

**Plädoyer für den Idioten.
Bild und Gegenbild des Gelehrten
in den *Idiota*-Dialogen des Nikolaus von Kues**

von Jan-Hendryk DE BOER, Göttingen

1. Einleitung

Am Anfang steht ein Paradox: Wenn Jaques Le Goff und Jaques Verger in ihren Arbeiten über Intellektuelle beziehungsweise Gelehrte im Mittelalter auf Nikolaus von Kues zu sprechen kommen, betonen sie substanziell verschiedene Phänomene: Dieser nennt ihn, der als Sohn eines Kaufmanns zum Kardinal geworden ist, eher beiläufig, als Beispiel für sozialen Aufstieg durch akademische Bildung,¹ jener subsumiert ihn unter dem Stichwort „Antiintellektualismus“², mit dem sich in einer Gegenbewegung zur Scholastik „die Intellektuellen einem humanistischen Spiritualismus“ angenähert hätten.³ Ein weiterer Aspekt tritt hinzu, wenn man beobachtet, daß Cusanus, „eine Janusgestalt, die sowohl zum Mittelalter als auch zur Neuzeit gehört“⁴, in einem Punkt mit manchem bedeutenden Denker der Frühen Neuzeit verbunden war: „Nikolaus von Kues, Kopernikus, Kepler, Giordano Bruno, Galilei, Descartes, Spinoza, Pascal, Leibniz, – keiner von ihnen ist in seinem Wirken einer Universität wesentlich verbunden gewesen.“⁵ Welches Bild von Gelehrten liegt bei Nikolaus diesen offensichtlich widerstreitenden Beobachtungen zugrunde?

¹ Vgl. Jaques VERGER, *Men of Learning in Europe at the End of the Middle Ages*. Translated by Lisa Neal and Steven Rendall. Notre Dame 2000, S. 146.

² So die entsprechende Kapitelüberschrift bei Jaques LE GOFF, *Die Intellektuellen im Mittelalter*. Mit einem Nachwort von Johannes FRIED. Aus dem Französischen von Christiane Kayser. Vierte, durchgesehene Aufl., Stuttgart 2001, S. 136.

³ Ebd. S. 138.

⁴ Ernst BLOCH, *Zwischenwelten in der Philosophiegeschichte*. Aus Leipziger Vorlesungen. Frankfurt am Main 1985, S. 152. Gerade Philosophen interessieren sich für Nikolaus als Gestalt des Überganges. Ich kann in diesem Zusammenhang nicht näher darauf eingehen, möchte aber zumindest auf den wohl subtilsten dieser Deutungsansätze verweisen: Hans Blumenberg versucht, die cusanische Philosophie aus dem unbewußten Versuch zu erklären, in einer Krisenzeit das mittelalterliche Denken zu retten. Vgl. Hans BLUMENBERG, *Die Legitimität der Neuzeit*. Erweiterte Ausgabe. Frankfurt am Main 1999. (stw 1268). S. 558-560. Flasch hat wiederholt sich gegen eine solche Charakterisierung des cusanischen Denkens gewandt, vgl. Kurt FLASCH, *Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung*. Vorlesung zur Einführung in seine Philosophie. Sonderausgabe, Frankfurt am Main 2001, S. 308, 326-328.

⁵ Otto Gerhard OEXLE, *Alteuropäische Voraussetzungen des Bildungsbürgertums – Universitäten, Gelehrte und Studierende*, in: *Bildungsbürgertum im 19. Jahrhundert*. Teil I: Bildungssystem und Professionalisierung in internationalen Vergleichen. Hg. von Werner CONZE und Jürgen KOCKA. Stuttgart

Obwohl Nikolaus in Heidelberg, Padua und Köln studiert hatte, suchte er seinen Weg abseits der Universitäten – offenbar, und dies unterscheidet ihn von Denkern wie etwa Wilhelm von Ockham, der aus Not zu Ludwig dem Bayern sich wendete, *bewußt*, denn 1428 und 1435 verschloß er sich dem Antrag der Universität Löwen, den Lehrstuhl für kanonisches Recht zu besetzen.⁶ Seine Zukunft lag im kirchlichen Dienst, zunächst als Sekretär des Trierer Erzbischofs, dann, im Streit um dessen Nachfolge, bei Ulrich von Manderscheid, der seine Ansprüche trotz eines vom Papst eingesetzten dritten Kandidaten nicht aufgeben wollte. Im Dezember 1448 schließlich wurde Cusanus durch Nicolaus V. zum Kardinal in San Pietro in Vincoli kreiert⁷, im Januar 1450 wurde ihm der rote Hut aufgesetzt,⁸ am 26. April erhielt er die Weihe zum Bischof von Brixen;⁹ er war auf dem Höhepunkt seiner Karriere angekommen.

Ganz allgemein vollzieht sich im Spätmittelalter der Aufstieg der Gelehrten in wichtige Positionen nicht nur im Klerus, sondern zunehmend auch am Hof.¹⁰ Zum Ende des 15. Jahrhunderts hat sich der Bedarf an Gelehrten stark erhöht.¹¹ Im Bereich der Wissenschaft kommt es zu einer entscheidenden Veränderung. Die Dominanz der mittelalterlichen Scholastik, die als Erbe der Schulen des 12. Jahrhunderts eng mit der Universität als der zentralen Einrichtung der Wissensvermittlung und Wissenschaft verbunden war,¹² geht allmählich ihrem Ende entgegen. Im *Quattrocento* tritt mit dem Humanismus eine wirkungsvolle neue Bildungsbewegung auf, die gerne sich in Opposition zu Scholastik und Aristotelismus setzt.¹³ Nikolaus ist mit beiden Bewegungen

1985. (Industrielle Welt. Schriftenreihe des Arbeitskreises für moderne Sozialgeschichte, Bd. 38), S. 55.

⁶ Vgl. Acta Cusana. Quellen zur Lebensgeschichte des Nikolaus von Kues. Im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften hg. von Erich MEUTHEN und Hermann HALLAUER. Bd. I, Lieferung I: 1401-1437 Mai 17. Hg. von Erich MEUTHEN. Hamburg 1976, Nr. 64 und 235, S. 23, 161.

⁷ Vgl. Acta Cusana. Quellen zur Lebensgeschichte des Nikolaus von Kues. Im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften hg. von Erich MEUTHEN und Hermann HALLAUER. Bd. I, Lieferung 2: 1437 Mai 17-1450 Dezember 31. Hg. von Erich MEUTHEN. Hamburg 1983, Nr. 776, S. 568f.

⁸ Vgl. Acta Cusana I.2, Nr. 862f., S. 613.

⁹ Vgl. Acta Cusana I.2, Nr. 887, S. 624.

¹⁰ Zur Universität als „Instrument des sozialen Aufstieges“ vgl. OEXLE, Voraussetzungen, S. 62f., Zitat 62.

¹¹ Vgl. VERGER, Men, S. 170.

¹² Vgl. Jaques VERGER, Grundlagen, in: Geschichte der Universität in Europa. Bd. 1: Mittelalter. Hg. von Walter RÜEGG. München 1993, S. 55f; Jakob Hans Josef Schneider formuliert: „Scholastik ist danach die Bezeichnung einer Epoche, in der Wissenschaft in Gestalt der Schule und das heißt der Universität betrieben wird.“ Jakob Hans Josef SCHNEIDER, Wissenschaftseinteilung und institutionelle Folgen, in: Philosophy and Learning. Universities in the Middle Ages. Ed. by Maarten J.F.M. HOENEN a.o. Leiden etc. 1995. (Education and Society in the Middle Ages and Renaissance, Vol. 6), S. 68.

¹³ Vgl. VERGER, Men, S. 172f. Walter RÜEGG, Epilog. Das Aufkommen des Humanismus, in: Geschichte der Universität in Europa. Bd. 1: Mittelalter. Hg. von Walter RÜEGG. München 1993, S. 392f.; Paul Oskar KRISTELLER, Humanismus und Renaissance, Bd. 1: Die antiken und mittelalterli-

nicht zur Deckung zu bringen; möglicherweise hat gerade seine Ferne zu den verschiedenen *viae* des Spätmittelalters eine nachhaltige Rezeption der Lehre des Cusaners verhindert, da er durch sie „intellektuell gesehen ein Außenseiter“¹⁴ wurde.

Offensichtlich verändert sich die Rolle und zugleich das Bild der Gelehrten im 15. Jahrhundert. An einem Beispiel, nämlich drei Dialogen des Nikolaus von Kues, soll in dieser Arbeit das Gelehrtenbild genau in der Mitte des *Quattrocento* untersucht werden, wie die Alternative, die jener entwirft. Von diesen Beobachtungen, die das am Anfang konstatierte Paradox nur unterstreichen, ausgehend, möchte ich mich den drei Dialogen zuwenden, die Cusanus im Sommer 1450, als der päpstliche Hof Rom wegen der von den Sümpfen ausgehenden Gesundheitsgefahr in Richtung der Marken verlassen hatte, in Rieti bzw. in Fabriano verfaßte. Wie schon ihre Titel andeuten, werden sie durch die Figur des Idiota zusammengehalten, der mit einem Orator und Philosophen diskutiert: Der Dialog *Idiota de sapientia*¹⁵ besteht aus zwei Teilen, ist aber wohl als ein Werk anzusehen. *Idiota de mente*¹⁶ ist nicht nur der längste, sondern auch der philosophisch gehaltvollste der hier behandelten Texte; Flasch hat ihn sogar zu einem der Hauptwerke des Cusanus erklärt.¹⁷ Demgegenüber fällt *Idiota de staticis experimentis*¹⁸ deutlich kürzer aus; hier werden diverse Versuche vorgeschlagen, nahezu alles, was denkbar ist, zu wiegen. In den Gesprächen treffen zwei Gelehrte, die ihre Bildung offensichtlich dem universitären Studium verdanken, auf einen einfachen Handwerker, der mit dem Schnitzen von Löffeln sein Leben bestreitet, zumindest höherer Bildung entbehrt und schon durch seinen Namen als Gegenbild zu seinen Gesprächspartnern

chen Quellen. Hg. von Eckhard KEBLER. München 1974. (Humanistische Bibliothek. Abhandlungen und Texte. Reihe I: Anhandlungen, Bd. 21), S. 46.

¹⁴ Norbert WINKLER, Nikolaus von Kues zur Einführung. Hamburg 2001, S. 8.

¹⁵ *Idiota de sapientia*. Der Laie über die Weisheit. Auf der Grundlage des Textes der kritischen Ausgabe neu übersetzt und mit Einleitung und Anmerkungen hg. von Renate STEIGER. (Die Schriften des Nikolaus von Kues in deutscher Übersetzung. Im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften hg. von Ernst HOFFMANN, Paul WILPERT und Karl BORMANN, Heft 1) Hamburg 1988. Künftig zitiert als IDS. Ich zitierte bei allen Werken des Cusanus mit Ausnahme von *Apologia doctae ignorantiae* und *Idiota de staticis experimentis* in der Reihenfolge: Titel, Buch, Kapitel, Zeile.

¹⁶ Nikolaus von Kues: *Idiota de mente*. Der Laie über den Geist. Mit einer Einleitung von Giovanni SANTINELLO auf der Grundlage des Textes der kritischen Ausgabe neu übersetzt und mit Anmerkungen hg. von Renate STEIGER. (Die Schriften des Nikolaus von Kues in deutscher Übersetzung. Im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften hg. von Ernst HOFFMANN, Paul WILPERT und Karl BORMANN, Heft 21.) Hamburg 1995. Künftig zitiert als IDM.

¹⁷ Vgl. FLASCH, Geschichte, S. 288.

¹⁸ Nikolaus von Kues: *Idiota de staticis experimentis*. Hg. von Ludwig BAUER, in: Nicolai de Cusa Opera Omnia. Iussu et auctoritate academiae litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita. Bd. 5, Leipzig 1937, S. 119-137. Künftig zitiert als IDSE. Ich zitiere hier und bei der *Apologia* in der Reihenfolge: Titel, Seite, Zeile.

aufgebaut ist. Ihn läßt Cusanus seine Philosophie verkünden¹⁹ und die Gelehrten belehren, womit er gleichsam eine Inversion des traditionellen Dialogs zwischen Lehrer und Schüler vornimmt.²⁰ Es ist durchaus erstaunlich, daß der Kardinal nicht einen Gelehrten wählt, um seine Vorstellungen zu formulieren, sondern den Idiota, und damit dem Nicht-Gelehrten eine tiefere Einsicht in die theologischen Fragen zuspricht als jenem.

Hier ergibt sich, so denke ich, eine Möglichkeit, die oben für Cusanus konstatierte Distanz zu der Universität zu untersuchen und aus der spezifischen Perspektive dieser Dialoge zu erhellen, insbesondere aber sein Bild von Gelehrten und, in Gestalt des Idiota, den Gegenentwurf eines Menschen, den er auf der ‚Jagd nach Weisheit‘ für geeigneter hält, zu analysieren. Wie verhält sich schließlich der im Leben von Nikolaus realisierte Entwurf zu dem hier theoretisch entwickelten? Gerade, um auf die letzte Frage eine Antwort zu finden, aber auch, um das Spezifische an den Dialogen erkennen zu können, möchte ich in einem ersten Teil, in dem ich mich mit dem Orator und dem Philosophen als Beispielen von Gelehrten befasse, diesen fiktiven *personae* Nikolaus selbst an die Seite stellen. Dies mag zunächst als willkürliche Vermischung von Fiktion und Realität erscheinen, die ich dagegen verhindern möchte, mir der hermeneutisch grundsätzlich unterschiedlichen Arten von Gelehrtenbildern, die sich hier zeigen, bewußt bleibend. Dennoch wage ich einen Blick in die kurze Autobiographie, die Nikolaus 1449 verfaßte, um den Dialogen nicht nur philosophisch, sondern auch als Historiker mich nähern zu können. Wenn ich daran anschließend den Idiota behandle, wird es notwendig sein, in groben Zügen den philosophischen und theologischen Gehalt seiner Lehren darzustellen. Daß dies nur selektiv, insoweit es meine Fragestellung nach Bild und Gegenbild des Gelehrten betrifft, geschehen kann, meiner Kompetenz bei der Analyse der cusanischen Philosophie obendrein Grenzen gesetzt sind, möchte ich hier ausdrücklich vermerken. Da Nikolaus jedoch einen Laien, um der gängigen Übersetzung für *Idiota* zu folgen, theologisch und philosophisch argumentieren läßt, werde auch ich, nach dem Vorbild der von mir behandelten Texte, diesen Fragen mich zuwenden.

¹⁹ Watts bezeichnet den Idiota als „mouthpiece“ des Cusanus. Pauline Moffitt WATTS, *Nicolaus Cusanus. A Fifteenth-century Vision of Man*. Leiden 1982. (Studies in the History of Christian Thought Vol. 30), S. 119.

²⁰ Vgl. Tilman BORSCHKE, *Der Dialog – im Gegensatz zu anderen literarischen Formen der Philosophie – bei Nikolaus von Kues*, in: *Gespräche lesen, Philosophische Dialoge im Mittelalter*. Hg. von Klaus JACOBI. Tübingen 1999. (ScriptOralia 115), S. 431. WATTS, *Vision*, S. 122f.

2. Gelehrte

Zwei Gelehrte läßt Nikolaus in den Dialogen auf den Idiota treffen. An allen ist ein römischer Orator, ein Redner, beteiligt, der in *Idiota de staticis experimentis* mit der titelgebenden Figur bereits ein vertrautes Verhältnis aufgebaut hat, den er häufig aufsucht, um seine Vorstellungen zu hören.²¹ Indem am Beginn von *Idiota de mente* mit dem Hinweis auf das Jubeljahr 1450, für welches Nikolaus V. allen Rompilgern einen Generalablaß gewährt hatte,²² dieser Dialog auf die unmittelbare Gegenwart datiert wird, scheint es naheliegend, daß sein Autor die *personae* der Gelehrten nach dem Vorbild der Gelehrten schuf, wie er sie wahrnahm.

2.1 Gelehrtenstolz: Orator und Philosoph

*Convenit pauper quiddam idiota ditissimum oratorem in foro Romano, quem facete subridens sic allocutus est [...].*²³ So beginnt das erste Buch von *Idiota de sapientia*, das Cusanus am 15. Juli 1450 in Rieti verfaßte.²⁴ Das zweite Buch, das ein anderes Gespräch der im ersten auftretenden Figuren darstellt, entstand am 7. und 8. August in Fabriano.²⁵ Die Ausmaße der Konfrontation, die sich hier abspielt, deuten die Worte *pauper* und *ditissimum* an; beide nehmen eine sozial sehr unterschiedliche Stellung in der Ständegesellschaft ein. Auch ihr Bildungsniveau ist verschieden, wie zu zeigen sein wird: Der Orator repräsentiert den humanistisch gebildeten Angehörigen der Führungsschicht einer italienischen Stadt im 15. Jahrhundert, der Idiota ist ein ungebildeter Laie. Zu diesem werde ich unten kommen, mich nun seinem Gesprächspartner zuwenden. Der Idiota spricht unvermittelt den ihm unbekanntem Redner an; seine Worte sind herausfordernd.

²¹ Vgl. IDSE 1f.

²² Vgl. IDM 1,5. Zum Festjahr vgl. MEUTHEN, Skizze, S. 83; Renate STEIGER, Anmerkungen, in: *Idiota de mente. Der Laie über den Geist. Mit einer Einleitung von Giovanni SANTINELLO auf der Grundlage des Textes der kritischen Ausgabe neu übersetzt und mit Anmerkungen hg. von Renate STEIGER. Hamburg 1995. (Die Schriften des Nikolaus von Kues in deutscher Übersetzung. Im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften hg. von Ernst HOFFMANN, Paul WILPERT und Karl BORMANN, Heft 21), S. 131.*

²³ IDS,I,1,3-5. Laut Flasch ist mit dem *forum Romanum* hier ein Marktplatz des mittelalterlichen Roms gemeint, wohl der Campo de Fiori. Vgl. FLASCH, Geschichte, S. 252f.

²⁴ Vgl. Acta Cusana I,2, Nr. 916, S. 638; Renate STEIGER, Einleitung, in: Nikolaus von Kues: *Idiota de sapientia. Der Laie über die Weisheit. Auf der Grundlage des Textes der kritischen Ausgabe neu übersetzt und mit Einleitung und Anmerkungen hg. von Renate STEIGER. Hamburg 1988. (Die Schriften des Nikolaus von Kues in deutscher Übersetzung. Im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften hg. von Ernst HOFFMANN, Paul WILPERT und Karl BORMANN, Heft 1), S. VII.*

²⁵ Vgl. Acta Cusana I,2, Nr. 923, S. 640.

*Miror de fastu tuo, quod, cum continua lectione defatigeris innumerabiles libros lectitando, nondum ad humilitatem ductus sis; hoc certe ex eo, quia ‚scientia‘ ‚huius mundi‘, in qua te ceteros praecellere putas, ‚stultitia‘ quaedam ‚est apud deum‘ et hinc ‚inflat‘. Vera autem scientia humilitat.*²⁶

Mit Worten des ersten Korintherbriefes (1. Kor. 8,1;3,19) tritt er, sich sogleich zu diesem in Opposition setzend, an den Redner heran, den er offensichtlich an seinem Äußeren als Gelehrten, der zahllose Bücher lese, identifiziert hat. Der Angesprochene ist ob der Anmaßung des Idiota, den er ausdrücklich als solchen tituliert, empört und verteidigt sich umgehend, indem er erklärt, niemand könne ohne *studium litterarum*²⁷ vorankommen. Gerade mit dieser Wendung stellt er sich bewußt als Gelehrten dar, denn für Scholastiker wie für Humanisten waren die *litterae*, das *studium litterarum* ein zentrales, idealistische aufgeladenes Anliegen. Verwiesen sei hier lediglich auf Leonardo Bruni²⁸, Bracciolini²⁹ und Guarino Veronese. In zwei Briefen schrieb er 1419:

*Quid igitur hisce litteris praetantius, quid frucusius, quid iocundius seu virtutem seu commoditatem seu delectationem quaeras? [...] Hominem medius fidius esse arbitror qui litteras non diligit non amat non amplectitur, non arripiat, non sese in earum haustu prorsus immergat.*³⁰ *Plurimum vero tuum me delectat consilium, ut ob litterarum aviditatem et sitim eis omnino te des totumque tradas. Nihil enim et praesentibus annis et futurae aetati melius commodius amoenius praestare potes.*³¹

Für Guarino meinen *litterae* Philosophie, Dichtkunst, Geschichte und Rhetorik, die am Vorbild antiker Gewährsmänner zu studieren seien.³² Redekunst war zentraler Bildungsgegenstand der Humanisten, die Paul Oskar Kristeller entsprechend als „profes-

²⁶ IDS,I,1,6-12.

²⁷ Ebd. 1,15f.

²⁸ In seinem *De studiis et litteris liber* an Baptista de Malatestis betont Bruni mehrfach die Bedeutung der *litterae*. Ein vollständiger Abdruck mit Übersetzung bei: Eugenio GARIN, *Geschichte und Dokumente der abendländischen Pädagogik*, Bd. II: Humanismus. Reinbek bei Hamburg 1966. (rowohlts deutsche enzyklopädie), S. 168-191, hier z.B. S. 171,176,190.

²⁹ Vgl. Eugenio GARIN, *Der italienische Humanismus*. Bern 1947. (Sammlung Überlieferung und Auftrag, Reihe Schriften Bd. 5), S. 37,45.

³⁰ Guarino VERONESE, *Epistolario*. Hg. von Remigio SABBADINI. Volume I: Testo. Venezia 1915. Epistola 148, S. 244.

³¹ Ebd. Epistola 150, S. 247.

³² Vgl. Ernesto GRASSI, *Einführung in die humanistische Philosophie*. Vorrang des Wortes. Darmstadt 1991, S. 75.

sionelle Rhetoriker mit einem neuen klassischen Bildungsideal³³ charakterisiert, und so darf wohl – bei aller Vorsicht, angesichts der Erkenntnis der neueren Forschung, daß prinzipielle Unterschiede zwischen Scholastik und Humanismus weitgehend fehlen³⁴ – aufgrund der von Nikolaus gewählten Bezeichnung „Orator“ dieser dem Humanismus zugeordnet werden. Ob man den cusanischen Orator als Lehrer oder als „einen rhetorisch ausgebildeten Beamten im Dienst eines Fürsten oder einer Stadt“³⁵ anzusehen hat, wird aus dem Text nicht deutlich. Festzuhalten aber ist, daß er den humanistisch gebildeten Menschen des *Quattrocento*,³⁶ den „mit Buchwissen angefüllten, geschwätzigem Berufsintellektuellen“³⁷ repräsentiert, der eine durchaus kritische Sicht erfährt. Zumindest ist er bemüht, die Weisheit zu finden, bleibt allerdings, wie der Laie erkennt, erfolglos.³⁸ Den Grund hierfür sieht er in der Neigung des Redners, der *opinio auctoritatis*³⁹ zu folgen, und so, wie ein angebundenes Pferd, nur das zu fressen, was ihm vorgesetzt werde. Zwar, so antwortet er auf die Frage des Redners, ob man denn in Büchern gar keine Weisheit finden könne, sei dies nicht ausgeschlossen, aber die natürliche Weisheit sei dort nicht. Dem entgegnet der Redner, daß man möglicherweise einiges auch ohne Bücher wissen könne, aber keineswegs *res difficiles et grandes*⁴⁰. Er verkörpert die herkömmliche Gelehrsamkeit, die sich, ob scholastisch oder humanistisch, auf *auctoritates* ausrichtet, Weisheit durch Studium zu gewinnen sucht. Der Idiota kritisiert nicht das Ziel des Redners, erkennt vielmehr das natürliche Streben des Menschen zur ewigen *sapientia* nicht nur als gegeben an,⁴¹ sondern erklärt, die menschliche Vernunft (*intellectus*) befinde sich, wenn er, seiner Bestimmung folgend, die Weisheit dennoch nicht erreiche, wie im Dunkeln, wie tot.⁴² Er geht sogar

³³ KRISTELLER, Humanismus, S. 95. Vgl. RÜEGG, Epilog, S. 390; FUEHRER, Wisdom and Eloquence in Nicholas of Cusa's *Idiota de sapientia and de mente*, in: *Vivarium* 16 (1978), S. 146.

³⁴ Vgl. VERGER, *Men*, S. 173.

³⁵ FLASCH, *Geschichte*, S. 293.

³⁶ M. L. FUEHRER, *Wisdom*, S. 144; WATTS, *Vision*, S. 118.

³⁷ Gerd Heinz MOHR, *Nikolaus von Kues und der Laie in der Kirche*, in: *MFCG* 4 (1964), S. 317

³⁸ Vgl. IDS,I,2,3f. Gerade dieser Wunsch zu wissen, läßt die durchweg negative Charakterisierung des Wissens des Gelehrten als „finstere, geistig unterernährte, leblose und aufgeblasene Weltweisheit“ von Bohnenstädt als allzu zugespitzt erscheinen. Vgl. BOHNENSTÄDT, E[lisabeth], *Einleitung*, in: *Nikolaus von Kues: Der Laie über die Weisheit*. Leipzig 1936. (Nikolaus von Cues in deutscher Übersetzung. Hg. von Ernst HOFFMANN, Heft 1, S. 27.

³⁹ IDS,I,2,6.

⁴⁰ Ebd. 3,9.

⁴¹ Vgl. ebd. 9,3f. Diese Überzeugung äußert Cusanus auch im Prologus von *De docta ignorantia*. Vgl. DDI, Prologus, 1,22-24.

⁴² Vgl. IDS,I,13,5-12.

noch weiter: Weisheit ist Gott,⁴³ genauer ist sie ihm, einer gängigen Vorstellung des 15. Jahrhunderts folgend, identisch mit dem Logos, mit dem Sohn.⁴⁴

Wo, so ist mit dem Redner zu fragen, kann Weisheit gefunden werden, wenn nicht in Büchern. Der Idiota weiß, mit Bezug auf die Bibel (Spr. 1,20) die Antwort: ‚*sapientia foris*‘ clamat ‚*in plateis*‘, et est clamor eius, quoniam ipsa habitat ‚*in altissimis*‘.⁴⁵ Er lerne aus den Büchern Gottes, die überall zu finden seien. Der Redner ist nun begierig, die fremden Lehren des Idiota zu verstehen, und so setzen sie dessen Erklärung buchstäblich um; sie beobachten das Geschehen auf dem Markt. Ich werde unten auf die philosophischen Vorstellungen des Idiota eingehen, hier aber bereits vermerken, daß er den Orator überzeugt. Im zweiten Buch von *Idiota de sapientia* schildert Cusanus, wie er in *summa admiratione*⁴⁶ mit jenem erneut ein Gespräch führen will, und in *Idiota de mente* sucht er mit einem fremden Philosophen, der etwas über den Geist (mens) erfahren möchte, ohne sich zu bedenken, den *hominem idiotam meo iudicio admirandum*⁴⁷ auf. Seine Begierde zu wissen, läßt ihn zu einem gelehrigen Schüler werden, nur ihretwegen kann er aus seiner Verblendung und seinem Stolz befreit werden.⁴⁸

Idiota de mente wurde am 23. August 1450 im Kloster Val di Castro nahe Fabriano beendet.⁴⁹ Ein berühmter Philosoph beobachtet zu Beginn staunend die Massen der Gläubigen, die sich anlässlich des Jubeljahres nach Rom begeben haben. Ihm begegnet der aus dem ersten Dialog vertraute Orator und erkennt ihn sogleich an seinem Äußeren, *ex faciei pallore, toga talari et ceteris cogitabundi viri gravitatem praesignantibus*⁵⁰, als Gelehrten. Der Darstellung der *personae* in den Dialogen liegen offensichtlich bestimmte Muster zugrunde, die sie zu Typen einer bestimmten Form von Bildung werden lassen. Der Philosoph stellt den universitär gebildeten Scholastiker vor,⁵¹ man kann lediglich spekulieren, ob er Universitätslehrer ist. Er gibt sich als Philosoph zu erkennen, indem er dem Redner erklärt, das Staunen halte ihn auf der Brücke fest, das Staunen über den Glauben der Laien (*idiotas*). Und wenn der Redner erklärt, daß Staunen der *stimulus*⁵² aller sei, die nach Wissen strebten, wird auch der Idiota als ein

⁴³ Vgl. ebd. 21,6.

⁴⁴ Vgl. ebd. 22,11f. Dazu und zu antiken Vorbildern Eugene F. RICE, Nicholas of Cusa's Idea of Wisdom, in: *Traditio* 13 (1957), S. 349, 363f. Zur scholastischen Haltung zur Weisheit und zum Humanismus, der sie stets mit Beredsamkeit verbunden habe, vgl. FUEHRER, *Wisdom*, S. 142, 146.

⁴⁵ IDS,I,3,12-16.

⁴⁶ IDS,II,28,4.

⁴⁷ IDM,1,53,10.

⁴⁸ Vgl. IDS,I,7,7. Dazu FLASCH, *Geschichte*, S. 254.

⁴⁹ Vgl. *Acta Cusana* I.2, Nr. 926, S. 641.

⁵⁰ IDM,51,8f.

⁵¹ Vgl. FUEHRER, *Wisdom*, S. 150.

⁵² IDM,51,12.

solcher ausgewiesen, der den Dialog mit jenem einleitete durch das Wort *miror*. Er sei, so erklärt der Philosoph nach Rom gekommen, um im der Mens geweihten Tempel des Titus Attilius Crassus sich befindliche Schriften über den Geist (*de mente*) zu suchen. In Delphi habe er den Anstoß zu seiner Suche erfahren, wo die Überschrift des Apollontempels gemahnt habe, *ut ipsa se mens cognoscat coniunctamque cum divina mente se sentiat*⁵³. Zwar gebe es den Tempel, antwortet der Redner, die Texte seien aber lange verloren. Und so bietet er seinem neuen Bekannten an, ihn zu dem Idiota zu führen, für den er Bewunderung hege. Der Bruch zur Antike ist nicht zu überspringen, Erkenntnisgewinn ist nicht aus dem Studium antiker Autoren zu ziehen, sondern aus dem Gespräch in der Gegenwart.⁵⁴ Wenn der Idiota nun *de mente* spricht, tritt er an die Stelle der antiken Gewährsmänner, sein Schöpfer stellt sich in ihre Reihe. Dieses Interesse an antiken Schriften entspricht humanistischen Vorstellungen, erweist also eine strenge systematische Scheidung zwischen Scholastikern und Humanisten als illusorisch. Nikolaus selbst war durch sein Studium scholastisch gebildet, zugleich aber ein eifriger Sammler von Handschriften antiker Texte. Nachdem er zu Unrecht behauptet hatte, die *Res publica* des Cicero gefunden zu haben, gelang ihm die Entdeckung von zwölf bislang unbekannt Komödien von Plautus.⁵⁵ In seiner kritischen Sicht auf die von ihm erfundenen Gelehrten zeigt sich auch hier, daß Cusanus sich selbst als diesen ähnlich weiß.

Wenn der Orator den Philosophen als *Peripateticus*⁵⁶ identifiziert, wird ersichtlich, daß hier ein Scholastiker dargestellt ist. Bei einigen führenden Humanisten erfreuten sich Angriffe auf die Scholastik, auf die Aristoteliker großer Beliebtheit.⁵⁷ Insbesondere Lorenzo Valla, mit dem Cusanus spätestens seit 1450 Kontakt hatte,⁵⁸ sparte nicht an harscher Kritik.⁵⁹ Auch dieser richtete gegen die aristotelische Schulphilosophie in seiner *Apologia doctae ignorantiae*⁶⁰, die er 1449 als Erwiderung auf *De ignota litteratura*, eine Gegenschrift zu *De docta ignorantia* aus der Feder des Heidelberger Pro-

⁵³ Ebd. 52,10f. Vgl. Renate STEIGER, Anmerkungen, S. 132f.

⁵⁴ Vgl. FLASCH, Geschichte, S. 272.

⁵⁵ Vgl. MEUTHEN, Skizze, S. 30-32; Michael SEIDLMAYER, Nikolaus von Cues und der Humanismus, in: DERS., Wege und Wandlungen des Humanismus. Studien zu seinen politischen, ethischen, religiösen Problemen. Hg. von Hans BARION. Göttingen 1965, S. 76f.

⁵⁶ IDM,53,2.

⁵⁷ Vgl. FRISTELLER, Humanismus, S. 95.

⁵⁸ Ein Brief von Nikolaus an Valla vom 31. August 1450 hat sich erhalten. Abgedruckt in den Acta Cusana I.2, Nr. 932, S. 644; zur eventuellen Beziehung vor 1450 vgl. ebd. S. 645.

⁵⁹ Vgl. GARIN, Humanismus, S. 54. FLASCH, Denken, S. 595. Ein Auszug mit Übersetzung aus Vallas *In libros suos dialecticos praefatio*, in der er die Peripatetiker kritisiert, *qui nullius sectae homini interdicitur libertatem ab Aristotele dissendendi*, bei GARIN, Pädagogik, S. 215-219, Zitat 215.

⁶⁰ Nikolaus von Cues, *Apologia doctae ignorantiae*. Hg. von Raymund KLIBANSKY. (Nicolai de Cusa Opera Omnia. Iussu et auctoritate academiae litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita. Bd. 1.2.) Leipzig 1932. Künftig zitiert als ADI.

fessors Johannes Wenck, der Cusanus unter anderem Pantheismus vorgeworfen hatte, verfaßte.⁶¹ An diesem Streit zeigte sich, daß Cusanus nicht nur außerhalb der Universitäten stand, sondern seine Theologie deutlich gegen die dort praktizierte absetzte.⁶²

*Cum nunc Aristotelica secta praevaleat, quae haersim puta esse oppositorum coincidentiam, in cuius admissione est initium ascensus in mysticam theologiam, in ea secta nutritis haec via penitus insipida quasi propositi contraria ab eis procul pellitur, ut sit miraculo simile – sicuti sectae mutatio – reiecto Aristotele eos altius transilire. Nam mystica theologia ducit ad vacationem et silentium, ubi est visio, quae nobis conceditur, invisibilis Dei; scientia autem, quae est in exercitio ad confligendum, illa est, quae victoriam verborum exspectat et infaltur, et longe abest ab illa, quae ad Deum, qui est pax nostra, properat.*⁶³

Demgegenüber erweist sich der Philosoph im Dialog über den Geist als „ein untypisches Exemplar seiner Gattung“⁶⁴, denn er zeigt sich gegenüber den Lehren des Idiota als nicht allein wissensdurstig, vielmehr als sehr gelehrig. Seine universitäre Herkunft kann er dennoch nicht verleugnen: Sehr häufig verweist er auf Philosophen als Gewährsmänner, so auf Pythagoras, Boethius, Hermes Trismegistos, Macrobius und Dionysius Areopagita, selbstverständlich immer wieder auf (neu-)platonische und aristotelische Lehren. Dies unterscheidet ihn vom Orator, der nicht so begierig war, sein Wissen einzubringen. Auch wenn Nikolaus offenbar den Orator eher als Humanisten und den Philosophen eher als Scholastiker dargestellt hat, ist zwischen ihnen kein grundsätzlicher Unterschied zu sehen, was ihre philosophischen Überzeugungen angeht, eine – mitunter bis heute gezogene – scharfe Differenz zwischen beiden *viae* besteht demnach in der cusanischen Sicht nicht; eher schon in der Gestaltung des Gelehrtenlebens, da der Orator als einem Ort verbundener Repräsentant der italienischen Stadt, der Philosoph demgegenüber als wandernder Denker ohne öffentliches Amt gesehen wird. Beide jedoch sind Gelehrte und treten als solche auf: Ihr Aussehen identifiziert sie für ihre Umwelt eindeutig als solche; sie sind stolz auf ihre akademische Bildung, zugleich in dieser auch gefangen, da sie sich von *auctoritates* leiten lassen, ohne selbst zu denken. Darum können sie sich nicht von aristotelischen Lehren lösen, seien es nun

⁶¹ Vgl. WATTS, *Vision*, S. 41f.; Detlef THIEL, Nicolaus Cusanus (1401-1464). Quadratur des Kreises: Politik, Frömmigkeit und Rationalität, in: *Philosophen der Renaissance. Eine Einführung*, Hg. von Paul Richard BLUM. Darmstadt 1999, S. 44; zu Wenck und seiner Kritik an Nikolaus vgl. FLASCH, *Geschichte*, S. 182-184; WINKLER, *Einführung*, S. 49f.

⁶² Vgl. FLASCH, *Geschichte*, S. 185.

⁶³ ADI S.7,26-8,2. *Mystica* meint hier soviel wie „symbolisch“, „auf allegorischer Deutung beruhend“. Vgl. FLASCH, *Geschichte*, S. 51.

⁶⁴ BORSCHKE, *Dialog*, S. 419.

Humanisten, seien es Scholastiker. Ihr Wissen schöpfen sie aus Büchern, ihre Bildung wahrscheinlich aus der Universität. Ihre soziale Stellung kann durchaus divergieren. Im weiteren Verlauf der Arbeit wird zu fragen sein, wie der Idiota auf die Konfrontation mit diesen Gelehrten reagiert; zunächst werde ich mich aber mit Nikolaus von Kues selbst befassen, dem realen Gelehrten und Schöpfer der fiktiven.

2.2 Ein stolzer Gelehrter: Nikolaus von Kues

Um die Tragweite der Kritik an den Gelehrten, wie ich sie eben beschrieben habe, ganz zu ermessen, bietet sich ein Blick in eine Selbstdarstellung des Schöpfers dieser fiktiven Gelehrten an. In einer knappen Lebensbeschreibung resümiert er am 21. Oktober 1449 das Erreichte offenkundig mit Stolz.⁶⁵ Er erinnert an seine Gesandtschaftsreise 1437 nach Konstantinopel, die ihn „in die erste Reihe der europäischen Politiker“⁶⁶ aufsteigen ließ, ohne zu erwähnen, wie er es am Ende von *De docta ignorantia* im Brief an Kardinal Julian getan hatte, daß er auf der Rückreise zu der Erkenntnis durchbrach, *ut incomprehensibilia incomprehensibiliter amplecterer in docta ignorantia per transcensum veritatum incorruptibilium humaniter scibilium*⁶⁷. Wie wichtig dieser Moment war, wird sich darin zeigen, daß zumindest in *Idiota de sapientia* dieses Konzept der *docta ignorantia* stets präsent ist. Knapp vermeldet Nikolaus in der Selbstdarstellung, daß er sich für Eugen IV. eingesetzt habe, wofür er *per papam Eugenium in cardinalem assumptus secreta [fuit]*.⁶⁸ Selbstverständlich kommt er auf seine Erhebung zum Kardinal durch Nicolaus V. zu sprechen, den er als Tommaso Parentucelli auf dem Basler Konzil kennengelernt hatte.⁶⁹ Hatte er zu Beginn des Textes darauf hingewiesen, sein Vater sei *vir Cryfftz Iohan nomine, qui fuit nauta*⁷⁰, zieht er nun das Fazit seiner Karriere: *Et ut sciant cuncti sanctam Romanam ecclesiam non respicere ad locum vel genus nativitatis, sed esse largissimam remuneratricem virtutum, hinc hanc historiam in dei laudem iussit scribi ipse cardinalis [...]*.⁷¹ Nikolaus ist ein Aufsteiger, er weiß dies und ist darauf stolz. Sein Vater war zwar nicht der arme

⁶⁵ Vgl. Acta Cusana I.2, Nr. 849, S. 602f.

⁶⁶ Erich MEUTHEN, Nikolaus von Kues 1401-1464. Skizze einer Biographie. Münster²1964. (Buchreihe der Cusanus-Gesellschaft. Sonderbeitrag 1964), S. 65. Darstellung der Reise ebd. S. 51-53.

⁶⁷ Nikolaus von Kues, *De docta ignorantia* III. Epistola auctoris ad dominum Iulianum cardinalem. p. 263,7-9. *De docta ignorantia* künftig zitiert als DDI.

⁶⁸ Autobiographie, Z. 8f.

⁶⁹ Vgl. MEUTHEN, Skizze, S. 31.

⁷⁰ Autobiographie, Z. 1.

⁷¹ Ebd. Z. 13-15.

Fischer, zu dem ihn die ältere Forschung gerne erklärt hat,⁷² sondern ein wohlhabender Kaufmann mit lokalem Einfluß,⁷³ dennoch ist der Prestigegewinn und soziale Aufstieg des Sohnes, der nach dem Tod Eugens IV. sogar einige Unterstützung als möglicher Nachfolger fand, enorm. Daß er dies auch seiner an der Universität erworbenen Bildung verdankt, weiß er offensichtlich: In dem kurzen Abriß vermerkt er, daß er 1423 *parum post 22. annum aetatis doctor studii Paduani*⁷⁴, genauer zum *doctor decretorum*,⁷⁵ promoviert worden sei. Wohl seit 1417 hatte er in Padua, das als die Hochburg der Scholastik in Italien anzusehen ist,⁷⁶ studiert⁷⁷ und dort wertvolle Freundschaften geschlossen, so zu Capranica, Kardinal seit 1426, und vor allem dem Mathematiker und Astronom Paolo del Pozzo Toscanelli.⁷⁸ Mit diesen fand er Anschluß an den Humanismus.⁷⁹ Wie Verger festgestellt hat, bildeten solche beim Studium geschlossenen Beziehungen unter den Gelehrten die Grundlage für deren „esprit de corps“⁸⁰. Wie wichtig die Doktorwürde war, wie sehr sie eine Möglichkeit des sozialen Aufstiegs eröffnete, zeigt sich daran, daß 1436 das Basler Konzil neben einem Mindestalter von 30 Jahren und sittlicher Qualifikation die Graduierung in den Rechten oder der Theologie zur Voraussetzung für die Kardinalserhebung machte.⁸¹ Bevor er nach Italien zog, was für einen Studenten der Rechte am Beginn des 15. Jahrhunderts noch immer, soweit finanziell möglich, als aus Prestige Gründen erforderlich galt,⁸² hatte Nikolaus eineinhalb Jahre in Heidelberg die *artes* studiert,⁸³ ob er einen Abschluß erreichte, ist ungewiß. Eine eher verneinende Antwort muß man offensichtlich auf die Frage geben,

⁷² Wie langlebig diese Theorie ist, beweist sich, wenn Verger, als er auf die Möglichkeit, durch Bildung sozial aufzusteigen, eingeht, den Vater des Cusanus als „humble boatman“ darstellt. VERGER, *Men*, S. 146.

⁷³ Vgl. MEUTHEN, Skizze, S. 8f.; WINKLER, Einführung, S. 18.

⁷⁴ Autobiographie, Z. 3.

⁷⁵ Vgl. *Acta Cusana*, I.1, Nr. 18, S. 6.

⁷⁶ Vgl. Lisa JARDINE, *Humanism and the Teaching of Logic*, in: *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy. From the Rediscovery of Aristotle to the Disintegration of Scholasticism 1100-1600*. Ed. by Norman KREZMANN, Anthony KENNY, Jan PINBORG. Cambridge 1982, S. 806.

⁷⁷ Vgl. MEUTHEN, Skizze, S. 13. Senger geht von einem Studium in Padua erst seit 1420 aus. Vgl. Hans Gerhard SENGER, *Nikolaus von Kues*, in: *Gestalten der Kirchengeschichte*. Bd. 4: Mittelalter 2. Hg. von Martin GRESCHAT. Stuttgart u.a. 1983, S. 287.

⁷⁸ Vgl. MEUTHEN, Skizze, S. 14,17; KANDLER, *Nikolaus*, S. 14; *Acta Cusana* I.1, Nr. 19, S. 6.

⁷⁹ Vgl. FLASCH, *Geschichte*, S. 220f.

⁸⁰ VERGER, *Men*, S. 118.

⁸¹ Vgl. BOEHM S. 327.

⁸² Vgl. Hilde DE RIDDER-SYMOENS, *Mobilität*, S.263 und Peter MORAW, *Der Lebensweg der Studenten*, S. 249. Beide in: *Geschichte der Universität in Europa*. Bd. 1: Mittelalter. Hg. von Walter RÜEGG. München 1993.

⁸³ Schon der Eintrag in der Heidelberger Matrikel, nach dem er die Immatrikulationsgebühren bezahlt hat, sprechen gegen eine Herkunft aus niedrigen Verhältnissen. Vgl. *Acta Cusana* I.1, Nr. 11, S. 3. Fuehrer spekuliert, Nikolaus sei in Heidelberg mit den Vorstellungen der *devotio moderna* bekannt geworden. Vgl. FUEHRER, *Wisdom*, S. 143.

ob Nikolaus von den Brüdern des Gemeinsamen Lebens in Deventer erzogen worden ist.⁸⁴ Von Padua wandte er sich nach Köln, wo er 1425 unter dem Rektorat des Petrus de Wiilre immatrikuliert wurde. Die Universitätsmatrikel vermerkt: *Nicolaus de Cusa doctor in iure canonico Treuerensis dyocesis. Nihil dedit ob reverenciam persone, sed iuravit complete.*⁸⁵ In dieser Zeit war der Einzugsbereich der Universität Köln noch weitgehend auf die Diözesen Köln, Lüttich und Utrecht begrenzt, an anderen Universitäten promovierte Studenten waren sehr selten, und so wird mit der Erlassung der Gebühren nicht der Leistung, sondern „dem Doktor die Referenz erwiesen“⁸⁶. Cusanus studierte Theologie bei Heymericus de Campo, der ihm nicht allein den neuplatonisch eingefärbten Aristotelismus des Albertus Magnus vermittelte, sondern ihn mit dem Werk des Raimundus Lull bekannt machte.⁸⁷ Wie lange er in Köln blieb, ist unklar.

Im Werdegang des Nikolaus von Kues spielt also seine universitäre Bildung eine wesentliche Rolle, indem sie als *Movens* des sozialen Aufstiegs zu betrachten ist. Um diesen zu erreichen, entfernt er sich dann aber bewußt von der Welt der Universität: Den Ruf nach Löwen lehnt Cusanus ab, wodurch der Universität eine funktionale Bedeutung in seinem Leben zukommt, indem er hier die nötige Bildung erwirbt, einen Lebensrahmen aber vermag sie nicht zu geben, sie wird in den Lebensentwurf eingliedert, bestimmt diesen nicht selbst.. Cusanus ist, auch hierin, als typischer Vertreter desjenigen Typus von Gelehrten zu betrachten, wie ihn die von ihm entworfenen *personae*, der Orator und der Philosoph, die nicht als Angehörige einer Universität auftreten, darstellen, weswegen seiner Kritik an jenen zumindest zum Teil selbstreflexive Züge zukommen. Ist schon von diesem Standpunkt aus seine Distanz zum Gelehrten, seine Skepsis gegenüber dessen Fähigkeiten, die *sapientia* zu erreichen, erstaunlich, wird sie es um so mehr, wenn man die Figur betrachtet, die er zum positiven Gegenbild aufbaut, den Idiota. Um diese in ihrer ganzen Tragweite zu erfassen, scheint mir ein kurzer Blick auf die Begriffsgeschichte des Wortes *idiota* nötig zu sein.

⁸⁴ Meuthen und Kandler sprechen von einer „Fabel“; MEUTHEN, Skizze, S. 9f. KANDLER, Nikolaus, S. 11. Unschlüssig SENGEL, Nikolaus, S. 287; für eine Erziehung in Deventer sprechen sich aus: CASSIRER, Individuum, S. 38; GANDILLAC, Studien, S. 45.

⁸⁵ Acta Cusana I.1, Nr. 25, S. 9.

⁸⁶ Rainer Christoph SCHWINGES, Deutsche Universitätsbesucher im 14. und 15. Jahrhundert. Studien zur Sozialgeschichte des Alten Reiches. Stuttgart 1986. Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz, Bd. 123: Abteilung Universitätsgeschichte), S. 414. Zu der Universität Köln vgl. ebd. S. 248-250.

⁸⁷ Vgl. WINKLER, Einführung, S. 19; Watts, Vision, S. 15f. Zu den Unterschieden in den Lehren von Lull und Cusanus, insbesondere bezüglich der Exaktheit der Erkenntnis, die der Katalane für auch in Glaubensdingen möglich hielt, vgl. Helmut MEINHARD, Exaktheit und Mutmaßungscharakter der Erkenntnis, in: Nikolaus von Kues. Einführung in sein philosophisches Denken. Hg. von Klaus JACOBI. Freiburg/München 1979, S. 101f.

3. Der Idiota

Ich habe mich bisher gescheut, den Begriff *idiota* zu übersetzen, obwohl mit *Laie* eine allgemein akzeptierte Möglichkeit vorliegt, die jedoch m.E. zu einer Verengung des im lateinischen enthaltenen Bedeutungsspektrums führt. *Idiota* ist, so haben Herbert Grundmann und Ruedi Imbach festgestellt, nahezu bedeutungsgleich mit *illiteratus* und *laicus*.⁸⁸ Entsprechend setzt Nikolaus *litterati philosophi*⁸⁹ als Gegenbegriff zu *idiota*. Die Verwendung von *idiota* im Mittelalter ist lange Zeit davon bestimmt, daß Johannes und Petrus in der Apostelgeschichte als *homines* [...] *sine litteris et idiotae* (Apg. 4,13) bezeichnet werden. Eine negative Konnotation war somit zunächst nicht gegeben. Beda Venerabilis erläutert diese Passage: *Inlitterati mittuntur ad praedicandum ne fides credentium non uirtute dei sed eloquentiae atque doctrina fieri putaretur* [...]. *Idiotae enim dicebantur qui propria tantum lingua naturalique scientia contenti litterarum studia nesciebant, siquidem Graeci proprium ἰδιότης uocant*.⁹⁰ Mit Grundmann ist festzuhalten, daß *litteratus* und *illiteratus* „nicht verschiedene Bildungsgrade, sondern verschiedene Bildungsweisen, ja Bildungswelten“⁹¹ unterschieden, *idiotae* und *illiterati* insofern nicht über das Wissen der Kleriker verfügten, insbesondere kein Latein beherrschten, aber „auf ihre Laienweise hochgebildet sein“⁹² konnten. Für Albertus Magnus waren *idiotae* diejenigen, die nur die sinnliche Wahrnehmung der Dinge kennen.⁹³ Auf Geistliche angewendet waren beide Begriffe aber bald negativ konnotiert.⁹⁴ Bernhard von Clairvaux verwendete sie in seinen Predigten gerne als abwertende Bezeichnung für Ketzer.⁹⁵ Demgegenüber suchte Franz von Assisi an die aposto-

⁸⁸ Vgl. Herbert GRUNDMANN, *Litteratus – illiteratus. Der Wandel einer Bildungsnorm vom Altertum zum Mittelalter*, in: AKG 40 (1958), S. 6; Ruedi IMBACH, *Laien in der Philosophie des Mittelalters. Hinweise und Anregungen zu einem vernachlässigten Thema*. Amsterdam 1989. (Bochumer Studien zur Philosophie, Bd. 14), S. 23.

⁸⁹ IDM, 55, 11.

⁹⁰ Beda Venerabilis, *Expositio Actuum Apostolorum*, in: Ders. *Opera*. Pars II, 4. Hg. von Max Ludwig WOLFRAM, D. HURST. (Corpus Christianorum. Seria Latina, CXXI.) Turnhout 1983, S. 26, 36-42.

⁹¹ GRUNDMANN, *Litteratus*, S. 13.

⁹² Ebd. S. 8.

⁹³ Vgl. A. BORST, Art. *Laie*, in: HWdPh 5, Sp. 9.

⁹⁴ Vgl. Johannes SCHNEIDER, *Das Wort idiota im mittelalterlichen Latein*, in: *Untersuchungen ausgewählter altgriechischer sozialer Typenbegriffe und ihr Fortleben in Antike und Mittelalter*. Hg. von Elisabeth Charlotte WELSKOPF. Berlin (O) 1981. (Soziale Typenbegriffe im alten Griechenland und ihr Fortleben in den Sprachen der Welt, Bd. 4), S. 141

⁹⁵ Vgl. etwa Bernhard von Clairvaux, *Sermones in Cantica Canticorum LXV und LXVI*, in: MIGNE PL 183. Paris 1879, Sp. 1093B, 1094B.

lische Armut anzuknüpfen, wenn er sich und seine Anhänger als *idiotae* bezeichnete, und stellte sich so gegen üppig lebende Geistliche.⁹⁶

Im Spätmittelalter ist *litteratus* nicht mehr allein auf diejenigen, der Lateinkenntnisse besitzt, festgelegt, sondern meint auch sprachliche Fertigkeiten in der Volkssprache.⁹⁷ Die Entgegensetzung zu Geistlichem wird zunehmend obsolet, wenn seit dem 12. Jahrhundert *clericus* den Studierten bezeichnete, *laicus* wie *idiotae* entsprechend den nicht universitär Gebildeten.⁹⁸ Meister Eckhart und Tauler richteten sich ausdrücklich auf die Unwissenden in ihren Predigten aus, und letzterer wurde so im Umkreis von Merswin gemäß der Figur des *idiotae* stilisiert.⁹⁹ Hierin übertraf ihn noch Dionysius Cartusianus in seinem Urteil über Johannes Ruysbroeck, den er – in lobender Absicht – als *idiotae* bezeichnete.¹⁰⁰ Bevor ich mich nun dem zuwende, was Nikolaus in seinen Dialogen aus der Tradition dieses inzwischen „banal gewordenen Themas“¹⁰¹ machte, bleibt festzuhalten, daß er in der Aufwertung des *idiotae* gegenüber dem Gelehrten Franz von Assisi, den rheinischen Mystikern und der *devotio moderna* folgte, daß implizit in diesem Begriff Kritik an der Papstkirche mitschwingt. Über Bildung, wie sie Universitäten vermittelten, konnte ein *idiotae* eigentlich *per definitionem* nicht verfügen.

3.1 Keine Bücher: *Idiotae de sapientia*

Wenn der *Idiotae* erklärt, aus Büchern könne die Weisheit, die als ewige, mit dem Einen verbundene, nicht als menschliche Weisheit verstanden wird, nicht gefunden werden, sie – die in allem widerscheine – rufe auf den Straßen,¹⁰² setzt er an deren Stelle nicht einfach eine andere Methode, das nämliche Ziel zu erreichen. Weil die Weisheit *in altissimis*¹⁰³ wohne, sei sie höher als alle Weisheit, vielmehr *incomprehensibilis et omni loquela ineffabilis et omni intellectu inintelligibilis et omni mensura immensurabilis, et omni proportione improportionabilis et omni comparatione incomparabilis*

⁹⁶ Vgl. J. SCHNEIDER, Wort, S. 137; STEIGER, Einleitung, S. XII; GANDILLAC, Studien, S. 53.

⁹⁷ Vgl. GRUNDMANN, Litteratus, S. 64f.

⁹⁸ Vgl. OEXLE, Voraussetzungen, S. 76f.

⁹⁹ Vgl. GANDILLAC, Studien, S. 56f. Zur Aufwertung des Laien bei Tauler, Bernhard von Clairvaux und den Franziskanern vgl. auch MOHR, Laie, S. 319

¹⁰⁰ Vgl. STEIGER, Einleitung, S. XXIIIff.

¹⁰¹ GANDILLAC, Studien, S. 57.

¹⁰² Mit dieser Wendung und derjenigen vom Buch, das Gott selbst geschrieben habe, werde ich mich, um unnötige Wiederholungen zu vermeiden, erst bei meinen Ausführungen zu *Idiotae de mente* befassen.

¹⁰³ IDS,I,3,16.

[...].¹⁰⁴ Ich breche hier die Aufzählung ab, deren Prinzip deutlich geworden sein dürfte: Die Weisheit kann nicht erreicht werden. Eine solche, der negativen Theologie, wie sie Proklos im Anschluß an Plotin entwickelt hatte, entsprechende Vorstellung findet sich bereits am Beginn von *De docta ignorantia*, wo Cusanus resümiert, das Unendliche könne weder durch Vergleiche, Beziehungen und proportionale Betrachtungen gefaßt werden. *Propter quod infinitum ut infinitum cum omnem proportionem aufugiat, ignotum est.*¹⁰⁵ Offensichtlich liegen hier identische Vorstellungen zugrunde, die, entwickelt bei der Frage nach der Erkenntnis des absoluten Einen, von Nikolaus im Dialog auf die Weisheit übertragen werden, die ihrerseits mit dem Logos, der Gleichheit in der Trinität¹⁰⁶ identifiziert wird. Weisheit ist für Cusanus der ihr Sein erst ermöglichende Wesensgrund und Urbild der Dinge.¹⁰⁷ Diese Ähnlichkeiten – auch in der Trinitätsspekulation – erlauben es, auf jenes erste große Werk des Cusanus wie auch auf *De coniecturis*¹⁰⁸ zurückzugreifen, um einige Gedanken aus *Idiota de sapientia* zu erläutern, die auf unterschwellig vorhandenen philosophischen Überzeugungen ihres Urhebers beruhen. Aus der Perspektive der problemgeschichtlich orientierten philosophischen Forschung dürfte dieses Vorgehen weitgehend unbedenklich sein, insbesondere Kurt Flasch hat aber wiederholt nicht nur gegen eine Überschätzung von *De docta ignorantia* polemisiert, sondern (nicht als einziger) auch auf deutliche Veränderungen in den cusanischen Lehren zwischen den einzelnen Werken hingewiesen.¹⁰⁹ Letzteres will ich in keiner Weise bestreiten, etwa in der Koinzidenzlehre und der Erkenntnistheorie sind sie offenkundig; bestimmte Vorstellungen, besonders die Lehre der wissenden Unwissenheit, durchziehen aber nahezu das gesamte Werk, und sie zu ignorieren führt zu manchen Fehltritten, wie ich noch zeigen werde.

Da die Weisheit unerreichbar ist, kann der *Idiota* behaupten, er, der dies erkannt habe, sei eigentlich gelehrter als der Orator, der jene in Büchern zu finden glaubt: *Tu te scientem putas, cum non sis, hinc superbis. Ego vero idiotam me esse cognosco, hinc humilior. In hoc forte doctior existo.*¹¹⁰ Hinter dieser Überzeugung steht die Lehre der *docta ignorantia*, die Cusanus in dem Werk, dem sie den Titel gegeben hat, unter ex-

¹⁰⁴ IDS,I,9,6-10.

¹⁰⁵ DDI,I,3,2f.

¹⁰⁶ Vgl. IDS,I,23,1f.

¹⁰⁷ Vgl. ebd. 25,1-3.

¹⁰⁸ Nikolaus von Kues, *De coniecturis*. Mutmaßungen. Übersetzt und herausgegeben von Winfried HAPP und Josef KOCH, in: Philosophisch-Theologische Werke, Bd. 2. Hamburg 2002. Künftig zitiert als DC.

¹⁰⁹ Vgl. FLASCH, *Geschichte*, S. 12,42-44; DERS., *Das philosophische Denken im Mittelalter*. Von Augustin zu Machiavelli. Zweite, revidierte und erweiterte Aufl., Stuttgart 2000. (RUB 18103), S. 603.

¹¹⁰ IDS,I,4,3-5.

plizitem Rekurs auf Sokrates formuliert: Das Streben (*appetitus*) des Menschen nach Wissen ist dann nicht vergeblich, wenn es das eigene Unwissen als immanente und strukturell notwendige Bedingung der eigenen Erkenntnis annimmt.¹¹¹ Gnoseologische Grundannahme ist, daß die Wahrheit nur im Dunkel der Unwissenheit aufleuchtet.¹¹² *Et tanto quis doctior erit, quanto se sciverit magis ignorantem.*¹¹³ Implizit ist dieser Bezug auf Sokrates auch in *Idiota de sapientia* enthalten, zumal Cusanus hier die Dialogform sicherlich auch unter Einfluß der Werke Platons entwickelt.¹¹⁴ Wenn Frensch behauptet, die *docta ignorantia* sei negative Theologie,¹¹⁵ so trifft dies bereits auf das Werk von 1440 nicht zu, noch weniger aber auf die Konzeption, die der *Idiota* entwirft. Ein Ergebnis der Einsicht in das eigene Unwissen ist eben das Wissen um dieses, wodurch der Mensch einen wesentlichen Erkenntnisfortschritt erzielt hat. Epistemologisch muß man sogar über die Grenze des Wißbaren heraustreten, um diese setzen zu können, nähert sich also dem Unendlichen an.¹¹⁶ Darum kann der *Idiota* sich gegenüber dem Orator als *doctior* charakterisieren.¹¹⁷ Für Resignation besteht angesichts der unüberbrückbaren Distanz zur Weisheit kein Anlaß, denn dem menschlichen Geist bereitet gerade die Hoffnung, sich dem Unendlichen zu nähern, den höchsten Genuß.¹¹⁸ Dem *intellectus* ist die Weisheit *vita spiriutalis*¹¹⁹, sie ist unerreichbarer Zielpunkt jedes geistigen Bemühens, das nicht im Dunkel enden will,¹²⁰ weswegen alles, was dem Geist *compensibile*¹²¹ ist, nicht die ewige *sapientia*, nicht das Glück sein kann. Der Gesprächspartner des Redners richtet sich auf diese aus, wenn er seine eigene Unwissenheit erkennt, und ist so die perfekte Verkörperung der *docta ignoran-*

¹¹¹ Vgl. DDI,I,4,11-15. In der *Apologia doctae ignorantiae* tritt Cusanus selbst auf und erzählt einem Schüler von Sokrates, der durch die Erkenntnis seiner Unwissenheit alle an Weisheit übertroffen habe. Vgl. ADI,S. 2,5-13.

¹¹² Vgl. DDI,I,86,14-16. Dazu auch Josef STALLMACH, *Ineinsfall der Gegensätze und Weisheit des Nichtwissens. Grundzüge der Philosophie des Nikolaus von Kues*. Münster 1989.

¹¹³ DDI,I,4,16f.

¹¹⁴ Vgl. STEIGER, Einleitung, S. XVII; bei Watts wird dies so ausgedrückt: „In the dialogues of the *Idiota*, Cusanus uses the figure of Socrates as the model or ideal of ancient pagan wisdom in his formulation of his own Renaissance ideal of wisdom as embodied in the *persona* of the ‚Idiot.‘“ WATTS, *Vision*, S. 22

¹¹⁵ Vgl. Michael FRENSCH, *Das gelehrte Nichtwissen. Die Philosophie des Nikolaus Cusanus im Verhältnis zur Geistesentwicklung des Mittelalters*. Frankfurt am Main 1978, S. 66.

¹¹⁶ Vgl. CASSIRER, *Kosmos*, S. 45; FLASCH, *Geschichte*, S. 109f.; Blumenberg, *Aspekte*, S. 562f.

¹¹⁷ Insofern ist die *docta ignorantia* nicht nur, wie Blumenberg sie auffaßt, „eine Praxis, eine Methode, ein [...] Weg zu einem bestimmten Verhalten“, sondern auch ein Wissensstatus. Vgl. BLUMENBERG, *Aspekte*, S. 566.

¹¹⁸ Vgl. IDS,I,11,23-32. Dazu STALLMACH, *Ineinsfall*, S. 33f.; Klaus KREMER, *Weisheit als Voraussetzung und Erfüllung der Sehnsucht des menschlichen Geistes*, in: MFCG 20 (1992), S. 131.

¹¹⁹ IDS,I,11,1.

¹²⁰ Vgl. KREMER, *Weisheit*, S. 114.

¹²¹ IDS,I,12,11.

tia, denn er hat die Einsicht in die Grenzen des Wissens derart internalisiert, daß *Idiota* zu seinem Namen geworden ist,¹²² diese also programmatisch verkündet. Ihm kommt hiermit allerdings nicht nur ein Vorsprung in der Jagd nach Weisheit gegenüber dem von seinem Bücherwissen aufgeblähten Gelehrten zu, sondern er ist zugleich demütig.

Dieser Zug des *Idiota* eröffnet eine neue Begriffs- und Vorstellungswelt, die zuvor im Werk des Cusanus nicht derart prominent aufscheint. Gerade im ersten Buch des Dialoges über die Weisheit finden sich zahlreiche Begriffe aus der Tradition der rheinischen Mystik und der *devotio moderna*; bei der Betrachtung der Begriffsgeschichte von *idiotia* zeigte sich, daß er in diesen Bereichen präsent und positiv besetzt war. Insbesondere Renate Steiger hat auf die zahlreichen sprachlichen und inhaltlichen Anklänge an die *devotio moderna* aufmerksam gemacht, die hier selbstredend nicht ausgebreitet werden sollen. Wichtig in meinem Zusammenhang ist insbesondere, daß die Antinomie von Wissenschaft und demütiger Selbstbeschränkung sich in dieser Tradition vorgeprägt findet.¹²³ Thomas a Kempis wandte sich in *De imitatione Christi* deutlich gegen die Gelehrten:

*Quid prodest tibi alta de Trinitate disputare; si careas humilitate unde displiceas Trinitati? Vere alta verba non faciunt sanctum et iustum: sed viruosa vita efficit Deo carum. Opto magis sentire compunctionem: quam scire eius definitionem. Si scires totam bibliam exterius et omnium philosophorum dicta; quid totum prodesset sine caritate Dei et gratia?*¹²⁴ *Omnis homo naturaliter scire desiderat; sed scientia sine timore Dei quid importat? Melior est profecto humilis rusticus qui Deo servit: quam superbus philosophus qui se neglecto cursum caeli considerat.*¹²⁵

Wenn der *Idiota* erklärt, warum der Mensch nach Weisheit suche, verweist er auf den Vorgeschmack (*praegustatio*), den der *intellectus* als Abbild des Wohlgeschmacks der ewigen Weisheit¹²⁶ in sich habe.¹²⁷ Koste (*degustare*) er nicht von der Weisheit, befinde er sich in der Dunkelheit.¹²⁸ Man muß in sich die Weisheit suchen, sie kann

¹²² Vgl. IDM,57,1.

¹²³ Vgl. Alois M. HAAS, Schulen spätmittelalterlicher Mystik (14. und 15. Jahrhundert), in: Geschichte der christlichen Spiritualität. Hg. von Jill RAITT. Bd. 2: Hochmittelalter und Reformation. Würzburg 1995, S. 197; Kurt RUH, Geschichte der abendländischen Mystik, Bd. 4: Die niederländische Mystik des 14. bis 16. Jahrhunderts. München 1999, S. 190.

¹²⁴ Thomas a Kempis, *De imitatione Christi* I,c1. (= *De imitatione Christi*. Hg. von Michael Joseph POHL. Freiburg i.Br. 1904, S. 6,2-11.

¹²⁵ *De imitatione Christi* I,c2 (= S. 7,5-10).

¹²⁶ Vgl. IDS,I,26,12-19.

¹²⁷ Vgl. ebd. 11,2f.;16,1-3.

¹²⁸ Vgl. ebd. 13,3-5. Dazu STEIGER, Anmerkungen (IDS), S. 99f., KANDLER, Nikolaus, S. 67. Zur Herkunft der Vorstellung von Weisheit als Nahrung auch WATTS, *Vision*, S. 127, Anm. 18.

weder durch Hören noch durch Lesen geschmeckt werden.¹²⁹ *Qui enim quaerit motu intellectuali sapientiam, hic interne tactus ad praegustatam dulcedinem sui oblitus rapitur in corpore quasi extra corpore.*¹³⁰ Ganz offensichtlich bedient sich Cusanus hier der Metaphorik der Mystik, um seine Lehren auszudrücken.¹³¹ Dennoch sollte man sich in Acht nehmen, den Einfluß der *devotio moderna*, der zweifelsohne vorhanden war, zu überschätzen.¹³² Viele Vorstellungen des Dialoges lassen sich in vorhergegangenen Werken finden, für die mystische Tendenzen wenig kennzeichnend sind, und erscheinen hier gleichsam in eine am Vorbild der *devotio moderna* geschulten Sprache gekleidet. Eine Vereinigung mit der Weisheit ist für Cusanus undenkbar, und wenn der Vorgeschmack des *intellectus* ausgerechnet am Beispiel von Eisen und dessen Vorgeschmack der Kraft des Magneten exemplifiziert wird,¹³³ zeigt sich der Unterschied im Gebrauch des selben Vokabulars zwischen Mystikern und Nikolaus. Dennoch – einfach den Einfluß der Mystik abzustreiten, geht am Befund des Textes vorbei.¹³⁴ Zumindest der Gedanke, den Idiota als Gegenbild zum Gelehrten und Exponenten seiner eigenen Philosophie zu wählen, dürfte an die beschriebenen Entwicklungslinien anknüpfen. Mit dem entlehnten Vokabular versucht Cusanus, eine Gegenposition zur Wissenschaft humanistischer wie scholastischer Prägung zu formulieren, die er gerade durch diesen rhetorischen Kunstgriff zu profilieren versteht.

Deutlich gegen die auf Bücher gestützte Gelehrtheit des Redners positioniert sich der Idiota, wenn er verkündet, die Weisheit rufe auf den Straßen, nicht in Büchern. Der

¹²⁹ Vgl. IDS,I,19,5-9.

¹³⁰ IDS,I,17,6-9.

¹³¹ Vgl. STEIGER, Einleitung, S. XXX-XXXIII.

¹³² Sehr stark betont wird der Einfluß mystischen Denkens von Petra HOENINGHAUS-SCHORNSHEIM, Studien zur Entstehung des Bildungsbegriffs in der deutschen Mystik. Duisburg 1994, S. 101f.

¹³³ Vgl. IDS,I,16,12-24.

¹³⁴ Flasch wendet sich vehement gegen Deutungsansätze, die mystisches Gedankengut bei Cusanus identifizieren. Vgl. FLASCH, Geschichte, S. 50-53. Zutreffend ist sicherlich die Kritik am oft unpräzisen Gebrauch des Begriffs „Mystik“, ein Schicksal, daß er jedoch mit „Scholastik“, „Humanismus“ etc. teilt. Ist man sich aber seiner Bedeutung bewußt, so scheint mir seine Verwendung hilfreich, insbesondere zur Charakterisierung von Bewegungen wie der *devotio moderna*, aber auch von den Vorstellungen, die in den deutschen Predigten meister Eckharts begegnen. Und selbst wenn man den Begriff ablehnt, erklärungsbedürftig bleibt, daß Nikolaus sich im ersten Buch von *Idiota de sapientia* im Vokabular derart an die beschriebenen Traditionen anlehnt. Dies einfach zu übergehen, ist zumindest keine adäquate Lösung. Zum Mystikbegriff, auch in Absetzung zu älteren Ausführungen Flaschs vgl. auch Karl-Hermann KANDLER, *Theologia mystica – theologia facilis – theologia sermocinalis* bei Nikolaus von Kues, in: *Historia Philosophiae Medii Aevi*. Studien zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Hg. von Burkhard MOJSISCH und Olaf PLUTA. Bd. 1, Amsterdam/Philadelphia 1991, S. 467f. Der entgegengesetzte Weg, wie ihn Fuehrer (in loser Anlehnung an Cassirer, ohne allerdings auf diesen zu verweisen) vorstellt, Cusanus mit der deutschen Mystik und der *devotio moderna* zu einem dritten Weg neben Scholastik und Humanismus zusammenzugreifen, erscheint mir höchst fragwürdig. Vgl. FUEHRER, *Wisdom*, S. 142f; zum dritten Weg des Cusanus, ohne die Rolle der Mystik überzubetonen, vgl. CASSIRER, *Individuum*, S. 59.

Redner nimmt die Herausforderung wahr und entgegnet, wie denn der Idiota, da er doch ein solcher sei, zum Wissen (*ad scientiam*) seiner Unwissenheit gelangt sei. Die Antwort ist eindeutig: *Non ex tuis, sed ex dei libris,¹³⁵ quos suo digito scripsit.¹³⁶* Blumenberg kommentiert in seiner Analyse der hier zugrundeliegenden Vorstellung: „Die Metapher vom Buch der Natur enthüllt ihren rhetorischen Gehalt erst als Paradox in der Stoßrichtung gegen die Scholastik.“¹³⁷ Das Ziel des Angriffs ist offensichtlich der Gelehrte als Typus, wogegen eine Hinwendung der Betrachtung zur Welt angemahnt wird. Der Idiota verdeutlicht, wie diese gedacht ist, wenn er dem Orator das Treiben auf dem Markt vor Augen stellt, wo Geld gezählt, Waren gewogen und Öl abgemessen wird. Zu deuten sie dies als ureigene Tätigkeit der menschlichen *ratio*, deren Grundlage die Unterscheidung bilde.¹³⁸ Ausgangspunkt aller Unterscheidung sei das Eine, die Unze, das Petit; diese Maß-Einheiten können vom Maß selber nicht erreicht werden. Diese an der Anschauung des Alltagslebens gewonnene Einsicht müsse man nun auf das absolute Eine übertragen: *Summa sapientia est haec, ut scias quomodo in similitudine iam dicta attingitur inattingibile inattingibiliter.¹³⁹* Damit gelangt der Idiota also zur Grundüberzeugung des Cusanus, daß das Eine dem Menschen unerreichbar sei aus seiner Alltagserfahrung, nicht aus dem Wissen der Bücher. Jene bietet dem Beobachter Stoff für Mutmaßungen (*coniecturae*), die für Nikolaus die einzige Möglichkeit des menschlichen Geistes sind, sich dem unerreichbaren Einen anzunähern und damit an ihm teilzuhaben. *Coniectura igitur est positiva assertio, in alteritate veritatem, uti est, participans.¹⁴⁰* In der Hinwendung zur Weisheit, die auf den Straßen ruft ist also weniger die menschliche Weisheit, die sich dort zeigt, von Bedeutung, sondern die Fähigkeit, durch die unmittelbare¹⁴¹ Beobachtung der Welt mutmaßend zu Gott zu gelangen.¹⁴²

¹³⁵ IDS,I,4,8.

¹³⁶ Ebd. 4,10.

¹³⁷ Hans BLUMENBERG, *Die Lesbarkeit der Welt*. Frankfurt am Main ⁵2000. (stw 592), S. 58.

¹³⁸ Vgl. IDS,I,4,11-16.

¹³⁹ Ebd. 7,17-19.

¹⁴⁰ DC,57,12f. Vgl. auch die Erklärung von Gandillac, „Unter *conjectura* müssen wir ein wirkliches, unaufhörlich mit der Erfahrung konfrontiertes Wissen verstehen, das sich aber vornehmlich auf die am meisten ‚göttliche‘ Funktion des Menschen, die mathematische, die Rechenfähigkeit, gründet.“ GANDILLAC, *Studien*, S. 160.

¹⁴¹ Blumenberg interpretiert den Laien als Figur der Unmittelbarkeit. Vgl. BLUMENBERG, *Lesbarkeit*, S. 63-65. Kandler versucht diese Konzeption auf die mystische Gotteschau zu übertragen. Vgl. KANDLER, *Nikolaus*, S. 112.

¹⁴² Vgl. FUEHRER, *Wisdom*, S. 148; RICE, *Wisdom*, S. 346. Anders KREMER, *Weisheit*, S. 105f.; WATTS, *Vision*, S. 126. Für Blumenberg ist mit dieser Konzeption die „Anerkennung der authentischen Eigenwürde des menschlichen Erfassungssystems der Welt“ gegeben. BLUMENBERG, *Aspekte*, S. 560.

Im zweiten Buch des Dialogs über die Weisheit entwickelt der Idiota eine eigene Theologie, die ‚*theologia sermocinalis*‘.¹⁴³ Kennzeichnend für sie ist die Leichtigkeit in der Erkenntnis des Göttlichen. Gott wird gedeutet als *absolutus conceptus*¹⁴⁴, als absoluter Begriff, womit Cusanus einen neuen Akzent in seiner Koinzidenz-Lehre setzt.¹⁴⁵ In *De docta ignorantia* hatte er das absolute Eine als Koinzidenz, als Zusammenfall von Maximum und Minimum gedeutet.¹⁴⁶ Diese Vorstellung wird in *De coniecturis* weiterentwickelt und findet sich in dieser neuen Gestalt auch in *Idiota de mente*; in dem nun zu betrachtenden Dialog greift Nikolaus dagegen stärker auf die ursprüngliche Konzeption zurück.¹⁴⁷ In Gott gibt es, so erklärt der Idiota, kein Mehr oder Weniger, Maximum und Minimum koinzidieren.¹⁴⁸ Auch alle Begriffe fallen in Gott zusammen, der als absoluter Begriff die *idealis forma*¹⁴⁹ von allem ist, was man, indem man es in Begriffe faßt, sich vorstellen (*concupere*) kann. Da das Eine alle Begriffe in sich einfaltet, ist mit jeder Aussage die Existenz dieses Einen als absolutes bestätigt¹⁵⁰ – auch wenn sie behauptet, das Eine sei nicht, die aber automatisch eine Voraussetzung trifft (in diesem Fall: es gibt Seinsheit, sie kommt aber Gott nicht zu). *Omnis quaestio de deo praesupponit quaesitum, et id est respondendum, quod in omni quaestione de deo quaestio praesupponit, nam deus in omni terminorum significatione significatur, licet sit insignificabilis.*¹⁵¹ Gerade dies meint aber die ‚*theologia sermocinalis*‘ im Unterschied zur affirmativen, wie zur negativen Theologie. Gott als *coincidentia oppositorum* steht nämlich über Affirmation und Negation, sie fallen in ihm zusammen.¹⁵² Die neue Theologie, *scilicet ubi de deo locutiones admittimus et vis vocabuli penitus non excluditur*¹⁵³, des Laien ist darum leicht, weil sie Mutmaßungen in Form der nicht-gelehrten Sprache zuläßt, wobei jede Frage wie jede Antwort darin wahr sind, daß sie Gottes Sein bestätigen als das absolute Eine, als Koinzidenz.

Nach meiner Interpretation spielt Cusanus hier mit dem Begriff ‚*sermocinalis*‘ nicht auf die Predigtstätigkeit als Grundlage der wahren Theologie an,¹⁵⁴ sondern stellt der

¹⁴³ Vgl. IDS,II,33,2.

¹⁴⁴ IDS,II,34,15. Flasch hat darauf aufmerksam gemacht, daß diese Wendung hier zum erstenmal in der Philosophiegeschichte auftrete. Vgl. FLASCH, Geschichte, S. 259.

¹⁴⁵ Zum Begriff etwa WINKLER, Einführung, S. 54-56. Vgl. auch FLASCH, Geschichte, S. 65-70.

¹⁴⁶ Vgl. DDI,I,11,17f.

¹⁴⁷ Vgl. FLASCH, Geschichte, S. 257, Anm. 17.

¹⁴⁸ Vgl. IDS,II,38,3-7;40,16-24;41,1-6.

¹⁴⁹ IDS,II,34,16. Es handelt sich bei der Lehre vom absoluten Begriff also um eine Umgestaltung der platonischen Ideen-Lehre. Vgl. FLASCH, Geschichte, S. 261f.

¹⁵⁰ Vgl. BOHNENSTÄDT, Einleitung, S. 38f.

¹⁵¹ IDS,II,29,23-27.

¹⁵² Vgl. ebd. 32,29-34.

¹⁵³ Ebd. 33,1-4.

¹⁵⁴ So KANDLER, Theologia, S. 475f.

affirmativen und der negativen Theologie, die einen genuin gelehrten Zugriff repräsentieren, eine stark am dialogischen und alltäglichen Sprechen orientierte, ja aus ihm eigentlich erwachsende Annäherung an das Eine vor.¹⁵⁵ Der Begriff ist offensichtlich aus dem universitären Gebrauch entlehnt: Die Fächer des Triviums, in denen die Sprache eine zentrale Rolle spielt, wurden als *artes sermocinales* bezeichnet.¹⁵⁶ Dies ist ein doch erstaunlicher Aspekt am Ende meiner Betrachtungen des Dialoges über die Weisheit, der in den verschiedensten Formen Gelehrte und Gelehrsamkeit, wie sie an den Universitäten vermittelt wird, aus philosophischen und theologischen Überlegungen heraus kritisiert. Sie erscheinen Nikolaus als unzureichend, wenn nicht ungeeignet, sich der Weisheit zu nähern, was ihr eigentlicher Zweck sein sollte. „Der Laie ist der Sprecher der Weisheit, die nicht nur das Pathos der größeren Tiefe gegenüber der Wissenschaft vom scholastischen Typus angenommen hat, sondern [...] sich einen skeptischen, sogar polemischen Ton gegenüber allem zulegt, was Wissenschaft heißen will.“¹⁵⁷ Seinen Idiota läßt er eine alternative, im Alltagsleben beheimatete Theologie entwickeln – sprachlich faßt er sie jedoch in der Terminologie der Universität.

3.2 Ohne Philosophen Philosophie treiben: *Idiota de mente*

Im zweiten der hier behandelten Dialoge entwirft der Idiota eine Geistphilosophie, die, beeinflußt von der aristotelischen Tradition der *De anima*-Schriften,¹⁵⁸ neben einer Ontologie des Geistes eine differenzierte Erkenntnistheorie entwirft und platonische und aristotelische Deutungen der *mens* in Einklang zu bringen sucht. Verkünder der hier entwickelten, sehr gehaltvollen Philosophie ist wieder der Idiota, der dem Leser

¹⁵⁵ Vgl. E[lisabeth] BOHNSTÄDT, Anmerkungen, in: Nikolaus von Kues: Der Laie über die Weisheit. Leipzig 1936. (Nikolaus von Cues in deutscher Übersetzung. Hg. von Ernst HOFFMANN, Heft 1), S. 102.

¹⁵⁶ Vgl. J.H.J. SCHNEIDER, Wissenschaftenteilung, S. 97f.; John NORTH, Das quadrivium. Grundlagen der mittelalterlichen Wissenschaft, in: Geschichte der Universität in Europa. Bd. 1: Mittelalter. Hg. von Walter RÜEGG. München 1993, S. 303. Mit dieser Herleitung wesentlich überzeugender als die gewundenen Versuche von Bohnenstädt und Steiger. Vgl. BOHNENSTÄDT, Anmerkungen, S. 102; STEIGER, Anmerkungen (IDS), S. 129.

¹⁵⁷ BLUMENBERG, Lesbarkeit, S. 63.

¹⁵⁸ Vgl. Giovanni SANTINELLO, Einleitung, in: Idiota de mente. Der Laie über den Geist. Mit einer Einleitung von Giovanni SANTINELLO auf der Grundlage des Textes der kritischen Ausgabe neu übersetzt und mit Anmerkungen hg. von Renate STEIGER. (Die Schriften des Nikolaus von Kues in deutscher Übersetzung. Im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften hg. von Ernst HOFFMANN, Paul WILPERT und Karl BORMANN, Heft 21.) Hamburg 1995, S. Xf.

mit den ihn aufsuchenden Gelehrten als Handwerker begegnet, der Löffel schnitzt.¹⁵⁹ Schämt sich der Orator auch zunächst, ihn einer so niederen Tätigkeit nachgehen zu sehen, verleihen die Worte des Schnitzenden ihr eine ganz eigene Würde: *In hac mea arte id, quod volo, symbolice inquirō et mentem depasco, commuto coclearia et corpus reficio; ita quidem omnia mihi necessaria, quantum sufficit, attingo.*¹⁶⁰ Materieller Verdienst und gedankliche Entwicklung werden als im Handwerk in Einklang gebracht vorgestellt, welches derart einen Anspruch erfüllt, den die Tätigkeit der Gelehrten, die Beschäftigung mit den *litterae*, für sich reserviert sieht.¹⁶¹ Daß die hier vom Idiota vorgetragene Deutung zutreffend ist, unterstreicht er, indem er wiederholt den Löffel heranzieht, um an ihm mutmaßend philosophische Thesen zu veranschaulichen.¹⁶²

Bevor ich mich diesen zuwende, bietet sich, um zu verstehen, was mit *mens*,¹⁶³ Geist eigentlich gemeint ist und welche Implikationen in der mitunter nicht ganz eindeutigen Verwendung dieses Begriffes mitschwingen, ein Blick an auf die Gestaltung der Koinzidenz-Lehre und der damit verbundenen Erkenntnistheorie seit *De docta ignorantia* an. Dort bedeutet *coincidentia oppositorum*, daß im Einen alle Unterschiede zusammenfallen. Als solche übersteigt sie die Einsicht des menschlichen Geistes – eine Vorstellung, von der Nikolaus mit *De coniecturis* abrücken sollte, die aber schon 1440 diese Entwicklung ahnen läßt: *Hoc autem omnem nostrum intellectum transcendit, qui nequit contradictoria in suo principio combinare via rationis [...]*.¹⁶⁴ In seinem Werk über die Mutmaßungen heißt es:

Ratio enim omnia in multitudinem magnitudinemque resolvit [...]. Intelligentia autem, vocabulorum rationalium ineptitudinem advertens, hos abicit terminos, deum supra eorum significata quasi ipsorum complicans concipit principium et, quia in ipso divinitatis radio videt suum conceptum deficere, affirmat ipsam super omnem

¹⁵⁹ Vgl. IDM,54,2f. Dennoch sollte man vorsichtig sein zu glauben, der Idiota repräsentiere „the ordinary craftsman or laborer“. WATTS, *Vision*, S. 119. Seine philosophischen Kenntnisse, die Fähigkeit, sich lateinisch auszudrücken, geben ihn zumindest als eher ungewöhnlichen Handwerker aus.

¹⁶⁰ IDM,55,1-3.

¹⁶¹ Watts sieht, wohl etwas übertreibend, hierin sogar das Kernthema des Dialogs. Vgl. WATTS, *Vision*, S. 133.

¹⁶² Vgl. IDM,63,1-15; 86,11-87,14.

¹⁶³ Spätestens seit dem 13. Jh. ist *mens* die gängige Übersetzung für *νοῦς*. Vgl. H.K. KOHLENBERGER, Art.: Geist V: Der lateinische Geist-Begriff von der Hochscholastik bis zur Schulphilosophie des 18. Jh, in: *HWdPh* 3, Sp. 173. Der Idiota erklärt außerdem, daß *mens* und *intellectus* für ihn identisch seien. Vgl. IDS,142,13. In meinen Augen ist hier nicht *intellectus* als Teil der *mens* im Unterschied zur *ratio* gemeint, also entsprechend der Konzeption von *De coniecturis* und der Erkenntnistheorie in *De mente*, sondern der aristotelische Begriff *intellectus* als Übersetzung von *νοῦς*. Spreche ich im Folgenden von *intellectus*, meine ich stets den von Cusanus in *De coniecturis* entwickelten Begriff.

¹⁶⁴ DDI,I,12,18-20. Hervorhebungen von mir.

*complicationem et explicationem intelligi debere ipsumque uti est concipi non posse.*¹⁶⁵

Was in *De docta ignorantia* lediglich diffus anklingt, erscheint nun entwickelt und wird in *Idiota de mente* – nach Anklängen in *de sapientia* – wiederkehren: Der menschliche Geist (*mens*) umfaßt *ratio* (Verstand) und *intellectus* (Vernunft),¹⁶⁶ darüber hinaus die Sinne, die das Sinnfällige aufnehmen können. Gemäß dem Satz vom Widerspruch des Aristoteles, kann und darf die *ratio* Gegensätze, *contradictoria* nicht zusammendenken, um zur Erkenntnis gelangen zu können. Sie faßt lediglich *contraria* (Unterschiede) zu Kategorien zusammen.¹⁶⁷ Die *coincidentia oppositorum* meint aber eindeutig auch *coincidentia contradictiorum*.¹⁶⁸ Seit *De coniecturis* bleibt sie zwar für die *ratio* nicht leistbar, wird aber zum ureigensten Kennzeichen des *intellectus*, der Gegensätze zusammenzudenken vermag; das Eine ist nun nicht mehr die Koinzidenz, sondern steht über ihr. Die Vernunft kann sich ihm nur annähern, wenn sie über das Verstandesdenken hinausgeht, dessen Erkenntnisse korrigiert und sich so über die *coincidentia oppositorum* erhebt.

Wenn Cusanus erklärt, der menschliche Geist in Form der Vernunft sei fähig, Gegensätze zur Einheit zu bringen, stellt er sich gegen die Aristoteliker, die den Satz vom auszuschließenden Widerspruch als Grundlage allen menschlichen Denkens annehmen, dem er zwar nicht alle Gültigkeit abspricht, da er für die Begriffsbildung der *ratio* unerläßliches Instrument ist beim Ordnen der Sinneseindrücke und Bilde der Vorstellungskraft, den er aber doch merklich relativiert.¹⁶⁹ „Die Aristotelische Logik, die auf dem Satz des ausgeschlossenen Dritten beruht, erweist sich eben damit für Cusanus als eine bloße Logik des Endlichen, muß also immer und notwendig versagen, wo es sich um die Anschauung des Unendlichen handelt.“¹⁷⁰ Von hier aus werden erst die starken Worte verständlich, die Nikolaus in der *Apologia* gegen die „Aristotelica secunda“ verständlich.

¹⁶⁵ De coniecturis I,35,1f.;6-12. Hervorhebungen von mir.

¹⁶⁶ Zur Tradition dieser Vorstellung und Übersetzung der Begriffe BLOCH, Zwischenwelten, S. 151-153.

¹⁶⁷ Vgl. WINKLER, Einführung, S. 60f., FLASCH, Geschichte, S. 105-107.

¹⁶⁸ Ganz deutlich erklärt Nikolaus dies im Brief an Julian in *De docta ignorantia*: die Einfachheit Gottes ist der Ort, *ubi contradictoria coincidunt*. DDI,III, Epistola auctoris,264,2f. Vgl. STALLMACH, Ineinsfall, S. 1-3; FLASCH, S. 59f.

¹⁶⁹ In seiner verlorenen Antwort auf die *Apologia* warf Wenck Cusanus vor, er zerstöre mit seinem Angriff auf den Satz vom Widerspruch jegliche wissenschaftliche Diskussion, wie eine eigenhändige Notiz von ihm belegt. Vgl. Acta Cusana I.2, Nr. 846,S. 601; FLASCH, Geschichte, 183.

¹⁷⁰ CASSIRER, Individuum, S. 13. Vgl. auch IDM,58,12f; GANDILLAC, Studien, S. 195-198; FRENSCH, Nichtwissen, S. 99f.; WINKLER, Einführung, S. 126.

Auf der Grundalge dieser Überlegungen gestaltet sich die Erkenntnistheorie in *Idiota de mente*. Diese Schrift operiert mit einem doppelten Geistbegriff, der zum einen den unendlichen Geist, also Gott, und dem menschlichen Geist meint: *Mens in se subsistens aut infinita est aut infiniti imago*.¹⁷¹ Einige dieser letzteren, der Bilder des göttlichen Geistes – hierauf werde ich unten eingehen – nehmen im menschlichen Körper die Funktion der Seele ein, sind aber keineswegs einfach als Seele zu bezeichnen. Sie werden so zum Bindeglied als Endpunkt der Vollkommenheit der niederen Naturen und Anfang der höheren Geist-Naturen.¹⁷² Aufgrund dieser spezifischen Disposition des menschlichen Geistes gestaltet sich sein Erkennen: Mit Hilfe von als körperlich verstandenen Arteriengeistern gleicht sich der Geist allen Gegenständen an, um ein Urteil fällen zu können.¹⁷³ Die Sinne bieten ungeordnete Eindrücke der *ratio* dar,¹⁷⁴ die diese *contraria* in *similitudines* ordnet in Begriffen, Gattungen, Unterschieden, Arten, Eigentümlichem und Akzidenz.¹⁷⁵ Von diesem Vermögen erklärt der Idiota dem Philosophen, *quod convenienter vis illa disciplina dici possit; qua mens ad suam immutabilitatem respiciendo rerum formas extra materiam considerat, eo quia per disciplinam doctrinamque ad hanc formae devenitur considerationem*.¹⁷⁶ Für die *ratio* ist also Wissenschaft und Bildung unerlässlich. Der Geist bedarf zum Erkennen der Unterscheidung und der Vollständigkeit; in der Wissenschaft (*disciplina*) dienen diesem Arithmetik und Musik, deren Grundlage die Zahl ist, jenem Geometrie und Astronomie.¹⁷⁷ Geometrisch, mit Punkt, Linie und Fläche, mißt die *mens* die dinglichen Erscheinungen.¹⁷⁸ Deshalb kann der Idiota auch behaupten, daß ohne die Kenntnisse des Quadriviums man überhaupt nicht philosophieren könne.¹⁷⁹ In *De docta ignorantia* geht Cusanus noch weiter: *Est autem deus arithmetica, geometrica atque musica simul et astronomia usus in mundi creatione, quibus artibus etiam et nos utimur, dum proportionales rerum et elementorum atque motuum investigamus*.¹⁸⁰ An den Universitäten

¹⁷¹ IDM,57,9.

¹⁷² Vgl. ebd. 154,6-9. Vgl. SANTINELLO, Einleitung, S. XVIII.

¹⁷³ Vgl. IDM,100,8-11.

¹⁷⁴ Vgl. ebd. 79,1-6.

¹⁷⁵ Vgl. ebd. 108,11f. In *De coniecturis* heißt es: *Sensus [...] sentit et non discernit. Omnis enim discretio a ratione est; nam ratio est unitas numeri sensibilis. Si igitur per sensum discernitur album a nigro, calidum a frigido, acutum ab obtuso, hoc sensibile ab illo, ex rationali hoc proprietate descendit. [...] Ratio ergo sensu ut instrumento ad discernendum sensibilia utitur; sed ipsa est, quae in sensu sensibile discernit*. DC,I,32,3-11.

¹⁷⁶ IDM,111,6-9.

¹⁷⁷ Vgl. ebd. 126,13-20;127,17f.

¹⁷⁸ Vgl. ebd. 116,1-122,22.

¹⁷⁹ Vgl. ebd. 127,15-21. Zu dieser Aussage bemerkt die Forschung gerne, daß der Idiota, der sie ausspricht, diesen Bildungsweg nicht beschränkt habe, vgl. etwa FLASCH, Geschichte, S. 285; WATTS, Vision, S. 122. Am Text ist das nicht zu belegen.

¹⁸⁰ DDI,II,175,10-13.

auch noch des 15. Jahrhunderts nahm das Quadrivium eine eher untergeordnete Stellung ein;¹⁸¹ um so erstaunlicher ist ihre Aufwertung bei Nikolaus, die zugleich warnt, die auch in *Idiota de mente* ausgesprochene Hochschätzung der voraussetzungslosen Laienfrömmigkeit¹⁸² wie die aus dem Dialog über die Weisheit bekannten Wendungen gegen Büchergelehrsamkeit simplifizierend als Antinomie von Gelehrten und *illiterati* mit eindeutiger Präferenz auf dem letzteren zu deuten.

Gleichwohl ist die Verstandestätigkeit nicht Endpunkt menschlicher Erkenntnis, da sie noch dem körperlichen Bereich verhaftet bleibt, und erst als *intellectus* der nunmehr reine Geist sich über die an der Materie gewonnene Vorstellung der Formen, die *potius coniecturae quam veritates*¹⁸³ sind, hinaus eine Angleichung an die Formen, wie sie in Wahrheit sind vornehmen kann. Und ganz so, wie die *ratio* Urteile über die diffusen Sinneseindrücke fällt und sie nach ihren Maßgaben ordnet, wirkt der *intellectus* richtend über die Verstandesurteile.¹⁸⁴ Er abstrahiert von der Materie, indem er seine eigene Einfachheit betrachtet, die ihm als Abbild der unendlichen Einheit zukommt.

*Unde mens respiciendo ad suam simplicitatem, ut scilicet est non solum abstracta materia, sed ut est materiae incommunicabilis seu modo formae inunibilis, tunc hac simplicitate utitur ut instrumento, ut non solum abstracte extra materiam, sed in simplicitate materiae incommunicabili se omnibus assimilet. Et hoc modo in simplicitate sua omnia intuetur [...].*¹⁸⁵

Indem er Gegensätze zur Koinzidenz bringt, gelingt es ihm, sich auf das absolute Eine, in welchem die unerreichbare *praecisio* jeglicher Mutmaßung beheimatet ist,¹⁸⁶ auszurichten,¹⁸⁷ und es so, soweit dies möglich ist, zu erkennen. Dieses Begreifen das Ganzen jedoch ist Voraussetzung für jedes Wissen.¹⁸⁸ Hat der *Idiota* im ersten der Dialoge bereits das Nichtwissen als einzige Möglichkeit, sich dem Einen zu nähern, an-

¹⁸¹ Vgl. Christoph SCHÖNER, Arithmetik, Geometrie und Astronomie/Astrologie an den Universitäten des Alten Reiches: Propädeutik, Hilfswissenschaften der Medizin und praktische Lebenshilfe, in: Artisten und Philosophen. Wissenschafts- und Wirkungsgeschichte einer Fakultät vom 13. bis zum 19. Jahrhundert. Hg. von Rainer Christoph SCHWINGES. Basel 1999, S. 83.

¹⁸² Vgl. IDM, 52, 1f.; 159, 6-11.

¹⁸³ Ebd. 102, 17f.

¹⁸⁴ Vgl. ebd. 84, 3-6; 12-14. Dazu auch STALLMACH, Ineinsfall, S. 20f.

¹⁸⁵ IDM, 105, 7-12.

¹⁸⁶ Vgl. ebd. 82, 3f.

¹⁸⁷ Vgl. ebd. 106, 1-8.

¹⁸⁸ *Ita scientiam cuiuslibet praecedit scientia dei et omnium.* Ebd. 127, 13f.

gemahnt, wird es nun, in seiner Opposition zum vorgestellten Gelehrtentypus, Bedingung jeglichen Wissens.¹⁸⁹

In all diesen Erkenntnisstufen ist es dabei „immer der Geist selbst, der bald als Sinnlichkeit, bald als Einbildung, bald als Verstand und bald als Vernunft auftritt.“¹⁹⁰ Erkenntnis ist also ein gleichzeitiger *descensus* der jeweils höheren Einheit als Urteilskraft über die Wahrnehmungen der niederen, wie ein *ascensus* der Eindrücke in die nächsthöhere Funktion des Geistes. „In den funktional voneinander abgesetzten Erkenntnisstufen dynamisiert sich der Erkenntnisakt und schließt im Vollzug den Geist, der alle umgreift, mit sich zusammen.“¹⁹¹ Dabei bedarf er stets eines Anstoßes durch die Dingwelt. Ohne einen solchen ist der im Körper seienden *mens* keine Erkenntnis möglich, wodurch auf andere Weise als in *Idiota de sapientia*, jedoch mit dem selben Ergebnis der Mensch auf die Beobachtung der Welt verwiesen wird. „Der Geist ist die lebendige Beschreibung der ewigen und unendlichen Weisheit, aber sein Leben gleicht in uns dem eines Schlafenden, bis es durch die Bewunderung, die aus der Betrachtung des Sinnlichen erwächst, zur Bewegung angeregt wird.“¹⁹² Ohne eine letztendliche Wendung nach innen kann der Geist nicht zu sich gelangen: *Mens* sei abgeleitet von *mensurare*, erläutert der *Idiota*,¹⁹³ was treffend sei, weil der Geist messen wolle, *ut sui ipsius mensuram attingat. Nam mens est viva mensura, quae mensurando alia sui capacitatem attingit.*¹⁹⁴ Ziel aller geistigen Bemühungen ist die Selbsterkenntnis.

Um das eigene Maß zu erjagen, richtet sich die menschliche *mens* auf die göttliche. Ihr kommt nämlich allein in der Schöpfung die Würde zu, *imago* und nicht *explicatio*, Ausfaltung des göttlichen Geistes, genauer der Einfachheit, die alles einfaltet, zu sein.¹⁹⁵ Und da keine Erkenntnis ohne Gott ist, zugleich, wie oben dargestellt, der *in-*

¹⁸⁹ Vgl. auch die treffende Deutung der cusanischen Erkenntnistheorie von Stallmach: „Während der *Verstand* auf seinem Wege unabsehbar vorangeht, im Wissen des *Vielen* immer weiter in die Zusammenhänge der *endlichen Welt* eindringt, sichtet die *Vernunft* den Zusammenfall der Gegensätze in ihrem Ursprung, den Ineinsfall des Vielen, Je-Anderen und notwendigerweise dann auch Gegensätzlichen im *Einen-Unendlichen*, dies aber eben nicht mehr in der Form eines Wissens (das eine rationale Proportionalität zwischen Endlichem und Unendlichem voraussetzte), sondern in jenem ‚belehrten Nichtwissen‘, das sich der radikalen Disproportionalität bewußt geworden ist.“ STALLMACH, Ineinsfall, S. 14.

¹⁹⁰ Johannes HIRSCHBERGER, Gegenstand und Geist bei Nikolaus von Cues, in: *Studium Generale* 21 (1968), S. 277.

¹⁹¹ WINKLER, Einführung, S. 125.

¹⁹² CASSIRER, Individuum, S. 52. Vgl. auch IDM,64,7-11.

¹⁹³ Vgl. IDM,57,5f.

¹⁹⁴ Ebd. 123,5. Messen als Tätigkeit der *mens* findet sich schon bei Albertus Magnus und Thomas von Aquin, vgl. GANDILLAC, Studien, S. 152.

¹⁹⁵ *Mens est huius complicantis simplicitatis imago.* IDM,72,2. [...] *mens nostra est illius entitatis infinitae imago, quae est omnium imaginum complicatio* [...]. Ebd. 73,3f. *Sicut enim deus est complicationum complicatio, sic mens, quae est dei imago, est imago complicationis complicationum.* Ebd. 74,19-21

tellectus zu dem Einem als seinem Lebensquell hinstrebt, ist der menschliche Geist *viva substantia*¹⁹⁶, nicht ein totes, statisches Bild, sondern ein lebendiges, das sich seinem Urbild permanent annähern will,¹⁹⁷ und so einen Beweis seiner „spezifischen Vollkommenheit“¹⁹⁸ liefert. Denken und damit auch Logik und Wissenschaft vollziehen sich dabei nach der Art der Trinität. In Gott fallen *posse fieri* (Werden-Können), *posse facere* (Wirken-Können) und der *nexus* (Verbindung) beider als untrennbare und zeitgleiche Einheit zusammen,¹⁹⁹ wodurch er erst Dinge erschaffen kann; im menschlichen Geist, dessen Abbild, vollzieht sich jede Erkenntnis als *posse assimilari* (Angeglichen-Werden-Können), *posse assimilare* (Angleichen-Können) und *nexus utriusque*.²⁰⁰ Die *mens* muß in der Weise der Materie erst etwas vorausschicken, es tritt die Entsprechung zur Form hinzu, und erst in der Verbindung beider gelangt sie zur Erkenntnis. So, erläutert der Idiota, stelle der Geist ‚Lebewesen‘ als Materie im Erkenntnisprozeß zur Verfügung, ‚Menschsein‘ sei die Form und die Verbindung beider führe zur Erkenntnis.²⁰¹ Aus dieser Interpretation der *mens humana* als Bild Gottes resultiert nicht allein die starke Betonung ihrer Würde bei Cusanus; dieser eigen ist zudem keine Selbstbeschränkung in meditativer Gottesschau, die sich allem Wissen und Wissenwollen enthält oder es ausschließlich in Selbsterforschung umlenkt. Der Geist darf lediglich nicht im Bereich des Verstandes stehenbleiben, muß vielmehr dessen Erkenntnisse transzendieren – dies eben vermögen Scholastiker, gefangen in der Welt jenseits der Koinzidenz, und Humanisten, die am Trog der *auctoritates* weiden, nicht zu vollbringen.

Ich kehre noch einmal zur Wahrnehmung und Deutung der Welt durch den Geist zurück. In ihm ist alles als Abbild der göttlichen Wahrheit, *notionaliter*.²⁰² *Omnia in deo sunt, sed ibi rerum exemplaria; omnia in nostra mente, sed ibi rerum similitudines*.²⁰³ Zugleich ist der Geist so Urbild aller Abbilder, die nach ihm kommen, indem er, „der eingefaltete, substantiell-tätige Ideenhimmel“²⁰⁴, in sich das Bild der Wahrheit

¹⁹⁶ Ebd. 80,8. Hierzu in Absetzung von Cassirer vgl. GANDILLAC, Studien, S. 237f.

¹⁹⁷ Vgl. IDM,149,5-14. Hierzu auch die Deutung Kremers: „Die lebendige Abbildhaftigkeit meint daher über das Leben eines endlosen Erkenntnisprozesses hinaus ein ebenso endloses Sehnen, in seinem Ursprung zur Ruhe, d.h. zur Erfüllung kommen zu wollen. Intendiert ist vornehmlich eine *Selbstgestaltung* des Menschen im Sinne einer kontinuierlichen Angleichungsbewegung an die ewige Weisheit und Wahrheit.“ KREMER, Weisheit, S. 135.

¹⁹⁸ CASSIRER, Individuum, S. 81.

¹⁹⁹ IDM,130,8;130,11;131,3.

²⁰⁰ Ebd. 133,4f.

²⁰¹ Vgl. ebd. 134,11-14. Zur dreigliedrigen Erkenntnis des Geistes vgl. auch FLASCH, Geschichte, S. 315-318.

²⁰² IDM,72,13.

²⁰³ Ebd. 73,1f.

²⁰⁴ FLASCH, Geschichte, S. 300.

der Dinge hat. Erst er ordnet und unterscheidet in der ungeordneten und damit einheitlichen Sinnenwelt, weswegen der Idiota erklären kann, daß, wie in Bezug auf den göttlichen Geist die Vielzahl der Dinge aus ihm stamme, in Bezug auf den menschlichen Geist diese aus ihm selbst herrühre. Denn beide gingen zählend vor, dieser angleichend, jener erschaffend.²⁰⁵ In der geschaffenen Welt erkennt die menschliche *mens* die Zahlen und Proportionen wieder, die sie in sich weiß. Ein solches Konzept funktioniert dabei nur, wenn Nikolaus die Welt als ausdrücklich auf den Menschen hin geschaffen begreift.²⁰⁶ In diesem sind die Strukturen angelegt, nach denen alle Ausfaltung der Einheit aufgebaut ist. Beim Erkennen versucht er sie zu greifen und mit den Ideen in Übereinstimmung zu bringen; die *ratio* bedient sich dazu der Begriffe. „Nicht die *mens* macht die Dinge als Abbilder ihrer selbst. Gott hat die Welt Dinge im Hinblick auf die Universalkreatur Mensch geschaffen. Unser Geist sieht die Urbilder in sich als die Leitideen; er ordnet im Geist dieser Leitideen seine sinnliche Erfahrung begrifflich, d.h. er begibt sich in eine Phase des Abstrahierens und expliziert sich *notionaliter*.²⁰⁷ Die Benennung der Dingwelt entspringt dem Abbildcharakter der *mens*: *Conceptio divinae mentis est rerum productio; conceptio nostrae mentis est rerum notio*.²⁰⁸ Handelt die *ratio* hier auch selbsttätig, so doch keineswegs willkürlich, weil sie versucht, dem einen unbekannt bleibenden, jedoch vorhandenen wahren Begriff aller Dinge nahezukommen, der darum in allen Namen widerstrahlt.²⁰⁹ Diese erhalten den Charakter von Mutmaßungen, die eine vom Menschen geschaffene eigene Welt eröffnen, die aus Begriffen konstruiert ist und ihn auf sich als ihren Schöpfer, der den in ihm liegenden Ideen gefolgt ist, rückverweist.²¹⁰ Der Idiota, der ausdrücklich beteuert, er wisse nicht, ob er Pythagoreer oder anderes sei,²¹¹ also nicht, welcher *via* er angehört, kommt so zu einer Lösung des lange schwelenden Universalienstreites, ohne auf Autoritäten sich zu beziehen und ohne triumphierend seine Einsicht herauszurufen.²¹² Zugleich gelingt es ihm, obwohl er eher der nominalistischen Lösung zuneigt, eine gewisse Konkordanz im Streit der *viae* zu erzielen, was der Philosoph voller Bewunderung anerkennt.²¹³

²⁰⁵ Vgl. IDM,93,3-6.

²⁰⁶ Vgl. FLASCH, Geschichte, S. 296; WINKLER, Einführung, S. 143.

²⁰⁷ FLASCH, Geschichte, S. 297.

²⁰⁸ IDM,72,6f. *Si mens divina est absoluta entitas, tunc eius conceptio est entium creatio, et nostrae mentis conceptio est entium assimilatio*. Ebd. 72,7-9. Dazu auch WATTS, Vision, S. 137.

²⁰⁹ Vgl. IDM,68,1f.

²¹⁰ Vgl. STALLMACH, Ineinsfall, S. 44; WINKLER, Einführung, S. 127.

²¹¹ *Nescio, an Pythagoricus vel alius sim. Hoc scio, quod nullius auctoritas me ducit, etiamsi me movere tenet*. IDM,88,11.

²¹² Vgl. FLASCH, Geschichte, S. 312.

²¹³ Vgl. IDM,71,1-5.

Auch in anderen Fragen ist der *Idiota* bemüht, eine Einigung herbeizuführen, wofür ich lediglich auf zwei Passagen hinweisen will: In der einen erklärt der er, Platon habe mit ‚Weltseele‘ das selbe gemeint wie Aristoteles mit ‚Natur‘.²¹⁴ Die andere legt ausführlich die von eben diesen Philosophen entwickelten Lehren über die Bewegung der Seele zur Erkenntnis dar: Für Platon gehe die Seele von der Vernünftigkeit aus, welche in absteigender Bewegung zu Wissenschaft oder Einsicht werde und diese schließlich zum Verstand herabsinke, während Aristoteles von einem Aufstieg der Seele, ausgehend vom Verstand, hin zur Wissenschaft und Vernünftigkeit gesprochen habe.²¹⁵ Eigentlich, so der *Idiota*, bestehe gar kein wesentlicher Unterschied: Platon habe den Abfall der Seele, die zunächst in der Einfachheit Gottes sei, bis zur schließlichen Hinwendung zur Form in ihrer Verbindung mit der Materie, zum bloßen Abbild. Aristoteles habe hingegen die Bewegung des Verstandes beim Erkennen beschrieben. *Ita inter eos non videtur differentia nisi in modo considerationis.*²¹⁶

Ist der Mensch, wie bei der Theorie der Begriffe aufgezeigt, schöpferisch im Benennen und Ordnen der Natur, ist er dies auch in der Mathematik, die *ex vi mentis*²¹⁷ stammt. Hier allein wirkt er nicht nachschöpferisch, sondern erfindet einen ihm originär entsprungenen Raum.²¹⁸ Deswegen dient sie dem Geist, um zu Erkenntnissen des ersten aus dem Einen Entsprungenen (*primum principiatum*), das nicht aus Anderem zusammengesetzt und Voraussetzung der geschaffenen Vielheit ist, zu kommen.²¹⁹ Die Zahl trägt dessen Bild, so daß mit ihrer Hilfe der Geist jenes *in aenigmate vel figura*²²⁰ erreichen kann. In *Idiota de sapientia* und *de mente* wie in vielen seiner Werke sind Mathematik und Geometrie die von Nikolaus bevorzugte Form, Mutmaßungen über das Eine zu bilden. Nehme man, entgegen der mathematischen Möglichkeit, einen unendlichen Kreis an, fielen in diesem Umfang und Durchmesser, die beide unendlich seien, da es zwei Unendliche *per definitionem* nicht geben könne, zusammen und bildeten eine unendliche Gerade. Im Einen gebe es folglich keine Unterschiede.²²¹ Die unendliche Linie sei zugleich *omnium figurarum exemplar*²²², die aus Linien gebildet

²¹⁴ Vgl. IDM,145,6-9.

²¹⁵ Vgl. ebd. 151,6-19.

²¹⁶ Ebd. 153,6f.

²¹⁷ Ebd. 70,2.

²¹⁸ Vgl. ebd. 93,5f.; STALLMACH, *Ineinsfall*, S. 45. Winkler erläutert die Bedeutung der Zahl in der Geistphilosophie des Cusanus wie folgt: „Er begreift den Umgang mit der Zahl als die entscheidende konstruktive Leistung des Geistes, der darin seiner schöpferischen Möglichkeiten inne wird und die Wahrheit auf die ihm gemäße Weise erschließt.“ WINKLER, *Einführung*, S.114.

²¹⁹ Vgl. IDM,89,3-11.

²²⁰ Ebd. 92,4; ähnlich ebd. 125,8-11. dazu auch FRENSCH, *Nichtwissen*, S. 58.

²²¹ Vgl. IDS,II,42,11-26.

²²² Ebd. 44,4f.

werden könnten, denn jede Figur, ins Unendliche entwickelt, falle mit dieser Linie in eins. Die Mathematik führt also – soweit möglich – zur Erkenntnis Gottes.²²³

Ein letzter Bereich schöpferischen Schaffens des Menschen bleibt noch zu betrachten: Ist die menschliche Kunst stets nachschaffend, indem sie ihr Urbild in der Natur findet, ist das erfinderische Handwerk, hier die Herstellung eines Löffels, die Umsetzung einer einzig vom Geist entwickelten Idee, die kein reales Vorbild besitzt. Und so ist die handwerkliche Tätigkeit der Schöpfung Gottes, die als dessen Vorstellen, das Dinge hervorbringt, begriffen wird, näher als jede Kunst.²²⁴ Das Schnitzen des Löffels ist der Versuch die Löffel-Idee möglichst präzise sichtbar zu machen.²²⁵ Gerade in der Arbeit des Idiota zeigt sich der menschliche Geist als Bild des göttlichen, weshalb menschliche Kunstwerke und Erfindungen Abbilder der göttlichen Kunst sind.²²⁶ „Je schöpferischer also, um so gottähnlicher ist der Mensch.“²²⁷ Wissenschaft und Kunst sind dem Idiota hervorragende Zeugnisse des menschlichen Geistes in seiner Beziehung zum göttlichen. „Although man remains disjointed from direct knowledge of God and the universe, his earthly activities are themselves the proof of his godlike nature and the assurances of his immortality.“²²⁸ Wenn diese Durchbrechung des Nachahmungsprinzips letztlich auf das Eine als Urbild allen menschlichen Handelns und Denkens zurücklenken soll,²²⁹ so erwächst zugleich der menschlichen mens aus dieser religiösen Intention in ihrer Beziehung zur Welt unversehens eine prominente Rolle im philosophischen Denken des Nikolaus von Kues.

3.3 Der Nutzen der Wissenschaft: *Idiota de staticis experimentis*

Im September 1450 vollendete Nikolaus den Dialog *Idiota de staticis experimentis*,²³⁰ der „wie ein erratischer Block in der Cusanischen Landschaft“²³¹ steht. Offensichtlich einer Gewohnheit folgend, sucht der Orator den Idiota auf; er lobt die Waage in ihrer allegorischen Funktion als Waage der Gerechtigkeit,²³² worauf sein Ge-

²²³ Vgl. CASSIRER, Individuum, S. 62.

²²⁴ Vgl. IDM, 62, 8-14.

²²⁵ Vgl. ebd. 63, 1-5.

²²⁶ Vgl. ebd. 59, 12f. Sicherlich kann man hierin einen Reflex der realen Situation im *Quattrocento* sehen. Vgl. FLASCH, Geschichte, S. 296.

²²⁷ STALLMACH, Ineinsfall, S. 46.

²²⁸ WATTS, Vision, S. 152. Vgl. auch SANTINELLO, Einleitung, S. XXVII.

²²⁹ Vgl. BLUMENBERG, Aspekte, S. 622f.

²³⁰ Die Acta Cusana nennen den 9., 13. und 14.9. als mögliche Daten der Fertigstellung. Vgl. Acta Cusana, Nr. 937, S. 647.

²³¹ FLASCH, Geschichte, S. 318.

²³² Vgl. IDSE, S. 119, 4.

sprächspartner ihm erläutert, inwiefern die wirkliche Waage genutzt werden kann, Mutmaßungen präziser zu machen. *Quamquam nihil in hoc mundo praecisionem attingere queat, tamen iudicium staterae verius experimur et hinc undique acceptum.*²³³ So beschreibt er im Folgenden diverse Experimente, in denen die Waage zum Einsatz kommt. Auch wenn er immer wieder deren praktischen Nutzen betont, ist Ausgangspunkt die philosophische Grundüberzeugung des Cusanus, daß in der Form von Mutmaßungen es das Ziel des menschlichen Geistes sein muß, sich der absoluten Genauigkeit, die unerreichbar bleibt, anzunähern.²³⁴ Entsprechend erklärt der Idiota: *Per ponderum differentiam arbitror ad rerum secreta verius pertingi et multa sciri posse verisimiliori coniectura.*²³⁵ Ließ sich für die Bedeutung von Handwerk und Kunst wie für die Erkenntnistheorie in *Idiota de mente* bereits eine Hinwendung zur sinnfälligen Welt konstatieren, indem zwar Erkenntnis als Weg von außen nach innen aufgefaßt wurde, die produktive Umsetzung der im Geist eingefalteten Ideen als Begriffe und als dingliches Erzeugnis aber in die Welt hinein gerichtet war, steht in dem letzten der drei *Idiota*-Dialoge die natürliche Welt wie die Auseinandersetzung der *ratio* mit ihr im Mittelpunkt.

Es macht wenig Sinn, hier auf alle Anwendungen des Wiegens in der Schrift einzugehen oder auch nur hinzuweisen; so mögen einige Andeutungen genügen. Insbesondere in der Medizin sieht der Idiota manchen Nutzen seiner Methode: Durch das zusätzliche Wiegen von Blut und Harn könne die Diagnose der Ärzte, die derzeit nur anhand der Farbe gestellt werde,²³⁶ verbessert werden. Mit Hilfe der Wasseruhr, bei der eine abgemessene Menge Wasser durch ein enges Rohr in einem definierten Zeitraum floß, könnten der Puls und die Atemfrequenz gewogen werden, so daß man nicht nur den Gesundheitszustand feststellen, sondern auch Vorhersagen über den Todeszeitpunkt eines Menschen treffen könne.²³⁷ Gewichtsverhältnisse von Menschen und Tieren zueinander sollen mit Hilfe der Wasserverdrängung gewogen werden,²³⁸ und, nachdem der Redner auf Archimedes angespielt hat, liegt es nahe, diese Methode heranzuziehen, um zu ermitteln, wie sehr Alchimisten bei ihren Bemühungen, Gold her-

²³³ Ebd. S. 119,6f.; vgl. auch ebd. S. 126, 16f.

²³⁴ Vgl. FLASCH, Geschichte, S. 320.

²³⁵ IDSE, S. 120,1f.

²³⁶ Dazu auch Hildegund MENZEL-ROGNER, Anmerkungen, in: Der Laie über Versuche mit der Waage. (Schriften des Nikolaus. Im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften in deutscher Übersetzung hg. von Ernst HOFFMANN, Heft 5), Leipzig ²1944, 54f., Anm. 17; Anders PILTZ, Die gelehrte Welt des Mittelalters. Übersetzung aus dem Schwedischen von Sybille Didon. Köln/Wien 1982, S. 161. Haubst betont, daß die medizinischen Vorschläge von Nikolaus durchaus gehaltvoll seien; vgl. Rudolf HAUBST, Nikolaus von Kues und die moderne Wissenschaft. Trier 1963. (Kleine Schriften der Cusanus-Gesellschaft, Heft 4), S. 13.

²³⁷ Vgl. IDSE, S. 121,13-23 und 121,25-122,18.

²³⁸ Vgl. ebd. S. 123,5-124,18.

zustellen oder Quecksilber diesem ähnlich werden zu lassen, *a veritate*²³⁹ abfielen. Über die Zugkraft des Magneten, den Anteil der einzelnen Elemente in den Lebewesen, die Meerestiefe bis zur Bewegung der Himmelskörper²⁴⁰ wird in den Erklärungen des Idiota alles wiegbar. Selbst Harmonien könne man mit der Waage bestimmen, müsse lediglich Orgelpfeifen oder Glocken wiegen; über Modelle sie derart die Quadratur des Kreises zu erreichen; sogar die Harmonie zwischen Mensch und Tier bleibt nicht ausgespart.²⁴¹ *Sic et sanitas hominis harmonia ponderatur atque infirmitas; immo levitas et gravitas, prudentia et simplicitas et multa talia, si subtiliter advertis.*²⁴²

Diese bunte Reihung, die konstruktive wie abwegige Vorschläge vereint, „the somewhat crude and quaint character of his thought and method“²⁴³, die Beobachtung, daß die meisten Experimente von Cusanus wohl nie durchgeführt wurden, verbunden mit einer Ausdrucksweise, die „oft etwas unbestimmt“²⁴⁴ ist, verraten – auch wenn man sie nicht mit dem modernen Auge betrachtet²⁴⁵ – nicht nur, daß die Stärken von Nikolaus wohl eher in der Philosophie lagen, sondern auch, daß für ihn es nicht zentral war, zur Realisierung gedachte Anregungen zu geben. In der Gestaltung der Figur des Idiota nahm er erneut eine charakteristische Veränderung vor.²⁴⁶ Ersichtlich wird diese gleich zu Beginn des Dialoges, wenn der Idiota sich beim Redner erkundigt, ob es nicht ein Buch gebe, daß alle erfahrbaren, durch das Experiment feststellbaren Gewichtsunterschiede verzeichne.²⁴⁷ Als dieser verneint, ruft jener geradezu emphatisch aus: *Utinam quisquam nobis hanc consignationem praesentaret! supra multa volumina caripenderem.*²⁴⁸ Diese Haltung nimmt sich zunächst einigermaßen überraschend aus,

²³⁹ Ebd. S. 125,11.

²⁴⁰ Vgl. ebd. S. 127,6-17; 128,3-10; 131,2-10; 133,12-27.

²⁴¹ Vgl. ebd. S. 137,8-13; 138,2-22; 137,19f.

²⁴² Ebd. S. 137,24-26.

²⁴³ Lynn THORNDIKE, *A History of Magic and Experimental Science. Volume IV: Fourteenth and Fifteenth Centuries*. New York 1934, S. 392. Vgl. auch GANDILLAC, *Studien*, S. 182-184; FUEHRER, *Wisdom*, S. 149.

²⁴⁴ Alistair C. CROMBIE, *Von Augustin bis Galilei. Die Emanzipation der Naturwissenschaft*. Köln/Berlin 1964, S. 336.

²⁴⁵ Die Schwächen der cusanischen Konzeption, die weder einen einheitlichen Standart festlegt, nach dem die ermittelten Gewichte zu vergleichen sind, noch die Waage als Instrument der beschriebenen Experimente behandelt, wird etwa im Vergleich zu einem ähnlich gelagerten, bereits 1122 erschienen Buch, das ebenfalls Gewichtsvergleiche behandelt, deutlich, nämlich „Die Waage der Weisheit“ („*Kîtab Mîzân al-Hikma*“) des Al-Khâzinî. Vgl. Hildegund MENZEL-ROGNER, Einführung, in: *Der Laie über Versuche mit der Waage*. (Schriften des Nikolaus. Im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften in deutscher Übersetzung hg. von Ernst HOFFMANN, Heft 5), Leipzig ²1944, S. 10f.

²⁴⁶ Vgl. FLASCH, *Geschichte*, S. 319. Eine Erklärung für dieses Phänomen findet sich bei Flasch nicht.

²⁴⁷ Schon im 14. Jahrhundert wurden die Beziehungen zwischen den einzelnen Elementen auf Tafeln graphisch dargestellt, ebenso deren Proportionen und Primärqualitäten für jedes Metall. Vgl. CROMBIE, S. 334.

²⁴⁸ IDSE, S. 119,12f.

wenn man die Worte des Idiota in dem Dialog über die Weisheit dagegenhält, Weisheit finde sich nicht *in arte oratoria aut in voluminibus magis, sed in separatione ab istis sensibilibus*²⁴⁹ und der Hinwendung in das eigene Innere, zu sich selbst. Hier nun soll das im Experiment an der Natur gewonnene Wissen in ein Buch überführt, letztlich Wissenschaft praktiziert werden.. Bleibt also nur, zum Anfang dieser Arbeit zurückzukehren, und, wie oben für Philosophie und Leben des Cusanus, nun im Vergleich dreier seiner Werke ein Paradox festzustellen? Ich will abschließend versuchen, gerade im Blick auf meine Leitfrage nach Bild und Gegenbild des Gelehrten ein anderes Ergebnis zu erzielen.

4. Schluß: Einheit und Differenz

Als eine einfache Lösung bietet sich, von drei verschiedenen Figuren des Idiota in den drei Dialogen auszugehen. Sicherlich darf man nicht eine Kohärenz der *figurae* annehmen nach dem Muster neuzeitlicher Literatur. Eine Verbindung zu ziehen, halte ich dennoch für angemessen, nicht nur, weil die Werke in einem kurzen Zeitraum von nur zwei Monaten entstanden. Die Beziehung von Idiota und Orator ist obendrein als Entwicklung gestaltet, es ergibt sich eine zunehmende Vertrautheit zwischen ihnen. Gerade, wenn man die Figuren nicht als individuelle Charaktere und die Dialoge nicht als wirklichen Gesprächen ihres Autors nachgebildet begreift,²⁵⁰ wird eine Einheit in der Verschiedenheit sichtbar.

Durch die Hinwendung zur Natur, die Betonung des Experiments im letzten der Dialoge umgreift Nikolaus, legt man alle übereinander, ein enormes Spektrum der menschlichen Betätigung,²⁵¹ oder, um genauer zu sein, Tätigkeit von *ratio* und *intellectus*, dem menschlichen Geist. Nicht nur treten dem Leser vollkommen unterschiedliche Haltungen zur Welt entgegen, sondern auch divergierende Sichtweisen des Gegenbildes des Gelehrten. In polemischer Funktion wird in *Idiota de sapientia* kein Zweifel gelassen, daß universitäre Bildung scholastischer Ausrichtung wie die sich selbst als zu dieser in Opposition stehende humanistische Bewegung ihren eigentlichen Zweck verfehlen: den Menschen zur Weisheit zu führen, seinem Drang, wissen zu wollen, auch nur annähernd entsprechen zu können. Motiviert ist diese Kritik aus den philosophisch-theologischen Grundüberzeugungen des Kardinals. Mit dem in *viae* geordneten akademischen Wissen ist die Koinzidenz, die Überwindung der Gegensätze

²⁴⁹ IDS,I,27,2f.

²⁵⁰ Diese Meinung vertritt etwa MENZEL-ROGNER, Einführung, S. 9;

²⁵¹ Vgl. THIEL, Quadratur, S. 45.

nicht zu erreichen. Der Stolz der Gelehrten verhindert, daß diese ihr Nichtwissen erkennen und damit erst in der einzig möglichen Form wissend werden können; sie sind sich also der Ontologie des Menschen nicht bewußt. Um diese Position zu vertreten, bedient sich Cusanus nicht nur des Vokabulars der Mystik, sondern greift die traditionell zum Gelehrten in Opposition stehende Figur des Idiota auf. Dem Angriff des ersten Dialogs folgt die Konkordanz im zweiten: Einem nicht philosophisch vorgebildete Laien²⁵² gelingt es, die widerstreitenden Meinungen der Schulen hinter sich zu lassen und zu einer Einheit zu führen. Ureigenste Bestimmung des Menschen ist nun nicht allein die Erkenntnis der ewigen Weisheit, weswegen der Weg der *devotio moderna* eben nicht über alle Dialoge hin bestimmend bleibt, deren Sprache vielmehr rasch zurückgedrängt wird, sondern die produktive Umsetzung seiner Ideen in Kunst, Handwerk – und Wissenschaft. Die Tätigkeit des Verstandes, und hier schließt *Idiota de staticis experimentis* an, ist Grundlage allen wissenschaftlichen Vorgehens, das in der Form der experimentellen Naturerkenntnis ausdrücklich gelobt wird, die Fächer des Quadriviums werden aufgewertet, als zwar nicht der Vernunft und der von ihr erreichten Koinzidenz gleichwertig, aber auch nicht als unwichtig. Im Gegenteil, die Fächer des Quadriviums sind unerläßliche Voraussetzung zur freilich höherwertigen spekulativen Philosophie. Die Mathematik, die, an den Universitäten einen geringen Stellenwert besaß,²⁵³ wird, durchaus einer humanistischen Bestrebung folgend,²⁵⁴ als ureigene schöpferische Tätigkeit des *intellectus*, des Bildes des göttlichen Geistes, in einer anspruchsvollen, praktisch nur akademisch zu vermittelnden Form zum Höhepunkt menschlichen Hervorbringens stilisiert. Entstanden seine Lehren auch vielfach dem „Erfahrungsraum“²⁵⁵ der alltäglichen Tätigkeit, ist die Philosophie, die der Idiota in allen Dialogen, auch in *Idiota de sapientia*, verkündet, letztlich „keine Laienphilosophie“²⁵⁶ in dem Sinne, daß sie voraussetzungslos, dem wirklichen *illiteratus* zugänglich wäre.

Stellt man sich, ganz im cusanischen Sinne, über die Gegensätze, die gerade der Polemik, vielleicht aber auch einer gewissen Schwierigkeit, das Ideal eines Idiota zu formulieren, der zum wahren Träger der eigenen Philosophie werden kann, geschuldet sind, erscheint das Gegenbild der beiden vorgestellten Gelehrentypen: Kein Berufsphilosoph oder Theologe, sondern ein Handwerker, Künstler, der sich seiner selbst und

²⁵² Treffend heißt es bei Hoffmann: „Er stellte dem unbelehrbaren Wissensdünkel der Schulen die ‚belehrte Unwissenheit‘ der christlichen Vernunft gegenüber und machte keinen Bildungsgrad, sondern die Unverbildetheit zur Voraussetzung seines Unterrichtens.“ HOFFMANN, *Philosoph*, S. 15.

²⁵³ Schöner umschreibt ihre Rolle als „Propädeutik zur Propädeutik“, SCHÖNER, *Arithmetik*, S. 91.

²⁵⁴ Vgl. BOEHM, *Bildungsbewegung*, S. 318;

²⁵⁵ BLUMENBERG, *Lesbarkeit*, S. 60.

²⁵⁶ FLASCH, *Geschichte*, S. 266.

seiner Begrenztheit gegenüber dem Einen bewußt und darum demütig ist. Er ist keinesfalls ungebildet, spricht vielmehr Latein, besitzt Kenntnisse der Mathematik und wohl des Quadriviums. Obwohl er universitäre Gelehrsamkeit ablehnt, ist ihm wissenschaftliche Tätigkeit als Vermögen der *ratio* wichtig und notwendig; er überblickt die virulenten philosophischen Fragen, ohne auf die Autoritäten zu achten, was ihm ermöglicht, selbst seinen Weg zur Weisheit zu finden. Cusanus hat ihn *Idiota* genannt, polemisch, der Tradition folgend; ein kohärentes Bildungskonzept hat er jedoch nicht entworfen. Es bleibt zu überprüfen, ob sein *idiotia* als Gegenbild des Gelehrten in den zeitgenössischen Bildungsdiskurs, die Kritik an den Universitäten und den neuen Formen der Gelehrsamkeit einging, oder – wie die meisten philosophischen Gedanken des Cusanus – ihm eine produktive Rezeption weitgehend versagt blieb.

Quellen- und Literaturverzeichnis

1. Quellen

- Acta Cusana. Quellen zur Lebensgeschichte des Nikolaus von Kues. Im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften hg. von Erich MEUTEN und Hermann HALLAUER. Bd. I, Lieferung I: 1401-1437 Mai 17. Hg. von Erich MEUTHEN. Hamburg 1976.
- Acta Cusana. Quellen zur Lebensgeschichte des Nikolaus von Kues. Im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften hg. von Erich MEUTEN und Hermann HALLAUER. Bd. I, Lieferung 2: 1437 Mai 17-1450 Dezember 31. Hg. von Erich MEUTHEN. Hamburg 1983.
- Geschichte der Philosophie in Text und Darstellung, Bd. 2: Mittelalter. Hg. von Kurt FLASCH. Bibliographisch ergänzte Ausgabe, Stuttgart 1994
- Beda Venerabilis, Expositio Actuum Apostolorum, in: DERS., Opera. Pars II,4. Hg. von Max Ludwig WOLFRAM, D. HURST. (Corpus Christianorum. Seria Latina, CXXI.) Turnhout 1983.
- Bernhard von Clairvaux, Sermones in Cantica Canticorum LXV und LXVI, in: MIGNE PL 183. Paris 1879, Sp. 1088C-1102B.
- Biblia Sacra iuxta vulgatam versionem. Vierte, verbesserte Aufl., Stuttgart 1994.
- Nikolaus von Kues, De docta ignorantia. Die belehrte Unwissenheit. Übersetzt und Herausgegeben von Paul WILPERT und Hans Gerhard SENGER. (Philosophisch-theologische Werke. Mit einer Einleitung von Karl BORMANN. Bd. 1.) Hamburg 2002.
- DERS., De coniecturis. Mutmaßungen. Übersetzt und herausgegeben von Winfried HAPP und Josef KOCH, in: Philosophisch-theologische Werke, Bd. 2. Hamburg 2002.
- DERS., Apologia doctae ignorantiae. Hg. von Raymund KLIBANSKY. (Nicolai de Cusa Opera Omnia. Iussu et auctoritate academiae litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita. Bd. 1.2) Leipzig 1932.
- DERS., Idiota de sapientia. Der Laie über die Weisheit. Auf der Grundlage des Textes der kritischen Ausgabe neu übersetzt und mit Einleitung und Anmerkungen hg. von Renate Steiger. (Die Schriften des Nikolaus von Kues in deutscher Übersetzung. Im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften hg. von Ernst HOFFMANN, Paul WILPERT und Karl BORMANN, Heft 1) Hamburg 1988.

- DERS., *Der Laie über die Weisheit*. Übersetzt von E[lisabeth] BOHNENSTÄDT. (Nikolaus von Cues in deutscher Übersetzung. Hg. von Ernst HOFFMANN, Heft 1.) Leipzig 1936.
- DERS., *Idiota de mente*. *Der Laie über den Geist*. Mit einer Einleitung von Giovanni Santinello auf der Grundlage des Textes der kritischen Ausgabe neu übersetzt und mit Anmerkungen hg. von Renate STEIGER. (Die Schriften des Nikolaus von Cues in deutscher Übersetzung. Im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften hg. von Ernst HOFFMANN, Paul WILPERT und Karl BORMANN, Heft 21) Hamburg 1995.
- DERS., *Idiota de staticis experimentis*. Hg. von Ludwig BAUER, in: *Nicolai de Cusa Opera Omnia. Iussu et auctoritate academiae litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita*. Bd. 5, Leipzig 1937, S. 119-137.
- DERS., *Der Laie über Versuche mit der Waage*. Übersetzt von Hildegund MENZEL-ROGNER. (Schriften des Nikolaus. Im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften in deutscher Übersetzung hg. von Ernst HOFFMANN, Heft 5) Leipzig²1944.
- Thomas a Kempis: *De imitatione Christi*. Hg. von Michael Joseph POHL. Freiburg i.Br. 1904.
- Veronese, Guarino, *Epistolario*. Hg. von Remigio SABBADINI. Volume I: *Testo*. Venezia 1915.

2. Literatur

- BLOCH, Ernst, *Zwischenwelten in der Philosophiegeschichte*. Aus Leipziger Vorlesungen. Frankfurt am Main 1985.
- BLUMENBERG, Hans, *Die Legitimität der Neuzeit*. Erweiterte Ausgabe. Frankfurt am Main²1999. (stw 1268.)
- DERS., *Die Lesbarkeit der Welt*. Frankfurt am Main⁵2000. (stw 592.)
- BOEHM, Laetitia, *Humanistische Bildungsbewegung und mittelalterliche Universitätsverfassung: Aspekte zur frühneuzeitlichen Reformgeschichte der deutschen Universitäten*, in: *Les universités à la fin du moyen âge. Actes du Congrès international de Louvain 26-30 mai 1975*. Hg. von Jaques PAQUET und Josef IJSEWIJN. Löwen 1978, S. 315-346.
- BOHNENSTÄDT, E[lisabeth], *Einleitung*, in: *Nikolaus von Cues: Der Laie über die Weisheit*. Leipzig 1936. (Nikolaus von Cues in deutscher Übersetzung. Hg. von Ernst HOFFMANN, Heft 1, S. 19-40.)

- BORST, A., Art. Laie, in: HWdPh 5, Sp. 8-10.
- The Cambridge History of Later Medieval Philosophy. From the Rediscovery of Aristotle to the Disintegration of Scholasticism 1100-1600. Ed. by Norman KREZMANN, Anthony KENNY, Jan PINBORG. Cambridge 1982.
- CASSIRER, Ernst, Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance. Bearbeitet von Friederike PLAGA, in: DERS.: Gesammelte Werke. Hamburger Ausgabe, Bd. 14. Hamburg 2002.
- COURTENAY, William J., Spiritualität und Spätscholastik, in: Geschichte der christlichen Spiritualität. Hg. von Jill RAITT. Bd. 2: Hochmittelalter und Reformation. Würzburg 1995, S. 124-135.
- CROMBIE, Alistair C., Von Augustin bis Galilei. Die Emanzipation der Naturwissenschaft. Köln/Berlin 1964.
- FLASCH, Kurt, Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung. Vorlesung zur Einführung in seine Philosophie. Sonderausgabe, Frankfurt am Main 2001.
- DERS., Das philosophische Denken im Mittelalter. Von Augustin zu Machiavelli. Zweite, revidierte und erweiterte Aufl., Stuttgart 2000. (RUB 18103.)
- FRENSCH, Michael, Das gelehrte Nichtwissen. Die Philosophie des Nikolaus Cusanus im Verhältnis zur Geistesentwicklung des Mittelalters. Frankfurt am Main 1978.
- FUEHRER, M. L., Wisdom and Eloquence in Nicholas of Cusa's *Idiota de sapientia and de mente*, in: *Vivarium* 16 (1978), S. 142-155.
- GARIN, Eugenio, Der italienische Humanismus. Bern 1947. (Sammlung Überlieferung und Auftrag, Reihe Schriften Bd. 5.)
- DERS., Geschichte und Dokumente der abendländischen Pädagogik, Bd. II: Humanismus. Reinbek bei Hamburg 1966. (rowohlts deutsche enzyklopädie.)
- Geschichte der Universität in Europa. Bd. 1: Mittelalter. Hg. von Walter RÜEGG. München 1993.
- LE GOFF, Jaques, Die Intellektuellen im Mittelalter. Mit einem Nachwort von Johannes Fried. Übersetzt aus dem Französischen von Christiane KAYSER. Vierte, durchgesehene Aufl., Stuttgart 2001.
- GRASSI, Ernesto, Einführung in die humanistische Philosophie. Vorrang des Wortes. Darmstadt²1991.
- GRENDLER, Paul F., Schooling in Renaissance Italy. Literacy and Learning, 1300-1600. Baltimore/London 1991.
- GRÜNDLER, Otto, *Devotio Moderna*, in: Geschichte der christlichen Spiritualität. Hg. von Jill RAITT. Bd. 2: Hochmittelalter und Reformation. Würzburg 1995, S. 188-204.

- GRUNDMANN, Herbert, Litteratus – illiteratus. Der Wandel einer Bildungsnorm vom Altertum zum Mittelalter, in: AKG 40 (1958), S. 1-65.
- HAAS, Alois M., Schulen spätmittelalterlicher Mystik (14. und 15. Jahrhundert), in: Geschichte der christlichen Spiritualität. Hg. von Jill RAITT. Bd. 2: Hochmittelalter und Reformation. Würzburg 1995, S. 154-187.
- HAUBST, Rudolf, Nikolaus von Kues und die moderne Wissenschaft. Trier 1963. (Kleine Schriften der Cusanus-Gesellschaft, Heft 4.)
- HEINZ-MOHR, Gerd, Nikolaus von Kues und der Laie in der Kirche, in: MFCG 4 (1964), S.296-322.
- HIRSCHBERGER, Johannes, Gegenstand und Geist bei Nikolaus von Cues, in: Studium Generale 21 (1968), S. 274-284.
- HOENINGHAUS-SCHORNSHEIM, Petra, Studien zur Entstehung des Bildungsbegriffs in der deutschen Mystik. Duisburg 1994
- HOFFMANN, Ernst, Nikolaus von Cues als Philosoph, in: Nikolaus von Kues: Der Laie über die Weisheit. Leipzig 1936. (Nikolaus von Cues in deutscher Übersetzung. Hg. von Ernst HOFFMANN, Heft 1), S. 1-18.
- IMBACH, Ruedi, Laien in der Philosophie des Mittelalters. Hinweise und Anregungen zu einem vernachlässigten Thema. Amsterdam 1989. (Bochumer Studien zur Philosophie, Bd. 14.)
- KANDLER, Karl-Hermann, Nikolaus von Kues. Denker zwischen Mittelalter und Neuzeit. Göttingen 1995.
- DERS., *Theologia mystica – theologia facilis – theologia sermocinalis* bei Nikolaus von Kues, in: *Historia Philosophiae Medii Aevi*. Studien zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Hg. von Burkhard MOJSISCH und Olaf PLUTA. Bd. 1, Amsterdam/Philadelphia 1991, S. 467-476.
- KOHLBERGER, H.K., Art. Geist IV. Der lateinische Geist-Begriff von der Antike bis zum 12. Jahrhundert; V. Der lateinische Geist-Begriff von der Hochscholastik bis zur Schulphilosophie des 18. Jh., in: *HWdPh* 3, Sp. 169–180.
- KREMER, Klaus, Weisheit als Voraussetzung und Erfüllung der Sehnsucht des menschlichen Geistes, in: MFCG 20 (1992), S. 105-146.
- KRISTELLER, Paul Oskar, Humanismus und Renaissance, Bd. 1: Die antiken und mittelalterlichen Quellen. Hg. von Eckhard KESSLER. München 1974. (Humanistische Bibliothek. Abhandlungen und Texte. Reihe I: Anhandlungen, Bd. 21.)
- LEINSLE, Ulrich G., Art. Scholastik/Neuscholastik, in: TRE 30, S. 361-366.
- MEINHARD, Helmut, Exaktheit und Mutmaßungscharakter der Erkenntnis, in: Nikolaus von Kues. Einführung in sein philosophisches Denken. Hg. von Klaus JACOBI. Freiburg/München 1979, S. 101-120.

- MENZEL-ROGNER, Hildegund, Einführung, in: *Der Laie über Versuche mit der Waage*. (Schriften des Nikolaus. Im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften in deutscher Übersetzung hg. von Ernst HOFFMANN, Heft 5), Leipzig ²1944, S. 1-18.
- MEUTHEN, Erich, *Nikolaus von Kues 1401-1464. Skizze einer Biographie*. Münster 1964. (Buchreihe der Cusanus-Gesellschaft. Sonderbeitrag 1964).
- MOJSISCH, Burkhard, Udo Reinhold JECK, Olaf PLUTA, Art. Seele II: Mittelalter, in: *HWdPh* 9, Sp. 12-22.
- OEXLE, Otto Gerhard, *Alteuropäische Voraussetzungen des Bildungsbürgertums – Universitäten, Gelehrte und Studierende*, in: *Bildungsbürgertum im 19. Jahrhundert. Teil I: Bildungssystem und Professionalisierung in internationalen Vergleichen*. Hg. von Werner CONZE und Jürgen KOCKA. Stuttgart 1985. (Industrielle Welt. Schriftenreihe des Arbeitskreises für moderne Sozialgeschichte, Bd. 38), S. 29-78.
- PILTZ, Anders, *Die gelehrte Welt des Mittelalters*. Übersetzung aus dem Schwedischen von Sybille Didon. Köln/Wien 1982.
- RICE, Eugene F., *Nicholas of Cusa's Idea of Wisdom*, in: *Traditio* 13 (1957), S. 345-368.
- RÜEGG, Walter, *Die scholastische und die humanistische Bildung im Trecento*, in: *DERS., Anstöße. Aufsätze und Vorträge zur dialogischen Lebensform*. Frankfurt am Main 1973, S. 112-137.
- SANTINELLO, Giovanni, *Weisheit und Wissenschaft im cusanischen Verständnis. Ihre Einheit und Unterschiedenheit*, in: *MFCG* 20 (1992), S. 57-67
- DERS., *Idiota de mente – Einleitung*, in: *Nicolai de Cusa: Idiota de mente. Der Laie über den Geist*. Mit einer Einleitung von Giovanni Santinello auf der Grundlage des Textes der kritischen Ausgabe neu übersetzt und mit Anmerkungen herausgegeben von Renate STEIGER. Hamburg 1995. (Die Schriften des Nikolaus von Kues in deutscher Übersetzung. Im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften herausgegeben von Ernst HOFFMANN, Paul WILPERT und Karl BORMANN, Heft 21), S. IX-XXVIII.
- SCHNEIDER, Ilse, *Das Wort idiota im antiken Latein*, in: *Untersuchungen ausgewählter altgriechischer sozialer Typenbegriffe und ihr Fortleben in Antike und Mittelalter*. Hg. von Elisabeth Charlotte WELSKOPF. Berlin (O) 1981. (Soziale Typenbegriffe im alten Griechenland und ihr Fortleben in den Sprachen der Welt, Bd. 4), S. 111-131.
- SCHNEIDER, Jakob Hans Josef, *Wissenschaftseinteilung und institutionelle Folgen*, in: *Philosophy and Learning. Universities in the Middle Ages*. Ed. by Maarten J.F.M.

- HOENEN a.o. Leiden etc. 1995. (Education and Society in the Middle Ages and Renaissance, Vol. 6), S. 63-121.
- SCHNEIDER, Johannes, Das Wort *idiota* im mittelalterlichen Latein, in: Untersuchungen ausgewählter altgriechischer sozialer Typenbegriffe und ihr Fortleben in Antike und Mittelalter. Hg. von Elisabeth Charlotte WELSKOPF. Berlin (O) 1981. (Soziale Typenbegriffe im alten Griechenland und ihr Fortleben in den Sprachen der Welt, Bd. 4), S. 132-157.
- SCHÖNER, Christoph, Arithmetik, Geometrie und Astronomie/Astrologie an den Universitäten des Alten Reiches: Propädeutik, Hilfswissenschaften der Medizin und praktische Lebenshilfe, in: *Artisten und Philosophen. Wissenschafts- und Wirkungsgeschichte einer Fakultät vom 13. bis zum 19. Jahrhundert*. Hg. von Rainer Christoph SCHWINGES. Basel 1999. (Veröffentlichungen der Gesellschaft für Universitäts- und Wissenschaftsgeschichte, Bd. 1), S. 83-104.
- SCHWINGES, Rainer Christoph, *Deutsche Universitätsbesucher im 14. und 15. Jahrhundert. Studien zur Sozialgeschichte des Alten Reiches*. Stuttgart 1986. (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz, Bd. 123: Abteilung Universitätsgeschichte.)
- SEIDLMAYER, Michael, Nikolaus von Cues und der Humanismus, in: DERS., *Wege und Wandlungen des Humanismus. Studien zu seinen politischen, ethischen, religiösen Problemen*. Hg. von Hans BARION. Göttingen 1965, S. 75-106.
- SENGER, Hans Gerhard, Nikolaus von Kues, in: *Gestalten der Kirchengeschichte*. Bd. 4: *Mittelalter 2*. Hg. von Martin GRESCHAT. Stuttgart u.a. 1983.
- STALLMACH, Josef, *Ineinsfall der Gegensätze und Weisheit des Nichtwissens. Grundzüge der Philosophie des Nikolaus von Kues*. Münster 1989.
- DERS., *Der Mensch zwischen Wissen und Nichtwissen. Beitrag zum Motiv der docta ignorantia im Denken des Nikolaus von Kues*, in: MFCG 13 (1978), S. 147-159.
- STEIGER, Renate, *Einleitung*, in: *Nikolaus von Kues: Idiota de sapientia. Der Laie über die Weisheit. Auf der Grundlage des Textes der kritischen Ausgabe neu übersetzt und mit Einleitung und Anmerkungen hg. von Renate STEIGER*. (Die Schriften des Nikolaus von Kues in deutscher Übersetzung. Im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften hg. von Ernst HOFFMANN, Paul WILPERT und Karl BORMANN, Heft 1) Hamburg 1988. S. VII-XXXVIII.
- SPITZ, Lewis W.: *Art. Humanismus/Humanismusforschung*, in: TRE 15, S. 639-661.
- THIEL, Detlef, *Nicolaus Cusanus (1401-1464). Quadratur des Kreises: Politik, Frömmigkeit und Rationalität*, in: *Philosophen der Renaissance. Eine Einführung*. Hg. von Paul Richard BLUM. Darmstadt 1999, S. 41-52.

- THORNDIKE, Lynn, A History of Magic and Experimental Science. Volume IV: Fourteenth and Fifteenth Centuries. New York 1934
- TOTOK, Wilhelm, Handbuch der Geschichte der Philosophie, Bd. II: Mittelalter. Frankfurt am Main.
- VERGER, Jaques, Men of Learning in Europe at the End of the Middle Ages. Translated by Lisa Neal and Steven Rendall. Notre Dame 2000.
- WATTS, Pauline Moffitt, Nicolaus Cusanus. A Fifteenth-century Vision of Man. Leiden 1982. (Studies in the History of Christian Thought Vol. 30.)
- WINKLER, Norbert, Nikolaus von Kues zur Einführung. Hamburg 2001.

Jan-Hendryk de Boer
Schlagenweg 9e
37077 Göttingen
jhdeboer@t-online.de