheiden. In het eerste geval wordt de noodzaak van goddelijke accommodatie gezien in *verschillen in tijd en plaats*: de cultuur-historische variant. In het tweede geval accommodeert God naar aanleiding van *verschillen in intellectueel niveau*: de intellectuele variant.

II – Spinoza's *TTP* en het beginsel van accommodatie

Wat matigt de dwaasheid van het volk zich al niet aan, het volk dat noch omtrent God, noch omtrent de natuur enig gezond begrip heeft, dat de besluiten Gods met de besluiten van de mensen verwacht, en dat, ten slotte, een zo beperkte natuur verzint dat het gelooft dat de mens daarvan het voornaamste deel uitmaakt!

Spinoza, *Tractatus theologico-politicus*¹⁵

Anders dan de voorhanden studies doen vermoeden, doet de gedachte van een zich in de bijbel accommoderende God zich in de zeventiende eeuw dominant gelden.¹⁶ Van Bunge heeft erop gewezen dat Descartes, hoewel zelf wars van theologie, daarover toch opmerkte dat er twee soorten schriftuurlijk spreken over God te onderscheiden zijn: enerzijds vaste en zekere kennis en anderzijds „ces façons de parler de Dieu, dont l'Écriture se sert ordinairement, qui sont accommodées à la capacité du vulgaire & qui contiennent bien quelque vérité, mais seulement en tant qu'elle est rapporté aux hommes”.¹⁷ In het directe kielzog van de grote meester volgden invloedrijke hollands cartesianen als Clauberg, Wittichius en Heidanus.¹⁸ Voor het vroege cartesianisme in de zeventiende-eeuwse Republiek strekte de omarming van de gedachte van accommodatie trouwens ook tot tactisch voordeel in de felle strijd met het hollands calvinisme onder leiding van Gisbertus Voetius (1589-1676). Het strikte literalisme van de Voetianen stond gelijk aan een pertinente afwijzing van het principe,¹⁹ maar: had Calvijn er zelf geen uitputtend gebruik van gemaakt? Op dit punt toonden de cartesianen zich dus bijna vromer dan de paus!

De bredere achtergrond van de inzet van de accommodatiegedachte was echter de strijd over de vraag naar de onderlinge verhouding tussen theologie en filosofie. De man die van alle zeventiende-eeuwse denkers zonder twijfel de meeste invloed op dit vraagstuk heeft uitgeoefend is Spinoza. Het is opvallend met welk een regelmaat hij naar de gedachte van een zich aanpassende God grijpt als hij in de *TTP* de Schrift hernieuwd en los van elke traditie wil verklaren. En dat niet alleen, het zijn precies de meest cruciale geloofsfenomenen die Spinoza met het accommodatiebeginsel tegemoetreedt. We zullen ze hieronder kort langslopen.

a. De profeten en profetieën

¹⁵ *Tractatus theologico-politicus*, hoofdstuk 6, al. 1. De hier gebruikte vertaling is van Akkerman, Amsterdam 1997.

¹⁶ Dit is een verbazend hiaat in de toch al beperkte literatuur over het accommodatiebeginsel. Het merendeel van de schrijvers slaat de zeventiende eeuw überhaupt over. Zo behandelt S.D. Benin in zijn standaardwerk, het eerder genoemde *The footprints of God*, het accommodatiedenken tot Luther en Calvijn, stopt dan – en stipt vervolgens in een achteraf hoofdstuk even de achttiende eeuw aan: d'Holbach, Lessing, Voltaire etc.! Het blijft een vraag waarom Benin de zeventiende eeuw gewoonweg overslaat, en zelfs aan het *noemen* van Spinoza's naam voorbijgaat! Amos Funkenstein doet in zijn *Theology and the Scientific Imagination* de zeventiende eeuw wel aan, maar dan alléén Spinoza; en dat beslaat dan in totaal niet meer dan anderhalve pagina (zie p. 219v.).

¹⁷ Descartes, *Œuvres*, IX-2, p. 112. Geciteerd in W. van Bunge, *From Stevin to Spinoza; An Essay on Philosophy in the Seventeenth-Century Dutch Republic*, Leiden 2001, p. 50.

¹⁸ Zie Van Bunge, *From Stevin to Spinoza*, p. 50v.; vgl. W. van Bunge, 'Balthasar Bekker's Cartesian Hermeneutics and the Challenge of Spinozism', *British Journal for the History of Philosophy* 1, vol. 1 (1993), p. 63-64 en 68. Zie voor Wittichius ook J.W. Buisman, 'Bekkers wraak; Balthasar Bekker (1634-1698), de Nederlandse accommodatietheorie en Nederlandse protestantse theologen', *De Achttiende Eeuw* 30 (1998), p. 98.

¹⁹ Zie Van Bunge, *From Stevin to Spinoza*, p. 50-53.

In de *TTP* worden profeten neergezet als mensen met een uitzonderlijke verbeelding.²⁰ Zij bezaten echter géén uitzonderlijk intellect waardoor zij een gedegen kennis van God, de natuur en haar wetten zouden kunnen hebben. De gedachte dat de profeten alles wisten acht Spinoza dan ook een ‘verwonderlijke voorbarigheid’.²¹ Met de duistere en onduidelijke passages van de Schrift reiken de profeten ons niet een of andere verborgen boodschap aan, maar tonen zij zich simpelweg kind van hun tijd: ze waren onderworpen aan de ‘gangbare verbeeldingen’.²² Op deze manier ontstond een breed palet van profetieën, die onderling vaak hemelsbreed verschillen wat betreft hun inhoud en helderheid, de waargenomen beelden, en de tekens die ter bevestiging werden gegeven.²³ De totale tijd van het profetische optreden strekt zich uit over een zeer lange tijd (‘wel tot tweeduizend jaar’) en dat brengt met zich mee dat hun verhalen ‘in hoge mate in overeenstemming zijn gebracht met de vooroordelen van elk tijdvak’.²⁴ Profetieën zijn kortom geaccommodeerd. Daarom hoeft men zich niets gelegen te laten liggen aan de mening van profeten over speculatieve, wijsgerige en wetenschappelijke zaken; de profeten hebben enkel autoriteit op het gebied van de deugd en vroomheid.²⁵ Hun eigenlijke leer bestaat niet uit ‘verheven bespiegelingen of filosofische zaken’, maar uit ‘zeer eenvoudige dingen, die ook door de allertraagste kunnen worden begrepen’.²⁶ God accommodeerde zich dus aan de profeten. Maar die pasten hun leringen op hun beurt óók nog eens aan aan de massa en haar vooroordelen; hoe ongerijmd, onzinnig en absurd die vaak ook waren.²⁷ Bij de apostelen van het Nieuwe Testament was het niet anders. Paulus zelf zegt immers Griek met de Grieken te zijn (wat de haast wijsgerige insteek van zijn brieven verklaart), terwijl de apostelen die enkel tot de joden predikten ‘zich bij hún aard [hebben] aangepast’.²⁸ Belangwekkend is dat Spinoza hier ook ingaat op Jezus.²⁹ Op gezette tijden argumenteerde Jezus met de farizeese schriftgeleerden. Hierbij zou hij zich hebben ‘aangepast aan de meningen en principes van ieder afzonderlijk’. Bovendien

²⁰ *TTP*, 1, 7; 2, 1; vgl. 1, 20. Hier (en elders) maakt Spinoza wel een uitzondering voor Christus (vgl. bijv. *TTP*, 1, 18). Ook Mozes neemt een aparte positie in; uit de Schrift blijkt, aldus Spinoza, dat hij wél een reëel, fysiek contact met God had – de stem Gods die hij op de berg Sinaï hoorde, sprak echt en niet slechts in zijn verbeelding (*TTP*, 1, 8; 1, 17). Maar duidelijk is dat er hier net zo min als bij de ‘gewone’ profeten sprake was van een directe mededeling van God; God gebruikte immers een geschapen stem.

²¹ *TTP*, 2, 13.

²² *TTP*, 1, 28; 6, 23.

²³ Zie *TTP*, resp. 2, 9; 2, 11; 2, 10; 2, 6.

²⁴ *TTP*, 7, 8.

²⁵ *TTP*, 2, 19. Dit is ook een van de redenen waarom de Schrift de profeten Gods geest toedicht: deze term geeft aan dat zij een buitengewone deugd bezaten. Voor andere betekenissen zie *TTP*, 1, 25.

²⁶ *TTP*, 13, 1; vgl. voorrede, 10. Zie ook Thomas Hobbes, *Leviathan*, I, 8: „The Scripture was written to shew unto men the kingdom of God, and to prepare their mindes to become his obedient subjects; leaving the world, and the Philosophy thereof, to the disputation of men, for the exercising of their naturall Reason” (verwijzing ontleend aan F. Akkerman).

²⁷ Vgl. bijvoorbeeld *TTP*, 6, 11; 14, 1.

²⁸ *TTP*, 11, 10. De tekst waarnaar Spinoza lijkt te verwijzen (1 Cor. 9: 19v.) heeft het nergens over Grieken (Akkerman wijst daar al op (noot 19 bij hoofdstuk 6)): „... en ik ben voor de joden geworden als een jood, om joden te winnen; hun die onder de wet staan, als onder de wet (...); hun die zonder wet zijn, ben ik geworden als zonder wet (...); voor allen ben ik alles geweest, om in elk geval enigen te redden” (NGB-vertaling). Indirect worden de Grieken natuurlijk wel aangesproken: zij behoren immers ook tot degenen die zonder de wet zijn.

²⁹ Zie hiervoor *TTP*, 2, 19. Christus is uiteraard de kernfiguur van de christelijke bijbel. Maar tegelijk de meest mysterieuze persoon van de *TTP*.

accommodeerde hij zijn woorden ook aan de apostelen teneinde hen 'de zaak des te beter in te scherpen'. In een latere brief aan Henry Oldenburg gaat Spinoza verder dan hij zich in de *TTP* kon of wilde veroorloven.³⁰ Daar verklaart hij dat Christus' opstanding slechts 'geestelijk' was maar aan de gelovigen is geopenbaard 'overeenkomstig hun bevattingsvermogen'.

b. De bijbelse wonderen

Volgens Spinoza wijzen de schriftuurlijke wonderen niet op een bovennatuurlijke gebeurtenis maar op menselijk onbegrip van natuurlijke oorzaken.³¹ Dit onbegrip betreft echter niet zozeer de mensheid in zijn algemeenheid. De ontwikkelde mens kan voor veel wonderen immers wel een natuurlijke verklaring vinden.³² Het gaat daarentegen om de onmacht van het onontwikkelde volk om in datgene wat op het eerste gezicht onbegrijpelijk lijkt toch de vaste en eeuwige orde van het universum te zien. En daar is in de bijbel rekening mee gehouden:

[D]e Ouden [hebben] datgene voor een wonder (...) gehouden wat ze niet konden verklaren op de wijze waarop het volk natuurlijke dingen pleegt te verklaren, door namelijk terug te vallen op de herinnering en zich iets anders soortgelijks te herinneren dat men zonder verbazing in de verbeelding terug kan roepen. Het gewone volk immers meent dat het een ding voldoende begrijpt wanneer het er niet verbaasd over is.³³

De wonderen vertegenwoordigen dus een aanpassing van gebeurtenissen aan mensen zonder ontwikkeling. De ontwikkelde mens moet daar echter doorheen zien en niet blijven staan bij de oppervlakte van dergelijke onmogelijke verhalen.

c. De wet

Gods wet staat volgens Spinoza in ons hart gegrift.³⁴ De mozaïsche wetten waren echter uitsluitend op de joden en hun toenmalige staat van toepassing. Deze geschreven wet is de vorm waarin religie aan de joden is gegeven en wel omdat zij benaderd moesten worden als 'zuigelingen'.³⁵ Met de wet kreeg het volk der Hebreëen zeker iets speciaals, iets wat geen ander volk ooit heeft gekregen. Maar deze uitzonderlijke wet kregen zij 'niet door wetenschap noch door vroomheid' maar vanwege hun 'weerspannige aard'.³⁶

³⁰ Brief aan Henry Oldenburg dd. ca. 1 januari 1676; zie Akkerman, *Briefwisseling*, Brief 75, al. 7-8.

³¹ Zie bijv. *TTP*, 6, 5. Vgl. ook Spinoza's brief aan Henry Oldenburg dd. 1 jan. 1676: „Wonderen en onwetendheid heb ik als equivalente begrippen genomen, omdat zij die het bestaan van God en de godsdienst trachten te baseren op wonderen, iets duisters willen verklaren door iets dat nog duisterder is, dat zij helemaal niet kennen” (zie Akkerman, *Briefwisseling*, Brief 75, al. 7).

³² Zie *TTP* 6, 5.

³³ *TTP*, 6, 5.

³⁴ Zie *TTP*, hoofdstuk 4.

³⁵ Zie *TTP*, 12, 2. Vgl. 3, 2: „Mozes heeft (...) de Hebreëen willen vermanen, om hen vanuit hun kinderlijk begrip meer te verplichten tot Gods eredienst.” Deze opvatting zo oud is als het christendom, maar het is, gezien de rest van de *TTP*, waarschijnlijk dat Spinoza hier Maimonides volgt.

³⁶ Zie bijv. *TTP*, 5, 10. Door hun weerspannige aard moesten de joden een wet krijgen die hen uit vrije wil en niet uit plicht vroomheid zou laten betrachten. Dit was Mozes' 'allergrootste' zorg en als zodanig

De wet was zodoende een aanpassing, een accommodatie, aan de aard van het joodse volk, en vertegenwoordigt op geen enkele manier de goddelijke wet. Voorts komt God in de Schrift naar voren als wetgever of ‘wetgevende vorst’: via Mozes ordonneert God immers zijn geboden aan de joden. Maar hij die is ingewijd in de kennis van de natuur weet dat Gods wetten niets anders kunnen zijn dan eeuwige en noodzakelijke waarheden. En aangezien de bijbelse wetten uitsluitend op het volk Israel toegespitst zijn, kunnen zij onmogelijk de goddelijke wet representeren. Dat de Schrift het beeld gebruikt van een wetgevende God, die als een koning zijn bevelen uitvaardigt aan zijn onderdanen, is dan ook ‘alleen op grond van het begripsvermogen van het volk en uitsluitend door een tekortschieten van hun kennis’.³⁷

d. De bijbelse geschiedenissen

In het algemeen zijn geschiedverhalen belangrijk omdat de meeste mensen enkel door directe ervaring leren. Als een volk of de mensheid als geheel iets geleerd moet worden, aldus de *Tractatus*, dan moet de boodschap daarop afgestemd worden. Voor de Schrift gold niets anders: zij moest worden aangepast aan haar publiek ‘en alleen door ervaring worden gestaafd’.³⁸ De weinige speculatieve zaken die in de Schrift worden aangeroerd, zijn meestal niet adequaat beschreven maar daar gaat het ook helemaal niet om:

[D]e bijbel maakt [de noodzakelijke leerstukken] uitsluitend door de ervaring aannemelijk, namelijk door de geschiedenissen die hij vertelt, en hij geeft geen definities van deze dingen, maar past al zijn woorden en argumenten aan bij het begripsvermogen van het gewone volk. En hoewel de ervaring geen heldere kennis van deze dingen kan geven, noch ook kan leren wát God is en op welke wijze hij alle dingen in stand houdt en bestuurt en zich om de mensen bekommert, kan zij toch de mensen in zoverre leren en verlichten, als voldoende is om hun gehoorzaamheid en vroomheid in het hart te prenten.³⁹

Geschiedenissen zijn dus op te vatten als accommodaties aan het gewone volk. Maar volgens Spinoza is de kous hiermee nog niet af. Om de geschiedverhalen goed te begrijpen (dat betekent: om er de boodschap van vroomheid en naastenliefde in te zien) heeft het volk hulp nodig. Uit zichzelf blijft het namelijk snel hangen aan de oppervlakte van het verhaal. Er moeten derhalve ‘herders of dienaren der kerk’ zijn die het volk vanuit de geschiedenissen onderwijzen ‘naar de mate van de zwakheid van zijn verstand’.⁴⁰ Net als bij de profeten is hier dus sprake van een tweede vertaalslag – een extra accommodatie van mens tot mens. Vindt deze vertaalslag niet of onvoldoende plaats dan worden de bijbelse verhalen niet goed begrepen. En, voegt Spinoza fijntjes toe,

een belangrijke leidraad bij de totstandkoming van diens wetten, die juist dáárom in een religieus kader werden geplaatst: „Om deze reden dus introduceerde Mozes door zijn goddelijke kracht en bevel de godsdienst in de staat, opdat het volk niet uit vrees, doch uit vroomheid zijn plicht zou doen” (5, 11).

³⁷ *TTP*, 4, 10.

³⁸ *TTP*, 5, 15.

³⁹ *TTP*, 5, 16.

⁴⁰ *TTP*, 5, 18.

dan is er niets wat de Schrift onderscheidt van ‘de Koran of de toneelstukken van de dichter of althans de gewone kronieken’.⁴¹

We kunnen concluderen dat voor Spinoza de belangrijkste bijbelse fenomenen inderdaad enkel juist begrepen worden als men van accommodatie uitgaat. Verzuimd men dat dan worden profeten onmenselijke *homines universales*; dan zijn de bijbelse profetieën en geschiedenissen wellicht onfeilbaar, maar vooral onbegrijpelijk; dan worden wonderen evenzoveel bewijzen van goddelijke onmacht of onvolmaaktheid en maakt men van het op de joden toegespitste statelijk recht een universele, goddelijke wet.

Volgens Spinoza is het niet de bedoeling van de Schrift om de mens wijsgerige of wetenschappelijke (‘speculatieve’) kennis bij te brengen. De Schrift leert enkel liefde jegens God en de naaste⁴² en deze simpele boodschap kan niet verminkt zijn.⁴³ Alle ‘bespiegelingen’ die niet direct op die boodschap zijn betrokken zijn van de geopenbaarde godsdienst gescheiden ‘ongeacht of ze te maken hebben met de kennis Gods of die van de natuurlijke dingen’.⁴⁴ De bijbel wil slechts onderwijzen in gehoorzaamheid en een vrome levenshouding, gericht op liefde tot God en de naaste. Met waarheid heeft dit niets van doen. Vandaar dat de Schrift de dingen via een ‘aantrekkelijke’ stijl benadert en vaak ‘dichterlijk’ uitdrukt; zij zocht manieren om de ‘fantasie en de verbeelding aan te spreken en in beslag te nemen’⁴⁵ en zo zelfs de meest eenvoudige gelovige tot vroomheid op te wekken. We zagen dat Spinoza uitgaat van een tweeledige accommodatie. Allereerst is de openbaring aangepast aan de aard en belevingswereld van de individuele profeet of apostel. Zodoende werd de goddelijke boodschap aangepast aan diens godsbeeld en opvatting over de werking van het universum; de profeet was de mal waarin de boodschap werd gegoten. Vervolgens hebben de profeten zich zelf óók gedwongen gevoeld om in de huid van hun publiek te kruipen. Zij pasten zich aan allerlei volkse beelden en gebruiken aan om de essentie van de goddelijke boodschap zo overtuigend mogelijk aan de man te brengen. Daarom benaderden zij sommige opvallende gebeurtenissen niet vanuit hun natuurlijke oorzaken (zo zij die al wisten) maar maakten er liever wonderen van om het volk tot ontzag en zo tot vroomheid te bewegen. Iemand die dit niet kan of wil inzien en uitgaat van de totale en absolute waarheid van de bijbel, brengt haar daarmee de fatale doodsteek toe:

Want wie alles wat in de bijbel staat zonder onderscheid aanvaardt als de algemene en onvoorwaardelijk geldige leer over God en niet nauwkeurig weet

⁴¹ Zie hiervoor *TTP*, 5, 19.

⁴² Zie bijv. *TTP*, 12, 11; 13, 1 en 3; 14, 3. Zeer curieus is dat Spinoza het in hoofdstuk 14, een cruciaal hoofdstuk waar het de grondslagen van geloven betreft (hier komt Spinoza ook met zijn ‘geloofsbelijdenis’), opeens uitsluitend heeft over liefde tot *de naaste*; met andere woorden, *God valt hier weg!*

⁴³ Zie *TTP*, 12, 10: „Want als de Schrift ooit iets anders heeft geleerd, had zij noodzakelijkerwijs ook al het andere anders moeten leren, aangezien dit de grondslag is van de gehele religie; neemt men die weg, dan stort het hele bouwwerk in één klap in elkaar. En dus zou een dergelijke Schrift niet meer diezelfde zijn waarover wij hier spreken, maar een totaal ander boek”.

⁴⁴ *TTP*, 13, 3.

⁴⁵ *TTP*, 6, 15.

wat ervan is aangepast aan het begrip van het volk, die moet de meningen van het volk wel verwarren met de goddelijke leer (...).⁴⁶

Zo is het beginsel van accommodatie niet zomaar een hulpmiddel ter verklaring van bepaalde duistere schriftgedeelten, maar groeit zij uit tot een hoogst noodzakelijke vooronderstelling voor iedereen die de Schrift een goed hart toedraagt!

In de loop van de *TTP* krijgt de in eerste instantie puur exegetisch-hermeneutische aanwending van het accommodatiebeginsel ook een *politiek-maatschappelijke* vertaling. Spinoza acht geloof het enige middel tot heil, dat wil zeggen voor de gewone man die God niet uit de natuur kan kennen omdat hij daarvoor de capaciteiten, aandrang en studie mist. Door dit gebrek aan kennis van de ware toestand van het universum is hij gedoemd tot een leven dat wordt beheerst door de veranderlijke passies. Dat maakt een *zelfstandig* moreel leven tot onmogelijkheid. Voor hem verkondigt de Schrift het heil dan ook via de weg van gehoorzaamheid waarvoor maar weinig kennis nodig is. Omdat hier alles op gehoorzaamheid en vroomheid van het gewone volk gericht is, werd de bijbel aangepast aan de manieren waarop het volk hiertoe het best wordt gemotiveerd. Dat zo de wetenschappelijk-wijsgerige waarheid vaak geweld werd aangedaan is dan onvermijdelijk; en ook geen ramp, aangezien de weg van de eenvoudige nu eenmaal niet met kennis geplaveid is. De ‘weiniggen, die zich de deugd tot een gewoonte maken uitsluitend onder leiding van de rede’⁴⁷ staat het echter vrij een andere weg te bewandelen, namelijk die van de rede. Hieruit volgt dat deze mensen niet onderworpen mogen worden aan vooringenomen meningen van welke schriftuitlegger dan ook. Een dergelijke drang om andermans geloofsopvattingen te bepalen komt voort uit de gedachte van de absolute waarheid van de bijbel, aldus Spinoza. Daaraan ontlene ‘sektariërs’ van allerlei slag het recht om hun mening, die ze meestal heus wel met schriftuurlijke bewijzen kunnen staven, tot andermans wet te verheffen. Nu is geestelijke onvrijheid uitermate onwenselijk voor de maatschappelijke orde. Spinoza noemt de gewoonte om bepaalde religieuze gedachten dwingend aan anderen op te leggen zelfs ‘goddeloos’ en ‘waarlijk het misdadigste en gevaarlijkste voor het staatkundige leven dat men kan uitdenken’.⁴⁸ Het staat aan het begin van allerlei twisten, volksonlusten en zelfs hele oorlogen. De bron van deze geestelijke onvrijheid (een absolutistische visie op de Schrift dus) kan enkel onschadelijk worden gemaakt als men inziet dat de bijbel is aangepast aan het begripsvermogen van de profeten, de apostelen en hun publiek. Pas als door dit inzicht de ban van religieuze indoctrinatie is gebroken kan er een vredelievende samenleving ontstaan. Op deze manier verlaat het accommodatieprincipe de context van de exegese en interpretatie van Gods Woord en krijgt het politiek-maatschappelijke relevantie: zonder aanvaarding van een geaccommodeerde Schrift wordt niet alleen zichzelf maar ook de samenleving ernstig schade toegebracht!

III – Spinoza’s accommodatiedenken in historisch perspectief: Maimonides en Calvin

⁴⁶ *TTP*, 14, 1; vgl. bijv. 2, 13-14.

⁴⁷ *TTP*, 15, 10.

⁴⁸ *TTP*, 14, 1.

(...) want welk altaar kan hij zich verschaffen die de majesteit van de rede schendt?

Spinoza, *Tractatus theologico-politicus*⁴⁹

Hierboven is een beeld geschetst van de rol die de gedachte van een aangepaste Schrift in de *TTP* speelt. Maar hoe moeten we Spinoza's accommodatiedenken nu precies plaatsen? Bijvoorbeeld: valt Spinoza's visie binnen de grenzen van een van beide varianten van accommodatiedenken zoals die in de eerste paragraaf zijn ontwikkeld? En waarschijnlijk nog interessanter: hoe verhoudt Spinoza's visie zich tot de traditie? Om deze laatste vraag te beantwoorden zal Spinoza mede op zijn eigen suggestie geplaatst worden tegenover twee bepalende 'accommodatiedenkers': Maimonides en Calvijn. We zullen zien dat hij met beiden wel een bepaalde gelijkenis vertoont maar dat in beide gevallen tegelijk sprake is van een cruciaal verschil met betrekking tot de status van de bijbel. Tegenover Maimonides' rationalisme plaatst Spinoza een contextualisme. En waar Calvijn vast uitgaat van een transcendentie vindt men bij Spinoza een consequent naturalisme. De conclusie zal zijn dat Spinoza's accommodatiedenken fundamenteel met de traditie breekt.

Hierboven werd duidelijk dat volgens Spinoza het doel van de Schrift is de liefde tot God en de naaste te onderwijzen en de mens tot een gehoorzaam en vroom leven te voeren. De Schrift is nooit bedoeld voor rationele, wetenschappelijke doeleinden. Spinoza is dus een fel tegenstander van de gedachte dat de Schrift onfeilbaar is en ons op alle vlakken ware en relevante kennis biedt. De introductie van een extra betekenislaag waarin de bijbelse teksten alsnog met logica en de natuurwetten in overeenstemming worden gebracht, acht hij onzinnig en zelfs gevaarlijk. Wanneer vèrgaande allegorisering is toegestaan kan de Schrift namelijk zo ongeveer elke betekenis in de schoenen worden geschoven:

[Dan is het ons veroorloofd] in overeenstemming met onze van tevoren ingenomen meningen de woorden van de Schrift uit te leggen, te verdraaien en de letterlijke zin, ook al is die volkomen helder en expliciet uitgedrukt, te ontkennen en in een andere richting, welke dan ook, om te buigen.⁵⁰

Bovendien, aangezien de Schrift geen wetenschappelijke pretenties heeft maar een eenvoudige boodschap leert, kan ook niet volgehouden worden dat zij de intellectuele vorming van mensen nastreeft. Spinoza wijst de intellectuele variant van accommodatie dus pertinent van de hand.

Huldigt hij dan de cultureel-historische variant? Het lijkt er in eerste instantie wel op. Hij ontkent de absolute onfeilbaarheid van de Schrift maar erkent dat haar basale boodschap ondanks alles volkomen helder en duidelijk blijft. Laten we echter voor een verdere precisering eerst Spinoza's relatie tot twee andere denkers bekijken. In de *Tractatus* bindt Spinoza met opmerkelijke felheid de strijd aan met twee concurrerende opvattingen.

⁴⁹ *TTP*, 15, 8.

⁵⁰ *TTP*, 7, 21.

Eenzijds het ‘hyperrationalisme’ van Maimonides en anderzijds de ‘bovennatuurlijke’ insteek van Calvijn.⁵¹

a. Maimonides en Spinoza’s contextualisme

Anders dan zijn felle woorden in de *TTP* doen vermoeden, heeft Spinoza veel aan de joodse exegeet Maimonides ontleend. Wat hen met name verbindt is de rationalistische tendens van hun denken. Maimonides hanteert bij de bijbelverklaring een rationeel criterium: het verstaan van de Schrift is een wetenschappelijke aangelegenheid. Alleen wie is ingewijd in de wetenschappen kan de bijbel begrijpen en beoordelen of teksten letterlijk of allegorisch moeten worden geïnterpreteerd.⁵² Maimonides’ roep om de rede in te zetten – ‘Employ your reason’⁵³ – lijkt bij Spinoza een echo te vinden als deze de studie van de Schrift structureel aan die van de natuur gelijkstelt. Spinoza staat immers een ‘ware methode van bijbelverklaring’ voor die ‘geen ander licht vergt dan het natuurlijk licht [nl. de rede] zelf’.⁵⁴ Beide denkers verdedigen zo een rationalistische insteek.

Maar met betrekking tot dit rationalistische uitgangspunt scheiden de wegen zich op een cruciaal moment. Maimonides’ rationalisme is gebaseerd op de gedachte dat de Schrift zelf rationeel is: zij mag dan in haar letterlijkheid vaak aangepast zijn aan de visies van het gemene volk maar bevat uiteindelijk, in ‘geheimschrift’, alle kernwaarheden van de menselijke en goddelijke werkelijkheid. Zo betoont Maimonides zich dus een voorstander van wat wij de intellectuele variant van accommodatiedenken hebben genoemd. In Maimonides’ visie is de bijbelverklaarder dan ook pas klaar als zijn interpretatie overeenkomt met de resultaten van de ware wetenschap. Dit is gelijk de reden waarom Maimonides een extra, figuurlijke betekenislaag creëert. Die ruimte heeft hij hard nodig om de wetenschap met de Schrift te kunnen rijmen. Maimonides hanteert voor de bepaling van de werkelijke betekenis van de Schrift dus een *extern* criterium: wetenschap en metafysica vormen de achtergrond waartegen Gods Woord pas begrepen wordt. Enkel dit externe criterium geeft toegang tot de ‘rational principles of faith’.⁵⁵ Spinoza verwerpt deze gedachte rigoreus. Volgens hem betekent Maimonides’ rationalistische visie dat we de Schrift onderwerpen aan onze vooroordelen en dat we haar woorden mogen verdraaien, zelfs al is hun bedoeling overduidelijk.⁵⁶

⁵¹ Waarbij we bedacht moeten zijn op het gegeven dat het calvinisme van Spinoza’s tijd niet zonder meer gelijk is te stellen aan de leer van Johannes Calvijn. Wel staat vast dat Spinoza op de hoogte was van het denken van de grote humanist zelf: zijn persoonlijke bibliotheek bevatte een exemplaar van diens *Institutie*; zie J. Préposiet, *Bibliographie Spinoziste, Travaux du Centre de Documentation et de Bibliographie philosophiques de Besançon; Annales littéraires de l’Université de Besançon*, Parijs 1973, p. 339.

⁵² Zie bijv. Maimonides’ *Guide for the perplexed*, introduction pp. 2-5. Gebruikt is hier de vertaling van Friedländer, New York z.j..

⁵³ *Guide*, III, xlvii: „Employ your reason, and you will be able to discern what is said allegorically, figuratively, or hyperbolically, and what is meant literally, exactly according to the original meaning of the words. You will then understand all the prophecies, learn and retain rational principles of faith, pleasing in the eyes of God (...)”.

⁵⁴ *TTP*, 7, 18.

⁵⁵ *Guide*, III, xlvii.

⁵⁶ Zie *TTP*, 7, 21. Vgl. Funkenstein, *Theology and the Scientific Imagination*, p. 221: „Whether Moses or Ezra, the author of the Scriptures was a man reflecting the world view of his age. The exegete should not assume a priori what this world view is, or force it to conform to true metaphysics”.

Maar wat is Spinoza's alternatief? In de *TTP* stelt Spinoza het onderzoek van de Schrift onder de 'strikte voorwaarde' van een slechts op de bijbel zelf gebaseerde, objectieve beschrijving. Via grondige studie van de taal en geschiedenis van de bijbel, haar boeken en haar auteurs kan namelijk inzicht worden verkregen in de *context* waarin de boeken zijn geschreven. En alleen in dit licht is de betekenis van de bijbelse teksten en de bedoeling van bijbelse schrijvers te achterhalen:

Van de dingen [in de Schrift] die krachtens hun natuur te begrijpen zijn, is de betekenis (...) enkel uit de context van het betoog gemakkelijk af te leiden.⁵⁷

Spinoza creëert hiermee een *intern* criterium voor de verklaring van de bijbel: de Schrift zelf is bepalend voor de betekenis van haar teksten. 'No external philosophical viewpoint should guide us,' zo verwoordt Amos Funkenstein Spinoza's standpunt, 'We rather ought to establish, from the context, an internal principle of permissible allegorization'.⁵⁸ Een dergelijk *contextualisme* heeft geen externe overtuiging meer van node om de Schrift te verklaren.⁵⁹ Rede en wetenschap worden niet ingezet om de inhoud van de heilige teksten (mede) te bepalen maar zijn slechts nodig als instrumenten voor gedegen onderzoek.

b Calvijn en Spinoza's naturalisme

Spinoza's idee dat de Schrift haar eigen betekenis aanwijst doet denken aan Calvijns leerstuk dat de Schrift haar eigen uitlegger is. En op nog andere punten lijkt Spinoza met de grote humanist overeen te stemmen. Ook volgens Calvijn mag de Schrift niet worden beschouwd als een wetenschappelijk boek met verborgen betekenissen.⁶⁰ Zij moet gezien worden in het licht van de tijd waarin en het doel waarvoor zij is geschreven (het eeuwig heil van zondige mensen) en is tot dat doel aangepast aan de eisen van de tijd. Daarom komt men er regelmatig wetenschappelijk onjuiste informatie tegen.

⁵⁷ *TTP*, 7, 21. Vgl. 7, 2: „Zo immers zal iedereen zonder enig risico in dwaling te geraken steeds voort kunnen gaan – als hij namelijk geen andere beginselen en gegevens toelaat voor het verklaren van de Schrift en voor het bespreken van de dingen die in haar besloten liggen dan slechts die welke uit de Schrift zelf en haar beschrijving gehaald worden”.

⁵⁸ Funkenstein, *Theology and the Scientific Imagination*, p. 221.

⁵⁹ De wortels van Spinoza's contextualisme liggen in de joodse middeleeuwen. De joodse geleerde Abraham ibn Ezra (1092/93-1167) nam als uitgangspunt voor zijn accommodatiebeginsel dat men bij de bepaling of een tekst letterlijk of overdrachtelijk moet worden opgevat, geen positie *buiten* de tekst moet innemen. Het is volgens hem van eminent belang om de tekst *in haar context* te zien ingebed. Funkenstein: „Ibn Ezra, when allegorizing, does not always look for the most abstract ('scientific') substitute, but for a middle level of abstraction as demanded by the context. Ibn Ezra (...) looks for the *context* of the *explanandum*” (p. 218).

⁶⁰ Zie hiervoor bijvoorbeeld Calvijns reactie op de onwetenschappelijke weergave in de bijbel van de schepping van het uitspansel. Het is onrechtmatig om de tekst te allegoriseren ('toevlucht tot zinnebeeldige voorstelling' te nemen). Calvijn: „Laat elk, die wil, de sterrekunde en andere verborgene wetenschappen uit iets anders [dan Mozes' woorden] leeren. Hier wilde Gods Geest elk zonder onderscheid onderwijzen, en wel op die manier, dat van deze geschiedenis der schepping naar waarheid geldt (...) dat het een boek der leeken is”, zie *Verklaring van de Bijbel; Genesis, dl. 1, hoofdstuk 1-21*, Kampen 1988, Gen. 1: 6, p. 33. Vgl. ook Benin, *The footprints of God*, p. 194; W. Balke, *Calvijn en de Bijbel*, Kampen 2003, p. 57-58; W. de Greef, 'De Ware Uitleg'; *Hervormers en hun verklaring van de Bijbel*, Leiden 1995, p. 198v.

Maar in de opvatting van Calvijn is de mens vóór alles onderworpen aan de eis van oprechte devotie en diep geloof. Enkel een godvrezend leven en het besef van menselijke kleinheid kan tot kennis van God en zijn bedoeling leiden.⁶¹ De rede vermag veel – Calvijn kent zijn humanistische les – maar heeft geen volledig zelfstandige status:

Wij zijn niet van onszelf: laat dus niet onze rede of wil (...) heerschappij voeren (...). Dit zij dus de eerste trap, dat de mens van zichzelf afwijkt, opdat hij de gehele kracht van zijn verstand richte op gehoorzaamheid aan de Heere.⁶²

Voor de onderzoeker van de Schrift betekent dit een leven van gebed, meditatie en godsvrucht. In zijn commentaar op 1 Cor. 2: 10 en 11 meent Calvijn dat de bijbel een boodschap biedt die buiten het bereik ligt van ‘de zwakheid van het menselijk verstand’. De mens moet van zijn ‘blindheid’ verlost worden met een ‘bijzondere verlichting van des Geestes’. En even verderop stelt Calvijn dat ‘de leer van het Evangelie niet anders kan begrepen worden dan door de getuigenis des Heiligen Geestes’.⁶³ Bij het lezen van de Schrift heeft de mens altijd de leiding van de goddelijke Geest nodig. Calvijn creëert zo een uiteindelijk *transcendent* criterium voor de verklaring van de Schrift. Dit staat ver van Spinoza’s overtuiging. In hoofdstuk 7 van de *TTP*, waar hij zijn methode van bijbelverklaring uiteenzet, schrijft Spinoza:

Voorts twijfel ik er niet aan of iedereen ziet nu in dat deze methode geen ander licht vergt dan het natuurlijk licht zelf. De natuur en de kracht van dit licht immers bestaan voornamelijk hierin, dat het duistere zaken uit bekende of uit als bekend gegeven zaken afleidt en concludeert via geldige gevolgtrekkingen, en onze methode eist niets dan dat.⁶⁴

Oprecht geloof en een religieus besef van nietigheid komen in deze lijn van denken allerminst voor.

Dit meningsverschil over de status van de rede met betrekking tot de bijbelverklaring is echter op nog een andere kwestie terug te voeren. Net als hierboven bij de vergelijking met Maimonides is er namelijk sprake van een verschil van mening over de *status van de Schrift*. Calvijns denken is vast gegrondvest op de gedachte van de goddelijke geïnspireerdheid van de Schrift: wij moeten geloven dat zij ‘uit de hemel is voortgekomen, even alsof levende stemmen Gods zelf vandaar gehoord werden’.⁶⁵ Maar goddelijke stemmen zijn niet zonder meer begrijpelijk voor mensen van vlees en bloed; de geïnspireerdheid van de Schrift brengt Calvijn zo tot de gedachte ‘dat geen anderen de verborgenheden Gods begrijpen, dan aan wie het gegeven is’.⁶⁶ Hierdoor ontstaat de typische wisselwerking tussen bijbel en God die men steeds bij Calvijn terugvindt:

⁶¹ Vgl. Calvijn, *Institutie of onderwijzing in de christelijke godsdienst*, Bk. I, ii, 1 en 2. Gebruikte vertaling: A. Sizoo, Delft z.j.

⁶² *Institutie*, Bk. III, vii, 1.

⁶³ Calvijn, *Verklaring van de Bijbel; I en II Korinthe*, Kampen 1996, 1 Cor. 2: 10, 11, p. 49v.

⁶⁴ *TTP*, 7, 18.

⁶⁵ *Institutie*, Bk. I, vii, 1. Vgl. Bk. I, vii, 2-5. De actuele bijbelschrijvers schreven dan ook niet zelf maar waren, zoals Calvijn met betrekking tot de apostelen opmerkt, ‘zekere en authentieke secretarissen (...) van den Heiligen Geest’ (Bk. IV, viii, 9).

⁶⁶ *Ibid.*, Bk. III, vii, 5.

zonder Schrift geen kennis van God en zonder God (de Geest) geen begrip van de bijbel. De menselijke behoefte aan Gods hulp bij het begrijpen van de Schrift is bij Calvijn derhalve een uitvloeisel van haar goddelijke geïnspireerdheid! Hier vindt men het cruciale verschil tussen Calvijn en Spinoza. De laatste rekent *niet* met de goddelijke inspiratie van de Schrift. In zijn opvatting is de Schrift niet tot stand gekomen doordat een goddelijke Auteur zijn Woord via een direct en gecontroleerd contact met de profeten en apostelen aan de mensheid heeft gegeven. Het auteurschap van God wil niet aangeven dat God de mensheid een verzameling boeken heeft geschonken, maar slechts dat de Schrift een waardevolle en ware religieuze boodschap bevat.⁶⁷ Maar als de Schrift niet door de hand Gods is geschreven dan is zij uiteraard op een andere en wel *natuurlijke* wijze tot stand gekomen. Spinoza streeft zo naar de *naturalisering* van de bijbel: *de Schrift is een historisch gevormd boek!*

Nu is de cirkel rond. Want als de Schrift een natuurlijke ontstaansgeschiedenis kent dan is er ook geen bovennatuurlijk licht nodig om haar te verklaren; dan voldoet het 'natuurlijk licht'! En dat verklaart meteen ook waarom Spinoza de bijbelverklaring denkt te kunnen onderwerpen aan een methode die 'niet verschilt van de methode van verklaren van de natuur'! Een boek met een natuurlijke oorsprong kan men immers met nuchtere wetenschappelijke middelen te lijf gaan.⁶⁸ Waar in Calvijns visie de Schrift en haar verklaring uiteindelijk dus transcendent verankerd is, huldigt Spinoza het immanente principe van de bijbel als een puur historisch gevormd boek. Tegenover Calvijns uitgangspunt van de goddelijke inspiratie van het Woord plaatst Spinoza een *naturalisme*.

IV – Spinoza's metafysica

Van de Huisvrouw [Spinoza's hospita mevrouw Van der Spyk] eens gevraagd zynde of zy, na zyn oordeel in haare Religie wel konde Zalig worden, gaf hy ten antwoord: uw Religie is wel, gy behoeft geen andere te zoeken om Zalig te werden, als gy u maar tot een stil en Godzalig leven appliceert.

Colerus, *Korte, dog waaragtige levens-beschrijving, van Benedictus de Spinosa*⁶⁹

Met Spinoza's ontkenning van de goddelijke inspiratie van de Schrift zijn we bij het eindpunt van dit artikel aanbeland. In de eerste paragraaf werd het geloof in de goddelijkheid van de bijbel als basisvoorwaarde gesteld voor een geloofwaardig gebruik van de gedachte van goddelijke accommodatie van de Schrift. Deze gedachte heeft, zo stelden we, inhoudelijk enkel zin als men overtuigd is van een of andere vorm van bovennatuurlijke inspiratie. Wanneer Spinoza de geïnspireerdheid van de bijbel loslaat, overtreedt hij dus de traditionele grondregel voor de toepassing van het accommodatiebeginsel. Dan is duidelijk dat Spinoza's accommodatiedenken op een fundamenteel andere leest is geschoeid. Hiermee staat tevens buiten kijf dat Spinoza's

⁶⁷ Zie *TTP*, 12, 7-8.

⁶⁸ Wetenschappelijk onderzoek van de Schrift is ook bij Calvijn mogelijk, maar dan *na* de werking van de Heilige Geest en *vanuit* een heilservaring.

⁶⁹ Joh. Colerus, *Korte, dog waaragtige levens-beschrijving, van Benedictus de Spinosa*, Amsterdam 1705, art. ix.

denken geenszins onder de cultuur-historische variant valt, zoals hierboven werd overwogen.

Maar als Spinoza's accommodatiebegrip inderdaad uit ander hout is gesneden, hoe moet het dan worden opgevat? Allereerst: als wijsgeer zal hij zich rekenschap moeten geven van de waarheid. En uit de *Ethica* we weten hoe die waarheid er volgens Spinoza uitziet. Daarin is voor het traditionele godsbeeld geen plaats meer. Mensachtige eigenschappen komen Spinoza's God niet langer toe; dat is immers à te menselijk gedacht. De hamvraag is dus hoe we de gedachte van de goddelijke accommodatie moeten opvatten in het licht van Spinoza's metafysica!

Hiervoor moet eerst ingegaan worden op de status van de *TTP*. Die status is, het zal genoegzaam bekend zijn, niet zonder problemen. In grote lijnen zijn er in de Spinoza-literatuur twee kampen te onderscheiden.⁷⁰ Het ene kamp gaat uit van een dubbele bodem in de *Tractatus*: de 'letterlijke' betekenis van de *TTP* zou fungeren 'as a cloak to veil the true beliefs of the philosopher'.⁷¹ Enkel de goede lezer is in staat de eigenlijke, esoterische boodschap te ontcijferen: een boodschap van anti-religieus atheïsme.⁷² De religieuze weg die de *TTP* biedt als alternatief voor de rationele weg van de *Ethica* is in deze visie dus een wassen neus. Het andere kamp neemt het tractaat serieus zonder er een gecodeerde boodschap achter te zoeken. Volgens deze opvatting strijdt Spinoza, hoewel met de gebruikelijke voorzichtigheid (*caute*), uiteindelijk met open vizier.

Het is uiteraard een illusie om over deze lastige kwestie hier het laatste woord te zeggen. Toch is het wel noodzakelijk om positie te kiezen. Immers, gaat men uit van de eerste benadering, dan is Spinoza's inzet van het accommodatieprincipe te reduceren tot een strategie: een techniek om de naïeve lezer zand in de ogen te strooien en tegelijkertijd voor de werkelijke doelgroep juist één van de sleutels om door te dringen tot een esoterische boodschap. Spinoza zou dan uiterst knap de draad van accommodatie door de *TTP* hebben geweven om aan te geven dat de tekst van zijn boek *zelf is geaccommodeerd!* Is men de tegenovergestelde mening toegedaan, dan staat men voor de opgave om de ideeën over de aanpassing van de Bijbel uit de *TTP* ook inhoudelijk in overeenstemming te brengen met de metafysica van de *Ethica*.

Dit artikel stelt zich op het tweede standpunt. Als Spinoza's methode van bijbelverklaring (*TTP*, hoofdstuk 7) niet meer is dan een sleutel tot een esoterisch domein waarin de Schrift tot onzin wordt verklaard dan zou het zeker een raadsel zijn waarom Spinoza zoveel werk heeft gestoken in een Hebreeuwse grammatica en zelfs, getuige Colerus, is begonnen aan een vertaling van het Oude Testament uit de grondtaal!⁷³ Bovendien lijkt

⁷⁰ Zie voor verdere discussie bijvoorbeeld Errol E. Harris, *Is there an esoteric doctrine in the Tractatus Theologico-Politicus?*, Mededelingen vanwege het Spinozahuis xxxviii, Leiden 1978; J.Th. Cook, 'Did Spinoza lie to his landlady?', *Studia Spinozana* 11 (1995), p. 15-37; Herman De Dijn, 'Spinoza and revealed religion', *Studia Spinozana* 11 (1995), p. 39-52.

⁷¹ Errol E. Harris, *Is there an esoteric doctrine in the Tractatus Theologico-Politicus?*, p. 1.

⁷² Dit doet natuurlijk sterk denken aan het onderwerp van deze bijdrage en inderdaad wordt de connectie met het accommodatiebeginsel regelmatig gemaakt: Spinoza paste zijn boodschap aan de lezers aan. Zie bijvoorbeeld Cook, 'Did Spinoza lie to his landlady?', p. 35.

⁷³ Een arbeid die hij later staakte: „Bovendien had hy een Overzetting van 't oude Testament in de Nederduytsche Taal begonnen, waarover hy dikwils met taalkundige Confereerde (...). De vyf Boeken Moses waren al lang voltoit, dog weynig dagen voor zyn overlyden stak hy op zyn kamer den brand daarin”, zie Colerus, *Korte, dog waaragtige levens-beschrijving*, art. xii.

het uitgangspunt van de bewuste leugenachtigheid van de grote wijsgeer Spinoza wel een erg zwaar middel om de *TTP* met de metafysica van de *Ethica* in het reine te brengen. De verschillen tussen beide boeken zijn, hoewel aanwezig, niet zo onoverkomelijk dat het de aanname van Spinoza's onbetrouwbaarheid rechtvaardigt. Maar het zwaarstwegend is een principiële overweging. Immers, zodra men de bewuste dubbelhartigheid van de denker tot methode verheft, loopt men hetzelfde gevaar dat men ook altijd met het beginsel van accommodatie loopt: het gevaar van de *grenzeloze interpretatieruimte*. Dan spreekt de auteur niet alleen met dubbele tong, maar kan hem bovendien zo ongeveer alles in de mond worden gelegd!

Deze keuze drukt ons evenwel op de noodzaak om Spinoza's accommodatiebegrip op een geloofwaardige manier aan zijn metafysica te koppelen. Zoals gezegd betekent Spinoza's ontkenning van de goddelijke geïnspireerdheid van de Schrift een fundamentele breuk met de traditie; in die traditionele zin kan het duidelijk niet meer geloofwaardig zijn. Het gaat er nu om of er een interpretatie van het accommodatiebeginsel mogelijk is die rekening houdt met de grenzen en bepalingen die door Spinoza's metafysica worden gesteld. Hier stuiten we al snel op een probleem. Het beeld van een persoonlijke God die zich via de Schrift aanpast aan de mens mag dan in de religieuze context niet veel kwaad kunnen maar de redelijke mens moet volgens Spinoza weten dat dit godsbeeld een verzinsel is. Zijn naturalistische metafysica leert dat God enkel een benaming is voor de immanente werkende kracht van het universum: *Deus sive natura*. Deze god-natuur is geen bovennatuurlijk, persoonachtig wezen met mensachtige emoties en elke doelgerichtheid is hem vreemd.⁷⁴ Maar een wezen dat in werkelijkheid geen persoon is en buiten de menselijke categorieën van doelgerichtheid bestaat, kan zich natuurlijk niet bewust en exclusief met de mens bemoeien. Laat staan dat een dergelijke God een doelgerichte accommoderende act in de schoenen kan worden geschoven, bijvoorbeeld via een boek als de bijbel.

Is de goddelijke accommodatie bij Spinoza dan uiteindelijk een leeg concept? Wel, wil de gedachte van de goddelijke accommodatie van de Schrift enige zin hebben binnen Spinoza's naturalistische metafysica dan zijn de randvoorwaarden in ieder geval overduidelijk. Het concept mag dan niets bovennatuurlijks, persoonachtigs en vrijmachtigs hebben. Het moet dan met andere woorden een natuurlijk, onbewust en noodzakelijk proces zijn. Men kan evengoed zeggen: de aanpassing van de bijbel moet *een wetmatigheid van de natuur zijn*. En als de Schrift een product van de mens is, zoals eerder werd vastgesteld, dan moet de wetmatigheid die tot haar aangepastheid heeft geleid, ook *door de mens heen* hebben gewerkt. Ergo: dan zou de oorsprong van accommodatie in het wezen van de mens zelf gelegen moeten zijn. En dan *niet* in de rede: de redelijke mens heeft volgens Spinoza immers direct zicht op de goddelijke werkelijkheid en heeft daarom geen aanpassing van node.⁷⁵ Als de oorzaak van de accommodatie van de Schrift niet bij de redelijke mens ligt, dan moet zij berusten bij de door passies gedreven, onwetende mens. De conclusie is dus dat het accommodatiebeginsel in een spinozistisch naturalisme alleen mogelijk is als daarmee

⁷⁴ Zie hiervoor ook het aanhangsel bij boek 1.

⁷⁵ De redelijke mens kan zelf wel een bepaalde boodschap aan andere mensen aanpassen, maar dat is natuurlijk niet de vorm van accommodatie die we hier voor ogen hebben.

bedoeld wordt dat de mens niet alleen de *aanleiding* van de aanpassing van de Schrift is maar bovenal de directe *oorzaak*!

In hoeverre wordt deze visie nu ondersteund door Spinoza's denken? Volgens de *appendix* van het eerste boek van de *Ethica* is het gros van de mensen uit onwetendheid geneigd hun eigen 'gerichtheid' te projecteren, zodat 'zij noodzakelijk het karakter van een ander naar hun eigen karakter [beoordelen]'.⁷⁶ Ook God is slachtoffer van deze menselijke gewoonte. En eerder in boek 1, als het oneindige karakter van de goddelijke substantie wordt bewezen, schrijft Spinoza:

Immers wie de ware oorzaken van de dingen niet kennen, verwarren alles en stellen zich zonder enig verzet van het verstand vóór, dat bomen evenals mensen spreken of dat mensen evengoed uit stenen als uit zaad ontspruiten en verbeelden zich dat alle mogelijke vormen in alle mogelijke andere kunnen veranderen. *Evenzo kennen diegenen, die de goddelijke natuur met de menselijke verwarren, gemakkelijk aan God menselijke gemoedsaandoeningen toe, vooral zolang zij nog niet weten hoe de aandoeningen in het gemoed ontstaan.*⁷⁷

Onwetendheid van mensen is dus inderdaad een bron van oneigenlijke visies op God. Maar, zo zou men kunnen tegenwerpen, de bijbel is natuurlijk niet zomaar door gewone mensen tot stand gekomen. De profeten en apostelen waren immers personen met uitzonderlijke eigenschappen. Die eigenschappen lagen volgens de *TTP* echter niet in het rijk van de rede. De profeten konden dan wel op een grote deugdzaamheid en een uitmuntende verbeelding (*imaginatio*) bogen maar zij waren geen uitzonderlijk intelligente mensen, zo zagen we eerder. Theo Verbeek gebruikt zelfs nog gespierdere taal en toont aan dat 'if prophets are characterized by a powerful imagination, that implies that they are *bad thinkers*'.⁷⁸ Hun uitzonderlijke vermogen bood toegang tot bepaalde kernpunten van de weg tot menselijk heil en geluk (de noodzaak van liefde tot God en de naaste; de zeven geloofspunten). Maar het betreft hier een 'redeloos' inzicht: zij hebben 'Gods besluiten niet adequaat als eeuwige wetten (...) begrepen'.⁷⁹ Geleid door hun verbeelding en dus 'laws of association' combineerden zij hun ware inzicht met allerhande persoonlijke herinneringen en meningen.⁸⁰ Op deze wijze werd de originele boodschap in overeenstemming gebracht met hun belevingswereld. Inderdaad, 'wie de ware oorzaken van de dingen niet kennen, verwarren alles'. Zo brachten de profeten en

⁷⁶ *Ethica*, 1: aanhangsel. Gebruikte vertaling: Van Suchtelen, Amsterdam 1979, p. 53.

⁷⁷ *Ethica*, 1: 8, opm. 2 (accentuering toegevoegd); vgl. voornoemd aanhangsel: „Aangezien [de mensen] echter nooit iets van het karakter van [de bestierders van de Natuur (God of de goden)] hoorden, moesten zij dit wel naar het hunne beoordelen en kwamen zij er zodoende toe te beweren, dat goden alles ten bate van de mens hadden ingericht om de mensen aan zich te verbinden (...); met het gevolg dat elk, naar zijn eigen karakter, een verschillende wijze heeft verzonnen om God te dienen (...)" – Van Suchtelen, p. 54.

⁷⁸ Th. Verbeek, *Spinoza's Tractatus Theologico-Politicus; exploring 'the Will of God'*, London-Burlington 2003, p. 69 (cursivering toegevoegd).

⁷⁹ *TTP*, 4, 9.

⁸⁰ Zie hiervoor ook Verbeek, *Spinoza's Tractatus Theologico-Politicus*, p. 68-69, waar een relatie wordt gelegd met de menselijke psychologie (*Ethica* II, 18): „Ideas of the imagination are connected and formed by the laws of association, which are ultimately physical laws and therefore as necessary as the laws of collision. It means, however, that the imagination reflects the personal history of the individual, whereas the results of intellectual thinking are universally valid, being based on principles shared by all”.

apostelen, onbewust en gedreven door 'psychologische wetten', een aangepaste openbaring aan hun publiek.

Het lijkt er zo op dat de hierboven ontwikkelde visie op de 'goddelijke' accommodatie van de Schrift door Spinoza's werk zelf wordt ondersteund. Spinoza's metafysische positie hoeft dus niet noodzakelijk te leiden tot een totale verwerping van de gedachte van de aangepastheid van de Schrift. Het resultaat is misschien een arme visie – we moeten het voortaan immers zonder de troostvolle gedachte van een doelgerichte en genadevolle God stellen –, maar zij is zeker niet leeg.