

vorgestellt: Cusanus' Studienzeit in Köln um 1425, seine Sichtung von Alberts Kommentar der Dionysiaca 1453 und die Entstehungszeit von *De li non aliud*. Cusanus erschließt sich Kenntnisse des Proklos und Albert sowie durch Vermittlung des Letzteren auch des Aristoteles (S. 135–140). Ferner vermittelt Cusanus zwischen dem affirmativen aristotelischen und dem negativen dionysischen Denken. Kapitel II behandelt dionysische Aspekte bei Cusanus, insbesondere in *De concordantia catholica*, aber auch albertistische Prägungen anhand der zahlreichen cusanischen Marginalien zu diesem Autor (S. 144–147). Diese Einflüsse ergeben sich vielfach aus dem Kommentar Alberts zu *De divinis nominibus* des Areopagiten, den Cusanus ausführlich rezipiert. Es zeigt sich, dass Cusanus sich bezüglich der Relation von Einheit und Vielfalt enger an Dionysius als an Aristoteles und Albert anschließt (S. 150 und 153). Erkenntnisziel bleibt das erste Prinzip. Schließlich entscheidet sich Cusanus für den Vorrang »des Nicht-andere[n] vor jeder Affirmation und Negation« (S. 161) und erweist sich darin einmal mehr als Nachfolger des Dionysius.

Jeder Beitrag schließt mit einem Literaturverzeichnis, der Band mit einer kurzen Vorstellung der Autoren. Für die unerschöpfliche Thematik der Rezeption verschiedener platonischer Traditionen durch Cusanus ist der Band ein Wegweiser zu den wichtigsten Jagdgründen.

Viki Ranff, Trier

*Spiegel und Porträt. Zur Bedeutung zweier zentraler Bilder im Denken des Nicolaus Cusanus*, hg. von Inigo Bocken und Harald Schwaetzer (Veröffentlichungen des Cusanus Studien Centrums Nijmegen), Maastricht: Shaker Publishing, 2005, ISBN 90-423-0267-4

Der stattliche Band von 340 Seiten geht zurück auf eine Tagung, die im Mai 2004 in Deventer veranstaltet wurde, in Kooperation zwischen dem Cusanus-Studienzentrum an der Universität Nijmegen und dem Institut für Cusanus-Forschung an der Universität und der Theologischen Fakultät Trier. Er enthält einen bunten Strauß von 17 Beiträgen der Teilnehmerinnen und Teilnehmer, meist jüngerer Cusanusforscher und -forscherinnen aus immerhin sieben verschiedenen Ländern, die sich getroffen haben, um Cusanus' Verwendung der Spiegelmetapher und seinen Vergleich des Schöpfergottes mit einem Maler, der sich selbst porträtiert, genauer und quer durch die verschiedenen cusanischen Schriften zu untersuchen. Der Leser, der zu diesem Band greift, wird nicht enttäuscht, wenn er sich von der Verjüngung, Internationalisierung und »Verweiblichung« (durch immerhin acht Autorinnen) neue Impulse und einen frischen Geist für die Cusanusforschung verspricht. Allerdings bleibt es ihm nicht erspart, sich weitgehend auf eigene Faust einen Weg durch die Vorträge zu bahnen. Die Herausgeber, die mit der Thematisierung der beiden Metaphern bewusst ein breites und auch interdisziplinär anregendes Gespräch in Gang setzen wollten, sind in diesem Punkt erfolgreich, treten aber ansonsten zurück und überlassen es dem Leser, zwischen den Beiträgen mit unterschiedlichem Niveau und mit unterschiedlichen

methodischen Ansprüchen Verbindungen und Familienverwandtschaften herzustellen, die Ergebnisse zu bündeln und den jeweiligen Ertrag zu gewichten. Die Reihenfolge der Beiträge ist da nur bedingt eine Hilfe, und der einführende Vortrag von Inigo Bocken, der unter dem weiten Titel *Perspektiven der Theorie* die cusanische Philosophie als *scientia aenigmatica* auslegt, reißt viele Themen an, leidet in der schriftlichen Form aber darunter, dass es sich eher um eine Skizze handelt, die auf das Auftauchen und die Verwendung der Metaphern nur hinweist.

Der Band beginnt – quasi außer Konkurrenz – mit einer Laudatio auf Klaus Reinhardt, dem das Buch zu seinem siebzigsten Geburtstag gewidmet wurde und dessen Lebenswerk von STEPHANIE HARTMANN als *Kunst, die Netzstruktur der Wirklichkeit sichtbar zu machen*, gedeutet wird.

Dass der als zweiter Beitrag abgedruckte Festvortrag von GREGOR NICKEL *Zur Möglichkeit mathematischer Theologie und theologischer Mathematik* schon mitten in die Problematik des cusanischen Bilddenkens führt, erschließt sich dem Leser vor allem am Ende des Bandes, wenn er die Beiträge von Marco Böhlant über die *Figurae paradigmaticae* und von Detlef Thiel über die *Stufen und Weisen des Visuellen bei Cusanus* in seine Überlegungen einbezieht.

MARCO BÖHLANT nimmt die kritischen Bemerkungen des Cusanus selbst über sein Verfahren in *De docta ignorantia* ernst. Dieser habe die geometrischen Figuren zwar auch noch in *De coniecturis* als seine genuin geistige Schöpfung angesehen, aber in didaktischer Hinsicht doch die Gefahr gesehen, »dass der Betrachter über das ›Figürliche‹, also den Bereich der reinen Anschauung nicht hinauskommt [...]« (290). Anders als die idealisierten Kreise und Dreiecke ist die Zahl deutlich von der visuellen Anschauung abzugrenzen und daher als Symbol der Einheit eindeutiger und unwandelbar. Die mathematischen Unendlichkeiten sind daher besser geeignet, den Aspekt unendlichen Werdens hervorzuheben. Diese Einschätzung erweckt insofern besondere Aufmerksamkeit, als die paradigmatischen Figuren aus *De coniecturis* auf den ersten Blick eher zu einer statischen Deutung, zu einer Interpretation als Stufen des Seins einladen. Böhlant macht aber mit seinen umfassenden mathematikgeschichtlichen Kenntnissen plausibel, dass der Übergang vom römischen zum arabischen Zahlensystem neue Möglichkeiten der Verbindung von Lichtmetaphysik und Zahlensymbolik sowie neue Chancen für eine dynamische Symbolik des Werdens eröffnet.

DETLEF THIEL, der unter dem lateinischen Titel *Invisibilia conspiciuntur invisibiliter* die Stufen und Weisen des Visuellen bei Cusanus untersucht, gelingt es anhand einleuchtender Proben, das Spektrum der Visualität, von dem Cusanus in einer Art »theologischer Optik« Gebrauch macht, aufzufächern und so konkret fassbarer zu machen. In sechs Stufen gelangt er von einer Physiologie des Sehens über das Sehen als Lektüre, als Wahrnehmung von Bildern und als Sehen geometrischer Figuren zu visuellen Grenz Wahrnehmungen und schließlich zum Sehen als Erfassen der Gründe und Voraussetzungen. Im Rahmen dieser Modi des Sehens, die Cusanus beschreibt, bewegt sich die Spannung und Unruhe des christlichen Denkens, das gemäß 1 Kor. 13,12 auf der Suche nach Gott als dem ersten Ursprung ist und ihn als die Wahrheit selbst zum Gegenstand der Ver-

nunft macht. Auch wenn wir jetzt nur im Spiegel und Rätselbild sehen, haben wir doch die Hoffnung, dereinst Gott als die Wahrheit schlechthin von Angesicht zu Angesicht zu sehen. Damit ist aber die Paradoxie vorgegeben, die auch als Titel des Aufsatzes dient und welche die Seh- und Lesemetaphorik an ihre Grenzen führt. Die Vernunft will und soll eine Wahrheit erfassen, welche nicht sichtbar ist und auch nicht direkt, sondern nur indirekt im Sichtbaren, aber als unsichtbare gesucht werden kann. Vernunft muss also das Unsichtbare sehen. Die Lesemetaphorik legt nahe: Unter den Buchstaben erfasst derjenige, der liest, den Sinn und Geist des Textes, der unsichtbar ist und nur geistig erfasst werden kann. Wie der Geist hinter den Buchstaben verborgen bleibt, so muss auch Gott für den, der ihn sehen will, als unsichtbare Wahrheit hinter den sichtbaren Zeichen erfasst werden. Er wird nur verhüllt, indirekt und selber unsichtbar im sichtbaren Zeichen gesehen. Eine andere Art, den Akt des Gott-sehens darzustellen, verwendet Cusanus, wenn er vom Sehen des Sehens spricht und den Akt der Selbsterkenntnis als Modell und Bild göttlichen Sehens verwendet, das sich selbst Gegenstand ist und in Nichts, was es sieht, ein anderes erfasst. Alle Stufen und Weisen des Visuellen erscheinen letzten Endes als Selbstporträt, wenn man diesen Weg des differenzlosen Sehens des Sehens mit Cusanus nachvollzieht. Thiel verzichtet darauf, die Modi der höheren visio beim Kusaner weiter zu klassifizieren, er glaubt allerdings, unterschiedliche Weisen der literarischen Darstellung ausmachen zu können. Mit seiner großen Gelehrsamkeit und Kenntnis der Quellen gelingt es ihm, die unterschiedlichen Motive und Bedeutungsebenen in den cusanischen Texten klarer herauszustellen. Das ist sicher eine wichtige Voraussetzung für die Akzeptanz der cusanischen Vorstellungen. Allerdings dürfte es eine offene Frage bleiben, ob der moderne Betrachter bereit ist, mit dergleichen Geschwindigkeit wie der Prediger Cusanus (in *Sermo CCII* n. 5) den Blick vom irdischen Anblick einer schönen Frau zur Vorstellung der ewigen Herrlichkeit zu erheben.

Den Unterschied zur antiken und auch noch cusanischen Denkweise, die vom Absoluten als Ursprung und Quelle ausgeht, kann ein lehrreicher Beitrag von DANIEL O'CONNELL verdeutlichen, der in seinen *Notes on color as terminus lucis in diaphano in Cusa's later writings* eine Formulierung vom Anfang des *Compendium* aufnimmt. Ausgehend vom Platonischen Sonnengleichnis zeigt er sehr schön die Ursprünge der Licht- und Farbmetaphorik bei Platon und Aristoteles sowie die Transformation dieser Elemente bei Cusanus.

Eigentlich würde der Entstehungskontext von *De visione Dei* noch eine interessante systematische Bereicherung für die Frage nach der Verbindung von anschaulichen Bildern, mathematischen Figuren und der Suche nach dem Unendlichen darstellen. Aber bis auf eine kurze Anmerkung bei GIANLUCA CUOZZO wird die Tatsache, dass die Schrift aus einem kurzen Kapitel von *De complementis theologicis* entwickelt wurde, nicht weiter einbezogen.

Eine Reihe von Beiträgen zeichnen sich dadurch aus, dass sie, wie der Titel des Bandes ja auch verspricht, die von Cusanus verwendeten Metaphern ›Spiegel‹, ›Bild‹, ›lebendiges Bild‹ und ›lebendiger Spiegel‹ sowie die Analogie zwischen

dem Schöpfergott und einem Maler, der in den Spiegel blickt, um ein Selbstporträt zu schaffen, im Zusammenhang der jeweiligen Texte auslegen. Daraus sind nicht nur schöne Textanalysen entstanden, sondern auch weiterführende Hinweise zur Genese und zu den Quellen der cusanischen Schriften sowie spannende Versuche, das cusanische Gedankengut in systematische Überlegungen der Gegenwart einzubringen.

HARALD SCHWAETZER geht in seinem Beitrag *Viva imago Dei* davon aus, dass die Bezeichnung des Menschen als lebendigen Bildes Gottes die Kernaussage der cusanischen Anthropologie darstellt. In seiner schönen und prägnanten Untersuchung geht er dem Ursprung dieses anthropologischen Grundprinzips nach. Die Beobachtung, dass in der Schrift *De fliatione Dei* von 1445 der Begriff *filiatio* und die Termini *similitudo Dei* und *imago Dei* von Cusanus eingeführt und ausführlich reflektiert werden, führt der Autor auf die Lektüre der lateinischen Schriften Meister Eckharts im vorhergehenden Jahr zurück. Er verfolgt dann im Einzelnen die Elemente, die Cusanus bei Meister Eckhart vorfinden konnte, und zeigt, dass die Ausbildung der neuen Anthropologie in *De fliatione Dei* sich der Auseinandersetzung mit Eckhart verdankt. Sie ermöglicht es, Meister Eckhart gegen den Vorwurf zu verteidigen, er setze Schöpfer und Geschöpf gleich; denn das neue dynamische Bild des Menschen, der sich als *viva similitudo* und *viva imago* seinem Ursprung und Urbild mehr und mehr angleichen kann, vermeidet das Problem einer Identifizierung von Geschöpf und Schöpfer. Die *deificatio* des Menschen führt allenfalls und möglichst zur Gleichheit, nicht aber zur Identität.

Die Rede vom Menschen als dem lebendigen, nicht toten Bild Gottes verfolgt ANKE EISENKOPF unter dem Titel *Das Bild des Bildes* im Zusammenhang von *De mente* 13. Dort wird bekanntlich der göttliche Schöpfer mit einem Maler verglichen, der sich selbst malt. Das lebendige Bild, das sich selbst dem Urbild immer ähnlicher machen kann, erweist sich als überlegen gegenüber dem sehr ähnlichen, aber toten Bild. Warum diese Gegenüberstellung von totem und lebendigem Bild? Die Autorin betont, dass im Vergleich zu neuplatonischen Quellen bei Cusanus der menschliche Geist – das Bild – stärker im Zentrum des Interesses stehe als Gott, der Maler. Cusanus wechsele insofern die Perspektive, als Gott von der Welt aus, auf dem Umweg über die von ihm geschaffenen Dinge betrachtet werde. Für die Interpretin ergeben sich aus der verwendeten Metaphorik weiterführende Einsichten zum Status des Bildseins und vor allem zur paradoxen Struktur eines »lebendigen Bildes«, das als Bild statisch und zugleich als *lebendiges* Bild prozessual sein soll. Nur dem tätigen Geist, der sich ein Bild von sich selbst machen will, erschließt sich ein Bild als lebendig.

CECILIA RUSCONI, die vor allem anhand der Schrift *Über den Beryll* *The nature of mirror in the light of the scientia aenigmatica* untersucht, sieht entsprechend den Sinn der *scientia aenigmatica*, von der Cusanus am Anfang von *De beryllo* spricht, in dem Ziel, das ursprüngliche Konzept des Menschen als Bildes Gottes reflexiv zu reformulieren. Diesen Versuch einer reflexiven Neuformulierung rekonstruiert sie

als verschiedene Schritte von Spiegelungen und als Bewegungen eines Spiegel-Spiels, in dessen Verlauf der Mensch aus der Betrachtung seiner neu entdeckten, aber als begrenzt erfahrenen Schöpferkraft auf die ursprüngliche unendliche Schöpferkraft Gottes verwiesen wird, als deren Bild sich die mens humana erfasst. Der Vorschlag der Autorin, den Begriff der ängmatischen Wissenschaft als Modell für den Parallelismus von endlicher und unendlicher Schöpfungskraft zu lesen, kommt unschuldig daher, gewinnt aber an Brisanz, weil es bei der Parallelsetzung der Proportionsformel nicht bleiben kann. Der Leser, der sich auf die Analogie einlässt, sieht sich unversehens verwickelt in die reflexive Bewegung der Selbstausslegung dessen, der sich als Urheber dieser Analogie erfasst und nach dem Grund der Fähigkeit zur Stiftung von Einheit in der Differenz zurückfragt.

Geht es in dem Beitrag von Anke Eisenkopf vor allem um die Herausarbeitung der paradoxen Struktur des lebendigen Bildes und bei Cecilia Rusconi um die reflexive Dynamik des ängmatischen Verfahrens, so sieht ISABELLE MANDRELLA die eigentliche Zielsetzung der cusanischen Metaphorik in dem Versuch, zwar die einmalige Eigenart der menschlichen Gottebenbildlichkeit herauszustellen, zugleich aber Christus als wahres Abbild Gottes schärfer gegen den Menschen als Ebenbild abzugrenzen. Sie entwickelt ihre These aus einer Interpretation der Predigt CCLI von 1456, in der Gott als Porträtmaler vorgestellt wird. Die Besonderheit der Predigtstelle liegt darin, dass Cusanus in seinem Vergleich sowohl die Spiegelmetapher anführt, als auch das Bild vom Maler verwendet, der ein Selbstporträt anfertigt und sich dazu eines Spiegels bedient. Die verschiedenen Motive werden also in dieser Predigt systematisch einander zugeordnet. Die Autorin verfolgt zunächst die Differenz von Spiegelbild und gemaltem Bild, das sich nicht der Natur, sondern menschlicher Kunst verdankt, anhand moderner Arbeiten von Ralf Konersmann und Hans Georg Gadamer. Daher kann sie mit geschärftem Blick auf die unterschiedliche Weise aufmerksam machen, in der beide Metaphern die Ähnlichkeit und Verschiedenheit des Dargestellten mit dem Urbild zum Ausdruck bringen. Die christologischen und anthropologischen Konsequenzen bei Cusanus gewinnen so Kontur. Dass Cusanus auch praktisch-pädagogische Absichten verfolgt, legt schon der Kontext der Predigt nahe. Die Autorin betont daher neben den christologischen Voraussetzungen, die in den Augen des Cusanus erst die Gottebenbildlichkeit des Menschen ermöglichen, die Bedeutung der Willensfreiheit für die Verwirklichung des menschlichen Daseins als Porträts Gottes.

Ein zentrales cusanisches Thema, das vor allem auch durch das Experiment der Mönche angesichts der *icona Dei* aufgeworfen wird, ist die Relativität der unterschiedlichen Standpunkte, die ihre je individuelle Berechtigung haben, aber gleichwohl durch die Ausrichtung auf die eine gemeinsame Wahrheit geeint sind. Die radikal skeptisch klingenden Formulierungen in wichtigen cusanischen Texten machen ihn gerade für moderne Leser philosophisch interessant. Arne Moritz und Jocelyne Sfez setzen sich in ihren Beiträgen aus unterschiedlichem Blickwinkel mit dem Problem des Perspektivismus bzw. Relativismus auseinander.

Unter dem Titel *Das Sehen des Papstes und das Sehen Gottes* vergleicht ARNE MORITZ den Perspektivismus, den Cusanus in *De coniecturis* I 11 entwickelt, mit der Art und Weise, wie er in der Schrift *De visione Dei* 8 die menschliche Erkenntnis mit der Gotteserkenntnis verbindet und dadurch den zuvor aufgebauten Perspektivismus wieder aufhebt. Es scheint zunächst, dass die subjektive Standortgebundenheit der Erkenntnis, die Cusanus am Beispiel des Papstanblicks aus verschiedenen Blickwinkeln erläutert, zu einer Inkommensurabilität der Perspektiven und zu ihrer notwendigen Inadäquatheit gegenüber dem Erkenntnisobjekt führt. Demgegenüber sieht Moritz in der späteren Schrift diesen Perspektivismus dreifach aufgehoben. Im Blick der Ikone werden alle Perspektiven vereint. Die Indifferenz von Erkennendem und Erkanntem bei Gott bedeutet eine Aufhebung des Perspektivismus. Schließlich ist der epistemische Perspektivismus dadurch aufgehoben, dass unser sukzessives und begrenztes Sehen im allsehenden Blick integriert ist. Kehrt man mit der Kenntnis der gedanklichen Schritte aus *De visione Dei*, die hier nur thesenhaft angedeutet werden können, noch einmal zur Lektüre von *De coniecturis* I 11 zurück, so zeigt sich, dass Cusanus dort entsprechend vorgeht, wenn er etwa von der Einheit des Sehens spricht, in der die Mannigfaltigkeit der sichtbaren Dinge einträchtig zusammengehalten werde. In beiden Schriften ist das Bild – der exemplarische Anblick des Papstes wie die *icona Dei* – dem Kusaner der Anlass, um »die Grenzen des epistemologischen Perspektivismus zunächst zu setzen, um sie dann aufzuheben« (157). Aber erst die *icona Dei* gibt das adäquate Gegenüber, um auch konzeptionell die Position auszuarbeiten, welche geeignet ist, »die konstruktiven Grenzen des Perspektivismus zugleich zu setzen und aufzuheben.« Das war mit dem Vokabular der Teilhabe-Metaphysik in *De coniecturis* offensichtlich noch nicht mitteilbar.

JOCELYNE SFEZ nimmt in ihrem Beitrag *Vom Spiegel zum Ort des Anderen* die Aufstellung und das Experiment der Mönche vor dem Bild mit dem allsehenden Blick zum Ausgangspunkt, um im Anschluss an die Arbeiten von Michel de Certeau aus den 1980er Jahren zu zeigen, dass die Schrift *De icona* es erlaube, eine Lehre von den Standpunkten zu begründen. Sie versucht also, aus der räumlichen und sozialen Konstellation, welche die Begrenztheit der Blickwinkel und Sichtweisen erfahren lässt, den notwendigen Übergang zum Vertrauen in die anderen und in die Einheit, die der Verschiedenheit zugrunde liegen muss, zu gewinnen. Mit diesem Ansatz rückt sie die cusanische Gedankenwelt erheblich näher an moderne Fragestellungen und Sichtweisen. Dass das nicht ganz unproblematisch ist, zeigt die Ausweitung auf die praktische Dimension. Wieweit ist der moderne Toleranzgedanke bei Cusanus tatsächlich ausgebildet und wieweit kann man sagen, dass Cusanus den »an sich unreduzierbaren Widerspruch zwischen Menschen« zum Ausgangspunkt seiner politischen Philosophie macht? Dass ausgerechnet die Idee des allsehenden Blicks ein Heilmittel gegen den politischen Panoptismus späterer Jahrhunderte anbieten sollte, bedarf jedenfalls weiterer Erörterung.

Zwei Beiträge stellen explizit die Verbindung zur Kunst der Zeit her. Unter dem Titel *Ad imaginem et similitudinem* stellt SYLVIE TRITZ Überlegungen zur Bildtheologie, Malereitheorie und Kunstpraxis in der Mitte des 15. Jahrhunderts an. Ihr Schwerpunkt liegt auf der Einbeziehung der Kunstpraxis, die unter dem Einfluss von religiösen und geistigen Zeitströmungen steht. Das Verdienst des Beitrages liegt in der klaren Skizzierung des kunsthistorischen Forschungsstandes und in dem Versuch, über den Begriff der ›similitudo‹ eine Brücke zwischen zeitgenössischer Kunst und cusanischem Wortgebrauch herzustellen. Die Strukturierung des Materials geht von der Klärung der Begriffe ›Spiegel‹ und ›Porträt‹ aus und stellt dann kurz die einschlägigen Stellen aus *De filiatione Dei*, *De mente*, *De visione Dei* und aus der Predigt CCLI (zum Allerheiligentag 1456) vor, die ja schon in anderen Beiträgen eigens thematisiert und philosophisch ausgelegt werden. Der kunsthistorische Blick auf die Porträtkunst der Zeit erläutert die technischen Fortschritte und den hohen Standard der illusionistischen Malerei, der vor allem die zeitgenössischen Niederländer auszeichnet. Diese betreiben allerdings ihre Kunst weitgehend als Handwerk, nicht als Wissenschaft, anders als Leon Battista Alberti in Florenz. Die Verfasserin sieht daher große objektive Schwierigkeiten, den Zusammenhang zwischen »Gedankenbildern und Bildgedanken«, der häufig suggeriert wird, auch nachzuweisen, es sei denn in der allgemeinen Form eines Einflusses der *devotio moderna* auf die Andachtsbilder oder in dem (späteren) Selbstporträt von Dürer als Christus, das Werner Beierwaltes schon 1988 mit der Cusanusinterpretation in Verbindung gebracht hat. Es wäre reizvoll und sicher nicht unergiebig, die gedankliche Nähe von Albertis Theorie der Malerei als Wissenschaft zu den cusanischen Unendlichkeitsspekulationen mehr Aufmerksamkeit zu schenken. Offensichtlich hat die Mathematisierung der Perspektivkonstruktion auch in den Augen der Zeitgenossen theologische Implikationen, die Cusanus z. B. in seinen theologischen Ergänzungen freisetzen will. Die Verfasserin scheint aber die theoretisch-philosophischen Wege des Cusanus vorwiegend als andachtsstörend einzuschätzen, wenn sie z. B. feststellt, dass der intellektuell anspruchsvolle Traktat »vollends eine mögliche Andacht konterkarierte« (213). Die Form der Meditation und der meditativen Reflexion, die Cusanus empfiehlt und vorführt, ist zwar nicht einfach nachzuvollziehen, sie verspricht aber zumindest in den Augen des Cusanus für die Mönche intellektuelle Freuden und den Aufstieg zu einer Höhe geistiger Einheit, den der religiöse Affekt allein weder verlässlich noch dauerhaft leisten kann.

Der zweite kunstgeschichtliche Beitrag von GIANLUCA CUOZZO, der sich unter den Leitbegriffen *Bild*, *visio* und *Perspektive* vor allem dem Verhältnis von Cusanus und Alberti zuwenden will, leidet eher daran, dass er die neueren kunstgeschichtlichen Beiträge nicht berücksichtigt und auf dem theoretischen Felde eher zu ambitioniert ist, ohne seinen Anspruch einlösen zu können. Der Verfasser beginnt mit dem Spiegelgleichnis aus *De filiatione* 3 und behauptet, dass Licht und Spiegel dort dieselbe Rolle spielen wie die *eicona Dei cuncta videntis* in *De visione Dei*. In diese Sichtweise aus dem Zentrum (des Lichts) bezieht er noch die *figura paradigmatica* aus *De coniecturis* ein, die den Aufstieg zur Spitze der Licht-

pyramide symbolisiert. Die Annahme, dass Cusanus Kenntnis von Albertis Theorie der Perspektive gehabt habe, wird auf die bekannten indirekten biographischen Indizien gestützt, im übrigen aber auf die frappanten Ähnlichkeiten zur Pyramide der optischen Radien von Alberti hingewiesen. Die rein verbalen Beschreibungen der Zeichnungen bei Alberti und Cusanus ermöglichen dem Leser kaum ein eigenes Urteil. Es stellt sich die Frage: Was leistet eine Analogie, wenn die Pyramiden bei den beiden Autoren umgekehrt verwendet werden und wenn die Figur P bei Cusanus eine metaphysische Bedeutung hat, »die über die optischen Betrachtungen von Alberti hinausgeht« (182)? Sätze wie: »In diesem Sinne könnte man sich vorstellen, dass die icona Dei von Nikolaus, d. h. die malerische Darstellung des heiligen Antlitzes von Christus, mit dem optischen Pyramidenschnitt von Alberti in einer gewissen Beziehung steht« sind in ihrer Unbestimmtheit wenig hilfreich. Die Verbindungen, die der Autor zum Bild der Diamantenspitze in *De mente* 13, zur Licht- und Farbenlehre nach Robertus Lincolniensis, zur ästhetischen Theorie von Alberti in *De re aedificatoria* und zu den geometrischen Überlegungen des Cusanus in *De complementis theologicis* zieht, sind anregend, bleiben aber weitgehend assoziativ. Über das »Spiel der wechselseitigen und komplementären Blicke«, die Cusanus am Ende zugesprochen, vom Interpretieren aber m. E. allzu sprunghaft praktiziert werden, geht die Diszipliniertheit der immer wieder neu ansetzenden cusanischen Versuche verloren, im Zusammenspiel von Anschauung und Begriff die Begrenztheiten des menschlichen Erkenntnisvermögens zum Ausgangspunkt zu nehmen, um die Vorstellung vom Sehen Gottes ohne jede Grenzen zu gewinnen. Wenn die ›manuductio‹, die Cusanus für diese anspruchsvolle geistige Gratwanderung anbietet, durch mehr oder weniger freie Assoziationen ersetzt wird, geht die angestrebte Stringenz des mystischen Aufstiegs verloren. Die Bedeutung der ›manuductio‹, einer Gebrauchs- oder Verfahrensanleitung, betont im übrigen zu Recht GERGELY TIBOR BAKOS in seinem Beitrag *The Mirror, the Painter and Infinity. Images and concepts in the manuductive strategy of De Visione Dei*.

Wenn man aber das Verfahren des Cusanus genauer erfassen will, hält man sich besser an andere Beiträge. Überhaupt hängt die Qualität der Beiträge davon ab, ob die Verfasser in der Lage sind, für ihre Textrekonstruktionen einen geeigneten Rahmen abzustecken, der genügend Distanz und Interpretationsspielraum zum Autor Cusanus verschafft. Das zeichnet beispielsweise die schon referierten Beiträgen von Mandrella, Moritz oder Sfez besonders aus. Auch der den Band abschließende Beitrag von ANDREA NICKEL-SCHWÄBISCH und GREGOR NICKEL mit dem Titel *Ein Porträt des Nicolaus Cusanus im Spiegel der Systemtheorie Niklas Luhmanns* ist lehrreich und gerade angesichts der Differenzen zwischen den Denkern anregend. Fehlt dagegen die Distanz des Interpretieren, ist die Lektüre ziemlich unergiebig, wie etwa bei dem Versuch von ANJA RUZIKA über *Das Bildsein des Geistes in Idiota de mente*, der zwar durch kluge Zwischenüberschriften strukturiert ist, dem aber die notwendige Selbständigkeit gegenüber der Sprache des Textes fehlt.

Schade ist es, dass der reichhaltige Band nicht durch ein Sach- oder Stellenregister erschlossen wird. Das würde es dem Leser erleichtern, die sich ergänzenden, sich teilweise aber auch überschneidenden Deutungen in den verschiedenen Beiträgen zusammenzuführen. Auch die Autoren hätten am Ende zumindest ein paar Sätze zu ihrer Vorstellung verdient, und eine letzte Bitte richtet sich an den Verlag: Die Bindung sollte zumindest so fest sein, dass die Blätter zusammenhalten, bis das Buch zu Ende gelesen ist; immerhin stellt der Band eine Fundgrube für die weitere Cusanusforschung dar, die vielleicht nicht auf alle, aber doch auf die Mehrzahl der Aufsätze in Zukunft zurückgreifen wird. *Norbert Herold, Münster*

JOVINO DE GUZMAN MIROY, *Tracing Nicholas of Cusa's Early Development: The Relationship between De concordantia catholica and De docta ignorantia* (Philosophes Médiévaux 49), Louvain-la-Neuve: Éditions Peeters, 2009, X+314 S., ISBN 978-90-429-2039-2

When Nicholas of Cusa sailed from Constantinople in 1437, he crossed what appears to many as a “great gulf fixed.” From a champion of the Council of Basel he became the “Hercules of the Eugenians.” And as his shipboard experience with the Father of Lights might suggest, he turned his back on political theory in favor of metaphysics.

This welcome volume is important on several fronts, of which three stand out. First, Miroy fearlessly enters the gulf in an attempt to find a bridge between Constantinople and the opposite shore, between *De concordantia catholica* (DCC) and *De docta ignorantia* (DDI). Second, the author who teaches at Ateneo de Manila University represents another encouraging sign that Cusanus studies has found practitioners in a younger generation and in ever new parts of the world. Not least important, he takes seriously the growing body of Anglo-American studies of the young Cusanus as few have done before.

This attention may not be so surprising when one considers a sense of kinship with the constitutional ideals of the DCC and the conciliar movement. The growth of these studies was assisted by the pioneering work in canon law by Stephan Kuttner and Brian Tierney, both émigrés from Europe, and by the stimulation provided by the fledgling American Cusanus Society.

Yet, the idea of a gulf in Cusanus' career has often come from this very quarter with the unintentional result that we see two separate and distinct persons: one political, the other speculative. On the other hand, these same authors would agree that Church government in Cusanus is based not only on canon law but also on general principles. But few have ventured as far as Miroy into the largely uncharted waters between DCC and DDI to find answers, or at least clarify a question that has rarely been asked: “whether the DDI, as well as Cusanus' other religious and speculative writings, can be read politically” (p. 35).

To bridge the gap, the early chapters of the book show how a comparison of the two texts is possible. The first chapter reminds us that the conciliarists were