

mit Hilfe der Bewegung der Sonne wird man voraussetzen dürfen, daß dem Cusaner die in der Nominalistenschule angestellten Erwägungen über die Inkommensurabilität der Himmelsbewegungen nicht unbekannt waren. Die Ambivalenz der Formel von der Ungenauigkeit wird wiederum deutlich. Es wird ebenso möglich, eine ins Unbegrenzte zu steigernde Meßgenauigkeit als Forderung und Anspruch dieser Formel zu nehmen, als auch, das ganze Geschäft des Astronomen der Resignation bloßer Bewältigung der Kalenderschwierigkeiten anheimzugeben.

Die Übertragung des Erkenntnismodus der *docta ignorantia* auf die Welt geht über den Defekt der Ungenauigkeit weit hinaus zur Feststellung jener Charaktere des Nichtfeststellbaren, die der traditionellen und für die Scholastik wesentlichen Behauptung von der Endlichkeit der Welt das Fundament entzogen. Man muß diese für die Folgezeit so wirksame Aussage des Cusaners in dem Rahmen stehen lassen, in dem sie ursprünglich steht, also als ein Stück *docta ignorantia*, der bewußten Beschränkung des Aussagewillens hinsichtlich der Gestalt der Welt. Nur Gott selbst ist in der Sprache dieser metaphysischen Theologie ein *negative infinitum*; die Welt ist hinsichtlich der gestellten Frage nach ihrer Gestalt und Umgrenzung unbestimmbar, ein *privative infinitum* – das aber läßt sich auch so formulieren, daß sie weder endlich noch unendlich sei.⁵⁹

Diese Bestimmung kann aber nicht nur als erkenntnistheoretische Antinomie gefaßt werden. In ihr steckt eine Voraussetzung, die ich das Postulat der Angemessenheit der Schöpfung gegenüber ihrem Urheber nennen möchte. *Es ist, als hätte Gott sein ›Es werde!‹ gesprochen, und weil kein Gott entstehen konnte, der doch die Ewigkeit selbst ist, entstand etwas, das Gott so ähnlich wie möglich wurde.*⁶⁰ Gerade an dieser Stelle kann man beobachten, wie der Cusaner seine Frage nach der Angemessenheit der Welt bis zu einem Punkte vorantreibt, an dem er selbst keinesfalls weitergehen konnte, an dem jedoch auf dem gegebenen Grundriß die ent-

59 De docta ignorantia II 1: *Universum vero cum omnia complectatur, quae deus non sunt, non potest esse negative infinitum, licet sit sine termino et ita privative infinitum; et hac consideratione nec finitum nec infinitum est.*

60 De docta ignorantia II 2: *ac si dixisset creator: Fiat, et quia deus fieri non potuit, qui est ipsa aeternitas, hoc factum est, quod fieri potuit deo similis.*

schlossene Umbesetzung als möglich erscheint, die Giordano Bruno vornehmen sollte. Aber schon hier, beim Cusaner, ist klar, daß die Schöpfung nicht mehr der bloße Hoheitsakt der Gottheit ist, nicht mehr das souveräne Dekret beliebigen Inhalts, das die Nominalisten als Inbegriff der Transzendenz ansahen, sondern ein Akt, in den die Essenz des Urhebers unausweichlich investiert werden mußte, bei dem es keinen willkürlichen Vorbehalt geben konnte. Das Universum ist Gleichnis des Absoluten, es entfaltet in Zeit und Raum die ursprüngliche Einheit, die *complicatio*. Daher ist Bewegung die Grundbestimmung der Natur, denn sie ist die Entfaltung ursprünglicher Einheit, die *explicatio quietis*.⁶¹

Bewegung ist also in einem ursprünglicheren Sinne die Grundbestimmung der Welt, als dies im Aristotelismus der Fall ist, wo das Prinzip der Bewegung, der unbewegte Bewegte, unter der Voraussetzung eines ständig von außen zu deckenden Zuschußbedarfs an Bewegungskausalität angenommen wird. Diese Voraussetzung kann beim Cusaner schon wegen der Preisgabe der Endlichkeit des Weltalls nicht festgehalten werden. Der Gott des Cusaners ist nicht mehr der unbewegte Bewegte des Aristoteles und der Hochscholastik, aber damit auch nicht mehr der auf dem Wege des klassischen Gottesbeweises zu verifizierende Gott. Wenck hat richtig gesehen, daß der Cusaner mit seiner Theorie von der *complicatio* und *explicatio* als der Bestimmung des Verhältnisses von Schöpfer und Schöpfung den aristotelischen Rückhalt der ganzen scholastischen Metaphysik zerstört hatte: *hoc corollarium destruit primum motorem, contra philosophum*.⁶²

Im aristotelischen Kosmos ist Gott auf der Radialskala der Vermittlung von Bewegung an den Kosmos und im Kosmos der letzte Außenfaktor, die absolute Ruhe als das der Bewegung ganz und gar Entgegengesetzte, und als solcher gleichsam die ›Energie‹ aller Bewegungsprozesse. Bei Aristoteles ist die Bewegung der ersten Sphäre der Inbegriff des ebenso ewigen wie ewig vergeblichen Versuches der Annäherung an den ersten Bewegten, der liebenden Nachahmung seiner Selbstbezogenheit, im ewigen Kreisen als dem ›Ersatz‹ für die erfüllte Ruhe. Dagegen stehen *complicatio* und *ex-*

61 De docta ignorantia II 3.

62 Wenck, De ignota litteratura, p. 37.

plicatio beim Cusaner uneingestanden in einem Verhältnis der Äquivalenz, und zwar einer solchen der Innerlichkeit, der Ausstrahlung von einem Zentrum, aus dem sich alles Wirkliche entfaltet. Deshalb eben ist beim Cusaner das Zentrum metaphysisch und nicht mehr kosmologisch akzentuiert. ›Weltmitte‹ in dieser Konzeption ist nicht mehr der durch die träge Erdmasse besetzte unterste Punkt jener Radialskala, sondern das Ausstrahlungszentrum, wie es erst Kepler auch physikalisch interpretieren und auf die bewegende Kraft der Sonne im Verhältnis zu den Planeten beziehen wird. Wenn man diese Umkehrung der grundlegenden metaphysischen ›Richtung‹ in der Welt beachtet, wird verständlich, weshalb Wenck so nachdrücklich die cusanische These verketzert, daß Gott die Mitte der Welt sei (*deus est centrum mundi*). Er bemerkt zugleich den Zusammenhang dieser Aussage mit der anderen, daß die Erde ein Weltkörper vom Rang der Gestirne sei (*subdit quod terra est nobilis stella maior luna*).

Es ist entscheidend wichtig, den von Wenck gesehenen Zusammenhang nachzuvollziehen, denn in ihm wird die Unmittelbarkeit jedes Gliedes des Universums gegenüber der Transzendenz postuliert und damit die scholastische Rangordnung der Wesen einschließlich der traditionellen Letztstellung der Erde preisgegeben. Die Zerstörung der traditionellen Kosmologie ist in dieser Fassung der Transzendenzvorstellung bereits angelegt, obwohl kein Alternativmodell gegeben werden kann. Wenck glaubte noch, durch bloße Berufung auf die für ihn ganz unfragwürdige aristotelische Kosmologie das Unerhörte der neuen Konzeption zugleich herausstellen und abweisen zu können: *Conclusio contradicit scientiae de caelo, nec adiectum prius unquam est auditum*. Mag dieser Gegner auch dem Cusaner inferior gewesen sein, so besaß er doch Gespür und Hell-sichtigkeit für die innere Konsistenz des bei diesem vorgezeichneten Gesamtbildes.

Die Leugnung der Mittelpunktstellung der Erde in der Welt bekommt damit einen weiteren Aspekt. Ungenauigkeit und Unendlichkeit sind nur die Irritationsfaktoren des traditionellen Systems. Das tiefer gelegene Motiv ist die Umbesetzung der Mitte, die jetzt nicht mehr bloßer Bezugspunkt einer Ordnungsskala zu sein hat, sondern der substantielle Quellpunkt der ontologischen Standhaltigkeit und Dignität des Ganzen. Im elften Kapitel des zweiten

Buches der »Docta ignorantia« ist deutlich zu sehen, daß es dem Cusaner primär darauf angekommen ist, die Unmöglichkeit der Identifizierung von Erde und Weltmitte festzustellen und dadurch die nicht mehr physisch verifizierbare Aussage jenes pseudohermetischen Satzes möglich zu machen, nach dem Mitte und Umfang der Welt in der Unendlichkeit zusammenfallen und Gott eben diese Koinzidenz von Mitte und Peripherie ist. Erst aus dieser Prämisse, daß die Erde nicht im Zentrum der Welt stehen könne, wird ihre Bewegung und daraus wiederum ihre Gleichrangigkeit mit den anderen Weltkörpern gefolgert: *Terra igitur, quae centrum esse nequit, motu carere non potest.* Damit ist aber auch jenes zentrale Bestandteil der aristotelischen Kosmologie beseitigt, durch das zwischen Sternenwelt und sublunare Welt eine radikale und für irdische Erfahrung unübersteigbare Scheide gelegt wird. Die Konsequenz dieses innerkosmischen Dualismus hat der Cusaner in seiner Altersschrift über das Erjagen der Weisheit formuliert: Aristoteles habe zwar die Vernunft zur ersten Ursache und zum Prinzip der Bewegung gemacht, ihr aber eine direkte administratio nur gegenüber den Gestirnen zugeschrieben. Zu den irdischen Dingen sollte nur durch Vermittlung der Gestirne eine solche Lenkung bestehen, die damit eben nicht das ganze Universum in gleicher Weise umfaßte.⁶³

In diesem Zusammenhang findet sich der merkwürdige Satz, in dem Epikur dafür gelobt zu sein scheint, daß er Gott ohne irgendeine vermittelnde Instanz oder Instrumentalität die Sorgewaltung über das Weltall zuschreibt: *Epicurus vero totam deo soli sine cuiuscumque adminiculo universi tribuit administrationem.* Dieser historisch an Falschheit kaum zu übertreffende Satz wird nur dadurch verständlicher, daß man die Äquivalenz der Welten im Universum des Epikur als das für den Cusaner vordringlich Eindrucksvolle erkennt. Denn in seiner eigenen Kosmologie kommt es gerade darauf an, die Differenzen der Weltkörper, z. B. ihre Einteilung in dunkle und leuchtende, reflektierende und selbstleuchtende Körper, als standpunktbedingte Illusionen hinzustellen. Unsere Welt könnte ihrer Konstruktion nach darauf angelegt sein, den in ihr

63 De venatione sapientiae VII 22; das Problem des *administrator mundi*, der sprachlich als seltsamer Fremdkörper beim Cusaner erscheint, nochmals im Zusammenhang mit den subalternen *dii participantes* des Proklos in Kap. XXI 62.

lebenden Menschen über seinen Standort und über die Beschaffenheit und Gestalt des Ganzen irrezuführen. Diese eher nominalistisch-voluntaristisch anmutende Unterstellung – deren Deszendenz unmittelbar zu Descartes' Gedankenexperiment vom *genius malignus* hinführen könnte – hat der Cusaner sicher nicht machen wollen. Aber seine These von der Vertauschbarkeit der grundlegenden Orientierungsbegriffe – wie Weltmitte, Himmelspol, Erdachse, Zenith, Sphäre – trägt doch den großen skeptischen Befürchtungen des 14. und 15. Jahrhunderts Rechnung, daß der Mensch hinsichtlich seines Bestrebens, in den Schöpfungsplan Einblick zu nehmen, der Vergeblichkeit anheimgefallen sein könnte. Die cusanische Kosmologie scheint geradezu darauf angelegt zu sein, ein System möglicher Standortbedingtheiten und Beobachterillusionen zu konstruieren und dadurch in der Imagination die Eventualitäten, denen sich der Nominalismus ausgeliefert sah, zu antizipieren. So jedenfalls lesen sich die letzten Sätze des elften Kapitels im zweiten Buch der »Docta ignorantia«, nach denen man mit Hilfe der Imagination die Austauschbarkeit der zentralen und der polaren Beobachterposition erproben solle.⁶⁴

Das Fazit solcher Gedankenexperimente ist die Aussage, daß man die Welt, ihre Bewegung und ihre Gestalt, nicht erfassen könne, da sie sich als ein Rad innerhalb eines Rades und als eine Kugel innerhalb einer Kugel darbiete und nirgends Zentrum oder Peripherie besitze.⁶⁵ Die ›wissende Unwissenheit‹ spielt auf den ersten Blick dieselbe Rolle wie im Nominalismus das Bewußtsein, von dem Zugang zu der Wahrheit der Schöpfung ausgeschlossen zu sein; sie ist genauso das Rezept des Durchspielens bis ins Paradox gehender Möglichkeiten wie dort die Theorie der hypothetischen Schlussfolgerungen. Nur ist die cusanische Anthropologie durchdrungen von dem Gedanken der Mächtigkeit und authentischen Imaginationskraft des menschlichen Geistes, der deshalb im Gegensatz zu der dürren nominalistischen Vorstellung von der bloßen Notstandsfunktion der

64 *Nam si quis esset supra terram et sub polo arctico et alius in polo arctico, – sicut existenti in terra appareret polum esse in zenith, ita existenti in polo appareret centrum esse in zenith.*

65 *De docta ignorantia II 11: ... Vides mundum et eius motum ac figuram attingi non posse, quoniam apparebit quasi rota in rota et sphaera in sphaera, nullibi habens centrum vel circumferentia ...*

Vernunft die Gegenbildlichkeit zum schöpferischen Weltursprung realisiert und dadurch indirekt, also auf dem Umwege über jene Ebenbildlichkeit, doch das zu leisten vermag, was direkt, also im reinen Subjekt-Objekt-Bezug, nicht erreicht werden kann. Die Imagination, die dem Mechanismus der Welt ›auf die Spur‹ kommt, entkräftet damit zugleich jene lästige metaphysische Befürchtung, der Mensch könne in seinem gesamten theoretischen Weltverhältnis an der Nase herumgeführt werden. Es gibt das Unvermutete nicht mehr. Und das für erreicht zu halten, war immer eine der elementaren Geschichtsleistungen.

Für diese Art der imaginativen Weltorientierung bietet ein gutes Beispiel die schon erwähnte Theorie der scheinbaren Differenz von dunklen und leuchtenden, reflektierenden und selbstleuchtenden Weltkörpern, die zugleich die Grundthese vom Gestirncharakter der Erde unterbauen hilft. *Die schwarze Farbe der Erde ist kein Beweis für ihre Geringwertigkeit, denn wenn jemand sich auf der Sonne befände, würde ihm auch deren Helligkeit nicht so erscheinen wie uns. Betrachtet man nämlich den Körper der Sonne, so sieht man, daß er zur Mitte hin so etwas wie Erde enthält und daß die feurige Helligkeit außen herum liegt und zwischen beidem eine Art von Wasserdampf und von durchsichtiger Luft – daß also die Elemente wie bei der Erde geschichtet sind. Befände sich jemand außerhalb der Feuerregion der Erde, so würde ihm die Erde im ganzen Umfang der Feuerregion als leuchtender Stern erscheinen, so wie uns, die wir uns außerhalb der Feuerregion der Sonne befinden, diese so überaus leuchtend erscheint. Hingegen erscheint uns der Mond deswegen als nicht so hell, weil wir uns wohl innerhalb seiner äußersten Elementarzone mehr zu den inneren Regionen hin befinden, etwa in der dem Element Wasser entsprechenden Region. Daher ist uns sein Licht nicht sichtbar, obwohl er ein Eigenlicht besitzt, das jedoch nur außerhalb seiner äußersten Peripherie sichtbar wird, während wir an ihm nur reflektiertes Sonnenlicht wahrnehmen . . . Die Erde scheint daher zwischen der (äußersten) Elementarregion der Sonne und der (innersten) Elementarregion des Mondes zu stehen und nimmt durch deren Vermittlung an der Einwirkung der anderen Gestirne teil, bei denen wir nur ihre leuchtenden Regionen erblicken, weil wir uns völlig außerhalb ihrer Peripherien befinden. Also ist auch die Erde ein ausgezeichnete Stern (stella nobilis), der*

*sein Licht und seine Wärme und seine Wirkkraft besitzt ...*⁶⁶ In diesem Textstück sind die kosmologischen Errungenschaften der Spekulation des Cusaners vollständig überblickbar: die Stellarisierung der Erde und damit die Homogenisierung der physischen Struktur des gesamten Universums; die Herstellung der Äquivalenz aller Beobachterstandpunkte bzw. die Aktualisierung einer methodischen Reflexion auf die Bedingtheiten des Beobachterstandorts; die Aufhebung der aristotelischen unilateralen Richtung der Bewegungskausalität und die Aufstellung des Prinzips der Wechselwirkung im Universum, der Gegenseitigkeit aller Arten von *influentia*.

Das antik-mittelalterliche Weltbild war nicht nur in seiner statischen, sondern auch in seiner dynamischen Struktur geozentrisch. Die Erde ›stand‹ nicht nur im Zentrum, sondern sie war auch der letzte Bezugspol aller kosmischen Wirkungen, die immer von ›oben‹ nach ›unten‹ verliefen. Noch der Gott der Hochscholastik bediente sich zur Ausübung seines Weltregiments vermittelnder Instanzen, sekundärer Kausalitäten, und hielt damit eben jenes Schema ein, an dem auch die fortdauernde Geltung astrologischer Vorstellungen hing. Mit diesem Schema bricht der Cusaner. Die Himmelskräfte strömen nicht mehr nur in einer Richtung von oben nach unten, von den erhabenen Sphären auf die rein rezeptive und damit allzu ›erdhafte‹ Erde. Jene alte Vorstellung erweist sich nun als abhängig von der Illusion der zentralen Stellung der Erde, auf der die Wirkungsrichtungen des Weltalls zusammenzulaufen scheinen – eine zweifelhafte Ausdeutung selbst einer anthropozentrischen Teleologie, wenn sie dem Menschen den Ort größter Passivität zuweisen muß. Der antik-mittelalterliche Stufenkosmos hat seine Realität verloren, und zwar deshalb, weil seine zwischen Gott und Menschen vermittelnde Funktion beseitigt worden ist. Die Auswirkung des Göttlichen strömt ungehindert und unvermittelt in die Welt, ist trotz der gesteigerten Transzendenz intensiver allgegenwärtig, als das im Schalenkosmos der Scholastik begriffen werden konnte.

Die Transzendenz des Cusaners ist nicht nur eine Transzendenz der Äußerlichkeit und der Ferne, sondern zugleich eine Transzendenz der Innerlichkeit und der Nähe. Gerade deshalb ist die Übertragung jener für sich betrachtet so fatalen mystischen Formel von der

66 De docta ignorantia II 12.

intelligiblen Kugel, deren Mitte überall und deren Umfang nirgendwo ist, von der Gottheit (zu deren mystischer Darstellung sie ursprünglich erfunden war) auf das Universum eine so prägnante Leistung. Transzendenz ist nicht mehr auf eine objektive Topographie, einen kosmischen Grundriß bezogen. Sie zeigt sich gerade dann, wenn der Mensch in der Manier der Scholastik – gleichsam auf der Leiter des Stufenkosmos – seine Argumentation durchsetzen will und dabei die Unerfaßbarkeit der Weltgestalt, die Unendlichkeit des Endlichen zu spüren bekommt: Transzendenz ist ein Modus der Negierung theoretischer Endgültigkeit. Diese Instabilität der Prädikate läßt Wenck in den äußersten, gewagtesten und verzweifeltesten der möglichen Vorwürfe ausbrechen. Der Autor der »Docta ignorantia« vergotte alles, vernichte alles und gebe die Vernichtung als Vergottung aus: *Omnia deificat, omnia annihilat, et annihilationem ponit deificationem.*⁶⁷ Das ist der Tenor von Wencks ganzer Opposition. Transzendenz und Immanenz, Göttlichkeit und Nichtigkeit seien derart verwechselbar geworden, daß sie nicht mehr reale Prädikate und lokalisierbare Instanzen einer wohlgeordneten kosmischen Konfiguration darstellen könnten.

Traditionelle Antinomien der Metaphysik erweisen sich zuerst in der cusanischen Spekulation als an Position und Anspruch des Betrachters gebundene Größen. In dem Dialog »Vom Globusspiel« sagt an einer Stelle der Bayernherzog zu seinem Gesprächspartner, dem Kardinal: . . . *Wenn es möglich wäre, daß jemand seinen Standort außerhalb der Welt haben könnte, dann wäre für ihn die Welt unsichtbar wie ein unausgedehnter Punkt.* Der Kardinal lobt diese Feststellung, weil sie die Welt als eine Größe erfasse, die weder übertroffen noch unterboten werden könne: *Et sic concipis mundum, quo nulla quantitas maior, in puncto, quo nihil minus, contineri, et centrum atque circumferentiam eius non posse videri.*⁶⁸ Wem die Welt zu nichts werden solle, der müßte sie von außen betrachten; wer dies für eine chimärische Forderung, den Anspruch des archimedischen Punktes, hält, wer den inneren Standort als unausschlagbar empfindet, dem bleibt sie oder wird sie eine alles enthaltende, alles gewährende, unübersteigbare Größe. Die metaphysische Spekulation, die ihren Standpunkt außerhalb der Welt wäh-

67 Wenck, *De ignota litteratura*, p. 35.

68 *De ludo globi* I.

haupten. Diese Konstruktion einer ›theonomen Autonomie‹ ist gebrechlich genug. Aber sie ist keine rein metaphorische Illustration, sondern steht in einem durchaus mittelalterlichen Bezugssystem, über das sie zugleich hinausführt.

Für den Hintergrund der Leitmetaphorik von Eigentum und Freilassung ist es instruktiv, auf ein Zeugnis aus dem Anfang des Mittelalters zurückzugehen, das sich in der Auseinandersetzung Augustins mit dem Pelagianer Julian findet.¹¹³ In der von Augustin fingierten Disputation schlägt Julian eine Definition der Willensfreiheit vor: der freie Wille, durch den der Mensch aus der Verfügungsgewalt Gottes entlassen sei, bestehe in der Möglichkeit, die Sünde zuzulassen oder sich von ihr freizuhalten. Augustin antwortet mit einem Satz, der auf den Hauptteil der gegnerischen Definition gar nicht eingeht, sondern sich auf den Nebensatz bezieht: Julian spreche von der Freilassung des Menschen durch Gott – merke er denn nicht, daß dem derart Entlassenen widerfahre, nicht mehr zur Familie des Vaters zu gehören?¹¹⁴ Vielleicht darf man in diesem kurzen Wortwechsel eine jener Grundentscheidungen finden, die einem Zeitalter zugrundeliegen bzw. die man als ihm zugrundeliegend denken muß, wenn man es als eine sinnhaltige Einheit verstehen will. Der Cusaner hat aus der Freilassung einen Akt der Selbstfreisprechung gemacht, der aber zugleich Inbegriff des Gehorsams ist und der die ›Familienbindung‹ nicht auflöst, sondern in der Selbstüberlassung Gottes an den freien Menschen erst begründet wird.

Genau an diese Stelle, in der die Erörterung der Anthropologie gipfelt und abgeschlossen werden könnte, muß ein essentielles Systemstück der cusanischen Spekulation gerückt werden, dessen Unerläßlichkeit sich schon aus der Erinnerung daran ergibt, daß die ›Docta ignorantia‹ ein drittes Buch hat, von dem bisher nicht die Rede war. Es enthält im wesentlichen die Christologie des Cusaners. Man könnte sagen, damit überschreite er die Schwelle zur dogmatischen Theologie. Aber erst die Christologie integriert seine Anthropologie. Sie ist das Kernstück eines Systems, das die Forcierung der

113 Augustin, *Opus imperfectum contra Julianum* I 78.

114 *Libertas arbitrii, qua a deo emancipatus homo est, in admittendi peccati et abstinendi a peccato possibilitate consistit. – Emancipatum hominem dicis a deo; nec attendis hoc cum emancipato agi, ut in familia patris non sit.*

Entfaltung eines Gefüges von Aussagen, ›Vermutungen‹, das erst, wenn es eine gewisse Komplexion und Konsistenz gewonnen hat, mit der vorgefundenen Realität in Beziehung gesetzt und an ihr geprüft werden kann. Diese innergeistige *explicatio* richtet jene menschliche *mensura* auf, an deren prästablierter Metrik dann die Dinge befragt werden können, ob sie sich ihr fügen oder nicht. Die mittelalterlich-fromme Anstrengung des Cusaners, das biblische Wort von dem Menschen als ›Bild und Gleichnis‹ Gottes ernst zu nehmen und auszudenken, führt also zu einer Revision der traditionellen Formulare über die Erkenntnis.

Wenn der Cusaner versucht, den Menschen als ein Geschöpf der göttlichen Selbstverschwendung zu beschreiben, so handelt er dabei, als sei ihm bewußt, daß sich beim Versagen dieser Anstrengung die Steigerung des Menschen nicht *mit* der Theologie, sondern *gegen* die Theologie vollziehen würde. Freilich mochte er bei diesem Konzept nicht gehnt haben, daß sich die Formel vom *quasi alius deus* auch isolieren, auch als Metaphorik der menschlichen Daseinsautarkie in Dienst nehmen ließ und daß diesem langfristigen Effekt zunächst eine rasche Metastasierung der Formel auf alle möglichen Gebiete menschlicher Verwirklichung und Betätigung vorausgehen sollte.

Die Isolierung der Quasi-Göttlichkeit des Menschen war die Lösung des Sich-Vergleichens mit Gott von der Fundierung in der Abbildlichkeit, die Rückübertragung der substanzialen Auszeichnung in Leistungsmerkmale. Die Übernahme antiker Formeln konnte dabei nicht motivierend sein, weil Göttlichkeit für die Antike gerade nicht primär Allmacht und Allwissenheit, sondern Unsterblichkeit und Selbstgenügsamkeit bedeutete, also ein nicht in Handlungen sich manifestierendes Merkmalsyndrom. Wenn der Cusaner die Erfindung der Logik und der Mathematik, der Spielregelsysteme und der Formen artifizierlicher Gegenstände als vergleichbar mit der göttlichen Schöpfungsfähigkeit setzt, so bleibt das Metaphorisch-Uneigentliche gerade dadurch gewahrt, daß die analogen ›Leistungen‹ Gottes spezifisch heterogen sind. Die Erschaffung der Welt bleibt ungleich erhabener als die Erfindungen der Logik und der Arithmetik.

Solange man auf diese Weise ›vergleicht‹, behält die *quasi alius deus*-Formel ihr gut mittelalterliches Gesicht, bleibt zumindest auf

dem Boden der biblischen Ebenbildlichkeit. Das gilt auch noch für den Topos, der den Dichter und Künstler mit dem Welterschöpfer analogisiert. Aber es gilt nicht mehr, wenn die Unüberbietbarkeit der Leistung in ihrer Evidenz selbst erfaßt werden kann und damit die Äquivalenz das Fundierungsverhältnis gleichgültig macht, und es gilt nicht mehr, wenn aus der geglaubten Gegebenheit der Abbildqualität das Sein-Wollen als das Ausschöpfen einer neu entdeckten Potentialität wird. Dieses hat als das radikale *velle se esse deum* menschlicher Sündhaftigkeit, gerade im Gut-sein-Wollen, Luthers Verdacht ausgemacht, jenes hat Galilei entdeckt, als er in der mathematisierten Naturerkenntnis eine auch für Gott nicht überbietbare Wahrheitsstufe erschlossen zu haben glaubte. Noch Husserl formuliert die eidetische Evidenz des phänomenologischen Aktes so, daß auch Gott nicht mehr und nicht anderes vom Wesen etwa des Rot sich gegeben haben könne als der derart Erkennende, nachdem vom Urphänomen schon Goethe zum Kanzler Müller sagen konnte: *Gott selbst weiß nicht mehr davon als ich.*

Die cusanische Entfaltung der Idee der Gottähnlichkeit des Menschen bezieht sich auch auf das spekulativ ebenso fruchtbare wie zerstörerische theologische Prädikat der Unendlichkeit. Erst dadurch kann die *docta ignorantia* auch zur anthropologischen ›Methode‹ werden, wie sie theologische und kosmologische Methode war. Die geistbegabte Natur ist *in potentia infinita*, ist ›unendlich in ihrer Fassungskraft‹, dies aber wesenhaft in der Zeit als ein *semper plus et plus intelligere*. Wenn die unendliche Potenz des menschlichen Geistes als Fortschritt in der Zeit in eine immer offene Dimension hinein sich realisiert, dann ist in diesem Gedanken eine Konzeption der Verwirklichung von Erkenntnis zumindest nicht ausgeschlossen, die den einzelnen Menschen und seine Endlichkeit für sich funktionalisieren mußte. Wenn in der Neuzeit eine solche Fundierung der Idee des unendlichen Fortschritts in einem genuin theologischen Menschenbild nicht mehr versucht worden ist, so belegt das weder die radikale Heterogenität des Fortschrittsgedankens noch die von ihm behauptete Herkunft aus einer ›Säkularisierung‹ der theologischen Eschatologie. Vielmehr hatte die theologische Spekulation selbst sowohl die Notwendigkeit herbeigeführt als auch die Systemverbindung geliefert, um die in der Gottesspeku-

lation gewonnenen Kategorien mit der Vorstellung vom Menschen in Kommunikation zu setzen.

Dieses Kommunikationssystem ließ jedoch noch nicht zutage treten, daß der Ternar: *unendlicher Gott – unendliche Welt – unendlicher Menscheng Geist* Alternativen eröffnete, daß es die Möglichkeit der Autonomisierung jeder seiner Komponenten bereithielt. Für den Cusaner war es noch ganz fraglos, daß die Welt trotz ihrer Unendlichkeit dem Menscheng Geist keinen wesensgemäßen, voll genügenden Gegenstand darbieten konnte. Ihm war noch verborgen, daß diese privative, unbestimmte Unendlichkeit ihren ›platonischen‹ Verweisungseffekt auf die ›ideale‹ Unendlichkeit Gottes verfehlen und gerade in ihrem Mangel an Bestimmtheit zum zwingenden Motiv der Erkenntnisbewegung für den Menschen werden konnte. Eine Interpretation des Cusaners, die bei ihm das auf neue Formationen Verweisende und zu ihnen Aufbrechende aus einer konservativen Grundmotivation hervorgehen sieht, wird sich natürlich daraufhin befragen lassen müssen, in welchem Umfang in der cusanischen Anthropologie dem Menschen die Ansprüche zugebilligt sind, die in der kommenden Epoche von ihm und für ihn erhoben werden sollten. Die Klammer zwischen diesen Ansprüchen und dem konservativen Moment bleibt dabei immer jene Voraussetzung, die sich auf die Formel bringen läßt: Der Mensch ist groß, weil sein Gott groß ist.

Das zeigt sich am deutlichsten an der Zubilligung einer originären, schöpferischen Potenz. Die ganze intellektuelle Struktur des Menschen ist von dieser Potenz her begriffen, und doch gibt es innerhalb der Einheitlichkeit dieser Struktur eine ganz bestimmte und sehr gravierende Differenz. Die Erkenntnisfähigkeit des menschlichen Geistes, seine Leistung von der Bildung der Begriffe (*notiones*) bis zum Entwurf der Vermutungen (*coniecturae*), wird, wie sich zeigte, nach dem theologischen Modell der Entfaltung einer ursprünglichen Einfalt verstanden: *anima rationalis est vis complicativa omnium notionalium complicationum.*⁸⁷ Diese Auffassung der Erkenntnis bleibt nur deshalb eigentümlich problemlos, weil der Cusaner am Menschen die Schwierigkeiten seines theologischen Modells ausläßt. Es erscheint ihm als selbstverständlich, daß die Leistung des göttlichen Ebenbildes auch ihrerseits ebenbildlich ist;

87 De ludo globi II.

sie bildet nicht die Welt ab, aber den Ursprung der Welt. So wird die im menschlichen Geist vollzogene *explicatio* zur ›Darstellung‹ der göttlichen *explicatio* der Welt.

Die Möglichkeit der Dinge, sofern sie vom menschlichen Geist entworfen wird, kann nicht zurückgehen hinter den Willensakt, in dem Gott die Möglichkeit der Welt setzte, bevor er sie selbst erschuf. Was eine Welt ist oder sein kann, ist in diesem Inbegriff urbildlicher Möglichkeiten vorgedacht und vorentschieden als eine für die Stellung zum Gegebenen beruhigende, das Theodizeeproblem abweisende bzw. einschränkende Fraglosigkeit. Eine Welt der Begriffe und Vermutungen, sofern sie nur eine ›Welt‹ ist, kann daher gar nicht verfehlen, die Welt der Dinge zu treffen. Der Satz, daß *die Ähnlichkeit des menschlichen Geistes mit dem göttlichen im Schöpferischen liegt*⁸⁸, enthält auf dieser Basis eine notwendige Konsequenz hinsichtlich der Wahrheitsfähigkeit des menschlichen Intellekts, insofern festzustehen scheint, was je in einem Prozeß, der ›Schöpfung‹ genannt werden kann, herauszukommen vermag. Nun zeigen aber die schon dargestellten theologischen Erwägungen des Cusaners, welche Schwierigkeit ihm daraus erwachsen ist, daß die Macht des Schöpfergottes als eine von der urbildlichen Vorgegebenheit einer einzig möglichen Welt unabhängige und erst durch Willensdekret eine Welt als Faktum realisierende Allmacht begriffen worden ist. Von dieser Position aus kann er gegen die Substanzmetaphysik des Aristoteles polemisieren und der Vernunft das Recht absprechen, eine Begründung für den Bestand der Welt zu fordern. Er vergleicht diese Zurückweisung damit, daß es für die Dekretierung von Maßeinheiten innerhalb eines Staates keine Begründung, sondern nur Festsetzung geben könne: *Warum der Himmel Himmel und die Erde Erde und der Mensch Mensch ist, dafür gibt es keinen anderen Grund als den, daß der es so gewollt hat, der sie geschaffen hat. Darüber hinaus zu fragen, ist so töricht, wie bei den ersten Prinzipien des Aristoteles noch einen Beweis zu fordern.*⁸⁹ Der menschliche Geist bildet den Gott ab, der ihn geschaffen hat, nicht den Gott, der seine Möglichkeit gewollt hat.

88 De beryllo 6: *homo habet intellectum qui est similitudo divini intellectus in creando.*

89 De beryllo 29: *Ego autem attendo quomodo etsi Aristoteles reperisset species aut veritatem circa illa; adhuc propterea non potuisset attigisse quid erat esse nisi*

Transzendenz ohne den Preis der Vernichtung der Immanenz vollziehen soll, das den Zugewinn des Absoluten zurückfließen lassen will in die Substanz des Bedingten. Aber auch unabhängig von diesem Desiderat, das System des Cusaners in der von ihm selbst gegebenen Integration darzustellen, ist die Christologie unentbehrlich, um die epochale Differenz zwischen Cusaner und Nolaner sichtbar zu machen. Der intellektuelle Anstoß, der Giordano Bruno schließlich auf den Scheiterhaufen führt, richtet sich gegen das Dogma der Inkarnation.

Für eine Weihnachtspredigt hat Nikolaus über die Notwendigkeit der Inkarnation Gottes niedergeschrieben: *Gott schuf alle Dinge um seiner selbst willen und so, daß das All nur in bezug auf ihn seine volle Größe und Vollkommenheit hätte; aber das All konnte nicht mit ihm zur Einung kommen, da es keine Proportion vom Endlichen zum Unendlichen gibt. Daher hat alles sein Ziel in Gott durch Christus. Denn wenn Gott nicht die menschliche Natur angenommen hätte, die als ein Mittleres in sich die anderen Naturen einschließt, so wäre das ganze Universum nicht vollendet, ja es wäre überhaupt nicht wirklich.*¹¹⁵ Die Inkarnation als innere Konsequenz der Schöpfung darzustellen, die ewige Prädestination des Gottessohnes zur Menschwerdung, von der schon Duns Scotus gesprochen hatte, aus dem Voluntarismus des Prädestinationsbegriffs herauszuführen und durch eine rationale Deduktion dem menschlichen Begreifen näherzurücken, ist das Programm der ersten vier Kapitel des dritten Buches »Von der wissenden Unwissenheit«.

Hatte das erste Buch von Gott als dem absolut Größten (*absolute maximum*) gehandelt und das zweite Buch vom Universum als dem eingeschränkt Größten (*contracte maximum*), so handelt das dritte Buch von dem zugleich absolut und eingeschränkt Größten (*de maximo absoluto pariter et contracto*). Schwierigkeiten für das Verständnis bereitet der Begriff der *contractio*¹¹⁶; er ist einerseits

115 Predigt »Dies Sanctificatus« (edd. Hoffmann, Klibansky, p. 30): *Notandum hic, quomodo incarnatio Christi fuit necessaria nobis ad salutem. Deus creavit omnia propter se ipsum et non maxime et perfectissime nisi universa ad ipsum; sed nec ipsa ad ipsum uniri potuerunt, cum finiti ad infinitum nulla sit proportio. Sunt igitur omnia in fine in Deo per Christum. Nam nisi Deus assumpsisset humanam naturam, cum illa sit in se medium alias complicans, totum universum nec perfectum – ymmo nec esset.*

116 Vorstufen der Terminologisierung von *contractio* fanden sich schon in der

Gegensatz zu *abstractio* und besagt dann die Kennzeichnung des konkreten Gegenstandes durch eine Zusammenziehung je für sich abstrakter Prädikate und andererseits die Einschränkung des Individuellen, das als Wirkliches nie den Spielraum der Möglichkeiten seiner Realisierung ausschöpft. Die ›Einschränkung‹ ist also das allgemeine und durchgehende Kennzeichen der wirklichen Welt und des in ihr Wirklichen. Was wirklich ist als dieses oder jenes, also: als dieses und nicht jenes, ist um den Preis der nicht mehr offenen Möglichkeit wirklich. Nichts Wirkliches ist, was es sein kann. Das macht Bewegung zur ständigen Verwandlung von Möglichkeit in Wirklichkeit als Kennzeichen aller Wirklichkeit in der Welt. Daher ist Vielheit des Individuellen einer Art in der Welt, gleichsam als das Eingeständnis der Unerschöpflichkeit des innerhalb der Art Möglichen durch das je in ihr Wirkliche. Aber auch das Universum als ganzes und einziges, die *universi prima generalis contractio*, der die weiteren Grade der Einschränkung in *genera, species, individua*

Scholastik. Die Bedeutung von ›Sich etwas zuziehen‹ steckt in der Quaestio der theologischen Summe des Thomas von Aquino: *Utrum Christus defectus corporales contraxerit* (III q. 14 a. 3). Dieses Sich-zuziehen ist weder ein willentliches noch ein zufälliges, sondern das der natürlichen ›Mitgift‹: *Illud enim contrahere dicimur quod simul cum natura ex origine trahimus*. Im Zusammenhang der Christologie hat es die Konnotation des ›Sicheinlassens auf‹, nicht die eher naturphilosophische Zwangsläufigkeit: ... *illud dicatur contrahi simul cum sua causa ex necessitate trahitur*. Das Verhältnis der *contractio* ist nicht identisch mit der platonischen ›Teilhabe‹; nicht nur das Ideale zieht sich die Realität zu, sondern auch die Materie wird zur Begreiflichkeit angehalten: *Unaquaeque materia per formam superinductam contrahitur ad aliquam speciem* (Summa contra Gentiles II 16 a. 2). Diese letztere Verwendung läuft am ehesten auf die ›Einschränkung‹ hinaus, die das Unendlich-Unbestimmte beim Cusaner erfährt, um ein Universum als das *maximum contractum* werden zu können, das, obwohl es ein ›All‹ ist, doch nur eine *possibilitas contracta* mit ihren *gradus contractionis* darstellt: das *posse fieri contractum ad id quod fit* (De venatione sapientiae 38, 114; dazu: De docta ignorantia II 4-8). Ein Jahrhundert später kehrt der Begriff der *contractio* wieder im ›Zimzum‹ des Kabbalisten Isaak Luria, jener Selbstbeschränkung Gottes, in der er sich *von sich selbst auf sich selbst zurückzieht* und dadurch möglich macht, daß etwas besteht, was nicht er selbst ist (G. Scholem, Über einige Grundbegriffe des Judentums. Frankfurt 1970, 85 f.). Brunos Position wird die entgegengesetzte sein: Gott erschöpft sich, wenn er schafft, und es kann daher nur er selbst sein, was er schafft. Dessen Einschränkung ist beim Nolaner immer nur die der Materie (*contractione di materia*), die in keinem ihrer zeitlichen Zustände, sondern nur in deren Gesamtdurchlauf ›das All‹ realisieren kann.

folgen, erschöpft nicht den Horizont der Möglichkeit, der definiert ist durch die Omnipotenz Gottes.¹¹⁷ *Das Universum erreicht nicht die Grenze des absolut Größten, wie die Gattungen nicht die Grenze des Alls, die Arten nicht die Grenze der Gattung, die Individuen nicht die Grenze der Art erreichen. So soll alles, was ist, zwischen dem Größten und dem Kleinsten immer vollkommener werden, und nur Gott soll Ursprung, Mitte und Ziel des Alls und der einzelnen Dinge sein . . .*

Hier gerät das Nachdenken über die Allmacht, das bewegendste Motiv der spätmittelalterlichen Spekulation, in eine seiner Antinomien: Wenn das Universum die schöpferische Potenz seines Ursprungs erschöpfte, wäre es zugleich die Begrenzung dieser Potenz, insofern es das Nicht-mehr-Können manifestierte; insofern das Universum aber das Werk der höchsten Weisheit und Güte sein soll, die sich in ihm manifestiert, ist es unvorstellbar, daß jene Potenz sich in ihrer Selbstverschwendung nicht verausgabt haben und das größte ihr Mögliche nicht realisiert haben könnte. So muß die Schöpfung einerseits die höchste mögliche Vollkommenheit besitzen und darf doch andererseits nicht die Grenze des in ihrem Ursprung Möglichen erreichen. Anders formuliert: Wenn Gott die Welt nicht zu dem höchstmöglichen vollkommenen Werk machen konnte, weil er dabei sich selbst widersprochen hätte, dann hätte er dieses Werk nicht wollen dürfen. Darauf beruht der in dem Predigtzitat ausgeführte Gedanke, daß das Universum überhaupt nicht wäre, wenn es nicht zur Vollkommenheit hätte gebracht werden können.

Diese Antinomie wird durch die Inkarnation ›aufgelöst‹. Es muß unter den Wirklichkeiten der Welt, unter dem Inbegriff der Einschränkungen, ein Wirkliches geben, das die Möglichkeit der Art, in der es existiert, erschöpft. *Wenn es ein Seiendes gäbe, das als Individuum das Größte in der Einschränkung einer Art (maximum contractum individuum) darstellte, dann würde dessen Dasein die Erfüllung jener Gattung und Art bedeuten müssen. Es wäre Weg und Form, Wesensgrund und Wahrheit in der Fülle der Vollkommenheit für alles, was in jener Art überhaupt an Möglichkeiten läge. Ein solches Größtes in der Einschränkung überstiege die Natur der*

117 De docta ignorantia III 1: *Et universum non evacuat ipsam infinitam absolute maximam dei potentiam, ut sit simpliciter maximum terminans dei potentiam.*

des höchsten Gottes in den Mund, er habe sich von seiner Vaterliebe nicht dazu bestimmen lassen, sein Prinzip der Gerechtigkeit bei der Reformation des Sternbildkatalogs einzuschränken.¹³⁹ Die Apostrophierung des Christentums und seines Zentralthemas vom Gottessohn als Menschensohn und des Übergangs von der metaphorischen Vaterschaft des Schöpfergottes zur mystischen Vaterschaft des Heilsgottes ist greifbar. Unverhüllter ist die berüchtigte Stelle gegen Schluß des »Spaccio«, wo die Vertreibung des Kentauren Chiron erzählt wird, dessen Doppelnatur in der Sprache der Theologie von der hypostatischen Union spottend definiert wird: *in cui una persona è fatta di due nature, e due sustanze concorreno in una ipostatica unione.*¹⁴⁰

Für das Verständnis Brunos kommt alles darauf an, das Zwingende dieser Ablehnung des theologischen Gedankens der Union zweier Naturen, der Identität der göttlichen Person in ihrer Vereinigung mit der Menschheit aus seinem neuen Weltbegriff zu erfassen. Dieses christliche Zentralereignis wird ihm zum Symbol eines theologischen »Musters«. In dem Begriff der Prädestination ist ein System der außerordentlichen Handlungen und Bedingungen, der Bevorzugungen und Gnadenakte repräsentiert, das sich einer Wirklichkeit überlagert, die nur zu dem Zweck als »Ordnung« etabliert zu sein scheint, um das Außerordentliche, als »Natur«, um das Übernatürliche definierbar zu machen. Bruno dagegen sieht Gestalten und Wesen als gleichrangige Möglichkeiten in der Zeit zu durchlaufender Partizipationen, in einer ewigen Neuverteilung der Rollen, durch die das Werdenkönnen von allem zu allem vollzogen wird. Theozentrik ebenso wie Anthropozentrik sind die verlassenen Gegenpositionen dieses neuen metaphysischen Modells, in dem die Gottheit nicht nur zahllose Namen für eine dahinterstehende transzendente Substanz trägt, nicht mehr die »Person« ist, die sich die eine Natur aus der Fülle ihrer Schöpfungsgestalten zur Verleiblichung erwählen könnte, sondern die *divinità*, die in allen Gestalten »erscheint«, ohne eine davon schlechthin zu werden und sich auf sie endgültig einzulassen.¹⁴¹ Daß auch Brunos Gott nur durch eine Negation bestimmt werden kann, hier: die Negation der Per-

139 Spaccio I 3 (Dialoghi, 630).

140 Spaccio III 3 (Dialoghi, 823).

141 Spaccio III 2 (Dialoghi, 779 f.).

sonalität, ist nicht mehr logisches Mittel der mystischen Transzendenz, sondern gerade des Gegenteils, der Angabe ihrer Unmöglichkeit.

Das Problem, mit dem der Cusaner gerungen hatte und mit dem jede Auseinandersetzung mit der endmittelalterlichen Krise es zu tun haben mußte: die Stabilisierung der Welt gegenüber der Infragestellung durch den theologischen Absolutismus, wird nun nicht mehr über eine Bildlichkeitsbeziehung, sondern durch die Kongruenz von Gottheit und Weltlichkeit erreicht. Man kann dies gestrost als ›Naturalisierung‹ bezeichnen, weil es die Stelle der göttlichen Willenshoheit mit der Notwendigkeit der Selbstübertragung des Göttlichen in das Weltliche – und damit der Identifizierung von Möglichkeit und Wirklichkeit, von *potentia absoluta* und *potentia ordinata* (um dies noch in der Sprache der Scholastik zu formulieren) – umbesetzt. Wenn die Welt als Schöpfung die Möglichkeiten des Seinsgrundes absolut ›erschöpft‹, wird es zum Widerspruch zu denken, die Gottheit könnte noch nach der Schöpfung und in diese hinein, ja gegen sie, eine neue und allereigenste Möglichkeit realisiert haben. Wenn die Welt als solche schon glaubwürdig die Selbstverschwendung Gottes darstellt, kann er sich nicht nochmals zum geschichtlichen Faktum einer Inkarnation in ihr gemacht haben.

Alles richtet Bruno gegen die eine, die Scholastik faszinierende und zu immer neuen Deduktionen treibende Prämisse, die Bonaventura mit der Metapher umschrieben hatte, daß Gott aus seinen Schätzen zwar vieles, aber nicht alles hergegeben habe, als er die Welt erschuf: *multa de suis thesauris profert, non omnia*¹⁴², und der Wilhelm von Ockham die verschärfende Umkehrung gab: *multa potest facere quae non vult facere*.¹⁴³ Ockham hatte an einer anderen Stelle bei Behandlung der Frage, ob Gott etwas schaffen könne, was er weder vorher geschaffen habe noch schaffen werde, der Bejahung die für unseren Zusammenhang prägnante Begründung gegeben, daß die Ausschöpfung der Totalität des Möglichen den Schöpfer zur Naturursache herabqualifizieren würde.¹⁴⁴ Eben dies

142 Bonaventura, II. Sent. dist. 1 q. 2 a. 1.

143 Wilhelm von Ockham, Quodlibet VI q. 1.

144 Wilhelm von Ockham, I. Sent. 43 1 M: . . . *si esset (sc. deus) causa naturalis, vel omnia produceret simul vel nulla.*

vollzieht der Nolaner, und er vollzieht es gegen die Konsequenzen, die das Prinzip der Personalität als Voluntarismus gezeitigt hatte. Auf gerade diesen Punkt konvergieren einerseits der Kopernikanismus – insofern er die metaphysische Konsequenz der Unendlichkeit mit der kosmologisch notwendigen Annahme des unermesslich großen Weltradius vorbereitet hatte – und das gegen den Nominalismus gerichtete Selbstbehauptungsinteresse der Epoche andererseits. Kopernikus bot den Ansatz, die Unendlichkeit des Universums nicht als bloße spekulative Überschwinglichkeit einzuführen, sondern als Konsequenz einer wissenschaftlichen Einsicht auf dem Boden eines geschichtlich dringend gewordenen metaphysischen Bedürfnisses ›aufgehen‹ zu lassen. Bruno zeigt dem Zeitalter, daß der neue Aspekt auf die optisch ungewärtigte Unermeßlichkeit der Gestirnwelt, der aus der Preisgabe der Geozentrik folgte, nicht in die Enttäuschung der Verkleinerung und Vernichtung des Menschen gegenüber der Welt übersetzt zu werden brauchte. Vielmehr konnte dies der Preis sein für die Überwindung des quälenden Kontingenzbewußtseins, das der Mensch an sich und der Welt erfahren hatte und das ihm nun von einer neu qualifizierten Welt abgenommen wurde. Es ist daher unzutreffend, wenn Leonardo Olschki von Bruno sagt, er glaubte, die theologischen Folgerungen des Cusanus dadurch aus dem Wege geräumt zu haben, daß er dessen Lehre von der Unendlichkeit Gottes auf das Universum übertrug.¹⁴⁵

Eher darf man sagen, daß Bruno an einem Punkte, an dem der Cusaner mit einer willkürlichen und zweifelhaften Konstruktion stehen geblieben war, den entscheidenden Schritt tat und tun konnte, weil es inzwischen Kopernikus gegeben hatte. Die Übertragung der Unendlichkeit von der Gottheit auf das Universum ist nicht Übernahme und Umwandlung einer historisch vorgegebenen Doktrin, sondern der entschiedene Widerspruch gegen die eine Konsequenz der vom Mittelalter ausgebildeten und immer radikaler durchdachten Vorstellung von der *potentia absoluta*, mit der die Welt als deren Selbstbeschränkung auf eine beliebige Partikel des ihr Möglichen ausgegeben wurde und sich die rational untragbare Zumutung der unergründlichen Faktizität und Kontingenz zuzog. Die Stelle, an der der Nolaner über die Position des Cusaners hinaus-

145 L. Olschki, Giordano Bruno. In: Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte 2, 1924, 1-79; hier: 38.

geht, läßt sich genau angeben: Im zweiten Kapitel des zweiten Buches der »Docta ignorantia« hatte Nikolaus gesagt, daß die unendliche Form nur in endlicher Weise aufgenommen werde, wodurch alles Geschaffene so etwas wie eine endliche Unendlichkeit oder ein geschaffener Gott sei (*quasi infinitas finita aut deus creatus*) und daher vollkommener sein könnte als es ist. Bei dem »Es werde!« der Schöpfung sei nur deshalb etwas entstanden, das Gott immer noch ähnlicher werden konnte, weil ein Gott nicht entstehen konnte (*quia deus fieri non potuit*). Der Satz bezeichnet die Grenze, die den bohrenden Allmachtsspekulationen der theistischen Religionen und ihrer Scholastiken gesetzt ist. Sie besteht in der durch logischen Widerspruch nicht begründbaren Ablehnung der Möglichkeit, Allmacht könne eben darin absolut werden, daß sie ihr Äquivalent zu setzen vermag, daß sie sich selbst reproduziert. Freilich, der auf seine Einzigkeit eifersüchtige Gott zwingt, diesen Gedanken auszuschließen. Aber ist das ein Element, das eine metaphysische Theologie unbeschadet übernehmen muß?

Vielleicht lassen sich nun die theologischen Empfindlichkeiten Brunos, die im Syndrom des Inkarnationstraumas zusammentraten und ihn zum Häretiker werden ließen – nicht zu einem Sektierer beliebiger Eigenwilligkeit, sondern zu *dem* signifikanten »Ketzer« der beginnenden Neuzeit –, aus ihrem zentralen Anstoß systematisieren. Die recht diffus erscheinenden Vorwürfe und Einbekenntnisse der Inquisitionsprotokolle gewinnen dabei Konsistenz. Insbesondere erscheint es nicht mehr als bloße Ausflucht, wenn Bruno darauf besteht, daß sein Ausgangspunkt in diesen Fragen rein philosophisch gewesen sei und ohne Rücksicht auf das, was der Glaube anzunehmen gebiete, so daß seine Intention nicht in Anfechtung der Religion, sondern in Erhebung der Philosophie bestanden habe.¹⁴⁶ Seine Thesen hätten daher nicht unmittelbar,

146 Berti, Vita di Giordano Bruno da Nola. Florenz 1868, 352, Doc. XI vom 2. Juni 1592: *La materia de tutti questi libri parlando in generale è materia filosofica e secondo l'intitulatione de detti libri diversa, come si può veder in essi, nelli quali tutti io sempre ho definito filosoficamente e secondo li principii e lume naturale, non avendo riguardo principal a quel che secondo la fede deve esser tenuto e credo che in essi non si ritrova cosa per la quale possa esser giudicato, che de professo piuttosto voglia impugnare la Religione che esaltar la filosofia quantunque molte cose impie fondate nel lume mio naturale possa haver esplicato.*

vielleicht aber mittelbar gegen die kirchliche Lehre verstoßen. Als seine spezifisch philosophische Anschauung gibt er an: die Unendlichkeit des Weltalls als Wirkung der unendlichen göttlichen Macht (*un infinito universo, cioè effetto della infinita divina potentia*), und zwar mit der ausdrücklichen Begründung, daß er eine endliche Welt als der göttlichen Güte und Macht unwürdig angesehen hätte.¹⁴⁷ Diese Unendlichkeit sei sowohl auf die Größe des Weltalls als auch auf die Zahl der Welten zu beziehen. Ferner, daß die Erde ein Gestirn wie die anderen Gestirne sei. Dann, daß eine allgemeine Vorsehung bestehe, als allgegenwärtige Weltseele oder Natur, aber auch ausdrücklich als wesenhafte Allgegenwärtigkeit Gottes *in modo inesplicabile*.

Bei der Erwähnung der doppelten Unendlichkeit gibt Bruno spontan und ausdrücklich zu, daß dadurch indirekt die Glaubenswahrheit betroffen sein könnte: . . . *onde indirettamente s'intende essere repugnata la verità secondo la fede*. Offenheit genug, um ihm dann auch glauben zu können, daß er am Ursprung der Welt aus der Schöpfung und an der völligen Bedingtheit der Geschöpfe durch diese Ursache festgehalten habe. Bruno hilft seinen Inquisitoren nicht dabei, den inneren Zusammenhang zwischen dieser Position und seinen theologischen Anstößen zu verstehen, obwohl er sogleich und ohne erneute Befragung auf das trinitarische und christologische Problem übergeht. Er habe die Inkarnation mit den Begriffen der Philosophie nicht verstehen können, habe gezweifelt und im Glauben geschwankt: *Io stando nelli termini della filosofia, non l'ho inteso, ma dubitato, e con incostante fede tenuto* . . . Könnte es sein, daß Bruno selbst sich den schlüssigen Zusammenhang seiner infiniten Kosmologie, seines Schöpfungsbegriffs und seiner trinitarisch-christologischen Stutzigkeit nicht ausdrücklich zu machen gewußt hat? Daß sein unendliches Weltall eben die Stelle einnahm, die in der

147 Berti, Vita, 353, Doc. XI: . . . *perchè io stimavo cosa indegna della divina bontà e potentia che possendo produr oltra questo mondo un altro e altri infiniti, producesse un mondo finito* . . . Lessing sollte in »Das Christentum der Vernunft« aus dem aristotelischen Begriff des sich selbst denkenden Denkens Gottes ganz ähnliche Ableitungen gewinnen: Wenn »jeder Gedanke bei Gott eine Schöpfung« ist und er nichts als sich selbst denkt, so schafft er sich selbst bzw. das Geschaffene ist wie er *ens infinitum* (§ 13), und zwar entweder in der Weise der »unendlich vielen Welten« (§ 15) oder in der schlechthin vollständigen Kontinuität einer einzigen Welt (§ 18).

Theologie die innertrinitarische Generation der zweiten Person innehatte?

Ein Gott, der realisieren muß, was er kann, bringt notwendig sich selbst noch einmal hervor. Zeugung und Schöpfung fallen zusammen.¹⁴⁸ Wo die Schöpfung die hervorbringende Macht Gottes erschöpft, kann für den trinitarischen Prozeß kein Raum mehr sein. Wenn aber, und das ist der nächste Schritt, die absolute Selbstverwirklichung der göttlichen Allmacht ›Welt‹ ist und nicht ›Person‹, dann muß der Charakter der Personalität auch schon dem sich selbst reproduzierenden Grunde abgesprochen werden. Folgerichtig lehnt Bruno den Begriff der ›Person‹ als eine ihm unverständliche Neueinführung des Augustin ab.¹⁴⁹ In einem späteren Verhör wiederholt er, daß ihm das Prädikat Person als unvereinbar mit der Gottheit erschienen sei.¹⁵⁰

Weiter als bis zu diesem Punkt scheint mir die Analyse nicht vordringen zu können. Aber das Ergebnis rafft die vor unseren Augen bunt zerflatternde Welt der Vorstellungen, Imaginationen und Rezeptionen des Nolaners zu einem intelligiblen Gefüge zusammen. Bruno könnte doch der ›Metaphysiker des Kopernikanismus‹ sein, als den Max Scheler ihn in Anführungszeichen gesetzt wissen wollte.¹⁵¹

Ideensysteme – seien sie nun als solche in Begründungszusammenhängen von Sätzen und Korrelationen von regionalen Satzgruppen explizit *formuliert* oder als Inbegriffe von Erklärungsleistungen einer geschichtlichen Geistesformation oder eines individuellen Geistes nur potentiell *formulierbar* – stehen zueinander in gewis-

148 Bruno hat eine der dunkelsten Unterscheidungen der Dogmengeschichte nicht mitgemacht, die von *generatio* und *creatio*: die Hervorbringung des Gottessohnes als ›Zeugung‹, die Hervorbringung der Welt als ›Schöpfung‹. Er hält an der cusanischen Grundidee fest, daß das absolute ›Können‹ sich in dem Hervorgehen der *aequalitas* aus der *unitas* manifestieren müsse – aber die Stelle der *aequalitas* wird bei Bruno nicht durch den Sohn, sondern durch das unendliche Universum besetzt. Das Gemeinsame zwischen Cusaner und Nolaner ist der Erschöpfungszwang der Allmacht.

149 Berti, Vita, 355: ... *senza conoscer questo nome Persona che appresso S'Augustino è dichiarato nome non antico ma novo* ...

150 Berti, Vita, 358, Doc. XII: ... *e ho dubitato che queste tre possino sortire nome di persone, poichè non mi pareva che questo nome di persona convenisse alla divinità* ...

151 Scheler, Die Wissensformen und die Gesellschaft, Werke VIII 78.

sen Verhältnissen der Äquivalenz ihrer Elemente. Dies gilt um so mehr, je näher sie historisch benachbart sind und das spätere System die Aussagen des früheren in Fragen transformieren muß, die es nun selbst zu beantworten beansprucht. Nicht erst, wenn der Kanon der Fragen als solcher und damit das formale Stellengefüge einschneidend verändert, also erweitert oder reduziert wird, haben wir es mit dem zu tun, was wir die Epochenschwelle nennen.

Diese Modellvorstellung läßt sich an der Konfrontation des Nolaners und des Cusaners verifizieren. Zunächst gilt, daß man die metaphysische Kosmologie des Nolaners nur verstehen kann, wenn man sie auf das systematische ›Volumen‹ der Metaphysik des Cusaners bezogen sieht. Das Universum des Giordano Bruno, als die notwendige und rückhaltlose Vollstreckung der *potentia absoluta* des Schöpfergottes, besetzt den systematischen Stellenraum, der beim Cusaner durch die innertrinitarische Zeugung einer göttlichen Person, durch die Erschaffung der Welt und durch die Verklammerung beider in der Menschwerdung des Gottessohnes vorgegeben worden war. Man kann das wiederum an dem kritischen Differenzpunkt beider Systeme, an der Stellung zur Inkarnation, nachprüfen.

Die Verleiblichung des Wortes war beim Cusaner Ergänzung und Vollendung der Schöpfung, *complementum et quies*, wie es in der Predigt »Dies sanctificatus« heißt. Erst in dieser göttlichen Selbsteinfügung in die Schöpfung aktualisiert sich die Macht Gottes vollends (... *quiescit potentia in seipsa*). Die Dualität von Zeugung und Schöpfung wird an ihrer Nahtstelle geschlossen und zur Einheit der Selbstäußerung Gottes integriert. Das aber hatte zur Voraussetzung, daß die Zeit, durch die ein Abstand zwischen der Schöpfung und der Inkarnation inmitten der Geschichte gelegt wird, ein rein menschliches Maß der Sukzessivität ist, das an die innere und wesentliche Einheit des göttlichen Handelns angelegt wird. Dem entsprach die Theorie des Cusaners von der Zeit als einer aus dem Menschengeist produzierten Kategorie.

Nur in der Zeitform menschlicher Rede ist es zulässig und notwendig zu sagen, daß die Schöpfung unvollständig und unvollendet war und einen Vorbehalt des der Gottheit Möglichen enthielt, bevor sie ihr christologisches Komplement empfing. Aber mehr noch: der Cusaner interpretierte diesen Zusammenhang auch final. Er

verwendete ihn zur Begründung der Singularität der geschaffenen Welt, indem die Einzigkeit des Gottessohnes die Einzigkeit der Welt, in die er eingehen und der er die Vollendung bringen sollte, zur Voraussetzung hatte: *Et ipse quia unus, est unus mundus* ... Und noch einen Schritt weiter: Der Wesensbestand dieser Welt war durch die Komplementierung, die für ihn vorgesehen war, definiert und der Kontingenz enthoben. Was zur Vollendung vorbehalten blieb, determiniert eben jenes, was dieser Vollendung fähig sein sollte: *et propter ipsum omnia, quae in mundo sunt, id sunt quod sunt*.

Genau dieser Stellenrahmen ergibt nun die Bedingung, die durch die kosmologische Spekulation des Nolaners zu erfüllen war. Indem bei ihm Schöpfung und Zeugung ihre Differenz verlieren, indem schon die Schöpfung das Ganze dessen ist, was bei der Vollstreckung der *potentia absoluta* »herauskommen« konnte und mußte, entfällt nicht nur das christologische Komplement, sondern auch seine normative Finalität für die Einzigkeit der Welt. Die *infiniti mundi* erfüllen den Spielraum, der durch den Fortfall der einschränkenden finalen Bestimmung der cusanischen Spekulation freigegeben worden war und in dem nun die vorbehaltlose Konsequenz des Sichausgebens der absoluten Allmacht als doppelte Unendlichkeit des Geschaffenen vollstreckt werden konnte.

Das Universum des Nikolaus von Cues war Niederschlag der *potentia absoluta* nur insofern, als sie sich selbst das Aktionsritual einer *potentia ordinata* auferlegt. Nur so ist es verständlich, daß sie ihrerseits dem Menschen Heilsbedingungen stellt, die eine Prozeßordnung außerhalb der rationalen Moralität ausmachen. Trotz der Anstrengung, das voluntaristische Element aus seiner Metaphysik zu eliminieren, hatte der Cusaner es nur weiter zurückverlegt, im Dunkel der spekulativen Vorgeschichte der Schöpfung schwerer erkennbar werden lassen. *Die Welt*, so hatte er im ersten Buch des »Globusspiels« geschrieben, *ist nicht so vollkommen geschaffen, daß Gott bei ihrer Erschaffung alles gemacht hätte, was er machen konnte, obwohl sie wiederum so vollkommen gemacht ist, wie sie werden konnte ... Aber das Werdenkönnen dessen, was gemacht worden ist, ist nicht das absolute Machenkönnen selbst des allmächtigen Gottes*. Man kann greifen, daß dies ein verzweifelter Versuch ist, die Faktizität der Welt als rationales Ärgernis zu be-

Wenn die Welt so nichts anderes als die wesenhafte Unverstelltheit der Gottheit selbst ist, der Ding gewordene Widerspruch zum *deus absconditus* der Theologie, kann es auch in der Zeitlichkeit ihres Bestehens keine ausgezeichneten Augenblicke geben. Dann hat es keinen Sinn, von einem Anfang zu sprechen, in dem der Bestand der Welt als eine eidetisch feste und sich immer erhaltende oder immer wieder regenerierende Substanz gesetzt worden ist, so daß alles Weitere nur von diesem ›Anfang‹ abhängig wäre. Die Zeit selbst wird vielmehr zur realen Dimension der stetigen, aber in jedem ihrer Augenblicke gleichwertigen Selbstreproduktion Gottes. Beim Cusaner war die Zeit Werkzeug des messenden Geistes, *mensurantis animae instrumentum*; sie war nur der menschliche Aspekt eines im Grunde simultanen, aus der Ewigkeit herüberwirkenden Prozesses. Bei Bruno ist die Zeit genauso Korrelat der *potentia absoluta* wie der unendliche Raum und die unendliche Zahl der Welten in ihm, denn in jeder nur möglichen Dimension muß sich diese Potenz verschwenden. Wir könnten keinen Begriff ›erfinden‹, mit dem sich eine solche Dimension widerspruchsfrei konstruieren ließe, ohne daß sie zugleich das Prädikat der Existenz erhalten müßte¹⁵⁷ – das sieht wie die Anwendung des ›ontologischen Be-

menhang gegebene Fehlinterpretation der Apokatastasis des Origenes, die als Gesetzlichkeit einer physischen Revolution des Weltbestandes aufgefaßt ist, während bei Origenes selbst die jeweils neue Weltsetzung Ergebnis und Gestaltwerdung der freien sittlichen Entscheidung der vorhergehenden Weltphase ist: *in hoc iam iustum iudicium dei providentiae est, ut unicuique secundum diversitatem motuum pro merito sui decessus et commotionis occurrat* (De principiis I 6, 2; ed. Koetschau 81). Dieses beiläufige Mißverständnis ist deshalb so aufschlußreich, weil der Nolaner die seine Authentizität indizierende Differenz zu dem großen Welt-systematiker Origenes übergeht, die in der durchgehenden Personalisierung des Universums dort, in der konsequenten Impersonalität hier besteht. Dem entspricht, daß die Pluralität der Welten bei Origenes eine Folge von Gericht und Schöpfung in der Zeit, bei Bruno eine Gleichzeitigkeit im Raume ist.

157 Solcher Realismus der Imagination auch in den Argumenten zugunsten der Unendlichkeit der Welt in »De l'infinito universo« II (Dialoghi, 394): *Oltre, siccome la nostra imaginazione è potente di procedere in infinito, imaginando sempre grandezza dimensionale oltre grandezza e numero oltre numero, secondo certa successione e, come se dice, in potenza, così si deve intendere che Dio attualmente intende infinita dimensione ed infinito numero. E da questo intendere séguita la possibilità con la convenienza ed opportunità, che ponemo essere: dove, come la potenza attiva è infinita, così, per necessaria conseguenza, il*

weises Anselms auf die Wirklichkeit der Welt aus. Dabei brauchen uns im Augenblick nicht die Mängel der Argumentation, sondern nur ihre Ergiebigkeit für den Aufweis der Konsistenz des spekulativen Systems zu interessieren: in diesem Falle die Herausschärfung der Differenz zum Cusaner hinsichtlich der systematischen Stellung und Funktion des Zeitbegriffs.

Die Realität der Zeit gründet bei Bruno darin, daß erst sie die Identität von Möglichkeit und Wirklichkeit als ›Welt‹ zuläßt, während es dem Cusaner darum ging, die Möglichkeit der Welt im Sinne der aristotelischen Potenzlehre zu unterscheiden von der Möglichkeit Gottes im Sinne der theologischen *potentia absoluta*, so daß die Welt zwar in ihrer Wirklichkeit *ihre* Möglichkeit voll aktualisiert, aber nicht *seine* Möglichkeit, der gegenüber sie eben jenen Charakter der ›Ungenauigkeit‹, des immer offen bleibenden Mehr-sein-Könnens behält. Im dritten Buch des Dialogs »Von der Ursache, dem Grund und dem Einen« ist deutlich diese Absetzung von der Möglichkeitsspekulation des Cusaners erkennbar. Für Bruno ist das *posse fieri*, das Werdenkönnen der Welt, nicht eine Selbst-determination des göttlichen Willens als *potentia absoluta*, sondern die symmetrische Entsprechung zur Allmacht, nur ein anderer Aspekt derselben Größe, so daß der Ewigkeit des schöpferischen Vermögens die Ewigkeit des Daseins der Welt notwendig zugehört.¹⁵⁸

Nun widerspricht aber dieser deduktiven Präsumtion das Kontingenzbewußtsein, das der Mensch von sich selbst und von der Welt hat, sein Erleiden der Endlichkeit an der Präsenz der Idee der Un-

soggetto di tal potenza è infinito . . . Die Imagination ist das Kriterium des Möglichen, das Mögliche Kriterium der Ursprungmächtigkeit, diese Mächtigkeit Kriterium des Wirklichen: il poter fare pone il poter esser fatto . . .

158 De la causa, principio et uno III (Dialoghi, 280 f.): . . . *onde se sempre è stata la potenza di fare, di produrre, di creare, sempre è stata la potenza di esser fatto, prodotto e creato; perché l'una potenza implica l'altra; voglio dir, con esser posta, lei pone necessariamente l'altra . . . Perché la possibilità assoluta per la quale le cose che sono in atto, possono essere, non è prima che la attualità, né tampoco poi che quella. Oltre, il possere essere è con lo essere in atto, e non precede quello; perché, se quel che può essere, facesse se stesso, sarebbe prima che fusse fatto*. Zum cusanischen Möglichkeitsbegriff in seiner spezifischen Differenz vgl. A. Faust, Der Möglichkeitsgedanke. Heidelberg 1931/2, II 266-293, insbesondere die Anmerkungen S. 287 f.

Es ist einleuchtend, daß es eine selbständige Anthropologie des Nolaners nicht gibt; für ihn ist der Mensch kein Thema *sui generis*. Er nimmt sich als einen der unendlichen Durchgänge der Selbstverwirklichung der Natur zurück in den universalen Prozeß, den er in seiner Art und mit seinen Mitteln ›betreibt‹. Über den Menschen zu reden, ist ein beiläufiges kosmologisches Thema. Wenn der Mensch die anderen Wesen überragt, so ist das nicht als zentrale und einzigartige Weltposition zu verstehen, sondern als Potenzierung der universellen Tendenz zur Transformation des je Gegebenen, als Übersetzung des Prozesses in ›Arbeit‹.

Im ersten Abschnitt des dritten Dialogs des »Spaccio« erwidert Zeus auf die Bewerbung des Müßigganges (*Ocio*) und des Schlafes (*Sogno*) um einen Platz unter den Sternbildern mit einer Ablehnung der Muße zugunsten der Arbeit. Dem Menschen hätten die Götter den Intellekt und die Hände gegeben, damit er nicht nur nach Maßgabe der Natur und ihrer Ordnung (*secondo la natura e ordinario*) tätig werden, sondern über die Gesetze der Natur hinausgehen könne (*ma, e oltre, fuor le leggi di quella*), um eine andere Natur, andere Ereignisabläufe, andere Ordnungen hervorzubringen (*accìò, formando o possendo formar altre nature, altri corsi, altri ordini con l'ingegno*). In dieser Freiheit von der Verbindlichkeit des Vorhandenen liegt nach den Worten des Zeus die Möglichkeit des Menschen, die Ebenbildlichkeit Gottes zu erlangen als *dio de la terra*. Die Überschreitung der Natur als des schon Vorhandenen wird zu dem für den Menschen von der Natur vorgesehenen Daseinssinn.

Mit einer Umkehrung der Kulturkritik des Lukrez verwirft Bruno durch den Mund des Zeus die Vorstellung von einem goldenen Zeitalter der tierhaft-müßigen Lebensweise des sich auf die Natur verlassenden und sich ihr anheimgebenden Menschen. Zwar haben auch hier Nöte und Schwierigkeiten des Daseins zur Anpassung der Fähigkeiten an die Erfordernisse der Umwelt geführt, aber die Verselbständigung der dabei gemachten Erfindungen und Entdeckungen zum Kulturprozeß ist als Nachahmung göttlichen Handelns legitimiert. Die Selbstermächtigung gegenüber der Natur ist zur Ermächtigung durch die Natur umgedeutet. Indem die Unendlichkeit der Omnipotenz nun als Fortschritt von Tag zu Tag durch neue Erfindungen und durch die ständig sich qualifizierende An-

strengung nachgeahmt wird, ist die Ebenbildlichkeit Gottes nicht mehr die jedem Individuum aufgeprägte Signatur seiner Herkunft, sondern die von der Gattung zu realisierende Idealität ihrer Zukunft. Hier scheint die metaphorische Auffassung, Geschichte sei organischer Reifungs- und Alterungsprozeß eines Gattungswesens, in die Fortschrittsidee durchzubrechen.

Die Differenz zum Cusaner ist klar: Kein Individuum kann den Daseinsinn der Gattung erfüllen, und in keinem geschichtlichen Glied der Gattung kann daher die Menschheit ihre endgültige Vereinigung mit der Gottheit erfahren. Die hypostatische Union wäre nicht die Mitte und Wende der Geschichte, sondern ihr Sinnbruch und ihr Ende.

Diese Differenz ist für die Aspekte der Epochenschwelle wesentlich. Für den Cusaner ist die Gottebenbildlichkeit des Menschen ein eidetisches Merkmal, ein wesensbestimmendes Prädikat, das einer einmaligen höchsten Aktualisierung und maximalen ›Genauigkeit‹ fähig ist. Für den Nolaner ist die Gottebenbildlichkeit ein Ideal, das der Entfernung des Menschen von seiner Herkunft aus der Bestialität eine Richtung gibt, die keine Ruhe im Erreichen eines Zieles verspricht.²⁰² Auch hier ist die Zeit die reale Bedingung für die Möglichkeit des Idealen; die Figur der substantialen Form ist als Präsenz verloren und auf die Dimension der Zeit projiziert. Die Auffassung des Menschen als eines sich selbst entwickelnden und potenzierenden Wesens nimmt nur jenes Kontinuum der Evolution vorweg, das für die Fauna des Außermenschlichen vorläufig noch als Metamorphose gesehen werden muß, als Wechsel der je für sich geprägten Formen. Der Mensch ist in diesem Universum nur der Übergang von einem Status der Transformation in einen anderen, die Fortsetzung des einen großen Prozesses mit neuen Mitteln. Er ist nicht Mikrokosmos, nicht die zentrale Dynamis, die alles Seiende noch einmal zu sein vermag.

Man muß, um die Differenz der Aspekte zu voller Schärfe zu bringen, noch einmal nachlesen, was der Cusaner über den Menschen geschrieben hatte: Die Einheit des Menschlichen, verwirklicht im konkreten menschlichen Dasein (*humaniter contracta*), scheint das All

202 Spaccio III 1 (Dialoghi, 733): *Onde sempre più e più per le sollecite ed urgenti occupazioni allontanandosi dall' esser bestiale, più altamente s' approssimano a l'esser divino.*

in der ihr gemäßen Weise in sich einzuschließen. Die Kraft dieser Einheit nimmt es mit dem Universum auf und zwingt es in die Gewalt des Menschen, so daß nichts seinem Können entgeht (*ut nihil omnium eius aufugiat potentiam*). Denn alles getraut er sich mit den Sinnen oder der Vernunft oder der Einsicht zu erfassen. Diese in ihm liegenden Fähigkeiten führen zu einer Selbsteinschätzung, die an alles nach dem Maßstab des Menschlichen herangehen zu können glaubt. Der Mensch ist die Welt, wenn er auch nicht alles konkret sein kann, weil er eben Mensch ist; also ist er ein Mikrokosmos oder eine menschliche Welt (*humanus mundus*). Der Bereich der Menschlichkeit umfaßt Gott und das Weltall in der menschlichen Mächtigkeit. So kann der Mensch ein menschlicher Gott und Gott auf menschliche Weise sein; er kann ein menschlicher Engel, ein menschliches Tier, ein menschlicher Löwe oder Bär oder irgend etwas anderes sein, denn innerhalb der Mächtigkeit des Menschen liegt es, alles auf seine Weise zu sein.²⁰³

Das könnte der Nolaner, bei aller Verwechselbarkeit der sprachlichen Mittel, nicht geschrieben haben. Bei ihm ist das indefinible Potential des Menschlichen umkreist von den Gestalten seiner möglichen Verfehlung. Was der Mensch werden kann, ohne es jemals zu sein, Bild und Gleichnis der Gottheit, wiederholt sich, um eine Stufe versetzt, im Tierischen, das, wie Affe und Nachtkauz, *ad imagine e similitudine de l'uomo* figurieren kann oder das als verborgene Realität in der Scheingestalt des Menschlichen *sub imagine et similitudine hominum* auftritt.²⁰⁴ Metamorphose und Maskenspiel, Wesensrealität und Wesenspräntention, wirkliche Menschen und solche *che son fatti ad imagine e similitudine di quelli* werden für die Anschauung, die sich auf sich verläßt, verwechselbar.²⁰⁵ Die große biblische Formel der Anthropologie wird zum Formular eines Docketismus, in dem Wahrheit und Schein einer Welt angehören und Vergewisserung nicht mehr aus der Anwesenheit des Eidos geholt werden kann. Der *Asino Cillenico* soll in dieser Indifferenz der Wesen, bei der die Gestalt nicht mehr die Substanz indiziert, eine seiner Wiedergeburten als Aristoteles gehabt haben, und in der

203 De coniecturis II 14: *Intra enim humanitatis potentiam omnia suo existunt modo.*

204 La cena I (Dialoghi, 23); Oratio Valedictoria (Opera lat. I/1, 22).

205 De la causa I (Dialoghi, 208).

Rede an den Esel parodiert Merkur die »Oratio de hominis dignitate« des Pico della Mirandola.

Die Weisheit der *docta ignorantia* erscheint in Gestalt der *Asinità*. Sie oszilliert zwischen der Satire auf das *sacrificium intellectus* und der Parodie auf eine »wissende Unwissenheit«, die nicht mehr Index für die Unerfaßbarkeit einer transzendenten Wahrheit ist, sondern die Aufhebung eines vermeintlichen Wissens, das die Möglichkeit zu neuer Einsicht blockiert und dessen Preisgabe die Bewegung freigibt, die zur Erkenntnis führen kann.²⁰⁶ Die *docta ignorantia* ist von der Transzendenz auf die Zeit umgebogen, sie ist diejenige weise Unwissenheit, die sich den Neubeginn und den Wahrheitsgewinn nicht durch Selbstgenügsamkeit und Heilsgewißheit verstellt. Die *santi dottori e Rabini illuminati* sind verkörpert in der *Asinità*, deren Eselsklau die impotent gewordene Hand des Adam-Prometheus ist, die sich nicht nach der verbotenen Frucht des Wissens ausstrecken kann, während ihre gespitzten Ohren auf gläubiges Hören eingestellt sind.

Die Abwendung des Nolaners, unmittelbar vor dem Aufflammen des Scheiterhaufens, von dem Bilde des menschengewordenen und gekreuzigten Gottes – das war nicht oder nicht nur das trotzige Finale des entsprungenen Mönches, sondern auch oder vor allem der Gestus der durchgehaltenen Konsequenz aus der Vision eines neuen Universums. Was diese Vision dem Ketzer zwingend vorgestellt hatte, war eine Einheit der Realität, in der alles sich nachbildender, sich äußernder Gott war, sogar der Mensch gottwerdendes Wesen; in der aber die alle Wirklichkeiten umfassende Transformation die Singularität eines in die Menschengeschichte sich einzwängenden Gottes, eines sich selbst als *Kenosis* der Gottverlassenheit ausweisenden Heilsaktes nicht zuließ und ihn zum Ärgernis und Anstoß eines Gegensymbols umwerten mußte. Die große Symmetrie von Gottwerdung des Menschen und Menschwerdung Gottes, die der Cusaner gegen den ausbrechenden Konflikt zwischen mittelalterlichem Gottesbewußtsein und neuem Selbstbewußtsein aufgerichtet hatte, war durch das dritte Element des Systems – das Nikolaus selbst noch mit Vorsicht als Bilanzierung der transzendenten Unendlichkeit eingeführt hatte: die entgrenzte Welt – zerstört worden.

206 Cabala del Cavallo Pegaseo I (Dialoghi, 873).

Zwischen dem Cusaner und dem Nolaner wird eine wieder zutage getretene Ambivalenz im Wirklichkeitsbegriff ausgetragen, die in der frühen Geschichte der christlichen Dogmatik, in der Ausschaltung der gnostisch-phänomenalistischen Christologien, entschieden und erledigt zu sein schien. Des Gnostikers Marcion radikale Trennung zwischen dem Gott der Schöpfung und dem Gott der Heilsbotschaft ließ die Leiblichkeit des Christus als bloß episodische Anpassung an die Bedingungen der Weltgefangenschaft des Menschen, als Täuschung der das Universum und in ihm die Menschheit bewachenden Dämonen fungieren.

Das ist keine abseitige Spezialität der Dogmengeschichte. Das selbstverständlich Gewordene nicht als das ursprünglich Selbstverständliche zu sehen, ist die Aufgabe jeder geschichtlichen Reflexion. Der Inkarnationsgedanke ist letztlich das Resultat einer fundamentalen Differenz zwischen biblischer und paganer Theologie, die sich auf den einfachen Sachverhalt bringen läßt, daß den Juden das Wort ›Gott‹ ebenso schwer von der Zunge ging wie den Griechen leicht. Ob das damit zusammenhing, daß der Gott des Alten Testaments die mit *einem* Volk verbündete, der übrigen Welt entzogene und zu verschweigende Schutzmacht war, während die griechischen Götter welthaft und weltfreudig, rezipierbar und transportierbar waren, kann hier auf sich beruhen. Im Umkreis des Alten Testaments hatte sich eine ganze Galerie von Heilsfunktionen ausgebildet, die keine Götter waren und werden konnten, während den Griechen und Römern derartiges leicht zum Gotte auswuchs, auch zu einem verkleideten, vieler Metamorphosen fähigen Gott. Als daher der hellenistischen Welt der ›Menschensohn‹ als Heilbringer angeboten wurde, lag es nahe, ihn als Metamorphose eines Gottes – des Gottes, wenn es nur diesen einen geben sollte – zu integrieren. Aber die hellenistische Welt hatte auch die philosophische Kritik am Mythos der Götter und ihrer ›Geschichten‹ ausgebildet, und für diese Kritik waren die Metamorphosen des Mythos im Kern Lüge, listige Täuschung, Mißbrauch der Macht eines Gottes. In die Dimension solcher Zweideutigkeit durfte derjenige nicht geraten, der die endgültige Wahrheit gebracht haben sollte. Der Gedanke der Inkarnation als der Union zweier Naturen hatte die Folgerung aus dieser Lage gezogen: Er hatte eine sich mehr und mehr philosophisch rechtfertigende und

formulierende Dogmenbildung gegen den Verdacht abgeschirmt, wieder und noch einmal der Mythos zu sein.

Die Neubildung des Ausdrucks ›Person‹, an dem Giordano Bruno sich stoßen sollte, belegt am besten diese Intention. Die ursprüngliche Bedeutung des Wortes²⁰⁷ geht gerade nicht auf den Kern des wirklichen Subjekts, sondern auf die Rollen, in denen es sich darstellt und verhüllt. Der Ausdruck widerstrebt einer Konstruktion, die zwei ›Naturen‹ zu einer ›Person‹ integrieren will und dies in einem Sinne, der erst unserem, durch die Bedeutungsgeschichte vorgeprägten und fixierten Begriff von Person entspricht. Die Begriffsgeschichte zeigt an, daß Probleme auftreten, die der antiken Metaphysik nicht nur unbekannt geblieben waren, sondern auch unerfaßbar gewesen wären. Mit dem Kunstgriff eines Bedeutungswandels waren sie eher verdrängt als gelöst worden. Hier entspringen die an Streitigkeiten so reichen Anstrengungen der ersten Jahrhunderte mit ihrer allergischen Empfindlichkeit gegen den leisesten Anschein eines theologischen Illusionismus. Der Inkarnationsgedanke war – gleichgültig, daß das nicht intendiert sein konnte – eine unendliche Bestärkung der menschlichen Selbstachtung. Durch ihn blieb es nicht beliebig und provisorisch, welche Gestalt der Gott annimmt, denn diese Gestalt wird sein eigenes und bleibendes Schicksal. Auf diese Endgültigkeit des Paktes kam es theologisch an. Sie enthielt die unabdingbare Garantie des ›ewigen Bundes‹, während die Metamorphose den Charakter des Episodischen hatte und die Implikation umschloß, daß alles alles werden kann. Die mythische Kategorie der Metamorphose zu erneuern, zum kosmischen Ritual zu steigern, konnte nur eine Versicherung zugunsten des Universums und der Ebenbürtigkeit seiner Gestaltenfülle, nicht zugunsten des Menschen sein. Der spätmittelalterliche Nominalismus hatte, ohne es zu erkennen, diese Problematik wieder aufgeworfen, indem er die Inkarnation unter die Prämisse der absoluten göttlichen Freiheit stellte und dem Menschen keinen Anspruch darauf ließ, das wesenhaft bevorzugte Geschöpf in der Natur zu sein, welches allein zum Medium der Selbstmitteilung des verborgenen Gottes werden konnte.

Der Nolaner hat nur eine Herausforderung angenommen, die ge-

207 Die sich in Wendungen wie *personam agere*, dann *personam induere*, *personam ferre* oder *personam mutare* niedergeschlagen hatte.

sache in einem außerweltlichen unbewegten Bewegter haben. In diesem absolut Seienden identifizierte die Scholastik das philosophische Äquivalent ihres Gottes. Durch den unbewegten Bewegter wurde unmittelbar nur das erste Bewegende, die äußerste Sphäre des Fixsternhimmels in Bewegung versetzt, mittelbar über diese dann in der Reihenfolge ihrer Anordnung die Sphären der Planeten, der Sonne und des Mondes. Ganz zuletzt erreichte die Kausalkette in einer geschwächten, von der Regularität ihrer Herkunft weit entfernten, gleichsam ›entarteten‹ Form den Erdkörper und bestimmte Werden und Vergehen der Naturwesen auf seiner Oberfläche. Die Mitte dieses Kosmos war also zugleich seine schwächste und von der göttlichen Herkunft aller Bewegung entfernteste Stelle. Die Orientierung von oben nach unten ist daher in diesem System zugleich die Skala des Wertes und der Würde der physischen Gegenstände, und diese Orientierung ist definiert durch den von der Scholastik rezipierten aristotelischen Satz: *sursum est unde motus*.

Das Interesse der Scholastik an der Durchführung des kosmologischen Gottesbeweises gab dieser Identifizierung des unbewegten Bewegters mit dem christlichen Gott ihre Sanktion und hätte rein als solches schon die kopernikanische Reform als ein innerscholastisches Ereignis unmöglich gemacht. Denn der Kopernikanismus muß, wenn nach seiner physikalischen Möglichkeit gefragt wird, jene ›Richtung‹ der Bewegungskausalität des aristotelischen Systems geradezu umkehren, indem er die Mehrzahl der Bewegungen, insbesondere die Tagesbewegung des Fixsternhimmels und die Jahresbewegung der Sonne, real aus dem Zentrum des Kosmos heraus, also – aristotelisch gesprochen – von unten nach oben entstehen läßt. Dann haben die kosmischen Bewegungen als Phänomene ihre ›Ursache‹ in der komplexen Eigenbewegung der Erde. Die Unerträglichkeit dieser Umkehrung für die Scholastik und ihr kosmologisches Beweisinteresse ist handgreiflich. Das System der transzendenten Herleitung aller innerkosmischen Bewegungen fällt notwendig in sich zusammen. Daran wird deutlich, daß die Neuzeit an der Reform des Kopernikus einen so sinnfälligen Bruch mit den Voraussetzungen des Mittelalters wahrnehmen konnte. Indem Kopernikus die realen Bewegungen im Kosmos auf dessen zentrale Region konzentrierte, schuf er das Diagramm, an dem sich die Idee der kosmischen Immanenz orientieren konnte.

Hans Blumenberg, Die Legitimität der Neuzeit

Diese exemplarische Funktion der kopernikanischen Reform wird noch deutlicher, wenn wir uns vergegenwärtigen, daß die aristotelische Physik unter den Voraussetzungen ihres Bewegungsbegriffs den Kosmos als ein »energetisches Zuschußsystem« verstand. Sie kannte keine Aussagen über die Konstanz von Zuständen außer für die Ruhelage des Erdkörpers und die natürlichen Örter der Elemente. Bewegung war nicht als Zustand begriffen, sondern für jeden Augenblick auf einen einwirkenden Kausalfaktor angewiesen; der für das Mittelalter metaphysisch so wichtige Hauptsatz der aristotelischen Mechanik lautete: *omne quod movetur, ab aliquo movetur*. Die Kontingenz der Welt, um die das Denken des Mittelalters mit ganzer spekulativer Hingabe kreiste, lag also nicht nur im Ursprung alles Seienden durch die Schöpfung, sondern auch und vor allem in der Angewiesenheit jedes Zustandes dieser Wirklichkeit in jedem Augenblick auf transzendente Kausalität. Vom System des Mittelalters her gesehen war also der Platztausch zwischen Erde und Sonne und die Vertauschung der Prädikate von Ruhe und Bewegung zwischen beiden nicht das eigentlich anstößige Moment der kopernikanischen Reform, sondern die Konsequenz des realen Stillstandes des Fixsternhimmels und der realen Bewegung des Erdkörpers. Es ist hier nicht zu erörtern, wie weit die Radikalität dieser Reform ein neues System naturphilosophischer Grundanschauungen schon voraussetzen oder als Konsequenz eine Neuformulierung der Physik erst nach sich ziehen mußte.¹⁷³ Wir dürfen uns an das halten, was Giordano Bruno vorfand.

Bruno hält zwar an der aristotelischen Lehre von den natürlichen Örtern der vier Elemente fest, bezieht diese Lokalisierung aber nur auf das Verhältnis zueinander im Aufbau eines beliebigen Weltkörpers und nicht auf ihre Lage im Weltraum, der als unendlicher keine derartige Ordnungsstruktur mehr bieten kann. Mit dieser Übertragung der elementaren Struktur des sublunaren Bereichs der aristotelischen Theorie auf alle Weltkörper greift Bruno ein Stück der kosmologischen Spekulation des Cusaners wieder auf. Aber das Interesse ist inzwischen verändert, es ist nun vor allem auf die Konsequenz gerichtet, die sich für das Problem der Schwere ergibt. Die Bestandteile des Erdkörpers wie jedes anderen Weltkörpers sind

173 Diese Erörterung jetzt in: H. Blumenberg, Die Genesis der kopernikanischen Welt. Frankfurt 1975, 162-199.

eit, Frankfurt 1966 u.ö.

logischen Wahrheitsgehalt seiner Reform hätte bestehen können. Brunos organische Metaphorik des immanenten Ursprunges der Bewegung ist zwar, formal betrachtet, ein Rückschritt in eine ans Mythologische streifende Aussageweise; aber als Insistenz auf Ausschließung transzendenter Faktoren und Zusatzannahmen hat sie eine Überleitungsfunktion, in der die kopernikanische Konsequenz aktuell gehalten wird. Die kopernikanische Destruktion der Realität des ersten Himmels und der ersten Bewegung schließt auch den ersten unbewegten Beweger des Aristoteles und den kosmologischen Gottesbeweis der Scholastik sowie die davon abhängige Annahme nachgeordneter Sphären und Sphärenbeweger aus. Alle Weltkörper haben als Lebewesen ihr Bewegungsprinzip in sich selbst, durch das sie jene komplexen kreisenden Bewegungen vollziehen, in denen sie zur optimalen Ausschöpfung der universalen Partizipation geführt werden. Die Annahme von äußeren Bewegern würde jetzt ihre Bewegungen als »gewaltsam« zu klassifizieren zwingen.¹⁸⁸ Die Schwierigkeiten, die sich aus dem Fehlen des Trägheitsprinzips für die Durchführung des kopernikanischen Gedankens ergaben, werden mit Hilfe der Vorstellung von der organischen Ganzheit der Weltkörper und ihrer Selbsterhaltung ausgeklammert. Die natürliche Bewegung ist nicht mehr der Effekt einer »begleitenden Kausalität« der Weltursache, wohl aber Ausdruck der Vollkommenheit aus der primären Konstitution und der in ihr »übertragenen Kausalität« (*virtù impressa*). Die energetische Autarkie der Immanenz ist so gerade das Korrelat der an sie verausgabten Transzendenz.¹⁸⁹

Die bisherige Rede von »Immanenz« bedarf einer Präzisierung. Genau genommen ist es unzulässig, im Zusammenhang mit Brunos

188 La cena de le ceneri III (Dialoghi, 109): *E non sono altri motori estrinseci, che col muovere fantastiche sfere vengano a trasportar questi corpi come inchiodati in quelle; il che se fusse vero, il moto sarrebbe violento fuor de la natura del mobile, il motore più imperfetto, il moto ed il motore solleciti e laboriosi; e altri molti inconvenienti s'aggiungerebbono . . . Tutto avviene dal sufficiente principio interiore per il quale naturalmente viene ad esagitarse, e non da principio esteriore, come veggiamo sempre accadere a quelle cose, che son mosse o contra o extra la propria natura.*

189 La cena V (Dialoghi, 146): *È dunque cosa conveniente alla commodità delle cose che sono ed a l'effetto della perfettissima causa, che questo moto sii naturale da principio interno e proprio appulso senza resistenza.*

Theorie der Bewegung von dem zu sprechen, was *der* Welt immanent sei. Denn als Ganzes trägt *die* Welt alle ›klassischen‹ Merkmale der Transzendenz, und zwar ersichtlich aus der Parmenides-Rezeption und der formalen Transposition der *coincidentia oppositorum* des Cusaners. ›Immanenz‹ ist jetzt die Bestimmung jedes der *infiniti mundi*, zwischen denen es keinen Kausalnexus gibt. So kann der Mond nicht Ursache von Ebbe und Flut sein; der Mond ist dafür nicht *causa*, sondern *segno*. Der Zusammenhang eines irdischen Naturphänomens mit einer bestimmten astronomischen Konstellation beruht nicht auf Abhängigkeit, sondern auf ›Synchronisation‹ immanent ablaufender Prozesse und den Kongruenzen der sie regelnden Gesetzmäßigkeiten.¹⁹⁰ Die Einheit der antik-mittelalterlichen und noch der kopernikanischen Welt als einer kausal durchwalteten Ordnungsstruktur ist gesprengt, und die neue Möglichkeit, diese Einheit als ein System der Abhängigkeit der Massen im Raum physikalisch darzustellen, ist noch nicht einmal geahnt.

Giordano Bruno und Leibniz rücken aneinander durch die Vergleichbarkeit ihrer Leistung – der Funktion, nicht dem Erfolg nach –, den geschichtlichen Raum zwischen den beiden Weltbegriffen der scholastischen und der newtonischen Physik auszufüllen. Diese Zwischenlösung ist ausgezeichnet durch den Grundgedanken der Unmittelbarkeit der monadischen Einheiten der Realität zu einem sich als Gesetzmäßigkeit mitteilenden Ursprung. Daraus resultiert die Garantie einer ›prästabilierten Harmonie‹ als Äquivalent des kausalen Nexus. Nur deshalb können kosmische Konstellationen zu ›Zeichen‹ des Ereignisverlaufs innerhalb einer jeden Welt werden. Dieses Prinzip der Unmittelbarkeit bewahrt die Möglichkeit theoretischer Erkenntnis über den Hiatus zweier völlig heterogener Wissenschaftsideen hinweg.

Die Natürlichkeit der Kreisbahnbewegungen der Weltkörper beruht nicht mehr auf der Sondernatur der stellaren Materie, sondern auf einer Übertragung der Theorie von den ›natürlichen Orten‹ auf das Verhältnis der Gestirne zu ihren Bahnpunkten. So gibt die Stellung des Erdkörpers im Raum jeweils den ›natürlichen Ort‹ sei-

190 La cena V (Dialoghi, 147): *Segno ed indizio, dico, perché il vedere queste cose con certe disposizioni della luna, ed altre cose contrarie e diverse con contrarie e diverse disposizioni, procede da l'ordine e corrispondenza delle cose, e le leggi d'una mutazione che son conformi e corrispondenti alle leggi de l'altra.*

Es ist einleuchtend, daß es eine selbständige Anthropologie des Nolaners nicht gibt; für ihn ist der Mensch kein Thema *sui generis*. Er nimmt sich als einen der unendlichen Durchgänge der Selbstverwirklichung der Natur zurück in den universalen Prozeß, den er in seiner Art und mit seinen Mitteln ›betreibt‹. Über den Menschen zu reden, ist ein beiläufiges kosmologisches Thema. Wenn der Mensch die anderen Wesen überragt, so ist das nicht als zentrale und einzigartige Weltposition zu verstehen, sondern als Potenzierung der universellen Tendenz zur Transformation des je Gegebenen, als Übersetzung des Prozesses in ›Arbeit‹.

Im ersten Abschnitt des dritten Dialogs des »Spaccio« erwidert Zeus auf die Bewerbung des Müßigganges (*Ocio*) und des Schlafes (*Sogno*) um einen Platz unter den Sternbildern mit einer Ablehnung der Muße zugunsten der Arbeit. Dem Menschen hätten die Götter den Intellekt und die Hände gegeben, damit er nicht nur nach Maßgabe der Natur und ihrer Ordnung (*secondo la natura e ordinario*) tätig werden, sondern über die Gesetze der Natur hinausgehen könne (*ma, e oltre, fuor le leggi di quella*), um eine andere Natur, andere Ereignisabläufe, andere Ordnungen hervorzubringen (*acciò, formando o possendo formar altre nature, altri corsi, altri ordini con l'ingegno*). In dieser Freiheit von der Verbindlichkeit des Vorhandenen liegt nach den Worten des Zeus die Möglichkeit des Menschen, die Ebenbildlichkeit Gottes zu erlangen als *dio de la terra*. Die Überschreitung der Natur als des schon Vorhandenen wird zu dem für den Menschen von der Natur vorgesehenen Daseinssinn.

Mit einer Umkehrung der Kulturkritik des Lukrez verwirft Bruno durch den Mund des Zeus die Vorstellung von einem goldenen Zeitalter der tierhaft-müßigen Lebensweise des sich auf die Natur verlassenden und sich ihr anheimgebenden Menschen. Zwar haben auch hier Nöte und Schwierigkeiten des Daseins zur Anpassung der Fähigkeiten an die Erfordernisse der Umwelt geführt, aber die Verselbständigung der dabei gemachten Erfindungen und Entdeckungen zum Kulturprozeß ist als Nachahmung göttlichen Handelns legitimiert. Die Selbstermächtigung gegenüber der Natur ist zur Ermächtigung durch die Natur umgedeutet. Indem die Unendlichkeit der Omnipotenz nun als Fortschritt von Tag zu Tag durch neue Erfindungen und durch die ständig sich qualifizierende An-

strengung nachgeahmt wird, ist die Ebenbildlichkeit Gottes nicht mehr die jedem Individuum aufgeprägte Signatur seiner Herkunft, sondern die von der Gattung zu realisierende Idealität ihrer Zukunft. Hier scheint die metaphorische Auffassung, Geschichte sei organischer Reifungs- und Alterungsprozeß eines Gattungswesens, in die Fortschrittsidee durchzubrechen.

Die Differenz zum Cusaner ist klar: Kein Individuum kann den Daseinsinn der Gattung erfüllen, und in keinem geschichtlichen Glied der Gattung kann daher die Menschheit ihre endgültige Vereinigung mit der Gottheit erfahren. Die hypostatische Union wäre nicht die Mitte und Wende der Geschichte, sondern ihr Sinnbruch und ihr Ende.

Diese Differenz ist für die Aspekte der Epochenschwelle wesentlich. Für den Cusaner ist die Gottebenbildlichkeit des Menschen ein eidetisches Merkmal, ein wesensbestimmendes Prädikat, das einer einmaligen höchsten Aktualisierung und maximalen ›Genauigkeit‹ fähig ist. Für den Nolaner ist die Gottebenbildlichkeit ein Ideal, das der Entfernung des Menschen von seiner Herkunft aus der Bestialität eine Richtung gibt, die keine Ruhe im Erreichen eines Zieles verspricht.²⁰² Auch hier ist die Zeit die reale Bedingung für die Möglichkeit des Idealen; die Figur der substantialen Form ist als Präsenz verloren und auf die Dimension der Zeit projiziert. Die Auffassung des Menschen als eines sich selbst entwickelnden und potenzierenden Wesens nimmt nur jenes Kontinuum der Evolution vorweg, das für die Fauna des Außermenschlichen vorläufig noch als Metamorphose gesehen werden muß, als Wechsel der je für sich geprägten Formen. Der Mensch ist in diesem Universum nur der Übergang von einem Status der Transformation in einen anderen, die Fortsetzung des einen großen Prozesses mit neuen Mitteln. Er ist nicht Mikrokosmos, nicht die zentrale Dynamis, die alles Seiende noch einmal zu sein vermag.

Man muß, um die Differenz der Aspekte zu voller Schärfe zu bringen, noch einmal nachlesen, was der Cusaner über den Menschen geschrieben hatte: Die Einheit des Menschlichen, verwirklicht im konkreten menschlichen Dasein (*humaniter contracta*), scheint das All

202 Spaccio III 1 (Dialoghi, 733): *Onde sempre più e più per le sollecite ed urgenti occupazioni allontanandosi dall' esser bestiale, più altamente s'approssimano a l'esser divino.*

in der ihr gemäßen Weise in sich einzuschließen. Die Kraft dieser Einheit nimmt es mit dem Universum auf und zwingt es in die Gewalt des Menschen, so daß nichts seinem Können entgeht (*ut nihil omnium eius aufugiat potentiam*). Denn alles getraut er sich mit den Sinnen oder der Vernunft oder der Einsicht zu erfassen. Diese in ihm liegenden Fähigkeiten führen zu einer Selbsteinschätzung, die an alles nach dem Maßstab des Menschlichen herangehen zu können glaubt. Der Mensch ist die Welt, wenn er auch nicht alles konkret sein kann, weil er eben Mensch ist; also ist er ein Mikrokosmos oder eine menschliche Welt (*humanus mundus*). Der Bereich der Menschlichkeit umfaßt Gott und das Weltall in der menschlichen Mächtigkeit. So kann der Mensch ein menschlicher Gott und Gott auf menschliche Weise sein; er kann ein menschlicher Engel, ein menschliches Tier, ein menschlicher Löwe oder Bär oder irgend etwas anderes sein, denn innerhalb der Mächtigkeit des Menschen liegt es, alles auf seine Weise zu sein.²⁰³

Das könnte der Nolaner, bei aller Verwechselbarkeit der sprachlichen Mittel, nicht geschrieben haben. Bei ihm ist das indefinible Potential des Menschlichen umkreist von den Gestalten seiner möglichen Verfehlung. Was der Mensch werden kann, ohne es jemals zu sein, Bild und Gleichnis der Gottheit, wiederholt sich, um eine Stufe versetzt, im Tierischen, das, wie Affe und Nachtkauz, *ad imagine e similitudine de l'uomo* figurieren kann oder das als verborgene Realität in der Scheingestalt des Menschlichen *sub imagine et similitudine hominum* auftritt.²⁰⁴ Metamorphose und Maskenspiel, Wesensrealität und Wesensprätention, wirkliche Menschen und solche *che son fatti ad imagine e similitudine di quelli* werden für die Anschauung, die sich auf sich verläßt, verwechselbar.²⁰⁵ Die große biblische Formel der Anthropologie wird zum Formular eines Docketismus, in dem Wahrheit und Schein *einer* Welt angehören und Vergewisserung nicht mehr aus der Anwesenheit des Eidos geholt werden kann. Der *Asino Cillenico* soll in dieser Indifferenz der Wesen, bei der die Gestalt nicht mehr die Substanz indiziert, eine seiner Wiedergeburten als Aristoteles gehabt haben, und in der

203 De coniecturis II 14: *Intra enim humanitatis potentiam omnia suo existunt modo.*

204 La cena I (Dialoghi, 23); Oratio Valedictoria (Opera lat. I/1, 22).

205 De la causa I (Dialoghi, 208).

Rede an den Esel parodiert Merkur die »Oratio de hominis dignitate« des Pico della Mirandola.

Die Weisheit der *docta ignorantia* erscheint in Gestalt der *Asinità*. Sie oszilliert zwischen der Satire auf das *sacrificium intellectus* und der Parodie auf eine »wissende Unwissenheit«, die nicht mehr Index für die Unerfaßbarkeit einer transzendenten Wahrheit ist, sondern die Aufhebung eines vermeintlichen Wissens, das die Möglichkeit zu neuer Einsicht blockiert und dessen Preisgabe die Bewegung freigibt, die zur Erkenntnis führen kann.²⁰⁶ Die *docta ignorantia* ist von der Transzendenz auf die Zeit umgebogen, sie ist diejenige Weise Unwissenheit, die sich den Neubeginn und den Wahrheitsgewinn nicht durch Selbstgenügsamkeit und Heilsgewißheit verstellt. Die *santi dottori e Rabini illuminati* sind verkörpert in der *Asinità*, deren Eselsklaue die impotent gewordene Hand des Adam-Prometheus ist, die sich nicht nach der verbotenen Frucht des Wissens ausstrecken kann, während ihre gespitzten Ohren auf gläubiges Hören eingestellt sind.

Die Abwendung des Nolaners, unmittelbar vor dem Aufflammen des Scheiterhaufens, von dem Bilde des menschengewordenen und gekreuzigten Gottes – das war nicht oder nicht nur das trotzig finale des entsprungenen Mönches, sondern auch oder vor allem der Gestus der durchgehaltenen Konsequenz aus der Vision eines neuen Universums. Was diese Vision dem Ketzer zwingend vorgestellt hatte, war eine Einheit der Realität, in der alles sich nachbildender, sich äußernder Gott war, sogar der Mensch gottwerdendes Wesen; in der aber die alle Wirklichkeiten umfassende Transformation die Singularität eines in die Menschengeschichte sich einzwängenden Gottes, eines sich selbst als *Kenosis* der Gottverlassenheit ausweisenden Heilsaktes nicht zuließ und ihn zum Ärgernis und Anstoß eines Gegensymbols umwerten mußte. Die große Symmetrie von Gottwerdung des Menschen und Menschwerdung Gottes, die der Cusaner gegen den ausbrechenden Konflikt zwischen mittelalterlichem Gottesbewußtsein und neuem Selbstbewußtsein aufgerichtet hatte, war durch das dritte Element des Systems – das Nikolaus selbst noch mit Vorsicht als Bilanzierung der transzendenten Unendlichkeit eingeführt hatte: die entgrenzte Welt – zerstört worden.

206 Cabala del Cavallo Pegaseo I (Dialoghi, 873).

Zwischen dem Cusaner und dem Nolaner wird eine wieder zutage getretene Ambivalenz im Wirklichkeitsbegriff ausgetragen, die in der frühen Geschichte der christlichen Dogmatik, in der Ausschaltung der gnostisch-phänomenalistischen Christologien, entschieden und erledigt zu sein schien. Des Gnostikers Marcion radikale Trennung zwischen dem Gott der Schöpfung und dem Gott der Heilsbotschaft ließ die Leiblichkeit des Christus als bloß episodische Anpassung an die Bedingungen der Weltgefangenschaft des Menschen, als Täuschung der das Universum und in ihm die Menschheit bewachenden Dämonen fungieren.

Das ist keine abseitige Spezialität der Dogmengeschichte. Das selbstverständlich Gewordene nicht als das ursprünglich Selbstverständliche zu sehen, ist die Aufgabe jeder geschichtlichen Reflexion. Der Inkarnationsgedanke ist letztlich das Resultat einer fundamentalen Differenz zwischen biblischer und paganer Theologie, die sich auf den einfachen Sachverhalt bringen läßt, daß den Juden das Wort ›Gott‹ ebenso schwer von der Zunge ging wie den Griechen leicht. Ob das damit zusammenhing, daß der Gott des Alten Testaments die mit *einem* Volk verbündete, der übrigen Welt entzogene und zu verschweigende Schutzmacht war, während die griechischen Götter welthaft und weltfreudig, rezipierbar und transportierbar waren, kann hier auf sich beruhen. Im Umkreis des Alten Testaments hatte sich eine ganze Galerie von Heilsfunktionen ausgebildet, die keine Götter waren und werden konnten, während den Griechen und Römern derartiges leicht zum Gotte auswuchs, auch zu einem verkleideten, vieler Metamorphosen fähigen Gott. Als daher der hellenistischen Welt der ›Menschensohn‹ als Heilbringer angeboten wurde, lag es nahe, ihn als Metamorphose eines Gottes – des Gottes, wenn es nur diesen einen geben sollte – zu integrieren. Aber die hellenistische Welt hatte auch die philosophische Kritik am Mythos der Götter und ihrer ›Geschichten‹ ausgebildet, und für diese Kritik waren die Metamorphosen des Mythos im Kern Lüge, listige Täuschung, Mißbrauch der Macht eines Gottes. In die Dimension solcher Zweideutigkeit durfte derjenige nicht geraten, der die endgültige Wahrheit gebracht haben sollte. Der Gedanke der Inkarnation als der Union zweier Naturen hatte die Folgerung aus dieser Lage gezogen: Er hatte eine sich mehr und mehr philosophisch rechtfertigende und

formulierende Dogmenbildung gegen den Verdacht abgeschirmt, wieder und noch einmal der Mythos zu sein.

Die Neubildung des Ausdrucks ›Person‹, an dem Giordano Bruno sich stoßen sollte, belegt am besten diese Intention. Die ursprüngliche Bedeutung des Wortes²⁰⁷ geht gerade nicht auf den Kern des wirklichen Subjekts, sondern auf die Rollen, in denen es sich darstellt und verhüllt. Der Ausdruck widerstrebt einer Konstruktion, die zwei ›Naturen‹ zu einer ›Person‹ integrieren will und dies in einem Sinne, der erst unserem, durch die Bedeutungsgeschichte vorgeprägten und fixierten Begriff von Person entspricht. Die Begriffsgeschichte zeigt an, daß Probleme auftreten, die der antiken Metaphysik nicht nur unbekannt geblieben waren, sondern auch unerfaßbar gewesen wären. Mit dem Kunstgriff eines Bedeutungswandels waren sie eher verdrängt als gelöst worden. Hier entspringen die an Streitigkeiten so reichen Anstrengungen der ersten Jahrhunderte mit ihrer allergischen Empfindlichkeit gegen den leisesten Anschein eines theologischen Illusionismus. Der Inkarnationsgedanke war – gleichgültig, daß das nicht intendiert sein konnte – eine unendliche Bestärkung der menschlichen Selbstachtung. Durch ihn blieb es nicht beliebig und provisorisch, welche Gestalt der Gott annimmt, denn diese Gestalt wird sein eigenes und bleibendes Schicksal. Auf diese Endgültigkeit des Paktes kam es theologisch an. Sie enthielt die unabdingbare Garantie des ›ewigen Bundes‹, während die Metamorphose den Charakter des Episodischen hatte und die Implikation umschloß, daß alles alles werden kann. Die mythische Kategorie der Metamorphose zu erneuern, zum kosmischen Ritual zu steigern, konnte nur eine Versicherung zugunsten des Universums und der Ebenbürtigkeit seiner Gestaltenfülle, nicht zugunsten des Menschen sein. Der spätmittelalterliche Nominalismus hatte, ohne es zu erkennen, diese Problematik wieder aufgeworfen, indem er die Inkarnation unter die Prämisse der absoluten göttlichen Freiheit stellte und dem Menschen keinen Anspruch darauf ließ, das wesenhaft bevorzugte Geschöpf in der Natur zu sein, welches allein zum Medium der Selbstmitteilung des verborgenen Gottes werden konnte.

Der Nolaner hat nur eine Herausforderung angenommen, die ge-

207 Die sich in Wendungen wie *personam agere*, dann *personam induere*, *personam ferre* oder *personam mutare* niedergeschlagen hatte.

schichtlich schon gestellt war. Er hat ihr eine Antwort gegeben, die an die Wurzel der Formation des geendeten Zeitalters griff. Was als ›frohe Botschaft‹ empfangen und in der Mühsal der Jahrhunderte schließlich ›Scholastik‹ geworden war, empfand er als Trauma. Mochte er auch glauben, den neuen Ansatz dort zu suchen, wo die ›alte wahre Philosophie‹ begründet worden war, so war das eine Selbsttäuschung. Die Geschichte kennt keine Wiederholungen des Gleichen: ›Renaissancen‹ sind ihr Widerspruch.