

MORRE, E. & LOOBUYCK, P. (2011), *Wegen naar tolerantie. Op pad met Nicholas Cusanus*, in *Streven*, 78, 2:125-135.

## Wegen naar tolerantie

### Op pad met Nicholas Cusanus

*Eva Morre en Patrick Loobuyck*

*Islam and the West*: de relatie tussen beide is nooit gemakkelijk geweest<sup>1</sup>. De geschiedenis staat bol van de voorbeelden waar de islam in conflict komt met de westerse joods-christelijke cultuur – en omgekeerd. Vaak beperkte het conflict zich niet tot inhoudelijke meningsverschillen, maar kwam het ook tot een militair treffen – de ene keer uitgelokt vanuit de moslimzijde, de andere keer uitgelokt door de christenen. De islam is de religie bij uitstek die als erg bedreigend wordt beschouwd door het westen – onder meer door haar nabijheid en de militaire dreiging die er vaak van uitging. Vandaag heeft dit zich voornamelijk getransformeerd tot angst voor islamterrorisme en een verdediging van ‘de westerse waarden’ versus een politieke (fundamentalistische) islam.

In de lage landen is de islamkritiek de laatste jaren explicieter geworden. De aanslagen van 11 september 2001, de moord op Theo van Gogh in november 2004, het electoraal succes van extreemrechts in Vlaanderen en de recente opkomst van Geert Wilders hebben hierbij als (polariserende) katalysator gefunctioneerd. De islamkritiek is ook niet meer het monopolie van extreemrechts, die de pijlen steeds meer op de islam dan op de vreemdeling richt<sup>2</sup>. Ook vanuit vrijzinnige, liberale en/of linkse hoek worden de waarschuwingen tegen de islam steeds harder geformuleerd<sup>3</sup>. Dit fenomeen beperkt zich niet tot de lage landen. In zijn Nexuslezing aan de Universiteit van Tilburg op 15 maart 2008 verwees Habermas expliciet naar de opmerkelijke politieke ommezwaai die van heel wat progressief linkse multiculturalisten ‘oorlogszuchtige liberale haviken’ maakt. Terwijl de Verlichting (en vooral de universele pretentie ervan) vroeger kritisch werd bejegend door links, wordt ze nu door deze bekeerlingen als ‘onze cultuur’ ingezet in de strijd tegen de islam<sup>4</sup>.

In het licht van de toegenomen polarisering kan het interessant zijn om de geschiedenis in te duiken en op zoek te gaan naar vroegere invalshoeken om de spanning met de islam op een vreedzame manier te kanaliseren. Zo komen we vanzelf terecht in de immense literatuur over tolerantie en de zoektocht naar godsdienstvrede. In wat volgt zullen we stilstaan bij één auteur, Nicholas Cusanus (1401-64), een van de eerste christelijke theologen die zich op een positieve manier met het ‘probleem van de islam’ heeft beziggehouden.

Cusanus kan beschouwd worden als een overgangsfiguur: met één been staat hij nog in de middeleeuwen, andere aspecten van zijn denken verraden al het humanisme en de nieuwe tijd. Hij was een expert in kerkelijk recht. Hij schreef echter niet alleen over de kerkelijk juridische structuur en organisatie – waar hij trouwens als raadgever en later als bisschop en kardinaal nauw bij betrokken was – maar ook over wiskunde, theologie, epistemologie en metafysica (Neo-Platonisme). Voor ons onderwerp zijn vooral de teksten over oecumene en de relatie tot andere religies van belang, met name *De Pace Fidei* (Godsdienstvrede, 1453) en *Cribratio Alkorani* (1461). Dit laatste werk richt zich expliciet op de studie van de Koran en *De Pace Fidei* thematiseert voor het eerst de mogelijkheid van een interreligieuze dialoog, ook met niet-christelijke godsdiensten, zonder in een ongepaste bekeringsijver te vervallen<sup>5</sup>. Biechler en Bond noemen Cusanus zelfs een vertegenwoordiger van de Verlichting *avant la lettre*<sup>6</sup>.

## **Middeleeuwen**

Vanaf de twaalfde eeuw wordt de christelijke interesse voor de islam groter. Op het Iberische schiereiland bestond (met wisselend succes) een vorm van *conviventia* tussen joden, moslims en christenen die een culturele en intellectuele uitwisseling tussen geleerden van verschillende religies mogelijk maakte. Moslimgeleerden stonden hoog in aanzien omwille van hun wiskundige, medische en filosofische kennis. Ondanks deze intense, maar erg lokale contacten tussen de drie boekgodsdiensten bleef de hoofdstroom van christelijke geschriften ten aanzien van de islam zeer negatief. De islam, de Koran en het Arabisch waren voor veel christelijke auteurs onbekend. Wat men wist, had men vaak slechts uit indirecte bron. Voor zover er al over de islam werd geschreven, werden de verschillen met het eigen christelijke geloof benadrukt. Zo groeide de gedachte dat de kloof tussen beide godsdiensten onoverkomelijk was.

## **Renaissance en de val van Constantinopel**

Dit veranderde met de Renaissance<sup>7</sup>. De val van Constantinopel in 1453 maakte de dreiging van de islam opnieuw acuter en de wil om kennis op te doen over deze godsdienst groter. De val van het Oost-Romeinse Rijk werd beschouwd als een rechtstreekse aanval op het christendom zelf. De islam stond niet langer alleen symbool voor de onafgewerkte toestand van deze aardse wereld, na 1453 werd de islam allereerst ervaren als een concrete bedreiging voor het christendom<sup>8</sup>. Ook de hoop dat de islam door de impact van de christelijke bekeringsijver zou verdwijnen, wankelde. De islam werd na deze gebeurtenis werkelijk in staat geacht het christendom ten val te brengen. De bestaande christelijke afkeer van de islam werd op die manier nog versterkt<sup>9</sup>. Paus Nicholas V was de eerste om op te roepen tot een nieuwe kruistocht tegen de Turken<sup>10</sup>.

Tegelijk opende zich echter in die periode een kleine ruimte voor dialoog met de islam<sup>11</sup>. In de vijftiende eeuw zijn de kruistochten verleden tijd en is de macht van de kerk over haar hoogtepunt van de Hoge Middeleeuwen<sup>12</sup>. De superioriteit die de vertegenwoordigers van het christendom zichzelf toedichtten, wordt kleiner. Ook de opkomst van het humanisme heeft hiertoe bijgedragen. Bij sommigen rijpte heel voorzichtig de gedachte dat de religieuze ander niet langer onwaardig is om mee te dialogeren. Het is in die context van openheid voor een nieuwe wereldvisie én acute dreiging van de islam dat het werk van Cusanus begrepen moet worden. De snelheid waarmee Cusanus gereageerd heeft op de inname van Constantinopel, illustreert de impact van deze gebeurtenis: twee maanden na de machtswissel had hij al *De Pace Fidei* klaar<sup>13</sup>.

Slechts enkelingen verdedigden een vreedzame visie<sup>14</sup>. Onder meer Cusanus' tijdgenoot Juan De Segovia (1395-1458), en eerder Raimundus Lullus (1232-1316), hadden in hun geschriften opgeroepen tot verzoening, verdraagzaamheid of tenminste tot dialoog. In *De Pace Fidei* roept Cusanus afgevaardigden van alle volkeren en godsdiensten op voor een hemelse bijeenkomst waarin veeleer de overeenkomsten tussen de religies dan de verschillen en de redenen voor onderlinge haat worden geaccentueerd. Toch moet zijn interesse en openheid naar de ander niet geromantiseerd worden. Hij stond in zijn werken inderdaad minder vijandig tegenover andersdenkenden, maar hij heeft die lijn niet kunnen doortrekken in zijn levensloop. Zo stierf hij in 1464, onderweg van Rome naar Ancona, waar hij door paus Pius II heen was gestuurd ter voorbereiding van diens kruistocht tegen de Turken.

### **Cusanus en de moslimwereld**

Via zijn leermeester in Keulen Heimeric de Campo was Cusanus in contact gekomen met de tolerante interesse voor de islam van Raimundus Lullus van Majorca. Lullus' *Liber de Gentile et Tribus Sapientibus* deed Cusanus nadenken over de mogelijkheid van een universele religie die zowel Hindoes als Joden, Christenen, Moslims en anderen zouden kunnen aanvaarden. Later, op het Concilie van Bazel komt Cusanus ook nog in contact met Juan de Segovia, een theoloog uit Salamanca, die de Koran kende en zich in zijn contact met de Moren tolerant opstelde<sup>15</sup>.

Cusanus' interesse in de islam, zijn vreedzame positie en zijn geloof in de mogelijkheid van een interreligieuze dialoog, waren echter niet alleen gebaseerd op theorie en informatie van derden. In 1437 had hij deelgenomen aan een missie naar Constantinopel die als doel had de Griekse en Roomse Kerk te verzoenen. Deze reis had niet alleen zijn kennis van het Grieks verbeterd, maar hem ook in contact gebracht met de moslimwereld. Hij had persoonlijk kennis gemaakt met enkele moslims en hen geholpen om naar Rome te reizen zodat ze daar hun inzicht in het christendom zouden kunnen vergroten<sup>16</sup>. Tijdens deze reis naar Constantinopel is hij, samen met enkele christenbroeders die daar leefden, eveneens op zoek gegaan naar de betekenis van de Koran. In zijn

*Cribratio Alkorani* (1461) citeert hij geregeld de Koran om zijn kennis erover tentoon te spreiden en zijn stellingen te onderbouwen. Wegens onvoldoende kennis van het Arabisch heeft Cusanus zich gebaseerd op de Latijnse versie die in 1143 in opdracht van Petrus Venerabilis, abt van Cluny, was voltooid. Deze bevatte echter nogal wat onnauwkeurigheden die ook in het werk van Cusanus overgenomen zijn<sup>17</sup>.

In de *Cribratio Alkorani* slaat en zalf Cusanus. Hij is erg kritisch ten aanzien van de islam, Mohammed en de koran die van de duivel afkomstig zou zijn, maar tegelijk wil hij de islam en het christendom dicht bij elkaar brengen en een onderlinge verdraagzaamheid bewerkstelligen. In dit traktaat probeert aan te tonen dat de Koran meer gemeen heeft met de Bijbel dan tot dusver werd aangenomen. Dit doet hij door de Koran zo te lezen dat deze – waar mogelijk – als een aanvulling op de Bijbel wordt gezien. Die gunstige lezing van de Koran wordt aangeduid als de *pia interpretatio*<sup>18</sup>. Enerzijds wordt gekozen voor een interpretatie die de woorden van de Koran op theologisch-religieus vlak het nauwst bij de Bijbel doet aansluiten. Anderzijds worden de afwijkingen tussen beide religieuze boeken uitgelegd aan de hand van het publiek waarvoor ze geschreven zijn. De Koran is in Cusanus' visie geschreven om de ongeschoolde inwoners van het Arabische schiereiland afkerig te maken van het polytheïsme<sup>19</sup>. Aangezien de Bijbel onvoldoende invloed had op de Arabische volkeren en het christendom hen niet heeft kunnen bekeren, moet de Koran verschillend zijn van de Bijbel. Door op deze manier naar de Koran te kijken, bereikt Cusanus' werk een in zijn tijd ongeziene opening naar de islam.

### **De onnoembare God**

Cusanus staat positiever dan de meeste van zijn tijdgenoten tegenover de religieuze ander. Dit heeft ook veel te maken met zijn negatieve theologie. God kan volgens Cusanus onmogelijk gekend worden, daar hij volledig transcendent is. Alle namen die aan God toegekend worden, zijn slechts betrekkelijk op hem van toepassing; dat wil zeggen dat ze enkel gelden in zoverre hij vergeleken wordt met de schepping. Maar aangezien God oneindig voorbijgaat aan de schepping, zijn alle namen gebrekkig. De belangrijkste stap naar God is dus het inzicht dat we nooit tot bij de schepper zullen geraken. Welke naam hem gegeven wordt maakt verder niet uit, maar een goede benaming kan ertoe bijdragen dat het intellect tot een toestand van geleerde onwetendheid komt; dat wil zeggen dat het zich ten volle bewust is van zijn eigen tekortkomingen. Daarom passen abstracte of mysterieuze namen zoals de triniteit hem het beste.

God is voor Cusanus het transcendente samenvallen van tegengestelden. In deze éne waarheid lossen alle tegengestelden op – *coincidentia oppositorum*. Mensen zijn echter niet in staat tegengestelden in een eenheid te denken, waardoor ze onmogelijk volledig tot bij de waarheid kunnen komen. God zelf is zowel dichtbij als veraf. Hij is transcendent omdat hij voor eeuwig van de

mensen gescheiden is; hij is dichtbij omdat hij als schepper de essentie is van alle dingen en aldus in de aardse wereld aanwezig is.

### **De christelijke onwetendheid**

*De Pace Fidei* is een ethisch-religieuze toepassing van het inzicht dat God onbereikbaar is én het fundament van alle dingen. Het christendom is volgens Cusanus de enige godsdienst die zich dankzij de triniteit bewust is van de onbereikbaarheid van God. Toch blijft deze godsdienst ondanks dit inzicht even inadequaat om tot haar Schepper door te dringen als de andere. Door deze ambiguïteit is Cusanus in staat de superioriteit van het christendom te laten samengaan met een tolerante houding ten opzichte van de andere godsdiensten.

Zijn positie is de uitkomst van een evenwichtsoefening: enerzijds creëert hij een opening naar interreligieuze dialoog; anderzijds is hij overtuigd van de inherente meerwaarde van het christendom. De spanning die dit teweegbrengt, vormt tegelijk de kracht van zijn denken. Al zijn werken vinden hun grondslag in zijn orthodoxe christelijke geloof, waarin Jezus centraal staat. Als enige aardse bezitter van de absolute waarheid is Jezus de mediator tussen God en diens schepping<sup>20</sup>. Andere godsdiensten zijn op dat punt minderwaardig, vermits geen enkele profeet even betrouwbaar is als Jezus<sup>21</sup>. Bovendien is het christendom wat betreft de geloofshouding superieur, daar het dankzij de triniteitsleer zijn eigen 'conjecturaliteit' inziet. De term *coniectura* wordt gebruikt voor iconen die de gelovige bewust maken van de kloof tussen het oneindige en goddelijke enerzijds en de eindige, aardse wereld anderzijds. Door het symboliseren van deze kloof wordt de relativiteit van de eigen waarheidsclaims duidelijk. De triniteit doet dienst als conjectuur, daar ze samenvalt met het summum van onbegrip: God is zowel drie als één. De Heilige Drievuldigheid ondermijnt zichzelf voldoende om de gelovige bewust te maken van de tekortkomingen binnen dit godsbeeld. Op die manier beeldt ze beter dan de pogingen van andere godsdiensten het onuitspreekbare uit:

[H]et [is] de best mogelijke benadering van *datgene wat slechts benaderd* kan worden: omdat het de enige benadering is die van zichzelf toont dat ze *slechts een benadering* is, en ook nooit méér zal kunnen zijn.<sup>22</sup>

Cusanus ziet de triniteitsleer dus niet als een van de vele mogelijkheden om God als onvoorstelbaar voor te stellen. Hij ziet de triniteitsleer als de enig mogelijke wijze om tot de onvoorstelbaarheid van God te komen door middel van een voorstelling<sup>23</sup>. Het triniteitsbegrip is het enige dat God ondenkbaar uitdrukt, namelijk als veelheid die samenvalt in en met de eenheid. Cusanus is dus geen theologische pluralist: hij houdt vast aan de bijzondere betekenis van de triniteit,

die niet toevallig een christelijke doctrine is. Bovendien gelooft Cusanus, in de lijn van Lullus, dat elke rationele geest deze bescheiden christelijke waarheden kan vatten en bewonderen.

### **Tolerantie en interreligieuze dialoog**

Tegelijk kan de idee dat alle aardse kennis relatief is tot tolerantie leiden. Omdat het goddelijke mysterie door niemand helemaal gevat kan worden, mag geen enkele waarheidsclaim verabsoluteerd worden. Op dit punt is het christendom gelijkwaardig aan de andere religies, aangezien elke religie tekortschiet. Stug vasthouden aan de eigen doctrinaire waarheid leidt bovendien enkel tot conflictsituaties. Dialoog wordt dan om twee redenen belangrijk: om de waarheid dichterbij te brengen en als voorwaarde voor het bereiken van aardse vrede. Anders dan tot hiertoe het geval was, benadrukt Cusanus dat tolerantie en openheid naar andersgelovigen noodzakelijke voorwaarden zijn voor maatschappelijke harmonie.

Concreet pleit hij voor een scherpe focus op God. Hoe meer het individu op de transcendente God gefocust is, hoe minder hij zich bezighoudt met de verschillen in rites en tradities. In de nadering tot God worden het aardse en uitwendige steeds minder belangrijk. Om de transcendente God te kunnen begrijpen, moet de geest bevrijd worden van ideeën en voorstellingen die het aanschouwen van God moeilijker maken. Tegelijk creëert de nadering tot God het besef van diens transcendentie en de ontoereikendheid van alle menselijke middelen om tot bij hem te komen.

Cusanus' visie op pluralisme en het naast elkaar bestaan van verschillende godsdiensten is – niet toevallig – voornamelijk gebaseerd op een tolerantie van de verschillende riten, eerder dan op het aanvaarden van de verschillende denkbeelden die achter deze gewoontes schuilgaan<sup>24</sup>. Hij stelt zich zeer gematigd op tegenover kwesties als besnijdenissen, de eucharistie en het doopsel. Rites zijn menselijke middelen om tot het heilige door te dringen, maar zijn daar slechts in beperkte mate toe in staat. De uitwendige religie heeft iets relatiefs waardoor het onderwerp van tolerantie kan worden.

Door deze twee inzichten – de focus op de transcendente God en de relativiteit van de uitwendige religies – is het zinloos de andere religies te willen vernietigen, daar ook het eigen perspectief geen volle waarheid kan inhouden. Vanuit het perspectief van de oneindige God worden de verschillen tussen godsdiensten minder belangrijk en wordt tolerantie mogelijk.

### **Religio una in rituum varietate**

Cusanus veronderstelt dat alle religies teruggaan op dezelfde universele christelijke basis. Zowel joden, hindoes, moslims als andere gelovigen veronderstellen volgens hem impliciet de ware, essentiële doctrines van het christendom. In *De Pace Fidei* wordt dit uitgewerkt aan de hand van een visioen dat hij kreeg na enkele dagen van intense bezinning<sup>25</sup>. In dat visioen zitten de wijzen van elk

volk samen in een vergadering onder leiding van God. De reden voor de bijeenkomst zijn de vele klachten vanwege de verschillende volkeren over onderdrukking, geweld en ander leed<sup>26</sup>. Veel onrust wordt veroorzaakt door tegenstrijdige waarheidsclaims. Doorheen de zoektocht naar God vormen de verscheidene religies zich diverse godsbeelden. Deze verscheidenheid is vruchtbaar, vermits ze ook meer vroomheid met zich meebrengt<sup>27</sup>, maar eens de waarheidsclaims absoluut worden, verliest de mens zijn bescheidenheid en denkt hij superieur te zijn waardoor godsdienstoorlogen ontstaan. Indien echter ieder de relativiteit van de eigen claims zou inzien, zou begrip van de transcendente God groter worden en zouden de verschillende godsbeelden harmonieus in elkaar kunnen oplossen<sup>28</sup>. In de lijn van Raimundus Lullus duidt Cusanus dit oplossen van de verschillende religies in één universele religie aan met *religio una in rituum varietate*. Deze formule houdt vast aan het middeleeuwse eenheidsdenken, maar erkent dat de verscheidenheid aan riten niet noodzakelijk negatief of tijdelijk is.

Cusanus hecht veel belang aan de inwendigheid van het geloof en schuift het zwaartepunt van de religie weg van haar uiterlijke verschijningsvormen. Mensen moeten wel goede daden verrichten, maar op zichzelf zijn riten niet genoeg om uitverkoren te worden. Rituelen en religieuze praktijken kunnen het geloof zinvol veruiterlijken, maar Cusanus verzet zich tegen de hypocrisie die vaak gepaard gaat met uiterlijk vertoon<sup>29</sup>. Iemand die de rituelen niet naleeft, maar oprecht gelooft, kan evenzeer uitverkoren zijn. Cusanus is met zijn *sola fides* en *pura gratia* een voorafspiegeling van de Reformatie<sup>30</sup>.

De 'truc' die Cusanus toepast om tot tolerantie te komen inzake de uitwendigheden van het geloof, duikt nog vaak op in de tolerantiegeschiedenis. Zo maakt Erasmus (ca. 1469-1536), die het voornamelijk over de verschillen binnen het christendom heeft, een onderscheid tussen essentiële en niet-essentiële (voornamelijk uitwendige) geloofszaken – de *adiaphora*. Over deze *adiaphora* kon men discussiëren, maar de verschillen op die punten mochten niet tot een breuk, uitsluiting of tot intolerantie leiden<sup>31</sup>. Bij de vroege Locke – de Locke van de jaren 1660 en dus van vóór de *Brief over tolerantie* van 1689 – en bij Hobbes (*Leviathan* deel III, 1660) speelt het onderscheid tussen in- en uitwendigheden een tegengestelde rol. Juist omdat over de *adiaphora* en de uitwendige rites geen consensus mogelijk was, en juist omdat enkel het inwendig geloof in de ogen van God belangrijk is, heeft de wereldlijke macht het recht om over de uitwendige, niet-essentiële zaken dwingende beslissingen te nemen<sup>32</sup>. Hier wordt het onderscheid van Cusanus dus gebruikt om een vorm van *intolerantie* te bepleiten – althans op vlak van de uitwendigheden, want op vlak van het inwendig geloof zijn de gedachten vrij.

**Een wegwijzer voor de toekomst?**

Cusanus' pleidooi voor godsdienstvrede en tolerantie is niet zozeer ingegeven door morele argumenten, maar door pragmatische en theologisch-kentheoretische argumenten. De morele legitimering van tolerantie is een recente verworvenheid en speelt als dusdanig niet bij Cusanus. We moeten volgens Cusanus niet tolerant zijn omdat tolerantie een morele deugd is, maar omdat intolerantie tot oorlog en instabiliteit leidt (pragmatisch argument); en omdat de mens niet in staat is om het goddelijke helemaal te vatten (theologisch-kentheoretisch, apofatisch argument).

Het pragmatische argument voor tolerantie is een van de belangrijkste argumenten die de praktijk van en het denken over tolerantie heeft gestimuleerd<sup>33</sup>. Heel lang is zowel de wereldlijke als de kerkelijke macht ervan uitgegaan dat tolerantie onwenselijk was omdat het toelaten van levensbeschouwelijke diversiteit het samenleven zou ondermijnen. Levensbeschouwelijke diversiteit zou leiden tot conflict en destabilisering. Pas met het succes van de Reformatie is men verplicht geweest om dit denkschema te verlaten. Het uiteenvallen van de West-Europese levensbeschouwelijke eenheid resulteerde immers in verdeeldheid, oorlog en maatschappelijke destabilisering, en wie dit wilde vermijden moest op zoek naar een politieke praktijk van tolerantie<sup>34</sup>. Vanuit de vaststelling dat niet tolerantie maar intolerantie tot godsdienstoorlogen en destabilisering leidde, is men in Europa vanaf midden zestiende eeuw knarsetandend, schoorvoetend en met frisse tegenzin de weg van de tolerantie ingeslagen. Het is interessant om te zien dat Cusanus het pragmatische argument al gebruikt vóór de doorbraak van de Reformatie, namelijk vanuit zijn ervaring met de dreiging van conflict met de islam. Zowel in het westen als binnen de islam zijn er echter nog steeds mensen die niet overtuigd zijn van Cusanus' basale inzicht dat tolerantie meer kans biedt op harmonieus samenleven dan intolerantie.

De positie van Cusanus laat zich echter vooral kenmerken door zijn apofatische argument. Net als het pragmatische is het apofatische argument minder universeel en dus minder sterk dan een moreel argument voor tolerantie. De apofatische argumenten hangen immers vast aan een welbepaalde (negatieve) theologie die lang niet iedereen deelt. Toch kan de strategie van Cusanus mensen blijven aanspreken. Wie vanuit het christendom geïnteresseerd is in een interreligieuze dialoog en in interreligieuze tolerantie kan nog steeds bij Cusanus te rade gaan. Dat deze interculturele blik op basis van apofatisme nog steeds actueel is, bewijst onder meer *De kwestie God* van Karen Armstrong<sup>35</sup>. Het is vreemd dat Cusanus in haar boek nauwelijks aan bod komt, gezien ze in deze internationale bestseller pleit voor een herontdekking van de vreugde van het niet-weten, als tegengewicht voor het zo sterk doorwegende zekerheidsdenken. Dit laatste is volgens haar verantwoordelijk voor de opkomst van zowel fundamentalisme als atheïsme. Sinds de moderniteit heeft het apofatisme, dat onder meer teruggaat op Pseudo-Dionysius de Areopagiet (vijfde-zesde eeuw), te weinig aandacht gekregen, wat resulteert in een gebrek aan menselijke bescheidenheid als

het op levensbeschouwing en zingeving aankomt. Ze pleit, uitgaande van de malaises in de samenleving, voor een herbronning in deze negatieve theologie.

Over de sterktes en zwaktes van de apofatische argumentatie kan gediscussieerd worden, maar het is onmiskenbaar voor sommige christelijke en moslimgelovigen een mogelijke wegwijzer om tot tolerantie te komen. Een herwaardering van deze apofatische stroming, zowel binnen het christendom als binnen de islam, kan inderdaad een alternatief bieden om op een vreedzame manier met de spanning tussen deze religies om te gaan. Een van de zwaktes van de weg die Cusanus bewandelt, is ongetwijfeld dat zijn apofatische argument enkel (bepaalde) gelovigen kan aanspreken. Om de tolerantie tussen de islam en het seculiere westen te bevorderen, zullen dus ook andere argumenten en auteurs uit de kast gehaald moeten worden.

---

<sup>1</sup> Bernard Lewis, *Islam and the West*, Oxford University Press, Oxford, 1993, blz. 217; Andrew Wheatcroft, *Ongelovigen, Het conflict tussen Christendom en islam*, Amstel, Amsterdam, 2002, blz. 511.

<sup>2</sup> Filip Dewinter, *Inch'Allah?, De islamisering van Europa*, Egmond, Brussel, 2009, blz. 240.

<sup>3</sup> Zie Wim Van Rooy & Sam Van Rooy, *De islam, Kritische opstellen over een politieke religie*, ASP, Brussel, 2010.

<sup>4</sup> Jürgen Habermas, 'Een postseculiere' samenleving: wat betekent dat?', *Nexus*, 2008, 50, 279-291: blz. 288-289.

<sup>5</sup> James Biechler, 'Interreligious dialogue' in Christopher Bellitto, Thomas Izbicki & Gerald Christianson, *Introducing Nicholas of Cusa, A guide to a renaissance man*, Paulist Press, Mahwah, 2004, 270-296: blz. 274.

<sup>6</sup> James Biechler & Lawrence Bond, 'Introduction', in Nicholas Cusanus, *Nicholas of Cusa on interreligious harmony*, Edwin Mellen, Lewiston, 1990, ix-xxvii: blz. xxiv.

<sup>7</sup> Thomas Izbicki, 'The possibility of dialogue with Islam in the fifteenth century', in Gerald Christianson & Thomas Izbicki, *Nicholas of Cusa in search of God and wisdom*, Brill, Leiden, 1991, 175-183: blz. 182.

<sup>8</sup> Inigo Bocken, 'Nicholas of Cusa and the plurality of religions' in Barbara Roggema, Marcel Poorthuis & Pim Valkenberg, *The three rings, Textual studies in the historical dialogue of Judaism, Christianity and Islam*, Peeters, Leuven, 2005, 163-180: blz. 163.

<sup>9</sup> Biechler, 'Interreligious dialogue', blz. 271.

<sup>10</sup> Biechler & Bond, 'Introduction', blz. ix.

<sup>11</sup> Biechler & Bond, 'Introduction', blz. xxx-xxxi.

<sup>12</sup> James Biechler, 'A new face toward Islam, Nicholas of Cusa and John of Segovia', in Gerald Christianson & Thomas Izbicki, *Nicholas of Cusa in search of God and wisdom*, Brill, Leiden, 1991, 185-202: blz. 187.

<sup>13</sup> Biechler & Bond, 'Introduction', blz. xii.

---

<sup>14</sup> Idem, blz. x.

<sup>15</sup> Jasper Hopkins, 'Introductory Analysis' in *Nicholas of Cusa's de Pace Fidei qnd Cribratio Alkorani*, The Arthur J. Banning Press, Minneapolis, 1990, blz. 4.

<sup>16</sup> Biechler, 'Interreligious dialogue', blz. 272.

<sup>17</sup> Jos Decorte, 'Ter Inleiding', in Nicholas Cusanus, *Godsdienstvrede*, Agora, Kampen, 2000, 7-46: blz. 21; Hopkins, 'Introductory Analysis', blz. 15-7.

<sup>18</sup> Nicholas Cusanus, *Complete philosophical and theological treatises of Nicholas of Cusanus, Volume 1*, Banning Press, Minneapolis, 2001, blz. 1054.

<sup>19</sup> Idem, blz. 967-994.

<sup>20</sup> Idem, blz. 142-145.

<sup>21</sup> Idem, blz. 968.

<sup>22</sup> Noot van Decorte in Cusanus, *Godsdienstvrede*, blz. 39.

<sup>23</sup> Cusanus *Complete philosophical and theological treatises*, blz. 1082.

<sup>24</sup> David De Leonardis, *Ethical Implications of Unity and the divine in Nicholas of Cusa*, The Council for Research in Values and Philosophy, Washington, blz. 142.

<sup>25</sup> Cusanus, *Godsdienstvrede*, blz. 47.

<sup>26</sup> Idem, blz. 48-51.

<sup>27</sup> Idem, blz. 52.

<sup>28</sup> Inigo Bocken & Jos Decorte, 'Inleiding', in Nicholas Cusanus, *Het zien van God*, Pelckmans, Kapellen, 1993, 9-33.

<sup>29</sup> Frans Maas, *Vreemd en Intiem, Nicholaas van Cusa op zoek naar de verborgen God*, Meinema, Zoetermeer, 1993, blz. 25-27.

<sup>30</sup> Hopkins, 'Introductory Analysis', blz. 6.

<sup>31</sup> Gary Remer, *Humanism and the Rhetoric of Toleration*, The Pennsylvania State University Press, Pennsylvania, 1996, ch. 1.

<sup>32</sup> Perez Zagorin, *How the idea of religious toleration came to the West*, Princeton University press, Princeton, 2003, blz. 246-251.

<sup>33</sup> Patrick Loobuyck, 'Tolerance versus freedom of religion, The importance of amoral arguments in the history of tolerance', *Bijdragen*, 2010, 71, 4.

<sup>34</sup> Cf. Benjamin Kaplan, *Divided by Faith, Religious Conflict and the Practice of Toleration in Early Modern Europe*, Harvard University Press, Cambridge, 2007.

<sup>35</sup> Karen Armstrong, *De kwestie God*, De Bezige Bij, Amsterdam, 2009.