

PDF hosted at the Radboud Repository of the Radboud University Nijmegen

The following full text is a preprint version which may differ from the publisher's version.

For additional information about this publication click this link.

<http://hdl.handle.net/2066/191680>

Please be advised that this information was generated on 2018-12-10 and may be subject to change.

Cusanus en de islam – het utopisch pragmatisme van de 15^{de} eeuw

29 mei 1453 is in vele opzichten het 9/11 van de 15^{de} eeuw. De ‘val van Constantinopel’, het tweede Rome, de hoofdstad van het Byzantijnse christelijke imperium, was voor de christelijke middeleeuwse samenleving ongetwijfeld een confronterende, zelfs schokkende ervaring, ook wanneer de betrekkingen tussen Rome en Constantinopel al lang voor 1453 op zijn zachtst gezegd moeizaam waren. De voorstelling dat de islam nu voet gezet had in één van de centra van het christelijk geloof leidde tot een nooit geziene ontreddering die meteen de plannen tot een kruistocht weer deden oplaaien.¹ Binnen de algemene chaos waarmee Europa in dat jaar overspoeld werd, waren ook enkele stemmen te horen die niet alleen tot matiging opriepen, maar ook pleitten voor een meer fundamentele verzoening met de islam. Vooraanstaande geleerden en kerkpolitici, zoals de Spaanse theoloog Johannes de Segovia, zetten zich zelfs uitdrukkelijk in voor een gesprek met de islamieten met wie, volgens Segovia, voldoende overeenkomsten te vinden waren om op vreedzame voet verder te gaan.² Johannes de Segovia ging zelfs zo ver om een nieuwe, meer woordgetrouwe vertaling van de Koran te maken die de enigszins tendentieuze toen circulerende vertaling van Robert van Ketton zou moeten vervangen. In de directe omgeving van Segovia was het echter vooral de kardinaal en filosoof Nicolaus Cusanus (1401-1464) die van zich liet spreken in zijn inspanningen om de islam met open vizier tegemoet te treden, politiek gezien, maar ook en vooral intellectueel en spiritueel. In deze bijdrage wil ik dit opmerkelijke hoofdstuk in de geschiedenis van het laatmiddeleeuwse respectievelijk vroegmoderne christendom nader bekijken en laten zien hoe deze opmerkelijke openheid naar de islam gezien moet worden tegen de achtergrond van de identiteitscrisis waarmee de christelijke kerk worstelde al vanaf de late 14^{de} eeuw. Het is opvallend dat het juist de hervormers van het beruchte Concilie van Bazel (ca. 1430-1433) zijn die zich in het bijzonder voor de islam begonnen te interesseren en de al te vaststaande beelden over Mohammed en zijn volgelingen kritisch wilden benaderen.³ In deze bijdrage zal ik vooral ingaan op een opmerkelijk geschrift van kardinaal Nicolaus Cusanus, in de laatste jaren van zijn leven zelfs vicaris van de paus, en daarmee één

¹ Zie Kurt Flasch, *Nikolaus von Kues in seiner Zeit. Ein Essay*, Stuttgart: Reclam Verlag, 2004, p. 54.

² Zie Ana Echevarria, *The Fortress of Faith. The Attitudes towards Muslims in Fifteenth Century Spain*, Leiden: Brill, 1999, pp. 34-40.

³ Zie Johannes Helmrath, *Das Basler Konzil 1431-1449. Forschungsstand und Probleme*, Kölner historische Abhandlungen, Diss., Köln, 1988

van de machtigste politici van zijn tijd – *De pace fidei* (*De vrede van het geloof*, 1453) geschreven naar aanleiding van de gebeurtenissen in Constantinopel evenals zijn boek *De cribratione Alchorani* (*Het zeven van de Koran*, 1460). Hoewel met name in het laatste werk veel van de Middeleeuwse vooroordelen tegen de Koran gehandhaafd blijven, is het toch opmerkelijk dat Cusanus aan de islam tenminste partieel een legitieme waarheidsclaim toekent. In dit hoofdstuk wil ik laten zien hoe deze erkenning gezien moet worden tegen de achtergrond van de eigen, door de hervormingsdebatten gekleurde filosofie van Cusanus. Omgekeerd lijkt ook de eigen filosofie van Cusanus bepaald te worden door de vraag hoe men moet omgaan met religieuze en metafysische opvattingen die met de eigen overtuigingen in spanning staan. Want het minste wat gezegd kan worden, is dat Cusanus zich, als een goede humanist, de moeite heeft getroost een genuanceerd beeld van de islam te vormen op basis van een kritische studie van teksten, dat veel van de vooroordelen onaangetast laat, maar dat wel een kritisch aanvaarden van de legitimiteit van de Koran mogelijk maakt. Cusanus spreekt zelf van een *welwillende interpretatie* (*pia interpretatio*).⁴ In een eerste paragraaf zal ik een meer biografische en historische achtergrond schetsen van deze *pia interpretatio* om deze zo beter op haar historische waarde te kunnen schatten. In een tweede paragraaf zal ik ingaan op Cusanus' vredesdialoog *De vrede van het geloof* (*De pace fidei*) als het filosofische *framework* voor de *pia interpretatio*. In een derde paragraaf zal ik enkele hoofdlijnen van het omvattende *cribratio Alchorani* schetsen, een werk waarin Cusanus haast als een – weliswaar normatief gekleurde – religiewetenschapper te werk gaat. Tot slot zal ik enkele concluderende opmerkingen maken over de betekenis van Cusanus' islam-beeld met verwijzing naar de actuele situatie.

1. Nicolaus Cusanus: reiziger, politicus, filosoof

Wanneer Cusanus in 1453 zijn vredesdialoog schrijft, is hij al een vooraanstaande persoonlijkheid met een lange carrière achter zich. Als kardinaal en persoonlijk legaat van paus Eugenius IV in het Duitse Rijk en de Nederlanden, behoorde hij zonder meer tot de toppolitici van de 15^{de} eeuw die ongeveer overal present was waar zich conflicten voordeden in het woelige Europa van die dagen. Een dergelijke carrière was niet

⁴ Het adjectief *pious* heeft veel meer connotaties dan 'welwillend'. Het betekent ook 'vroom', in de zin van getrouw, ruimte latend voor datgene waar het om gaat.

vanzelfsprekend voor iemand uit een burgerlijk, niet-adellijk milieu en dan nog met Duitse achtergrond. Want Cusanus was in 1401 geboren als zoon van een wijnhandelaar en schipper in Kues aan de Moezel. Over zijn jeugd weten we niet zoveel. Het verhaal heeft eeuwenlang de ronde gedaan dat de jonge Nicolaus al op 12-jarige leeftijd door zijn vader naar Deventer zou zijn gestuurd om daar aan de Latijnse school te studeren, maar voor dit verhaal bestaat geen historisch bewijs. Wel laat het verhaal zien dat het leven van Cusanus nauw verweven was met de religieuze hervormingsbeweging van de Moderne Devotie die vanaf het einde van de 14^{de} eeuw een grote opgang kende in de Nederlanden en delen van Duitsland. De Moderne Devotie was een beweging van burgers in de opbloeiende steden aan de IJssel, een emancipatiebeweging met een sterke nadruk op de eigen individuele beleving van het geloof. *Imitatio Christi* – zoals het beroemde boek van Thomas a Kempis (ca. 1380-1471) getiteld was – betekent niet alleen *navolging* van Christus, maar, zoals de bekende expert Rudolf van Dijk heeft laten zien, ook *uitbeelding* van Christus met het eigen individuele leven en wel in de praktijk.⁵ Het komt er niet zozeer op aan om theologisch geraffineerde inzichten te beamen, maar wel om het Evangelie met het eigen leven vorm te geven. Hoewel Cusanus nooit deel heeft uitgemaakt van één van de vele leefgemeenschappen die in de Nederlanden ontstonden, bleef hij levenslang wel verbonden met de idealen van de Moderne Devotie. Van vorming was Cusanus in de eerste plaats jurist en er was hem veel aan gelegen om de zich enigszins spontaan ontwikkelende hervormingsbeweging goed juridisch in te bedden – wat door sommigen ook gezien werd als een poging van de Roomse kerk om deze vrije beweging juist veilig aan banden te leggen. Daarbij is deze laatste interpretatie vooral ideologisch gekleurd. Uit de historische documenten blijkt dat het er Cusanus juist om te doen was de hervormende en creatieve impulsen die uitgingen van de Moderne Devotie te versterken en een leefbare vorm te geven. Hij ging daar zelfs zo ver in dat hij tijdens zijn grote legatsreizen in opdracht van paus Eugenius IV kloosters en abdijen de regel van Windesheim wilde opleggen – de regel die, georiënteerd aan Augustinus, ontstaan was in de schoot van de Moderne Devotie en die een zeer sober en op individuele beleving gericht leven wilde ondersteunen.

⁵ Zie Rudolf van Dijk, *Twaalf kapitels over ontstaan, bloei en doorwerking van de Moderne Devotie*, Hilversum (Verloren), 2012, 24; zie ook: Alexander Cizek, *Imitatio et tractatio. Die literarisch-rhetorische Grundlagen der Nachahmung in Antike und Mittelalter*, Berlin (De Gruyter), 1994, 120.

Na zijn theologische en canonieke opleiding in Heidelberg en Padua studeerde Cusanus ook filosofie in Keulen en toonde hij zich al snel één van de meest erudiete en geleerde intellectuelen van zijn tijd. Zijn talenten kwamen tot uiting tijdens het beruchte Concilie van Bazel waar het tot een clash kwam tussen hervormingsgezinde stromingen die de macht van het conciliair overleg wilden versterken en conservatieve krachten die de macht binnen de kerk bij de Stoel van Petrus wilden laten. De sterke invloed van hervormingsbewegingen, waarvan de Moderne Devotie één van de meest prominente was, deed zich ongetwijfeld gelden in de wijze waarop dit conflict naar voren kwam en uiteindelijk het Concilie fataal werd: de behoudsgezinde deelnemers verlieten Bazel en het Concilie, het laatste grote eenheidsconcilie vóór de Reformatie, werd nooit officieel afgesloten. Het was eerder toevallig dat de jonge jurist Cusanus op dit Concilie belandde. Maar hij ontwikkelde zich tot één van de grote theoretici die een tussenpositie naar voren brachten, gebaseerd op de gedachte van een door overleg gefundeerde consensus, wat zijn neerslag vond in het eerste grote werk van Cusanus, *De concordantia catholica – De algemene overeenkomst*, geschreven rond 1430 en 1431. Al in dit werk zien we de grondlijnen van Cusanus' denken aan de oppervlakte komen. Want het is de veelheid aan posities die niet zonder meer met elkaar verzoenbaar zijn die hier een centraal thema vormt van de argumentatie. De eenheid van de verschillende posities kan niet langer door een metafysische of theologische fundering tot verzoening gebracht worden. Er is overleg nodig want gezag is alleen legitiem wanneer het gedragen wordt door hen die aan dit gezag onderworpen zijn. Het komt er op aan rechtvaardige onderhandelings- en stemprocedures te ontwikkelen zodat er consensus gevonden kan worden. *Ibi deus, ubi (...) consensus*, ("daar is God, waar consensus is"), zo luidt één van de meest opmerkelijke citaten uit *De concordantia catholica*, waarbij de merkwaardige taalkundige volgorde juist benadrukt dat geen van de gespreksdeelnemers zich op God kan beroepen tijdens het gesprek. Pas waar consensus door de verschillende partijen gevonden wordt, zien we God aan het werk.

Historisch gezien mocht het allemaal niet baten, maar de talenten van Cusanus als theoretisch denker en als politicus waren ontdekt en paus Eugenius IV vroeg de jonge jurist om zijn persoonlijke legaat te worden, eerst in een delegatie die moest proberen om de eenheid met de oosterse kerk te herstellen in het verre Constantinopel, waar Cusanus kennis kon maken met de belangrijkste Byzantijnse intellectuelen uit die tijd. Wellicht heeft Cusanus daar ook de toenemende druk van de islam op Byzantium uit eigen waarneming

leren kennen. Na zijn reis naar Constantinopel weigerde Cusanus tot twee maal toe een aanbod om zich te vestigen als professor aan de toen pas opgerichte universiteit in Leuven – hij wilde als legaat reizen en onderhandelen, eendracht bewerkstelligen waar verdeeldheid heerste. De bekende Franse historicus en filosoof Michel de Certeau heeft er in zijn indringende essay over Cusanus op gewezen hoe groot de impact van deze ervaring van het reizen ook op de denker Cusanus was.⁶ Vanuit verschillende standpunten ziet de waarheid er steeds anders uit en in vele opzichten heeft iedere partij in een conflict in zekere zin gelijk. Wanneer Cusanus niet altijd even succesvol was met zijn onderhandelingsmethodes, heeft dit bij hem zeker het bewustzijn verscherpt dat tegenstrijdige posities niet zonder meer door middel van een filosofische of theologische reflectie van buitenaf verzoend kunnen worden. Iedere positie moet daarbij tot gelding komen en in zekere zin is ook de filosofische reflectie slechts één van deze standpunten. Dat is wat Cusanus op zijn reizen leerde, maar dat is ook wat hij uit de belangrijke filosofisch-theologische debatten uit zijn tijd leerde, waarin juist de crisis van het metafysische denken voorop stond.⁷

Een zelfde ervaring stond Cusanus ook te wachten toen hij vanaf 1450 bisschop benoemd werd in Brixen/Tirol. Daar kwam de hervormingsdriftige kardinaal terecht in een plaatselijk wespennest van hertog en religieuze leiders. Zijn poging om een abdis van een lokaal klooster af te zetten, leidde tot een conflict dat Cusanus zelfs noodzaakte om zijn bisdom te ontvluchten en zich langere tijd in de Alpen te verbergen. De laatste jaren van zijn leven kon Cusanus evenwel in relatieve rust in Rome doorbrengen als vicaris van de paus, Pius II, Ennea Silvio Piccolomini (1458-1464), een oude vriend uit zijn tijd op het Concilie van Bazel en een bekende humanist, dichter en schrijver.

⁶ Zie Michel de Certeau, *La fable mystique* t. 2, Paris (Gallimard), 2013, 24 en verder.

⁷ Zie Inigo Bocken, *Die Kunst des Sammelns. Philosophie der konjekturalen Interaktion nach Nicolaus Cusanus*, Münster (Aschendorff) 2013, 120 en passim.

Het is opmerkelijk dat Cusanus in een zo actief politiek leven een zo omvangrijk oeuvre heeft nagelaten.⁸ Na het zeer systematisch opgezette *De concordantia catholica* zijn het voornamelijk gelegenheidswerken, geschreven voor specifieke lezers of lezersgroepen, of bij een bepaalde aanleiding.⁹ De theorie van Cusanus kwam zo tot stand in het midden van de praktijk, geheel conform de inspiratie van de Moderne Devotie. De theorie kan geen standpunt innemen dat boven de concrete maatschappelijke standpunten verheven is, maar kan wel een rol spelen in de confrontatie tussen de standpunten om zo de zoektocht naar de consensus kritisch-reflexief te begeleiden. Het is tegen deze achtergrond dat ook *De pace fidei* (*De vrede van het geloof*) gezien moet worden, dat Cusanus vrijwel onmiddellijk na en naar aanleiding van de val van Constantinopel schrijft.

2. De vrede van het geloof

De pace fidei is een even opmerkelijk als weerbarstig geschrift. Cusanus heeft het geschreven onmiddellijk nadat hem de berichten over de bloedige gevechten om Constantinopel – en hun voor christenen fatale afloop – ter ore waren gekomen.¹⁰ Opmerkelijk is het omdat de prominente kerkpoliticus Cusanus op zoek gaat naar overeenstemming en vrede, eerder dan dat hij het nodig acht een apologie te schrijven die tot algemene weerstand tegen de moslims zou oproepen. Wat Cusanus doet, is in feite het consensus-denken dat hij op het Concilie van Bazel ontwikkeld had, toepassen op de strijd tussen de verschillende religies.¹¹

⁸ De kritische editie, verzorgd door de Heidelberger Akademie der Wissenschaften en uitgegeven door Felix Meiner Verlag in Hamburg werd begonnen in 1932 en is voltooid in 2005 en omvat vijftig titels. Daaronder zijn niet alleen theologische en wijsgerige geschriften, maar ook natuurkundige experimenten, wiskundige traktaten en politieke geschriften. Het werk van Cusanus bleef eeuwenlang relatief onopgemerkt, maar kreeg vanaf het begin van de 20^{ste} eeuw veel aandacht, niet in het laatst onder de impuls van de Neokantiaanse filosoof Ernst Cassirer. Stephan Meier-Oeser, *Die Präsenz des Vergessenen. Zur Rezeption der Philosophie des Nicolaus Cusanus vom 15. bis zum 18. Jahrhundert*, Münster (Aschendorff Verlag), 1989.

⁹ De complete werken, kritisch uitgegeven, commentaren en vertalingen zijn te vinden op www.cusanus-portal.de. Hier wordt verwezen naar de kritische Heidelberger editie, uitgegeven door Meiner Verlag in Frankfurt vanaf 1929.

¹⁰ *De pace fidei* I, h VII n. 1.

¹¹ Zie Inigo Bocken (Ed.), *Conflict and Reconciliation in Nicholas of Cusa*, Leiden (Brill) 2004, Introduction, 8 e.v.

Weerbarstig is het werk vooral wanneer men het leest met de ogen van laatmoderne mensen die geoefend zijn in religieus pluralisme en Verlichtingsdenken. Van begin tot einde blijft de auteur van het werk doordrongen van de waarheid van het christelijk geloof die hij evenwel probeert te verzoenen met de mogelijkheid dat ook anderen, die het christendom niet kennen, aanspraak kunnen maken op een waarachtige religieuze beleving. Begrijpelijk wordt deze positie wanneer men het terugplaatst tegen de achtergrond van het concordantie-denken: ieder standpunt heeft zijn eigen recht en dit betekent dus ook dat men in het zoeken naar de overeenkomst niet genoodzaakt is de eigen waarheidsclaim los te laten.

Al van in de eerste regels van het werk wordt een encenering ontvouwd die laat zien dat *De pace fidei* een utopisch geschrift is. Een man die de berichten over de val van Constantinopel ter ore komen, is zo ontsteld dat hij een visioen krijgt. In het visioen ziet hij hoe vertegenwoordigers van alle op dat ogenblik bekende volkeren, religies en culturen bij elkaar komen in het Hemelse Jeruzalem, rondom de troon van God. Het zijn van ieder volk de beste en meest onderlegde geesten die afgevaardigd worden. En over het uitgangspunt zijn de gesprekspartners het van in het begin roerend eens: zo kan het niet verder, het is onmogelijk dat er bloed vergoten wordt in naam van de ene God die allen vereren, zij het op de meest uiteenlopende manier. Zeker is het zo dat Cusanus met deze encenering aansluit bij oudere tradities van interreligieuze gesprekken zoals bijvoorbeeld bij Petrus Abaelardus (1079-1142). Maar daar ging het om een gesprek tussen christenen, joden en moslims.¹² De door Cusanus beschreven vredesconferentie wordt gevoerd door veel meer volkeren – ook Indiërs, Mongolen en Afrikanen doen mee. Het is een kleurrijk gezelschap dat zich in het Hemelse Jeruzalem verzamelt. Daarmee maakt Cusanus duidelijk dat het probleem dieper ligt dan op het niveau van de theologische verschillen. Hoewel hij tot op het einde van het boek overtuigd blijft van de waarheid van het christendom, wil hij niet zozeer de superioriteit ervan laten zien.

De gespreksdeelnemers worden het snel eens over de oorzaken van het conflict. Het is omdat mensen te zeer blijven vasthouden aan *langdurige gewoontes en gebruiken (longae*

¹² Zie Marica Costigliolo, 'Interreligious Dialogue before and after Nicholas of Cusa: an Exegetical Approach.', in: *Mirabilia* 19/2 (2014), 63-78; Pierre Abélard, *Dialogo tussen een filosoof, een jood en een christen*. Ingeleid, vertaald en van noten voorzien door P.R.M. Bagchus, J.M.C. Crousen & M.C.J.M. Jonkers. Viator-reeks. Kampen (Klement) 2013.

consuetudines) en deze voor waarheid houden dat ze denken dat er onoverbrugbare verschillen zijn.¹³ Het is nodig om te begrijpen dat er achter deze verschillen een gemeenschappelijke waarheid ligt – de *una religio in rituum varietate*: de ene godsbetrokkenheid in de verscheidenheid van gebruiken en rituelen.¹⁴ Deze *una religio* te zoeken, is het gemeenschappelijke uitgangspunt van de gespreksdeelnemer. Hoewel het blijven vasthouden aan beelden en gebruiken de belangrijkste oorzaak van de conflicten lijkt te zijn, is het, aldus de pragmaticus Cusanus, zeer begrijpelijk dat de meeste mensen noch de tijd noch de intellectuele instrumenten hebben om op zoek te gaan naar de abstracte, beeldloze waarheid voorbij de beelden. Afgezien van het opmerkelijke feit dat deze gedachte door een laatmiddeleeuwse kardinaal zijn geformuleerd, lijkt deze gedachte nog vertrouwd Platoons rationalistisch erfgoed. Maar de tekst krijgt een opmerkelijke wending. Want de gesprekspartners zijn het er ook over eens dat het niet alleen te hoog gegrepen zou zijn om de beelden en gebruiken af te schaffen – het is ook niet wenselijk. Op het einde van de dialoog gaan alle deelnemers weer naar hun eigen land en laten alles bij het oude, zij het vanuit een ander perspectief en met een dieper inzicht in de wijsheid om met de beelden om te gaan. Het is principieel onmogelijk om de gemeenschappelijke waarheid *voorbij* de beelden te articuleren, ook de meest abstracte filosofische categorieën kunnen de gemeenschappelijke waarheid van alle godsbeelden niet articuleren zonder zelf opnieuw een beeld te zijn. Deze gedachte is begrijpelijk vanuit Cusanus' opvatting over theorie die hij als reizende diplomaat geleerd heeft en die zijn neerslag heeft gekregen in zijn hele filosofie. Deze existentiële en biografische ervaringen worden versterkt door zijn intellectuele worstelingen met de erfenis van het Neoplatonisme en de uitdagingen van de nominalistische kritiek. Maar ook de gedachte van de oneindigheid probeert Cusanus ernstig te nemen, ernstiger dan zijn Middeleeuwse voorgangers.¹⁵ De gedachte van de oneindigheid treedt al in een vroeger filosofisch werk van Cusanus, *Het wetende niet-weten (De docta ignorantia, 1441)* naar voren: de uiteindelijke waarheid is in de ogen van Cusanus oneindig en onttrekt zich daarom aan *iedere* bepaling, die eindig is. Want tussen het eindige en het

¹³ Zie Inigo Bocken, 'De waarheid der gewoonte.' In: *Bijdragen. International Journal in Philosophy and Theology*, 3 (3), 2002, 417-431.

¹⁴ *De pace fidei* I, h VII n.6.

¹⁵ Hier speelt ongetwijfeld ook zijn receptie van de Hermetische traditie een belangrijke rol. Een klassieke studie waarin de invloed van deze traditie wordt neergezet: Dietrich Mahnke, *Unendliche Sphäre und Allmittelpunkt*. Stuttgart (Fromann und Holzboog) 1966; zie ook: Hans Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit. Cusaner und Nolaner*, Frankfurt a.M. (Suhrkamp), 1966.

oneindige is er geen enkele proportie (*nulla proportio*).¹⁶ Er is niets dat ooit deze disproportionaliteit kan overbruggen, behalve dan de wetenschap *dat* het zo is – het weten van het niet-weten. Alles wat we over de oneindige waarheid zeggen of denken, is er van verschillend en wel op oneindige wijze. Ook de meest abstracte begrippen blijven van het oneindige op oneindige wijze verschillend en staan dus op hetzelfde niveau als de door zintuiglijkheid gevormde beelden – ze zijn namelijk oneindig ver verwijderd van de absolute waarheid.

Op de achtergrond van deze argumentatie staat het Laatmiddeleeuwse universalia-debat over de status van de algemene begrippen, een debat waarvan Cusanus zich zeer bewust was. Cusanus dacht zelf sterk vanuit de Neoplatoonse filosofie in de lijn van Proclus. Tegelijkertijd probeerde hij de kritiek van het Franciscaanse voluntaristische en nominalistische denken ernstig te nemen. Volgens deze kritiek zijn de algemene begrippen in het menselijke denken allerminst ontologisch verankerd in Gods intellect dat voor het menselijke denken ontoegankelijk is. Cusanus gaat mee in deze argumentatie wanneer hij zich distantieert van Plato en zijn aanname dat er vele ideeën zijn. Wanneer er vele ideeën zijn, vindt dit zijn oorzaak in de creatieve kracht van het menselijke intellect. Er is maar één echte algemene idee, en dat is God zelf, het Ene, dat zich onttrekt aan het begrijpen. Maar dit niet-begrijpen, kunnen we wel begrijpen: het is de basis voor de dynamiek van het menselijke denken. Cusanus probeert met andere woorden het Platoonse denken verder te brengen vanuit het perspectief van de Franciscaanse kritiek, die hij intensief gerecipieerd heeft.¹⁷

De gedachtegang die Cusanus in *De pace fidei* volgt, staat geheel in lijn met deze opvatting over de oneindige waarheid. De *longae consuetudines* mogen dus niet verward worden met de absolute waarheid zelf – er is en blijft een onoverbrugbaar verschil. Maar er is ook geen eenduidige en definitief vaststelbare maatstaf die mensen een houvast zou geven om de *consuetudines* op te geven voor een redelijk te bepalen waarheid.¹⁸ Daarom mogen de representanten van de verschillende religies op het einde van de dialoog weer terugkeren naar hun cultuur en kunnen ze deze gewoontes blijven uitoefenen, zij het nu met een

¹⁶ Zie *De docta ignorantia* I,3 h. I, n.9.

¹⁷ Zie Inigo Bocken, *Die Kunst des Sammelns*. O.c. 38 en passim.

¹⁸ Johannes Hoff wijst ook op het belang van Roger Bacon's theorie van de verbeeldingskracht voor Cusanus' opvatting van de *consuetudines*, zie: Johannes Hoff, *The Analogical Turn. Rethinking Modernity with Nicholas of Cusa*, Grand Rapids Ma (Eerdmans), 2013, 120.

verdiept inzicht – namelijk het inzicht dat ieder beeld en iedere articulatie van de absolute waarheid van deze verschillend is. Deze gedachtegang verklaart waarom zoveel verschillende gesprekspartners aan het religiegesprek op legitieme wijze kunnen deelnemen. Allen laten ze iets van de absolute waarheid zien vanop een verschillend standpunt en daarmee ook met andere zwaartepunten. Ze staan allemaal even veraf – en even dichtbij – ten opzichte van de absolute waarheid die God is – en die zich onttrekt aan ieder begrijpen: Hij is de onbekende God – namelijk oneindig. In de ogen van Cusanus heeft het christendom echter wel een streepje voor op de andere religies. Want in de christologie en de triniteitsleerstukken wordt volgens Cusanus juist deze paradoxale verhouding tussen het absolute oneindige en het concrete eindige zelf gethematiseerd. In Christus wordt het absolute met het menselijke op paradoxale wijze met elkaar verbonden en krijgt deze paradoxale verhouding ook een richting. Maar deze prioriteit voor het christendom is geen absolute – zij is eerder gradueel en het is ook voor de anderen best mogelijk om dit vanuit hun gebruiken te leren zien.

Er is in het religiegesprek voor mensen geen positie ‘van buitenaf’ mogelijk. Het is nooit mogelijk om zich boven de *longae consuetudines* te verheffen. Wie dat toch denkt te kunnen doen, zoals de Griekse filosofen, leeft eigenlijk met een illusie en probeert eigenlijk zijn eigen *consuetudo* op te dringen aan de ander. Toch is het gesprek zinvol. Want in de confrontatie met andere gewoontes en opvattingen leren we te zien dat het oneindige dat we in ons eigen perspectief in beeld brengen, ook op andere manier in beeld gebracht kan worden. Het gesprek gaat er dus niet om een *ene religie* te vinden die de andere moet vervangen. De *una religio* is veeleer de voorwaarde en horizon van het gesprek. Door de erkenning van de *una religio* kan de christen met de Indiër (met zijn polytheïsme) en met de moslim (met zijn strenge monotheïsme) in gesprek treden. Van de moslim kan de christen leren dat God echt één en onverdeeld is. Het is de *pia interpretatio* dat de christen de moslim kan begrijpen als iemand die juist denkt en leeft vanuit deze nadruk op de ene God, die ook de christen kent (en soms vergeet).¹⁹ En zo ook zal de Arabier inzien dat het afwijzen van de triniteit uiteindelijk betekent dat men de relatie tussen God en de werkelijkheid niet fatsoenlijk kan denken. In feite moet de Arabier dus vanuit zijn eigen voorwaarden toch in staat zijn om

¹⁹ De pace fidei c. VIII h VII, n.20.

zelfs de plausibiliteit van de triniteit – die hij in de wereld van de uitwendige tekens ontkent – te affirmeren en welwillend te begrijpen als iets dat ook *de facto* tot zijn geloof behoort.²⁰

Juist omdat de absolute waarheid die God is, zich aan iedere bepaling onttrekt, is een dergelijk gesprek mogelijk. Er hoeft dus geen consensus gevonden te worden met betrekking tot de voorstelling van de absolute God, maar men kan de plausibiliteit van het beeld van de ander ontdekken en in relatie tot de eigen voorstelling zien. De gesprekspartners spiegelen als het ware elkaar en laten elkaar aspecten zien die ze zelf minder in het vizier hebben, maar die wel onbepaald present zijn. Zo maakt het gesprek het mogelijk dat men creatief met de eigen voorstellingen en *consuetudines* omgaat en nog veel meer mogelijkheden ontdekt dan men aanvankelijk dacht. Daarmee wordt ook de bodem onder het conflict getrokken. Want ieder wordt in het eigen beeld bevestigd, wanneer hij daartoe de bereidheid heeft.

Zo leert de Arabier de christen ook dat Christus een *echte* eindige mens is. Want dat is hij natuurlijk volgens de christelijke traditie ook en de Arabier kan van de christen leren dat Christus ook echt betrokken is op het absolute.²¹ En bovendien sluit de opvatting van de moslims heel goed aan bij een discussie die de christenen zelf al gevoerd hebben over de god-menselijkheid van Christus, waarmee Cusanus verwijst naar de Nestoriaanse achtergrond van de Koran.²²

Wat de gesprekspartners uiteindelijk delen is het algemene streven van de mens naar het geluk. En dat moet steeds voor ogen gehouden worden, waarbij men, volgens Cusanus, dient op te merken dat het ware geluk alleen maar te vinden is in de godsbetrokkenheid, het besef dat het eigen beeld van het goddelijke nog tekortschiet en er steeds mogelijkheden zijn die hij niet ziet. Zo groot en omvattend is het goddelijke dat het steeds meer mogelijkheden heeft dan wij zien en dat is geen reden tot frustratie maar juist tot het besef van de rijkdom en de vruchtbaarheid van Gods aanwezigheid in het eindige – een presentie die zich evenwel alleen maar als het besef van de onontkoombare disproportie tussen het eindige en het oneindige toont.

²⁰ De pace fidei c. IX, h VII, n.23.

²¹ De pace fidei c. XIII, h VII, n.43.

²² Zie de bijdrage van Caroline Janssen in dit boek.

Het mag duidelijk zijn dat deze voorstelling van zaken uitermate utopisch is en niet meteen getuigt van het realisme dat men van een toppoliticus zou mogen verwachten. Dat Cusanus zich hiervan bewust is, wordt duidelijk door de hele encensering van *De pace fidei* – in het hemelse Jeruzalem, in de ‘hemel van de rede’ (*caelo rationis*)– het gaat om een constructus – en ook wordt al in het begin van het vredesgesprek duidelijk gemaakt dat het alleen de beste en meest verfijnde geesten van iedere traditie zijn die aan dit gesprek deelnemen. Het gaat dus niet om een politiek model waarin een concrete overeenstemming tussen de religies gevonden wordt of een maatschappelijk pacificatiemodel ontworpen wordt, zoals dit in het latere politieke liberalisme het geval zou zijn, waarbij pacificatie mogelijk is voor zover ieder zijn voorstellingen op de achtergrond houdt. Er wordt wel degelijk over een *inhoudelijke* overeenstemming gepraat, waarvan men weet dat die nooit definitief gevonden wordt – behalve dan in het feit dat iedereen voorstellingen en *consuetudines* heeft die op oneindige wijze van de absolute waarheid verschillend zijn.

Maar op deze wijze heeft Cusanus wel een gemeenschappelijk veld gevonden waarin de verschillende beelden en gebruiken met elkaar vergeleken kunnen worden, zonder dat ook maar één van deze zonder meer verworpen moet worden. Zo kunnen de radicaal monotheïstische (en Nestoriaanse) voorstellingen van de moslim er toe bijdragen dat de christen zijn eigen religie beter begrijpt dan voorheen. En eveneens is het mogelijk dat ook de moslim begrijpt dat zijn monotheïsme het trinitaire denkmodel niet uitsluit. De *una religio* toont zich in de dynamiek van dit concrete gesprek.

In de literatuur over *De pace fidei* is er meermaals op gewezen dat de dialoog uiteindelijk vanuit een christelijk oogpunt geschreven is. Dit is juist, maar het is uiteindelijk ook geheel conform Cusanus’ filosofische uitgangspunten dat men nooit anders dan een concreet standpunt kan innemen, om van daaruit het standpunt van de ander te begrijpen. Indien dit waar is, zou dit dus ook kunnen betekenen dat het denkbaar is dat een moslim een vergelijkbare dialoog beschrijft vanuit zijn standpunt.²³

Op dit punt is het nodig te verwijzen naar één van de belangrijkste bronnen van Cusanus, met name Raimundus Lullus (1232-1316), de meest aanwezige auteur in de bibliotheek van Cusanus te Bernkastel-Kues. Lullus was een mystiek filosoof en logicus uit Mallorca voor wie de relatie tussen christenen en moslims een uitermate centrale uitdaging vormde. Het hele

²³ Een dialoog die, voor zover ik kann overzien, nooit geschreven is.

denken van Lullus is getekend door de concrete ervaring die hij in zijn vaderland had opgedaan door het conflict tussen christenen en moslims. In talloze geschriften, vaak met logische achtergrond, stond het gesprek tussen christenen en moslims voorop. In zijn *ars nova* ontwikkelt Lullus zelfs een nieuwe, binaire en relationeel georiënteerde logica, waarmee hij ook het substantie-denken van Aristoteles wilde achterlaten. Vaak wordt gezegd dat deze logica uiteindelijk tot bij Leibniz zou geraken en daar tot een hoogtepunt gebracht zou worden.²⁴ Ramon Lull – zoals Lullus met zijn oorspronkelijke Majorcaanse naam heet – is een echte rationalist die op zoek is naar een door de rede gefundeerd schema waarin christenen en moslims elkaar kunnen vinden. Zijn logica is er op uit om een begripsapparaat te ontwerpen waarin combinaties van godsnamen gevonden kunnen worden die de gemeenschappelijke inhoud van christelijke en islamitische theologie gearticuleerd zou kunnen worden. Maar het doel van Lull is duidelijk: hij probeert in feite de moslims met dit project te overtuigen van de redelijkheid van de christelijke theologie. Wanneer de moslim redelijk is, zal hij de christelijke waarheid affirmeren en zien dat zijn eigen geloofsopvatting *de facto* een christelijke is.²⁵ Het is duidelijk dat Cusanus zich met zijn vredesgeschrift door Lulls project laat inspireren. Maar Cusanus zet een stap verder: op het einde van de dialoog gaan immers alle vertegenwoordigers weer naar huis en blijven ze bij hun symbolisch voorstellingssysteem. Cusanus probeert de moslims niet binnen te halen, maar wil wel het gesprek op gang brengen en spreekt de hoop uit dat de gesprekspartners van elkaar leren, hun gemeenschappelijkheden leren zien en hun verschillen, en deze verschillen als rijkdom te interpreteren. Maar deze rijkdom van het verschil leert ook iets over de eigen religieuze instelling. Het is duidelijk dat Cusanus, de reizende politicus zelf geleerd heeft uit zijn eigen diplomatieke ervaringen. Het is al heel wat wanneer de partijen iets van elkaar leren en de wapens neerleggen – want waarom zou men bestrijden wat men eigenlijk zelf ook vindt? Het gaat hier dus geenszins om de ‘ander als ander’ – om maar een laatmoderne uitdrukking te gebruiken. Christenen en moslims bewegen zich in hetzelfde netwerk, maar met een andere configuratie. En wanneer de beide partijen dit inzien, kunnen ze met elkaar praten, niet elkaars hoofd inslaan. Op de achtergrond blijft wel dat dit netwerk

²⁴ Zie Wilhelm Schmidt-Biggemann, *Topica universalis. Eine Modellgeschichte humanistischer und barocker Wissenschaft*, Hamburg (Felix Meiner Verlag), 1983; Anne-Marie Mayer, *Drei Religionen – ein Gott? Ramon Lulls interreligiöse Diskussion der Eigenschaften Gottes*, Freiburg (Herder Verlag) 2008.

²⁵ Daarbij dient vermeld te worden dat de concrete pogingen van Lullus om de moslims te overtuigen eerder dramatisch geëindigd zijn. In 1315 werd Lullus gestenigd in Bougie (Algerije). Zie: Anthony Bonner (Ed.), *Doctor illuminatus. A Ramon Lull Reader*, Princeton (Princeton University Press), 1992, 23.

uiteindelijk wel het christelijke denkuniversum is. Maar ook hier geldt dat Cusanus in ieder geval niet principieel uitsluit dat ook de moslim een dergelijke onderneming zou kunnen beginnen.

3. *Het 'zeven' van de Koran*

Waar *De pace fidei* nog baadt in een vriendelijke en irenische sfeer en leidt tot interessante perspectieven op de vroegmoderne ontdekking dat er verschillende 'religies' zijn die ook hun eigen legitimiteit hebben, daar heerst in een geschrift dat 7 jaar later tot stand komt, een heel andere sfeer. Want Cusanus is in zijn boek *De cribratione Alchorani (Het 'zeven' van de Koran)* niet zachtzinnig met zijn kritiek op de Koran. Het 'zeven' is niets anders dan een variant van de *pia interpretatio*. Het is de moeite waard om te kijken wat er waardevol is in een concurrerend betekenis aanbod. En al in het begin van het boek is het duidelijk: er is in de Koran niets zinvol voor het eeuwige heil te vinden dat niet ook al in het Evangelie staat. In de Koran staan zoveel gewelddadigheden en dwalingen dat het onmogelijk van God zelf kan zijn, dat is de harde conclusie die Cusanus al in het begin van het werk duidelijk maakt.²⁶ Eens dit gezegd, gaat Cusanus in het vervolg van het boek wat genuanceerder te werk. Hij ziet wel degelijk mogelijkheden om dit geschrift als uitgangspunt van een gesprek tussen een christen en een moslim mogelijk te maken. Vooral in het tweede boek van deze zeer omvattende studie wordt duidelijk dat er wel degelijk interessante aanknopingspunten te vinden zijn. Maar deze aanknopingspunten kunnen alleen gevonden worden wanneer men vanuit de mystieke theologie – in de lijn van de vijfde-eeuwse Dionysius Areopagita – vertrekt. Alleen vanuit het mystieke niet-weten is het mogelijk dat een moslim ook de trinitaire relatie tussen God en werkelijkheid kan herkennen.²⁷ Maar dit veronderstelt wel dat de moslim abstractie moet maken van de wetten en voorschriften waarmee de Koran zo rijkelijk voorzien is. Die wetten en voorschriften zijn immers door mensen gemaakt. En het gaat eigenlijk meer om de wijze waarmee mensen met wetten en voorschriften omgaan. Dat is voor Cusanus ook het wezenlijke dat het christelijk geloof te bieden heeft.

Wat de christen van de moslim kan leren is – zoals Cusanus ook al in *De pace fidei* had opgemerkt – het inzicht dat God echt één en onverdeeld is en dat er niets buiten God is.

²⁶ *De cribratione Alchorani* Boek I, n.20, geciteerd uit: ed. Franz Anton Scharpff, *Des Cardinals und Bischofs Nicolaus von Cusa wichtigste Schriften*, Freiburg (Herder Verlag) 1862, kopie uitgegeven München (Minerva Verlag) 1966. Heidelberger editie VIII

²⁷ *De cribratione Alchoranis* Boek II, h VIII, n. 87

Maar in het derde boek van de *Cribratio* ziet Cusanus hiervoor ook een belangrijk argument om de Koran te bekritisieren. De eenheid en onontkoombaarheid van God wordt zo zeer benadrukt dat het daarmee ook alle verschillen teniet doet. Eigenlijk kan iedereen dan van God maken wat hemzelf uitkomt. Het constante benadrukken van de ene God is eigenlijk niets minder dan het 'vleien' van iedereen. Mohammed wil eigenlijk met iedereen goed staan, want iedereen kan er wat van maken. En dat is niet de weg om tot overeenstemming te komen. Het godsbegrip is veel te abstract, zo lijkt Cusanus met deze op zich niet oninteressante kritiek te suggereren. In het christelijk geloof gaat het om de concrete relatie met God, die zelf nog door redelijke maatstaven onderzocht kan worden. Daarmee zet Cusanus zijn debat met de Koran eigenlijk in voor zijn eigen begrip van het christelijk geloof. Cusanus was betrokken in het in de 15^{de} eeuw zeer intensieve debat over de status van de mystieke theologie. Vooraanstaande theologen in de 15^{de} eeuw waren van mening dat de mystieke theologie de volledige ontoegankelijkheid van God voor de maatstaven van de menselijke rede impliceerde. De *unio mystica* is in de ogen van deze theologen, zoals bijvoorbeeld de kartuizer Vinzenz von Aggsbach, met wie Cusanus een heftig intellectueel debat voerde, een zaak van het gevoel en de ervaring en niet van de rede.²⁸ Voor Cusanus is God weliswaar ontoegankelijk, maar dit niet-weten is voor hem zelf een aangelegenheid van de rede. Het niet-weten is de motor van het dynamische verder zoeken. Alleen wanneer we het niet-weten als een deel van het weten beginnen te begrijpen, zijn we in staat om over het actuele weten te stappen op zoek naar nieuwe horizonten. Het weten van het niet-weten is niet het einde van het weten, maar het begin van een weten dat veel omvattender is dan ons feitelijke weten. Hoe meer we weten dat we niet weten, des te meer is er nog te doen voor de menselijke rede. Het weten van het niet-weten is geen zaak van het gevoel maar van de rede. En het lijkt er op dat de argumenten die Cusanus tegen de 'vleiende' Koran inzet, in feite dezelfde argumenten zijn als zijn argumenten tegen de gevoelsmystiek. Want wanneer we de eenheid van God te zeer benadrukken, worden alle redelijke maatstaven weggeblazen en zijn we overgeleverd aan de willekeur van het gevoel.

Deze kritiek op de Koran is interessant omdat zij duidelijk uitgaat boven de klassieke vijandbeelden ten opzichte van de Koran die in de Middeleeuwen circuleerden. Cusanus ontkent deze ook niet – hij wijst de al te strenge wetmatigheid van de Koran af en ziet ook

²⁸ Zie: Michel de Certeau, *La fable mystique t. II*, Paris (Gallimard), 2013, 56 en verder; Morimichi Watanabe e.a. (Eds.), *Nicholas of Cusa. A Companion to his Life*, Burlington (Ashgate), 2011, 210-213.

dat uiteindelijk de wijze waarop over Christus gesproken wordt, niet alleen een dwaling is, maar eigenlijk ook onrecht aandoet aan de paradoxale verhouding van de mens en het goddelijke. Maar dit zijn eigenlijk niet de belangrijkste kritiekpunten. De eigenlijke kritiek op de Koran betreft de abstractie van de godsgedachte, waarmee men alle kanten uit kan.

Het lijkt er op dat Cusanus op het einde van zijn leven veel strenger is voor de Koran dan in zijn irenische geschrift *De pace fidei*. Hetzelfde kan gezegd worden van zijn kerkelijke opvattingen. Waar Cusanus aanvankelijk dichter bij de hervormingsgezinde partij stond en ook een politieke hervorming van de kerk nastreefde, beweegt hij zich steeds meer naar een institutioneel conservatieve positie die echter vergezeld moet gaan van een innerlijke hervorming. Ook met betrekking tot de islam lijkt Cusanus strenger vast te houden aan de *Überlegenheit* van het christelijk geloof dan dit nog in 1453 het geval was. Indien dit werkelijk het geval zou zijn, zou men dit kunnen verklaren door te verwijzen naar een ouder wordende kardinaal die door de praktijk is teleurgesteld in zijn utopische opvattingen. Maar er is meer aan de hand. Allereerst is er het feit dat *De pace fidei* vooral de voorwaarden van het religie-gesprek behandelt. De *una religio* is geen abstracte nieuwe religie, maar verwijst naar de horizon die nodig is om überhaupt een gesprek tot stand te brengen. In zekere zin is de *Cribratio Alchorani* de verdere uitwerking van het concrete gesprek, gegeven de *una religio* die hij in het vredesgeschrift naar voren gebracht heeft. En het moet gezegd worden dat Cusanus' belangstelling voor de concrete inhoud van de Koran onverminderd is gebleven. Hij heeft de Koran in de jaren, volgend op 1453, uitvoerig en uitermate gedetailleerd bestudeerd en dit met de meest gesofisticeerde filologische instrumenten die in de 15^{de} eeuw ter beschikking stonden. Hij gebruikte de vertaling van zijn tijdgenoot en vriend Johannes de Segovia om zo dicht bij een getrouwe lectuur van de tekst te komen. De humanist Cusanus heeft zich daadwerkelijk met de tekst van de Koran beziggehouden en kritisch bekeken. Het werk uit 1460/61 laat dit zien. Bijna sura voor sura gaat Cusanus na wat de christen zou kunnen leren van de Koran. En het resultaat is niet gering – al blijft het zo dat er eigenlijk niets te leren is wat de christen niet al lang wist. Er is ook heel wat dat in de zeef blijft hangen. Wanneer we al die uitwendige voorschriften wegstrepen, is de Koran een boek dat verenigbaar is met de Schrift. De Koran mag dan wel niet door God geopenbaard zijn, maar het is wel een legitiem wijsheidsboek. En de moslim zou er goed aan doen te kijken wat een christen met de Koran doet. Cusanus neemt zijn rol als kritische humanist serieus, ook wanneer dit het handhaven van een aantal kritische vooroordelen tot prijs heeft.

Dit is in de ogen van de links-liberale verlichte intellectueel uit de 21^{ste} eeuw misschien moeilijk te verteren. Maar in de setting van de 15^{de} eeuw is het wel degelijk een humanistisch-kritische lectuur van de tekst die Cusanus zelf als welwillend ziet. De distantiëring van de Koran die in de jaren tussen 1453 en 1460 bij Cusanus plaatsvindt, is ook het gevolg van de lectuur die Cusanus onderneemt. Maar evenzeer hangt deze distantiëring samen met een toenemende afstandname van zijn vriend, de humanist Johannes de Segovia, van wie ook de Latijnse vertaling is die Cusanus gebruikt heeft. De Spaanse theoloog Johannes de Segovia behoorde immers ook tot de radicale hervormingsgezinden op het Concilie van Bazel. Anders dan Cusanus, die het tot pauselijk legaat en zelfs kardinaal bracht, heeft Segovia nooit de institutionele hervormingsgedachte losgelaten. Ook stond Segovia, zoals vele van de radicale Bazel er hervormers meer aan de kant van de gevoelsmystiek – de ontoegankelijkheid van God voor de rede. Cusanus is een andere weg gegaan. Zijn kritiek op de Koran is ten dele ook een kritiek op deze radicale hervormers wier gevoelsmystiek hij als abstract beschouwde omdat gevoelsmystiek altijd een dualisme impliceert.

4. Conclusie

De wijze waarop Cusanus de islam benadert en ook concreet de Koran bestudeert, is niet op een eenduidige noemer te brengen. Het is ook maar de vraag of deze benadering van de islam iets zou kunnen bijdragen tot de actuele religie-debatten. Op zijn minst kan gezegd worden dat Cusanus' receptie van de islam in de 15^{de} eeuw een discussieveld opent dat nog niet gesloten is. Nog steeds circuleren types argumenten die we ook bij Cusanus vinden. Van belang is dat Cusanus enerzijds de legitimiteit van de islam bevestigt, en dit als de voorwaarde voor de soms ernstige kritiek ziet. Verder wordt met *De pace fidei* een fascinerende utopische droom in de wereld gezet die nog gelooft in een uiteindelijke inhoudelijke overeenstemming tussen de verschillende religies om zo de vrede te bewerkstelligen. In het politieke denken dat in de eeuwen na Cusanus wordt ontwikkeld, wordt dit uitgangspunt geheel opgegeven. Maar Cusanus gaat ook niet uit van een rationalistische eenheidsreligie, waarbij de rede voorbij alle beelden de gemeenschappelijke waarheid van alle religies kan articuleren. Cusanus heeft grote sensibele voor de concrete religieuze voorstellingen als *consuetudines* waarmee mensen aan het leven gestalte

proberen te geven. Vanuit modern oogpunt mag dit een onmogelijk project lijken, maar dit uitgangspunt komt wél tegemoet aan een punt in de actuele debatten omtrent de rol van religie in een liberale, seculiere samenleving – met name het inzicht dat het niet zonder meer mogelijk is om concrete religieuze voorstellingen die in het concrete leven verworteld zijn, los te laten.

Een al minstens even belangrijke conclusie die aan een gedetailleerde lectuur van Cusanus' worstelingen met de islam verbonden kan worden, is het inzicht dat de discussie over de islam voor Cusanus tegelijk ook een discussie met de omgang met de eigen christelijke traditie is. De discussie over de gevoelsmystiek die uitgaat van de onbereikbaarheid van God ontplooit zich precies op de drempel tussen het Middeleeuwse denken en het Moderne, meer rationalistisch georiënteerde denken, dat de religie naar het domein van het gevoel verwijst. Niets meer of niets minder dan de moderne innerlijkheid is het die hier op het spel staat en die Cusanus bemiddeld via zijn debat met de Koran aan de orde stelt.

Maar vooral is duidelijk dat de wijze waarop Cusanus met de islam enerzijds en het interreligieuze gesprek anderzijds omgaat, een weerstand oproept die tot denken aanzet en al te vaststaande moderne vooronderstellingen in vraag stelt.