

‘DE GODZOEKER IN EEN VAN POSITIEVE GODSDIENST VERVREEMDE WERELD’.

DE ONTVANGST VAN SPINOZA IN KATHOLIEKE KRINGEN, 1897-1997¹

Marin Terpstra

I Inleiding

Spinoza’s denken en het katholieke geloof

De geschriften van Spinoza, de *Opera Posthuma* om precies te zijn, stonden op grond van een pauselijk besluit van 29 augustus 1690 op de *Index Librorum Prohibitorum* (ook wel *Index Expurgatorius*), de lijst van verboden boeken die de Rooms-Katholieke Kerk sedert 1557 opstelde.² Dat zou zo blijven tot 1967, het jaar waarin de Index officieel werd opgeheven. Spinoza’s denken staat buiten of zelfs tegenover de schriftelijke overlevering en al helemaal buiten de geschiedenis van de Rooms-Katholieke Kerk. Omgekeerd kan van een hartelijke ontvangst van Spinoza en zijn denken in katholieke kringen de afgelopen eeuw evenmin gesproken worden. Kijken we naar de katholieke intellectuelen die Spinoza’s werk lazen en erover schreven, dan stelt men echter ook niet een uitsluitend vijandige houding vast. Op een enkele uitzondering na behandelen deze auteurs Spinoza met grote achting of zelfs waardering. En vanaf de jaren zestig zijn er talloze filosofen van katholieken huize die een belangrijke bijdrage leveren aan de hernieuwde belangstelling voor onze filosoof. Daar staat wel tegenover dat in de beoefening van de filosofie in katholieke instellingen Spinoza slechts een bescheiden rol speelt. Veel andere filosofen krijgen meer aandacht. Spinoza blijft op afstand van het katholieke denken en geloven. Niettemin vinden we in het omvangrijke overzichtswerk van het wijsgerige leven in katholieke instellingen dat Kees Struyker Boudier heeft geschreven in de jaren tachtig, een ruim aantal verwijzingen naar de naam Spinoza.³

Toch zijn deze inleidende waarnemingen te oppervlakkig. Augustin Léonard⁴ stelt vast dat

¹ Het onderzoek voor deze tekst werd in 1997 gedaan; de tekst zelf is in 2007 geredigeerd ter voorbereiding op publicatie, en nogmaals voor de huidige uitgave. Voor hun opmerkingen en suggesties destijds ben ik dank verschuldigd aan Herman de Dijn, Erik Joris, Wim Klever, Kees Struyker Boudier, Theo van der Werf en Theo Zweerman. Piet Steenbakkers heeft bij de eindredactie in 2021 nog vele onvolkomenheden weggewerkt en gegevens in noten nauwkeuriger gemaakt, waarvoor de auteur hem dank zegt.

² Spinoza’s werken vindt men nog vermeld in *Index Librorum Prohibitorum Ss.mi D. N. Pii PP. XII. iussu editus*, Typis Polyglottis Vaticanis, 1948, p. 448. Het oorspronkelijke besluit past overigens in de tijd: protestanten in de Republiek wisten al eerder met behulp van de Staten de geschriften van Spinoza onder de censuur te plaatsen. Wat de geldingskracht van het verbod in deze eeuw betreft, moet ik toch allereerst vaststellen dat katholieken zonder belemmeringen over Spinoza schreven. Opmerkelijk is verder dat namen als Nietzsche, Marx of Freud niet in de lijst van verboden boeken te vinden zijn.

³ *Wijsgerig leven in Nederland, België [en Luxemburg], 1880-1980* verscheen in acht delen tussen 1985 en 1992, op de eerste na (mede uitgegeven door het Katholiek Studie Centrum te Nijmegen) verschenen bij Ambo, Baarn en UPL, Leuven. Voor een eerste overzicht heb ik deze banden doorgespit op verwijzingen naar Spinoza. Biografische gegevens ontleen ik grotendeels aan dit werk: in de noten verwijs ik ernaar als Struyker, gevolgd door deel en bladzijden. Bibliografische gegevens heb ik hier en daar aangevuld, uiteraard vooral waar het gaat om meer recente titels.

⁴ Augustin Léonard, ‘Vers une théologie de la parole’, in Louis Charlier et al., *La Parole de Dieu en Jésus-*

de katholieke theologie – met uitzondering van het traditionalisme – sedert de Nieuwe Tijd in de ban raakt van de filosofie, die de Openbaring binnen de grenzen van de rede herformuleert en ontkent dat de Openbaring het handelen van God zelf in de wereld is. De belangrijkste impuls van dit immanentisme komt volgens Léonard van Spinoza: ‘Spinoza stelt reeds de beginselen en de methoden vast van de talloze “godsdiensfilosofieën” die weldra het licht zullen zien en de theologie zullen vervangen.’⁵ Historisch gezien is er daarmee alle reden om de betrekking tussen spinozisme en katholicisme ernstig te nemen. Léonards stelling lijkt te worden ondersteund door de openingszinnen van het lemma ‘Spinoza’ in de *Dictionnaire de Théologie Catholique* uit 1941:

Voor de christelijke theoloog, of hij nu katholiek of protestant is, is het belang van Spinoza immens. Aan de ene kant is zijn werk het arsenaal waaruit de tegenstanders van het christendom en van elke openbaringsgodsdienst sedert drie eeuwen hun wapens hebben gehaald. [...] Maar aan de andere kant meenden de vrijzinnige protestanten in Spinoza een geest te hebben getroffen die, weliswaar vrij van elk orthodox dogmatisme, diepgaand religieus was; zij hebben de *Tractatus Theologico-Politicus* als het ontwerp van een theologie opgevat.⁶

Het is wellicht al opmerkelijk genoeg dat in Nederland uitgegeven katholieke encyclopedieën van Spinoza melding maken en een vrij zakelijk lemma presenteren, overigens zonder een al te grote nauwkeurigheid, dat laatste met name wat betreft de ethische en politieke aspecten van het spinozisme. Duidelijk is dat de zijnsleer van Spinoza pantheïstisch is:

Met het theïstisch Godsbegrip heeft dat van Spinoza slechts de naam gemeen. De transcendentie Gods is volkomen opgeheven; ieder persoonlijk karakter van de Godheid wordt geloochend.⁷

De Nijmeegse jezuïet dr. J.H. Nota onderscheidt in Spinoza’s denken twee verschillende tendensen: een ‘mystiek-religieuze’ waarin de invloed van het jodendom zichtbaar is, en een

Christ, Tournai-Paris: Casterman, 1961, pp. 11-32. Zie over Léonard: Struyker II, p. 124.

⁵ Léonard (o.c.), p. 25. Léonard drijft de tegenstelling op de spits, omdat het hem erom te doen is de meerwaarde van de katholieke theologie en geloofsbeleving aan te geven: de erkenning van het goddelijke mysterie in de Openbaring en de erkenning van de Openbaring als historisch feit (of beter: een reeks van historische feiten). Het benadrukken van transcendentie en immanentie van God zal beslissend blijken in de katholieke reactie op Spinoza’s denken. Niettemin kan men tegen Léonard inbrengen dat hij de tegenstelling met Spinoza wat al te scherp maakt: nader onderzoek zou hier zeker gewenst zijn. Wellicht zou de breuk minder groot worden, wanneer men een poging deed Spinoza’s ‘godsdiensfilosofie’ uit te leggen vanuit het thomistische schema van ‘de drie stemmen’ (Léonard, o.c., p.18: *verbum cordis*, *verbum interius* en *verbum vocis*) - een verband dat Léonard geheel over het hoofd ziet.

⁶ G. Rabeau, ‘Spinoza’, in *Dictionnaire de Théologie Catholique*, Paris: Letouzey, 1941, dl. 14: 2, kol. 2489: ‘Pour le théologien chrétien, catholique ou protestant, l’importance de Spinoza est immense. D’une part, son oeuvre est l’arsenal où, depuis trois siècles, viennent prendre des armes les adversaires du christianisme et de toute religion révélée. [...] Mais, à l’inverse, les protestants libéraux ont cru trouver en Spinoza une âme, sans doute affranchie du dogmatisme orthodoxe, mais profondément religieuse, et ils ont pris le *Théologico-politique* pour l’esquisse d’une théologie.’

⁷ Aldus de tweede druk van *De Katholieke Encyclopaedie*, Amsterdam-Antwerpen: Van den Vondel, 1954; schrijver onbekend.

‘rationalistische’, en geeft vervolgens een weinig gebruikelijke idealistische uitleg aan het spinozisme, dat hij aanduidt als ‘een mathematisch pan-humanisme’ of ‘pan-animisme’.⁸

Een andere reden om toch wat uitvoeriger aandacht te besteden aan de ontmoetingen tussen spinozisme en katholicisme is dat de confrontatie tussen beide denkstromingen, in tegenstelling tot wat deze citaten uit encyclopedieën doen vermoeden, op een bevredigend niveau staat. Wellicht zijn de verschil- en geschilpunten die in een dergelijke confrontatie opduiken minstens even interessant als de innerlijke samenhang van elk gedachtestelsel op zich genomen. Aangezien een historisch overzicht van de ontvangst van Spinoza in katholieke kringen tot heden ontbreekt, heb ik ervoor gekozen de vorm van een receptiegeschiedenis te gebruiken. Het gekozen tijdvak komt overeen met de jubileumjaren van de Vereniging Het Spinozahuis, zij het dat ik mij hier niet strikt aan houd.

Een bekering die nooit plaats vond

Laten we ons nu verplaatsen naar het tijdperk dat een eeuw achter ons ligt. Ik kan geen beter en vooral mooier begin vinden, dan het volgende raadselachtige verhaal:

De hoogmis was geëindigd. Spinoza deed eenige stappen voorwaarts en knielde op de trappen van het altaar voor den priester neder. Hij vervloekte de moeder, die hem onder het hart gedragen, den vader, aan wien hij het leven te danken had, omdat ze hem niet van zijne geboorte af in de schoot der alleenzaligmakende kerk hadden opgebracht. Een wanhopige kreet weerklonk van het koor; een doode werd weggedragen. Met zachte, alleen voor den priester verstaanbare stem legde Spinoza nu de geloofsbelijdenis af; de geestelijke breidde de handen zegenend boven het hoofd van den doopeling uit en besproeide zijn voorhoofd vervolgens drie malen met wijwater, waarop het orgel met blijde klanken inviel.

Gelukkig, zo zullen velen verzuchten, vond deze gebeurtenis in werkelijkheid nooit plaats. Ze verschijnt slechts in een nachtmerrie, die door Berthold Auerbach beschreven is in zijn roman over Spinoza.⁹ De boze droom overvalt de romanfiguur Spinoza de nacht nadat hij en de dochter van Franciscus van den Enden over hun onmogelijke liefde hebben gesproken. Het geloof blijkt

⁸ Aldus het *Theologisch Woordenboek*, Roermond-Maaseik: Romen, 1958. Zie over hem Struyker I, pp. 107-110. Nota merkt – in een tijd dat er nauwelijks over Spinoza werd geschreven – ook op: ‘Het spinozisme heeft nog steeds een sterke invloed, hetzij in een mystiek-religieuze interpretatie (Carp, Gebhardt, Séroya), hetzij als filosofische wereldbeschouwing voor ‘humanisten’ (Sikkens, spinozisten in Israel).’ In de literatuur verwijst hij naar Franstalige boeken van P. Siwek die het in het lemma ‘Spinoza’ van de *New Catholic Encyclopedia* (New York etc.: McGraw-Hill, 1967, deel 13, pp. 565–567) overigens heel wat bonter maakt. Naast de nadruk die Siwek legt op de joodse achtergrond (waarbij wordt duidelijk gemaakt dat de filosoof zijn belangrijkste gedachten van anderen overnam), wordt Spinoza wat betreft kennis van de scholastieke traditie nalatigheid verweten: ‘Instead of reading the more respected scholastics, however, Spinoza contented himself with manuals by obscure compilers, such as Heerbord [sic] and Kekermann.’ Spinoza’s leer van de politieke macht kan Siwek ook niet bekoren: wie politieke macht uitoefent ‘can command whatever he wills – and in every matter, especially in religious affairs. The whole community belongs to him, as does all that it possesses: land, houses, etc. This explains why Communists feel justified in considering Spinoza as “the father of Bolshevism” (A. Deborin)’ (p.567). En hij besluit: ‘A refutation of Spinoza and his philosophy is not difficult. [...] The arguments of centuries weigh heavily against his simplistic solution’ (ibid.). Zo grof ben ik het in de Benelux-landen niet tegengekomen.

⁹ Ik citeer uit de anonieme vertaling van het in 1837 verschenen *Spinoza*, door Berthold Auerbach, naar de vierde Hoogduitse uitgaaf bewerkt met toestemming van den schrijver, ’s-Hertogenbosch: Van Heusden, 1875, p. 304.

een hinderpaal voor de geliefden.¹⁰ Het blijft gissen naar het leven van de jonge Spinoza (sporen en bronnen op dit vlak ontbreken grotendeels), maar het lijkt me een gepaste opening voor de presentatie van mijn navorsing over de ontvangst van Spinoza in katholieke kringen in de afgelopen eeuw. Spinoza kwam waarschijnlijk slechts in geringe mate in aanraking met het katholicisme van zijn tijd. Zijn voorouders en ouders werden uit Spanje en later Portugal verdreven. Ze hadden vervolgens het geluk dat de van katholieke heerschappij bevrijde Republiek standhield. Spinoza heeft zijn hele leven, op een uitstapje naar Utrecht na, in Holland doorgebracht. De verdraagzame republiek liet evenwel oogluikend toe dat ook katholieken hun godsdienst konden blijven beoefenen. En bovendien kwam Spinoza nog geregeld in contact met katholieken, van wie zijn leermeester, een voormalig jezuïet, niet de minste was. Bij Spinoza verschijnt ‘katholicisme’ op twee manieren. In een negatieve zin verwijst het naar de kerk van Rome, een instelling die het geloof met gezag aan mensen wil opleggen, hetgeen Spinoza uiteraard bestrijdt.¹¹ In een positieve of neutrale zin betekent het ‘algemeen geldend’: de *fides catholica* verschijnt dan als het minimale geloof dat nodig is om eerbiedigheid (*pietas*) op te wekken¹² en godsdienstige verdraagzaamheid te waarborgen¹³.

Een eeuw katholieke Spinoza-receptie

Men kan zich aan het eind van de negentiende eeuw ook de nachtmerrie van een katholiek voorstellen die badend in het zweet wakker schrikt nadat zijn onbewuste (lees: de duivel) hem ertoe heeft aangezet zich te bekeren tot de wijsbegeerte van Spinoza. Dat is toch wel het aardige van de jaren waarin de Vereniging Het Spinozahuis is opgericht: er wordt nog gescholden, er wordt nog hevig gepolemiseerd, we vinden er ‘het vuur van den hevigsten strijd voor de waarheid’.¹⁴ Men mag dat dogmatisme noemen, mits men daarbij bedenkt dat nagenoeg iedereen dogmaticus was. Van Vloten en zijn volgelingen trokken, met de *Ethica* in de hand, ten strijde tegen de godsdienst, de katholieken op hun beurt tegen de spinozisten. Dat Spinoza’s filosofie een strijdmiddel is tegen het geloof kan men ook bij de spinozisten zelf lezen. Neen, dan honderd jaar later. Een filosoof met een leidinggevende positie aan de universiteit waar ooit de katholieke wijsbegeerte herrees, is voorzitter van de Vereniging Het Spinozahuis¹⁵ – en naar ik aanneem zonder nachtmerries. De strijdbijl is begraven. Maar in dit overzicht is het onvermijdelijk haar weer voor even op te graven.

¹⁰ De leermeester van Spinoza, Franciscus van den Enden (1602-1674), maakte tot het jaar 1633 deel uit van de Sociëteit van Jezus, was dus jezuïet, maar werd uit deze orde ontslagen. Hij bleef evenwel in het openbaar belijdend lid van de Rooms-Katholieke Kerk, hoezeer hij in zijn opvattingen ook mocht hebben afgeweken van de kerkelijke leer. Zie J.V. Meininger en G. van Suchtelen, *Liever met wercken, als met woorden: De levensreis van doctor Franciscus van den Enden, leermeester van Spinoza, complotteur tegen Lodewijk de Veertiende*, Weesp: Heureka, 1980, pp. 10 en 127.

¹¹ Zie met name hoofdstuk 7 van het *Theologisch-politiek traktaat*, vert. F. Akkerman, Wereldbibliotheek: Amsterdam 1997, p. 221 (Latijnse tekst: Spinoza, *Opera*, ed. C. Gebhardt, Heidelberg: Winter, 1925, deel 3, p. 105, r. 14–16).

¹² Zie het *Theologisch-politiek traktaat*, hoofdstuk 14, p. 329 (*Opera*, deel 3, p. 177, r. 8). In de Voorrede lezen we: *Religio catholica, sive lex divina* (o.c., p. 89; *Opera*, deel 3, p. 10, r. 5–6).

¹³ Zie de *Tractatus politicus*, hoofdstuk 8, § 46 (*Opera*, deel 3, p. 345).

¹⁴ I. Vogels, ‘Antwoord aan den Heer W. Meyer’, in *Studiën: Godsdienst, wetenschap, letteren* 34 (1902) nr. 58, p. 118.

¹⁵ Ik spreek hier uiteraard over Herman de Dijn. Sedert 1989 is hij voorzitter van de Vereniging en sinds 1995 vice-rector van de Humaniora aan de Katholieke Universiteit Leuven. [Deze gegevens gelden natuurlijk het jaar 1997. De Dijn bleef tot 2002 voorzitter van de vereniging en tot 2000 vice-rector in Leuven. (MT)]

Een algemene opmerking vooraf over de betrekking tussen spinozisme en katholicisme, of tussen het neospinozisme en het neothomisme is noodzakelijk.¹⁶ Over het geheel genomen moet ingezien worden dat Spinoza geen belangrijke plaats inneemt in het wijsgerige denken van katholieken. Voor de meesten is Spinoza, als hij al gezien wordt, slechts één van de vele denkers die men in de handboeken kan tegenkomen. Wellicht is Spinoza allereerst in beeld gekomen omdat in de negentiende eeuw een rationalistische, sciëntistische en atheïstische of op zijn minst antigodsdienstige interpretatie van Spinoza de boventoon voerde. Deze interpretatie werd uitgedragen door Van Vloten en was in de eerste jaren van de Vereniging Het Spinozahuis hier nog bepalend voor de buitenwereld. Spinoza kon dus door katholieken gemakkelijk gezien worden als een wereldbeschouwelijke vijand – en dit gebeurde dan ook.

Ik zal de geschiedenis van de ontvangst van Spinoza in katholieke kringen in drie hoofdstukken bespreken. Allereerst besteed ik aandacht aan de afwerende houding jegens Spinoza. Wat zijn in de katholieke geloofsleer en voor haar aanhangers de stenen des aanstoots? Grofweg gezegd loopt de periode van de afweer van het eind van de negentiende eeuw tot aan het begin van de jaren dertig – alhoewel de belangstelling voor Spinoza al eerder vast te stellen is en de afweer bij vele katholieken ook daarna doorgaat.¹⁷ De herdenkingen rond Spinoza's sterf- en geboortejaar (1927 en 1932) luiden een tweede periode in: die van een voorzichtige toenadering tot Spinoza onder enkele vooraanstaande katholieke filosofen. Wat maakte deze doorbraak mogelijk: een verandering in de interpretatie van Spinoza of een wijziging in het katholieke geloof? Een derde periode ten slotte begint aan het eind van de jaren zestig wanneer in heel Europa nieuwe impulsen worden gegeven aan het Spinoza-onderzoek. Kenmerkend voor deze laatste fase is dat Spinoza door katholieken zonder meer als belangrijk denker wordt voorgesteld en geëerd. Gaat het hier om de doorwerking van de geest van het Tweede Vaticaanse Concilie of is Spinoza inmiddels zozeer bevrijd van zijn ideologische betekenis dat hij voor katholieken niet langer een bedreiging vormt maar integendeel een belangrijke bondgenoot?

II De katholieke afweer

In de tijd van de oprichting van de Vereniging Het Spinozahuis was de filosofie in Nederland net doende uit een diep dal omhoog te kruipen. In het sciëntistische klimaat van de negentiende eeuw was voor wijsgerige bespiegelingen anders dan kennistheoretisch reflecteren nauwelijks

¹⁶ Het is opmerkelijk, dat Spinoza's denken allereerst in de negentiende eeuw in de belangstelling komt in protestantse kringen die de modernisering van de theologie niet ver genoeg vinden gaan en daarom breken met hun geloof, zoals geldt voor Scholten, Van Vloten en Meijer. Zie G. van Suchtelen, 'Het spinozisme van Jan van Vloten. De romantische aard van een naturalist', *Bzzlletin* 13 (1984) nr 121, pp. 20-23, en H. Hubbeling, 'Calvinistisch spinozisme: J.H. Scholten', *Bzzlletin* 13 (1984) nr 121, pp. 16-19. Van Suchtelen spreekt over Van Vloten als 'de evangelist van Spinoza' en over diens 'polemische veldtocht voor "een geloofsvrije beschaving"' (pp. 21-22).

¹⁷ Slechts enkelen waren er op een groot Spinoza-congres te Leipzig in 1992 getuige van dat prof. Horst Seidl, die van 1980 tot en met 1987 hoogleraar in de geschiedenis van de antieke wijsbegeerte aan de Katholieke Universiteit te Nijmegen was en daarna naar Rome vertrok, Spinoza's metafysica naast de meetlat der neothomistische leer legde en andermaal op de ernstige fouten van onze filosoof wees in het licht van de eeuwige leer van de kerk. De verbijstering was toen onder de spinozisten minstens zo groot, als bij de toehoorders van zijn inaugurale rede aan de Katholieke Universiteit Nijmegen, waarin hij de superioriteit van Aristoteles en Thomas verdedigde.

plaats.¹⁸ De katholieken die zich rond de eeuwwisseling aan de filosofie waagden, hadden wat dit betreft nauwelijks een al te grote achterstand in te lopen.¹⁹ Bovendien werden de katholieke wijsgeren door hun kerk zelf aangemoedigd om zich systematisch met filosofen en filosofische vragen uiteen te zetten, zij het op één spoor: de filosofie van Thomas van Aquino. De aanzet hiertoe kwam van Paus Leo XIII die in zijn encycliek *Aeterni Patris* (1879) had opgeroepen het thomisme nieuw leven in te blazen.²⁰ Vanuit België kwam de belangrijkste impuls voor de beoefening van een katholieke wijsbegeerte voort uit de oprichting van het Hoger Instituut voor Wijsbegeerte door de latere kardinaal Mercier in 1889.²¹ Kenmerkend voor het neothomisme was de negatieve houding jegens elk monisme, of deze nu van idealistische of materialistische snit was.²² Pantheïsme kon in deze omgeving nauwelijks op waardering rekenen. We zullen zien dat Spinoza bovenal in dit licht beoordeeld en uiteindelijk afgewezen wordt.²³

Meteen aan het begin van ons tijdvak en zonder twijfel in onmiddellijk verband met de oprichting van onze vereniging vinden we de eerste uitvoerige katholieke reactie op het opkomende neospinozisme in Nederland. Het is de jezuïet Isidorus Vogels (1860-1929)²⁴ die de strijd aanbindt in een zeer uitvoerig opstel over Spinoza, enkele jaren later aangevuld met een antwoord aan de spinozist W. Meijer. In opstel en antwoord is het Vogels vooral te doen om het karakter van de filosoof, om ‘Spinoza’s reinen levenswandel’, die door vereerders zo

¹⁸ F. Sassen, *Wijsgeerig leven in Nederland in de twintigste eeuw*, Amsterdam: Noord-Hollandsche Uitgevers Maatschappij, 1947²; ‘De herleving van het spinozisme in Nederland in de negentiende eeuw’, in *Studia Catholica*, 33 (1958), pp. 36-46; *Wijsgerig leven in Nederland in de twintigste eeuw*, Amsterdam: Noord-Hollandsche Uitgevers Maatschappij, 1960³. En C. Struyker Boudier, ‘Katholiek wijsgerig leven rondom 1900’, in *Geschiedenis van de Wijsbegeerte in Nederland: Documentatieblad Werkgroep Sassen*, 6 (1995) nr. 1-2, pp. 67-79.

¹⁹ Belangrijke wijsgerige tijdschriften werden in het begin van de eeuw opgericht: *Tijdschrift voor Wijsbegeerte* in 1907, *De Idee* in 1917, *Denken en Leven* in 1918, *Chronicon Spinozanum* in 1921 en *Studia Catholica* in 1925 (voortzetting overigens van *De Katholiek* en inmiddels *Tijdschrift voor Theologie*) en het *Thomistisch Tijdschrift* in 1929. Wijsgerige studies verschenen overigens al in niet uitdrukkelijk filosofische tijdschriften: voor katholiek Nederland was dat bijvoorbeeld *Studiën op godsdienstig, wetenschappelijk en letterkundig gebied* (dat verscheen vanaf 1868, vanaf 1900 met als titel *Studien: Godsdienst, wetenschap, letteren*) waaruit aanstonds door mij geput zal worden.

²⁰ Hoeveel enthousiasme dit teweeg kon brengen, blijkt uit een lang artikel van de jezuïet Gerard Louwerens (1839-1918) over het vrijheidsbegrip (waarin ook Spinoza nog aan bod komt): ‘En met rechtmatige fierheid mag de Katholiek opzien naar zijn Kerk en hare Opperpriesters, met name Leo XIII en Pius X; want zij en zij alleen, de Kerk en de Pausen, hebben èn door de beslissingen van het Vaticaanse concilie, èn door de Encyclieken *Aeterni Patris* en *Pascendi Dominici Gregis* de natuurlijke rechten van het menselijk verstand luide verkondigd en verdedigd tegen de schandelijke miskenningen en verguizingen, waaraan het bloot stond van de zijde van het Kantisme en modernisme.’ Aldus G. Louwerens, ‘De ware vrijheid van het menselijk verstand’, in *Studiën*, 44 (1912) nr 77, p. 14. Zie over hem Struyker I, p. 38.

²¹ Zie Struyker V en VI.

²² Struyker, ‘Katholiek wijsgerig leven rondom 1900’ (zie noot 18), p. 76: Er moest ruimte blijven ‘voor onderscheidingen tussen natuur en bovennatuur oftewel genade, geloof en weten(schap) oftewel denken, stof en geest, zijn en zin. [...] Zo men wil, de mens is geen burger van twee radicaal gescheiden werelden, maar de tweeenheid van natuur en bovennatuur, geest en lichaam of stof en zelfbewustzijn, enz.’

²³ Nicolas-Joseph Laforêt (1823-1872) bestreed reeds vroeg (*Principes philosophique de la morale*, Leuven 1852) de Piemonteze filosoof Gioberti vanwege diens religieus en moreel pantheïsme dat onder anderen op Spinoza teruggaat. Zie Struyker V, p. 39. Tekenend zijn ook enkele reacties die strikt genomen vóór het hier behandelde tijdvak vallen. Léon Bossu (1837-1880) voert ‘een wel zeer onwaardige scheldpartij tegen Spinoza’ (in ‘La statue de Spinoza. Lettre à un bourgeois de la Haye’, in *Revue Catholique*, 50(1880)24, 355-375), aldus Struyker V, p. 88. En denkend vanuit Aristoteles en Thomas tracht Léon De Lantsheere (1862-1912) de moderne filosofie te karakteriseren. Hij beschouwt onder anderen Spinoza als ‘een niet onintelligente, maar dwalende leerling’ (in ‘Les caractères de la philosophie moderne’, in *Revue Néo-Scholastique*, 1(1894), 102-122; herdrukt in hetzelfde tijdschrift, 20(1913), 39-51). Aldus Struyker V, p. 146.

²⁴ Zie Struyker I, p. 166.

hoog geprezen wordt. Vogels acht het met name bewezen dat Spinoza vaak ‘dubbelhartig’ was²⁵ en ook niet uitgesloten dat de grote filosoof in zedelijk opzicht menig scheve schaats heeft gereden. Hij besluit met een pittige waarschuwing:

En brengen vrienden en vereerders van den pantheïst bijeen, wat hun van ’s mans nalatenschap rest, het is hunne zaak. Laten ze echter het Rijnburgsche Spinoza-museum niet trachten te maken tot een heiligdom. Daartegen komt de geschiedenis in verzet.²⁶

De veinzerij van Spinoza, het verschil tussen ‘innerlijke gesteltenis’ en ‘uiterlijke hoedanigheden’²⁷, is wellicht uit wijsgerig oogpunt weinig interessant. Bovendien getuigt Vogels’ oordeel wel van erg weinig inlevingsvermogen waar het gaat om de enigszins benarde positie waarin Spinoza zich in zijn tijd bevond. Wanneer men zijn betoog echter voorziet van een omgekeerd voorteken, dan verschijnt wel de interessante problematiek die pas veel later door Leo Strauss in zijn *Persecution and the Art of Writing* niet alleen in verband met Spinoza naar voren is gebracht. In een godsdienstige omgeving die ketterij veroordeelt en kettters vervolgt, kan een filosoof niet vrijuit spreken en moet hij een stijl aanwenden die zijn gedachten laten doordringen zonder dat de aandacht van de lezers op het gevaarlijke aspect ervan gevestigd raakt. Wat betreft Spinoza kan men dan overigens zeggen, dat hij hierin niet zo erg geslaagd is: vanaf zijn eigen tijd tot de tijd waarover wij nu spreken (1897-1997), is het de lezers niet ontgaan dat diens denken voor heersende godsdienst, zedelijkheid en maatschappelijke orde verderfelijk is of kan zijn – of dit oordeel nu terecht is of niet. Vooral het pantheïsme moet het ontgelden. Men meent, overigens niet ten onrechte naar mijn idee, dat het laten vallen van het onderscheid tussen God en wereld, van de wereld een gevangenis maakt waaruit geen ontsnapping – lees: een overgang naar het burgerschap in Gods Rijk – meer mogelijk is. Vogels verbindt dit met een pessimistische levensbeschouwing die ook te vinden zou zijn bij Schopenhauer, Nietzsche en Von Hartmann, maar teruggaat op Spinoza – die er merkwaardigerwijs zelf blijmoedig onder bleef.²⁸ Het pantheïsme zou in ieder geval tot onverschilligheid leiden, een karaktertrek die men volgens Vogels bij Spinoza terug zou vinden: zolang men hem maar met rust liet, kon hij veel verdragen.²⁹

Evenzeer een aanval op Spinoza’s pantheïsme komt van een andere jezuïet, namelijk Joannes Kerlen (1850-1927),³⁰ die zijn stem in hetzelfde tijdschrift laat horen. Hoewel het Kerlen niet te doen is om een wijsgerige studie van Spinoza’s denken en hij zich ook nauwelijks de moeite

²⁵ Vogels, ‘Benedictus de Spinoza’, in *Studiën* 29 (1897) nr 48, pp. 452 e.v. en 470 e.v. Herhaald in Vogels, ‘Antwoord aan Meyer’ (zie noot 14), p. 135: ‘in Spinoza zit een Mefisto, maar hij kan het niet helpen’. Dit oordeel ontleent Vogels overigens aan iemand die toch geenszins als tegenstander van Spinoza kan worden aangemerkt, namelijk K. Meinsma, *Spinoza en zijn kring. Historisch-kritische studiën over Hollandsche vrijgeesten*, ’s-Gravenhage 1896 (Herdruk: Utrecht: HES, 1980), p. 324: ‘Ondanks den wijsgeer zelven was er iets in van Mefisto, van Satan!’ P. Siwek (in de *New Catholic Encyclopaedia*, zie noot 8), is hier weer een stuk milder: ‘He [Spinoza] led a sober, peaceful, and hardworking life and stoically accepted his suffering from tuberculosis. His virtue, however, did not merit the title of saint that some lavished on him, nor did his vices suggest a comparison with the devil.’

²⁶ Vogels, ‘Antwoord aan Meyer’ (zie noot 14), p. 136.

²⁷ Vogels, ‘Benedictus de Spinoza’ (zie noot 25), pp. 465 en 495.

²⁸ Vogels, o.c., p. 444.

²⁹ Vogels, o.c., p. 489.

³⁰ Zie over hem Struyker I, p. 33.

getroost om Spinoza's teksten tot uitgangspunt te nemen, vinden we in zijn opstel wel de kern terug van de bezwaren die ook later in katholieke kringen tegen het spinozisme te horen zijn. Spinoza's filosofie impliceert een vergoddelijking van de wereld.³¹ Kerlen verklaart dan ook ronduit: 'De leer van Spinoza is inderdaad lijnrecht in strijd met de leer van het christendom, de leer der Katholieke Kerk.'³² Kerlen raakt er vervolgens niet over uitgepraat dat Spinoza's God door samen te vallen met de wereld tot een monster wordt.³³ Er gaapt een onoverbrugbare kloof tussen de katholieke denkwereld en Spinoza's denkbeelden, die het blijkbaar onmogelijk maakt ook maar aan een toenaderingspoging te beginnen. Mijn indruk is dat dit met twee zaken te maken heeft. Allereerst is daar de sterk op de eredienst gerichte religieuze beleving, die vraagt om een God waarvoor men eerbied kan hebben en tot wie men kan bidden. Dat Spinoza een dergelijke praktijk alleen maar toelaatbaar acht voor mensen die niet over voldoende geestesvermogens beschikken om de ware aard van God te aanschouwen, kan – indien men van die leer al op de hoogte was – als een belediging gelden. Maar belangrijker lijkt mij de wellicht door Augustinus geïnspireerde tegenstelling tussen de goddelijke en de wereldlijke sfeer. De scheiding tussen God en wereld moet bestaan, omdat men de wereld zelf blijkbaar als iets monsterachtigs beschouwt. Wie, zoals men meent dat Spinoza doet, God en wereld aan elkaar gelijkstelt, maakt God tot een monster en verkondigt vanuit dit gezichtspunt een ongerijmde religieuze leer. Hier weerklinkt de echo van het klassieke probleem van de theodicee: waar komt het kwaad vandaan, als God zelf het goede wil? Hoe kan God samenvallen met alle onvolmaaktheid, alle lijden, alle gruweldaden die de wereld rijk is? Wanneer men meent dat godsdienst, zedelijkheid en maatschappelijke orde afhankelijk zijn van een radicaal onderscheid tussen de bron van het volmaakte en de wereld, dan lijkt het inderdaad ongerijmd Spinoza 'den grootsten wijsgeer' te noemen 'dien Nederland ooit heeft opgeleverd'.³⁴ Men kan dan slechts met Kerlen verzuchten: 'Arm vaderland! zoo het waar was.'

Er kunnen nog enkele anderen genoemd worden,³⁵ maar ik wil het hierbij laten. Men kan

³¹ Kerlen, 'Spinoza de pantheïst', *Studiën* 34 (1901) nr 57, p. 215: 'de kern ligt hier: het heelal wordt tot God verheven'. In scholastieke termen: Spinoza ontkent de *potentia Dei absoluta* die het mogelijk maakt dat 'God de wereld ook niet had kunnen scheppen of een andere in plaats van deze'. Deze vergoddelijking van de wereld is 'de leer van het heidendom' (p. 216). Later verscheen van Kerlen nog 'Spinoza de sophist', in *Studiën* 39 (1907) nr 67, pp. 452-470.

³² Kerlen, 'Spinoza de pantheïst', p. 217. Hij verwijst hier naar het (eerste) Vaticaanse Concilie, dat werd uitgeroepen in 1868.

³³ Kerlen, 'Spinoza de pantheïst', p. 226: 'Zijn God is een gedrochtelijk monster, niet de oneindig volmaakte, niet de heilige, aanbiddelijke Majesteit, zooals openbaring en rede ons luide den waren God verkondigen.'

³⁴ Dit had Prof. van der Wijck beweerd in een artikel, 'Spinozabespiegelingen', in *De Gids* van november 1900. Kerlens opstel is hierop een antwoord: pp. 211 en 228.

³⁵ Gerard Louwerens SJ, reeds genoemd, bepleit dat men de 'ware, vrije natuurlijke ontwikkeling van 's mensen denkvermogen niet zoek bij de modernen, zij is alleen te vinden in de Christelijke wijsbegeerte'. Aldus Louwerens, 'De ware vrijheid' (zie noot 20), p. 144. Even daarvoor, op p. 143, is Spinoza's naam gevallen als voorbeeld van een vertekend beeld van het denken over Gods eigenschappen: in het thomisme is uitdrukkelijk vastgesteld dat deze eigenschappen alleen in eminente zin gelden; van 'antropomorfisme' kan dus geen sprake zijn, zoals Spinoza meent. Gustave W.F. (Thomas) de Valk OP (1893-1961) schreef een opstel over Spinoza en Vondel, waarin de laatste om zijn spinozisme gekritiseerd wordt en beiden worden bijeengebracht onder de naam 'ongodisten' ('Spinoza en Vondel', in *De Beiaard* 6 (1921) nr 2, pp. 440-458). Het spinozisme zou in Amsterdam snel zijn verdwenen na Vondels *Bespiegelingen*. Zie Struyker II, pp. 67-68. Alhoewel iets later schrijvend kan hier ook genoemd worden de dominicaan Joannes de Petter (1905-1971), die zich tegen het pantheïsme van Spinoza verzette. Hij bestreed godloochening en pantheïsme als vormen van menselijk geestelijk verval ('Pantheïsme?', in R.M. Pauwels e.a., *Gods schepping: Dertien geestelijke voordrachten*, Antwerpen: Geloofsverdediging, 1936, pp. 79-89). Het pantheïsme heeft in zijn ogen verderfelijke gevolgen. Het eigenlijke bezwaar is dat pantheïsme te

zeggen dat in de eerste periode de katholieke geloofsleer direct tegen Spinoza en het spinozisme wordt ingebracht, waarbij ook de persoonlijke aanval niet geschuwd wordt. Niettemin zullen we zo dadelijk zien dat de bevordering van de studie van de thomistische wijsbegeerte haar vruchten begint af te werpen. Het fundamentele verschil in overtuiging wordt al snel met wijsgerige middelen aan de orde gesteld.

Een aanzet tot ‘bevrijding’ van Spinoza

Het vermogen van katholieke wijsgeren om Spinoza niet allereerst door de bril van de geloofsleer te zien (en daarmee als iemand wiens belang vooral gezocht wordt in zijn rol als ‘vijand’), maar enigszins onbevooroordeeld te lezen en te verklaren is niet in Nederland of België ontwikkeld, maar kwam in eerste aanzet van buiten. In Duitsland bestond al veel langer een sterk op een religieus pantheïsme steunende receptie van Spinoza’s filosofie³⁶ en in dit klimaat werd het mogelijk Spinoza te bevrijden uit de doem waarin zijn naam was terechtgekomen. Hier moet ten eerste de naam van Stanislaus von Dunin Borkowski genoemd worden, maar ook die van Carl Gebhardt. Dunin Borkowski was jezuïet. Beiden waren in die tijd vooraanstaande onderzoekers die voor het Spinoza-onderzoek van onschatbare betekenis zijn geweest. Zij brachten een meer religieuze interpretatie van Spinoza in het veld – het spinozisme als mystieke godsdienst – die het vervolgens katholieke denkers eenvoudiger maakte zich voor Spinoza te gaan interesseren. Bovendien veranderde Dunin Borkowski’s onderzoek naar de neoscholastieke wortels van Spinoza’s denken de tegenstelling tussen thomisme en spinozisme in een verschil dat om vergelijking vroeg. De invloed van beiden op het Nederlandse spinozisme kan niet overschat worden. Gebhardt was de oprichter van de Societas Spinozana die zijn vestiging in Den Haag koos. Dunin Borkowski had aan het eind van de negentiende eeuw in Nederland gestudeerd als gevolg van de voor katholieken troebele toestand in Duitsland.³⁷

Reeds kort na de publicatie van het eerste deel van Dunin Borkowski’s historische studie over Spinoza in 1910 verscheen er een ‘vriendelijk en meelevend verhaal’ in vijf delen³⁸ van de hand van de jezuïet Wim Mulder (1875-1936),³⁹ die daarmee de toon door zijn medebroeders gezet doorbrak. Mulder was geschiedschrijver en schreef verder weinig over filosofie. Hij

intuïtief blijft en niet voortschrijdt richting wetenschappelijke kennis, dat wil zeggen differentiatie van de werkelijkheid (scheiding van God en wereld). Zie over hem Struyker II, p. 79.

³⁶ Ook Nederland kende in de negentiende eeuw een religieuze interpretatie van Spinoza, die van vrijzinnig-protestantse huize kwam: P.A.S. van Limburg Brouwer. Zijn interpretatie bleef echter nog zonder werking. Zie R. Henrard, ‘P.A.S. van Limburg Brouwer en Spinoza’, *Bzzlletin* 13 (1984) nr 121, pp. 24-26.

³⁷ Het gaat om de zogenaamde *Kulturkampf*, een reactie op het katholieke offensief tegen het modernisme. Zie Struyker I, p. 21. Helaas heb ik nauwelijks gegevens over Dunin Borkowski en zijn invloed op de Nederlandse katholieke filosofische wereld kunnen vinden. Hij werd geboren in 1864 en stierf op 1 mei 1934. In 1883 trad hij als negentienjarige toe tot de orde der jezuïeten. Zijn activiteiten omvatten allereerst en vooral de opvoeding, waarover hij pas op latere leeftijd begint te publiceren. In Erich Hahn (Hrsg.), *Die Pädagogik der Gegenwart in Selbstdarstellungen*, Leipzig: Meiner, 1926, komt hij als eerste aan de orde. Uit zijn ‘Selbstdarstellung’ blijkt dat hij zichzelf allereerst zag als opvoeder die jongeren tot een katholiek geloof en gemeenschapsbesef wilde brengen. Over Spinoza rept hij hier met geen woord!

³⁸ ‘De jeugd van Despinoza I’, *Studiën* 44 (1912) nr 77, pp. 93-115; ‘II Kabbala en Arabische wijsheid’, pp. 372-407; ‘III Strijd om vrede en zekerheid’, *Studiën* 44 (1912) nr 78, pp. 423-460; ‘IV Eenheid en noodwendigheid’, *Studiën* 45 (1913) nr 79, pp. 42-88; ‘V Zijn levenstaak’, pp. 136-176.

³⁹ Gegevens over Mulder in Struyker I, p. 149.

begint zijn verhaal⁴⁰ niet als katholiek, maar als historicus die in alles belang stelt wat met de geschiedenis van Nederland van doen heeft, ongeacht of men gebeurtenissen betreurt of toejuicht. Daarom verdient ook Spinoza en zijn geschiedenis onze aandacht, aldus Mulder. Letterlijk schrijft hij:

In de volgende bladzijden zal ik mij tot een getrouw verslag bepalen, waarin natuurlijk slechts de hoofdlijnen van Despinoza's filosofische ontwikkeling zullen uitkomen en ik mij geheel van critiek zal onthouden.

In navolging van Dunin Borkowski stelt hij vast⁴¹ dat Spinoza de scholastieke teksten niet goed genoeg kende om zich een juist beeld te vormen van de kwesties rond God en Zijn betrekking tot de wereld. Spinoza geeft daarom een enigszins karikaturaal of te gemakkelijk weerlegbaar beeld van deze opvattingen. Zijn gebrekkig begrip bracht hem tot pantheïsme. Vanaf het begin van de jaren dertig vinden we studies over Spinoza die vanuit een geheel andere optiek en stijl geschreven zijn dan die van rond de eeuwwisseling. Het lijkt erop dat de bevordering van de neothomistische filosofie als katholiek denkraam vruchten begint af te werpen. De katholieke denker heeft inmiddels een filosofische scholing en een filosofisch zelfvertrouwen die hem de confrontatie met een filosoof als Spinoza vergemakkelijken. De huiver is overwonnen. Een zakelijke dialoog tussen neothomisme en spinozisme kan beginnen.

III Een voorzichtige belangstelling

Niet aan de Vereniging Het Spinozahuis, maar aan de destijds wedijverende Societas Spinozana komt de eer toe de grondslag te hebben gelegd voor een toenadering tussen spinozistische en katholieke denkers. De aanzet kwam uit Duitsland, zoals gezegd. De mystieke interpretatie van Spinoza's werk deed katholieken hun huiver overwinnen en zij begonnen Spinoza's werk wat grondiger te bestuderen. Enkele vooraanstaande katholieke filosofen hebben van hun bevindingen uitvoerig verslag gedaan. Ik doel dan met name op de leeftijdgenoten Ferdinand Sassen (1894-1971) en Henry Robbers (1894-1970).⁴²

Ferdinand Sassen was samen met andere katholieken⁴³ aanwezig op het Internationaal Wijsgerig Congres dat ter gelegenheid van Spinoza's geboortejaar door de Societas Spinozana was opgezet en waaraan belangrijke Spinoza-vorsers uit die tijd deelnamen. De bijdrage van Sassen aan dat congres, opgenomen in de bundel die in 1933 verscheen onder de titel *Septimana Spinozana*, is op zijn minst merkwaardig te noemen: de naam Spinoza valt er niet één keer.⁴⁴ Daarentegen houdt hij een algemene uiteenzetting over de verhouding tussen wijsbegeerte en

⁴⁰ Mulder, 'Despinoza I', pp. 93-94.

⁴¹ Mulder 'Despinoza IV', pp. 55 e.v.

⁴² Over Sassen bij Struyker VII, pp. 311-312; over Robbers: I, p. 91.

⁴³ Ik heb niet kunnen achterhalen wie dit waren. In zijn verslag, 'Bij het eeuwfeest van Spinoza', in *Thomistisch Tijdschrift*, 4 (1933), p. 64, schrijft Sassen: 'Bij de ontwikkeling in de interpretatie van het Spinozisme in Nederland zien wij Thomisten dan ook belangstellend toe, zonder echter de overtuiging te delen, die daarbij tot uiting komen. In dien geest hebben de Katholieken uit Noord- en Zuid-Nederland, die hetzij als vertegenwoordigers van Katholieke inrichtingen van Hooger Onderwijs, hetzij als particulieren, aan het jongste Spinoza-congres deelnamen, hun aanwezigheid aldaar opgevat.'

⁴⁴ Sassen, 'Wijsbegeerte en godsdienst', in *Septimana Spinozana: Acta conventus oecumenici in memoriam Benedicti de Spinoza diei natalis trecentissimi Hagae comitis habiti*, Den Haag: Nijhoff, 1933, pp. 116-126.

godsdienst, waartussen hij geen tegenstelling ziet. Daarbij zet Sassen vooral een thomistische visie op het kennen uiteen. De verklaring voor deze terughoudendheid werpt een licht op de toenmalige verhoudingen binnen de moederkerk. Sassen was in het begin van de jaren dertig vanwege zijn openheid naar de niet-katholieke filosofie ernstig in conflict gekomen met bepaalde groepen in de Rooms-Katholieke Kerk, waarbij hem zelfs het professoraat dreigde te worden afgenomen. Hij genoot echter bescherming van bisschop Schrijnen.⁴⁵ Sassen bleef ondanks alles doorgaan de contacten met niet-katholieke filosofen te verbeteren, maar blijkbaar kon hij dit niet doen zonder voortdurend uitdrukkelijk de eigen geloofsleer en het thomisme ter sprake te brengen en zijn activiteiten te verdedigen.⁴⁶ Sassen spreekt zelfs van een ‘Kampf zweier Welten’, van het feit dat van een toenadering tussen Spinoza’s stelsel en dat van de thomistische wijsbegeerte geen sprake kan zijn, en dat beider leerstellingen over de verhouding tussen God en wereld ‘niet te verzoenen’ zijn.⁴⁷ Tegen de genoemde achtergrond zou men zich kunnen voorstellen dat hier ook sprake is van het bewijzen van lippendienst. We mogen aannemen dat Sassen daadwerkelijk de overtuiging had dat katholieke wijsgeren een plaats moeten innemen in de academische beoefening van de wijsbegeerte, en dus moeten erkennen dat zij één onderdeel zijn van een Nederlandse en internationale wijsgerige traditie waarvan de grootsheid ook moet worden erkend zonder dat men daarmee de waarde van de eigen bijdrage loochent.⁴⁸ Zijn streven werd uiteindelijk erkend toen hij als eerste katholieke filosoof vanaf 1945 een leerstoel aan de Rijksuniversiteit te Leiden mocht bekleden. Hoe dan ook, als de kern van het diepe onderscheid tussen beide gedachtewerelden noemt Sassen:

De Thomist blijft in het zuiver-redelijk naar analoge kennis gevormde begrip van het Ipsum Esse Subsistens een degelijker basis vinden, zowel voor een rationeel verband tussen het eindige en het Oneindige, als voor de verhouding van zijn en behoren en voor de religieuze instelling van den mensch tegenover de Godheid, die in den geopenbaarden positieven godsdienst haar bovennatuurlijke bekroning vindt.⁴⁹

⁴⁵ Een en ander kan men nalezen in C. Struyker Boudier, *Een man van de geest: Hoofdstukken over leven en werken van Ferdinand Sassen*, Nijmegen: Valkhofpers, 1997, pp. 39-45, een paragraaf die handelt over ‘Censuur’. M.E. Kuiper OP, die meende dat Sassen de (neo)thomistische filosofie te zeer relativeerde door ongelovige filosofen ernstig te nemen, probeerde via Rome maatregelen tegen de Nijmeegse hoogleraar te provoceren. Sassen werd echter gehandhaafd omdat de in 1923 opgerichte Katholieke Universiteit te Nijmegen in de beeldvorming niet als kerkelijke universiteit mocht worden gezien. Wel werd hij onder toezicht gesteld van Jan Hoogveld, medeoprichter van deze universiteit en aldaar hoogleraar in de wijsbegeerte, die een hele klus had aan het binnen de perken houden van Sassen’s neigingen zich open te stellen voor deelname aan het nationale en internationale wijsgerige wereldje. Sassen zag uiteindelijk wel af van een benoeming als bestuurslid van de ‘Algemene Nederlandsche Vereeniging voor Wijsbegeerte’.

⁴⁶ In deze periode vinden we enkele apologetische teksten waarvan een eerste, hiervoor al geciteerd, meer historisch van aard en een tweede op de inhoud van Spinoza’s filosofie ingaat: ‘God en wereld bij Spinoza’, *Thomistisch Tijdschrift* 4 (1933), pp. 69-75. Al eerder schreef Sassen over Spinoza: ‘Benedictus de Spinoza’, *De Tijd*, 19 februari 1927; ‘Benedictus de Spinoza als wijsgeer’, *De Maasbode*, 19 februari 1927; ‘Spinoza en Thomas’, *De Maasbode*, 7 maart 1927; ‘Spinoza (1677-1927)’, *Geloof en Wetenschap*, 2 (1927), pp. 145-157.

⁴⁷ Sassen (1933b), blzn.74-75. Ook in Sassen (1933a), blz.63, wordt dit duidelijk gesteld: ‘Het mag daarom niet worden verzwegen, dat de Katholiek, die aanhanger is van de Thomistische wijsbegeerte, van het Spinozisme, ook in zijn mystische interpretatie, door een onoverkomelijk verschil van diep-ingrijpende principes gescheiden blijft.’

⁴⁸ Wat betreft de aandacht voor Spinoza: Struyker, *Sassen* (zie noot 45), pp. 129-131.

⁴⁹ Sassen, ‘God en wereld bij Spinoza’ (zie noot 46), pp. 63-64.

Het monisme bij Spinoza blijft problemen opleveren voor de thomist Sassen, maar dat neemt niet weg dat hij het de moeite waard vindt de leer op juiste wijze uiteen te zetten. Het spinozisme moet hem gefascineerd hebben, ondanks (of misschien wel dankzij) de verschillen. De genoemde artikelen vormen de eerste stappen op weg naar een langer verhaal over de geschiedenis van het spinozisme in Nederland en over Spinoza's denken dat in de loop der jaren wordt uitgebreid (waarbij vaak teksten letterlijk worden hernomen), maar nooit fundamenteel wordt gewijzigd. Sassen zelf geeft ook aan wat de grond is van deze voorzichtige maar positieve wending naar Spinoza:

Men eerde Spinoza niet meer als een opstandige tegen dogma en kerk, maar als den Godzoeker in een van positieve godsdienst vervreemde wereld, en als den voorganger naar een hooger en zuiverder vorm van religie, waar men zelf buiten alle kerkverband of religieuze gemeenschap de behoefte zoo deerlijk aan gevoelde.⁵⁰

De wending van de Nederlandse filosofie van een rationalistische, scientistische en vooral anti-godsdienstige wereldbeschouwing naar een denken dat veel meer aandacht en waardering voor religieuze ervaringen weet op te brengen of daaruit rechtstreeks voortkomt, vormt ook een belangrijk element in de geschiedschrijving door Sassen – in het bijzonder van het spinozisme. Daarbij doet hij het voorkomen alsof de Vereniging Het Spinozahuis een representant van het achterhaalde negentiende eeuwse denken is, waartegen de Societas Spinozana, die zich door de Duitse wijsgerige traditie liet inspireren, in opstand kwam om uiteindelijk het pleit te winnen.⁵¹

Voor de eigenlijke reden van deze belangstelling verwijst Sassen keer op keer naar een in het driehonderdste geboortjaar van Spinoza geschreven opstel van Henry Robbers, dat de argumenten bevat voor een religieuze interpretatie van Spinoza's denken.

Eeuwige waarheden en wijsgerige uitingen

De ontmoeting tussen spinozisme en katholicisme kan mede verklaard worden door de specifieke wijze waarop de katholieke richting in het Spinoza-onderzoek met het denken van onze wijsgeer omgaat: men ziet namelijk de uitgeschreven en gedrukte teksten van een filosoof niet als het wezen van zijn denken, waaruit men vervolgens zijn filosofie op systematische wijze

⁵⁰ Sassen, o.c., pp. 60-61.

⁵¹ In het artikel uit 1933 ('God en wereld bij Spinoza') vindt men voor het eerst Sassen's bekende tegenstelling tussen de rationalistische Rijnsburgse School en de mystische Haagse School: p. 59. Zie verder Sassen, *Wijsgeerig leven in Nederland in de twintigste eeuw* (zie noot 18), p. 89: 'Voor Carp spreekt het dan vanzelf, dat Spinoza niet meer als een prediker der ongodsdienstigheid mag worden voorgesteld, maar dat men integendeel in hem moet zien een godzoeker en een voorganger naar een hooger en zuiverder vorm van religie.' En in Sassen, *Kerngedachten van Spinoza*, Roermond/Maaseik: Romen, 1967, p. 13, lezen we dat de rationalistische school na 1945 geheel verdwenen is en Spinoza nog alleen als 'Godzoeker' gezien wordt. De strijd is definitief beslecht. Van Suchtelen geeft overtuigende argumenten om de door Sassen ('De herleving van het spinozisme', zie noot 18) en na hem ook door Hubbeling (*Spinoza*, Baarn: Wereldvenster, 1978², p. 58) geschetste tegenstelling tussen de rationalistische Rijnsburgse School en de mystische Haagse school te relativiseren en zelfs als 'legende' af te doen: 'Waarheid en verdrichtsels omtrent het Spinozahuis: Een causerie', *Bzzlletin* 13 (1984) nr 121, pp. 36-42. Hubbeling aanvaardde overigens deze rechtzetting. Dat neemt niet weg dat beide interpretaties bestaan hebben en tegenover elkaar stonden, ook al kan men ze niet met beide verenigingen gelijkstellen: Hubbeling, *De studie van het Spinozisme in Nederland sedert de Tweede Wereldoorlog*, Leiden: Brill, 1987 (Mededelingen vanwege het Spinozahuis; 50), p. 3.

moet reconstrueren, voor zover de systematiek al niet in de tekst zelf te vinden is. Het wezen van zijn denken gaat eraan vooraf: het is een soort fundamenteel wereldbeeld waarvan de uitgeschreven filosofie slechts de aan de historische omstandigheden aangepaste en dus gebrekkige uitdrukking geeft. Dat maakt het de lezer natuurlijk gemakkelijker om zich Spinoza eigen te maken en onwelgevallige gedachten als secundaire dwalingen af te voeren. Het brengt de katholieke wijsgeer Robbers, die dit door Dunin Borkowski geformuleerde methodische uitgangspunt volledig onderschrijft,⁵² tot een soort erasmiaanse verdraagzaamheid. Zelfverzekerd denkend vanuit de overgeleverde *veritas perennis* kan achter de dwalingen van de andersdenkenden dan nog altijd de goede wil worden opgespoord. Die goede wil bestaat dan voor Robbers bovenal in de erkenning van het mysterie Gods en de grenzen van het menselijke verstand in het begrijpen van God en universum. Robbers biedt wat dit betreft de helderste verwoording van de katholieke belangstelling voor Spinoza.

De katholieke reactie op Spinoza's denken of op het neospinozisme van die tijd wordt mijns inziens bepaald door twee fundamentele gedachten, die Robbers ook met zoveel woorden noemt. De eerste gedachte is dat de wetenschap haar plaats en grenzen moet erkennen. Het wetenschappelijke beeld van de werkelijkheid is noodzakelijk beperkt, aangezien het de eigenlijke zijnsgrond, te weten: God, niet kan bevatten. In tegenstelling tot de verlichte geesten die uit het wetenschappelijke wereldbeeld de overbodigheid of zelfs het niet-bestaan van God afleiden, zien de katholieke denkers omgekeerd hierin juist de grenzen van de wetenschap bevestigd. Niettemin, zo stelt Robbers vast, kan men bij Spinoza ondanks zijn omarming van de wetenschappelijke geest der zeventiende eeuw toch een erkenning van die grenzen aantreffen, onder meer in het feit dat Spinoza de onkenbaarheid van God beaamt door te menen dat God een oneindig aantal attributen bevat, terwijl ons verstand er slechts twee kent. De tweede gedachte is dat God als persoon moet worden gedacht, zij het niet als evenbeeld van de eindige mens, maar als een oneindig persoon. Die persoonlijkheid komt bijzonder sterk tot uiting in de voorstelling van God als Vader.⁵³ Spinoza sluit in zijn begrip van intellectuele liefde tot God weliswaar aan bij de antieke filosofen, maar mist volgens Robbers de kern van de christelijke metafysica als het over God gaat: de beweging van liefde die van God uitgaat. Hier ligt een mogelijk misverstand op de loer, aangezien Spinoza's kritiek op het antropomorfisme in zoverre doel mist, aangezien de leer van Gods persoonlijkheid begrepen moet worden in analoge zin en niet in ontologische zin.⁵⁴ Spinoza lijkt dit onderscheid – zo wezenlijk voor neothomistische denkers als Sassen en Robbers – niet te maken.

Hoe dan ook: hier verschijnt een fundamenteel punt in de verhouding tussen Spinoza en het religieuze spinozisme waarbij katholieken kunnen aansluiten. Het genoemde methodische

⁵² J. Robbers, 'Historische Spinoza-studie en religieus Spinozistische beschouwingwijze', in *Studiën*, 68 (1936) nr 125, pp. 315 e.v.

⁵³ J. Robbers, 'Is het Spinozisme religieus?', in *Studiën* 64 (1932) nr. 118, p. 174. Het gaat dan om het wezenlijke punt van de (vaderlijke) liefde van God voor de mens die ook een straffende hand inhoudt. Hier blijkt overigens dat Robbers waarschijnlijk het *Theologisch-politiek traktaat* niet goed kende – of dit bewust negeerde – aangezien de persoonlijke (of vaderlijke) liefde van God tot de mens weliswaar in de *Ethica*, in Spinoza's filosofie dus, is uitgesloten maar wel uitdrukkelijk is opgenomen in de minimale geloofsbelijdenis uit het twaalfde hoofdstuk van het *Theologisch-politiek traktaat* (voorwaarden waaronder mensen bereid zijn God te gehoorzamen). Ook Kerlen 'Spinoza de pantheïst', p.219 (zie noot 31), wees al op de betekenis van de 'vaderlijke zorg' voor het (katholieke) begrip van God.

⁵⁴ Zie ook J. Robbers, 'Historische Spinoza-studie', o.c., p. 319.

uitgangspunt van Dunin Borkowski, dat een bepaalde wijsgerige leer een tijd- en plaatsgebonden uiting is van een dieper liggend godsbesef, legitimeert de onderschikking van de wijsbegeerte aan de godsdienst, uiteraard niet in een traditionalistische zin, maar wel wat betreft de bron van de diepste waarheden. De teksten van Spinoza laten ogenschijnlijk niet toe deze richting in te slaan: filosofie en religie, filosofie en theologie, worden door Spinoza zo onderscheiden dat we toch tussen de regels door eerder van een onderschikking van de godsdienst aan de wijsbegeerte kunnen spreken. En Robbers laat er geen twijfel over bestaan dat deze richting gelijk komt te staan aan menselijke hybris: minachting in plaats van eerbied voor, en dienstbaarheid aan, God.

Er doet zich hier een merkwaardige verbinding voor die door Robbers, wanneer hij over Dunin Borkowski spreekt, ook met zoveel woorden wordt benoemd: wat bindt katholieken aan Spinoza wanneer ze er tegelijk op zulke fundamentele punten afstand van menen te moeten nemen? Zijn dit de eerste tekenen van twijfel aan hun geloof die hun een tegengestelde denktrant op zijn minst als serieus te nemen alternatief doet verschijnen, ook al vergeet men nooit van dat andere denken tegelijk *verbatim* afstand te nemen? Of is het een poging van een zich emanciperende katholiek om ergens bij te horen, een plaats te verwerven in de buitenkerkelijke wijsgerige wereld zoals die gegeven is?

Andere bliken van wijsgerige toenadering

Ik wil hier nog twee katholieke denkers voor het voetlicht brengen, die Spinoza's filosofie in belangrijke mate ernstig nemen, ook al blijven ze de afstand tussen spinozisme en thomisme benadrukken. Men kan ze zien als wijsgerig rijpere vormen van afweer, maar ook als pogingen het Roomse leven nog rijker te maken. Hoe dan ook blijft de kritiek op Spinoza's pantheïsme de kern van de besprekingen.

Ik doel ten eerste op de studies van Nicolas Balthasar (1882-1959).⁵⁵ Balthasar was een neothomist die zich sterk verzette tegen het positivistische klimaat, dat ook in katholieke kringen bestond. In zijn boek over de methode van de metafysiek is een groot stuk over Spinoza opgenomen, waarvoor hij in het voorwoord uitdrukkelijk aandacht vraagt aangezien de omvang daarvan het boek enigszins uit evenwicht brengt. De belangstelling voor Spinoza is ingegeven door een artikel van Paul Decoster (1886-1939)⁵⁶, maar bovenal door de uitwisseling die tussen beiden bestond. Ik citeer (en vertaal) uit het voorwoord:

Met de laatste [Decoster - MT] onderhield ik gedurende meer dan vijftien jaar een filosofische briefwisseling die voor ons zowel een aanmoediging als een beloning was. Spinoza was voor Decoster een filosoof waarover hij lang had nagedacht. Hij schreef mij

⁵⁵ 'Le panthéisme spinoziste', *Revue Néo-Scholastique de Philosophie*, 28 (1926), pp. 455-469; 'Le panthéisme réaliste et sa critique métaphysique', *Criterion*, 3 (1927), pp. 5-27; 'L'existence de Dieu prouvée par la connaissance du deuxième genre', *Travaux du deuxième Congrès des Sociétés de Philosophie Française et de Langue Française*, Lyon: Imprimerie G. Neveu 1939, pp. 15-26; 'L'immortalité consciente de l'âme humaine et la mortalité de l'homme chez Spinoza', *Tijdschrift voor Filosofie* 3 (1941), pp. 123-142. Deze studies worden hernoemen in 'Le panthéisme réaliste de Spinoza', in Nicolas Balthasar, *La méthode en métaphysique: Intériorité et intrinsécisme analogique*, Leuven: Institut Supérieur de Philosophie, 1943, pp. 90-123. De gegevens over Balthasar komen mede uit Struyker V, pp. 152-159.

⁵⁶ 'Quelques aspects de la dialectique spinoziste', *Chronicon Spinozanum* 3 (1923), pp. 179-195. Decoster doceerde aan de Université libre de Bruxelles.

daarover op 5 juni 1927: ‘Het realistisch pantheïsme is uiteindelijk in de vorm die Spinoza daaraan gegeven heeft, de enige afgeronde ontologie die sedert Aristoteles aan het daglicht is getreden ... Ik ben er sedert enige tijd van overtuigd, dat de aristotelisch-thomistische leer de volmaakste en scherpzinnigste analyse biedt, die ooit gemaakt is van de act en van de graden van het zijn, mits men haar leest in het licht van de notie van analogie. Spinoza is mij blijvend dierbaar – meer dan Aristoteles en de Heilige Thomas, ik zal het u maar bekennen –, ondanks de gebreken van zijn metafysica, ondanks de ordening van zijn bewijsvoering die bij voorbaat tot mislukken gedoemd is. De reden daarvan is, dat ik in hem het gevoel aantref – of het voorgevoel – van een intrinsecisme, waarvan u overigens de aanwezigheid beslist niet zult ontkennen, dat door het realistisch pantheïsme eerder wordt geschaad dan gediend. Daarom overleeft Spinoza ongetwijfeld de mislukking van zijn systematische uitrusting.’⁵⁷

Balthasar wijst Spinoza’s ‘intrinsécisme panthéiste’ af omdat de ene substantie ‘niet kan beantwoorden aan de legitieme eisen van het metafysisch denken’. Volgens Struyker Boudier markeert dit debat een wending in ‘de receptie van Spinoza in katholieke milieus’:

Rasmetafysici als Decoster en Balthasar moeten in elkaar, en in Spinoza, een geestelijke verwantschap hebben ontdekt, die verder ging dan de verschillen die hen scheidde. De vaak onwaardige scheldpartijen van weleer aan het adres van de pantheïsten die de Vrije Universiteit bevolkten en van Spinoza hebben plaats gemaakt voor een intellectuele samenspraak op hoog niveau.

In zijn boek over de methode van de metafysiek behandelt Balthasar ‘vooral Spinoza als representant van mislukte antwoorden’ op ‘de vraag, wat denken, zijn en de rol van de metafysicus is’. Ook hier is Balthasar met Decoster in debat: de substantieleer doet geen recht aan de pluriformiteit der zijnden. Ook wordt Spinoza’s idee afgewezen dat onze kennis van de veelheid van eindige dingen in God als oneindig wezen grondt.

De jezuïet Alfons van Kol (1912-1975)⁵⁸ schreef bij mijn weten slechts één artikel over Spinoza. Dit is evenwel om twee redenen het bespreken waard. Ten eerste bepleit Van Kol een zakelijke benadering van het denken van Spinoza en steekt hij zelfs zijn bewondering niet onder stoelen of banken. Niet alleen geldt voor hem het beginsel dat ‘eerbied tegenover dat andere denken een van de eerste vereisten is voor een eerlijke studie’, maar tegenover het pantheïstisch of monistisch denken geldt dit te meer

waar dit in de onwaarheid van de strikte eenheid van al het zijn toch zoo’n kostbaar element van waarheid bevat, zoo uitmunt door grootsche opzet, zoo veel dichter nadert tot ons Thomistisch denken dan vele andere systemen.⁵⁹

De enige fout van Spinoza bestaat in ‘het miskennen van analogie – een fout echter die

⁵⁷ Balthasar, *La méthode en métaphysique*, p. 8.

⁵⁸ Zie over hem Struyker I, p. 155.

⁵⁹ A. van Kol, ‘De zijnsordening bij Spinoza en S. Thomas’, *Studia Catholica*, 12 (1936), p. 388.

verschrikkelijk is waar 't gaat om metaphysiek'. Niettemin is de bewondering van Van Kol voor Spinoza groot. Terwijl anderen hebben gemeend in Spinoza's denken logische tegenspraken te zien, heeft Van Kol 'tot nog toe geen contradicties [kunnen] ontdekken'.⁶⁰ Van Kol volgt overigens voor een deel de in het begin van de twintigste eeuw overheersend geworden niet-rationalistische interpretatie van het spinozisme: de rationaliteit is slechts de oppervlakte, de 'diepste kern van het zijn is wezenlijk irrationeel, ondenkbaar'. Maar waar deze bij Spinoza buiten het denken zelf valt, kan het thomisme de samenhang blijven denken:

God transcendens immanens in de wereld: het is de korte samenvatting van S. Thomas' leer over hun beider binding in het zijn; God en schepsel vereenigd tot een unitas realis analoga, niët logica.⁶¹

De tweede reden waarom Van Kols tekst van belang is, is de directe discussie die hij aangaat met Carps karakterisering van het katholicisme, die maakt dat dit lijnrecht tegenover het spinozisme komt te staan. Terwijl in het katholicisme namelijk de bemiddeling van het goddelijke centraal staat, opteert het spinozisme voor een meer onmiddellijk contact met God of het goddelijke.⁶² Wellicht raken we hier ook de kern van het conflict tussen Spinoza's denken en de katholieke denkwereld: kunnen we God of het goddelijke kennen zoals we de wereld kunnen begrijpen, of is God onkenbaar in deze zin en is het nodig Zijn bestaan en wezen langs andere wegen, en dus symbolisch bemiddeld, te doorgronden? De repliek van Van Kol is dat deze bemiddeling niet alleen eenvoudig in het leergezag van de kerk gevonden kan worden, maar zelf voor het verstandelijke denken toegankelijk is, mits men hier maar op analoge en niet op logische wijze te werk gaat. Men kan Van Kol hier tegen Carp in zoverre gelijk geven, dat een eenvoudige tegenstelling tussen autonomie en heteronomie wel al te gemakkelijk is en bovendien het spinozisme immuun maakt voor een wijsgerige ondervraging, bijvoorbeeld van de kant van het thomisme.

⁶⁰ Van Kol, o.c., p. 389. De schrijver blijft niet staan bij de uiterlijke vorm van de *Ethica*, maar tracht door te dringen in 'den dieperen geest die er onder ligt' (391). Die geest valt zelf buiten elk bewijs, maar is een alles bepalende visie: 'de *realiteit* van de *absolute immanente Aleenheid*'. Spinoza tracht deze idee verstandelijk te doorgronden, en alhoewel hij niet alle transcendentie loochent (396), miskent hij deze idee toch daar waar hij de *analogia entis* ontkent. Juist de parallelie tussen Denken en Uitgebreidheid is de meest consequente uitdrukking van dit immanentistisch denken (399). Interessant is ook dat Van Kol Spinoza in bescherming neemt tegen de achttiende-eeuwse interpretatie van de substantie als 'een abstract, star wezen': 'Integendeel Spinoza spreekt van God als van het hoogst actueele, actieve zijn' (407). Spinoza komt evenwel daar in de problemen waar hij de overgang van het oneindige naar het eindige denkt. Het thomisme zou daarvoor met het denken in termen van analogie een betere oplossing hebben gevonden.

⁶¹ Van Kol, o.c., p. 414. Met dat laatste bedoelt Van Kol: 'In Spinoza's mathematische participatie-leer gaat God weliswaar uit boven de modi, beheerscht ze zelfs, maar toch niet meer dan de driehoek zijn eigenschappen. Zóózeer hangt God af van de natura naturata dat Hij eigenlijk niet meer is dan het meest belangrijke deel van de Aleenheid' (414-415). Vanuit spinozistisch gezichtspunt zou men dit onderscheid tussen analoog en logisch denken wellicht kunnen bevestigen als zijnde nu juist het verschil tussen theologie en filosofie. De theologie spreekt over God in analoge termen, dat wil zeggen termen zoals die begrijpelijk zijn voor mensen zonder inzicht in de Natuur.

⁶² J. Carp, *Het spinozisme als wereldbeschouwing: Inleiding tot de leer van Benedictus de Spinoza*, Arnhem: Van Loghum Slaterus, 1931, pp. 198-199: 'In principiële zuiverheid van opvatting als religieuze beschouwingswijze staat het Spinozisme op één lijn met het Katholicisme: het Spinozisme als de volstrekt autonome religieuze beschouwingswijze, welke geen middelaar als vertolker van den zin van het Goddelijke aanvaardt; het Katholicisme als de volstrekt heteronome religieuze beschouwingswijze, welke in de functie van de Kerk aan de gedachte, dat de opvatting en uitlegging van het transcendentie Godswoord aan 's menschen begrip onttrokken is, blijvend uitdrukking heeft gegeven.'

Intermezzo: de stilte en de storm

De opleving van de belangstelling voor Spinoza in de tweede helft van de jaren zestig, opvallend genoeg vooral in traditioneel katholieke landen (zoals Italië en Frankrijk), wordt in de katholieke kringen in Nederland en België voorafgegaan door een raadselachtige stilte. Met uitzondering van een enkel opstel⁶³ vinden we geen enkele publicatie over Spinoza in de jaren veertig en vijftig. Pas in de jaren zestig komt de studie rond Spinoza weer op gang. Ik waag mij hier niet aan een verklaring. Houdt men zich verre (uit voorzichtigheid of uit eerbied) van alles wat met het joodse denken te maken heeft? Of is eenvoudig de filosofische mode van die dagen zodanig dat voor Spinoza geen plaats is? Hoe dan ook: het is een stilte voor de storm.

In de jaren zestig treedt met name in Frankrijk een bont geheel van nieuwe Spinoza-interpretaties op het toneel die hun stempel zullen zetten op de ontvangst van Spinoza in Nederland en België vanaf het einde van de jaren zestig. Spinoza wordt enerzijds ontdekt als een filosoof die past in een kritischer wordende benadering van zowel het fenomenologisch-existentialistische denken, dat in de mode is, als van de hegeliaanse dialectiek. Spinoza wordt anderzijds in verband gebracht met de zogeheten meesters van de achterdocht: Marx, Nietzsche,⁶⁴ Freud. In het bijzonder de groep rond de marxistische filosoof Louis Althusser maakt zich sterk voor Spinoza. Men ziet in Marx, Nietzsche en Freud een wezenlijk spinozistische reactie op het 'idealistische' denken in de geschiedenistheorie, de ethiek en de psychologie. De invloed hiervan is te onzent duidelijk merkbaar.⁶⁵ Spinoza-onderzoekers zoals Martial Gueroult en Alexandre Matheron opteerden voor een streng systematische benadering van het denken van Spinoza en ook hun teksten brachten het Spinoza-onderzoek in België en Nederland een nieuwe impuls.⁶⁶

⁶³ Van de hand van Robbers verscheen 'Wat is pantheïsme?', *Bijdragen* 12 (1951), pp. 314-344. Sassen kwam in deze jaren uiteraard met zijn geschiedenis van de wijsbegeerte in Nederland, waarin het spinozisme ruime aandacht kreeg.

⁶⁴ In 1987 hield Roger Henrard een voordracht over Spinoza en Nietzsche: *Nietzsche en Spinoza: Vreemde verwanten*, Leiden: Brill, 1989 (Mededelingen vanwege het Spinozahuis; 56). Zie over hem Struyker V, p. 354. Gilles Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, Paris: Minuit, 1968, die overigens de spinozistische leer van de affecten al had gebruikt in zijn *Nietzsche et la philosophie*, Paris: PUF, 1962, verdient hier ook vermelding. De Dijn schreef een studie hierover: 'Spinoza en het expressie-probleem: Kritische studie', *Tijdschrift voor Filosofie* 31 (1969), pp. 572-582. Op 4 november 1996 promoveerde Monique Scheepers aan de Katholieke Universiteit Brabant op een proefschrift over Deleuze, waarin een hoofdstuk over Spinoza is opgenomen: *Differentie en politiek: Een inleiding tot de filosofie van Gilles Deleuze*, met name pp. 43-60.

⁶⁵ Ik verwijs hier slechts naar de relevante auteurs en hun teksten. Allereerst is dat Theo Zweerman (1931-2005): *Spinoza en de hedendaagse kritiek op het humanisme als ideologie*, Leiden: Brill, 1975 (Medelingen vanwege het Spinozahuis; 34). Zie over hem Struyker III, pp. 242-244. Ook Henk Manschot (*1939), die op de filosofie van Louis Althusser promoveerde en een opstel schreef over Althusser en Spinoza: 'Aanzetten voor een histories materialistische ideologietheorie: De bijdrage van Louis Althusser', *Te Elfder Ure* 24 (1978) nr. 1, pp. 104-139, moet hier genoemd worden. Zie over hem Struyker VII, pp. 419-420. In dit rijtje hoort ook schrijver dezes (*1954) thuis: 'Althusser en Spinoza', in H.C. Boekraad (ed.), *Seminar Althusser*, Nijmegen: Socialistische Uitgeverij Nijmegen, 1977, pp. 120-134; 'Ideologiekritiek en strategisch denken: Louis Althusser: marxisme en filosofie', november 1980 (doctoraalscriptie KUN), 77 pp.; 'De strijd in de duisternis: Het geschiedenisbegrip van Althusser', *Te Elfder Ure* 31 (1982), pp. 416-450; *Spinoza en de anti-naturalistische filosofie van Althusser*, Leiden: Brill, 1987 (Mededelingen vanwege het Spinozahuis; 53). Zie verder Struyker VIII, pp. 55-56.

⁶⁶ Hier moet allereerst gewezen worden op het grote aantal studies van H. De Dijn (*1943), die in zijn tekst-immanente benadering een geslaagd leerling van Gueroult blijkt. Het zou te ver voeren hier alle titels op te sommen. De Dijn was eind jaren zestig en begin jaren zeventig degene die in talloze kortere bijdragen buitenlandse studies over Spinoza en ontwikkelingen in het Spinoza-onderzoek in het Nederlandstalige gebied introduceerde. Zie over hem Struyker V, pp. 292-294.

In katholieke kringen worden deze signalen onmiddellijk opgevangen en verwerkt: in een omgeving die de doorwerking van Vaticanum II begint te voelen wordt Spinoza door Georges Van Riet in 1968 als filosoof van het ‘grootse rationalisme’ polemisch ingebracht tegen de heersende filosofen en bovenal tegen het ‘kleine rationalisme’. Struyker Boudier geeft het jaar 1963 aan als het definitieve einde van het neothomisme.⁶⁷ In 1967 wordt de Index opgeheven en verbiedt de Rooms-Katholieke Kerk het haar leden niet langer Spinoza te lezen. In datzelfde jaar verschijnt van Sassen zijn bloemlezing uit het werk van Spinoza, voorzien van een uitvoerige inleiding.⁶⁸ Deze feiten markeren het begin van de derde en laatste fase in de ontvangst van Spinoza in katholieke kringen.

IV Spinoza in het post-conciliaire katholicisme

Wanneer Herman De Dijn in een kort artikel⁶⁹ de vraag naar de persoonlijkheid van God weer oppakt, is het verschil met de benadering van Robbers en Sassen evident. Het methodische uitgangspunt van het voorafgaande wereldbeeld is geheel en al verlaten. De tekst van Spinoza is wat telt: deze moet op coherente wijze begrepen worden. Spinoza verdient een integrale reconstructie van zijn denken, alhoewel deze zich bij De Dijn grotendeels tot de metafysica, de kenleer en de ethiek beperkt. Spinoza erkende geen persoonlijke God: elke poging tot verpersoonlijking komt neer op een verwerpelijk antropomorfisme. Van God kan men daarom niet zeggen dat deze een bewustzijn of een zelfbewustzijn heeft; de passages waarin Spinoza iets dergelijks toch lijkt te bedoelen, blijken bij nader inzien ofwel verkeerd begrepen te worden, ofwel toch in overeenstemming met de aanname.⁷⁰ De vraag of Spinoza’s opvatting strijdig is met het katholicisme of een *veritas perennis* is, blijkt ver weg: Spinoza’s tekst wordt van binnenuit verklaard. En De Dijn beroept zich volmondig op een toch uiterst rationalistische interpretatie als die van Martial Gueroult.⁷¹ Zelfs daar waar De Dijn even naar een eigen woord lijkt te zoeken om Spinoza’s gedachten beter te vatten, wijkt hij nauwelijks af van diens terminologie.⁷² In een reactie op een zojuist verschenen boek van Wetlesen scherpt De Dijn de tegenstelling tussen Spinoza’s systematisch rationalisme en een religieus mysticisme nog eens aan, zonder overigens te ontkennen dat er bij Spinoza ook religieuze gedachten te vinden zijn

⁶⁷ Zie de conclusie in Struyker VIII, pp. 89 e.v.

⁶⁸ *Kerngedachten van Spinoza*, Roermond: Romen, 1967.

⁶⁹ ‘De God van Spinoza is geen persoonlijke God’, *Algemeen Nederlands Tijdschrift voor Wijsbegeerte* 70 (1978), pp. 47-51.

⁷⁰ De Dijn verschilt hier duidelijk van mening met de protestantse Spinoza-lezing van Hubbeling, die in hetzelfde nummer van dit tijdschrift is opgenomen.

⁷¹ M. Gueroult, *Spinoza I: Dieu (Ethique, I)*, Paris: Aubier-Montaigne, 1986, p. 11: ‘Bij Spinoza daarentegen geraakt ons inzicht bij het absolute weten, want het zuivere verstand is wat zijn natuur betreft hetzelfde bij de mens als bij God.’ Gueroult meent dat bij Spinoza geen sprake is van pantheïsme in het idee dat alle dingen immanent aan God zijn, maar van ‘panentheïsme’: de modificaties zijn weliswaar in God, maar zijn in strikte zin niet God (p. 223). Er blijft een radicaal verschil tussen modificaties enerzijds en substantie anderzijds. Maar dit verschil is weer niet zo radicaal dat God nu als het ‘onuitsprekelijke Ene’ boven de attributen enzovoort staat. Sassen, ‘God en wereld bij Spinoza’ (zie noot 46), p. 60, nam voorheen juist afstand van de rationalistische interpretaties van Spinoza zoals deze in Frankrijk gebruikelijk waren.

⁷² Uiteraard gaat het hier om een korte notitie, gericht tegen een poging van Hubbeling om in Spinoza’s begrip van God toch op een of andere manier ‘het traditionele begrip van God’ terug te vinden. Die poging wordt door De Dijn onbarmhartig de grond ingeboord. Maar, men kan dit ook doen om tussen de regels door te kennen te geven: katholieke godsdienst en Spinoza’s wijsbegeerte verdragen elkaar niet.

(met name in *Ethica* V).⁷³ De nadruk ligt evenwel op de *sapientia*: de kennis van de dingen vanuit het gezichtspunt van de eeuwigheid, uitlopend op een wijsheidsleer (*prudentia*).

Ik heb hiermee tevens de moeilijkheid van dit derde deel aangegeven: is hier nog wel sprake van een katholieke ontvangst van Spinoza en het spinozisme? Ligt het niet meer voor de hand om van deze periode van opening naar de wereld door de Rooms-Katholieke Kerk en vooral van velen van haar leden juist te zeggen dat ons hele thema hier zijn relevantie verliest? Een bevestigend antwoord kan ik aan twee uiterste voorbeelden duidelijk maken. Aan de ene kant vinden we dan een van de meest bekende Spinoza-onderzoekers van de afgelopen dertig jaar: Wim Klever. Hij was rooms-katholiek en tot priester gewijd, totdat hij in 1963 uit klooster en kerk trad. Een direct verband tussen zijn (anti-)katholicisme en zijn studies over Spinoza kan niet gelegd worden. Pas in 1975 begon Klever aan zijn Spinoza-onderzoek.⁷⁴ Aan de andere kant vinden we Angela Roothaan die in 1996 promoveerde op een studie over het *Theologisch-politiek traktaat*, waarin zij een algemeen-religieuze invalshoek kiest om Spinoza's pleidooi voor godsdienstige pluriformiteit te belichten.⁷⁵ Roothaan leest het traktaat als een aanwijzing voor een theologische politieke filosofie. De centrale plaats die religie in Spinoza's politieke denken inneemt laat zij zien door erop te wijzen dat de moraal van naastenliefde, waartoe de boodschap van de Bijbel kan worden herleid en die bovendien ook los daarvan verstandelijk als juist kan worden ingezien, niet zomaar een 'smalle moraal' biedt ter bevordering van een vreedzame en verdraagzame samenleving, maar tevens de voorwaarde is voor het zielenheil van de mens – dat erin bestaat zo veel als mogelijk in de geest van God te leven. Dit is alleen mogelijk in een staat die het geestelijke leven beschermt en de vrijheid laat. Roothaan verzet zich vooral (mede geïnspireerd door Kant overigens) tegen de overheersende naturalistische interpretatie van Spinoza, waarin de redelijkheid tot de 'theoretische rede' beperkt blijft (kennis van God oftewel de Natuur). Daarentegen pleit zij voor een interpretatie van het traktaat als uiting van een even legitieme 'praktische rede' met een religieus uitgangspunt.

Verder ben ik in de Spinoza-studies uit deze periode nauwelijks uitdrukkelijke verwijzingen naar het eigen geloof van de auteur tegengekomen. De Spinozakenners Herman De Dijn en Theo Zweerman hebben (mij) uitdrukkelijk gezegd, dat filosofie voor hen los staat van het geloof, alhoewel zij als persoon verbonden blijven met het katholicisme.⁷⁶ En wat te denken

⁷³ 'De actualiteit van Spinoza: Spinoza de wijsheid voor vandaag?', *Tijdschrift voor Filosofie* 24 (1980), 1, pp. 113-116; Jon Wetlesen, *The Sage and the Way. Spinoza's Ethics of Freedom*, Assen: Van Gorcum, 1979. In latere teksten van De Dijn wordt Spinoza's ethiek of heilsleer steeds meer geplaatst in het perspectief van een overwinning van een beperkt rationalistisch-wetenschappelijk denken in de richting van een meer contemplatieve soort van kennis. Zie bijvoorbeeld 'Spinoza: rationalist en mysticus?', *De uil van Minerva* 6 (1989), pp. 37-46.

⁷⁴ Klever ontbreekt dan ook in het overzicht van C. Struyker Boudier. In een brief aan mij schrijft Klever: 'Uit het voorgaande zal je kunnen opmaken, dat er nauwelijks sprake is van enige andere relatie tussen mijn vroegere R.K.-schap en mijn huidige verknochtheid aan Spinoza dan die van verwijderde opeenvolging. Hier zou ik Spinoza's dictum van 4/39s [bedoeld is *Ethica*, boek 4, stelling 39, scholium - MT] op mijzelf willen toepassen'. Spinoza's gezegde luidt in de vertaling van Van Suchtelen: 'Ik waag nochtans niet te ontkennen, dat het menselijk lichaam, zelfs bij behoud van de bloedsomloop en andere eigenaardigheden, om welke men het lichaam als levend beschouwt, niettemin een andere aard, geheel en al verschillend van zijn vroegere kan aannemen.'

⁷⁵ A. Roothaan, *Vroomheid, vrede, vrijheid: Een interpretatie van Spinoza's Tractatus Theologico-Politicus*, Assen: Van Gorcum, 1996.

⁷⁶ De Dijn neemt in de jaren tachtig wel enige afstand van een rationalistische interpretatie van Spinoza, zoals onder andere blijkt uit 'Spinoza en de geopenbaarde godsdienst', *Algemeen Nederlands Tijdschrift voor Wijsbegeerte* 82 (1990), pp. 241-251. Een naturalistisch begrip van godsdienst, zoals Spinoza dat biedt, kan een tegenstelling tussen spinozisme en katholicisme verzoenen.

van een Roger Henrard? Een passage uit de ‘Slotbeschouwingen’ in zijn beroemde boek over Spinoza’s invloed op de Nederlandse literatuur ademt zeker een anti-modernistische geest⁷⁷, die zeer wel katholieke wortels kan hebben, maar toch ook weer niet typisch katholiek is. Eén uitzondering is er echter toch en verdient hier genoemd te worden. Men kan deze opvatten als de overgang van de tweede naar de derde periode.

Aan het begin van deze wending in het katholieke denken over Spinoza lijkt Georges van Riet (1916-1998) te staan die in 1968 een groot opstel over diens filosofie publiceert, geschreven alsof Spinoza zojuist ontdekt is of moet worden.⁷⁸ Ik bedoel dat niet oneerbiedig, maar stel vast dat de redactie van het Franstalige Leuvense tijdschrift waarin dit opstel verscheen het blijkbaar nuttig vond een dergelijk inleidend betoog op te nemen. Van Riet pleit onomwonden voor een rationalistische en systematische interpretatie van Spinoza’s filosofie, bovenal omdat hij als tijdsdiagnose de crisis van het denken naar voren haalt, die erin zou bestaan dat men niet meer in staat is rationeel en consistent over God en wereld na te denken. Het verhaal staat echter niet alleen in het teken van de presentatie van een groot filosoof. Het project zelf van een groots tegenover een bekrompen rationalisme is de eigenlijke reden om Spinoza voor het voetlicht te brengen.⁷⁹ Het front heeft zich blijkbaar gewijzigd en ironisch genoeg moeten degenen die pleiten voor het openhouden van de ruimte voor het mysterie het hier ontgelden. De slinger slaat door naar de andere kant. Juist omdat het rationalisme van Spinoza ‘groots’ was, dat wil zeggen God als eerste beginsel denkt, is hij als klassiek denker onontbeerlijk in de strijd tegen degenen die in naam van de rede de goddelijke sfeer voor de

⁷⁷ R. Henrard, *Wijsheidsgestalten in dichterwoord: Onderzoek naar de invloed van Spinoza op de Nederlandse literatuur*, Assen/Amsterdam: Van Gorcum, 1977, pp. 332-333.

⁷⁸ ‘Actualité de Spinoza’, *Revue philosophique de Louvain*, 66 (1968), pp. 36-84. Zie over hem Struyker V, pp. 226-227. Van Riet is, in tegenstelling tot de reeds genoemden, niet voor een strikte scheiding tussen filosofie en geloof. Hierover werd in de jaren zestig levendig gediscussieerd, ook in verband met Spinoza’s denken. Alfred Vanneste (1922–2014) bespreekt Spinoza onder andere in het kader van de verhouding tussen filosofie en theologie, als tussenstap in de richting van Blondel: ‘Het onderscheid tussen filosofie en theologie’, *Collationes Brugenses et Gandavenses* 10 (1964), pp. 289-317. De auteur wil het gangbare onderscheid tussen theologie (spreken vanuit openbaring en kerkelijke leer) en filosofie (onderzoek met het natuurlijke verstand naar de laatste grond) ter discussie stellen: ‘ons inziens is er geen plaats voor een *principieel* onderscheid tussen de theologie en de natuurlijke wijsgerige studie van de godsdienst en al wat er mede verband houdt.’ Het natuurlijke denken kan niet om de godsdienstige ervaring van de mens heen, maar omgekeerd kan de godsdienst niet om het denken heen. Het denken kan niet stilhouden bij de openbaring (289). Hij volgt Van Riet in zijn stelling dat er ‘een strikt rationele studie van de christelijke godsdienst’ mogelijk is (297). Van Riet maakt daarbij onderscheid tussen het *quid sit* van een geloofsovertuiging, dat voor ieder toegankelijk is, en het *an sit* dat alleen voor de gelovige geldt. Er is dus sprake van een materiële identiteit tussen theologie en godsdienstwetenschap. Vanneste meent echter dat Van Riet het *quid sit* wat al te rationalistisch opvat en daarmee het *an sit* alleen als bevestiging van een willekeurige inhoud maakt (299). Hij meent dat het meer is: zin geven aan een inhoud die een niet-gelovige ontgaat. Uiteindelijk gaat het hem om een pleidooi de theologie naar de moderne filosofie te openen en hier komt ook de naam Spinoza voor (315): ‘Het is terecht dat de filosofen aan de theologen verwijten dat deze veel te weinig op de hoogte zijn van de hedendaagse filosofie. Sedert lang hebben wij immers het levend contact met de moderne gedachte verloren. Men zou kunnen zeggen dat het is sinds het verschijnen van het merkwaardige ‘Tractatus theologico-politicus’ van Spinoza in 1670. Het was de eerste grootscheepse poging om de reïnterpretatie te geven van het christendom in het kader van een nieuwe wijsbegeerte. Nu wil ik wel onmiddellijk toegeven dat Spinoza’s visie op het christendom zeker niet zonder meer over te nemen is, maar ze is toch te diep doordacht – en ook, scriptuurair te goed geïnformeerd – opdat wij ze zo maar mogen ignoreren zoals wij het in feite nog altijd doen. En na Spinoza zijn Kant en Hegel en anderen gekomen en steeds maar is onze speculatieve theologie blijven voortdenken in het kader van de filosofie der dertiende eeuw.’ Zie over Vanneste: Struyker VII, p. 380.

⁷⁹ De term ‘grande rationalisme’ komt van Merleau-Ponty, waarmee hij doelt op het zeventiende-eeuwse rationalisme, waaronder dat van Spinoza, dat kennis van de natuur nog niet heeft herleid tot object-kennis, zoals de moderne natuurwetenschap dat opvat. Zie M. Merleau-Ponty, *Signes*, Paris : Gallimard, 1960, pp. 185-191.

rede afsluiten, dat wil zeggen de traditionele katholieke rationaliteit de rug toekeren.

Plaatsen we de bijdrage van Van Riet in het historische perspectief van de ontvangst van Spinoza in katholieke kringen, dan lijkt mij de kern van zijn betoog deze: de vraag naar de transcendentie of immanentie van God komt niet meer op de eerste plaats. Het monisme, het benadrukken van de eenheid en samenhang, oefent een grote aantrekkingskracht uit. Spinoza's erkenning van God als eerste oorzaak is voldoende om hem vandaag de dag ernstig te nemen.⁸⁰ Het pantheïsme wordt niet langer als gevaar gezien. Er staan andere zaken op het spel. Spinoza verschijnt nu, na het Tweede Vaticaans Concilie, als een pleitbezorger van de oecumenische gedachte, die hij overigens zelf 'katholicisme' noemt.⁸¹ Voor Van Riet is de vraag beslissend hoe de positiviteit van een openbaringsgodsdienst kan worden verenigd met de universele broederschap van alle mensen.⁸² Weliswaar neemt Van Riet afstand van Spinoza's scherpe tegenstelling tussen geleerden (filosofen) en massa, tussen wetenschap en geloof,⁸³ maar voor hem is de erkenning dat de religie naar een boven-rationale sfeer verwijst van minder belang dan het gevaar dat we God op een minder dan rationele manier begrijpen.⁸⁴ Men kan vermoeden dat Van Riet hier terughoudend is in zijn beoordeling en waardering van Spinoza, want aan het slot van zijn tekst schrijft hij als zijn conclusie neer:

het standpunt van Spinoza is schamel, onvolledig, maar niet fout. Maar schamel als het is, kan het worden verrijkt zonder dat het nodig is de beginselen waarop het steunt te verwerpen [...].⁸⁵

Van groter belang, zo lijkt het, dan vast te stellen dat Spinoza geen christen was omdat hij niet aan de goddelijkheid van Jezus geloofde,⁸⁶ is het dat Spinoza geen godloochenaar is en bovendien tracht de kloof tussen atheïsme en godsdienst te dichten door de nadruk te leggen op de eerbied voor de naaste in plaats van op de voorstellingen die men van God heeft.⁸⁷ Ook deze spinozistische gedachte sluit aan bij de oecumenische houding, die sinds kort ook die van de Rooms-Katholieke Kerk is.⁸⁸ Deze conclusie steunt mede op een gedachte die we al bij Robbers vonden, te weten het onderscheid tussen de fundamentele grond van het denken en zijn feitelijke

⁸⁰ Van Riet, 'Actualité de Spinoza', p. 44: 'Le contenu essentiel est que le monde trouve en Dieu sa raison d'être, sa cause totale.' Het verschil tussen de integrale filosofische uitwerking van speculatieve kwesties en die van de traditionele theologie, die meer aandacht heeft voor het mysterie en voor de openbaring, moet als minder radicaal worden opgevat dan op het eerste gezicht lijkt: p. 81.

⁸¹ Van Riet, p. 56: 'Spinoza aspire à ce qu'on pourrait appeler le "grand oecuménisme", à savoir l'union de tous les hommes de bonne volonté [...]. Cet oecuménisme, il l'appelle "catholicisme"; il en voit l'initiateur dans le Christ [...].'

⁸² Van Riet, p. 60: 'comment concilier la positivité d'une religion révélée avec la fraternité universelle des hommes quels qu'ils soient?'

⁸³ Van Riet, p. 69; wat betreft de spanning tussen denken en gevoelen, rede en geloof, geldt eenzelfde voorbehoud: p. 82.

⁸⁴ Van Riet, pp. 70-71: 'la difficulté de la foi n'est pas tant, comme certains le prétendent, que le philosophe dans son fol orgueil refuse de se soumettre à Dieu ou d'accepter du supra-rationnel; elle vient plutôt de ce qu'il ne peut accepter, au nom de Dieu, de l'infra-rationnel, du rationnel de mauvaise qualité, de la philosophie au rabais.'

⁸⁵ Van Riet, p. 76: 'la position de Spinoza est pauvre, incomplète, mais non fausse. Pauvre, elle peut être enrichie sans qu'il faille pour autant rejeter les principes sur lesquels elle s'appuie [...].'

⁸⁶ Van Riet, p. 75.

⁸⁷ Van Riet, pp. 77 e.v.

⁸⁸ Van Riet, p. 80: 'Cette conclusion étend aux dimensions du "grand oecuménisme" l'attitude très neuve que l'Église catholique adopte aujourd'hui envers les autres confessions chrétiennes.'

uitwerking in een persoonlijke overtuiging.

V Een aanzet tot een ‘neokatholiek’ spinozisme?

Zo expliciet als de besproken tekst van Van Riet is in de betrekking tussen spinozisme en katholicisme, zo impliciet blijven de andere teksten uit deze periode.⁸⁹ Dit zwijgen of fluisteren kan evenwel niet duiden op het verdwijnen van elke betrekking: daarvoor zijn beide tradities te sterk en daarvoor is het wijsgerige probleem dat hun confrontatie oproept te relevant. Het impliciete karakter heeft voor mij echter wel de aangename kant dat ik niet al te uitvoerig op deze omvangrijke literatuur hoef in te gaan en dit betoog voor de lezer in omvang kan beperken. Een karakterisering van een mogelijk bestaand ‘neokatholiek’ spinozisme zou deze studie verre te buiten gaan. Ik zal mij daarom ter afsluiting van dit verhaal beperken tot enkele wellicht wat speculatieve kanttekeningen.

Als cruciale kwestie in de verhouding tussen spinozisme en katholicisme (of thomisme) is naar voren getreden de wijze waarop de differentiatie tussen God en Wereld (of God en Natuur) gedacht wordt.⁹⁰ Naast belangrijke verschillen, kunnen hier ook overeenkomsten worden vastgesteld die aan betekenis winnen naarmate de omgeving nog verder gaande vormen van ‘immanentisme’ koestert. Anderzijds kan het katholicisme langzaam de verandering van een kerkelijke godsdienst naar een *civil religion* hebben aanvaard.⁹¹ De differentiatie heeft uiteraard onmiddellijk gevolgen voor de status van de Openbaring.

Het is wellicht geen toeval dat de franciscaan Theo Zweerman belangstelling had voor de verhouding tussen Spinoza’s denken en het anti-humanisme dat in de recente Franse filosofie

⁸⁹ Aan het slot van Zweerman, *Spinoza en de hedendaagse kritiek op het humanisme* (zie noot 66), vinden we weliswaar een voorstel Spinoza en Hegel op hun ‘beider Christus-duiding’ te vergelijken, omdat het daar gaat ‘om hun leer over de verbinding en de scheiding van het goddelijke en het menselijke’, maar de auteur waagt zich verder niet aan een eigen standpuntbepaling in deze. Zijn studie van Spinoza staat los van welke verbondenheid met de R.-K. Kerk dan ook. Een herhaling van vroegere, katholieke kritiek biedt P. van de Wey, ‘Spinoza, in God verzonken intellect’, in zijn *Grote filosofen over de mens: Van Plato tot Teilhard*, Utrecht: Bijleveld, 1970, p. 57: Spinoza bezwijkt voor de verleiding van het pantheïsme (‘of liever aanvaardt het met vreugde’), dat erin bestaat aan de eindige zijnden geen eigen existentie toe te kennen en deze te laten opgaan in de ene substantie. En op p. 60: ‘Elke pantheïst, dus ook Spinoza, komt echter wel voor grote moeilijkheden te staan: Kan het Oneindige, God, zich werkelijk eindig maken en verbijzonderen (zelfs in puur stoffelijke dingen) zonder aan zijn eigen zijnshoogheid afbreuk te doen? Haalt het pantheïsme God dus niet te ver neer in het betrekkelijke, zichtbare en eindige? Van de andere kant zou men kunnen opmerken: Wordt de zichtbare wereld met al haar eindige en gebrekkige dingen niet onrechtmatig tot de zijnshoogheid verheven? Men zou dus kunnen zeggen, dat het pantheïsme er niet in geslaagd is een aanvaardbare *coëxistentie* van het Oneindige en eindige, van God en Natuur te ontwerpen. Zouden wij deze coëxistentie niet moeten zoeken met behulp van de ‘analogia entis’ en scheppingsidee? Dan kan men tenminste de zijnsvolheid en -hoogheid Gods sauveren en tegelijkertijd de relatieve eigenstandigheid der schepselen. Spinoza heeft zeer juist gezien hoe het *eindige* slechts kan bestaan krachtens en verbonden met het Oneindige, maar heeft te weinig oog voor de relatieve eigenstandigheid van het eindige. Noch het Oneindige, noch het eindige lijken me voldoende tot hun recht komen.’ Van der Wey eindigt zijn boek met katholieke denkers: Marcel, Teilhard, Berglar. Voor zijn conclusie speelt Spinoza geen rol. Over Van der Wey (1903–1988) zie Struyker III, p. 88. Verder moet ik Claude Troisfontaines (*1938) nog noemen; zie Struyker V, p. 305. Hij schreef over Spinoza twee opstellen: ‘Dieu dans le premier livre de l’Éthique’, *Revue philosophique de Louvain* 72 (1974), pp. 467-481; ‘Liberté de pensée et soumission politique selon Spinoza’, *Revue philosophique de Louvain* 84 (1986), pp. 187-207.

⁹⁰ Zie Eric Voegelin, ‘Introduction: The Symbolization of Order’ (1956), in *Order and History*, vol. I: *Israel and Revelation*, Baton Rouge and London: Louisiana State UP, 1991; ‘What is Political Reality?’ (1966), in *Anamnesis*, Columbia and London: University of Missouri Press, 1989, pp. 143-213.

⁹¹ Hierin wordt geloof aan burgerlijke vrijheid gekoppeld: de vrijdenkerij uit de negentiende eeuw bleef, zeker achteraf gezien, natuurlijk uiterst religieus – en hetzelfde geldt voor Spinoza.

tot uiting komt. Het anti-humanisme verzet zich immers bovenal tegen het overschatten van de menselijke macht en in het overdrijven van de menselijke autonomie. Spinoza's leer van de kennis kan gelezen worden als een verzet tegen het idee dat de mens het subject van kennis zou zijn. Spinoza zou in plaats daarvan veeleer zeggen dat in het menselijke weten zich in meerdere of mindere mate de ideeën manifesteren zoals die in alle eeuwigheid in een vaste ordening aan elkaar geketend zijn. Opmerkelijk is evenwel dat Zweerman hier een vraagteken plaatst bij een al te rationalistische lezing van Spinoza – of tegen een al te rationalistische Spinoza. Een 'geweldige en geweldzame verarming, insnoering of ontbloting van onze menselijkheid', die zou ontstaan door een herleiding van het menselijke weten tot louter 'geometrisch-deductief kennen'.⁹²

Zweerman verwijst in deze cruciale passage niet alleen naar de katholieke filosoof Ricoeur en diens hermeneutiek van symbolen als tegenpool van de bij de besproken Franse filosofie voorkomende kritiek van de ideologie, maar ook naar het proefschrift van De Dijn, waarin deze de eerste soort van kennis, de *Imaginatio*, als 'droomkennis' karakteriseert.⁹³ Hier verschijnt een Spinoza-interpretatie die duidelijk in een niet- of zelfs anti-rationalistische richting wijst en zou kunnen uitmonden in een theorie van de godsdienst waarin deze niet louter als onwaarheid wordt gezien, maar als een uit de natuur van de mens voortvloeiende en dus onvermijdelijke levensvoorwaarde. De Dijn lijkt zelf, zoals eerder gezegd, deze richting uit te gaan in zijn poging Spinoza's opvatting van de godsdienst als naturalistische wetenschap te duiden. De rede bij Spinoza lijkt zo haar normatieve en bijgevolg ook veroordelende rol te verliezen om veeleer de grond te worden van inzicht in de noodzaak en waarde van een religieuze levenshouding.⁹⁴ Of zoals Zweerman in een verwijzing naar Spinoza stelt: werkelijk onmenselijk is hij die 'noch door de Rede, noch door Medelijden er toe bewogen wordt om anderen te helpen'.⁹⁵ Hier kan ook zeker een echo gehoord worden van Van Riets opstel: met de wijsheid van Spinoza trekken de gelovigen ten strijde tegen de verwording van de hedendaagse mens, die noch de grootsheid van de rede, noch de godsdienst erkent. In deze zelfde lijn kan het aannemelijk gemaakt worden dat een bepaald spinozisme te verenigen is met een neokatholieke geloofspraktijk.

Slotbeschouwing

Ik kan het tot slot van dit verhaal en voorafgaand aan een conclusie niet nalaten te wijzen op een wat minder fraai hoofdstuk uit de geschiedenis van de betrekking tussen spinozisme en katholicisme. Een en ander wordt gememoreerd door Henrard, die ter gelegenheid van het afscheid van Guido van Suchtelen als secretaris van de Vereniging toegang kreeg tot de archieven en daar stukken tegenkwam uit de jaren 1956 en 1957 – de jaren waarin de Vereniging naar een nieuwe secretaris zocht en deze uiteindelijk en gelukkig vond in Guido

⁹² Zweerman, *Spinoza en de hedendaagse kritiek op het humanisme*, pp. 16-17.

⁹³ Zweerman, pp. 15-16; De Dijn, *De epistemologie van Spinoza*, proefschrift, Leuven 1971 (2 delen), pp. 122 en 125.

⁹⁴ Een kritiek van de bekrompen rationaliteit van het instrumentele en utilitaire denken is sedert het midden van de jaren tachtig een van de belangrijkste thema's van De Dijns oeuvre. Spinoza's naam komen we daar evenwel niet of nauwelijks tegen.

⁹⁵ Zweerman, *Spinoza en de hedendaagse kritiek op het humanisme*, p. 16; verwijzing naar *Ethica* (in de vertaling van Van Suchtelen), deel 4, stelling 50, scholium.

van Suchtelen.⁹⁶ Een kandidaat-bestuurslid, mr. Dirkzwager, had ‘openlijke actie gevoerd ten einde de nieuw benoemde bisschop van Rotterdam van de kiezerslijst af te voeren op grond van de incompatibiliteit tussen het stemrecht in Nederland en het in dienst zijn van de Vaticaanse staat’. Dirkzwager haalt hier het klassieke verzet tegen de *potestas indirecta in temporalibus* van stal, die reeds Hobbes – evenzeer ‘in de eeuwenoude strijd tussen katholieken en anti-papisten’ – naar voren had gebracht en die door Spinoza in ieder geval naar de geest was overgenomen. Het betrof hier evenwel geen filosofisch dispuut. Sassen protesteerde namelijk tegen de kandidatuur,⁹⁷ maar verloor uiteindelijk en verdween zelf uit het bestuur nadat de buitengewone ledenvergadering het zittende bestuur had afgestemd. Een dergelijk antipapisme is inmiddels verdwenen.

Wanneer het Franse theologische woordenboek van katholieken huize, zoals ik in het begin heb aangehaald, Spinoza van groot belang acht voor de christelijke theologie dan is dit een algemene uitspraak die men in het licht van de geschiedenis van de godsdienstigheid in Europa slechts kan beamen. Men moet daaruit echter niet afleiden dat Spinoza als filosoof of het spinozisme als wijsgerige stroming van groot belang is geweest voor het katholieke volksdeel in Nederland en België of voor de katholieke beoefening van de filosofie in het bijzonder. Ferdinand Sassen en Henry Robbers, Georges van Riet en Herman de Dijn en nog vele anderen zijn vooraanstaande filosofen in katholieke kringen die Spinoza en het spinozisme ernstig namen of zelfs van grote betekenis achten, maar dat neemt niet weg dat men onmogelijk kan beweren dat spinozistisch gedachtengoed een stempel heeft gedrukt op de ontwikkeling van de katholieke wijsbegeerte. Het lijkt meer in overeenstemming met de historische waarheid om te zeggen dat in katholieke kringen langzaamaan de vijandige houding jegens het spinozisme afneemt, zowel omdat in het algemeen de uitsluitende gerichtheid op het thomisme verdwijnt⁹⁸ en meer openheid ontstaat naar welke andere filosofische stroming dan ook, als omdat de vertegenwoordigers van andere wijsgerige richtingen evenzeer de strijdbijl begraven. Niet dat de filosofen eindelijk broeders in dezelfde waarheid zijn geworden – of de afwezigheid daarvan. Er zijn waarschijnlijk andere, en helaas wat minder eeuwige, waarheden die de filosofen onderling in kampen verdelen. Hoe dan ook, tussen 1897 en 1997 is er veel veranderd in de betrekking tussen spinozisme en katholicisme. Het Leuvense *Tijdschrift voor Filosofie* staat al heel lang open voor degelijke studies over Spinoza. En zelfs in de theologie vindt men soms een opening richting het spinozisme.⁹⁹

⁹⁶ R. Henrard, ‘De Vereniging Het Spinozahuis en haar secretarissen’, in *Van Suchtelen over en met Spinoza* Delft: Eburon, 1990 (Mededelingen vanwege het Spinozahuis; 61), p. 11.

⁹⁷ Op 5 mei 1956 schrijft hij aan het bestuur van de Vereniging: ‘De samenwerking in het bestuur, die tot nu toe bij alle verschil van overtuiging steeds is gekenmerkt door wederzijds respect en waardering, zou ernstig worden belemmerd, wanneer dit bestuur zou worden aangevuld met iemand, die zo grondig blijk geeft zelfs het meest elementaire respect voor de overtuigingen van bijna 40% van het Nederlandse volk te missen.’ Later schreef hij ietwat zuur en bovenal voor een niet ingewijde lezer uiterst geheimzinnig: ‘Deze vereniging, voortgekomen uit de kring van de aanhangers van de traditionele rationalistische interpretatie, heeft zich in latere jaren voor belangstellenden in het Spinozisme van uiteenlopende richting opengesteld om zich in eendrachtige samenwerking aan wetenschappelijke bestudering van Spinoza’s denkbeelden te wijden, maar heeft in 1956 haar standpunt van verdraagzaamheid en wetenschappelijke objectiviteit weer verlaten.’ (Sassen, *Wijsgerig leven in Nederland in de twintigste eeuw* (zie noot 17), p. 94).

⁹⁸ Ook in de priesteropleiding verdwijnt vanaf 1965 de uitsluitende gerichtheid op de filosofie van Thomas van Aquino: R. Latourelle, *Vatican II. Assessment and Perspectives. Twenty-five Years After (1962-1987)*, vol. 3, New York: Paulist Press, 1988, p. 383.

⁹⁹ Ik verwijz hier slechts naar de procestheologie, waarin voor Spinoza’s pantheïsme serieuze belangstelling

De aanvaarding van Spinoza in katholieke kringen als een groot filosoof onder andere grote filosofen is uiteraard in menig opzicht een winst. Niet langer dragen katholieken bij aan de vereeuwiging van de doem die aan Spinoza's naam zo lang kleefde. De doem lijkt verdwenen. Ik persoonlijk kan daarbij niet alleen maar staan te juichen. De gedreven teksten van Isidorus Vogels of zelfs nog van Henry Robbers vind ik eigenlijk toch veel spannender dan de gedegen studies van Herman de Dijn of Theo Zweerman – met alle respect uiteraard voor het werk van de laatsten. Het idee dat het in het denken nog om een existentiële keuze gaat, die niet meer voor de wijsgerige rede toegankelijk is, maar nog slechts de volle overgave van de filosoof vraagt, trekt mij nu eenmaal erg aan. Of wellicht beter gezegd: het idee met Spinoza niet langer tot de onderstromen of de tegenstromen in het denken te behoren, maar deel uit te maken van het inmiddels heersende gedachtengoed, staat mij toch enigszins tegen. Maar dat is wellicht een gevoel van heimwee dat elk geschiedkundig vorsen oproept.

bestaat. Een aanwijzing daarvoor vindt men in de bij prof. J. Van der Veken gemaakte licentiaatsverhandeling door André Cloots: *Ch. Hartshorne's Bipolair Theïsme. Een studie van de grondintuïties van zijn denken*, Leuven 1971, pp. 138-140. De gevoelde noodzaak het traditionele theïsme bij te stellen kan ook inspiratie zoeken bij Spinoza, aldus Georges de Schrijver SJ: 'Changes in the understanding of the attributes of God in deism, Newton, and Spinoza: The influence of cosmological reflection on religious thought', in H.E.Mertens, L.Boeve (ed.), *Naming God today*, Leuven: Leuven University Press, 1994, pp. 31-61.

NAWOORD: OVER DE OMGANG TUSSEN SPINOZISTEN EN KATHOLIEKEN

De voorafgaande tekst is voortgekomen uit bronnenonderzoek, verricht ter voorbereiding van een voordracht op het Spinozacongres in 1997 (ter gelegenheid van het honderdjarig bestaan van de Vereniging Het Spinozahuis, vandaar het gekozen tijdvak), en is later uitgewerkt om opgenomen te worden in de congresbundel – die helaas niet is gerealiseerd. Inmiddels is een lange tijd verstreken, en het is ondoenlijk om weer in de bronnen te duiken of nieuw materiaal te zoeken teneinde het onderzoeksverslag aan te vullen. Dat betekent ook dat de gelegenheid om onvolkomenheden of omissies te herstellen niet benut zijn. Wellicht dat een ander de draad op wil pakken voor een verbeterd verhaal. De tekst heb ik alleen stilistisch wat bijgeschaafd; de enige aanvulling betreft het stuk over Ferdinand Sassen. Ik heb daarbij gebruik gemaakt van een biografie over hem die tijdens het onderzoek nog niet beschikbaar was.

Een grondige herziening van de tekst in het licht van de recente geschiedenis na 1997 is wellicht ook niet nodig, want zoals het onderzoek uitwijst is er van een ontvangst van Spinoza in katholieke kringen na de jaren zestig geen sprake meer – om de eenvoudige reden dat je niet echt meer van ‘katholieke kringen’ kunt spreken. De filosofen die zich nog katholiek noemen, wensen hun Spinozastudies niet als interpretaties te presenteren die gekleurd zijn door betrokkenheid bij het katholicisme. Een enkele toevoeging die wellicht verwerkt had kunnen worden omdat ze samenhangt met de ontvangst van Spinoza in katholieke kringen, is het nieuws over de ontdekking van een manuscript van de *Ethica* in de bibliotheek van het Vaticaan, de enige handgeschreven versie voordat de tekst in de Opera Posthuma verscheen. Leen Spruit heeft daarover gepubliceerd.¹⁰⁰ De ontvangst in het hol van de leeuw heeft dus niet geleid tot vernietiging maar tot behoud van een waardevol document. Het is goed om dat op waarde te schatten – ook al is dat niet echt een verdienste van de kerk, en ondanks het plaatsen van de tekst op de Index van voor het katholicisme gevaarlijke boeken. Ook is het aardig om te weten dat het leven van katholieken in de Republiek inmiddels uitvoerig beschreven is door de historica Carolina Lenarduzzi,¹⁰¹ die laat zien wat de verdraagzaamheid van het calvinistische volksdeel in de praktijk betekende (bijvoorbeeld wie destijds geld verdiende aan het oogluikend toestaan van katholieke bijeenkomsten en diensten).

Voor de lezer kan het ook nuttig zijn nog iets méér te zeggen over mijn eigen plaats in dit veld, behalve wat ik al kort in de tekst heb vermeld. Alhoewel ik gelovige noch kerkganger ben, althans sinds mijn twaalfde levensjaar niet meer ben, kan ik wel degelijk tot de ‘katholieke kringen’ worden gerekend, in die zin dat ik vrijwel mijn hele leven verbonden en opgenomen ben geweest in katholieke onderwijsinstellingen (allemaal in Nijmegen), zonder noemenswaardig lichamelijk of geestelijk beschadigd te zijn geraakt. Ik koester warme herinneringen aan het Rijke Roomse Leven. *Belonging, not believing*, zeggen de godsdienstsociologen dan. Aan dit kader kwam een einde toen ik (mei 2020) met pensioen ging en voor mijn levensonderhoud afhankelijk ben geworden van wereldlijke instellingen – waarna de bisschoppen het tijd vonden (oktober 2020) hun handen van de nog steeds ‘katholieke’ Radboud Universiteit af te trekken. Ze konden niet wachten tot de viering in 2023 van het

¹⁰⁰ Zie de inleiding tot de uitgave van het manuscript door Leen Spruit en Pina Totaro: *The Vatican Manuscript of Spinoza's Ethica*, Leiden: Brill, 2011.

¹⁰¹ *Katholiek in de Republiek: De belevingswereld van een religieuze minderheid 1570-1750*, Nijmegen: Vantilt, 2019.

honderdjarig bestaan van de universiteit die ooit tot doel had de emancipatie van de rooms-katholieken in Nederland te bevorderen. Deelname aan de katholieke wereldorde maakt een mens blijvend gevoelig voor expliciete maar ook impliciete uitingen van ‘antipapisme’: je staat toch altijd nog met één voet (of teen) aan de kant van de moederkerk wanneer je geen reden hebt om daartegen gevoelens van wrok te koesteren. De afvalligheid is wat mij betreft vooral bewerkstelligd door de kerk zelf, die allereerst in mijn jeugd de deuren naar de buitenwereld opende (die veel te aantrekkelijk bleek om de verleiding te weerstaan: de *beatmis* was geen partij voor de *Beatles*), en later van schrik voor de gevolgen wegwijnde in een beschamend sektarisme. Toch blijf je iets missen. Ik heb het vermogen mij met het rooms-katholicisme te vereenzelvigen behouden in die zin dat ik kan begrijpen en meevoelen wat mensen beweegt de kerk trouw te blijven, en te verdedigen tegen modernisering en ontluistering – ook al ben ik voor het geloof verloren, en onomkeerbaar verwereldlijkt.

In de leemte is dan Spinoza’s werk verschenen als een belangrijke toegang tot een volstrekt andere denkwijze. Tussen rooms-katholicisme en Spinoza’s filosofie gaapt een kloof die moeilijk overbrugbaar is: twee manieren om naar de wereld te kijken die vanuit eigen premissen vertrekken. Wie zich in beide kan indenken, is zich daarvan goed bewust. Het is daarom mijn stellige overtuiging, dat Spinoza’s religiekritiek inderdaad, zoals Leo Strauss met betrekking tot het calvinisme meent, de religie niet raakt – en niet *kan* raken, maar slechts loochenen.¹⁰² Wellicht is dat een verschil dat alleen fijnproevers aanspreekt. Het daarmee samenhangende methodische uitgangspunt dat er in het geval van kritiek twee partijen zijn die eigen uitgangspunten hebben, en dat de gekritiseerde partij de principes van de kritiserende partij niet hoeft te delen, lijkt mij vanzelfsprekend – en ik hoop daaraan in mijn tekst ook recht te hebben gedaan.¹⁰³

Het is daarom ook van belang één kwestie nog nader te belichten: Spinoza’s eigen houding tot het *roomse* catholicisme, zogezegd zijn *anti-Römische[r] Affekt*¹⁰⁴, en de betekenis daarvan voor de lezing van zijn werk. De (vermoede) aanwezigheid van deze aandoening bij Spinoza zal menig katholiek van nadere kennismaking met diens denken hebben afgehouden: zijn naam alleen was voldoende om te huiveren. Het is opmerkelijk dat de katholieke lezers van Spinoza, degenen die de schroom overwonnen, zeer algemeen blijven in hun beoordeling en waardering.

¹⁰² Zie met name deel C (‘Die Kritik an Calvin’) van zijn *Die Religionskritik Spinozas als Grundlage seiner Bibelwissenschaft: Untersuchungen zu Spinozas Theologisch-politischem Traktat* (1930). Heruitgegeven in Leo Strauss, *Gesammelte Schriften*, Band I: *Die Religionskritik Spinozas und zugehörige Schriften*, J.B. Metzler Verlag, Stuttgart/Weimar: Metzler, 1996. Deel C beslaat daarin pp. 248–272.

¹⁰³ Strauss, *Gesammelte Schriften* I, o.c., p. 152: ‘Die Entscheidung über seine Berechtigung, damit die Beantwortung der Frage nach der Möglichkeits-Bedingung der radikalen Religions-Kritik überhaupt kann nur auf Grund konkreter Untersuchung der Religions-Kritik in ihrem Vollzug erwartet werden. Es genügt nicht die einseitige Orientierung an der Position des Angreifers; denn die religions-Kritik ist ein Hinausgreifen über diese Position: im Sinn dieses Hinausgreifens muß beobachtet werden, welche Voraussetzungen in der Aus-einander-setzung ins Spiel treten, sich in ihr voneinander auf beiden Seiten abheben.’ Zie voor de Engelse tekst: Leo Strauss, *Spinoza's critique of religion*, Chicago/London: University of Chicago Press, 1997, p. 108: ‘We cannot hope for a decision on this point and thus on the answer to the question regarding the condition of possibility of radical critique of religion until we have investigated the critique of religion in its act of exercise. It does not suffice to consider the position of the attacker only. For critique of religion transcends that position. Hence the position under attack must be seen as it is in itself. Furthermore, we must observe which assumptions come into play on both sides by virtue of the conflict.’

¹⁰⁴ Zie de openingszin van Carl Schmitt, *Römischer Katholizismus und politische Form*, Stuttgart: Klett-Cotta, 2008 (verschenen in 1923, het jaar van de oprichting van de Katholieke Universiteit te Nijmegen).

Ze bespreken het Godsbegrip van Spinoza en de wijze waarop dit afwijkt van de *christelijke* theologie, maar niet of nauwelijks de vraag of Spinoza's filosofie meer joods of humanistisch, dan christelijk was, en of Spinoza in zijn oordeel over het christendom niet bevooroordeeld was door zijn omgang met *bepaalde* protestantse groepen. De verschillende stromingen in het christendom die vanaf de zestiende eeuw niet meer in een spanningsvolle vereniging binnen één kerk leefden, maar gestalte aannamen in zelfstandige kerken, sekten of verbanden, laten twistpunten zien die ook voor de wijsbegeerte van belang zijn en daarmee ook een invloed zouden kunnen hebben gehad op de gedachten van Spinoza. (Ik denk bijvoorbeeld aan de idee van de *presentia realis*, de werkelijke aanwezigheid van Christus in het brood, de hostie.) Mijn persoonlijke belangstelling voor Spinoza is in ieder geval mede getekend door mijn onderzoek naar de geschiedenis van de politieke theologie waarin het mede gaat om de sporen die de godsdiensttwisten in het politieke denken en de politieke instellingen hebben achtergelaten. De katholieke leer van de twee machten (*duo sunt*), de wereldlijke en de geestelijke macht, met ieder een eigen bereik en rechtsbevoegdheid, verschilt radicaal van de tweerijkenleer die in protestantse kerken werd aangehangen, en veeleer neigde naar een privatisering van godsdienst en de erkenning van één macht in deze wereld. Spinoza wil alleen weten van het joodse en wellicht ook calvinistische model van de theocratie, waarin godsdienst en staatsdienst samenvallen, en het protestantse model van de godsdienst als (persoonlijke) belijdenis die onafhankelijk bestaat van het burgerschap van een wereldlijke politieke gemeenschap.¹⁰⁵

De eerste ontvangst van Spinoza in 'katholieke kringen' is dan wellicht die door Albert Burgh, een voormalige kennis en leerling van Spinoza, die katholiek is geworden, en op een andere manier is gaan kijken naar Spinoza's denken, in het bijzonder diens Bijbelstudie. Deze gebeurtenis is deels toegankelijk via de briefwisseling tussen beiden. Burgh is daadwerkelijk van de ene kant (bewondering voor 'de subtiële scherpzinnigheid van uw geest') naar de andere kant overgegaan ('des te meer ween en klaag ik thans om u').¹⁰⁶ Een bekering vooronderstelt dat er een 'plaats' is waar even zichtbaar wordt dat elk wereldbeeld of elke filosofische benadering een mogelijkheid is naast andere, zodat men ook kan wisselen van gezichtspunt. Het is als een 'markt' waar iets te kiezen valt. Daarom vraagt Burgh aan Spinoza: 'hoe weet ge dan dat gij de beste hebt uitgekozen?' [p. 362]. Al die denkwijzen hebben een waarheidsaanspraak maar gebruiken verschillende argumenten. Burgh lijkt dus op het punt van Leo Strauss vooruit te lopen (of: Strauss heeft de brief goed gelezen). De katholieke uitleg van de Bijbel vertrekt niet vanuit één zaligmakend gezichtspunt maar probeert tot de betekenis ervan door te dringen door, behalve met de tekst, ook met andere uitleggers rekening te houden

¹⁰⁵ De *pietas* (zo leren de hoofdstukken 18 en 19 van het *Theologisch-politiek traktaat*) heeft een publieke en een private kant: de eerste valt onder het recht van de overheid (en geldt in het bijzonder het vaderland), de tweede is in beginsel vrij. Maar de mogelijkheid dat in de publieke sfeer de *pietas* is verdeeld over de politieke en de kerkelijke orde is voor Spinoza zo ondenkbaar, dat hij geen redenen wil aandragen ter weerlegging: 'Overigens wil ik hier *geen aandacht schenken aan de argumenten van de tegenstanders*, op grond waarvan zij het heilige recht van het positieve recht willen scheiden, zodat zij beweren dat het laatste tot de bevoegdheid van de hoogste overheden behoort, het eerste tot die van de gehele kerk. *Want die argumenten zijn zo onbeduidend, dat ze geen weerlegging verdienen.*' Spinoza, *Theologisch-politiek traktaat*, vertaald door Fokke Akkerman, Amsterdam: Wereldbibliotheek, 1997, hoofdstuk 19, § 14, pp. 416-417 (mijn cursivering).

¹⁰⁶ Benedictus de Spinoza, *Briefwisseling*, vertaald uit het Latijn en uitgegeven naar de bronnen alsmede van een inleiding en van verklarende en tekstkritische aantekeningen voorzien door F. Akkerman, H.G. Hubbeling, A.G. Westerbrink, Amsterdam: Wereldbibliotheek, 1977, p. 361 (Brief 67, 11 september 1675).

die in de loop der tijd hun lezing hebben voorgelegd. Het lijkt overmoedig om te menen dat een mens alléén de Heilige Schrift op eigen kracht kan begrijpen.¹⁰⁷ De katholiek geworden Albert Burgh ziet in de door hem voorheen als scherpzinnig beschouwde Spinoza nu veeleer een *onbescheiden* mens die de beperktheid van het eigen gezichtspunt en van de begrensde mogelijkheden van de mens tot het verwerven van kennis niet onder ogen ziet, maar dit gezichtspunt eenvoudig voor waar houdt omdat het eigen redeneren oppermachtig lijkt. Het scepticisme dat hier verschijnt, is zoals vaker meteen verbonden met het omarmen van de kerkelijke orthodoxie: de onwetende mens zoekt houvast bij een gemeenschap die méér weet.¹⁰⁸ Hij vertrouwt meer op wat gezaghebbende leden van deze gemeenschap vertellen, dan op het eigen vermogen tot denken.

Burgh houdt het daarom niet bij deze sceptische kanttekeningen, en begint zelf ook hoog van de toren te blazen, ingegeven door de overtuiging dat een enkeling niet eigenwijs in zijn eigen denkvermogen moet blijven geloven als grote aantallen mensen een andere waarheid verkondigen die boven het gewone bevattingsvermogen van een sterveling uitgaat. De vooronderstelling dat de waarheid niet of slechts in zeer beperkte mate voor mensen is weggelegd, brengt een mens in de problemen: wie moet hij dan vertrouwen en geloof schenken? De onwetende is afhankelijk van de getuigenissen van anderen en daarom geneigd tot conformisme.¹⁰⁹ Wat Burgh in de kerk vindt, vervult een verlangen deel uit te maken van een instelling die oud, onveranderlijk, onfeilbaar, onvatbaar voor hervorming, één, wereldwijd verbreid, bestendig en de enige waarborg voor het zielenheil is (pp. 370-371). Burgh is zo onder de indruk geraakt dat zijn idealisering van de kerk geen grenzen kent, hij alleen maar volmaaktheid ziet, zelfs in de onvolmaaktheid, en dus zijn scepticisme overwint: de katholieke leer overtreft 'elke andere leer dezer wereld' (p. 372). Burgh meent ten slotte dat Gods Laatste Oordeel vaststaat, dat Spinoza uit barmhartigheid nog tijd heeft zich te bekeren, maar dat hij als hij dit nalaat eeuwig verdoemd zal zijn.

Ik sta hier wat uitvoeriger bij stil om de kloof zichtbaar te maken die tussen het katholicisme en Spinoza gaapt. Ik ga verder niet in op de vraag of Burghs apologie door de Rooms-Katholieke Kerk gewaardeerd werd of wordt. Wezenlijk voor zijn verhaal lijkt mij de erkenning een zwak mens te zijn, die zelf geen toegang tot de waarheid heeft, en daarom ontvankelijk is voor en afhankelijk wordt van een kerk die 'de waarheid' op zo'n indrukwekkende wijze vertegenwoordigt en uitdraagt. Hier verschijnt ook het (eeuwige) misverstand tussen religieuze mensen en religiekritische buitenstaanders. Maar daarin schuilt ook een existentieel probleem voor ieder mens: wie of wat kan ik geloven als mij de middelen ontbreken alles zelf te onderzoeken? Interessant in de brief is vooral de geestelijke *crisis* waaraan Burg heel even raakt door de mogelijkheid te opperen dat er meerdere gezichtspunten op de waarheid zijn. Maar deze

¹⁰⁷ Spinoza, *Briefwisseling*, o.c., p.364: 'durft gij te denken dat ge groter zijt dan allen die ooit in de Staat of Kerk Gods zijn opgestaan, aartsvaders, profeten, apostelen, martelaren, leraren, belijders en maagden, heiligen zonder tal, ja zelfs, godslasterlijk, groter dan onze Heer Jezus Christus zelf?'

¹⁰⁸ Zie uitvoeriger over dit verband tussen scepticisme en orthodoxie: Richard H. Popkin, *The History of Scepticism: From Savonarola to Bayle*, Oxford: Oxford University Press, 2003.

¹⁰⁹ Spinoza, *Briefwisseling*, o.c., p. 369: 'Dit alles steunt immers op de algemene instemming van ettelijke duizenden mensen, en de zekerheid ervan is daarom volkomen evident ...', waarbij het bovendien om overtuigingen gaat die de eeuwen hebben getrotseerd. Burgh lijkt niet te beseffen dat het christendom ooit ook uit non-conformisme ontstaan is, en zijn argumenten toen tegen het christendom zouden hebben gepleit.

‘polycontexturaliteit’ van waarheid¹¹⁰ is uiteindelijk onverdraaglijk: de klassieke ontologie (één wereld, één waarheid) eist dat men een toevlucht zoekt in een veilige haven waar de eenheid van denken en zijn is hersteld. De zeventiende eeuw is bovendien het tijdperk van de oorlogen over de waarheid.¹¹¹ De grondslagen niet alleen van de godsdienst maar ook van het denken over de wereld, en ons leven daarin, staan op het spel. Ziet Spinoza deze crisis, of is hij er deel van – met een eigen poging aanspraak te maken op de waarheid? Of algemener gezegd: erkent men deze ‘polycontexturaliteit’ en bouwt men daarop voort, of schrikt men terug en zoekt men toch naar het herstel van de eenheid?

Spinoza ziet in de brief van Burgh allereerst een persoonlijke aanval. Wat hij waarneemt na lezing van de brief, waarin hij nu werkelijk bevestigd ziet wat hij eerst niet wilde geloven toen anderen hierover vertelden, is dat iemand die eerst een gespreksgenoot was, iemand met een ‘voortreffelijke aanleg’, veranderd is in iemand die zich tegen hem heeft gekeerd en met wie geen zinnig woord meer te wisselen is. Er zijn door de bekering verschillende ‘contexten’ ontstaan, terwijl een gesprek kennelijk alleen mogelijk is binnen eenzelfde ‘context’. Spinoza schrijft Albert Burgh toch een brief in de hoop dat het hier om een tijdelijke verstandsverbijstering gaat en dat de voormalige vriend bij zinnen zal komen.¹¹² Hij probeert zonder vooroordelen naar de zaak te kijken, zich niet zelf te laten verleiden tot verkettering van de kerk te Rome, en zelfs te erkennen dat men er ‘meer mannen van grote geleerdheid en respectabele levenswandel’ zal vinden dan in andere kerken, omdat deze kerk nu eenmaal meer leden telt. Kwestie van ‘statistiek’ – en ironie uiteraard. Geleerde en deugdzame mensen vindt men echter overal; hun bestaan is niet afhankelijk van het behoren tot een bepaalde groep. Spinoza ontkent het *nulla salus extra ecclesia* (geen heil buiten de kerk), in ieder geval als het over de kerk in Rome gaat. De ‘polycontexturaliteit’ kan worden overwonnen door de verscheidenheid tot bijzaak of ‘bijgeloof’ te verklaren, en wat maatgevend is te zoeken in wat in alle ‘contexten’ gemeenschappelijk is – een oecumenisch streven dus. Maar bestaat er eensgezindheid over wat mensen gemeenschappelijk hebben? Katholiek betekent volgens Spinoza niet Rooms-Katholiek maar het algemene geloof in ‘gerechtigheid en naastenliefde’ (p. 410). Dat lijkt verzoenende en de partijen overstijgende taal, maar vraagt van de betrokken kerkgemeenschappen dat zij zich bij deze neutralisering van hun overtuigingen neerleggen. Spinoza kan menen ‘het algemene’ te vertegenwoordigen, de gelovigen zien hem als een (vijandige) partij, en Spinoza kan dit op zijn beurt niet anders zien dan als een zinsbegoocheling. Spinoza ziet tegenstrijdigheden en dwaasheden in de brief van Burgh, maar lijkt zich niet te kunnen inleven in diens denkwijze. *Hij oordeelt*: is het verstandig wat Burgh schrijft of niet – terwijl Burgh juist deze eigenschap van Spinoza aan de kaak stelt! Terecht of niet, dat laat ik hier even buiten beschouwing.

Spinoza matigt zich deze houding aan omdat hij meent, niet ‘de beste filosofie te hebben’, maar ‘de ware wijsbegeerte’ te begrijpen, een weten dat net zo zeker is als de kennis ‘dat de

¹¹⁰ Zie voor dit begrip met name Gotthard Günther, *Beiträge zur Grundlegung einer operationsfähigen Dialektik*. Band II, Hamburg: Meiner, 1979.

¹¹¹ Herschel Clay Baker, *The wars of truth: Studies in the decay of Christian humanism in the earlier seventeenth century*, Gloucester: Smith, 1969.

¹¹² Spinoza, *Briefwisseling*, o.c., p. 409 (Brief 76, eind 1675-begin 1676). Spinoza had dit probleem overigens al gezien in zijn *Theologisch-politiek traktaat*, waaruit evenzeer de overtuiging spreekt dat er vele mensen zijn die zijn denken zullen misverstaan, en met wie dus geen ‘fatsoenlijk gesprek’ mogelijk is; zie het slot van de Voorrede.

drie hoeken van een driehoek gelijk zijn aan twee rechte'. Dit is echter alleen in te zien in een bepaalde 'context': een geest die zuiver en gezond is, niet gehinderd door 'valse voorstellingen': 'want het ware is de toetssteen van zichzelf en van het onware' (p. 411). Dat is inderdaad de logische kern van Spinoza's wijsgerige werk, maar dat ontkent de 'polycontexturaliteit' van de waarheid en is een herhaling van een 'monocontexturaal' onderscheid tussen degenen die in waarheid leven en degenen die aan verwarde voorstellingen lijden. Burgh gebruikt een andere maatstaf van waarheid. De vraag van Spinoza is: hoe *weet* je dat dit waar is? Het probleem is dan: er zijn meerdere (godsdienstige) waarheidsaanspraken in de wereld. Wil je weten welke de ware is, dan moet je ze allemaal onderzoeken en met elkaar vergelijken, en om erachter te komen welke de beste is moet je weten wat de juiste maatstaf is. Hoe ontsnap je aan het probleem, dat elke waarheidsaanspraak de andere als leugen, verwardheid, ketterij of bedrog verwerpt? En hoe ontkomt Spinoza hieraan wanneer hij zelf onderscheidt tussen waarheid en valsheid, verstand en dwaasheid, en zichzelf aan de goede kant van het onderscheid plaatst, Burgh aan de andere kant?

De inzet van Spinoza's betoog is te onderscheiden tussen twee soorten waarheidsaanspraken, een valse, die van de godsdiensten en kerkelijke gemeenschappen die berusten op traditie, autoriteit, trouw aan het geloof en goddelijke openbaring, en een ware, die van de wetenschap die bij Spinoza vooraleerst een wiskundige (of meetkundige) grondslag heeft. Zo ontstaat een ook aan ons nog steeds bekend onderscheid tussen wetenschappelijke kennis en bijgeloof – een twistpunt waar we nog steeds middenin zitten. De gelovigen zullen dit onderscheid uiteraard niet in deze scherpe zin aanvaarden. Spinoza slaat echter onverbiddelijk toe: 'denkt ge daarmee [de zeven overwegingen die Burgh aan Spinoza voorlegt en die de laatste in zijn weerwoord nagenoeg negeert] *het gezag van deze kerk met wiskundige zekerheid te hebben bewezen?*' (p. 413; mijn cursivering).¹¹³ Natuurlijk meent Burgh dit niet! Hij gaat uit van een ander waarheidsbegrip. Verbazingwekkend is echter dat Spinoza ook zelf de twee soorten waarheidsaanspraken weer vereenzelvigt door zijn eigen wetenschappelijke gezichtspunt een theologische betekenis te geven: de rede is het 'ware woord van God, dat in onze geest is en nooit aangetast of bedorven kan worden'. Om te besluiten: 'erken de rede die God u heeft gegeven' (p. 414), oftewel: bekeer u tot de ware godsdienst, kom tot bezinning. Het is een twistgesprek tussen doven, zo lijkt het.

Ik heb hier uitvoerig stil gestaan bij deze twee brieven omdat men kan vermoeden dat de twist die hier verschijnt zich ook, met andere acteurs, met andere tekst en context, in het door mij beschreven tijdvak tussen Spinoza's werk en de katholieke lezers ervan heeft voorgedaan – ook al was een briefwisseling dan niet meer mogelijk. Mijn onderzoek laat zien dat er meerdere variaties mogelijk zijn in dit gesprek tussen mensen die elkaar niet begrijpen. Het beschrijven van de *communicatie* tussen mensen die vanuit verschillende achtergronden denken, spreken en schrijven – in dit geval Spinoza (of spinozisten) en katholieken – is natuurlijk iets anders dan het beoordelen en waarderen van de wijsgerige of theologische geschriften zelf, los van de polemieken waarin zij betrokken zijn. De wijze waarop Spinoza zijn 'ware wijsbegeerte' uiteenzet is zeker indrukwekkender dan de taal van de bekeerling. Niettemin moet erkend worden dat er

¹¹³ Deze zin is des te opmerkelijker gezien de weigering van Spinoza in het *Theologisch-politiek traktaat* tegen de tweemachtenleer van de katholieke kerk te argumenteren (zie noot 106)

in wereld- en levensbeschouwelijk opzicht een fundamentele *onenigheid* tussen mensen bestaat. De filosofen (en theologen) zijn geen uitzondering, ondanks hun pogingen de ‘polycontexturaliteit’ te overwinnen door het ontwerpen van een ‘monocontexturaal’ denkkader.¹¹⁴ Het zijn wellicht ‘Godzoekers’ onder elkaar die telkens andere dingen vinden. Iedereen wil *katholiek* zijn, op roomse, spinozistische of andere wijze, maar telkens blijkt elke aanspraak partijdig en ‘contexturaal’. Juist die spanningen en botsingen tussen de wereldbeelden maken de studie van de zoektocht van mensen naar een plaats in deze wereld, een zoektocht ‘naar God’ of ‘de waarheid’, zo boeiend. Wie meent boven de partijen te kunnen staan, doet wat dit betreft zichzelf en de mensheid te kort.

Nijmegen, 16 november 2020

¹¹⁴ Zie Panajotis Kondylis, *Macht und Entscheidung: Die Herausbildung der Weltbilder und die Wertfrage*, Stuttgart: Klett-Cotta, 1984; en Nicholas Rescher, *The Strife of Systems: An Essay on the Grounds and Implications of Philosophical Diversity*, Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1985.