

Die Figur des Redners in Idiota de mente

Autor(en): **Kabisch, Susann**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg**

Band (Jahr): **66 (2019)**

Heft 2

PDF erstellt am: **06.08.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-869331>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern. Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

SUSANN KABISCH

Die Figur des Redners in *Idiota de mente*¹

Idiota de mente beschreibt ein Gespräch zwischen drei Personen: Idiota, Philosophus und Orator. Die Figur des Redners könnte unter diesen als die unwichtigste erscheinen. Denn anders als in den beiden anderen Idiota-Dialogen, *Idiota de sapientia* und *Idiota de staticis experimentis*, in welchen der Redner als alleiniger Gesprächspartner des Laien auftritt, kommt er in *Idiota de mente* selten zu Wort.² Am Ende dieses Gesprächs aber, das vornehmlich zwischen dem Philosophen und dem Laien stattgefunden hat und dessen Verlauf also in dem Text geschildert ist, bekennt der Redner:

„Aufgrund einer unzweifelhaften Erfahrung weiß ich nun ganz sicher, dass der Geist die Kraft ist, die alles misst.“³

Welche Erfahrung kann der Redner gemacht haben, während er größtenteils schweigend einem Gespräch gefolgt ist? Diese Frage steht im Mittelpunkt der folgenden Textlektüre. Gleich zu Beginn wird das Geschehen räumlich und zeitlich situiert. Der Text stellt eine konkrete Szene vor Augen.

„Zu der Zeit, als viele Menschen wegen des Jubeljahrs in staunenswerter Hingabe nach Rom herbeieilten, da war, so hörte man, ein unter allen Zeitgenossen hervorragender Philosoph auf einer Brücke anzutreffen, wie er die Vorübergehenden voll Staunen betrachtete. Ihn suchte ein sehr wissbegieriger Redner angelegentlich, und als er ihn an der Blässe des Gesichts, dem bis auf die Knöchel reichenden Gewand und anderen Merkmalen, die die Würde des dem Denken zugewandten Mannes anzeigten, erkannte, grüßte er höflich und fragte, was ihn an diesen Ort gebannt halte.

Der Philosoph sagte: Das Staunen.“⁴

¹ Für die Förderung des Dissertationsprojekts danke ich der Gerda Henkel Stiftung.

² Zum inneren Zusammenhang der drei Idiota-Dialoge siehe BACHER, Christiane Maria: *Philosophische Waagschalen. Experimentelle Mystik bei Nikolaus von Kues mit Blick auf die Moderne*. Münster: Aschendorff Verlag 2015.

³ „[I]ndubio nunc experimento certissimum habens mentem vim omnia mensurantem existere“. (NIKOLAUS VON KUES: *Idiota de mente / Der Laie über den Geist*. Schriften des Nikolaus von Kues in deutscher Übersetzung, im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften hg. von Ernst Hoffmann, Paul Wilpert, Karl Bormann, Heft 21, hg. Renate Steiger. Hamburg: Meiner Verlag 1995, cap. XV n. 160.)

⁴ „Multis ob iubilaum Romam mira devotione accurrentibus auditum est philosophum omnium, qui nunc vitam agunt, praecipuum in ponte reperiri, transeuntes admirari. Quem orator quidam sciendi avidissimus sollicite quaerens ac ex faciei pallore, toga talari et ceteris cogitabundi viri gravitatem praesignantibus cognoscens blande salutans inquit, quae eum causa eo loci fixum teneat.

Philosophus: Admiratio, inquit.“ (*Idiota de mente*, cap. I n. 51).

In dieser Schilderung rücken wir, die Lesenden, schrittweise näher an das Geschehen heran. Erst erfahren wir nur, dass wir in Rom sind, dann wird uns der genaue Ort in der Stadt genannt. Wir befinden uns auf einer Brücke in Rom, zur Zeit des Jubeljahres. Wer sich in Rom auskennt, der erkennt in der Schilderung die Engelsbrücke.⁵ Die römischen Zeitgenossen dürften den Philosophen ganz konkret an einer ihnen vertrauten Stelle vor sich gesehen haben. Und vielleicht erkannte so mancher Lesende auch die Stimmung in der Stadt wieder, die hier beschrieben wird. Hintergrund des Geschehens ist die Menge der Pilgernden. Vor diesem Hintergrund betritt nun der Redner die Szene. Als Lesende beobachten wir den Redner, der den Philosophen beobachtet, der seinerseits die Menge der Pilgernden beobachtet. Schon dies ist ein erster Hinweis darauf, dass die Figur des Redners in der Rolle des Beobachters dem Rezipienten einen Ort innerhalb der Szene zuweist. Die Anwesenheit des Rezipienten als Beobachter der Szene aus der Szene selbst heraus ist damit markiert. Wir sehen den Philosophen mit den Augen des Redners auf der Brücke stehen und dessen Antwort auf die Frage des Redners nach dem Grund seines Innehaltens auf der Brücke ist zugleich die Antwort an uns Lesende: Das Staunen des Philosophen über die Gewissheit der Unsterblichkeit des Geistes, welche das einfache Volk allein aus Glauben (*sola fide*) besitze⁶, teilt auch der Redner. Diesem gegenüber bekennt der Philosoph, eben diese Gewissheit auch selbst zu suchen, jedoch mit anderen Mitteln. Zur Begründung seines Strebens beruft er sich auf das Orakel von Delphi, wobei das sprichwörtliche „Erkenne dich selbst“ in der Formulierung des Philosophen eine Erweiterung erfährt.

„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.“⁷

⁵ Ich folge hier den Anmerkungen der Übersetzerin Renate Steiger: *Anmerkungen der Herausgeberin*, in: *Idiota de mente*, 131. „Das V., von Nikolaus V. verkündete Jubiläum, wurde 1450 gefeiert. Pilgern, die in diesem Jahr nach Rom wallfahrten und 15 Tage lang die Apostelgräber und die Laterankirche besuchten (von weiter her Anreisende acht Tage lang), wurde Generalablass gewährt. Scharen von Gläubigen drängten über die Engelsbrücke, um dem Haupt der wieder geeinten Christenheit ihre Verehrung darzubringen. Dieses Jubeljahr sollte die Beendigung des Schismas und den Sieg der päpstlichen über die konziliare Idee feiern, die Devotion befördern und brachte Rom einen nicht dagewesenen Zufluss an Geld (vgl. PASTOR, L.: *Geschichte der Päpste seit dem Ausgang des Mittelalters*, Bd. I, 3. und 4. Aufl. Freiburg i.Br. 1901, 414–443; RE III 9).“

⁶ *Idiota de mente*, cap. I n. 52.

⁷ „Ego enim omni tempore mundum peragrando 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;“ (*Idiota de mente*, cap. I n. 52). Letzteres geht nach Steiger zurück auf Thomas von Aquin, *Summa theologiae*.

Damit ist das Thema des Dialogs genannt. Ziel ist die Selbsterkenntnis des Geistes in seiner Verbundenheit mit dem göttlichen Geist. Der Philosoph möchte diesem Ziel durch Schriftstudium näherkommen. Von seinem Gesprächspartner erfährt er jedoch, dass er seinem Vorhaben nicht wie geplant nachgehen kann. Die Schriften, die er im Tempel der Mens vermutet hatte, seien nicht mehr auffindbar. Stattdessen macht der Redner den Vorschlag, der Philosoph solle das Gespräch mit einem gewissen Laien suchen, worauf dieser sich ohne Umschweife einlässt. Die beiden begeben sich „nahe beim Tempel der Aeternitas in einen kleinen unterirdischen Raum“⁸. Nach diesem Szenenwechsel bleibt der Ort des Geschehens bis zum Ende des Textes unverändert. Der unterirdische Raum tritt als die Werkstatt des Laien hervor. Dieser erläutert sein tägliches Tun, das Löffel-Schnitzen als eine Übung, die Geist und Leib ernährt und erfreut.

„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.“⁹

Das Schnitzen der Löffel ist für den Laien keine beiläufige Beschäftigung. Es sichert ihm den Lebensunterhalt. Zugleich ist das Tun des Schnitzens selbst als Übung (*exercitium*) der Weg der geistigen Untersuchung. Was immer er möchte, kann der Laie im Löffelschnitzen „symbolice“ untersuchen. Wir werden im Folgenden sehen, wie auch das Tun des Lesers, das Lesen selbst, als ein solches Exerzitium begriffen werden kann bzw. wie der Text dem Leser die Möglichkeit bietet, sein je eigenes Tun, das Lesen, als eben solches Exerzitium zu begreifen und zu reflektieren.

Im folgenden Gespräch tritt die Räumlichkeit der Szene weitgehend in den Hintergrund, blitzt aber doch hin und wieder auf, wenn Gegenstände aus der Werkstatt vom Laien zur Illustration des Gesagten zur Hand genommen werden. Auch die Zeitlichkeit der Szene wird nicht explizit thematisiert, bis sie gegen Ende des Gesprächs in einer Bemerkung des Philosophen („Ich sehe die Nacht heranrücken“¹⁰) in Erinnerung gerufen wird.

Die Rollen im Gespräch sind klar verteilt. Der Philosoph fragt. Es ist keine Sokratische Ironie, wenn dieser Philosoph darum bittet, von seinem Gesprächspartner belehrt zu werden. Der Laie kommt dieser Bitte nach –

⁸ „[...] prope templum Aeternitatis in subterraneum quendam locellum“ (*Idiota de mente*, cap. I n. 54). Zur weiteren symbolischen Bedeutung der Ortsbeschreibung siehe SCHWAETZER, Harald: *Konjekturen zur coniectura. Zur Verschränkung von Selbst- und Welterkenntnis bei Nikolaus von Kues*, in: BORSCHKE, Tilman/SCHWAETZER Harald (Hgg.): *Können – Spielen – Loben: Cusanus 2014*. Münster: Aschendorff Verlag 2016, 525–540.

⁹ „Ego in his exercitiis libenter versor, quae et mentem et corpus indesinenter pascunt. [...] Immo in hac mea arte id, quod volo, symbolice inquirō et mentem depasco, commute coclearia et corpus reficio;“ (*Idiota de mente*, cap. I n. 54f.).

¹⁰ „Video noctem accedere“ (*Idiota de mente*, cap. IX n. 116).

und der Redner hört weitgehend schweigend zu, worum er wiederum vom Philosophen ganz explizit gebeten wurde.¹¹

Der Philosoph eröffnet das Gespräch mit der Frage an den Laien nach dessen „Mutmaßung über den Geist“¹². Die Figur des Philosophen verwendet hier den cusanischen Begriff der *coniectura*, den der Laie in seiner Antwort aufgreift.

„Der Geist ist das, woraus aller Dinge Maß und Grenze stammt. Mens, der Geist, wird nämlich von mensurare, messen, her benannt, vermute ich.“¹³

Der Laie präsentiert hier seine Vermutung als Aussage. Innerhalb des folgenden Gesprächs wird diese inhaltliche Bestimmung des Geistes für die Teilnehmer des Gesprächs zur Erfahrung. Die Benennung des Geistes weist auf dessen Tätigkeit des Benennens. Dieses Tun des menschlichen Geistes erweist sich als verbunden mit dem Tun des göttlichen Geistes. In der Reflexion des Benennens also tritt dieses als Tun hervor und zeigt sich der Geist als Kraft, die Bild Gottes, der unendlichen Kraft ist. Der Laie formuliert:

„Das Begreifen des göttlichen Geistes ist Hervorbringen der Dinge; Das Begreifen unseres Geistes ist begriffliches Erkennen der Dinge.“¹⁴

Von seiner Aktivität her wird die Bestimmung des Geistes als Bild Gottes gewonnen: „Es scheint, dass allein der Geist Gottes Bild ist“¹⁵, fasst der Redner den Stand des Gesprächs zusammen. Doch wie verhält sich der Geist zum Körper? Auf diese Frage antwortet das Beispiel des Spiegel-Löffels. Im fortgesetzten und wiederholten Tun (Polieren) kann der Laie den Löffel mehr und mehr zum Spiegel machen, zum Werkzeug der Selbsterkenntnis, bis schließlich der Geist selbst als lebendiger Spiegel begreifbar wird.¹⁶

Auf weitere Fragen des Philosophen hin zeigt der Laie unter anderem, dass die Positionen von Platon und Aristoteles der Sache nach übereinstimmen. Über den Unterschied der Namensgebungen tritt erneut das Benennen selbst als Aktivität des Geistes hervor. Eine Bemerkung des Laien ist im weiteren Verlauf des Dialogs noch überraschend, nimmt er doch ohne weitere Vorbereitung Bezug auf die Leser des Textes. Thema ist die Schau der absoluten Weisheit. Der Laie schließt seine Ausführungen mit der Bemerkung:

¹¹ *Idiota de mente*, cap. I n. 56.

¹² „de mente [...] coniecturam“ (*Idiota de mente*, cap. I n. 57).

¹³ „[M]entem esse, ex qua omnium rerum terminus et mensura. Mentem quidem a mensurando dici conicio“ (*Idiota de mente*, cap. I n. 57).

¹⁴ „Conceptio divinae mentis est rerum productio; conceptio nostrae mentis est rerum notio“ (*Idiota de mente*, cap. III n. 72).

¹⁵ Videtur, quod sola mens sit dei imago“ (*Idiota de mente*, cap. IV n. 75).

¹⁶ *Idiota de mente*, cap. V n. 86f.

„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.“¹⁷

Was der Redner darauf zur Antwort gibt, liest sich nicht nur wie eine Beschreibung der Haltung des idealen Lesers.

„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.“¹⁸

Schreibt der Autor sich selbst ein Lob? Aus dem Munde der Dialogfigur erklingt ein Kompliment für die Lehre des Kusaners und auch für die Art und Weise, wie er sie in Worte gefasst hat. Doch nicht nur das: Wenn man so will, ist dies eine Sollbruchstelle: Hier soll uns, den Lesenden, klar werden, dass die Figur im Text beschreibt, wie wir den Text zu lesen haben. Erneut wird die Position des Lesers innerhalb des beschriebenen Geschehen des Dialogs markiert von der Figur des Redners.

Bevor wir, weitere lesenswerte Stellen und Themen beiseite lassend, zum Schluss kommen, greifen wir noch eine Stelle heraus, die mit dem Thema der Selbsterkenntnis des Geistes den Bogen zurück zum Anfang des Textes schlägt. Der Laie antwortet hier auf die Frage des Philosophen, warum denn der Geist so „begierig“¹⁹ auf das Messen aller Dinge gerichtet sei.

„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.“²⁰

Im Messen als seiner spezifischen Tätigkeit erkennt der Geist sich selbst. So zeigt sich das eingangs zitierte Bekenntnis des Redners als Reflexion des Gesprächs als gemeinsame Ausübung bzw. Übung eben dieser spezifischen Tätigkeit des Geistes, die zur Selbstgewissheit des Geistes als der alles messenden Kraft führt. In der folgenden Danksagung des Philosophen an den Laien wird ein Amen als das letzte Wort des Textes positioniert. Mit dem Gebet verweist dieses Amen auf eine Glaubenspraxis und eröffnet die Möglichkeit, das philosophische Gespräch als Teil einer Glaubenspraxis zu verstehen. Dies wäre ganz im Sinne der Gesprächskultur der *Devotio*

¹⁷ „Haec autem nunc sic dixerim cursorie et rustice. Tu vero decora limatione pulchrius ea poteris adaptare, ut reddantur legentibus gratiora“ (*Idiota de mente*, cap. VII, n. 106).

¹⁸ „Non nisi hoc audire quam avide exspectavi, quod sic luculentissime explanasti, et veritatem quaerentibus quam ornata videbuntur“ (*Idiota de mente*, cap. VII n. 107).

¹⁹ „avide“ (*Idiota de mente*, cap. IX n. 123).

²⁰ „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 adaequatum“ (*Idiota de mente*, cap. IX n. 123).

moderna.²¹ Auch die Figur des Laien, der von dem finanziellen Ertrag seiner Handarbeit lebt, kann als Anspielung auf diese Frömmigkeitsbewegung des 15. Jahrhunderts, mit der Cusanus vertraut war, verstanden werden.²²

Genau an dieser Stelle bietet sich auch den Lesenden die Gelegenheit, die Tätigkeit des Lesens selbst, den denkenden Nachvollzug des im Text beschriebenen Gesprächs im Akt des Lesens, als eine Glaubenspraxis zu begreifen. Anders gesagt: Wenn wir uns als Lesende am Ende des Textes in der Figur des Redners wiedererkennen und das im Text formulierte Bekenntnis mitsprechen können, haben wir ein wesentliches Potential ausgeschöpft, das der Text anbietet. Hier verbindet sich das Ende mit der Eingangsszene des Textes. Sollten die Lesenden an dieser Stelle durch die Gewissheit des Redners in Staunen versetzt werden, so entspräche diesem Staunen der Lesenden am Ende der Lektüre jenem Staunen des Philosophen mit Blick auf die Gewissheit der Menge zu Anfang des Textes. Wie das Staunen des Philosophen den Beginn des Gesprächs über den Geist markierte, so ist das Staunen für die Lesenden ein möglicher Anlass, um sich noch einmal in den Text zu vertiefen und jenes Gespräch noch einmal zu lesen. Wie der Laie den Löffel, so müssen die Lesenden „symbolice“ den Text polieren, immer wieder bearbeiten, um so den Text selbst zum Spiegel, zum Medium der Selbsterkenntnis werden zu lassen und sich also mehr und mehr in diesem Vollzug der Lektüre gewiss zu werden, „dass der Geist die Kraft ist, die alles misst“.²³ Und wie der Laie das Polieren des Löffels, so können auch die Lesenden das wiederholte Lesen des Textes selbst als Übung begreifen.

Damit bietet der Text den Lesenden die Gelegenheit einer Übung, wobei die Lektüre, als Exerzitium vollzogen, jene Erfahrung ermöglicht, welche die Figur des Redners am Ende in Worte fasst. Bei dem Resümee des Redners am Ende handelt es sich demnach um ein Bekenntnis, das wir, die Lesenden, wenn wir das Potential des Textes ausgeschöpft haben, innerlich mitsprechen können. Die Figur des Redners lässt damit die Rolle des Rezipienten im Text präsent werden.

Auch in dem berühmten Text *De visione Dei*, den ich hier als bekannt voraussetze, gibt es eine Stelle, die als Bekenntnis gelesen werden kann. In Kapitel 17, etwa nach dem zweiten Drittel des Textes, heißt es:

²¹ BORSCHÉ, 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: Brill 2004, 9–27.

²² BOCKEN, Inigo: *The Language of the Layman. The Meaning of Imitatio Christi for a Theory of Spirituality*, in: *Studies in Spirituality* 15 (2005), 217–249.

²³ Zum Holzlöffel als Spiegel siehe weiterhin CERTEAU, Michel de: *La Fable mystique: II (XVI^e–XVII^e siècle)*, éd. de Luce Giard. Paris: Gallimard 2013, 65f.

„Im Vertrauen auf Deine unendliche Güte habe ich mich dieser Entrückung hinzugeben versucht (*conatus sum*), um Dich, den Unsichtbaren, und die unent-hüllbare 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 unerfassbar bist, und durch die Du mich zu starker Hoffnung aufrichtest, dass ich, von Dir geleitet, zum Genuss Deiner kommen werde.“²⁴

Die Erfahrung, welche hier im Bekenntnis formuliert wird, ist eine andere Erfahrung als die der Selbstgewissheit des Geistes in *Idiota de mente*. Für das Gelingen der in *De visione Dei* angestrebten²⁵ Erfahrung gibt es kein Kriterium. Kein endlicher Maßstab ist dem Unendlichen angemessen. Doch gerade darüber kann Gewissheit erlangt werden: Die Gewissheit, dass Gott unendlich und damit unerfassbar ist. Diese Stelle korrespondiert mit einer Stelle aus Kapitel sieben: „Sei du dein, und Ich werde dein sein.“²⁶ Dies ist der Auftrag, den der Betrachtende/Erzähler im Inneren als die Antwort Gottes auf seine Frage danach, wie er Gott erreichen könne, vernimmt. Bezogen auf das Bekenntnis an späterer Stelle des Textes erweist sich hier auch das Selbst als für den Einzelnen im Ganzen unbegreiflich. Könnte ich selbst mich jemals ganz erfassen, so wäre auch Gott für mich zu fassen.²⁷ Zu dieser Einsicht in die Unergründlichkeit der eigenen Erfahrung und sogar des eigenen Ich, in welcher die Unergründlichkeit Gottes präsent ist, kann *De visione Dei* eine Hinführung sein.

Blicken wir von hier noch einmal auf *Idiota de mente*, so zeigt sich, dass auch diese Dimension in *Idiota de mente* benannt ist. Sie kommt zum Ausdruck im Schlusswort des Philosophen, der bekennt, die Folgen seiner Gesprächserfahrung noch nicht vollends absehen, seine Erfahrung nicht kontrollieren zu können: Auch da, wo sie mit Gewissheit verknüpft ist, wird Erfahrung doch nicht transparent.

„Ich glaube, ich habe bisher keinen glücklicheren Tag als diesen heutigen erlebt. Ich weiß nicht, was daraus werden wird.“²⁸

²⁴ „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.“ (NIKOLAUS VON KUES: *De visione Dei / Das Sehen Gottes*. Deutsche Übersetzung von Helmut Pfeiffer. Textauswahl in deutscher Übersetzung, Heft 3, 3. Auflage, bearbeitet am Institut für Cusanus-Forschung. Trier: Paulinus-Verlag 2007, cap. XVII n. 79).

²⁵ Vgl. *De visione Dei Praefatio*.

²⁶ „Sis tu tuus et ego ero tuus“ (*De visione Dei*, cap. VII n. 25).

²⁷ Diese Einsicht verdanke ich Wolfgang Christian Schneider.

²⁸ „Non me puto feliciorum diem hactenus hac ista vixisse. Nescio quid eveniet“ (*Idiota de mente*, cap. XV n. 160).

Zusammenfassung

Im Durchgang durch den Dialog Idiota de mente zeichnet der Beitrag einen möglichen Erfahrungsweg des Lesers durch den Text nach und deutet darin die Figur des Redners als Vertreter für die Position des Lesers im Text. Wie es der Redner am Ende des Gesprächs bekennt, so soll auch der Leser am Ende seiner Lektüre erkennen, dass das denkende Nachvollziehen des gelesenen Textes für ihn zu einer Erfahrung geworden ist. Lesen erweist sich somit als Exerzitium und der Text selbst als Gelegenheit für eine Erfahrung, die auf eine Selbstgewissheit des Geistes hinführt und sich zugleich, wie der vergleichende Blick auf De visione Dei nahelegt, einer vollständigen Durchdringung entzieht.

Abstract

Passing through the dialogue Idiota de mente, the article demonstrates a possible way of guiding the reader's experience by means of the text. In this, it interprets the figure of the Orator as representative of the reader's position in the text. Mirroring the Orator's confession at the end of the conversation, the reader should also recognize at the end of his reading, that comprehending the text has become an experience for him. Thus, reading turns out to be a spiritual exercise, and the text itself an opportunity for an experience that leads to self-recognition of mind (mens) whilst, at the same time, and as the comparative view of De visione Dei suggests, withdrawing itself from full penetration.