

# Gleichnis, Vision und Poesie

## Philosophische Artikulationsformen des Denkens am Beispiel von Nicolaus Cusanus

von Tilman Borsche

Gleichnisse sind eine eigenständige und durch nichts anderes ersetzbare Artikulationsform des philosophischen Denkens. Nikolaus von Kues dienen sie als methodische Werkzeuge der Weisheitssuche, mit deren Hilfe er sich und seine Gesprächspartner über die Grenzen der aristotelischen Wissenschaftsform hinaus belehrt. Wie das wissenschaftliche Wissen (*scientia*) einem Akt des Sehens und Erinnerns gleicht, dessen Gegenstand auf Distanz bleiben kann und muss (Theorie), so gleicht das weisheitliche Wissen (*sapientia*) einem Erlebnis des Schmeckens, dessen Gegenstand verkostet und damit einverleibt werden darf. In diesem Bild wird die Bedeutung des Affekts für alle Wahrheitssuche deutlich, dessen auch das wissenschaftliche Erkennen bedarf. Gleichnisse informieren nicht, ihre Wahrheit kann folglich nicht gelehrt werden. Sie laden zum Selbst-Erkennen ein und erfüllen ihre Funktion, wenn, indem und solange sie unmittelbar einleuchten.

Wir alle haben bestimmte Erwartungen an ein philosophisches Werk, was seine Form betrifft.

*Erstens* erwarten wir einen *Text*. Der Text ist zumeist schriftlich fixiert, jedenfalls ist er reproduzierbar, damit er als identischer Gegenstand möglicher Analyse und Diskussion stets verfügbar ist und bleibt. Ausgeschlossen aus dem Kreis philosophischer Werke sind unter dieser Erwartung z. B. Bildwerke (der „Denker“ von Rodin) oder Gesten (der Verzicht auf eine Amt, Heraklit), ebenso Performances (ein inszenierter Freitod etwa: Sokrates, Seneca, Bruno, ...) sowie Lebensformen (die eines Weisheitslehrers, eines Ratgebers, ...), obwohl wir auch solchen Kulturprodukten das Attribut „philosophisch“ beizulegen durchaus bereit sind.

*Zweitens*. Näher betrachtet erwarten wir – doch dieses „wir“ muss ich einschränken und spezifizieren: Wir, die wir uns in westlich orientierten akademischen Kreisen bewegen – wir erwarten, dass ein philosophisches Werk die Form eines *wissenschaftlichen* Textes aufweise. Es begegnet mir oft, dass ein Kollege lieber an der Behauptung festhält, ein bestimmter Text sei kein philosophischer Text, als einzuräumen, philosophische Texte könnten grundsätzlich auch andere Formen haben und anderen Regeln folgen als den bei uns üblichen Formen wissenschaftlicher Texte.

Solche Erwartungen, insbesondere die der zweiten Art, scheinen mir wenig hilfreich zu sein für das, was ich unter dem Geschäft der Philosophie verstehe. Sie engen den Blickwinkel des Philosophierens auf unangemessene Weise ein. Das wird dann besonders schmerzlich fühlbar, wenn man den philosophischen Blick über den Horizont der eigenen, der europäischen Tradition hinaus zu öffnen versucht.

Deshalb nehme ich diese Tagung gerne zum Anlass, die Frage nach möglichen (und wirklichen) *Formen philosophischen Denkens* und ihrer jeweiligen *welterschließenden Kraft* wieder einmal neu zu stellen. Auch ein solches Fragen ist selbstverständlich nicht voraussetzungslos. Zwei Voraussetzungen sind in der Formulierung dieser Frage nicht nur impliziert, sondern offen genannt: Es geht (a) um die welterschließende Kraft der Philosophie und (b) um unterschiedliche Weisen des Philosophierens. Das erneute Fragen beginnt damit, bestimmte gängige Voraussetzungen des herrschenden Denkens vorläufig zu suspendieren, vor allem diejenige, die annimmt, dass allein die Wissenschaft uns Welt erschließen könne und dass es folglich auf der Ebene der Form nur *eine* richtige, nämlich die wissenschaftliche Form des Philosophierens geben dürfe.

Aus Raum- und Zeitgründen werde ich die erste der eingangs genannten Erwartungen – dass philosophische Werke die Form eines Textes haben müssen – hier und heute nicht problematisieren. Es besteht kein Zweifel daran, dass es philosophische Texte gibt, schriftlich fixiert und reproduzierbar. Zwar bleibt die Frage offen, was genau hier fixiert ist und reproduziert wird. Wenn der Text übersetzbar ist und übersetzt wird, dann ist das, was in der Übersetzung „gleich“ bleibt,<sup>1</sup> gewiss nicht seine äußere Form, weder die Lautgestalt, noch das Schriftbild. Aber bleibt die innere Form, bleibt der „Gedanke“ gleich, wenn „derselbe“ Text in einer anderen Sprache erscheint? Wenn ihn andere Hörer oder Leser rezipieren? Wenn er zu einer anderen Zeit an einem anderen Ort rezipiert wird? Wie dem auch sei: es gibt philosophische Werke, die als schriftliche Texte verfasst und überliefert sind. Die Frage, ob *alle* philosophischen Werke Texte dieser Art sind bzw. sein sollen, mag hier offen bleiben.

Gehen wir also von gegebenen philosophischen Texten aus und fragen nach ihrer sog. „literarischen“ Form. Viele dieser Texte, insbesondere diejenigen, die für akademische Qualifikationsarbeiten eingereicht und begutachtet werden, haben die Form *wissenschaftlicher* Texte.<sup>2</sup> Aber bekanntlich nicht alle. Warum nicht? Unter den anderen befinden sich viele der interessantesten und wirkmächtigsten Texte der philosophischen Tradition. Wie ist es zu verstehen, dass nicht wenige philosophische Texte geschrieben wurden und werden, die sich weit außerhalb der Regeln und Methoden anerkannter Formen wissenschaftlichen Denkens bewegen; die diese nicht nur ignorieren, sondern mitunter auch gezielt verletzen – und offenbar trotzdem bedeutungsvoll sind? Positiv gewendet, führt dieses Erstaunen zu folgender Frage: In welchem Zusammenhang stehen die literarischen Formen philosophischen Denkens mit den jeweiligen Inhalten? Kann man die beiden Seiten überhaupt trennen? Sind verschiedene literarische Formen der Philosophie ineinander übersetzbar – *salva veritate* bzw. *salva vi verborum*? Anders gefragt: Bleibt der Sinn der gleiche, wenn die Form sich wandelt?

---

<sup>1</sup> Zu dieser Frage ausführlich: *Tilman Borsche*, Bedeutung. Die konventionelle Fiktion eines tertium comparationis im Sprachvergleich, in: Akio Ogawa (Hg.), *Wie gleich ist, was man vergleicht?* Ein interdisziplinäres Symposium zu Humanwissenschaften in Ost und West (Humboldt-Kolleg Kyoto, 1.–3. März 2014), Tübingen 2016, 13–22.

<sup>2</sup> An der Universität Hildesheim wurde kürzlich eine Dissertation angefertigt, die diese Tatsache untersucht, streng wissenschaftlich natürlich: *Inken Tegtmeyer*, *Wozu in der Philosophie wissenschaftliche Texte geschrieben werden. Eine hermeneutische Erkundung*, Würzburg 2014.

Für eine konkrete Erörterung dieser Frage habe ich an anderer Stelle in exemplarischer Absicht drei geläufige Formen philosophischer Texte ausgewählt, und diskutiert: *Traktat*, *Dialog*, *Narration*.<sup>3</sup> Darüber hinaus lassen sich zahlreiche weitere Formen unterscheiden und benennen, ihre Zahl ist weder bestimmt noch abgeschlossen.

Der Titel der Tagung nennt aus guten historischen Gründen drei von ihnen: „Gleichnis, Vision und Poesie“, und zwar ausdrücklich „als [literarische] Formen von Philosophie“. Dieses Angebot greife ich dankbar auf, um meine Erkundungen in dem Feld der literarischen Formen der Philosophie auszuweiten. Hilfreich bei solchen Erkundungen ist ein historischer Fokus.

Es fiel mir nicht schwer, als einen solchen Fokus Nikolaus von Kues zu wählen. Er ist ein notorischer Kritiker des Exklusivitätsanspruchs wissenschaftlichen Philosophierens, d. h. zu seiner Zeit der später sog. Methode der scholastischen Philosophie. Er kennt und beherrscht sie, doch er geht andere Wege in der Komposition seiner eigenen Werke. Er schreibt nicht nur adressierte Abhandlungen, sondern auch Dialoge verschiedener Art, Meditationen, Übungsanleitungen und nicht zuletzt Predigten.

Wie also steht es mit den drei hier im Fokus stehenden literarischen Formen der Philosophie bei Nikolaus von Kues über den offenkundigen Umstand hinaus, dass er der herrschenden wissenschaftlichen Form des Philosophierens, wie sie mit exklusivem Wahrheitsanspruch an den zeitgenössischen Universitäten praktiziert wurde, im Blick auf diesen Exklusivitätsanspruch skeptisch gegenüberstand. Ich werde sie in der umgekehrten Reihenfolge des Titels durchgehen.

### (a) Poesie

Fehlanzeige: Nikolaus dichtet nicht. Auch zitiert er keine Dichtung, keine Dichter. Über eine beiläufige Erwähnung „der Dichter“ geht er an keiner Stelle hinaus. Schon gar nicht wird die Dichtung, die Tätigkeit des Dichtens, im Rahmen seiner zahlreichen Erörterungen der, wir würden sagen „kreativen“, künstlerischen Fähigkeiten des Menschen (wie z. B. des Löffelschnitzens) erwähnt. So sehr es aus anderer, späterer Perspektive naheliegen mag, Philosophie und allgemeiner das Denken als ein Dichten zu verstehen, so sehr scheint das für Cusanus undenkbar, jedenfalls keiner Frage wert zu sein.

Warum nicht? Ich erlaube mir hier eine Vermutung in der Form eines kleinen begriffsgeschichtlichen Exkurses: Dichtung ist, wie alle anderen Künste / artes auch, *imitatio naturae*. Das Prädikat der *Kreativität* hingegen bleibt für Gott reserviert. Erst von und seit Cusanus wird das Prädikat der Kreativität auf den menschlichen Geist als das Ebenbild Gottes übertragen, allerdings noch nicht auf spezielle Disziplinen des Geistes, wie die Poesie. Genauer: Nicht einmal in *Idiota de mente* erlaubt sich der Autor von einer ars creativa des menschlichen Geistes zu sprechen. Der Geist (*intellectus*) ist stets nur *similitudo artis creativae* und wird häufig ausdrücklich als eine *passio mentis* bezeichnet. Erst

---

<sup>3</sup> Vgl. *Tilman Borsche*, Historische und kulturelle Grenzen überschreitende Annäherungen von Philosophie und Literatur (Traktat, Dialog, Narration – und Giwi Margwelaschwili), in: *Deutsch-Georgische Begegnungsorte in der Literatur und Kultur des 20. Jahrhunderts*, Humboldt-Kolleg Tbilissi Sept. 2017 [im Druck].

im *Dialogus de ludo globi* trifft Cusanus, voller Begeisterung über diese gewagte Neuerung, die Aussage, dass die anima rationalis (wie sie hier heißt, nicht mens!) „notionalium creatrix“ sei so wie Gott „essentialium“.<sup>4</sup> Das lässt er zunächst den Schüler formulieren. Doch die unmittelbare Antwort des Kardinals beginnt dann mit den großen Worten: „Creat anima sua inventione nova instrumenta, ut discernat et noscat, ut Ptolemaeus astrolabium et Orpheus lyram et ita de multis.“<sup>5</sup> Etwas später werden das erneute Staunen bzw. die Zweifel des Schülers noch einmal aufgegriffen und in platonischer Terminologie plausibilisiert, der neue Wortgebrauch aber wird ausdrücklich bestätigt:

„Albertus: Solum mihi difficile videtur creaturam [...] creativam artem capere posse, quam solus deus habet. Cardinalis: Ars creativa, quam felix anima assequitur, non est ars illa per essentiam quae deus est, sed illius artis communicatio et participatio.“<sup>6</sup>

## (b) Vision

Hier muss man wohl unterscheiden. Zunächst habe ich mir ein kleines Experiment erlaubt, indem ich einen Blick in vertraute Lexika warf. Dass das *Historische Wörterbuch der Philosophie* überhaupt einen Beitrag zu „Visio“ enthält, mag überraschen; er umfasst immerhin drei Spalten.<sup>7</sup> Der Text von Johann Kreuzer enthält vergleichsweise viel zu Cusanus, aber z. B. keine Erwähnung von Hildegard von Bingen. Anders sieht es aus im Handbuch *Religion in Geschichte und Gegenwart*.<sup>8</sup> Der Eintrag enthält sieben Abschnitte, darunter keinen zur Philosophie.<sup>9</sup> Offensichtlich geht es in beiden Lexika unter dem gleichen Namen um zweierlei: (a) Vision als eine „klare Wahrnehmung von Bildern einzelner Gestalten oder langer Sequenzen [...] im Wachzustand“<sup>10</sup>, häufig mit konkretem Praxisbezug und mit Aufforderungscharakter. (b) Vision (lat. visio, griech. θεωρία, lat. auch contemplatio) als eine Übertragung vom Sehen mit dem körperlichen Auge auf ein Sehen mit dem inneren Auge des Geistes im Akt des erkennenden Denkens. Obwohl Cusanus die Visionärin Hildegard von Bingen gekannt haben muss, gibt es in seinen

<sup>4</sup> Vgl. *Nicolai de Cusa, Dialogus de ludo globi / Gespräch über das Globusspiel*, hg. von Gerda von Bredow, Hamburg 1999, n. 93, Z. 17 f. Die Übersetzung folgt hier und bei anderen Cusanus-Zitaten in der Regel (mit gelegentlichen Abweichungen des Vf.) dem Text der Studienausgabe des Meiner Verlags. Für die Übersetzung von *Dialogus de ludo globi* ist Gerda von Bredow zu danken.

<sup>5</sup> „Die Seele erschafft durch ihre Erfindung neue Werkzeuge, um zu unterscheiden und zu erkennen, wie Ptolemäus das Astrolab und Orpheus die Leier und viele andere.“ (*Cusanus, De ludo globi*, n. 94, Z. 1–3.)

<sup>6</sup> „Albertus: Allein erscheint mir schwierig, wie ein Geschöpf, noch so sehr vernünftig und gelehrig, die Schöpfungskunst, die Gott allein besitzt, fassen kann. Kardinal: Die Schöpfungskunst, die die glückselige Seele erlangen wird, ist nicht jene Kunst durch Wesenheit, welche Gott ist, sondern Gemeinschaft und Teilhabe an jener Kunst.“ (*Cusanus, De ludo globi*, n. 102, Z. 11–16.)

<sup>7</sup> *Johann Kreuzer*, Art. Visio, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie* 11 (2001) 1068–1071. Ausnahmsweise ist das Lemma hier nicht deutsch, sondern lateinisch gefasst.

<sup>8</sup> Vgl. *Karl Hoheisel u. a.*, Art. Vision / Visionsbericht, in: *RGG*<sup>4</sup> 8 (2005) 1126–1130.

<sup>9</sup> I. Religionswissenschaftlich (*Karl Hoheisel*), II. Altes Testament (*Jörg Jeremias*), III. Antikes Judentum (*Annette Yoshiko Reed*), IV. Neues Testament (*Bernhard Heininger*), V. Kirchengeschichtlich (*Peter Dinzelsbacher*), VI. Dogmatisch (*Michael Schulz; Karl Pinggéra; Bernd Oberdorfer*), VII. Missionswissenschaftlich (*Kirsteen Kim*).

<sup>10</sup> *Hoheisel*, Art. Vision / Visionsbericht (wie Anm. 8), 1126.

Werken keine (namentliche) Referenz auf ihre Visionen und Visionen dieses Typs aus dem Kreis der großen Frauenmystik des 12. Jahrhunderts. Bei ihm steht „visio“ im weiten Strom einer platonischen Intellektlehre, die vor allem neuplatonische, aber auch aristotelische Elemente einschließt, für eine Form der sowohl aktiven als auch passiven Tätigkeit des menschlichen Geistes. Die visio dei steht dabei für die höchste Vollendungsstufe des Erkenntnisstrebens. Bekanntlich hat Cusanus ihr eines seiner berühmtesten und am meisten kommentierten Werke gewidmet. Doch diese visio ist nicht so sehr Methode als vielmehr Ziel des Erkenntnisstrebens und steht daher auch nicht im Zentrum der methodischen Überlegungen des Philosophen.

Im Zentrum der Aufmerksamkeit steht vielmehr die vielfach variierte Frage, auf welchen Wegen, durch welche Mittel, neuerdings hat man auch gefragt: mithilfe welcher Art von Inszenierung<sup>11</sup> wir uns diesem Ziel nähern können. „Visio“ ist hier selbst ein Gleichnis, eine Metapher, die durch ihren viele Jahrhunderte alten Gebrauch in der platonischen Tradition schon so selbstverständlich geworden ist, dass sie nicht mehr als Metapher oder Gleichnis empfunden und behandelt wird. Sie ist es aber nach wie vor. Bildspender ist immer unser Wissen über das Sehen mit den körperlichen Augen. Damit aber sind wir bei dem dritten Titelbegriff der Tagung sowie dieses Beitrags angekommen, dem Gleichnis. Und hier wird man bei Cusanus fündig, die Suche wird überreich belohnt.

### (c) Gleichnisse

Das Denken in Gleichnissen durchzieht sämtliche Schriften des Cusanus. Gleichnisse sind nicht Beiwerk und Illustration, sondern Methode, unverzichtbare Mittel des Denkweges, tragende Säulen der Denkwerte. Das gilt sicher nicht nur für Cusanus, aber für ihn in hervorstechender Weise. Deshalb habe ich ihn als meinen Referenzautor für das Thema dieser Tagung gewählt und möchte diese Behauptung im Folgenden explizieren, begründen und demonstrieren. Es geht um das Gleichnis als philosophische Artikulationsform des Denkens, als Artikulationsform des philosophischen Denkens.

Gleichnis (Bild, Abbild, Ebenbild: Gen 1,26; 5,1: imago / εἰκών und similitudo / ὁμοίωσις), bei Cusanus: imago, similitudio, exemplum (letzteres aber nicht als Fall oder Individuum einer Art verstanden – aristotelisch und heute das gewöhnliche Verständnis von „Beispiel“ –, sondern als Erscheinung von etwas Nicht-Wahrnehmbaren, einer Idee). In Frage steht das Operieren mit Gleichnissen im Rahmen unserer Suche nach Wahrheit, Wissen, Erkenntnis. Sie legt sich nahe, wird ggf. nötig, notwendig, wenn kein direkter Weg zum Wissen oder zur Wahrheit offen steht. Im praktischen Leben sind wir in aller Regel hinreichend gut orientiert; wir wissen, was etwas ist und was wir zu tun haben, was uns nützt und was uns schadet. Das Alltagswissen (opinio) wird bei Bedarf durch wissenschaftliches Wissen (ratio) ergänzt und verbessert. Aber es zeigt sich immer wieder und letztlich unaufhebbar, dass unser Wissen, Alltagswissen *und* Wissenschaft, niemals ganz genau und niemals endgültig sicher ist. Diese Verunsicherung und diese Verwirrung gel-

---

<sup>11</sup> Vgl. *Susann Kabisch*, Gott und Mensch in Szene gesetzt. Idiota de mente und De visione Dei als zwei philosophische Inszenierungen des Nikolaus von Kues, Nijmegen 2019.

ten für alles Wissen, alle Wahrheit und folglich alles Handeln. Die Erfahrung einer solchen Verunsicherung ist der Anknüpfungs- und Ausgangspunkt des philosophischen Denkens für Cusanus.

Wie aber gelangt man zum Wissen von etwas, das man nicht weiß? Schon im ersten Kapitel seines ersten philosophischen Buches hält Cusanus fest: „Omnes autem investigantes in comparatione praesuppositi certi proportionabiliter incertum iudicant. Comparativa igitur est omnis inquisitio medio proportionis utens.“<sup>12</sup> Proportio ist der lateinische Ausdruck für Analogie. Nach dieser Bestimmung geschieht Erkennen von Unbekanntem durch Analogie, Vergleich, Gleichnis – oder wir haben keine Erkenntnis, sondern nur Meinungen, uneigentlich so genanntes Wissen.<sup>13</sup> Immerhin gilt umgekehrt auch: Ohne ein solches Vorauswissen, eine solche Mutmaßung, wie es später heißt, würden, ja könnten wir das Unbekannte gar nicht erst suchen. Dieses Vorauswissen wird später sein Thema sein und mir dabei helfen, die methodische Bedeutung der Gleichnisrede zu verstehen.

#### *Die konstitutive Bedeutung von Gleichnissen*

Die konstitutive Bedeutung von Gleichnissen (Bildern, Vergleichen, ...) für das philosophische Erkennen könnte man an allen Schriften des Cusanus demonstrieren. Ich werde mich im Folgenden auf nur eine Schrift konzentrieren, und zwar auf eine, die das letzte Ziel alles Erkennens ausdrücklich zum Gegenstand hat, den Dialog *Idiota de sapientia*. Und ich beginne diesen Abschnitt mit ein paar allgemeinen Bemerkungen zum Ort des philosophischen Fragens.

Es gibt keine philosophischen Probleme an sich, keine Fragen einer reinen Vernunft, auch wenn philosophische Texte in der Form von Abhandlungen diese Reinheit (man spricht heute eher von „Voraussetzungslosigkeit“) ihrer Fragen durch literarische Mittel zu insinuieren versuchen. Sie verschweigen einfach den jeweils konkreten Rahmen ihrer Fragen wie alles Fragen. Cusanus ist da ehrlicher. Seine philosophischen Texte beginnen mit der Exposition einer jeweils konkreten Frage, d. h. mit einer Frage, die eine bestimmte Person an einem bestimmten Ort zu einer bestimmten Zeit stellt. Deshalb sind für ihn Dialoge eine besonders geeignete Darstellungsform seines philosophischen Denkens. Sie legen dem (sorgfältig ausgewählten, literarisch präparierten) Gesprächspartner eine bestimmte Frage in den Mund, die dieser wirklich hat oder zumindest haben könnte. Diese Frage stellt jemand, der immer schon über einiges vermeintliche, oft allgemein anerkanntes Wissen verfügt, aber damit irgendwie unzufrieden ist. Auf diese Unzufriedenheit antwortet die jeweils folgende philosophische Erörterung.

<sup>12</sup> „Über eine noch nicht gesicherte Erkenntnis urteilt jede Forschung dadurch, dass sie diese hinsichtlich ihres proportionalen Verhältnisses zu einer vorausgesetzten Gewissheit in vergleichenden Bezug bringt. Alles Forschen geschieht also durch Vergleichen.“ (*Nicolai de Cusa, De docta ignorantia*, Buch I, hg. von Paul Wilpert, Hamburg 1979, n. 2, Z. 16–18; Übersetzung Paul Wilpert.)

<sup>13</sup> Das erste – undiskutierte, weil für selbstverständlich gehaltene Beispiel – findet sich schon wenige Zeilen vorher. Ein Denkfehler kann immer vorkommen; das kennt man: „[...] ut dum infirmitas gustum aut opinio rationem seducit.“ Das Gleichnis von der Krankheit des Geschmacks bzw. des Denkens weist darauf hin, dass eine „Erkrankung den Geschmack ebenso irreleiten kann wie eine (ungeprüfte) Meinung den Verstand.“ (*Cusanus, De docta ignorantia* I, n. 2, Z. 10 f.)

Doch ginge es mir primär um eine Erhellung dieser allgemeinen Ausgangslage philosophischen Fragens, würde ich eine andere cusanische Schrift wählen. Zwar ist im Dialog *Idiota de sapientia* diese Lage ebenso notwendig wie in anderen Schriften, aber sie ist nur versteckt wirksam. Der Antwort suchende Gesprächspartner, hier ein reicher und hoch dekoriertes Redner – man fühlt sich an Platons Ion erinnert –, muss auf seine Frage erst gestoßen werden, aber, wie sich rasch zeigt, auch er hat sie.

Der Autor schildert die Ausgangslage des Dialogs folgendermaßen: Ein reicher Redner und ein armer Laie begegnen sich auf dem Forum Romanum. Der Redner ist stolz auf sein Bücherwissen, aber er wirkt erschöpft und unglücklich. Ihm hält der Laie das bekannte Wort des Paulus aus 1 Kor 3,19 entgegen, dass das „Wissen dieser Welt [„σοφία / sapientia“ bei Paulus, bei Cusanus „scientia“] bei Gott eine Torheit“ sei, „wahres Wissen aber demütig“ mache („Vera autem scientia humiliat“). Nur in der Demut des wahren Wissens finde sich – und damit ist das Thema des Dialogs gesetzt – der „Schatz der Freude“ (thesaurus laetitiae)<sup>14</sup>.

Wird hier nicht der Stolz der traditionellen und anerkannten Bildung einfach mit einer ebenso anmaßenden, wenn auch biblisch autorisierten Gegenbehauptung konfrontiert? Es sei nicht Anmaßung (praesumptio), sondern Liebe (caritas), die die Konfrontation provoziere, so lautet die Antwort des Laien auf diese berechnete Frage.<sup>15</sup> Es geht um einen Richtungswechsel des handlungsleitenden *Affekts* (von Stolz zu Liebe). Während der Redner suchte und glaubte gefunden zu haben, was er suchte, nämlich „Wissen“ (scientia), wird ihm nun vorgehalten, dass das ein „Irrtum“ gewesen sei. Das letzte und höchste Wissen, das der Redner wirklich suche (ohne es zu wissen), heiße „Weisheit“ (sapientia). Wo aber kann man die Weisheit finden, wenn nicht in den Büchern der Weisen, die an den Schulen gelesen und gelehrt werden, wie alle Welt überzeugt ist? Die überraschende Antwort des liebenden Gesprächspartners lautet: Sie finde sich wohl auch in den Büchern, denn sie findet sich überall; es komme nicht auf den Ort, sondern auf die Art des Suchens und Findens an. Hier folgt das wunderbare Bild von einem „Pferd, das von Natur frei, aber künstlich mit einem Halfter an die Krippe gebunden ist, wo es nichts anderes frisst, als was ihm vorgeworfen wird.“<sup>16</sup> Die Suche nach Weisheit muss *natürlich* (aus innerem Antrieb) geschehen und *frei* sein, nicht durch Autoritäten gesteuert, wohl aber anagogisch geleitet; auch das kennt man von Platon. Es scheint zwischen den beiden Gesprächspartnern nicht strittig zu sein, dass man zum Wissen bzw. zur Weisheit geführt werden müsse, es fragt sich nur, wie und durch wen. („Orator: Quomodo ductus esse potes ad scientiam ignorantiae tuae, cum sis idiota?“<sup>17</sup>)

<sup>14</sup> Nicolai de Cusa, *Idiota de sapientia*, lat.-deutsch, hg. von Renate Steiger, Hamburg 1988, Buch I, n. 1, Z. 9–13 pass.

<sup>15</sup> Vgl. Cusanus, *De sapientia* I, n. 2, Z. 1 f.

<sup>16</sup> Cusanus, *De sapientia* I, n. 2, Z. 7–9.

<sup>17</sup> „Wie kannst du zum Wissen deiner Unwissenheit geführt worden sein, da du doch ein unwissender Mensch bist?“ (Cusanus, *De sapientia* I, n. 4, Z. 6 f.)



*Der Weg zur Weisheit*

Doch wer führt den Wissenden zur Weisheit? Oder zunächst, als Voraussetzung dafür, zum Wissen des Nichtwissens, der „scientia ignorantiae“ (ebd.)? Denn nota bene: Wir beginnen diese Suche immer schon als (vermeintlich) Wissende. Wir müssen uns daher zunächst vom ererbten Wissen befreien, um zur Weisheit gelangen zu können. Wo und wie kann diese Befreiung gelingen, und wie werden wir zum neuen Wissen, zur Weisheit geführt?

Das Wo (ubi?) wurde bereits genannt: nämlich überall (ubique). Die berühmte Formel lautet „Die Weisheit ruft draußen auf den Straßen“ (sapientia foris clamat in plateis)<sup>18</sup> nach Sprüche Salomos 1,20<sup>19</sup>. Das „Wie“ (quomodo?) läuft über die Sinne, vornehmlich über das Schauen. Die beiden Gesprächspartner ziehen sich auf einen Beobachterposten zurück, von dem aus sie das Leben und Treiben auf den Gassen in Ruhe beobachten können („aspectum in forum vertentes“<sup>20</sup>). Schau hin, beobachte, und ich werde dir das Rufen der Weisheit zu zeigen versuchen, verspricht der Laie („hoc tibi ostendere sic conabor“<sup>21</sup>).

Erste Frage: Was siehst du, das hier auf dem Markt geschieht? Wir schauen und beobachten das Treiben der Menschen mit unseren körperlichen Augen. Was tun die Menschen? Sie zählen, messen, wiegen. Das sehen wir aber nicht. Das verstehen wir. Wir wissen es, denn wir haben es auch schon oft getan. Sie und wir können und tun das mittels einer Fähigkeit unseres Verstandes, über den Tiere nicht verfügen,<sup>22</sup> indem wir unterscheiden („per discretionem“<sup>23</sup>), trennen und verknüpfen.<sup>24</sup> Wir zählen in Zahlen, wiegen in Gramm, messen in Metern. Die jeweiligen Grundeinheiten („principium“<sup>25</sup>) des Zählens, Messens und Wiegens können nicht durch Zählen, Messen bzw. Wiegen gefunden werden. Sie werden in den genannten und erfolgreich angewandten Praktiken vorausgesetzt. Das ist einfach und geläufig, verständlich und mit etwas Wohlwollen auch überzeugend. Nota bene: Keine Explikation dieser Art, d. h. keine Begriffsanalyse ist so einfach und so überzeugend, dass sie nicht auch kritisiert werden könnte. Aber das ist hier nicht mein Thema.

<sup>18</sup> Das Wort wird im Text dreimal wiederholt: De sapientia I, n. 3, Z. 14–16; n. 4, Z. 14 f.; n. 5, Z. 4 f.

<sup>19</sup> Vulgata: „Sapientia foris praedicat; in plateis dat vocem suam.“ Luther: „Die weisheit klagt draussen und lesst sich hören auff den gassen.“

<sup>20</sup> Cusanus, De sapientia I, n. 5, Z. 1 f.

<sup>21</sup> Cusanus, De sapientia I, n. 5, Z. 6.

<sup>22</sup> Vgl. Cusanus, De sapientia I, n. 5, Z. 11 f.

<sup>23</sup> Cusanus, De sapientia I, n. 5, Z. 16.

<sup>24</sup> Etwas genauer gesagt: Wir zählen Äpfel, wiegen Salz und messen Stoffe, d. h. setzen Ungleiches gleich, indem wir Äpfel als Äpfel und nicht Birnen zählen, Salz als Salz und nicht Zucker wiegen, die Länge von Stoffbahnen als Stoffbahnen und nicht von Baumstämmen messen. Das heißt wir zählen, messen, wiegen jedes Einzelne nach (s)einer Art und unterscheiden es damit von Dingen anderer Art, übersehen aber die Ungleichheit der gezählten Dinge: Kein Apfel ist einem anderen Apfel gleich.

<sup>25</sup> Cusanus, De sapientia I, n. 6, Z. 1. 2. 3.



Nun folgt, zweitens, der gewagte und entscheidende Sprung: Die Beobachtung vom Alltag der Menschen auf dem Markplatz soll als Hilfsmittel dienen, um „den Ruf der Weisheit auf den Straßen zu übertragen auf die höchsten Höhen, wo die Weisheit wohnt.“<sup>26</sup> Daraus, so das Versprechen des Laien, lernt man „viel Ergötzlicheres“ (*multo delectabiliora*)<sup>27</sup> als aus den schönsten Büchern.

Das Mittel dieses Transfers, dieser Übertragung ist ein Gleichnis (*similitudo*). Die große Frage wird sein, mit welchem Recht wir diese Übertragung vollziehen (die den LeserInnen zu vollziehen angesonnen wird), doch zunächst soll die Übertragung selbst möglichst knapp geschildert werden. Am Anfang steht die genannte Einsicht, dass ein „Wissen“ der Weisheit nicht möglich ist. Weisheit wird nicht „gesehen“, sondern „geschmeckt“. Das befreit die Rede vom Erkennen aus gewohnten platonischen Bahnen, hilft aber letztlich nicht weiter. Denn analog dem wahren Sehen (der *visio dei*) ist auch das wahre Schmecken für uns in diesem Leben nicht möglich, es kommt nur zu einem „Vorkosten“ (*praegustatio*)<sup>28</sup>. Ganz nutzlos ist die Analogie aber auch nicht. Denn während ich im Dunkel gar nichts sehe, es keine Spur des Sehens gibt, geht dem Schmecken der Duft der Speise voraus. Er ist wahrnehmbar. Der Duft vermittelt einen konkreten sinnlichen Vorgeschmack der ersehnten Speise. Im Gleichnis der Weisheit als göttlicher Speise sowie des Erkennens und Wissens als eines Schmeckens und Genießens der himmlischen Speise und folglich des Duftes als eines Vorgeschmacks lässt sich veranschaulichen, wie unsere Seele sich nach der Weisheit sehnt, und zwar von Natur aus, unwillkürlich, ohne sie schon zu kennen. Hier greift ein weiteres bekanntes Argument, das jedem Gebildeten der Zeit aus der aristotelischen Tradition geläufig ist: *natura nihil frustra fit*: Das Empfinden eines natürlichen Strebens, die unleugbare Präsenz eines Affekts lassen keinen Zweifel daran, dass das Begehrte existiert. Auch daran wird mit Gleichnissen erinnert: Hunger und Durst verweisen auf die Existenz von Nahrung, speziell der Drang des Säuglings auf die Existenz von Muttermilch,<sup>29</sup> Analoges gilt für den Magnet und das Eisen.<sup>30</sup>

Was wir also tun müssen, um einen Gesprächspartner, der an der Bestimmung des Menschen zur Weisheit zweifelt, zu überzeugen, ist nicht, diese Bestimmung mit den logischen Instrumenten des diskursiven Verstandes zu beweisen (durch Schlussfiguren oder mittels einer *disputatio sic et non*). Vielmehr müssen wir erweisen oder aufweisen (die deutsche philosophische Terminologie ist hier weniger klar festgelegt als im Feld der Logik), dass wir tatsächlich alle nach Weisheit streben, dass der Affekt in jedem von uns auf natürliche Weise vorhanden, nur möglicherweise durch schlechte Erziehung oder andere falsche Anleitung verdeckt, von Scheingütern überdeckt ist.

Das geläufige Mittel für einen Gewissheit sichernden Aufweis ist das Bezeugen. Beglaubigungsgrund des Zeugnisses ist nicht ein Wissen – das gibt es in Grundfragen nicht – sondern ein Glauben: Hier geht es um den Glauben, dass alle Menschen von Na-

<sup>26</sup> „[H]unc clamorem sapientiae in plateis transfer in altissima, ubi sapientia habitat“ (*Cusanus*, *De sapientia* I, n. 7, Z. 1 f.).

<sup>27</sup> *Cusanus*, *De sapientia* I, n. 7, Z. 3

<sup>28</sup> *Cusanus*, *De sapientia* I, n. 10, Z. 19; n. 11. Z. 2 f. u. ö.

<sup>29</sup> Vgl. *Cusanus*, *De sapientia* I, n. 15, Z. 15–19.

<sup>30</sup> Vgl. *Cusanus*, *De sapientia* I, n. 16, Z. 12–24.

tur nach Weisheit streben, beseelt sind von einem Affekt, einem Wunsch, einer Sehnsucht nach Weisheit. Erst vor dem Hintergrund dieses Glaubens, dieser Selbstverständlichkeit gibt es einen Streit um den rechten Weg zu einem vorbildlichen Leben unterwegs zur Weisheit. Das gilt nicht nur für Platon, seine Akademie und die anderen antiken Philosophenschulen,<sup>31</sup> sondern für alle Philosophie, inner- und außereuropäisch. Sie gilt nur nicht für den Sonderweg einer vermeintlich wissenschaftlichen Philosophie nach scholastischer bzw. analytischer Methode. Denn diese setzt stattdessen den Glauben an eine objektive Wahrheit voraus, die unabhängig von den Wissenden und deren Wünschen und Interessen bestehe, und sie lässt sich den Auftrag, diese Wahrheit zu erforschen, von außen geben und spezifizieren – von Gott, der Partei oder der DFG.

### *Das Bezeugen der Weisheit*

Nach Cusanus ist Weisheit das, was wir (hier: auch der Redner) lieben, wollen, erstreben, was uns in Wahrheit affiziert. Indem wir das vor allen Menschen bezeugen, die unsere Worte hören und deren Bedeutung riechen, schmecken (besser: erschmecken) können, behaupten wir auch, dass dieser Wunsch und dieses Streben von Natur aus allen Menschen innewohne (vgl. Aristoteles, *Metaphysik*, Eröffnungssatz u. v. a.)

Doch bevor wir das bezeugen können und wollen (und damit vielleicht Perlen vor die Säue werfen), muss eine andere Frage gestellt und geklärt werden; eine Frage, die den Rahmen des Lehrdialogs voraussetzt und legitimiert: Der Lehrer (hier: idiota) fragt den Schüler (hier: orator): Bist du bereit, so etwas zu hören? Drei Mal stellt der Laie diese Frage.<sup>32</sup> Nachdem er die Überzeugung gewonnen hat – er kann es nicht wirklich wissen, aber er geht davon aus, dass es so ist, denn er kann sich nicht mehr zurückhalten, dem Wunsch des Partners zu entsprechen –, dass der Gesprächspartner den ernsthaften Wunsch zu hören und zu lernen hat, spricht er ihn anders an: „frater“ nennt er ihn jetzt, genauer: „Ecce frater:“. Man kann auch dieses „Ecce“ als ein Zitat lesen. Als Bruder spricht der arme unbedeutende Laie zum reichen hochdekorierten Redner. Es ist die einzige Stelle im ganzen Dialog, an der diese Worte, sowohl „ecce“ als auch „frater“, vorkommen; im ganzen Werk findet sich jedes der beiden weit mehr als 300mal. Was er nun sagt, ist der Schlüsselsatz des gesamten Textes und die Antwort auf die Frage nach der Funktion des Gleichnisses auf der Suche nach der Weisheit, nach der Wahrheit, nach Gott:

„Ecce frater: Summa sapientia est haec, ut scias quomodo in similitudine iam dicta attingitur inattingibile inattingibiliter.“<sup>33</sup>

<sup>31</sup> Vgl. *Pierre Hadot, Wege zur Weisheit oder Was lehrt uns die antike Philosophie?*, Frankfurt am Main 1999 (franz.: *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, Paris 1995).

<sup>32</sup> Vgl. *Cusanus, De sapientia I*, n. 4, Z. 17 f.: „Idiota: Si te absque curiosa inquisitione affectum conspicerem, magna te panderem.“; n. 7, Z. 7–9: „Idiota: Nisi ex affectu oraveris, prohibitus sum, ne faciam, nam secreta sapientiae non sunt omnibus passim aperienda.“; n. 7, Z. 14 f.: „Idiota: Nescio, si liceat tanta secreta detegere et tam altam profunditatem facilem ostendere.“

<sup>33</sup> „Die höchste Weisheit ist die, zu wissen, dass in dem vorgetragenen Gleichnis das Unberührbare auf nicht berührbare Weise berührt wird.“ (*Cusanus, De sapientia I*, n. 7, Z. 17–19.)

Das dürfte für alle Gleichnisse gelten, von denen Cusanus in seinen Schriften auf erfindungsreiche Weise vielfältigen Gebrauch macht. Diese methodische These ist meine Antwort auf die Frage nach der Funktion des Gleichnisses als einer an ihrer Stelle unverzichtbaren Artikulationsform des philosophischen Denkens.

Der Dialog endet hier aber noch nicht, das Geschilderte war nur die Exposition. Zunächst einmal wird festgehalten, auch für den Leser: Das Gesagte klingt wunderbar und absurd zugleich (*mira et absona*)<sup>34</sup>, es scheint in sich widersprüchlich. Deshalb wird zunächst die Gleichnishaftigkeit aller Wahrheit noch einmal etwas konventioneller ausgedrückt, auch das wieder durch ein Gleichnis:

„Dico autem, quod, sicut iam ante de unitate, unica et petito dixi, ita de omnibus quoad omnium principium dicendum.“<sup>35</sup>

Und nun folgt die Begründung für die Legitimität des Gleichnisses: Denn

„*omnium principium est, per quod, in quo et ex quo*  
das Prinzip/der Grund von allem ist das, wodurch, worin, aufgrund wessen

*omne principiabile principiatur,*  
alles, was durch ein Prinzip/einen Grund begründet werden kann, begründet ist,

*et tamen per nullum principiatum attingibile.*  
und dennoch ist es durch nichts, was durch ein Prinzip/einen Grund begründet ist, berührbar.“<sup>36</sup>

Das Prinzip des Begründens ist nicht begründbar, diesen Satz kann man auch als ein Axiom des (Verstandes-)Denkens lesen. Es folgt nun ein im Gesamtwerk wohl einzigartiger Hymnus auf die Grundlosigkeit oder den Voraussetzungscharakter des menschlichen Denkens. 24 Aufgaben, Tätigkeiten, Tugenden des Denkens („*opera rationis*“<sup>37</sup>) werden aufgezählt, die alle auf die Weisheit als das Prinzip des Denkens *nicht* zutreffen, sondern jenseits seiner Reichweite, nämlich „in altissimis“<sup>38</sup> liegen.<sup>39</sup>

Nun, so könnte man einwenden, das mag richtig sein, aber man muss ja keine Anfänge denken und nichts letztbegründen. Leben wir nicht mit den Wissenschaften auch so ganz gut – ohne Weisheit? Es hat den Anschein, dass viele Zeitgenossen das tun, damals wie seither und heute. Welche Argumente, welches Plädoyer für die Weisheitssuche setzt der Autor dem entgegen? Es bleibt zugestanden: Beweisbar ist die Weisheitsrede nicht, es

<sup>34</sup> Cusanus, De sapientia I, n. 7, Z. 20.

<sup>35</sup> „Ich behaupte nämlich: Wie ich schon vorher von Zahl, Gramm und Meter gesprochen habe, so muss von allem hinsichtlich seines Prinzips/seines Grundes gesprochen werden.“ (Cusanus, De sapientia I, n. 8, Z. 4–7.)

<sup>36</sup> Cusanus, De sapientia I, n. 8, Z. 7–9.

<sup>37</sup> Cusanus, De sapientia I, n. 5, Z. 11.

<sup>38</sup> Cusanus, De sapientia I, n. 5, Z. 5.

<sup>39</sup> Die Weisheit ist *inscibilis, ineffabilis, inintelligibilis, immensurabilis, infinibilis (5), interminabilis, impropotionabilis, incomparabilis, infigurabilis, informabilis (10), immobilis, inimaginabilis, insensibilis, inattractabilis, ingustabilis (15), inaudibilis, invisibilis, inapprehensibilis, inaffirmabilis, innegabilis (20), indubitabilis, inopinabilis, inexpressibilis, incogitabilis (24)*. (Vgl. Cusanus, De sapientia I, n. 9, Z. 5–23 pass.)

besteht auch keine logische Notwendigkeit, Weisheit zu suchen. Deshalb die dreifache Frage des Lehrers an den Schüler: Willst du die Stimme der Weisheit hören, und bist du bereit? Mehrfach folgt die Versicherung, ja ich wünsche es!<sup>40</sup> Doch es liegt dem Lehrer viel daran, den Gesprächspartner zu der Einsicht zu führen, dass dieser Wunsch sein eigener ist und immer schon war, dass das Streben nach Weisheit (zwar nicht logisch, aber doch lebenspraktisch) notwendig ist, damit er zu sich selbst komme, seine eigene Bestimmung finde. Doch wie kann er diese Annahme plausibel machen?

### *Die Bedeutung von Gleichnissen für den Gewinn von Weisheit*

Hier gibt der Autor eine traditionsreiche Antwort, die von den Gesprächspartnern und wohl von den meisten der gelehrten Zeitgenossen undiskutiert als anerkannt vorausgesetzt wird und werden muss. Philosophisch gesprochen, klingt das wie eine Erinnerung an den Eröffnungssatz der *Metaphysik* des Aristoteles, der Laie versetzt diesen Satz nur in einen augustinisch-christlich weiter entwickelten neuplatonischen Horizont. Ich zitiere drei der ausführlicheren Formulierungen. Die zentrale Rolle, die Gleichnisse in dieser Formulierung spielen, ist offenkundig:

„Sapientia est, quae sapit, qua nihil dulcius intellectui.“<sup>41</sup>

„Sicut enim odor ab odorabili multiplicatus in alio receptus nos allicit ad cursum, ut in odore unguentorum an unguentum curratur, ita aeterna et infinita sapientia [...] nos allicit ex quadam praegustatione effectuum, ut mirabili desiderio ad ipsam feramur.“<sup>42</sup>

„Cum enim ipsa [sc. sapientia] sit vita spiritualis intellectus, qui in se habet quadam connaturatam praegustationem, per quam tanto studio inquirat fontem vitae suae, quem sine praegustationem non quaereret nec se reperisse sciret, si reperiret, hinc ad eum ut ad propriam vitam suam movetur.“<sup>43</sup>

Und es gibt nichts Schöneres, Freudvollerer und Liebenswürdiger für den Geist („spiritus“ – nicht „intellectus“).<sup>44</sup>

Der Redner fasst zusammen: Wir sind dann in der Weisheit, wenn wir ihre „lebendige Süße durch das Gefühl unschmeckbar schmecken und durch den Verstand unbegreifbar begreifen“<sup>45</sup>. In seiner Bestätigung dieser Zusammenfassung verrät uns der Laie schließ-

<sup>40</sup> Vgl. *Cusanus*, De sapientia I, n. 4, Z. 16–20; n. 7, Z. 7–11; n. 10, Z. 1–4.

<sup>41</sup> „Die Weisheit schmeckt. Nichts ist süßer für den Geist als sie.“ (*Cusanus*, De sapientia I, n. 10, Z. 8 f.)

<sup>42</sup> „Wie nämlich ein Duft, vom Duftenden ausgesandt, im anderen aufgenommen, uns zum Laufen lockt, so dass man dem Salbenduft folgend zur Salbe läuft, so lockt uns die ewige und unendliche Weisheit [...] aufgrund eines gewissen Vorgeschmacks der Wirkungen, dass wir in wunderbarem Verlangen zu ihr eilen.“ (*Cusanus*, De sapientia I, n. 10, Z. 19–25.)

<sup>43</sup> „Da sie nämlich das geistige Leben der Vernunft ist, die in sich einen gewissen naturgegebenen Vorgeschmack hat, durch den sie mit so großem Eifer nach der Quelle ihres Lebens sucht, die sie ohne den Vorgeschmack nicht suchen würde, und wenn sie sie fände, nicht wüsste, dass sie sie gefunden hat, bewegt sich die Vernunft zur Weisheit hin als zu ihrem eigentlichen Leben.“ (*Cusanus*, De sapientia I, n. 11, Z. 1–6.)

<sup>44</sup> Vgl. *Cusanus*, De sapientia I, n. 11, Z. 6–32.

<sup>45</sup> „[...] quando eius vitalis suavitas ingustabiliter gustatur per affectum et incomprehensibiliter comprehenditur per intellectum [...]“ (*Cusanus*, De sapientia I, n. 12, Z. 5–7).

lich, wohin es führt, wenn wir uns aus vermeintlich wissenschaftlich-methodischer Askesse die Erfindung und Verwendung solcher Gleichnisse, die zur Weisheit führen können, verbieten und uns der Anleitung durch sie verschließen. Sie führt zu „Trübsal und Tod“:

„[...] qui non aliud sapientiam putant quam id, quod est intellectu comprehensibile, [...] hi longe sunt a vera sapientia aeterna et infinita, sed conversi sunt ad finibilem quondam quietem, ubi putant laetitiam vitae esse, sed non est. [...] ibi aerumnam reperient et mortem.“<sup>46</sup>

Der ganze zweite von drei Teilen der Unterredung des Buches I (n. 14 – n. 20) dient der Erläuterung des Weges zur Weisheit, der sich dadurch von dem Weg der Wissenschaft unterscheidet, dass man sich die Weisheit nicht durch Hören oder Lesen aneignen kann. Auch hier hilft wieder das Gleichnis des Schmeckens:

„Sicut enim omnis sapientia de gustu rei numquam gustatae vacua et sterilis est, quousque sensus gustu attingat, ita de hac sapientia, quam nemo gustat per auditum, sed solum ille, qui eam accipit in interno gusto.“<sup>47</sup>

Auch die Mitteilung eines solchen Weisheitswissens, die Aufgabe des Lehrers, hat eine andere Qualität als die einer wissenschaftlichen Information. Da für die Gewinnung von Weisheitswissen eigene Erfahrung unverzichtbar ist, kann seine Mitteilung und Weitergabe nur Einladung, Anregung, Hinführung zu einer solchen eigenen Erfahrung sein. Hier hat die Mitteilung anagogische Funktion. Es gibt keinen anderen Beleg für die Wahrheit einer unbekannteren Erfahrung als die eigene Erfahrung, das gilt für die Weisheit ebenso wie für den Geschmack. Deshalb muss, wer seine Erfahrung mitteilen will, „Zeugnis ablegen, nicht von dem, was er gehört hat, sondern was er in sich selbst erfahrungsmäßig geschmeckt hat“<sup>48</sup>. – Das Gleichnis von der Liebe, die man selbst erfahren muss, und vom Schatz im Acker, den man erwerben muss, um ihn genießen zu können, bestätigen das Gesagte.<sup>49</sup> Man könnte weitere Beispiele aus dem täglichen Leben nennen – alle führen von den Worten zur Sache selbst, ex plateis in altissimis.

Wenn man die Aufmerksamkeit auf die Gleichnisse dieses und anderer cusanischer Texte richtet, sieht man, dass Gleichnisse immer ad hoc und ad personam erfunden und eingesetzt werden. Die Darstellungsform kann von Fall zu Fall variieren. In *Idiota de sapientia* ist der gebildete Redner angesprochen, im *Dialogus de ludo globi* ist es Johannes, der junge Herzog von Bayern. Vieles lässt sich aus der jeweils besonderen Situation er-

<sup>46</sup> Diejenigen, erinnert er, „die nichts anderes für Weisheit halten als das, was durch den Verstand zu begreifen ist [i. e. die Aristoteliker und alle Wissenschaftler in ihrer Nachfolge, T. B.], [...] sind weit von der wahren, ewigen und unendlichen Weisheit entfernt. Sie sind vielmehr irgendeiner endlichen Ruhe zugewandt, denn sie meinen, dass dort die Freude des Lebens sei, aber sie ist es nicht. [...] Was sie finden, ist Trübsal und Tod.“ (*Cusanus*, *De sapientia* I, n. 12, Z. 11–20 pass.)

<sup>47</sup> „Wie nämlich alle Weisheit [an dieser Stelle nicht unterschieden von Kenntnis und Wissen, T. B.] vom Geschmack eines Dinges, das man nie geschmeckt hat, leer und steril ist, bis der Geschmackssinn es berührt, so ist es mit dieser Weisheit, die niemand durch Hören schmeckt, sondern allein der, der sie in innerem Schmecken aufnimmt.“ (*Cusanus*, *De sapientia* I, n. 19, Z. 5–9.)

<sup>48</sup> „Ille perhibet testimonium non de his, quae audivit, sed in se ipso experimentaliter gustavit.“ (*Cusanus*, *De sapientia* I, n. 19, Z. 9–11.)

<sup>49</sup> Vgl. *Cusanus*, *De sapientia* I, n. 19, Z. 11–13. 17–20.

klären. Doch der aufgezeichnete Text hat immer auch einen weiteren Horizont. Zwar bleibt er, als Dialog, stets individuell und adressatenbezogen, aber angesprochen ist mit dem Leser darüber hinaus ein weiterer Kreis; aber eben ein Kreis, niemals alle Menschen zu allen Zeiten, sondern ein überschaubarer Kreis möglicher Gesprächspartner. Der Weisheitsdialog ist und bleibt sich seiner historischen Bedingungen bewusst; wir würden heute vielleicht sagen, seines kulturellen Kontextes. Jedenfalls muss er sich auf die Sprache, Cusanus sagt mit Augustinus: auf die *capacitas*, das Fassungsvermögen seiner konkreten Gesprächspartner, seien es wirkliche oder imaginierte, einstellen und einlassen.

Ein kleines Fazit zum Wahrheitswert von Gleichnissen: Gleichnisse bei Cusanus betreffen die Wahrheit selbst, d. h. Gott. Von ihr bzw. ihm kann unser Verstand nichts wissen. Man kann zum Sehen der Wahrheit selbst bzw. Gottes nur hingeführt werden. Eine probate Form der Mitteilung solchen Sehens, stets verstanden auch als Hinführung zu eigenem Sehen, sind Gleichnisse. Diese müssen plausibel sein, d. h. sie müssen sich dem sprachlichen und allgemeinen kulturellen Bildungshorizont des angesprochenen Gesprächspartners anpassen. Die Zumutung für den Verstand, dass wir durch ein Gleichnis inkommensurable Sphären in Beziehung setzen wie in unserem Beispiel die Verlockung durch den Duft der Speise für die Zunge und die Verlockung durch den Glanz der Wahrheit für das Denken, setzt voraus, dass diese Beziehung dem angesprochenen Denken unmittelbar einleuchtet.

The parables are a distinct and non-replaceable form of articulation of philosophical thinking. They served Nikolaus von Kues as methodological tools in his search for truth and taught his correspondents the boundaries of the Aristotelic form of science. Scientific knowledge (*scientia*) resembles the act of seeing and remembering which requires its subject to keep distance (theory). Similarly, sapiential knowledge (*sapientia*) resembles the experience of tasting whose subject can be savored and hence incorporated. This metaphor outlines the meaning of affect regarding every search for truth eventually even the truth of scientific cognition. The parables do not advise and therefore, their truth cannot be taught. Instead, they invite to self-recognition and fulfill their function only by immediate evidence.