

PDF hosted at the Radboud Repository of the Radboud University Nijmegen

The following full text is a publisher's version.

For additional information about this publication click this link.

<http://hdl.handle.net/2066/203082>

Please be advised that this information was generated on 2023-10-23 and may be subject to change.

Gott und Mensch in Szene gesetzt

Idiota de mente und De visione Dei

als zwei der philosophischen Inszenierungen des Nikolaus von Kues

Proefschrift ter verkrijging van de graad van doctor

aan de Radboud Universiteit Nijmegen

op gezag van de rector magnificus prof. dr. J.H.J.M. van Krieken,

volgens besluit van het college van decanen

en

ter verkrijging van de graad van doctor aan de Universität Hildesheim in de
Cultuurwetenschappen en Esthetische Communicatie

in het openbaar te verdedigen op

woensdag 24 april 2019

om 14.30 uur precies

door Susann Kabisch

geboren op 14 april 1987

te München (Duitsland)

Promotoren:

Prof. dr. Christoph Hübenthal

Prof. dr. Tilman Borsche (Universität Hildesheim, Duitsland)

Prof. dr. Inigo Bocken

Manuscriptcommissie:

Prof. dr. Jean-Pierre Wils

Prof. dr. Daniela Müller

Prof. dr. Harald Schwaetzer (Cusanus Hochschule Bernkastel-Kues, Duitsland)

Dr. Kirstin Zeyer (Carl von Ossietzky Universität Oldenburg, Duitsland)

Prof. dr. Gregor Nickel (Universität Siegen, Duitsland)

Für Anna Berres
und
für Kurt Gralka und Klaus Gralka

Susann Kabisch

Gott und Mensch in Szene gesetzt.

Idiota de mente und De visione Dei als zwei der
philosophischen Inszenierungen des Nikolaus von Kues

198 pages.

PhD thesis, Radboud Universiteit, Nijmegen, the Netherlands (2019)

With references, with summary in English

ISBN 978-94-931118-20-1

DANKSAGUNG

Die geschriebenen Sätze dieser Arbeit sind Spuren dessen, was ich zuvor in mir bewegt, gedacht und verstanden habe. Ich bin dankbar, strenge Kritikerinnen und Kritiker, wohlwollende Begleiterinnen und Begleiter und Vorbilder gefunden zu haben.

Mein erster Dank gilt an dieser Stelle Inigo Bocken, Tilman Borsche und Christoph Hübenthal. Ebenso danke ich der Gerda Henkel Stiftung, die mir durch ihre großzügige Förderung den nötigen Freiraum für diese Arbeit gewährt hat.

Ich danke Inken Tegtmeier, meiner unablässigen freundschaftlichen Begleiterin im Arbeitsprozess, für ihre beharrliche, differenzierte und konstruktive Kritik und ihre unvergleichliche akademische Seelsorge.

Mein großer Dank gilt außerdem der Kueser Akademie für europäische Geistesgeschichte sowie der Cusanus Hochschule in Bernkastel-Kues, namentlich August Herbst, Johanna Hueck, Harald Schwaetzer, Matthias Vollet und Kirstin Zeyer sowie allen weiteren Mitwirkenden der Kueser Doktorandenkolloquien – wie auch der Studierendengemeinschaft der Cusanus Hochschule, für die seelenvolle Gastfreundschaft im selbstverwalteten Studierendenhaus hoch über der Mosel und, ganz besonders, meinem ‚Fellow Hausgeist‘ Lukas Sauvillers.

Ebenso danke ich den Mitgliedern des Titus Brandsma Instituut Nijmegen für die freundliche Aufnahme und Unterstützung während meiner Forschungsaufenthalte. Christiane Alpers danke ich aus vollem Herzen für jedes einzelne Gespräch.

Ich danke Coban Menkveld und der Runde der philosophischen Abende für den engagierten Austausch. Besonders danke ich auch meinen ‚Doktorgroßeltern‘ Dietlind und Wilhelm Dupré für die erfüllenden und inspirierenden gemeinsamen Stunden und Gespräche.

Weiterhin gilt mein Dank den ehemaligen und gegenwärtigen Mitgliedern des Instituts für Philosophie der Universität Hildesheim sowie allen weiteren Mitwirkenden der Doktoranden- und Forschungskolloquien.

Für ihre vielfältigen und weitreichenden Anregungen in intensiven Gesprächen danke ich Elena Filippi; eigens nennen möchte ich in diesem Sinne auch Wolfgang Christian Schneider.

Herzlich danke ich allen, die an Tagungen zu Nikolaus von Kues, worunter die Jungcusanertagungen eine eigene Erwähnung verdienen, teilgenommen und mitgewirkt haben.

Zu danken habe ich weiterhin Katrin Michalk und Ahmed Zaher Elgohary, ohne deren Anwesenheit und Freundschaft die Arbeit auf der erwartbar unerwartet langen Zielgeraden nicht annähernd so viel Freude gemacht hätte.

Ich danke meiner Mutter Kirsten, mit der zusammen ich mehr erfahren, besprochen und verstanden habe, als ich in Worten wiedergeben kann.

Und ich danke meinem Bruder Jan, von dem ich gelernt und mit dem ich geübt habe, andere Fragen zu stellen.

INHALT

Prolog	7
1. Einleitung	9
2. Einführende Überlegungen	13
2.1 Zum Begriff der Inszenierung	13
2.2 Historische Verortung des cusanischen Denkens.....	21
2.3 Inszenierung im cusanischen Gesamtwerk	32
3. Idiota de mente	41
3.1 Zur Szenographie von Idiota de mente	41
3.2 Die Lektüre-Erfahrung von Idiota de mente	46
3.3 Nikolaus von Kues und die Devotio moderna – Exkurs zum Exerzitium	103
4. De visione Dei	121
4.1 Das Streben nach Reform: De visione Dei und die Text-Tafel(n).....	121
4.2 Das Sehen Gottes in der Aufführung	126
4.3 Theorie und Praxis – Theorie und/als Theater	169
5. Resümee	177
Literatur	181
Eidesstattliche Versicherung	190
Zusammenfassung	191
Lebenslauf	197

PROLOG

Für wen schreibe ich dieses Buch? Und warum?

Klaus Reinhardt hat am Vorabend des großen Cusanus-Jubiläumjahres festgehalten, wovon auch ich überzeugt bin:

„Das Werk des Nikolaus von Kues erweist sich sechshundert Jahre nach seiner Geburt (1401-2001) lebendiger denn je. Zwar wurde es, vor allem seit dem Ende des vergangenen Jahrhunderts, immer wieder unter den verschiedensten Rücksichten studiert; doch ist der Reichtum seiner Gedanken noch keineswegs ausgeschöpft.“¹

Inzwischen hat ein weiteres Jubiläumjahr, das 2014 anlässlich des 550. Todestags des Kusaners international mit Tagungen und Publikationen begangen wurde, den Reichtum und die Lebendigkeit seiner Gedanken und seines Werks aufs Neue hervortreten lassen. Doch eine solche Aussage ließe sich über viele Denker und viele Themen treffen und erklärt noch nicht, warum ich mich unter den vielen möglichen Ausgangspunkten und Themenfeldern einer Qualifikationsarbeit gerade für jenen entschieden habe, warum ich nun vorhabe, Nikolaus von Kues im Rahmen meines Dissertationsvorhabens eine gewisse Zeit meines Lebens zu widmen. Beim Lesen der vielen verschiedenen Schriften des Kusaners fasziniert mich die nicht präzise benennbare Empfindung, immer wieder auf eine neue, eine andere Reise zu gehen: Seine Werke, von der Predigt bis zum Traktat, hinterlassen den Eindruck, den Lesenden einen Weg zu eröffnen und sie in einen Prozess einzubeziehen. Dieser Besonderheit auf die Spur zu kommen, ist ein Wunsch, der mein Dissertationsprojekt geformt hat. Der Weg, der sich hier eröffnet, wird zunächst mein eigener sein. Dabei hoffe ich, dass etwas von dem Geheimnis der cusanischen Schriften auch in meinem Projekt am Werk sein und es der vorliegenden Arbeit möglich sein wird, den Lesenden einen Weg zu eröffnen und sie mitzunehmen auf eine Reise.

Hildesheim, September 2015

¹ Reinhardt: Vorwort, 9.

1. EINLEITUNG

Nichts Geringeres als eine visio Dei, eine Schau Gottes, macht eine Schrift zum Thema, die Nikolaus von Kues im Jahr 1453 eigens für die Benediktiner-Brüder der Gemeinschaft von St. Quirin am Tegernsee verfasst hat: Tractatus de visione Dei sive de icona. Die Traktat-Form jedoch, die der Titel erwarten ließe, wird gleich zu Beginn des Textes unterlaufen. Im Vorwort erhalten die Adressaten eine Anleitung zu einer gemeinsamen Frömmigkeitsübung, in deren Zentrum eine Ikone steht. Nach wenigen Vorbemerkungen folgt eine Abhandlung, die der Form nach zugleich ein Gebet ist, das die Rezipierenden involviert, sie zu Teilnehmenden und Mitwirkenden macht: Die Rezeption des Textes wird zu einem situativen Geschehen. Entsprechend wird den Adressaten in der dem Text vorangestellten Widmung angekündigt, in der Art und Weise eines Experiments, auf dem Wege einer (eigenen) Erfahrung, an einen Ort geführt zu werden, der sein Geheimnis nicht ohne weiteres preisgibt.

„Näherhin werde ich versuchen, euch auf die einfachste und allgemein verständlichste Weise auf dem Wege der Erfahrung (experimentaliter) in die allerheiligste Dunkelheit hineinzuleiten. /

Conabor autem simplicissimo atque communissimo modo vos experimentaliter in sacratissimam obscuritatem manuducere (...).“²

Es scheint, dass sich erst am Ende eines Weges, den die Adressaten selbst zurückzulegen haben, etwas zeigen kann, das sich nicht zu Beginn, den Vollzug dieses Weges selbst übergehend und sein Ziel vorwegnehmend, ankündigen lässt.

Eine andere Schrift, die Nikolaus von Kues drei Jahre zuvor verfasst hat, verweist ebenfalls an zentraler Stelle auf eine Erfahrung. In dem Dialog Idiota de mente formuliert der Redner, jener Adressat der Ausführungen des Laien über den Geist, der über weite Passagen in erster Linie durch Zuhören am Gespräch mitwirkt hatte, am Ende folgendes Fazit:

„Aufgrund einer unzweifelhaften Erfahrung weiß ich nun ganz sicher, dass der Geist die Kraft ist, die alles misst. /

[I]ndubio nunc experimento certissimum habens mentem vim omnia mensurantem existere (...).“³

² De vis. Dei n. 1. Für De visione Dei wird hier und im Folgenden, soweit nicht anders angegeben, die Übersetzung von Helmut Pfeiffer verwendet.

³ De mente c. 15 n. 160. Für Idiota de mente wird hier und im Folgenden, soweit nicht anders angegeben, die Übersetzung von Renate Steiger verwendet.

Von was für einer (Art von) Erfahrung ist hier die Rede und (wie) kann diese Erfahrung, die im Text benannt wird, zu einer Erfahrung auch für die Lesenden werden?

Offenbar erschöpft sich der Sinn dieser Texte nicht darin, die Lesenden zu belehren oder ihnen etwas vor Augen zu führen. Ihr Ziel besteht auch darin, die Lesenden einzubeziehen. Nicht die Überlegung, ‚was (uns) der Autor sagen wolle‘, ist demnach der zentrale Ausgangspunkt. Zu diskutieren ist die grundlegende Zielrichtung der Texte. Die Frage ist, ob und wie die Rezeption der cusanischen Texte die Lesenden involviert und ihnen die Lektüre zu einer Erfahrung werden lässt. Wenn, wie zu zeigen ist, die cusanischen Texte den Lesenden eine Gelegenheit für eine Erfahrung anbieten, so genügt es nicht, die Besonderheiten cusanischen Schreibens und cusanischer Texte als Merkmale eines besonderen Stils aufzufassen. Sie sind zu begreifen und zu beschreiben als Strategien im Dienste eines bestimmten Anliegens.

In seinem wegweisenden Aufsatz *Le regard: Nicolas de Cues* beschreibt Michel de Certeau, den Beginn von *De visione Dei* zum Ausgangspunkt seiner Cusanus-Lektüre nehmend, das, was sich im Ausgang von diesem Text vollzieht, als eine Szene und als „théâtre cusaïn“⁴. Dabei schlägt auch Certeau, auf der Grundlage des in beiden Texten an unerwarteter Stelle auftretenden Motivs des Spiegels, im Ausgang von *De visione Dei* einen Bogen zu dem Dialog *Idiota de mente*. Als Ausgangspunkt mag die bis hierhin deutlich gewordene Beobachtung genügen: *De visione Dei* kündigt den Adressaten eine Erfahrung an, in *Idiota de mente* resümiert eine der Personen am Ende des Textes eine eigene Erfahrung.

Ziel der näheren Untersuchung ist es, die Anregung von Michel de Certeau aufnehmend, am Beispiel von *Idiota de mente* und *De visione Dei* mit Blick auf die cusanischen Texte mittels des Begriffs der Inszenierung wie in einem Brennglas sichtbar zu machen, was als untergründige Dynamik in den cusanischen Texten am Werk ist und ihnen ihre Gestalt gibt.

Leitend ist dabei die folgende These: Die Texte *Idiota de mente* und *De visione Dei* inszenieren einen Erfahrungsraum, der sich den Lesenden im Vollzug des Lesens selbst eröffnet.

Die Methode dieser Arbeit ließe sich entsprechend knapp zusammenfassen – und damit kann dieser Abschnitt zu einem nicht nur in den Geisteswissenschaften ohnehin stets ambivalent gebliebenen Thema bereits wieder schließen: Es werden (ausgewählte) Texte gelesen.

Allgemein könnte hier noch angemerkt werden, dass jede Vorgehensweise, indem sie im Hinblick auf eine gewählte Fragestellung bestimmte Setzungen vornimmt, Bestimmtes hervortreten lässt und sichtbar macht, wogegen zugleich immer auch anderes abgeblendet und

⁴ Certeau: *Le regard*, 87.

damit ausgeblendet bleibt und nicht sichtbar wird.⁵ Zwei klärende Bemerkungen sind an dieser Stelle anzubringen.

Zum einen ist mit dem Vorhaben dieser Arbeit, ausgewählte Texte des Nikolaus von Kues als Inszenierung eines Erfahrungsraumes für die Lesenden zu verstehen und eine solche Lesart im Durchgang durch die Texte vorzuführen, noch nicht behauptet, dass jene cusanischen Texte Inszenierungen *sind*. Die Frage ist, was in den Blick kommt, wenn diese Texte als Inszenierungen betrachtet werden. Der Begriff der Inszenierung benötigt aufgrund seiner vielfältigen, bisweilen inflationären Gebrauchsweisen und somit verschiedenen Bedeutungen eine ausführliche Erläuterung. Diese wird Kapitel 1.1 der Arbeit bieten. Für die Berechtigung dieser Herangehensweise lassen sich Indizien anführen. Diesen wird sich Kapitel 1.2 widmen. An dieser Stelle ist auch zu fragen, welchen Stellenwert die ausgewählten Texte im Gesamtwerk des Kusaners einnehmen. Mit dieser Frage wird sich Kapitel 1.3 auseinandersetzen.

Insbesondere anhand von Stellen in den Texten selbst lässt sich schließlich dafür argumentieren, dass die gewählte Lesart den Text nicht ‚gegen den Strich bürstet‘, sondern durchaus einem ‚Weg‘ folgt, der im Text ‚angelegt‘ ist – jenen, auf dem der Autor die Lesenden ‚an der Hand zu führen‘ („manuducere“) verspricht. Damit beim Anfang dieses Abschnitts angelangt, können mit einem letzten Hinweis diese methodischen Bemerkungen beschlossen werden: Der Begriff ‚Methode‘ stammt vom griechischen Wort μέθοδος (μετά: hinter und ὁδός: Weg). Besonders interessant an den ausgewählten Texten *Idiota de mente* und *De visione Dei* ist, dass beide Texte den Lesenden gewissermaßen einen Weg durch den Text eröffnen. Diesen Weg jeweils nachzuzeichnen ist die Aufgabe des zweiten und dritten Kapitels der Arbeit, ergänzt durch einen Exkurs zur *Devotio moderna* sowie zur Konzeption der Text-Tafel von St. Lamberti in Hildesheim.

Dieser Vorblick auf die zu erwartenden Aus- und Einsichten mag genügen, um die Lesenden zu motivieren, sich auf den Weg zu machen.

⁵ Die Schlussfolgerungen dieser Arbeit sind daher noch nicht allein dadurch widerlegt, dass eine andere Lektüre der gleichen Texte zu anderen Schlussfolgerungen kommt, indem sie mit Blick auf eine andere Fragestellung und anhand anderer Setzungen Anderes hervortreten lässt.

2. EINFÜHRENDE ÜBERLEGUNGEN

2.1 Zum Begriff der Inszenierung

Für das umrissene Lektürevorhaben ist ein Inszenierungsbegriff vonnöten, der sowohl die Verfasstheit der ausgewählten cusanischen Texte als auch das Verhältnis von Text und Rezipierenden sichtbar und beschreibbar werden lässt. Angestrebt wird somit keine allgemeine Erörterung mit dem Ergebnis eines kontextunabhängig gültigen, zu allen verwandten Begriffen trennscharf abgegrenzten Inszenierungsbegriffs, der anschließend wie ein Prüfmuster bestimmte Vorgehensweisen oder Texte ein- und andere ausschließt. Ebenso wenig steht im Hintergrund des Vorhabens die Annahme, allein cusanische Texte ließen sich als Inszenierungen verstehen. Vielmehr verhält es sich umgekehrt: Weil durchaus eine Fülle philosophischer Texte unter diesem Blickwinkel gelesen werden kann, ist die hier vorgelegte Textlektüre auch außerhalb der Cusanus-Forschung von Interesse. Es gilt also, den Begriff der Inszenierung im Kontext dieser Arbeit so zu bestimmen, dass im Umgang mit diesem bei der Cusanus-Lektüre etwas fassbar wird, was ohne den Begriff nicht zu fassen wäre. Umgekehrt wird anlässlich der Cusanus-Lektüre der Begriff der Inszenierung differenzierter aufzufassen sein, als es der Alltagsgebrauch nahelegt.

Wie muss eine solche spezifische Bestimmung des Begriffs der Inszenierung durchgeführt werden, um die Lesenden zu überzeugen? Indem die Frage nach den geeigneten Strategien an dieser Stelle expliziert wird, erfüllt dieses Kapitel ein Merkmal einer Art von Inszenierungen, die an dieser Stelle als reflexive Inszenierungen bezeichnet werden können. Eine scharfe Trennlinie zwischen Inszenierungen, die ihre Strategien verdecken, und reflexiven Inszenierungen, die ihre Strategien ausweisen, wird sich auch am Ende des Kapitels nicht ziehen lassen. Es handelt sich weniger um klar getrennte Bereiche als vielmehr um Punkte auf einem Kontinuum.

Verortet man zur weiteren Klärung den Begriff zunächst einmal, wie heute zumeist üblich, im Kontext des Theatralen, so empfiehlt sich die Theaterwissenschaft als die erste Adresse der Recherche: In Bezug auf das Theater bilden Inszenierung, Drama und Aufführung einen begrifflichen Zusammenhang. Das Drama ist der zugrundeliegende Text; der Begriff der Inszenierung bezieht sich auf den Prozess der Komposition, Erprobung und Festlegung von Strategien zu dessen Darbietung; die Aufführung ist demgegenüber das flüchtige, im Hier und

Jetzt (hic et nunc) sich je neu konstituierende Ereignis der tatsächlichen Darbietung der Strategien.

Erika Fischer-Lichte, deren Arbeiten insbesondere zu Performativität und Inszenierung vor allem im deutschen Sprachraum zur Popularität dieser Begriffe und darüber hinaus auch zur Prominenz der Theaterwissenschaft in den gegenwärtigen Kultur- und Geisteswissenschaften maßgeblich beigetragen haben, bestimmt Inszenierung als Prozess der Hervorbringung eines Konzepts, das der möglichen Vielzahl und Verschiedenheit der einzelnen Durchgänge der Aufführung zugrundeliegt.⁶

Hier zeigt sich eine gewisse Nähe zum Begriff der Performativität. Im Vergleich zum Begriff der Inszenierung ist jener der Performativität ein recht junger Begriff. Der Sprachphilosoph John L. Austin etablierte 1958 in einer Vorlesung den Begriff der performativen Äußerung. In Absetzung von konstativen Äußerungen bestimmte er performative Äußerungen als Sätze, die weder wahr noch falsch und dennoch nicht sinnlos sind, da es darum gehe, eine Veränderung der Wirklichkeit hervorzurufen.⁷ Dazu müssen gewisse Umstände erfüllt sein. Als Beispiele führt Austin Sätze an, die in einem bestimmten Kontext stehen und von bestimmten Handlungen begleitet werden, wie etwa der Akt der Eheschließung oder der Taufe eines Schiffs. Damit verweist der Begriff der Performativität, wie Austin ihn bestimmt, auf die Bedeutung von konkreten Situationen für die Wirksamkeit von Sprache. Obgleich Austins Begriff vielfach kritisiert wurde,⁸ hat er eine Wirksamkeit weit über die Sprachphilosophie hinaus entfaltet.⁹

Die Begriffe der Inszenierung wie auch der Performativität sind beide auf einen Prozess des Hervorbringens bezogen,¹⁰ der nicht außerhalb von bestimmten Kontexten stattfinden kann. Der Begriff der Szene macht diese Bewegung des Verortens noch deutlicher. Zudem greifen die Begriffe an dieser Stelle ineinander: Performativität ist durchaus im Ausgang vom Szenischen, als Ergebnis von Inszenierung zu begreifen. Szenen wären demnach performative Situationen.

⁶ Fischer-Lichte: Inszenierung und Theatralität, 81-90.

⁷ Austin: Zur Theorie der Sprechakte. (How to do things with Words.) Austin etabliert einen Begriff, nicht aber das Phänomen, das als solches bereits der antiken Rhetorik bekannt ist. Vgl. Hetzel: „Die Rede ist ein großer Bewirker“; Borsche: Einleitung. In: Klassiker der Sprachphilosophie.

⁸ In einer kritischen Austin-Lektüre unterzieht Jacques Derrida gerade Austins Kriterien einer Kritik. So weist er unter anderem darauf hin, dass der Kontext einer Äußerung nie abschließend bestimmbar sei.

⁹ Dabei sind die Kriterien, die Austin in seinen Vorlesungen erläutert hat, weit gedehnt worden. Vgl. Wirth: Der Performanzbegriff im Spannungsfeld von Illokution, Iteration und Indexikalität.

¹⁰ Beide Begriffe sind mit einem Konzept von Produktion verbunden. Der Begriff der Performativität richtet sich auf die Veränderung oder Erzeugung von Wirklichkeit. Demgegenüber bezieht sich jenes Konzept von Produktion, das sich mit dem Begriff der Inszenierung verknüpft, vornehmlich auf die Szene selbst. „Die Szene produziert nichts – sie produziert *sich*.“ Bohn: Versteckspiel. Ecksteine einer Genealogie der Szenifikation, 66.

Im Rahmen dieser Arbeit zielt der Begriff der Inszenierung auf einen Vorgang der Gestaltung einer Situation, in der sich allererst die Möglichkeit und Gelegenheit für ein Ereignis bietet, das als solches nicht vollständig planbar und verfügbar ist.

Für das Vorhaben dieser Arbeit ist es zudem entscheidend, auch Texte als Inszenierungen begreifen zu können. Ein kurzer Rundgang durch weitere Disziplinen mit Seitenblicken auf verwandte Begriffe wird aus verschiedenen Perspektiven je verschiedene Aspekte sichtbar machen, die für den Inszenierungsbegriff dieser Arbeit wichtig sind.

Unter dem semiotischen Zugriff Umberto Ecos zeigt sich der Text als Gesamt von Strategien. Diese Strategien beschreibt Eco mit Hilfe von Bildern und Begriffen aus der Kriegsführung. Eine Strategie entwerfen bedeutet, sich ein Modell seines Gegenübers zu bilden, um dessen Aktionen vorherzusehen. So, wie ein Heerführer die Reaktionen seines Gegners vorherzusehen versucht und dabei einen Modell-Gegner bildet, entwirft der Autor einen Modell-Leser, um seine Textstrategien auf die Reaktionen seines Lesers abzustimmen.¹¹ Dieses Modell steht für den idealen Leser. Ebenso geben Textstrategien Hinweise auf den Modell-Autor des Textes. In diesem Sinne werden Modell-Leser und Modell-Autor mittels Textstrategien in der Szenographie des Textes verortet. Umberto Eco versteht somit aus einer semiotischen Perspektive heraus, mit Blick auf die Produktion von Texten, Inszenierung als Textstrategie. Um bei bestimmten Adressaten einen bestimmten Eindruck zu erwecken bzw. bestimmte Wirkungen zu erzielen, greift der Autor auf bestimmte Mittel zurück.

Wolfgang Iser konzipiert, mit Blick auf die Rezeption von Texten, Lesen als Phänomen, das inszeniert ist. In der phänomenologischen Beschreibung tritt Lesen hervor als ein „Geschehen zwischen Text und Leser“¹², das den Leser nicht in distanzierter Haltung belässt, sondern unweigerlich involviert in eine Interaktion, in deren Verlauf der Leser den Sinn des Textes dadurch ‚empfängt‘, dass er ihn konstituiert¹³ in der Art, „dass Texte erst im Gelesenwerden ihre Realität gewinnen“¹⁴. Als Rezipierender tritt der Leser dem Text nicht als etwas Gegebenem gegenüber.

„Vielmehr schließt er sich durch die in ihm angestoßene Aktivität mit dem Text zu einer Situation zusammen; er stellt somit die Bedingungen her, die notwendig sind, damit sich der Text auswirken kann. (...) Schafft der Leser durch die ihm abverlangten Erfassungsakte dem Text eine Situation, so kann

¹¹ Eco: Lector in fabula, 65ff.

¹² Iser: Der Akt des Lesens, 85.

¹³ Iser: Der Akt des Lesens, 39.

¹⁴ Iser: Der Akt des Lesens, 60f.

sein Verhältnis zum Text nicht mehr das einer diskursiven Subjekt-Objekt Spaltung sein.“¹⁵

Um die Position des Lesers innerhalb dieser Situation, den Ort des impliziten Lesers, zu bestimmen, konzipiert Iser „die den Texten eingezeichnete Struktur des impliziten Lesers“¹⁶. Dieser hat „keine reale Existenz“¹⁷, sondern bezeichnet die „Gesamtheit der Vororientierungen, die ein fiktionaler Text seinen möglichen Lesern als Rezeptionsbedingungen anbietet“¹⁸ und die sich im Text nachzeichnen lassen.

„Folglich hält jeder literarische Text ein bestimmtes Rollenangebot für seine möglichen Empfänger parat.“¹⁹

Die entsprechenden Textstrategien sind Mittel, um „den Text zur Erfahrung des Lesers machen zu können. Obwohl diese Erfahrung subjektiv höchst verschieden ausfallen kann, so wird sich der leer gebliebene Ort des Lesers immer mit einer Erfahrung füllen.“²⁰

Die Konzeptionen von Eco und Iser sind zunächst auf fiktive bzw. erzählende Texte bezogen, bieten aber Raum für die Übertragung auf philosophische²¹ und/oder spirituelle Texte²². Ein Ausgangspunkt dafür wäre die Frage, ob das Maß an Reflexivität bestimmend für philosophische bzw. spirituelle Texte ist. Anhand einer Cusanus-Lektüre unter dem Blickwinkel des Begriffs von Inszenierung erweist sich darüber hinaus dessen Potential als ein Schlüsselbegriff philosophischer Lektürepraxis. Auch jenseits der Cusanus-Forschung kann die Arbeit mit diesen Konzepten so einen Beitrag leisten zu einem erweiterten Blick auf philosophische Texte und die Aufmerksamkeit steigern für Formen von Inszenierung im philosophischen Diskurs und in dessen Texten.

Deutlicher noch wird der Begriff von Inszenierung, den dieses Kapitel zu umreißen sucht, im Vergleich mit der Malerei. Das Rollenangebot für die Betrachter wird vor allem in der flämischen Malerei eines Jan van Eyck oder eines Rogier van der Weyden reflexiv inszeniert: Der implizite Betrachter oder Beobachter ist Teil des Geschehens, und er wird sich selbst als solcher erkennbar. Oftmals tritt der Maler selbst als Vermittler auf, der sowohl innerhalb des

¹⁵ Iser: Der Akt des Lesens, 22f.

¹⁶ Iser: Der implizite Leser, 60.

¹⁷ Iser: Der implizite Leser, 60.

¹⁸ Iser: Der implizite Leser, 60.

¹⁹ Iser: Der implizite Leser, 61.

²⁰ Iser: Der implizite Leser, 335.

²¹ Eco selbst zieht unter anderem Wittgenstein als Beispiel heran. (Eco: Lector in fabula, 75ff.)

²² In Studien zur Spiritualität hat Iser bereits Eingang gefunden. Vgl. Waaijman: Handbuch der Spiritualität, 157-161.

Bildgeschehens steht, indem er sich selbst als Teil dessen abbildet, wie außerhalb, indem er es ist, der abbildet. Der Betrachter wird dadurch gleichsam in das Bild hineingezogen.

„Die Anwesenheit des Künstlers im inneren Raum des Bildes führt gleichermaßen auch den Betrachter von außen nach innen. (...) Der Maler (...) zeigt, dass er betrachtet, und indem er dies tut, wird er gleichzeitig betrachtet.“²³

Nicht umsonst hat Michel de Certeau in seinem Aufsatz im Zusammenhang mit den Inszenierungen des Cusanus auch auf die Bildkompositionen der flämischen Malerei, insbesondere auf das Symbol des Spiegels, hingewiesen.²⁴ Nicht nur im Zusammenhang mit der Frage nach der historischen Verortung des cusanischen Denkens wird dieser Bezug erneut hervortreten. Es ist eine wesentliche Funktion der Figur des Redners innerhalb der Inszenierung von *Idiota de mente*, welche durch diese Bezugnahme zu erhellen ist.

Zuvor aber ist an dieser Stelle der Hinweis zu ergänzen, dass der Begriff der Inszenierung zwei grundlegend verschiedene Funktionen erfüllen kann. Zum einen wird er dazu verwendet, verschiedene Gegenstände und Themenfelder inhaltlich zu charakterisieren, zum anderen markiert er eine spezifische Perspektive auf eben diese.²⁵

Wie ist vor diesem Hintergrund zu verstehen, dass der Inszenierungsbegriff, neben seiner Verwendung in einer Vielzahl von unterschiedlichen Diskursen und Disziplinen, selbst zum Charakteristikum ‚unserer Zeit‘ geworden ist? „In allen gesellschaftlichen Bereichen“²⁶ ließe sich „unsere[] zeitgenössische[] Kultur (...) als eine Kultur der Inszenierung beschreiben oder auch als eine Inszenierung von Kultur.“²⁷ Hintergrund ist eine entsprechende Beschreibung heutiger Lebenswelt:

„Die moderne Gesellschaft erzeugt und bedingt durch die Komplexität ihrer Struktur Formen, Spielräume und Zwänge von Theatralität bzw. theatralem Handeln.“²⁸

²³ Bocken: Sehen und gesehen werden, 96.

²⁴ Certeau: *Le regard*, 65. Siehe dazu: Bocken / de Mey / Schneider / Schwaetzer (Hgg.): „*videre et videri coincidunt*“.

²⁵ Der Soziologe Erving Goffman etablierte Theatralität als Modell in der Soziologie. In der Übersetzung des Originaltitels „*The Presentation of Self in Everyday Life*“ mit „*Wir alle spielen Theater*“ wird aus der Forschungsperspektive unversehens eine inhaltliche Aussage. Doch anders als die deutsche Übersetzung nahelegt, geht es nicht um den Aufweis, dass wir alle Theater spielen, sondern um eine spezifische Betrachtungsweise: Der Begriff dient als (wertfreies) heuristisches Modell. Unter den aus der Dramaturgie entlehnten Konzeptionen ist auch der Begriff der Inszenierung. Eine Zusammenfassung bietet Willems: *Inszenierungsgesellschaft?*.

²⁶ Fischer-Lichte: *Inszenierung und Theatralität*, 88.

²⁷ Fischer-Lichte: *Inszenierung und Theatralität*, 88. Anzumerken ist, dass sogar dort, wo Inszenierung nicht zum allgemeinen Merkmal heutiger Gesellschaft gemacht, sondern auf bestimmte Bereiche bezogen wird, doch die Relevanz des Begriffs in der Beschreibung der gegenwärtigen Kultur unbestritten bleibt. „Der Fußball und die katholische Kirche, das sind doch die einzigen Institutionen, wo noch richtig inszeniert wird.“ Michael Klaus, zitiert nach Scheuchpflug: *Die Fangemeinde. Was die Kirche vom Fußball lernen kann*, 63.

²⁸ Willems: *Inszenierungsgesellschaft?*, 55.

In einer solchen Beschreibung erscheint Inszenierung wie etwas, das erst in jüngster Zeit aktuell geworden sei.

„Eine schier endlose Abfolge von inszenierten Ereignissen weist darauf hin, dass sich eine „Erlebnis- und Spektakelkultur“ gebildet hat, die sich mit der Inszenierung von Ereignissen selbst hervorbringt und reproduziert.“²⁹

Wie dies bewertet wird, hängt vom jeweiligen Verständnis der Begriffe ab. Wenn die Aussage, etwas sei ‚nur‘ inszeniert, verwendet wird, um deutlich zu machen, etwas sei nicht echt, künstlich erzeugt, ‚aufgesetzt‘, eben ‚nur‘ durch bestimmte Mittel hervorgerufen und unabhängig von diesen nicht existent, so wird eine Trennung vorausgesetzt zwischen dem in der Inszenierung ‚Erzeugten‘ und der davon unabhängigen ‚Wirklichkeit‘. Vor diesem Hintergrund wird das Erzeugte gegenüber dem Wirklichen abgewertet.

Von der negativen Konnotation von Inszenierung als Täuschung, Lüge, unredliches Spiel abzusehen wird möglich, wenn die unausgesprochen vorausgesetzte Verknüpfung von Wahrheit und Evidenz hinterfragt wird: Was wirklich bzw. wahr ist, kann sich nicht darum schon von selbst zeigen. Mit Cusanus, so wird die Lektüre zeigen, wäre dem entgegenzusetzen: Damit die Wahrheit sichtbar wird, muss sie sich im konkreten menschlichen Leben zeigen. Es braucht eine Situation, in der die Wahrheit für den Menschen aufscheinen kann. Dies kann unvermittelt geschehen oder in einer herbeigeführten Situation, die in besonderer Weise offen ist für ein unverfügbares Geschehen. Solch eine Situation lässt sich gestalten: Sie kann inszeniert werden.

Damit wird jede Trennung von Inhalt und Form unterlaufen und mit ihr die Vorstellung, der Vorgang der Inszenierung sei als eine nachträgliche Verpackung für einen feststehenden Inhalt zu bestimmen, als könne ein zunächst selbständig bestehender Inhalt in einem nachgeordneten Schritt in eine Form gehüllt und präsentiert werden. Vielmehr wird hier davon ausgegangen, dass erst in der jeweiligen Inszenierung sichtbar werden kann, worum es geht. Inszenieren bedeutet demnach ‚nur‘, die Aufmerksamkeit auf etwas zu lenken, das erst mittels der Inszenierung sichtbar wird.³⁰ Entsprechend formuliert auch Erika Fischer-Lichte die Konsequenzen aus einer Wendung des Begriffs gegen einen abwertenden Gebrauch, der gewissermaßen die andere Seite derselben Medaille sichtbar macht:

„Denn einerseits lässt sich Inszenierung durchaus als Schein, Simulation, Simulakrum begreifen. Es handelt sich bei ihr jedoch um einen Schein, eine Simulation, ein Simulakrum, die allein fähig sind, Sein, Wahrheit,

²⁹ Fischer-Lichte: Inszenierung und Theatralität, 89.

³⁰ Weiterhin folgt daraus eine Umwertung in der Hierarchie der Begriffe von Sein und Schein. „Das Seiende wurde erfunden in der Hoffnung, es dann haben zu können. Schein muss sich ereignen und erlischt vor dem feststellenden Beobachter.“ zur Lippe: Der schöne Schein, 19.

Authentizität zur Erscheinung zu bringen. Nur in und durch Inszenierung vermögen sie uns gegenwärtig zu werden.“³¹

Die Grenze verläuft also nicht zwischen ‚wirklich‘ und ‚inszeniert‘, sondern zwischen Situationen, die als solche wahrgenommen und gestaltet sind, und solchen, die dies nicht sind.³² Dies untergräbt die Evidenz einfacher Gegenüberstellung, die durchaus ihren Reiz haben mag:

„Die Eitelkeitsgesellschaft, das sind wir alle. Wir können uns zu Tode inszenieren. Oder uns dem wirklichen Leben zuwenden.“³³

Die kritische Anfrage an die Diagnostiker einer Inszenierungsgesellschaft oder „Selbstinszenierungsgesellschaft, in der vor allem das Image zählt“³⁴, die sich an dieser Stelle anschließt, muss also lauten: War es jemals anders? Können wir Menschen (dauerhaft) davon ablassen, uns selbst in dem, was wir tun, zugleich von innen und von außen zu sehen und uns dabei zu fragen, welchen Eindruck wir (bei Anderen) hervorrufen, welche Wirkungen unser Tun hat? Wenn nicht, so wäre es eine typische Tätigkeit nicht nur des modernen, sondern des allgemein-menschlichen Lebens, Situationen als solche anzunehmen und zu gestalten. Es wäre ein Merkmal der *conditio humana*. Das Charakteristikum der Moderne – wobei der Begriff im folgenden Unterkapitel näher zu differenzieren sein wird – läge in diesem Falle nicht in dieser Tatsache, sondern darin, diese zum Thema zu machen.³⁵ In diesem Sinne versteht auch Iser Inszenierung als Haupteigenschaft künstlerischer Tätigkeit und „als Institution menschlicher Selbstausslegung“³⁶.

Bei Cusanus lässt sich eine ähnliche Auffassung finden. Menschliches Leben geschieht nicht anders als in je konkreten Situationen. Auch das Denken, sofern es sich vollzieht, findet im Konkreten statt. Für uns Menschen ist (die) Wahrheit außerhalb von konkreten Situationen nicht erfassbar. In *De visione Dei* hält Cusanus diese Einsicht fest in den Worten:

³¹ Fischer-Lichte: *Inszenierung und Theatralität*, 89. Vor diesem Hintergrund kommt sie zu dem Schluss: „Als Wirklichkeit (Theater) wird eine Situation erfahren, in der ein Akteur an einem besonders hergerichteten Ort zu einer bestimmten Zeit sich, einen anderen oder etwas vor den Blicken anderer (Zuschauer) darstellt oder zur Schau stellt. Wirklichkeit erscheint in diesem Sinne prinzipiell als theatrale Wirklichkeit.“ (Fischer-Lichte: *Inszenierung und Theatralität*, 89.)

³² Eine Unterwanderung der Entgegensetzung von Wahrheit bzw. Wirklichkeit und Inszenierung nimmt auch Martin Seel vor, indem er Inszenieren als Erscheinenlassen beschreibt: Eine Inszenierung bringt etwas zur Erscheinung, sie hebt etwas in die Aufmerksamkeit, das anders eben nur auf andere Art hervortreten kann. Eine solche Konzeption von Inszenieren als Erscheinen lassen lenkt ab von der Konnotation des Unechten und des bloßen Scheins, die bisweilen mit dem Inszenierungsbegriff einhergeht. (Seel: *Inszenieren als Erscheinenlassen*.)

³³ Bergmann: *Ich, Ich, Ich. Wir inszenieren uns zu Tode*, 209.

³⁴ Bergmann: *Ich, Ich, Ich. Wir inszenieren uns zu Tode*, 13.

³⁵ Vgl. Hetzel: *Konkrete Freiheit. Selbstbestimmung in Situationen*.

³⁶ Iser: *Der implizite Leser*, 512.

„Der Mensch kann nicht anders als auf menschliche Weise urteilen. / Homo non potest iudicare nisi humaniter.“³⁷

Das Bewusstsein darüber zeigt sich, wie die folgenden Kapitel darlegen werden, auch in der Art und Weise der Gestaltung der cusanischen Texte. Dabei fällt auf: In den verschiedenen Texten des Nikolaus von Kues finden sich zahlreiche methodische Bemerkungen, in welchen der Autor sein Vorgehen explizit reflektiert.³⁸ Ein Begriff von Inszenierung oder eine Beschreibung, die unserem Konzept von Inszenierung nahekommt, findet dabei jedoch keine Verwendung. Um dennoch für die Berechtigung dieser Beschreibung zu argumentieren, ist zunächst zu prüfen, an welche bereits vorgelegten Cusanus-Lektüren die Arbeit dabei anknüpfen und inwiefern sie diese weiterführen kann. Dabei wird unweigerlich, im bzw. als Hintergrund, eine weitere Frage virulent: die nach der historischen Verortung des cusanischen Werks oder genauer (bzw. vereinfachend zugespitzt) die Frage nach der Stellung des Kusaners zur Moderne. Die Schwierigkeiten mit dieser Frage beginnen bereits bei dem Begriff der Moderne selbst.

³⁷ De vis. Dei c. 6 n. 19.

³⁸ Mit Blick auf die beiden Texte, die im Fokus dieser Arbeit stehen, werden die jeweiligen Lektürekapitel die entsprechenden Stellen thematisieren.

2.2 Historische Verortung des cusanischen Denkens

Um die Frage nach der Position des Kusaners in Bezug auf die Moderne zu stellen, ist zuvor eine andere Klärung zu leisten. In der Formulierung von Detlef Thiel:

„Modernitäten? welche? Moderne? Es gibt viele Modernen[.]“³⁹

Jeder Moderne-Begriff und jeder Ansatzpunkt für ihren Beginn, der mit guten Gründen gesetzt wird, kann auch mit guten Gründen hinterfragt werden. So mag es denn nicht verwundern, dass nicht nur zu dieser Frage viele Antworten vorliegen und noch keine Einigung erzielt worden ist, sondern sich auch die Ansatzpunkte auf ein kaum zu überblickendes Maß vervielfacht haben.⁴⁰ Auch mit der Frage nach den Einflüssen auf das Denken des Kusaners steht dessen Zuordnung explizit oder implizit mit auf dem Spiel. Betrachtet man den Streit um die Position des Cusanus in, vor oder auf der Schwelle zur Moderne – als ihr Wegbereiter, Kontrahent oder von der Moderne zurückgelassener und überholter Denker – aus einem weiteren Blickwinkel, wird das Bild noch komplizierter. Denn es zeigt sich, dass ähnliche Überlegungen sich auch in Bezug auf andere Denker anstellen lassen. Nicht erst, wie zumeist üblich, mit Descartes, auch mit Duns Scotus, mit Wilhelm von Ockham oder mit der *Devotio moderna* wäre ein Beginn der Moderne zu rechtfertigen. Zu beachten ist jedoch, dass die Aktualität des Kusaners nicht von seiner angenommenen oder bestrittenen Modernität abhängt.

Vor dem Hintergrund dieser Frage ist bereits früh eine Position artikuliert worden, die für den Zugang dieser Arbeit wegweisend ist.⁴¹ Ausgangspunkt der Cusanus-Lektüre von Klaus Jacobi unter dem Titel *Zur Methode der cusanischen Philosophie* ist eine Fokusverschiebung: Das, was bei Cusanus bereits auf die Moderne vorausweist, sei nicht in dem zu finden, was er sagt, sondern darin zu sehen, wie er es sagt und dies reflektiert. In dieser Hinsicht konstatiert Jacobi einen wesentlichen Unterschied zwischen scholastischer und cusanischer Denk- und Schreibweise. Gerade in der Absetzung von den scholastischen Vorgehensweisen sieht Jacobi das Moderne bei Cusanus. Zum Vergleich dient deren Hauptvertreter Thomas von Aquin.⁴²

„Das cusanische Denken erscheint, verglichen mit dem thomistischen, das bis ins kleinste Detail seine Konsequenz erweist, eigentümlich zwanglos.“⁴³

³⁹ Thiel: *Die Cusanismen der Moderne*, 345.

⁴⁰ Für einen differenzierten Überblick siehe Zeyer: *Cusanus in Marburg*, 11-38; ebenso Riedenauer: *Pluralität und Rationalität*, 108-115.

⁴¹ Da das Werk bereits im Jahr 1969 erschienen ist, erübrigt sich die Frage nach einer Bezugnahme auf Michel de Certeaus Aufsatz und den darin gebrauchten Begriff der Inszenierung. Wohl aber weist umgekehrt Michel de Certeau Klaus Jacobi als Quelle aus.

⁴² Jacobi: *Die Methode*, 200-207.

⁴³ Jacobi: *Die Methode*, 205. Umberto Eco hat – wenn auch in einem anderen Zusammenhang – für letztere ein eindrückliches Bild gefunden. „Im Grund kann man sich die scholastischen Systeme (und das des Thomas ist zweifellos das vollständigste und reifste von ihnen) als große Elektronengehirne *ante litteram* vorstellen: Sind

Thomas schreibe, so Jacobi, in Übereinstimmung mit dem scholastischen Ideal nach dem Muster von Frage und Antwort. Cusanus schreibe vornehmlich in Gleichnissen und Bildern. Seine Schriften seien lebendig und wirkten gerade dadurch ansteckend auf den Leser.

„Autor, Gesprächspartner und Empfänger der Schrift werden beim Lesen lebendig. Der Leser fühlt sich eher angeregt und angerufen als belehrt.“⁴⁴

Wie jede Unterscheidung kann auch diese hinterfragt werden. Auch bei Thomas ließe sich durchaus ein Bewusstsein für die Notwendigkeit einer Leser-Führung nachzeichnen, sodass der Kontrast zur von Jacobi gezeichneten Hintergrundfolie weniger deutlich erscheint. Darüber hinaus wäre, zum Beispiel mit Hans Blumenberg, auch die Positionierung von Thomas als Hauptvertreter einer damit als einheitlich dargestellten scholastischen Vorgehensweise in Frage zu stellen:

„Im Grunde hat es (...) so etwas wie eine scholastische Methode nie gegeben.“⁴⁵

Diese Anfragen mögen Jacobis Kriterien der Zuordnung des Kusaners zur Moderne in Zweifel ziehen, nicht jedoch die Fruchtbarkeit dieser Fokusverschiebung und der zugehörigen Überlegungen. Auch das Licht, welches Blumenberg, auf der Suche nach der „Legitimität der Neuzeit“, auf Cusanus wirft, ist gerichtet auf die Frage nach dem Wie des cusanischen Denkens.

„Die von ihm ausgebildete Sprache und Metaphorik der *docta ignorantia* repräsentieren nicht einen Wissensstatus, sondern eine Praxis, eine Methode, einen Weg zu einem bestimmten Verhalten.“⁴⁶

Beide, Blumenberg⁴⁷ wie Jacobi, lassen in ihrer jeweiligen Beschreibung der Vorgehensweise des Kusaners dessen Aufmerksamkeit für den Vollzugscharakter des Denkens hervortreten. Denken zeigt sich als Übung. Mit Jacobi ist jeder neue Text des Kusaners zu begreifen als ein

einmal alle Verbindungen hergestellt, so muss jede Frage, die am eingibt, eine schlüssige Antwort erhalten.“ Eco: Kunst und Schönheit, 47.

⁴⁴ Jacobi: Die Methode, 206. Jacobi betont in seiner Lektüre der cusanischen Texte deren Appell an den Leser zum aktiven denkerischen Nachvollzug dessen, was dargelegt wird. Davon ausgehend bleibt zu fragen, ob nicht zumindest in einigen Fällen dieser denkerische Nachvollzug nicht allein auf eine Einsicht (vor allem in die *coincidentia oppositorum* und die Unendlichkeit Gottes) abzielt, als vielmehr auf eine Explikation im Bekenntnis. Die Frage ist also, ob das Ziel des appellativen Grundtons der cusanischen Texte, welches Jacobi als Anregung zum Nachvollzug einer Erkenntnis bestimmt, zumindest an entscheidenden Stellen mit der Aufforderung zum Vollzug des Glaubens in einem Bekenntnis treffender, oder – falls sich herausstellen wird, dass ein Widerspruch hier nur aus heutiger Sicht konstruiert ist, aber in den Texten des Kusaners nicht besteht – genauer beschrieben wird.

⁴⁵ Blumenberg: Die Legitimität der Neuzeit, 573.

⁴⁶ Blumenberg: Die Legitimität der Neuzeit, 566f.

⁴⁷ Siehe Blumenberg: Die Legitimität der Neuzeit, 562: „Der Transzendenz als Prozess entspricht das Transzendieren als Verfolgung des sich Entziehenden, beim Cusaner versinnbildlicht als *venatio sapientiae*, als die Jagd sowohl nach der Weisheit als der Weisheit nach ihrem Gegenstande. Das Verfahren solchen Transzendierens ist von dem Neuplatoniker Plotin im 3. Jahrhundert ein für allemal als das der Iteration eines rationalen Vollzuges beschrieben worden.

neuer Ansatz und eine neue Übung der Selbstvergewisserung, die auch den Lesenden die Möglichkeit zur Selbstvergewisserung anhand des Textes anbietet. Damit ist eine Einsicht artikuliert, die auch für die Anwendung des Begriffs der Inszenierung grundlegend ist: Die Texte des Kusaners allein mit Blick auf ihre „Ergebnisse“ zu lesen, wird diesen nicht gerecht. Wesentliches Augenmerk gebührt dem Vollzug der „Denkbewegung“, welche vom Text ermöglicht wird:

„Die ‚Sätze‘, in welche Nikolaus die Ergebnisse seiner Meditationen fasst, sind unverständlich, wenn sie von der vorausgehenden Denkbewegung isoliert werden.“⁴⁸

Weder für den Schreibenden, noch für die Lesenden geht es um eine Einsicht, die man einmal ‚hat‘ und somit, wie und wo auch immer, besitzen oder speichern könnte. Es geht nicht allein um eine Belehrung, um Aufzeichnung und Mitteilung von Wissen, sondern um eine Anregung, darum, einen Anstoß zu geben zu einem Prozess, der nur begrenzt kontrollierbar ist.⁴⁹

Übung wäre hier also zu verstehen als eine Verbesserung im Sinne einer steten Verinnerlichung, die wiederholt werden muss, um aktuell zu bleiben.

Doch ist dieser Nachvollzug nur als Nachvollzug eines Einzelnen gedacht? Was in den bisher referierten Konzeptionen noch unterbelichtet bleibt, ist die Frage nach der Dimension des Sozialen.⁵⁰ In diese Richtung weist Tilman Borsche, der mit Blick auf Cusanus den Dialog als „natürliche Darstellungsform des philosophischen Denkens, (...) als (...) Königsweg der jeweiligen Erkenntnis der Wahrheit“⁵¹ bezeichnet. Cusanus schreibt, als spräche er: Dialoge.⁵² Die grundlegende Einsicht, die sich darin artikuliert, ließe sich wie folgt formulieren:

⁴⁸ „Die Reflexionsübung, die Nikolaus mit seinen Gesprächspartnern immer wieder durchspielt, besteht darin, normalsprachliche Rede zu transformieren. In normaler Einstellung sind wir intentional auf Gegebenheiten außer uns gerichtet, über welche wir bejahende oder verneinende Aussagen machen. Gott aber ist kein Gegenstand neben anderen. (...) Um von Gott zu sprechen, bedarf es einer anderen Redeform als der, mit der wir *über* etwas sprechen. Aber diese suprarationale Sprachform gibt es nicht, und es ist auch nicht Nikolaus' Vorhaben, sie – etwa als Koinzidenzlogik – zu konstruieren und für den Gebrauch zur Verfügung zu stellen. Das spekulative Sprechen vom absoluten Ursprung, durch den alles ist, was es ist, bleibt – als menschliche Rede – an die rationale Sprachform gebunden; es kann nur so geschehen, dass es deren Ungemäßheit bedenkt und sich, in immer neuen Anläufen von ihr ausgehend, gewissermaßen in gemäßigere Redeweisen hinaufspricht. Die ‚Sätze‘, in welche Nikolaus die Ergebnisse seiner Meditationen fasst, sind unverständlich, wenn sie von der vorausgehenden Denkbewegung isoliert werden. Die ‚Regeln‘, die er für das spekulativ-theologische Reden aufstellt, sind nicht logische oder grammatische Festsetzungen für eine Sondersprache, sondern methodische Regeln für den ‚Überstieg‘, ‚Aufstieg‘, ‚Rückgang‘ zum Prinzip und für die hierfür nötige Umwandlung unseres Sprechens.“ (Jacobi: *Ontologie aus dem Geist „belehrtens Nichtwissens“*, 39.)

⁴⁹ Wie verhält sich die Unkontrollierbarkeit des Prozesses zum Ziel der Selbstvergewisserung? Der in dieser Frage vermutete Widerspruch löst sich auf, wenn bedacht wird, dass Selbstvergewisserung gerade nicht inhaltlich bestimmt, sondern individuell zu leisten und innerhalb dieses Prozesses in seiner inhaltlichen Bestimmung herauszuarbeiten ist.

⁵⁰ Zum mystischen Aufstieg (ascensus) als einem sozialen Prozess bei Cusanus siehe Schwaetzer: *Imaginäre Mystik*.

⁵¹ Borsche: *Der Dialog*, 431.

⁵² Tilman Borsche, persönliche Mitteilung.

„Nun lehrt uns aber die Erfahrung, dass unsere Begriffe, Kreationen unseres endlichen Geistes, sich der Rezeption anderen Denkens verdanken, sie sind zudem und bleiben angewiesen auf die Mitwirkung, den guten Willen, die ‚Gnade‘ anderen Denkens. Ein rein monologisches Denken ist undenkbar. In diesem Sinn enthalten auch die endlichen Schöpfungen unseres eigenen Geistes ein Moment der Unverfügbarkeit – ein göttliches Moment.“⁵³

Weiterhin ist nicht zu übersehen, dass viele Charakteristika cusanischer Texte, die hier im Anschluss an Jacobi und Blumenberg herausgehoben wurden, auch bei anderen Texten der Tradition, in der Cusanus steht, zu beobachten sind.⁵⁴ Innerhalb der (hier mit Jacobi etablierten) Entgegensetzung von Cusanus und Thomas wäre ebenfalls zu fragen, ob das Schreiben des Kusaners nicht viel eher, anstatt auf die Moderne vorauszuweisen, an Schreibweisen anknüpft, die bereits vor oder auch während der Scholastik zu verorten sind, so etwa bei Hugo von St. Victor⁵⁵, Bonaventura oder Meister Eckhart⁵⁶. Schon aus sich heraus also provoziert das Verständnis der cusanischen Texte als Übungen die Frage nach deren spiritueller und religiöser Bedeutsamkeit.⁵⁷ Die Frage ist, inwiefern gerade spirituelle Texte auf eine Transformation der Lesenden abzielen.⁵⁸

Von den drei genannten Autoren ist nicht zuletzt auch die *Devotio moderna* beeinflusst, jene Frömmigkeitsbewegung des 14. und 15. Jahrhunderts, deren Ausbreitung sich auf das heutige Belgien, Deutschland und die Niederlande konzentrierte, die aber in ganz Europa präsent war, und deren Praktiken des Lesens und Schreibens im Anschluss an die Lektüre von *Idiota de mente* eigens zur Sprache kommen werden.

Ein Seitenblick auf die Forschung zur sogenannten Frauenmystik zeigt, dass auch in die Spiritualitäts- und Mystikforschung das begriffliche Instrumentarium des Theatralen bereits Einzug gehalten hat.

„The later Middle Ages (...) was a time when believers expressed their piety fearlessly and in astonishingly creative and dramatic ways—and most of the practitioners were women. (...) However, we are now working more with

⁵³ Borsche: Die lebendige Kraft des freien Willens, 41.

⁵⁴ Jacobi weist darauf hin, dass schon bei Platon die Hinwendung zum Einen als etwas beschrieben ist, das jeder Mensch nur selbst tun kann und muss. (Vgl. Jacobi: Die Methode, 76-79.) Mit Bezug auf Hugo von St. Victor siehe Schwaetzer: Imaginäre Mystik.

⁵⁵ Vgl. Illich: Im Weinberg des Textes.

⁵⁶ Milem: The Unspoken Word, 4: „Instead of stating doctrine or describing mystical experience, Eckhart (...) primarily involves his audience in a complex interpretive exercise by deliberately giving difficult sermons that emphasize their own status as products of language.“

⁵⁷ Dabei ist zu fragen: Ist nicht auch jeder Text, der theologisch oder spirituell ausgerichtet ist, angewiesen auf irgendeine Form von Anleitung zu irgendeiner Art von Übung? „Formen von Spiritualität sind undenkbar ohne spezifische geistliche Übungen, die das menschliche Subjekt reinigen und öffnen wollen.“ (Waaajman: Handbuch der Spiritualität. Band 3: Methoden, 78.)

⁵⁸ „Dabei muss der Übende „unterscheiden zwischen dem programmatischen Ziel (*skopos* = Arbeitsziel), an dem er arbeiten (*praktikè*) und das er einüben kann (*askèsis*), und der erhofften Erfüllung (*telos* = Endziel) der Kontemplation (*theorètike*), die er nicht durch eigene Anstrengung erreichen kann“ (Waaajman: Handbuch der Spiritualität. Band 3: Methoden, 81.)

theories of performance than physicality, for we seek an understanding of mystical texts from the perspective of drama, theater, and spectacle. We see spirituality as a wide-ranging cultural product or artifact, as much as a category of faith and belief. In short, we are reorienting the discourse on the body, which we've inherited, toward a more performance-sensitive perspective. For those who are not academics, our views will seem self-evident. Most contemporary Catholics, for example, probably perceive the Mass as *inherently theatrical* (...)."⁵⁹

Das Instrumentarium theatraler Inszenierung erscheint überdies als umso geeigneter für die Lektüre cusanischer Texte, als es beiden, dem Theater wie dem Kusaner, auch darum geht, das Nicht-Greifbare, Abwesende, präsent zu machen. Auch zum Spirituellen gehört eine Aufmerksamkeit für ein spezifisches Ineinander von An- und Abwesenheit, eine Dynamik von Präsenz und Entzug.

Das Nachdenken über An- und Abwesenheit hat Michel de Certeau, der sich selbst als *historien de la spiritualité* bezeichnet hat,⁶⁰ in den verschiedensten Zusammenhängen kultiviert, von seiner *Fable mystique* bis hin zu *La prise de parole*, mit dem Blick auf die Mystikgeschichtsschreibung⁶¹ bis zu den Studentenunruhen von 1968; aber auch mit Blick auf heute, wie in einem Text zum Fest Christi Himmelfahrt:

„Unter Menschen wird die Gegenwart eines anderen nicht an der physischen Nähe gemessen, sondern an der Veränderung, die er bewirkt und die unser Innerstes erstaunlich lange offen hält. Er ‚bewohnt‘ uns buchstäblich, wengleich das Leben in Gemeinschaft dieses Geschehen im Dunkeln hält. Da aber diese täglichen Begegnungen unterbrochen werden, fällt der Blick

⁵⁹ Zeigler: Introduction, xiv f.

⁶⁰ Dies berichtet seine Mitarbeiterin Luce Giard. Vgl. Bocken: Das Sehen Gottes und die Alltäglichkeit. Siehe auch Le Brun: Michel de Certeau *historien de la spiritualité*.

⁶¹ Der Cusanus-Aufsatz von Michel de Certeau, der das Schreiben des Kusaners in Bezug auf *De visione Dei* und *Idiota de mente* als ein Inszenieren bezeichnet und *De visione Dei* als eine Szene betrachtet, deren Grundbestimmungen im Aufsatz nachgezeichnet werden, hat selbst eine langjährige Geschichte und liegt heute in mehreren Fassungen vor. Als Aufsatz wurde der Text erstmals im Jahr 1984 unter dem Titel *Nicolas de Cues. Le secret d'un regard* in der Zeitschrift *Traverses* veröffentlicht. Dieser Text ist zugleich die Protoversion des ersten Kapitels des zweiten Bandes des Hauptwerks *La Fable mystique*, den Certeau noch geplant hatte, aber nicht mehr ausarbeiten konnte. Diese Version liegt unter dem Titel *Nikolaus von Kues. Das Geheimnis eines Blickes* in deutscher Übersetzung vor. Sie wurde jedoch, wie es seiner Arbeitsweise entsprach, von Certeau noch nicht als fertig angesehen und weiter überarbeitet und erweitert. (Giard: *Présentation*, 7ff.) Nach dem Tod Michel de Certeaus im Jahr 1986 wurde das Skript ins Englische übersetzt und unter dem Titel *The Gaze. Nicholas of Cusa* veröffentlicht in der Zeitschrift *Diacritics*. Gleichwohl war diese Version laut Luce Giard (mündliche Mitteilung im November 2014) vom Autor nicht freigegeben worden. Certeau hatte auch diese Version des Textes weiterhin überarbeitet, da er ihn als Eröffnungskapitel für den zweiten Band seiner *Fable mystique* vorgesehen hatte. Erst seit 2013 ist die von Certeau noch vor seinem Tod autorisierte Version der langen Fassung dieses Textes zugänglich, als das erste Kapitel eines von der Herausgeberin Luce Giard als Textsammlung konzipierten zweiten Bandes der *Fable mystique*. Für eine detaillierte Auseinandersetzung mit Certeaus Beobachtungen steht mit dem Erscheinen der autorisierten Langfassung des Cusanus-Aufsatzes eine gesicherte Textgrundlage zur Verfügung.

plötzlich auf das innere Zusammenwohnen, und man erkennt den wieder, den viele Erinnerungen und Hoffnungen schon andeuten.“⁶²

Ein weiterer Aspekt, der ebenfalls auf das Theater verweist, ist, wie oben angesprochen, im Begriff der Praxis bereits angezeigt: Das Spirituelle hat immer auch eine soziale Komponente. Der Begriff des Szenischen, der sich gerade von *De visione Dei* her nahelegt, vermag dies weiter ins Licht zu rücken. An dieser Stelle sind vornehmlich zwei Autoren von Belang, die beide, auf Michel de Certeau Bezug nehmend, auf einen Begriff von Inszenierung rekurrieren.⁶³ Die Arbeiten von Inigo Bocken zeichnen sich unter anderem gerade durch ihre Aufmerksamkeit für (christliche) Spiritualität als Hintergrund des cusanischen Schreibens aus. In diesem Zusammenhang steht auch Bockens Sicht auf den Vorrang der Praxis bei Cusanus, womit er an Michel de Certeau anknüpft. Er versteht Cusanus von seiner Verwurzelung in der christlichen Tradition her, insbesondere von seiner Verwobenheit mit der *Devotio moderna*, und zeigt gerade dabei, inwiefern das Denken des Kusaners zugleich modern ist. Dabei formuliert er, in Anspielung auf die berühmte Losung des Kusaners, Anaxagoras besser verstehen zu wollen, als dieser sich selbst verstanden habe,⁶⁴ die These, mit Cusanus könne die Modernität besser begriffen werden als sie sich selbst begriffen habe: Wahrheit, wie sie Menschen zugänglich ist, sei immer abhängig von menschlichem Denken. Wenn man versuchte, sie davon unabhängig zu denken, wäre sie eben doch eine gedachte Wahrheit.⁶⁵ Wesentlich für das cusanische Denken ist laut Bocken die Einsicht, dass das Denken nicht aus der Wirklichkeit heraustreten kann. Das eigene Reflektieren ist immer als Teil des Geschehens zu begreifen.⁶⁶ Zwischen Cusanus als christlichem Philosophen, dessen Werk und Leben, Denken und Handeln zutiefst vom Christentum als Tradition und als Praxis geformt ist, und als einem modernen Philosophen, dessen Denken über seine Zeit hinaus aktuell geblieben ist und uns bis heute etwas zu sagen hat, entsteht bei Inigo Bocken kein Entweder-Oder.⁶⁷ Demnach wäre das Vorgehen des Kusaners nicht so sehr ein Merkmal seiner Neuzeitlichkeit als vielmehr ein Merkmal seiner Zugehörigkeit zu einer Tradition: Gerade der Übungsbegriff macht deutlich, dass Cusanus an eine (spirituelle) Tradition anknüpft.

⁶² Certeau: *Die Himmelfahrt*, 316. Dort weiter: „Ebenso ist es mit Christus, allerdings viel tiefer: bevor sie sich davon Rechenschaft gaben, bewohnte er schon die Seinen mit seiner Gegenwart, als er mit ihnen war, und seine Worte und Handlungen ihnen sein Antlitz einprägten. Sein Abschied offenbart diese Gegenwart.“

⁶³ Inigo Bocken bezeichnet sowohl die Dialoge des Kusaners als auch *De visione Dei* an mehreren Stellen als Inszenierungen, jedoch ohne den Begriff näher zu bestimmen.

⁶⁴ *De docta ignorantia* II c. 5 n. 117.

⁶⁵ Bocken: *Die Kunst des Sammelns*, 20.

⁶⁶ Vgl. Bocken: *Inleiding*, 16f.

⁶⁷ Die Frage nach der Verbindung des Kusaners zur *Devotio moderna*, welche Bocken vor diesem Hintergrund zu stellen in der Lage ist, wird im Kapitel zu dieser Frömmigkeitsbewegung wieder aufgenommen werden. Die weiterführende Frage, ob Cusanus gemeinsam mit der Frömmigkeitsbewegung der *Devotio moderna* das Erbe des Nominalismus übernimmt und formt, wird dort am Rande zur Sprache kommen.

Auch Johannes Hoff ist nicht darum bemüht, die Aktualität des cusanischen Denkens in seiner Kompabilität mit einer angenommenen Säkularität heutigen Denkens aufzuweisen. Hoff versteht und beschreibt die Funktionsweise der cusanischen Texte in Begriffen, welche die Herkunft und Verwurzelung dieser Texte in einer christlichen Lebenspraxis hervortreten lässt.⁶⁸ Er liest Cusanus als einen Denker, der sich nicht auf jene scotistischen Irrwege begibt, welche die aufziehende Moderne beschreitet. Laut Hoff zeigen sich in der cusanischen Philosophie eine verschüttete Alternative zur Moderne und Cusanus selbst als „Pioneer of a forgotten path into the modern age“⁶⁹. Gerade im Ausgang von der Unterschiedenheit des cusanischen Zugangs zur Welt gegenüber heutigen Weltbeschreibungen zeigt sich somit dessen Aktualität als Gegengewicht zu gegenwärtigen Einseitigkeiten.

Ebenfalls an Certeau anschließend untersucht Hoff die Szene von *De visione Dei* als solche. Sein Begriff hierfür ist „social staging“⁷⁰ oder „mystagogical staging“⁷¹ oder „liturgical staging“⁷². Der bis hierhin herausgearbeitete Denkvollzug zeigt sich dabei wie bei Bocken so auch bei Hoff insofern im vollen Sinne als Praxis, als in Hoff's Begriff der Inszenierung dessen soziale Dimension mitgedacht ist.⁷³

Damit ist die Wegmarke erreicht für einen ersten Blick zurück. In vielen Lektüren des cusanischen Werks wird die Frage nach dem Verhältnis des Kusaners zur Moderne mitverhandelt, so auch in den Positionen, die bis hierhin thematisiert wurden. Ziel ist es nicht, zu einer klaren Antwort auf diese Frage zu führen, sondern die Komplexität dieser Frage(n) sichtbar zu machen und den Hintergrund der dargelegten Forschungsergebnisse zu beleuchten. Die cursorische Lektüre wegweisender Cusanus-Lektüren begann bei Klaus Jacobi und endete (vorerst) bei Johannes Hoff. Die bisher referierten Autoren zeigen, dass Cusanus in seinen Texten Anleitungen zur Übung gibt. Daran knüpft der Begriff der Inszenierung dieser Arbeit

⁶⁸ Mit Blick auf *De pace fidei* und *De visione Dei* konstatiert Hoff: „the encounter with Jesus marks the spiritual and liturgical core of Cusa's philosophical mystagogy“. Hoff: *The Analogical Turn*, 213.

⁶⁹ Hoff: *The Analogical Turn*, 1. Auf Hoff Bezug nehmend folgt John Milbank, bekannt als einer der Protagonisten der Radical Orthodoxy, in seinem Aufsatz über Cusanus ebenfalls dieser Lesart. (Milbank: *Mathesis and Methesis*.)

⁷⁰ Hoff: *The Analogical Turn*, 134.

⁷¹ Hoff: *The Analogical Turn*, 144.

⁷² Hoff: *The Analogical Turn*, 183.

⁷³ Vor diesem Hintergrund steht die Lektüre des 17. Kapitels von *De visione Dei* als ein Bekenntnis (Hoff: *Kontingenz, Berührung, Überschreitung*, 524), welche für die im dritten Teil der Arbeit angestrebte Lektüre von *De visione Dei* als ein Bekenntnis im Ganzen, als ein Gebet mit Zuschauern, vielsagend und wegweisend ist. (Siehe auch: Hoff: *Die sich selbst zurücknehmende Inszenierung von Reden und Schweigen*, 230.) Das Bekenntnis zeigt sich hier als eine Form von Glaubenspraxis. Der Begriff des Glaubens impliziert dabei, wie sich im zweiten und dritten Teil dieser Arbeit zeigen wird, keine abstrakte theoretische Positionierung zu der Frage nach der Existenz Gottes, auch keine Haltung der Unterwerfung (Blumenberg), sondern zielt auf einen Prozess bzw. Akt der Selbstvergewisserung im Bekenntnis.

an. Viele sprechen von Anleitung, Übung, Vorrang der Praxis. Das Inszenatorische daran ist bisher kaum gesehen worden und wo doch, noch nicht konkret ausgearbeitet.

Der Begriff der Inszenierung legt zudem einen Blick auf das Konzept von Raum nahe, das in De visione Dei angelegt ist, mit Hoff ein „mystagogical concept of space“⁷⁴. An diesem Punkt wird der kunst- und architekturhistorische Kontext bedeutsam, sowohl in Bezug auf das Raumbewusstsein der Renaissance-Architektur als auch auf die Malerei als Leitwissenschaft der Zeit. Wie das Denken der Renaissance insgesamt den Menschen in den Mittelpunkt zu rücken sucht, so steht er auch in der Renaissance-Malerei im Zentrum. Damit ändert sich grundlegend das Verhältnis zur Welt.

„Eine anthropozentrische Welt setzt einen Betrachter voraus, der ihr an einem festen Standort gegenübertritt. Dabei wandelt sich das ‚In-der-Welt-Sein‘ zu einem ‚Auf-die-Welt-Blicken‘. Der Betrachter ist mit seinem Körper in der Welt und tritt dennoch mit seinem Blick an einem Standort, den er selbst wählt, vor die Welt.“⁷⁵

Während die Ikonen des Mittelalters Heilige mit über-individuellen Zügen vor Gold-Hintergrund zeigen, werden in der Renaissance Menschen mit individuellen Zügen in konkreten Situationen und Räumen abgebildet.⁷⁶

Im Ausgang vom höfischen Porträt, das für „zeitlose Idealität“⁷⁷ steht, erfinden Jan van Eyck und Robert Campin um 1430 das bürgerliche Porträt und dessen Realismus.

„Wenn man Cassirer statt Panofsky folgen will, dann lässt sich der Begriff so verstehen, dass die Kunst, als sie perspektivisch wurde, zum Symbol für die Kultur der Neuzeit wurde. Ihre grundstürzend neue Bildauffassung simuliert einen Raum, den sich der Betrachter im Blick aneignete. (...) Die neue Perspektive bringt das Subjekt ins Bild, indem sie seinen Blick ins Bild holt. Es braucht dort nicht einmal als Subjekt dargestellt zu sein, wie es im Porträt der Fall ist, das nicht zufällig gleichzeitig erfunden wurde. Vielmehr ist das Subjekt schon dann präsent, wenn das Bild einen Blick darstellt, den der Betrachter für seinen eigenen hält. Das blickende Subjekt behauptet vor dem Bild einen Standort, auf dem es sich die Welt als Bild aneignet.“⁷⁸

⁷⁴ Hoff: The Analogical Turn, 70. Dabei bleibt zu fragen, wie sich der inszenierte Raum im Verlauf des Textes verändert und wie sie sich am Ende des Textes auflöst. Auch in der De visione Dei-Lektüre von Johannes Hoff, die an Certeau anknüpft, bleibt diese Frage offen. Obgleich der inszenatorische Charakter von De visione Dei von Johannes Hoff am weitesten ausgearbeitet wird, untersucht er nicht den Bruch in De visione Dei und die Bedeutung des Wechsels der Perspektive zu Beginn des vierten Kapitels, auf die Certeau hinweist. (Vgl. Kapitel 3.2.)

⁷⁵ Belting: Florenz und Bagdad, 179. Dort weiter: „(...) In der Renaissance redet man vom *körperlichen Auge* und meint doch den *körperlosen Blick*, für den man das Emblem des Auges wählte (...). Das Auge bot dem Blick die Kontrolle über die Welt. Das perspektivische Bild aber wurde ein symbolischer Spiegel, in dem sich der Blick selbst abbildete.“

⁷⁶ Damit geht eine veränderte Konzeption und Darstellung von Licht (und Schatten) einher. (Vgl. Illich: Im Weinberg des Textes, 25f.)

⁷⁷ Belting: Spiegel der Welt: Die Erfindung des Gemäldes in den Niederlanden, 42.

⁷⁸ Belting: Florenz und Bagdad, 229.

Der Begriff der Inszenierung ist geeignet, auch diese Fäden aufzunehmen.⁷⁹ Für die Malerei ließe sich zusammenfassen: Inszenieren ist situiertes und reflektiertes Sichtbarmachen. Der Diskurs über die Malerei selbst wird sowohl schriftlich, im Medium des Textes – allen voran von Leon Battista Alberti (1404-1472) in seiner Abhandlung *De pictura* (1435/36) – als auch im Medium des Bildes selbst – vor allem in der flämischen Malerei – geführt, wo er hochkomplexe Bildkompositionen hervorbringt, welche „als ‚gemalte Traktate‘ ‚gelesen‘ werden können“⁸⁰. Was zeigt sich, wenn die Malerei in diesem Sinne ernstgenommen wird? Cusanus kennt den Diskurs der Malerei seiner Zeit – in Text und Bild – und er antwortet darauf: in Text und räumlicher Inszenierung.⁸¹ In *De visione Dei* lässt sich der Blick nicht vom Körper ablösen. Konkrete Bewegung im Raum ist notwendiger Bestandteil der Betrachtungsübung. Sie ermöglicht erst das Sehen, das die Einsicht in Gottes Absolutheit eröffnet.

„Es ist kein Zufall, dass Alberti, der erste Theoretiker der Perspektive, das Emblem des Auges für sich usurpierte. Die Perspektive war in seiner Sicht sowohl Technik wie Symbol des eigenen Blicks. Ein Betrachter konnte (und wollte) sich vor einem solchen so souverän fühlen, wie man Gott als souverän gegenüber der Welt gedacht hatte. (...) Im Gegensatz zum allgegenwärtigen Auge Gottes ist die menschliche Sehkraft eingeschränkt. Deshalb muss sich das Auge überall hin begeben, wo es etwas sehen will. (...) Bei Alberti ist das geflügelte Auge das Wappenzeichen eines Subjekts, das im Blick souverän werden will. Der Mensch, so die neue Maxime, eignet sich Erkenntnis durch Sehen und Beobachtung an.“⁸²

Hoff begreift *De visione Dei* in diesem Sinne als „comprehensive ‚deconstruction‘ of Alberti’s concepts of space, perspectivity and subjective autonomy“⁸³ und in einer Linie mit der „liturgical vision of space in the North Burgundy paintings by artists such as Jan van Eyck“⁸⁴. Der Blick auf den Hintergrund dieser Entgegensetzung eröffnet zugleich die Möglichkeit, flämische Laienbewegung und italienische Renaissance, flämische und italienische Künstlerkreise nicht in die Entgegensetzung von Rückwärts- und Neuzeitlichkeit, Detailgenauigkeit und Zentralperspektive zu bringen, sondern, in dieser Hinsicht, als Ausdruck eines gemeinsamen Strebens zu begreifen.

⁷⁹ Der Begriff der Inszenierung dient in dieser Arbeit auch zur weiteren Explikation einer Antwort auf die von Inigo Bocken und Tilman Borsche formulierte Frage: Kann das Denken malen? (Bocken / Borsche: Kann das Denken malen?) Diese Frage wurde bereits an anderer Stelle aufgenommen und zu einer Antwort geführt: „[D]as Denken kann nicht nur malen, sondern das Malen auch denken.“ (Filippi / Schwaetzer: Einleitung: Spiegel der Seele, 10.)

⁸⁰ Bocken: Sehen und gesehen werden, 95.

⁸¹ Weiterführend zu *De visione Dei* als Artikulation eines neuen Verhältnisses von Bild und Architektur in der zeitgenössischen Diskussion um die Perspektive mit den Protagonisten Filippo Brunelleschi und Leon Battista Alberti siehe Grave: Architekturen des Sehens.

⁸² Belting: Florenz und Bagdad, 230f.

⁸³ Hoff: *The Analogical Turn*, xv.

⁸⁴ Hoff: *The Analogical Turn*, xv.

„Das wachsende Selbstbewusstsein der Bürger verursachte Risse in der hierarchischen Ordnung des mittelalterlichen Zusammenlebens. (...) Ein damit einhergehendes Phänomen war fraglos die große religiöse Bewegung der *Devotio moderna* in den Niederlanden, mit der Cusanus vertraut war. (...) In der eigenen Rationalität, die in der *Devotio moderna* hervortritt, beginnt die Ordnung von Wahrheit und Wirklichkeit – in Gestalt der Frage nach dem Heil – bei jedem Individuum aufs neue. (...) Die höchste Theorie wird mit anderen Worten im alltäglichen Tun und Handeln realisiert. Einen vergleichbaren Grundzug erblicken wir in einer Bewegung (...) der italienischen Renaissance, in welcher der Künstler – in den Augen eines Leon Battista Alberti – durch die Realisierung seiner Bilder, Skulpturen oder Bauwerke den Platz des Philosophen einnehmen muss.“⁸⁵

Auch in der Architektur der Zeit artikuliert sich ein verstärktes Raumbewusstsein, ein Streben nach Gestaltung von öffentlichen Plätzen und Räumlichkeiten, ein Bewusstsein von der Stadt als Bühne,⁸⁶ in deren Zentrum der Mensch steht. In Rom standen die Bauwerke der Antike (wie etwa die Trajansmärkte, das Pantheon, die Caracalla-Thermen, das Kolosseum) für die italienischen Renaissance-Baumeister wie Brunelleschi und Alberti als Studienobjekte zur Verfügung. Beispiele für die Erfahrbarkeit von Raum, wie zum Beispiel das Pantheon, dessen Kuppel Raum sichtbar macht, als ein gemeinsames Anliegen von Antike und Renaissance müssen auch Cusanus in Rom vor Augen gestanden haben. Das Gespür des Kusaners für die zeitgenössischen Entwicklungen auf dem Feld der Architektur wird beispielhaft sichtbar in einem Seitenblick auf zwei konkrete Projekte.

In Pienza, dem Idealstadt-Projekt seines Freundes Papst Pius‘ II, war Cusanus selbst an der Planung und Gestaltung einer Stadt beteiligt.⁸⁷ Ziel des Bauprojekts war die Verherrlichung und Erinnerung der Person des Papstes an seinem Geburtsort. Zugleich ist der zentrale Platz der Stadt vor dem Dom, im Zusammenspiel von Theatralität und Architektur, auch als eine Gelegenheit zur Erfahrung der cusanischen Konzepte im Konkreten lesbar.⁸⁸

Ebenso zeugt die Gestaltung des Stifts in Kues, an der Cusanus mitwirkte, wenngleich er das Hospital selbst nicht mehr gesehen hat,⁸⁹ von dem Wissen um die Möglichkeiten von Architektur zur Gestaltung der Räumlichkeiten alltäglicher Situationen im gemeinsamen

⁸⁵ Bocken: Die Kunst des Sammelns, 15f.

⁸⁶ Vogas: Die Stadt als Bühne und Buch.

⁸⁷ Vgl. Pieper: Pienza. Darin zum Rückzug des Cusanus aus dem Projekt aufgrund der kirchenpolitisch motivierten Streitigkeiten um die Kalenderreform insbesondere 29-33; zur Beteiligung des Cusanus an den Planungen im Kreise der Humanisten um Pius II gleich nach der Papstwahl 1458 und zu Baubeginn 1459 insb. 216; zum Nikolausalter der Doms, welcher Cusanus in der Maske des knieenden Ambrosius, Pius II in der Maske des Ambrosius-Schülers Augustinus zeigt: 310-312; zu Bedeutung und Stellenwert des in *Idiota de mente* referierten und verarbeiteten, in der Aristoteles-Rezeption begründeten Topos der *tabula rasa* im Bauprogramm des Doms zu Pienza: 195ff.

⁸⁸ Diese ist zeitlich und räumlich zu denken. So verändert sich beispielsweise mit der Tag- und Nachtgleiche das Erscheinungsbild des Platzes. (Dazu im Detail Filippi: Cusanus, Pius II. und der Dom zu Pienza.)

⁸⁹ Vgl. Müller: Der junge Cusanus, 36.

Leben.⁹⁰ Auch darin zeigt sich die Aufmerksamkeit des Kusaners für die Konkretheit und Situativität menschlichen Erkennens und menschlichen Lebens, die zugleich auch Malerei und Architektur seiner Zeit im Streben nach der Darstellung und Gestaltung konkreter Situationen ihren Ausdruck findet.

Vor dem Hintergrund des erörterten historischen Kontexts dient das folgende Unterkapitel der Verortung der gewählten Texte innerhalb des cusanischen Schaffens.

⁹⁰ Hoff: *The Analogical Turn*, 90f. Kim: *Cusanus and Architecture*.

2.3 Inszenierung im cusanischen Gesamtwerk

Vor der Lektüre der gewählten Texte als Inszenierungen ist die Frage zu klären, wie die Strategie der Inszenierung im Zusammenhang des Gesamtwerks zu verorten ist. Diese Überlegungen dienen auch der Reflexion über die Vorgehensweise dieser Arbeit. Dazu ist zunächst grundlegend zu fragen: Handelt es sich bei den cusanischen Schriften um je neue Ausarbeitungen einer einzigen, gleichbleibenden Idee (bzw. eines Ideen-Korpus) oder ist das cusanische Schaffen als Entwicklung zu begreifen, innerhalb derer verschiedene Stufen oder Phasen seines Schaffens zu unterscheiden sind? Im Sinne einer „Geschichte einer Entwicklung“ versucht Kurt Flasch, einen „Denkweg mit Sackgassen und mehreren neuen Ansätzen“⁹¹ nachzuzeichnen.⁹² Zwischen Polemik und Augenzwinkern wendet er sich gegen eine vereinheitlichende Betrachtungsweise des cusanischen Werks.

„Aber ist es denn auch nur wahrscheinlich, dass ein Schriftsteller, der ernsthafte Lebensaufgaben hat, sich hinsetzt, um nach zehn Jahren noch einmal zu sagen, was er vor zehn Jahren bereits zum Ausdruck gebracht hat? Selbst wenn er es wollte, könnte er es?“⁹³

In dieser Formulierung ist die Frage schwerlich zustimmend zu beantworten. Und tatsächlich wird „die grobe Vorstellung, er [Cusanus] habe eine These besessen und mehrfach wiederholt“⁹⁴, gegen die Flasch anschreibt, in dieser Zuspitzung auch nicht verteten.⁹⁵

⁹¹ Flasch: Geschichte einer Entwicklung, 9.

⁹² Der Begriff der Inszenierung spielt bei Flasch keine große Rolle, wird aber verwendet, so über *De pace fidei*: „Unter einer ‚entwicklungsgeschichtlichen Untersuchung‘ verstehe ich schlicht die Aufmerksamkeit für solche literarischen Inszenierungen. Cusanus (...) konnte seine Philosophie strategisch stilisieren.“ Flasch: Geschichte einer Entwicklung, 344.

⁹³ Flasch: Geschichte einer Entwicklung, 307.

⁹⁴ Flasch: Geschichte einer Entwicklung, 308.

⁹⁵ Zwar versteht Wilhelm Dupré, dessen Übersetzung Flasch punktuell angreift (vgl. Flasch: Geschichte einer Entwicklung, 40), das cusanische Denken als eines, das nicht in Fortschritt und Entwicklung zu denken ist. Dennoch weist auch er darauf hin, dass bestimmte Gedanken erst in bestimmten Schriften ausgearbeitet werden, wie beispielsweise der Gedanke vom lebendigen Bild Gottes erstmal in den *Idiota-Dialogen* zu finden sei. (Dupré: *Wegmarken*, 15ff.)

Weiterhin sei hier die Feststellung zitiert, die Klaus Jacobi seiner Cusanus-Lektüre voranstellt: „Das philosophische Denken des Nicolaus von Cues – von der ersten großen Schrift *„De docta ignorantia“* (1440) angefangen bis hin zu den Spätschriften *„De venatione sapientiae“*, *„De ludo globi“* und *„De apice theoriae* (1463/64) – erscheint als in hohem Maße einheitlich und selbige. Der dieses Denken in seiner Gesamtheit überblickende Leser hat den Eindruck, daß Nicolaus von Cues von einem einzigen – allerdings schwer faßbaren, sich jedem Zugriff immer wieder entziehenden – Gedanken bewegt wird und daß er nicht müde wird, diesen selben Gedanken immer neu meditierend in sich zu bewegen.“ (Jacobi: *Die Methode*, 21). Doch auch Jacobi betont im Weiteren, dass der Gedanke in einer anderen Präsentation auch ein anderer werde.

In Absetzung von Jaspers erwägt Inigo Bocken:

„Es hat den Anschein, dass das Denken von Cusanus in jedem Werk einen neuen Anfang nimmt. Einmal begreift er Wahrheit vom Gedanken des *non-aliud* her, dann wieder charakterisiert er sie als *possesit* oder *posse*. (...) Einmal sagt Cusanus dem Leser, dass seine Philosophie als ein Spiel begriffen werden müsse, dann wieder sieht er sein eigenes Denken als eine Übung an, um Gott zu sehen, oder als einen Lernprozess, in dem sich der Mensch im Ganzen der Wahrheit und Wirklichkeit selbst finden kann, so dass er sich selbst als einen zweiten Gott oder einen König seiner eigenen Welt entdecken kann. Bei all dieser Verschiedenartigkeit liegt es auf der Hand, in Cusanus' Werk das fragmentarische Denken eines aufgeklärten Diplomaten zu sehen, der durch seine dicht gedrängte

Entsprechend artikuliert sich eine fruchtbare Kritik weniger im Ausgang von der von Flasch selbst skizzierten Gegenposition als vielmehr aus einer differenzierten Auseinandersetzung mit Flaschs Ansatz. In diesem Sinne legt Harald Schwaetzer eine Variante einer genetischen Betrachtungsweise vor, deren Fokus auf der „Entwicklung der Denkfähigkeit“⁹⁶ des Autors liegt. Damit „geht es nicht so sehr um den Denkweg (...), – sondern um die *Denkfähigkeit* [Hervorhebung im Original].“⁹⁷ Zur Verdeutlichung bringt Schwaetzer gegen die Vorstellung von einem Weg durch ein Labyrinth mit Sackgassen das Bild des Ausblicks ins Spiel. Die zugehörige Konzeption des Bergsteigens funktioniert somit nicht zweidimensional, sondern dreidimensional. Im Bild vom Denker als Bergsteiger⁹⁸ thematisiert Schwaetzer das Schreiben selbst als Übung für den Autor. Aspekte wie eine Verbesserung der Selbsteinschätzung, Entwicklung von Routine im und durch Schreiben u.ä. laufen zusammen in seinem Ansatz einer „Fähigkeitsgenese“⁹⁹.

„Der noch ungeübte Denker beginnt den Berg zu besteigen, gelangt aber aufgrund seiner Kräfte nicht bis zum Gipfel. Gleichwohl erreicht er aber auf halbem Wege einen ihm schon grandios dünkenden Aussichtspunkt, den er heimgekehrt den Talbewohnern beschreibt. Er sieht vielleicht im Rückblick, dass der Aussichtspunkt nicht der einzige Weg ist, über den man den Berg besteigen kann. Er setzt von einer anderen Stelle an. Beim zweiten Mal bringt er schon einige Erfahrung mit; er kennt den Berg ein wenig, er kennt sich ein wenig; er verfügt über unterschiedliche Techniken des Kletterns etc. mit jedem neuen Versuch wachsen seine Kräfte und Fähigkeiten.“¹⁰⁰

Damit sind Themen, Motive und Konzepte, die Cusanus später nicht mehr aufgreift, nicht als gescheitert zu werten: Sie sind jeweils Teil eines Weges zu einer Ausarbeitung unter anderen, die einen bestimmten Blick ermöglicht und die zugleich als Übung der Denkfähigkeit des Autors zu verstehen ist. Für das Vorhaben dieser Arbeit, *Idiota de mente* und *De visione Dei* in Beziehung zu setzen, ist diese Konzeption auch insofern hilfreich, als sie die Möglichkeit eröffnet, chronologische, aber nicht lückenlose Abfolgen in den Blick zu nehmen. *Idiota de*

Agenda und die Konflikte, in die er nicht zuletzt durch seinen relativ polemischen und wenig verträglichen Charakter geriet, nie die Energie aufbringen konnte, um zu einem wahrhaft systematischen Philosophieren zu gelangen. (Siehe Jaspers: *Nicolaus Cusanus*, 12.) (...) Allerdings darf die Möglichkeit nicht ausgeschlossen werden, dass Cusanus, entsprechend seiner Einsicht in das Prinzip, dass jedes Wesen auf die bestmögliche Weise versucht zu existieren, (Siehe *De docta ignorantia* I, c.1 (h I, p. 5, n.2).) aus der Not eine Tugend gemacht und in diesem fragmentarischen Charakter eine Wahrheit entdeckt habe, die selbst systematischer Art ist. Es darf vermutet werden, dass diese Einsicht sich nicht nur wie ein roter Faden durch sein Gesamtwerk zieht, sondern auch als ein Prinzip betrachtet werden kann, das Cusanus in seinen verschiedenen Denkwürfen zum Ausdruck zu bringen versucht hat.“ (Bocken: *Die Kunst des Sammelns*, 27f.)

⁹⁶ Schwaetzer: *Aequalitas*, 25.

⁹⁷ Schwaetzer: *Aequalitas*, 13.

⁹⁸ Schwaetzer: *Aequalitas*, 26f.

⁹⁹ Schwaetzer: *Aequalitas*, 27.

¹⁰⁰ Schwaetzer: *Aequalitas*, 26f.

mente und De visione Dei als Teil eines Weges begreifend, ist vor diesem Hintergrund zu fragen, wo dieser Weg seinen Anfang genommen hat.

Zentral ist das erste philosophische Hauptwerk *De docta ignorantia* für diese Arbeit nicht allein als Hauptwerk und erste Formulierung der Koinzidenz, sondern vor allem auch aufgrund dessen, was Certeau als ein „hors-texte“¹⁰¹, ein Außerhalb des Textes, bezeichnet und mit der Frömmigkeitsübung von *De visione Dei* verknüpft: *De docta ignorantia* berichtet am Ende der Schrift in der *Epistola auctoris* von einer ihr vorausgegangenen erfahrungshaften Einsicht. Der Autor wurde geführt („ductus sum“¹⁰²) und versucht, andere an der Hand zu führen („manuducere“) bzw. anzuleiten.¹⁰³

Ebenso gilt: Cusanus musste die gnadenhafte Erfahrung der Einsicht in die *Coincidentia oppositorum* zunächst selbst in geistiger Aneignung erwerben.¹⁰⁴

Zugleich, und das ist die Antwort auch auf die eröffnende Frage von Flasch, musste er sie vertiefen und einüben: Es geht um das Bekannte. Dieser Satz ist auf zwei Weisen zu verstehen und zeigt eben damit das Ineinander von Bekenntnis und Übung oder auch das Bekenntnis als Übung. Die Rezipienten sollen im und durch den Vollzug des Bekannten (!) zu einem gesteigerten bzw. vertieften Bewusstsein dessen gelangen.

Die Beschreibung des Vorgangs des Schreibens aus der Sicht des Schreibenden bzw. Denkenden bedeutet eine Ergänzung zum Begriff der *manuductio*, welcher die Anleitung für den oder die Lesenden als Adressaten im Blick hat.

Dem Anliegen der *manuductio* entsprechend zeigt sich in *De docta ignorantia* das Bestreben, die Lesenden einzubeziehen, sie Teil des Textes werden zu lassen: Konkrete Anweisungen ermöglichen den Lesenden, im Denken zu vollziehen, was der Text beschreibt. In methodischen Bemerkungen reflektiert der Autor seine Vorgehensweise und weist mehrfach deren Orientierung an den Bedürfnissen seiner Leserschaft aus. Dabei ist die Architektur der Schrift noch orientiert an scholastischen Traktaten. Das folgende Hauptwerk *De coniecturis* hingegen hat „durchgängig die Form eines langen Briefes.“¹⁰⁵ Es beginnt mit der Ansprache an den Adressaten Giuliano Cesarini, dem ein Weg zu weisen sei. „Der Text ist gefasst als die Anleitung für eine einzelne Person, eben für Giuliano.“¹⁰⁶ Das erste philosophische Hauptwerk ist somit zugleich der letzte Traktat.¹⁰⁷ Dies erklärt sich nicht so sehr aus äußeren Umständen

¹⁰¹ Certeau: *Le regard*, 102.

¹⁰² *De doct. ign.* III *Epistola auctoris* n. 263.

¹⁰³ Matthias Vollet, persönliche Mitteilung.

¹⁰⁴ Vgl. Schwaetzer: *Aequalitas*, 29f.

¹⁰⁵ Flasch: *Geschichte einer Entwicklung*, 145.

¹⁰⁶ Flasch: *Geschichte einer Entwicklung*, 145.

¹⁰⁷ Vgl. Bocken: *Konkrete Universalität*, 72. Bei Schwaetzer ist *De coniecturis* noch auf der gleichen Stufe wie *De docta ignorantia* angesiedelt. Diese Zusammenfassung ist insofern gerechtfertigt, als Cusanus in *De coniecturis*

wie Reisen und Zeitnot. Es hat vor allem innere Gründe. Darin äußert sich eine Kritik an der scholastischen Quaestio, die dem Kusaner für die Wahrheitssuche nicht mehr geeignet erscheint.¹⁰⁸ Entsprechend ist dies der letzte Anlauf des Kusaners, eine geschlossene Schrift zu verfassen. Nach *De coniecturis* verfasst er nur noch kleine Schriften, die den Charakter von Gelegenheitschriften haben.¹⁰⁹ Die großen Fragen und Themen des Kusaners werden nun auf menschliche Praxis bezogen. Ausgehend von konkreten, oft auch alltäglichen Situationen und Gegenständen, entwickeln sich ganze Szenen oder sogar Szenenfolgen.

In den Dialogen tritt ein weiteres Prinzip hinzu. Eine Szene leistet die grundlegende Organisation der Schrift. Der Fortgang des Textes ist nicht nur geleitet von der Notwendigkeit der gedanklichen Fortführung, sondern nebenher auch von den Erfordernissen der szenischen Gestaltung. Nach Kurt Flasch ist *Idiota de sapientia* der erste Dialog des Kusaners, der eine konkrete reale anstelle einer typisierten Umgebung aufgreift.¹¹⁰ In den Schriften nach *Idiota de mente* (mit dem Löffel als zentralem Gegenstand) und *Idiota de staticis experimentis* (mit der Waage als gegenständlichem Hauptbezugspunkt) wird die Konzentration auf einen Gegenstand, welcher gewissermaßen den Ort des Nachdenkens formt,¹¹¹ noch häufiger. Auch konzeptuelle Veränderungen zeigen sich in den *Idiota*-Dialogen: Der Bild-Gedanke entwickelt sich.¹¹² Inigo Bocken macht den Vorschlag, die drei *Idiota*-Dialoge als Vollendung der ersten Phase cusanischen Philosophierens anzusehen, da hier erneut die wichtigsten Themen aus *De docta ignorantia* und *De coniecturis* auftauchen und zugleich bezogen werden auf das konkrete menschliche Verhalten.¹¹³ Eine grundlegende Tendenz der cusanischen Schriften tritt in den *Idiota*-Dialogen deutlich hervor:

sein in *De docta ignorantia* angekündigtes Programm abzarbeiten scheint. (Vgl. Bocken: *Die Kunst des Sammelns*, 30.)

¹⁰⁸ Vgl. Flasch, *Geschichte einer Entwicklung*, 144ff. Entsprechend findet sich in *De coniecturis* der Begriff der *ruminatio*. „Qui enim hic aliquid spiritalis alimoniae diligentiore masticatione atque crebra ruminacione elicere studuerit, acquirat consolatoriam refectorem, etiam si primo ista cruda atque novitate sua offensiva potius videantur. / Wer nämlich durch eifriges Kauen und häufiges Wiederkauen dieser geistigen Nahrung hier etwas zu finden hofft, der gewinnt Trost und Kraft, mag ihm auch zuerst alles roh erscheinen und in seiner Neuheit eher Ärgernis erregen.“ (*De coniecturis* Teil 1 c. 2 n 3.) Lesen erhält damit die Konnotation eines leiblichen Tuns.

¹⁰⁹ „Aufmerksam zu sein auf die Tatsache, dass mein Wissen meine eigene Handlung ist und dass es von generischen, spezifischen und individuellen Determinationen abhängt und auf die Gesamtheit aller Denkenden verweist – dieses Bewusstsein konstituiert das, was der Autor eine *coniectura* nennt.“ (Flasch: *Geschichte einer Entwicklung*, 145.)

¹¹⁰ Flasch: *Geschichte einer Entwicklung*, 252.

¹¹¹ Vgl. Certeau: *Le regard*, 64. Zur Frage, inwiefern Certeaus eigene jesuitische Exerzitionspraxis hier eingeflossen sein könnte, vgl. Hoff: *Philosophie als performative Praktik*, 109.

¹¹² In *Idiota de mente* werden das Symbol des Spiegels und das Symbol des Malers miteinander kombiniert. Dies ist wenig überraschend, wenn man bedenkt, dass Cusanus vornehmlich in Figuren der Analogie, des Spiegels und des Bildes denkt, wobei letzteres verstanden ist nicht als ein fixierbarer Status, sondern als ein zwar permanent gültiger, aber doch je von Neuem zu beantwortender Auftrag.

¹¹³ Vgl. Bocken: *Inleiding*, 15f.

„Im Gegensatz zu der großen scholastischen Tradition ist Cusanus‘ Philosophie dann auch eher die Reflexion auf eine Praxis als die Ausarbeitung eines Systems.“¹¹⁴

Die drei Idiota-Dialoge zeigen sich somit als eigene Stufe im Schaffen des Cusanus.¹¹⁵

Wie stehen nun die für diese Untersuchung zentralen Texte *Idiota de mente* und *De visione Dei* zueinander?¹¹⁶ In den Zeitraum zwischen der Abfassung der Texte *Idiota de mente* und *De visione Dei* fällt die Legationsreise des Nikolaus von Kues, während der er zahlreiche Gebetstafeln in Auftrag gab. Beispielhaft anhand der einzig erhaltenen dieser Tafeln, der Katechismus-Tafel in St. Lamberti zu Hildesheim (so die spätere Namensgebung der lutherischen Gemeinde), lässt sich die Frage stellen, ob auch die Tafel als Anfangspunkt einer (liturgischen) Inszenierung gesehen werden kann, insofern sie eine Gelegenheit zu einer (gemeinsamen) Glaubenspraxis bereitstellt. Teil der Praxis, zu der die Tafel aufruft, ist das Bekenntnis.

An diesem Punkt stellt sich die Frage, ob es gerade die Erfahrungen der Legationsreise sind, darunter die Übungen mit Tafeln dieser Art, welche für die folgende Entwicklung ausschlaggebend wirken: Inszenierung als Textstrategie in den Dialogen wird zu Inszenierung als Strategie der Raumgestaltung in *De visione Dei*. Ein beim Lesen imaginierter Erfahrungsraum wird zu einem konkreten gemeinsamem Erfahrungsraum. Ein Bindeglied zwischen beiden könnte die Text-Tafel sein, die einen Erfahrungsraum zur Selbstbefragung und Selbstgewinnung inszeniert. Ein eigenes Unterkapitel zur Tafel wird auf diese Frage näher eingehen.

Von der Tafel her in den Blick genommen, zeigt sich außerdem umso deutlicher, dass *De visione Dei* und *De pace fidei* nicht nur aus chronologisch-historischer Sicht eine Stufe bilden. *De pace fidei*, entstanden im selben Jahr wie *De visione Dei*, nimmt in der Formel „*religio una in rituum varietate*“¹¹⁷ mit Blick auf das Thema von Einheit und Vielheit in Bezug auf den Glauben ein Motiv auf, das in *Idiota de mente* zu Beginn aufgerufen, aber im Verlauf des Textes nicht weiter ausgeführt wird.¹¹⁸ Ein Hinweis von Certeau ist in diesem Zusammenhang aufschlussreich für das Verständnis dieser drei Texte und, wie sich am Ende dieses Kapitels zeigen wird, wegweisend für die Lektüre von *Idiota de mente* wie die von *De visione Dei*.

¹¹⁴ Bocken: *Die Kunst des Sammelns*, 21.

¹¹⁵ Flasch und Schwaetzer lokalisieren jeweils die Texte des Jahres 1450 auf einer eigenen Stufe innerhalb der Werkentwicklung, Flasch unter dem Titel der „Laienphilosophie“ (Flasch: *Geschichte einer Entwicklung*, 42); Schwaetzer benennt die Stufe als jene der Idiota-Dialoge (Schwaetzer: *Aequalitas*, 32).

¹¹⁶ Im Anschluss an das Jahr 1450 sieht Flasch einen Sprung in das Jahr 1464 mit der „Philosophie des reinen Könnens“ (Flasch: *Geschichte einer Entwicklung*, 42). Schwaetzer lokalisiert „die Zeit von 1452-1453 (mit z.B. *De pace fidei* und *De visione dei*)“ (Schwaetzer: *Aequalitas*, 32) auf einer eigenen Stufe.

¹¹⁷ *De pace fidei* c. 1 n. 5.

¹¹⁸ Siehe Venturelli: *Faith, unity, multiplicity*.

„[Cusanus] a écrit, un mois avant *L'image*, le *De pace fidei* (la foi instauratrice de paix), ‚vision‘ antibabélique d’un ‚théâtre‘ céleste où, tour à tour, le délégué de chaque nation se lève pour témoigner du mouvement qui la porte.“¹¹⁹

Die Bewegung des Bezeugens und Bekennens ist ebenso essentiell für De visione Dei.

„Mais l’essentiel n’est pas là. Il se joue dans la rencontre, ou dans la coïncidence, entre le visible et le dicible, d’une manière qui les fait ‚témoigner‘ de ce qui n’est ni vu ni su, à la façon dont les acteurs de l’exercice, désappropriés de tout objet possédé qu’ils puissent échanger, doivent croire l’un à l’autre: ‚Toi aussi? – Oui.“¹²⁰

Nach der Fertigstellung von De visione Dei gibt es nur sehr wenige Anmerkungen und Referenzen zu diesem Text.¹²¹ Weitere Schriften, die in diesem Zeitraum verfasst wurden, sind De verbo mystice theologie, ein Kommentar zu Pseudo-Dionysius Areopagita, am 14. September 1453 sowie De mathematicis complementis und De theologicis complementis, die in diesen Tagen beendet wurden. Letztere Schrift beinhaltet ein Kapitel, welches durch ein Bild mittels sinnlicher Erfahrung zur mystischen Theologie zu führen verspricht.¹²²

Mit Blick auf die chronologisch auf De visione Dei folgenden Texte zeigt sich, dass im Gesamtwerk keine Entwicklung hin zu einer bestimmten Form von Inszenierung auszumachen ist. Dass die in De visione Dei gefundene Form der Inszenierung als Anleitung zu einer gemeinsamen Übung im Raum ein Mittel von vielen ist, zeigt auch der auf De visione Dei folgende Text an die gleichen Adressaten: De beryllo fokussiert auf den Gebrauch des Berylls (usus berylli). Hier ist also weniger von einer Inszenierung im Sinne einer in Szene gesetzten Situation die Rede, als von einem Hilfsmittel. Dem Text liegt nur insoweit eine räumliche Struktur zugrunde, als die Konzentration auf den zentralen Gegenstand des Textes einen Ort des Nachdenkens hervorbringt.¹²³ Dass Cusanus die Textstrategie der Inszenierung einer konkreten, interaktiv strukturierten Rezeptionssituation in De beryllo nicht wieder aufgreift, zeigt ihren Stellenwert. Es handelt sich nicht um eine einzige Strategie, die Cusanus einmal gefunden hat und dann beibehält. Es ist eine von mehreren Strategien, die je nach Eignung (und in Bezug auf andere Texte auch je nach Adressat) verschieden eingesetzt werden.¹²⁴

¹¹⁹ Certeau: Le regard, 52.

¹²⁰ Certeau: Le regard, 97.

¹²¹ Cranz / Izbicki / Christianson: Nicholas of Cusa and the Renaissance, 208.

¹²² Certeau, 13.

¹²³ Siehe oben, Anm 116.

¹²⁴ Das für die drei Idiota-Dialoge zentrale Motiv des Messens, das in De visione Dei in gewisser Weise ruht, wird in De beryllo wieder aufgegriffen. Anders als in De mente ist es in De beryllo nicht speziell der Geist, sondern der Mensch, der alles misst. (Vgl. De ber. c. 19.)

Einige Jahre nach *De visione Dei* verfasst, ist *De ludo globi* aus dem Jahr 1463 erneut ein Text, der über sich selbst hinausweist und den Anstoß gibt, das Medium des Textes zu überschreiten. Der Text nimmt Bezug auf ein situationsgebundenes Tun außerhalb des Textes, in diesem Fall ein Spiel, und stellt zugleich selbst als ein Dialog ein szenisch zu denkendes Geschehen dar.¹²⁵ Nach dem Blick auf Zusammenhänge und Entwicklungslinien innerhalb des cusanischen Werks kann nun die Konzentration auf die beiden Texte *Idiota de mente* und *De visione Dei* erfolgen. Die beiden Texte sind durch einige Gemeinsamkeiten verbunden, auf die auch Michel de Certeau zum Teil hingewiesen hat.

Idiota de mente ist ein Dialog: Der Text dokumentiert das Gespräch dreier fiktiver Personen. *De visione Dei* evoziert insofern einen Dialog, als er dazu anleitet: Der Text fordert seine Adressaten dazu auf, miteinander in einen Frage-Antwort-Ritus einzutreten, eine formelhafte, wenn nicht gar im juristischen Sinne formalisierte Folge von wechselseitiger Befragung und jeweiliger Antwort, als Mitteilung über das Gesehene der Aussage eines Zeugen vergleichbar.¹²⁶

In beiden Texten ermöglicht die Inszenierung eine bestimmte Art und Weise des Sprechens anstelle des Anderen, une „*manière de parler dans la place de l'Autre*“¹²⁷ durch ein fiktives Ich. Beide enthalten eine Einladung an die Lesenden, die im Textzusammenhang markierte Position – mit Iser den Ort des impliziten Lesers – einzunehmen und von dort aus mitzusprechen. Der zentrale Gegenstand des Textes wird im Verlauf des Textes zum Spiegel.¹²⁸ Der Text *De visione Dei* evoziert mittels konkreter Anweisungen die Situation seiner Rezeption als eine Szene. *Idiota de mente* weist als Dialog eine grundlegend szenische Verfasstheit auf. In beiden Texten wirkt die Länge des Textes der Struktur der Inszenierung insofern entgegen, als stellenweise die einmal etablierten Parameter der Szene in den Hintergrund treten. Es sind also zwei gegenläufige Tendenzen zugleich im Werk am Werk: Die Grundstruktur der Inszenierung appelliert an die Lesenden, sich involvieren zu lassen. Die Länge und auch die Komplexität der Ausführungen arbeiten dem entgegen. Die Lesenden sind angehalten, der Argumentation zu folgen, welche den Kontext der Szene verlässt. Der jeweilige Text fordert ihre Teilnahme als Involvierte und zugleich die abstrakte Reflexion als Vollzug. Das Nachdenken braucht den konkreten Anlass und das darin entstehende Staunen, um letztlich darüber hinauszugehen. Interessant ist außerdem, dass der Sinn des Textes als Anleitung zu einer Erfahrung in beiden Texten explizit benannt wird. Beide Texte, so ist zu zeigen, lassen sich durchaus als

¹²⁵ Das Schema des Globusspiels verbindet eine vorgeformte Gestalt mit einer freien Handlung. In der Konzeption des Spielfelds greift Cusanus auf mittelalterliche Felder-Schemata zurück. (Vgl. Schneider: *Logik und Sinnspiel*.)

¹²⁶ Vgl. Certeau: *Le regard*, 88.

¹²⁷ Certeau: *Le regard*, 100.

¹²⁸ Certeau: *Le regard*, 65.

Abhandlungen über ein gegebenes Thema lesen. Zugleich aber, und dies ist das Entscheidende, bieten beide Texte die Möglichkeit, in der und durch die Lektüre selbst eine Erfahrung zu machen und diese als solche zu reflektieren. Das Gelesene hat somit nicht nur den Status einer Feststellung, die aufbewahrt und weitergegeben werden kann. Es hat zudem den Status eines Bekenntnisses, dessen Sinn in seinem Vollzug liegt und zu dem der Leser nur gelangen kann, indem er sich auf den Text einlässt und das Gesagte nachvollzieht. Als solches ist das Ergebnis eines Textes nicht mehr vom Text-Verlauf isolierbar. Die so angeleitete, vollzogene und reflektierte Selbst-Erfahrung des Geistes ist, wie sich zeigen wird, nicht der Ausgangspunkt, um irgendetwas zu beweisen, sondern der Sinn einer konkreten Praxis, die als solche nur immer wieder von Neuem durchgeführt und geübt werden kann.

Auch die bis hierhin thematisierten Cusanus-Lektüren stimmen weitgehend überein in der (teils erwiesenen, teils bereits vorausgesetzten) Feststellung, dass für die Lektüre der cusanischen Texte ein Vollzug des Gelesenen und damit die Dimension der Übung entscheidend ist. Es geht nicht um eine einmalige Erkenntnis, die dann, in welcher Weise auch immer, gleichsam ‚gespeichert‘ werden kann. Die Einsicht muss immer wieder von Neuem vollzogen, sie muss geübt werden.

Im Ausgang von dieser geteilten Annahme gibt die vorliegende Arbeit eine eigene Antwort auf die Frage, warum der wiederholte Vollzug des Eingesehenen, warum die Übung in den in dieser Hinsicht für das Schaffen des Kusaners insgesamt paradigmatischen Texten *Idiota de mente* und *De visione Dei* so wichtig ist. Die Antwort auf diese Frage und damit eine zentrale These dieser Arbeit lautet, dass in der Lektüre der cusanischen Texte *Idiota de mente* und *De visione Dei* Denkvollzug und Glaubenspraxis zusammenfallen.¹²⁹

Denken erweist sich somit als eine spirituelle Übung. Für einen solchen Denkvollzug als Glaubenspraxis inszenieren die hier untersuchten cusanischen Texte jeweils eine konkrete

¹²⁹ Das Risiko, dass der Begriff der Glaubenspraxis für heutige, an säkular geprägte Ausdrucksweisen gewöhnte ‚Ohren‘ irritierend oder gar abschreckend klingen könnte, ist an dieser Stelle einzugehen. (Für eine weiterführende und inspirierende Auseinandersetzung mit der Frage nach den Bedingungen, Möglichkeiten und Rechtfertigungen christlichen bekennenden Sprechens in der Gegenwart siehe Alpers: *A Politics of Grace*.) Denn es gilt nicht, die Texte von vorneherein auf unsere heutige Zeit zu beziehen, um nach Tilgung aller Widerständigkeiten und Unverständlichkeiten deren Aktualität zu erweisen. Einer Lektüre-Haltung, welche darauf ausgerichtet ist, den Text ernstzunehmen, widerspricht eine allzu eifertige Vermeidung aller Begrifflichkeiten, an welchen die Rezipienten sich stoßen könnten. Dementsprechend stellt sich an dieser Stelle noch nicht die Frage, wie und inwiefern sich ein Begriff von Glaubenspraxis auf unsere Zeit anwenden ließe. Zuerst ist die Auseinandersetzung mit den Texten zu leisten, die ohnehin nur von einem bestimmten, kontingenten Standpunkt aus vollzogen werden kann. Möglicherweise eröffnet diese Auseinandersetzung eine Gelegenheit, anstatt den Text auf heute anzuwenden, unser Heute vom Text her zu befragen. Die Bereitschaft dazu wird den Adressaten in diesem Zusammenhang zugemutet und zugetraut. Denn vielleicht ist das Bild einer Jetztzeit, die sich allzu schnell und unreflektiert darin gefällt, von Glauben frei bzw. befreit zu sein, den sie nur in Entgegensetzung zu Vernunft und ‚Vernünftigkeit‘ begreifen kann, ebenso unpassend wie jenes von einem finsternen Mittelalter, in welchem Menschen glaubten, ohne Fragen zu stellen.

Gelegenheit. Zentrales Element innerhalb dieses Vollzugs ist der Akt des Bekennens. An dieser Stelle ist nur vorwegnehmend anzudeuten, was die folgenden Kapitel entfalten werden: Das Bekenntnis ist ein Akt der Selbstvergewisserung und Selbstverortung und dabei zugleich wesentlich gerichtet an einen oder mehrere Andere(n), vor dem bzw. denen dieses Bekenntnis abgelegt wird. In diesem Sinne braucht das Bekenntnis (einen oder mehrere) Zuschauer bzw. Zeugen und hat insofern eine theatrale Dimension. Dies ist der Ausgangspunkt für die konzentrierte Lektüre von *Idiota de mente* und *De visione Dei* in den folgenden Kapiteln.

Somewhere your fingerprints remain concrete
And it's your face I am looking for
On every street

3. IDIOTA DE MENTE

3.1 Zur Szenographie von *Idiota de mente*

Der Text *Idiota de mente* ist im Sommer des Jahres 1450 entstanden, in zeitlicher Nähe zu den anderen beiden *Idiota*-Dialogen,¹³⁰ vor der Visitationsreise durch Deutschland und die Niederlande; herausgenommen aus den unmittelbaren Arbeitszusammenhängen,¹³¹ aber auf diese Bezug nehmend, insbesondere auf das Jubiläumsjahr, mit dessen organisatorischen Belangen Cusanus beschäftigt war.

Um vor der konkreten Lektüre in groben Zügen die Grundsituation, welche der Text inszeniert, zu umreißen, wird der Begriff der Szenographie an dieser Stelle anders verwendet, als ihn die Zeitgenossen gebraucht hätten:

„Szenographie‘ war in der Renaissance ein umstrittener Begriff. Man verstand ihn mit Vitruv als Grundriss (*ichnographia*) oder als Aufriss (*orthographia*) eines Gebäudes, wenn nicht sogar als Schnitt. Raffael deutete ihn als Innenansicht, Fra Giocondo als Außenansicht, andere als eine Kombination von Aufriss und Schnitt. In seinem Handbuch zur Architektur zieht Serlio aber den Schlussstrich unter eine lange Debatte. ‚Dasjenige, was Vitruv *Szenographie* nennt, ist die Perspektive‘.“¹³²

Beltings Studie gilt dem Beleg einer „Erbfolge zwischen Alhazen, Pelacani und der Perspektiv-Debatte in Florenz“¹³³, welche den Zeitgenossen selbst nicht bewusst war.

Die Textstrategie von *Idiota de mente* arbeitet insofern szenographisch, als sie mittels Informationen über den Raum, in dem das Geschehen situiert ist, eine imaginierte Vorstellung dieser Räume evoziert.¹³⁴

Zum Personal des Dialogs fällt auf: Während in den beiden anderen *Idiota*-Dialogen je zwei Personen sprechen, Laie und Redner, ist *Idiota de mente* ein Dialog von drei Personen, einem Laien, einem Philosophen und einem Redner. Über die Bedeutung dieser Dialogpersonen

¹³⁰ Zum inneren Zusammenhang der drei *Idiota*-Dialoge siehe Bacher: Philosophische Waagschalen.

¹³¹ „Für Cusanus war es ein Jahr der Muße, des Ausruhens, des Sich-Besinnens. Im Sommer reist er wie sein päpstlicher Freund in die Abruzzen. Hier arbeitete er an seinem großen Werke ‚Der Laie‘ (*Idiota*), das er in vier Bücher ‚Über die Weisheit‘ (*De sapientia*) I und II, ‚Über den Geist‘ (*De mente*) und ‚Über die Versuche mit der Waage‘ (*De staticis experimentis*) gliederte; sie führen von der Gotteslehre hinab über die Erkenntnislehre bis zur Naturlehre.“ (Meuthen: Nikolaus von Kues, 83.)

¹³² Belting: Florenz und Bagdad, 178.

¹³³ Belting: Florenz und Bagdad, 178.

¹³⁴ Darüber hinaus funktioniert die Textstrategie von *De visione Dei* insofern choreographisch, als sie konkrete Anweisungen für eine Bewegung im Raum gibt.

wurden bereits verschiedene Vermutungen formuliert. Michel de Certeau sieht im Laien denjenigen, an dessen Stelle Cusanus selbst spricht. Hinter der Figur des Philosophen vermutet er Georg von Trapezunt.¹³⁵ Renate Steiger ordnet den Dialog in den Zusammenhang der *Devotio moderna* ein.¹³⁶ Demnach erscheint der Laie als Stellvertreter dieser Bewegung. Er stünde damit auch für das aufstrebende Bürgertum der Zeit. Demgegenüber ließe sich der Philosoph als Stellvertreter der Scholastik erkennen. Unter dieser Maßgabe wäre die Szene als ein Versuch lesbar, die Scholastik und eine ihrer Gegenbewegungen miteinander ins Gespräch zu bringen.

Bei diesen Vermutungen bleibt der Redner unbeachtet. Weder wird ihm eine Rolle zugewiesen, noch wird einsichtig, ob und warum eine dritte Figur für den Dialog notwendig ist. Wäre der Redner nur eingeführt worden, um die anderen beiden Figuren miteinander bekannt zu machen, so wäre seine weitere Teilnahme am Gespräch zwischen Philosoph und Laie nicht erforderlich. An dieser Stelle legt sich, auch im Rückgriff auf die beiden anderen Idiota-Dialoge, die Vermutung nahe, der Redner symbolisiere einen typischen Humanisten, bezeichneten sich doch die Humanisten selbst als *Oratores*.¹³⁷ Als Humanist der Renaissance wäre der Redner vornehmlich an Platon orientiert.¹³⁸ Unter dieser Voraussetzung wären hier ein Peripatetiker und Platoniker im Gespräch mit einem Laien, der genau diese beiden Positionen immer wieder, meist ohne sie zu benennen, referiert und deren Vereinbarkeit miteinander aufweist.

Eine andere Möglichkeit besteht darin, alle drei Figuren als Erscheinungsweisen des Autors in seinem Text anzusehen. Die drei Personen wären in diesem Falle als Ausdruck einer

¹³⁵ Certeau: *Le regard*, 119, Anm. 126. Georgius Trapezuntius (1395-1472/1484) und Cusanus hatten einander in Florenz kennengelernt und waren sich in Rom erneut begegnet. (Zum Einfluss Einflusses Georgs von Trapezunt auf Nikolaus von Kues mit Blick auf *De pace fidei* siehe Hamann: *Wie man Muslime vom Christentum überzeugt*.) Certeau verweist weiterhin auf den Beinamen des Georgius Trapezuntius: „prince des aristotéliens“, *princeps Peripateticis*. Untermauert wird die Vermutung durch die dem historischen Trapezuntius und der Dialogfigur des Philosophen gemeinsame Frage nach der Unsterblichkeit des Geistes. Dass Trapezuntius im Jahr 1450 nicht in Rom gewesen sein kann, schließt nicht aus, dass Cusanus ihn in seinem Text nach Rom geholt hat. (Die Frage, warum Trapezuntius Bläse extra erwähnt wird, kann jedoch nicht beantwortet werden.) – Wollte man Trapezuntius in der Rolle des Philosophen annehmen, so läge Bessarion (s.u.) als Kandidat für den Redner nahe. Dieser wandte sich als Platoniker gegen Trapezuntius. Beide stammen aus der Stadt Trabzon in der heutigen Türkei, haben einander jedoch erst in Italien kennengelernt.

¹³⁶ Vgl. Steiger: *Einleitung*. In: *De mente*; Steiger: *Einleitung*. In: *De sapientia*.

¹³⁷ Ein weiterer Kandidat für die Besetzung der Figur des Redners mit einer historischen Persönlichkeit ist der Humanist und Redner Giannozzo Manetti (1396-1459). Dieser schrieb, in den Jahren 1450/51 als Florentiner Botschafter in Neapel anwesend, auf Bitten des Königs Alfons I. sein Traktat *De dignitate et excellentia hominis. Über die Würde und Erhabenheit des Menschen*. (Vgl. Buck: *Einleitung*, XVII.) Darin berührt er ähnliche Themen, aber nicht die für Cusanus entscheidende Konzeption des Geistes als lebendiges Bild. Gegen diese Vermutung einer Rollenzuweisung spricht allerdings, dass Manetti neben Cicero vor allem Aristoteles rezipiert.

¹³⁸ Vornehmlich zu denken wäre hier an Marsilio Ficino (1433-1499), aber auch an den einflussreichen griechischen Gelehrten Plethon (1355-1452) und seinen Schüler Bessarion (1399 bis 1408-1472) oder an den ‚Florentiner Stammtisch‘ um Paolo Toscanelli (1397-1482). (Müller: *Der „Florentiner Stammtisch“*.)

Selbstkritik des Kusaners zu lesen,¹³⁹ ergänzend dazu der Philosoph als der junge Cusanus und der Laie als der gereifte Cusanus.¹⁴⁰

Dazu aber wären nicht drei Dialogpartner notwendig. Wenn der Text das Nachdenken über den Geist, *de mente* als Gespräch zwischen drei Personen in Szene setzt, so ist darin auch ein Hinweis auf die Trinität zu sehen: Die Besetzung der Dialogpersonen mit historischen oder symbolischen Personen ist, wie sich in der Lektüre bestätigen wird, ebensowenig auf eine Möglichkeit reduzierbar, wie umgekehrt die Benennung der Positionen im trinitarschen Gefüge mehrfach erfolgen muss: Die Stellen der Trinität werden im Gespräch zwischen Laie, Philosoph und Redner immer wieder neu besetzt, mit anderen Namen belegt: darunter Vater, Sohn und Heiliger Geist; Einheit, Gleichheit und Verknüpfung; Werden-Können, Wirken-Können und deren Verbindung. Bereits in diesem kurzen Vorblick offenbart die Trinitätskonzeption des Kusaners eine inhärente Theatralität, der, wie sich zeigen wird, die theatrale Textstrategie des Dialogs entspricht.

Der Lektüre vorausgeschickt sei weiterhin die Vermutung, dass der Redner in *Idiota de mente* die Funktion erfüllt, den Lesenden einen Ort innerhalb der Szene zuzuweisen. Im Rahmen der Szenographie markiert der Redner die Position, an welche die Lesenden sich versetzt sehen sollen und ebenso die Haltung, welche sie zum Text einzunehmen haben. Mittels der Figur des Redners werden also die Lesenden in der Szene situiert. Dies zeigt sich einem nachträglich schematisierenden Blick, der gewissermaßen von oben die Anlage des Textes überblickt, so wie ein Labyrinth aus der Vogelperspektive überblickt werden kann. Die spezifische Erfahrung aber, die ein Labyrinth ermöglicht, macht nur, wer sich in das Labyrinth hineinbegibt und es suchend und stockend, sich vortastend und neue Wege wagend, bisweilen umkehrend oder staunend durchläuft. Es gilt also, dem Weg zu folgen, der im Text für die Lesenden angelegt ist. Am Ende der Textlektüre wird sich zum einen umso deutlicher die Frage stellen, ob gerade mittels der Figur des Redners die gebildeten Zeitgenossen adressiert werden. Zum anderen wird, mit Blick auf das folgende Kapitel der Arbeit, zu fragen sein, welcher Bezug zur *Devotio moderna* sich im Text und besonders in der Figur des Laien spiegelt.

Die Aufgabe dieses Kapitels besteht darin, einen möglichen Lektüreprozess, einen im Text angelegten Weg der Lesenden durch den oder mit dem Text zu beschreiben. Der Weg der Lesenden durch den Text verläuft zunächst einmal linear, vom Anfang des Textes bis zu seinem Ende. Ein Blick, welcher einen ersten Durchgang, einen ersten Weg durch den Text in geraffter

¹³⁹ Matthias Vollet, persönliche Mitteilung; vgl. Flasch: *Geschichte einer Entwicklung*, 271.

¹⁴⁰ Tilman Borsche, persönliche Mitteilung.

Gestalt vor Augen führt, erfasst nicht den Vollzug des Lesens. Dennoch ist dieser Vorblick auf die Grundelemente der Handlung zunächst wichtig, um die Vorgehensweise zu rechtfertigen. Was also geschieht im Laufe des Dialogs? Ein Philosoph, ein Redner und ein Laie führen ein konzentriertes, ausführliches Gespräch. Ausgangspunkt ist die Frage nach Selbsterkenntnis, nach Selbstreflexion des menschlichen Geistes. Der Verlauf ist geprägt von einer Vorgehensweise, die der Laie als eine „multiplicatio sermonum“¹⁴¹ bezeichnet, eine Vervielfachung der Rede oder ein Wechseln der Betrachtungsweisen. Begleitet wird die jeweilige Ausführung des Laien stets von einem Nachvollzug der angesetzten Begriffe und Unterscheidungen. So vollzieht sich ein gemeinsamer Denkprozess. Am Ende des Gesprächs, in seiner letzten Personenrede, hält der Redner, der am wenigsten gesagt und fast nur zugehört hatte, fest:

„Aufgrund einer unzweifelhaften Erfahrung weiß ich nun ganz sicher, dass der Geist die Kraft ist, die alles misst. /

[I]ndubio nunc experimento certissimum habens mentem vim omnia mensurantem exsistere (...).“¹⁴²

Am Ende des Gesprächs steht also, wie diese Passage ohne weitere Untersuchung preisgibt, das Bekenntnis einer Gewissheit, eines unumstößlich sicheren Wissens aufgrund einer Erfahrung. Von diesem Ende, von dieser Zusammenfassung des Gesprächs im Bekenntnis her, ist der Text zu lesen und zu verstehen. Es ist durchaus vorstellbar, dass diese Textstelle schon bei einer ersten Lektüre überraschend ist. Vielleicht fällt sie auch erst nach mehrmaliger Lektüre auf. Entscheidend ist, dass erst am Ende des Textes eine Frage evoziert wird, die den Status des gesamten Textes thematisiert. Die Frage, die den Lesenden hier implizit gestellt wird, lautet: Wie kann ein mehr oder weniger stiller Zuhörer eines Gesprächs eine Erfahrung gemacht haben?

Von diesem Ende her zeigt sich dem noch immer schematischen Blick auf den Text, in Eröffnung und Abschluss der Szene ausgreifend, das Staunen als ein entscheidendes Motiv des Textes. Zu Anfang staunt der Philosoph angesichts des offensichtlich unbeirrbaren Glaubens der Menschen, die in Scharen nach Rom pilgern und so ihren Glauben sichtbar werden lassen. Am Ende der Lektüre entspricht die Haltung der Lesenden angesichts des Bekenntnisses einer Gewissheit aufgrund einer unbezweifelbaren Erfahrung des Redners derjenigen des Philosophen angesichts des Glaubens der Pilgernden. Dieses Staunen ist erneut der Beginn einer Auseinandersetzung. Es treibt den Leser zurück in den Text, auf der Spur jener Erfahrung,

¹⁴¹ De mente c. 4 n. 74.

¹⁴² De mente c 15 n. 160.

von welcher der Redner berichtet. Wie die Pilgernden, die durch die Straßen von Rom ziehen, so muss der Leser den Text durchziehen. Denn *Idiota de mente* ist, wie in den vorhergehenden Kapiteln bereits vorwegnehmend aufgezeigt wurde, nicht ausschließlich eine abstrakte Abhandlung über den Geist. Der Text ist zugleich darauf angelegt, die Lesenden im Durchlauf durch verschiedene Unterscheidungs- und Denkweisen das Erkennen selbst als menschliches Tun auf reflektierte Weise individuell erfahren zu lassen. Die Lektüre bietet den Rezipierenden die Möglichkeit und die Gelegenheit, das Gelesene nachzuvollziehen.

Vor diesem Hintergrund erfolgt nun ein Lektüre-Durchgang durch den Text, der dessen Verlauf folgt. Dabei wird ein besonderes Augenmerk auf den im Text verwendeten Gleichnissen liegen. Denn es sind vor allem diese kleineren Einheiten innerhalb des Textes, die den inneren Vollzug des Lesens strukturieren, indem sie eine konkrete Vorstellung evozieren, die sich im Nachhinein erneut wachrufen lässt. Dadurch werden sie zu inneren Bildern, die dem Denkvollzug Raum und Halt geben.

Bevor der titelgebende Laie auf der Bildfläche erscheint und das Gespräch zu dritt in der Intimität und Privatheit eines unterirdischen Raums seinen Platz findet, werden die Lesenden mit einer kurzen Einleitung in die Szene hineingeführt. Diese Anfangsszene ist in ihren Details genauer zu beachten. Im Anschluss ist ein grobmaschigeres Netz durch den Text zu ziehen.

3.2 Die Lektüre-Erfahrung von *Idiota de mente*

Wir nähern uns dem Ort des Geschehens gewissermaßen von weitem – anachronistisch gesagt: wie in einer Kamerafahrt, die zunächst einmal eine ganze Stadt aus der Vogelperspektive in den Blick bringt. Zu Anfang werden Scharen von Pilgern thematisiert, die sich in den Gassen drängen, danach erst rückt eine bestimmte Person in den Fokus und die Beschreibung konzentriert sich auf einen bestimmten Ort.

Der Text beginnt mit einem Hinweis auf Zeit („Zu der Zeit, als viele Menschen wegen des Jubeljahres in staunenswerter Hingabe nach Rom herbeieilten / *Multis ob iubiliaeum Romam mira devotione accurrentibus*“¹⁴³) und Ort des folgenden Geschehens („auf einer Brücke / *in ponte*“¹⁴⁴). Informiert die Angabe der Zeit sogleich darüber, in welchem Jahr das Erzählte sich abspielt,¹⁴⁵ erfolgt die Angabe des Ortes in zwei Schritten. Eine erste Information über den Ort verbindet sich mit der Angabe der Zeit: Wir befinden uns in Rom. Eine zweite Information lässt das Bild genauer werden: Wir befinden uns auf einer Brücke in Rom.

Auch die Einführung der Personen des Dialogs erfolgt, ausgehend von einer zunächst diffusen Menschenchar, wie in einer schrittweisen, langsamen Konzentration auf das Bestimmte. Der Anfang gehört der Menge. Bevor die Personen des Dialogs in den Fokus rücken, werden die Vielen, deren „*devotio*“ über das Adjektiv „*mira*“ sogleich mit der Semantik des Staunens verknüpft ist, in den Blick gebracht.¹⁴⁶ Diese Szenenbeschreibung erfolgt aus einer unpersönlichen und distanzierten Perspektive: „so hörte man / *auditum est*“¹⁴⁷. Aus dieser Position des allgemeinen Hörensagens heraus wird auch die erste Person eingeführt als „ein unter allen Zeitgenossen hervorragender Philosoph / *philosophum omnium, qui nunc vitam agunt, praecipuum*“¹⁴⁸. Das staunende Verweilen des berühmten Philosophen auf einer Brücke mitten in Rom hat sich bereits herumgesprochen. Diese Stelle sperrt sich zunächst gegen die Vermutung, der Autor spreche aus der Figur des Philosophen. Würde Nikolaus von Kues sich selbst mit diesen Worten beschreiben oder würde er sich eine solch positive Selbstcharakterisierung nicht aus (rhetorischer) Bescheidenheit verbieten? Es wäre andererseits auch denkbar, dass Cusanus aus der explizit distanzierten Perspektive wiedergibt, wie er seines

¹⁴³ *De mente* c. 1 n. 51.

¹⁴⁴ *De mente* c. 1 n. 51.

¹⁴⁵ Johannes Hoff terminiert den Zeitpunkt der Szene auf den Karfreitag des Jahres 1450. Hoff: *Kontingenz, Berührung, Überschreitung*, 326.

¹⁴⁶ *De mente* c. 1 n. 51. In welchem Sinne das Staunen am Beginn jedes der drei *Idiota*-Dialoge steht, zeigt Bacher: *Philosophische Waagschalen*, 118. Auch zu Beginn von *De visione Dei* kommt dem Staunen eine entscheidende Bedeutung als Einstieg in den beschriebenen Prozess zu, wie Unterkapitel 4.2. ausführen wird.

¹⁴⁷ *De mente* c. 1 n. 51.

¹⁴⁸ *De mente* c. 1 n. 51.

Wissens von seinen Zeitgenossen wahrgenommen wird. Ob also Cusanus selbst hinter der Maske (persona) des Philosophen steckt, ist an dieser Stelle noch nicht zu entscheiden.

Schon mit dem Ende der von „auditum est“ abhängigen Infinitiv-Konstruktion, dem Ende des ersten Satzes, rücken die Lesenden näher an das Geschehen heran. Im Bericht vom Tun des Philosophen („transeunt admirari“) kehrt die Semantik des Staunens ein zweites Mal wieder, bevor die zweite Person des Dialogs, „ein sehr wissbegieriger Redner / orator quidam sciendi avidissimus“¹⁴⁹, ins Bild kommt. Mit ihr wird die Position des anonymen Hörens verlassen. Der Redner hatte gehört, dass der Philosoph staunend auf der Brücke sei und ergreift – so lässt sich im Ausgang von den beiläufigen Hinweisen des Textes vermuten – die Gelegenheit, um den berühmten Philosophen zu treffen. Mit der ersten Rede und Gegenrede von Redner und Philosoph erfolgt der Übergang vom einleitenden Fließtext in die Personenrede des Dialogs. Der allgemeine Blick der Zeitgenossen auf den Philosophen wird nun der Personen-Perspektive des Redners zugeschrieben, der jenen „suchte (...) und als er ihn (...) erkannte, (...) fragte, was ihn an diesen Ort gebannt halte. / quaerens ac (...) cognoscens (...) inquirat, quae eum causa eo loci fixum teneat.“¹⁵⁰ Die Lesenden übernehmen damit gleichsam den Blick des Redners auf den Philosophen. (Im Bild einer Kamerafahrt würde der Redner in Rückenansicht in das Szenen-Bild hineingehen.) An dieser Stelle lässt sich bereits die Vermutung festhalten, dass den Lesenden eine Identifikation mit der Figur des Redners nahegelegt wird. Unter dieser Voraussetzung wäre mit der Charakterisierung des Redners als „sciendi avidissimus“ auch diesen mitgeteilt, welche Haltung sie zum folgenden Dialog-Text einnehmen dürfen.

Erkannt hat der Redner sein Gegenüber an „Merkmale, die die Würde des dem Denken zugewandten Mannes anzeigten / cogitabundi viri gravitatem praesignantibus“¹⁵¹, wie „der Blässe des Gesichts / ex faciei pallore“¹⁵² und „dem bis auf die Knöchel reichenden Gewand / toga talari“¹⁵³. Beide Merkmale könnten sowohl eine nähere Charakterisierung des Autors als einem blassen Deutschen in Toga, dem Gewand des Bischofs¹⁵⁴, bedeuten als auch eine allgemeine Charakterisierung eines wohlhabenden und vom dauerhaften Aufenthalt in der Studierstube blassen Mannes sein. Ob die Person des Philosophen also die Funktion hat, den Autor durch-klingen (per-sonare) zu lassen, ist weiterhin nicht mit Sicherheit zu sagen.

Mit der Antwort des Philosophen an den Redner (und die Lesenden) wird die Semantik des Staunens zum dritten Mal wiederholt. Bis hierhin wurden die Äußerungen der Personen jeweils

¹⁴⁹ De mente c. 1 n. 51.

¹⁵⁰ De mente c. 1 n. 51.

¹⁵¹ De mente c. 1 n. 51.

¹⁵² De mente c. 1 n. 51.

¹⁵³ De mente c. 1 n. 51.

¹⁵⁴ Die Ernennung zum Fürstbischof von Brixen und die Bischofsweihe in Rom erfolgten im Jahr 1450.

aus einer Beobachterperspektive berichtet. Das erste Wort des Dialogs in dieser Form hat der Philosoph und es lautet: „Admiratio.“¹⁵⁵ Mit dem folgenden Sprechensatz des Redners ist der Text endgültig in der Personenrede des Dialogs angekommen, die (mit einer noch folgenden kurzen Ausnahme) bis zum Ende der Schrift beibehalten wird.

Der Redner expliziert, worauf das Staunen verweist und schließt von der Person seines Gegenübers auf die Größe des Staunens, nicht ohne in seiner Begründung für diesen Schluss das Lob des Philosophen zu wiederholen.

„Das Staunen scheint der Ansporn [stimulus] aller zu sein, die irgendeine Sache zu wissen suchen. Daher vermute ich, da du unter den Gelehrten außerordentlichen Ruf genießt, dass es ein besonders großes Staunen ist, das dich so sehr in Unruhe hält. /

Admiratio stimulus videtur esse omnium quamcumque rem scire quaerentium. Hinc opinor, cum praecipuus habearis inter doctos, maximam eam esse admirationem, quae te adeo sollicitum teneat.“¹⁵⁶

In dem Bekenntnis des Philosophen, er staune über „den einen Glauben aller, der in so großer Verschiedenheit von Leibern lebt / omnium fidem unam in tanta corporum diversitate“¹⁵⁷ klingt die Frage nach dem Verhältnis von Einheit und Verschiedenheit an, welche Cusanus auch an anderer Stelle beschäftigt.¹⁵⁸ Nicht ein konkreter Sachverhalt oder ein bestimmter Gedanke – oder das Staunen darüber –, auch nicht der eigene Glaube, sondern die Beobachtung des Glaubens der Anderen ist für ihn der „stimulus“ der Suche nach Wissen. Der Philosoph staunt über den Glauben als ein Phänomen, insofern es sich am Verhalten Anderer ablesen und sich somit im Konkreten beobachten lässt. Der Akt des Bekennens, auf den der Dialog zuläuft, ist damit bereits am Anfang des Textes indirekt angesprochen. Die Bewegung der Pilger ist ein Bekenntnis ihres Glaubens. Der Philosoph wird festgehalten („fixus est“) von seinem eigenen Staunen über etwas, das er selbst nicht sehen, wohl aber ebenfalls glauben kann.¹⁵⁹

Damit ist zugleich ein Thema angesprochen, das vom Redner aufgegriffen und im Gespräch weiter entfaltet wird, wobei er in seiner Antwort gleich mehrere im Folgenden grundlegende Aspekte des Glaubens berührt. Er unterscheidet „fides“ und „ratio“, wobei er mit dem Glauben

¹⁵⁵ „Der PHILOSOPH sagte: Das Staunen. / PHILOSOPHUS: Admiratio, inquit.“ (De mente c. 1 n. 51.)

¹⁵⁶ De mente c. 1 n. 51.

¹⁵⁷ De mente c. 1 n. 51.

¹⁵⁸ In Bezug auf den Glauben wird das Motiv von Einheit und Verschiedenheit in Idiota de mente nicht weiter ausgeführt. Aufgegriffen wird es drei Jahre später in dem Dialog De pace fidei in der Formel der „religio una in rituum varietate“. (De pace fidei c. 1 n. 5.) Zum Zusammenhang von De mente und De pace fidei siehe Venturelli: Faith, unity, multiplicity.

¹⁵⁹ Vgl. Certeau: Le regard, 118f. Insofern er gebannt ist von etwas, das er nicht sehen kann, legt sich hier schon die Interpretation alles Folgenden als eine Aufführung nahe, die das Nicht-Greifbare ‚spiegelnd-spekulierend‘ sichtbar macht. Die Notwendigkeit, dem Bekenntnis des Anderen zu glauben, um zu staunen über das, was man selbst nicht sehen kann, ist, wie das entsprechende Kapitel näher ausführen wird, weiterhin zentral für die Inszenierung von De visione Dei.

„die Laien“ in Verbindung bringt – dieser Teil des Titels taucht hier innerhalb des Dialogs zum ersten Mal auf – und den Philosophen den Verstand zuordnet. Das Tun der Laien wird mit der Bestimmung „clarius“ versehen und mit einem „dei donum“ assoziiert.

„REDNER: Gewiss muss es ein Geschenk Gottes sein, dass die Laien mit dem Glauben klarer daran rühren als die Philosophen mit dem Verstand. /

ORATOR: Certe dei donum necesse est idiotas clarius fide attingere quam philosophos ratione.“¹⁶⁰

Aber woran rühren die Laien? Das erläutert der Redner nachträglich. Sein Argument nimmt dabei seinen Ausgang von der bezeugten Lebenspraxis der Beobachteten.

„Denn du weißt, welche ausführlicher Untersuchung es bedarf, wenn man die Unsterblichkeit des Geistes mit dem Verstand behandelt, die doch jeder von diesen allen allein durch den Glauben für unzweifelhaft hält, da aller Sorge und Mühe sich darauf richtet, dass die Seelen nach dem Tod, von keiner Sünde verdunkelt, in das lichtvolle und heiß ersehnte Leben entrückt werden. /

Nam tu nosti, quanta inquisitione opus habet mentis immortalitatem ratione pertractans, quam tamen nemo ex his omnibus sola fide pro indubitata non habet, cum omnium cura et labor ad hoc tendat, ut animae post mortem nullo peccato obtenebratae in lucidam atque desideratissimam vitam rapiantur.“¹⁶¹

Das Thema des Dialogs *Idiota de mente*, jene große Frage des Philosophen nach der Unsterblichkeit des Geistes, wird damit zum ersten Mal vom Redner formuliert. Mit den Worten der Figur des Redners ist damit auch etwas über den Zustand der Lesenden ausgesagt. Wer das Buch *Idiota de mente* des Philosophen Nikolaus von Kues zu lesen begonnen hat, befindet sich in einer Rezeptionssituation wie der Redner, der den Philosophen aufgesucht hat. Im Gespräch mit dem Philosophen – der Figur des Dialogs bzw. dem Text des Nikolaus von Kues – formuliert der Redner dann eine Frage, welche die Lesenden an dieser Stelle, wenn sie das Angebot des Textes annehmen, als die ihre erkennen bzw. zu ihrer machen. Der Philosoph hat sie im Folgenden nur noch zu bestätigen.

„Ich habe nämlich allezeit auf meiner Wanderung durch die Welt weise Männer aufgesucht, um über die Unsterblichkeit des Geistes belehrt zu werden, da in Delphi das Erkennen geboten worden ist, dass der Geist sich selbst erkennen und mit dem göttlichen Geist verbunden fühlen soll; /

¹⁶⁰ De mente c. 1 n. 52.

¹⁶¹ De mente c. 1 n. 52. Möglicherweise verbirgt sich in der Wendung „quanta inquisitione“ eine Anspielung auf die Inquisitiones der Scholastiker.

Ego enim omni tempore mundum peragrandō sapientes adii, ut de mentis immortalitate certior fierem, cum apud Delphos praecepta sit cognitio, ut ipsa se mens cognoscat coniunctamque cum divina mente se sentiat;¹⁶²

Während die Laien, in den Worten des Redners, von der Hoffnung auf Heil angetrieben werden, offenbart der Philosoph als seinen Antrieb das Erkenntnisgebot des Orakels von Delphi. Doch die berühmte delphische Losung „Erkenne dich selbst“ hat er wie selbstverständlich (auf den Geist) zugespitzt und zugleich erweitert. Es gehe um die Verbindung mit dem göttlichen Geist, die – nicht etwa (nur) erkannt, beschrieben und begründet, sondern – gefühlt werden soll. In der Selbsterkenntnis solle sich der Geist mit dem göttlichen Geist verbunden fühlen. Damit ist ein zentrales Motiv des folgenden Ringens um die Begriffe vorweggenommen. Doch noch mehr ist in diesem einen Redewechsel von Redner und Philosoph geschehen. Nicht nur hat der Redner ganz beiläufig die Formel „sola fide“ platziert.¹⁶³ Er verknüpft sie mit einer Unmöglichkeit des Zweifels, die ganz am Ende des anschließenden Dreier-Gesprächs, unter entscheidender Variation, in der Verbindung mit einer Erfahrung, noch einmal zur Sprache kommen wird.

Nachdem die grundlegende Einführung erfolgt ist, wird mit den folgenden Rede-Einsätzen ein Wechsel der Szene vorbereitet. Dabei wird die grundlegende Richtung der Szenenführung von der Offenheit und Unbestimmtheit in die Konkretion und Konzentration beibehalten. Der nächste Ort, an den die Lesenden im Text und von dem Text geführt werden, und der bis zum Ende des Textes der Ort des Geschehens bleiben wird, ist ein kleiner, unterirdischer, zu einer Person gehöriger Werkstatt-Raum, in welchem ein Handwerker seine alltägliche Arbeit verrichtet.

Gesucht hatte der Philosoph zunächst etwas anderes. Er war nach Rom gekommen, so erzählt er dem Redner, um sich „viele (...) Schriften weiser Männer über den Geist / multas sapientum de mente scripturas“¹⁶⁴ aus dem Tempel der Mens auf dem Kapitol anzusehen. Doch der Redner berichtet ihm, diese Schriften seien aufgrund von Verwüstungen der Stadt nicht mehr aufzufinden. Stattdessen schlägt er ihm vor, einen Laien zu befragen. Der Philosoph müsste schockiert sein. Was er gesucht hatte, ist nicht zu finden. Seine Erwartung wird enttäuscht,

¹⁶² De mente c. 1 n. 52.

¹⁶³ Das reformerisch anmutende „sola fide“ ist hier noch anders aufgeladen als später bei Luther.

¹⁶⁴ De mente c. 1 n. 53.

seine gewohnte und geplante Vorgehensweise ist unmöglich geworden.¹⁶⁵ Doch der Philosoph ist schnell bereit, seine Gewohnheiten wie seine Erwartungen hinter sich zu lassen:¹⁶⁶

„Ich bitte, dass das möglichst schnell geschieht. / Oro quantocius fieri.“¹⁶⁷

Der Redner führt ihn entsprechend nicht zum Tempel der Mens, sondern in „einen kleinen unterirdischen Raum / in subterraneum quendam locellum“¹⁶⁸, der sich „nahe beim Tempel der Aeternitas / prope templum Aeternitatem“¹⁶⁹ befindet. Mit dieser Information über die Nähe der Brücke zum Kapitool lässt sich rückblickend die Brücke genauer lokalisieren und der Ort des Geschehens konkret benennen: Es handelt sich um die Engelsbrücke.¹⁷⁰ Die räumliche Beschreibung dieser Szene ist symbolisch aufgeladen: Nicht der Geist (mens) ist als Ausgangspunkt geeignet, um über dessen Unsterblichkeit nachzudenken, sondern die Ewigkeit (aeternitas) ist die geeignete Umgebung.¹⁷¹ Um sich selbst zu erkennen, muss der Geist bei der Ewigkeit ansetzen.¹⁷²

Auffällig ist, dass dieser Moment des Eintritts in einen unterirdischen Raum das platonische Höhlengleichnis aufgreift, dabei aber die Richtung der Bewegung umkehrt. Der Philosoph beginnt in einer theoretischen Haltung. Auch der pädagogische Auftrag, der bei Platon Anlass zur Rückkehr in die Höhle gibt, ist für die Figur des Philosophen gegenüber jenen Menschen, deren Tun er beobachten kann, nicht nötig, oder genauer: zunächst einmal selbstbezogen. Er löst sich aus seiner untätigen (gebannten) und isolierten Beobachtung und begibt sich an einen alltäglichen Ort konkreter Arbeit, um im Gespräch etwas zu lernen. Er steigt nicht auf, sondern ab. An diesem Ort, in der Nähe zum Tempel der Ewigkeit, ist der Laie vertieft in seine tägliche Arbeit des Löffelschnitzens. Und wieder ist es der Redner, welcher die Lesenden von der Personenrede in die Beschreibung, und wieder zurück, geleitet. Die Tätigkeit des Laien ist ihm

¹⁶⁵ Eine solche Wendung findet sich mehrfach in Michel de Certeaus Beschreibung der Anfangs-Szene von *De visione Dei*. An seiner Erwartung, der einzige zu sein, der vom Bild angesehen wird, kann der Einzelne nicht festhalten, nachdem er von seinen Mitbrüdern gehört hat, dass auch sie jeder für sich den Blick des Bildes als konstant jeweils nur auf sich gerichtet wahrnehmen. Die Mitteilung des Gesprächspartners ist zunächst eine Konfrontation mit einer unangenehmen Gegebenheit. Nur dann, wenn die Adressaten sich von ihrer eigenen Erwartung lösen und sich auf die Aussage der Anderen einlassen, kann im Austausch das, worum es geht, hervortreten.

¹⁶⁶ Johannes Hoff sieht darin „nach einer vorübergehenden Irritation eine überstürzte Geste des Glauben-Wollens“. Hoff: *Kontingenz, Berührung, Überschreitung*, 327.

¹⁶⁷ *De mente* c. 1 n. 53.

¹⁶⁸ *De mente* c. 1 n. 54.

¹⁶⁹ *De mente* c. 1 n. 54.

¹⁷⁰ Vgl. Steiger, Anm. zu 1f.

¹⁷¹ Mit Blick auf die am Ende bekannte und reflektierte Erfahrung wird ein Detail besonders hervortreten: Der Raum ist unterirdisch. Die Szene erhält damit eine Anspielung auf einen Ritus im Sinne „antiker Mysterieninitiation“. (Schwaetzer: *Konjekturen zur conjectura*, 528.)

¹⁷² Vgl. Schwaetzer: *Semen universale*, 566.

vor dem Philosophen unangenehm. Noch weiß er nicht, wie er beides, tägliche Arbeit und philosophisches Denken, miteinander in Zusammenhang bringen kann.

„Ich schäme mich, Laie, sagte er, dass der sehr bedeutende Philosoph hier dich mit diesen schlichten Arbeiten beschäftigt antrifft; /

Erubeo, idiota, inquit, te per hunc maximum philosophm his rusticis operibus implicatum reperiri;“¹⁷³

Nach dem Übergang von der Beschreibung in die Personenrede kommt der Laie zum ersten Mal zu Wort und mit dem Philosophen ins Gespräch. Mit dessen beipflichtender Zustimmung¹⁷⁴ führt er aus, was das Schnitzen für ihn bedeute.

„Ich beschäftige mich gern mit solchen Übungen, die Geist und Leib unablässig weiden. (...) In dieser meiner Kunst untersuche ich das, was ich will, auf symbolischem Wege und weide den Geist, verkaufe die Löffel und erquicke den Leib. /

Ego in his exercitiis libenter versor, quae et mentem et corpus indiescunt pascunt. (...) Immo in hac mea arte id, quod volo, symbolice inquiri et mentem depasco, commute coclearia et corpus reficio[.]“¹⁷⁵

Das Schnitzen der Löffel ist für den Laien keine beiläufige Beschäftigung. Es sichert ihm, wirtschaftlich gedacht, über die Einnahmen aus dem Verkauf das Wohlergehen des Leibes sowie, wichtiger noch, das des Geistes: Der Laie bezeichnet das Schnitzen als Übung („exercitium“). Es geht nicht einfach darum, die Finger in Bewegung zu halten, damit der Geist nicht abschweife. Das Tun des Schnitzens selbst ist für den Laien der Weg der geistigen Untersuchung. Was immer er möchte, kann der Laie im Löffelschnitzen „symbolice“ untersuchen.¹⁷⁶

Was der Laie seinen beiden Zuhörern mitteilen wird, hat er im Exerzitium des Schnitzens von Löffeln selbst durchdacht und erfahren. Nicht im Ausgang einer Lektüre von Schriften, sondern aus seiner persönlichen Lebenswelt heraus, im Fertigen von Löffeln, schöpft der Laie seine Gedanken.

Dieses Tun begreift der Laie als ein Weiden.¹⁷⁷ Bei einem zweiten oder weiteren Lesedurchgang können die Lesenden an dieser Stelle erkennen, dass die Metapher des Weidens

¹⁷³ De mente c. 1 n. 54.

¹⁷⁴ Indem er dem Laien beipflichtet, beruft sich der Philosoph sogleich auf eine Autorität: „Denn auch Plato soll bisweilen gemalt haben, was er, so glaubt man, niemals getan hätte, wenn es dem Denken abträglich gewesen wäre. / Nam et Plato inter cetera pinxisse legitur, quod nequaquam fecisse creditur, nisi quia speculationi non adversabatur.“ (De mente c. 1 n. 54.)

¹⁷⁵ De mente c. 1 n. 54f.

¹⁷⁶ Vgl. Beierwaltes: Der verborgene Gott, 16; Hoff: Kontingenz, Berührung, Überschreitung, 70ff; Jacobi: Die Methode, 204-214.

¹⁷⁷ Eine wichtige Quelle für den Topos des Weidens ist Psalm 23.

sich ebenso wie auf das Schnitzen des Löffels auch auf das Lesen des Textes selbst beziehen lässt. Der Umgang des Laien mit dem Löffel beschreibt zugleich einen möglichen Umgang der Lesenden mit dem Text. Lesen wird dieser impliziten Empfehlung nach zu einer wiederholten, unablässigen Übung, zu einer konkreten Gelegenheit bzw. Form von Selbstkultivierung. Auf diese Weise bietet es geistige Nahrung.

Wie entsteht nun ein Gespräch? Wie ergibt es sich aus dem Tun heraus oder wie lässt es sich beginnen? Der Philosoph solle offen („plane“¹⁷⁸) fragen, er selbst werde in aller Nacktheit („nude“¹⁷⁹) antworten, so der Laie. Der Frage-Antwort-Wechsel zwischen Philosoph und Laie, mit wenigen Einsätzen des Redners, bildet die wiederkehrende Struktur der folgenden Kapitel. Doch zuvor wird der Modus der Personenrede noch ein letztes Mal durch eine Beschreibung unterbrochen und ein drittes Mal leitet der Redner zurück in die Personenrede, indem er den Philosophen auffordert, mit seinen Fragen das Gespräch zu beginnen.

„Und nachdem sie im Dreieck Schemel aufgestellt und sich alle drei der Reihe nach hingesetzt hatten, sagte der Redner: (...) Mach einen Versuch mit den Fragen, die dich, wie du sagtest, besonders bedrängen. (...) Du wirst erfahren, glaube ich, dass du nicht umsonst hergeführt worden bist. /

Et positus in trigono scabellis ispisque tribus ex ordine locatis ORATOR aiebat: (...). Fac in his experimentum, quae magis, ut aiebas, te agunt. (...) Experieris, puto, te non vacue adductum.“¹⁸⁰

In der Ansprache des Redners liegen, den Worten nach, die Aufforderung zu einem Experiment sowie die Vorhersage einer Erfahrung. Der Philosoph nimmt die Aufforderung an mit der Bitte an den Redner, sich im Gespräch still zu verhalten,¹⁸¹ worauf dieser ihm eine weitere Erfahrung ankündigt:

„Du wirst erfahren, dass ich eher um eine Fortsetzung bemüht als seiner überdrüssig sein werde. / Experieris me continuationis sollicitatorem potius quam fastidientem.“¹⁸²

Die Rolle des Redners als Zuhörer, der das Gespräch verfolgt, aber weitgehend nicht eingreift, ist damit etabliert. Sie entspricht damit der Rolle der Lesenden. In dieser Hinsicht tritt bereits an dieser frühen Stelle der Redner als Stellvertreter der Lesenden im beschriebenen Geschehen hervor. Auch die Räumlichkeit der Szene ist von symbolischer Bedeutung: Die Gesprächspartner sitzen im Dreieck. Die räumliche Anordnung der Sprecher in der

¹⁷⁸ De mente c. 1 n. 55.

¹⁷⁹ De mente c. 1 n. 55.

¹⁸⁰ De mente c. 1 n. 56.

¹⁸¹ De mente c. 1 n. 56.

¹⁸² De mente c. 1 n. 56.

geometrischen Form des Dreiecks, Symbol der Trinität, bildet im übertragenen Sinne den Rahmen für das Nachdenken über den Geist.

Zusammengenommen verleihen die drei Figuren einer Haltung Ausdruck, die programmatisch ist. Nicht aus dem entzogenen, stummen und isolierten Beobachten ist Einsicht zu erwarten. Am Ort des Übergangs oder „Ort der Konversion“¹⁸³ – auf der Brücke, wo andere vorübergehen, muss der Philosoph, unbeweglich vor Ergriffenheit, zunächst verweilen. Das ergriffene Staunen aber ist nur der Anfang. Anschließend steigt der Philosoph hinab, um eine Erfahrung zu machen, die ihn zu tieferer Einsicht führt. Er sucht diese Erfahrung im gemeinsamen Denken und im Gespräch. Am Ende ist zu überprüfen, ob diese Suche, der Aussage des Philosophen gemäß, erfolgreich und wenn ja, von welcher Art diese Erfahrung gewesen sein wird.

Der damit etablierte räumliche Rahmen des Gesprächs wird sich im Folgenden nicht verändern und darum kaum weitere Beachtung finden.¹⁸⁴ Im Folgenden kann der Gang durch den Text in weiter gesteckten Schritten erfolgen.

Mit der direkten Frage des Philosophen an den Laien nach seiner „Mutmaßung über den Geist / de mente (...) coniecturam“¹⁸⁵ beginnt das gemeinsame Gespräch. Dabei verwendet der Philosoph einen cusanischen Begriff, den der Laie als Verb übernimmt: „conicio“¹⁸⁶. Zwar handelt es sich um Fremde. Doch schnell hat sich aufgrund ihrer gemeinsamen Frage nach dem Geist eine vertrauenerweckende Verbundenheit zwischen den drei Personen hergestellt. In seiner Antwort auf die Frage des Philosophen formuliert der Laie eine erste thesenhafte Begriffsbestimmung.

„Der Geist ist das, woraus aller Dinge Grenze und Maß stammt. Mens, der Geist, wird nämlich von mensurare, messen, her benannt, vermute ich. /

[M]entem esse, ex qua omnium rerum terminus et mensura. Mentem quidem a mensurando dici conicio.“¹⁸⁷

Zu beachten ist bereits hier, dass die erste Annäherung an einen Begriff des Geistes durch dessen Spuren ermöglicht wird. Die erste Bestimmung des Geistes erfolgt anhand dessen, was er hervorbringt, „aller Dinge Grenze und Maß“. Um diesen Begriff des Geistes zu verstehen,

¹⁸³ Vgl. Hoff: Kontingenz, Berührung, Überschreitung, 327.

¹⁸⁴ Hin und wieder wird, wie sich auch in der weiteren Lektüre zeigen wird, die Räumlichkeit der Szene aufscheinen, wenn der Laie, auf der Suche nach handfesten Beispielen, sich auf Dinge bezieht, die er in seiner Werkstatt griffbereit hat. Am Ende des Textes wird in einigen Bemerkungen der Gesprächspartner auch die Zeitlichkeit der Szene zum Thema.

¹⁸⁵ De mente c. 1 n. 57.

¹⁸⁶ De mente c. 1 n. 57.

¹⁸⁷ De mente c. 1 n. 57.

fragt der Philosoph zuerst nach der Abgrenzung zu einem anderen Begriff, nach einer Unterscheidung:

„Glaubst du, dass Geist und Seele etwas Verschiedenes sind? / Putasne aliud mentem, aliud animam?“¹⁸⁸

Der Laie antwortet mit einer begrifflichen Verortung des Geistes. Dabei skizziert er in einem Überblick, was er im folgenden Gespräch genauer ausführen wird.

„Das glaube ich sicher. Denn der eine ist der Geist, der in sich besteht, der andere der im Leib. Der Geist, der in sich besteht, ist entweder unendlich oder Abbild des Unendlichen. Von denen aber, die Abbild des Unendlichen sind, gebe ich zu, dass einige – da sie nicht die größten und absoluten oder unendlichen sind, die in sich selbst bestehen – den menschlichen Leib beseelen können, und dann räume ich ein, dass diese von ihrer Aufgabe her Seelen sind. /

Puto certe. Nam alia est mens in se subsistens, alia in corpore. Mens in se subsistens aut infinita est aut infiniti imago. Harum autem, quae sunt infiniti imago, cum non sint maximae et absolutae seu infinitae in se subsistentes, posse aliquas animare humanum corpus admitto, atque tunc ex officio easdem animas esse concedo.“¹⁸⁹

Erst nach dieser Verhältnisbestimmung des Laien fragt der Philosoph nach dem Grund für die vorgebrachte Ableitung des Begriffs des Geistes von dem Verb „mensurare“. In der Antwort des Laien wird alles, was bisher über den Geist gesagt wurde, in seinem Anspruch zurückgenommen als zwar ganz und gar nicht grundlos, aber doch nicht letztgültig.

„Wenn die Bedeutung des Namens sorgfältiger zu untersuchen ist, so glaube ich, dass jene Kraft in uns, die aller Dinge Urbilder in Begriffe einfaltet und die ich Geist nenne, keineswegs im eigentlichen Sinn benannt wird. /

Si de vi vocabuli diligentius scrutandum est, arbitror vim illam, quae in nobis est, omnium rerum exemplaria notionaliter complicantem, quam mentem appello, nequaquam proprie nominari.“¹⁹⁰

Dies führt zunächst zu einer Erörterung über die Beschaffenheit der Namen (vocabula) als vom Geist als Kraft (vis) den Dingen passend (congruum), aber nie genau (praecisum) beigelegt.¹⁹¹ Erneut wird auf das verwiesen, was der Geist in seiner Tätigkeit hervorbringt. Doch der Philosoph bittet um eine klarere Ausdrucksweise. Auf diese Weise führt die Frage nach den Namen zu einer Erörterung über die Beziehung von göttlicher und menschlicher Kunst, für welche sich der Laie – gleichsam im Akt einer alltäglichen Konversion, im Sinne einer tätigen

¹⁸⁸ De mente c. 1 n. 57.

¹⁸⁹ De mente c. 1 n. 57.

¹⁹⁰ De mente c. 2 n. 58.

¹⁹¹ De mente c. 2 n. 58ff.

praktischen wie damit zugleich auch inneren Hinwendung, kommentiert in der Selbstaussage „converto“ – auf seine Löffelschnitzkunst bezieht:

„Und jetzt wende ich mich dieser Kunst des Löffelschnitzens zu. / Et nunc me ad hanc artem cocleariam converto.“¹⁹²

Dem Laien ist die Urbild-Abbild-Beziehung aller menschlichen Künste zur göttlichen Kunst offensichtlich („cum de se pateat“¹⁹³). Dennoch bringt er, der Bitte des Philosophen entsprechend, Gründe vor: Da die menschlichen Künste sich in ihrer Verschiedenheit gegenseitig begrenzen, könne offenbar keine allumfassend sein („nulla omnes complicat“¹⁹⁴), woraus ersichtlich sei:

„Jede endliche Kunst also stammt von der unendlichen Kunst. / Omnis ergo ars finita ab arte infinita.“¹⁹⁵

Zur weiteren Erhellung führt der Laie, im Modus einer sensibilisierenden Anwendung, erneut seine vertrauteste Beschäftigung vor:

„Ich will also aus dieser Löffelschnitzkunst symbolische Beispiele beibringen, damit sinnenfälliger wird, was ich sagen will. /

Applicabo igitur ex hac coclearia arte symbolica paradigmata, ut sensibilia fiant quae dixero.“¹⁹⁶

Das Vermögen des Menschen und ebenso die Grenzen dieses Vermögens werden hier sichtbar. Der Mensch erscheint in der Vorführung und Aufführung des Laien als Schöpfer. Wenn der Laie einen Löffel herstellt, welcher außer der von Menschen geschaffenen Idee kein weiteres Urbild hat, so zeigt sich genau darin die Kreativität, die Schöpferkraft des Menschen. In diesem Sinne ist der Mensch Bild Gottes. Analog zu Gott, dem Schöpfer, ist er selbst schöpferisch tätig. Er schafft Dinge, die vorher nicht da waren und für die kein Vorbild existiert, und erlebt darin sich selbst als Bild Gottes, des Schöpfers. In dieser wirkenden Tätigkeit erfährt er die Wirksamkeit des eigenen Geistes und nimmt sich selbst als geistiges Wesen wahr. Zugleich wird ihm in genau dieser Tätigkeit seine Begrenztheit fassbar. Es wird ihm offensichtlich, dass seine Sprache, alle Namen und Konzepte, die er verwendet, eben nicht präzise die Welt beschreiben, wie sie ist, sondern von der Tätigkeit des menschlichen Geistes ihren Anfang nehmen. Noch einmal zeigt sich an dieser Stelle, warum Namen das Benannte nie genau treffen. Alle Einteilungen und Benennungen, die der Mensch zur Verfügung hat, beschreiben nicht die

¹⁹² De mente c. 2 n. 59.

¹⁹³ De mente c. 2 n. 60.

¹⁹⁴ De mente c. 2 n. 60.

¹⁹⁵ De mente c. 2 n. 61.

¹⁹⁶ De mente c. 2 n. 62.

Wirklichkeit, sondern sind menschengemacht, von Menschen geschaffen. In diesem bedingten kreativen Tun zeigt sich sowohl eine Auszeichnung des Menschen, als auch seine Begrenztheit und die darin begründete Notwendigkeit von Demut und Bescheidenheit. Noch eine weitere Charakterisierung des Menschen ist in dieser Szene enthalten: Im Löffelschnitzen nimmt der Laie unausgesprochen Bezug auf eine menschliche Gemeinschaft. Er fertigt ein Ding, das kein Vorbild in der Natur hat. Wie selbstverständlich beruft er sich dabei auf eine menschliche Gemeinschaft, Tradition oder Kultur. Diese Schöpferkraft ist keine Leistung des Einzelnen: Keineswegs behauptet der Laie, die Idee des Löffels erfunden zu haben. Die Inszenierung des löffelschnitzenden Laien zeigt den Menschen somit als schaffendes, seiner selbst bewusstes und soziales Kulturwesen.

Vor diesem Hintergrund erfolgt eine Diskussion der Frage nach dem Verhältnis von Name und Sache, Ding und Begriff.¹⁹⁷ Als Beispiel dient der Begriff der „humanitas“. Der Laie entfaltet zwei verschiedene Positionen zur Beschaffenheit der Namen und ihrer Beziehung zu den Dingen, die der Philosoph als die der Peripatetiker und der Akademiker wiedererkennt und benennt.¹⁹⁸ In den Augen des Laien sind diese Differenzen nur „Weisen der Untersuchung / inquisitionum modos“. In der Person des Laien, der von Schulstreitigkeiten unabhängig ist, formuliert Cusanus hier eine Antwort auf die Diskussionen seiner Zeit:

Die „Unterschiede der Untersuchungsweisen (...) kommen in Übereinstimmung, wenn der Geist sich zur Unendlichkeit erhebt. / modorum differentiae (...) concordantur, quando mens se ad infinitatem elevat.“¹⁹⁹

Der Begriff der Unendlichkeit, zuvor eingeführt im Rahmen der Bezogenheit jeder endlichen Kunst auf die unendliche Kunst als ihren Ursprung, wird hier zum Orientierungspunkt für den Geist. Der Begriff steht somit im Zusammenhang mit einer Vorgehensweise, er ist Bestandteil einer implizit gegebenen Anleitung.

Im Hintergrund steht offenbar nach wie vor der anfangs zitierte Auftrag, „dass der Geist sich selbst erkennen und mit dem göttlichen Geist verbunden fühlen soll“. Der Laie verweist nicht nur auf die Bezogenheit menschlicher Kunst und menschlicher Begriffe auf ihren unendlichen Ursprung. Er bestimmt die Unendlichkeit selbst zum Ziel der Orientierung des menschlichen Geistes, von dem her offene Streitfragen, die den Geist beschäftigt halten, zur Ruhe kommen. Dem folgt sogleich eine Bemerkung, die als Aktivierungsstrategie für die Lesenden gedeutet werden kann.

¹⁹⁷ Zur Frage nach der Rezeption nominalistischen Denkens bei Cusanus siehe Meinhardt: Exaktheit und Mutmaßungscharakter der Erkenntnis.

¹⁹⁸ Vgl. De mente c. 2 n. 66.

¹⁹⁹ De mente c. 2 n. 67.

„Denn, wie dir der hier anwesende Redner aufgrund dessen, was er von mir hat, ausführlicher erklären wird, ist die unendliche Form dann nur eine und ganz einfach. /

Nam sicut orator hic praesens tibi latius ex his, quae a me habet, explanabit, tunc infinita forma est solum una et simplicissima[.]“²⁰⁰

Der Laie erwähnt, dass der Redner bereits etwas von ihm gelernt habe. Dies ist eine der wenigen Stellen, an der auf den vorhergehenden Idiota-Dialog verwiesen wird oder in denen zumindest ein solcher Verweis gesehen werden kann. Die Erklärung durch den Redner aber, die der Laie in Aussicht stellt, bleibt aus. Der Laie bringt die Erklärung selbst zu Ende. Es ist nicht ausgeschlossen, dass der Autor unachtsam war. Ebenso ist denkbar, dass diese Ankündigung sich auf einen Zeitpunkt nach dem Ende des Gesprächs zu dritt bezieht, sodass hier ein Verweis über den Text hinaus positioniert ist. Es bliebe somit der Vorstellung der Lesenden überlassen, eine Szene auszumalen, in welcher Philosoph und Redner einander über die Ausführungen des Laien noch einmal befragen. Es ist aber auch zu fragen, welchen Sinn diese unterbliebene Wortmeldung des Redners an dieser Stelle im Text entfalten kann. Die Ankündigung, der Redner werde den Inhalt eines vorangegangenen Gesprächs wiederholen, kann für die Lesenden zum Auslöser werden bzw. können die Lesenden als Aufforderung verstehen, sich den Inhalt des vorhergehenden Textes an dieser Stelle zu vergegenwärtigen und während der weiteren Erklärung des Laien präsent zu halten. Die Ankündigung einer Erklärung durch den Redner würde damit zur Aufforderung zu einer solchen Erklärung an die Lesenden. Der Redner erschiene somit erneut als Stellvertreter der Lesenden im Text, als Empfänger derjenigen Anweisungen und Aktivierungsstrategien, die – mittels der Figur des Laien als Stellvertreter des Autors im Text – an die Lesenden ergehen.

Der Laie fährt fort, die „unendliche Form / infinita forma“²⁰¹ zu bestimmen als das eine „unaussprechliche[] Wort / verbum ineffabile“²⁰², welches „der genaue Name aller Dinge / praecisum nomen omnium rerum“²⁰³ und der „unaussprechliche Name / ineffabile nomen“²⁰⁴ ist sowie „für alle Namen die unendliche Möglichkeit, Name zu sein, und für alles mit der Sprache Ausdrückbare die unendliche Möglichkeit, ausgedrückt zu werden / infinita nominabilitas omnium nominum et infinita vocabilitas omnium voce expressibilium“²⁰⁵. Er endet mit den Worten:

²⁰⁰ De mente c. 2 n. 67.

²⁰¹ De mente c. 2 n. 67.

²⁰² De mente c. 2 n. 68.

²⁰³ De mente c. 2 n. 68.

²⁰⁴ De mente c. 2 n. 68.

²⁰⁵ De mente c. 2 n. 68.

„Und nichts anderes haben alle zu sagen versucht, wenn auch vielleicht das, was sie gesagt haben, besser und klarer ausgedrückt werden könnte. Alle nämlich stimmen notwendig darin überein, dass es eine unendliche Kraft gibt, die wir Gott nennen, in der notwendig alles eingefaltet wird. /

Et nihil aliud omnes conati sunt dicere, licet forte id, quod dixerunt, melius |et clarius dici posset. Omnes enim necessario concordarunt unam esse infinitam virtutem, quam deum dicimus, in qua necessario omnia complicantur.“²⁰⁶

Diese Stelle ist bemerkenswert. Sogar „Gott“ wird hier als Name ausgewiesen. Es ist der menschenmögliche Name anstelle jenes Namens, der unaussprechlich ist. Der Philosoph verbindet die Erklärung des Laien erneut mit einer ihm geläufigen Autorität, indem er Hermes Trismegistos zitiert:

„Wunderbar hast du das Wort des Trismegistus erhellt, der sagte, Gott werde mit den Namen aller Dinge und alle Dinge mit dem Namen Gottes genannt. /

Mirabiliter Trismegisti dictum dilucidasti, qui aiebat deum omnium rerum nominibus ac omnes res dei nomine nominari.“²⁰⁷

Der Laie fasst daraufhin noch einmal zusammen, was er gesagt hatte.

„Denn Gott ist eines jeden Dinges Genauigkeit. Hätte man daher von einem einzigen Ding genaues Wissen, so hätte man notwendig das Wissen von allen Dingen. Wüsste man so den genauen Namen eines einzigen Dinges, dann wüsste man auch aller Dinge Namen, weil es Genauigkeit nur in Gott gibt. Wer daher eine einzige Genauigkeit erreichte, der würde Gott erreichen, der die Wahrheit alles Wissbaren ist. /

Nam deus est cuiuscumque rei praecisio. Unde si de una re praecisa scientia haberetur, omnium rerum scientia necessario haberetur. Sic si praecisum nomen unius rei sciretur, tunc et omnium rerum nomina sciretur, quia praecisio citra deum non est. Hinc qui praecisionem unam attingeret, deum attingeret, qui est veritas omnium scibilium.“²⁰⁸

Erst an dieser Stelle meldet sich der Redner wieder zu Wort, um nach einer weiteren Erklärung der „Genauigkeit des Namens / de praecisione nominis“²⁰⁹ zu fragen. Dazu greift der Laie zurück auf das Beispiel des Dreiecks.

„Wenn ‚Dreieck‘ der genaue Name der rechtwinkligen Figur ist, dann weiß ich die genauen Namen aller Vielecke. /

²⁰⁶ De mente c. 2 n. 68.

²⁰⁷ De mente c. 3 n. 69.

²⁰⁸ De mente c. 3 n. 69; „wörtlich: weil es Genauigkeit diesseits von Gott, außer in Gott nicht gibt.“ (Anmerkung der Herausgeberin Renate Steiger.)

²⁰⁹ De mente c. 3 n. 70.

Si ‚trigonus‘ est praecisum vocabulum figurae triangularis, tunc scio praecisa vocabula omnium polygoniarum.“²¹⁰

Zur Illustration des Gesagten wird im Text noch einmal das Dreieck aufgerufen, das die Sitzkonstellation bereits abbildet. Der Laie gelangt mit diesem Beispiel zu einem Schluss, der das zuvor Gesagte noch einmal variiert.

„Und weil das Wort Gottes die Genauigkeit jedes nennbaren Namens ist, steht fest, dass man allein im Wort alles und jedes einzelne wissen kann. /

Et cum verbum dei sit praecisio omnis nominis nominabilis, solum in verbo omnia et quodlibet sciri posse constat.“²¹¹

Das „Wort Gottes“ kommt hier ohne Vorbereitung hinzu, worauf der Philosoph aber nicht reagiert. Gerade da, wo der Ausdruck „Wort Gottes“ ins Spiel gebracht wird, betont der Philosoph die Übereinstimmung aller Philosophen in der „Lehre / doctrina[]“²¹² des Laien. Die Unendlichkeit Gottes wird dem Philosophen zu dem einen Ausgangspunkt, den „keiner von allen leugnen konnte / nemo omnium negare potuit“²¹³. Im Wortgebrauch des Laien wird also ohne weitere Explikation eine Formulierung eingeführt, die (auch) christologisch lesbar ist. In der Feststellung, „dass man allein im Wort alles und jedes einzelne wissen“ könne, wird diese zugleich mit dem Thema des Wissens verknüpft. Sie wird eingeführt wie eine Variation des bisher Gesagten im Anschluss an ein Beispiel aus der Geometrie. Als ein mathematisches Beispiel wird das Dreieck thematisiert, das zugleich Symbol der Trinität ist, und in diesem Zusammenhang fällt der aufgeladene Ausdruck „verbum dei“. Was also ist geschehen? Die Unendlichkeit Gottes wird beschrieben als etwas, das nicht zu leugnen ist. Wird die Unendlichkeit Gottes genauer zu umschreiben versucht, so gelangt man, das suggeriert der Text, zu einer christologisch aufgeladenen Ausdrucksweise. Diese wird somit eingeführt als eine Explikation dessen, was für alle Philosophen nicht zu leugnen ist, sie wird gleichsam lautlos in die Argumentation eingeschrieben und somit Teil der Überlegungen. Auch alles, was der Laie gesagt habe, werde darin „eingefaltet / complicantur“²¹⁴. Dies ist der erste Schritt zur Vorbereitung der Einführung des Begriffs der Gleichheit. Der zweite Schritt dazu geschieht gleich im Anschluss, über die Einführung der Ähnlichkeit. Von zwei Seiten her wird damit der Ort bestimmt, an dem der Terminus der Gleichheit eingeführt werden soll.

²¹⁰ De mente c. 3 n. 70. Präziser übersetzt wäre: „Wenn ‚Drei-Winkel‘ (Trigon) der genaue Name der dreiwinkligen Figur ist, dann weiß ich die genauen Namen aller Viel-Winkler (Polygone).“

²¹¹ De mente c. 3 n. 70.

²¹² De mente c. 3 n. 71.

²¹³ De mente c. 3 n. 71.

²¹⁴ De mente c. 3 n. 71.

Anschließend bittet der Philosoph um Fortsetzung und fragt erst dann direkt nach einer Definition, was der Geist sei, „quid mentem esse“²¹⁵. Der Laie antwortet unter Verwendung jenes Begriffs, den der Philosoph unmittelbar zuvor zum ersten Mal gebraucht hat, den der *complicatio*, und bestimmt den menschlichen Geist im Ausgang von dessen Relation zum göttlichen Geist. „Similitudo“ steht darin für den menschlichen Geist zweifach zentral, sowohl in Bezug auf die Dinge wie auch in Bezug auf Gott:

„Das Begreifen des göttlichen Geistes ist Hervorbringen der Dinge. Das Begreifen unseres Geistes ist begriffliches Erkennen der Dinge (...) und unseres Geistes Begreifen ist Angleichung des Seienden. /

Conceptio divinae mentis est rerum productio; conceptio nostrae mentis est rerum notio (...) et nostrae mentis conceptio est entium assimilatio.“²¹⁶

Erneut wird damit der Kontext der Erkenntnis aufgerufen.

„Durch Ähnlichkeit nämlich kommt Erkenntnis zustande. / *similitudine enim fit cognitio.*“²¹⁷

In diesem Kontext dient das Verhältnis eines Bildes zu weiteren, vom ersten Bild abhängigen Bildern als Beispiel.

„Wie Gott die absolute Seinsheit ist, die aller Seienden Einfaltung ist, so ist unser Geist jener unendlichen Seinsheit Bild, das aller Abbilder Einfaltung ist, gleichwie das erste Bild eines unbekanntes Königs das Urbild für alle anderen Bilder ist, die nach ihm gemalt werden können. /

Sicut deus est entitas absoluta, quae est omnium entium complicatio, sic mens nostra est illius entitatis infinitae imago, quae est omnium imaginum complicatio, quasi ignoti regis prima imago est omnium aliarum secundum ipsam depingibilium exemplar.“²¹⁸

Ohne Kenntnis der folgenden Ausführungen werden die Relationsstellen des Gleichnisses in der Erläuterung des Laien zunächst einmal in folgender Weise besetzt: Der unbekanntes König steht für Gott.²¹⁹ Der Geist als Bild Gottes wird symbolisiert als erstes Bild des unbekanntes

²¹⁵ De mente c. 3 n. 71.

²¹⁶ De mente c. 3 n. 72.

²¹⁷ De mente c. 3 n. 72.

²¹⁸ De mente c. 3 n. 73.

²¹⁹ Dazu Stadler: Rekonstruktion einer Philosophie der Ungegenständlichkeit, 71:

„Auf der Ebene des Gleichnisses sind drei Weisen des Bild-Seins gegeben: Das wahre Bild des Königs, der König selbst, verbleibt allerdings im Unbekannten. Ihm folgt das erste Darstellungsbild, das seinerseits als ‚Vorlage‘ für alle weiteren Bilder dient. Die Übertragung des Gleichnisses bereitet keine Schwierigkeiten: Der ‚unbekanntes König‘ symbolisiert das nicht denkbare aktual Inifinite. Der Geist als dessen erstes Darstellungsbild ist weiter gekennzeichnet durch den Modus der *complicatio*. Der Begriff der *complicatio* ist zu ergänzen durch sein komplementäres Gegenüber, die *explicatio*. ‚Einfaltung‘ und ‚Ausfaltung‘ stehen in einem Verhältnis von Möglichkeit und Wirklichkeit zueinander. Der Geist als ‚Vor-Bild‘ stellt den Möglichkeitsgrund seiner Akte dar. Das ‚Vor-Bild-Sein‘ drückt die Vorgängigkeit einer apriorischen Struktur aus. Der Geist vermag außer in seinen Akten nicht zu subsistieren; er ist wesentlich als Akt gedacht. Das *exemplar* ist deshalb die allen Akten immanente

Königs, das alle weiteren Bilder ermöglicht: „alles nach dem Geist nur durch den Geist. / omnia post mentem non nisi per mentem.“²²⁰

„Denn die Kenntnis von Gott oder sein Angesicht steigt nur in die geistige Natur hinab, deren Gegenstand die Wahrheit ist, und darüber hinaus nur durch den Geist, so dass der Geist das Bild Gottes ist und Urbild aller Abbilder Gottes, die nach ihm kommen. /

Nam dei notitia seu facies non nisi in natura mentali, cuius veritas est obiectum, descendit, et non ulterius nisi per mentem, ut mens sit imago dei et omnium dei imaginum post ipsum exemplar.“²²¹

Auch das Gleichnis über das erste Bild des Königs ist theatral konzipiert: Es geht darum, Abwesendes zu zeigen, präsent zu machen. Zu beachten ist hier außerdem der theologisch aufgeladene Begriff „descendit“. Was aber ist der Unterschied zwischen dem ersten Bild des Königs und allen weiteren Bildern? Das Beispiel wird zunächst nur aufgeschlüsselt als Symbol für das Verhältnis von Gott, menschlichem Geist und unseren Begriffen von Geschaffenem aller Art, doch zielt es, wie sich zeigen wird, weiterhin auf den Begriff der Gleichheit ab – und damit auf eben jene ‚Stelle‘, die soeben bereits durch den Ausdruck „verbum dei“ angezeigt wurde, die zweite Person der Trinität. Zunächst aber wird der Begriff der Kraft in das Analogie-Gefüge eingetragen.

„Aus der großen Fülle deines Geistes heraus willst du offenbar sagen, dass der unendliche Geist die absolute formgebende Kraft ist, und so der endliche Geist eine nachformende und nachgestaltende Kraft. /

Videris ex multa mentis tuae plenitudine dicere velle mentem infinitam esse vim formativam absolutam, sic mentem finitam vim conformativam seu configurativam.“²²²

Was der Laie in seiner Antwort lediglich als eine Vervielfachung der Rede, eine „multiplicatio sermonum“²²³ ankündigt, enthält bei näherer Betrachtung eine entscheidende Erweiterung gegenüber dem bisher Gesagten. Bisher war nur von Einheit und Ähnlichkeit die Rede. Nun führt der Laie den Begriff der Gleichheit ein, wobei er sich selbst noch tastend zu bewegen scheint.

Form; die Explikationen bringen diese Form zur Darstellung, ‚sie malen sie nach‘, was nicht heißt, dass diese Form außerhalb ihrer Darstellung subsistiert. Die Beziehung des Geistes im Modus der *complicatio* zu seiner *explicatio* entspricht damit genau der des *posse-fieri* zum Faktum und des *universum* zum *universum contractum*. *Explicatio* und *contractio* benennen den gleichen Sachverhalt: ‚Ausfalten‘ ist ein ‚Verschränken‘ in Vielheit. (...) Das Samenkorn im organischen Bereich entspricht dem geometrischen Punkt (...).“

²²⁰ De mente c. 3 n. 73.

²²¹ De mente c. 3 n. 73.

²²² De mente c. 4 n. 74.

²²³ De mente c. 4 n. 74.

„Denn die Gleichheit ist der Einheit Bild. (...) Die Gleichheit ist daher Bild der Einfaltung der Einheit, nicht Ausfaltung. /

Nam aequalitas est unitatis imago. (...) Complicationis igitur unitatis aequalitas est imago, non explicatio.“²²⁴

Vom Beispiel des Bildes ausgehend ist damit der Begriff der Gleichheit eingeführt. – Der Philosoph fasst zusammen:

„Es scheint, dass allein der Geist Gottes Bild ist. / Videtur, quod sola mens sit dei imago.“²²⁵

Bereits in den Schöpfungserzählungen im Buch Genesis ist die Schaffung des Menschen in eine Szene eingebettet. Dieses Menschenbild wird hier re-inszeniert und zugleich theoretisiert.²²⁶ An dieser Stelle übernimmt Cusanus in der Person des Philosophen zugleich die augustinische Zuspitzung: Der Geist ist Bild Gottes.²²⁷ In der Bestätigung des Laien – und darauf liegt der Akzent – wird die Unterscheidung von imago und explicatio, Bild und Ausfaltung ausgeführt:

„Daher sind die Geschöpfe, die keinen Geist haben, eher Ausfaltungen der göttlichen Einfachheit als Bilder, wenn sie auch je nach dem Widerschein des geistigen Bildes beim Ausfalten in verschiedener Weise am Bild teilhaben. /

Unde creaturae mente carentes sunt potius divinae simplicitatis explanationes quam imagines, licet secundum relucetiam mentalis imaginis in explicando de imagine varie participant.“²²⁸

Implizit wird an dieser Stelle die Logik des Löffel-Beispiels wieder aufgegriffen.²²⁹ Der Philosoph möchte das Gesagte in ein Verhältnis setzen zu dem, was ihn beschäftigt. Seine erste Nachfrage bezieht sich auf die Frage nach der Ausstattung der Seele mit angeborenen Begriffen

²²⁴ De mente c. 4 n. 74.

²²⁵ De mente c. 4 n. 76.

²²⁶ Matthias Vollet, persönliche Mitteilung im Doktorandenkolloquium der Kueser Akademie für europäische Geistesgeschichte, Juni 2017.

²²⁷ Vgl. Borsche: Was etwas ist, 195; zur Augustinus-Rezeption des Cusanus vgl. außerdem von Bredow: Der Geist als lebendiges Bild Gottes; für eine genetische Aufarbeitung mit Blick auf De mente, De beryllo und De aequalitate vgl. Schwaetzer: Aequalitas, 76-83.

²²⁸ De mente c. 4 n. 76.

²²⁹ Zu relucetiam und participatio vgl. Stadler: Rekonstruktion einer Philosophie der Ungegenständlichkeit, 73f. „Die Eingangsthese, dass die Lichtsymbolik eine eigenständige Gleichnisebene ist, die sich das gesamte Werk hindurchzieht, wird oft am deutlichsten an Textabschnitten, in denen sich gerade keine Lichtbeispiele finden, die symbolhafte Sprache der Gleichnisebene aber Eingang findet. In dem (...) Löffelgleichnis wird die Weise, in der die Löffelidee sich im konkreten Löffel zeigt, mit den Verben *resplendere* (widerstrahlen) und *relucere* (widerleuchten) ausgesagt, beides Termini, die dem Begriffsfeld der Lichtgleichnisse entstammen. (...)

Dadurch wird in besonderem Maße das systematische Problem sichtbar, das anhand der optischen Beispiele von Lichtbrechung und -reflektion aufgelöst werden soll: Der Modus der *participatio* der Seienden an der Infinität. Die allgemeine Form soll ja ganz und ungeteilt in ihren Einzelungen anwesend sein. [Fußnote: Verweis auf de ber. C. 23] Auf der Vorstellungsebene von Teil und Ganzem ist dieses Problem unlösbar. Optische Vorgänge dagegen scheinen zu zeigen, dass ein Lichtstrahl in der Vielheit seiner Variationen, die durch optische Geräte hervorgerufen werden können, in Gleichzeitigkeit mit sich identisch bleibt.“

bei Platon und Aristoteles. Der Laie geht davon aus, der menschliche Geist sei „zu seinem Besten von Gott in diesen Leib gesetzt worden. / in hoc corpus a deo posita est ad sui profectum.“²³⁰ Dem widerspricht aber die Vorstellung, der Geist müsse etwas, das er einmal gewusst habe, aufgrund des Leibes vergessen haben. Vielmehr verfügt der Geist nicht über angeborene Begriffe, sondern über eine „anerschaffene Kraft / vis concreata“²³¹, „eine ihm anerschaffene Urteilsfähigkeit / concreatum iudicium“²³². Die Anregung durch sinnlich Gegebenes ist notwendige Voraussetzung für diese Tätigkeit des Geistes, wobei sich zeigt, dass der Geist auf den Leib angewiesen und sein Sein im Leib tatsächlich zu seinem Besten ist. Wichtig ist diese Einführung des Begriffs der Kraft in der Vorbereitung auf das folgende. In der zustimmenden Antwort des Philosophen wird zunächst der Begriff des Erfahrens als Selbsterfahrung des Geistes aufgerufen, wobei spiritus²³³ und mens zu unterscheiden sind.

„PHILOSOPH: O wie klar ist deine Lehre! Jeder, der sie hört, muss ihr beistimmen. Zweifellos muss man dies sorgsam beachten. Denn deutlich erfahren wir einen Geist, der in unserem Geist spricht und urteilt, dies sei gut, dies gerecht, dies wahr, und uns tadelt, wenn wir von Rechten abweichen. /

PHILOSOPHUS: O quam clara est tua traditio, cui quisque audiens cogitur assentire! Indubie haec sunt diligenter attendenda. Nam clare experimur spiritum in mente nostra loquentem et iudicantem hoc bonum, hoc verum, et nos reprehendentem, si declinamus a iusto.“²³⁴

Indem der Philosoph die Erklärungen des Laien als „traditio“ bezeichnet, nimmt er eine andere Begriffsbestimmung vor als seine eigene (Begriffs-)Tradition es nahelegen würde: Die Lehre des Laien bezieht sich nicht auf (äußere) Autorität, wie etwa die Altehrwürdigkeit einer Tradition, und bringt selbst keine Autorität hervor. Dem von keiner Instanz ausgeübten Zwang zur Zustimmung, dem sich kein Hörer entziehen kann (cogitur assentire), entspricht ein deutliches Kriterium. Seine Sicherheit über die (für ihn außer Frage stehende) Zustimmung jedes Einzelnen gewinnt der Philosoph im Ausgang von einer Übertragung. Sie erklärt sich aus dem Verweis auf eine je eigene Erfahrung, die zugleich allgemein ist. Er spielt also an auf eine Erfahrung, die unausgesprochen seine eigene ist, und geht davon aus, dass diese Beschreibung für alle gültig sei. Wie er zu diesem Einblick gekommen ist, führt er nicht aus. Zur Bestätigung

²³⁰ De mente c. 4 n. 77.

²³¹ De mente c. 4 n. 77.

²³² De mente c. 4 n. 77.

²³³ Von Dietlind und Wilhelm Dupré wird „spiritus“ an dieser Stelle mit „Geist-Gefühl“ übersetzt, an anderer Stelle, zum Beispiel im Kontext von De venatione sapientiae mit „Geisthauch“.

Jasper Hopkins übersetzt „spiritus“ mit „mental power“: „Philosopher: How clear your teaching is! Each one who hears it is bound to assent to it. Without doubt your points must be carefully heeded. For, clearly, we experience that there is a mental power [spiritus] speaking within our mind and judging this thing to be good, that thing to be just, another thing to be true – and reproving us if we veer from what is just.“

²³⁴ De mente c. 4 n. 78.

benennt er eine Selbsterfahrung, die erneut eine verallgemeinerte ist, als die Quelle seines Wissens. Inhaltlich werden an dieser Stelle die Begriffe der Erfahrung und der Kraft zueinander in ein Verhältnis gesetzt: Die Konzeption des Geistes als Kraft ergibt sich aus der Erfahrung.

„Wir erfahren daraus, dass der Geist jene Kraft ist, die obgleich ihr jede begriffliche Form fehlt, dennoch, einmal angeregt, sich selbst jeder Form angleichen und Begriffe von allen Dingen bilden kann (...). /

Experimur ex hoc mentem esse vim illam, quae licet careat omni notionali forma, potest tamen excitata se ipsam omni formae assimilare et omnium rerum notiones facere (...).“²³⁵

Nicht zufällig ist es der Redner, der in einem Einwurf noch einmal Plato referiert.

„Plato sagte, von der Vernunft werde dann ein Urteil verlangt, wenn der Sinn Gegensätzliches gleichzeitig vorlegt. /

Aiebat Plato tunc ab intellectu iudicium requiri, quando sensus contraria simul ministrat.“²³⁶

Damit verlagert sich, nach dem Referat der Erfahrung, welche potentiell die Erfahrung jedes Einzelnen ist, die Aufmerksamkeit auf ein Sprechen unter Bezugnahme auf Autorität sowie auf das Feld verschiedener philosophischer Lehren, in dem es sich zu orientieren und das Gesagte zu verorten gilt. Entsprechend lenkt auch der Philosoph, nach der Zustimmung des Laien für die Worte des Redners, das Gespräch zurück zu den Peripatetikern und zu deren Bestimmung der Vernunft (intellectus). Darauf antwortend bestimmt der Laie den Geist (mens) als Vermögen (potentia) der Seele (animae) und Erkennen (intelligere) als Akzidenz (accidens). Die aristotelischen Begriffe in der Frage des Philosophen aufnehmend bezeichnet er weiterhin den Geist als Substanz. Vom gemeinsam gewonnenen Begriff der Kraft ausgehend geschieht diese Bestimmung jedoch in einer Weise, die den aristotelischen Begriffsrahmen überschreitet und sprengt.

„Der Geist ist eine lebendige Substanz, die wir in uns erfahren, wie sie innerlich spricht und urteilt, und die sich mehr als jede andere von allen geistigen Kräften, die wir in uns erfahren, der unendlichen Substanz und absoluten Form angleicht. /

Mens est viva substantia, quam in nobis interne loqui et iudicare experimur et quae omni vi alia ex omnibus viribus spiritualibus, quas in nobis experimur, infinitae substantiae et absolutae formae plus assimilatur.“²³⁷

²³⁵ De mente c. 4 n. 78.

²³⁶ De mente c. 4 n. 79.

²³⁷ De mente c. 5 n. 80.

Die Bezugnahme auf die Erfahrung wird weiterhin aufrechterhalten und bildet die Grundlage für die weitere Bestimmung des Geistes als Substanz, die lebendig ist. Damit ist der Diskurs begrifflicher Autorität mit dem Bericht konkreter Erfahrung verknüpft. In der Fassung des Laien ist der Geist als lebendige Substanz nur eine von mehreren geistigen Kräften, die der Selbstwahrnehmung zugänglich sind. Diese lebendige Substanz ist durch das Vermögen ausgezeichnet, sich der Urform angleichen zu können. Die Begriffe Substanz und Form werden dabei so gebraucht, dass sie austauschbar sind.

„Ihre Aufgabe in diesem Leib ist es, den Leib zu beleben, und aufgrund dessen wird sie ‚Seele‘ genannt. /

Cuius officium in hoc corpore est corpus vivificare, et ex hoc ‚anima‘ dicitur.²³⁸

Im Weiteren wird Substanz zur Bestimmung von Form und der Begriff der Form wird dem Begriff der Kraft parallelgesetzt.

„Daher ist der Geist eine substantielle Form oder Kraft, die in sich alles auf seine Weise einfaltet, sowohl die beseelende Kraft, durch die er den Leib beseelt, indem er ihn mit vegetativem und sinnlichem Leben belebt, als auch die verstandesmäßige, die vernunftvolle und die zur geistigen Schau fähige Kraft. /

Unde mens est forma substantialis sive vis in se omnia suo modo complicans, vim animativam, per quam corpus animat vivificando vita vegetativa et sensitive, et vim ratiocinativam et intellectualem et intellectibilem complicans.“²³⁹

Der Ablauf des Gesprächs suggeriert bzw. inszeniert erneut den Status des Gesagten: Die Hierarchie der geistigen Vermögen wird nicht von der Tradition übernommen, sie wird eingeführt als die Lehre des Laien aufgrund eigener Erfahrung aus Selbstbeobachtung und nachträglich durch die Fragen des Philosophen in ein Verhältnis gesetzt zu den Autoritäten. So auch im Folgenden:

Mit Verweis auf „Pythagoras und die Platoniker / Pythagoras et Platonici“²⁴⁰ möchte der Philosoph wissen, ob der Geist schon vor seinem Sein im Leib Geist gewesen sei. Der Laie

²³⁸ De mente c. 5 n. 80.

²³⁹ De mente c. 5 n. 80.

Dietlind und Wilhelm Dupré übersetzen diese Stelle wie folgt: „Der Geist ist ein lebendiger Bestand, von dem wir erfahren, daß er in uns spricht und urteilt, und der sich mehr als jede andere Kraft von allen geistigen Kräften, die wir in uns erfahren, dem unendlichen Grundbestand und der absoluten Gestalt verähnlicht. Seine Aufgabe in diesem Körper ist, den Körper zu beleben. Aus diesem Grund wird er Seele genannt. Darum ist der Geist die grundbestandliche Gestalt oder Kraft, die in sich alles auf ihre Weise einfaltet; sowohl die beseelende Kraft, durch die er den Körper beseelt, indem jene diesen mit vegetativem und sinnlichem Leben belebt; wie die verständige, die vernunftvolle und schauende Kraft.“

²⁴⁰ De mente c. 5 n. 81. Siehe dazu Schwaetzer: Konjekturen zur coniectura.

spielt zunächst auf einen vorangegangenen Vergleich „mit dem Sehvermögen im Finstern / visui in tenebris“²⁴¹ an und antwortet mit einem zweiten Gleichnis, wonach der Geist „ein gewisser göttlicher Same / quoddam divinum semen“²⁴² sei, dessen „Samenkraft / vis seminalis“²⁴³ für ihre Tätigkeit immer auch die „Gelegenheit / opportunitas“ nötig habe.²⁴⁴

An dieser Stelle zeigt sich die Sensibilität des Autors für den Begriff der Gelegenheit, welcher auf den Text selbst zurückverweist. Ein abstraktes Vermögen, hat, solange es nicht im Konkreten ausgeübt wird, keine Wirklichkeit. So ist auch die Reflexion über den Geist, die Selbstvergewisserung immer möglich, aber ohne Gelegenheit geschieht sie nicht. Eine solche Gelegenheit bietet der Text. Entsprechend werden die Lesenden – nach einem Exkurs des Laien in die mittelalterliche Sehtheorie, an dessen Ende der Laie seine Selbstdarstellung als Unbelesener einmal suspendiert und namentlich auf Philo verweist²⁴⁵ – mit dem folgenden Beispiel in den Text involviert: Die Aufgabe des Geistes, Verstandesinhalte zu beurteilen, während der Verstand die Sinneseindrücke zu beurteilen habe, wird etabliert anhand eines Vergleichs mit dem Vorgang des Lesens.²⁴⁶ Anhand der Selbstbeobachtung beim Lesen können die Rezipierenden an dieser Stelle das Gesagte überprüfen.

Natürlich möchte der Philosoph nun wissen, wie der Geist zu jener „Urteilkraft / iudicium“ komme. In seiner Antwort führt der Laie den Begriff des Geistes ein als „Bild des Urbildes von allem / imago exemplaris omnium“, als Bild Gottes. Das Verhältnis von „imago“ und „exemplar“ entspricht dem von *imago* und *veritas*, wobei „die Wahrheit im Abbild widerstrahlt / veritas in imagine reluceat“²⁴⁷.

Somit stehen die Begriffe Urbild, Gott und Wahrheit auf der dem Bild (*imago*) gegenüberstehenden Seite der Relation an derselben Stelle. Die Bezogenheit des Geistes auf das, was ihn bedingt (Urbild), übersteigt (Gott) und zugleich in ihm widerstrahlt (Wahrheit), illustriert der Laie zunächst mit dem Verweis auf „ein geschriebenes Gesetz / *lex scripta*“²⁴⁸ und anschließend auf „die einfachste und unteilbare Spitze eines Winkels an einem ganz fein geschliffenen Diamanten / *acuties simplicissima et indivisibilis anguli lapidis diamantis politissimi*“²⁴⁹. In beiden Vergleichen wird erst nach der Benennung des Gegenstands eine

²⁴¹ De mente c. 5 n. 81.

²⁴² De mente c. 5 n. 81.

²⁴³ De mente c. 5 n. 81.

²⁴⁴ De mente c. 5 n. 81.

²⁴⁵ „Weil aber alle Unterscheidung aus dem Verstand kommt, deshalb hat Philo offensichtlich nicht unsinnig so gesprochen / Et quia omnis discretio ex ratione est, hinc Philo non absurde sic dixisse videtur.“ (De mente c. 5 n. 83.)

²⁴⁶ De mente c. 5 n. 84.

²⁴⁷ De mente c. 5 n. 85.

²⁴⁸ De mente c. 5 n. 85.

²⁴⁹ De mente c. 5 n. 85.

Vorstellung eingeführt, die der erwarteten Beschreibung zuwiderläuft und in diesem Bruch die Aufmerksamkeit auf das Folgende schärft: Das Gesetz bzw. die Winkelspitze des Diamanten soll als lebendig vorgestellt werden. Ein lebendiges Gesetz, so der Laie, würde „in sich die zu fallenden Urteile lesen. / in se iudicanda legeret.“²⁵⁰ Es könnte sich auf sich selbst beziehen und würde somit in ein Selbstverhältnis treten. Die Explikation des Ursprungs der Urteilskraft des Geistes beinhaltet damit auch die Beschreibung eines Aktes der Selbstbezugnahme als Verwirklichung grundlegender Selbstbezüglichkeit. Dieser Akt wird als ein Lesen beschrieben. Das Verb „legere“ benennt weiterhin die Tätigkeiten des Sammelns und des Verstehens, Tätigkeiten, die Konzentration, Prozesshaftigkeit und Dauer implizieren. Es geht also weniger um eine intuitive Innenschau als vielmehr um eine auf Dauer, potentiell auf Kontinuität hin ausgelegte Selbstbeobachtung. Genau in der Beschreibung dieses Prozesses wird auch die Selbstwahrnehmung der Lesenden angestoßen und ihnen wird bewusst, dass ihr Tun, das Lesen des Textes, selbst eine Gelegenheit bietet für den Prozess, der in den Beispielen beschrieben wird.

Das auf diese Weise umrissene Konzept von Lebendigkeit wird nun auf den Geist zurückbezogen, während außerdem auf der Seite dessen, worauf der Geist bezogen ist, noch eine weitere Bestimmung hinzutritt:

„So ist der Geist die lebendige Abbildung der ewigen und unendlichen Weisheit. / Unde mens est viva descriptio aeternae et infinitae sapientiae.“²⁵¹

Dass in diesem Kontext mit dem Begriff der Weisheit auf die zweite Person der Trinität angespielt wird, ist (auch für Cusanus) nicht ungewöhnlich. Überraschender ist dagegen, wie der Geist in seinem Verhältnis zur Weisheit bezeichnet wird. Er ist nicht „imago“, wie sich im Ausgang vom bisher gebrauchten Begriff erwarten ließe, sondern „descriptio“. Nicht die Assoziation eines intuitiven Sehens verbindet sich hiermit, sondern die einer prozesshaften Aneignung. Eine Beschreibung muss studiert werden. Als Beschreibung der Weisheit muss der Geist sich, einmal durch Staunen angeregt, sich selbst zuwenden:

²⁵⁰ De mente c. 5 n. 85.

²⁵¹ De mente c. 5 n. 85. Im Ganzen lautet dieser Passus: „Er hat sie daher, weil er das Bild des Urbildes von allem ist. Gott nämlich ist das Urbild von allem. Da das Urbild von allem im Geist wie die Wahrheit im Abbild widerstrahlt, so hat er das in sich, auf das er schaut und nach dem er ein Urteil über das Außenliegende fällt. <Das ist so,> wie wenn ein geschriebenes Gesetz lebendig wäre, dann würde es, weil es lebendig ist, in sich die zu fallenden Urteile lesen. So ist der Geist die lebendige Abbildung der ewigen und unendlichen Weisheit. / Habet ex eo, quia est imago exemplaris omnium. Deus enim est omnium exemplar. Unde cum omnium exemplar in mente ut veritas in imagine reluceat, in se habet ad quod respicit, secundum quod iudicium de exterioribus facit. Ac si lex scripta foret viva, illa, quia viva, in se iudicanda legeret. Unde mens est viva descriptio aeternae et infinitae sapientiae.“

„Dann findet er durch die Bewegung seines vernunfthaften Lebens in sich
abgeschrieben, was er sucht. /

Tunc motu vitae suae intellectivae in se descriptum reperit, quod quaerit.“²⁵²

Um dieses Widerstrahlen der Wahrheit weiter zu verdeutlichen, entfaltet der Laie ein zweites Beispiel. Die Spitze eines Winkels eines Diamanten, „in der die Formen aller Dinge widerstrahlten / in qua omnium rerum formae resplenderent“²⁵³, würde, wenn sie lebendig wäre, im Blick auf sich selbst „aller Dinge Abbilder finden, durch die sie sich Begriffe von allem machen könnte / omnium rerum similitudines reperiret, per quas de omnibus notiones facere posset“²⁵⁴.

Beide Beispiele zusammengenommen beschreiben das, was der Geist in sich selbst findet, als Widerschein der Wahrheit und in der weiteren Explikation dessen als Widerschein der Formen aller Dinge. Imaginiert wird mit dem Gesetz wie mit der Diamantspitze jeweils ein Vorgang der Selbst-Betrachtung oder Selbstreflexion, der auch als Übung gedacht werden kann: Die „zufällenden Urteile“ und „aller Dinge Abbilder“ in sich zu lesen und zu finden ist jeweils eine Tätigkeit, die das lebendige Gesetz bzw. die lebendige Diamantspitze auszeichnet, kein Vorgang, der nur einmal ausgeführt und dann nicht mehr wiederholt werden müsste. Zugleich ist diese Imagination selbst eine Übung. Den zu Anfang des Textes von der Figur des Philosophen mit Verweis auf das Orakel von Delphi formulierten Auftrag, „dass der Geist sich selbst erkennen und mit dem göttlichen Geist verbunden fühlen soll“, der damit als Auftrag auch an die Lesenden über dem gesamten Text steht, wird von der Figur des Laien übersetzt in eine konkrete Imaginationübung für die Lesenden. Diese bereiten vor, was im Folgenden in einem zentralen Gleichnis des Textes zur Entfaltung kommt. Von diesem Ausgangspunkt her formuliert der Laie in aller Kürze das Konzept einer belebten Spiegelkraft des Geistes „vor aller Quantität / ante omnem quantitatem“²⁵⁵. Diese wird im folgenden Beispiel zentral sein, obgleich die Bitte des Philosophen zunächst nicht an die Ausführung des Laien anzuschließen scheint.

„PHILOSOPH: Ich möchte hören, ob du diese deine Kunst beispielhaft auf
die Schöpfungen des Geistes anwenden könntest. /

PHILOSOPHUS: Vellem audire, an hanc artem tuam in mentis creatione
paradigmaticice posses applicare.“²⁵⁶

²⁵² De mente c. 5 n. 85.

²⁵³ De mente c. 5 n. 85.

²⁵⁴ De mente c. 5 n. 85.

²⁵⁵ De mente c. 5 n. 86.

²⁵⁶ De mente c. 5 n. 86.

Noch einmal greift der Laie in seiner Antwort auf das Beispiel des Löffels zurück. Der soeben vorbereitete und eingeführte Begriff des Spiegels wird nun mit diesem verbunden. Mit den Worten „Ich wollte einen Spiegellöffel machen. / Volui facere coclear specular.“ beginnt der Laie einen Bericht von seiner Schnitzarbeit. Auffallend ist, dass keiner der Gesprächspartner in dieser Szene tatsächlich mit eigenen Händen einen Löffel schnitzt oder poliert. Es genügt, dass der Laie diese Erfahrung bereits gemacht hat und referieren kann. Aus einem Stück Holz fertige er zunächst durch Herausarbeiten der entsprechenden Proportion einen Löffel, anschließend durch Polieren einen Spiegel. Am Griff oben und unten sowie in der Innen- und Außenseite des Löffels habe er somit verschiedene und letztlich „alle Arten von Spiegeln, den hohlen, den gewölbten, den flachen und den säulenförmigen / omnia genera speculorum, scilicet concavum, convexum, rectum et columnare“²⁵⁷ herausgearbeitet. Zwar ist es möglich, aus einem (hochwertigen) Stück Holz durch Polieren einen Spiegel zu machen.²⁵⁸ Doch in dieser pointierten Knappheit wirkt die Einführung der Fertigung eines Spiegels aus einem Holzlöffel überraschend. Das Polieren dürfte wohl Monate in Anspruch nehmen. Im Bericht des Laien ist dieser Vorgang zeitlich gerafft. Der Laie verweist damit auf eine wiederholt durchzuführende, lang andauernde Arbeit an einem Gegenstand als Übung, an deren Ende er sich in dem, was er geschaffen hat wie in dem, was er tut, selbst erkennen kann. Zunächst ist es das Verhältnis von Geist und Materie bzw. Leib, welches in diesem Beispiel geklärt wird.

„So hat die Spiegelform kein zeitliches Sein vor dem Löffel (...) [u]nd die Spiegelform ist unabhängig vom Löffel. (...) Ebenso hat Gott durch die Bewegung des Himmels aus der geeigneten Materie die Proportion herausgeführt, in der die Beseeltheit in vollkommenerer Weise widerstrahlt, der er dann den Geist hinzugefügt hat, gewissermaßen als lebendiger Spiegel in der Art, wie ich es erklärt habe. /

Unde forma specularis non habuit temporale esse ante coclear (...) [e]t forma specularis est independens a cocleari. (...) Ita quidem deus per motum caeli de apta materia proportionem eduxit, in qua resplenderet animalitas perfectiori modo, cui deinde addidit mentem quasi vivum speculum modo quo dixi.“²⁵⁹

Im Resümee des Laien wird die Spiegelmetapher auf den Geist selbst übertragen und der Geist explizit einem „lebendigen Spiegel“ gleichgesetzt. Implizit ist hier noch mehr geschehen. Der Holzlöffel als der eine Gegenstand, an dem sich die Spekulation entzündet und der das

²⁵⁷ De mente c. 5 n. 87. Zur historischen Aussagekraft dieser Stelle siehe Schneider, Norbert: Zum Motiv des Spiegels in der Malerei des Spätmittelalters und der Frühen Neuzeit.

²⁵⁸ Persönliche Auskunft eines Handwerkers.

²⁵⁹ De mente c. 5 n. 87.

fortlaufende Gespräch immer wieder bündelt, wurde zum Spiegel.²⁶⁰ Die einleitende Aussage des Laien, er wollte einen Spiegellöffel machen, bedeutet somit auch: Der Laie poliert den Löffel, um sich selbst zu erkennen. Das grundlegende Symbol des Löffels, ein Beispiel für die „Schöpfungen des Geistes“, dient zugleich auch dem Laien selbst zur Einsicht. Er hält ihm etwas, das er selbst erfahren hat, als wiederholten Anlass zur Selbstvergewisserung präsent. Im Schnitzen wird sich der Laie seines Menschseins bewusst.

Vom Wissen um die am Ende des Textes bekannte Erfahrung her stellt sich hier die Frage, wie im jeweiligen Alltag der Lesenden diese Vergewisserung geschehen könne. Die beiden anderen Figuren haben sehr wohl Zugang zu dieser Darlegung, jedoch ist es nicht ihr eigenes Tun. Diese Dynamik der Selbstvergewisserung ist jedoch auch in den Berufen der anderen beiden zu sehen. Der Philosoph kommt zu diesem Bewusstsein im Tun dessen, was seinen Beruf auszeichnet. Er fragt nach Begriffen und Unterscheidungen. Der Redner wiederum führt Begriffe zusammen und gestaltet Texte. Auch darin bringt er Neues hervor. In dieser Szene sitzt er schweigend dabei und führt gerade die für seinen Beruf typische Tätigkeit nicht aus. Auch darin gleicht er den Lesenden, die bei der Lektüre, gewöhnlich, nicht ihrer alltäglichen Beschäftigung nachgehen. Imaginär beobachten die Lesenden also den Laien beim Löffelschnitzen und sehen, dass er gerade dabei seine Bild-Beziehung zum unendlichen Geist reflektiert. Indem sie sich fragen, was Philosoph und Redner aus dieser Beobachtung einer Tätigkeit machen, die nicht ihre ist, fragen sie auch, inwiefern sie in ihrer täglichen Arbeit ihr Menschsein reflektieren. So erfährt und reflektiert jeder sein Menschsein auf seine Weise und es bleibt den Lesenden überlassen zu fragen, wie für sie und in ihrem alltäglichen Tun das Sein des menschlichen Geistes wahrnehmbar wird. In der textuell inszenierten Situation wird der konkrete Gegenstand – und mit ihm auch das Tun in Bezug auf diesen Gegenstand – zum Spiegel. Das Tun, das sich auf den Gegenstand bezieht, spiegelt den Ausführenden selbst – und damit die Konfiguration und Verfasstheit seines Seins, seines So-Seins, seiner Welt und seiner Bezogenheit auf das Ganze: Im Spiegel wird nicht nur isoliert die eine Person sichtbar, die hineinblickt, sondern auch, was diese Person umgibt und das, was sie ohne Spiegel nicht auf einen Blick sehen könnte, wie etwa das, was sich hinter ihr befindet.

²⁶⁰ Die Ikone ist das Zentrum der Szene in *De visione Dei*, das die Aufmerksamkeit der teilnehmenden Brüder in einem gemeinsamen Punkt bündelt. In gleicher Funktion ist der Holzlöffel im Zentrum der Szene von *Idiota de mente*. In einer Werkstatt sitzen die Gesprächspartner im Dreieck, in dessen Mitte der Holzlöffel. Schon Michel de Certeau hat auf diese Stelle hingewiesen. Er schlägt von der Ikone aus *De visione Dei*, die an einer Stelle des assoziativen Gebets wie ein Spiegel der Gestimmtheit des Betrachters funktioniert, den Bogen zurück zu *Idiota de mente*. Alles könne plötzlich zum Spiegel werden, der auf Gott verweist. An späterer Stelle wird eine Gemeinsamkeit zwischen den Texten *Idiota de mente* und *De visione Dei* sichtbar werden: Jeweils drei Teilnehmer richten ihre gemeinsame Aufmerksamkeit jeweils auf einen Gegenstand, der im Text recht unvorbereitet als Spiegel benannt wird.

Die Antwort des Philosophen auf die Ausführungen des Laien verbindet anschließend die Abstraktion wieder mit der konkreten Situation:

„Deine Anwendung passt. / Apte applicasti.“²⁶¹

In dieser Wendung offenbart er noch einmal die Funktion der vielen Beispiele: Sie ermöglichen den Nachvollzug im Konkreten, Bildhaften. Umso abstrakter geben sich die folgenden Übertragungen und Überlegungen. Der Philosoph fragt nach dem Verhältnis des Gesagten zur Position der Pythagoreer²⁶² und erhält mehrfach Erklärungen der Dreieinigkeit anhand von Überlegung über die „Zahl, die aus dem göttlichen Geist hervorgeht, von der die mathematische ein Abbild ist. / de numero, qui ex divina mente procedit, cuius mathematicus est imago.“²⁶³ Der Laie gelangt mittels der Zahl zu einem Begriff von Proportion als Tauglichkeit des Widerstrahlens der Spiegelfläche. Auch dies führt letztlich auf den Begriff und das Symbol des Spiegels zurück.

„Das Verhältnis besteht gleichsam in der Eignung der Spiegeloberfläche, das Abbild widerzustrahlen; wenn dieses nicht bestehen bleibt, hört die Wiedergabe auf. /

Est enim proportio quasi aptitudo superficiei specularis ad resplendentiam imaginis, qua non stante desinit repraesentatio.“²⁶⁴

Zur Verdeutlichung vergleicht er den göttlichen Geist mit einem Musiker, der die Töne zueinander in ein harmonisches Verhältnis bringt. Das Fazit lautet:

„Aus dem Geist also stammt die Zahl und alles. / Ex mente igitur numerus et omnia.“²⁶⁵

Ohne den Geist also gäbe es keine Zahlen. Die Vielheit der Dinge kommt aus dem Geist Gottes. Der Laie fährt fort:

„So mutmaße ich, dass man unwiderlegbar behaupten kann, dass das erste Urbild der Dinge im Geist des Schöpfers die Zahl ist. Das zeigt die Ergötzlichkeit und Schönheit, die allen Dingen innewohnt, die auf der Proportion beruht, die Proportion aber auf der Zahl. Darum ist die Zahl die vorzügliche Spur, die zur Weisheit führt. /

Sic irreprehensibiliter posse dici conicio primum rerum exemplar in animo conditoris numerum esse. Hoc ostendit delectatio et pulchritudo, quae

²⁶¹ De mente c. 6 n. 88.

²⁶² Siehe Schwaetzer: Konjekturen zur coniectura.

²⁶³ De mente c. 6 n. 88.

²⁶⁴ De mente c. 6 n. 92.

²⁶⁵ De mente c. 6 n. 92.

omnibus rebus inest, quae in proportione consistit, proportio vero in numero.
Hinc numerus praecipuum vestigium ducens in sapientiam.“²⁶⁶

Der Philosoph wirft ein, dieser Ansicht seien auch die Pythagoreer, Platoniker und Severinus Boethius, womit den Lesenden ein Orientierungspunkt geboten ist.²⁶⁷ Der Laie aber fährt unbeeindruckt fort mit der Behauptung, „dass das Urbild der Begriffe unseres Geistes die Zahl ist. / exemplar conceptionum nostrae mentis numerum esse.“²⁶⁸ Ohne Zahl sei keine Erkenntnis möglich.²⁶⁹

Erneut stellt der Philosoph jene Frage nach der Verortung des Gesagten im Feld der Begriffe und Autoritäten, welche die Lesenden sich an dieser Stelle gestellt haben dürften. Der Laie antwortet – dies markiert die einleitende Formulierung – mit einem Glaubensbekenntnis. Sein explizites Bekenntnis („Credo“) unterläuft die Frage nach Autoritäten mit einem methodischen Verweis auf die zugrundeliegende Erfahrung, die als Selbsterfahrung des Geistes bestimmt ist.

„Ich glaube, dass alle, die über den Geist geredet haben, solches oder anderes haben sagen können, bewegt von dem, was sie in der Kraft des Geistes erfuhren. /

Credo omnes, qui de mente locuti sunt, talia vel alia dixisse potuisse, moti ex his, quae in vi mentis experiebantur.“²⁷⁰

Für die Lesenden ist dies das Stichwort für den Nachvollzug der folgenden Beschreibung als Denk-Übung. Mit einem Anklang an das Beispiel vom lebendigen Gesetz („Über jede Harmonie nämlich fanden sie ein Urteil im Geist / De omni enim harmonia iudicium in mente reperiebant“²⁷¹) beschreibt der Laie den Geist als „eine lebendige, der Unterscheidung fähige Zahl / vivus numerus discretivus“²⁷², wobei in den Unterscheidungen bereits ein doppelter trinitarischer Charakter eingeführt wird. Der Laie benennt drei Weisen der Unterscheidung: die absolute Notwendigkeit oder die absolute Möglichkeit oder die Notwendigkeit der Verknüpfung. Letztere wird erneut trinitarisch expliziert als bestimmte Notwendigkeit, bestimmte Möglichkeit oder Fähigkeit zur dauernden Bewegung.²⁷³ Diese werden in der anschließenden langen Ausführung des Laien über die Weisen der Angleichung des Geistes

²⁶⁶ De mente c. 6 n. 94.

²⁶⁷ Siehe Schwaetzer: Konjekturen zur coniectura.

²⁶⁸ De mente c. 6 n. 95.

²⁶⁹ De mente c. 6 n. 95.

²⁷⁰ De mente c. 7 n. 97.

²⁷¹ De mente c. 7 n. 97.

²⁷² De mente c. 7 n. 97.

²⁷³ „De omni enim harmonia iudicium in mente reperiebant mentemque ex se notiones fabricare et sic se movere, quasi vivus numerus discretivus per se ad faciendum discretionem procederet, et iterum in hoc collective ac distributive procedere aut secundum modum simplicitatis ac necessitatis absolutae vel possibilitatis absolutae vel necessitatis complexionis vel determinatae vel possibilitatis determinatae aut ob aptitudinem perennis motus.“ (De mente c. 7 n. 97.)

aufgenommen und verortet. Der Begriff der lebendigen Zahl, welcher die widerstreitenden Traditionen vereint, erhält somit eine christliche Prägung. Abschließend werden die Lesenden noch einmal implizit aufgefordert, die Verbindung zwischen den mit der Autorität philosophischer Traditionen versehenen Lehren und den allen Menschen zugänglichen Erfahrungen aus der Selbstbeobachtung des Geistes wahrzunehmen bzw. das Gesagte mit ihren eigenen Erfahrungen zu verknüpfen.

„Dass sie wegen dieser oder verschiedener ähnlicher Erfahrungen solches und anderes über den Geist oder die Seele gesagt haben, ist vernünftigerweise anzunehmen. /

Ob has aut similes varias experientias talia ac alia de mente aut anima dixisse rationabiliter credendum.“²⁷⁴

Diese Verbindung zwischen Lehre und Erfahrung wird sogleich noch einmal vorgeführt, indem eine These („dass die Seele sich selbst bewegende Zahl / anima[] numeru[s] se moven[s]“²⁷⁵ sei) in eine Denk-Übung für die Lesenden übersetzt wird. Im Ausgang von der Aussage, „dass der Geist eine gewisse lebendige göttliche Zahl ist, die für die Eignung, die göttliche Harmonie wiederzustrahlen, optimal proportioniert ist / mentem esse vivum quendam divinum numerum optime ad aptitudinem resplendentiae divinae harmoniae proportionatum“²⁷⁶ wird an dieser Stelle eine Analogie eingeführt: Das Verhältnis Gottes zu seinen Werken entspricht dem Verhältnis des menschlichen Geistes zu seinen Werken. Beinahe mahnend wiederholt der Laie auf die Frage des Philosophen nach der Positionierung des Gehörten zur herrschenden Ansicht seine methodische Bemerkung, jedoch dieses Mal nicht als Bekenntnis, sondern als Einschätzung:

„Ich glaube nicht, dass sie etwas anderes meinten, als ich gesagt habe, wenn sie auch eine andere Ausdrucksweise verwendeten. /

Non puto aliud illos voluisse quam dixi, licet alium dicendi modum haberent.“²⁷⁷

Darin ist ein Rückbezug auf die Frage nach der Benennung des Geistes vom Anfang zu sehen. An dieser Stelle haben die Lesenden, im Nachvollzug der verschiedenen vorgetragenen Benennungsmöglichkeiten, selbst erfahren, wie die anfangs vorgeschlagene Benennung des Geistes aufzufassen ist: als eine begriffliche Annäherung des Menschen an das, was er wahrnimmt und erfährt, die sinnvoll, aber nicht unveränderlich, die sowohl konjunktural als auch

²⁷⁴ De mente c. 7 n. 97.

²⁷⁵ De mente c. 7 n. 99.

²⁷⁶ De mente c. 7 n. 98.

²⁷⁷ De mente c. 7 n. 99.

kreativ ist. Entsprechend tritt, in der Analogie zum göttlichen Geist, im vorläufigen Fazit des Laien die produktive Kraft des menschlichen Geistes hervor.

„Der göttliche Geist erschafft, indem er denkt; der unsrige gleicht an, indem er denkt, dadurch dass er Begriffe oder vernunfthaftes Schauen hervorbringt. /

Divina mens concipiendo creat, nostra concipiendo assimilat notiones seu intellectuales faciendo visiones.²⁷⁸

Nach einem Ausruf des Lobes auf das Gesagte bittet der Redner um weitere Klärung. Die Antwort des Laien an den Redner, auf welche dieser mit erneutem Lob reagieren wird, ist der längste ununterbrochene Redeeinsatz des Dialogs. Von den konkreten Sinnesempfindungen ihren Anfang nehmend und bis, letztlich, zur „Schau der absoluten Wahrheit / intuitio veritatis absolutae“²⁷⁹ aufsteigend, gilt die Prämisse – gilt, was der Laie gleich zu Anfang vorausschickt: Der Geist ist ‚assimilativ‘, / „Mens est (...) assimilativa,“²⁸⁰ er wirkt und ‚arbeitet‘ wie ein Künstler, der aus Wachs Nachbildungen verschiedenster Dinge erstellt. Für diesen Vorgang ist immer ein Wirken des Geistes erforderlich, denn „der Geist ist es, der alles abgrenzt. / mens est, quae omnia terminat.“²⁸¹ Das Bild vom Wachs wird im Folgenden transformiert. Es wird zu Wachs, das von Geist ‚in-formiert‘, von innen heraus geformt ist und weiter geformt wird: Wachs, das Geist ‚intus‘ hat. Wieder müssen die Lesenden aktiv werden. Ihnen wird, wie der Konjunktiv anzeigt, eine kaum leistbare Imaginationsarbeit abverlangt:

„Wenn man sich daher Wachs vorstellte, dessen inneres Gestaltprinzip der Geist wäre, dann würde der Geist, der darin existiert, das Wachs jeder Gestalt, die sich ihm zeigte, gleichgestalten, wie es jetzt der Geist des Künstlers, der von außen angewendet wird, zu tun trachtet. /

Unde si conciperetur cera mente informata, tunc mens intus existens configuraret ceram omni figurae sibi praesentatae, sicut nunc mens artificis ab extrinseco applicata facere nititur.“²⁸²

Die Übertragung weist auf den Geist im Leib und die verschiedenen „Arteriengeister / spiritu[s] arteriarum“²⁸³ in den Organen, mittels derer der Geist Nachbildungen erstellt. Diese verfügen über eine je spezifische Fähigkeit zur Gleichgestaltung („flexibilitas“), dergemäß sie jeweils auf verschiedene Reize wie Farbbilder, Tonbilder und weitere ansprechen. Weiterhin gibt es je einen Arteriengeist „im Organ der Einbildungskraft (...) [und] (...) im Organ des

²⁷⁸ De mente c. 7 n. 99.

²⁷⁹ De mente c. 7 n. 106.

²⁸⁰ De mente c. 7 n. 100. Renate Steiger wie auch Dietlind und Wilhelm Dupré übersetzen den Ausdruck „assimilativa“ mit der Wendung „der Angleichung fähig“.

²⁸¹ De mente c. 7 n. 100.

²⁸² De mente c. 7 n. 101.

²⁸³ De mente c. 7 n. 101.

schlussfolgernden Denkens / in organo imaginativae (...) [e]t (...) in organo ratiocinativae²⁸⁴. Auch Einbildung und Rationalität arbeiten also mit „Nachbildungen (...) mittels körperlicher Geister / assimilationes (...) medio corporalium spirituum“²⁸⁵. Das bedeutet auch, dass der Verstand, platonisch gedacht, nicht über das Sinnliche hinauskommen kann und somit kein sicheres Wissen erreichen kann.

„Weil sie [unsere Geisteskraft] durch diese Angleichungen nur Begriffe von Sinnlichem erreicht, wo die Formen der Dinge nicht wahr, sondern durch die Wandelbarkeit der Materie verdunkelt sind, daher sind alle derartigen Begriffe eher Mutmaßungen als Wahrheiten. So sage ich infolgedessen, dass die Begriffe, die durch verstandesmäßige Angleichungen erreicht werden, unsicher sind, weil sie eher den Abbildern der Formen entsprechen als Wahrheiten. /

Unde cum per has assimilationes non attingat nisi sensibilibus notionibus, ubi formae rerum non sunt verae, sed obumbratae variabilitate materiae, tunc omnes notionibus tales sunt potius coniecturae quam veritates. Sic itaque dico, quod notionibus, quae per rationales assimilationes attinguntur, sunt incertae, quia sunt secundum imagines potius formarum quam veritates.“²⁸⁶

Doch der Geist ist mehr als Verstand.

„Danach bildet unser Geist (...) als Geist an sich (...) Angleichungen an die Formen, und zwar nicht so, wie sie in die Materie eingetaucht sind, sondern wie sie in sich und an sich sind, und begreift die unwandelbaren Wesenheiten der Dinge, indem er sich seiner selbst als Instrument bedient (...). /

Post haec mens nostra, (...) ut est mens per se, (...) facit assimilationes formarum non ut sunt immersae materiae, sed ut sunt in se et per se, et immutabiles concipit rerum quidditates utens se ipsa pro instrumento (...).“²⁸⁷

Als Beispiel dient, in deutlicher Anspielung an Platons Menon, die geometrische Figur des Kreises, die vom Geist gedacht werden, aber in der Materialität nicht in vollendeter Form gebildet oder gefunden werden kann.

„Daher ist der Kreis im Geist das Urbild und Maß der Wahrheit des Kreises auf dem Boden. /

Unde circulus in mente est exemplar et mensura veritatis circuli in pavimento.“²⁸⁸

Diese Angleichung an von der Materie losgelöste Formen liegt der Mathematik als sicherer Wissenschaft zugrunde. Der Geist wird „zu diesen abstrahierenden Angleichungen angeregt /

²⁸⁴ De mente c. 7 n. 102.

²⁸⁵ De mente c. 7 n. 102.

²⁸⁶ De mente c. 7 n. 102.

²⁸⁷ De mente c. 7 n. 103.

²⁸⁸ De mente c. 7 n. 103.

incitatur ad has assimilationes abstractivas“ wie ein Bild den Betrachter zur Suche nach dem Urbild anregt.²⁸⁹

Um dies zu illustrieren, wird das Beispiel vom Wachs noch einmal herangezogen und entsprechend dem beschriebenen geistigen Vorgang in eine Imaginationsübung übersetzt. Wenn die Bildsamkeit des Wachses oder anderer Stoffe vom Wachs abgelöst und „lebendig wäre in geistigem Leben / viva vita mentali“²⁹⁰, so würde diese absolute, lebendige Bildsamkeit bzw. Flexibilität nur sich selbst benötigen, um sich selbständig allem, was frei von Materie wäre, anzugleichen. Aufgrund ihrer Fähigkeit zur Angleichung an alles würde diese Bildsamkeit reflektieren, dass „in der Kraft ihrer lebendigen Bildsamkeit, d.h. in ihr selbst, die Begriffe von allem enthalten sind / in vi suae flexibilitatis vivae, hoc est in se, notiones omnium (...) esse“²⁹¹.

Damit ist der Laie noch nicht am Ende seiner Ausführungen angelangt, denn dies ist noch nicht das letzte, was der Geist erreichen kann.

„Und auch auf diese Weise wird der Geist noch nicht zufriedengestellt, da er nicht die genaue Wahrheit von allem schaut, sondern er sieht die Wahrheit in einer für ein jedes bestimmten Notwendigkeit, wie die eine so ist, und die andere so, (...) und er sieht, dass diese Seinsweise nicht die Wahrheit selbst ist, sondern Teilhabe an der Wahrheit, so dass das eine so wahr ist und das andere anders wahr (...). /

Et quia adhuc hoc modo mens non satiatur, quia non intuetur praecisam omnium veritatem, sed intuetur veritatem in necessitate quadam determinata cuilibet, prout una est sic, alia sic, (...) et videt, quod hic modus essendi non est ipsa veritas, sed participatio veritatis, ut unum sic sit vere et aliud aliter vere, (...).“²⁹²

Damit spricht der Laie über „die Schau der absoluten Wahrheit / intuitio veritatis absolutae“²⁹³:

„Es bedient sich aber bei dieser höchsten Weise der Geist seiner selbst, so wie er Gottes Abbild ist, und Gott, der alles ist, strahlt in ihm wider, wenn er sich nämlich als das lebendige Bild Gottes seinem Urbild mit aller Anstrengung zuwendet, indem er sich ihm angleicht. /

Utitur autem hoc altissimo modo mens se ipsa, ut ipsa est dei imago, et deus, qui est omnia, in ea relucet, scilicet quando ut viva imago dei ad exemplar suum se omni conatu assimilando convertit.“²⁹⁴

²⁸⁹ De mente c. 7 n. 104.

²⁹⁰ De mente c. 7 n. 104.

²⁹¹ De mente c. 7 n. 104.

²⁹² De mente c. 7 n. 105.

²⁹³ De mente c. 7 n. 106.

²⁹⁴ De mente c. 7 n. 106.

Diese Schau ist nichts, das den Schauenden einfach überkommt. Sie wird beschrieben als ein Geschehen, das Aktivität voraussetzt. (Vorbereitet wurde dies durch das zuvor genannte Beispiel des lebendigen Gesetzes, das in sich selbst lesen muss.) Der Geist muss sich dazu entscheiden, sich sich selbst zuzuwenden, und er muss darauf Aufmerksamkeit und Übung, also eine gewisse Anstrengung, verwenden. Auch die (mystischen) Topoi der Süße, der Freude und der Ruhe lässt der Laie einfließen, wobei diese Charakterisierung zugleich begrifflich und spekulativ eingefärbt bleibt:

„Und so stellt er theologische Betrachtungen an, in denen er gleichsam im Endziel aller Begriffe mit Vergnügen als in der köstlichsten Wahrheit seines Lebens Ruhe findet. Über diese Weise könnte niemals genug gesagt werden. /

Et sic facit theologicas speculationes, ubi tamquam in fine omnium notionum quam suaviter ut in delectabilissima veritate vitae suae quiescit, de quo modo numquam satis dici posset.“²⁹⁵

Der Laie beendet seine Ausführung mit einem Bescheidenheitstopos.

„Dies aber möchte ich nun so im raschen Durchgang und schmucklos gesagt haben. Du wirst es ja durch geziemende Verfeinerung schöner herrichten können, damit es für die Leser angenehmer wird. /

Haec autem nunc sic dixerim cursorie et rustice. Tu vero decora limatione pulchrius ea poteris adaptare, ut reddantur legentibus gratiora.“²⁹⁶

Dies ist die einzige Stelle in *Idiota de mente*, an der explizit von Lesenden oder Adressaten des Textes die Rede ist. Der Redner, dessen Frage zum Monolog des Laien Anlass gegeben hatte, reagiert auf diese Vorlage, indem er die Reaktion der Lesenden vorwegnimmt. Er spricht anstelle der Lesenden und markiert damit deren Position im und zum Text:

„Wie begierig habe ich gerade das zu hören gehofft, was du so sehr treffend erklärt hast, und es wird denen, die nach der Wahrheit suchen, voller Zier erscheinen. /

Non nisi hoc audire quam avide expectavi, quod sic luculentissime explanasti, et veritatem quaerentibus quam ornata videbuntur.“²⁹⁷

²⁹⁵ De mente c. 7 n. 106.

²⁹⁶ De mente c. 7 n. 106.

²⁹⁷ De mente c. 7 n. 107. Geeigneter als „treffend“ wäre für den Superlativ „luculentissime“ eine Übersetzung, welche die Abkunft von „lux“ sichtbar machte, wie etwa die Wendung „überaus klar und (ein-)leuchtend“. Die Variante von Dietlind und Wilhelm Dupré ist an dieser Stelle wenig aufschlussreich, da sie der Frage nach der Übersetzung von „luculentissime“ gänzlich ausweicht: „Gerade das, was du so ausführlich erklärt hast, habe ich voll Eifer erwartet, und wer die Wahrheit sucht, dem wird es schön genug erscheinen.“ Jasper Hopkins entscheidet sich für die Hervorhebung der Klarheit, vernachlässigt jedoch, wie auch Dietlind und Wilhelm Dupré, wiederum den Anklang an einen rhetorischen Terminus in seiner Übersetzung von „ornata“: „I was very eagerly waiting to hear the very thing that you have very clearly just explained; and [these points] will seem very lovely to those who are seeking the truth.“

Für die Lesenden ist dies gewissermaßen eine Sollbruchstelle, an der sie sich ihrer eigenen Position im imaginierten Geschehen bewusstwerden. Sie sind schon Teil dessen, was sie rezipieren. Ihre Position innerhalb des Geschehens ist bereits mitgedacht.²⁹⁸

Der Philosoph, wie es sich für einen Peripatetiker gehört, zeigt sich von diesen Darlegungen wie von der Begeisterung des Redners recht ungerührt. Nach einer knappen Nachfrage („Lege bitte dar, wie der Geist die unbestimmte Möglichkeit, die wir Materie nennen, erreicht. / *Expone quaeso, quomodo mens possibilitatem indeterminatam, quam materiam vocamus, attingit.*“²⁹⁹) möchte er das Thema rasch beenden, um ohne jede Höflichkeitsformel seine nächste Frage zu stellen:

„Genug davon, damit wir nicht vom Thema abkommen. Lege nun dar, ob das Begreifen des Geistes Erkennen ist. /

Satis de hoc. Ne propositum egrediamur, expone, si concipere mentis est intelligere.“³⁰⁰

Nach den entsprechenden Ausführungen des Laien, welche eine Klärung der Begriffspaare Begreifen (*conceptio*) und Erkenntnis (*intellectus*)³⁰¹ sowie Wissenschaftlichkeit (*disciplina*) und Einsicht (*intelligentia*)³⁰² bringt, möchte der Philosoph selbst einmal zu Wort kommen. Er bietet sich – aufgefordert durch den Redner in der Einschätzung, er sei in dieser Sache „sachkundiger als der Laie / *te idiota peritorem puto*“ – an, etwas von seinem Wissen zu referieren.

„Ich würde mich freuen, wenn ich etwas von dem, was ich gelernt habe, vortragen kann. / *Gauderem aliquid accepti posse recitare.*“³⁰³

Diese Worte stehen am Anfang des einzigen inhaltlichen Vortrags des Philosophen. Interessant ist sein Schlusswort, in welchem er die Terminologie des Laien übernimmt und dies auch mit dem Zusatz „wie wir von dir gehört haben / *ut a te audivimus*“ entsprechend markiert.³⁰⁴ Beachtung verdient außerdem der Kommentar des Redners am Ende dieses Vortrags, der, wie

²⁹⁸ Die Überraschung des Lesers über diese Entdeckung entspricht strukturell der Überraschung des Betrachters eines Gemäldes von Jan van Eyck über die Entdeckung, dass er seine Betrachterposition vor dem Bild bereits im Bildraum inbegriffen ist. Für den Genter Altar wäre das beispielsweise der Moment, in dem der Betrachter in den Spiegelungen des Brunnens entdeckt, dass die Ankommenden bei der Betrachtung des Lamms einen Kreis formen, der ihn als Betrachter einschließt. Für das Arnolfini-Porträt ist hier der Moment zu nennen, in welchem dem Betrachter auffällt, dass der Spiegel im Hintergrund des Bildes den Raum abbildet, in dem er vor dem Bild steht und versteht, dass er sich als Betrachter in den gemalten Spiegel auf dem Bild hinein-zuentwerfen (projizieren) aufgefordert ist.

²⁹⁹ *De mente* c. 7 n. 107.

³⁰⁰ *De mente* c. 8 n. 108.

³⁰¹ *De mente* c. 8 n. 108ff.

³⁰² *De mente* c. 8 n. 111.

³⁰³ *De mente* c. 8 n. 112.

³⁰⁴ *De mente* c. 8 n. 115.

von einem Redner zu erwarten, das Augenmerk auch auf die Weise der Darstellung richtet – und damit der Figur des Redners weiteres Profil gibt.

„Die Ärzte, die uns dies nach der Erfahrung offenbar gemacht haben, sind gewiss zu loben, denn es ist schön und gefällt mir. /

Physici, qui haec post experientiam nobis manifesta fecerunt, laudandi sunt certe, quia pulchra et placida.“³⁰⁵

Abschließend erfährt der Philosophus eine Auszeichnung durch den Laien, indem er „Freund der Weisheit / sapientiae amator“³⁰⁶ genannt wird.

Zu Anfang des neunten Kapitels findet die Zeitlichkeit der Szene Eingang in das Gespräch in der Bemerkung des Philosophen.

„Ich sehe die Nacht heranrücken. / Video noctem accedere.“³⁰⁷

Aus diesem Anlass besinnt er sich auf den Anfang des Gesprächs und möchte wissen, auf welche Weise der Geist alles misst. Für seine Erklärung greift der Laie auf die Geometrie zurück. Auch diese Ausführungen über Punkt, Linie und Fläche eignen sich für die Lesenden zum imaginierten Nachvollzug, der im Ausgang von geometrischen Überlegungen erneut auf die bereits bekannte Grundaussage zuführt:

„So stammt jedes Dinges Maß und Grenze aus dem Geist. / Sic omnis rei mensura vel terminus ex mente est.“³⁰⁸

Körper existieren außerhalb des Geistes, nicht jedoch deren geometrische Betrachtungsformen. Deren Maß und Begrenzungen, soweit nicht in der Betrachtung beigelegt, stammen auch aus dem Geist, jedoch aus dem ewigen Geist. Grundlegend für diese Überlegungen ist die Einsicht des Laien, die der Philosoph sogleich bei Boethius einordnet,³⁰⁹ dass der Punkt unteilbar ist, weil eine Grenze keine Grenze hat. Daran anschließend wird das Begriffspaar von Einfaltung und Ausfaltung anhand von Punkt und Linie ‚durch-exerziert‘.³¹⁰

Zum Abschluss dieser Ausführungen verbindet der Laie das Gesagte mit der Einsicht vom Geist als Bild Gottes, als „das erste Abbild der Einfaltung der unendlichen Einfachheit, der die Kraft dieser Einfaltungen durch seine Kraft zusammenfasst / prima imago complicationis simplicitatis infinitae vim harum complicationum sua vi complectens“³¹¹, von der bereits die

³⁰⁵ De mente c. 8 n. 115. Die Wendung „nach der Erfahrung“ wäre in heutigen Worten ein Hinweis auf die Herkunft dieses Wissens aus der Empirie.

³⁰⁶ De mente c. 9 n. 115.

³⁰⁷ De mente c. 9 n. 116.

³⁰⁸ De mente c. 9 n. 117.

³⁰⁹ De mente c. 9 n. 118.

³¹⁰ De mente c. 9 n. 118f.

³¹¹ De mente c. 9 n. 122.

Rede gewesen sei. Die Anmerkung des Redners dazu dokumentiert, dass er die in vielerlei eingestreuten methodischen Bemerkungen zum Ausdruck gebrachte Haltung des Laien bereits selbst verinnerlicht hat.

„Denn nützlich ist es, dass oft gesagt wird, was niemals genug gesagt werden kann. / Nam utile est saepe dici quod numquam potest satis dici.“³¹²

Ohne Übergang schließt der Philosoph die Frage nach dem Grund an, aus dem der Geist sich so begierig auf das Messen der Dinge richte. Darauf erhält er die Antwort:

„LAIE: Um das Maß seiner selbst zu erreichen. Denn der Geist ist ein lebendiges Maß, das, indem es anderes misst, sein eigenes Fassungsvermögen erreicht. Denn alles tut er, um sich zu erkennen. Aber sein eigenes Maß, das er in allem sucht, findet er nur dort, wo alles eins ist. Dort ist die Wahrheit seiner Genauigkeit, weil dort sein angemessenes Urbild ist./

IDIOTA: Ut sui ipsius mensuram attingat. Nam mens est viva mensura, quae mensurando alia sui capacitatem attingit. Omnia enim agit, ut se cognoscat. Sed sui mensuram in omnibus quaerens non invenit, nisi ubi sunt omnia unum. Ibi est veritas praecisionis eius, quia ibi exemplar suum adaequatam.“³¹³

An dieser Stelle scheint erneut eine Verbindung zum Anfang auf: Das Gebot des delphischen Orakels, „dass der Geist sich selbst erkenne“, führt demnach jeder gemäß seinem eigenen Bedürfnis immer schon aus. Aber wie geschieht dies? Angesichts der Verschiedenheit des Gemessenen stellt sich dem Philosophen die Frage nach der Möglichkeit der jeweiligen Angemessenheit des Maßes.

„PHILOSOPH: Wie kann der Geist sich zum angemessenen Maß so verschiedenerlei Dinge machen? /

Quomodo mens tam variarum rerum se mensuram facere potest adaequatam?“³¹⁴

Darauf antwortend wird das Bild von einem absoluten Antlitz als illustrierendes Beispiel nur genannt. Dessen Ausführung bleibt den Lesenden überlassen, wozu sie mit der Wendung „Wenn du nämlich beachtest, (...) dann kommst du darauf, (...)“³¹⁵ implizit angewiesen werden.³¹⁶ Auch über das Bild des lebendigen Zirkels verliert der Laie kaum mehr Worte.³¹⁷ Offenbar ist den Lesenden zuzutrauen, an dieser Stelle des Textes durch die zurückliegende

³¹² De mente c. 9 n. 123.

³¹³ De mente c. 9 n. 123.

³¹⁴ De mente c. 9 n. 124.

³¹⁵ De mente c. 9 n. 124.

³¹⁶ Hier ist eine Verbindung gelegt zu dem Text De visione Dei, der als ganzes als eine Ausführung zu diesem Beispiel gelesen werden könnte.

³¹⁷ De mente c. 9 n. 124.

Lektüre in der Vorstellungsarbeit im Ausgang von Beispielen bereits so geübt zu sein, dass sie nicht mehr zu jedem Bild einer Ausführung bedürfen. Überraschend ist die explizite Schlussfolgerung. Bisher war der Geist lebendiges Bild Gottes. Nun wird der Laie genauer:

„Daher ist für den, der genau hinschaut, der Geist ein lebendiges und uneingeschränktes Bild der unendlichen Gleichheit. /

Unde subtiliter intuiti mens est viva et incontracta infinitae aequalitatis similitudo.“³¹⁸

Ohne weitere Markierung ist an dieser Stelle der Begriff der Gleichheit (aequalitas), kombiniert mit dem Begriff der Ähnlichkeit (similitudo) in das Gefüge eingewandert. Die christliche Implikation, die mit dieser Andeutung vorbereitet ist, wird erst an späterer Stelle aufgegriffen und ausgeführt werden.

Die Bemerkung des Philosophen zu Beginn des zehnten Kapitels („Lass es dich nicht verdrießen, das Gespräch bis in die Nacht fortzusetzen, mein bester Freund / Non te taedeat sermonem in noctem protrahere, mi amicissime“³¹⁹) lässt wissen, dass es über den Ausführungen des Laien Nacht geworden ist: Es ist Zeit verstrichen. Darin zeigt sich ein szenisches Element: Die Lesenden werden eingebunden in den organischen Ablauf eines Gesprächs, weniger in die zeit-lose Lektüre einer Abhandlung. Alles, was gesagt wird, ist damit ‚hic et nunc‘, ‚hier und jetzt‘ gesagt. Zugleich verweist es in diesem Hier und Jetzt auf etwas, das nicht greifbar, sondern abwesend – und im Verweis doch anwesend ist.

Dies machen die anschließenden Überlegungen mit Blick auf den Löffel deutlich: Eine Vorstellung von einem Löffel als Ganzen ist Voraussetzung dafür, einen Löffel Stück für Stück in allen seinen Teilen und in den richtigen Proportionen schnitzen zu können.³²⁰

Dies verdeutlicht die Möglichkeit allen Wissens, womit eine Präzisierung des bereits im Anschluss an Hermes Trismegistos entwickelten Wissensbegriffs im dritten Kapitel vorgenommen wird.

„Wenn man Gott, der das Urbild des Alls ist, nicht kennt, kann man nichts vom All, und wenn man das All nicht kennt, nichts von seinen Teilen wissen.

³¹⁸ De mente c. 9 n. 125. Die Dupré-Übersetzung ist an dieser Stelle näher am Original: „Aus diesem Grund ist für einen aufmerksamen Betrachter der Geist eine lebendige und unverschränkte Ähnlichkeit der unendlichen Gleichheit.“

³¹⁹ De mente c. 10 n. 126.

³²⁰ Dazu und weiterführend siehe Dupré: Liebe als Grundbestandteil allen Seins, 70: „Es gibt keinen Teil, der nicht vom Ganzen mitbestimmt und getragen wäre. (...) Was auch immer subsistiert, subsistiert auf Grund der Ordnung, die in seinem Sein zum Ausdruck kommt. (...) Wichtig[] scheint mir die Überlegung zu sein, dass in diesen und ähnlichen Aussagen konkrete Erfahrungen zum Ausdruck kommen, die im Lebensvollzug begründet sind und darauf aufmerksam machen, dass in Sehnsucht und Verlangen, in Freude, Glück und Unglück, in Liebe, Zuneigung und Entfremdung Beziehungen sichtbar werden, die nicht nur elementar sind, sondern auch für den Sinn und die Möglichkeiten des Erkennens und Handelns von zentraler Bedeutung sind.“

So geht dem Wissen von jedem Einzelnen das Wissen von Gott und allen Dingen voran. /

Quare deus, qui est exemplar universitatis, si ignoratur, nihil de universitate, et si universitas ignoratur, nihil de eius partibus sciri posse manifestum. Ita scientiam cuiuslibet praecedit scientia dei et omnium.³²¹

Jeder Teil verweist auf ein Ganzes und letztlich auf das Ganze. Das Ganze, das Nicht-Andere ist Gott. Gegenstände des Nachdenkens und Forschens sind immer abhängig von Betrachtungsweisen: Wir erreichen nicht das Ding außerhalb oder jenseits von bestimmten Hinsichten, Fragestellungen und Bezugnahmen. Der genaue Name wäre ein solcher, der ein Ding in allen seinen Bezügen und Abgrenzungen beschreibt. Dies bleibt für jede Wissenschaft unerreichbar, da die Bezüge eines Einzeldings auf seine Umgebung unendlich sind. Dass aber menschliches Nachdenken darüber immer nur im Konkreten, in Raum und Zeit, stattfinden kann, wird anschließend noch einmal unterstrichen: Am Ende seiner Ausführungen zu diesem Thema (und damit am Ende des Kapitels) lässt es sich auch der Laie nicht nehmen, auf das beständige Verrinnen der Zeit zu verweisen:

„Jemand, der mehr Zeit hätte, als wir, könnte noch anfügen, (...) wie das geschieht (...). / Posset etiam otiosior nobis applicare, quomodo hoc fiat.“³²²

Der Komparativ „otiosior“ klingt noch deutlich ruheloser als die deutsche Übersetzung. Erneut tritt damit der Charakter eines Geschehens hervor und prägt die Wahrnehmung des Textes als Dialog. Entsprechend schnell kommt der Philosoph wieder zum Punkt. Er möchte informiert werden über „die Dreieinigkeit Gottes und die Dreieinigkeit des Geistes / de trinitate dei et trinitate mentis“³²³.

Der Laie entwickelt seine Antwort ein weiteres Mal im Ausgang von dem, was der Philosoph kennt: Die zehn Kategorien der Philosophen (speziell der Peripatetiker) seien, dem stimmt auch der Philosoph zu, in Wirklichkeit (actu) nicht voneinander getrennt.

„Denn vor aller Scheidung ist die Verknüpfung. (...) deshalb ist alles in Gott eins. / Nam ante omnem divisionem conexio. (...) hinc omnia in deo unum.“³²⁴

Der Philosoph, und darin ist auch ein Identifikationsangebot für die Lesenden zu sehen, sieht noch nicht ganz, wie dies mit der Dreieinigkeit zusammenhängt.

³²¹ De mente c. 10 n. 127.

³²² De mente c. 10 n. 128.

³²³ De mente c. 10 n. 129.

³²⁴ De mente c. 10 n. 129.

„Klar und gefällig ist deine Darlegung; aber sage noch, wie alles in Dreieinigkeit ist. / *Aperta et delectabilis ostensio est, quam facis; sed adice, quomodo in trinitate.*“³²⁵

Der Laie entfaltet daraufhin die Trias von „Werden-Können / *posse fieri*“, „Wirken-Können / *posse facere*“ und deren „Verknüpfung / *nexus*“, wobei er aufgrund der „Reihenfolge / *ordo*“ das „Werden-Können / *posse fieri*“ mit der „Einheit / *unitas*“ und das „Wirken-Können / *posse facere*“ mit der „Gleichheit / *aequalitas*“ verbindet.³²⁶ Damit ist die Möglichkeit zum Anschluss an vorangehende Überlegungen geschaffen. Entsprechend erfolgt die Übertragung des Gesagten auf das Erkennen Gottes, denn

„da sein Erkennen sein Wesen ist, vollzieht es sich notwendig in Dreieinigkeit. / *sed intelligere eius cum sit eius essentia, est necessario in trinitate.*“³²⁷

Anders als das Erkennen Gottes ist menschliche Erkenntnis dem Nacheinander unterworfen.³²⁸ Die weitere Ausführung dieser Überlegung wird aber noch ein wenig hinausgezögert. Zuerst werden die zu Anfang des Kapitels genannten zehn Kategorien wieder aufgegriffen: Der Geist bildet die zehn allgemeinsten Gattungen als erste Prinzipien.³²⁹ Diese zehn allgemeinsten Gattungen haben diese Seinsweise nicht außerhalb des Geistes.³³⁰ Dies ist ein erneutes Übungsangebot an die Lesenden. Offenbar geht es nicht darum, diese nominalistische Einsicht zu konstatieren oder zu wiederholen. Der Text ist darauf angelegt, sie den Lesenden erfahrbar und damit verständlich zu machen.

Noch eine weitere Bezugnahme ist möglich und wird vom Philosophen eingefordert. Die Dreieinigkeit in allem Wirklichen zeigt sich „in Materie, Form und Verknüpfung / *materia, forma et conexione*“³³¹ Beispiele sind noch einmal, wie bereits zu Anfang, die Menschhaftigkeit (*humanitas*) und das Weißsein:

„In gleicher Weise ist diese Natur, die mit dem Wort ‚Weiße‘ bezeichnet wird, als Möglichkeit des Weißseins Materie, dieselbe ist auf andere Weise Form und dieselbe auch das Zusammengesetzte aus beidem, so aber, dass sie jene als Materie, jene Form und jenes aus beidem Zusammengesetzte dieselbe Natur der Qualität ist. /

Similiter et haec natura, quae albedinis vocabulo designatur, ut est possibilitas essendi albedinem, materia est, illa eadem aliter forma est, eadem

³²⁵ De mente c. 11 n. 130.

³²⁶ De mente c. 11 n. 130ff.

³²⁷ De mente c. 11 n. 132.

³²⁸ De mente c. 11 n. 133.

³²⁹ De mente c. 11 n. 135.

³³⁰ De mente c. 11 n. 136.

³³¹ De mente c. 11 n. 137.

quoque compositum est ex utroque, ita tamen, quod ut illa materia, illa forma et illud compositum ex utroque eadem sit qualitatis naturae.“³³²

Auf Nachfrage präzisiert der Laie: Das Wirklich-Sein widerspreche nicht dem In-der-Materie-Sein:

„Zum Beispiel ist im Wachs diese Möglichkeit, eine Kerze zu sein, im Kupfer, eine Schüssel. /

Verbi gratia in cera haec possibilitas est essendi candelam, in cupro pelvim.“³³³

Danach rückt der Begriff der Dreieinigkeit in die Aufmerksamkeit. Unter der Voraussetzung, dass der Begriff der Substanz dynamisch, als Kraft verstanden ist, gilt:

„Es sind nämlich drei einzelne Personen in der einen göttlichen Substanz, wie wir bei anderer Gelegenheit, soviel erlaubt war, sorgfältig behandelt haben. /

Sunt enim tres singulares personae in una divina substantia, ut alio tempore, quantum concedebatur, diligenter tractavimus.“³³⁴

Markiert als ein Ergebnis von Introspektion ist nach einem langen Vorlauf an dieser Stelle das Wesen auch des menschlichen Geistes in orthodoxer Formulierung trinitarisch bestimmt.³³⁵ In einer weiteren Frage nimmt der Philosoph beinahe beiläufig die Gleichsetzung vor, auf welche der Dialog bereits hingearbeitet hat: Der Begriff der Einheit (unitas) steht für den Vater, Gleichheit (aequalitas) steht für den Sohn und deren Verknüpfung (nexus) für den Heiligen Geist.

Als illustrierendes Beispiel wird anschließend die Menschhaftigkeit thematisiert. Bemerkenswert ist dabei die Reihenfolge: Nach dem Durchdenken der Trinität werden die humanitas und menschliches Begreifen verhandelbar. Cusanus positioniert sich hier und mit den weiteren Themen zu dogmatischen Fragen der Zeit.

³³² De mente c. 11 n. 137.

³³³ De mente c. 11 n. 138.

³³⁴ De mente c. 11 n. 139. Auf welche „Gelegenheit“ bezieht sich die Anspielung des Laien? Renate Steiger verweist auf De docta ignorantia (Anm. zu 139, 8-11). In diesem Falle würde der Laie an dieser Stelle aus seiner Rolle fallen. Entsprechende Stellen in den anderen beiden Idiota-Dialogen sind jedoch nicht offensichtlich.

³³⁵ Inhaltlich geht die Formel „una substantia tres personae“ zurück auf Tertullian; das Konzil von Nizäa (325) und das Konzil von Konstantinopel (381) haben diese bestätigt, weiter ausgearbeitet wurde sie von Augustinus und Boethius. Mit Blick vor allem auf die Trinitätsdiskussionen der Kirchenväter Kapadokiens wie auch bei Hugo von St. Victor ist festzuhalten, dass der Begriff der Person immer auch den der Relation impliziert – ein Gedanke, den an anderer Stelle mit Blick auf De visione Dei weiterzuerfolgen sich lohnen würde. Siehe dazu Peroli: Essere persona. Zu dem Vokabular, das Theater und Theologie bei aller frühchristlichen Ablehnung des Theaters merkwürdig nahe zusammenbringt, siehe Weihe: Die Paradoxie der Maske, 190-216.

Im Folgenden geht es um die konkrete Auseinandersetzung mit dem Averroismus als einer Form des Aristotelismus. Im Abgleich mit den Peripatetikern konstatiert dementsprechend der Laie auf Nachfrage des Philosophen:

„Ich behaupte, dass der Geist Vernunft ist (...); dass aber der Geist ein einziger in allen Menschen sein soll, verstehe ich nicht. /

Ego mentem intellectum esse affirmo (...); mentem autem unam esse in omnibus hominibus non capio.“³³⁶

Allem Anschein nach ist „die Natur des Geistes außerhalb des Leibes von aller Mannigfaltigkeit der Materie befreit / *mentis natura extra corpus sit ab omni varietate materiae absoluta*“³³⁷. Damit sind die referierten Auffassungen nachvollziehbar. Zwei sinnliche Beispiele erhellen dies weiter: Der Schrei eines Heeres klinge zwar wie ein einzelner Schrei. Jedoch folge aus der Ununterscheidbarkeit der einzelnen Schreienden für das menschliche Ohr nicht, dass diese tatsächlich in eine Einheit aufgelöst seien.³³⁸ Gleiches gilt für das Licht vieler im einzelnen nicht unterscheidbarer Kerzen.³³⁹ Erneut schließt der Laie mit einer impliziten Anweisung: „Wer aber beachtet, (...) der sieht (...). / *Qui autem attendit, (...) ille videt (...)*.“³⁴⁰

Doch der Philosoph lässt sich darauf nicht ein. Nicht einmal aus Höflichkeit kann er seine Ungeduld zügeln:

„Genug davon. Was sagst du über die Weltseele? / *Satis de hoc. Quid ais de anima mundi?*“³⁴¹

Offenbar hat der Laie aus dem bisherigen Gespräch einiges aufgenommen, denn er referiert mit Verweis auf Platon und Aristoteles die Konzepte der Weltseele und der Natur und führt sie zusammen in dem Begriff von Gott, „den wir den Geist des Alls nennen. / *quem dicimus spiritum universorum*.“³⁴²

Auch an dieser Stelle bewertet er beide Positionen als sinnvoll und nachvollziehbar, jedoch korrekturbedürftig. In der Vorstellung von Gott als „Baukunst / *ar[s] architectonica*“³⁴³ zeigt sich die Annahme einer vermittelnden oder ausführenden Instanz als überflüssig.

„Denn Wollen und Vollstrecken fallen in der Allmacht zusammen. / *Nam velle cum exsequi in omnipotentia coincidunt*.“³⁴⁴

³³⁶ De mente c. 12 n. 142.

³³⁷ De mente c. 12 n. 143.

³³⁸ De mente c. 12 n. 143.

³³⁹ De mente c. 12 n. 143f.

³⁴⁰ De mente c. 12 n. 144.

³⁴¹ De mente c. 13 n. 145.

³⁴² De mente c. 13 n. 145.

³⁴³ De mente c. 13 n. 146.

³⁴⁴ De mente c. 13 n. 146.

Der Verweis auf den Heiligen Geist als Antwort auf die Frage des Philosophen ist damit vorbereitet. Dies unterstreicht das Beispiel von einem Glasbläser, der mit seinem Hauch, „der seinen Willen ausführt / qui exsequitur voluntatem eius“³⁴⁵ ein Glas fertigt.

„In diesem Hauch ist das Wort oder der Entwurf und das Vermögen. / in quo spiritu est verbum seu conceptus et potentia;“³⁴⁶

Zunächst werden „Allmacht / omnipotentia[]“, „Weisheit / sapientia[]“ und deren „Verknüpfung / nexus[]“ in Bezug auf die absolute Schöpfungskunst, in welcher Kunst und Künstler, Meisterschaft und Meister austauschbar sind, expliziert.³⁴⁷ Erneut treten nachträglich die trinitarischen Personen hinzu.

„Jene Verknüpfung, die Weisheit und Allmacht in sich enthält, ist der Geist, gleichsam Wille oder Begehren. (...) Deswegen bringt die Kraft der Schöpfungskunst, welche die absolute und unendliche Kunst oder Gott, der Hochgelobte, ist, alles in dem Geist oder Willen hervor, in dem die Weisheit des Sohnes und die Allmacht des Vaters ist, so dass ihr Werk des der einen ungeteilten Dreieinigkeit ist. /

Nexus ille in se habens sapientiam et omnipotentiam spiritus est quasi voluntas seu desiderium. (...) Quapropter vis artis creativae, quae est ars absoluta et infinita seu deus benedictus, omnia efficit in spiritu seu voluntate, in qua est sapientia filii et omnipotentia patris, ut opus eius sit unius indivisae trinitatis.“³⁴⁸

Dies ist eine Kritik an Platon wie auch Aristoteles aus den Quellen christlichen Denkens: Gott ist in sich bereits Beziehung und Bezogenheit. Aus dem Nichtwissen der Platoniker wie der Peripatetiker um Gott als (auch) Geist erkläre sich weiterhin deren Missverständnis und der Streit um die Weltseele.

Der Redner ist zwar überaus „froh / exhilaratus“³⁴⁹, aber doch nicht ganz zufrieden. Er benötigt noch ein Beispiel für „die Erschaffung unseres Geistes in diesem unserem Leib. / mentis nostrae creationem in hoc nostro corpore.“³⁵⁰

Der Laie holt in seiner Antwort weit aus. Zunächst aber macht er den Redner darauf aufmerksam, dass dieses Thema schon einmal erörtert wurde.

„LAIE: Du hast schon früher davon gehört. Aber weil eine Mannigfaltigkeit von Beispielen das Unaussprechliche deutlicher macht, sieh: Du weißt, dass unser Geist eine gewisse Kraft ist, die das Bild der göttlichen Kunst darstellt. /

³⁴⁵ De mente c. 13 n. 146.

³⁴⁶ De mente c. 13 n. 146.

³⁴⁷ De mente c. 13 n. 147.

³⁴⁸ De mente c. 13 n. 147.

³⁴⁹ De mente c. 13 n. 148.

³⁵⁰ De mente c. 13 n. 148.

Audivisti iam ante de hoc. Sed quia varietas exemplorum inexpressibile clarius facit, ecce: Nosti mentem nostram vim quandam esse habens imaginem artis divinae iam dictae.³⁵¹

In seiner Antwort auf die Frage des Redners scheint sich der Laie zunächst einmal nur darauf zu beziehen, warum überhaupt der Geist erschaffen wurde. Dieses zweite Beispiel aus der Malerei (nach dem zuvor ausgeführten Beispiel vom Bild des unbekanntem Königs) ist explizit auf die Trinität bezogen.

Zunächst wird wiederholt, was bereits gesagt wurde: Unser Geist (mens) ist eine Kraft und als solche Bild der göttlichen Kunst. Anschließend wird eine Annahme eingeführt. Was ist, wenn diese göttliche Schöpfungskunst sich selbst erschaffen wollte? Als unendliche Kunst kann sie nicht vervielfältigt werden, denn es kann nicht mehrere unendliche Künste geben. Also entsteht ein Bild der unendlichen Kunst. Um dies zu verdeutlichen, setzt der Laie noch einmal an. Wenn ein Maler sich selbst malt, bringt er sich nicht ein zweites Mal hervor, sondern eben ein Bild von sich. Damit könnte die Erklärung abgeschlossen sein, doch der Laie hat noch etwas hinzuzufügen.

„Ein weiterer Grund: Wenn ein noch so vollkommenes Bild nicht vollkommener und seinem Vorbild ähnlicher sein kann, ist es niemals so vollkommen wie ein beliebiges unvollkommenes Bild, das das Vermögen hat, sich immer mehr und mehr ohne Begrenzung dem unerreichbaren Vorbild gleichzugestalten. Hierin ahmt es nämlich die Unendlichkeit in der Weise des Bildes, wie es kann, nach. /

Et quia imago numquam quantumcumque perfecta, si perfectior et conformior esse nequit exemplari, adeo perfecta est sicut quaecumque imperfecta imago, quae potentiam habet se semper plus et plus sine limitatione inaccessibili exemplari conformandi – in hoc enim infinitatem imaginis modo quo potest imitatur (...).³⁵²

Als durch keine Einschränkung begrenzte Möglichkeit der Annäherung, aber doch begrenzt durch seine Seinsweise selbst, die des Bildes, ist das Bild damit unbegrenzt und begrenzt zugleich. Alles kann es, „wie es kann“: auf seine Weise, welche die „Weise des Bildes“ ist.

Direkt im Anschluss erfolgt noch einmal die Beschreibung aus der Sicht eines Malers, der sich selbst auf zwei Weisen malt. Komplementär zu dem bereits eingeführten unvollkommenen Bild mit einem eigenständigen Vermögen zur Selbstvervollkommnung wird nun ein Bild, das dieses Vermögen nicht innehat, als totes Bild bezeichnet. Diesem dem Maler ähnlichen, toten Bild – einem Gemälde – wird nun ein anderes, weniger ähnliches Bild – der Maler selbst als Bild – gegenübergestellt und explizit als lebendig bezeichnet. Dieses lebendige Bild könnte sich, nach

³⁵¹ De mente c. 13 n. 148.

³⁵² De mente c. 13 n. 149. Steigers Übersetzung von „quia“ wirkt irreführend.

einmaliger Anregung von außen, stets weiter dem Maler angleichen. Damit wäre das lebendige Bild das bessere Bild des Malers, da es dessen Malerkunst mehr nachahmt.

„Das ist so, wie wenn ein Maler zwei Bilder malte, von denen das eine, tote, ihm in Wirklichkeit ähnlicher schiene, das andere aber, das weniger ähnliche lebendig wäre, nämlich ein solches, das, durch seinen Gegenstand in Bewegung gesetzt, sich selbst immer gleichförmiger machen könnte. Niemand zweifelt daran, dass das zweite vollkommener ist, weil es gleichsam die Malerkunst mehr nachahmt. /

(...) quasi si pictor duas imagines faceret, quarum una mortua videretur actu sibi similior, alia autem minus similis viva, scilicet talis, quae se ipsam ex objecto eius ad motum incitata conformiorem semper facere posset, nemo haesitat secundam perfectiorem quasi artem pictoris magis imitantem“.³⁵³

Das denkbar beste Bild also ist ein solches, das sich selbst verändern kann, um kontinuierlich ähnlicher zu werden. Damit ist hier bereits ein qualitativer Unterschied zwischen Ähnlichkeit und Gleichheit angelegt. Gleich kann das Bild in Bezug auf sein Urbild nie werden. Darum ist der Vorgang der Steigerung der Ähnlichkeit nie abgeschlossen. Genau in dieser Fähigkeit, die nie vollends an ihr Ziel gelangt, sieht der Laie eine Auszeichnung des Menschen:

„So hat jeder Geist, auch der unsrige, obgleich er niedriger erschaffen ist als alle anderen, von Gott, dass er in der Weise, in der er kann, vollkommenes und lebendiges Bild der unendlichen Kunst ist. /

[S]ic omnis mens, etiam et nostra, quamvis infra omnes sit creata, a deo habet, ut modo quo potest sit artis infinitae perfecta et viva imago.“³⁵⁴

Ein zweites Mal erscheint hier die Wendung „wie es kann“. Sie ist erneut auf die Seinsweise des Bildes als solche bezogen und zugleich mit Blick auf den je individuellen Geist gesprochen. Ausgehend vom Maler-Beispiel, das die Möglichkeit und Beschaffenheit des vollkommenen Bildes erörtert, beschreibt der Laie ein Bild, ein Konzept des Menschen als vollkommenes und lebendiges – und singuläres – Bild. Gemäß den je eigenen Möglichkeiten ist jeder Geist ein vollkommenes Bild.

Vor diesem Hintergrund kommt die Geist-Leib-Problematik zur Sprache, die den Ansatzpunkt für eine trinitarische Betrachtung bietet.

„So hat unser Geist, wenn er auch zu Beginn der Erschaffung keinen tatsächlichen Widerschein der Schöpferkunst in Dreiheit und Einheit enthält, dennoch jene anerschaffene Kraft, durch die er sich, einmal angeregt, der Wirklichkeit der göttlichen Kunst gleichförmiger machen kann. Daher ist in der Einheit seines Wesens Macht, Weisheit und Wille. /

³⁵³ De mente c. 13 n. 149.

³⁵⁴ De mente c. 13 n. 149.

Sic mens nostra etsi in principio creationis non habeat actualem resplendentiam artis creatricis in trinitate et unitate, habet tamen vim illam concreatam, per quam excitata se actualitati divinae artis conformiorem facere potest. Unde in unitate essentiae eius est potentia, sapientia et voluntas.³⁵⁵

Entscheidend ist an dieser Stelle, dass der Geist (mens), indem er (sich) angleicht, sowohl nach innen als auch nach außen gerichtet ist.³⁵⁶ Er wird angeregt, sich im Wahrnehmen anzugleichen, um zu erkennen, und zugleich beobachtet er, was dabei vor sich geht. Die Orientierung nach innen und zugleich nach außen ermöglicht es, sich Gott anzugleichen. Der Geist muss ‚in den Spiegel schauen‘, seine Aufmerksamkeit auf das zubewegen, wo er nicht ist, um sich erkennen und sich darin der vollkommenen Gleichheit angleichen zu können. Ganz nebenbei erklärt der Laie im Nachhinein, warum er sowohl die Malkunst als auch den Maler in das Beispiel gesetzt hat.

„Und es fallen Meister und Meisterschaft zusammen im Wesen als dem lebendigen Bild der unendlichen Kunst, das sich, wenn es angeregt ist, der göttlichen Wirklichkeit immer ohne Ende gleichgestaltiger machen kann, wiewohl die genaue Übereinstimmung mit der unendlichen Kunst stets unerreichbar bleibt. /

Et coincidunt in essentia magister et magisterium ut in imagine viva artis infinitae, quae excitata se actualitati divinae semper sine termino conformiorem facere potest praecisione infinitae artis inaccessibili semper remanente.³⁵⁷

Fluchtpunkt jeder Bewegung der Angleichung ist die Gleichheit. Zu seiner Orientierung ist dem Menschen bzw. dem menschlichen Geist damit der Auftrag gegeben, sich der Gleichheit anzugleichen. Erneut verschieben sich hier die Stellen der Relation, indem die göttliche Wirksamkeit als weitere Variante des Ziels der Angleichung hinzutritt. Das zweite Beispiel aus dem Feld der Malerei endet also mit dem lebendigen Bild, wie bereits das Beispiel des Spiegel-Löffels mit dem Fazit vom Geist als lebendigem Spiegel geendet hat. Dem Redner erscheint das Gesagte zur Klärung der Ausgangsfrage nach der Erschaffung des Geistes nicht ausreichend; nach überschwenglichem Lob fragt er mit Nachdruck noch einmal.

„REDNER: Wunderbar und ganz deutlich. Aber bitte: Wie wird der Geist bei der Erschaffung eingegossen?

LAIE: An anderer Stelle hast du davon gehört. Vernimm nun dasselbe noch einmal anhand eines anderen Beispiels. /

³⁵⁵ De mente c. 13 n. 149.

³⁵⁶ Diese Dynamik wirkt auch im Akt des Bekennens, der das Bekannte sowohl nach innen wie auch nach außen expliziert.

³⁵⁷ De mente c. 13 n. 149. Dietlind und Wilhelm Dupré übersetzen hier: „In seiner Wesenheit fallen Meister und Meisterschaft wie in einem lebendigen Abbild der unendlichen Kunst zusammen.“

ORATOR: Mirabiliter et planissime. Sed oro: Quo modo mens creando infunditur?

IDIOTA: Alias de hoc audisti. Nunc iterum recipe alio exemplo id ipsum.³⁵⁸

Zunächst erinnert der Laie den Redner an frühere Gespräche.³⁵⁹ Es folgt ein Beispiel, bei dem der Laie auf einen, auch im wörtlichen Sinne, naheliegenden Gegenstand seiner Werkstatt zurückgreift. Er nimmt ein Glas zur Hand und erzeugt durch Berühren einen Ton. Dabei zerbricht das Glas und der Ton verstummt.³⁶⁰ Gerade das, was der Laie zeigen möchte, kann er nicht vorführen: Jene im Glas hervorgerufene Kraft, die den Ton bewirkt, besteht ohne das Glas nicht weiter. Die erschaffene Kraft in uns jedoch hört nicht auf zu sein. Der Adressat muss nicht nur die Übertragung des Gesehenen auf das Abstrakte leisten, er muss sich auch das Gesehene anders denken, als es ihm vor Augen geführt wurde, erzählt doch das Beispiel – berichtet das Experiment – das Gegenteil dessen, was der Laie erläuternd ausführt. Ohne Vorführung schließt der Laie ein zweites Beispiel an, welches dieselbe Aussage verdeutlichen soll. Würde er dem Redner, so sagt der Laie, auf einer Laute die Kunst des Lautenspiels beibringen, so bestünde diese Kunst weiter, wenn auch die Laute zerbrochen wäre und es keine geeignete Laute auf der Welt mehr gäbe.³⁶¹ Mit dem Verweis auf die Kunst stellt sich, gerade im Anschluss an das vorangegangene Beispiel und dessen Widerspruch zwischen Aufführung und Beschreibung, Performanz und Fazit, die Frage, wie diese Fähigkeit, wenn sie auch nicht sofort verschwinden würde, auf Dauer erhalten bliebe. Denn es bleibt die Frage ausgespart, auf welcher Laute die Fähigkeit des Lautenspiels zu üben wäre, wenn es keine Laute mehr gäbe.³⁶² Muss ein Lautenspieler das Spielen auf der Laute nicht wiederholt ausführen, um die Fähigkeit des Spielens zu erhalten? Implizit wird an dieser Stelle der Begriff der Übung aufgerufen, aber nicht thematisiert. Wird das Beispiel des Lautenspiels auf das Denken, auf einen als Glaubenspraxis begriffenen Denkprozess übertragen und zugleich mit den Ausführungen des Laien über das Löffel-Schnitzen als Exerzitium zu Anfang zusammengeführt, so ergibt sich hier eine andere Gewichtung. Zwar muss ein Denkvollzug, gerade als Glaubenspraxis, wiederholt und aktualisiert werden, um im Leben, als Habitus oder als Geistes-Gegenwärtigkeit bestimmter Konzepte oder Gedanken, wirksam zu bleiben. Doch zugleich wird, was einmal zu denken gelernt, was einmal eingesehen wurde, wenngleich sich diese Einsicht durch wiederholten

³⁵⁸ De mente c. 13 n. 150.

³⁵⁹ Auch an dieser Stelle ist nicht klar, ob sich der Verweis auf die anderen beiden Idiota-Dialoge bezieht oder auf eine frühere Stelle in Idiota de mente, oder vielleicht auf das soeben ausgeführte Maler-Beispiel.

³⁶⁰ Vgl. De mente c. 13 n. 150.

³⁶¹ Vgl. De mente c. 13 n. 150.

³⁶² In zweifacher Hinsicht hypothetisch bliebe die Frage, ob für Cusanus diese Implikation des Beispiels (auch) aus dem Grund nicht hervorgetreten sei, dass er selbst sich mit dem Erlernen und Üben der Fähigkeit des Spielens einer Laute, oder eines anderen Instruments, niemals beschäftigt habe.

Vollzug unabschließbar weiter vertiefen lässt, nicht in der Weise verschwinden, dass es nicht aktualisiert werden könnte. Was als Denkfähigkeit erworben ist, bleibt erhalten, obgleich es möglich ist, ‚aus der Übung zu kommen‘.

Ohne jedoch diese Implikation zu entfalten, beendet der Laie seine Ausführungen; mit einem Verweis des Philosophen auf den nahenden Sonnenuntergang³⁶³ rücken im Folgenden Einzelfragen mit Blick auf Platon und Aristoteles ins Zentrum der gemeinsamen Überlegungen. Der Laie führt dazu erneut aus, dass „zwischen ihnen ein Unterschied nur in der Weise der Betrachtung / non (...) differentia nisi in modo considerationis“³⁶⁴ zu sehen sei. In diesem Zusammenhang expliziert er die Stellung des Menschen innerhalb der Hierarchie der Geister:

„Ich glaube, dass einige Engel ganz Vernunft sind, und die gehören zur obersten Hierarchie, andere haben Einsicht, die gehören zur zweiten Hierarchie, andere haben Verstand, die gehören zur dritten, und dass in jeder Hierarchie wieder ebensoviele Stufen sind, so dass es also neun Stufen oder Chöre gibt, und dass unsere Geister so unter der ersten Stufe dieser Geister und über jeder Stufe der körperlichen Natur stehen, gleichsam als Verknüpfung der Gesamtheit der Seienden, dass sie der Endpunkt der Vollkommenheit der niederen Natur sind und der Anfang der höheren. /

Puto alios angelos intellectibiles, ut sunt de supremo ordine, alios intelligentiales ut de secundo ordine, alios rationales ut de tertio, ac quod in quolibet ordine sint tot gradus similiter, ut sic sint novem gradus seu chori, et quod mentes nostrae sint sic infra primum gradum talium spirituum et supra omnem gradum corporalis naturae quasi nexus universitatis entium, ut sint terminus perfectionis inferioris naturae et initium superioris.“³⁶⁵

Diese Positionierung des Menschen bildet den Hintergrund, vor dem der Begriff der Übung implizit erneut thematisiert werden kann:

„Die Begriffe nämlich, die wir hier in dieser veränderlichen und unbeständigen Welt erwerben gemäß den Bedingungen der veränderlichen Welt, sind nicht gefestigt. Sie sind nämlich wie Begriffe von Studenten und Schülern, die anfangen, Fortschritte zu machen, und noch nicht zur Meisterschaft gebracht sind. Aber wenn der Geist aus der veränderlichen Welt zur unveränderlichen vordringt, werden diese hier erworbenen Begriffe gleichermaßen in die unwandelbare Meisterschaft überführt. /

Notiones enim, quas hic in hoc mundo variabili et instabili acquirimus secundum condiciones variabilis mundi, non sunt confirmatae. Sunt enim ut notiones scholarium et discipulorum proficere incipientium et nondum ad magisterium perductorum. Sed notiones istae hic acquisitae, quando mens

³⁶³ De mente c. 14 n. 151.

³⁶⁴ De mente c. 14 n. 153.

³⁶⁵ De mente c. 14 n. 154.

pergit de mundo variabili ad invariabilem, similiter ad invariabile
magisterium transferuntur.“³⁶⁶

Übung – hier als Arbeit an Begriffen – ist damit insofern ein Auftrag an den Menschen, als er als ein Lernender bezeichnet wird. Diesem Auftrag entsprechen die drei Dialogpersonen in ihrem Tun ebenso wie die Lesenden, sofern sie bei der Lektüre die begrifflichen Unterscheidungen nachvollziehen.

„So sind wir in dieser Welt Lehrlinge, in der anderen Meister. / Sic sumus in
hoc mundo docibiles, in alio magistri.“³⁶⁷

Nach dieser Anspielung an Kapitel 13 des 1. Korintherbriefs stellt der Philosoph, zu Beginn des letzten Kapitels, dem Laien erstmals explizit die bereits in der Anfangsszene gemeinsam mit dem Redner formulierte Frage nach der Unsterblichkeit des Geistes. Für den Laien ist dies das Stichwort, um einige Fäden des Gesprächs aufzugreifen und zusammenzuführen. Er rekurriert zunächst auf die bisher gezeigte Unabhängigkeit des Geistes vom Leib, welche sowohl für Platoniker wie auch für Peripatetiker außer Zweifel stehe. Dann verweist er auf ein Erfahrungswissen („Ich aber bezweifle nicht im geringsten, dass diejenigen, die die Weisheit geschmeckt haben, die Unsterblichkeit des Geistes nicht leugnen können; / Ego autem nequaquam haesito gustum sapientiae habentes immortalitatem mentis negare non posse,“³⁶⁸) und anschließend verknüpft er diesen Hinweis mit einer impliziten Anweisung:

„Wer also beachtet, dass die Schau des Geistes das Unveränderliche berührt und dass durch den Geist die Formen von der Veränderlichkeit abgezogen und in den unwandelbaren Bereich der Notwendigkeit der Verknüpfung zurückversetzt werden, der kann nicht daran zweifeln, dass die Natur des Geistes von aller Veränderlichkeit frei ist. /

Sic qui attendit intuitionem mentis attingere invariabile et per mentem formas a variabilitate abstrahi et in invariabilem regionem necessitatis complexionis reponi, ille non potest haesitare mentis naturam ab omni variabilitate absolutam esse.“³⁶⁹

Mit der Unfähigkeit zu zweifeln kehrt in gesteigerter Form zurück, was zu Anfang von Redner und Philosoph der beobachteten Menschenmenge zugeschrieben wurde. Wer seine Aufmerksamkeit gemäß der Anweisung des Laien ausrichtet, der muss zu dieser Unfähigkeit des Zweifelns gelangen. Implizit an das bereits eingeführte Beispiel vom Kreis anknüpfend fügt der Laie hinzu:

³⁶⁶ De mente c. 14 n. 154.

³⁶⁷ De mente c. 14 n. 155.

³⁶⁸ De mente c. 15 n. 156.

³⁶⁹ De mente c. 15 n. 156.

„Denn die unveränderliche Wahrheit der geometrischen Figuren findet sich nicht auf dem Fußboden, sondern im Geist. /

Nam veritas invariabilis figurarum geometricarum non in pavimentis, sed mente reperitur.“³⁷⁰

Der unbelesene Laie leistet sich – erneut – eine Allusion an Platons Menon. Das ist kein Zufall. Denn was in der Lektüre von Platons Menon vor sich geht, entspricht dem Prozess, den *Idiota de mente* in Szene setzt: Vorgeführt wird eine Suche nach einer Antwort auf eine bestimmte Frage. Gefunden wird am Ende nicht nur die Antwort, sondern zugleich deren Bestätigung in der Reflexion der Lektüreerfahrung. Platons Leser hat, wenn er den Platz eingenommen hat, den der Text ihm zuweist, nicht nur eine Einsicht in die Anamnesis-Lehre gewonnen, sondern zugleich eine Bestätigung dieser Einsicht anhand seiner eigenen Erfahrung. *Idiota de mente* und Platons Menon sind in diesem Sinne Gedanken-Experimente.³⁷¹ Es steht etwas auf dem Spiel. Und das Ergebnis zeigt sich am Ende eines Prozesses, der durchgeführt werden muss. Diese Dimension ist rückblickend von Beginn des Gesprächs an auszumachen, in der Aufforderung des Redners an den Laien.

„Und nachdem sie im Dreieck Schemel aufgestellt und sich alle drei der Reihe nach hingesezt hatten, sagte der Redner: (...) Mach einen Versuch mit den Fragen, die dich, wie du sagtest, besonders bedrängen. (...) /

Et positus in trigono scabellis ispisque tribus ex ordine locatis ORATOR aiebat: (...). Fac in his experimentum, quae magis, ut aiebas, te agunt. (...)³⁷²

Am Ende, mit dem letzten Satz des Redners im Gespräch, wird diese Dimension noch einmal explizit. Die meisten Übersetzungen entscheiden sich für den Begriff der „Erfahrung“, die Konnotation des Experiments ist aber dennoch mitzuhören.³⁷³

In dieser Rahmung ist das ganze Gespräch markiert als Experiment – eben jenes Experiment, das der Philosoph bei seinem Abstieg von der Beobachtung auf der Brücke in den unterirdischen Arbeitsraum des Laien gesucht hatte. Am Ende führt der Laie, auf einige im Gespräch erörterte Themen Bezug nehmend, eine ganze, von rhetorischen Fragen rhythmisierte, Reihe von Argumenten für die Unsterblichkeit des Geistes an. In der Benennung des Geistes als lebendige Zahl als Beleg für die Unsterblichkeit des Geistes – da „jede Zahl in

³⁷⁰ De mente c. 15 n. 156.

³⁷¹ Die performative Dimension von Gedankenexperimenten (verbunden mit der Frage nach der leiblichen Dimension aller Denkpraxis) und die Parallele zu Menon verdanke ich den Diskussionen mit Jonne Hoek.

³⁷² De mente c. 1 n. 56.

³⁷³ Heinrich Cassirer übersetzt die beiden Textstellen zu Anfang und am Ende ohne den Begriff des Experiments bzw. ohne eine Konnotation des Erfahrens:

„Versuch es also zunächst mit den Dingen, dich Dich, wie Du sagst, vor allem in geistige Unruhe versetzen.“ (Liber de mente, 209.); „Und nun weiß ich durch ein untrügliches Beispiel ganz gewiss, dass der Geist das Maß von allem ist.“ (Liber de mente, 297.)

sich unvergänglich / omnis numerus in se incorruptibilis³⁷⁴ sei – greift er unter anderem die in den verschiedensten Übertragungen hervorgehobene Lebendigkeit des Geistes auf. Noch einmal benennt er dabei den Geist als „als Grenze, Maß und Bestimmung alles Messbaren / omnium mensurabilium terminus, mensura et determinatio“³⁷⁵ und fragt schließlich:

„Da der Geist geistiges Leben ist, das sich selbst bewegt, d.h. sein <eigenes> Leben, welches im Erkennen besteht, hervorbringt, wie soll er nicht immer leben? Wie soll eine Bewegung, die sich selbst bewegt, aufhören? /

Mens cum sit vita intellectualis se ipsam movens, hoc es vitam, quae est eius intelligere, exserens, quomodo non semper vivit? Motus se ipsum movens quomodo deficit?“³⁷⁶

Zum Schluss tritt zur Reihe der Argumente noch einmal der Begriff des Bildes im Unterschied zu dem der Ausfaltung (explicatio) hinzu.

„Der Geist ist Bild der Ewigkeit, die Zeit aber Ausfaltung; die Ausfaltung aber ist immer geringer als das Bild der Einfaltung der Ewigkeit. /

Mens est imago aeternitatis, tempus vero explicatio, explicatio autem semper minor imagine complicationis aeternitatis.“³⁷⁷

Mit der abschließenden Zusammenführung von Lebendigkeit und Bild-Semantik steuert das lange Gespräch auf sein Finale zu.

„Es bleibt also unser Geist für jeden Verstand unmessbar, unendlich und unbegrenzbar. Allein der unerschaffene Geist misst, begrenzt und beendet ihn wie die Wahrheit ihr aus sich, in sich und durch sich erschaffenes lebendiges Bild. /

Manet igitur mens nostra omni ratione immensurabilis, infinibilis et interminabilis, quam sola mens increata mensurat, terminat atque finit sicut veritas suam et ex se, in se et per se creatam vivam imaginem.“³⁷⁸

Als Widerschein der unvergänglichen Wahrheit könne auch das Bild nicht vergehen. Denkbar wäre dies nur, wenn die Wahrheit den Widerschein zurückzöge. Als der absoluten Güte aber ist ihr genau dieser Selbstentzug nicht möglich.³⁷⁹ Passend zur Tageszeit am Ende des Gesprächs vergleicht der Laie dies mit dem Tag, der nicht endet, solange die Sonne ihren Glanz nicht zurücknimmt.

³⁷⁴ De mente c. 15 n. 157.

³⁷⁵ De mente c. 15 n. 157.

³⁷⁶ De mente c. 15 n. 157.

³⁷⁷ De mente c. 15 n. 158.

³⁷⁸ De mente c. 15 n. 158.

³⁷⁹ Auch diese Überlegung kehrt in De visione Dei, im Monolog mit Blick auf die Ikone, wieder.

Nun schlägt der Laie den Bogen zurück zum Anfang des Gesprächs. Dabei verweist er im Folgenden auf einen Teil des Gesprächs, an dem er noch nicht teilgenommen hat und von dem ihm im Gespräch nicht berichtet wurde. Wie kann der Laie also von dem Staunen des Philosophen zum Zeitpunkt seiner Begegnung mit dem Redner erfahren haben? Der Text selbst gibt auf diese Frage keine Antwort – wohl aber, wie sich rückblickend zeigen wird, Anlass zu einer Vermutung.

„Die angeborene Frömmigkeit, die diese unzählbare Volksmenge in diesem Jahr nach Rom herbeigeführt und dich, den Philosophen, in heftiges Staunen versetzt hat und die immer in der Welt in Verschiedenheit der Weisen sichtbar geworden ist, zeigt, dass uns von Natur die Unsterblichkeit unseres Geistes eingegeben ist, so dass uns die Unsterblichkeit unseres Geistes aus der allgemeinen unbezweifelten Behauptung aller bekannt ist wie die Menschlichkeit unserer Natur. Wir haben nämlich kein sichereres Wissen davon, dass wir Menschen sind, als davon, dass wir einen unsterblichen Geist haben, da das Wissen von beidem allgemeine Behauptung aller Menschen ist.

/

Connata religio, quae hunc innumerabilem populum in hoc anno Romam et te philosophum in vehementem admirationem adduxit, quae semper in mundo in modorum diversitate apparuit, nobis esse naturaliter inditam nostrae mentis immortalitatem ostendit, ut ita nobis nota sit nostrae mentis immortalitas ex communi omnium indubitata assertione sicut nostrae naturae humanitas. Non enim habemus certiores scientiam nos esse homines quam mentes habere immortales, cum utriusque scientia sit communis omnium hominum assertio.“³⁸⁰

Der anfangs zitierte Auftrag, sich verbunden zu fühlen mit Gott, realisiert sich, so zeigt das Ende des Textes, in der selbst-reflexiven Ausübung der Kraft des Geistes, die zu dessen Selbst-Bewusstsein als Bild Gottes führt. Erst im Blick zurück nach der Lektüre des Textes zeigt sich: Die anfängliche Erweiterung des Auftrags des Orakels von Delphi ist unumgänglich. Denn Selbsterkenntnis ist ohne Bezugnahme auf bzw. Reflexion der Bezogenheit auf den göttlichen Geist nicht möglich.

Im letzten Absatz treten in der Reflexion des Geschehens drei Aspekte hervor, die auch in De visione Dei wiederkehren werden: Der Laie benennt das Gesagte als den Anfang eines Weges, als Ausgangspunkt zu weiterem Fortkommen. Diese Bemerkung ist neben dem Redner auch an die weiteren Rezipienten dieser Ausführungen gerichtet, an die Lesenden.

„Nimm dies so in Kürze von einem Laien Gesagte freundlich auf. Wenn es nicht so ist, wie du es nach dem Versprechen des Redners zu hören erwartest hast, so ist es doch einiges, was dir vielleicht irgendeine Hilfe bieten kann, zu Höherem zu gelangen. /

³⁸⁰ De mente c. 15 n. 159.

Haec sic cursim dicta ab idiota grate recipito. Quod si non sint talia, quae sponsione oratoris audire exspectasti, aliqua tamen sunt, quae tibi fortassis ad altiora quaecumque adminiculum afferre poterunt.³⁸¹

Als Antwort darauf schreibt sich der Autor aus dem Munde des Redners selbst ein Lob.

„Ich habe an diesem erhabenen und für mich überaus anziehenden Gespräch teilgenommen und sehr deinen Geist, der über den Geist tiefsinnig seine Gedanken entwickelt hat, bewundert. /

Interfui huic sancto et mihi dulcissimo colloquio multum mentem tuam de mente profunde disserentem admirans (...).³⁸²

Dieses Lob lässt die Lesenden wissen, welcher Meinung sie über das Gelesene zu sein haben, wenn sie denn den Text auf die vorgesehene Weise rezipiert haben. Die Reaktion der Adressaten ist bereits Teil des Textes.³⁸³ Höhepunkt der letzten Aussage des Redners ist das Bekenntnis, das sich an das Lob anschließt.

„Aufgrund einer unzweifelhaften Erfahrung weiß ich nun ganz sicher, dass der Geist die Kraft ist, die alles misst. Ich danke dir, bester Laie, sowohl für mein Teil, als auch im Namen dieses fremden Philosophen, den ich hergeführt habe und der, wie ich hoffe, zufriedengestellt fortgehen wird. /

[I]ndubio nunc experimento certissimum habens mentem vim omnia mensurantem existere, gratias tibi agens, optime idiota, tum mei parte, tum istius advenae philosophi, quem adduxi, qui spero consolatus abit.³⁸⁴

Ganz zu Anfang hatte der Redner dem Philosophen zu dem Experiment geraten, sich auf das Gespräch mit dem Laien einzulassen.³⁸⁵ Nun bezeugt er, dass das Gespräch ihm selbst zum Experiment und zur Erfahrung geworden ist.

Zwischen dem Schlusswort des Laien und der Replik des Redners vollzieht sich damit auch eine entscheidende Wendung, von der ersten Person Plural wechselt der Redner in die erste Person Singular. Mit dem Wort „Wir“ bezieht sich der Laie auf die Gemeinschaft aller Menschen. Wer aber gehört zu dieser Gemeinschaft? Auf diese Frage, die der Laie nicht stellt, dürfte die Antwort, die er nicht ausführt, lauten: Zur Gemeinschaft gehört, wer sich selbst als zugehörig erfährt und artikuliert (bekennt) und wessen im Bekenntnis artikuliert Erfahrung von anderen geglaubt und bezeugt wird. Das bedeutet auch: Geist kann sinnvoller Weise nicht

³⁸¹ De mente c. 15 n. 160.

³⁸² De mente c. 15 n. 160. Dietlind und Wilhelm Dupré übersetzen das Lob des Redners wie folgt: „Ich habe diesem tiefen und für mich ganz wunderbaren Gespräch beigewohnt und deinen Geist bewundert, der so tiefe Gedanken über den Geist erörtert hat.“ Beide Übersetzungen blenden die mit dem Adjektiv „sanctus“ deutlich markierte Dimension der Heiligkeit des Gesprächs aus.

³⁸³ Auch in De visione Dei ist, wie Unterkapitel 4.2. näher untersucht wird, mit dem Staunen der Mönche, das der Text vorhersagt, die Reaktion der Adressaten bereits vor deren Lektüre in den Text aufgenommen.

³⁸⁴ De mente c. 15 n. 160.

³⁸⁵ De mente c. 1 n. 56.

zugesprochen, vor allem aber nicht abgesprochen werden. Bestenfalls kann er antwortend in Anspruch genommen werden. Dies ist es, was der Redner vor Augen hält. Mit dieser Veränderung des Status des Gesagten ist die Erfüllung des anfänglich zitierten und bekannten Auftrags vollzogen. Entsprechend stellt sich die Eröffnungsszene, zu Anfang des Textes als ein Gespräch zwischen Philosoph und Redner geschildert, im Blick zurück als von anderen Parametern bestimmt dar. Indem der Laie am Ende für einen Moment aus der Rolle fällt und, in der Funktion eines auktorialen Erzählers, eine Begebenheit erwähnt, die er selbst nicht bezeugt hat, ist in der punktuellen Aufhebung der Inszenierung des Textes, in der Sprengung der anfangs geschilderten Situation des Gesprächs auch eine Aussage über den Status der Inszenierung selbst getroffen. Die in der konkreten Situation des Gesprächs gewonnene – und immer nur in einem je konkreten Vollzug gewinnbare – Einsicht geht letztlich über konkrete Situationen hinaus. Wohin und wie weit diese Einsicht weiterhin führen wird, kann der Philosoph, wie er ebenfalls im Bekenntnis in seinem letzten Rede-Einsatz anmerkt, noch nicht absehen.

„Ich weiß nicht, was daraus werden wird. / Nescio quid eveniet.“³⁸⁶

Auch dieses Bekenntnis ist eine Einladung an die Lesenden, sich über den, über ihren Zustand einer unvollständigen Selbst-Transparenz klarzuwerden. Laie, Philosoph und Redner gelangen damit am Ende gemeinsam zu einer Feststellung, die ihnen von Anfang an klar war. Nun aber hat diese Erkenntnis ihren Status verändert. Sie ist von einer Aussage, zu der man sich – zustimmend, ablehnend oder zweifelnd – verhalten kann, zu einem Bekenntnis geworden, deren Bestätigung gerade in dem Prozess liegt, der zwischen Anfang und Ende jenes Dialogs gemeinsam vollzogen wurde. „Aufgrund einer unzweifelhaften Erfahrung weiß ich [es] nun,“ sagt der Redner. Das Gespräch selbst war jene Erfahrung, welche ihn zu dieser Gewissheit geführt hat. Die Lesenden können dieses Bekenntnis in beobachtender Haltung zur Kenntnis nehmen. Oder sie können es selbst vollziehen: Der explizite Hinweis auf die Erfahrung einer Figur des Textes kann damit für die Lesenden Anlass für die Erkenntnis sein, dass sie selbst bei der Lektüre eine Erfahrung gemacht haben.

Die möglicherweise angeregte eigene Erfahrung bei der Lektüre entspricht jener Erfahrung, die der Redner gemacht hat. Denn auffällig ist, dass die Figur des Redners im Text nichts von dem selbst vollzogen hat, was der Laie vorführt. Es ist der Laie, der den Löffel schnitzt und in der Schnitzarbeit das Tätigsein des Geistes als Formgeber der Dinge erfährt. Der Redner beobachtet nur, wie die Lesenden. Sie müssen das Schnitzen nicht ausführen, um eine Denkerfahrung zu

³⁸⁶ De mente c. 15 n. 160.

machen. Dies ist ein Hinweis darauf, dass die Durchführung der im Text jeweils beschriebenen Tätigkeiten keine notwendige Bedingung der Möglichkeit einer Erfahrung darstellt. Man muss nicht schnitzen, um dem Text folgen zu können. Das geht daraus hervor, dass es eben der Redner ist, der eine Erfahrung bekennt.³⁸⁷

Nach diesem Bekenntnis wird die Erfahrung nicht weiter thematisiert. Es ist den Lesenden überlassen, den Lektüreprozess rückblickend zu reflektieren und sich (nachträglich) darüber klarzuwerden, von welcher Erfahrung hier die Rede ist – und welche Übung sie selbst im Alltag zu vollziehen haben. Denn weder dem Philosophen noch den Lesenden gibt der Laie eine konkrete Empfehlung für eine Übung. Welche Tätigkeit ihnen über das Lesen hinaus zum Medium und Movens der Selbsterkenntnis, zum Spiegel werden kann, müssen die Lesenden jeweils selbst in Erfahrung bringen.

Anfangs thematisiert der Redner „(...) die Unsterblichkeit des Geistes (...), die (...) jeder von diesen allen allein durch den Glauben für unzweifelhaft hält / *mentis immortalitatem (...), quam (...) nemo ex his omnibus sola fide pro indubitata non habet*“³⁸⁸ als Beobachter. In seinem letzten Rede-Einsatz, bevor der Philosoph, der das erste Wort hatte, auch das letzte Wort haben wird, formuliert der Redner, im Dank an den Laien, sein Resümee des Gesprächs als eine eigene Erfahrung. In diesem Schlusswort zeigt sich die Tragweite dieses Textes. Die offene Benennung des Themas, „die Unsterblichkeit des Geistes“, als Ausgangspunkt des Gesprächs ist an dessen Ende zur bestimmten Aussage geworden, „dass der Geist die Kraft ist, die alles misst“. Der Status des Unzweifelhaften resultiert am Ende aus einem „experimentum“, einer konkreten Erfahrung oder, je nach Übersetzung, aus einem Experiment.³⁸⁹ Gewissheit kommt dabei sowohl der inhaltlichen Aussage zu („*certissimum habens mentem vim omnia mensurantum existere*“) als auch dieser Erfahrung bzw. diesem Experiment selbst („*indubio nunc experimentum*“).

Deutlich tritt an dieser Stelle der Text selbst als eine Inszenierung hervor, die den Lesenden einen Erfahrungsraum eröffnet und ihnen so die Möglichkeit und Gelegenheit bietet, eben jene Erfahrung selbst zu machen, welche die Figur des Redners am Ende zur Sprache bringt.

Vom Ende her betrachtet, zeigt sich: Der Redner war, wenngleich vornehmlich als Zuhörer, involviert in ein intensives Dreier-Gespräch.³⁹⁰ Mit dessen Ende ist aus einer

³⁸⁷ Was hat das zu sagen mit Blick auf die Rezeption von *De visione Dei*? Genügt es gewissermaßen, die cusanischen Texte ‚nur‘ zu lesen und dabei die Beobachterposition einzunehmen, die dem Leser im Text implizit zugewiesen wird? Im Kapitel zu *De visione Dei* werden sich diese Fragen stellen.

³⁸⁸ *De mente* c. 1 n. 52.

³⁸⁹ Zum *experimentum* als Begriff der Intellektmystik wie der Naturwissenschaft bei Cusanus siehe Bacher: *Philosophische Waagschalen*, 101-115.

³⁹⁰ In dem Text *Idiota de mente* zeigt sich, wie Martin Thomé in anderem Zusammenhang in grundlegender Weise formuliert hat, dass „Dialog nicht in der gegenseitigen Darstellung von Positionen besteht (...), sondern in der

Fremdwahrnehmung, der distanzierten Beobachtung einer anonymen Masse von einer Brücke aus, eine Selbstwahrnehmung geworden. Dies ist der Zeitpunkt für eine Erinnerung an den Anfang des Textes. Die Lesenden werden mit der anonymen Wendung „so hörte man“ in den Text hineingeführt, die Einführung in die Szene erfolgt im Modus der Beobachtung. Die erste Person, die in das imaginierte Blickfeld kommt, ist ein Philosoph, den ein Redner anspricht. Den ersten Einsatz in der Personenrede hat der Philosoph. Indem der Redner, nun auch in Personenrede, diesem antwortet, sind die Lesenden auf die Position der Figur des Redners verwiesen. Hinausbegleitet aus dem Text werden sie mit „Amen“, einer Formel, deren Bedeutung in ihrem Vollzug liegt. Mit der Figur des Redners haben am Ende möglicherweise auch die Lesenden die Perspektive gewechselt, von der beobachtenden Haltung zu der von Involvierten, die das gelesene „Amen“ der Möglichkeit nach als liturgische Vollzugsformel erkennen und innerlich mitsprechen.

An dieser Stelle ist zu bedenken, dass der Autor Cusanus durchaus nicht hinter jeden seiner Texte ein Amen setzt. Wenn dieser Dialog also auf ein Amen zuläuft, so ist das nicht Ergebnis einer Routine, sondern einer Entscheidung. Umso bedeutsamer erscheint am Ende des Textes die Frage nach dem Glaubensverständnis, das diesen Text trägt. Offenbar handelt es sich gerade nicht um ein Verständnis von Glauben, das diesen in einen Gegensatz zum Wissen oder zum Denken bringt. Wie für die ungenannte Menschenmenge zu Anfang Gewissheit allein aus Glaube resultiert, so ist auch für den Redner die Gewissheit ein Ergebnis von Glauben, insofern im Akt des Bekennens Denkvollzug und Glaubensvollzug, wie zu Beginn dieser Arbeit vermutet, nicht voneinander zu trennen sind. Zugleich aber gilt: Glaube ist hier keine Haltung gegenüber einem propositionalen Gehalt eines Satzes. (Dementsprechend stehen die Existenz Gottes oder die Unsterblichkeit des Geistes als solche nie in Frage.) Glaube ist eine Praxis, die nicht auf den Beweis eines außerhalb stehenden Inhalts gerichtet ist, sondern deren Sinn in ihrem Vollzug selbst liegt.

Auch die Figur des Philosophen gibt zu derartigen Überlegungen Anlass. Der Philosoph formuliert, angetrieben von dem Auftrag zur Selbsterkenntnis des Geistes in seiner Verbindung zum göttlichen Geist, Anfangs- und Zielpunkt dieses Gesprächs mit Anfang und Ende der Personenrede des Textes. „Admiratio“ ist sein erstes Wort im Dialogtext, „Amen“ sein letztes. „Staunen / Bewunderung / Anbetung“ und „Amen“ bilden den Rahmen des fiktiven Dreier-Gesprächs. Vielleicht markieren diese Worte auch die Haltung, aus der heraus der Autor selbst,

Eröffnung eines Frageraums, in dem man sich dann gemeinsam bewegen kann“ (Thomé: „Bildung“ – Was ist das?, 17). Mittels der Figur des Redners werden die Lesenden in eben jenen Frageraum einbezogen.

der Philosoph Nikolaus von Kues, diesen Text verfasst hat. Diese Frage aber ist ausgehend vom Text nicht zu entscheiden und soll also auch an dieser Stelle offen bleiben.

Der Text führt letztlich drei Wege zur Selbstgewissheit des Geistes vor, indem Laie, Philosoph und Redner – im Gespräch miteinander – drei Wege der Reflexion ausführen. Im Ausgang von einem praktischen Tun, im Ausgang von abstrakten Begriffen und dem Schrift-Studium der Autoritäten, sowie in der Beobachtung und Verbindung beider im Gespräch. Keiner dieser Wege wird privilegiert, keiner kommt ganz ohne die anderen beiden aus.

Dabei eröffnet sich die Möglichkeit, das Denken selbst als eine Erfahrung zu verstehen. Zwischen dem Staunen über den Glauben der Anderen und dem Amen, das seinen Sinn im Vollzug erhält, spannt sich der Text auf. Das Staunen über den Glauben der Anderen vom Anfang ist am Ende nach innen genommen, als selbstreflexives Staunen über den eigenen Glauben. Wie *De visione Dei* endet auch *Idiota de mente* mit einem Sehnsuchts-Motiv.

„Dir, Redner, und dir, bester Laie, der du ein ungemein spekulativer Mann bist, sage ich überschwinglichen Dank und bete, dass unsere Geister, durch dieses lange Gespräch in wunderbarer Sehnsucht in Bewegung gesetzt, zur seligen Schau des ewigen Geistes glücklich geführt werden. Amen. /

Tibi oratori atque tibi idiotae, viro admodum theorico, immortales ago gratias orans nostras mentes ad aeternae mentis fruitionem hoc diuturno colloquio miro desiderio incitatas feliciter perducere. Amen.“

Die These, der Geist sei das, woraus aller Dinge Maß und Grenze stammt, zeigt sich am Ende als Beschreibung dessen, was im Text geschieht, was gewissermaßen im Verlauf des Textes vorgeführt wird:

„Der Geist ist das, woraus aller Dinge Grenze und Maß stammt. / [M]entem esse, ex qua omnium rerum terminus et mensura.“³⁹¹

Der Geist hat also die Fähigkeit, sich selbst in verschiedenen Grenzen zu fassen, sich so oder anders zu beschreiben. Dies führen die fünfzehn Kapitel vor Augen, indem immer wieder neue Ausdrucksweisen durchgespielt werden.³⁹² Die Eigenschaft des Löffels, im Prozess des Polierens zum Spiegel zu werden, ist im bzw. ab dem zweiten Lesen auf den Text übertragbar. Der Text wird poliert wie der Löffel, um etwas sichtbar zu machen. Der Laie richtet seine Aufmerksamkeit auf den Löffel, den er gemacht hat und poliert ihn. Dadurch wird der Löffel zum Spiegel. Der Geist richtet seine Aufmerksamkeit auf das, was er gemacht hat, Begriffe, Unterscheidungen, die verschiedene Betrachtungsweisen generieren, bewegt sie in sich, variiert

³⁹¹ *De mente* c. 1 n. 57.

³⁹² Damit ist nicht alles Gesagte gleich gut. Doch eine absolute Bewertungsmöglichkeit steht dem Menschen nicht zur Verfügung. Entscheidend ist die Frage, wie gut eine bestimmte Ausdrucksweise in einem bestimmten Kontext bzw. in einer konkreten Situation angewendet werden kann.

sie und durchdenkt sie. Dadurch werden ihm die Begriffe zum Spiegel: Er erkennt sich selbst. Diesen Prozess hat der Redner vollzogen und so weiß und bekennt er am Ende, „dass der Geist die Kraft ist, die alles misst.“ Dieses Bekenntnis ist zugleich eine Selbst-Verortung. Wer vor dem Spiegel steht, erblickt im Spiegel mehr als nur sich selbst. Er sieht auch, was er ohne Spiegel nicht sehen kann. Er sieht sich selbst inmitten dessen, was ihn umgibt; er erfährt etwas über seine Umgebung bzw. seinen Kontext und seinen eigenen Standpunkt darin. So erblickt der Geist in seinen Werken sich selbst als das Bild Gottes und dadurch vermittelt auch das Urbild.

Wird den Lesenden also abschließend klar, dass sie selbst zu wiederholen haben, was sie eingesehen haben, so wird ihnen das Lesen selbst zu einem Exerzitium, wie der Laie sein Schnitzen als Exerzitium bezeichnet. Diesem Exerzitium wird sich der folgende Exkurs über einen Umweg, der einen erweiterten Blickwinkel erschließt, weiter zu nähern versuchen.

3.3 Nikolaus von Kues und die Devotio moderna – Exkurs zum Exerzitiu

Ein Wagen rollt auf regennasser Strasse durch das konstante Grau eines wolkenverhangenen Tages. Zwei Männer sitzen schweigend in den Polstern. Der Mann auf der Rückbank, die schwarzen Haare zu einem Pferdeschwanz zusammengebunden, zündet sich eine Zigarette an. „Sie rauchen Elektro-Zigaretten“, kommentiert der Fahrer, mit Blick in den Rückspiegel.

„Schmecken scheiße.“

„Ist aber gut für die Gesundheit.“

„Meine Gesundheit ist mir scheißegal“, entgegnet der Angesprochene mit einem langen Zug an seiner Zigarette. Es gehe ihm darum, jeden Monat auf etwas zu verzichten, das er mag. Wer verzichten könne, habe keine Angst mehr. „Und wer keine Angst hat, ist unschlagbar.“³⁹³

Der Mann, der hier seine selbstgesetzten strategischen Übungsmaßnahmen und langfristigen Verhaltensziele erläutert, ist ein fiktiver Mafiaboss, Figur einer Spielfilm-Serie über die heutige Camorra³⁹⁴, der Fahrer sein Handlanger. Die Serie inszeniert eine Welt, die streng reglementiert und zugleich von Unvorhersehbarkeiten geprägt ist. Es geht um Macht und Geld, um Treue und Gehorsam, Unterordnung und Zugehörigkeit. Der Tod, auch die Möglichkeit des eigenen Todes, ist in dieser Welt für jede der Figuren stets präsent. In dieser Welt, die ihren eigenen Regeln gehorcht, gehört es unausgesprochen dazu, bestimmte Dinge auf eine bestimmte Weise zu tun. Alle Handelnden sind offenbar in bestimmte Regeln eingeübt, die allerdings selten thematisiert werden. Nur gelegentlich scheint auf, dass und wie dies auch antrainiert und eingeübt ist.

Unabhängig von der Frage, wie wahrheitsgetreu oder authentisch diese (oder eine) Serie mafiöse Umgangsformen, Verhältnisse und Strukturen tatsächlich wiederzugeben vermag, zeigt sich hier etwas über unsere Kultur: Dass die Charaktere der Serie als Asketen, als (in der Ausrichtung auf ein Ziel systematisch Verzicht) Übende, charakterisiert werden, ist ein Indiz für das ausgeprägte Interesse unserer Tage an konkreten Übungsformen, das an weiteren verschiedenartigen Phänomenen abzulesen ist. Ratgeber für alle Lebensbereiche beschreiben und empfehlen je spezifische Übungen, die der Selbstverbesserung in einer bestimmten Hinsicht oder der Persönlichkeitsentwicklung im Allgemeinen dienlich sein sollen. Karriere-Coaches versprechen beruflichen Erfolg mittels verschiedener Strategien, die an die Person des

³⁹³ Gomorra. Die Serie. Staffel 1, Episode 10: Alles wird gut. Italien 2014. Deutschsprachige Erstausstrahlung: 05.12.2014. [Erstausstrahlung des italienischen Originals: 03.06.2014.]

³⁹⁴ Der Name Camorra bezeichnet die Mafia in der Gegend um Neapel.

Einzelnen und seine Situation angepasst und entsprechend seinen konkreten Fortschritten überprüft und gesteigert werden. Casting-Shows machen die Zuschauer zu Zeugen eines Prozesses der konstanten Selbst-Vervollkommnung von leidenschaftlich ein Ziel verfolgenden Individuen durch kontinuierliche, dem Fortschritt angepasste Übungsaufgaben,³⁹⁵ die zumeist einer Gemeinschaft gestellt und je individuell ausgeführt werden.³⁹⁶

In allen diesen Ratgeber-Formaten und Verbesserungs-Narrativen geht es um individuellen Fortschritt durch konstante Übung, um innere wie äußere Reform, eine Re-Formierung der Persönlichkeit nach einem je bestimmten oder unausgesprochen vorausgesetzten Ideal, zumeist innerhalb einer Gemeinschaft von Menschen, die auf das gleiche Ideal hin orientiert sind. Wenngleich die aktuellen, von der heutigen Populärkultur, von 'Kulturindustrie' und Karriere-Fokussierung geprägten Ausformungen neuartig wirken, so ist dieses Phänomen doch historisch weit zurückzuverfolgen.

Bereits die antiken Philosophenschulen sind unter dem Aspekt gemeinschaftlicher Übungspraktiken und wechselseitiger Übungsbegleitung erhellend und einflussreich beschrieben worden.³⁹⁷ Diese Tradition setzt sich im frühen wie im mittelalterlichen Christentum fort.³⁹⁸ Der Einfluss antiker philosophischer Übungspraktiken ist bereits mit Blick auf die frühchristlichen Gemeinden im römischen Reich nachweisbar. In den Erzählungen von Prozessen, Verhaltensweisen und konkreten Toden historischer Märtyrer wird der Märtyrertod konzipiert als *imitatio des Leidens Christi*. Das Lesen dieser Texte selbst ist als spirituelle Übung zu begreifen – wobei anzunehmen ist, dass Lesen hier für die Mehrheit der Rezipierenden Zuhören bedeutet.³⁹⁹ Diese Übung ist nicht nur eine Vorbereitung des Einzelnen auf ein mögliches eigenes Märtyrerschicksal, sie formt und kultiviert das Selbstverständnis als Christ. Dem Leiden kommt in dieser Konzeption christlicher Identität ein hoher Stellenwert zu. Dies gilt auch für die im 15. Jahrhundert in den heutigen Niederlanden aufkommende

³⁹⁵ Darin folgen Casting-Shows und Ratgeber-Bücher der Struktur von Computer-Spielen, die einen Fortschritt von Level zu Level inszenieren, wobei mit dem zunehmenden Schwierigkeitsgrad der Aufgaben meist auch ein zunehmendes Maß an Zeit und Versuchen erforderlich wird. Auch Computer-Spiele und virtuelle Realitäten setzen eine Art von Übung voraus. Die Frage, ob und inwiefern mittelalterliche Schemata und Buchmalereien für die Betrachter Aufstieg und Abstieg durch Versenken und Übung in einer Weise inszenieren, die heutigen Computer-Spielen vergleichbar sind, würde an dieser Stelle zu weit führen. (Einführend Schneider: Logik und Sinnspiel.)

³⁹⁶ Dabei liegen die verfolgten Ziele nicht nur in der immer wieder gemäß den ungeschriebenen Gesetzen solcher Formate zu betuernden und beweisenden Leidenschaft für verschiedene künstlerische Tätigkeiten, sondern auch im (materiellen) Erfolg. (In dieser Hinsicht sind Casting-Formate und die Übungspraktiken christlicher Reformbewegungen kaum miteinander vergleichbar.) Dieser liegt meist in der Anpassung an den antizipierten Geschmack des Publikums und an die Urteile der Jury: Entsprechend sagen Juroren den Teilnehmenden nicht nur, wie sie, zum Beispiel, zu singen, sondern auch, wie sie zu sein haben. (In dieser Hinsicht wiederum liegt ein Vergleich nahe. Das konkrete Ziel mag je ein anderes sein, die Formung der Persönlichkeit erweist sich als eine Gemeinsamkeit.)

³⁹⁷ Vgl. Hadot: *Exercices spirituels*.

³⁹⁸ Vgl. Hadot: *Exercices spirituels*. Siehe auch Ladner: *The Idea of Reform*.

³⁹⁹ Vgl. Kelley: *Philosophy as Training for Death*, 724.

Frömmigkeitsbewegung der *Devotio moderna*,⁴⁰⁰ die sowohl von diesen frühchristlichen als auch von den genannten antiken Traditionen beeinflusst ist,⁴⁰¹ und deren Umgang mit Text und Schrift zur Unterstützung von und zugleich als eigene Formen individueller Selbstvervollkommung, vor dem Hintergrund einer nahezu allgegenwärtigen Präsenz dieses Imperativs, wiederum selbst traditionsbildend wirkte.

„Tatsächlich wird jede Verrichtung des alltäglichen Lebens als Gelegenheit zur Förderung des eigenen geistlichen Fortschritts verstanden: Alle Handlungen werden unter dem Trainingsaspekt betrachtet. Das Streben nach spiritueller Perfektionierung überformt alle Lebensbereiche, fordert zu ständiger Aufmerksamkeit heraus, ermöglicht aber auch ein dauerndes Bemühen um Fortschritt. Die individuellen Aufzeichnungen, in denen dieses Streben sich manifestiert, dürfen als eigenständiger Beitrag der devoten Brüderbewegung zur Tradition persönlichkeitsreformierenden Schrifttums betrachtet werden. Für die Orden kann man derartige Lebensprogramme nicht oder erst unter dem Einfluss der *Devotio moderna* nachweisen.⁴⁰²

Das Anliegen dieses Abschnitts ist es, die Übungspraktiken der *Devotio moderna*, insbesondere deren schriftliche Formen, in ein Verhältnis zu setzen zu den Texten des Kusaners. Dabei geht es weniger um den Aufweis einer historischen Entwicklungslinie als vielmehr um die Ausarbeitung einer spezifischen Perspektive – ausgehend von der Vermutung, dass durch diese Perspektive das Schreiben des Cusanus weiter erhellt wird. Mit Blick auf den Dialog *Idiota demente* wird die Auseinandersetzung mit der *Devotio moderna* eine Dimension freilegen, die ein tieferes Verständnis dieses Textes ermöglicht. Anknüpfungspunkt ist die Figur des Laien, der Löffel schnitzt, der also mittels handwerklicher Arbeit seinen Lebensunterhalt in der Stadt selbst bestreitet. Die Anspielung auf Lebensweise und Anliegen der *Devotio moderna* ist darin nicht zu übersehen.⁴⁰³ Zunächst einmal fällt auf,

„dass der ‚Idiot‘ des Cusanus in drei wesentlichen Punkten gegen die Tradition dieser Figur verstößt (...). Denn der Idiot bei Cusanus setzt sich erstens zwar von den Autoritäten ab, aber er spricht nicht Moselfränkisch, sondern Latein. Er verwendet zweitens nicht etwa einen schlichten *stilus*

⁴⁰⁰ Dass die Ausbreitung der *Devotio moderna* tatsächlich bis nach Italien, an die Schauplätze der eingangs zitierten Mafia-Geschichten reichte, muss an dieser Stelle eine Fußnote bleiben.

⁴⁰¹ „[T]he new devouts used material from the Early Church – Scripture, the lives and sayings of both martyrs and Desert Fathers, works of the Church Fathers – to design their own lives.“ (van Dijk: *Performing the Fathers*, 228.) „[B]ei Übungszielen und –techniken sind starke Affinitäten zwischen den Konzepten von antiken Philosophenschulen und *Devotio moderna* nachweisbar.“ (Klausmann: *Consuetudo consuetudine vincitur*, 60.)

⁴⁰² Vgl. Klausmann: *Consuetudo consuetudine vincitur*, 35. Dabei ist, zum Beispiel, davon auszugehen, „dass den Brüdern vom gemeinsamen Leben in Deventer trotz einer relativ geringen Zahl antiker Zitate in den orthopraktischen Schriften der Ursprung ihrer Übungstechniken aus den Philosophenschulen des Altertums durchaus bewusst war.“ (Klausmann: *Consuetudo consuetudine vincitur*, 65). Zum Einfluss der antiken Übungspraktiken auf Grote und die *Devotio moderna*, siehe ebd., 58ff.

⁴⁰³ „*De leek over de geest* is een van de drie dialogen met de leek, die elk laten zien dat de waarheidsvraag geen louter theoretische aangelegenheid is van filosofen en theologen, maar een zaak van iedere concreet handelende en denkende mens. Weliswaar is de invloed van de traditie van de *devotio moderna*, waarin de individuele godservaring een beslissende rol speelt, in dit verband onmiskenbaar.“ (Bocken: *Inleiding*, 7f.)

religiosus, sondern seine Rhetorik ist brillant, ganz im Sinne der Tradition. Und drittens kennt er als vollkommen ungebildeter Mensch sich merkwürdigerweise in der antiken Philosophie und ihren Schultraditionen blendend aus. Mit vollkommener Souveränität jongliert er mit akademischen, platonisch-neuplatonischen, epikureischen, stoischen, skeptischen ... Argumenten.“⁴⁰⁴

Tatsächlich gelten die Merkmale, nicht lesen und schreiben zu können und nicht Latein zu sprechen, nicht durchgängig für diejenigen in der *Devotio moderna*, die sich entschlossen hatten, als monastische Regularkanoniker der Kongregation von Windesheim beizutreten.⁴⁰⁵ Zahlreiche Traktate dieser Bewegung, darunter das Grundlagenwerk der *Devotio moderna*, *Imitatio Christi* des Thomas a Kempis, sind in Latein verfasst.⁴⁰⁶

So kommt, wer *Idiota de mente* liest, an der Frage nach der Bedeutung der *Devotio moderna* für diesen Text offenbar nicht vorbei.⁴⁰⁷

Darüber hinaus suggerieren die historischen Zeugnisse des Windesheimer Augustiner-Chorherrn Johannes Busch (1399-ca. 1480) einen engen Zusammenhang zwischen Cusanus und der *Devotio moderna*. Busch behauptet, dass Cusanus jedenfalls einen der Zweige der *Devotio moderna* schon vor seiner Reise gekannt und geschätzt habe:

„Der Ordenschronist Johannes Busch begründete den Besuch, den Cusanus 1451 auf seiner Legationsreise den niederländischen Klöstern, vor allem aber Windesheim selbst abstattete, mit seinem lebhaften Wunsche, jene nun auch zu sehen, von deren Tugend er soviel gehört habe.“⁴⁰⁸

Die Entscheidung des Kusaners, das von ihm gestiftete Hospital in seiner Heimat Kues den Regeln der Windesheimer Kongregation zu unterstellen, untermauert die Vermutung einer geistigen Nähe.

⁴⁰⁴ Schwaetzer: *Aequalitas*, 169f.

⁴⁰⁵ Mit Post: *The Modern Devotion* ist die *Devotio Moderna* nicht als eine Laien-Bewegung zu fassen. Im Kontext dieser Arbeit wird der dennoch nach wie vor übliche Sprachgebrauch, wonach auch die Laien-Gemeinschaften der *Devotio moderna* im weiteren Sinne zuzurechnen sind, übernommen. Darin folge ich Staubach: *Zwischen partikularer Identität und universalem Anspruch*, 42f.

In diesem Sinne schreibt auch Renate Steiger: „Das 15. Jahrhundert ist das Jahrhundert der großen Laienbewegung der *Brüder vom gemeinsamen Leben*, des nichtmönchischen Zweigs der *Devotio moderna* (...). (Steiger: *Einleitung*. In: *De sapientia*, XIV.)

⁴⁰⁶ Hier ist zwischen verschiedenen Genres, auch mit Blick auf das jeweils intendierte Publikum, zu unterscheiden. Thomas schrieb die *Imitatio Christi* zunächst für die Regularkanoniker, erst später wurde das Werk weit über den ursprünglich intendierten Adressatenkreis hinaus populär. Werke, die sich an Frauen-Gemeinschaften richteten, waren häufig in der Volkssprache abgefasst. Auch für die Frauen des dritten Zweigs der *Devotio moderna*, die Tertiariassen, wurde in der Volkssprache geschrieben. (Vgl. Corbellini: *Sitting Between Two Sisters*.)

⁴⁰⁷ Vgl. Steiger: *Einleitung*. In: *De sapientia*, X-XVIII. Zur Konzeption und zum Begriff des Laien bei Cusanus siehe auch Bocken: *The Language of the Layman*, 239-245.

⁴⁰⁸ Meuthen: *Nikolaus von Kues*, 11. Siehe Busch: *Liber de origine*, I, 36 [S. 339, 13-15]: „(...) cum ordinem nostrum et patres capituli nostri generalis de Windesem ex odore bone fame olim sibi noti intime satis diligenter et eos videre desideraret (...)“.

„Die Gemeinschaft der Augustiner in den Klöstern der Windesheimer Kongregation stellte er ihr [seiner Hospitalstiftung] als Vorbild hin nach Geist und Buchstaben.“⁴⁰⁹

Von ausschlaggebendem Interesse ist an dieser Stelle jedoch nicht, ob dieser Zusammenhang besteht und historisch untermauert werden kann, sondern was sich zeigt, wenn man ihn voraussetzt.⁴¹⁰

Denn nicht nur die Figur des Laien, sondern auch die Verfahrensweise des Textes selbst verweist auf die *Devotio moderna*. Der Ausgangspunkt, um Cusanus vor dem Hintergrund der *Devotio moderna*, oder genauer, das Schreiben des Kusaners vor dem Hintergrund der Text- und Übungspraktiken der *Devotio moderna*, zu verstehen, lässt sich, in Kürze, wie folgt zusammenfassen: Ziel des modernen Devoten ist die eigene, kontinuierliche

⁴⁰⁹ Meuthen: Nikolaus von Kues, 11.

⁴¹⁰ In aller Kürze ist die Aufmerksamkeit auf den Hintergrund zu richten, vor dem diese Überlegungen stehen. Die entsprechende Frage ist die nach der historischen Verbindung zwischen Cusanus und der *Devotio moderna*. Zunächst einmal gibt es eine solche Verbindung. Cusanus kann die Traktate der *Devotio moderna* durchaus zur Kenntnis genommen haben. Bei der Einführung des Buchdrucks in den Niederlanden war die *Devotio moderna* in etwa ein Jahrhundert alt. (van Dijk: *Twaalf Kapittels*, 287.)

Cusanus musste weiterhin verschiedene Orte und Gemeinschaften, die der *Devotio moderna* zugerechnet werden, besuchen. Er kannte also das Leben ausgewählter Gemeinschaften aus eigener Anschauung. Zwar hat Cusanus *Idiota de mente* vor der Legationsreise geschrieben, er hatte also die Orte noch nicht gesehen. Dennoch wusste er fraglos, wohin er aufbrach. Möglicherweise war es ein Ziel der Visitationsreise von 1450/51, erfolgreiche Reformmodelle wie die der Windesheimer Kongregation auch für die römisch-katholische Kirche nutzbar zu machen. (Vgl. van Dijk: *Twaalf Kapittels*, 288.)

Somit dürfte im Hintergrund der Visitationsreise auch die Frage gestanden haben, wie sich aus dem Erfolg der *Devotio moderna* für die Reform der Kirche lernen ließe.

Zu beachten ist in dieser Frage die recht schwierige Stellung der Frömmigkeitsbewegungen insgesamt: Das Konzil von Vienne (1311-1312) hatte die Beginen mit dem Dekret *Cum de quibusdam mulieribus* verdammt. Viele Beginen verbrachten ihren Lebensabend entsprechend in einem Frauenkloster (so etwa Gertrud von Helfta). Zwar wurde die *Devotio moderna* im Jahre 1401 kirchenrechtlich anerkannt. Doch 1436 erließ Papst Eugenius IV ein Dekret, welches es der Windesheimer Kongregation untersagte, weitere Konvente zuzulassen.

Die reizvolle Annahme, Cusanus sei bei den Brüdern in Deventer zur Schule gegangen, gilt inzwischen als unwahrscheinlich. (Vgl. Müller: *Der junge Cusanus*, 46-49.) Dennoch hat diese Vermutung eine lange Tradition, für welche eine gewisse Leidenschaft charakteristisch ist:

„Dat Nicolaus Chryppfs, geboortig uit het dorp Cues aan de Moezel zijn opleiding ontvangen heeft aan de Kapittelschool te Deventer, is van oudsher beweerd, en voor zoover wij weten nooit in twijfel getrokken. Twee geschiedschrijvers van Deventer, Revius en Moonen, staan er ons borg voor en Nicolaus' dankbaarheid, blijkende uit de in 1469 gevolgde stichting van de Bursa Cusana levert in dezen de proef op de som.” (Meinsma: *De Aflaten van de S. Walburgskerk*, 74.)

Ebenso charakteristisch ist auch die folgende Beschreibung:

„Uit al zijne woorden en daden sprak eene buitengewone welwillendheid, en aan allen, die tegenwoordig waren, bleek, hoezeer hij't Windesheimsche klooster en zijne inwoners, ja allen die tot't Windesheimsch Kapittel behoorden, lief had. En volgens zijn zeggen was dat ook het geval met den Paus. Hun daarom een bijzondere gunst willende bewijzen, schonk hij aan alle personen van beide geslachten, die aan't Windesheimsch Kapittel onderworpen waren den jubileumsaflaat, zonder dat zij daarvoor iets behoefden te storten, doch onder zekere, nauwkeurige na té komen voorwaarden en gaf den eerwaarden Prior van Windesheim en wie deze zelf daartoe zou aanwijzen, volmacht om allen vergiffenis voor hunne misdaden te schenken die aan hem of zijne commissarissen zouden biechten.” (Meinsma: *De Aflaten van de S. Walburgskerk*, 81. Vgl. dazu Staubach: *Cusanus und die Devotio moderna*, 34-35 und Anm. 22-24.)

Eine ausgewogene Schilderung des Aufenthalts des Cusanus in Deventer sowie seiner Stellung zur *Devotio moderna* bietet Nissen: „Das ich gern friden heett”.

Zusammenfassend ist an dieser Stelle festzuhalten, dass Cusanus mit den Ideen der *Devotio moderna* vertraut war, auch wenn die Wege nicht alle im Einzelnen nachzuvollziehen sind.

Selbstvervollkommnung.⁴¹¹ Dazu braucht es Hilfsmittel. Der Begriff der pragmatischen Schriftlichkeit erlaubt es, die verschiedenen Textgattungen, welche die Devotio moderna hervorgebracht hat, als Teil eines Bemühens um die rechte Lebensweise zu verstehen, wobei

„die pragmatische Schriftlichkeit der devoten Reformbewegung kein starres Gattungssystem, sondern ein fließendes Kontinuum funktional differenzierter Textsorten bildet.“⁴¹²

Dieser Einteilung wird bei den vorzunehmenden Differenzierungen eine tragende Rolle zufallen. Zunächst stellen sich die Unterschiede als eindeutig dar. So erscheint mit Blick auf die Traktate, die insbesondere in der Frühphase der Devotio moderna eine Rolle spielen, die Suche nach Gemeinsamkeiten zunächst problematisch.

Das zentrale Werk der Devotio moderna, das Buch *De imitatione Christi*, Die Nachfolge Christi, erschien zunächst anonym. Zugeschrieben wird es Thomas a Kempis (1380-1471).⁴¹³ Die vier Bücher sind auf Latein, in klarer und eingängiger Sprache verfasst. Sie enthalten weniger theologische Spekulationen als vielmehr Anweisungen zum individuellen Leben in der imitatio, der Nachfolge bzw. Nachahmung, Christi. In Anlehnung an das Neue Testament⁴¹⁴ wird die Nachfolge – mit dem Ziel, Christus ähnlicher zu werden – als leidvolles Geschehen verstanden, wobei grundsätzlich alles menschliche Leben als leidvoll aufgefasst wird.

„Und wenn die Wahl bei dir läge, so müsstest du eher wünschen, für Christus Widriges zu erleiden, als mit vielen Tröstungen erquickt zu werden, weil du so Christus ähnlicher würdest und allen Heiligen gleichförmiger. Denn unser Verdienst und der Fortschritt unseres Zustands besteht nicht in vielen Genüssen und Tröstungen, sondern vielmehr im Ertragen großer Erschwernisse und Betrübnisse. /

Et si eligendum tibi esset, magis optare deberes pro Christo adversa pati, quam multis consolationibus recreari, quia Christo similiior esses, et omnibus Sanctis conformior. Non enim stat meritum nostrum et profectus status nostri

⁴¹¹ „Those who accepted the challenge of striving for perfection needed to commit to a lifetime of training.“ (van Dijk: *Performing the Fathers*, 229.)

„Few phrases appear so often in their lives and spiritual treatises as ‘progress in the virtues’ (*profectus uirtutum, in doegeden voert te gane*), truly the *leitmotif* of their program. (...) Crucial too was a sense of choice. Clerics or merchants, burgher daughters or students, also the striving poor, were as converts to focus their energies spiritually on what they could do (*facere quod in se est*).“ (van Engen: *Sisters and Brothers*, 267.)

⁴¹² Klausmann: *Consuetudo consuetudine vincitur*, 155.

⁴¹³ Thomas begann um 1420 mit der Arbeit und änderte wiederholt seinen Text; erst 1441 war die endgültige, autorisierte Fassung fertig und fand weite Verbreitung. Teile aus früheren Fassungen des Textes wurden jedoch bereits ab 1427 gelesen.

⁴¹⁴ Vor allem Mt 16,24 / Mk 8,34 / Lk 9, 23: „Wer mir dienen will, der verleugne sich selbst und der nehme sein Kreuz auf sich täglich und folge mir nach. / si quis vult post me venire abneget semet ipsum et tollat crucem suam et sequatur me.“

in multis sensualitatibus, et consolationibus, sed potius in magnis gravitatibus et tribulationibus perferendis.“⁴¹⁵

Ein zentraler Auftrag an die Leserschaft dieses Buches scheint die stete Übung der Selbstaufgabe und Selbstverleugnung zu sein. Entsprechend heißt es an anderer Stelle:

„Darum muss allen deinen Werken aus freien Stücken eine Darbringung deiner selbst in Gottes Hand vorangehen, wenn du Freiheit erlangen willst und Gnade. Darum finden sich so wenige Erleuchtete und inwendig Freie, weil sie nicht sich selbst ganz und gar zu verleugnen wissen. /

Ideo omnia opera tua spontanea praecedere debet tui ipsius in manus Dei oblatio, si libertatem consequi vis et gratiam. Ideo tam pauci illuminati, et liberi intus efficiuntur, quia se ipso ex toto abnegare nesciunt.“⁴¹⁶

Innere Sammlung in Abwendung von äußerer Zerstreung, Demut und Ernst (und Tränen) sind in den Ausführungen über das Leben in Nachfolge die prägenden Themen.⁴¹⁷

„Lerne das, was äußerlich ist, zu verachten und dich dem, was innerlich ist, hinzugeben und du wirst sehen, dass das Reich Gottes in dich eintritt. /

Disce exteriora contemnere et ad interiora te dare, et videbis regnum Dei intra te venire.“⁴¹⁸

Es ist nicht zu übersehen, dass der Ton ein gänzlich anderer ist: Solche nüchterne Radikalität entspricht nicht dem Duktus von *Idiota de mente* oder anderen Texten des Kusaners und auch die einfach gehaltene Sprache passt nicht zu dessen elaborierter Ausdrucksweise. Kurt Flasch charakterisiert die Nachfolge Christi als ein Buch,

„das die mystisch-praktische Antwort auf das Überwuchern der Formalismen in der mittelalterlichen Wissenschaft ausspricht. (...) Es gibt die einfachste Antwort auf die Kultursituation des 15. Jahrhunderts; es ruft auf zur Verachtung der Welt und der Wissenschaft. (...) Dies ist auch eine Art, mit der intellektuellen Zerissenheit des späten Mittelalters fertig zu werden. Sie ist schlicht; sie spricht religiös-pragmatisch.“⁴¹⁹

Laut Flasch ist kaum eine Übereinstimmung aufzuweisen. Dies gilt vor allem mit Blick auf den Vergleich von Textstellen.

⁴¹⁵ *Imitatio Christi* II c. 12 n. 14; hier und im Folgenden zitiert in eigener Übersetzung, auf der Grundlage der niederländischen Übersetzung von Rudolf van Dijk.

⁴¹⁶ *Imitatio Christi* IV c. 8 n. 2.

⁴¹⁷ Siehe dazu Huizinga: *Herbst des Mittelalters*, 276f. „In ihrer niederländischen regulierten Form hatte die *devotio moderna* eine feste Konvention frommen Lebens geschaffen. Man erkannte die Devoten an ihren abgemessenen stillen Bewegungen, ihrem gebeugten Gang, einige an den zu einem Lächeln verzogenen Gesichtern oder an den absichtlich geflickten neuen Kleidern. Und nicht zum mindesten an ihren reichlichen Tränen: ‚*Devotio est quaedam cordis teneritudo, qua quis in pias facilliter resolvitur lacrimas.*‘ Die Devotion ist eine gewisse Zärtlichkeit des Herzens, in der jemand leicht in fromme Tränen sich auflöst.“

⁴¹⁸ *Imitatio Christi* II c. 1 n. 1.

⁴¹⁹ Flasch: *Geschichte einer Entwicklung*, 64.

„Dieses *Wissen* ist bloße Praxis. Derjenige, heißt es, ist in ihm gelehrt, der den Willen Gottes tut und auf seinen Eigenwillen verzichtet (I 3). Das Größte ist klein, das Kleinste ist groß – das von der Schullogik sich emanzipierende Sprechen kann sich Paradoxien erlauben. Sie sehen der Koinzidenztheorie ähnlich; auch Cusanus sagt von seinem Maximum, es sei das Minimum. Aber die Nähe in der Formulierung zeigt die Ferne der Ideen: Die Koinzidenzlehre stellt sich solchen Paradoxien theoretisch. Sie will zeigen, wie sie wissbar sind.“⁴²⁰

Dieses Fazit mag nicht falsch sein, wenngleich das Konzept von Praxis innerhalb der *Devotio moderna* komplizierter sein dürfte, als es auf den ersten Blick scheinen mag. Zunächst aber zeigen sich, wenn entsprechende Passagen der Schrift *De imitatione Christi* im Wortlaut herangezogen werden, auch mit Blick auf die Figur des Laien Unterschiede, die nicht übergangen werden dürfen.

„Es ist freilich ein großer Unterschied zwischen der Weisheit eines erleuchteten und frommen Mannes und der Wissenschaft eines belesenen und belehrten Klerikers. Bei weitem edler ist jene Unterweisung, die von oben aus göttlichem Einfluss entspringt, als jene, die mühsam durch menschliche Fähigkeit erworben wird. /

Est quippe magna differentia inter sapientiam illuminati et devoti viri, et scientiam litterati, et studiosi Clerici. Multo nobilior est illa doctrina quae desursum ex divina influenza manat, quam quae laboriose humano acquiritur ingenio.“⁴²¹

Diese Einschätzung steht der Haltung des Laien in *Idiota de mente* nahe und mehr noch der des Laien in *Idiota de sapientia*, welcher in seinen anfänglichen Äußerungen gegenüber dem Redner eine gewisse ‚Arroganz der Demut‘⁴²² an den Tag legt. Umso deutlicher wird an dieser Stelle ein Unterschied sichtbar: Für den cusanischen Laien ist das forschende Nachdenken selbst der entscheidende Prozess. Im Denken als einem Üben nähert sich der Geist der Wahrheit.

So ist an dieser Stelle zunächst festzuhalten: Die theologischen Positionen einander gegenüberzustellen gestaltet sich als schwierig. Behält Flasch also Recht mit seiner Feststellung, die Nähe der Formulierung zeige die Ferne der Ideen? Eine gewisse Ferne ist nicht von der Hand zu weisen. Und doch ist die bisher aufgezeigte Nähe groß genug, um weiter zu fragen: Was zeigt sich, wenn die Texte nicht mit Blick auf Inhalt und Duktus, sondern auf ihre Funktionsweise verglichen werden? Ließe sich der Text der *Imitatio Christi* selbst als Übungsgegenstand bzw. -grundlage verstehen, die im konkreten Alltag selbst einen Ausgangspunkt des Übens bietet? So ist zumindest die *Imitatio Christi* in erster Linie gedacht

⁴²⁰ Flasch: *Geschichte einer Entwicklung*, 65.

⁴²¹ *Imitatio Christi* III c. 31, n. 2.

⁴²² Tilman Borsche, persönliche Mitteilung im Gespräch über *Idiota de sapientia*, April 2018.

und teilweise gebraucht worden: als ein Buch, welches in einem monastischen Kontext, vor allem für Novizen, eine Grundlage zur Einübung in die rechte Lebensweise bereitstellen sollte.⁴²³

Diese Fragen erfordern zunächst die Suche nach Hinweisen auf einen entsprechenden Umgang mit Texten innerhalb der *Devotio moderna*. Notwendig dazu ist wiederum ein Blick auf deren allgemeineres Schriftverständnis. Neben Traktaten spielen innerhalb der *Devotio moderna* weitere Textgattungen eine Rolle, die zunächst durch das Raster der (gewohnten) Auswahlkriterien philosophischer Lektüre hindurchfallen, während sie jedoch für das Selbstverständnis der Bewegung zentral waren: *Consuetudines*, Schwesternbücher und *exercitia devota*. Diese Gattungen richteten sich jeweils an verschiedene Adressaten. Die Nachfolge des Thomas war für den monastischen Zweig intendiert, die Schwesternbücher manchmal auch, die *Consuetudines* aber waren für die semi-religiösen Brüder, die Schwesternbücher für semi-religiöse Schwestern.

Consuetudines sind je spezifische Hausordnungen, die sich die einzelnen Häuser selbst gegeben haben. Sie regeln das Zusammenleben in der Gemeinschaft und bieten Orientierung für den Fortschritt des Einzelnen. Damit sind sie nicht nur historische Dokumente, die über die Lebensweise konkreter Orte Auskunft geben:

„Sie sind Zeugnisse und Instrumente eines bedeutsamen Versuchs, durch textgestützte Verhaltensnormen und Übungsprogramme ein asketisch-spirituelles Persönlichkeits- und Gemeinschaftsideal zu verwirklichen, das, von den Prinzipien der Selbstorganisation und Selbstreflexion bestimmt, als Markstein in der Evolution des modernen Bewusstseins gelten darf.“⁴²⁴

In ähnlicher Weise bieten die sogenannten Schwesternbücher durch Hausordnungen, Viten und Anekdoten Motivation und Orientierung im individuellen und gemeinsamen Leben und Streben nach Selbstverbesserung.⁴²⁵ Während für die Männerhäuser die tägliche Arbeit meist im Kopieren von Büchern bestand, pflegte man in den Frauenhäusern vornehmlich Handarbeit. Die zuverlässige Ausführung der Arbeitspflichten war durchaus von existentieller Bedeutung, da die Handarbeit den Lebensunterhalt der Gemeinschaft sicherte.⁴²⁶

„Zugleich hatte die Handarbeit für viele Schwestern jedoch noch eine weitere, (...) selbstlegitimierende Funktion. Vor allem von Hause aus

⁴²³ Vgl. Hofman: *Het rumineren van de De Imitatione Christi*.

⁴²⁴ Klausmann: *Consuetudo consuetudine vincitur*, 17.

⁴²⁵ Vgl. Bollmann / Staubach: *Schwesternbuch*; Bollmann: *Frauenleben*.

⁴²⁶ Vor diesem Hintergrund ist der Ton der paradigmatischen *Vivendi formula* von Diepenveen mit Regeln für das Leben der Schwestern des gemeinsamen Lebens nachvollziehbar. Ihre Verfasserin (um 1435) Salome Sticken (1369-1449) war die erste Priorin von Diepenveen (1412-1447). (Vgl. van Dijk: *Salome Sticken*, 238-243.) Cusanus verließ Deventer am 20. August 1451, visitierte am folgenden Tag Diepenveen und predigte dort und erreichte dann Windesheim am Abend des 21. August. Dort blieb er bis zum 22. August 1451.

mittellose Frauen, die entsprechend den Vorgaben der Gründerväter der devoten Bewegung ohne Mitgift in den Konvent eintreten hatten können, verspürten offenbar das Bedürfnis, ihren Platz in der Gemeinschaft mit dem ‚Spinnen für den Herrn‘ zu verdienen. Ihre Arbeitsleistung gehörte als äußerlich sichtbares und sogar messbares Ergebnis zu ihrem Glaubensbekenntnis dazu. Diese Grundhaltung ist in allen Vitensammlungen aus den Konventen in Deventer, Emmerich und - zumindest für die Gründerinnengeneration - im Kloster Diepenveen gleichermaßen zu finden. Die Zentrierung von Arbeit und Gebet ist somit als ein identitätsstiftendes Moment des weiblichen Religiosentums festzuhalten, das das Miteinander in der Gemeinschaft stark geprägt hat.“⁴²⁷

Verlangt werden weiterhin Gehorsam sowie ein Zustand der inneren Distanz zu äußeren Dingen. Meister Eckharts Auslegung der Erzählung von Maria und Martha (Lk 10, 38-42) in seiner Predigt Q 86 „Intravit Iesus in quoddam castellum“ steht, so lässt sich vermuten, als Antwort des Meisters auf Beobachtungen in den Gemeinschaften, in diesem Zusammenhang.⁴²⁸ Was Eckhart hier vollführt, ist nichts weniger als eine Umkehrung der üblichen Lesart des Textes und damit auch eine Umkehrung in der Hierarchie von Theorie und Praxis, wie sie auch für das Nachfolge-Verständnis der Devotio moderna prägend ist.

„Die Nachfolge Christi beinhaltet kein im theoretischen Bücherwissen bestehendes Leben, sondern sie muss durch Jeden von neuem realisiert werden. In einem bestimmten Sinn wird das Leben innerhalb der Devotio moderna selbst zur höchsten Theorie.“⁴²⁹

Eine charakteristische Aussage über das Verständnis von Theorie und Praxis findet sich im Schwesternbuch von Emmerich.

„Unsere Praxis am Spinnrad ist die höchste Theorie.“⁴³⁰

Die Consuetudines und Schwesternbücher zeigen bereits an, dass, um die Devotio moderna zu verstehen, das Verhältnis von Theorie und Praxis als ein Ineinander gedacht werden muss. Dieser Spur ist auch mit Blick auf weitere Textgattungen zu folgen.

Zusätzlich verfertigten Bewohner der Häuser und Höfe individuelle exercitia, um ihren jeweiligen Übungsweg zu dokumentieren und zu stabilisieren. Es geht nicht nur um den Inhalt der Vorschriften, sondern auch um ihre Verwendungsweise und damit ihren Stellenwert im täglichen Leben.

„*Exercitia devota* (...) [sollten] als individuelle Übungspläne den Lebensvollzug einzelner Brüder reglementieren und lenken (...). Auf antike und frühchristliche Wurzeln zurückgehend, entwickelten die *Exercitia* sich

⁴²⁷ Bollmann: Frauenleben, 601f.

⁴²⁸ Vgl. Vietta: Europäische Kulturgeschichte, 275ff. Siehe auch Witte: Meister Eckhart.

⁴²⁹ Bocken: Die Kunst des Sammelns, 15.

⁴³⁰ Bollmann / Staubach: Schwesternbuch, 20, zitiert nach Bocken: Das Denken des Übens, 205 Anm. 23.

komplementär zu den *Consuetudines* und stellten eine unverzichtbare Ergänzung zu ihnen dar.“⁴³¹

Bei aller, für das Zusammenleben unabdingbaren,⁴³² Rücksicht auf die Belange der Anderen wie der Gemeinschaft, war durchaus Raum vorgesehen für die Entwicklung des Einzelnen.

“Each Brother was to make his own way through what pleased, what spoke to him in his own room. This permitted, and encouraged, a self-styling of religious life.”⁴³³

Damit greifen Texte für die Gemeinschaft und Texte für den Einzelnen im Sinne der Selbstverbesserung ineinander.

„*Exercitia spiritualia* und *Consuetudines* sind die Instrumente eines geistlichen Trainings- und Habitualisierungsprogramms, dessen Ziel es ist, die ‚schlechten Gewohnheiten‘ durch ‚gute‘ zu ersetzen.“⁴³⁴

Wichtig sind Verfügbarkeit, Haltbarkeit und zugleich Flexibilität im Umgang mit den Vorschriften.

„Die Verschriftlichung sicherte also die inhaltliche Unabänderlichkeit der Übungspläne. Dabei musste allerdings beachtet werden, dass die tägliche Übungspraxis einen im Idealfall kontinuierlichen Vervollkommnungsprozess bewirken sollte. Den erreichten Fortschritten mussten die angewandten Mittel fortlaufend angepasst werden, damit nicht durch unflexibles Beharren auf einmal Festgelegtem die Perfektionierung auf Dauer mehr behindert als befördert würde.“⁴³⁵

Lesen und Schreiben selbst werden stabilisierender Faktor, Grundlage und Teil des gemeinsamen wie individuellen Übens. Für diese Perspektive hat Staubach das bereits angeführte Konzept der pragmatischen Schriftlichkeit geprägt.

„Für die *Devotio moderna* (...) ergänzt das intensive Streben nach der optimalen Lebensgestaltung, das sich in zahlreichen Traktaten niederschlug, die selbstverständliche Rechtgläubigkeit im Rahmen der katholischen Dogmatik. Die Bezeichnung als orthopraktisches Schrifttum hebt eine wesentliche Funktion der Texte hervor: Durch die Darbietung empfohlener Meditationsstoffe ebenso wie durch Anweisungen zur Gestaltung des Tagesablaufs werden Anregungen und Hilfen zum rechten Lebensvollzug im Rahmen einer devoten Lebensgemeinschaft geboten.“⁴³⁶

Der Fokus liegt also auf dem Umgang mit Texten. Lesen wurde als Übung begriffen. Dabei geht es um das Üben selbst, nicht so sehr um das Ende (im Sinne eines Resultats) der Übung in

⁴³¹ Klausmann: *Consuetudo consuetudine vincitur*, 18.

⁴³² Klausmann: *Consuetudo consuetudine vincitur*, 17.

⁴³³ van Engen: *Sisters and Brothers*, 278.

⁴³⁴ Klausmann: *Consuetudo consuetudine vincitur*, 21.

⁴³⁵ Klausmann: *Consuetudo consuetudine vincitur*, 46.

⁴³⁶ Klausmann: *Consuetudo consuetudine vincitur*, 38.

einer mystischen Einheitserfahrung (*unio mystica*). Das Lesen ist bereits die Erfahrung, um die es geht.⁴³⁷ Entsprechend ist der Prozess der Textlektüre nicht linear gedacht, sondern zirkulär.⁴³⁸

Innerhalb der *Devotio moderna* zielt das Lesen als eine spirituelle Übung nicht primär auf Wissensvermittlung, auch nicht allein auf eine individuelle Verinnerlichung von Wissen, sondern zugleich auch auf *Mimesis* und Identifikation. Dies gilt, wie bereits angerissen, schon für das frühe Christentum.⁴³⁹

Dem u.a. von Flasch gezeichneten Bild einer bildungsfeindlichen Bewegung widersprechend, zeigen sich unter dieser Perspektive der enorme Stellenwert des Lesens und die hohe Affinität zu Büchern. Entsprechend brachte diese Bewegung eine eigenständige Buchkultur hervor, die in den Bräuerhäusern einen Niederschlag in der täglichen Arbeit des Kopierens fand.

„Brothers spent up to six hours a day copying books, at once manual labor and spiritual exercise; and some student-clerics were taught to do the same. (...) But the Devout were also encouraged to keep a scrapbook, in effect the future commonplace book. Here, on left-over scraps of paper and parchment, they copied out favorite passages encountered in their reading, or made notes to themselves, yielding over time a diary of religious reflections or a program of spiritual exercises.“⁴⁴⁰

Dabei greifen die tägliche Arbeit innerhalb der und für die Gemeinschaft und das individuelle Lesen ineinander.

„The Modern-Day Devout made spiritual reading central, for prayer, for meditation, for personal reflection. While labor consumed the largest portion of their day, reading came in second, often combined with labor, reading while spinning, reading while copying. Reading here must be grasped in its functional dimensions, enabling prayer, meditation or reflection without precluding intellectual exploration.“⁴⁴¹

⁴³⁷ „Volgens deze globale driedeling wordt in wezen het parcours van de *lectio divina* afgelegd: 1) men *leest* een Schrifuurlijke passage; 2) men *overweegt* met behulp van de eigen fantasie het gelezene; 3) men conformeert zich aan het overwogene *biddend en schouwend* in vormen van solidariteit. Opvallend is daarbij dat de aandachtige devoot eerder op het niveau van de inoefening blijft dan tot mystieke doorbraak schijnt te geraken. Hij wordt meer uitgenodigd te *doen* wat in zijn vermogen ligt – verwondering, medelijden, een eerbiedige kus, voorbeeld volgen – dan zich te *laten* meeslepen in het geheimnisvolle minneavontuur met God. Ascese – in het koesteren van *verwondering*, het eerbiedig *kussen*, het nemen van een *voorbeeld* – lijkt de meer veilige weg. Deze niet principiële, maar wel praktische terughoudendheid tegens de mystieke weg is kenmerkend voor de spiritualiteit van de Moderne Devotie.“ (van Dijk: *Twaalf kapitels*, 305).

⁴³⁸ Zentral für das Verständnis mittelalterlicher Lektürepraktiken ist der Begriff der *ruminatio*. *Ruminare* bedeutet übersetzt sinngemäß „wiederkäuen“: Texte wurden mehrfach gelesen. War man am Ende des Textes angekommen, begann man wieder von vorne. Dazu mit Blick auf Thomas a Kempis siehe Hofman: *Het rumineren van de De Imitatione Christi*.

⁴³⁹ „When viewed as spiritual exercises, the martyr acts themselves can be understood as part of a philosophical program of self-cultivation, used to construct ‘suffering selves’ who were prepared to suffer without fear.“ (Kelley: *Philosophy as Training for Death*, 747).

⁴⁴⁰ van Engen: *Sisters and Brothers*, 278.

⁴⁴¹ van Engen: *Sisters and Brothers*, 271.

Wenn also Thomas a Kempis seinen Lesern empfiehlt, sich eher auf das Tun der Reue denn auf ihre Definition zu konzentrieren, so ist damit gerade nicht, wie von Flasch behauptet, eine „bloße Praxis“ angezeigt. Es handelt sich um ein anderes Verhältnis von Theorie und Praxis, das in den Texten der *Devotio moderna* angezeigt und zugleich gesucht wird. Es geht nicht um eine grundsätzliche Negierung der Theologie. Angestrebt wird eine (der Lebenspraxis und ihren Fragen) angemessene, neue Gewichtung, ein „Vorrang von moralisch-persönlichkeitsbildendem Engagement vor intellektualistisch-spekulativer Theologie“⁴⁴². In diesem Sinne kommt auch dem Lesen eine neue Bedeutung zu.

„The Brothers, presuming books, tried to convert ‘book-men’ into spiritual readers.“⁴⁴³

Die darauf zielenden Regeln über die *lectio* (Auswahl des Stoffes, Lesezeiten, Haltung beim Lesen etc.) orientierten sich an Hugo von St. Victors *Didascalion* sowie an Wilhelm von Thierrys *Epistola ad fratres de Monte Dei*.⁴⁴⁴ Unter Berufung auf den letztgenannten Text (den Zeitgenossen bekannt unter dem Namen des Bernhard von Clairvaux) wurde immer wieder Schreibearbeit als jene körperliche Tätigkeit bzw. Arbeit – das *exercitium corporale* wurde als komplementär zu den *exercitia spiritualia* bzw. *exercitia interna* begriffen⁴⁴⁵ – genannt, die einem Bruder besonders angemessen sei.⁴⁴⁶ Das hängt auch damit zusammen, dass das Abschreiben von Texten eine Gelegenheit zum Exerzieren für den weiteren persönlichen Gebrauch von Texten bereitstellt.⁴⁴⁷

Weiterhin soll nicht nur das Lesen, sondern auch das Sprechen als gemeinsames Suchen anders praktiziert werden als es die Schulstreitigkeiten an den Universitäten vorgeführt hatten.⁴⁴⁸ Die Aufmerksamkeit auf andere Sichtweisen, die Cusanus vor allem in *De visione Dei* als unverzichtbar inszeniert, wird auch von Thomas a Kempis empfohlen.⁴⁴⁹ Mit Blick auf *Idiota de mente* könnte schon die Form des Gesprächs selbst als eine Hommage an die *Devotio moderna* gedeutet werden.⁴⁵⁰ Der Laie verlangt von dem fremden Philosophen direkte, klare

⁴⁴² Klausmann: *Consuetudo consuetudine vincitur*, 27. Entsprechend gilt auch für Geert Grote: „Theologisches Wissen im Einsatz für das Seelenheil der Menschen wird durchaus gutgeheißen.“ (Ebd.)

⁴⁴³ van Engen: *Sisters and Brothers*, 276. Gerade hierin zeigt sich die Absatzungsbemühung der *Devotio moderna* von Scholastik und Nominalismus, gegenüber denen auch der Kusaner in und mit seinen *Idiota*-Dialogen einen eigenen Standpunkt sucht. (Zur Rezeption nominalistischen Denkens bei Cusanus siehe Meinhardt: *Exaktheit und Mutmaßungscharakter der Erkenntnis*.)

⁴⁴⁴ Vgl. Klausmann: *Consuetudo consuetudine vincitur*, 48.

⁴⁴⁵ Vgl. Klausmann: *Consuetudo consuetudine vincitur*, 50.

⁴⁴⁶ Vgl. Klausmann: *Consuetudo consuetudine vincitur*, 304.

⁴⁴⁷ Vgl. Klausmann: *Consuetudo consuetudine vincitur*, 304.

⁴⁴⁸ Vgl. Borsche: *Reden unter Brüdern*, 10ff.

⁴⁴⁹ Vgl. *Imitatio Christi* I c. 9 n. 2. Ähnliche Empfehlung gibt schon Florens Radewijs in seinem *Traktatus devotus*. Vgl. Klausmann: *Consuetudo consuetudine vincitur*, 54.

⁴⁵⁰ Vgl. Borsche: *Reden unter Brüdern*.

Fragen und verspricht, diese schmucklos und ohne Umschweife zu beantworten. Er hat es nicht nötig sich abzusichern, da er keinen Ruf unter Gelehrten hat, um dessen Verlust er besorgt sein müsste.⁴⁵¹ Interessant ist weiterhin, dass die drei Gesprächspartner am Ende zur Bestätigung dessen gelangen, was den beobachteten Pilgernden offenbar bereits klar war und was auch Philosoph und Redner bereits zu Anfang zu formulieren wussten. Dies bringt einer der, bereits zitierten, letzten Sätze des Laien in *Idiota de mente* zum Ausdruck.

„Die angeborene Frömmigkeit, die diese unzählbare Volksmenge in diesem Jahr nach Rom herbeigeführt und dich, den Philosophen, in heftiges Staunen versetzt hat und die immer in der Welt in Verschiedenheit der Weisen sichtbar geworden ist, zeigt, dass uns von Natur die Unsterblichkeit unseres Geistes eingegeben ist, so dass uns die Unsterblichkeit unseres Geistes aus der allgemeinen unbezweifelten Behauptung aller bekannt ist wie die Menschlichkeit unserer Natur. Wir haben nämlich kein sichereres Wissen davon, dass wir Menschen sind, als davon, dass wir einen unsterblichen Geist haben, da das Wissen von beidem allgemeine Behauptung aller Menschen ist. /

*Connata religio, quae hunc innumerabilem populum in hoc anno Romam et te philosophum in vehementem admirationem adduxit, quae semper in mundo in modorum diversitate apparuit, nobis esse naturaliter inditam nostrae mentis immortalitatem ostendit, ut ita nobis nota sit nostrae mentis immortalitas ex communi omnium indubitata assertione sicut nostrae naturae humanitas. Non enim habemus certiores scientiam nos esse homines quam mentes habere immortales, cum utriusque scientia sit communis omnium hominum assertio.*⁴⁵²

Die unbekanntenen Menschen in der Menge haben ebenso Zugang zur Gewissheit der Unsterblichkeit des Geistes und zum Selbstverständnis als Mensch wie jene, die darüber nachsinnen. Es bedarf keiner pädagogischen Bemühung, ist doch für die Gläubigen die Gewissheit der Unsterblichkeit des Geistes unmittelbar gegeben. Die Masse der Statisten – die Pilgerschar – ist denen, die sich hier zusammenfanden, keineswegs unter- oder nachgeordnet. Ebenso wenig wird umgekehrt das Tun von Laie, Philosoph und Redner als defizitär gekennzeichnet. Es ist eben jener konzentrierte Prozess gemeinsamen Nachdenkens, der für die drei am Ende selbst zur Erfahrung wird.

An dieser Stelle aber stellt sich die Frage: Wenn in der Figur des Laien als Löffelschnitzer, als Handwerker, ein Hinweis auf die *Devotio moderna* gesehen werden kann, was bedeutet das? Eine mögliche Reaktion auf die Theologie-Kritik des Nominalismus liegt in der Abwertung der Theologie. In diesem Sinne zieht die Frömmigkeitsbewegung der *Devotio moderna* das tätige Leben in rechter innerer Haltung dem theologischen Erkenntnisstreben vor. Die konkrete

⁴⁵¹ *De mente* c. 1 n. 55.

⁴⁵² *De mente* c. 15 n. 159.

alltägliche Arbeit erscheint als Gelegenheit zu einem Gewahrwerden Gottes in der Begegnung mit sich selbst.

Wenn Cusanus auch nicht zur *Devotio moderna* im engeren Sinne, als Bewegung, zu rechnen ist, so gibt er doch Antworten auf dieselben Fragen.⁴⁵³ Vielleicht geht er an dieser Stelle insofern über die *Devotio moderna* hinaus, als er der einfachen Arbeit eine Bedeutung für das Denken selbst zuweist, indem das Schnitzen selbst eine Möglichkeit darstellt, theoretische Überlegungen „symbolice“⁴⁵⁴ zu vollziehen. Vielleicht aber hat er sich genau darin zum Vorbild genommen, was er auf seiner Visitationsreise beobachten konnte.

Die Figur des Laien selbst nennt das Schnitzen gleich zu Anfang des Gesprächs mit dem Philosophen ein Exerzitium. Nicht nur erscheint hier handwerkliches Tun als Exerzitium, wie es durchaus dem Verständnis der *Devotio moderna* entspricht. Auch das Schnitzen eines Löffels, der Prozess des Form-Gebens, in dem zuletzt auch der Schnitzende selbst in einen Spiegel blickt, weist mit dem Begriff der Form zugleich auch auf den der Re-form.⁴⁵⁵ Ist das eine Anspielung auf das Reform-Programm der *Devotio moderna*? Stete Reform des Einzelnen aber auch Reform der Kirche im Sinne der Gemeinschaft des Ur-Christentums sind die Ziele, auf die sich das Streben der modernen Devoten richtet. Aufgabe des modernen Devoten ist das konstante innerliche Formgeben gemäß dem Vorbild Christi, das stete Re-Formieren.⁴⁵⁶ Das Löffelschnitzen des Laien ist durchaus als ein Symbol des Kusaners für diesen Prozess lesbar. Darüber hinaus ist das Schnitzen nicht einfach nur ein Tun. Der Laie beobachtet sich selbst beim Schnitzen. Er ist ein Theoretiker seiner eigenen Praxis.⁴⁵⁷ Der Praktizierende wird im reflektierten Tun zum Theoretiker seines Tuns und diese seine Theorie ist selbst eine Praxis.⁴⁵⁸ Damit ist die Stelle markiert, an der die Frage zu entscheiden wäre: Geht Cusanus über die *Devotio moderna* hinaus, indem er dem einfachen Tun eine Bedeutung für das Denken zumisst, oder hat er genau damit ihren wesentlichen Kern erfasst? Letztlich ist eben diese Frage nicht zu beantworten. Sie hängt maßgeblich davon ab, welche Gewichtungen vorgenommen werden und was entsprechend als Kern der *Devotio moderna* angenommen wird. Bei einer so großen und heterogenen, bereits von den eigenen Protagonisten und Zeitgenossen vielstimmig bis

⁴⁵³ „Offenbar sieht er die Dinge mit den nominalistischen Augen seiner Zeit, auch wenn er sie mit platonistischen Begriffen zu deuten versucht.“ (Borsche: Was etwas ist, 178.)

⁴⁵⁴ *De mente* c. 1 n. 55.

⁴⁵⁵ Dazu grundlegend Ladner: *The Idea of Reform*.

⁴⁵⁶ „Geestelijke opklimmingen zijn geen *uiterlijke* activiteiten; ze markeren een *innerlijke* weg, waarvan de voortgang *uiterlijk* zichtbaar wordt in de concrete levenswandel van de mens die deze weg gaat. De weg van onze oorsprong naar ons doel, van ongelijkenis naar gelijkenis, van val naar opstanding is die van de uitbeelding (*imitatio*) van Christus.“ (van Dijk: *Twaalf kapitels*, 303.)

⁴⁵⁷ Diese Wendung verdanke ich Inigo Bocken.

⁴⁵⁸ In diesem Sinne gibt es zu den ignatianischen Exerzitien keine Theorie. Die Exerzitien sind ihre Theorie. (Diese Pointierung verdanke ich Tilman Borsche.)

ambivalent charakterisierten und bewerteten Bewegung⁴⁵⁹ ist dies letztgültig nicht zu entscheiden.⁴⁶⁰ Bis hierhin jedoch haben sich einige Anhaltspunkte gezeigt, die es nicht nur erlauben, sondern auch nahelegen, Cusanus vor den Hintergrund der *Devotio moderna* zu stellen und von dorthin zu verstehen.

Eine Frage, die sich im Ausgang von dieser Betrachtung stellt, ist die, inwiefern in der Abschlussbemerkung der Figuren des Philosophen wie des Redners auch eine Antwort des Autors auf seine Wahrnehmung dieser Frömmigkeitsbewegung erkennbar ist: Der Philosoph dankt dem Laien abschließend als einem „*viro admodum theorico*“⁴⁶¹. Dies kann gelesen werden als eine Auszeichnung des Kusaners, die er in der Maske (*persona*) des Laien der *Devotio moderna* zukommen lässt, oder als ein Hinweis an die Devoten. Im modernen Devoten erkennt der Kusaner einen spekulativen Mann, mehr, als der moderne Devot selbst das von sich sehen oder sagen würde. Könnte Cusanus, gemäß seinem eigenen Anaxagoras-Diktum,⁴⁶² gegenüber den modernen Devoten den Anspruch erheben, sie besser zu verstehen, als sie sich selbst verstanden haben? Auch dies ist an dieser Stelle nicht zu entscheiden.

Ergebnis dieser Überlegungen ist eine neue Perspektive auf den Text *Idiota de mente*: Dieser ermöglicht ein Lesen als Üben, wie es in der *Devotio moderna* gepflegt wurde. Der Redner bekennt am Ende, im Gespräch eine Erfahrung gemacht zu haben. Wie bereits gezeigt wurde, ist dies ein Angebot auch für die Lesenden, an dieser Stelle das Lesen als eine Erfahrung zu reflektieren. Der Weg durch den Text offenbart sich letztlich als Übung für den Leser. Eine solche Konzeption von Lesen als Erfahrung ist, vor allem mit Blick auf das Lesen der Schrift, innerhalb der *Devotio moderna* bereits seit ihren Anfängen präsent.⁴⁶³

In diesem Sinne ist auch *De Imitatione Christi* ein Text, der meditiert werden soll, der die Möglichkeit anbietet, den Weg zu dem beschriebenen Ziel im Lesen selbst zu beginnen, im meditativen Vollzug der rhythmischen, gebetsartigen Texte. Vor allem also das Verständnis von Lesen als Exerzitorium, wie es der Text *Idiota de mente* nahelegt, ist vor dem Hintergrund der Lesepraktiken der *Devotio moderna* zu sehen und speist sich aus der Vertrautheit des Kusaners mit dieser Bewegung. Wie auch die Texte der *Devotio moderna* nicht allein Empfehlungen, sondern eine konkrete Gelegenheit zur Übung bieten, so gilt auch für Cusanus: Seine Texte sind keine Ratgeber zur Selbstverbesserung. Sie stellen selbst eine konkrete

⁴⁵⁹ Vgl. Staubach: *Zwischen Kloster und Welt?*; Staubach: *Zwischen partikularer Identität und universalem Anspruch*; De Boer: *De Moderne Devotie*, 14.

⁴⁶⁰ Vgl. Staubach: *Cusani laudes*, 310.

⁴⁶¹ *De mente* c. 15 n. 160.

⁴⁶² *De docta ignorantia* II c. 5 n. 117 ; vgl. 2.2. dieser Arbeit.

⁴⁶³ Repräsentativ ist hier Gerardus Zerbolt van Zutphen: „Zerbolt saw the mind remade by ‘experience,’ a spiritual cleansing that opened it up to grasp Scripture like a ‘Christian philosopher’ and then as well by ‘teaching,’ interpreted as purposeful reading.” van Engen: *Sisters and Brothers*, 276.

Gelegenheit zur Übung dar. Sie sind keine An-leitung eines Vorgangs, sondern eine Hand-
leitung, die in einen Prozess hineinführt und ihn begleitet. Der Akt des Lesens ist zu begreifen
als Akt der Gottesverehrung.

Als Fazit ist an dieser Stelle festzuhalten: Innerhalb der *Devotio moderna* gibt es ein
Verständnis von Lesen als Glaubenspraxis. Davon ausgehend erweist sich mit Blick auf
Cusanus Denken als Glaubenspraxis.

Aus dieser Perspektive betrachtet hat Cusanus in *Idiota de mente* eine humanistisch reflektierte
Variante der *Devotio moderna* skizziert. Es ist denkbar, dass Cusanus die *Idiota*-Dialoge mit
Blick auf die anstehende Legationsreise zur eigenen Vorbereitung darauf verfasst hat, um diese
Bewegung philosophisch zu durchdringen und sich so über den angemessenen Umgang mit
dieser Bewegung klarzuwerden. In diesem Fall wären die *Idiota*-Dialoge Handbücher,
vornehmlich zum Eigengebrauch, aber auch geeignet für andere, zum Verständnis der *Devotio*
moderna. Für diese Vermutung spricht, dass Cusanus ein Exemplar des *Idiota de sapientia* auf
seiner Legationsreise mitgeführt hat.⁴⁶⁴ Ist entsprechend *De visione Dei* zu lesen als die
Nachbereitung der Legationsreise, als Verarbeitung von Anregungen und Inspirationen, die
sich ergeben haben? Dieser Frage widmet sich das folgende Kapitel.

⁴⁶⁴ Steiger: Einleitung. In: *De sapientia*, VIII.

And the fireworks of a liberty explode in the heat
And it's your face I am looking for
On every street

4. DE VISIONE DEI

4.1 Das Streben nach Reform: De visione Dei und die Text-Tafel(n)

Schon bei oberflächlicher Betrachtung fällt zwischen den chronologisch aufeinander folgenden Texten *Idiota de mente* und *De visione Dei* ein wesentlicher Unterschied auf: In *Idiota de mente* tritt die Inszenierung allein als Textstrategie in Erscheinung, der Text *De visione Dei* hingegen inszeniert seine Rezeption mittels einer Anweisung zu einer kollektiven Betrachtungsübung als einer gemeinsamen Situation im Raum. Daraus ergibt sich die Frage, woher der Impuls zur räumlichen Inszenierung des Experiments von *De visione Dei* kommen könnte.⁴⁶⁵ Um dieser Frage nachzugehen, liegt es nahe, den Zeitraum zwischen der jeweiligen Abfassung der beiden Texte in den Blick zu nehmen. In diesen Zeitraum fällt die Legationsreise, in deren Verlauf Cusanus als Legat des Papstes durch Deutschland und die heutigen Niederlande reiste, um Klöster und Gemeinschaften zu visitieren, Reformen durchzuführen und anlässlich des Jubiläumsjahres 1450 Ablass zu gewähren.⁴⁶⁶ Teil der Reformhandlungen auf dieser Reise war das Anbringen von Holztafeln mit zentralen Gebeten und Texten des Christentums in der jeweiligen Volkssprache,⁴⁶⁷ unter denen die sogenannte Lamberti-Tafel bzw.

⁴⁶⁵ Auffällig ist, dass die Aufzählung der Bilder zu Beginn von *De visione Dei* hinter den verschiedenen Ausführungen das eine Prinzip der Perspektivität benennt. Es ist davon auszugehen, dass Cusanus, um dieses gemeinsame Prinzip erfassen zu können, eine solche Erfahrung, wie er sie in *De visione Dei* beschreibt, durchaus selbst bereits vollzogen hat, wenn auch in einem anderen Kontext. Eine Inspiration für *De visione Dei* ist in der Kuppel der Hagia Sophia zu vermuten, welche zum Zeitpunkt des Besuchs des Cusanus mit einem Allsehenden ausgemalt war. Cusanus dürfte bereits bei seinem Besuch der Hagia Sophia, in Begleitung seiner Reise-Gefährten, eine solche Betrachtung durchgeführt haben, wie sie zu Beginn von *De visione Dei* angeleitet wird. Er hat das Experiment mit größter Wahrscheinlichkeit also auch gemeinsam mit Anderen ausgeführt. Stabilisiert werden dieser Eindruck und das entsprechende Verständnis aller Wahrscheinlichkeit nach in der Praxis der Präsentation des *volto santo* in Rom, anlässlich des Jubiläumsjahres 1450. (Vgl. Schneider: *Der Weg zu Weisheit und Preis*, 514f.) Dennoch ist damit nicht die Frage beantwortet, warum sich die Inszenierungsweise gerade im Übergang von *Idiota de mente* zu *De visione Dei* ändert.

⁴⁶⁶ Meuthen: Nikolaus von Kues, 84.

⁴⁶⁷ Er folgt damit einer Empfehlung, die Jean Gerson formuliert hat. (Vgl. Schneider: *Der Weg zu Weisheit und Preis*, 507 Anm. 8.) Die Praxis, Katechismus-Tafeln in Kirchen aufzuhängen, ist als solche bereits seit 1322 in Spanien und ebenso in Italien im 15. Jahrhundert belegt. (Meuthen: Cusanus in Hildesheim, 404.)

Katechismustafel⁴⁶⁸ von St. Lamberti zu Hildesheim⁴⁶⁹ als einzige erhalten geblieben ist. Die auf die Frage nach dem Impuls zur Verräumlichung antwortende und entsprechend den folgenden Überlegungen zugrundeliegende Vermutung lautet, dass in den Texttafeln der Legationsreise, exemplarisch in der Texttafel von Hildesheim, ein Bindeglied zu sehen ist, aus dem sich der Impuls zur Verräumlichung der Inszenierung im Übergang von *Idiota de mente* zu *De visione Dei* teilweise herleiten lässt.⁴⁷⁰

Die Funktionsweise der Tafel lässt sich weitgehend aus ihrem Erscheinungsbild ableiten: Auf weißem Untergrund stehen in schwarzen Buchstaben das Vater-Unser, das Ave-Maria, das Glaubensbekenntnis und die Zehn Gebote, im Hildesheimer Dialekt, welcher dem Moselfränkisch des Kusaners nicht allzu fern gewesen sein dürfte. Zur Orientierung geben rote Überschriften, gleich Register-Angaben, zu Beginn jedes Abschnittes den Namen des jeweiligen Textes auf Latein an. Die Buchstaben werden nach unten hin kleiner: Die Tafel dürfte mithin so angebracht gewesen sein, dass ihre Unterkante sich für einen vor ihr stehenden Erwachsenen auf Augenhöhe befand. Somit war durch die größeren Buchstaben in den oberen Zeilen der Tafel deren Erkennbarkeit gewährleistet.⁴⁷¹

Voraussetzung für die Erteilung des Jubiläumsablasses waren Beichte und Gebet und zwar 60 Vater-Unser und 60 Ave-Maria an 21 Tagen. Somit diente die Tafel gewissermaßen als ein Wand-Katechismus.

⁴⁶⁸ Diese Namensgebung etablierte sich innerhalb der Gemeinde, nachdem St. Lamberti im Zuge der Reformation evangelisch geworden war. Vermutlich fiel die Tafel keinem Bildersturm zum Opfer, weil der Text auch nach der Reformation unverdächtig erschien. Allerdings ist unklar, ob die Tafel nicht ursprünglich mit einem Bild kombiniert gewesen war. Unter dieser Voraussetzung wäre der Text-Bild-Zusammenhang von *De visione Dei* bereits in der Tafel realisiert.

Ein Motiv für die Überführung der Tafel in das Hildesheimer Museum liegt wohl in einem Protest des Senators Hermann Römer gegen das sogenannte Unfehlbarkeitsdogma.

Ein Kommentar zu einem historischen Ereignis, das selbst historischen Wert hat – nicht nur innerhalb der Hildesheimer Stadtgeschichte – findet sich in einem Zeitungsartikel, als dessen Verfasser Römer durchaus in Betracht kommt. (Ich danke Johannes Köhler, der mich freundlicherweise auf den Artikel hingewiesen hat.)

⁴⁶⁹ „Vom 4. bis zum 27. Juli 1451 weilte Cusanus im Zuge seiner großen Visitationsreise als Legat Papst Nikolaus‘ V. in Hildesheim.“ (Schneider: *Der Weg zu Weisheit und Preis*, 505.) Er predigte, im Dom sowie in Sankt Andreas, viermal, vermutlich in seiner Muttersprache Moselfränkisch, das den Hildesheimern verständlich gewesen sein dürfte. Die Texte dieser Predigten liegen auf Latein vor. (Schneider: *Der Weg zu Weisheit und Preis*, 505f. – Vorsichtiger mit der Zuordnung der erhaltenen Predigten zu den von Peter Dieburg, dem Chronisten der Hildesheimer Brüder vom gemeinsamen Leben und späteren Rektor ihres Fraterherrenhauses im Lüchtenhof, bezeugten Predigten in der Volkssprache ist Meuthen: *Cusanus in Hildesheim*, 402f.) „Dass ihn ein besonderer Anlass nach Hildesheim geführt hätte, lässt sich weder belegen noch vermuten.“ (Meuthen: *Cusanus in Hildesheim*, 389.)

Eine weitere Verbindung des Kusaners zu Hildesheim ergab sich einige Jahre später: 1463 wurde ihm vom Papst die Propstei von St. Mauritius zu Hildesheim zugesprochen. Seine Pfründe hat er jedoch nicht erlangt. (Meuthen: *Nikolaus von Kues*, 126; Meuthen: *Cusanus in Hildesheim*, 414.)

⁴⁷⁰ Weitere Impulse lassen sich herleiten aus dem Besuch des Cusanus in der Hagia Sophia sowie aus dem Umgang mit dem *volto santo*, den Cusanus in Rom beobachten konnte. Beide aber erklären nicht, warum der Schritt zur Nutzung des Raumes gerade zwischen *Idiota de mente* und *De visione Dei* stattfand.

⁴⁷¹ Köhler / Schneider: *Die Cusanus-Lehrtafel der Lambertikirche in Hildesheim*, 395f.

Die Texte werden im konkreten gemeinschaftlich-sozialen, öffentlichen Raum „in Bekenntnis und Gebet“⁴⁷² gemeinsam vollzogen, in Gemeinschaft gesprochen.⁴⁷³ Denn Lesen als Kulturtechnik bedeutete damals: laut lesen.⁴⁷⁴

Die Tafel organisiert somit eine Situation, in welcher mehrere Menschen vor der Tafel stehen und gemeinsam die dort geschrieben stehenden Gebete sprechen. Cusanus war also Initiator und Zeuge einer konkreten Praxis des gemeinsamen Gebets bzw. gemeinschaftlichen Betens. Sehen und Sprechen (als Mitsprechen dessen, was ein Anderer liest) finden zugleich statt, wie im Vollzug des Experiments von *De visione Dei*.

„So wie die Mönche von Tegernsee vor der *Icona Christi* umherzuwandeln haben, das Gesehene genau zu beobachten, sich darüber auszutauschen und sich darin zu versenken haben, so kann, so haben die Beter in Hildesheim in ihrem [sic!] langen Gebetsgedankenwegen der Spur des im Text Gesagten nachzufolgen. Der Betende hat das Gelesene, ihm nun sprachlich unmittelbar in seiner Muttersprache zugängliche zu meditieren, er hat den semantischen Raum, der ihm in der Tafel vor Augen steht, zu durchstreifen. Dem gemäß kann die Tafel der Lambertikirche in Hildesheim als eine Text-*Icona* gelten.“⁴⁷⁵

Mehr noch: Indem die Tafel einen liturgischen Vollzug der Selbstbefragung angesichts des gemeinsamen Sprechens im kirchlichen Raum ermöglicht, findet Räumlichkeit ganz konkret Eingang in die Textrezeption. Demnach inszeniert sie ein gemeinschaftliches Stehen und Sprechen vor einer (Text-)Ikone, wie es in *De visione Dei* angeleitet wird.

Somit wird einsichtig, dass diese Situation zum Vorbild für jene Situation wurde, welche mittels Anweisungen zu Anfang von *De visione Dei* inszeniert wird.⁴⁷⁶

„Den bußfertigen Gläubigen wird ein Raum geöffnet, den sie in ihren Glaubensmeditationen füllen können. So wie sie im Zuge eines von der *devotio moderna* bestimmten Denkens und Lebens zu einer *imitatio Christi* gelangen können, so können sie über die Texte der Tafel, die in ihrer Struktur

⁴⁷² Schneider: *Der Weg zu Weisheit und Preis*, 512.

⁴⁷³ Auch alleine vollzogen ist das Sprechen der Gebete insofern immer ein gemeinsames Geschehen, als es nicht die privaten Worte nur eines einzelnen Menschen sind, in denen er sich an Gott wendet.

⁴⁷⁴ Im 15. Jahrhundert war die Alphabetisierung der Bevölkerung recht weit fortgeschritten. Somit waren durchaus Laien in der Lage, die Tafel zu lesen. „Mit Aufkommen der Laienliteratur ab dem 12. Jahrhundert, u.a. durch Hildegard von Bingen († 1172), konnte die Bezeichnung des *idiota* nicht mehr pauschal auf Lateinkundige bzw. unkundige aus verschiedenen Ständen bezogen werden: Volkssprache erfuhr Verschriftlichung und Laien lernten nun das Schreiben und Lesen ihrer eigenen Sprachen.“ Bacher, „Idiota – illiteratus“, in: *Lexikon, cusanus-portal.de*, Stand: 25. September 2012, aufgerufen am 13.10.2016. Vgl. Steiger: Einleitung. In: *De sapientia*, XVf.

⁴⁷⁵ Schneider: *Der Weg zu Weisheit und Preis*, 512.

⁴⁷⁶ Bildet die Texttafel von 1451 den Übergang zwischen der Spiegelkonzeption von *Idiota de mente* und jener der folgenden Texte wie *De visione Dei*? Hat die Texttafel Cusanus dazu inspiriert, den Spiegel als Kreismittelpunkt zu denken und die entsprechende Szene einer Angleichung zu entwerfen? In *Idiota de mente* ist der Spiegel noch nicht als Mittelpunkt eines (halb-)kreisförmig um ihn herum organisierten Geschehens gedacht. Die Tafel als Spiegel ist zu denken wie die Grundfigur von *De filiatione Dei*, *De visione Dei* und *De pace fidei*, die nach der Legationsreise entstanden sind: Die Angleichung der Umstehenden an den zentral stehenden, vollkommenen Spiegel in einem gemeinsamen Prozess. An dieser Stelle kann die Frage jedoch nur aufgeworfen, nicht beantwortet werden.

auf die Trinität weisen, sich in das Wesen der Fleischgewordenen Weisheit einempfinden, eindenken und sich eine Christiformitas vergegenwärtigen.“⁴⁷⁷

Bevor vor dem Hintergrund dieser Einsicht *De visione Dei* in den Mittelpunkt zu rücken ist, sind einige Erläuterungen zum Entstehungskontext des Textes wichtig.

Wie schon die *Tafel* so hat auch *De visione Dei* einen Bezug zur konkreten Praxis, in diesem Fall der benediktinischen Spiritualität, – und wie bei vielen Texten des Kusaners ist auch für *De visione Dei* der Kontext der Entstehung prägend für das Werk. In gewissem Sinne steht auch *De visione Dei* im Zusammenhang mit den Reformbemühungen des Kusaners. Der Text richtet sich explizit an die befreundeten Mönche des Benediktiner-Klosters St. Quirin am Tegernsee. Von besonderer Bedeutung sind hier zwei Namen: Kaspar Aindorffer (1402-1461) war 1426 bis 1461 Abt.⁴⁷⁸ Bernhard von Waging (1400-1472) kam 1446 nach Tegernsee und war dort 1452 bis 1465 Prior.⁴⁷⁹ Zusammen machten sie Tegernsee zu einem Zentrum der Reformbewegung, geprägt durch das Kloster Melk und die Universität Wien⁴⁸⁰ sowie, unter dem Einfluss des Cusanus, inspiriert durch die *Devotio moderna* und die mystische Theologie des Pseudo-Dionysios Areopagita.⁴⁸¹

Cusanus hatte sich zunächst zwischen 31. Mai und 2. Juni 1452 im Kloster Tegernsee aufgehalten⁴⁸² und er

„war bei seinem kurzen Aufenthalt von dem monastischen und geistigen Leben im Reformkloster Tegernsee sowie vom der tiefen Frömmigkeit und Spiritualität der Mönche so sehr beeindruckt und angetan, dass er sich sogar eine Zelle für seine alten Tage reservieren ließ.“⁴⁸³

Im Rahmen des bereits 1451, im Zuge von Bernhards *Studium* von *De docta ignorantia*, begonnenen und von Tegernseer Seite durch Aindorffer im Auftrag geführten Briefwechsels,⁴⁸⁴ bitten die Mönche schließlich darum, „in ea mistica theologia experimentaliter edocti“ – eine

⁴⁷⁷ Schneider: *Der Weg zu Weisheit* und Preis, 522. Anzufügen ist hier, dass der Begriff der Christiformitas als solcher bei Cusanus kaum vorkommt, da dieser vornehmlich mit dem Begriff der Gleichheit, *aequalitas* arbeitet. Bemerkenswert im Sinne des Zitats sind allerdings zwei Stellen aus den Predigten: „Diceres: Cum sanctitas sit deiformitas, quomodo acquiritur? Dico: In christiformitate.“ (Sermo CCXC); „Et haec est unica scientia quae dat nobis notitiam filiorum Dei, scilicet christiformitas.“ (Sermo CCLXXXII)

⁴⁷⁸ Endres: *Nicolaus Cusanus und das Kloster Tegernsee*, 135.

⁴⁷⁹ Endres: *Nicolaus Cusanus und das Kloster Tegernsee*, 138.

⁴⁸⁰ Endres: *Nicolaus Cusanus und das Kloster Tegernsee*, 135 ff.

⁴⁸¹ Endres: *Nicolaus Cusanus und das Kloster Tegernsee*, 140; Bocken / Decorte: *Inleiding*, 19.

⁴⁸² *Acta Cusana*, Band II, Lieferung 1, Nr. 2616 ff, siehe auch Endres: *Nicolaus Cusanus und das Kloster Tegernsee*, 134. Am 3. Juni befand sich Cusanus bereits im Kloster Ebersberg (*Acta Cusana*, Band II, Lieferung 1, Nr. 2627, S. 82), von dort reiste er zunächst weiter nach Andechs und München. (*Acta Cusana*, Band II, Lieferung 1, Nr. 2628 ff, S. 83 ff.) Am 9. Juni 1452 weihte er den Chor der Abteikirche zu Ebersberg. (*Acta Cusana*, Band II, Lieferung 1, Nr. 2634, S. 88.)

⁴⁸³ Endres: *Nicolaus Cusanus und das Kloster Tegernsee*, 135.

⁴⁸⁴ Endres: *Nicolaus Cusanus und das Kloster Tegernsee*, 137.

Formulierung, die Cusanus seinem Traktat *De visione Dei* in der Widmung voranstellen wird. Hintergrund ist der sogenannte Mystikstreit des 15. Jahrhunderts. In einem Brief vom 22. September 1452 fragt Aindorffer im Namen der Brüder, ob die Seele allein mit dem Affekt Gott berühren könne, „solo affectu (...) Deum attingere possit“⁴⁸⁵.

De visione Dei ist damit auch als Stellungnahme zu dieser Streitfrage zu verstehen,⁴⁸⁶ als „die anschauliche Darstellung der Cusanischen Lösung der Dionysius-Gerson-Debatte“⁴⁸⁷ für jene, die darum gebeten hatten.

„Sie geben sich mit der nur von Erfahrungserkenntnis geprägten Erklärung nicht zufrieden, sondern erwarten eine verstandesmäßige theologische Erklärung der Zusammenhänge.“⁴⁸⁸

Cusanus antwortet also auf Fragen, die aus seiner konkreten Praxis der Reformbemühungen und der monastischen Spiritualität sowie der theoretischen Durchdringung spiritueller Praxis im Mystikstreit entstehen, mit einer Schrift, die den Zusammenhang zwischen Theorie und Praxis in der mystischen Theologie anzeigt („de samenhang tussen theorie en praxis in de mystieke theologie aantoot.“⁴⁸⁹).

Auf die Frage nach dem Stellenwert des Intellekts, die den Mystikstreit bestimmt und auch in der Frage der Mönche artikuliert wird, bezieht *De visione Dei* eine klare Position: Der Intellekt ist unentbehrlich. Jedoch, so wird sich zeigen, handelt es sich hier um einen Begriff von Intellekt, der das Denken selbst als Erfahrung fasst, als das, was im Kontext dieser Arbeit benannt ist als ein Denkvollzug als Glaubenspraxis. Erst auf den zweiten Blick zeigt sich, wie sehr der Text durchzogen ist von Anspielungen auf diese Frage und inwiefern er als Text im Ganzen eine Antwort darauf gibt. Dies zu entfalten wird eine Aufgabe der folgenden Lektüre sein.

⁴⁸⁵ „Est autem hec quaestio utrum anima devota sine intellectus cognicione, vel etiam sine cogitacione previa vel concomitance, solo affectu seu per mentis apicem quam vocant synderesim Deum attingere possit, et in ipsum immediate moveri aut ferri.“ (Acta Cusana Nr. 2824.)

⁴⁸⁶ „In part the *De visione Dei* arose as a kind of reply to such questions.“ (Cranz, Edward: *Nicholas of Cusa and the Renaissance*, 207.)

⁴⁸⁷ Flasch: *Geschichte einer Entwicklung*, 385. Ein weiterer Protagonist dieser Debatte ist der in Aindorffers Brief vom 22. September 1452 erwähnte Hugo de Balma. (Siehe Anm. 495.)

⁴⁸⁸ Ranff: *Mystische Theologie und Gottes-Gedanke bei Dionysius und Nikolaus von Kues*, 154.

⁴⁸⁹ Bocken / Decorte: *Inleiding*, 12.

4.2 Das Sehen Gottes in der Aufführung

Eine der ersten Fragen an *De visione Dei*, die sich bei der Lektüre des Textes geradezu von selbst aufdrängt, ist die: Welche Bedeutung hat die zu Beginn des Textes angeleitete gemeinsame Praxis für das Verständnis des ganzen Textes? Diese Frage formt sich auch unter Berücksichtigung der Beobachtung, dass der Text durchaus ohne die gemeinschaftliche Ausführung der enthaltenen Anleitung gelesen werden kann. Soll nicht von vorneherein unterstellt werden, dass jede Lektüre ohne eine Ausführung der Anleitung zur Übung, gemeinsam mit anderen Mitwirkenden, ihren Zweck verfehlt, so ist zu fragen: Welchen Sinn erhält die Anleitung, wenn sie als inneres Bild gelesen und umgesetzt wird und nicht in gemeinsame räumliche Betrachtung und Bewegung? Obgleich die Praxis in vielen Cusanus-Lektüren eine zentrale Rolle spielt, wurde auf diese Frage noch nicht eingegangen, weder bei Certeau noch in dessen Rezeption.⁴⁹⁰ Es sind das Konzept der Praxis und der Stellenwert der Ausführung der Anleitung, die mit dieser Frage zur Debatte stehen. Um dies zu thematisieren ergibt sich nicht etwa die Vorgehensweise, die konkrete Rezeption in zwei Durchgängen zu beleuchten, einmal unter Maßgabe einer gemeinsamen szenischen Ausführung der Anleitung zu Beginn, einmal unter Maßgabe einer imaginären Ausführung der Anleitung in stiller Lektüre. Vielmehr wird es die Aufgabe der Arbeit sein, diese Betrachtungsmöglichkeiten zueinander in ein Verhältnis zu setzen.

Dabei wird sich, auch vor dem Hintergrund des bereits erläuterten Konzepts pragmatischer Schriftlichkeit innerhalb der *Devotio moderna*, das Lesen selbst als Praxis zeigen. In der Fortführung dieser Beobachtung zeigen sich Lesen, Antworten, Betrachten und Bekennen im weiteren Sinne als Akte des Denkens, die zugleich Akte des Glaubens sind. Vor dem Hintergrund der diese Arbeit tragenden Grundannahme von einem Denkvollzug als Glaubenspraxis lautet die These dieses Kapitels: In *De visione Dei* erweist sich Denken als eine Form des Gebets.

Um diese These am Text zu prüfen und zugleich den Lektürevollzug als Prozess nachvollziehbar zu machen, wird die folgende Lektüre vornehmlich dem Textverlauf folgen,⁴⁹¹

⁴⁹⁰ Dem entspricht auch die Einschätzung Wilhelm Duprés, entscheidend für die Durchführung sei nicht zwingend die Konstellation vor dem Bild, wohl aber die Erfahrung der Perspektive bzw. der Perspektivität des Bildes. Obgleich Cusanus die Perspektive nicht mit diesen Worten erwähnt oder erläutert, findet er viele Möglichkeiten und Beispiele, um das, was wir heute Perspektivität nennen, zu erläutern. (Wilhelm Dupré, persönliche Mitteilung.)

⁴⁹¹ In dem Text *De visione Dei* selbst findet sich dazu ein methodischer Hinweis: „Wenn ich ein Buch aufschlage, um es zu lesen, sehe ich zunächst eine ganze Seite konfus; und wenn ich die einzelnen Buchstaben, Silben und Aussagen (*dictiones*) unterscheiden will, muß ich mich einzeln den einzelnen der Reihe nach zuwenden; und ich kann nur nacheinander einen Buchstaben nach dem anderen, eine Aussage nach der anderen und Abschnitt für Abschnitt lesen. Doch Du, Herr, schaust zugleich die ganze Seite und liest sie ohne Zeitverzug. / *Cum aperio librum ad legendum, video confuse totam chartam; et si volo discernere singulas litteras, syllabas et dictiones,*

dabei jedoch, stärker als die Lektüre von *Idiota de mente*, außerdem mit Vor- und Rückverweisen innerhalb des Textes arbeiten, um das Verhältnis von Vorwort und Monolog zueinander zu thematisieren.

Dass dieses Verhältnis kompliziert ist, macht bereits ein erster, Überblick suchender Durchgang durch den Text deutlich. Mit der Aufforderung an jeden Einzelnen, das Folgende selbst zu sprechen, vollzieht der Beginn des vierten Kapitels einen Sprecherwechsel, der bis zum Ende beibehalten wird. Es ist ein Bruch mit der bisherigen Perspektive des Textes. Im ersten Teil des Textes, der also Widmung, Vorwort und drei Kapitel mit Vorbemerkungen umfasst, ist der Autor Nicolaus Cusanus als Sprecher zu erkennen.⁴⁹² In den folgenden 21 Kapiteln ist die Rolle des Sprechers nicht eindeutig bestimmt. Kapitel vier bis 25 geben sich stellenweise als ein persönliches intimes Gebet und dennoch ist der Text zugleich gegenläufig markiert als ein Monolog, dessen Sprecher austauschbar ist: Die Rolle des Sprechers des monologischen Teils ist in der kurzen Aufforderung zu Beginn des vierten Kapitels, an das Bild heranzutreten und das folgende selbst zu sprechen, jedem Einzelnen der angesprochenen Adressaten zugewiesen. Dem ersten Eindruck nach also handelt es sich bei Widmung, Vorwort und den drei Vorbemerkungen auf der einen Seite und dem Monolog bzw. Gebet auf der anderen Seite um zwei Teile des Textes, die auseinanderfallen.⁴⁹³ Der Weg durch den Text aber wird zeigen, wie sehr diese beiden Teile des Textes aufeinander bezogen sind.

De visione Dei beginnt mit einer Widmung des Textes „an den Abt und die Brüder von Tegernsee“. Mit der Anspielung auf das im Rahmen des Briefwechsels vorangegangene Versprechen werden diese als die (primären) Adressaten benannt und direkt angesprochen.

„Hiermit will ich euch, geliebte Brüder, kundtun, was ich euch früher bezüglich der Leichtigkeit der mystischen Theologie versprochen habe. /

Pandam nunc quae vobis dilectissimis fratribus ante promiseram circa facilitatem mysticae theologiae.“⁴⁹⁴

Die Leichtigkeit des Themas ist dessen erster Aspekt, der hier zur Sprache kommt. Als seine Absicht benennt der Autor, in der Einlösung seines Versprechens etwas kundzutun. Dabei

neesse est, ut me singulariter ad singula seriatim convertam; et non possum nisi successive unam post aliam litteram legere et unam dictionem post aliam et passum post passum. Sed tu, domine, simul totam chartam respicis et legis sine mora temporis;“ (*De vis. Dei* c. 8 n. 29.) Der Mensch kann nur Buchstabe für Buchstabe nacheinander lesen, Gott liest alles zugleich und der Reihe nach. Gott kann demnach zugleich abstrakt intuitiv sehen und konkret diskursiv lesen.

⁴⁹² Mit Umberto Eco gesprochen repräsentiert dieses „Ich“ den Modell-Autor des Textes. (Siehe Unterkapitel 2.1.)

⁴⁹³ Auch Certeau beschreibt Widmung, Vorwort und Anfangsbemerkungen auf der einen und die Kapitel des Monolog auf der anderen Seite weitgehend als getrennte Teile des Textes. Die angeleitete Praxis endet mit den einordnenden Bemerkungen, so Certeau. Mit Beginn des Monolog-Teils wäre somit die vorangegangene Praxis ein abgeschlossenes Geschehen. Andernfalls bliebe, unter der Voraussetzung einer tatsächlichen gemeinsamen Ausführung der Anleitung von *De visione Dei*, die Frage offen, wie sich die Szene am Ende des Textes auflöst.

⁴⁹⁴ *De vis. Dei* n. 1.

macht er gleich zu Beginn deutlich, dass das, was im Text steht, nicht alles ist, worum es geht. Der folgende Topos vom Schatz verweist bereits auf eine Anleitung zu einer individuellen Tätigkeit. Der Autor kann auf den Weg hinweisen, auf die Suche nach dem Schatz muss jeder Einzelne sich selbst begeben.

„Denn ich erachte euch, die ich als vom Eifer für Gott geleitet kenne, für würdig, dass euch dieser sehr kostbare und höchst fruchtbringende Schatz eröffnet wird. /

Arbitror enim vos, quos scio zelo dei duci, dignos, quibus hic thesaurus aperiatur utique pretiosus valde et maxime fecundus[.]“⁴⁹⁵

Diese Absicht setzt das Wissen um den Eifer der Adressaten voraus. Damit ist der zweite Aspekt markiert. Die Aspekte von Leichtigkeit und Eifer werden im Folgenden variiert und bestimmen den Rhythmus dieses einführenden Textes. Mit der Leichtigkeit des Gesuchten ist dessen Unverfügbarkeit verknüpft.

„Dabei bete ich vor allem anderen, dass sich mir das Wort von oben und die allmächtige Rede (sermonem) schenke, die allein sich selbst eröffnen kann, /

orans imprimis mihi dari verbum supernum et sermonem omnipotentem, qui solum se ipsum pandere potest,“

– und doch muss dem, was als Geschenk „von oben“ kommt, etwas entsprechen –

„damit ich entsprechend eurer Fassungskraft das Wunderbare (mirabilia) darlegen kann, das sich über jedes sinnliche, verstandesmäßige und einsichtshafte Sehen hinaus offenbart. /

ut pro captu vestro enarrare queam mirabilia, quae supra omnem sensibilem, rationalem et intellectualem visum revelantur.“

Bereits hier kommt eine Denkfigur zur Sprache, die im weiteren Verlauf genauer ausgeführt wird: Zwar kann die Gnade nur empfangen werden als unverfügbare Gabe von oben. Doch um die Gnade empfangen zu können, muss der Einzelne etwas tun. Er muss sich aufnahmefähig machen. Ein heute gebräuchlicheres Wort kommt dem Begriff des lateinischen Originals

⁴⁹⁵ De vis. Dei n.1. Dies spielt an auf das biblische Gleichnis vom Schatz im Acker (Mt. 13,44). Der Begriff „dignus“ findet bereits in Aindorffers Brief vom 22. September 1452 Verwendung: „Est autem hec questio, utrum anima devota sine intellectus cognitione vel etiam sine cogitatione previa vel concomitante solo affectu seu per mentis apicem, quam vocant ‚sinderesim‘, deum attingere possit et in ipsum immediate moveri aut ferri. Scribunt multa multi mystice theologizantes, signanter Hugo de Palmis ‚De via triplici‘, et cancellarius novus in pluribus opusculis. Sed non est satis, quin et ipsimet in ea mistica theologia experimentaliter edocti dignum quid nesciunt effari, etiam quando mentalis gustus et experimentalis de deo commendari videtur utique cognitio eiusdem perfectissima et certissima, quamvis incognite et intellectu penitus ignorante et forte discursus rationis aut investigacio quandoque nulla precessit. Sed hic, heu, falluntur et fallunt quam multi. Quamobrem sapientes et intelligentes atque expertos consulere foret perutile; sed sunt perpauci, qui sane respondere noverunt.“ (Acta Cusana Nr. 2824.)

(„capacitas“) sehr nahe: Der Einzelne muss seine Kapazität steigern. So heißt es im Monolog-Teil des Textes:

„Es obliegt also mir, soweit ich es kann, für Dich immer aufnahmebereiter zu werden. Ich weiß aber, daß die Bereitschaft, die Vereinigung (mit Dir) gewährt, nichts anderes als Ähnlichkeit ist. Die Unfähigkeit zur Aufnahme kommt dagegen von Unähnlichkeit.

/ Ad me igitur spectat, ut, quantum possum, efficiar continue plus capax tui. Scio autem, quod capacitas, quae unionem praestat, non est nisi similitudo, incapacitas autem ex dissimilitudine.“⁴⁹⁶

In diesem Sinne könnte die Lektüre von *De visione Dei* als kapazitätssteigernde Übung gedeutet werden, als Exerzitium zur Verbesserung der Aufnahmefähigkeit für die göttliche Gnade – eine Übung, die ihr Ziel nie in einer Weise erreichen kann, die nicht noch weiter zu verbessern wäre – und die gerade deswegen stets darauf bezogen bleibt. Das Üben im konkreten Tun bleibt im Verlauf des Textes stets präsent. Kapitel vier bis 25, die an Gott gerichtet sind, machen diese Bezogenheit sichtbar. Das Gebet mitzusprechen bedeutet nichts anderes, als sich diese Bezogenheit bewusst zu machen und sich in das Bewusstsein ihrer einzuüben. Das Beten selbst ist eine Übung.

Dabei bleiben die Unangemessenheit menschlicher Bemühung und menschlichen Tuns angesichts der Leichtigkeit bzw. Unverfügbarkeit des Gesuchten und die Notwendigkeit dazu beide gleichermaßen gültig. Diese unauflösbare und unüberwindbare Ambivalenz als Zugleich-Gültigkeit einander widerstrebender Formulierungen bzw. Blickrichtungen, welche den gesamten Text prägt, wird zum Schluss der Widmung noch einmal auf die Begriffe „experimentaliter“ und „manuducere“ hin zugespitzt und in ein bemerkenswertes Bild gefasst.

„Näherhin werde ich versuchen, euch auf die einfachste und allgemein verständlichste Weise auf dem Wege der Erfahrung (experimentaliter) in die allerheiligste Dunkelheit hineinzugeleiten. Wenn ihr dort seid und die Gegenwart des unzugänglichen Lichtes fühlt, möge jeder von sich aus versuchen, sich auf die Weise, die ihm von Gott gewährt wird, immer mehr zu nähern und dabei schon hier wie in einer ganz köstlichen Probe jenes Mahl der ewigen Glückseligkeit vorauszuverkosten (praegustare), zu dem wir berufen sind im ‚Wort des Lebens‘ (1 Joh 1,1) durch das Evangelium Christi, der allezeit gepriesen sei. /

Conabor autem simplicissimo atque communissimo modo vos experimentaliter in sacratissimam obscuritatem manuducere, ubi dum eritis inaccessibilem lucem adesse sentientes, quisque ex se temptabit modo, quo sibi a deo concedetur, continue propius accedere et hic praegustare quodam

⁴⁹⁶ De vis. Dei c. 4 n. 10.

suavissimo libamine cenam illam aeternae felicitatis, ad quam vocati sumus
in verbo vitae per evangelium Christi semper benedicti.⁴⁹⁷

Die erfahrungshafte *manuductio* soll auf möglichst einfache Weise gegeben werden. Ein erster Irritationsmoment ist angelegt in dem Ziel der „*manuductio*“. Selbst so verständlich wie möglich geplant, führt sie nicht in klare Verhältnisse, sondern in die, wenngleich heilige, Dunkelheit.⁴⁹⁸ Eine zweite Überraschung erwartet die Lesenden in der Beschreibung jenes Ziels der „*manuductio*“ als Dunkelheit, in der zugleich die Präsenz von Licht, des göttlichen Lichts, das unzugänglich ist, fühlbar werden soll. Der Autor geleitet die Lesenden, seiner Ankündigung nach, also gewissermassen nur, soweit er es kann, bis zu einem bestimmten Punkt, bis in die lichtvolle Dunkelheit. Die menschlichen Möglichkeiten zur Anleitung und Führung versagen ‚auf halbem Wege‘. Im Weiteren ist jeder Einzelne auf sich allein gestellt, in Abhängigkeit von dem, was ihm geschenkt wird. Dieses Geschenk gilt es anzunehmen, auf eine Weise, die niemals zu einem Abschluss kommen kann. Die Annäherung an Gott als Antwort auf das Gerufen-sein findet kein Ende und führt doch, so wird es hier in Aussicht gestellt, nicht nirgendwohin. Zu erlangen ist, in Übereinstimmung mit dem Vokabular der Bibel und der Tradition, eine Probe dessen, was schon im „*Evangelium Christi*“ sichtbar, aber noch nicht erreichbar ist, ‚der ewigen Glückseligkeit‘. Jesus Christus, das Wort Gottes, ist mit diesen letzten Worten der Widmung schon zu Anfang des Textes präsent. Wenngleich eine explizite Thematisierung der zweiten Person der Trinität erst überraschend spät, im letzten Drittel des Textes, einsetzt, so ist mit diesen Worten doch Christus allem Folgenden vorangestellt. Im Hintergrund steht hier der Bericht über das Einsichtserlebnis in dem Text *De docta ignorantia*, der den Brüdern bekannt ist und auf den sich ihre Fragen zum Teil beziehen. Hier berichtet Cusanus, er sei zur Einsicht geführt worden („*ductus sum*“).⁴⁹⁹ Dem entspricht, was er den Adressaten des aktuellen Textes anzubieten bestrebt ist: eine „*manuductio*“.

⁴⁹⁷ De vis. Dei n. 1.

⁴⁹⁸ Das Bild der Dunkelheit, die durchaus als Ort konzipiert zu sein scheint, ist prominent ausgearbeitet in *De mystica theologia* des Pseudo-Dionysius Areopagita. Der Ausdruck der allerheiligsten Dunkelheit kann auch gedeutet werden als ein weiteres Argument für das Konzept der Inszenierung. Bei Pseudo-Dionysius Areopagita ist die Rede von einer Beschreibung des Ortes! Cusanus scheint solch ein Schema im Kopf zu haben, wenn er von dem heiligen Dunkel spricht und die Richtungsangabe von dort aus denkend gebraucht. Er inszeniert in gewisser Weise den Ort, von dem aus Pseudo-Dionysius Areopagita spricht: den Ort, an dem etwas geschehen kann.

Ben Schomakers versteht den Text als Rezept und als Demonstration: „[H]et vierde en het vijfde hoofdstukje vormen niets anders dan en demonstratie van die tocht [opwaarts]“ (Schomakers: *Over de metafysica en de mystiek van Pseudo-Dionysius*, 128). Steht im altgriechischen Original das Wort *ekstasis*, so gibt Schomakers zu bedenken, dass der Text am Anfang einer langen Tradition steht, an einem Punkt also, an dem das Wort noch keine entsprechende Aufladung erfahren hat. Ebenso werde *ekstasis* hier nicht als das Ziel der Erfahrung beschrieben, sondern als Durchgang zum Dunkel. „[I]n het recept verschijnt de *ekstasis* als zeg maar een instrument om het duister in zijn eminentie (...) gewaar te worden, dus om door te dringen in het duister zelf“ (ebd. 163).

⁴⁹⁹ De doct. ign. III Epistola auctoris n. 263. (Vgl. Unterkapitel 2.3.)

Diese einführenden Bemerkungen offenbaren den Charakter der Schrift. Wer *De visione Dei* entsprechend liest, begibt sich auf eine Suche, die Eifer voraussetzt und deren Erfolg doch nicht von Eifer allein garantiert wird. Das letzte Ziel der Suche kann nicht durch eigenes Tun erreicht werden. Das, worum es dem Autor und seinen Adressaten geht, bleibt unverfügbar. Das lässt auch die Absicht des Autors paradox erscheinen. Ihm bleibt nur die demütige Einsicht in die Unverfügbarkeit dessen, was er in seiner Schrift thematisieren will. Wie aber ließe sich eine Abhandlung verfassen über etwas, das sich nicht in Worte fassen lässt? Mit der Widmung zeigt der Autor wie in einer Problemskizze, dass er dem Thema nicht gerecht werden kann, indem er es zum Gegenstand macht. Doch auch die Lösung dieses Dilemmas kündigt sich in der Widmung bereits an. Die Schlüsselwörter sind „manuducere“ und „experimentaliter“: Nicht *über* die mystische Theologie wird Cusanus schreiben. Er wird sie thematisieren, indem er, soweit möglich, eine Handleitung oder Anleitung gibt.⁵⁰⁰ Was die Adressaten tun müssen, beschreibt das Vorwort.

Die Widmung ist also durchzogen von einem Rhythmus, in dem sich die Betonung der Notwendigkeit zum individuellen aktiven Tun abwechselt mit der Betonung einer spezifischen Leichtigkeit, mit der sich das Gesuchte von selbst – und nur von selbst – zeigen wird. Damit hat sich zugleich etwas Wesentliches über die Rolle des Autors gezeigt. Er kann nicht mitteilen, was nur sich selbst offenbaren kann. Allenfalls kann er versuchen, die Lesenden dazu anzuleiten, sich selbst auf die Suche zu begeben. Dementsprechend funktioniert der folgende Text wie eine Schatzkarte mit konkreten Anweisungen, mittels derer die Adressaten involviert werden. Damit ist auch deutlich, warum Cusanus inszenieren muss. Er möchte die Adressaten etwas finden lassen, worüber er selbst nicht verfügen kann, nicht einmal in einer Mitteilung.

⁵⁰⁰ Auch darin zeigt sich eine Verbindung zu den *Idiota*-Dialogen, an deren Beginn, zu Anfang des Dialogs *Idiota de sapientia*, ebenfalls der Begriff „experimentaliter“ steht, auch hier in Verbindung mit dem Topos des Schatzes und dem Hinweis auf die Notwendigkeit, das auch zu verinnerlichen, was hörend und lesend gesucht und gefunden werden kann, um dann davon Zeugnis abzulegen: „Wie nämlich alle Weisheit über den Geschmack eines Dinges, das man nie geschmeckt hat, leer und unergiebig ist, bis der Geschmackssinn es berührt, so ist es mit dieser Weisheit, die niemand durch Hören schmeckt, sondern allein der, der sie in innerem Schmecken aufnimmt. Dieser legt Zeugnis ab, nicht von dem, was er gehört hat, sondern was er in sich selbst erfahrungsmäßig geschmeckt hat. Viele Beschreibungen der Liebe zu kennen, die die Heiligen uns hinterlassen haben, ohne das Schmecken der Liebe, ist eine Art Leere. Deshalb genügt es für den, der die ewige Weisheit sucht, nicht, das zu wissen, was man über sie lesen kann, sondern es ist notwendig, dass er, nachdem er mit Hilfe der Vernunft gefunden hat, wo sie ist, sie zu der seinen macht; gleichwie jemand, der einen Acker entdeckt hat, in dem ein Schatz liegt, sich nicht über den Schatz in einem fremden Acker freuen kann; deshalb verkauft er alles und kauft jenen Acker, um den Schatz in seinem Acker zu haben. / *Sicut enim omnis sapientia de gustu rei numquam gustatae vacua et sterilis est, quousque sensus gustus attingat, ita de hac sapientia, quam nemo gustat per auditum, sed solum ille, qui eam accipit in interno gustu. Ille perhibet testimonium non de his, quae audivit, sed in se ipso experimentaliter gustavit. Scire multas amoris descriptiones, quas sancti nobis reliquerunt, sine amoris gustu vacuitas quaedam est. Quapropter ad quaerentem aeternam sapientiam non sufficit scire ea, quae de ipsa leguntur, sed necesse est, quod postquam intellectu reperit ubi est, quod eam suam faciat. Quasi qui invenit agrum, in quo est thesaurus, non potest gaudere de thesauro in alieno agro non suo existente; quare vendit omnia et emit agrum illum, ut in suo agro habeat thesaurum.“ (De sap. I n. 19. Für *Idiota de sapientia* wird hier und im Folgenden die Übersetzung von Renate Steiger verwendet.)*

„Wenn ich euch auf menschliche Weise zum Göttlichen zu erheben trachte, dann muss dies in einer Art Gleichnis (similitudine) geschehen. Unter den menschlichen Werken habe ich aber kein Bild gefunden, das unserem Vorhaben angemessener ist als das Bild eines Alles-Sehenden, dessen Angesicht durch feinste Malkunst den Eindruck erweckt, als ob es gleichsam alles ringsum betrachte. /

Si vos humaniter ad divina vehere contendo, similitudine quadam hoc fieri oportet. Sed inter humana opera non repperi imagine omnia videntis proposito nostro convenientiorem, ita quod facies subtili arte pictoria ita se habeat, quasi cuncta circumspiciat..⁵⁰¹

Die Ikone wird hier von Anfang an als menschliches Werk gekennzeichnet, ebenso wie der Eindruck, um den es im Folgenden gehen wird, als ein Produkt menschlicher Kunstfertigkeit ausgewiesen wird. Dies verweist bereits auf spätere Stellen im Monologteil des Textes. Denn nicht nur das materielle Bild ist Menschenwerk. Auch das Gottesbild jedes Einzelnen ist von ihm gemacht, ist seine Projektion. Bemerkenswert ist, dass Cusanus damit die Kritik des Xenophanes aufgreift und umwertet. Es ist gerade das Tun des Menschen, auf das es ankommt, ohne welches keine Gotteserkenntnis und kein Gebet möglich sind.

Certeau assoziiert im Ausgang von den entsprechenden Textstellen im Monolog die Ikone mit einem Spiegel.⁵⁰² Dieses Motiv des Spiegels lässt sich bereits in der im Folgenden angeleiteten Übung wiederfinden. Ausgehend von der Ikone, die der Sendung beigelegt ist, sollen die Leser eine gemeinsame Übung der Betrachtung durchführen. Die konkreten Anweisungen lassen zwei Teile oder Phasen dieser Übung sichtbar werden.

Eine erste Abfolge von Anweisungen positioniert die Adressaten je einzeln vor dem an der Wand zu befestigenden Bild. Zunächst sollen die Brüder sich um das Bild herum aufstellen und es ansehen. Jeder werde „die Erfahrung machen, als werde er allein von ihr angeschaut. / experietur (...) se quasi solum per eam videri (...).“⁵⁰³ Zur gegenseitigen Mitteilung der je eigenen Erfahrung werden die Brüder nicht explizit aufgefordert. In der Vorhersage, die Brüder werden gemeinsam darüber staunen, dass jeder Teilnehmer die Empfindung hat, von der Ikone angesehen zu werden, ist dies schlicht vorausgesetzt. Anschließend wird beschrieben, wie ein Bruder sich von der einen auf die andere Seite des Bildes bewegen solle, um dabei den Eindruck zu haben, dass der Blick der Ikone ihm folge. Erneut wird vorhergesagt, er werde über diese Erfahrung staunen.

Eine zweite Abfolge von Anweisungen setzt die Betrachter und ihre Positionen vor dem Bild zueinander in Beziehung. Zwei Brüder sollen gleichzeitig mit dem Blick auf die Ikone einander

⁵⁰¹ De vis. Dei n. 2.

⁵⁰² Certeau: Le regard, 116.

⁵⁰³ De vis. Dei n. 3.

entgegengehen und sich gegenseitig ihren jeweiligen Eindruck mitteilen, von dem Bild ununterbrochen angesehen zu werden. Dieser Austausch ist im Text explizit beschrieben, jedoch nicht in konkreten Worten wiedergegeben: Die Teilnehmer der Übung legen voreinander ein Bekenntnis ab über das, was sie erfahren haben. Waren die entscheidenden Prädikate bisher „erfahren“ und „staunen“, so kommt an dieser Stelle das Prädikat „glauben“ hinzu, das auf den Mitmenschen bezogen ist. Das jeweilige Bekenntnis eines Mitwirkenden muss von den anderen geglaubt werden.

„Würde er ihm nämlich nicht glauben, würde er nicht fassen, daß dies möglich ist. / Nisi crederet, non caperet, hoc possibile.“⁵⁰⁴

Die Brüder sind wechselseitig angewiesen auf die bekenntnishafte Mitteilung („revelatio“) des jeweils Anderen, um das zu erfassen, was die Übung mit der Ikone ihnen zeigen soll. Zugleich ist auch umgekehrt der jeweils Bekennende angewiesen auf Zeugen, die das Bekenntnis wahrnehmen und glauben, insofern jedes Bekenntnis Adressaten als Zeugen und Zuhörer benötigt, um seine Funktion als Bekenntnis zu erfüllen. Das Bekenntnis verortet den Einzelnen vor Anderen und vor sich selbst. Es ist ein Medium der Konfrontation mit sich selbst und erfüllt in diesem Aspekt die Funktion eines Spiegels. Angesichts der Anderen wird die Ikone zum Spiegel, im Bekenntnis vor den Anderen wird die Übung zum Medium der Selbsterkenntnis. Das Bekenntnis ist in diesem Sinne eine öffentliche und zugleich intime Angelegenheit. Diese Ambivalenz von Zeigen und nach innen Blicken, von Aufführung und Selbstvergewisserung, kehrt im zweiten Teil wieder. Auch der anschließende Monolog ist im Zugleich von Denken und Beten, wie sich zeigen wird, im Ganzen zu lesen als ein Bekenntnis. Der Monolog ist gewissermaßen ein Gebet mit Zuschauern und zugleich ein Angebot zum Rollenspiel.⁵⁰⁵ Doch nicht erst im vierten Kapitel, mit der Aufforderung an den Leser, den Platz des Betenden aktiv einzunehmen und das Gebet mitzusprechen, sondern schon im Vorwort ist mit der Aufforderung zum Bekenntnis bereits eine theatrale Dimension in den Text integriert. Die Brüder sollen zunächst vor dem Anderen, im Ausgang von der Ikone, ein Bekenntnis ablegen. Anschließend sollen sie vor Gott, symbolisiert durch die Ikone, im Ausgang von der Übung mit dem Anderen, ein Bekenntnis aussprechen. Die Anleitung zur Übung im ersten Teil und die Formulierung eines Gebets im zweiten Teil sind also über ihre jeweilige Funktion als Bekenntnis miteinander verknüpft.

⁵⁰⁴ De vis. Dei n. 3.

⁵⁰⁵ Darin gleicht es den Confessiones des Augustinus, wenngleich Cusanus den der Beichte und dem Schulbekenntnis nahestehenden Begriff „confessio“ nicht verwendet.

Wie die Ikone zum Spiegel des Betrachters wird, so ist auch der monologische Teil des Textes Spiegel des ersten Teils und umgekehrt. Gott stiftet die Beziehung zum Anderen, der Andere stiftet die Beziehung zu Gott. Das Bekenntnis über das Gottesbild ist Anlass des Sprechens zum Anderen und umgekehrt. Anfangsteil und Monologteil sind zudem verbunden durch den Rhythmus der Praxis selbst: Ein Tun, die Ausführung der Übung vor dem Bild, ermöglicht ein Sagen gegenüber dem Anderen.⁵⁰⁶ Die Ausführung der Anleitung im Ganzen als Tun betrachtet, erlaubt ein Sagen zu Gott, den Monolog ab Kapitel vier.

Dabei geschieht der Monolog ab Kapitel vier vor dem Hintergrund der in der Ausführung dieser Anleitung im Anfangsteil etablierten Situation als Szene. Auch wenn die Anleitung nur imaginiert wird, bildet diese Szene den Kontext des Monologs.

Insbesondere, wenn die Anleitung gemeinschaftlich und räumlich-konkret ausgeführt wird, evoziert der Text ein Geschehen, das nicht mehr vollständig in Sprache gefasst werden kann. Menschen blicken auf ein Bild, bewegen sich vor dem Bild, befragen einander und berichten einander, was sie erfahren. In dieser Szene gibt es ein Nacheinander verschiedener Phasen. Zeitlichkeit und Räumlichkeit werden Teil der Textrezeption und entfalten gegenüber dem Text ein Eigenleben. Dabei erfüllt das Geschehen eine doppelte Funktion. Es eröffnet die Möglichkeit einer Erfahrung und zugleich der Interpretation als ein Gleichnis: Zum einen werden die Leser mittels konkreter Anweisungen involviert; sie werden von vereinzelt Betrachtenden eines Bildes zu aktiven Teilnehmern oder, genauer, Mitwirkenden einer gemeinsamen Praxis. Zum anderen führt die Szene als Gleichnis etwas vor Augen. Das Vorwort von *De visione Dei* inszeniert also eine Szene, die zugleich ein Erfahrungsraum für die Teilnehmer und ein Gleichnis ist. Das Gleichnis kann auch verstehen, wer den Text liest, ohne an der angeleiteten Übung teilzunehmen. Umgekehrt kann dieses Gleichnis nicht für sich stehen. Es braucht den Text, um seine Bedeutung zu entfalten.

Das Bild an der Wand ist der orientierende Fluchtpunkt einer gemeinsamen Bewegung, die einen gemeinsamen Raum erschließt. In diesem Raum sind die Betrachter des Bildes, von denen jeder den Eindruck hat, von dem Blick aus dem Bild angesehen zu werden, zugleich Betrachter der anderen Betrachter und Objekt einer Betrachtung, da auch sie von den Anderen betrachtet werden. Die Betrachtungsübung wird zu einer Aufführung, in der alle zugleich Teilnehmer und Beobachter,⁵⁰⁷ Praktizierende und Theoretiker sind.

Die Reziprozität des Sehens, die in der artifiziell evozierten Wahrnehmung eines Blicks aus dem Bild auf imaginierte Weise stattfindet, hat zugleich ihren Ort in dem Geschehen vor dem

⁵⁰⁶ Certeau: *Le regard*, 71: „Un *faire* rendra possible un dire.“

⁵⁰⁷ Vgl. Kabisch: *Aufführung der Gottesschau*.

Bild, im Blick auf den Anderen, der seinerseits zurückblickt. Im gemeinsamen Tun entspinnt sich ein Netz von Blicken, von und in dem die Teilnehmer der Szene zugleich getragen und gefangen sind. Es ist nicht möglich, einen außerhalb des Geschehens liegenden, nicht-involvierten Standpunkt einzunehmen.

Diese Szene der Betrachtung ist damit auch ein Sinnbild für den cusanischen Begriff von *theoria*. *Theoria*, wie sie dem Menschen möglich ist, realisiert niemals vollständig einen Blick von Außen, sie verfügt niemals über einen sicheren Ort, von dem aus eine unbefangene, ‚neutrale‘ Sichtweise möglich wäre, Theorie bleibt nicht unberührt von dem, was sie zu ihrem Gegenstand macht. Sie impliziert immer schon einen Standpunkt inmitten dessen, was sie beobachten will.⁵⁰⁸

Dabei hat der Autor letztlich keine Kontrolle über das Geschehen, das er mit seinem Text anleitet bzw. das der Text inszeniert, auch wenn er voraussagt, dass die Adressaten staunen werden. Ebenso haben die Ausführenden der Anleitung, die Agierenden innerhalb der Szene, nicht in der Hand, was sich ereignen wird. Es ist eine Aufführung ‚Aller für Alle‘⁵⁰⁹, die als solche flüchtig, unverfügbar, in letzter Konsequenz unberechenbar bleibt. Als Erfahrungsraum ist die Szene die Offenheit für die unberechenbare Möglichkeit eines Geschehens.

Gerade die Erfahrung der Unverfügbarkeit, die mit der Flüchtigkeit einer Aufführung einhergeht, ist auch in der Übung angelegt. Es ist das, worauf die Inszenierung zielt. In der ‚revelatio‘ des Anderen gelangt der Einzelne zu dem Wissen, dass sich seinem Blick etwas uneinholbar entzieht. Den Standpunkt des Anderen kann er gerade als den des Anderen nicht einnehmen, der Ort des Anderen ist als solcher nie erreichbar.⁵¹⁰

Indem die Mitteilung des Anderen ein Hören dessen ermöglicht, was sich dem Blick entzieht, bildet sie Anlass und Rahmen für ‚ein Hereinbrechen von Andersheit‘⁵¹¹. Der Text und die in ihm beschriebene und evozierte Übung erlauben es somit, das Unsichtbare im Sichtbaren wahrzunehmen.⁵¹² Sie sind darauf ausgerichtet, dem sich Entziehenden Präsenz zu verleihen, sie inszenieren die Präsenz einer Absenz.

Weiterhin zeigt die Szene als Gleichnis: Von dem konkreten Tun um das Bild führt kein Weg zur allumfassenden Wirklichkeit. Alles Tun, obgleich unerlässliche Voraussetzung jeder Betrachtung, bietet keinen Zugang zu Gott, die Praxis führt in kein ‚Dahinter‘. Das Bild bleibt Bild und als solches menschengemacht. Die Szene, auch als vorgestellte, bringt darin die cusanische Einsicht zur Erscheinung, dass Endliches und das Unendliche zueinander in keinem

⁵⁰⁸ Diese Einsicht verdanke ich einem Gespräch mit Coban Menkveld.

⁵⁰⁹ Max Herrmann zitiert nach Fischer-Lichte: *Performativität*, 19.

⁵¹⁰ Vgl. Sfez: *Vom Spiegel zum Ort des Anderen*.

⁵¹¹ Bocken: *Spiel des Sehens*, 263.

⁵¹² Vgl. Certeau: *Le regard*, 68f.

Verhältnis stehen und ermöglicht so „die Erfahrung einer *nulla proportio*“⁵¹³. Diese Verhältnislosigkeit impliziert auch einen Grundgedanken der Reformation: Es gibt keinen privilegierten Zugang zu Gott.⁵¹⁴ Dem Bild an der Wand kann der Einzelne sich nähern oder sich von ihm entfernen, die unüberbrückbare Kluft zum Göttlichen wird dadurch weder verringert noch vergrößert. Zugleich kann sich der Einzelne in diesem Schauen auf das Bild nicht vertreten lassen. Der Blick auf das Bild kann nicht vermittelt werden. Erkennen ist eine Praxis, die nicht stellvertretend von anderen ausgeführt, die nicht delegiert werden kann.

Schon hier zeigt sich etwas, das im Monologteil noch einmal verstärkt zur Geltung kommen wird: Das Sprechen zu Gott, das im Text formuliert ist, muss der Einzelne selbst vollziehen, als Gebet und zugleich als Denkprozess, wie er auch, unter Maßgabe einer gemeinsamen Ausführung der Anleitung, sich selbst vor das Bild stellen, selbst (s)einen Standpunkt einnehmen muss.

In dieser Ausführung generiert der Standpunkt des Betrachters drei verschiedene Räume, in denen er als Punkt vor dem Bild drei verschiedene Bedeutungen hat.

„[L]e même lieu fonctionne donc à un triple niveau: comme ‚figure‘, dans un espace géométrique; comme scène, dans un espace théâtral; et comme carte, dans un espace géographique ou cosmologique.“⁵¹⁵

Die Position des Einzelnen, sein Ort vor dem Bild, ist also polyvalent, sowohl mit Blick auf eine gemeinsame Bewegung vor dem Bild als auch, im Falle einer stillen Lektüre, mit Blick auf die Vorstellung einer solchen Bewegung. Zunächst funktioniert dieser Ort als eine geometrische Figur. Das Bild als das Andere des Textes braucht eine räumliche Praxis, welche Cusanus, so Certeau, aus der Geometrie übernimmt.⁵¹⁶

Zugleich ist der Ort des einzelnen als Position auf einer Karte zu sehen. An dieser Stelle, in seinem Aufsatz über Cusanus belässt Certeau es bei einem kurzen Absatz.⁵¹⁷ In seinem Buch *Die Kunst des Handelns*, welches die Aufmerksamkeit auf konkrete, je situative, individuelle Handlungsvollzüge richtet, beschäftigt er sich eingehend mit der Karte. In dem Kapitel *Berichte*

⁵¹³ Bocken: *Konkrete Universalität*, 74.

⁵¹⁴ Cusanus gelingt es, die Luthersche, protestantische Überzeugung von der Unvermittelbarkeit der Gnade zu verbinden mit der Unverzichtbarkeit des menschlichen Miteinander. Was Max Weber in seiner Beobachtung einer protestantischen Arbeitsethik als tiefe Isolation des Menschen beschreibt, wird für Cusanus nicht zum Problem. Der Mensch braucht die anderen Menschen. Es heißt nicht Gott *oder* die Anderen. Eine *visio Dei* setzt notwendigerweise auch die Anderen voraus. In diesem Sinne ist die Schrift *De visione Dei* hochaktuell. (Cusanus selbst war, das muss hier nicht ausgeführt werden, katholisch im Sinne des einen christlichen Glaubens, nicht katholisch im Sinne einer Konfession, etwa katholisch im Gegensatz zu evangelisch oder protestantisch.)

⁵¹⁵ Certeau: *Le regard*, 81.

⁵¹⁶ *De visione Dei* war zunächst ein Kapitel des *Complementum Theologicum des De Mathematicis complementis*. (Vgl. Certeau: *Le regard*, 77.)

⁵¹⁷ Certeau: *Le regard*, 80f.

von Räumen⁵¹⁸ beschreibt er die Karte als ein System heterogener Räume. Sie situiert Wege und heterogene Orte in einem Ganzen. Ein Raum hingegen ist „ein Resultat von Aktivitäten, die ihm eine Richtung geben, ihn verzeitlichen (...). Insgesamt *ist der Raum ein Ort*, mit dem man etwas macht.“⁵¹⁹ Der Begriff von Raum ist bei Certeau dynamisch gedacht, ein Handlungsvollzug in einer konkreten Situation ist immer impliziert.

Diese Überlegung schärft auch den Blick auf die Anleitung zum gemeinschaftlichen Vollzug einer Praxis in *De visione Dei*. Der Ort vor dem Bild, an dem der einzelne Betrachter sich positioniert, ist nicht gegeben. Seinen Standpunkt vor dem Bild muss der Einzelne sich erst erarbeiten. Auf die zunächst nur abgebildeten Augen auf dem Bild gilt es, sich einzulassen, damit die Empfindung eines Blickes aus dem Bild entsteht. Weiter ist der wahr-genommene Blick aus dem Bild zu erwidern und in der Bewegung vor dem Bild diesen Blickkontakt mit dem Bild aufrechtzuerhalten. Der Punkt vor dem Bild als die Position, von der aus der Monolog ab Kapitel vier gesprochen wird, ist als solcher nicht gegeben, er wird ‚eingenommen‘. Ausgehend von Certeau zeigt sich das Bekenntnis in diesem Zusammenhang, wie einführend angekündigt, als ein Akt der Selbstverortung. Insofern es in *De visione Dei* an Andere gerichtet und auf deren antwortendes Bekenntnis angewiesen ist, hat das Bekenntnis auch eine theatrale Dimension.

Certeau expliziert diese mit Verweis auf die Liturgie: Das Zugleich von Agieren und Beobachten aller Beteiligten in einem Schauspiel aller für alle finde sich, wie im Theater, so auch in der Liturgie.⁵²⁰

Diese von Certeau beinahe nebenbei konstatierten Beschreibungsmöglichkeiten oder Funktionsweisen im Rahmen der Polyvalenz des Punktes vor dem Bild lassen sich durchaus aufeinander beziehen.

Die Szene steht, durch die Teilnahme am gemeinsamen konkreten Geschehen, für Beobachtung (sinnliches Sehen) und in der Interaktion auch für Selbstbeobachtung. Die geometrische Figur steht für abstrakte Reflexion (geistiges Sehen). Die Karte, Ergebnis der Bewegung im Raum, leistet die Verortung der eigenen Position, des eigenen Ortes, innerhalb einer schematischen Ordnung.⁵²¹ Die Karte manifestiert den Blick von oben auf ein System heterogener Orte. Als Nebeneinander heterogener Orte und Stillstand der Praktiken wäre die Karte zu begreifen als ein Zusammenspiel von Szene und geometrischer Figur.

⁵¹⁸ Certeau: *Kunst des Handelns*, 215-238.

⁵¹⁹ Certeau: *Kunst des Handelns*, 218. (Hervorhebung im Original.)

⁵²⁰ Certeau: *Le regard*, 80f.

⁵²¹ Vgl. Certeau: *Kunst des Handelns*, 223.

Diese Polyvalenz des Raumes ist selbst eine inszenatorische Strategie und ein Merkmal theatraler Räumlichkeit. Das Szenische scheint somit die wichtigste Bestimmung unter diesen dreien zu sein. Daher erfährt sie an dieser Stelle weitere Aufmerksamkeit.

Erstaunlich ist, dass ausgerechnet im Diskurs der Theaterwissenschaft das Geschehen vor dem Bild in *De visione Dei* auf die Performativität des Bildes reduziert wird, ohne das Geschehen als Szene und Inszenierung zu benennen und ohne die ihnen zur Verfügung stehenden begrifflichen Instrumentarien auszuschöpfen. Denn entscheidend ist nicht das Bild, sondern die Situation als Szene vor und mit dem Bild. Die Performativität des Bildes isoliert zu betrachten, verkennt die Gesamtkomposition von *De visione Dei*. Dass Erika Fischer-Lichte, deren einflussreiche Begriffsbestimmungen im Ausgang von der Theaterwissenschaft bereits diskutiert wurden, dies versucht, ist insofern überraschend, als sie dabei gerade jene Aspekte des Begriffs der Aufführung unbeachtet lässt, um deren Hervorhebung sie selbst sich verdient gemacht hat. Zur Einführung in das Konzept bzw. die Konzepte der Performativität zieht sie *De visione Dei* als ein Beispiel heran. Die Ikone dient hier als Beispiel für die Performativität des Bildes im Akt des Sehens, welcher „dem Akt des Lesens vergleichbar“⁵²² konzipiert ist.

„Mit dem Begriff des Blickaktes wird also ein Ereignis gefasst, das eintritt, wenn ein Subjekt durch seine Imagination ein von ihm angeblicktes Bild verlebendigt und damit eine quasi-intersubjektive sozusagen ko-präsentische Beziehung zwischen sich und dem Bild herstellt.“⁵²³

Fischer-Lichte identifiziert das Bild, welches in *De visione Dei* im Mittelpunkt steht, als „das Selbstporträt [sic!] von Roger [sic!] van der Weyden (...) im Rathaus zu Brüssel“⁵²⁴ und zieht den Schluss, mit dem Verlust des Bildes sei auch die Möglichkeit zur Ausführung der Übung verloren.

„Leider ist es nicht mehr erhalten, so dass das den Tegernseer Mönchen empfohlene Experiment, sich von rechts nach links bzw. von links nach rechts vor dem Bild zu bewegen, um zu erfahren, dass der Blick des Abgebildeten ihm folgt, heute nicht mehr nachzuvollziehen ist. Das Phänomen, das Nikolaus von Kues hier beschreibt, lässt sich allerdings an einer Fülle späterer Portraits [sic!] oder anderen Bildern, die mit dem dargestellten Blick spielen, erfahren.“⁵²⁵

Zwar lässt sich der Prozess durchaus als Blickakt beschreiben. Doch indem Fischer-Lichte das Bild als Beispiel zitiert, aber die Konsequenzen des von ihr etablierten begrifflichen Instrumentariums an diesem Beispiel nicht weiter ausführt, greift diese Ausführung auf

⁵²² Fischer-Lichte: Performativität, 150.

⁵²³ Fischer-Lichte: Performativität, 151.

⁵²⁴ Fischer-Lichte: Performativität, 150.

⁵²⁵ Fischer-Lichte: Performativität, 150.

paradigmatische Weise zu kurz. Denn die Bild-Betrachtung wird zur Aufführung und damit zum Theater:

„Der Berliner Germanist Max Herrmann (1865-1942), ein Spezialist für die deutsche Literatur des Mittelalters und der Frühen Neuzeit, war (...) der Auffassung, dass es nicht die Literatur sei, welche Theater als eine ganz spezifische Kunstform konstituiere, sondern die Aufführung: (...) Zum Ausgangs- und Angelpunkt seiner Überlegungen machte er das Verhältnis zwischen Darstellern und Zuschauern: (...) Damit war ein radikal neues Verständnis von Theater formuliert. Es orientierte sich nicht länger am Text, der verwendet wurde, vorgegeben war und immer wieder benutzt werden konnte, sondern an der Aufführung, die sich erst im Zusammenspiel von Akteuren und Zuschauern auf je einmalige Weise konstituiert.“⁵²⁶

Die Beschreibung von Theater als „ein soziales Spiel (...), - ein Spiel Aller für Alle. Ein Spiel, in dem Alle Teilnehmer sind, – Teilnehmer und Zuschauer“⁵²⁷ stammt mit Max Herrmann von einem Denker, der als Spezialist für die deutsche Literatur des Mittelalters und der Frühen Neuzeit mit der Zeit des Kusaners und der *Devotio moderna* bestens vertraut war.

Auch Adam Czirak bezeichnet den Text *De visione Dei* als einen „*choreo*-grafischen Bericht“ – „einer performativen Bilderfahrung“ – und die Blickwahrnehmung bzw. die „performative Wirkkraft des Bildes“ als „einen ‚kopräsentischen Effekt‘“.⁵²⁸

Für *De visione Dei* greifen also die Konzepte der Inszenierung und der Performativität ineinander und sind auch insofern wechselseitig anschlussfähig, als die Inszenierung die Parameter für die Performativität des Textes und des Bildes bzw. der Szene setzt.⁵²⁹

Wie kann man sich die Umsetzung des Textes als gemeinsame Übung denken? Im Vergleich mit dem einführenden ersten Teil erscheint der monologische zweite Teil als Text zu lang, um in gleicher Weise als Übung ausgeführt zu werden. Sollte also der Text gelesen werden, während sich die Brüder gemeinsam vor dem Bild auf und ab bewegen oder ging es darum, die Übung des Vorworts gemeinsam auszuführen, um dann mit der Erinnerung an diese Erfahrung den Text zu lesen? Es gibt im Text, wie sich in der weiteren Lektüre erweisen wird, noch einige Anspielungen an die Szene zu Anfang, doch es folgen keine Anweisungen mehr.

Das legt die Annahme nahe, dass diese Übung bereits nach dem Vorwort abgeschlossen ist. Denn zunächst ist nicht ersichtlich, wie ab Kapitel vier die Anderen vor dem Bild noch irgendeine Rolle spielen. Auch gibt es keine Auflösung am Text-Ende, welche die Übung der Bildbetrachtung zu einem gemeinsamen Ende führt. Und doch bildet die (gedachte) Anwesenheit der Anderen die Bühne für das folgende Bekenntnis als Aufführung. Der

⁵²⁶ Fischer-Lichte: *Performativität*, 19.

⁵²⁷ Herrmann zitiert nach Fischer-Lichte: *Performativität*, 19.

⁵²⁸ Czirak: *Partizipation der Blicke*, 32. Vgl. ebd. 31-37.

⁵²⁹ Siehe dazu Kabisch: *Aufführung der Gotttesschau*.

Monolog, der nun beginnt, setzt das gemeinsame Tun, das die Szene etabliert hat, voraus und reflektiert ihn. Er ist getragen von der Anwesenheit der Anderen. Innerhalb der Szene ist der Monolog in diesem Sinne noch immer ein gemeinsames Tun.

In Ergänzung zu Certeau ist also festzuhalten: Auch der Leser, der sich die Szene vorstellt, kann zu einer Einsicht in die Begrenzung allen menschlichen Sehens und in die unüberbrückbare Differenz zum unendlichen Sehen gelangen.

Da ihnen kein Bild vorgegeben ist, haben die Lesenden die Alternative, sich eine abstrakte Vorstellung der Räumlichkeit auf der Grundlage einer einfachen geometrischen Figur zu machen oder sich in der Vorstellung mit einer der handelnden Personen zu identifizieren. Sie können zum einen die Haltung eines Allsehenden einnehmen und die Raumsituation von *De visione Dei* als Unbeteiligte überblicken, oder sie können sich zum anderen mit einer der Personen und ihrer bestimmten Position vor dem Bild identifizieren. Obgleich sie zwischen beiden Sichtweisen wechseln können, können sie nicht beide zugleich ausführen. Gott aber kann beides auf einmal.

Was im Folgenden im Übergang in den zweiten Teil von *De visione Dei* geschieht, bezeichnet Certeau als „discontinuité“⁵³⁰. Die Übung wird rabiāt unterbrochen. Der Autor selbst wechselt seine Position im Text, wie der Teilnehmer des Experiments seinen Ort vor dem Bild wechselt. Er spricht zu Anfang als Autor zu den Rezipienten. Dann bezeichnet das Ich eine andere Position, das fiktive Ich eines Monologs, der an Gott gerichtet ist.

Das Vorwort endet mit einer Ankündigung von drei Überlegungen, die letztlich die Bedingungen explizieren, welche die Frömmigkeitsübung ermöglichen. An dieser Stelle genügen die Überschriften der Kapitel zur Orientierung:

Kapitel 1: „Die Vollkommenheit der sinnlichen Erscheinung gewinnt ihre Wahrheit im ganz vollkommenen Gott / Quod perfectio apparentiae verificatur de deo perfectissimo“⁵³¹

Kapitel 2: „Das absolute Sehen umfasst alle Arten des Sehens / Visus absolutus complectitur omnes modos“⁵³²

Kapitel 3: „Die Aussagen über Gott unterscheiden sich nicht in der Wirklichkeit / Quae de deo dicuntur, realiter non differunt“⁵³³

⁵³⁰ Certeau: *Le regard*, 93.

⁵³¹ *De vis. Dei* c. 1 n. 5.

⁵³² *De vis. Dei* c. 2 n. 7.

⁵³³ *De vis. Dei* c. 3 n. 8.

Mit diesen methodischen Bemerkungen setzt sich Cusanus noch einmal ab von einem Bildgebrauch, der dem Bild selbst eine Heiligkeit zuweist. Für Cusanus ist die Ikone Menschenwerk.

Treffend benennt Certeau *De visione Dei* als „‘exercice spirituel’ et (...) expérience scientifique“⁵³⁴ Für beide sei es erforderlich, erst etwas zu tun, um es dann verstehen zu können.⁵³⁵ In der weiteren Lektüre wird dies weiter entfaltet werden.

Abweichend von Certeaus Akzentuierung sind die Bemerkungen der ersten drei Kapitel nicht sosehr als Hinweis auf ein Ende des Experiments und als Schlussformel zur Beendigung der Szene zu lesen. Noch immer ist das Bild Bezugspunkt des Textes. Die Aufforderung „Tritt nun / *Accede nunc*“ funktioniert also als *Umschlagpunkt* von der gemeinsamen Praxis in den Monolog vor dem Bild. Beides ist dabei als Praxis zu begreifen.

Der Monolog signalisiert, der theatralen Logik des Rollenspiels folgend, eine Ambivalenz, eine Gleichwertigkeit von Ich und Nicht-ich. Im Ausgang von einer stillen Lektüre ist dies zu verstehen als eine Einladung an die Lesenden, den so markierten virtuellen Ort im Text einzunehmen und die Worte im eigenen Vollzug mitzusprechen.⁵³⁶ Das Ich im Monologteil ist damit insofern ambivalent, als es eine doppelte Funktion innehat.⁵³⁷ Es erscheint als das Ich, das jeden Adressaten vertritt, dessen Bekenntnis jeder Einzelne der Adressaten mitsprechen soll. Zugleich ist es noch das Ich vom Anfang, der Erzähler bzw. Modell-Autor.⁵³⁸ Es ist gewissermaßen ein Rollenspiel, das nur funktioniert, weil die Szene so geschrieben ist, dass der Autor den Platz des idealen Adressaten einnehmen kann und umgekehrt. Erneut zeigt sich hier ein Element des Theatralen.

Entsprechend verweist Certeau in seinem Aufsatz auf die Figur des Idiota, in der sich eben dieses Sprechen anstelle des Anderen auf andere Weise verwirklicht: Der Philosoph Cusanus lässt die Figur des Philosophen zuhören und Fragen stellen, die Figur des Laien aber lässt er seine eigene Lehre ausführen.⁵³⁹

Der Autor hat angekündigt, er werde gewissermaßen den Weg markieren, den die Adressaten vor sich haben. Wenn die Adressaten sich auf den Text einlassen, wird der beschriebene Weg

⁵³⁴ Certeau: *Le regard*, 71.

⁵³⁵ Certeau: *Le regard*, 71.

⁵³⁶ Mit Iser ist dies das Rollenangebot des Textes an die Lesenden. Siehe Unterkapitel 2.1.

⁵³⁷ Zu denken ist an dieser Stelle auch an Elemente der Inszenierung in Dürers Selbstbildnis, beispielsweise die vieldiskutierte Haltung der Hand. Nach Elena Filippi geht es gerade nicht darum, sich für eine Sinnggebung der Handhaltung zu entscheiden. Dargestellt sei gerade die Offenheit der Sinngebungen und die Unentscheidbarkeit zwischen ihnen selbst. (Filippi: Albrecht Dürers „docta manus“ und ihre cusanische Herkunft.) Eine solche Ambivalenz als Zugleich-Gültigkeit tritt auch in *De visione Dei* hervor. In beiden Werken steht die *imatio Christi* im Hintergrund, die Aufforderung, Christus auf die je eigene Weise nachzuahmen.

⁵³⁸ Darauf verweisen Textstellen, die eine konkrete Erinnerung des Sprechers beschreiben, wie etwa: „Ich sah einmal eine taube Frau, (...) / *Vidi ego mulierem surdam, (...)*“ (*De vis. Dei* c. 22 n. 96.)

⁵³⁹ Vgl. Certeau: *Le regard*, 100.

zu ihrem eigenen. Die folgende Text-Lektüre selbst geschieht „experimentaliter“, als Erfahrung. Im Anschluss an *De docta ignorantia*, an das Bekenntnis des Cusanus über seine Denk-Erfahrung, inszeniert *De visione Dei* für Andere die Gelegenheit zum Bekenntnis über eine je eigene Einsicht als Denkerfahrung, die zugleich ein aktiver Prozess und gnadenhaft ist. Der folgende Text changiert zwischen assoziativen und narrativen Elementen, theoretischen Reflexionen und der immer wieder deutlich hervortretenden Form des Gebets. In diesem Ineinander von Denken und Beten scheint die Möglichkeit auf, Denken als Beten zu begreifen. In den ersten Takten des Monologs präsentiert der Text zunächst eine beachtenswerte Abwandlung einer einflussreichen Stelle aus dem Brief des Paulus an die Korinther, die dem Zeitgenossen sehr präsent gewesen sein dürfte und entsprechend überraschend gewirkt haben mag.

„Ich schaue jetzt im Spiegel, in der Ikone, ›im Rätsel‹ (1 Kor 13,12) das ewige Leben; denn dieses ist nichts anderes als selige Schau. /

Contemplor nunc in speculo, in eicona, in aenigmate vitam aeternam, quia non est nisi visio beata (...).“⁵⁴⁰

Im Anschluss an diese eröffnende Situationsbestimmung des Sprechers erfolgt eine Selbstversicherung/-vergewisserung bzw. ein Bekenntnis:

„Doch ich weiß, daß Dein Blick jene höchste Güte ist, die nicht anders kann, als sich jedem mitzuteilen, der dazu aufnahmefähig (*capax*) ist. Du wirst mich also niemals verlassen können, solange ich für Dich aufnahmefähig bleibe. Es obliegt also mir, soweit ich es kann, für Dich immer aufnahmebereiter zu werden.

Ich weiß aber, daß die Bereitschaft, die Vereinigung (mit Dir) gewährt, nichts anderes als Ähnlichkeit ist. Die Unfähigkeit zur Aufnahme kommt dagegen von Unähnlichkeit. Wenn ich mich also auf jede mögliche Weise Deiner Güte ähnlich mache, werde ich entsprechend den Stufen der Ähnlichkeit für Wahrheit aufnahmebereit sein. /

Sed scio, quod visus tuus est bonitas illa maxima, quae se ipsam non potest non communicare omni capaci. Tu igitur numquam me poteris derelinquere, quamdiu ego tui *capax* fuero. Ad me igitur spectat, ut, quantum possum, efficiar continue plus *capax* tui. Scio autem, quod *capacitas*, quae unionem praestat, non est nisi similitudo, *incapacitas* autem ex dissimilitudine. Si igitur ego me reddidero omni possibili modo bonitati tuae similem, secundum gradus similitudinis ero *capax* veritatis.“⁵⁴¹

Wie die Bekenntnisse des Augustinus ist *De visione Dei* die Inszenierung eines Gebets. Anders als der Erzähler der Bekenntnisse aber kann der Erzähler von *De visione Dei* sein Bekenntnis

⁵⁴⁰ *De vis. Dei* c. 4 n. 12.

⁵⁴¹ *De vis. Dei* c. 4 n. 10.

nicht allein vollziehen. Dem Sprechen des Gebets geht ein Experiment voraus, dessen Durchführung einer Person alleine schlichtweg unmöglich ist. Dies kann als ein Verweis auf die monastische Lebensweise der primären Adressaten, der Benediktiner von St. Quirin und auch auf die *Devotio moderna* gelesen werden: Christus als der geoffenbarte Gott kann doch nie von einem allein wahrgenommen werden. Dazu benötigen wir Menschen das Zeugnis der Anderen und das eigene Bekenntnis. Der Monolog inszeniert, im Fall einer gemeinsamen Aufführung, das Stehen vor dem Bild als eine leibliche Erfahrung⁵⁴² des Stehens in der Nachfolge.⁵⁴³

Im weiteren Verlauf treten besonders die Motive von Bild und Spiegel als bestimmend und bedeutsam hervor. Zunächst wird nur implizit das Sehen des Sehens Gottes als spiegelbildlich Verhältnis beschrieben.

„Was anderes, Herr, ist Dein Sehen, wenn Du mich mit den Augen der Güte anschaust, als dass Du von mir gesehen wirst /

Quid aliud, domine, est videre tuum, quando me pietatis oculo respicis, quam a me videri?“⁵⁴⁴

Ebenso wird in *De visione Dei* das in *Idiota de mente* zum ersten Mal formulierte Konzept des Menschen bzw. des Geistes als lebendiges Bild Gottes aufgegriffen. Im Kontext von *De visione Dei*, vor dem Hintergrund der Anleitung zur gemeinsamen Praxis, wird ganz deutlich – und in gemeinsamer Rezeption realisierbar, was bereits in *Idiota de mente* angelegt ist: Die Lektüre des Textes selbst ist ein Übungsprogramm, eine Gelegenheit zum Vollzug der Übung der Angleichung an das Urbild, im reflektierten Tätigsein des Geistes, ausgerichtet auf das Urbild, das unerreichbar bleibt und zugleich im Vollzug der Selbsterkenntnis als Bild des Urbildes präsent ist.

Auf den Punkt gebracht wird dies in der einzigen Stelle, in der Gott in wörtlicher Rede (als Eingebung) ‚zitiert‘ wird mit den Worten:

„Während ich so im Schweigen der Betrachtung verharre, antwortest Du, Herr, in meinem Inneren, indem Du sagst: ‚Sei du dein, und Ich werde dein sein!‘ /

Et cum sic in silentio contemplationis quiesco, tu, domine, intra praecordia mea respondes dicens: Sis tu tuus et ego ero tuus.“⁵⁴⁵

⁵⁴² Darin wird, wie in der Szene vor der Lamberti-Tafel, das gemeinsame (!) stehende Sprechen zum Weg der Selbstgewinnung.

⁵⁴³ Diese Einsicht verdanke ich einem Gespräch mit Theo van der Zee.

⁵⁴⁴ *De vis. Dei* c. 5 n. 13.

⁵⁴⁵ *De vis. Dei* c. 7 n. 25.

Das Konzept des fiktiven Ichs des Monologs, das hier mitschwingt, ist nicht das eines isolierten In-dividuums, das un-teilbar seine Position vor dem Bild einnimmt, sondern das eines Sprechenden, einer Person, durch die etwas hindurchklingt.⁵⁴⁶

Beten erweist sich somit als ein Akt der Selbstgewinnung und das Gebet von *De visione Dei* zeigt sich in dieser Hinsicht als ein – unabschließbares – Bildungsprogramm: Im Sprechen als Durchklingen-lassen dessen, was dem Sprechenden von woanders her zu-kommt, realisiert der Betende sein Person-sein. Realisieren bedeutet hier zugleich Gewähr-werden und Vollziehen. Das Aussprechen des Auftrags zur Selbstgewinnung markiert bereits den Beginn seiner Umsetzung, wobei deren Ende unerreichbar bleibt.⁵⁴⁷ Unter dieser Voraussetzung zeigt sich der Standpunkt des Ichs vor dem Bild als geometrischer Punkt, der ohne Grenze und daher unendlich ist.⁵⁴⁸

Zur Verdeutlichung seien hier zwei Aspekte unterschieden, die untrennbar zusammengehören: Beten als Sprechen ist eine Übung im Person-sein. Im Beten als Denken geschieht die Angleichung an Gott.

Inwiefern das Ich bei der Erfüllung des Auftrags an Grenzen stößt, wird im Bild der Mauer explizit, welches ab Kapitel zehn zu den Motiven von Bild und Spiegel hinzutritt. Interessant ist mit Blick auf die Ausführung der Anleitung durch die primären Adressaten, die Brüder von St. Quirin: In der im Text mitgedacht, primären Rezeptionssituation, stehen die Brüder bei der Ausführung der Übung in ihrer Bildbetrachtung zugleich auch tatsächlich vor einer Mauer: vor eben jener Mauer, an der sie das Bild auf Geheiß des Autors befestigt haben. Sie haben somit nicht nur das Bild vor Augen, das im Text durchgehend thematisiert wird, sondern zugleich buchstäblich jene Mauer, die hier als Mauer der Koinzidenz ins Spiel kommt. Für mehrere Kapitel also ist die Mauer als zentrales Motiv des Textes zugleich Element der gemeinsamen Situation als einer aufgeführten Szene.

Zugleich gilt, in dieser Aufführung wie auch in jedem stillen Lesevollzug: Im übertragenen Sinn wird die Mauer eingeführt und erfahrbar als Symbol der Grenze für jede Art und Weise der Bezeichnung. Jeder Begriff prallt, bildlich gesprochen, an der Mauer ab, wird

⁵⁴⁶ Dieses innere Hören einer Antwort verweist auf das Verb *per-sonare* und ist zudem im weitesten Sinne zu deuten als eine Anspielung auf eine Stelle aus dem Brief des Paulus an die Galater: „Ich lebe aber; doch nun nicht ich, sondern Christus lebt in mir. / *vivo autem iam non ego vivit vero in me Christus.*“ (Gal. 2, 20.)

⁵⁴⁷ „Trinitarisch zu denken, die Spuren finden und nachzeichnen, die im Rahmen des Ähnlichen zum verschränkten Urbild verlaufen und in der Konfiguration geistigen Daseins in die eine und zugleich unendlich persönliche Wahrheit zeigen, ist gewiss auch Spiel des betenden und betrachtenden Geistes. Gleichzeitig ist es aber auch, und zwar auf substantielle Weise, Tat der Einsicht und Gewissheit, dass der Gott des Glaubenden nicht weniger lebendig und persönlich sein kann, als wir Menschen es sind, sofern wir der Wahrheit zugekehrt sind und in Gott unsere ‚persönliche Wahrheit‘ (Zum Gedanken der *veritas personalis* vgl. *Doct. ign.* III. 12 (I. 512; h I, S. 157-163)) erhalten und bewahren.“ Dupré: *Das Bild und die Wahrheit*, 157.

⁵⁴⁸ Vgl. Certeau: *Le regard*, 97ff.; 107: Cusanus evoziert eine Konzeption des Punktes als Null, ohne das algebraische Konzept der Null zur Verfügung zu haben.

zurückgeworfen von der Einsicht in den Zusammenfall der Gegensätze, fällt zurück auf den Sprecher und konfrontiert ihn, im Aufweis der Begrenztheit jeder Aussage, letztlich mit der *conditio humana* bzw. mit sich selbst. In diesem Sinne wirkt die Mauer zugleich als Spiegel. Über diese Funktion der (inneren) Konfrontation sind auch die Motive von Mauer und Spiegel thematisch miteinander verbunden.

Dies wird auch in der fortgesetzten Lektüre des Textes erfahrbar, wenn die Mauer weiterhin als „Mauer des unsichtbaren Sehens / muru[s] (...) *invisibilis visionis*“⁵⁴⁹ und später gar „Mauer des Widersinnes / murus absurditatis“⁵⁵⁰ bezeichnet wird. Certeau benennt die Stimmung bei der Lektüre dieser Passagen als eine Atmosphäre der De-Platzierung und De-Lokalisierung bzw. Entortung. Die evozierte Empfindung der Entortung wird beantwortet durch die Bewegung der Wiedergewinnung eines Ortes, die sich im gleichberechtigten Miteinander, im bekenntnishaften Austausch mit dem Anderen vollziehen kann, im Akt des Bekennens als Akt der Selbst-Verortung. Im Ausgang von dem von Certeau in der Lektüre der Anleitung zu Beginn gebrauchten Ausdruck von einem „labyrinthe (...) de regards“⁵⁵¹ legt sich hier eine ahistorische Assoziation nahe: Folgen wir Cusanus, so finden wir uns als Lesende, bildlich gesprochen, selbst in einem Spiegelkabinett wieder, wo oft nicht zu sagen ist, ob das, was man gerade vor sich hat, ein Spiegel ist oder nicht, wo sich erst bei näherer Betrachtung herausstellt, dass das, was man zunächst für einen Spiegel gehalten hatte, doch kein Spiegel sein kann. So auch hier:

„Aber Dein Blick sieht alles in sich, da er Auge oder lebendiger Spiegel ist. Ja weil er die Ursache alles Sichtbaren ist, umfängt und sieht er alles in der Ursache und im Sinn-Grund von allem, nämlich in sich selbst. /

Sed visus tuus, cum sit oculus seu speculum vivum, in se omnia videt, immo quia causa omnium visibilium, hinc omnia in causa et ratione omnium, hoc est in se ipso, complectitur et videt.“⁵⁵²

Diese Vorstellung, Gottes Blick sei ein lebendiger Spiegel, scheint zunächst so passend, dass die Lesenden rückblickend den Eindruck gewinnen könnten, auf diese Übertragung nahezu gewartet zu haben. Dann aber zeigt sich, im Nachvollzug der Überlegungen des Textes, dass diese Vorstellung eine Implikation enthält, die im Widerspruch zu dem steht, was in der Gottesvorstellung als unhintergebar gesetzt ist.

„Denn Du bist dort, wo Reden, Sehen, Hören, Verkosten, Berühren, Überlegen, Wissen und Einsehen dasselbe sind, und wo Sehen mit

⁵⁴⁹ De vis. Dei c. 12 n. 48.

⁵⁵⁰ De vis. Dei c. 12 n. 49.

⁵⁵¹ Certeau: Le regard, 74.

⁵⁵² De vis. Dei c. 8 n. 30.

Gesehenwerden, Hören mit Gehörtwerden, Verkosten mit Verkostetwerden, Berühren mit Berührtwerden, Reden mit Hören und Schaffen mit Reden ineinsfällt. Wenn ich also sehen würde, wie ich sehbar bin, wäre ich kein Geschöpf. Und wenn Du, Gott, nicht sähest, wie Du sehbar bist, wärest Du nicht der allmächtige Gott. Von allen Geschöpfen kannst Du gesehen werden, und alle siehst Du. /

Nam ibi es, ubi loqui, videre, audire, gustare, tangere, ratiocinari, scire et intelligere sunt idem et ubi videre coincidit cum videri et audire cum audiri et gustare cum gustari et tangere cum tangi et loqui cum audire et creare cum loqui. Si ego viderem, sicut visibilis sum, non essem creatura, et si tu, deus, non videres, sicut visibilis es, non esses deus omnipotens. Ab omnibus creaturis es visibilis et omnes vides;⁵⁵³

Wenn Gott Spiegel wäre, hätte er sein Wissen von den Geschöpfen her. Dann aber wäre er nicht allwissend und sein Wissen nicht absolut.

„Manchmal trittst Du mir so entgegen (occurris mihi), daß ich denke, Du sähest in Dir alles wie ein lebendiger Spiegel, in dem alles widerleuchtet. Und weil Dein Sehen Wissen ist, fällt mir ein (occurrit mihi), daß Du nicht alles in Dir wie ein lebendiger Spiegel siehst. Denn dann entstände Dein Wissen von den Dingen her. /

Occurris mihi aliquando, ut cogitem te videre in te omnia quasi speculum vivum, in quo omnia relucent. Et quia videre tuum est scire, tunc occurrit mihi te non videre in te omnia uti speculum vivum, quia sic scientia tua oriretur a rebus.⁵⁵⁴

Daher muss diese Vorstellung von Gott als Spiegel wieder verworfen werden. Und doch hat der Autor sich entschieden, diese Überlegung nicht aus seinen Ausführungen zu streichen. Warum? Es geht eben nicht um das Ergebnis, sondern um den Prozess der Klärung der Sprache im Sprechen, den die Lesenden mitvollziehen können und sollen.

Diese Übung wird sogleich im Anschluss am Begriff der Kraft noch ein weiteres Mal durchlaufen („durch-exerziert“),⁵⁵⁵ um dann in einem dritten Schritt⁵⁵⁶ überführt zu werden in die Einsicht, dass das, was diese Erklärungen zu fassen suchen, sich ihnen entzieht und sie zugleich doch einbegreift.

⁵⁵³ De vis. Dei c. 10 n. 40.

⁵⁵⁴ De vis. Dei c. 12 n. 48.

⁵⁵⁵ „Deinde occurris mihi, ut videas in te omnia quasi virtus se intuendo, uti virtus seminis arboris, si se intueretur, in se arborem videret in virtute, quia virtus seminis est arbor virtualiter. Et post hoc occurrit mihi, quod non videas te et in te omnia uti virtus; nam videre arborem in potentia virtutis refert a visione, qua arbor videtur in actu.“ (De vis. Dei c. 14 n. 48.)

⁵⁵⁶ „Et tunc reperio, quomodo virtus tua infinita est ultra specularum et seminalem et coincidentiam radiationis et reflexionis causae et causati pariter, et quod illa absoluta virtus est visio absoluta, quae est ipsa perfectio et est super omnes videndi modos. Omnes enim modi, qui perfectionem visionis explanant, sine modo sunt visio tua, quae est essentia tua, deus meus.“ (De vis. Dei c. 14 n. 48.)

Mit den Worten „Doch lass, gütigster Herr, Dein geringes Geschöpf noch weiter zu Dir sprechen. / Sed sine, domine piissime, ut adhuc vilis factura loquatur ad te.“⁵⁵⁷ hebt das Gebet schließlich explizit von Neuem an. Es nimmt eben den Begriff des Geschöpfs zum Ausgangspunkt und steuert erneut auf dessen Scheitern zu: Der Begriff des Schöpfers wird ‚gegen die Wand – „die Mauer des Widersinnes / murus absurditatis“⁵⁵⁸ – gefahren‘, um letztlich als nicht treffend, aber auch nicht gänzlich unzutreffend erwiesen zu werden.⁵⁵⁹ Die Zusammenfassung dieser Denkbewegung geschieht erneut in einem Dreischritt⁵⁶⁰, an dessen Ende sich der Status, verstanden auch als der innere Zustand, des Sprechenden verändert hat:

„Doch wenn ich Dich als absolute Unendlichkeit sehe, der weder der Name eines erschaffenden noch der eines erschaffbaren Schöpfers zukommt, dann beginne ich, Dich unverhüllt zu schauen und in den ‚Garten der Wonnen‘ einzutreten. /

Sed absolutam cum te video infinitatem, cui nec nomen creatoris creantis nec creatoris creabilis competit, tunc revelate te inspicere incipio et intrare hortum deliciarum (...).“⁵⁶¹

An dieser Stelle wird beispielhaft deutlich, dass dieser Text ganz im Modus spiritueller Texte auf eine (Selbst-)Transformation des Sprechenden zielt. Wie aber ist das Gesagte inhaltlich zu verstehen? Nach einem eingeschobenen Ausruf des Lobes oder genauer: Akt des Lobens – „Tibi laus et gloria per saecula infinita.“⁵⁶² – gewährt der Beginn des folgenden Kapitels sogleich Aufschluss:

„Herr, Gott, Du Beistand derer, die Dich suchen! Ich sehe Dich im Garten des Paradieses und ich weiß nicht, was ich sehe, da ich nichts Sichtbares sehe. /

⁵⁵⁷ De vis. Dei c. 14 n. 49.

⁵⁵⁸ „Si videre tuum est creare tuum et non vides aliud a te, sed tu ipse es obiectum tui ipsius, es enim videns et visibile atque videre, quomodo tunc creas res alias a te? Videris enim creare te ipsum, sicut vides te ipsum. Sed consolaris me, vita spiritus mei, quoniam etsi occurrat murus absurditatis, qui est coincidentiae ipsius creare cum creari, quasi impossibile sit, quod creare coincidat cum creari – videtur enim, quod hoc admittere sit affirmare rem esse, antequam sit; quando enim creat, est, et non est, quia creatur – tamen non obstat. Creare enim tuum est esse tuum.“ (De vis. Dei c. 12 n. 49.)

⁵⁵⁹ „Et ultra hanc coincidentiam creare cum creari es tu, deus absolutus et infinitus, neque creans neque creabilis, licet omnia id sint, quod sunt, quia tu es.“ De vis. Dei n. 49. Sowie noch einmal im folgenden Abschnitt: „Non es igitur creator, sed plus quam creator in infinitum, licet sine te nihil fiat aut fieri possit.“ De vis. Dei c. 12 n. 50.

⁵⁶⁰ „Quamdiu concipio creatorem creantem, adhuc sum citra murum paradisi. Sic quamdiu concipio creatorem creabilem, nondum intravi, sed sum in muro. Sed absolutam cum te video infinitatem, cui nec nomen creatoris creantis nec creatoris creabilis competit, tunc revelate te inspicere incipio et intrare hortum deliciarum, quia nequaquam es aliquid tale, quod dici aut concipi potest, sed in infinitum super omnia talia absolute superexaltatus.“ De vis. Dei c. 12 n. 50.

⁵⁶¹ De vis. Dei c. 13 n. 50.

⁵⁶² De vis. Dei c. 13 n. 50.

Domine deus, adiutor te quaerentium, video te in horto paradisi et nescio, quid video, quia nihil visibilium video.“⁵⁶³

Die Unsichtbarkeit Gottes bleibt göltig und das Konzept der *docta ignorantia*⁵⁶⁴ wird erneut durchgespielt: nun nicht mehr anhand von Benennungen als Beispielen, sondern in Bezug auf Namen, Konzepte, Gleichnisse im Allgemeinen und zuletzt alles Sagbare, die, wie Strophen und Refrain, letztlich von Neuem auf den Begriff der Unendlichkeit⁵⁶⁵ zulaufen. Diese Passage relativiert nicht nur allgemein alles Sagbare. Sie gibt zugleich Auskunft über den Status des Textes *De visione Dei* (der im Vorwort als Gleichnis bezeichnet wird) wie auch über das Konzept⁵⁶⁶ der *coincidentia oppositorum*:

„Denn die Grenze jeder Art von Bezeichnung ist die Mauer, jenseits derer ich dich sehe. (...) Denn jeder Begriff findet an der Mauer des Paradieses seine Grenze. Wenn jemand irgendein Gleichnis bildete und sagte, Du seiest diesem entsprechend zu begreifen, weiß ich gleichfalls, dass dieses Gleichnis auf Dich nicht zutrifft. (...) Denn die Mauer grenzt alles, was gesagt oder gedacht werden kann, von Dir ab, da Du von all dem losgelöst bist, was unter das Begreifen von irgend jemandem fallen kann. /

Terminus enim omnis modi significandi nominum est murus, ultra quem te video. (...) Omnis enim conceptus terminatur in muro paradisi. Et si quis expresserit aliquam similitudinem et dixerit secundum illam te concipiendum, scio similiter illum similitudinem non esse tuam. (...) Separat enim murus omnia, quae dici aut cogitari possunt, a te, quia tu es ab his omnibus absolutus, quae cadere possunt in conceptum cuiuscumque.“⁵⁶⁷

Alles, was der Autor jemals gedacht und geschrieben hat, den vorliegenden Text eingeschlossen, ist damit in diesem Text selbst als unzureichend markiert. Was bedeutet das für die Lektüre des Textes? (Wozu) sollten die Lesenden an dieser Stelle noch mit der Lektüre fortfahren? Da dies nicht das Schlusswort von *De visione Dei* ist, hatte der Autor offenbar noch etwas hinzuzufügen. Und da alles, was wir stattdessen tun könnten (andere Texte lesen, selbst etwas schreiben, sprechen, denken, schweigen) auch keine besseren Erfolgchancen verspricht, können wir zunächst einmal mit der Lektüre fortfahren. Im Folgenden wird die im Vorwort bereits angesprochene Dunkelheit im Begriff des Schattens wieder aufgegriffen.

„Die Einsicht muss also, wenn sie dich sehen will, unwissend (*ignorans*) werden und sich im Finstern ansiedeln. /

⁵⁶³ *De vis. Dei* c. 13 n. 51.

⁵⁶⁴ „Nur das weiß ich, dass ich ‘weiß, dass ich nicht weiß’, was ich sehe, und es niemals wissen kann. / *Et hoc scio solum, quia scio me nescire, quid video, et numquam scire posse.*“ *De vis. Dei* c. 13 n. 51.

⁵⁶⁵ „Daher sehe ich, wenn ich mich ganz hoch erhebe, Dich als die Unendlichkeit. / *Unde, dum altissime elevor, infinitatem te video;*“ *De vis. Dei* c. 13 n. 52.

⁵⁶⁶ Vgl. Certeau: *Le regard*, 102.

⁵⁶⁷ *De vis. Dei* c. 13 n. 51.

Oportet igitur intellectum ignorantem fieri et in umbra constitui, si te videre velit.⁵⁶⁸

Von hier aus nehmen die Überlegungen ein weiteres Mal Fahrt auf und enden erneut in der Benennung der *docta ignorantia*.

Der Begriff der Grenze, der kurz zuvor aufgerufen wurde, kann bei näherer Überlegung nicht feststehen.⁵⁶⁹ Er wird so zum Beispiel seiner selbst und führt vor, was er beschreibt. Indem sich dies jeder rationalen Durchdringung entzieht,⁵⁷⁰ ist hier der Moment markiert, in welchem aus der Grenze zugleich ein Übergang wird.

„Du, mein Gott, bist die absolute Unendlichkeit selbst, die ich als unendliches Ende (= Ziel) (*finem infinitum*) sehe. Aber ich kann nicht fassen, daß ein Ende ein Ende ohne Ende ist. Du, Gott, bist das Ende (= Ziel) Deiner selbst, weil Du das bist, was auch immer Du hast. Wenn Du ein Ende (= Ziel) hast, so bist Du das Ende (= Ziel). Du bist folglich das unendliche Ende (= Ziel), weil Du das Ende (= Ziel) Deiner selbst bist. Denn Dein Ende (= Ziel) ist Deine Wesenheit. Die Wesenheit des Endes (= Zieles) ist nicht auf etwas anderes als das Ziel hin gerichtet (*terminatur seu finitur*), sondern auf sich. Das Ende (= Ziel), das das Ende (= Ziel) seiner selbst ist, ist also unendlich; und jedes Ende (= Ziel), das nicht das Ende (= Ziel) seiner selbst ist, ein begrenztes Ende (= Ziel). /

*Tu, deus meus, es ipsa infinitas absoluta, quam video esse finem infinitum, sed capere nequeo, quomodo finis sit finis sine fine. Tu, deus, es tui ipsius finis, quia es, quidquid habes. Si habes finem, es finis. Es igitur finis infinitus, quia tui ipsius finis, quia finis tuus est essentia tua. Essentia finis non terminatur seu finitur in alio a fine, sed in se. Finis igitur, qui est sui ipsius finis, est infinitus et omnis finis, qui non est sui ipsius finis, est finis finitus.*⁵⁷¹

Und auch dieses changierende Konzept wird noch weiter transformiert: Die Mauer ist alles und nichts zugleich. Auch damit realisiert sich am Beispiel der Mauer, was für alle Begriffe gilt: Im Unendlichen verlieren sie ihre Bestimmtheit.

„Die Unendlichkeit ist mithin so alles, dass sie nichts von allem ist. / *Infinitas igitur sic omnia est, quod nullum omnium.*⁵⁷²

⁵⁶⁸ De vis. Dei c. 13 n. 52.

⁵⁶⁹ In *De venatione sapientiae* wird die Grenze ein eigenes Feld erhalten. Daran zeigt sich die Wichtigkeit des Begriffs, gerade auch aufgrund der Konnotation der Grenze als Ziel.

„Der lateinische Begriff *terminus* wird manchmal synonym mit dem Begriff *finis* verwendet (vgl. z.B. *De venatione sapientiae*, N.114, Z.2-8 oder *De complementis theologicis*, N.4, Z.46, *De visione* die [sic!] N.53, Z.5). (...) Die beiden Begriffe fallen für Cusanus jedoch sachlich ineins: Wo ein Geschöpf seine Grenze erreicht, erreicht es auch sein Ziel und umgekehrt. Daher können sie gelegentlich nebeneinander stehen.“ Wolter: *Apparitus Dei*, 264 Anm. 827.

⁵⁷⁰ „(...) *quod aufugit omnem rationem* (...).“ (*De vis. Dei* c. 13 n. 52.)

⁵⁷¹ *De vis. Dei* n. 53.

⁵⁷² *De vis. Dei* c. 13 n. 55.

Die weiteren Kapitel folgen – unter anderem mit dem Blick auf Gott als Gegensatz der Gegensätze und im Ausgang vom Begriff der Gleichheit sowie der Andersheit – derselben Struktur, wobei immer wieder auch die Ikone thematisiert⁵⁷³ (und damit die gemeinsam aufgeführte oder vom Lesenden in stiller Aufführung imaginierte Szene aufgerufen) wird.

Kapitel fünfzehn führt erneut den Hinweis auf den lebendigen Spiegel aus, in Verbindung mit dem Begriff der Form.⁵⁷⁴ Es folgt, wie im Zusammenhang mit der Spiegel-Metapher durchaus nicht unüblich⁵⁷⁵, das Bild des Schattens. Doch anders als Augustinus, der in seinen Bekenntnissen immer wieder die Welt und das Ich als Schatten im defizitären Sinne beschreibt, wendet Cusanus mit der Selbstbeschreibung als „lebendiger Schatten / viva umbra“⁵⁷⁶ nicht nur die Semantik des Schattens ins Positive, er bezieht sogar das Motiv des Schattens auf Gott selbst:

„Du bist also, mein Gott, so Schatten, dass Du die Wahrheit bist. / Es igitur, deus meus, sic umbra, quod veritas.“⁵⁷⁷

Schatten und Spiegel bleiben hier insofern weiterhin aufeinander bezogen, als auch der Blick auf die Ikone im Weiteren beschrieben wird als Erfahrung eines Spiegel-Phänomens.

„Du bist so mein Bild und das eines jeden, dass du das Urbild bist. / Sic es imago mea et cuiuslibet, quod exemplar.“⁵⁷⁸

Mit dem Ausdruck „Erleuchter der Herzen / illustrator cordium“⁵⁷⁹ wird zugleich mit der Semantik des Schattens die Semantik des Lichts präsent gehalten.

Kapitel 16 greift schließlich das Motiv des Schatzes, das schon im Vorwort präsent war, wieder auf und überführt es erneut in den Begriff der Unendlichkeit, welche in jeder Sehnsucht ersehnt wird.

„Du, Gott, bist folglich die Unendlichkeit selbst, die allein ich in jeder Sehnsucht ersehne. / Tu igitur, deus, es ipsa infinitas, quam solum in omni desiderio desidero.“⁵⁸⁰

Damit verbinden sich Sehnsucht und Kenntnis miteinander.

„Je mehr ich also Dich, meinen Gott, als unbegreiflich begreife, um so mehr berühre ich (atingo) Dich, da ich mehr das Ziel meiner Sehnsucht berühre. /

⁵⁷³ U.a. De vis. Dei c. 15 n. 61.1

⁵⁷⁴ De vis. Dei c. 15 n. 63.

⁵⁷⁵ Siehe Norbert Schneider: Zum Motiv des Spiegels in der Malerei, 30f.

⁵⁷⁶ De vis. Dei c. 15 n. 64.

⁵⁷⁷ De vis. Dei c. 15 n. 64.

⁵⁷⁸ De vis. Dei c. 15 n. 64.

⁵⁷⁹ De vis. Dei c. 15 n. 64.

⁵⁸⁰ De vis. Dei c. 16 n. 68.

Quanto igitur te deum meum comprehendo magis incomprehensibilem, de tanto plus attingo te, quia plus attingo finem desiderii mei.⁵⁸¹

Dieser Begriff der Kenntnis wird nun weiterverfolgt.

„Meine Sehnsucht, in der Du widerscheinst (reluces), führt mich zu Dir, weil sie alles, was endlich und begreifbar ist, verwirft. /

Desiderium meum, in quo tu reluces, me ad te ducit, quia omne, quod finitum et comprehensibile, abicit;⁵⁸²

Letztlich zielen diese Überlegungen auf eine Explikation des Konzepts der *docta ignorantia*, und an dieser Schlüsselstelle erweist sich *De visione Dei* von Neuem und ganz deutlich als Stellungnahme des Kusaners im Mystikstreit. Denn dies war ja die Frage der Adressaten gewesen: ob ein Sehen Gottes ohne intellektuelle Kenntnis und ohne Denktivität möglich sei. Obgleich sich im Motiv der Speise Anklänge an den mystischen Topos der affektiv anmutenden *fruitio Dei*, heraushören lassen, ist dieses Genießen nicht gänzlich ohne ein Erkennen möglich.

„Ich sehe Dich, Herr, mein Gott, in einer Art geistiger Entrückung (in *raptu quodam*); denn wenn schon das Sehen nicht durch Sehen gesättigt wird, auch das Ohr nicht durch Hören, dann noch weniger die Einsicht durch das Einsehen.

Was die Einsicht einsieht, ist mithin nicht das, was sie sättigt oder ihr Ziel ist. Auch das kann nicht sättigen, was die Einsicht überhaupt nicht einsieht, sondern nur das, was sie durch Nicht-Einsehen einsieht. Denn das Einsehbare, das sie erkennt, sättigt nicht, noch sättigt das Einsehbare, das sie gar nicht kennt, sondern das Einsehbare, das sie als so sehr einsehbar erkennt, daß es niemals völlig (*ad plenum*) eingesehen werden kann.

Nur dies kann sättigen. So sättigt ja auch denjenigen, der einen unersättlichen Hunger hat, keine Speise, die er schnell hinunterschlucken kann, auch keine Speise, die gar nicht zu ihm gelangt, sondern nur eine Speise, die zu ihm gelangt und, auch wenn sie immerzu verzehrt wird, dennoch niemals völlig verzehrt werden kann, da sie solcher Art ist, daß sie durch das Verzehren nicht gemindert wird, weil sie unendlich ist. /

Video te, domine deus meus, in raptu quodam mentali, quoniam si visus non satiatur visu nec auris auditu, tunc minus intellectus intellectu. Non igitur id, quod satiat intellectum seu est finis eius, est id, quod intelligit, neque id satiare potest, quod penitus non intelligit, sed solum illud, quod non intelligendo intelligit. Intelligibile enim, quod cognoscit, non satiat nec intelligibile satiat, quod penitus non cognoscit, sed intelligibile, quod cognoscit adeo intelligibile, quod numquam possit ad plenum intelligi, hoc solum satiare potest, sicut habentem insaturabilem famem non satiat cibus brevis, quem deglutire potest, nec cibus, qui ad eum non pervenit, sed solum ille cibus, qui ad eum pervenit et, licet continue deglutiatur, tamen numquam

⁵⁸¹ De vis. Dei c. 16 n. 69.

⁵⁸² De vis. Dei c. 16 n. 69.

ad plenum potest deglutiri, quoniam talis est, quod deglutiendo non imminuitur, quia infinitus.“⁵⁸³

Der Begriff „raptus“, unter dessen Überschrift diese Ausführungen gestellt sind, bezeichnet kein passives hinweg-gerissen-Werden. Der Sprecher selbst kennzeichnet anschließend mit den Worten „Dies erfahre ich auf diesem Weg (hac praxi): / Et hoc experior hac praxi.“⁵⁸⁴ das Gesagte wie das Folgende als eine Praxis, ein Denk-Experiment, eine Denk-Übung, die insofern über sich selbst hinausweist, als sie auf etwas abzielt, das undenkbar und undarstellbar bleibt.

„Doch vergib mir, Barmherziger, daß ich den unbeschreiblichen Genuß Deiner Süßigkeit zu beschreiben (figurare) suche (nitor). /

Sed parce, misericors, quia nitor infigurabilem gustum dulcedinis tuae figurare.“⁵⁸⁵

Entsprechend kommt das Motiv des raptus im Folgenden erneut ins Spiel, dieses Mal als Verweis auf das Bekehrungserlebnis des Paulus.

„Aber Deine Güte, mein Gott, ist so groß, daß Du sogar Blinde vom Licht sprechen und das Lob dessen verkünden läßt, von dem sie nichts wissen noch wissen können, außer es werde ihnen geoffenbart.

Die Offenbarung aber reicht nicht an den Geschmack heran. Das Ohr des Glaubens rührt nicht die Süßigkeit an, die es zu verkosten gilt. Du aber, Gott, hast es mir geoffenbart, daß kein Ohr es gehört hat noch in eines Menschen Herz herabgestiegen ist die Unermeßlichkeit Deiner Süßigkeit, die Du denen bereitet hast, die Dich lieben (vgl. 1 Kor 2,9).

Dies hat uns Paulus, Dein großer Apostel, geoffenbart, der über die Mauer des Zusammenfalls ins Paradies entrückt worden ist (vgl. 2 Kor 12,3-4), wo allein Du unverhüllt geschaut werden kannst, der Du die Quelle aller Wonnen bist. /

Sed tanta est bonitas tua, deus meus, quod etiam sinis caecos de lumine loqui et eius laudes praeconisare, de quo nihil sciunt nec scire possunt, nisi eis reveletur. Revelatio autem gustum non attingit. Auris fidei non attingit dulcedinem degustabilem. Hoc autem tu, deus, revelasti mihi, quia nec auris audivit nec in cor hominis descendit infinitas dulcedinis tuae, quam praeparasti diligentibus te.

Revelavit nobis hoc Paulus magnus apostolus tuus, qui ultra murum coincidentiae raptus est in paradisum, ubi solum revelate potes videri, qui es fons deliciarum.“⁵⁸⁶

An das Zitat dieses Bekenntnis-Aktes eines Anderen, Paulus, schließt sich nun ein Bekenntnis des Sprechers an.

⁵⁸³ De vis. Dei c. 16 n. 70.

⁵⁸⁴ De vis. Dei c. 17 n. 77.

⁵⁸⁵ De vis. Dei c. 17 n. 79.

⁵⁸⁶ De vis. Dei c. 17 n. 79.

„Im Vertrauen auf Deine unendliche Güte habe ich mich dieser Entrückung hinzugeben versucht (conatus sum), um Dich, den Unsichtbaren, und die unenthüllbare Schau enthüllt zu sehen. Doch wohin ich gekommen bin – Du weißt es; ich weiß es nicht. Und es genügt mir Deine Gnade, durch die Du mich gewiß machst, daß Du unbegreiflich bist, und durch die Du mich zu starker Hoffnung aufrichtest, daß ich, von Dir geleitet, zum Genuß Deiner kommen werde. /

Conatus sum me subicere raptui confisus de infinita bonitate tua, ut viderem te invisibilem et visionem revelatam irrevelabilem. Quo autem perveni, tu scis, ego autem nescio, et sufficit mihi gratia tua, qua me certum reddis te incomprehensibilem esse, et erigis in spem firmam, quod ad fruitionem tui te duce perveniam.“⁵⁸⁷

Damit wird zum Abschluss des zweiten Drittels des Textes ein bedeutsames Fazit gezogen. Etwas Ähnliches sagt der Philosoph am Ende von *Idiota de mente*:

„Ich weiß nicht, was daraus werden wird. / Nescio quid eveniet.“⁵⁸⁸

Hat sich in der Lektüre von *Idiota de mente* gezeigt, dass am Ende die Selbstgewissheit des Geistes als Selbstbeobachtung des Geistes in seiner Tätigkeit gegenüber äußeren Zugriffen unzugänglich ist, so zeigt sich an dieser Stelle, dass die Erfahrung sogar der Selbstreflexion des Einzelnen selbst nicht vollständig offensteht.⁵⁸⁹ De visione Dei inszeniert an dieser Stelle die Gewissheit der Unfassbarkeit Gottes aufgrund einer nicht ganz zu durchdringenden Erfahrung, aufgrund der erfahrenen Unfähigkeit zur vollständigen reflexiven Einordnung des Erfahrenen. Analog zum Bekenntnis des Redners über die Gewissheit aufgrund einer gewissen (unzweifelhaften) Erfahrung in *Idiota de mente* gilt hier: Der Leser muss erkennen, dass er die Worte, die er liest, zu seinen Worten machen muss bzw. dass es schon seine Worte sind, die er liest. Darin entspricht die Inszenierung des Textes der Dynamik der Bild-Inszenierungen von Jan van Eyck: Der Rezipient ist als Betrachter bereits im Bild verortet, er ist Teil des Geschehens, noch bevor er dies entdeckt.

De visione Dei lesen entspricht dem Polieren des Löffels: Bei jedem Durchgang zeigt sich der Text anders, wird er ein anderer. Und bei jedem weiteren Durchgang kann der Einzelne sich selbst besser erkennen, sich selbst im Text sehen, den Text als Spiegel wahrnehmen. Dabei ist nie zu sagen, wann dieser Prozess der Selbsterkenntnis an sein Ende gelangt ist.

⁵⁸⁷ De vis. Dei c. 17 n. 79.

⁵⁸⁸ De mente c. 15 n. 160.

⁵⁸⁹ Gilt das nicht für alles Einsehen? Kann man Einsehen ‚mitteilen‘ oder kann es nur darum gehen, einen Prozess anzustoßen? Wie funktioniert Verstehen? Stellt Verstehen einen Bruch dar, durch den eine Sicht in ein Vorher und ein Nachher auseinanderfällt? Oder gibt es vielmehr nur ein Nach-und-nach im Verstehen, ein Kontinuum der sich immer weiter entfaltenden Einsicht? Wäre Serendipität dann etwas, das sich in jedem Lernprozess abspielt, insofern wir nichts neues gelernt hätten, wenn es uns nicht überraschen würde?

Unabhängig davon, welchen Schluss er daraus zieht, welche Antwort er findet, wie er dies weiter zu deuten, zu bewerten oder auch zu verändern sucht, befindet sich der Leser an dieser Stelle, strukturell gesehen, in der gleichen Situation wie das fiktive Ich bzw. ein zeitgenössischer Leser / Adressat des Autors. Ihm fehlen die Kriterien, um seine Erfahrung zu bewerten und einzuschätzen. Nicht nur kann er nicht begrifflich fassen, was geschehen ist, er kann auch nicht absehen, was das Erfahrene für ihn bedeutet und bedeuten wird. Dies gilt umso mehr, als die Einsicht in die Nichtwissbarkeit wenige Zeilen zuvor als ein unabschließbarer, unendlicher Prozess beschrieben wird, „eine Speise, die (...), auch wenn sie immerzu verzehrt wird, dennoch niemals völlig verzehrt werden kann“⁵⁹⁰. Eine unendliche Einsicht sperrt sich gegen alle Kriterien. Auch in Bezug auf jeden einzelnen Menschen, der als Mensch mit keinem anderen vergleichbar ist, der in seinem Schauen auf das Bild, in seinem Vollzug von niemandem verteten werden kann, fehlen alle Kriterien, die sich immer nur aus dem Vergleich mit Anderen ergeben können. Denn messen ist vergleichen. So kann der/die Sprechende nur immer wieder sagen und damit das Bekenntnis vollziehen: Wie weit ich gekommen bin, ich weiß es nicht. Mir aber genügt (...) die Gewissheit der Unerfassbarkeit dessen, was ich suche. Johannes Hoff hat zurecht auf die performative Dynamik dieser Stelle hingewiesen. Er versteht diese Stelle als Bekenntnis der Einsicht, dass eine mystische Erfahrung, verstanden als eine *unio mystica*, nicht notwendig ist, um Einsicht in Gottes Unbegreiflichkeit zu erlangen.⁵⁹¹ Was geschieht, wenn der Leser, heute wie damals, sich entschließt, die Worte des Textes zu seinen eigenen zu machen, bzw. einsieht, dass es bereits seine eigenen Worte sind, insofern sie auf seine Lage zutreffen und sich zu dem bekennt, was der Text beschreibt? Dann ist mit dem Bekenntnis in Kapitel 17 die Unerfassbarkeit Gottes zur reflektierten und formulierten Erfahrung geworden. Sie ist *docta ignorantia*.⁵⁹²

Da dies bis zu dieser Stelle durchgeführt, reflektiert und im Bekenntnis expliziert ist, warum endet der Text nicht mit dem Bekenntnis? Warum sollten die Lesenden noch weiterlesen? Dem Anschein nach ist der Aufbau von *De visione Dei* mit der Aufteilung der Themen Gott,

⁵⁹⁰ Siehe oben: *De vis. Dei* c. 16 n. 70.

⁵⁹¹ Hoff: Die sich selbst zurücknehmende Inszenierung von Reden und Schweigen, 230; Hoff: Kontingenz, Berührung, Überschreitung, 524.

⁵⁹² Ausgehend vom Gleichnis des Kosmographen im *Compendium* arbeitet Harald Schwaetzer heraus:

„So konzipiert Nikolaus von Kues sein Verständnis von Intellektualität als ‚*docta ignorantia*‘ und beschreibt damit präzise den Ort einer auf dem Denken gründenden, aber über es hinausweisenden Transzendenzerfahrung. Denn wie der Kosmograph sich die Wahrnehmungen der Welt nicht selbst macht, sondern dieselben als gegeben empfängt, so sieht er auch, dass er die reine Denkfähigkeit, die er nur benutzen, aber nicht erzeugen kann, nicht sich selbst verdankt; da sie rein geistige Fähigkeit ist, kann er sie nur von einem rein geistigen, höheren Wesen haben. Intellektualität ist demnach Erfahrungsraum nicht nur möglicher, sondern – bei vollzogener geistiger Betätigung – notwendiger Transzendenzerfahrung als einem Erlebnis der ‚*docta ignorantia*‘. (Schwaetzer: *Aequalitas*, 172.)

Universum und Christus dem von *De docta ignorantia* vergleichbar.⁵⁹³ In diesem Sinne machen die letzten sieben Kapitel genau ein Drittel der 21 Kapitel des Monologs (ab Kapitel vier und bis Kapitel 25) aus und entsprechen in dieser Hinsicht dem dritten Buch von *De docta ignorantia*. Dennoch fragt sich, warum die Lektüre damit nicht beendet ist, warum nach dem Bekenntnis gegenüber Gott noch die Abhandlung zur Trinität und zu Jesus Christus folgt.

Diese Fragen machen einen zusammenfassenden Blick auf die Struktur des Textes erforderlich. Dabei zeigt sich im ersten Teil von *De visione Dei* eine Struktur, die zugleich den Text als Ganzes durchzieht: Einer Anleitung als Aufforderung zum Vollzug folgt die Beschreibung dieses Vollzugs als Praxis. Dieser beinhaltet erfahren, staunen, und umhergehen (*discurrere*) mit Orientierung am Bild, der Ikone. Schließlich erfolgt, laut dieser Beschreibung des Vollzugs, ein Bekenntnis über die Erfahrung, welches seine Bestimmung nur erfüllt, wenn es von den Adressaten geglaubt wird. Die anschließenden Kapitel eins bis drei liefern eine Erläuterung der bzw. Rechenschaft über die grundlegenden und bedingenden Umstände der beschriebenen Erfahrung bzw. Praxis.

In den Kapiteln vier bis 25 findet sich diese Struktur des Textes wieder. Zunächst erfolgt, wie gezeigt wurde, mit den Worten „Tritt nun / *Accede nunc tu*“⁵⁹⁴ eine Aufforderung zum Vollzug, welcher im anschließenden Gebet-Monolog als Rollenangebot für den Leser vorgezeichnet wird. Dieser Vollzug als Praxis beinhaltet ein erfahren, staunen, *discurrere* mit Orientierung am Bild, woraus sich ein gemeinsam aufgeführtes Gleichnis ergibt. In Kapitel 17 mündet diese Praxis schließlich in ein Bekenntnis vor Gott über die Erfahrung des Vollzugs sowie, darüber hinaus, den Glauben an das, was nicht durch eigene Erfahrung belegt ist. Wird die Struktur des Anfangsteils auf den Monolog übertragen, zeigt sich: Es folgt eine Erläuterung der bzw. Rechenschaft über die grundlegenden und bedingenden Umstände der Erfahrung bzw. Praxis. Anders gesagt: Wenn Monolog und Experiment parallel aufgebaut sind, entspricht dem Teil nach dem Bekenntnis an Gott der Teil der Bemerkungen zur Eingeschränktheit des Experiments zu Anfang. Dann wären die Kapitel über Jesus Christus die Erläuterung von etwas, auf dessen Grundlage alles bisher Gesagte möglich wird.

In dieser Betrachtungsweise spiegeln die beiden Teile des Textes sich gegenseitig. Gewissermaßen von beiden Seiten bekennt das jeweilige Ich sein Unvermögen und sein Nichtwissen. Anfangs bekennt der Sprecher, er werde seine Adressaten ins heilige Dunkel hineingleiten, mehr aber liege nicht in seiner Macht. Explizit ist damit – „*Conabor autem (...)*“⁵⁹⁵ – alles Folgende als ein Versuch gekennzeichnet. Das Bekenntnis des Sprechers am

⁵⁹³ Diese Beobachtung verdanke ich einem Hinweis von Wilhelm Dupré.

⁵⁹⁴ *De vis. Dei* c. 4 n. 9.

⁵⁹⁵ *De vis. Dei* n. 1.

Ende von Kapitel 17, er habe versucht – „Conatus sum (...)“⁵⁹⁶ – sich hinzugeben und wisse nicht, wie weit er gekommen sei, greift dies auf und markiert es als ein Fazit im Blick zurück auf das Bisherige. Beide Aussagen, beide Bekenntnisse reagieren aufeinander. Jedoch hat der Sprecher inzwischen die Position gewechselt. Das Ich steht nun nicht mehr für den Autor, der eine Praxis anleitet, sondern für den Leser, der diese Praxis durchführt. Dieses Fazit erscheint damit wie die von einer anderen Sprecherposition aus gegebene Antwort des Autors an sich selbst.

Damit gilt, mit Certeau gesprochen, für beide Teile des Textes je für sich genommen wie auch für das Verhältnis beider Teile zueinander: „Un *faire* rendra possible un *dire*.“⁵⁹⁷ Das Tun, das Gehen vor dem Bild, erlaubt ein Bezeugen gegenüber den anderen Adressaten; das Sprechen vor dem Bild als Tun, als Praxis erlaubt ein Sagen, ein Bekenntnis vor Gott. Im Ganzen betrachtet macht es erst die Ausführung der Anleitung, das Tun, möglich, das Folgende zu sagen. Darauf weist Certeau ausdrücklich hin, obgleich er sich vornehmlich auf die ersten vier Kapitel und auf die Anleitung, die Cusanus den Adressaten gibt, konzentriert. Zugleich erkennt er darin ein mystagogisches Grundprinzip. Die Haltung, mit welcher ein Lehrer seinem Schüler begegnet, ließe sich wie folgt in Worte fassen: „Fais-le, et tu comprendras après.“⁵⁹⁸ Und auch dies gilt nicht allein für die szenische Ausführung der Anleitung zu Beginn, sondern auch für das Verhältnis beider Teile zueinander. Darüber hinaus erweist es sich auch für das letzte Drittel des Monologteils als gültig, wenn das Bekennen selbst als Tun gewertet wird. Dann erhält der Lesende, der das Rollenangebot des Textes im Bekenntnis annimmt, erst im Nachhinein die Erläuterung dessen, was er im Bekenntnis ausgeführt (performed) hat. Das Tun geht dem Verstehen voraus. Erst vollzieht der Lesende sein Bekenntnis darüber, dass die Gnade Gottes genügt, dann versteht er, warum dies so ist: Dies verweist auf die Explikation der zweiten Person der Trinität, die ab Kapitel 17 folgt.

Kapitel 17 formuliert im Bekenntnis die Einsicht, dass eine mystische Erfahrung nicht notwendig ist, um Gott zu erkennen, wie er erkennbar ist, also in seiner Nicht-Erkennbarkeit. Zu hören ist darin eine Anspielung, ein Echo der Eröffnungsszene.

Die beiden Teile des Textes, Widmung, Vorwort und Anleitung auf der einen Seite und die Ausführung des Traktats auf der anderen Seite, stehen nicht unverbunden nebeneinander. Sie sind mittels textueller Verweise verbunden, und, was noch wichtiger ist, unlösbar aufeinander bezogen. Als Grenze und Verbindung zugleich wird damit die Mauer zum Symbol der Konzeption des Textes selbst: Der Mauer als Grenze entspricht der Bruch zwischen dem

⁵⁹⁶ De vis. Dei c. 17 n. 79.

⁵⁹⁷ Certeau: Le regard, 71.

⁵⁹⁸ Certeau: Le regard, 71.

Anfang des Textes in Anrede und Anleitung und seiner Fortführung im Monolog ab dem vierten Kapitel. Beide Seiten sind gerade über die Grenze miteinander verbunden.

„Wie ingaat op de uitdagende gedachte dat hij tegelijk middelpunt én periferie van de allesziende blik is, kann een denkbeweging maken die hem tot aan de grenzen van zijn eigen bestaan voert. Door deze grens *als* grens te begrijpen kann hij daar ook bovenuit gaan.“⁵⁹⁹

Als Grenze ist dieser Bruch im Text zugleich der Umschlagpunkt von einer Praxis in eine andere. Das Motiv des Bruchs entspricht der grundlegenden Einsicht der *nulla proportio*. Und auch diese wird zum Orientierungspunkt einer Übung.

„Deze houding [van „wetende onwetendheid“] is in de eerste plaats een praxis waarin men zich moet oefenen en waarboven geen andere kennis denkbaar is.“⁶⁰⁰

Das gilt auch für die *coincidentia oppositorum*, auf deren theoretischen Charakter Kurt Flasch nachdrücklich hinweist:

„Die Koinzidenztheorie (...) wendet sich nicht an den Willen, an das Gefühl – also an das, was man den ‚ganzen Menschen‘ nennt, ohne zu beachten, dass man ihn gerade dadurch halbiert. Die Koinzidenzlehre ist eine Theorie höherer Ordnung, kein Appell.“⁶⁰¹

Diese Einschätzung behält auch für den Text *De visione Dei*, der den Mönchen eben die *coincidentia oppositorum* begrifflich machen soll, seine Gültigkeit und Berechtigung, ist aber zu ergänzen. Nicht nur ist die appellative Dimension des Textes nicht zu verkennen. Ein Monolog leitet im Appell an die Lesenden, sich involvieren zu lassen, zum Vollzug an. Die Lektüre von *De visione Dei* ist, ihrem Potential nach, selbst eine theoretische Praxis oder Praxis der Theorie. Der Text ist demnach dann zurecht als Theorie verstanden, wenn er zugleich als Praxis verstanden ist. Entsprechend versteht auch die *coincidentia oppositorum* derjenige zurecht als Theorie, der sie zugleich als Praxis begreift.

Zusammenfassend ist festzuhalten: Die Erscheinung ist Ausgangspunkt der Praxis. Die Praxis ist Bedingung des folgenden Monologs. Aber die Praxis findet nicht allein im Anfangsteil statt. Der ganze Monolog lebt vom Tun, vom Nachvollzug im (inneren) Mitsprechen des Textes. Vor dem Hintergrund eines Denkens, das sich selbst als Gebet begreift, ist somit der gesamte Text als Vollzug, als Praxis zu verstehen. Der im Bekenntnis angesprochene *raptus* zeigt sich damit als eine Denkerfahrung.

⁵⁹⁹ Bocken / Decorte: Inleiding, 24f.

⁶⁰⁰ Bocken / Decorte: Inleiding, 26.

⁶⁰¹ Flasch: Geschichte einer Entwicklung, 64.

Ab Kapitel 17 wird Christus, als zweite Person der Trinität, explizit thematisiert. Mit der damit implizit inszenierten *imitatio Christi* werden auch die weiteren Themen der *Devotio moderna* im Text präsent. In dessen letztem Drittel also, so die Vermutung für diesen letzten Abschnitt, wird die Stellung des Kusaners zu den Themen und Fragen der *Devotio moderna* besonders deutlich: Zwei Themen treten vor diesem veränderten Hintergrund erneut in den Vordergrund, die, wie sich zeigen wird, bereits sowohl zu Anfang in der Anleitung der Übung als auch bis hierher im Text des Monologs eine wichtige Rolle spielen – und miteinander in unlösbarer Verbindung stehen: Bekenntnis und Person-sein, oder genauer: der Akt des Bekennens und der Akt des Person-seins.

In gewisser Hinsicht inszeniert der Text damit auch die cusanische Variante einer *collatio*, einer Zusammenkunft zu Predigt und/oder gemeinsamer Bibel-Lesung im Kreis der Gemeinschaft.⁶⁰² Die entsprechende ‚Methode‘ von *De visione Dei* fasst Certeau in eine Formulierung, die dem Akt des Bekennens und Bezeugens Ausdruck verleiht:

„Ce ‚je‘ discursif ou conceptuel n’est donc ni celui, autobiographique, de la lettre à G. Aindorffer, ni celui du destinataire. En rigueur de termes, il ne parle pas au nom de l’autre, mais *au nom de ce qu’il croit de l’autre*.“⁶⁰³

Sind die Lesenden auf ihrem Weg durch den Text bis hierhin mehrfach explizit wie implizit der Thematik des Bekennens und der Aufforderung zum Bekenntnis begegnet, so ruft der Text gewissermaßen kurz vor der Zielgeraden die Thematik des Bekennens mit einem Verweis auf Petrus und Paulus noch einmal auf.

„Auf Grund Deines so vorzüglichen und sehr großen Geschenkes betrachte ich Dich, meinen Jesus. Du verkündest Worte des Lebens, und reichlich säst Du den göttlichen Samen in die Herzen der Hörer. Doch ich sehe diejenigen fortgehen, die das nicht in sich aufnehmen, was des Geistes ist; die Jünger aber sehe ich bleiben, die schon begonnen haben, die Wonne der die Seele belebenden Lehre zu verkosten.

Für sie alle hat der erste und oberste aller Apostel, Petrus, bekannt, daß Du, Jesus, ‚Worte des Lebens‘ habest (vgl. Joh 6,68); und er hat sich verwundert, daß solche, die das Leben suchen, von Dir weggehen. Paulus hat von Dir, Jesus, Worte des Lebens in der Entrückung (in *raptu*) gehört (vgl. 2 Kor 12,3f.), und dann konnten ihn weder Verfolgung noch Schwert noch leiblicher Hunger von Dir trennen (vgl. Röm 8,35). /

⁶⁰² Zwar benötigt in den Praxis-Zusammenhängen der *Devotio moderna* eine *collatio* einen Leiter. Cusanus aber, der bei der Durchführung dieser *collatio* nicht anwesend ist, macht sich als Autor in der Lektüre seines Textes präsent und ist insofern *collatio*-Leiter in Abwesenheit. Auch aus diesem Blickwinkel heraus zeigt sich der Text *De visione Dei* als eine theatrale Inszenierung, die Anwesenheit und Abwesenheit miteinander verschränkt. Zur Form der *collatio* siehe De Boer: *De Moderne Devotie*, 19f. Für eine philosophisch informierte, cusanisch inspirierte Lesart der Praxis der *collatio* siehe Bocken: *Konkrete Universalität*, 86; Bocken: *The Language of the Layman*, 225f.

⁶⁰³ Certeau: *Le regard*, 105.

Contemplor tuo dono utique optimo atque maximo te Ihesum meum praedicantem verba vitae et largiter divinum semen in corda audientium seminantem. Et video eos abire, qui non perceperunt ea, quae spiritus sunt, sed manentes video discipulos, qui iam gustare ceperunt dulcedinem doctrinae animam vivificantis. Pro quibus omnibus princeps ille atque summus omnium apostolorum Petrus confessus est, quomodo tu, Ihesu, haberes verba vitae, et vitam quaerentes admiratus est a te abire. Paulus a te, Ihesu, verba vitae in raptu audivit et tunc neque persecutio neque gladius neque fames corporis eum a te separare potuit.⁶⁰⁴

Damit ist das Bekenntnis an dieser Stelle mit der Erfahrung eines raptus verknüpft, bevor sich der Text anschließend, so scheint es, ganz auf das Thema der persönlichen Vervollkommnung und des Fortschreitens im Glauben konzentriert. Dennoch ist der Akt des Bekennens in den folgenden Überlegungen implizit präsent. Die Frage, wie, was und vor wem es zu bekennen gilt, wird virulent gehalten über eine andere, die im Hintergrund der folgenden Überlegungen als deren Orientierung wirksam ist: Die Frage, wie (angemessen) zu sprechen sei.

Die folgenden Ausführungen entfalten dazu eine Dialektik von Freiheit und Gehorsam bzw. Unterwerfung.

„Da der einsichthafte Geist durch den Einfluß des Himmels nicht gezwungen wird (necessitatur), sondern innerlich frei ist, wird er nur dann vollendet, wenn er sich im Glauben dem Einfluß des Wortes Gottes unterwirft. So gewinnt ja auch ein freier, selbständiger Schüler, der Herr seiner selbst (sui iuris) ist, nur dann an Vollkommenheit, wenn er sich dem Wort seines Lehrers im Glauben unterwirft. Er muß nämlich vertrauen und auf den Lehrer hören. /

Et quoniam non necessitatur per influentiam caeli spiritus intellectualis, sed est penitus liber, tunc nisi se influentiae verbi dei per fidem subiciat, non perficitur, sicut discipulus liber, qui sui iuris est, nisi se verbo magistri subiciat per fidem, non perficitur; oportet enim, quod confidat et audiat magistrum.⁶⁰⁵

Anschließend werden der Topos der Aufnahmefähigkeit durch Ähnlichkeit und der Appell zur Angleichung (An-Ähnlichung) wieder aufgegriffen. Dabei werden im Referenzpunkt dieser Angleichung die zweite Person der Trinität (im Wort) und die erste Person (Deiformitas) kombiniert.

„Die Einsicht aber gewinnt durch das Wort Gottes Vollendung und Wachstum, und sie wird immerzu aufnahmefähiger und geeigneter und dem Wort ähnlicher. Diese Vollkommenheit, die so von dem Wort kommt, von dem sie (die Vernunft) das Sein empfangen hat, ist keine vergängliche

⁶⁰⁴ De vis. Dei c. 25 n. 107.

⁶⁰⁵ De vis. Dei c. 24 n. 112.

Vollkommenheit, sondern gottförmig (deiformis), so wie die Vollkommenheit des Goldes nicht zerstörbar, sondern himmelförmig ist. /

Perficetur autem intellectus per verbum dei et crescit et fit continue capacios et aptior atque verbo similior. Et haec perfectio, quae venit sic a verbo, a quo habuit esse, non est perfectio corruptibilis, sed est deiformis, sicut perfectio auri non est corruptibilis sed caelestiformis.“⁶⁰⁶

Die Anklänge an augustinische Topoi in der freiwilligen Unterwerfung des Schülers werden in der Benennung von Jesus als Meister fortgeführt:

„Jede Einsicht muss sich aber im Glauben dem Wort Gottes unterwerfen und ganz aufmerksam auf jene innere Belehrung des höchsten Meisters hören. Indem sie auf das hört, was der Herr in ihr redet, wird sie vollendet werden. Deshalb hast Du, Jesus, Du einzigartiger Meister, gepredigt, dass der Glaube für jeden notwendig ist, der an die Quelle des Lebens herantreten will. Und Du hast gezeigt, dass die göttliche Kraft gemäß dem Grad des Glaubens einströmt. /

Oportet autem omnem intellectum per fidem verbo dei se subicere et attentissime internam illam summi magistri doctrinam audire, et audiendo, quid in eo loquatur dominus, perficietur. Quapropter tu, Ihesu magister unice, praedicasti fidem esse omni accedenti ad vitae fontem necessariam et secundum gradum fidei adesse influxum virtutis divinae ostendisti.“⁶⁰⁷

Der Ausdruck vom Hören der Stimme des Herrn in der Einsicht realisiert einen Rückverweis auf das erste Drittel des Textes. Wie schon in Kapitel 7 wird zuvor explizit die Freiheit des Menschen thematisiert. Anvisiert ist damit ein Sprechen, welches das Wort des Herrn durchklingen lässt.⁶⁰⁸ Ein solches Sprechen ist zugleich ein Bekennen. Dies gilt zunächst für das Gebet, welches als Auftrag/Übung zur Angleichung benannt wird!

„Das Wort Gottes aber ist in ihr. So ist es nicht nötig, dass sie es außerhalb ihrer sucht. Denn sie findet es in ihrem Innern und kann ihm im Glauben näherkommen. Und dass sie (immer) näher hinzutreten kann, wird sie durch Gebete erreichen können. Denn das Wort wird den Glauben vermehren, indem es Sein Licht mitteilt. /

Verbum autem dei intra ipsum est, et non est opus, ut quaerat extra se, quia intus reperiet et accedere poterit per fidem. Et ut propius accedere possit, poterit precibus obtinere. Nam verbum adaugebit fidem per communicationem luminis sui.“⁶⁰⁹

Insofern das Durchklingen-lassen und Durchklingen-werden der Einsicht von dem, „was der Herr in ihr redet“ selbst eine Praxis der Selbstgewinnung, der erneuten Formgebung, des sich

⁶⁰⁶ De vis. Dei c. 24 n. 112.

⁶⁰⁷ De vis. Dei c. 24 n. 113.

⁶⁰⁸ Dieses Durchklingen der Stimme Gottes verweist erneut auf ein Wort, das Cusanus nicht verwendet, aber im Folgenden umschreibt: Das Verb personare.

⁶⁰⁹ De vis. Dei c. 24 n. 113.

Re-formierens darstellt, ist das Bekenntnis nicht allein Motor oder Motiv der imitatio Christi. Es ist selbst sowohl Mittel dazu als auch Teil davon.

Weiterhin aber gilt dies für jedes Sprechen. Die Gleichwertigkeit von prophetischer Rede, Interpretation (als Anspielung auf gemeinsame Lektüre geistlicher Texte wie auch der Bibel) und Wissenschaft als verschiedene Wege der Annäherung in Aufnahme des göttlichen Geistes und Antwort darauf wird, ganz im Sinne der Devotio moderna, als gemeinsame Erfahrung bereits vorausgesetzt.

„Wir erfahren, Herr, daß Dein einfacher Geist, der an Kraft unendlich ist, auf vielfache Weise aufgenommen wird. Anders wird er nämlich in einem aufgenommen, in dem er Propheten-Geist bewirkt, anders in dem anderen, aus dem er einen kundigen Ausleger macht. In einem dritten lehrt er Wissenschaft, und in anderen wieder anders (vgl. 1 Kor 12,4-11). Verschiedenartig sind nämlich seine Gaben, und die sind Vollendungen des einsichthaften Geistes, ähnlich wie ein und dieselbe Sonnenwärme in verschiedenen Bäumen verschiedene Früchte zur Reife bringt. /

Experimur, domine, simplicem spiritum tuum virtute infinitum capi multipliciter. Capitur enim aliter in uno, ubi efficit spiritum propheticum, aliter in alio, ubi peritum efficit interpretem, et in alio docet scientiam; ita in aliis aliter. Varia enim sunt dona eius, et illae sunt perfectiones intellectualis spiritus, sicut idem calor solaris in variis arboribus varios perficit fructus.“⁶¹⁰

Die Form von De visione Dei im Ganzen zeigt an: Ein Sprechen, das Bekennen und Offenbaren ist, ist zugleich ein Beten. Dass in allen diesen verschiedenen Formen der Geist Gottes wirksam ist, steht außer Frage:

„Ich sehe, Herr, daß Dein Geist keinem Geist fehlen kann; denn Er ist der Geist der Geister (...). /

Video, domine, spiritum tuum nulli spiritui deesse posse, quia spiritus spirituum (...).“⁶¹¹

Im Appell zum Bekenntnis wird auch die angeleitete Situation vor dem Bild noch einmal aufgerufen:

„Alle einsichthaften Geister sind einem jeden Geist dienlich. Denn wären sie nicht unzählbar viele, könntest Du, unendlicher Gott, nicht auf die bestmögliche Weise erkannt werden. Jeder einsichthafte Geist sieht ja in Dir, meinem Gott, etwas, ohne dessen Enthüllung an die anderen sie Dich, ihren Gott, nicht auf die möglichst vollkommene Weise erreichten. Die von Liebe erfüllten Geister offenbaren sich gegenseitig ihre Geheimnisse. Dadurch wird die Erkenntnis des Geliebten gemehrt und die Sehnsucht nach ihm, und die Süßigkeit der Freude erglüht. /

⁶¹⁰ De vis. Dei c. 25 n. 115.

⁶¹¹ De vis. Dei c. 25 n. 116.

Et sunt omnes intellectuales spiritus cuilibet spiritui opportuni. Nam nisi forent innumerabiles, non posses tu, deus infinitus, meliori modo cognosci. Quisque enim intellectualis spiritus videt in te deo meo aliquid, quod nisi aliis revelaretur, non attingerent te deum suum meliori quo fieri posset modo. Revelant sibi mutuo secreta sua amoris pleni spiritus et augetur ex hoc cognitio amati et desiderium ad ipsum et gaudii dulcedo inardescit.“⁶¹²

Dies ist eine Anspielung an die Ankündigung zu Anfang: Christus, obgleich der geoffenbarte Gott, kann doch von niemandem allein erkannt werden. Dazu braucht es Andere. Diese die *conditio humana* symbolisch abbildende Szene wird im Folgenden weiter im Text zur Erscheinung gebracht: So finden sich in den folgenden Kapiteln vermehrt Anspielungen auf die Szene der gemeinsamen Bildbetrachtung, die zugleich auch als Verweis auf vorangehende Stellen im Text funktionieren.

„Doch Du hättest, Herr Gott, die Erfüllung (*complementum*) Deines Werkes noch nicht vollendet ohne Jesus, Deinen Sohn, der der Christus ist, den Du vor seinen Gefährten gesalbt hast (Hebr 1,9). In seiner Einsicht findet die Vollendung der erschaffbaren Natur den Ruhepunkt. Denn Er ist das äußerste und vollkommenste Ähnlich-Bild (*similitudo*) des nicht multiplizierbaren Gottes. Nur ein solches höchstes Bild kann es geben. Alle anderen einsichthaften Geister aber sind nur durch die Vermittlung dieses Geistes Ähnlich-Bilder; und je vollkommener sie sind, desto ähnlicher sind sie Ihm. Und alle finden ihre Erfüllung (*quiescunt*) in diesem Geist als in der höchsten Vollendung des Bildes Gottes. Mit diesem Bild haben sie Ähnlichkeit und so einen gewissen Grad der Vollkommenheit erlangt. /

Neque adhuc, domine deus, sine Ihesu, filio tuo, quem praeconsortibus suis unxisti, qui Christus est, complementum operis tui perfecisses, in cuius intellectu quiescit perfectio creabilis naturae; nam est ultima et perfectissima immultiplicabilis die similitudo et non potest esse nisi una suprema talis. Omnes autem alii spiritus intellectuales sunt illo spiritu mediante similitudines, et quanto perfectiores, tanto huic similiores. Et quiescunt omnes in illo spiritu ut in ultimitate perfectionis imaginis dei, cuius imaginis assecuti sunt similitudinem et gradum aliquem perfectionis.“⁶¹³

Wenn aber jeder einsichthafte Geist „*similitudo*“ Gottes ist, was ist dann zu tun? Der folgende Absatz wird dies entfalten.

„Alles regt mich dazu an, dass ich mich zu Dir hinwende. / *Omnia me excitant, ut ad te convertar.“⁶¹⁴*

Wird diese Hinwendung auch auf die Situation zu Anfang bezogen, welche die Hinwendung zum Anderen im Fragen nach dessen Wahrnehmung als nötigen Schritt beschreibt, so dreht sich der Betrachtende zum Schluss wieder zum Bild. In der Szene also ergibt sich ein Hin- und

⁶¹² De vis. Dei c. 25 n. 117.

⁶¹³ De vis. Dei c. 25 n. 118.

⁶¹⁴ De vis. Dei c. 25 n. 118.

Herblicken und -wenden vor dem Bild, ein „labyrinthe non de choses, mais de regards“⁶¹⁵ und zugleich ein „forêt d’yeux“⁶¹⁶. Alle Hinwendung zum anderen Menschen ist nicht nur Vorbereitung zur Übung der Hinwendung, sie ist zugleich eine Hinwendung zu Gott. Und alles Lesen kann zugleich erfahren werden als ein Akt bzw. eine Übung der Hinwendung zu Gott.

„Nichts anderes suchen alle Schriften zu tun, als Dich zu zeigen. / Non aliud scripturae omnes facere nituntur nisi te ostendere (...).“⁶¹⁷

Lesen – als intellektuelle Betätigung und Form von Denken – ist also auch eine Übung. Doch Cusanus geht noch weiter.

„Alle einsichthaften Geister üben sich auch in nichts anderem als darin, Dich zu suchen und das, was sie von Dir gefunden haben, zu offenbaren. /

(...) neque omnes intellectuales spiritus aliud habent exercitii, nisi ut te quaerant et, quantum de te reppererint, revelent.“⁶¹⁸

Damit wird wörtlich der Auftrag aufgegriffen, den die Beschreibung des Experiments zu Anfang gebraucht: Es gilt, einander die eigenen Wahrnehmungen mit Blick auf das Bild (in der Hinwendung zu Gott) zu offenbaren. Dieser Auftrag wird hier auf alles Tun ausgedehnt. In der Wendung „habent exercitii“ klingt dies deutlich an. Dieser Auftrag zur Übung umfasst dabei auch den Schritt, eben alles Tun als Übung wahrzunehmen bzw. als Übung zu tun.

Damit entspricht das in *De visione Dei* hervortretende Verständnis von Übung dem der *Devotio moderna*: Es geht nicht um die Erfahrung, sofern sie als Ziel am Ende der Übung gedacht ist. Es geht um die Übung selbst. Anders ausgedrückt: Die Übung ist jene Erfahrung, um die es geht.

Aus dieser Einsicht eröffnet sich, dass alles, was zuvor verborgen schien, offenbar ist. In diesem letzten Teil von *De visione Dei* besteht die Aufgabe der Lesenden bzw. Übenden darin, dies wahrzunehmen. An anderer Stelle schreibt Michel de Certeau über die theatrale Dialektik der „Liebe“ als der „ausgeprägtesten Form der Sehnucht“: „Sie ahnt ihn in allen Dingen, weil sie weiß, dass er schon da ist.“⁶¹⁹

Zunächst wird mit der Erinnerung an Jesus als Lehrer die *imitatio Christi* noch einmal aufgerufen.

„Über all dies hinaus hast Du mir Jesus als den Lehrer, als den Weg, die Wahrheit und das Leben gegeben, so daß mir gar nichts fehlen kann. /

⁶¹⁵ Certeau: *Le regard*, 74.

⁶¹⁶ Certeau: *Le regard*, 74.

⁶¹⁷ *De vis. Dei* c. 25 n. 118.

⁶¹⁸ *De vis. Dei* c. 25 n. 118.

⁶¹⁹ Certeau: *Die Himmelfahrt*, 318.

Dedisti mihi super omnia Ihesum magistrum, viam, vitam et veritatem, ut penitus mihi nihil deesse possit.⁶²⁰

Es folgt die Erinnerung an den Heiligen Geist:

„Du stärkst mich durch Deinen Heiligen Geist. Du gibst mir durch Ihn die Entscheidungen, die zum Leben führen, ein, die heiligen Sehnsüchte. /

Confortas me spiritu sancto tuo, inspiras per eum electiones vitae, desideria sancta.⁶²¹

Und schließlich formuliert der Text jenes Bekenntnis, auf das zuvor als das Bekenntnis des Paulus angespielt wurde.

„Du reißt mich fort, damit ich über mich selbst hinaus bin und den Ort der Herrlichkeit voraussehe, zu dem Du mich einlädst. /

Rapis me, ut sim supra me ipsum et praevideam locum gloriae, ad quem me invitas.⁶²²

Was ist das für ein raptus, der hier bekannt wird? Sowohl der Duktus dieser letzten Absätze von *De visione Dei* als auch die Formulierung „supra me“ evozieren die Vorstellung eines ekstatischen Hinweggerissen-werdens. Und doch wird dieser raptus, wie zuvor schon, auch an dieser Stelle als Denkerfahrung vorgestellt. Es ist ein raptus, der den Erfassten über sich selbst hinaus und zugleich zu sich selbst führt. Der so Hinweggerissene steht über sich und ist gerade darin ganz bei sich. In diesem Sinne handelt es sich um eine stille Ekstase des Alltags, wie sie auch der *Devotio moderna* geläufig war.⁶²³ Ganz in diesem Sinne wird das Symbol des Schatzes, von dem bereits ganz zu Anfang des Textes die Rede war, zum Abschluss erneut aufgegriffen.

„Den Schatz der Reichtümer des Lebens, der Freude und der Schönheit lässt Du mich sehen. / *Thesaurum divitiarum vitae, gaudii et pulchritudinis videre sinis.*⁶²⁴

War der ganze Text als Anleitung zum Experiment einer Suche von Anfang an ausgewiesen, so wird damit der Erfolg der Suche ausgerufen: Somit hat dieses Experiment, um das es ging, insofern stattgefunden, als der Schatz sichtbar geworden ist.

⁶²⁰ *De vis. Dei* c. 25 n. 119.

⁶²¹ *De vis. Dei* c. 25 n. 119.

⁶²² *De vis. Dei* c. 25 n. 119.

⁶²³ Vgl. Huizinga: *Herbst des Mittelalters*, 323.

⁶²⁴ *De vis. Dei* c. 25 n. 119.

Zum Schluss spricht der Text noch einmal zu Gott (Vater) über Gott (Christus). Die *imitatio Christi* und eben die Lebensweise der *Devotio moderna*, „in der Welt gegen die ‚Welt‘“⁶²⁵, werden darin noch einmal präsent.

„Was also zögere ich? Warum eile ich nicht im Duft der Salben meines Christus? Warum trete ich nicht hin in die Freude meines Herrn? Was hält mich? Hielt mich bisher Unkenntnis Deiner, Herr, und eitles Ergötzen an der sinnlichen Welt, es soll mich nicht weiter zurückhalten. Ich will nämlich, Herr, weil Du es mir zu wollen gewährst, das, was dieser Welt zugehört, lassen (*linquere*), weil die Welt mich verlassen will. Ich eile dem Ziel zu. Den Lauf habe ich fast schon vollendet. Ich stelle mich schon darauf ein, ihn zu beenden (*licentiare*), weil ich den Siegeskranz (*corona*) anstrebe.

Ziehe mich, Herr – denn niemand kann zu Dir kommen, wenn er nicht von Dir gezogen wird –, damit ich, von Dir herangezogen, von dieser Welt befreit und Dir, dem absoluten Gott, in der Ewigkeit des Lebens in Herrlichkeit verbunden werde. Amen. /

Quid igitur moror? Cur non curro in odore unguentorum Christi mei? Cur non intro in gaudium domini mei? Quid me tenet? Si tenuit me ignorantia tui, domine, et vacua sensibilis mundi delectatio, amplius non tenebit. Volo enim, domine, quia tu das, ut velim ista relinquere, quae huius mundi sunt, quia me relinquere vult mundus. Propero ad finem, cursum paene consummavi, praevengo licentiare ipsum, quia anhelus ad coronam. Trahe me, domine, quia nemo pervenire poterit ad te nisi a te tractus, ut attractus absolvar ab hoc mundo et iungar tibi deo absoluto in aeternitate vitae gloriosae. Amen.“⁶²⁶

Der Schluss ist überraschend. Der Text inszeniert die letzten Meter einer Zielgeraden und bricht dann ab. Hatte sich in der bisherigen Lektüre an mehreren Stellen die Frage gestellt, warum und wohin der Text noch weiterführt, so fragt sich abschließend, warum der Text so plötzlich endet. Zusammengenommen mit dem Bekenntnis aus Kapitel 17 bieten sich auf diese Frage mehrere Antworten an.

Nach jenem Bekenntnis, nicht zu wissen, wie weit man gelangt ist, folgen noch acht Kapitel, die eben dieses Bekenntnis noch einmal explizieren und letztlich variieren, sodass der Text in einem Sehnsuchtsbekenntnis und in einer Selbstbefragung und Selbstverpflichtung abgeschlossen wird. Der letzte Absatz von *De visione Dei* liest sich wie eine Selbstverpflichtung zur radikalen Ausrichtung auf das Reich Gottes, in dem Wissen, dass diese allein nicht ausreicht, um zum Tun zu führen, sondern nur vollzogen werden kann als Antwort auf ein Gezogen-werden, das sie nicht selbst hervorbringen kann. Am Schluss steht keine Wegbeschreibung. Größeren appellativen Charakter noch als die Darlegung eines Plans mit bestimmbareren Schritten entfaltet die unbestimmte, assoziativ formulierte Vision von der *visio*

⁶²⁵ Borsche: *Reden unter Brüdern*, 13.

⁶²⁶ *De vis. Dei* c. 25 n. 119.

Dei. Zugleich und gerade darin vergegenwärtigt der letzte Absatz damit jenes Dunkel, das im Text seit dem Vorwort ankündigt ist. Derjenige, der diese letzten Worte als die seinen erkennt und entsprechend bekennt, bleibt insofern im Dunkeln, als er nicht weiß und nicht wissen kann, was er sieht. Darauf hat der Text ‚unterwegs‘ bereits vorbereitet:

„Ich sehe Dich (...) und ich weiß nicht, was ich sehe, da ich nichts Sichtbares sehe. / video te (...) et nescio, quid video, quia nihil visibilium video.“⁶²⁷

Nun also sind die Lesenden, wenn sie die Worte des Textes als ihre eigenen erkennen, dorthin gelangt, wohin der Text sie führen sollte.

Während der Text abbricht, können die Rezipienten mit ihrem Tun nicht an ein Ende kommen. Es gilt, das Lesen als Übung im Leben (als Übung) fortzusetzen. Denn wer den Weg der Nachfolge geht, der sieht Gott, was immer er auch sieht: Das Sehen Gottes (in der Welt, in allen Dingen) *ist* die Übung, die auf das Sehen Gottes hinführt. Das Ideal dessen ist Christus, der Gott in vollendeter Weise sieht. Wer also auch darin Christus (immer besser) nachahmt, der sieht Gott (immer besser).⁶²⁸ Er kann so „von dieser Welt befreit / absolvar ab hoc mundo“⁶²⁹ in dieser Welt leben, dass ihm stets präsent ist, was er immerzu erstrebt und doch niemals vollständig erreichen kann. Er kann es erreichen und er kann es nicht erreichen: Das Streben selbst ist schon Erreichen: Die Übung ist die Erfahrung, um die es geht. Die *visio Dei* ist Weg und Ziel zugleich.

Im Gespräch mit den Mönchen von St. Quirin als einem Zentrum der Reformbewegung und im Anschluss an die Reformreise artikuliert De visione Dei nicht nur im Ganzen auf theoretischer Ebene eine Position im Diskurs um das Reformprogramm der Kirche. Es steht zugleich für eine Praxis: In der konkreten Lektüre als Frömmigkeitsübung, als *praxis devotionis*, realisiert die Schrift eine Reform-Übung, ganz im Sinne der *exercitia devota*,⁶³⁰ für den Einzelnen innerhalb der Gemeinschaft. Es ist eine Gelegenheit zur Reform als Arbeit an sich, zur Re-Formierung der eigenen Persönlichkeit, die sich vornehmlich im Sprechen als einem Bekennen realisiert.

In einem ersten Schritt führt dies hin zu der Einsicht und zum Bekenntnis zu dem göttlichen Auftrag, sich selbst zu eigen werden: „Sis tu tuus et ego ero tuus.“⁶³¹ Dies steht vor dem Hintergrund des Auftrags zur Angleichung, zur Ähnlichwerdung an Gott als Voraussetzung der Aufnahmefähigkeit für die göttliche Gnade. Es ist das Fazit der ersten sieben Kapitel.

⁶²⁷ De vis. Dei c. 13 n. 51.

⁶²⁸ Die Jesusworte des Johannesevangeliums sind hier mitzuhören: „Und wer mich sieht, der sieht den, der mich gesandt hat. / et qui videt me videt eum qui misit me.“ (Joh. 12, 45) bzw. „Wer mich sieht, der sieht den Vater. / qui vidit me vidit et Patrem.“ (Joh. 14, 9).

⁶²⁹ De vis. Dei c. 25 n. 119.

⁶³⁰ Siehe Unterkapitel 3.3.

⁶³¹ De vis. Dei c. 7 n. 25.

Der zweite markante Schritt vollzieht sich, nach weiteren zehn Kapiteln, im siebzehnten Kapitel mit dem Bekenntnis, das Ziel aus eigener Kraft nicht erreichen zu können und auch nicht erreichen zu müssen. Im Bekenntnis zur eigenen Unvollkommenheit und menschlichen Begrenztheit wird auch das Ziel explizit außer Reichweite gerückt. Es zeigt sich zunächst als unerreichbar und unzugänglich. In diesem Teil realisiert sich, symbolisch verdeutlicht im Bild der Mauer, vornehmlich eine Semantik der Unzugänglichkeit und Abwesenheit Gottes. Die Konzentration verlagert sich entsprechend, wie innerhalb der *Devotio moderna*, auf das, was die Rezipienten hier und jetzt tun können, auf die Übung als Übung.

In einem dritten Schritt wird, in einem Diskurs um Christus als den offenbaren Gott, alles Gesuchte als immer schon anwesend und offenbar erwiesen. In diesem dritten Teil von *De visione Dei* liegt die Übung darin, die Aufmerksamkeit auf die sichtbare Anwesenheit Gottes zu richten und wahrzunehmen, wie alles immer schon offenbar ist. Alles ist Spiegel, in dem Gott erkennbar ist. Der so Betrachtende sieht nicht nur Gott, im Spiegel erblickt er zugleich sich selbst. Die Schöpfung als Spiegel zeigt also zugleich die Bezogenheit dessen, der hineinblickt, auf den Schöpfer. Die Beziehung des Übenden zu dem, was ihn umgibt, wird darin offenbar. Der Übende vergewissert sich seiner Geschöpflichkeit, er sieht sich positioniert als Geschöpf inmitten von Geschöpfen und Geschaffenem.

Auch die Rezeption von *De visione Dei* dient in dieser Hinsicht zur Erfüllung des Auftrags des Orakels von Delphi, wie ihn, in der Fassung des Cusanus, der Beginn von *Idiota de mente* wiedergibt:

„Ich habe nämlich allezeit auf meiner Wanderung durch die Welt weise Männer aufgesucht, um über die Unsterblichkeit des Geistes belehrt zu werden, da in Delphi das Erkennen geboten worden ist, dass der Geist sich selbst erkennen und mit dem göttlichen Geist verbunden fühlen soll; /

*Ego enim omni tempore mundum peragrans sapientes adii, ut de mentis immortalitate certior fierem, cum apud Delphos praecepta sit cognitio, ut ipsa se mens cognoscat coniunctamque cum divina mente se sentiat;*⁶³²

Zum Abschluss führt der Text den Lesenden erneut zu einem Bekenntnis über sich selbst. Er soll erfahrungshaft einsehen und bekennen, dass er, indem er über sich selbst hinaus ist, zugleich ganz bei sich ankommt und indem er ganz bei sich selbst ist, zugleich von sich selbst absehen kann. Dies zeigt sich wie im Vorblick auf das, was der Bekennende als Ziel der Übung nie ganz erreichen kann und was zugleich in der Übung schon anwesend und offenbar ist.

⁶³² *De mente* c. 1 n. 52.

Der Text als Ganzes wäre demnach, wie sich in der Lektüre zu Kapitel 7 bereits angedeutet hat, zu begreifen als Inszenierung zur Aus- und Aufführung (Performance) bzw. Aktualisierung jener einflussreichen Stelle aus dem Brief des Paulus an die Korinther:

„Wir sehen jetzt durch einen Spiegel ein dunkles Bild; dann aber von Angesicht zu Angesicht. Jetzt erkenne ich stückweise; dann aber werde ich erkennen, wie ich erkannt bin. /

Videmus nunc per speculum in aenigmate, tunc facie ad faciem. Nunc cognosco ex parte: tunc autem cognoscam sicut et cognitus sum.“⁶³³

⁶³³ 1 Kor 13, 12. Vgl. Certeau: *Le regard*, 68f.

4.3 Theorie und Praxis – Theorie und/als Theater

Ein Ziel der vorgenommenen Lektüren war zu zeigen, dass und wie Cusanus seine Texte selbst zu einem Ort macht, an dem sich das Geschehen der beständigen Bild-Werdung, der Angleichung des Menschen an Gott als ein individueller, stets von Neuem zu unternehmender und zu übender Prozess vollziehen kann. Der Mensch wird mehrfach beschrieben als Spiegel, der sich selbst immer besser reinigen kann. Wie aber geht diese Reinigung vor sich? Cusanus versucht, die Lesenden zum Teil seines Textes zu machen und legt es darauf an, dass sie sich jeweils als Teil des Textes erkennen. Ziel ist die Selbsterkenntnis in der tätigen Auseinandersetzung, in der Übung (*exercitium*). Statt ganz und gar im Gezeigten aufzugehen, richtet sich der Blick des Rezipienten auf sich selbst. Die Texte inszenieren eine Gelegenheit. Sie lassen einen Raum entstehen, in dem sich das Geschehen der Selbsterkenntnis abspielen kann. Das Lese- bzw. Rezeptionsgeschehen selbst wird zum Erfahrungsraum. Mit Certeau gesprochen: Der Text wird zum Spiegel seiner Leser.⁶³⁴

Im Ausgang vom Motiv des Spiegels lassen sich an dieser Stelle rückblickend erneut die Gemeinsamkeiten, aber auch die Unterschiede zwischen *Idiota de mente* und *De visione Dei* in den Blick nehmen. In beiden Texten bzw. beschriebenen Szenen bilden die Ikone und der Löffel jeweils den Bezugspunkt einer Gruppe von Individuen, die einen Prozess der Selbstprüfung, Selbstvergewisserung und Selbstverbesserung (in den Worten des Kusaners: der Angleichung) durchlaufen. Diese Verbindung führt noch weiter, wenn das praktische Handeln des Kusaners als Reformers in den Blick genommen wird. Die volkssprachlichen Text-Tafeln, für deren Positionierung im Kirchenraum Cusanus auf seinen Reisen an mehreren Orten gesorgt hatte, funktionieren nach dem gleichen Prinzip. Ein Gegenstand, um den herum sich mehrere Menschen gruppieren, wird bei konzentrierter Betrachtung zum Spiegel. In Auseinandersetzung mit den Texten und deren Verinnerlichung im Gebet sollen die Gläubigen sich selbst prüfen und vervollkommen. Wie in den Schriften des Kusaners ist das Stehen vor der Tafel als einem inneren Spiegel gedacht als ein Prozess der Angleichung an den vollkommenen Spiegel: an Christus, Sohn Gottes des Vaters und vollkommene Gleichheit der Einheit.

Zu beachten ist, dass der jeweilige Gegenstand in *De visione Dei* und *Idiota de mente* wie auch im Falle der Text-Tafel nicht von alleine zum Spiegel wird. Erst mit dem konkreten und situierten Tun des Einzelnen (polieren bzw. anschauen, gehen und sprechen nach Anweisung bzw. beten) innerhalb einer Situation, die mehrere involviert, wird zum gegebenen Zeitpunkt

⁶³⁴ Certeau: *Le regard*, 116.

aus dem Gegenstand ein Spiegel. In *De visione Dei* wird zu Beginn formuliert, dass der Text auf eine Erfahrung der Adressaten und damit potentiell auch aller weiteren und späteren Rezipienten abzielt. Explizit kündigt der Autor an, seine Adressaten „auf dem Erfahrungswege / experimentaliter“ leiten zu wollen. Die Erfahrung wird zur Methode.⁶³⁵ Hatte in *Idiota de mente* noch der Redner ganz am Ende von einer Erfahrung Zeugnis abgelegt, so steht hier der entscheidende Hinweis auf eine Erfahrung am Anfang. Sie wird angekündigt und explizit angewiesen. Die Vermutung, dass nur auf dem Wege der tatsächlichen Ausführung der Anweisungen die Erfahrung gemacht werden könne, läge nahe. Dagegen zeigte sich in der Lektüre, dass das Adverb „experimentaliter“ der Ausgangspunkt für beide Wege durch den Text ist. Die mystische Erfahrung im Gebet und ein reflektierter Denkvollzug im Monolog vollziehen sich zugleich. Der Text selbst wird zum Ort einer inneren (mystischen) Erfahrung. Damit sind zwei Dynamiken oder Tendenzen zugleich im Werk am Werk: Eine wirkt darauf hin, den Text allein als Text, auf den Prozess des Lesens bzw. Hörens beschränkt, aufzunehmen. Zugleich stößt der Text eine Dynamik an, die ihn teilweise überflüssig macht. Die Anleitung eröffnet die Möglichkeit, die Frömmigkeitsübung auch ohne Text auszuführen. *De visione Dei* ist also als eine Anleitung lesbar, die sich nur in Gemeinschaft umsetzen lässt. Ebenso kann die Anleitung zu Anfang zur Kenntnis genommen werden, ohne sie in eine gemeinsame räumliche Aktivität oder Handlung umzusetzen. Es lässt sich gewissermaßen auf zwei Wegen durch den Text gehen. Beide Wege sind einander gegenüber sowohl defizitär als auch irreduzibel. Beiden lässt sich für eine Interpretation folgen. Die innere Aufführung, welche auch die angeleitete gemeinsame Praxis imaginiert, funktioniert jedoch nur, wenn die Erfahrung von dem allsehenden Blick aus dem Bild bei der Lektüre abgerufen werden kann, weil sie, sei es an anderer Stelle, bereits gemacht wurde.

In *Idiota de mente* – obgleich dem Philosophen vom Redner bereits zu Anfang mehrfach eine Erfahrung angekündigt wird – setzt der Appell an die Lesenden erst kurz vor dem Ende des Textes ein: Diese werden in einer Aufforderung des Laien an den Redner, das Gesagte für die Lesenden („legentibus“) in angenehmerer Form wiederzugeben, als Teil des Geschehens benannt – worauf der Redner (stellvertretend) formuliert, welche Haltung zum Text angemessen sei. Diese Benennung bedeutet eine erste Gelegenheit zur Selbstreflexion der Lesenden und zur Reflexion ihrer Haltung zum Text. Ganz am Ende erfolgt dann der rückblickende Hinweis auf das vom Text vorgeführte Geschehen als eine Erfahrung. Folgerichtig trifft die Einsicht in die eigene Erfahrung als Appell zur Selbstreflexion die

⁶³⁵ Vgl. Bacher: *Philosophische Waagschalen*, 129-135: ‚Aenigmatisches Experiment‘ in *De visione Dei*; Bacher: *Wissenschaft und Intellektmystik bei Nikolaus von Kues*, 12.

Lesenden erst am Ende als eine Überraschung. Von daher sind sie aufgefordert, den Text noch einmal zu lesen, mit dem Wissen um jene Erfahrung.

Aussichtsreich für eine (der) weitere(n) Lektüre(n) wäre die Frage, ob die Lesenden damit, ähnlich wie in *De visione Dei*, ihre Position wechseln – und ob sich insofern die Parameter der Inszenierung des Textes in einem zweiten Lektüre-Durchgang verschieben.⁶³⁶ Denn ohne das Wissen um sein Ende legt der Text den Lesenden zunächst eine vorrangige Identifikation mit der Figur des Redners nahe. Vom Ende aus eröffnet sich dann außerdem eine Betrachtungsweise, wonach die Lesenden die Position der Figur des Philosophen innehaben: Wenn sie die Tragweite der abschließenden Aussage des Redners, als ein Bekenntnis, erfasst haben, geraten sie darüber in Staunen wie anfangs der Philosoph auf der Brücke. Mit der Haltung des Philosophen, welcher Texte zunächst auf die darin enthaltenen Aussagen von Autoritäten abgesehen hatte und angesichts der vorüberziehenden Menschen über deren im Pilgern als Glaubenshandlung, als einem Bekenntnis, ausgedrückten Gewissheit in Staunen gerät, können sich die Lesenden demnach – idealiter – ein weiteres Mal auf den Text einlassen. Sie können sich selbst dann an der Position des Philosophen sehen, dem vom Redner angekündigt wird, er werde im Verlauf des folgenden Gesprächs eine Erfahrung machen.⁶³⁷ Dieser Ablauf entspräche gewissermaßen einem umgekehrten Weg der *Theoria*. Aus der Höhle, vom Staunen bewegt, herausgekommen, kehrt Platons Philosoph nur zurück, um andere auf diesen, seinen Weg nach oben zu führen. Der Philosoph des Cusanus aber, welcher mit einem aus dem Geschehen herausgenommenen, kontemplativen und theoretischen Schauen und Beobachten der Anderen beginnt, steigt in einen unterirdischen Raum hinab, um dort eine Erfahrung zu machen. Sein pädagogisches Interesse – und damit auch das der Lesenden – richtet sich damit nicht auf andere, sondern vornehmlich auf sich selbst. Er selbst möchte das, was andere ihrem impliziten (so die Volksmenge) oder expliziten (so der Redner) Bekenntnis nach bereits verinnerlicht haben, im Nachvollzug zu einer eigenen Erfahrung werden lassen. Wie der Laie seinen Löffel poliert, um daraus einen Spiegel zu machen, so haben die Lesenden den Text wieder und wieder zu bearbeiten, um darin sich selbst zu erkennen, um den eigenen Standpunkt zu bestimmen als Mitglied der menschlichen Gemeinschaft und zu ergründen, was es heißt, ein Mensch zu sein. Das heißt auch: In diesem spekulierenden, im Denken als Tun

⁶³⁶ Mit veränderter Haltung gelesen, wird auch der Text selbst ein anderer. Der responsorische Charakter der Realität – ein Ausdruck von Inigo Bocken – wird in dieser Hinsicht auch am Text erfahrbar.

⁶³⁷ In diesem Sinne erweist sich rückblickend der Redner gewissermaßen als eine Kippfigur, welche selbst Teil des Geschehens ist und es zugleich kommentiert. Er ist sowohl derjenige, der das Gespräch zwischen den anderen beiden Personen ermöglicht und einleitet, als auch derjenige, dessen Rede-Einsätze den Leser durch den Text leiten. In dieser vermittelnden Rolle ist der Redner ein Moderator oder auch ein Reiseleiter durch den Text.

sich spiegelnden Nachdenken, realisiert – im doppelten Sinn des Wortes – der Lesende sein Mensch-sein.

In der Verbindung von Reflexion und Erfahrung, Spekulation und Erzählung, zeigt sich hier außerdem ein spezifisches Ineinander von Theorie und Praxis, das den Lesenden die dargelegten Überlegungen im Nachvollzug zur Erfahrung werden lässt, dieser Praxis einen theoretischen Wert verleiht und die Theorie erfahrbar macht. Beide Texte, *Idiota de mente* und *De visione Dei*, artikulieren insofern jeweils eine Möglichkeit, das Verhältnis von Theorie und Praxis zu bestimmen.

In *Idiota de mente* beobachtet der Laie sich selbst beim Tun und realisiert damit eine Theorie, die nicht ohne Praxis auskommt. Dieses Tun haben auch die Lesenden zu vollziehen, wengleich sie dazu keinen Löffel schnitzen müssen. Lesen ist ein Tun und die Beobachtung dessen, die Selbstreflexion der Lesenden in diesem Prozess, lässt die Theorie konkret werden. Was der Text dementsprechend verlangt, ist ein Lesen mit innerer Beteiligung. Auch dafür steht das Bild vom Spiegel. Wie ein – lebendiger – Spiegel bilden die Lesenden, in einer idealen Lesart, jeweils das, was sie lesen, in sich ab. Im Idealfall vollziehen sie jene Bewegung (des Denkens), die der Text ausführt und damit vorgibt, innerlich mit. Dem im Text beschriebenen Polieren des Löffels entspricht dann das Spekulieren im Ausgang vom Text. Der Text initiiert ein Beteiligungsgeschehen. *Idiota de mente* inszeniert also in einer konkreten und kontingenten Situation, aus dem täglichen Tun heraus, einen Denkvollzug als Glaubenspraxis. Als solcher ist er prinzipiell unabgeschlossen und unabschließbar, wie er auch seinen Anfang nicht an einem selbstgesetzten Punkt nimmt, sondern sich vielmehr als eine Antwort vollzieht, Antwort hier verstanden nicht als nachträgliche Reflexion einer vorgängigen Erfahrung, sondern als Reflexion, die selbst Erfahrung ist. Die in der Reflexion gewonnene Gewissheit, dass der Geist die Kraft ist, die alles misst, lässt sich nicht von ihrem Vollzug ablösen. Dementsprechend lässt sie sich auch nicht in einer allgemeinen und abstrakten Aussage fixieren. Sie lässt sich nicht verschreiben, nicht empfehlen, nicht übertragen. Ebenso wenig lässt sie sich da, wo sich der Blick auf andere Menschen richtet, begründet in Zweifel ziehen. Ob bzw. dass der/die Einzelne die beschriebene Reflexion vollzogen und die angesprochene Gewissheit erfahren hat, kann von Anderen zwar angenommen und angesonnen, letztlich jedoch weder zu- noch abgesprochen werden. Das Urteil darüber entzieht sich der Verfügbarkeit Anderer.

Wie aber kann dann der/die Einzelne in Bezug auf sich selbst von einer Gewissheit sprechen, wenn zu einem Vergleich die Kriterien fehlen? Er oder sie kann die konkret erfahrene und in Worte gefasste Gewissheit bezeugen, dass der Geist die Kraft ist, die alles misst. Diese aber ist kein Fundament, um weitere Gewissheiten aufzutürmen. Die Erfahrung der Bezogenheit auf

das Unendliche wird, gemäß der von Cusanus oft formulierten Einsicht der Verhältnislosigkeit zwischen Endlichem und der Unendlichkeit, nicht zum Argument und nicht zum Beweis: Von der endlichen Welt, in der wir Erfahrungen machen, führt kein argumentativer Weg zur Unendlichkeit. Auch die Gewissheit, „dass der Geist die Kraft ist, die alles misst“, erweist sich somit als eine menschliche Formulierung, die ihren Ort und ihre Zeit hat und die vermutlich eines Tages anders formuliert werden muss, um dem menschlichen Geist, dem lebendigen Bild, als Gelegenheit der unabschließbaren Angleichung, als Ausdruck und Anlass der Selbstvergewisserung und Selbstbefragung zu dienen.

So zeigt sich in *Idiota de mente*: Für Cusanus ist die Selbst-Erfahrung des Geistes nicht der Ausgangspunkt, um irgendetwas zu beweisen, sondern der Sinn einer konkreten Praxis, die als solche nur immer wieder von Neuem vollzogen und eingeübt werden kann. Daraus erhellt sich auch, wie eng Glauben und Denken miteinander verwoben sind, und es bestätigt sich, dass ein Begriff von Mystik, der diese allein als irrationalen und esoterischen (im Sinne von exklusiven) Weg in und hin zu Schweigen und/oder Ekstase begreift, zur Beschreibung des cusanischen Denkens ungeeignet ist. Ausgehend von einem Verständnis von Denken, das in seinem Vollzug mystischen Charakter haben kann, erweist sich hingegen ein Verständnis des cusanischen Denkens als das eines Mystikers durchaus als angebracht.⁶³⁸

Auch in *De visione Dei* wird deutlich, dass der Rezipient etwas tun muss, um die Einsicht zu erlangen, auf die hin der Text ausgerichtet ist. Und auch dieses Tun, das ein Verstehen des Textes erst ermöglicht, ist zugleich selbst immer schon Antwort, ist Staunen über die Erfahrung, ununterbrochen angesehen zu werden, ist Antwort an den Anderen, der ebenso staunend vor dem Bild steht, und ist Antwort auf die erfahrene Gnade: Der Auftrag zur Selbstgewinnung, der im siebten Kapitel wie eine innere Antwort vernommen wird, ist somit die Antwort auf eine Antwort, welche die Gnade allererst verstehbar werden lässt: als Auftrag, der individuell ergeht und dem nur individuell ent-sprochen werden kann und muss. Am Ende des 17. Kapitels von *De visione Dei* steht so die Unfassbarkeit Gottes, die mit dem Vollzug der Lektüre zur begründeten und erfahrenen Gewissheit geworden ist. Von der Gewissheit der Unfassbarkeit Gottes her betrachtet, zeigt sich auch die Erfahrung des Selbst als ungewiss. „Sis tu tuus et ego ero tuus“⁶³⁹: So wie ich Gott nie ganz erfassen kann, kann ich auch mich selbst nie ganz erfassen. Nicht einmal, wenn ich versuche, mich selbst darin zu erkennen, zeigt der Spiegel klare Konturen. Wir sehen durch den Spiegel noch immer ein Rätsel. Und ich selbst bleibe mir

⁶³⁸ Vgl. Borsche: Was etwas ist, 173f. – Zu „Nikolaus von Kues als Mystiker“ siehe Haas: „...das Letzte unserer Sehnsüchte erlangen.“; grundlegend zu Mystik bzw. zu Mystik und Philosophie siehe Margreiter: Erfahrung und Mystik.

⁶³⁹ *De vis. Dei* c. 7 n. 25.

ein Rätsel, das ich nicht lösen kann. Je mehr aber ich mich mir als Rätsel selbst zu eigen mache, desto mehr wird mir die Unendlichkeit Gottes vor Augen treten. Die Ikone erscheint, dementsprechend, im Verlauf des Textes mehrfach explizit wie implizit als Spiegel. Wer auf die Ikone blickt und Christus sieht, der die vollkommene Form ist, sieht zugleich sich selbst.⁶⁴⁰ Ausgehend von diesem Verweis reflektiert der Text die Möglichkeit, Gott zu erkennen bzw. Christus zu sehen und immer besser zu sehen. In der Antwort darauf erweist sich die Textlektüre als Übung zur Angleichung an Gott bis hin zur Gleichheit als Ideal: In der Orientierung an Christus als perfektem Spiegel ist es Aufgabe und Möglichkeit des Menschen, selbst ein immer besserer Spiegel Gottes zu werden. Hintergrund ist zum einen die aus der Tradition übernommene Vorstellung der Schöpfung als Spiegel Gottes, zum anderen die im Text ausgeführte Idee von Gott als Urbild, der uns als Bild umfasst und perfekt erkennt.

Denkbar ist in diesem Zusammenhang, dass dem Akt des Bekennens selbst eine kathartische, eine reinigende Wirkung beizumessen ist. Demnach haben Spiegel und Bekenntnis eine analoge Funktionsweise. Sie konfrontieren den Sprecher bzw. Betrachter mit sich selbst und sie zeigen ihm – über sich selbst und seinen Standpunkt, den Ort, an dem er steht – auch das, was er ohne den Blick in den Spiegel, ohne das Bekenntnis nicht wahrnehmen kann. Die räumlich oder imaginär inszenierte Situation selbst wirkt wie ein Spiegel, ein Medium der Selbstkonfrontation und Selbstverortung. Das Bekenntnis funktioniert demnach nicht nur kathartisch, sondern auch theatral. Als Übung ist es ein Weg zur Übereinstimmung mit sich selbst, in deren nie erreichbarer Vervollkommnung Christus und Selbst in eins fallen: „Sis tu tuus et ego ero tuus“⁶⁴¹ ist dann die cusanische Formulierung der *imitatio Christi*. In dieser Hinsicht ließe sich die Position wie die Empfehlung des Cusanus in folgender Gleichsetzung zusammenfassen: *visio Dei* = *imitatio Christi*; *imitatio Christi* = *visio Dei*.

Diese *imitatio* verlangt, gemäß der Dynamik jedes Rollenspiels, die Verkörperung bzw. Ausbildung von Ich und Nicht-Ich zugleich. Der Text induziert damit eine theatrale, gedoppelte Aufmerksamkeit, eine Ambivalenz als Zugleich-Gültigkeit verschiedener Sinngebungen, Interpretationsweisen oder Bestimmungen. Dies verweist auf die *Devotio moderna*, für welche eben dieser Prozess – die *imitatio Christi* – auch in Selbstbefragung und innerer Arbeit, zentral ist. Gilt es, das Lesen des Textes (und damit das Bekennen und das Hören auf das Bekenntnis der Anderen bzw. des Anderen als des Autors) fortzusetzen als Tun in der Welt, so zeigt sich, auch und gerade im Alltag, die Lesepraxis als eine Lebenspraxis und das Leben als Lektüre. „Legere“ ist in dieser Hinsicht zugleich „intellegere“, und als solches das, was „omnes

⁶⁴⁰ Und doch gebraucht Cusanus an dieser Stelle nicht den Begriff *christiformitas*. Er verbindet die Nachfolge Christi mit der *visio Dei*, bis hin zum Verständnis der *visio Dei* als *imitatio Christi*.

⁶⁴¹ *De vis. Dei* c. 7 n. 25.

intellectuales spiritus“ immer schon tun. Das gilt auch für die *Devotio moderna*: Die *visio Dei* als Übung realisiert sich im Alltäglichen als *imitatio Christi*, ganz im Sinne der *Devotio moderna* und ihrem Appell zur *uitbeelding van Christus*⁶⁴² als einem Zugleich von Darstellung und Aus-Bildung, Nachfolge und Hervorbringung: Das (Nach-)Bilden Christi wird realisiert im Bekennen als durchklingen lassen, als Sprechen von woanders her: von dem, was sich entzieht. Zusammenfassend ist festzuhalten: *Idiota de mente* inszeniert ein Bekenntnis einer Gewissheit aufgrund einer gewissen Erfahrung (der Selbstgewissheit des Geistes); *De visione Dei* inszeniert ein Bekenntnis einer Gewissheit aufgrund einer gewissen, aber sich selbst nicht ganz durchsichtigen, nie ganz zu ergründenden Erfahrung (der Unfassbarkeit Gottes bzw. der *docta ignorantia*). Abschließend bestätigt sich damit die These des Lektüreteils dieser Arbeit: In den Texten *Idiota de mente* und *De visione Dei* ermöglicht die Inszenierung einen Denkvollzug als Glaubenspraxis.

Im Blick zurück auf die in dieser Arbeit thematisierten Werke wird außerdem augenfällig, wie sehr sie jeweils zutiefst in den Reformbemühungen des Kusaners verwurzelt und auf diese bezogen sind.⁶⁴³ *Idiota de mente* entsteht unmittelbar vor der Legationsreise, gewissermaßen schon mit dem Blick auf die zu besuchenden Orte und Gemeinschaften, was sich in der Gestaltung des Textes niederschlägt. Die Tafel wird während ebendieser Reise in Auftrag gegeben, als eine Maßnahme des Reformprogramms. Auch *De visione Dei* geht aus den Reformbemühungen hervor: Während seiner Reise hat sich Cusanus zeitweise an dem Ort und in der Gemeinschaft aufgehalten, für den der Text bestimmt ist, und zwar als Antwort auf eine Frage, die innerhalb des dem Aufenthalt folgenden Briefwechsels mit den Mönchen von Tegernsee artikuliert wird, vor dem Hintergrund einer grundsätzlichen Diskussion innerhalb der Reformbestrebungen der Zeit. Die Texte stehen also, als Antworten auf konkrete Situationen, im Zusammenhang mit den Reformbemühungen und sind zugleich deren Ausdruck.

Ein anderes Licht fällt an dieser Stelle auch auf die Frage nach dem Zusammenhang von Theorie und Praxis, Schreiben und Handeln des Kusaners selbst: Als Gelehrter erwarb er sich einen hervorragenden Ruf. Dennoch lehnte er die Möglichkeit, sich an der Universität ganz der Entfaltung seiner Gedanken zu widmen, mehrfach ab. Offenbar bedeutete es ihm mehr, immer wieder von Neuem im Alltäglichen in Kontakt mit verschiedenen Menschen zu treten, von den Humanisten Italiens und den Gelehrten-Malern Flanderns bis hin zu den Gläubigen, die ihm als

⁶⁴² Diese niederländische Übersetzung von *imitatio* durch Rudolf van Dijk und Kees Waaijman ist im Deutschen kaum abzubilden. (Vgl. van Kempen: *Navolging*, 25 Anm. 1; siehe Unterkapitel 3.3, Anm. 457.)

⁶⁴³ Zum Reformhandeln des Kusaners aus philosophischer und historischer Perspektive siehe Frank / Winkler (Hgg.): *Renovatio et unitas*.

Seelsorger anvertraut waren. Vielleicht war es gerade das konsequente Suchen nach Selbstreflexion und Selbstvergewisserung, welches sein Interesse am Dialog und an der Auseinandersetzung mit Anderen im Denken und im Glauben begründet und genährt hat.⁶⁴⁴ Michel de Certeau, die Inszenierung von *De visione Dei* in der Schlusspassage seines Aufsatzes auf das ganze Leben des Kusaners beziehend, findet dafür eindruckliche Worte.

„A cette experience qui s’impose, ‚facile‘ donc, mais impossible, impensable, il cherche toute sa vie des ‚repondants‘ qui, marchant par des voies contraires aux siennes, la lui rendent ‚saisissable‘.“⁶⁴⁵

Zugleich stellt Certeau sein Schlusswort unter eine weitreichende Vermutung:

„Que la théosophie cusaine soit finalement le discours d’une folie, le fantastique du *De icona* le suggérerait.“⁶⁴⁶

Eine weitere Untersuchung, mit einer neuen Fragestellung, könnte an diesem Punkt an die vorliegende Arbeit anknüpfen.⁶⁴⁷ An dieser Stelle aber kann es nur darum gehen, die vorliegende Untersuchung ihrem Abschluss zuzuführen. Dazu wird das Resümee zunächst zum Ausgangspunkt bzw. zu einem der Ausgangspunkte dieser Arbeit zurückkehren.

⁶⁴⁴ Wo sich in der Biographie des Kusaners zeigt, dass es ihm nicht gelungen ist, eben diesem Impuls zu folgen, dort gilt, was Inigo Bocken über das Verhältnis von (Reform-)Wirken und Werken des Kusaners festgehalten hat: „Die Berichte über die zahllosen Konflikte, die er durch sein Auftreten verursachte, bestätigen den Eindruck, dass es Cusanus nicht immer gelang, die Theorie in Praxis umzusetzen oder – was möglicherweise realistischer ist – die Theorie ist vielleicht der Niederschlag der durch die Erfahrung erprobten Einsicht, die noch nicht realisierte Möglichkeiten der Wirklichkeit in sich trägt.“ (Bocken: *Die Kunst des Sammelns*, 22.) Bockens Lesart ist damit deutlich ‚barmherziger‘ als die von Jaspers, (vgl. Jaspers: *Nikolaus Cusanus*, 206-211) welche auf die wertende Beschreibung einer ‚philosophisch sinnlos gewordenen Politik‘ (Jaspers: *Nikolaus Cusanus*, 210) zugeführt wird.

⁶⁴⁵ Certeau: *Le regard*, 120. In diesem Zusammenhang sei erinnert an die Worte des Philosophen auf der Brücke zu Beginn von *Idiota de mente*, die ebenfalls als in diese Richtung deutend gelesen werden können: „Ich habe nämlich allezeit auf meiner Wanderung durch die Welt weise Männer aufgesucht, (...)“ (*De mente* c. 1 n. 52.)

⁶⁴⁶ Certeau: *Le regard*, 120.

⁶⁴⁷ Gerade auch der Zusammenhang zu seiner Aufsatzsammlung *La faiblesse de croire*, in der Certeau nicht nur das Christentum als in der Krise beschreibt, sondern das Christentum selbst als Krise begreift, wäre weitere Untersuchungen wert. (Siehe *De Kesel: Faith in Crisis*.) Auch für seinen Aufsatz über Cusanus ist zu beobachten, dass Certeau nicht nur an der Person des Kusaners und seinen Texten interessiert ist, sondern ebenso am Umgang mit der Krise der Zeit, auch und insofern sie auf mögliche Umgangsweisen mit der Krise der Gegenwart verweist. (Vgl. Bocken / van Buijtenen: *Weerbarstige spiritualiteit*.)

A three-chord symphony crashes into space
The moon is hanging upside down
I don't know why it is I'm still on the case
It's a ravenous town
And you still refuse to be traced
Seems to me such a waste
And every victory has a taste that's bittersweet
And it's your face I am looking for
On every street

Dire Straits: On Every Street

5. RESÜMEE

Eine der letztlich vielen Ausgangsfragen dieser Arbeit war die Frage danach, „was Cusanus tut, wenn er philosophiert.“⁶⁴⁸ Um dieser Frage auf den Grund zu gehen, hat die Arbeit den Versuch unternommen, ausgewählte Werke des Kusaners als Inszenierungen zu lesen. Mit dieser Entscheidung war, im Blick auf jene Werke, eine erste Antwort auf die Frage bereits zu Beginn der Arbeit gegeben: *Das Tun des Cusanus als Philosoph lässt sich beschreiben als ein Inszenieren*. Unter diesem Blickpunkt bildete sich in der Untersuchung des Dialogs *Idiota de mente*, der Text-Tafel von St. Lamberti zu Hildesheim sowie des Traktats *De visione Dei* eine zweite Antwort heraus:

Das Tun des Philosophen Cusanus ist zu begreifen als ein Üben, das zugleich auch Anderen eine Gelegenheit zur Übung bietet. Zu Anfang des Dialogs *Idiota de mente* bezeichnet die Hauptperson – der im Löffel-Schnitzen philosophierende und spekulierende, sich spiegelnde Laie – sein Tun als eine Übung, ein Exerzitium, das Geist und Leib lebendig hält. Am Ende des Textes formuliert die zurückhaltendste der drei Dialogpersonen, der Redner, ein Bekenntnis über eine Erfahrung, die ihm die Ausgangsfrage nach dem Tun des menschlichen Geistes zur persönlichen Gewissheit werden lässt. Dieses Bekenntnis einer der Personen innerhalb des Textes macht zugleich das Angebot des Textes an die Lesenden explizit. Wer dieses Angebot erkennt, und im eigenen Bekenntnis annimmt, kann seinen eigenen Lese- und Denkvollzug als Erfahrung begreifen und reflektieren. Der Text selbst wird dann erkennbar als eine Gelegenheit zum Exerzitium, als die Inszenierung eines Übungswegs für die Lesenden. Auch die Text-Tafel von St. Lamberti zu Hildesheim lässt sich unter diesem Aspekt betrachten: Als Ausgangspunkt einer liturgischen Inszenierung bietet bzw. inszeniert sie eine Gelegenheit für ein Bekenntnis.

⁶⁴⁸ Diese Frage stellte sich anlässlich der Tagung „Ludus notionum. Das Spiel der Begriffe. Mit Nikolaus von Kues auf der Jagd nach dem treffenden Wort“ im Cusanus-Jahr 2014 in Hildesheim. Sie findet sich wieder im gemeinsamen Tagungsband der sechs aufeinander abgestimmten Veranstaltungen rund um das 550. Todesjahr (Borsche: Einleitung. In: Können – Spielen – Loben, 240) und dokumentiert in diesem Sinne auch die Möglichkeit, die vorliegende Arbeit unter anderem als dankbare Antwort und als Nachklang vielfältiger (gemeinsamer) Wagnisse und Aktivitäten einer lebendigen und inspirierenden Cusanus-Forschung wahrzunehmen.

In De visione Dei ermöglicht die einleitende Anleitung zu einer Betrachtungsübung vor einer Ikone, die nur gemeinsam ausgeführt werden kann, eine konkrete und reflektierte Erfahrung der unhintergehbaren Perspektivität allen menschlichen Denkens. Der ganze Monolog-Text ist ein Bekenntnis und zugleich ein Traktat, das unter innerer Beteiligung zu lesen, zu vollziehen ist. Affekt und Intellekt, Denken und Beten fallen in eins. Cusanus' Traktat über die Gottesschau ist ein Bekenntnis vor Gott und den Mitmenschen und das Bekennen selbst ist der Weg der immer weiter zu vollziehenden, unabschließbaren Angleichung an Gott.

In diesen drei Fällen ist der Akt des Bekennens sowohl nach innen gerichtet – als Selbsterkenntnis und Selbstverortung in der Lektüre des Textes, im Sprechen der Texte auf der Text-Tafel und im Tun der angeleiteten Frömmigkeitsübung gemeinsam mit Anderen – wie auch nach außen gerichtet – in der theatralen Dimension allen Bekennens als grundlegend zu vollziehen auch vor Anderen, die das Tun als Zeugen zum Bekenntnis machen. Mit dieser theatralen Dimension allen Bekennens schließt sich der Kreis zum Begriff der Inszenierung. An dieser Stelle lässt sich im Ausgang von den drei Werken, die auf verschiedene Weise jeweils eine konkrete Ausgestaltung als Angebot für ein Bekenntnis bereitstellen, eine dritte Antwort auf die Frage nach dem Tun des Autors formulieren.

Im Schreiben als seinem philosophischen Tun legt der Autor selbst ein Bekenntnis ab. Cusanus formuliert ein Bekenntnis über etwas, das er erfahren hat und zugleich nicht (ganz) versteht, (noch) nicht so versteht, wie es zu verstehen wäre: Ein Bekenntnis, das sich selbst nicht ganz durchsichtig ist. Auf diese Weise praktiziert er im Schreiben, was er seinen Adressaten empfiehlt: Er vergegenwärtigt sich die erfahrungshafte Einsicht der *docta ignorantia* immer wieder von Neuem, um sie immer weiter zu vertiefen. Wie Lesen ist auch Schreiben eine Übung und auch für den Schreibenden realisiert sich im Bekenntnis ein Denkvollzug als Glaubenspraxis.

Das Bekenntnis wirkt also doppelt. In seinem Bekenntnis bietet Cusanus in der Inszenierung auch anderen die Möglichkeit an, das von ihm Erkannte nachzuvollziehen. Zugleich ist das Bekennen im Schreiben selbst ein Weg der weiteren Vertiefung. Weiterhin ist auch für die Lesenden dann die mittels Inszenierung evozierte Erfahrung das, was sie selbst im Bekenntnis artikulieren sollen. Und auch hier wirkt das Bekenntnis doppelt. Es wirkt ‚nach innen‘ auf die Erfahrung zurück, insofern es diese als solche bewusstmacht und weiter durchdringt und zugleich ‚nach außen‘ als Bekenntnis für andere, die es auf einen Weg zu ihrer Erfahrung führen bzw. ihnen auf diesem Weg Orientierung geben kann.

Was ist das gemeinsame all dieser Bekenntnisse? Cusanus sucht und legt Bekenntnis ab von seiner Suche. Immer wieder von Neuem bekennt er, (noch stets) auf der Suche zu sein. Er ist

entschlossen, so hat es den Anschein, das Absolute im Konkreten, ‚Gott in allen Dingen‘, wenn nicht zu finden, so doch zu suchen – und Andere zu dieser Suche anzuregen, auf ihren Weg der Suche zu führen. Entsprechend kehren Motive des Unterwegs-seins in vielen cusanischen Texten wieder, angefangen von der Schlüssel-Szene der Meerfahrt, beschrieben in *De docta ignorantia*, bis zur Grundstruktur des Traktats *De venatione sapientiae*. Im (Buch über das) Kugelspiel, dem Bericht von den vielfältigen möglichen und unvorhersehbaren Wegen der Kugel, zeigt sich indirekt von Neuem, wie in einem Spiegel, ein Symbol des cusanischen Denkens und Philosophierens. Zugleich bietet das Spiel den Spielenden die Möglichkeit, es wie einen Spiegel zu betrachten, um sich mit sich selbst zu konfrontieren und sich befragen zu lassen.

Du hast die Mitte nicht getroffen? Mach noch einen Wurf: Wage noch einen Entwurf. Du hast die Mitte getroffen? Warte ab, du kannst dich freuen, solange die Position der Kugel, solange deine Position dem Spielfeld angemessen ist. Die Grundlinien des Feldes sind der Veränderung unterworfen: Die Orientierungen und Parameter des Denkens und Sprechens werden im Laufe der Zeit andere. Und dann – mache noch einen Wurf, wage noch einen Entwurf. Du denkst, du hast den Punkt getroffen? Du kannst ihn nicht getroffen haben. Der Punkt hat keine Ausdehnung, die Kugel, ein Körper, kann nicht im Punkt ohne Ausdehnung zur Ruhe kommen: Auf Erden, im menschlichen Leben gibt es keine Genauigkeit. Was tun? Spiel weiter. Wage noch einen Wurf, mach noch einen Entwurf. –

Nicht eine wahllose Hervorbringung einer möglichst großen Zahl von Sinnangeboten, eine Produktion um ihrer selbst willen ist in den cusanischen Texten als Empfehlung für heute zu lesen.⁶⁴⁹ Es geht um eine philosophische Haltung. Um einen Begriff von Demut, der heute aktuell ist, obgleich schon das Wort selbst den Eindruck erwecken mag, es sei veraltet oder überholt. (Gerade daran aber wäre zu errahnen und zu sehen, wie dringend die Gegenwart einen neuen, einen für heutige Ohren verträglichen, angemessenen Begriff von Demut nötig hat.)

Eine gewisse beständige Unabgeschlossenheit gehört zum Wesen allen Philosophierens und aller philosophischen Entwürfe. Jede errungene Sicht auf die Welt bietet mit der Zeit selbst den Anlass zu ihrer Überarbeitung oder Neugestaltung. Genau darin liegt eine Chance. Demut als Grundhaltung der Philosophie – und der Wissenschaft, falls denn Philosophie etwas anderes ist oder sein sollte als Wissenschaft – ist eine kreative Demut, die uns verstehen lässt, dass unser Tun selbst Ausdruck unserer Haltung der Suche sein kann.⁶⁵⁰ Ist es nicht eine Aufgabe der

⁶⁴⁹ Ziel einer Auseinandersetzung mit Nikolaus von Kues kann es nicht sein, dessen Texte bruchlos auf die heutige Zeit zu übertragen, um darin ihre Aktualität sichtbar werden zu lassen oder daraus Handlungsanweisungen zu destillieren. Wohl aber ist es lohnend, unsere Gegenwart von den Texten her zu befragen bzw. befragen zu lassen.

⁶⁵⁰ Wollen wir Philosophieren als Inszenieren denken, so sehen wir uns (gerade als akademische Philosophinnen und Philosophen) auch aufgefordert, immer wieder neue Entwürfe in den Alltag hinein zu wagen, immer wieder

Philosophierenden, die unabschließbare Suche nach Weisheit lebendig zu halten? Ist es nicht auch tröstlich, dass die Suche unabgeschlossen bleiben wird?

Denn was auch immer wir suchen: Die Suche hält in der Ausrichtung auf das Gesuchte das Abwesende präsent. Sie vergegenwärtigt, was uns im Ganzen entzogen bleibt. Dies bezeugen im Dialog (Idiota) de sapientia die Worte des Laien, der sich darin als der wahre Philosoph erweist,⁶⁵¹ als die Weisheit liebender und sie darum unausgesetzt und unablässig Suchender.

„Ich aber sage dir, dass die Weisheit auf den Plätzen und in den Gassen ruft;
und es ist nur ihr Rufen, da sie selbst in den Höhen wohnt. /

Ego autem tibi dico, quod ‚sapientia foris‘ clamat ‚in plateis‘, et est clamor
eius, quoniam ipsa habitat ‚in altissimis‘.⁶⁵²

Wer im Hören geübt ist, der vernimmt den Ruf der Weisheit mitten im Alltag – oft und gerade auch dort, wo Andere sind: auf allen Plätzen,⁶⁵³ in allen Gassen⁶⁵⁴ und auf jeder Straße.⁶⁵⁵

von Neuem philosophisches Denken und Fragen im konkreten Leben in Szene zu setzen und zur Aufführung zu bringen.

⁶⁵¹ Zu Beginn des Dialogs De sapientia wird der Laie beschrieben als derjenige, welcher auf dem Marktplatz ihm unbekannt Menschen anspricht, um sie zur Einsicht in ihr Nichtwissen und damit zur Demut zu führen und aufzufordern. Wird die vom Laien geübte und angewiesene docta ignorantia gelesen als die cusanische Fassung des sokratischen „Ich weiß, dass ich nichts weiß“, so zeigt sich der Laie als cusanischer Sokrates.

⁶⁵² De sap. I n. 3.

⁶⁵³ Cusanus spielt an auf die Bußpredigt der Weisheit, welche im Alten Testament zweimal vorkommt: „Die Weisheit ruft laut auf der Straße und lässt ihre Stimme hören auf den Plätzen; sie ruft in dem Eingang des Tores, vorn unter dem Volk; sie redet ihre Worte in der Stadt: Wie lange wollt ihr Unverständigen unverständlich sein und die Spötter Lust zu Spöttelei haben und die Ruchlosen die Lehre hassen? Kehret euch zu meiner Strafe. Siehe, ich will euch heraussagen meinen Geist und euch meine Worte kundtun. / sapientia foris praedicat in plateis dat vocem suam in capite turbarum clamitat in foribus portarum urbis profert verba sua dicens usquequo parvuli diligitis infantiam et stulti ea quae sibi sunt noxia cupiunt et imprudentes odibunt scientiam convertimini ad correptionem meam en proferam vobis spiritum meum et ostendam verba mea“ (Prov. 1, 20-23.)

⁶⁵⁴ „Ruft nicht die Weisheit, und die Klugheit läßt sich hören? Öffentlich am Wege und an der Straße steht sie. An den Toren bei der Stadt, da man zur Tür eingeht, schreit sie: O ihr Männer, ich schreie zu euch und rufe den Leuten. Merkt, ihr Unverständigen, auf Klugheit und, ihr Toren, nehmt es zu Herzen! / numquid non sapientia clamitat et prudentia dat vocem suam in summis excelsisque verticibus super viam in mediis semitis stans iuxta portas civitatis in ipsis foribus loquitur dicens o viri ad vos clamito et vox mea ad filios hominum intellegite parvuli astutiam et insipientes animadvertite“ (Prov. 8, 1-5.)

⁶⁵⁵ Dire Straits: On Every Street. Text und Musik: Knopfler, Mark. Dire Straits: On Every Street (Album). London 1991.

LITERATUR

Cusanus-Texte und Übersetzungen

- Idiota de sapientia. Der Laie über die Weisheit. Lateinisch-deutsch. Herausgegeben und übersetzt von Renate Steiger. Hamburg 1988.
- Philosophisch-theologische Schriften. Herausgegeben und eingeführt von Leo Gabriel, übersetzt und kommentiert von Dietlind und Wilhelm Dupré. Sonderausgabe zum Jubiläum. Lateinisch-Deutsch. 2. Nachdruck der 1964 erschienenen 1. Auflage. Wien 1989.
- Het zien van God. Ingeleid, vertaalt en geannoteerd door Inigo Bocken en Jos Decorte. Kapellen 1993.
- Liber de mente. Herausgegeben von Joachim Ritter, übersetzt von Heinrich Cassirer. In: Cassirer, Ernst: Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance. Nachdruck der 1. Auflage, Leipzig / Berlin 1927. Darmstadt 1994, 203-297.
- Idiota de mente. Der Laie über den Geist. Lateinisch-deutsch. Herausgegeben und übersetzt von Renate Steiger. Hamburg 1995.
- De leek over de geest. Vertaling, inleiding, nawoord en noten Inigo Bocken. Budel 2001.
- Complete Philosophical and Theological Treatises of Nicholas of Cusa. Translated by Jasper Hopkins. Minneapolis/Minnesota 2001.
- De visione Dei. Das Sehen Gottes. Deutsche Übersetzung von Helmut Pfeiffer. Dritte Auflage, bearbeitet am Institut für Cusanus-Forschung. Trier 2007.
- Acta Cusana, Band II, Lieferung 1. 1452 April 1 – 1453 Mai 29. Herausgegeben von Hermann Hallauer und Erich Meuthen. Ergänzt und zum Druck gebracht von Johannes Helmraath und Thomas Woelki. Hamburg 2012.
- Acta Cusana, Band II, Lieferung 2. Juni 1453 - 31. Mai 1454. Herausgegeben von Johannes Helmraath und Thomas Woelki nach Vorarbeiten von Hermann Hallauer und Erich Meuthen. Hamburg 2016.

Forschungsliteratur

- Alpers, Christiane: A Politics of Grace. Hope for Redemption in a Post-Christendom Context. London 2018.
- Augustinus, Aurelius: Confessiones. Bekenntnisse. Lateinisch / Deutsch. Hg. und übersetzt von Kurt Flasch und Burkhard Mojsisch. Stuttgart 2009.
- Austin, John L.: Zur Theorie der Sprechakte. Stuttgart 2005. [How to do things with Words.]
- Bacher, Christiane Maria: Wissenschaft und Intellektmystik bei Nikolaus von Kues. In: Coincidentia. Zeitschrift für europäische Geistesgeschichte. Band 4, Heft 1: Cusanus: Religionsphilosophische Bezüge. Bernkastel-Kues / Münster 2013, 7-24.
- Bacher, Christiane Maria: Philosophische Waagschalen. Experimentelle Mystik bei Nikolaus von Kues mit Blick auf die Moderne. Münster 2015.
- Beierwaltes, Werner: Der verborgene Gott. Cusanus und Dionysius. Trierer Cusanus Lecture. Trier 2008.
- Belting, Hans: Florenz und Bagdad. Eine westöstliche Geschichte des Blicks. München 2008.
- Belting, Hans: Spiegel der Welt. Die Erfindung des Gemäldes in den Niederlanden. München 2010.
- Bergmann, Jens: Ich, Ich, Ich. Wir inszenieren uns zu Tode. Berlin 2013.

- Bering, Kunibert / Rooch, Alarich: Raum. Gestaltung, Wahrnehmung, Wirklichkeitskonstruktion. Oberhausen 2008.
- Bernardy, Jörg / Bocken, Inigo / Schneider, Wolfgang Christian (Hgg.): *Coincidentia*. Zeitschrift für europäische Geistesgeschichte. Band 3, Heft 3: Michel Foucault und Michel de Certeau: Diskursive Praktiken. Bernkastel-Kues / Münster 2012.
- Blumenberg, Hans: Die Legitimität der Neuzeit. Frankfurt a. M. 1988.
- Bocken: Inleiding. In: *De leek over de geest*. Vertaling, inleiding, nawoord en noten Inigo Bocken. Budel 2001, 7-23.
- Bocken, Inigo: Waarheid en interpretatie. Perspectieven op het conjecturale denken van Nicolaus Cusanus 1401-1464. Maastricht 2002.
- Bocken, Inigo: Conflict and Reconciliation. Perspectives on Nicholas of Cusa. Leiden 2004.
- Bocken, Inigo: The Language of the Layman. The Meaning of the *Imitatio Christi* for a Theory of Spirituality. In: *Studies in Spirituality* 15, 2005, 217-249.
- Bocken, Inigo: Sehen und gesehen werden. Unendlichkeit und Sinnlichkeit im 15. Jahrhundert. In: Bocken, Inigo / Borsche, Tilman (Hgg.): *Kann das Denken malen? Philosophie und Malerei in der Renaissance*. München 2010, 95-108.
- Bocken, Inigo: Visions of Reform. Lay Piety as a Form of Thinking in Nicholas of Cusa. In: Bellitto, Christopher / Flanagan, David (Hgg.): *Reassessing Reform. A Historical Investigation into Church Renewal*. Washington D. C. 2012, 214-231.
- Bocken, Inigo: Die Kunst des Sammelns. Philosophie der konjekturalen Interaktion nach Nicolaus Cusanus. Münster 2014.
- Bocken, Inigo: Das Sehen Gottes und die Alltäglichkeit. Die Bedeutung des Cusanus für Certeau's Interpretation der Moderne. In: Schneider, Wolfgang Christian / Zeyer, Kirstin (Hgg.): *Coincidentia*. Zeitschrift für europäische Geistesgeschichte. Band 5, Heft 1: Cusanisches im Umkreis von Derrida. Bernkastel-Kues / Münster 2014, 143-158.
- Bocken, Inigo: Das Denken des Übens. Die Exerzitien des Ignatius von Loyola als Artikulationsform des Denkens. In: Borsche, Tilman (Hg.): *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie: Artikulationsformen des Denkens*. Doppelheft 40/2-3. Stuttgart 2015, 197-213.
- Bocken, Inigo: Konkrete Universalität – die performative Wahrheit der Konjekturen bei Nicolaus Cusanus. In: Ströbele, Christian (Hg.): *Singularität und Universalität im Denken des Cusanus*. Beiträge der 5. Jungcusanertagung. 11.-13. Oktober 2012. Regensburg 2015, 72-87.
- Bocken, Inigo: Spiel des Sehens – Visualität und Metaphysik bei Nicolaus Cusanus. In: Borsche, Tilman / Schwaetzer, Harald (Hgg.): *Können – Spielen – Loben: Cusanus* 2014. Münster 2016, 241-269.
- Bocken, Inigo / Borsche, Tilman (Hgg.): *Kann das Denken malen? Philosophie und Malerei in der Renaissance*. München 2010.
- Bocken, Inigo / Decorte, Jos: Inleiding. In: *Nicolaas van Cusa. Het zien van God*. Ingeleid, vertaald en geannoteerd door Inigo Bocken en Jos Decorte. Kapellen 1993, 7-33.
- Bocken, Inigo / de Mey, Marc / Schneider, Wolfgang Christian / Schwaetzer, Harald (Hgg.): „*videre et videri coincidunt*“. Theorien des Sehens in der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts. Münster 2011.
- Bocken, Inigo / Schwaetzer, Harald (Hgg.): *Spiegel und Porträt. Zur Bedeutung zweier zentraler Bilder im Denken des Nicolaus Cusanus*. Maastricht 2005.
- Bocken, Inigo / van Buijtenen, Eveline: *Weerbarstige spiritualiteit*. Inleiding in het denken van Michel de Certeau. Heeswijk 2016.

- Bohn, Ralf: Versteckspiel. Ecksteine einer Genealogie der Szenifikation. In: Bohn, Ralf / Wilharm, Heiner (Hgg.): Inszenierung und Ereignis. Beiträge zur Theorie und Praxis der Szenographie. Bielefeld 2009, 61-103.
- Bollmann, Anne: Frauenleben und Frauenliteratur in der Devotio moderna. Volkssprachige Schwesternbücher in literahistorischer Perspektive. Groningen 2004.
- Bollmann, Anne / Staubach, Nikolaus (Hgg.): Schwesternbuch und Statuten des St. Agnes-Konvents in Emmerich. Emmerich 1998.
- Borsche, Tilman: Was etwas ist. Fragen nach der Wahrheit der Bedeutung bei Platon, Augustin, Nikolaus von Kues und Nietzsche. München 1990.
- Borsche, Tilman: Einleitung. Sprachphilosophische Überlegungen zu einer Geschichte der Sprachphilosophie. In: Borsche, Tilman (Hg.): Klassiker der Sprachphilosophie. Von Platon bis Noam Chomsky. München 1996, 7-13.
- Borsche, Tilman: Der Dialog – im Gegensatz zu anderen literarischen Formen der Philosophie – bei Nikolaus von Kues. In: Jacobi, Klaus (Hg.): Gespräche lesen. Philosophische Dialoge im Mittelalter. Tübingen 1999, 407-433.
- Borsche, Tilman: Reden unter Brüdern. Diskurstheoretische Bedingungen der Konkordanz bei Nikolaus von Kues. In: Bocken, Inigo (Hg.): Conflict and Reconciliation. Perspectives on Nicolaus of Cusa. Leiden 2004, 9-27.
- Borsche, Tilman: Einleitung. In: Borsche, Tilman / Schwaetzer, Harald (Hgg.): Können – Spielen – Loben. Cusanus 2014. Münster 2016, 239-240.
- Borsche, Tilman (Hg.): Allgemeine Zeitschrift für Philosophie: Artikulationsformen des Denkens. Doppelheft 40/2-3. Stuttgart 2015.
- Borsche, Tilman: Die lebendige Kraft des freien Willens. In: Borsche, Tilman / Schwaetzer, Harald (Hgg.): Können – Spielen – Loben. Cusanus 2014. Münster 2016, 19-41.
- Borsche, Tilman / Schwaetzer, Harald (Hgg.): Können – Spielen – Loben. Cusanus 2014. Münster 2016.
- Buck, August: Einleitung des Herausgebers. In: Giannozzo Manetti: Über die Würde und Erhabenheit des Menschen. De dignitate et excellentia hominis. Hamburg 1990, VII-XXXIV.
- Busch, Johannes: Liber de origine devotionis modernae. In: Grube, Karl (Hg.): Des Augustinerpropstes Johannes Busch Chronicon Windeshemense und Liber de reformatione monasteriorum. (Geschquellen der Provinz Sachsen, 19.) Halle 1886, 245-375.
- Cassirer, Ernst: Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance. Nachdruck der 1. Auflage, Leipzig / Berlin 1927. Darmstadt 1994.
- Certeau, Michel de: La Fable mystique, I. (XVIe-XVIIe siècle). Paris 1982.
- Certeau, Michel de: Nicolas de Cues. Le secret d'un regard. In: Traverses. cci, 30-31. Paris 1984, 70-85.
- Certeau, Michel de: The Gaze. Nicholas of Cusa. In: Diacritics. Vol. 17, No. 3, 1987, 2-38.
- Certeau, Michel de: Nikolaus von Kues. Das Geheimnis eines Blickes. In: Bohn, Volker (Hg.): Bildlichkeit. Internationale Beiträge zur Poetik. Frankfurt am Main 1990, 325-356.
- Certeau, Michel de: La prise de parole et autres écrits politiques. Paris 1994.
- Certeau, Michel de: La Fable mystique, II (XVIe-XVIIe siècle), éd. de Luce Giard. Paris 2013.
- Certeau, Michel de: Die Himmelfahrt (Meditation). In: Geist und Leben. Zeitschrift für christliche Spiritualität. Heft 3 / Juli-September 2017. Jahrgang 90. Würzburg 2017, 312-319. [L'ascension. In: Christus 6 (1959), 211-220.]

- Corbellini, Sabrina: *Sitting Between Two Sisters. Reading Holy Writ in a Community of Tertiaries in Sint-Agnes, Amersfoort*. In: Blanton, Virginia / O'Mara, Veronica / Stoop, Patricia (Hgg.): *Nuns' Literacies in Medieval Europe. The Antwerp Dialogue*. Turnhout 2018, 83-97.
- Cranz, Ferdinand Edward / Izbicki, Thomas / Christianson, Gerald (Hgg.): *Nicholas of Cusa and the Renaissance*. Aldershot 2000.
- Czirak, Adam: *Partizipation der Blicke. Szenerien des Sehens und Gesehenwerdens in Theater und Performance*. Bielefeld 2012.
- De Boer, Dick Edward Herman: *De Moderne Devotie. Reflectie, educatie en sociale-culturele cohesie in de Duits-Nederlandse grensregio*. In: De Boer, Dick Edward Herman / Kwiatkowski, Iris (Hgg.): *Die Devotio Moderna. Sozialer und kultureller Transfer (1350 - 1580)*. Band 1: Frömmigkeit, Unterricht und Moral. Einheit und Vielfalt der Devotio Moderna an den Schnittstellen von Kirche und Gesellschaft, vor allem in der deutsch-niederländischen Grenzregion. Münster 2013, 9-28.
- De Kesel, Marc: *Faith in Crisis. Reflections on Michel de Certeau's Theory of Christianity*. In: *Coincidentia. Zeitschrift für europäische Geistesgeschichte*. Band 3, Heft 3: Michel de Certeau und Michel Foucault: *Diskursive Praktiken*. Bernkastel-Kues / Münster 2012, 415-438.
- Dupré, Wilhelm: *Das Bild und die Wahrheit*. In: Haubst, Rudolf (Hg.): *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft 18: Das Sehen Gottes nach Nikolaus von Kues. Akten des Symposions in Trier vom 25. bis 27. September 1986*. Trier 1989, 125-166.
- Dupré, Wilhelm: *Liebe als Grundbestandteil allen Seins und „Form oder Leben aller Tugenden“*. In: Kremer, Klaus (Hg.): *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft 26: Sein und Sollen. Die Ethik des Nikolaus von Kues*. Trier 2000, 65-99.
- Eco, Umberto: *Lector in fabula. Die Mitarbeit der Interpretation in erzählenden Texten*. München 1998.
- Eco, Umberto: *Kunst und Schönheit im Mittelalter*. München 2000.
- Endres, Rudolf: *Nicolaus Cusanus und das Kloster Tegernsee*. In: Yamaki, Kazuhiko (Hg.): *Nicholas of Cusa. A Medieval Thinker for the Modern Age*. Waseda 2002, 134-144.
- Filippi, Elena: *Albrecht Dürers „docta manus“ und ihre cusanische Herkunft*. In: Müller, Tom / Vollet, Matthias (Hgg.): *Die Modernitäten des Nikolaus von Kues. Debatten und Rezeptionen*. Bielefeld 2013, 252-266.
- Filippi, Elena: *Cusanus, Pius II. und der Dom zu Pienza. Licht und Schatten. Vortrag auf dem deutsch-italienischen Kongress Natur und Geist in der Philosophie des Nikolaus von Kues*. Organisiert von Gianluca Cuzzo und Harald Schwaetzer. Bernkastel-Kues, 28.-30.07.2018.
- Filippi, Elena / Schwaetzer, Harald (Hgg.): *Spiegel der Seele. Reflexionen in Mystik und Malerei*. Münster 2012.
- Fischer-Lichte, Erika: *Inszenierung und Theatralität*. In: Willems, Herbert / Jurga, Martin (Hgg.): *Inszenierungsgesellschaft. Ein einführendes Handbuch*. Opladen/Wiesbaden 1998, 81-90.
- Fischer-Lichte, Erika: *Inszenierung*. In: Fischer-Lichte, Erika / Kolesch, Doris / Warstat, Matthias (Hgg.): *Metzler Lexikon Theatertheorie*. Stuttgart 2005, 146-153.
- Fischer-Lichte, Erika: *Performativität. Eine Einführung*. Bielefeld 2013.
- Flasch, Kurt: *Nicolaus Cusanus*. München 2001.
- Flasch, Kurt: *Nikolaus von Kues in seiner Zeit. Ein Essay*. Stuttgart 2004.

- Flasch, Kurt: Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung. Frankfurt a. M. 2008.
- Frank, Thomas / Winkler, Norbert (Hgg.): *Renovatio et unitas – Nikolaus von Kues als Reformier. Theorie und Praxis der reformatio im 15. Jahrhundert.* Göttingen 2012.
- Füssel, Marian: *Zur Aktualität von Michel De Certeau. Einführung in sein Werk.* Wiesbaden 2018.
- Giard, Luce: *Présentation.* In: de Certeau, Michel: *La Fable mystique, II (XVIe-XVIIe siècle),* éd. de Luce Giard. Paris 2013, 7-17.
- Goffman, Erving. *Wir alle spielen Theater. Die Selbstdarstellung im Alltag.* München 1969. [The Presentation of Self in Everyday Life. New York 1959.]
- Grave, Johannes: *Architekturen des Sehens. Bauten in Bildern des Quattrocento.* Paderborn 2015.
- Haas, Alois Maria: „...das Letzte unserer Sehnsüchte erlangen.“ Nikolaus von Kues als Mystiker. *Trierer Cusanus Lecture.* Trier 2008.
- Hadot, Pierre: *Exercices spirituels et philosophie antique.* Paris 1981.
- Hamann, Florian: *Wie man Muslime vom Christentum überzeugt – Der mögliche Einfluss Georgs von Trapezunt auf Nikolaus von Kues und Enea Silvio Piccolomini.* In: Frank, Thomas / Winkler, Norbert (Hgg.): *Renovatio et unitas – Nikolaus von Kues als Reformier. Theorie und Praxis der reformatio im 15. Jahrhundert.* Göttingen 2012, 205-238.
- Habst, Rudolf (Hg.): *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft 18: Das Sehen Gottes nach Nikolaus von Kues. Akten des Symposions in Trier vom 25. bis 27. September 1986.* Trier 1989.
- Hetzl, Andreas: ‚Die Rede ist ein großer Bewirker‘. *Performativität in der antiken Rhetorik.* In: Kertscher, Jens / Mersch, Dieter (Hgg.): *Performativität und Praxis.* München 2003, 229-246.
- Hetzl, Andreas: *Konkrete Freiheit. Selbstbestimmung in Situationen. – Das Enigma von Agency. Psychoanalyse, Hermeneutik und Herrschaftskritik.* Internationale Tagung an der Alpen-Adria-Universität Klagenfurt, Institut für Philosophie in Kooperation mit dem Institut für Medien- und Kommunikationswissenschaften, 27.-28. Mai 2016. Siehe auch: <https://www.youtube.com/watch?v=i9Z8O2Qqwv0>, letzter Aufruf am 11.05.2018.
- Hoff, Johannes: *Philosophie als performative Praktik. Spuren cusanischen Denkens bei Jacques Derrida und Michel de Certeau.* In: Reinhardt, Klaus / Schwaetzer, Harald (Hgg.): *Cusanus-Rezeption in der Philosophie des 20. Jahrhunderts.* Regensburg 2005, 93-120.
- Hoff, Johannes: *Die sich selbst zurücknehmende Inszenierung von Reden und Schweigen. Zur mystagogischen Rhetorik des Nikolaus von Kues.* In: Meyer, Holt / Uffelman, Dirk (Hgg.): *Religion und Rhetorik. Entwicklungen und Paradoxien ihrer unvermeidlichen Allianz. Religionswissenschaft heute.* 236 Stuttgart 2007, 222-236.
- Hoff, Johannes: *Kontingenz, Berührung, Überschreitung. Zur philosophischen Propädeutik christlicher Mystik nach Nikolaus von Kues.* Freiburg 2007.
- Hoff, Johannes: *The Analogical turn. Rethinking Modernity with Nicholas of Cusa.* Grand Rapids, Michigan / Cambridge, UK 2013.
- Hofman, Rijcklof: *Het rumineren van de De Imitatione Christi.* In: Caspers, Charles / Mertens, Thom (Hgg.): *Thomas van Kempen en zijn Navolging van Christus. (Ons Geestelijk Erf 77.1-2.)* Antwerpen 2003, 30-42.
- Huizinga, Johan: *Herbst des Mittelalters. Studien über Lebens- und Geistesformen des 14. und 15. Jahrhunderts in Frankreich und in den Niederlanden.* Stuttgart 1975.
- Illich, Ivan: *Im Weinberg des Textes. Als das Schriftbild der Moderne entstand.* München 2010.
- Iser, Wolfgang: *Der Akt des Lesens. Theorie ästhetischer Wirkung.* München 1984.

- Iser, Wolfgang: Der implizite Leser. Kommunikationsformen des Romans von Bunyan bis Beckett. München 1994.
- Jacobi, Klaus: Die Methode der cusanischen Philosophie. Freiburg 1969.
- Jacobi, Klaus (Hg.): Nikolaus von Kues. Einführung in sein philosophisches Denken. Freiburg 1979.
- Jacobi, Klaus: Ontologie aus dem Geist „belehrten Nichtwissens“. In: Jacobi, Klaus (Hg.), Nikolaus von Kues. Einführung in sein philosophisches Denken, Freiburg 1979, 27-55.
- Jacobi, Klaus (Hg.): Gespräche lesen. Philosophische Dialoge im Mittelalter. Tübingen 1999.
- Jaspers, Karl: Nikolaus Cusanus. München 1964.
- Kabisch, Susann: Aufführung der Gottesschau. Performativität als Vermittlungsstrategie in Cusanus' *De visione Dei*. In: Schneider, Wolfgang Christian / Zeyer, Kirstin (Hgg.): *Coincidentia*. Zeitschrift für europäische Geistesgeschichte. Band 2, Heft 2: Entfaltungen der Welt. Bernkastel-Kues / Münster 2011, 355-366.
- Kabisch, Susann: Inszenierungen von Singularität und Universalität bei Nikolaus von Kues und Jacques Derrida. In: Ströbele, Christian (Hg.): *Singularität und Universalität im Denken des Cusanus*. Beiträge der 5. Jungcusanertagung. 11.-13. Oktober 2012. Regensburg 2015, 88-103.
- Kabisch, Susann: Freiheit als Kreativität bei Nikolaus von Kues und Giovanni Pico della Mirandola. In: Borsche, Tilman / Schwaetzer, Harald (Hgg.): *Können – Spielen – Loben. Cusanus 2014*. Münster 2016, 383-396.
- Kelley, Nicole: Philosophy as Training for Death. Reading the Ancient Christian Martyr Acts as Spiritual Exercises. *Church History* 75, 4, 2006, 723-747.
- Kim, Il: Cusanus and Architecture: His Legacy in the Building of the St. Nikolaus-Hospital. Vortrag auf der Tagung „sapientia aedificavit sibi domum“. Eine Philosophie des Ortes bei Nikolaus von Kues. Bernkastel-Kues, 6.-7.11.2015.
- Klausmann, Theo: *Consuetudo consuetudine vincitur*. Die Hausordnungen der Brüder vom gemeinsamen Leben im Bildungs- und Sozialprogramm der *Devotio moderna*. Frankfurt am Main 2003.
- Köhler, Johannes / Schneider, Wolfgang Christian: „Dass sie das Vater unser und den Glauben nicht recht sprächen“. Die Cusanus-Lehrtafel der Lambertikirche in Hildesheim. In: Schneider, Wolfgang Christian / Zeyer, Kirstin (Hgg.): *Coincidentia*. Zeitschrift für europäische Geistesgeschichte. Band 2, Heft 2: Entfaltungen der Welt. Bernkastel-Kues / Münster 2011, 367-402.
- Kreuzer, Johann: Der Geist als *imago Dei* – Augustinus und Cusanus. In: Reinhardt, Klaus / Schwaetzer, Harald (Hgg.): *Nikolaus von Kues in der Geschichte des Platonismus*. Regensburg 2007, 65-86.
- Ladner, Gerhard W.: *The Idea of Reform: Its Impact on Christian Thought and Action in the Age of the Fathers*. Cambridge (Mass) 1959/1994.
- Le Brun, Jacques: Michel de Certeau historien de la spiritualité. *Recherches de Science Religieuse*. 2003/4 (Tome 91), 535-552.
- Margreiter, Reinhard: *Erfahrung und Mystik. Grenzen der Symbolisierung*. Berlin 1997.
- Meinhardt, Helmut: Exaktheit und Mutmaßungscharakter der Erkenntnis. In: Jacobi, Klaus (Hg.): *Nikolaus von Kues. Einführung in sein philosophisches Denken*. Freiburg / München 1979, 101-120.
- Meisma, K. O.: *De Aflaten van de S. Walburgskerk te Zutphen*. In: *Archief voor de geschiedenis van het Aartsbisdom Utrecht*. 31. Utrecht 1906, 68-146.
- Meuthen, Erich: *Nikolaus von Kues. 1401-1464. Skizze einer Biographie*. Münster 1964.

- Meuthen, Erich: Cusanus in Hildesheim. In: Beppler, Jochen (Hg.): Die Diözese Hildesheim in Vergangenheit und Gegenwart, 64, 1996, 387-414.
- Milbank, John: *Mathesis and Methexis*: The post-nominalist Realism of Nicholas of Cusa. In: Moulin, Isabelle (Hg.): *Participation et vision de Dieu chez Nicolas de Cues*. Paris 2017, 143-169.
- Milem, Bruce: *The Unspoken Word. Negative Theology In Meister Eckhart's German Sermons*. Washington, D.C., 1967.
- Müller, Tom: Der „Florentiner Stammtisch“, eine frühe „Akademie“ der Wissenschaften und der Künste. In: Schwaetzer, Harald / Zeyer, Kirstin (Hgg.): *Das europäische Erbe im Denken des Nikolaus von Kues: Geistesgeschichte als Geistesgegenwart*. Münster 2008, 89-128.
- Müller, Tom: *Der junge Cusanus. Ein Aufbruch in das 15. Jahrhundert*. Münster 2013.
- Müller, Tom / Vollet, Matthias (Hgg.): *Die Modernitäten des Nikolaus von Kues. Debatten und Rezeptionen*. Bielefeld 2013.
- Nissen, Peter: „Das ich gern friden heett“. Nicolaus Cusanus en zijn tijd. In: *Tijdschrift voor Nederlandse Kerkgeschiedenis*. V (2002), 115-128.
- Peroli, Enrico: *Essere persona. Le origini di un'idea tra grecità e cristianesimo*. Brescia 2006.
- Pieper, Jan: *Pienza. Der Entwurf einer humanistischen Weltsicht*. Fellbach 1997.
- Post, Regnerus Richardus: *The Modern Devotion. Confrontation with Reformation and Humanism*. Leiden 1968.
- Ranff, Viki: *Mystische Theologie und Gottes-Gedanke bei Dionysius und Nikolaus von Kues*. In: Euler, Walter Andreas / Albertson, David C. (Hgg.): *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft 33: Der Gottes-Gedanke des Nikolaus von Kues. Akten des Symposions in Trier vom 21. bis 23. Oktober 2010*. Trier 2012, 149-167.
- Reinhardt, Klaus: *Vorwort*. In: Schwaetzer, Harald: *Aequalitas. Erkenntnistheoretische und soziale Implikationen eines christologischen Begriffs bei Nikolaus von Kues. Eine Studie zu seiner Schrift De aequalitate*. Hildesheim / Zürich / New York 2004, 9.
- Riedenaier, Markus: *Pluralität und Rationalität. Die Herausforderung der Vernunft durch die religiöse und kulturelle Vielfalt nach Nikolaus Cusanus*. Stuttgart 2007.
- Scheuchnflug, Peter: *Die Fangemeinde. Was die Kirche vom Fußball lernen kann*. In: Merkt, Andreas (Hg.): *Fußballgott. Elf Einwürfe*, Köln 2006, 51-65.
- Schneider, Norbert: *Zum Motiv des Spiegels in der Malerei des Spätmittelalters und der Frühen Neuzeit*. In: Filippi, Elena / Schwaetzer, Harald (Hgg.): *Spiegel der Seele. Reflexionen in Mystik und Malerei*. Münster 2012, 19-33.
- Schneider, Wolfgang Christian: *Der Weg zu Weisheit und Preis: Vom Vollzug der Lehrtafel des Cusanus in Hildesheim*. In: Borsche, Tilman / Schwaetzer, Harald (Hgg.): *Können – Spielen – Loben. Cusanus 2014*. Münster 2016, 505-524.
- Schneider, Wolfgang Christian: *Logik und Sinnspiel. Spekulative anagogische Schemata des Mittelalters bis zum Ludus Globi und zur Figura Paradigmaticades Cusanus*. In: Borsche, Tilman / Schwaetzer, Harald (Hgg.): *Können – Spielen – Loben. Cusanus 2014*. Münster 2016, 271-300.
- Schomakers, Ben: *Over de metafysica en de mystiek van Pseudo-Dionysius*. In: *Dionysius de Areopagiet: Over mystieke theologie. Vertaling en essay Ben Schomakers*. Kampen 1990, 23-192.
- Schwaetzer, Harald: „Semen universale“. *Die Anthropologie bei Nikolaus von Kues und Giovanni Pico della Mirandola*. In: Thurner, Martin (Hg.): *Nicolaus Cusanus zwischen*

- Deutschland und Italien. Beiträge Eines deutsch-italienischen Symposiums in der Villa Vigoni. Berlin 2002, 555-576.
- Schwaetzer, Harald: *Aequalitas*. Erkenntnistheoretische und soziale Implikationen eines christologischen Begriffs bei Nikolaus von Kues. Eine Studie zu seiner Schrift *De aequalitate*. Hildesheim / Zürich / New York 2004.
- Schwaetzer, Harald / Zeyer, Kirstin (Hgg.): *Das europäische Erbe im Denken des Nikolaus von Kues: Geistesgeschichte als Geistesgegenwart*. Münster 2008.
- Schwaetzer, Harald: *Konjekturen zur coniectura*. Zur Verschränkung von Selbst- und Welterkenntnis bei Nikolaus von Kues. In: Borsche, Tilman / Schwaetzer, Harald (Hgg.): *Können – Spielen – Loben: Cusanus 2014*. Münster 2016, 525-540.
- Schwaetzer, Harald: *Imaginäre Mystik*. Eine Neubestimmung anagogischen Denkens bei Nikolaus von Kues. In: Möde, Erwin (Hg.): *Spiritualität: Neue Ansätze im Licht der Philosophie und Theologie des Nikolaus von Kues*. Regensburg 2017, 128-143.
- Seel, Martin: *Ästhetik Des Erscheinens*. München 2000.
- Seel, Martin: *Inszenieren als Erscheinenlassen*. Thesen über die Reichweite eines Begriffs. In: Früchtl, Josef / Zimmermann, Jörg (Hgg.): *Ästhetik der Inszenierung*. Frankfurt a. M. 2001, 48-62.
- Sfez, Jocelyne: *Vom Spiegel zum Ort des Anderen*. Eine henologische Lehre der Standpunkte. In: Bocken, Inigo / Schwaetzer, Harald (Hgg.): *Spiegel und Porträt*. Zur Bedeutung zweier zentraler Bilder im Denken des Nicolaus Cusanus. Maastricht 2005, 159-176.
- Stadler, Michael: *Rekonstruktion einer Philosophie der Ungegenständlichkeit*. Zur Struktur des Cusanischen Denkens. München 1983.
- Staubach, Nikolaus: *Cusani Laudes*. Nikolaus von Kues und die *Devotio moderna* im Reformdiskurs des Spätmittelalters. In: Keller, Hagen / Meier, Christel (Hgg.): *Frühmittelalterliche Studien: Jahrbuch des Instituts für Frühmittelalterforschung der Universität Münster*. Band 34. Berlin / New York 2000, 259-337.
- Staubach, Nikolaus: *Zwischen Kloster und Welt? Die Stellung der Brüder vom gemeinsamen Leben in der spätmittelalterlichen Gesellschaft*. In: Staubach, Nikolaus (Hg.): *Kirchenreform von unten*. Gerhard Zerbolt von Zutphen und die Brüder vom gemeinsamen Leben. Frankfurt 2004, 368-426.
- Staubach, Nikolaus: *Cusanus und die Devotio moderna*. In: Bocken, Inigo (Hg.): *Conflict and Reconciliation. Perspectives on Nicholas of Cusa*. Leiden 2004, 29-51.
- Staubach, Nikolaus: *Zwischen partikularer Identität und universalem Anspruch: Einheit und Vielfalt der Devotio moderna*. In: De Boer, Dick Edward Herman / Kwiatkowski, Iris (Hgg.): *Die Devotio Moderna. Sozialer und kultureller Transfer (1350 - 1580)*. Band 1: *Frömmigkeit, Unterricht und Moral*. Einheit und Vielfalt der Devotio Moderna an den Schnittstellen von Kirche und Gesellschaft, vor allem in der deutsch-niederländischen Grenzregion. Münster 2013, 29-56.
- Ströbele, Christian: *Performanz und Diskurs*. Religiöse Sprache und negative Theologie bei Cusanus. Münster 2015.
- Ströbele, Christian (Hg.): *Singularität und Universalität im Denken des Cusanus*. Beiträge der 5. Jungcusanertagung 11.-13. Oktober 2012. Regensburg 2015.
- Thiel, Detlef: *Die Cusanismen der Moderne*. Zur Cusanus-Rezeption im 19. und frühen 20. Jahrhundert. In: Müller, Tom / Vollet, Matthias (Hgg.): *Die Modernitäten des Nikolaus von Kues*. Debatten und Rezeptionen. Bielefeld 2013, 345-368.
- Thomas van Kempen: *De navolging van Christus*. Ingeleid door Rudolf van Dijk en Kees Waaijman en vertaald naar het oorspronkelijke handschrift door Rudolf van Dijk. Ten Have 2008.

- Thomé, Martin: „Bildung“ – Was ist das?. In: *Coincidentia*. Zeitschrift für europäische Geistesgeschichte. Beiheft 5: Graupe, Silja / Schwaetzer, Harald (Hgg.): *Bildung gestalten. Akademische Aufgaben der Gegenwart. Zur Eröffnung der Cusanus Hochschule*. Bernkastel-Kues / Münster 2015, 15-25.
- van Dijk, Mathilde: *Performing the Fathers in the Devotio Moderna*. In: Engelbrecht, Jörg / Kwiatowski, Iris (Hgg.): *Die Devotio Moderna. Sozialer und Kultureller Transfer (1350-1580)*. Band 2: *Die räumliche und geistige Ausstrahlung der Devotio Moderna – zur Dynamik ihres Gedankengutes*. Münster 2013, 227-244.
- van Dijk, Rudolf: *Twaalf kapitels over ontstaan, bloei en doorwerking van de Moderne Devotie; onder redactie van Charles Caspers en Rijcklof Hofman*. Hilversum 2012.
- van Dijk, Rudolf: *Salome Sticken (1369-1449) en de oorsprong van de Moderne Devotie. Met medewerking van Rijcklof Hofman, en met een eerste kritische editie van de Statuten van het Meester-Geertshuis, bezorgd door Marinus van den Berg*. Hilversum 2015.
- van Engen, John: *Sisters and Brothers of the Common Life. The Devotio Moderna and the World of the Later Middle Ages*. Philadelphia 2008.
- Venturelli, Greta: *Faith, unity, multiplicity: De pace idiotae?* In: Fiamma, Andrea (Hg.): *Die Idiota-Dialoge des Nikolaus von Kues: Philosophische, theologische und wissenschaftliche Inhalte*. (In Bearbeitung.)
- Vietta, Silvio: *Europäische Kulturgeschichte. Eine Einführung*. Paderborn 2007.
- Vogas, Konstantin: *Die Stadt als Bühne und Buch. Zur Selbstinszenierung Pius' II. in der Architektur Pienzas*. Hamburg 2005.
- von Bredow, Gerda: *Im Gespräch mit Nikolaus von Kues. Gesammelte Aufsätze 1948-1993*, hg. von Hermann Schnarr. Münster 1995.
- von Bredow, Gerda: *Der Geist als lebendiges Bild Gottes (Mens viva dei imago)*. In: *Im Gespräch mit Nikolaus von Kues. Gesammelte Aufsätze 1948-1993*, hg. von Hermann Schnarr. Münster 1995, 99-109.
- Waaijman, Kees: *Handbuch der Spiritualität. Formen, Grundlagen, Methoden*. Ostfildern 2007. [Spiritualiteit. Vormen, gronslagen, methoden. Kampen / Gent 2000.]
- Weihe, Richard: *Die Paradoxie der Maske: Geschichte einer Form*. München 2004.
- Willems, Herbert: *Inszenierungsgesellschaft? Zum Theater als Modell, zur Theatralität von Praxis*. In: Jurga, Martin / Willems, Herbert (Hgg.): *Inszenierungsgesellschaft. Ein einführendes Handbuch*. Opladen/Wiesbaden 1998, 23-79.
- Wirth, Uwe (Hg.): *Performanz. Zwischen Sprachphilosophie und Kulturwissenschaften*. Frankfurt a. M. 2002.
- Wirth, Uwe: *Der Performanzbegriff im Spannungsfeld von Illokution, Iteration und Indexikalität*. In: Wirth, Uwe (Hg.): *Performanz. Zwischen Sprachphilosophie und Kulturwissenschaften*, Frankfurt a. M. 2002, 9-63.
- Witte, Karl Heinz: *Meister Eckhart: Leben aus dem Grunde des Lebens. Eine Einführung*. München 2013.
- Wolter, Johannes: *Apparitio Dei. Der Theophanische Charakter der Schöpfung nach Nikolaus von Kues*. Münster 2004.
- Zeyer, Kirstin: *Cusanus in Marburg. Hermann Cohens und Ernst Cassirers produktive Form der Philosophiegeschichtsaneignung*. Münster 2015.
- Zeigler, Joanna: *Introduction*. In: Suydam, Mary / Zeigler, Joanna (Hgg.): *Performance and Transformation. New approaches to late medieval spirituality*. New York 1999, xiii-xxi.
- zur Lippe, Rudolf: *Der schöne Schein. Existenzielle Ästhetik*. Bern 1988.

Eidesstattliche Versicherung

Ich versichere an Eides statt, dass ich die vorliegende Arbeit selbständig und ohne unerlaubte Hilfe verfasst und die benutzten Hilfsmittel vollständig angegeben habe.

Die vorliegende wissenschaftliche Abhandlung ist weder in ihrer Gesamtheit noch in Teilen einer anderen wissenschaftlichen oder künstlerisch-wissenschaftlichen Hochschule vorgelegt worden.

Zusammenfassung

Die Vielzahl methodischer Bemerkungen, mit denen Nikolaus von Kues innerhalb seiner Schriften deren Vorgehensweise reflektiert, offenbart seine Aufmerksamkeit für die Prozesshaftigkeit und Situationsgebundenheit des menschlichen Denkens.

Zentral für die Dissertation sind die Texte *Idiota de mente* (1450) und *De visione Dei* (1453), ergänzt um einen Exkurs über die Übungsformen, insbesondere im Umgang mit Texten, der *Devotio moderna* sowie über die Text-Tafeln der Legationsreise, repräsentiert durch die Tafel von St. Lamberti zu Hildesheim.

Das Konzept der Inszenierung, eingeführt durch Michel de Certeau, ermöglicht eine Untersuchung der Art und Weise, wie die Texte den Lesenden im Prozess des Lesens einen Erfahrungsraum eröffnen und so die Gelegenheit bieten, selbst eine Erfahrung zu machen und diese als solche zu reflektieren.

In der Lektüre von *Idiota de mente* markiert die Figur des Redners die Position der Lesenden im Text. Der letzte Redeeinsatz dieser Figur, das Bekenntnis über eine im Gespräch mit dem Laien und dem Philosophen gewonnene unzweifelhafte Erfahrung des Geistes als Kraft, die alles misst, bietet den Lesenden eine Gelegenheit, dieses Bekenntnis selbst zu vollziehen und entsprechend das Lesen selbst als Erfahrung zu begreifen.

In der Lektüre von *De visione Dei* als Inszenierung stellt sich die Frage, wie sich die in Widmung, Vorwort und den Bemerkungen der ersten drei Kapitel angeleitete Rezeptionssituation als Betrachtungsübung und die gebetsförmige Abhandlung der folgenden Kapitel zueinander verhalten. Das für *De visione Dei* zentrale Bekenntnis ist das eines Nicht-Wissens um die eigene Erfahrung und zugleich über das Genügen der göttlichen Gnade, aufgrund derer in der Gewissheit über die Unerfassbarkeit Gottes ein Wissen um die eigene Erfahrung nicht notwendig erscheint.

Auch das Tun des Autors ist letztlich als ein Bekenntnis zu begreifen, das als ein Akt der Selbstvergewisserung im Schreiben die Einsichten der *docta ignorantia* und der *coincidentia oppositorum* immer wieder von Neuem vollzieht und einübt und damit zugleich den Lesenden eine Gelegenheit zu einem solchen Denkvollzug als Glaubenspraxis bietet.

Samenvatting

De vele methodische opmerkingen in de teksten van Nicolaas van Cusa (1401-1464) laten zijn aandacht voor het menselijk denken als een dynamisch proces en een concrete praktijk zien.

In dit proefschrift staan de teksten *Idiota de mente* (De leek over de geest; 1450) en *De visione Dei* (Over het zien van God; 1453) centraal. Deze geschriften worden gerelateerd aan het tekstbord in de St. Lamberti-kerk te Hildesheim en aan de ideeën en praktijken van de Moderne Devotie.

Middels het door Michel de Certeau S.J. (1925-1986) geïntroduceerde concept van de encenering wordt het mogelijk te onderzoeken, hoe de teksten bij de lezer tijdens het leesproces een ervaringsruimte openen, waardoor ze een gelegenheid bieden om het eigen lezen als ervaring te begrijpen.

In de lezing van de dialoog *Idiota de mente* staat de spreker in de tekst in de positie van de lezer. De laatste toespraak van de spreker, de belijdenis over een in het gesprek met de leek en de filosoof gemaakte ontwijfelbare ervaring van de geest als een kracht die alles meet, biedt de lezer een kans om deze belijdenis zelf uit te voeren en op deze basis het lezen zelf als een ervaring te begrijpen.

De lezing van *De visione Dei* roept de vraag op hoe zich de encenering van een receptiesituatie in opdracht, voorwoord en de opmerkingen van de eerste drie hoofdstukken en het gebed-achtig traktaat van de volgende hoofdstukken tot elkaar verhouden. De centrale belijdenis in *De visione Dei* is die van het niet-weten van een eigen ervaring en ook van de toereikendheid van de goddelijke genade, waardoor een bewustzijn van de eigen ervaring niet nodig blijkt voor een zeker zijn over de onvatbaarheid van God.

Ook het doen van de auteur kan uiteindelijk worden opgevat als een belijdenis, die als een actie van zelfverzekering middels het schrijven de inzichten van *docta ignorantia* (geleerde onwetendheid) en *coincidentia oppositorum* (samenvallen der tegendelen) voortdurend opnieuw uitvoert en inoefent en tegelijkertijd de lezer een kans biedt om deze manier van denken als religieuze praktijk te beleven.

Summary

The many methodical remarks within the writings of Nicholas of Cusa reveal his attention to human thinking as a process and a practice.

The dissertation sets the focus on *Idiota de mente* (1450) and *De visione Dei* (1453) as well as on the *Lamberti-Tafel* (wall catechism) in Hildesheim, linking them to the ideas and practices of the Modern Devotion.

The concept of staging, introduced by Michel de Certeau, enables an exploration of how the author makes the individual reader part of the text and encourages him to understand and reflect on his own reading and thinking as a spiritual exercise.

In the reading of *Idiota de mente*, the figure of the Orator represents the reader's position in the text. His last words, the confession of an unquestionable experience of the mind as a power that measures all things, gained in conversation with the Layman and the Philosopher, offers the readers an opportunity to perform this confession for themselves and, accordingly, to understand the reading itself as an experience.

In the reading of *De visione Dei* as the staging of a situation of reception as a contemplative exercise, the question arises as to how the dedication, foreword and the remarks of the first three chapters are related to the treatise in the form of a prayer of the following chapters. The central confession for *De visione Dei* is that of not knowing about one's own experience and, at the same time, of the satisfying divine grace, on the basis of which knowledge of one's own experience does not seem necessary in the certainty of God's unknowability.

The work of the author can be understood as a confession which, as an act of self-assurance in writing, repeatedly carries out and exercises the insights of the *docta ignorantia* and the *coincidentia oppositorum* and at the same time offers the readers an opportunity for such a process of thought as a practice of faith.

Lebenslauf

Susann Kabisch wurde in München geboren und ist am Münchner Stadtrand aufgewachsen und zur Schule gegangen. Während ihrer Schulzeit spielte sie Theater, unter anderem in der Jugendgruppe der Münchner Kammerspiele, und engagierte sich, im letzten Schuljahr, ehrenamtlich für das Projekt Kinder philosophieren (heute: Akademie Kinder philosophieren) in München.

Nach ihrem Abitur am Gymnasium Grafing bei München zog es sie nach Hildesheim, wo sie den Bachelorstudiengang Philosophie-Künste-Medien mit Philosophie im Hauptfach und Theater im Nebenfach studierte. In den Semesterferien realisierte sie weiterhin Theater- und Tanz-Projekte, unter anderem bei der freien Theatergruppe *Ridere in publico* (R.I.P.) Rosenheim. Sie entdeckte die Aquarellmalerei und organisierte in den folgenden Jahren mehrere Solo-Ausstellungen, darunter die Ausstellungen *Ausweg zur Sprache* in den Räumen des Instituts für Philosophie der Universität Hildesheim und *Antwort. Abstrakte Bilder und Texte* in den Räumen der Evangelischen Studierenden- und Katholischen Hochschulgemeinde Hildesheim. In den Jahren 2011 und 2012 war sie Mitwirkende bei dem interdisziplinären kollektiven Kunstprojekt *Kundry* mit einer Abschlussveranstaltung in der Halle 6 auf dem Schwere-Reiter-Gelände in München im Juni 2012. Eine überarbeitete Fassung ihrer Bachelorarbeit mit dem Titel *Aufführung der Gottesschau. Performativität als Vermittlungsstrategie in Cusanus: De visione Dei* wurde veröffentlicht in der Zeitschrift *Coincidentia* der Kueser Akademie für europäische Geistesgeschichte.

Nach dem Bachelorabschluss ging sie für ein Jahr nach Salzburg, wo sie im Rahmen einer Kooperation der Paris Lodron Universität Salzburg mit der Kunsthochschule Mozarteum am Schwerpunkt Wissenschaft und Kunst als Studienassistentin tätig war und die Studienergänzung *Kunst und Gesellschaft* absolvierte.

Während ihres Masterstudiums der Philosophie-Künste-Medien an der Universität Hildesheim war sie Tutorin für die Seminare von Tilman Borsche zur Einführung in die Erkenntnistheorie sowie zur Einführung in die Sprachphilosophie. Neben dem Studium erteilte sie ehrenamtlich Förderunterricht am Mehrgenerationenhaus Hildesheim in Deutsch als Fremdsprache und arbeitete als Dozentin für individuelle Lernförderung für die Hildesheimer Volkshochschule. Sie absolvierte ein Praktikum an der Kueser Akademie für europäische Geistesgeschichte in Bernkastel-Kues sowie ein Auslandssemester an der Radboud Universität Nijmegen. Ihre Masterarbeit wurde unter dem Titel *Abschiedsszene. Jacques Derridas Trauerrede für Emmanuel Levinas als philosophische Aufführung* ebenfalls in der Zeitschrift *Coincidentia* veröffentlicht. Ihr Masterstudium wurde im Rahmen des Deutschlandstipendiums gefördert von Bernward Medien, Agentur des Bistums Hildesheim sowie von der Studienstiftung des deutschen Volkes.

Von Oktober 2013 bis September 2015 arbeitete Susann Kabisch als wissenschaftliche Mitarbeiterin am Institut für Philosophie der Universität Hildesheim. Sie hielt Seminare zu Nikolaus von Kues: *De visione Dei* (gemeinsam mit Tilman Borsche); *Kunst als Transformationsgeschehen*; *Vermittlung der Kunst*; *Mystik, Messianismus, Politik* bei Walter Benjamin, Michel de Certeau und Jacques Derrida sowie Tutorien zu den Themen *Einführung ins wissenschaftliche Arbeiten* und *philosophische Hochschuldidaktik*.

Gemeinsam mit Tilman Borsche organisierte sie im Cusanus-Jubiläumsjahr 2014 die Tagung Ludus notionum. Das Spiel der Begriffe – mit Nikolaus von Kues auf der Jagd nach dem treffenden Wort vom 19.06. bis 22.06.2014 an der Universität Hildesheim.

Sie hielt Vorträge auf wissenschaftlichen Tagungen sowie öffentliche Vorträge für die Kueser Akademie für europäische Geistesgeschichte und veröffentlichte Aufsätze, Rezensionen und einen Tagungsbericht in Zeitschriften und Tagungsbänden. Ihr Dissertationsprojekt präsentierte sie unter anderem im Forschungskolloquium des Instituts für Philosophie der Universität Hildesheim, im internationalen Doktorandenkolloquium der Kueser Akademie für europäische Geistesgeschichte sowie am Titus Brandsma Institut für Spiritualitätsforschung Nijmegen, wo sie im Juni 2017 in das Fellowship Program aufgenommen wurde.

Gemeinsam mit Johanna Hueck und Christian Kny organisierte sie die interdisziplinäre und internationale Tagung junger Cusanusforschender Aussprechen des Unausprechlichen. Sprache und Kreativität bei Nicolaus Cusanus / Vocalising the Ineffable. Language and Creativity in Nicholas of Cusa vom 26.09. bis 30.09.2018 in Hildesheim mit einer öffentlichen künstlerischen Abendveranstaltung im Literaturhaus St. Jakobi Hildesheim.

Seit Anfang des Jahres 2016 ist sie Moderatorin des Philosophischen Salons im Kloster Lamspringe (bei Hildesheim) sowie Initiatorin und Co-Organisatorin (gemeinsam mit Andreas Hetzel, Institut für Philosophie Hildesheim und Jasmin Leckelt und Monika Suchan, Dombibliothek des Bistums Hildesheim) einer öffentlichen philosophischen Gesprächsreihe in Hildesheim.

Ihr Dissertationsprojekt wurde gefördert von der Gerda Henkel Stiftung.