



UvA-DARE (Digital Academic Repository)

Hoe seculier zijn de Middeleeuwen? Rémi Bragues alternatieve kijk op de voormoderne ideeëngeschiedenis [Bespreking van: R. Brague (2009) *The legend of the Middle Ages: philosophical explorations of medieval Christianity, Judaism, and Islam*; R. Brague (2007) *The law of God: the philosophical history of an idea*]

Leezenberg, M.

Published in:
De Academische Boekengids

[Link to publication](#)

Citation for published version (APA):

Leezenberg, M. (2011). Hoe seculier zijn de Middeleeuwen? Rémi Bragues alternatieve kijk op de voormoderne ideeëngeschiedenis [Bespreking van: R. Brague (2009) *The legend of the Middle Ages: philosophical explorations of medieval Christianity, Judaism, and Islam*; R. Brague (2007) *The law of God: the philosophical history of an idea*]. *De Academische Boekengids*, 89, 7-9.

General rights

It is not permitted to download or to forward/distribute the text or part of it without the consent of the author(s) and/or copyright holder(s), other than for strictly personal, individual use, unless the work is under an open content license (like Creative Commons).

Disclaimer/Complaints regulations

If you believe that digital publication of certain material infringes any of your rights or (privacy) interests, please let the Library know, stating your reasons. In case of a legitimate complaint, the Library will make the material inaccessible and/or remove it from the website. Please Ask the Library: <https://uba.uva.nl/en/contact>, or a letter to: Library of the University of Amsterdam, Secretariat, Singel 425, 1012 WP Amsterdam, The Netherlands. You will be contacted as soon as possible.

D

Hoe seculier zijn de Middeleeuwen?

Rémi Bragues alternatieve kijk op de voormoderne ideeëngeschiedenis

Middeleeuwen lijken een tijdperk waar alleen specialisten zich druk over kunnen maken. Het dagelijkse leven in de kloosters en het ontstaan van de scholastische filosofie lijken hooguit interessant voor mediëvisten of liefhebbers van Umberto Eco's *De naam van de roos*. Maar niets is minder waar: in 2008 ontketende de publicatie van Sylvain Gouguenheim's *Aristote au Mont-Saint-Michel* een enorme polemiek in de Franse media. Dat boek betoogde dat de intellectuele opbloei van laatmiddeleeuws Europa niet het gevolg was van het bekend worden van Aristoteles' teksten dankzij Arabische vertalingen, maar dankzij vertalingen die in het klooster van Mont-Saint-Michel, en met name door de Italiaanse vertaler Jacob van Venetië, rechtstreeks uit het Grieks waren gemaakt. Gouguenheim's argumentatie is meer gebaseerd op ideologie dan op feitenkennis, maar viel in Frankrijk en elders op vruchtbare bodem: ze werd met name dankbaar aangegrepen door islam-bashers die (evenals Gouguenheim zelf) uitgaan van het dogma dat de islamitische wereld überhaupt niks met wetenschap of filosofie te maken kan hebben. De niet-polemische conclusie die je daaruit kunt trekken is dat specia-

In recente publicaties probeert Rémi Brague de mythe van de 'duistere' Middeleeuwen door te prikken. Zo zou onder meer de scheiding van kerk en staat niet in beginsel een vroegmodern maar een middeleeuws fenomeen zijn, in tegenstelling tot wat velen in Europa en diverse islamitische landen denken.

door Michiel Leezenberg

listische geesteswetenschappelijke kennis op onverwachte plaatsen en momenten relevant kan worden voor hedendaagse debatten over secularisme, multiculturalisme en nationale identiteit.

Weinig mediëvisten begrijpen dat zo goed als Rémi Brague, hoogleraar middeleeuwse filosofie aan de Sorbonne en de universiteit van München. Hij weigert om als media-intellectueel op te treden, omdat hij, naar eigen zeggen, 'teveel haar op zijn bast en te weinig haar op zijn hoofd' heeft; maar desondanks zoekt en bereikt hij met zijn werk dikwijls een groter publiek. Al in 1992 publiceerde hij naar aanleiding van het Verdrag van Maastricht *La voie romaine* (in 2002 in het

Engels vertaald als *Eccentric Culture*), dat zoekt naar het wezen van Europa als filosofisch idee. Volgens hem ligt de Europese identiteit niet in enige specifiek en uniek Europese inhoud (haar veelgenoemde 'joods-christelijke wortels' liggen immers in het Nabije Oosten) maar in de *vorm* van de Europese beschaving: ze is volgens hem gebaseerd op een besef van de eigen onvolledigheid, en op een unieke bereidheid om ideeën en inzichten aan andere culturen te ontleen. In die zin, betoogt hij, is de beschaving van (West-)Europa 'excentriek': deze openheid voor andere tradities is noch Grieks noch Hebreeuws, maar Romeins van karakter. Daarom is volgens hem ook

THE LEGEND OF THE MIDDLE AGES: PHILOSOPHICAL EXPLORATIONS OF MEDIEVAL CHRISTIANITY, JUDAISM, AND ISLAM

Door Rémi Brague.

University of Chicago Press.

Chicago 2010. 304 pag. € 20,50

THE LAW OF GOD: THE PHILOSOPHICAL HISTORY OF AN IDEA
Door Rémi Brague.

University of Chicago Press.

Chicago 2007. 384 pag. € 23,95

'eurocentrisme' een misleidende term, omdat 'geen cultuur ooit zo weinig op zichzelf geconcentreerd en zo in andere geïnteresseerd was als Europa'.

Dit argument van een in wezen Romeinse (of misschien beter gezegd 'Roomse') identiteit stelt middeleeuws Europa wellicht wat al te rooskleurig voor als een onveranderlijk nieuwsgierige en open samenleving; ze impliceert ook een stellingname tegen de opvatting dat de seculiere Europese moderniteit vooral in noordelijker regionen tijdens en na de Reformatie zou zijn ontstaan. Zijn visie mag daardoor een licht katholiek-apologetische bijmaak hebben, ze is gebaseerd op een feitenkennis en geformuleerd in een bedaarde stijl die een verademing zijn te midden van de slogans die de media beheersen. In zijn onlangs verschenen *The Legend of the Middle Ages* zet Brague deze onderneming voort, wat leidt tot menige geslaagde poging om bestaande *idées reçues* over de Middeleeuwen, en algemener over chris-

tendom en islam, door te prikken. Zo benadrukt hij dat de mythe van de duistere Middeleeuwen een integraal bestanddeel vormt van de zelfdefinitie van Renaissance en Verlichting als ‘modern’.

Ook humanistische mythes over bijvoorbeeld islamitisch Spanje als een bloeiende multiculturele beschaving van dialoog en uitwisseling neemt hij op de korrel. Wat deze periode aan dialoog kende, maakt hij duidelijk, was van een asymmetrisch karakter en van een filosofische inhoud; van enige uitwisseling tussen religies was geen sprake. Terecht wijst hij erop dat dialogen tussen christenen, joden en moslims eerder een literair genre dan een maatschappelijke realiteit waren. Voorts plaatst hij kritische kanttekeningen bij de recente consecratie van de twaalfde-eeuwse moslimdenker Averroës (Ibn Rushd) als toonbeeld van een islamitische verlichte rede. Zo bekritiseert hij de recente opname van diens korte *Fasl al-maqâl* als keuzetekst voor het *baccalauréat*, het Franse eindexamen, als een voortzetting van de Franse laïcistische zoektocht naar ‘gematigde’, dat wil zeggen rationalistische en modernistische moslims. In werkelijkheid is Averroës’ tekst helemaal geen lofzang op kritiek en tolerantie, zoals al te vaak wordt verondersteld: ze beperkt het recht op filosofisch denken nadrukkelijk tot de hoger opgeleide elite. Die visie is onderdeel van de – niet bepaald tolerant te noemen – cultuurpolitiek van de lokale Almohadendynastie waarvoor Averroës als rechter werkte. Dominique Urvoy had dat punt al eerder gemaakt in zijn fasci-

nerende biografie van Averroës, en Brague bekrachtigt het.

Zulke interventies zijn van belang omdat ze wat meer nuchterheid en feitenkennis introduceren in een dikwijls oververhit debat. Bij Brague zijn ze echter een uitvloeisel van een veel breder en ambitieuzer project, dat je misschien het beste kunt omschrijven als de vergelij-

‘Specialistische geesteswetenschappelijke kennis kan op onverwachte plaatsen en momenten relevant worden voor hedendaagse debatten over secularisme, multiculturalisme en nationale identiteit.’

kende intellectuele geschiedenis van de Middeleeuwen. De middeleeuwse monotheïstische godsdiensten jodendom, christendom en islam, schrijft hij, zijn in theologisch opzicht vergelijkbaar; maar institutioneel vertonen ze interessante verschillen. De joden hadden geen staat: het was vooral de religieuze wet die de gemeenschap bijeenhield, of zelfs definieerde. Het christendom daarentegen kende een unieke confrontatie van de

onderscheiden instituten van kerk en wereldse heerschappij; en in de islamitische wereld vielen (in theorie althans) religieus leiderschap en wereldse heerschappij samen in het kalifaat.

Brague keert zich tegen de gemakzuchtige slogan dat het moderne Westen zou worden gekenmerkt door de scheiding van kerk en staat, of van religie en politiek: die opvatting veronderstelt namelijk ten onrechte dat deze instituten of sferen in de voormoderne wereld niet werden onderscheiden. Ook maakt hij korte metten met de al even gemakzuchtige mythe dat de islamitische wereld juist geen scheiding van religie en staat zou kennen. Het idee dat de islam tegelijk *dîn wa dawla* (religie en regime) zou zijn, maakt hij duidelijk, is slechts een later geformuleerd ideaal dat steeds verder verwijderd raakte van de politieke realiteit. Het idee, of ideaal, van het kalifaat, dat deze eenheid van religie en politiek belichaamde, werd *de facto* en *de jure* overbodig gemaakt door het ontstaan van allerlei kleinere lokale koninkrijkes en door de opkomst van – niet met de overheid verbonden – schriftgeleerden die de klassieke *sjari’a* vorm gaven.

Brague is echter minder geïnteresseerd in zulke institutionele of politieke ontwikkelingen dan in de ideeëngeschiedenis van het begrip van een goddelijke wet als norm voor het menselijk handelen. Al bestond dat idee wel bij de oude Grieken (met name in Plato’s *Wetten*), het kreeg pas in de drie monotheïstische religies van joden, christenen en moslims een centrale plaats. Het is ook een typisch

voormodern idee: in de moderne christelijke wereld is het idee van een goddelijke wet vernietigd, betoogt hij, maar in jodendom en islam daarentegen heeft het grotendeels zijn centrale positie behouden. Dat is een boude hypothese; helaas wijdt hij aan de staving ervan slechts een schamele zes bladzijden, die bovendien meermaals de plank fors mislaan. Zo negeert hij bijvoorbeeld de radicale veranderingen die het islamitische wetsidee heeft doorgemaakt: in het negentiende-eeuwse Ottomaanse rijk werd het recht voor het eerst gecodificeerd en vastatelijskt, en in de twintigste eeuw werd de *sjari’a* voor het eerst, en vooral door lekendenkers, voorgesteld als een blauwdruk voor het hele maatschappelijke leven.

Maar belangrijker is Bragues filosofische insteek. In kantiaanse termen uitgedrukt, suggereert hij, is het model van een goddelijke wet *heteronoom*: ze omschrijft de morele wet als afkomstig van buiten het subject of de rede. Het project van de seculiere moderniteit richt zich juist op *autonomie*, ofwel het zichzelf geven van een op de rede gebaseerde universele morele wet, en beschouwt zodoende elke vorm van (met name religieus gemotiveerde) heteronomie als de vijand. *The Law of God* (een vertaling van *La loi de Dieu* uit 2005) wil een alternatieve kijk bieden op de verhouding tussen autonomie en heteronomie, en belooft daarmee niet alleen een beter begrip van de voormoderne visies op de goddelijke sanctionering van de wet, maar ook van de twijfelachtige aspecten van de seculiere moderniteit.

Dat is heel wat. Maakt Brague deze filosofische aan- en uitspraken ook waar? Om te beginnen zijn zijn opzet en argumentatie, ondanks deze filosofische insteek, vooral (ideeën-)historisch van aard; zijn filosofische positionering is zo algemeen en schetsmatig dat ze maar weinig beroepsfilosofen zal overtuigen. Voorts is Bragues betoog vooral geïnspireerd door de roemruchte politieke filosoof Leo Strauss en de Amerikaanse rechts-historicus Harold Berman. Aan Strauss ontleent hij de thematiek van de 'politieke theologie', ofwel de verhouding tussen politiek en religie, als een centraal filosofisch probleem; en aan Berman ontleent hij het idee dat de wortels van de moderne Europese rechtssystemen niet in de zestiende eeuw maar al in de elfde eeuw liggen, toen de pauselijke macht zich vestigde met een eigen kanonieke rechtspraak en het Romeinse recht herdefinieerde. Brague benadrukt dat deze 'pauselijke revolutie' van de elfde eeuw een intellectuele omwenteling vormde die aan de vertaling van Grieks-filosofische teksten vooraf ging, en die deze vertalingen in zekere zin ook nodig maakte. Ook geeft hij een andere wending aan Pierre Hadots suggestie dat het ontstaan van de scholastiek in de twaalfde eeuw ook het begin markeert van de academische filosofie. In de islamitische wereld heeft de filosofie nooit een vaste geïnstitutionaliseerde vorm aangenomen: ze bleef zozeggend een bezigheid van privépersonen of amateurs. In laatmiddeleeuws Europa daarentegen werd ze al gauw een vast onderdeel van de curricula van de eerste universiteiten die in de twaalfde eeuw werden geopend in plaatsen als Bologna, Parijs en Oxford. De academische filosofie werd daarmee een onmisbaar bestanddeel van de christelijke theologie.

Met andere woorden: Brague verklaart de intellectuele bloei van de late Middeleeuwen niet uit het passief ontlenen van inzichten uit andere beschavingen, maar vooral door een eigen interne Europese dynamiek. De pauselijke revolutie, suggereert hij, versterkte niet alleen de kerk als een autonoom instituut met zijn eigen recht, ze ontnam de wereldse machthebbers ook alle gezag in spirituele aangelegenheden, en seculariseerde zo de politieke macht. Klopt deze suggestie, dan liggen de wortels van de westerse scheiding van kerk en staat, en de professionalisering van de filosofie tot een academisch vakgebied, niet in de Verlichting of in de vroegmoderne tijd maar al in de hoge Middeleeuwen. In de islamitische wereld had een vergelijkbare scheiding tussen het religieuze en het politieke zich zelfs al eerder voltrokken: de opvatting dat de kalief zowel de hoogste wereldse macht als het hoogste religieuze gezag belichaamt was daar al vroeg tot een dode letter geworden. In de negende eeuw had kalief Ma'moen geprobeerd zijn religieuze gezag te bevestigen door het geloof in de geschapenheid van de Koran tot staatsdoctrine te verheffen; met het falen van de poging om dit dogma zo nodig onder dwang aan de bevolking en de schriftgeleerden op te leggen, benadrukt Brague, moest de kalief in feite de aanspraak op religieus en juridisch leiderschap opgeven. Sindsdien is het kali-



Waren de vertalingen van Aristoteles uit Mont-Saint-Michel doorslaggevender voor de intellectuele opbloei dan Arabische vertalingen?

faat een vrome fictie, of op zijn best een onbereikbaar ideaal, en zijn religieus en werelds gezag los van elkaar geraakt.

Merkwaardig genoeg vervolgt Brague echter met de opmerking dat deze op het eerste gezicht vergelijkbare scheidingen tussen religie en politiek in Europa en in de islamitische wereld in tegengestelde richting verliepen, en dat deze scheiding in de islam alleen is bereikt in de praktijk, en niet in de juridische, filosofische en theologische theorie. En dat terwijl ook een theoretisch denker als de geschiedfilosoof Ibn Khaldun al in de veertiende

‘Dit argument van een in wezen Romeinse (of misschien beter gezegd “Roomse”) identiteit stelt middeleeuws Europa wellicht wat al te rooskleurig voor als een onveranderlijk nieuwsgierige en open samenleving.’

eeuw schreef dat het kalifaat een voorbijgaand historisch verschijnsel was geweest, geen religieuze noodzaak.

Daarmee stuiten we op een van de grootste verrassingen van dit boek: de islamitische Middeleeuwen zijn Bragues eigenlijke specialisme; maar juist hier lijkt hij zijn greep op de materie te verliezen, en te blijven steken in bijzaken. Zo stelt hij de vraag of volgens de tiende-eeuwse denker al-Farabi filosofen de stad nodig hebben om te 'bestaan' (preciezer zou zijn 'geluk of volmaaktheid te bereiken'), en of de stad het zonder filosofen kan stellen; maar nergens bespreekt hij het – ook voor zijn eigen betoog – veel belangrijker punt dat volgens al-Farabi de geopenbaarde waarheden van profe-

ten slechts gemakkelijk te begrijpen wetten voor het gewone volk presenteren, en dat filosofen zulke wetten überhaupt niet nodig hebben (een gedachte die ook bij Maimonides en Spinoza terug zal keren). De vraag wat dit alles impliceert voor de al dan niet goddelijke status van de wet verdwijnt hier uit zicht.

Nog verbazingwekkender is het geheel ontbreken van enige discussie gewijd aan Ibn Taymiyya, een dertiende-eeuwse theoloog die ook onder hedendaagse soennitische fundamentalisten een enorme invloed heeft. Het islamitische rijk was al eerder uiteengevallen in splinterstaatjes; en in 1258 hadden de Mongoolse invasies het kalifaat de genadeslag toegebracht. In het licht van deze ontwikkelingen betoogde Ibn Taymiyya dat niet de kalief maar de *sjari'a* het voortbestaan van de *oemma*, of gemeenschap van gelovigen, moest waarborgen. Maar is die *sjari'a* een wet van God in Bragues zin? Ook schitteren relevante hedendaagse studies door afwezigheid in Bragues betoog, met name Aziz al-Azmehs briljante *Muslim Kingship*, dat onderzoekt hoe islamitische tradities van sacraal koningschap zich verhouden tot de geopenbaarde wet.

Door dergelijke manco's mist het ideeënhistorische overzicht van *The Law of God* een duidelijke richting, opbouw en samenhang. Voor niet-specialisten veronderstelt Bragues betoog net te veel voorkennis; maar voor vakgenoten is het juist weer te weinig nauwkeurig. Dat is jammer, want Brague is beter geplaatst dan menig ander om een alternatieve visie op de Middeleeuwen te bieden die aan de waan van de dag voorbijgaat.

Wat dit boek wel duidelijk maakt is dat Bragues kritiek op de seculiere moderniteit een ondubbelzinnig normatieve motivatie heeft: hij beschouwt de vernietiging van de heteronome goddelijke wet niet als een glorieus verhaal van modernisering en vooruitgang. 'Het staat nog maar te bezien', concludeert hij op nogal dreigende toon, 'of het menselijk handelen zich vrijelijk en zonder verwijzing

naar het goddelijke kan ontwikkelen, in plaats van zich te verliezen in een suïcidale dialectiek.' In dit verband is het beslist geen toeval dat Brague onlangs zijn instemming betoonde met de door velen weggehoonde uitspraak van paus Benedictus XVI dat het de verdwijning van God uit het publieke leven is geweest die tot de totalitaire excessen van de twintigste eeuw heeft geleid. Ook vooraanstaand geesteswetenschappelijk werk valt blijkbaar maar moeilijk los te maken van levensbeschouwelijke overtuigingen.

Michiel Leezenberg is als universitair hoofddocent verbonden aan het departement Wijsbegeerte van de Universiteit van Amsterdam.

Overige literatuur

- Aziz al-Azmeh. *Muslim Kingship: Power and the Sacred in Muslim, Christian, and Pagan Politics*. I.B. Tauris. Londen 1996.
- Harold Berman. *Law and Revolution: The Formation of the Western Legal Tradition*. Harvard University Press. Princeton, NJ 1983.
- Rémi Brague. *Eccentric Culture: A Theory of Western Civilization*. St Augustine's Press. South Bend, IN 2002.
- Rémi Brague. *The Wisdom of the World: The Human Experience of the Universe in Western Thought*. University of Chicago Press. Chicago, IL 2004.
- Sylvain Gouguenheim. *Aristote au Mont-Saint-Michel: les racines grecques de l'Europe chrétienne*. Seuil. Parijs 2008.
- Pierre Hadot. *Qu'est-ce que la philosophie antique?* Gallimard. Parijs 1996 (Nederlandse vertaling: *Filosofie als een manier van leven*. Ambo. Amsterdam 2003).
- Dominique Urvoey. *Averroès: les ambitions d'un intellectuel musulman*. Flammarion. Parijs 1998.