



KUES VOORBIJ

Nicolaas van Cusa als eschatoloog en utopist in *De pace fidei* (1453)



15 JUNI 2025

Hidde Vleeshouwers, s1022091, hidde.vleeshouwers@ru.nl
Begeleider: dr. Bert Roest
Bachelorwerkstuk geschiedenis (LET-GESB3100)
8606 woorden

Inleiding

In 1453 schrijft kardinaal Nicolaas van Cusa, ook wel Cusanus, de dialoog *De pace fidei*. Deze tekst, de enige van zijn soort in Cusanus' oeuvre en wellicht de enige überhaupt, is een combinatie van allerlei historische, literaire en ideologische tendensen. Dit onderzoek wil enkele van deze tendensen uitlichten door *De pace fidei* als op twee verschillende manieren te lezen en uit te leggen: ten eerste als eschatologische visioensliteratuur, ten tweede als middeleeuwse utopie.

Cusanus' tekst is in zijn algemene opzet al behoorlijk uniek; hij neemt namelijk de vorm aan van een verslag van een visioen naar aanleiding van de val van Constantinopel, waarin gedroomd wordt van een gesprek met een twintigtal deelnemers, afkomstig van de hele (dan bekende) wereld. In de gesprekken tussen deze deelnemers en het Woord, Petrus of Paulus wordt besproken hoe zij godsdienstvrede kunnen bereiken, wat de verschillende deelnemers daarvan vinden en welke bezwaren zij hebben. Deze dialogies eindigen telkens in het tot inzicht komen van de aardse deelnemer, onder leiding van hun hemelse gesprekspartner. Daarna zendt God de gesprekspartners naar huis om hun inzichten te delen. Aldaar geslaagd, zo horen ze, moeten ze naar Jeruzalem om daar het ware geloof te verkiezen.¹

Van de vragen die deze opzet oproept, stelt dit onderzoek er twee centraal: het doel van de tekst en de manier waarop de tekstelementen daar vorm aan geven. Die vragen komen vanuit zowel eschatologisch als utopisch oogpunt aan bod. Daarmee geeft dit onderzoek in twee delen twee complementaire antwoorden op één hoofdvraag: hoe geeft Cusanus in *De pace fidei* vorm aan zijn doel(en)?

De pace fidei is vaak en vanuit verschillende perspectieven onderzocht en geïnterpreteerd. Deze veelvormigheid niet verwonderlijk; niet alleen is de opzet van *De pace fidei* zelf behoorlijk weerbarstig, het werk presenteert ook nog allerlei (kennelijke) ongerijmdheden met Cusanus' andere werken en zijn contemporaine politiek handelen. Deze situatie brengt met zich mee dat auteurs, afhankelijk van hun discipline, uiteenlopende lezingen hebben gepresenteerd. Een politiek-ideeënhistorisch hoofdwerk is *Nicholas of Cusa and Medieval Political Thought* van Paul E. Sigmund. Het werk bespreekt Cusanus' oeuvre en politiek handelen en stuit daarbij op de bijzondere positie van *De pace fidei*. De tekst mist, volgens Sigmund, de starheid van Cusanus' politieke handelen uit dezelfde periode. Terwijl het opleggen van een universeel rijk met een universele religie Cusanus' politieke streven was, gaat hij in *De pace fidei* juist op zoek naar onderliggende overeenstemming in een uitgangssituatie van diversiteit.² Kerkelijke autoriteit speelt geen rol in *De pace fidei*, waar argumenten namelijk hun waarde aan de redelijke overeenstemming van de gesprekspartners ontleen. Sigmund pleit bij deze tekst dus voor een onderscheid in methode tussen Cusanus' politieke en filosofische streven, waarbij deze respectievelijk

¹ Nicolaas van Cusa, *Godsdienstvrede*, vert. Jos Lievens (Kampen 2000); Nicolai de Cusa, *De pace fidei cum epistula ad Ioannem de Segobia*. Raymond Klibansky en Hildebrand Bascours (red.) (Londen 1956).

² Paul E. Sigmund, *Nicholas of Cusa and medieval political thought* (Cambridge 1963) 291-295.

eenwording en overeenstemming beogen. De tekst heeft daarmee weliswaar een politiek-historische aanleiding in de vorm van de val van Constantinopel, maar geen werkelijk politieke insteek.³

Gergely Tibor Bakos presenteert een geheel andere, theologisch-literatuurwetenschappelijke lezing van enkele van Cusanus' werken. In zijn boek *On Faith, Rationality and the Other in the Late Middle Ages* behandelt Bakos *De pace fidei* vanuit het concept manuductie, de wijze waarop Cusanus zijn lezer begeleidt bij het bereiken van conclusies.⁴ Hij bespreekt het werk, anders dan Sigmund, als politiek betrokken. Hij doet dit op basis van narratieve aspecten van de tekst. De argumentatieve structuur van het werk, aldus Bakos, maakt dat Cusanus met de tekst een stap wil zetten richting het ontstaan van werkelijke religievrede.⁵ Tegelijkertijd zorgt de visioen-setting ervoor dat de lezer tot reflectie op zijn eigen mogelijkheden voor het bereiken van godsdienstvrede aangezet wordt.⁶ Daarmee heeft de tekst een bijzonder karakter: enerzijds biedt hij redeneringen als een klassiek filosofisch-theologisch betoog, anderzijds hebben deze argumenten een veel meer toegepaste en politiek betrokken vorm dan bij zo'n betoog gangbaar is. Sigmunds onderzoek naar de mogelijkheid van een politieke lezing van *De pace fidei* gaat met deze blik voorbij aan het praktisch-argumentatieve aspect van de tekst; het schrijven en verspreiden van een filosofisch werk als *De pace fidei* is een uiting van geloof, ook als dat geloof zich betreft op praktische (politieke) weerstand, in dit geval andersgelovigen.⁷

Standpunten als deze zullen veel historici te ver gaan, maar dat betekent nog niet dat Bakos' synthese van Cusanus' geloof, literatuur en filosofie geen pendant zou kunnen hebben in een historisch-heuristische lezing van de tekst. Kurt Flasch presenteert een aanzet voor zo'n lezing in het veelomvattende *Nikolaus von Kues: Geschichte einer Entwicklung*. Net als Bakos richt hij zich op narratieve aspecten van de tekst, om zo de argumenten in de tekst te kunnen plaatsen. Zijn conclusie verschilt echter sterk van die van Bakos: de tekst presenteert volgens Flasch een stilering van Cusanus' eerdere filosofie, die, om een breed publiek te bereiken, min of meer pedagogisch van aard is.⁸ De hemelse setting geeft christenen de benodigde context en reflectie om een onderscheid te kunnen maken tussen hun geloof en hun riten, aldus Flasch.⁹

Hoewel er dus terugkerende thema's en methodes aan te wijzen zijn, zijn deze boeken niet met elkaar in overeenstemming of zelfs maar met elkaar in discussie. Onderzoeken naar Cusanus' werk, in het bijzonder onderzoeken naar *De pace fidei*, bewegen zich langs te veel vakgebieden en door te veel methodologie heen om tot een samenvatting te komen die dat allemaal bespreekt. Deze specifieke auteurs zijn interessant omdat ze expliciet op doel en methode van de tekst ingaan en daar zeer verschillende draaien aan geven. De auteurs delen bijvoorbeeld een interesse in het narratief van de

³ Ibidem, 295.

⁴ Gergely Tibor Bakos, *On faith, rationality and the other in the late middle ages: a study of Nicholas of Cusa's manuductive approach to Islam* (Eugene 2011) 147.

⁵ Ibidem, 232-235.

⁶ Ibidem.

⁷ Ibidem, 233-234.

⁸ Kurt Flasch, *Nikolaus von Kues Geschichte einer Entwicklung* (Frankfurt am Main 1998) 340-345.

⁹ Ibidem, 376-377.

tekst. Sigmund beperkt zich ertoe de tekst tot de filosofische kant van Cusanus' oeuvre te rekenen, maar bij Bakos en Flasch speelt dit aspect van de tekst een grote rol. In het verlengde hiervan ligt de mate van wereldlijke of politieke betrokkenheid van de tekst. Bij Sigmund is *De pace fidei* volledig meditatief van aard, terwijl Bakos en Flasch, op heel verschillende manieren, wijzen op het opzweepende vermogen van de tekst. Voor hun standpunten maken deze drie auteurs gebruik van de argumentatieve structuur van *De pace fidei*: Sigmund ziet hierin een oplossing van inhoudelijke verschillen, een synthese; Flasch ziet een afgeleide, versimpelde redeneertrant die weinig inhoudelijk is en Bakos ziet een didactisch gebed. Een eenheid vormen ze daarmee niet, maar met een multidisciplinaire insteek kunnen hun inzichten en standpunten wel met elkaar vergeleken en aangevuld worden.

Dit onderzoek maakt gebruik van zo'n multidisciplinaire insteek waar deze en andere auteurs in langskomen. Daartoe valt het uiteen in een eschatologische en een utopische lezing van *De pace fidei*. Beide brengen hun eigen historiografie en methode met zich mee, die ik hieronder afzonderlijk bespreek. Eerst is een noot over deze indeling op zijn plaats. Deze begrippen zijn strikt genomen niet gescheiden: een utopie is een literair, filosofisch of politiek ontwerp voor een betere wereld; eschatologie is een verzamelterm voor middeleeuws-christelijke heilsgeloofssystemen.¹⁰ Een tekst als *De pace fidei*, waarin een betere wereld in een hemels Jeruzalem gesitueerd wordt, bestrijkt dus een raakvlak tussen deze begrippen. De scheiding die ik tussen beide aanbreng is daarom vooral methodologisch. Het doel van het naast elkaar plaatsen van deze perspectieven is dat twee visies op *De pace fidei* de verschillende kwaliteiten van de tekst laten zien. Deze perspectieven bespreken dezelfde tekst en vullen zo elkaars lacunes aan.

Het eerste deel van dit onderzoek bespreekt *De pace fidei* als eschatologische visioensliteratuur. Dat wil het doen door de tekst in de bredere literair-historische context van dit genre teksten te plaatsen. Eschatologie en visioensliteratuur zijn als twee grotendeels, maar niet volledig overlappende cirkels in een venndiagram.¹¹ Dit onderzoek beschouwt het middendeel van dat diagram. Belangrijk binnen het onderzoeksgebied is *Le voyage de l'âme dans l'au-delà* van Claude Carozzi, dat aan de hand van een groot aantal middeleeuwse teksten de 'wereld van de doden' bespreekt, en hoe deze als zowel spiegel als voortzetting van de aardse gold.¹² Peter Dinzelbacher vertaalt in zijn *Mittelalterliche Visionsliteratur: eine Anthologie* een groot corpus aan middeleeuwse teksten en stelt daarbij een aantal van hun terugkerende aspecten vast.¹³ Deze beide auteurs vormen mijn handvatten in de bespreking van *De pace fidei* als eschatologisch visioen. Een specifiek op *De pace fidei* gerichte eschatologische lezing lijkt er nog niet te zijn. Aan de hand van deze auteurs wil ik er in het eerste deel van dit onderzoek een presenteren.

¹⁰ Heiko Hartmann, 'Utopias/Utopian thought' in: Albrecht Classen (red.), *Handbook of medieval studies* (Berlijn 2010) 1400-1408, aldaar 1400; Peter Dinzelbacher, 'Eschatology' in: Albrecht Classen (red.), *Handbook of medieval studies* (Berlijn 2010) 506-524, aldaar 506.

¹¹ *Ibidem*, X.

¹² Claude Carozzi, *Le voyage de l'âme dans l'au-delà d'après la littérature latine* (Rome 1994).

¹³ Peter Dinzelbacher, *Mittelalterliche Visionsliteratur: eine Anthologie* (Darmstadt 1989).

Het tweede deel van dit onderzoek bespreekt *De pace fidei* als middeleeuwse utopie. Dat onderwerp brengt een kleine, maar bonte historiografie met zich mee. De ‘middeleeuwse utopie’ heeft namelijk lange tijd, mede onder invloed van Huizinga, als innerlijke tegenspraak gegolden en het concept is nog altijd niet volledig omarmd in de geschiedwetenschap.¹⁴ Het huidige onderzoeksveld is jong en divers en bestrijkt vakgebieden als geschiedenis, filosofie en literatuurwetenschap. Literatuurhistorica Karma Lochrie heeft recentelijk een grote bijdrage geleverd in de vorm van *Nowhere in the middle ages*, dat een aantal uiteenlopende werken uit de middeleeuwen interpreteert met een vrije conceptualisering van ‘utopie’.¹⁵ Daarmee gaat ze niet zozeer op zoek naar een middeleeuwse literaire traditie als wel naar de verschillende vormen die utopische teksten in de middeleeuwen aan konden nemen.¹⁶ Zodoende maakt zij ruimte voor een utopische interpretatie van teksten die niet aan het standaardjabloon voor utopieën voldoen. Deze eerste stap richting een algemeen hoofdwerk over middeleeuwse utopieën lijkt nog geen vervolg te hebben gekregen. Veel teksten, waaronder *De pace fidei*, zijn in de recente historische literatuur nog niet als middeleeuwse utopie besproken. Lochries kader nodigt hier echter wel toe uit.

Een enkele keer is het utopische aspect van *De pace fidei* wel aan bod gekomen in oudere en/of niet (uitsluitend) historische literatuur. István Bejczy bespreekt de tekst kort in zijn proefschrift *Pape Jansland en Utopia: de verbeelding van de beschaving van middeleeuwen en renaissance* in vergelijking met *Utopia* van Thomas More. Zijn methode en conclusies zijn interessant, maar zijn uitwerking is te kort om recht te doen aan alle aspecten van de tekst.¹⁷ Inigo Bocken heeft vanuit theologisch-filosofisch perspectief *De pace fidei* als utopie besproken, met oog voor de narratieve elementen van de tekst. Zijn lezingen zijn interessant, maar hangen mijns inziens te veel interpretatief gewicht aan Cusanus’ filosofische werken uit dezelfde periode.¹⁸ Ik gebruik de inzichten van deze auteurs waar ik dat historisch verantwoord acht.

De meest kleurrijke utopische lezingen van *De pace fidei* zijn afkomstig van de Franse filosoof Maurice de Gandillac. Uit zijn theorieën wil ik een paar kernpunten uitlichten. De Gandillac typeert Cusanus’ tekst als een ‘semi-utopie’, wat in ongeveer wil zeggen dat de utopie in de tekst niet losstaat van de werkelijkheid van de schrijver; het is echter niet (alleen) een ‘fantasie ter compensatie’, maar (ook) een manier voor de schrijver om zijn doel uit te spreken, en eventueel om een eerste stap richting

¹⁴ Hartmann, ‘Utopias/Utopian Thought, 1401.

¹⁵ Karma Lochrie, *Nowhere in the middle ages* (Philadelphia 2016), 5-6.

¹⁶ Ibidem, 6.

¹⁷ István Bejczy, *Pape Jansland en Utopia: de verbeelding van de beschaving van middeleeuwen en renaissance* (Nijmegen 1994) 290-291.

¹⁸ Inigo Bocken, ‘Vrede als overeenstemming: Nicolaus Cusanus en het gesprek tussen de religies’ in: Manuela Kalsky en Heleen Murre-van den Berg (red.), *De prijs van de vrede: geweldloosheid in een gewelddadige wereld* (Heeswijk 2017) 29-42; Inigo Bocken, ‘Nicholas of Cusa and the plurality of religions’ in: Barbara Roggema, Marcel Poorthuis en Pim Valkenberg (red.), *The three rings: textual studies in the historical dialogue of Judaism, Christianity and Islam* (Leuven 2005) 163-182.

dat doel te zetten.¹⁹ Dat doel is het stichten van het hemels Jeruzalem op aarde, althans een equivalent dat door Goddelijke interventie en menselijk werk op touw gezet kan worden.²⁰ De Gandillac herleidt dit semi-utopisme op antieke en middeleeuwse denkstructuren die in de vroegmoderne tijd een nieuwe lading krijgen. Hij onderzoekt zijn these vooral vanuit filosofisch standpunt, maar dat wil niet zeggen dat een historische tegenhanger van deze punten onmogelijk is. Bejczy, die zich op de Gandillac baseert, heeft daarvoor al de eerste stappen gezet. Het tweede deel van dit onderzoek maakt impliciet of expliciet gebruik van al deze auteurs om *De pace fidei* als utopie te begrijpen.

De methodologie van dit onderzoek valt daarmee in twee delen uiteen. Het eerste deel bespreekt *De pace fidei* aan de hand van zijn eschatologisch-visionaire context op basis van Dinzelbacher en Carozzi. Dat doet het aan de hand van de volgende deelvraag: hoe bedient *De pace fidei* zich van de eschatologisch-visionaire literaire traditie? Het tweede deel bespreekt eerst de mogelijkheid om *De pace fidei* überhaupt als utopie te begrijpen aan de hand van Lochrie, dan de wijze waarop de tekst zich van deze utopie bedient aan de hand van Flasch en Bocken. Dat doet het aan de hand van de volgende twee deelvragen: hoe is *De pace fidei* als middeleeuwse utopie te begrijpen, en hoe bedient *De pace fidei* zich van deze utopie?

Eén potentiële misvatting wil ik bij voorbaat wegnemen. Eschatologie is een begrip dat vaak aan de middeleeuwen gekoppeld wordt; utopie is een begrip met sterke vroegmoderne connotaties, mede door Thomas More. De val van Constantinopel geldt vaak als breekpunt tussen die twee tijdperken. Het is in die zin is het logisch om *De pace fidei* als een soort snijvlak of kantelpunt tussen de twee te bespreken. Zo'n onderzoek lijkt me nuttig en interessant – het is in wezen het project van De Gandillac – maar het is niet het onderzoek dat ik gekozen heb. Zowel eschatologie als utopie dienen hier als analytisch kader voor de tekst, niet als periodisering. Ik probeer de termen *utopie* en *eschatologie* zo open mogelijk te gebruiken, zonder ze in hun definitie aan een tijdperk tijd te verbinden.

***De pace fidei* als eschatologisch visioen**

Cusanus schreef *De pace fidei* niet in een literair vacuüm. Zijn opleiding en zijn positie van kardinaal moeten hem met een breed scala aan teksten in aanraking gebracht hebben, waar ook *De pace fidei* niet los van staat. Deze deelvraag bespreekt een categorie van deze teksten, namelijk de eschatologische visioensliteratuur. Deze literaire traditie is niet vastomlijnd genoeg om een exact beginjaar of een eerste tekst aan te wijzen. In zijn hier te bespreken vorm stamt hij uit de zevende eeuw.²¹ De twee aspecten die vanaf dan het genre definiëren – de eschatologie en de visioensvorm – wil ik hier eerst afzonderlijk kort behandelen, daarna als een aspect van *De pace fidei* beschouwen.

¹⁹ Maurice de Gandillac, 'Les "semi-utopies" scientifiques, politiques et religieuses de cardinal Nicolas de Cues' in: Jean Lameere (red.), *Les utopies à la renaissance* (Brussel 1963) 39-72, aldaar 41-43.

²⁰ Maurice de Gandillac, 'Das Ziel der una religio in veritate rituum' in: Rudolf Haubst (red.), *Der Friede unter den Religionen nach Nikolaus von Kues* (Mainz 1984) 192-213, aldaar 204.

²¹ Carozzi, *Le voyage de l'âme*, 5.

Eschatologische teksten gaan uit van een kort verblijf op aarde als voorbereiding voor een oneindig verblijf in het hiernamaals.²² Dit hiernamaals krijgt dus vorm in deze teksten, waar ze over spreken of zich zelfs (deels) afspelen. Van groot belang voor de vorm die deze teksten aannamen is de Openbaring van Paulus, een apocriefe tekst over een reis van Paulus door de hemel en de hel.²³ Die tekst bevat een aantal aspecten die een algemeen (maar zeker niet universeel) format vormen voor deze vorm van literatuur: een man vertelt hoe zijn ziel zich van zijn lichaam scheidde en hoe zijn ziel zo in het rijk van de doden terechtkwam, waar deze een gids trof en waar een boodschap voor de levenden meekreeg.²⁴ Eschatologisch gedachtegoed kreeg op veel meer manieren vorm in de middeleeuwen, maar teksten naar het format van deze Openbaringen waren een populaire uitdrukkingvorm.

Het corpus aan eschatologische teksten dat zich op deze manier op de Openbaring van Paulus baseerde, valt binnen het genre van visioensliteratuur. Dit genre heeft zijn eigen, van eschatologische teksten gescheiden eigenschappen.²⁵ Niet het uitgangspunt – de aarde als een tijdelijke, minder belangrijke voorbode van de hemel bij eschatologische teksten – maar een literair kenmerk bepaalt dit type tekst. Zij bevatten namelijk per definitie een visioen(sverslag). Dat gebeurt met beschrijvingen (of soms afbeeldingen) van de hemel, de hel, het heilige land, of nog een andere concrete of symbolische ruimte.²⁶ De teksten waarin visioenen beschreven worden kunnen sterk van vorm verschillen; het kan gaan om heiligenlevens, autobiografieën, brieven of nog andere soorten teksten.²⁷ Meestal presenteert iemand anders dan de visionair het visioen aan de lezer, maar dit hoeft niet.²⁸ Een interpretatief aspect van de schrijver is er bij deze teksten altijd; sommige functioneren eerder als allegorische vertellingen dan als verslagen, en enkele zijn (waarschijnlijk) nooit als visioen beleefd.²⁹ Binnen het genre is dus grote variatie mogelijk, maar het visioen is altijd aanwezig.

Veel voorbeelden van eschatologische teksten zijn ook een voorbeeld van visioensliteratuur. De hierboven genoemde Openbaringen van Paulus zijn vallen binnen het visioensgenre, en deze tekst vormt zoals gezegd het archetype van eschatologische literatuur. Visioensteksten richtten zich van hun kant vanaf de vroege middeleeuwen vaak op het hiernamaals, en kunnen dus ook eschatologisch genoemd worden.³⁰ Er bestaat dus een grote overlap tussen eschatologische en visionaire literatuur. Het eschatologische uitgangspunt vond in deze periode een populaire uitdrukking in het visioensgenre. Ze vormen een interessant geheel van teksten waarin uitgangspunt en vorm op een specifieke manier op elkaar inspelen: als *Offenbarungsschriftum* beschrijven zij, door middel van een reis naar het hiernamaals, een boodschap van God.³¹

²² Dinzlacher, 'Eschatology', 506.

²³ Carozzi, *Le voyage de l'âme*, 5-6.

²⁴ Ibidem, 4-5.

²⁵ Dinzlacher, *Mittelalterliche Visionsliteratur*, X.

²⁶ Ibidem, 11-13, 18-19.

²⁷ Ibidem, 5.

²⁸ Ibidem, 20.

²⁹ Ibidem, 21.

³⁰ Ibidem, 23.

³¹ Ibidem, 18.

Visioensliteratuur was gedurende de hele middeleeuwen populair. Satirische of profane varianten uit de late middeleeuwen, bijvoorbeeld Dantes *Divina Comedia*, tonen aan dat het genre zijn invloed dan nog niet verloren heeft.³² Hard bewijs voor Cusanus' interactie met het eschatologisch visioensgenre is er niet, maar als theoloog moet hij haast wel in contact gekomen zijn met teksten van deze soort. De status van visioenen was namelijk groot en Cusanus was een universitair opgeleid, belesen man.³³ Het is dus geen vergaande aanname dat Cusanus bekend was met het type tekst. Daar komt bij dat negatieve theologie, de vorm van theologie die Cusanus bedreef, vaak gekenmerkt werd door een eschatologische gedachte.³⁴ Van eschatologisch gedachtegoed moet hij dus een grote kennis gehad hebben. De veelvoorkomende combinatie van visioens- en eschatologische literatuur kan hem dus ook haast niet vreemd zijn geweest.

De pace fidei heeft een aantal elementen van deze schrijfvorm, die Cusanus dus hoogstwaarschijnlijk kende, in zich. De aspecten die Cusanus aan dit genre ontleent, komen het duidelijkst naar voren in het begin van de inleiding van die tekst. Ik citeer de Nederlandse vertaling:

'Het nieuws over de recente gruweldaden van de Turkse sultan in Constantinopel bereikte iemand die dat gebied al van een vroeger bezoek kende. Het maakte in hem zo'n heftigheid tegenover God los, dat hij onder zwaar gezucht een gebed richtte tot de Schepper van het heelal. Hij bad dat God in zijn goedheid paal en perk zou stellen aan de vervolgingen die, heviger dan gewoonlijk, woedden wegens de verschillen in ritus tussen de godsdiensten. Zo kreeg die vurige man na enkele dagen een visioen, wellicht door zijn volgehouden langdurige bezinning. Het maakte hem duidelijk dat de kennis van een kleine groep wijzen, vertrouwd met de verschillen tussen de godsdiensten over de hele wereld, gemakkelijk een overeenstemming tot stand kon brengen. Ook zag hij helder in dat die overeenkomst tot een altijddurende godsdienstvrede kon leiden, als men de juiste stappen en een eerlijke poging zou ondernemen.

Daarom schreef hij het in de nu volgende bladzijden klaar en duidelijk op, voor zover zijn herinnering het toeliet. Hij hoopte zo de verantwoordelijken in die zeer belangrijke aangelegenheden ooit op de hoogte te kunnen brengen van dat visioen.

Hij werd meegesleurd naar een geestelijke hoogte. (...) ³⁵

In dit stukje tekst komen al twee belangrijke elementen van eschatologische visioensliteratuur naar voren. Ten eerste presenteert Cusanus deze tekst expliciet als achteraf opgeschreven visioensverslag.

³² Ibidem, 16.

³³ Ibidem, 9.

³⁴ Frans Maas, *Vreemd en intiem: Nicolaas van Cusa op zoek naar de verborgen God* (Zoetermeer 1993) 20-23.

³⁵ Nicolaas van Cusa, *Godsdienstvrede*, 47-48.

Daarmee schaarde de tekst zich duidelijk binnen de visioensliteratuur. Ten tweede maakt de inhoud van het visioen, die ik in de inleiding geschetst heb, duidelijk dat hier ook een heilsgedachte speelt; de ‘geestelijke hoogte’ waar de inleiding van spreekt, wordt aan het eind van de tekst nog expliciet als ‘de hemel van het verstand’ aangeduid.³⁶ Twee kernelementen van eschatologische visioensliteratuur zijn dus onmiskenbaar aanwezig in *De pace fidei*: enerzijds neemt de tekst de vorm van een visioensverslag aan, anderzijds speelt er door middel van de hemelse setting een heilsgedachte.

De inleiding is ook expliciet over de boodschap die dit visioen aan de visionair – kennelijk Cusanus zelf – overgebracht heeft.³⁷ Deze boodschap is tweeledig: enerzijds dat een overeenkomst tussen de religies, gegeven voldoende denkwerk van de wijzen, mogelijk is; anderzijds dat zo’n overeenkomst tot een eeuwigdurende vrede tussen de godsdiensten zou leiden, waardoor dus ook de ‘recente gruweldaden van de Turkse sultan’ voor altijd tot het verleden zouden behoren. Dat denkwerk van de wijzen doet de dialoog al voor, door de discussies in ‘de hemel van het verstand’ over theologische conflicten te laten gaan. Deze worden telkens naar tevredenheid van alle partijen beslecht.

Deze beide boodschappen zijn als elementen uit de eschatologische traditie te begrijpen. Zoals gezegd eindigt de dialoog met het terugzenden van de gesprekspartners. Zij zullen later, voor een definitieve religievrede, opnieuw naar het (hemelse) Jeruzalem gehaald worden.³⁸ Bakos wijst er al op dat hier met eschatologische beeldtaal gespeeld wordt.³⁹ In die traditie is het hemelse Jeruzalem namelijk waar de eeuwige vrede zich voltrekt, dus waar de heilsgedachte zijn manifestatie vindt. In deze tekst houdt Cusanus de eeuwige vrede door middel van het open einde nog op afstand: buiten en binnen het visioen wordt deze nog niet bereikt, maar slechts voor mogelijk gehouden. Het visioen toont dus, bij wijze van Goddelijke boodschap, dat een groep wijzen en hun gesprekspartners godsdienstvrede zouden kunnen uitdenken in het hemelse Jeruzalem. Het daadwerkelijke tot stand brengen van die vrede, op aarde of in Jeruzalem, komt in de dialoog niet aan bod.⁴⁰

Zo wordt ook duidelijk waarom de visionair hoopt de ‘verantwoordelijken in die zeer belangrijke aangelegenheden’ te bereiken: het verspreiden van het visioen, met daarin de redeneringen die in theorie vrede kunnen bewerkstelligen, kunnen dan ingezet worden deze theorie in de praktijk te brengen. Met dat doel in gedachten kan de tekst ook een soort politieke positie toegedicht worden: op basis van Goddelijke interventie in de vorm van een visioen kunnen (politiek) verantwoordelijken, onder wie wellicht de ‘Turkse sultan’, op het juiste spoor gezet worden.⁴¹ Het relatief leesbare (en later met het oog op leesbaarheid herziene) latijn pleit daarvoor, al heeft Cusanus de tekst zelf niet verder dan zijn vriendenkring verspreid.⁴²

³⁶ Ibidem, 118.

³⁷ Flasch, *Nikolaus von Kues*, 336.

³⁸ Nicolaas van Cusa, *Godsdienstvrede*, 117-118.

³⁹ Bakos, *On faith, rationality and the other*, 232-233.

⁴⁰ Ibidem.

⁴¹ Vgl. Sigmund, *Nicholas of Cusa and medieval political thought*, 294-295.

⁴² Raymond Klibansky, ‘Praefatio editorum’ in: Raymond Klibansky en Hildebrand Bascours (red.), *De pace fidei cum epistula ad Ioannem de Segobia* (Londen 1956) VII-LV, aldaar XXVI-XXIX.

Samenvattend kan *De pace fidei* in de eschatologische visioenstraditie geplaatst worden. Het is onmiskenbaar een visioen, en bespreekt een heilsgedachte van eeuwige vrede in het hemelse Jeruzalem. Die heilsgedachte werkt in deze tekst echter op unieke manier: niet de eeuwige vrede wordt in het hemels Jeruzalem geplaatst, maar de mogelijkheid daarvan. Daarmee heeft de tekst niet alleen de verspreiding van zijn argumenten als doel, maar ook het bewegen van de (juiste) lezers tot verwerkelijking ervan.

Grote delen van de tekst zijn in deze interpretatie nauwelijks aan bod gekomen. Daarmee doel ik vooral op de daadwerkelijke argumenten die de sprekers gebruiken en de manier waarop de tekst deze inzet. Bij deze eschatologische interpretatie verdwijnen ze naar de achtergrond als middelen tot het doel bekering. Daarmee zit er een groot gat in deze interpretatie. Mijn plan van aanpak om dat gat te dichten heb ik in de inleiding al gepresenteerd: het tweede deel van dit onderzoek is een utopische lezing van *De pace fidei* om tot een andere, maar complementaire interpretatie van de tekst te komen. Door in dezelfde tekst andere nadrukken te plaatsen en andere elementen uit te lichten, wil ik een zo volledig mogelijk beeld van de methode en doelen van *De pace fidei* neerzetten.

***De pace fidei* als middeleeuwse utopie**

Het vereist wat voorwerk om *De pace fidei* als utopie te interpreteren. ‘Utopie’ is een te breed begrip om zonder meer te gebruiken, en *De pace fidei* past niet zomaar binnen de gangbare definitie van de term. Deze eerste deelvraag van het tweede deel van dit onderzoek beschouwt daarom de mogelijkheid om *De pace fidei* als utopie te begrijpen. Dat doet deze deelvraag door verschillende, in de literatuur als utopisch aangeduide teksten (waaronder *De pace fidei*) te bekijken, en op zoek te gaan naar hun gedeelde eigenschappen. Naar voorbeeld van Thomas Schölderles (literatuurhistorische) *Geschichte der Utopie* schetst deze deelvraag zo zijn eigen, op deze specifieke teksten toegespitste utopiebegrip.⁴³

Die methode heeft een aantal voordelen ten opzichte van het werken vanuit een utopiebegrip uit de literatuur. Het belangrijkste is dat het nogal hermetische onderzoeksveld naar historische utopieën (deels) uit de weg gegaan kan worden, door een methode in plaats van een conclusie uit dit veld over te nemen. Dat daar een minder gepolijst, minder afgerond utopiebegrip uit volgt is geen bezwaar, omdat het slechts een klein aantal teksten hoeft te bundelen. Een tweede voordeel is de mogelijkheid om, in ieder geval aanvankelijk, niet-chronologisch te werk te gaan. Anders dan in het eerste deel van dit onderzoek wil ik de tekst namelijk niet vanuit historische context analyseren om zo tot een interpretatie van zijn doel(en) te komen. In plaats daarvan bekijk ik *De pace fidei* als utopische tekst in zijn algemeenheid.

Door naar het onderzoek: dat begint op een contra-intuïtief moment, namelijk zo’n 63 jaar na het schrijven van *De pace fidei*. Op dat moment, december 1516, publiceert Thomas More zijn *Utopia*,

⁴³ Thomas Schölderle, *Geschichte der Utopie: eine Einführung* (Wenen 2012) 15-16.

het boek dat het genre zijn naam en zijn meest vastomlijnde kenmerken heeft gegeven.⁴⁴ Deze kenmerken zullen elke moderne lezer bekend voorkomen, via *Utopia* zelf of via een van zijn vele navolgers: de tekst is de omschrijving van een fictieve, insulaire maatschappij, verteld in de vorm van een reisverslag binnen een raamvertelling.⁴⁵ Voor zover deze eigenschappen de utopie als genre bepalen, lijkt *De pace fidei* er dus buiten te vallen; Cusanus' tekst heeft geen van deze kenmerken.

Toch wil ik de wisselwerking tussen deze twee teksten nader beschouwen. Ik noem *Utopia* namelijk niet als grondlegger van (het concept van) de vroegmoderne utopie, maar als voorbeeld van een tekst die binnen een breder kader als utopie begrepen kan worden. Met andere woorden: ik wil aan de hand van deze twee teksten tot een utopiebegrip komen dat ruimte laat voor beide werken. Tekstuele aanknopingspunten daarvoor zijn er genoeg, al zijn ze in de navolging van *Utopia* wat zeldzamer dan de kenmerken uit bovenstaande alinea. Zo zijn beide teksten (quasi-)autobiografische dialogen, waarin grote maatschappelijke zorgen een oplossing krijgen, met open, in de derde persoon verwoorde eindes.⁴⁶

Voor de ontwikkeling van een utopiebegrip is de werking (in literatuurwetenschappelijke zin) van deze teksten interessanter.⁴⁷ Met 'werking' bedoel ik datgene aan hun narratief dat maakt dat deze teksten relativiseren, bevragen, ondergraven of anderszins een utopie presenteren ten opzichte van de tegenhanger, de niet-utopie, die de tekst aanreikt. Meer concreet bepaal ik de situaties die in deze teksten gepresenteerd worden, hoe zij zich tot elkaar verhouden en wat dat betekent dat voor de boodschap aan het publiek die de tekst op het oog heeft. Mijn utopiebegrip steunt dus, in navolging van Bejczy, op tekstuele verhoudingen.⁴⁸

Mores *Utopia* krijgt met deze lens een spiegelende functie: de ene maatschappij wordt geconfronteerd met het beeld van de andere.⁴⁹ In casu zijn dat enerzijds de maatschappij waar More in leefde, waar de dialoog (waar More als ik-verteller aan deelneemt) zich in afspeelt, anderzijds het eiland Utopia, dat gedetailleerd en vol lof omschreven wordt door de gesprekspartner Raphael Hythlodæus.⁵⁰ Van deze vertelwijze is mijns inziens vooral relevant dat de discussie, ondanks een woord van afsluiting van de verteller-More, onvoltooid blijft. De gesprekspartners bereiken geen conclusie waar de tekst niet zelf vraagtekens bij zet.⁵¹ Het is daarmee aan de lezer om oordeel te vellen. De tekst is daarmee niet zozeer een politiek statement als wel een oproep tot reflectie en relativering; juist door een maatschappij zonder onmiddellijke bestaansmogelijkheid tegenover een bestaande te stellen, wordt de bestaande maatschappij er één van vele mogelijke.⁵² De status quo van de maatschappij wordt niet alleen bevraagd, maar vooral van een onveranderlijke werkelijkheid in een status quo veranderd.

⁴⁴ Ibidem, 15-19. Zie ook: Reinhart Koselleck 'Die Verzeitlichung der Utopie' in: Wilhelm Vosskamp (red.), *Utopieforschung: interdisziplinäre Studien zur neuzeitlichen Utopie* (3) (Stuttgart 1982) 1-14, aldaar 2.

⁴⁵ Schölderle, *Geschichte der Utopie*, 13.

⁴⁶ Ibidem, 24, 28-29.

⁴⁷ Ibidem, 48.

⁴⁸ Zie ook: Bejczy, *Pape Jansland en Utopia*, 16-18.

⁴⁹ Lochrie, *Nowhere in the middle ages*, 9.

⁵⁰ Schölderle, *Geschichte der Utopie*, 26.

⁵¹ Ibidem, 32.

⁵² Ibidem, 48-49.

Voor de welwillende lezer biedt *De pace fidei* een soortgelijk geval. Ook in die tekst wordt vanuit de ene situatie geconverseerd over de andere, waar impliciet en expliciet de mogelijkhedenvoorwaarden voor die situatie aan bod komen. *De pace fidei* biedt hier echter een omkering van de werkingsstructuur van *Utopia*: er wordt niet vanuit (het equivalent van) de werkelijkheid getwist over een utopische wereld, maar vanuit een hemel van het verstand over de werkelijkheid waar de op te lossen problemen uit voortkomen. *De pace fidei* is dus, anders dan *Utopia*, een vorm van utopisch redeneren vanuit de utopie die het voor ogen heeft.⁵³ Deze structuur doet aan de spiegelwerking niets af; ook hier worden situaties tegenover elkaar gesteld, waarbij een werkelijkheid – waarin, aldus Jezus, ‘gedode, geboeide en tot slaaf gemaakte mensen’ lijden vanwege de verschillen tussen de godsdiensten – geconfronteerd wordt met het hemelse potentiële bereiken van godsdienstvrede.⁵⁴

Utopia en *De pace fidei* hebben in hun werking dus een centraal spiegelmechanisme van werkelijkheden gemeen. Voor mij is dit reden genoeg om ze onder dezelfde, utopische noemer te scharen. Gebleken is hoe beide teksten gebruikmaken van een spiegeling van de ene gepostuleerde situatie in de andere, die leidt tot een destabilisering van de meest ‘werkelijke’ van de twee. Verschillen zijn er echter ook, vooral binnen de verhouding tussen de utopie en de ‘werkelijkheid’ van deze teksten: *De pace fidei* draagt zijn argumenten binnen zijn utopisch kader aan, terwijl *Utopia* dit binnen zijn werkelijkheidsequivalent doet. Ondanks de overeenkomsten zijn de uitgangssituaties dus zeer verschillend.

Voor een tweede, in uitgangspunt beter vergelijkbaar contrapunt voor *De pace fidei* kijk ik richting het jaar 453. Ongeveer dan – precies wanneer is onduidelijk – schrijft Macrobius zijn *Commentarii in Somnium Scipionis*. Deze tekst, een commentaar en filosofische verhandeling bij Cicero’s *Somnium Scipionis*, lijkt aanvankelijk net zo min op *De pace fidei* als die tekst op *Utopia*. Geïnspireerd door Karma Lochrie, die de *Commentarii* als voorbeeld van een middeleeuwse utopie bespreekt, wil ik desondanks een link leggen tussen de twee teksten.⁵⁵ De *Commentarii* zijn nog wat vreemder van opzet dan *De pace fidei* en *Utopia*. Centraal in deze tekst staat Scipio’s droom zoals deze in Cicero’s *De re publica* te vinden is.⁵⁶ Die droom is een reis van Scipio naar het hiernamaals, waar hij zijn vader en grootvader spreekt. Zij vertellen hem hoe hij zijn leven moet leiden – namelijk politiek geëngageerd en beschouwelijk – en tonen hem de aarde vanuit het perspectief van de hemelsfeer, en daarmee de nietigheid van het Romeinse rijk.⁵⁷ Scipio wordt daarna met deze nieuwe inzichten wakker. Rondom deze korte tekst plaatst Macrobius beschouwingen over uiteenlopende onderwerpen, zoals de verschillende categorieën dromen, hun potentieel profetische betekenis en de verschillende sferen.⁵⁸ Als

⁵³ Zie ook: Flasch, *Nikolaus von Kues*, 340.

⁵⁴ Nicolaas van Cusa, *Godsdienstvrede*, 55.

⁵⁵ Lochrie, *Nowhere in the middle ages*, 15-48.

⁵⁶ *Ibidem*, 20.

⁵⁷ *Ibidem*, 28.

⁵⁸ *Ibidem*, 20-21.

geheel heeft de tekst iets pedagogisch, door de eenvoudige, heldere stijl, de hoeveelheid klassieke bronnen en het grote aantal behandelde onderwerpen.⁵⁹

Detailkennis van de *Commentarii* is niet nodig om te zien hoe in de tekst een utopie te herkennen is. Gelijk *De pace fidei* en *Utopia* roept de tekst een scheiding tussen de werkelijkheid en een andere wereld in het leven. Bij Cusanus is die werkelijkheid (naar eigen zeggen) het leed dat voortkomt uit verschil in godsdienst, bij Macrobius is het de aarde als geheel.⁶⁰ Door deze namelijk vanuit het hogersferige hiernamaals te bekijken, doet zich bij hem een perspectiefverandering voor: zijn plek in de wereld verandert.⁶¹ Zijn wereld, of nauwkeuriger, zijn sfeer, komt in een hiërarchie te staan en staat daarin niet bovenaan. Deze gewaarwording zet hem aan tot overwegingen over zijn plek in de wereld en het ethisch handelen dat daarbij past.⁶²

Zo verwoord zijn de parallellen met *De pace fidei* makkelijk te aan te wijzen. Opnieuw delen de teksten een spiegelende functie, waarbij de plaats in de wereld van de verteller geconfronteerd wordt met een alternatief. In dit geval gaat loopt deze parallel echter wat anders dan tussen *De pace fidei* en *Utopia*. Bij *De pace fidei* en de *Commentarii* speelt deze spiegel zich namelijk volledig binnen de droomwereld van één persoon af, waardoor de werking van de tekst een heel andere nadruk krijgt. Een lezer ziet geen maatschappijen tegen elkaar afgezet worden, maar ziet een persoon, te weten een dromer, die met een persoonlijke perspectiefverandering te maken krijgt door deze spiegeling.⁶³ De utopie toont daarmee niet zozeer een ideaaltype van de wereld als wel een meditatief uitgangspunt voor de werkelijkheid waar de dromer of visionair weer naar teruggekeerd is. De persoonlijke ervaringen (of epifanieën) die de teksten beschrijven, koppelen dus de werelden binnen en buiten het visioen met een inzicht dat wordt opgedaan in de droomwereld en dat toepasbaar is in de werkelijkheid.

Daarmee delen de teksten ook hun uitgangspositie, namelijk die van een droom of een visioen. De lezer is er getuige van dat een persoon opgenomen wordt – ‘raptus est’ in *De pace fidei*, ‘meegesleurd’ in de vertaling – in een situatie met een hoger perspectief dan deze gewend is, en ziet daarmee zijn verhouding tot de wereld geproblematiseerd worden.⁶⁴ Beide werken laten hun verteller kennismaken met een wereld die (volgens deze verteller) bereikbaar is als het voorbeeld van die wereld maar gevolgd wordt.⁶⁵ Daarin delen zij een vorm van redeneren die *Utopia* vreemd is: niet de utopie wordt ter overweging aan de verteller voorgelegd, maar de werkelijkheid. De standpunten van de teksten verschillen: de *Commentarii* geven een stoïcijnse mengeling van politiek engagement en beschouwelijkheid als wijze om in de hogere sfeer terecht te komen, terwijl *De pace fidei* eeuwige vrede

⁵⁹ William Harris Stahl, ‘Introduction’ in idem (red.), *Commentary on the dream of Scipio* (New York 1952) 1-66, aldaar 55-59.

⁶⁰ Lochrie, *Nowhere in the middle ages*, 19; Nicolaas van Cusa, *Godsdienstvrede*, 55.

⁶¹ Lochrie, *Nowhere in the middle ages*, 28-29.

⁶² *Ibidem*, 29.

⁶³ *Ibidem*, 31. Zie ook: Bocken, ‘Vrede als overeenstemming’, 40.

⁶⁴ Nicolai de Cusa, *De pace fidei cum epistula ad Ioannem de Segobia*. Raymond Klibansky en Hildebrand Bascours (red.) (Londen 1956) 4; Nicolaas van Cusa, *Godsdienstvrede*, 48.

⁶⁵ Lochrie, *Nowhere in the middle ages*, 20-21; Nicolaas van Cusa, *Godsdienstvrede*, 48.

bij wijze van eenheid op het oog heeft. Desondanks hebben zij hun methode gemeen: de dromer, en daarmee de lezer, krijgt een glimp van een hemels overzichtsperspectief en ziet aan de hand daarvan de beperktheid van zijn voorgaande perspectief in.

Het loont zich dus om *De pace fidei* als utopie te benaderen. Enkele van de vertelkenmerken krijgen zo een werking toegeschreven die de opbouw van de teksten, zoals zal blijken, kunnen helpen verklaren. Met *Utopia* heeft de tekst een relativering gemeen: ideaaltypes van een werkelijkheid – hier ideaaltypes van redelijkheid of religieuze eenheid – komen tegenover de werkelijkheid te staan. Op die manier presenteren de teksten tegenhangers van de werkelijkheid. Met de *Commentarii* heeft *De pace fidei* andere kenmerken gemeen: beide teksten geven eveneens een spiegeling weer, maar ditmaal in de vorm van een droombeeld. Daardoor is dit geen spiegeling van maatschappijen, maar een spiegeling van perspectieven: de verteller komt in een hogere werkelijkheid terecht en ziet daar de juiste levenshouding voor zijn eigen werkelijkheid. Op basis van deze overeenkomsten tussen *De pace fidei*, *Utopia* en de *Commentarii* noem ik *De pace fidei* utopisch.

Rest de vraag naar de verhouding tussen deze twee utopische vertelstijlen in *De pace fidei*. Eerder nog dan de tekst als een tussen- of mengvorm in te delen, beschouw ik deze als een trapsgewijze combinatie van beide types. *De pace fidei* is namelijk een dubbele vertelling; de man die het visioen beleeft, treedt binnen dat visioen niet op, maar beschrijft een (eerste) vergadering die uitmondt in een (tweede) vergadering van zeventien wijzen (*unum peritorem* in dit deel van de tekst, *sapientum* in de inleiding), het Woord Petrus en Paulus.⁶⁶ De visionaire raamvertelling noem ik een utopische vertelling zoals de *Commentarii* dat ook is: de verteller verhaalt hoe zijn perspectief veranderd is door de vergadering(en) en doet dat ter contemplatie van de plaats in de wereld van zichzelf. Een niveau dieper in *De pace fidei*, op het niveau van deze vergaderingen, speelt iets anders. Daar heeft de utopische verteltrant meer weg van *Utopia*, omdat de wijzen, rechtstreeks van de aarde afkomstig, hun bezwaren bij een onderliggend eenheidsgeloof voorleggen aan het Woord, Petrus of Paulus. Ze brengen daarmee een symposium-achtig alternatief voor de verschillende door het Woord genoemde vormen van godsdienstlijden te berde, waarmee zij ook een spiegeling tussen de wereld vol leed en de hemel vol rationeel, tot vrede leidend overleg tot stand brengen.

Het hoe en waarom van deze vertelwijze(s) wordt in de volgende deelvraag besproken. Deze deelvraag bespreekt slechts een interpretatie gericht op werking. Mijn interpretatie op basis van de in deze deelvraag besproken thema's is de volgende: *De pace fidei* is een middeleeuwse utopie die middels een raamvertelling van een vergadering een tweeledige utopische werking heeft: enerzijds confronteert de tekst – op de manier van *Utopia* – de aardse gewelddadige realiteit met de hemelse vrede, anderzijds confronteert de tekst – op de manier van de *Commentarii* – het aarde perspectief op deze problemen met de mogelijkheid van hemelse vrede.

⁶⁶ Nicolai de Cusa, *De pace fidei*, 4, 10.

Op de achtergrond van deze deelvraag spelen nog twee tot nu toe onbenoemde historische factoren: Cusanus heeft in een van zijn vroege werken gebruik gemaakt van de *Commentarii*, en More was waarschijnlijk bekend met de werken van Cusanus.⁶⁷ Behalve als oefening in historische literatuurwetenschap laat deze deelvraag zich dus ook lezen als oefening in speculatieve heuristiek. Ik wil nu niet de letterlijke doorwerking van deze teksten in elkaar betogen, althans niet verder dan ik gedaan heb: zij maken, naar mijn mening, deel uit van eenzelfde type teksten, of dat type nou historisch of literatuurwetenschappelijk gedefinieerd wordt. Letterlijke doorwerking is interessant, maar geen noodzakelijke voorwaarde om deze teksten onder hetzelfde begrip te scharen. Daarvoor, zo heb ik in deze deelvraag willen laten zien, zijn tekstuele overeenkomsten voldoende.

Methode en doel van *De pace fidei* als middeleeuwse utopie

Met het utopiebegrip dat de deelvraag geschetst heeft, twee alinea's terug, wil ik in meer detail op zoek gaan naar doel en methode van *De pace fidei*. Stel dat de tekst een utopie is, met de eerder beschreven getrapte structuur; wat betekent dat dan voor zijn argumenten, zijn structuur, zijn doel? De twee delen van *De pace fidei* verschillen nogal van lengte. De raamvertelling neemt in de vertaling twee pagina's in; de overige 67 zijn voor de discussie die ik met *Utopia* vergeleken heb, en bevatten alle expliciete argumenten die in de tekst voorkomen.⁶⁸ In de voorgaande deelvraag heb ik ze, met het oog op de werking van hun structuren, gelijk behandeld. In deze deelvraag geef ik voorrang aan de vertelling die de argumenten bevat. Daarna onderzoek ik de wisselwerking met de raamvertelling.

De hemelse dialoog laat zeventien gezanten aan het woord in een soort conferentie over godsdienstvrede met het Woord, Petrus en Paulus. Zij bespreken in negentien hoofdstukken zestien verschillende thema's.⁶⁹ Het is niet mogelijk om binnen het bestek van dit stuk alle vertellers te behandelen, of uitvoerig op alle argumenten in te gaan. Ik bespreek er slechts één uitgebreid, wat mij betreft het meest centrale argument dat in de tekst gemaakt wordt. Dat is het argument van de eerste 'wijze' die optreedt in de dialoog, namelijk de Griek.

De discussie begint echter niet met de vergadering van de gezanten. Daar gaat een vergadering van God, engelen en de heiligen aan vooraf, waarin het probleem van de veelheid aan religies wordt geschetst. Een aartsengel beschrijft de situatie voor God: God heeft zogenoemde profeten naar de aarde gestuurd om daar wetten op te stellen. Deze wetten werden ten onrechte begrepen als direct van God afkomstig, waardoor zij als gebruik ingesleten raakten en nu met geweld als waarheid verdedigd

⁶⁷ Flasch, *Nikolaus von Kues*, 287; Raymond Klibansky, 'Die Wirkungsgeschichte des Dialogs "De pace fidei"' in: Rudolf Haubst (red.), *Der Friede under den Religionen nach Nikolaus von Kues* (Mainz 1984) 113-125, aldaar 119.

⁶⁸ Nicolaas van Cusa, *Godsdienstvrede*, 48-49, 50-116.

⁶⁹ Bocken, 'Nicholas of Cusa and the plurality of religions', 172-173. Vgl. Bakos, *On faith, rationality and the other*, 207-208.

worden.⁷⁰ De aartsengel roept God daarom op zich te tonen, aangezien Hij de waarheid is waar alle partijen naar zoeken.⁷¹ God zegt dat Hij dat al gedaan heeft, door middel van die profeten en het Woord, maar is toch bereid de vergadering tussen de wijzen te gelasten om al deze geloven ‘met het gemeenschappelijk akkoord van alle mensen, eensgezind te herleiden tot één enkele, voortaan onaantastbare religie.’⁷²

De Griek, de eerste wijze, wordt geïntroduceerd als de oudste onder de gezanten. Na een korte lofprijzing richting God legt hij zijn zorgen aan het Woord voor: hoe kan een gemeenschap (*natio quaelibet*) ooit een ander geloof aanvaarden, en dus eenheid van geloof (*religionis unitas*) tot stand brengen, als die gemeenschappen hun eigen geloof al zo hevig verdedigd hebben?⁷³ Het Woord antwoordt dat hetzelfde geloof al verondersteld wordt door al deze geloven. Dit gedeelde geloof koppelt Hij aan wijsheid: alle aanwezigen, die wijs of tenminste filosoof, minnaar van wijsheid zijn, moeten toch ook het bestaan van de wijsheid onderkennen?⁷⁴ Als de aanwezigen tegelijkertijd roepen dat dat klopt, voert het Woord verder; alle wijsheden zijn dus op één wijsheid terug te voeren, een onzichtbare kracht die iedereen ervaart in het zichtbare. De Griek is het daarmee eens, noemt enkele voorbeelden en trekt zijn conclusie: de ene, ‘eeuwige wijsheid’ wordt alleen geraakt in de verschillende manieren die het intellect heeft om tot een eigen wijsheid te komen. Het Woord merkt op dat het ‘juiste pad’ voor ‘het doel dat wij voor ogen hebben’ bewandeld wordt, en laat de volgende discussiepartner aan het woord.⁷⁵

Het principe dat in de dialoog tussen de Griek en het Woord geschetst wordt is van fundamenteel belang voor de rest van de discussie. De volgende twee sprekers, de Italiaan en de Arabier, laten dit zien. In de dialoog tussen het Woord en de Italiaan wordt de universele wijsheid uit het voorgaande gesprek met God gelijkgesteld.⁷⁶ Achtereenvolgens blijkt dus dat de wijzen het in theorie eens kunnen worden, dat dit in de vorm van een raken aan een universele wijsheid in een eigen wijsheid kan gebeuren, en dat die universele wijsheid gelijkstaat aan God.⁷⁷ Het kader van de tekst is daarmee gegeven: de gezanten komen erachter dat ze naar dezelfde ene God op zoek zijn, op verschillende manieren.⁷⁸ De Arabier stelt dat het intellect de manier is om bij deze wijsheid te komen, en, aangezien alle mensen over een intellect beschikken, dit dus ook het uitgangspunt van alle religies is.⁷⁹ Iedereen gelooft dus ook al in deze ene God, op verschillende manieren en met verschillende rites. De overige sprekers (onder wie ook verschillende christenen) werken dit verder uit, maar richten zich daarvoor vooral (en in toenemende mate) op specifieke theologische problemen die vanuit de *natio* van de spreker opkomen. De kern van de discussie is met het eerste argument, en de drie daarop volgende aanvullingen, gegeven.

⁷⁰ Nicolaas van Cusa, *Godsdienstvrede*, 50.

⁷¹ Ibidem, 51.

⁷² Ibidem, 55.

⁷³ Nicolai de Cusa, *De pace fidei*, 11.

⁷⁴ Zie ook: Flasch, *Nikolaus von Kues*, 346.

⁷⁵ Nicolaas van Cusa, *Godsdienstvrede*, 56-58.

⁷⁶ Ibidem, 60. Zie ook: Flasch, *Nikolaus von Kues*, 347.

⁷⁷ Nicolaas van Cusa, *Godsdienstvrede*, 61.

⁷⁸ Flasch, *Nikolaus von Kues*, 346.

⁷⁹ Zie ook: ibidem, 347.

De discussie gaat niettemin door. Het verdere verloop is minder eenvormig dan de staccato-argumentatie van de eerste drie sprekers. In de dialoog met Indiër, de spreker na de Arabier, komen bijvoorbeeld thema's als het waarheidsgehalte van beelden, de betrouwbaarheid van orakels en de eenheid van de drie-eenheid aan bod.⁸⁰ Voor enkele sprekers loopt hun dialoog met het Woord, Petrus of Paulus uit op een soort weerlegging van een onderdeel van de met hen geassocieerde religieuze stelsels. Dat geldt bijvoorbeeld voor de Jood – en, dan niet als gesprekspartner, de Arabier – die de drie-eenheid binnen deze ene wijsheid geplaatst ziet, waardoor zijn strikte monotheïsme in wezen weerlegd wordt.⁸¹ De dialoog eindigt redelijk plots; na de discussie over enkele sacramenten tussen de Engelsman en Paulus volgt een kort besluit waarin verteld wordt welke conclusie de wijzen uit hun discussie getrokken hebben – namelijk dat alle mensen altijd de ene God verondersteld en aanbeden hebben – en hoe zij door God bevolen worden om dit inzicht thuis te delen, vervolgens als gevolmachtigde naar Jeruzalem te komen om daar het eeuwigdurende geloof (en daarmee eeuwigdurende vrede) te vestigen.⁸² De tekst sluit af met een (in de vertaling weggelaten) Amen.⁸³

De utopische werking van dit deel van de tekst, die ik eerder met die van Mores *Utopia* vergeleken heb, houdt verband met de argumentatieve methode die Cusanus er gebruikt. De spiegel functie van *Utopia* komt hier namelijk tot uiting. In de hemel van het verstand krijgt de lezer een discussie te zien die begint in een veronderstelde gemeenschappelijke liefde voor wijsheid, vervolgt met de gemeenschappelijke ontdekking van de participatie van die wijsheid in God, en eindigt in de opdracht om op basis van dit gemeenschappelijke geloof één vredig geloof te stichten. Al het geweld dat de aartsengel in zijn probleemstelling noemt is daarmee gebaseerd op een misverstand, een gemankeerd zelfinzicht in het eigen geloof van de kant van de daders. Als spiegelbeeld voor de ruwheid op aarde, die door de aartsengel als probleemstelling wordt gegeven, heeft de discussie een duidelijke functie: de hemel van het verstand staat tegenover de aarde van gebrekkig geloofsinzicht, en wordt daarmee een spiegel of interpretatiehorizon voor die aarde.⁸⁴

Cusanus' methode is binnen het discussiegedeelte van de tekst dus het spiegelen van geweld in vrede bij wijze van rationeel overleg. Opvallend is de rol die Goddelijke (of hemelse) interventie daarbij speelt: de gezanten worden in hun conclusies bijgestaan door het Woord, Petrus of Paulus en zijn door God ontboden.⁸⁵ De tekst is in die zin niet 'neutraal'; de toetsing van de argumenten van de gezanten verloopt via een volkomen christelijk kader, wat bij bijvoorbeeld de dialoog met de Jood en het afsluitende Amen sterk op de voorgrond treedt. Aan de utopie van geloofsinzicht doet dit niets af: de hemelse figuren in de dialoog vormen de hoogste bevestigende instantie die Cusanus zijn (christelijke) publiek voor kan zetten. Hun bevestiging is een noodzakelijk onderdeel van de utopische methode die

⁸⁰ Nicolaas van Cusa, *Godsdienstvrede*, 64-67.

⁸¹ Ibidem, 73-75; Bejczy, *Pape Jansland en Utopia*, 290.

⁸² Nicolaas van Cusa, *Godsdienstvrede*, 115-118.

⁸³ Ibidem, 63.

⁸⁴ Zie ook: Bocken, 'Vrede als overeenstemming', 38; Flasch, *Nikolaus von Kues*, 341.

⁸⁵ Nicolaas van Cusa, *Godsdienstvrede*, 55.

Cusanus gebruikt; zonder zou de Griek (en met hem de Italiaan, de Arabier en de rest van de gezanten) niet aan de rationele discussie toekomen, omdat hij in zijn eigen bezwaren blijft hangen.

De visionaire raamvertelling heeft een eigen methode. Deze raamvertelling staat, voor de duidelijkheid, in zijn geheel in het citaat in de eerste deelvraag. Het meegesleurd worden is het laatste optreden van de verteller. Die paar zinnen bepalen mijns inziens hoe naar de hemelse vergadering gekeken moet worden. Het doel van de discussie is er namelijk mee gegeven.⁸⁶ Net zoals in de *Commentarii* verhaalt de verteller achteraf zijn visioen en de lessen die hij eruit getrokken heeft, als hij terug in de ‘echte’ wereld is. Net als in die tekst dwingt het visioen een perspectiefverandering af: de man die het visioen beleeft maakt zich aanvankelijk grote zorgen over de ‘vervolgingen’ (inclusief de val van Constantinopel), ziet door de discussie in dat overeenstemming mogelijk is, dat de vervolgingen berust op een misverstand en dat en dat iedereen in staat is om dit in te zien. Hij beschrijft op basis van dit inzicht zijn visioen en de ‘aardse’ stappen die ermee verbonden zijn.⁸⁷ De hemelse vergadering is aan de visionair verschenen zoals de aarde aan Scipio verscheen. Hij heeft, door de vergadering te kunnen volgen, het probleem van ‘vervolging’ vanaf een hoger plan bekeken en trekt hieruit zijn conclusies voor zijn houding en handelen tegenover vervolging op aarde, die ik in de eerste deelvraag al benoemd heb: hij ziet in dat vrede tussen religies mogelijk is en beschrijft zijn visioen om dat te bereiken.

De verhouding tussen deze twee verteltranten is complex. Wat mij betreft staat het argument van de Griek centraal, waarmee namelijk de betogen van de andere sprekers mogelijk gemaakt worden, en tegelijkertijd een eerste, grote stap richting het onderkennen van gedeelde redelijkheid (en dus een gedeeld geloof, aldus de Arabier) gezet wordt. Dit argument heeft een plaats binnen een *Utopia*-achtige vertelling: een vergadering werkt als spiegelbeeld van een werkelijkheid vol geweld en gebrek aan inzicht. Die vertelling bevindt zich op zijn beurt weer binnen een *Commentarii*-achtige raamvertelling van een man die het als een visioen beleefd heeft, wiens perspectief wij als lezer zien veranderen. *De pace fidei* heeft daarmee een structuur die dubbel gebruik maakt van utopische vertelfuncties.

Het is lastig een concreet, afgebakend doel aan die vertelstructuur te verbinden. Vanuit utopisch perspectief ben ik geneigd de tekst meditatief te noemen; beide vertelstructuren zetten in eerste instantie aan tot bespiegeling, via ofwel het destabiliseren van de maatschappelijke status quo ofwel het bieden van een hoger perspectief op de eigen houding. Het is mogelijk dat Cusanus de (verspreiding van de) tekst zag als een stap richting het bereiken van godsdienstvrede, waar zijn visionaire verteller op lijkt te hinten. De (in de eerste deelvraag behandelde) verspreiding van de tekst pleit hier echter tegen. Vast staat, wat mij betreft, dat Cusanus godsdienstvrede via deze vertelfuncties als interpretatiehorizon voor de werkelijkheid inzet en zo tot bezinning aanzet.

Conclusie

⁸⁶ Bocken, *Nicholas of Cusa*, 171; Vgl. Flasch, *Nikolaus von Kues*, 340.

⁸⁷ Bocken, ‘Vrede als overeenstemming,’ 40.

In het eerste deel van dit onderzoek is gebleken dat *De pace fidei* zich leent voor een eschatologisch-visionaire lezing. De tekst maakt gebruik van elementen uit beide tradities in vorm en inhoud. Dat gebeurt op een vernieuwende manier: in mijn lezing presenteert Cusanus in *De pace fidei* niet ‘zomaar’ een hemels Jeruzalem, maar eerder een soort voorstadium dat vooral op de mogelijkheid van godsdienstvrede wijst, niet op de werkelijkheid ervan. Met die opzet lijkt Cusanus een soort politiek statement te maken; de tekst kan de mensen die daarover gaan er misschien toe bewegen godsdienstvrede te bewerkstelligen door vervolging te staken.

Het tweede deel van dit onderzoek heeft laten zien dat *De pace fidei* zich ook als utopie laat lezen. Met die blik bestaat de tekst uit twee verschillende, maar verbonden vertelstructuren: enerzijds het *Utopia* gelijkende vergadergedeelte, anderzijds de *Commentarii* gelijkende raamvertelling. Beide vertelvormen hebben corresponderende vertelfuncties: het vergadergedeelte weerspiegelt de gewelddadige aardse wereld in een geweldloze, redelijke hemel en destabiliseert zo de gewelddadige status quo; de raamvertelling zet aan tot perspectiefverandering door de verteller getuige te maken van deze vergadering, en hem daar een ethische conclusie uit te laten trekken. In dat opzicht is de tekst wellicht meditatief.

Deze twee delen komen samen in de volgende conclusie, als antwoord op mijn hoofdvraag ‘hoe geeft Cusanus in *De pace fidei* vorm aan zijn doel(en)’: Cusanus heeft gebruikgemaakt van het genre van de eschatologische visioensliteratuur om lezers tot bezinning, en wellicht ook tot het bewerkstelligen van godsdienstvrede aan te zetten. *De pace fidei* bevat utopische vertelfuncties die, op verschillende manieren, die bezinning bij de lezer uitlokken.

Het is een kwestie van smaak of en in welke mate de twee delen van dit onderzoek met elkaar verbonden zijn. In methodologie verschillen ze: het eerste beschouwt de tekst door deze in een (kleine) cultuurhistorische context te plaatsen en met die lens naar de tekst te kijken; het tweede kijkt met een historisch-literatuurwetenschappelijke utopische lens naar de tekst en laat deze op die manier spreken. Deze verschillende perspectieven heb ik op dezelfde tekstelementen toegepast. Zo bleek dat de inleiding van *De pace fidei*, als deze als onderdeel van een eschatologisch-visionaire tekst begrepen wordt, vooral een manier lijkt te zijn om op dit genre in te spelen: Cusanus plaatst (ogenschijnlijk) zichzelf in als getuige in een visioen, en keert terug met een Goddelijke boodschap voor de machtigen der aarde. Vanuit utopisch perspectief biedt deze inleiding eerder zijn eigen deelnarratief, waarin vooral tot reflectie wordt aangezet over de inhoud van de discussie. Ook zijn hele stukken van *De pace fidei* in het ene deel van het onderzoek wel aan bod gekomen, terwijl ze in het andere niet of nauwelijks behandeld werden. Zo zijn de argumenten van de hemelse vergadering vanuit een eschatologisch perspectief vooral onderdeel van de boodschap die de visionair over moet brengen, terwijl ze in een utopische lezing een heel centrale rol in de tekst hebben, vooral het argument van de Griek.

Wat mij betreft kunnen deze twee perspectieven op *De pace fidei* elkaar goed aanvullen. Met de structuur van dit onderzoek heb ik de weerbarstigheid en veelzijdigheid van de tekst weer willen geven, dus een poging willen wagen de tekst zo compleet mogelijk te tonen binnen dit bestek. In mijn optiek

zijn de verschillen in inzicht die uit beide methodes naar voren zijn gekomen, bijvoorbeeld over de betekenis van de inleiding, eerder uitdiepingen van de tekst dan onoverbrugbare tegenstrijdigheden. Wat mij betreft is dit daarom één onderzoek met één tweeledige, multidisciplinaire methode, waarin delen van *De pace fidei* meer dan eens besproken worden. De bevindingen verrijken elkaar namelijk: mijn conclusie is zonder elk van beide delen niet mogelijk.

Dat betekent niet dat er geen ruimte is voor kritische noten. Zo is het een lastig om een conclusie als deze in het wetenschappelijk debat te plaatsen. Hij bevindt zich op een heel specifiek snijvlak waar, hoewel er wat mij betreft een lacune zat, de onderzoekers niet voor op de wachtlijst staan. Mijn deelconclusies zijn algemener, wat dit probleem deels wegneemt. Voor de eerste deelvraag het tweede deel geldt ook een probleem van generaliseerbaarheid: deze is gestoeld op elementen uit de teksten die mij (of Schölderle of Lochrie) opvielen. Het steunt op mijn eigen leeservaring en is daarmee in zekere zin aan mij gebonden. Hetzelfde geldt voor de tweede deelvraag van het tweede deel, omdat deze op de eerste voortbouwt. Tegelijkertijd levert deze methode meer vrijheid op dan honkvastere vormen van literatuurgeschiedenis, waardoor het mogelijk wordt om, ondanks de grote in complexe literatuur die bij het thema hoort, toch in een korte tekst met concepten als ‘utopie’ te werken.

Op het gebied van middeleeuwse utopieën is nog academisch werk te doen. Een handboek of groot overzichtswerk over dit thema lijkt er nog niet te zijn. Dat is wat mij betreft een groot gemis, omdat onderzoekers van middeleeuwse utopieën nu slechts uit twee autoriteiten voor hun onderzoek kunnen kiezen: ofwel een utopieconcept uit de literatuur dat niet specifiek voor de middeleeuwen (of op historisch onderzoek) ontwikkeld is, ofwel hun eigen leeservaring. In de eerste deelvraag van het tweede deel heb ik willen laten zien dat zo'n onderzoek gebaseerd op leeservaring mogelijk is, maar met een standaardwerk over dit thema zou dat wellicht niet nodig zijn geweest. De mogelijkheden voor vervolgonderzoek die dit onderzoek biedt, liggen mijns inziens ook vooral in dit onderzoeksgebied: als *De pace fidei* niet alleen als visioensliteratuur, maar ook als utopie begrepen kan worden, voor welke visioensteksten of utopieën geldt dit dan nog meer?

Bibliografie

Secundaire literatuur

Bakos, G. T., *On faith, rationality and the other in the late middle ages: a study of Nicholas of Cusa's manuductive approach to Islam* (Eugene 2011).

- Bejczy, I., *Pape Jansland en Utopia: de verbeelding van de beschaving van middeleeuwen en renaissance* (Nijmegen 1994).
- Bocken, I., 'Vrede als overeenstemming: Nicolaus Cusanus en het gesprek tussen de religies' in: Manuela Kalsky en Heleen Murre-van den Berg (red.), *De prijs van de vrede: geweldloosheid in een gewelddadige wereld* (Heeswijk 2017) 29-42.
- Bocken, I., 'Nicholas of Cusa and the plurality of religions' in: Barbara Roggema, Marcel Poorthuis en Pim Valkenberg (red.), *The three rings: textual studies in the historical dialogue of Judaism, Christianity and Islam* (Leuven 2005) 163-182.
- Carozzi, C., *Le voyage de l'âme dans l'au-delà d'après la littérature latine* (Rome 1994).
- Dinzelbacher, P., 'Eschatology' in: Albrecht Classen (red.), *Handbook of medieval studies* (Berlijn 2010) 506-524.
- Dinzelbacher, P., *Mittelalterliche Visionsliteratur: eine Anthologie* (Darmstadt 1989).
- Flasch, K., *Nikolaus von Kues: Geschichte einer Entwicklung* (Frankfurt am Main 1998).
- Gandillac, M. de, 'Das Ziel der una religio in veritate rituum' in: Rudolf Haubst (red.), *Der Friede unter den Religionen nach Nikolaus von Kues* (Mainz 1984) 192-213.
- Gandillac, M. de, 'Les "semi-utopies" scientifiques, politiques et religieuses de cardinal Nicolas de Cues' in: Jean Lameere (red.), *Les utopies à la renaissance* (Brussel 1963) 39-72.
- Hartmann, H., 'Utopias/Utopian thought' in: Albrecht Classen (red.), *Handbook of medieval studies* (Berlijn 2010) 1400-1408.
- Klibansky, R., 'Die Wirkungsgeschichte des Dialogs "De pace fidei"' in: Rudolf Haubst (red.), *Der Friede unter den Religionen nach Nikolaus von Kues* (Mainz 1984) 113-125.
- Klibansky, R., 'Praefatio editorum' in: Raymond Klibansky en Hildebrand Bascours (red.), *De pace fidei cum epistula ad Ioannem de Segobia* (Londen 1956) VII-LV.
- Koselleck, R., 'Die Verzeitlichung der Utopie' in: Wilhelm Vosskamp (red.), *Utopieforschung: interdisziplinäre Studien zur neuzeitlichen Utopie (3)* (Stuttgart 1982) 1-14.
- Lochrie, K., *Nowhere in the middle ages* (Philadelphia 2016).
- Maas, F., *Vreemd en intiem: Nicolaas van Cusa op zoek naar de verborgen God* (Zoetermeer 1993).
- Schölderle, T., *Geschichte der Utopie: eine Einführung* (Wenen 2012).

Sigmund, P. E., *Nicholas of Cusa and medieval political thought* (Cambridge 1963).

Stahl, W. H., 'Introduction' in idem (red.), *Commentary on the dream of Scipio* (New York 1952).

Primaire literatuur

Nicolaas van Cusa, *Godsdienstvrede*, vert. Jos Lievens (Kampen 2000).

Nicolai de Cusa, *De pace fidei cum epistula ad Ioannem de Segobia*. Raymond Klibansky en Hildebrand Bascours (red.) (Londen 1956).