



universität
wien

DISSERTATION

Titel der Dissertation

„Transzendenz und Immanenz Gottes bei Giordano
Bruno“

Verfasser

MMag. Gerhard Lechner

angestrebter akademischer Titel

Doktor der Philosophie (Dr. phil.)

Wien, März 2009

Studienkennzahl lt. Studienblatt: A 092 296

Dissertationsgebiet lt. Studienblatt: Philosophie

Betreuer: A. o. Univ. Prof. Dr. Walter Zeidler

Inhaltsverzeichnis

1	<i>Einleitung</i>	1
2	<i>Rezeption der Philosophie Brunos</i>	3
2.1	Brunos Rezeption im deutschen Idealismus	5
2.2	Die Rezeption Brunos im 20. Jahrhundert	9
3	<i>Die Renaissancephilosophie und geschichtliche Voraussetzungen für die Philosophie Giordano Brunos</i>	21
3.1	Nikolaus von Kues (Cusanus)	22
3.2	Pico della Mirandola	26
3.3	Cornelius Agrippa von Nettesheim	37
3.4	Thoeophrastus Paracelsus	41
4	<i>Die Metaphysik bei Giordano Bruno</i>	47
4.1	Die Metaphysik in „Über die Ursache, das Prinzip und das Eine“ (1584)	47
4.2	Die Metaphysik in „Über das Unendliche, das Universum und die Welten“ (1584)	53
4.3	Die Metaphysik in „Die heroischen Leidenschaften“ (1585)	55
4.4	Die Metaphysik in den lateinischen Schriften	60
4.5	Die Metaphysik in den Inquisitionsakten	66
4.6	Brunos Metaphysik als Synthesis zwischen aristotelischer und platonischer Metaphysik	72
4.6.1	Parallelen und Differenzen zwischen der Metaphysik bei Aristoteles und Bruno	73
4.6.2	Parallelen und Differenzen zwischen der Metaphysik bei Platon und Bruno	80
4.6.3	Giordano Bruno und die neuplatonische Metaphysik	93
4.6.4	Giordano Bruno und die hermetische Metaphysik	103
5	<i>Die Metaphysik der Seele bei Bruno</i>	114
5.1	Der Begriff der Weltseele im Werk von Bruno	114
5.2	Die Weltseele bei Platon	121
5.3	Die Weltseele in der stoischen Philosophie	125
5.4	Die individuelle Seele bei Giordano Bruno	130
5.4.1	Aufstieg und Abstieg der Seele	130

5.4.2	Das Verhältnis von Seele und Körper	138
5.4.3	Die Seele als sich bewegende Zahl	148
5.4.4	Die individuelle Seele und die Astrologie	154
5.4.5	Fazit	158
6	<i>Der Materiebegriff in Brunos Philosophie</i>	160
6.1	Der Begriff der Materie bei Platon und Plotin	160
6.2	Der Begriff der Materie bei Aristoteles	165
6.3	Der Begriff der Materie bei Bruno	167
7	<i>Schlussbemerkungen und abschliessende Thesen</i>	174
8	<i>Literaturverzeichnis</i>	178

1 EINLEITUNG

Bis in unser Jahrhundert sind die Einschätzungen über Giordano Bruno sehr ambivalent. Von den einen wird er gefeiert als Wegbereiter der neuzeitlichen Philosophie und als wichtiger Vertreter der damals aufkommenden naturwissenschaftlichen Bewegung, die von Kopernikus ausging. Von anderen wird er als magisch verbrämter, unsystematisch-spekulativer Obskurantist verworfen.¹ Diese Arbeit befasst sich mit der Frage, ob und wie Gott in der Philosophie Brunos gedacht wird. Auch hierbei kann eine sehr starke Ambivalenz in der Sekundärliteratur festgestellt werden. Teile der Forschung sehen bei Bruno einen Pantheismus (siehe Hirschberger), andere erkennen bei ihm einen stark platonischen bzw. neuplatonischen Bezug beim Gottesbegriff.

Zunächst soll die Frage des Gottesbegriffes als solche im gesamten Werk Brunos herausgearbeitet werden. Manche Interpreten wollen auch eine Wende hin zum Pantheismus im Spätwerk (in den lateinischen Schriften) erkennen. Verweise zu Gott finden sich in allen Werken. Zentrale These dieser Arbeit ist es, dass bei Bruno eindeutig von einem neuplatonischen Gottesbegriff gesprochen werden kann. Gott geht nicht vollständig in der Natur auf, sondern die Transzendenz Gottes wird in allen Werken systematisch deutlich. Die These des Pantheismus ist jedoch aus mehreren Gründen sehr naheliegend. Diesen Gründen soll in weiterer Folge nachgegangen werden. Bruno betrachtet die Welt als Schatten bzw. als Spiegel Gottes. Das „Neue“ gegenüber antiken bzw. mittelalterlichen Vorstellungen des Neuplatonismus ist die Aufwertung des Begriffes der Materie. Diese bezeichnet Bruno als etwas „Göttliches“ und damit widerspricht er etwa Plotin, der die Materie als das „Böse“ bezeichnete. Bei Plotin ist die letzte Stufe der Emanation die Materie. Sie ist aber nichts „Göttliches“, sondern nur noch Negation des Guten, Prinzip des Bösen und so der Gegenpol des Ur-Einen.² Die Materie wird jedoch nicht als konkret stoffliches Ding gesehen, sondern ist

¹ Anne Eusterschulte, Giordano Bruno zur Einführung, Hamburg 1997, S. 12f

ontologisches Prinzip, das als Grundlage aller körperlichen Stofflichkeit dient.³ Dieser Dualismus der Antike und des Mittelalters wird im Neuplatonismus der Renaissance Schritt für Schritt aufgehoben bis sie bei Bruno schließlich zum „Göttlichen“ erhoben wird. Diese Tatsache ist vermutlich für viele Interpreten der Grund gewesen Bruno in die „Pantheismusecke“ zu stellen. Es sei jedoch drauf hingewiesen, dass das „Göttlich“ nicht mit Gott gleichzusetzen ist. Dieser Unterschied wurde oft übergangen, und man hat so ein charakteristisches Merkmal der Bruno'schen Metaphysik übersehen. Trotzdem folgt Bruno Plotin in sehr vielen Punkten und für ihn galt das Prinzip: „Antiqua vera philosophia“⁴.

Bruno dehnt den Gedanken der Unendlichkeit Gottes auch auf die Welt aus. Die Welt ist als Spiegel des Absoluten unendlich und unbegrenzt. Diese These war in der damaligen Zeit natürlich revolutionär und ging noch über die Thesen von Kopernikus hinaus. Die zentrale Schrift, in der dieser Gedanke ausgeführt wird, ist „Von der Ursache, dem Prinzip und dem Einen“. Diese Schrift gilt als das Hauptwerk Brunos', in der zentrale Gedanken seiner Metaphysik, Kosmologie und Erkenntnistheorie dargelegt werden. Einige Interpreten unterstellen Bruno in diesem Werk, dass Gott und das Universum als ident gedacht werden. In dieser Arbeit wird zu zeigen sein, dass Bruno die Transzendenz Gottes auch in diesem Werk voraussetzt, wenngleich Gott gleichzeitig in allen Dingen gegenwärtig ist. Diese scheinbare Ambivalenz soll entkräftet werden.

² Hirschberger; Geschichte der Philosophie; Band I, Freiburg 1980, S. 309

³ J. Halfwassen, Plotin und der Neuplatonismus, München 2004, S. 120ff; Die Materie als das Böse (kakón) kann nicht moralisch verstanden werden, sondern muß metaphysisch gedeutet werden.

⁴ Mirko Sladek, Fragmente der hermetischen Philosophie in der Naturphilosophie der Neuzeit, Frankfurt am Main 1984, S. 96

2 REZEPTION DER PHILOSOPHIE BRUNOS

Ziel dieses Kapitels ist es, die Ambivalenz in der Interpretation der Philosophie Brunos aufzuzeigen.

Eine systematische Rezeption des Werkes von Bruno aus dem 17. und dem frühen 18. Jahrhundert liegt nicht vor. Bei Spinoza und bei Leibniz kann der Einfluss Brunos nicht eindeutig nachgewiesen werden und da Bruno als Ketzer verbrannt wurde, ist vermutlich eine eingehende Beschäftigung mit seiner Philosophie ausgeblieben. Der Schüler von Jakob Böhme, Abraham von Franckenberg (1593-1652), der selbst Herausgeber von mystischen Schriften war, stellt in seinem „Oculus sidereus“ den späten Bruno vor. Für ihn war Bruno ein platonisierender Pantheist.⁵ Diderot und der Baron von Holbach vereinnahmten Bruno für einen aufklärerischen, materialistischen Kampf gegen den Obskurantismus der Kirche. Diderot erwähnt Bruno in seiner Encyclopedie als einen freien Denker.⁶ Erst gegen Ende des 19. Jahrhunderts taucht eine kritische Schrift von Jacobi über „Die Lehre des Spinoza“ auf. Diese Schrift geht aus einer Auseinandersetzung zwischen Jacobi und Lessing hervor. Jacobi bezichtigte Lessing der Anhängerschaft einer spinozistischen bzw. pantheistischen Denkungsart. In der Schrift selbst versuchte Jacobi Spinoza als Pantheisten zu entlarven. Jacobi wollte der Lehre des „hen kai pan“ strikt entgegenzutreten, weil er dadurch das theistische Gotteskonzept bedroht sah. Ausgangspunkt für Jacobi war eine Übersetzung der Schrift „De la causa, principio e uno“ von Giordano Bruno. Jacobi kennzeichnete diese Schrift als Grundlage für die pantheistische Philosophie Spinozas. Im folgenden sein Kommentar dazu:

⁵Elisabeth von Samsonow, In: Sloterdijk, Giordano Bruno, Ausgewählte Schriften, München 1999, S. 38; Elisabeth von Samsonow erwähnt den Ausdruck „platonisierender Pantheist“. Laut dem Historischen Wörterbuch tauchte der Begriff Pantheismus aber erst im 18. Jahrhundert bei Toland auf. (J. Ritter/K. Gründer; Historisches Wörterbuch der Philosophie, Band 7, Basel 1989, S. 59)

⁶ebenda, S. 39

„Mein Hauptzweck bey diesem Auszuge ist, durch die Zusammenstellung des Bruno mit dem Spinoza, gleichsam die Summa der Philosophie des „Hen kai pan“ in meinem Buche darzulegen. Bruno hatte diese Schriften der Alten in Saft und Blut verwandelt, war ganz durchdrungen von ihrem Geiste, ohne darum aufzuhören Er selbst zu seyn. Jenes ohne dieses findet sich auch nie. Darum unterscheidet er mit eben so viel Schärfe, als er mit großem kräftigen Sinne zusammenfasst. Schwerlich kann man einen reineren und schöneren Umriß des Pantheismus im weitesten Verstand geben, als ihn Bruno zog.“⁷

Was ist nun eigentlich genau unter dem Begriff „Pantheismus“ zu verstehen? „Ein Pantheist ist ein vornehmer Atheist“ meinte Arthur Schopenhauer.⁸ Sehr häufig wurde der Pantheismus mit dem Atheismus in Verbindung gebracht. Pantheisten galten häufig als Materialisten bzw. als Atheisten. Im Historischen Wörterbuch der Philosophie wird der Begriff Pantheismus näher beleuchtet, der erstmals 1709 vom Theologen J. De la Faye in einer gegen J. Toland geführten Streitschrift verwendet wurde. Toland meinte zum Pantheismus in seinen „Origines Judaicae“:

„es gebe kein von der Materie und diesem Weltgebäude unterschiedenes göttliches Wesen, und die Natur selbst, d.i. die Gesamtheit der Dinge, sei der einzige und höchste Gott“⁹

Für Toland gibt es keine Transzendenz Gottes. Im Begriff des Pantheismus wird Gott vollständig immanent gedacht. Bei Hügli findet sich eine ähnliche Definition: Pantheismus wird als:

„Lehre, nach der das Seiende und Gott eine Einheit bilden, die Welt (das All) und Gott nicht voneinander getrennt werden können.“¹⁰

⁷ F. H. Jacobi, Schriften zum Spinozastreit, Hamburg 1988, S. 152; Das Jacobi die Schriften und die Umstände des Lebens von Giordano Bruno nicht so gut bekannt waren, wie sie uns heute sind, geht aus einer Fußnote hervor. Jacobi zitiert in dieser Fußnote einen gewissen Bruckner, der meinte Bruno wäre verbrannt worden. Und Jacobi meint diese „These“ von Bruckner sei wohl nicht wirklich zu bezweifeln.

⁸ z.B. bei Ernst Bloch, Gesamtausgabe, Band 12, Zwischenwelten in der Philosophiegeschichte, Frankfurt am Main 1977, S. 198

⁹J. Ritter/K. Gründer; Historisches Wörterbuch der Philosophie, Band 7, Basel 1989, S. 59

Von diesem Begriff des Pantheismus wird in den weiteren Ausführungen in dieser Arbeit ausgegangen.

2.1 BRUNOS REZEPTION IM DEUTSCHEN IDEALISMUS

Durch den Pantheismusstreit zwischen Jacobi und Lessing wurden die Schriften Brunos stark rezipiert. Vor allem Schelling und Hegel waren sehr solide Kenner der Philosophie Brunos. Auch Goethe hat sich nachweislich mit Bruno beschäftigt.¹¹

Schelling gibt 1802 eine Schrift mit dem Titel „Bruno oder über das göttliche und natürliche Princip der Dinge. Ein Gespräch“ heraus. In diesem Werk bezieht sich Schelling auf kein bestimmtes Werk von Bruno. Schellings Quelle war vermutlich die bereits angesprochene Schrift von Jacobi „Über die Lehre des Spinoza“, in der der Brunosche Dialog „De la causa, principio et uno“ enthalten ist. Ziel Schellings ist es, die Behauptung J.G. Fichtes Naturphilosophie und transzendentaler Idealismus stelle einen Widerspruch dar, zu widerlegen. Die Schrift ist, wie in der Renaissancephilosophie üblich, in Dialogform verfasst. Auch Bruno verfasste einige Schriften in dieser Tradition. Im Dialog gibt es vier Teilnehmer: Anselmo, Alexander, Lucian und Bruno. Jeder der vier vertritt jeweils eine philosophische Strömung. Anselmo ist Materialist, Alexander Intellektualist, Lucian Idealist und Bruno Realist.¹² Im zweiten Dialog behandelt Schelling den entscheidenden Punkt seiner Arbeit. Er stellt das Identitätssystem mit seinen drei Momenten- „das Absolute“, „die Natur“ und „der Geist“- dar. Das Absolute bestimmt „Bruno“ im

¹⁰A. Hügli/P. Lübcke, Philosophie-Lexikon, Reinbeck bei Hamburg 2000, S. 473

¹¹Eusterschulte, Giordano Bruno zur Einführung, Hamburg 1997, S. 136ff

¹²F. Volpi, Großes Werklexikon der Philosophie, Band II L-Z, Stuttgart 1999, S. 1325

Dialog dem Wesen nach weder als ideal noch als real, es ist weder Denken noch Sein. Dieses Absolute ist unendlich und das Denken ist mit dem Anschauen schlechthin eins. Die Dinge werden nicht durch die Begriffe unendlich, sondern durch die Ideen.¹³ Hier positioniert sich „Bruno“ ganz im Sinne der neuplatonischen Metaphysik. Der begriffliche Unterschied zu Plotin liegt darin, dass Plotin das Absolute mit „Das Eine“ (hen) bezeichnet. Aus diesem Einen geht der Geist (nous) hervor, der der Inbegriff aller Ideen ist. Bei Plotin sind diese beiden Hypostasen (Hen, nous) hierarchisch zu denken. Das Eine ist Einheit und der Geist ist bereits Vielheit.¹⁴ Schelling unterscheidet eindeutig zwischen dem Absoluten und den Ideen. Das geht aus folgendem Zitat hervor. Im Dialog spricht hier Bruno:

„Denn die Idee unterscheidet sich von dem Begriff, dem nur ein Teil ihres Wesens zukommt, dadurch, dass dieser bloße Unendlichkeit ist und eben deswegen unmittelbar und der Vielheit entgegengesetzt, jene dagegen, indem sie Vielheit und Einheit, Endliches und Unendliches vereinigt, auch gegen beide völlig gleich sich verhält.“¹⁵

„Bruno“ verwendet hier anstelle des Wortes „Absolutes“ den Terminus Begriff. Die Idee ist Vielheit und Einheit zugleich. Das ist ein Gedanke von Plotin und ursprünglich auch von Platon, denn in allen Dingen, die aus der „ersten Einheit“ (hen) stammen, ist die Einheit enthalten. Die Idee kann als eine Einheit bezeichnet werden, die eine Vielheit in sich hat.¹⁶

Für diese Arbeit ist beim genannten Zitat entscheidend, dass Schelling beim historischen Giordano Bruno wohl von der Transzendenz Gottes ausgegangen ist.

¹³F.W.J. Schelling, Bruno oder über das göttliche und natürliche Princip der Dinge. Ein Gespräch, Felix Meiner Verlag, Abt. IV. 246, Hamburg 2005, S. 36f

¹⁴z. B.: J. Halfwassen, Plotin und der Neuplatonismus, München 2004, S. 32ff bzw. S. 59ff

¹⁵F.W.J. Schelling, Bruno oder über das göttliche und natürliche Princip der Dinge. Ein Gespräch, Felix Meiner Verlag, Abt. IV. 243, Hamburg 2005, S. 33)

¹⁶J. Halfwassen, Plotin und der Neuplatonismus, München 2004, S. 41; Plotin zitierte oft Platon und sprach auch von „Viel-Einheit“ (hen polla); dazu Vgl.: auch Platon, Parmenides, 137 d; Plotin sprach von Hen polla z. B.: Enneaden V 1, 8, 26)

Schelling spricht im Dialog durch Bruno. Es wird zu zeigen sein, dass Bruno in der Schrift „Über die Ursache, das Prinzip und das Eine“, die Schelling von ihm gekannt hat, tatsächlich von dieser Transzendenz ausgeht und diese immer mitdenkt. Die Auffassung Schellings kann 1802 damit schon als neuplatonisch bezeichnet werden.

Wie steht es aber nun mit den endlichen Dingen im Dialog? Schelling lässt hier wiederum Bruno sprechen:

„Wie nun das Endliche in jener absoluten Ewigkeit, die wir mit anderen auch Vernunftewigkeit nennen können, begriffen sei, ohne dass es für sich selbst aufhöre, endlich zu sein, habe ich früher genug begreiflich gemacht, o Freund. Ist also das Endliche, obwohl für sich selbst endlich, gleichwohl bei dem Unendlichen, so ist es auch als Endliches, mithin nicht zwar in Ansehung des Unendlichen, aber für sich selbst relative Differenz des Idealen und Realen, und setzt dieser Differenz erstens sich selbst und seine Zeit, hernach auch die Wirklichkeit aller Dinge, deren Möglichkeiten in seinem Begriff enthalten ist.“¹⁷

Hier wird die Problematik der Transzendenz und Immanenz Gottes deutlich. Auch Schelling hat diese Problematik im neuplatonischen Sinne gelöst, wie aus dem Zitat hervorgeht.¹⁸

Hegel bezieht sich in seinen „Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie“ auf „De la causa, principio et uno“ aus dem Jahr 1584. Offensichtlich war ihm diese Schrift im Original bekannt. Ansonsten bezieht er sich auf die Übersetzung Jacobis. Hegel meint zu Bruno:

¹⁷F.W.J. Schelling, Bruno oder über das göttliche und natürliche Princip der Dinge. Ein Gespräch, Abt. IV. 259, Hamburg 2005, S. 50)

¹⁸E. Coreth/P. Ehlen/J. Schmidt; Philosophie des 19. Jahrhunderts, Stuttgart 1997, S. 39; Coreth spricht bei der Schrift von Schelling ebenfalls von Pantheismus. Er erwähnt zwar, dass Schelling das Einheitsdenken von Platon, Plotin und Bruno übernimmt, auf der anderen Seite spricht er trotzdem von Pantheismus bzw. Panmonismus. Hier stellt sich die Frage, was Coreth unter Pantheismus versteht. Wenn er damit die weiter oben gegebene Begriffsdefinition verwendet, dann wäre wohl seine Aussage dazu nicht ganz korrekt. Wenn er jedoch unter Pantheismus auch „Panentheismus“ subsumiert, dann wäre die Aussage zweifellos richtig. Unter Panentheismus versteht Hügli jene Lehre in der alles, was ist, in Gott ist. Dies bedeutet jedoch, dass die Transzendenz Gottes gewahrt bleibt. (Vgl.: Hügli/Lübcke, Philosophie-Lexikon, Reinbeck bei Hamburg 2001, S. 473)

„Dieses System Brunos ist so ganz objektiver Spinozismus; man sieht wie tief er eingedrungen ist.“¹⁹

Für Hegel ist Brunos Hauptidee die Einheit von Form und Materie in allem, die auch Jacobi hervorhebt.²⁰ Dies scheint zunächst wieder eher auf eine pantheistische Auffassung hinzudeuten. Auf der anderen Seite sagt Hegel (Bruno zitierend):

„Das Universum, die erzeugte Natur ist aber Alles, was sie seyn kann in der That (wirklich) und auf Einmal, weil sie alle Materie nebst der ewigen, unveränderlichen Form ihrer wechselnden Gestalten in sich fasst. Aber in ihren Entwicklungen von Moment zu Moment, ihren besonderen Theilen, Beschaffenheiten, einzelnen Wesen, überhaupt ihrer Außerlichkeit, ist sie nicht mehr, was sie ist und seyn kann; sondern ein solcher Theil ist nur ein Schatten von dem Bilde des ersten Prinzips.“²¹

Hegel erwähnt in der „Geschichte der Philosophie“ auch die Schrift „De umbris idearum“. In dem erwähnten Zitat spricht Hegel beim Universum von „Bild“ oder „Schatten“ des ersten Prinzips. Dieses erste Prinzip ist Gott und Hegel hat diese Stelle korrekt zitiert. Das Universum ist auch „erzeugte Natur“, was gegen einen Pantheismus spricht. Hegel hat ja Spinoza nicht des Pantheismus bezichtigt und er spricht auch hier bei Bruno nie von Pantheismus. Bei Spinoza tritt Hegel dem Pantheismusverdacht sogar entschlossen entgegen und verweist auf den Unterschied zwischen der Substanz (Gott) und den Attributen. Die uns bekannten Attribute Denken und Ausdehnung sind nur Affektionen (Hegel zitiert hier Spinoza). Diese Attribute sind aber nicht das Substantielle. Das einzig Substantielle ist eben Gott. Hegel bezeichnet dies als Akosmismus.²²

¹⁹ Hegel, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, Band III, Frankfurt am Main 2003, S. 28

²⁰ ebenda, S. 29

²¹ ebenda, S. 30

²² ebenda, S. 162f

2.2 DIE REZEPTION BRUNOS IM 20. JAHRHUNDERT

Als Interpret Brunos ist Anfang des 20. Jahrhunderts der Herausgeber seiner „Gesammelten Werke“, nämlich Ludwig Kuhlenbeck zu nennen. Kuhlenbeck bezeichnet die Philosophie Brunos als panentheistisch und lehnt die These, dass Bruno Atheist oder Pantheist ist, ab.²³ Kuhlenbeck trifft in seiner Einführung in Band 6 teilweise sehr merkwürdige Aussagen. Diese betreffen nicht die Philosophie Brunos, sondern sein eigenes Verhältnis zum Judentum und zu diversen Rassentheorien (z.B.: Gobineau). Kuhlenbeck versucht nachzuweisen, dass Christus nicht von jüdischer Abstammung ist. Sowohl vom religiösen Standpunkt als auch aus „rationalistischer“ Sichtweise lehnt er den Gedanken ab, dass Christus Jude gewesen sei. Die erwähnte Stelle enthält auch eine abfällige Bemerkung in Richtung jüdischer Rasse, sodass man Kuhlenbeck wohl eindeutig in eine antisemitische Ecke stellen kann.²⁴

Neben politisch rechten Autoren wurde Bruno Anfang des zwanzigsten Jahrhunderts von eher „linken“ Autoren wie Bruno Wille rezipiert. Giordano Bruno zu Ehren nennt Wille eine 1900 gegründete Vereinigung Giordano-Bruno-Bund. Wille übersetzt unter anderem Gedichte von Giordano Bruno und versucht ihn für die monistische Idee zu reklamieren. Die aktivsten Teilnehmer des Bundes waren Rudolf Steiner, Max Martersteig und der Lektor des Diederich-Verlages Wolfgang Kirchbach.²⁵

Zu erwähnen ist eine Dissertation über Brunos Philosophie von J. M. Sarauw, die 1916 erschienen ist. Sarauws Titel „Der Einfluss Plotins auf Giordano Brunos Eroici Furori“ verrät auch schon die Richtung der Interpretation. Gemäß Sarauw, die übrigens in engem Kontakt mit Kuhlenbeck stand, kann man bei der Philosophie Brunos von Neuplatonismus sprechen. Sie sieht kaum einen Unterschied beim Gottesbegriff zwischen Plotin und Bruno, außer dass Bruno die

²³Giordano Bruno, Gesammelte Werke, Band 6, Jena 1907, S. VI

²⁴ebenda, S. XX f

negative Theologie nicht so konsequent vertritt wie Plotin. Sarauw ist auch die einzige Autorin, die systematisch auf den Seelenbegriff von Bruno eingeht. Sie unterscheidet generell in der Systematik der Bruno'schen Metaphysik zwischen Gott, der Weltseele und der individuellen Seele. Letztere ist Teil der Weltseele. Die individuelle Seele ist nicht räumlich im Leib, vielmehr ist der Leib in der Seele. Sarauw führt auch den ewigen Kreislauf an, indem die Seele einmal hinab- und ein andermal hinaufsteigt. Sie meint, Bruno würde die Metapher des Auf- bzw. des Abstiegs der Seele ganz bewusst im Sinne Plotins verwenden.²⁶ Interessant ist auch die Interpretation des Begriffes der Materie bei Sarauw. Sie meint Bruno wäre zunächst von dem neuplatonischen Materie-Begriff ausgegangen und sei dann, in „Über die Ursache, das Prinzip und das Eine“ auf einen fast „materialistischen“ Materie-Begriff gekommen. Sie glaubt, es sei nur der Neuplatoniker in Bruno gewesen, der ihn davon abhielt sich ganz dem Materialismus anzuschließen. Sarauw stößt sich dabei an der Aussage Brunos, dass die Materie etwas Göttliches sei.²⁷ Sarauw stellt andererseits fest:

„Während aber Plotin in der Sinnenwelt nur das Geistige sucht und für naturwissenschaftliche Untersuchungen weniger Interesse hat, ist für Bruno ein Fortschreiten in der Erkenntnis der Natur zugleich ein Emporsteigen zur Erkenntnis der Gottheit. Denn die Natur ist die Entfaltung des All-Einen.“²⁸

Ausgeschlossen werden kann mit diesem Zitat, dass Sarauw davon ausgeht, dass Bruno einen Pantheismus oder einen Materialismus vertritt.

²⁵Thorsten Hinz, *Mystik und Anarchie*, „Meister Eckhart und seine Bedeutung im Denken Gustav Landauers“, Berlin 1999, S. 134

²⁶J. M. Sarauw, *Der Einfluss Plotins auf G. Brunos Eroici Furori*, S. 54

²⁷ebenda, S. 48

²⁸ebenda, S. 49

Sehr ausführlich hat sich Ernst Bloch mit Giordano Bruno auseinandergesetzt. In seinen Vorlesungen zur Philosophie der Renaissance behandelt Bloch nicht nur das Gesamtwerk Brunos, sondern er beschäftigt sich auch eingehend mit dem Thema Transzendenz und Immanenz bei Bruno. Er meint gleich zu Beginn in seiner Vorlesung über Bruno:

„Bruno steht am Beginn der eigentlichen Philosophie der Renaissance, der große Minnesänger kosmischer Unendlichkeit, der die Immanenz so aufregend, so interessant, so geheimnisvoll, so niederwerfend und so aufnehmend zugleich zu machen versucht hat, wie in der mittelalterlichen Welt einzig das Jenseits war.“²⁹

Aus diesem Zitat kann schon die Tendenz herausgelesen werden, wo Bloch Bruno hininterpretieren wird. In der Rezeption der Schriften „De maximo et minimo“ und „De triplici minimo“ kommt Bloch zu dem Schluss, dass Bruno Gott auf das Endliche, die Welt und das Diesseits übertragen hat. Er distanziert Bruno eindeutig vom Neuplatonismus, wo die Endlichkeit „negative Schranke“ bzw. „Gefängnis“ ist.³⁰ Danach wird Bloch noch viel deutlicher:

„Ich komme damit zum dritten Punkt, zum Hauptpunkt Brunos, dem folgenreichsten. Er bezeichnet die Art, wie hier der Pantheismus erschien und wie er einen bis dahin unerhörten Glanz und eine Verführung gewann, eine Verführung, die so weit geht, dass, wenn Goethe spricht, er Giordano Bruno zweifellos mehr als mitmeint. Goethe sieht seine Substanz nicht more geometrico, sondern mit den welttrunkenen Augen des Renaissancephilosophen, er interpretiert Spinoza durch das Feuer Giordano Brunos.“³¹

Bloch versteht unter Pantheismus hier genau oben erwähntes (siehe Toland, Einleitung Kapitel 2). Die Welt oder das Universum ist Gott, wie Toland sagt. In der „natura naturans“ bleibt kein Platz mehr für einen transzendenten Schöpfergott im

²⁹ Ernst Bloch, Gesamtausgabe, Band 12, Zwischenwelten in der Philosophiegeschichte, Frankfurt am Main 1977, S. 188f

³⁰ ebenda, S. 197

³¹ ebenda, S. 198

christlichen Sinne. Die Weltseele ist zwar ein leitendes Gestaltendes, unsichtbar und auch über der Materie, aber sie ist trotzdem als weltimmanent zu denken.³² Bloch lobt Bruno bezüglich der Aufwertung, die dieser dem Materiebegriff gibt. Bruno habe die Materie gerettet, indem er den vorsokratischen Blick als neuheidnischen in die Welt bringt. Bloch hebt hervor, dass Bruno einen pantheistischen Materialismus und nicht einen mechanistischen Materialismus vertritt. Bruno betone, dass kein Körper ohne Seele sein kann. Die menschliche Seele geht wiederum aus der Weltseele hervor. Die Renaissance hat überhaupt einen sehr positiv belegten Begriff der Materie. Der Pantheismus Brunos drückt sich schließlich dadurch aus, dass er keinen Anfang der Materie annimmt und auch kein Ende des so strahlenden Universums.³³

Eine entscheidende Wende nahm die Bruno-Forschung mit einem Werk der englischen Privatgelehrten Frances A. Yates. Diese war mit dem Warburg Institut verbunden und veröffentlichte nach einigen Vorarbeiten „Giordano Bruno and the Hermetic Tradition“.³⁴ Yates bezeichnet Bruno in dieser Schrift als Vertreter einer angeblichen ägyptischen Religion. Die „ägyptische Religion“ wurde der Renaissance im „Asclepius“ und im „Corpus Hermetica“ bekannt. Diese beiden Schriften tauchten zwischen 100 und 300 v. Chr. auf und wurden Hermes Trismegistus zugeschrieben. Trismegistus soll ein weiser ägyptischer Priester gewesen sein. Doch das stimmt laut Yates nicht:

„In any case, however, they were certainly not written in a remotest antiquity by an all wise Egyptian priest, as the Renaissance believed, but by various unknown authors, all probably Greeks, and they contain popular Greek philosophy of the period, a mixture of Platonism and Stoicism, combined with some Jewish and probably some Persian influences.“³⁵

³² ebenda, S. 199

³³ ebenda, S. 200ff

³⁴ Paul R. Blum 1999, Giordano Bruno, München 1980, S. 158

³⁵ Frances A. Yates, Giordano Bruno and the hermetic tradition, Chicago 1964, S. 2f

Yates schreibt, Bruno wäre um eine hermetische Reform in der Philosophie bemüht gewesen. Yates spricht aber auch von Neuplatonismus.³⁶ Auf der anderen Seite hält sie Bruno wiederum bloß für einen Naturphilosophen, der keine Theologie betreibt:

„Bruno himself is aware of the absence of theology in his work and explains it by saying that he does not attempt to go above nature, and speaks as a pure natural philosopher. He does not want to be contrary to theology, but he seeks his divinity in the infinite worlds.”³⁷

Yates verweist darauf, dass bei Bruno keine Stellen in seinem Werk zu finden sind, in denen er sich zur Trinität bekennt. Das ist ein zentraler Unterschied zu christlichen Neuplatonikern wie Ficino, Pico della Mirandola oder Agrippa von Nettesheim.³⁸ Dadurch kann sie das theologisch christliche Desinteresse Brunos begründen.

In der neueren Zeit kommt es zu sehr vielen Kommentaren zu Brunos Philosophie, die immer wieder die Fragestellung der vorliegenden Arbeit treffen. Wirklich systematische Untersuchungen in diese Richtung gibt es aber keine. P. O. Kristeller würdigt Brunos Beitrag zur Renaissancephilosophie und weist auf seine Eigenständigkeit, aber auch auf die Einflüsse hin, die er in seinem Werk angenommen hat. In der Metaphysik sieht er den Einfluss Plotins und von Nikolaus von Kues. Kristeller erwähnt, dass viele Interpreten in der Philosophie Brunos Widersprüche entdeckten, die sie teilweise auf eine gewisse Entwicklung in seiner eigenen Philosophie zurückführen. Kristeller selbst neigt eher zur Annahme, dass eine gewisse Grundeinstellung sich durchs ganze Werk hindurchzieht. Interessant ist auch der Hinweis auf ein unlängst entdecktes Dokument aus Brunos letzten Lebensjahren,³⁹ indem Bruno feststellt die Seele komme von Gott und kehre wieder zu Gott zurück. Dieser Verweis stützt

³⁶ ebenda, S. 205ff

³⁷ ebenda, S. 250

³⁸ ebenda, S. 250

Kristellers These vom Einfluss Plotins auf Bruno. Kristeller behauptet, dass Bruno in seiner Schrift „De la causa, principio e uno“, den traditionellen aristotelischen Substanzbegriff kritisiert. Für Bruno gibt es im Gegensatz zu Aristoteles nur mehr eine Substanz. Diese Substanz wird mit Gott gleichgesetzt. Die Einzeldinge sind keine Substanzen wie bei Aristoteles, sondern Akzidentien. Bruno geht laut Kristeller von vergänglichen Manifestationen dieser Substanz aus. Kristeller verweist auf den späteren Substanzbegriff bei Spinoza. Kristeller ringt mit der Frage der Transzendenz und Immanenz Gottes. Zunächst stellt er klar fest, dass es keinen Hinweis darauf gibt, dass Bruno die Weltseele mit Gott gleichsetzt.⁴⁰ Danach kommt er aber zum Schluss, die Sache sei doch sehr zwiespältig:

„Und schließlich wird das Universum manchmal als ein Abbild Gottes und von ihm unterschieden betrachtet, manchmal verflüchtigt sich dieser Unterschied ... Im Vergleich zu seinen Lieblingsquellen, Plotin und Cusanus, geht Bruno zweifellos viel weiter in Richtung auf eine pantheistische oder immanentistische Position. Aber ich bezweifle sehr, dass er ein extremer Pantheist oder Materialist sein wollte.“⁴¹

Hier kommt wieder deutlich eine Ambivalenz hervor, die zuvor bereits zugunsten einer neuplatonischen Position geklärt schien.

Istvan Feher kommt in einem Aufsatz über Bruno zu einer sehr interessanten Schlussfolgerung. Er unterstellt Bruno nämlich einen Wandel im philosophischen Denken bei Bruno. In den Frühschriften sieht er den Einfluss der neuplatonischen Emanationslehre (Pico della Mirandola und Marsilino Ficino), während er in den

³⁹ Kristeller zitiert dabei A. Mercatis Schrift „Il sommario del processo di Giordano Bruno“ (Vatikan 1942)

⁴⁰ Paul Oskar Kristeller, *Acht Philosophen der italienischen Renaissance*, Weinheim 1986, S. 109ff; Dieses Werk scheint einen sehr guten Anklang gefunden zu haben, denn hier handelt es sich um eine deutsche Übersetzung einer erstmals 1964 erschienenen Schrift. Die Schrift wurde 1964 auf Englisch verfasst.

⁴¹ ebenda

Spätschriften eine „Weiterentwicklung“ zu einem materialistischen Monismus erkennt. Die neuplatonische Anschauung wird verwandelt in die pantheistische Anschauung, welche „Gott in den Dingen“ (Deus in rebus) sieht. Und aus diesem Wandel erfolgt die These der Unendlichkeit der Welt. ⁴²

Heinz Paetzold schreibt in der „Geschichte zur Philosophie“ einen kleinen Beitrag über Bruno. Paetzold spricht von einer neuplatonischen Grundgestimmtheit im Gesamtwerk Brunos. Bruno habe in seinem Denken eine neuplatonische (ontologische) Stufungslehre entwickelt. Der Leib ist in der Seele, die Seele im Geist und der Geist in Gott. Paetzold weist auf neupythagoreische und vorsokratische Einflüsse hin. Der heilige Geist wird bei Bruno mit der Weltseele identifiziert und die Materie wird mit göttlichen Prädikaten bedacht. Der Gedanke der Weltschöpfung tritt zurück hinter dem des ewigen Wandels. In großen zyklischen Perioden kehrt das Gleiche wieder. Paetzold geht kurz noch auf die menschliche Seele ein. Der Mensch hat in der Welt als Mikrokosmos seinen Platz und seine Würde. Die Seele bezeichnet Bruno auch als Monade. Die Monade ist eine endliche Darstellung des einen göttlichen und unendlichen Seins, dem sie auch zustrebt. Und dieses Zustreben ist die wahre Religion. Der wahre Aufstieg wird durch die Umkehr in die Tiefe des eigenen Wesens erreicht. Der Mensch braucht sich nicht in der Unendlichkeit des Alls verlieren (zum Beispiel in der Astrologie) um Gottes Gegenwart ergreifen zu können. ⁴³ Am Schluss seiner Darstellung zu Bruno schreibt Paetzold:

„Dieser Bruno hat mit seiner Sprache auf die Nachlebenden, auf Spinoza, Leibnitz, Goethe und Schelling gewirkt. Er darf nicht in einen pantheistischen Freigeist verwandelt werden, wenn sein wahrer Anspruch an uns nicht Verstummen soll, der beruht auf der Zuordnung des tätigen Selbsteinsatzes zu dem Erleiden des Göttlich-Einen, das sich der Welt aus unzugänglicher Vollmacht mitteilt.“ ⁴⁴

⁴² E. Lange/D. Alexander, Philosophenlexikon, 1982, S. 125

⁴³ K. Vorländer; Geschichte der Philosophie, Band 2, Mittelalter und Renaissance, Reinbeck bei Hamburg 1990, S. 309 ff

⁴⁴ ebenda, S. 313f

Alfred Schmidt kommt in einem Nachwort zur Reclam Ausgabe von „Über die Ursache, das Prinzip und das Eine“ zu einem sehr zwiespältigen Urteil bezüglich des Gottesbegriffes bei Bruno. Bereits in der Überschrift zum Nachwort deutet Schmidt die Richtung seiner Interpretation an. Das Nachwort trägt den Titel „Giordano Bruno als Wegbereiter eines spekulativen Materialismus“. Zu Beginn seiner Ausführungen meint Schmidt aber, dass die „gängige Redeweise“ Bruno sei Pantheist, einer Korrektur bedarf. Er zitiert dabei eine Stelle aus „Über die Ursache, das Prinzip und das Eine“ und meint, der Gottesbegriff von Bruno sei pantheistisch aufzufassen. Gott und die Welt seien keineswegs als identisch zu sehen.⁴⁵ Später spricht er dann wieder von „Natura est Deus in Rebus“. Schmidt stimmt Ernst Bloch in seiner Interpretation Brunos zu. Dieser spricht von einem „pantheistischen Monismus“ bei Bruno.⁴⁶ Auf der anderen Seite erwähnt Schmidt gleich danach wieder, dass Bruno bei Demokrit und den Epikureern bemängelt habe, dass sie behaupten würden, „nichts sei außer körperlichem Seienden“. Dadurch kommen diese nicht zur Qualität der Materie.⁴⁷ Mit der Beseelung aller Dinge und auch mit dem Begriff der Weltseele kann jedoch der Pantheismus noch nicht aufgehoben werden. Insofern kann Schmidt danach den „spekulativen Materialismus“ Brunos noch begründen.⁴⁸

Zu einer ähnlichen Auffassung wie Schmidt kommt auch Jens Bockmeier, dessen Titel schon auf die Interpretation der Philosophie Brunos hinweist. Bockmeier zitiert in seiner Schrift vornehmlich das Hauptwerk „Über die Ursache, das Prinzip und das Eine“ und er sieht in Bruno einen Vorgänger des frühbürgerlichen Materialismus.⁴⁹

Hirschberger, der in zwei Bänden die „Geschichte der Philosophie“ rezipiert, schreibt zu Bruno folgendes:

⁴⁵G. Bruno, Über die Ursache, das Prinzip und das Eine, Reclam Verlag, Stuttgart 2000, S. 187f

⁴⁶ebenda, S. 195f

⁴⁷ebenda, S. 197

⁴⁸ebenda, S. 199

„Nun hatte schon Cusanus von einer grenzenlosen Welt gesprochen, deren Mittelpunkte überall und deren Grenzen nirgends seien, und hatte darum auch schon gesehen, dass die Erde nur ein Stern unter anderen wäre. Aber bei ihm war diese Unendlichkeit nur der unerfüllbare Annäherungsversuch des Abbildes an das allein im eigentlichen Sinne unendliche Urbild, Gott, und seinen inneren Reichtum, den er sah wie Platon die unausschöpfbare innere Fülle der Idee des Guten gesehen hatte. Bei Bruno jedoch ist die Welt selbst das Unendliche und das Letztwirkliche. Die Welt ist nicht mehr Abbild Gottes, sondern tritt an die Stelle Gottes.“⁵⁰:

Hirschberger spricht von „monistischem Pantheismus“. Er verweist bei dem Begriff der Weltseele zwar auf den Neuplatonismus und die Stoa, er sieht durch diesen Begriff der Weltseele seine These des Pantheismus bestätigt.

Anne Eusterschulte kommt in ihrem Buch „Giordano Bruno zur Einführung“ zum Schluß, dass die Transzendenz Gottes bei Bruno immer mitgedacht werden muss.⁵¹ Eusterschulte betreibt eine sehr genaue und scharfsinnige Analyse der Philosophie Brunos, aber sie ist sich ihrer Sache nicht sicher, ob nicht Brunos Naturbegriff mit dem Gottesbegriff identisch ist.

„Damit stellt sich die Frage, ob Brunos Naturbegriff mit dem Gottesbegriff zur Deckung kommt, ob also die Gottheit als universales allerzeugendes Naturprinzip aufzufassen ist, sodass wir es mit einer Naturalisierung Gottes bzw. einer Vergöttlichung der Natur zu tun haben.“⁵²

⁴⁹Jens Brockmeier, Die Naturtheorie Giordano Brunos Erkenntnistheoretische und naturphilosophische Voraussetzungen des frühbürgerlichen Materialismus, Frankfurt am Main 1980

⁵⁰Hirschberger; Geschichte der Philosophie, Band II, Freiburg 1980, S. 39

⁵¹Eusterschulte, Giordano Bruno zur Einführung, Hamburg 1997, S. 41f

⁵²Eusterschulte, Giordano Bruno zur Einführung, S. 109

Sie meint, Bruno lege die Interpretation einer Einheit von Gott und Natur vielerorts nahe. Sie verweist dabei hauptsächlich auf Stellen in seinen lateinischen Spätschriften. Eusterschulte kommt aber letztlich doch wieder zum Schluss, dass bei Bruno eine Differenz zwischen dem „Gott in der Natur“ und dem Gott als „auctor naturae“, dem Schöpfer der Natur besteht.⁵³ Eusterschulte hat in ihrer Analyse des Werkes von Giordano Bruno zuvor bereits immer wieder die gleichzeitige Transzendenz und Immanenz Gottes betont. Erst in den Spätschriften ist das für sie nicht mehr ganz so klar, obwohl sie, wie erwähnt, die Differenz zwischen dem transzendenten und dem immanenten Gott auch in den lateinischen Spätschriften hervorhebt.

Eine sehr detaillierte Einführung in das Werk Giordano Brunos gibt auch P. R. Blum. Blum bringt aus „Über die Seele“ (De anima) von Aristoteles ein Beispiel für den Zusammenhang zwischen Körper und Seele, das zeigt, dass die Seele im Körper sei wie der Steuermann im Schiff. Da der Steuermann mit dem Schiff fährt, ist es Teil von ihm, insofern er es aber bewegt und steuert, betrachtet man ihn nicht als Teil, sondern als verschieden vom Schiff.⁵⁴ Aristoteles hält das Beispiel für nicht passend, weil die Seele bei natürlichen Lebewesen den Körper nicht verlässt wie der Steuermann das Schiff. Blum meint nun, dass bei Bruno der Steuermann das Schiff nie verlasse, weil er nicht von Seele des Körpers spreche, sondern von der Seele des Universums. Dieser Vergleich der Seele mit einem Steuermann wird Bruno später beim Inquisitionsprozess zum Vorwurf gemacht, weil er möglicherweise die Existenz einer individuellen Seele ausschließt.⁵⁵ Blum meint, da bei Bruno die Vollkommenheit die Wirkungsabsicht der Universalvernunft sei, müsse diese (die Vollkommenheit) in die kleinsten Teile der Materie hineinreichen. Alle Teile müssten also beseelt sein (Panpsychismus).

Laut Blum könne man bei Bruno aber nicht von einem Pantheismus ausgehen:

⁵³ebenda, S. 109f

⁵⁴Aristoteles, Über die Seele, II 1, 413

⁵⁵P. R. Blum, Giordano Bruno, München 1999, S. 54f

„Aber Bruno übernimmt den Gedanken der Entsprechung von absoluter Potenz und ihrem Objekt, die Thomas von Aquin ausdrücklich für ungleichgewichtig erklärt hatte, und postuliert, dass die Allmacht Gottes aktiv ist und ihr deshalb ein unendliches Wirkungsobjekt entspricht, nämlich die unendliche Welt. Diese Welt aber muss zugleich konkret sein, wenn sie denn wirklich und nicht einfach identisch mit Gott sein soll.“⁵⁶

Blum beschreibt anhand der Bruno'schen Schrift „Vertreibung der triumphierenden Bestie“ den Zusammenhang zwischen Religion, Politik und Kosmologie. Sehr präzise legt er dar, dass Bruno in diesem „satirischen Dialog“ Religionskritik betreibt. Die Verehrung von Göttern in Tieren, Pflanzen oder Menschen sei damit begründet, dass diese Spiegelungen der Anwesenheit der Götter in der Welt seien. Die „Natura est Deus in Rebus“ ist die Formel, die Kosmologie und Religionsphilosophie verknüpft.⁵⁷ Die Gottheit zeigt sich in den sterblichen Dingen aber in ihrer Ähnlichkeit und nicht in ihrer Abstraktheit und Absolutheit gegenüber den endlichen Dingen.⁵⁸ An dieser Stelle hebt Blum die ontologische Differenz zwischen dem absoluten Gott und den „Gott in den Dingen“ hervor. Blum zitiert aus „Die Kabbala des Pegasus“⁵⁹ die jüdische Kabbala. Das Judentum ist für Bruno ein Abkömmling der ägyptischen Religion. Moses wurde bekanntlich in Ägypten ausgebildet. Die Kabbala ist eine Variante der griechischen Lokalgötter (Neptun für das Meer, Apoll für die Sonne usw.). Die Besonderheit der Kabbala liege darin, dass sie aus einem unaussprechlichen ersten Prinzip hervorgehe.⁶⁰ Dieses „erste unaussprechliche Prinzip“ erinnert an das Eine (hen) bei Plotin und somit an den Neuplatonismus. Blum erwähnt Pico della Mirandola, Johannes Reuchlin und Agrippa von Nettesheim. Diese Denker haben ebenfalls die Kabbala und den Neuplatonismus verbunden. Blum geht auch auf einige Stellen aus den „Heroischen Leidenschaften“ (Degli eroici furori) ein. Diese Schrift befasst sich mit

⁵⁶ebenda, S. 68

⁵⁷ebenda, S. 74ff

⁵⁸ebenda, S. 80

⁵⁹Schrift von Giordano Bruno

Metaphysik, mit Erkenntnistheorie und Ethik. Aus der Deutung der Schrift geht hervor, dass Blum Brunos Philosophie für Neuplatonismus hält. Er zitiert das Beispiel Brunos, in dem dieser auf den Mythos von Aktaion eingeht. Der Jäger Aktaion wurde beim Anblick Dianas selbst zum Gejagten. Es wuchs ihm ein Hirschgeweih und seine Hunde zerfleischten ihn. Blum weist auf eine neuplatonische Interpretation dieses Mythos hin. Der Mensch strebt nach dem Göttlichen, dem Guten, der Weisheit und der Schönheit. Dafür muss er die sinnliche Welt verlassen. Der Mensch ist nicht mehr der gleiche, wenn er mit dem „höchsten Gut“ zusammentrifft.

Bruno meint nun der Tod, verursacht durch die Hunde, komme dem Ende eines Lebens in der wahnhaften, sinnlichen und phantastischen Welt gleich. Nun lebt er das Leben der Götter. Erkenntnis ist für Bruno auch immer das Zusammentreffen der Widersprüche. Diese Widersprüche sind erst im Unendlichen zur Gänze aufgehoben. Eine solche Suche ist dann freilich keine irdische Jagd mehr, sondern „metaphysische Bewegung“. Diese Unendlichkeit ist weder geformt noch ist es Form. ⁶¹

⁶⁰P.R. Blum, Giordano Bruno, München 1999, S. 89, Blum zitiert an dieser Stelle aus dem Spaccio.

⁶¹ebenda, S. 90ff

3 DIE RENAISSANCEPHILOSOPHIE UND GESCHICHTLICHE VORAUSSETZUNGEN FÜR DIE PHILOSOPHIE GIORDANO BRUNOS

In diesem Kapitel gilt es zu zeigen, in welchem Umfeld die Philosophie Giordano Brunos entstanden ist. Dabei wird die Fragestellung der Transzendenz und Immanenz Gottes immer im Hinterkopf behalten.

In den vergangenen Jahrzehnten ist ein heftiger Streit darüber entfacht, wie denn die Geschichte der Philosophie des Humanismus und der Renaissance zu schreiben sei. Der Grund dafür liegt darin, dass sich die drei großen philosophischen Sektoren der Renaissance, nämlich die humanistische Bewegung, der Platonismus und der Aristotelismus kaum zu einem geschlossenen Bild zusammenfügen lassen, obwohl sie natürlich in verschiedenster Weise aufeinander eingewirkt haben. Diese Tatsache wird darauf zurückzuführen sein, dass die Renaissancephilosophie ein sehr offenes Wahrheitsideal hat. Man kann sagen, dies ist ein Indiz für die geistige Kraft der Renaissance. Als Beispiel für die These der gegenseitigen Beeinflussung der genannten Richtungen (Humanismus, Aristotelismus und Platonismus) könnte man Pietro Pomponazzi nennen. Pomponazzi ist wohl der bedeutendste Vertreter des Aristotelismus der Renaissance. Einerseits bleibt er dem humanistischen Gedanken der „Würde des Menschen“ durchaus verbunden. Andererseits zeigt sich auch eine gewisse Nähe zum Renaissanceplatonismus. In seinem Hauptwerk „Über die Unsterblichkeit der Seele“ beschreibt er den Menschen, der aus Leib und Seele besteht, aristotelisierend und in wissenschaftlicher Begrifflichkeit als zwiespältige Natur. Gleichzeitig folgt er dem Symbolismus der

Renaissanceplatoniker, indem er den Menschen als Mitte zwischen Sterblichem und Unsterblichem darstellt.⁶²

Auch bei Giordano Bruno werden alle drei Richtungen einen bestimmenden Einfluss zeigen. Der Renaissanceplatonismus soll dabei allerdings die zentralere Rolle spielen, auch wenn Bruno sprachliche Termini und teilweise inhaltliche Philosopheme von der Philosophie des Aristoteles entlehnt. Bruno kennt als Kritiker der Lehre des Aristoteles dessen Schriften ausgezeichnet.

Zunächst aber ein kurzer Überblick über die Platoniker bzw. Neuplatoniker der Renaissance, die Bruno vornehmlich rezipiert hat. Es werden hier vier Denker analysiert, die alle (noch) in die christliche Tradition des Neuplatonismus einzuordnen sind. Einerseits ist dies Nikolaus Cusanus, der von manchen Philosophiehistorikern gerne noch zum Mittelalter gezählt wird, und andererseits sind es Pico della Mirandola, Agrippa von Nettesheim und Theoprastus Paracelsus. Die Darstellung wird sich vorwiegend auf das Thema der Arbeit hin konzentrieren.

3.1 NIKOLAUS VON KUES (CUSANUS)

Cusanus lebte von 1401 bis 1464 und wird von vielen Interpreten der Geschichte der Philosophie als jener Denker gesehen, der zwischen dem Mittelalter und der beginnenden Neuzeit steht.⁶³ Cusanus ist Vertreter eines christlichen Neuplatonismus. Schon ihm wird aber der Vorwurf des Pantheismus gemacht. Zur damaligen Zeit wird der Begriff Pantheismus nicht verwendet, aber Johannes Wenck (gestorben 1460) behauptet Cusanus vertrete den Ineinsfall des Vielen und Gegensätzlichen mit Gott. Das Abbild falle also mit dem Urbild zusammen bzw. das Geschöpf mit dem Schöpfer. Cusanus stellt auf diesen Vorwurf lapidar

⁶²Stephan Otto, Geschichte der Philosophie in Text und Darstellung, Renaissance und frühe Neuzeit, Stuttgart 2005, S. 29ff

⁶³ Vgl.: zum Beispiel: R. Heinzmann, Philosophie des Mittelalters, 1998, S. 288

fest, solches könne nur ein Verrückter (homo insensatus) behaupten.⁶⁴ Was sagt nun Cusanus über Gott und warum konnte es zu dem Vorwurf kommen, den ihm Wenck machte?

In der Schrift über die „Gabe des Vaters des Lichtes“ (De dato patris luminum) meint Cusanus:

„Gott nun ist die absolute Form des Seins, er gibt allem das Sein; ...Die Erde ist daher nicht Gott, sondern Erde, die Luft ist Luft etc., jegliches Wesen ist dieses durch seine Form. Die Form jeden Wesens steigt herab aus der universellen Form.“⁶⁵

Das klingt bereits eindeutig neuplatonisch. Gott wird bei Cusanus gemäß der christlichen Tradition trinitarisch gedacht. In „Über die Gottesschau“ bekräftigt Cusanus noch einmal den Gedanken der Stufung. Aus „Gott-Vater“ geht „Gott-Sohn“ hervor. Cusanus meint:

„In Dir ist alles Wohlgefallen des Vaters beschlossen. Und darum ist alles erschaffbare Sein in Dir, dem liebenswerten Gott, eingefaltet. Weil aus dir, liebender Gott, der liebenswerte Gott wie der Sohn aus dem Vater ist, bist du dadurch, dass Du der liebende Gott und Vater deines liebenswerten Gott-Sohnes bist, der Vater aller Dinge, die sind.“⁶⁶

Die heilige Dreifaltigkeit wird noch durch den heiligen Geist komplettiert. Der Geist ist die Verknüpfung des Hervorgebrachten. Der heilige Geist ist auch gleichsam eine Bewegung, die von einem Bewegenden und einem Beweglichen ausgeht. Die Bewegung ist die Entfaltung des Gedankens vom Bewegenden.⁶⁷

⁶⁴ ebenda, S. 286

⁶⁵ Nicolaus Cusanus, Philosophische und theologische Schriften, Marix Verlag, Wiesbaden 2005, S. 221

⁶⁶ Nikolaus von Kues, Philosophisch-Theologische Schriften, Band III, Verlag Herder, Wien 1964, S. 181

⁶⁷ Nikolaus von Kues, Philosophisch-Theologische Schriften, Band III, Verlag Herder; Wien 1964, S. 181

Der heilige Geist enthält auch Weisheit und Allmacht in sich, sodass der Wille Gottes geschehe. Im heiligen Geist ist damit der Wille enthalten, und er wird oft „Hauch“ genannt, weil es die Bewegung ohne Hauch nicht gibt. Im heiligen Geist sei die Allmacht des Vaters und die Weisheit des Sohnes, sagt Cusanus, und alles trete durch den Willen des Geistes hervor. In dem Dialog „Der Laie über den Geist“ meint der „Laie“ zur Weltseele bei Platon auch folgendes:

„Ich glaube, dass Platon dasjenige Weltseele genannt hat, was Aristoteles „Natur“ nannte. Ich meinerseits aber vermute, dass weder jene Seele noch die Natur etwas anderes sind als Gott, der alles in allem wirkt und den wir Geist des Alls nennen.“⁶⁸

Damit müsste eigentlich jeglicher Pantheismusverdacht beseitigt sein und dennoch kommt von Wenck der Vorwurf des Ineinfallens von dem Vielen und Gott. An einer Stelle in der bereits beschriebenen Schrift „Über die Gabe des Vaters des Lichts“⁶⁹ meint Cusanus folgendes:

„Obwohl auf diese Art Gott alles in allem ist, so ist doch die Menschheit nicht Gott, wiewohl man bei richtigem Verständnisse das Wort des Hermes Trismegistos gelten lassen könnte, Gott werde mit dem Namen aller Dinge und alle Dinge werden mit dem Namen Gottes benannt, sodass der Mensch ein vermenschlichter Gott (Deus humanatus) und diese Welt ein sinnlicher Gott (Deus sensibilis) genannt werden könnte, wie auch Plato meinte.“⁷⁰

Cusanus ist, wie man sieht, auch ein Kenner von Platon und von Hermes Trismegistos. In diesem Zitat wird deutlich, warum es möglicherweise zu einem Missverständnis zwischen Wenck und Cusanus gekommen ist. Das „Göttliche“ ist das Werden selbst und dieses ist aber „verschieden“ von Gott. Es hat teil an Gott.

⁶⁸Nikolaus von Kues, *Der Laie über den Geist*; Felix Meiner Verlag, Hamburg 1995, S. 111

⁶⁹ Es handelt sich hier genau genommen um einen Brief von Cusanus an Bischof Gerhard.

⁷⁰ Nicolaus Cusanus, *Philosophische und theologische Schriften*, Marix Verlag, Wiesbaden 2005, S. 221

Die Welt ist gleichsam der „veränderliche Gott“⁷¹. Bereits in seiner ersten Predigt im Jahre 1428 hat Cusanus Hermes Trismegistus zitiert. Er will mit dem Verweis auf Hermes Trismegistus die Erkenntnis Gottes als Logos oder Verbum bei den alten Philosophen nachweisen. Laut Cusanus habe Hermes „fast“ die ganze Wahrheit, die natürlich christlich ist, erfasst. Der Vorwurf von Wenck bezieht sich auf die ontotheologische Lehre von Meister Eckhart „Esse est Deus“. Das Problem bei der „Coincidentia oppositorum“ ist, dass Gott in dieser „Aufhebung aller Gegensätze“ nicht trinitarisch gedacht werden kann, da er als das Unendliche und Namenlose keine innere Differenzierung zulasse. Cusanus hat sich gegen den Pantheismusvorwurf nicht nur aus kirchenpolitischen Gründen gewehrt, sondern er glaubt auch einen Denkfehler bei Wenck zu erkennen.⁷²

Bei Cusanus steht wie bei allen mittelalterlichen Philosophen die Frage nach Gott noch im Zentrum seiner Philosophie. Trotzdem kommen von Cusanus Impulse für die Methodologie der Naturwissenschaften. Der Gedanke einer funktionalen Unendlichkeit des Universums, in dem alles individuell und einmalig ist und in dem kein Ding dem anderen gleicht, hat zur Konsequenz, dass die Erde nicht im Mittelpunkt der Welt steht und das Universum gar keinen Mittelpunkt hat.⁷³ Mit dieser Einsicht ist der Boden für die Reformen des Weltalls durch Kopernikus bereitet. Cusanus kann auch zu den Vordenkern des Humanismus gezählt werden. Cusanus bezeichnet den Menschen bereits als Mikrokosmos, der an der Spitze der Sinnenwelt und an die unterste Stufe der intelligiblen Welt gestellt ist.⁷⁴ Der Mensch partizipiert sowohl an der Zeit durch die Sinne als auch an der Ewigkeit durch den menschlichen Geist. Man kann mit Heinzmann sagen:

⁷¹ ebenda, S. 222

⁷²F. Ebeling, *Das Geheimnis des Hermes Trismegistos*, München 2005, S. 84f

⁷³Heinzmann, *Philosophie des Mittelalters*, 1998, S. 289; Heinzmann zitiert hier eine Stelle aus der „*Docta Ignorantia*“ von Cusanus.

⁷⁴Nicolaus Cusanus, *Philosophische und theologische Schriften*, Marix Verlag, Wiesbaden 2005, S. 382

„Der menschliche Geist ist das Bild des Urbildes aller Dinge. In der Rückwendung auf sich selbst hat er das Kriterium, wonach er alles beurteilt. Mens leitet der Cusaner von mensurare ab. Erkennen heißt Maß geben, „cognoscere enim mensurare est“, und so gesehen ist der Mensch, eben weil er Bild Gottes ist, das Maß aller Dinge.“⁷⁵

Obwohl es Cusanus, wie bereits bemerkt, eher um die „Lehre von Gott“ geht, formuliert er doch das Thema der Renaissance bzw. der neuzeitlichen Philosophie. Man geht weg von Gott und bewegt sich hin zum Menschen oder zum Subjekt, wie vielfach später gesagt wird.

3.2 PICO DELLA MIRANDOLA

Die große Idee von Pico della Mirandola ist es, dass er das Griechentum und das Judentum in einem Christlich-Philosophischen Weltbild vereinen wollte. Für ihn ist die griechische Philosophie eine Einheit. Sein ganzes Leben arbeitete er an einem Werk mit dem Titel „De concordia Platonis et Aristotelis“. Dieses Werk blieb jedoch unvollendet. Seine bedeutendste Schrift ist „De dignitate hominis“ (Über die Würde des Menschen), in dem er seinen „Humanismus“ entwickelte.⁷⁶ Im Zusammenhang mit Giordano Bruno und dem Thema scheint das Werk „De ente et uno“ das bedeutendste zu sein. Pico beruft sich auf zentrale Stellen aus dem „Sophistes“ und dem „Parmenides“ von Platon. Pico meint, diese Schriften können nicht in Richtung auf ein „nichtseiendes Eines“ ausgelegt werden. Er kritisiert dabei augenscheinlich die neuplatonische Perspektive seines Freundes Ficino. Ficino interpretiert die zentralen Stellen des Parmenides mit der Existenz des „nichtseienden Einen“.⁷⁷ Pico stellt durchaus richtig fest:

⁷⁵Heinzmann, Philosophie des Mittelalters, 1998, S. 289

⁷⁶Friedrich Überweg, Grundriss der Geschichte der Philosophie, Dritter Teil: Die Philosophie der Neuzeit bis zum Ende des 19. Jahrhunderts, 13. Auflage, Basel 1953, S. 20f

⁷⁷Pico della Mirandola, Über das Seiende und das Eine, Felix Meiner Verlag, Hamburg 2006, S. XV

„Ich will zum Parmenides sofort feststellen, dass in dem gesamten Dialog weder irgendetwas strikt behauptet, noch – wenn überhaupt etwas behauptet wird – verbindliches zu finden ist, wonach wir Platon solch eine Lehre zuschreiben müssen. Es zählt gewiss nicht zu den dogmatischen Büchern, weil es im ganzen nichts als eine dialektische Übung ist.“⁷⁸

Pico weist darauf hin, dass der Neuplatonismus (Plotin, Porphyrios) den „Parmenides“ viel zu strikt und dogmatisch auslegt, was korrekt ist, zumal Platon selbst zum Beispiel im „Timaios“ sagt, dass alles, was über das Sein gesagt wird, nur „wahrscheinlich“ sein (*eikos lógos*) kann, denn „*wie zum Werden das Sein, so verhält sich zum Glauben die Wahrheit.*“⁷⁹

Pico macht außerdem noch eine wichtige Bemerkung in Bezug auf das Eine. Er unterstreicht nämlich die Verschiedenheit der Thesen, dass das Eine „über“ dem Seienden steht und der These, das Eine sei nicht Seiendes.⁸⁰ Er macht jedoch beim Begriff des Seienden und des Einen einen kleinen Denkfehler. Er sagt:

„Diese Wort „seiend“, von dem strittig ist, ob es „eins“ gleich ist, lässt sich doppelt auffassen. Erstens, wenn wir „seiend“ sagen, verstehen wir alles, was außerhalb von nichts ist.“⁸¹

Pico entwickelt auf diese Aussage hin explizit die Konvertibilität von ens und unum und behauptet damit die grundlegende Übereinstimmung beim Gottesbegriff zwischen Aristoteles und Platon:

„Deshalb müssen sie [die Platoniker] bekennen, sofern sie dieselbe Sprachregel einhalten, dass Gott entweder nichts ist, was man sich scheut zu hören, oder seiend, wenn „seiend“ in diesem Sinne aufgefasst wird.“⁸²

⁷⁸ebenda, S. 7

⁷⁹Platon, Timaios, 29a,b

⁸⁰ Pico della Mirandola, Über das Seiende und das Eine, Hamburg 2006, S. 11; Vgl. auch Aristoteles, Metaphysik, 1001 a

⁸¹ ebenda, S. 13

Pico hat vielleicht in Bezug auf Platon recht, denn dieser war nicht ein strikter Vertreter der negativen Theologie wie beispielsweise Plotin oder auch in diesem Beispiel Ficino. Plotin behauptet, das Eine (hen) sei mit Worten nicht auszudrücken. Es sei nicht etwas, aber es sei wiederum auch nicht nichts, sondern es komme ihm überhaupt kein Sein zu. Das Absolute ist somit unsagbar (arrheton).⁸³ Für Pico wurde Platon von Ficino oder auch von Plotin nicht richtig interpretiert. Plotin behauptet jedoch die Übereinstimmung seiner Lehre mit jener von Platon, darum spricht die Forschung erst in der neueren Zeit von Neuplatonismus. De facto kann man die Konvertibilität des Einen mit dem Seienden vielleicht noch bei Platon nachweisen, wie es hier Pico versucht, aber Plotin trennt ganz scharf und bei ihm ergibt sich aus dem Unterschied zwischen dem Einen und dem Seienden kein Widerspruch im Sinne von Pico.⁸⁴

Nun, was sagt Pico selbst über Gott? Pico kommt sehr nahe an das Eine (hen) bei Platon heran und es klingt neuplatonisch, wenn er sagt:

„... dass nämlich Gott weder Leben, noch Intellekt, noch das Erkennbare ist, sondern etwas Besseres und Hervorragenderes als all dies. Diese Namen besagen nämlich alle eine besondere Vollkommenheit, wie keine in Gott ist. Im Hinblick darauf verneinen Dionysius und schließlich die Platoniker in Gott Existenz von Leben, Intellekt, Weisheit und derartigem. Da aber Gott deren ganze Vollkommenheit, die in ihnen vielfach und geteilt ist, selbst in seiner einzigartigen

⁸² ebenda, S. 15 Der Klammerausdruck wurde vom Verfasser hinzugefügt.

⁸³ Plotin, *Enneaden*, V 3; 13; 1 oder auch ebenda, V 3, 12, 51f

⁸⁴ Es ist in der Platon-Forschung keine einheitliche Auslegung in bezug auf diese Frage zu erkennen. Platon ist nicht immer ganz so eindeutig und es geht ihm auch nicht um so klare Begriffsbestimmungen, weil über diese Dinge ohnehin nur mit Wahrscheinlichkeit gesprochen werden kann. Bei Plotin ist dies eindeutiger, wie Halfwassen in seinem Buch „Plotin und der Neuplatonismus“ ganz deutlich zeigt. Halfwassen vertritt auch die These, dass die Lehre des Parmenides von Platon mit jener von Plotin übereinstimmt (in bezug auf den Begriff des Einen).

Vollkommenheit, die seine Unendlichkeit ist, seine Göttlichkeit, die er selbst ist, in sich vereinigt und zusammenfasst, nicht etwa als eines aus vielen, sondern als das eine vor jenem vielen und als deren Prinzip und Ursache, daher geben doch einige, und vor allem die Peripatetiker, die soweit zulässig, die Pariser Theologen in fast allem nachahmen, zu, dass es dies alles in Gott gibt.“⁸⁵

Es scheint ein Bemühen von Pico zu sein, die „*theologia negativa*“ umzusetzen, das heißt, Gott als transzendent über alle Dinge zu setzen und nichts Weltliches als Gott zu denken. Man kann die Wichtigkeit dieses Punktes an der Pseudo Dionysius-Rezeption in „Über das Seiende und das Eine“ ablesen.⁸⁶ Die Einheit (Gott) bzw. die Unendlichkeit geht der Vielheit voraus. Sie ist deren Prinzip und Ursache. Der Gottesbegriff wird berechtigt mit dem Einen (hen) bei Plotin verglichen.⁸⁷ Pico lehnt aber auf jeden Fall die These von Plotin ab, dass das Eine (hen) über aller Vielheit steht und somit nicht einmal Seiendes ist. Der erste „Sohn“ des Einen bei Plotin ist der Geist (nous) und dieser Geist ist nach Plotin bereits Vielheit und damit auch Seiendes. Diese Auffassung Plotins muss als Interpretation des „Parmenides“ von Platon gesehen werden. Der Geist (nous) wird in den Enneaden als Summe aller Ideen im platonischen Sinne interpretiert.⁸⁸ Der Geistbegriff Plotins ist wesentlich weiter zu sehen als die Ideenlehre von Platon, aber hier herrscht eben keine Einigkeit in der Forschung. Pico versucht nun diese These der Platoniker (hier meint er wohl allen voran Plotin) zu widerlegen, nämlich, dass das Eine über dem Seienden oder der Vielheit, wie Plotin sagt, steht. Für Plotin ist bereits der „erste Sohn Gottes“, nämlich der Geist (nous) Vielheit und damit Seiendes. Dass Gott über der Vielheit steht, sagt auch

⁸⁵Pico della Mirandola, *Über das Seiende und das Eine*, Hamburg 2006, S. 33ff; Es ist an hier unklar, wer die Pariser Theologen sein sollen, die Pico anspricht. Im Anschluss an den Brief an Ermolao Barbaro wird angenommen, dass es sich um Thomas und Albertus handelt. Wer sollen aber die „gegenwärtigen“ Peripatetiker sein? Pico erwähnt einmal die Skotisten und Nominalisten, die die Bezeichnung Pariser Theologen umfassen sollen. „*Communis via Scotistarum et Nominalium; quae communiter tenetur Parisius (sic), cui videtur adhaerere sanctus Thomas*“ (ebenda, S. 87)

⁸⁶ ebenda, S. XXIII, Vgl. auch ebenda, S. 39 wo Pico ausführlich über Dionysius Areopagita schreibt;

⁸⁷ ebenda, S. 87

Pico, er versteht aber unter Vielheit ausschließlich die Welt. Bezüglich dieses Widerspruches verweist Pico erstens auf Aristoteles, der im zehnten Buch der Metaphysik auf den Gegensatz dieser Behauptungen hinweist, und zweitens behauptet er, die Neuplatoniker hätten Platon einfach nicht verstanden. Platon würde sich mit dieser Behauptung selbst widersprechen und er weist im „Sophistes“ auf diesen Widerspruch hin.⁸⁹

Was folgt aber bei Pico nach Gott? In dem Buch „Kommentar zu einem Lied der Liebe“ geht Pico sehr genau auf die Position der Neuplatoniker (insbesondere Plotin) ein. Das erste Geschöpf, das von dem Einen bei Plotin gezeugt wurde, ist der Geist, wie Pico richtig feststellt. Pico kritisiert die Lehre von Plotin im Hinblick auf die christliche Trinitätslehre:

„Dieses erste Geschöpf wird von Platon und ebenso von den alten Philosophen Hermes Trismegistos und Zoroaster einmal Sohn Gottes, ein andermal Weisheit, dann Geist und schließlich göttliche Vernunft genannt, was einige wiederum deuten als: das Wort. Und jeder sei eindringlich ermahnt, nicht zu denken, dass dieses dasjenige sei, welches von unseren Theologen Sohn Gottes genannt wird, da wir unter dem Sohn ein dem Vater selbiges und ihm in jeder Sache gleiches Wesen verstehen, das schließlich Schöpfer ist und kein Geschöpf. Dasjenige aber, welches die Platoniker Sohn Gottes nennen, muss man dem ersten und edelsten von Gott erschaffenen Engel gleichsetzen.“⁹⁰

Damit scheint das Problem mit dem Einen (hen) und dem Seienden, das zuvor angesprochen wurde, gelöst zu sein. Pico trennt nicht hierarchisch zwischen Gott-

⁸⁸ Halfwassen, Plotin und der Neuplatonismus, München 2004, S. 65

⁸⁹ Pico della Mirandola, Über das Seiende und das Eine, Hamburg 2006, S. 43

⁹⁰ Pico della Mirandola, Kommentar zu einem Lied der Liebe, Felix Meiner Verlag, Hamburg 2006, S. 33

Vater und Gott-Sohn, was bei Plotin so ganz sicher falsch ist. Auch bei Platon scheint es einen eindeutigen Unterschied zwischen dem Einen (hen) und den Ideen zu geben. Bei Platon steht das Eine über allen Dingen und nur Gott kann alle Dinge erkennen.⁹¹

Am besten hat wohl Thumfart die Position Picos in Bezug auf seinen Gottesbegriff zusammengefasst:

„Die Generalabsicht Picos in *De ente et uno* (im folgenden *De ente* genannt) lässt sich folgendermaßen charakterisieren: Das von einigen Neuplatonikern hypostasierte Eine (to hen) soll mit dem Geist/Sein (nous) identifiziert werden, ohne jedoch die „Valenz“ des Einen zu verdrängen. In dieser Identifikation kann und muss dann einerseits dem Einen, verstanden als Gott, das Denken zugesprochen werden, während genuin neuplatonisch dem Einen die Reflexion im Sinne des Nous abgesprochen wurde. Zum anderen wird dieses göttliche Denken für uns unerreichbar, wie das Eine für den neuplatonischen Geist. Diese Konstruktion ermöglicht es Pico die Aristotelische Fassung Gottes als „Denken des Denkens“ zu harmonisieren mit den Plotonici.“⁹²

Thomfart widmet Bruno in seiner Untersuchung schließlich auch noch ein eigenes Kapitel und er versucht die Parallelen zwischen Bruno und Pico in Bezug auf den Materiebegriff zu zeigen. Er hält aber schließlich fest, dass Pico in der Entschlüsselung des Bruno'schen Denkens wichtig und zentral werden könnte.⁹³ Genau dieser These soll in Folge nachgegangen werden.

Der „Heptaplus“ enthält einen allegorischen Kommentar zum biblischen Schöpfungsbericht. Pico unterscheidet dort zwischen drei Welten. Es gibt erstens die geistige Welt, die aus Gott und den Engeln besteht. Zweitens existiert die sogenannte Himmelswelt (die zehn Himmelsphären) und es gibt drittens die

⁹¹ Platon, Parmenides, 132a-133a

⁹² A. Thumfart, *Die Perspektive und die Zeichen: hermetische Verschlüsselungen bei Giovanni Pico della Mirandola*, München 1996, S. 259

sublunare oder elementare Welt, die der sichtbaren Welt entspricht.⁹⁴ Pico verwirft aber den Begriff der Weltseele nicht.

„Denn weil die Weltseele ewig ist und da sie nicht ohne Körper sein kann, wie jene meinen, ist es ferner nötig, dass dieser Weltenkörper von Ewigkeit her war, und ebenso die Himmelsbewegung, da die Seele, den Platonikern gemäß, nicht sein kann, ohne zu bewegen.“⁹⁵

An dieser Stelle widerspricht Pico der christlichen Schöpfungslehre und er interpretiert Platons „Timaios“ offenbar nicht im Sinne einer Schöpfung durch den Demiurgen bzw. er sieht diese Stelle offensichtlich als Bild, denn andere Stellen (zum Beispiel zur Weltseele) legen nahe, dass es bei Platon keine Schöpfung der Welt gibt. Im folgenden Zitat wird klargestellt, was die hierarchische Ordnung „nach Gott“ betrifft:

„Daher kommt es, dass es nach Gott nichts gibt, was wir nicht so begreifen, dass es von einem anderen abhängt: ein Endliches ist ein teilhaftiges Seiendes.“⁹⁶

Alle Dinge haben damit Gott bzw. das Seiende in sich oder sie hängen von ihm ab. Darum sagt auch Pico nach dem Propheten Asaph: „Ihr seid alle Götter und Söhne des Höchsten“.⁹⁷ Das Endliche hat das Unvollkommene ebenfalls in sich. Doch Ziel des Menschen bzw. von allem Endlichen ist die Rückkehr zu Gott. In diesem Sinne denkt Pico ganz neuplatonisch. Speziell der Mensch hat die Fähigkeit sich zu Gott zu wandeln bzw. eins mit Gott zu werden. Dies geschieht

⁹³ebenda, S. 412

⁹⁴F. Volpi, Großes Werklexikon der Philosophie, Band L-Z, Stuttgart 1999, S. 1165

⁹⁵Pico della Mirandola, Kommentar zu einem Lied der Liebe, Hamburg 2001, S. 37

⁹⁶Pico della Mirandola, Über das Seiende und das Eine, Hamburg 2006, S. 47

⁹⁷Pico della Mirandola, Über die Würde des Menschen, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1990, S. 11

durch Läuterung, Erleuchtung und schließlich kommt man nach Dionysius zur Vollkommenheit. Pico zitiert Dionysius:

„Respondebit utique Dionysio interprete: purgari illos, tum illuminari, postremo perfici“⁹⁸

Der Mensch kann mit Gott eins werden. Am Beginn der Schrift „Oratio“ findet man bei Pico folgende Aussage aus der hermetischen Schrift „Asclepius“: „Ein großes Wunder ist der Mensch“. Pico möchte in dieser Schrift nicht nur den Vorrang des Menschen gegenüber anderen Lebewesen (Tiere) betonen, sondern auch die Sonderstellung des Menschen im Vergleich zu den Engeln und himmlischen Geistern. Der Mensch ist von Gott erschaffen worden, damit durch ihn die Gesetzmäßigkeit der Schöpfung erkannt, ihre Schönheit geliebt und ihre Größe bewundert werden kann. Der Mensch ist im Unterschied zu anderen Wesen (Engel) nicht auf einen bestimmten Bereich eingegrenzt. Er ist ein Werk von unbestimmter Gestalt (*indiscretae opus imaginis*). In der Unbestimmtheit, Ortlosigkeit, Schöpferkraft und vor allem in der Freiheit besteht das Wunderbare am Menschen. Der Mensch kann nur als vollkommen freies Geschöpf Abbild Gottes sein. Er ist damit der Repräsentant des freien Schöpfers in der Schöpfung.⁹⁹

Der Humanismus von Pico stellt in gewissem Sinne natürlich eine Separierung vom Christentum dar. Denn die starke Betonung der Würde des Menschen ist nicht in dieser Form im Christentum zu finden. Pico setzt sich damit eindeutig vom Mittelalter ab, wo der Mensch noch auf das überirdische Himmelsreich hinarbeitet hat. Weltflucht und Hoffnung auf Vergebung waren zentrale Motive. Die Gnadenlehre erwähnt Pico nur ganz selten. Für ihn hat der Mensch alles in sich, um „eins“ mit Gott zu werden. Pico übernimmt einiges von den mittelalterlichen Neuplatonikern, denn er erwähnt ständig Dionysius Areopagita und Augustinus. Er geht in manchen Punkten (z.B.: Humanismus, Ablehnung der Schöpfungslehre)

⁹⁸ ebenda, S. 14

eindeutig über die Position dieser Denker hinaus. Bei Nikolaus von Kues sind diese Punkte, die Pico verändert, bereits angedeutet. Nikolaus von Kues wird daher oft als der Denker „an der Schwelle zur Neuzeit“ betrachtet. Pico läutet gemeinsam mit Ficino eine neue Strömung im Neuplatonismus ein. Diese neue Strömung könnte man als humanistischen oder auch als neuzeitlichen Neuplatonismus bezeichnen¹⁰⁰.

Starke Einflüsse kommen aus dem Christentum und dem Neuplatonismus. Nicht zu unterschätzen ist der Einfluss, den die Hermetik auf Pico della Mirandola ausübt. Picos Leitsatz ist, dass sowohl die griechische Philosophie von Platon und Aristoteles, die jüdisch-christliche Überlieferung der Bibel und ihre theologische Auslegung bei Thomas von Aquin, wie auch die esoterischen Traditionen der Kabbala, des Hermetismus oder der arabischen Philosophie stimmten.¹⁰¹ Unter seinen 900 Thesen, die Pico vor vielen europäischen Gelehrten diskutieren wollte, hat er zehn aufgenommen, die sich auf Hermes Trismegistos beziehen:

„1. Wo immer Leben ist, ist eine Seele, überall wo eine Seele ist, ist Geist. 2. Alles was bewegt wird ist körperlich, alles was bewegt, ist unkörperlich. 3. Die Seele ist im Körper, der Geist ist in der Seele, im Geist ist das Wort, außerdem auch ihrer aller Vater, Gott. 4. Gott umgibt alles und durchdringt alles, der Geist umgibt die Seele, die Seele umgibt die Luft, die Luft umgibt die Materie. 5. Nichts in der Welt ist ohne Leben. 6. Im Weltall gibt es nichts, was Tod und Verderb erleiden könnte. Schlussfolgerung: Überall ist Leben, überall ist Vorsehung, überall ist Unsterblichkeit. 7. Aus sechs Arten kündigt Gott dem Menschen die Zukunft: durch

⁹⁹W. A. Euler; « Pia philosophia et docta religio », München 1996, S. 101ff

¹⁰⁰ Frances A. Yates, *The occult philosophy in the elizabethian age*, London 1979, S. 37; Yates verwendet den Begriff "Renaissance Neoplatonism". Sie sagt sowohl über Pico della Mirandola als auch über Agrippa von Nettesheim, dass jene einen "Renaissance neoplatonism with a magical core" vertreten haben.

¹⁰¹ F. Ebeling, *Das Geheimnis des Hermes Trismegistos*, München 2005, S. 95

Träume, Missgeburten, Vögel, Eingeweide, den Geist und die Sibylle. 8. Wahr ist, was nicht verworren, nicht begrenzt, nicht gefärbt, nicht geformt, nicht durchgescheuert, [sondern] nackt, durchsichtig, aus sich selbst zu verstehen, unveränderlich gut und völlig unkörperlich. 9. In jedem Menschen sind zehn, welche strafen: Unwissenheit, Traurigkeit, Wankelmut, Begehrlichkeit, Ungerechtigkeit, Ausschweifung, Neid, Arglist, Zorn, Bosheit. 10. Ein tiefsinniger Betrachter wird sehen, dass die zehn Bestrafer, über die die vorangehende These gemäß Hermes gesprochen hat, der schlechten Ordnung der zehn in der Kabbala und ihrer Vorsteher entsprechen, über die ich in den Thesen zur Kabbala, nichts gesagt habe, weil es geheim ist.“¹⁰²

Speziell die ersten sechs Punkte stehen gewiss in Übereinstimmung mit dem Neuplatonismus von Plotin. Den dritten Punkt gibt Giordano Bruno in seiner Schrift „Die heroischen Leidenschaften“ fast wörtwörtlich wieder. Die Thesen beziehen sich weitgehend auf die Übersetzung des „Corpus Hermeticum“ durch Ficino. Ficino wird vom Oberhaupt der Medici ausersehen, die Schriften Platons aus dem Griechischen ins Lateinische zu übersetzen. Um 1460 sendet ein Agent Cosimos ein Manuskript nach Florenz, das die Schriften des Corpus Hermeticum enthält. Ficino sollte noch, während er dabei war Platon zu übersetzen, die Schrift des Hermes Trismegistos vom Griechischen ins Lateinische übertragen. Ficino übersetzt noch 1463 die Schrift von Trismegistos und mit dieser Schrift beginnt die Renaissance des Hermetismus, welche die frühneuzeitliche Geistesgeschichte bis ins 17. Jahrhundert entscheidend mitgestaltet.¹⁰³

Im vorhergehenden Zitat von Pico kommt auch die Kabbala zur Sprache. Neben dem Neuplatonismus, der Hermetik und dem Christentum integriert Pico auch die jüdische Kabbala noch in sein System. Yates meint, dass Pico zu der „Magia naturalis“ von Ficino noch die „Cabalist magic“ hinzufügt:

¹⁰² Pico della Mirandola, Opera Omnia. Bd.1, Turin 1971(=Basel 1572), S. 80; siehe auch in: F. Ebeling, Das Geheimnis des Hermes Trismegistos, München 2005, S. 96

¹⁰³ F. Ebeling, Das Geheimnis des Hermes Trismegistos, München 2005, S. 88

„But Pico is chiefly important in the history of Renaissance magic because he added to the natural magic another kind of magic, which was to be used with the *magia naturalis* as complementary to it. This other kind of magic which Pico added to the equipment of the Renaissance Magus was practical Cabala, or Cabalist magic. This was a spiritual magic, not spiritual in the sense of using only the natural *spiritus mundi* like natural magic, but in the sense that it attempted to tap the higher spiritual powers, beyond the natural powers of the cosmos. Practical Cabala invokes angels, archangels, the ten sephiroth which are names or powers of God, God himself, by means some of which are similar to other magical procedures but more particularly through the power of the sacred Hebrew language.“¹⁰⁴

Yates sieht den Zusammenhang zwischen Hermetik und Kabbala und betont, dass sowohl die Hermetik als auch die Kabbala, „mysteries of the Word or the Logos“ seien.¹⁰⁵ Die Übereinstimmung zwischen Hermetik und Kabbala sei laut Yates aber als erstes von Pico postuliert worden:

„The marrying together of Hermetism and Cabalism, of which Pico was the instigator and founder, was to have momentous results, and the subsequent Hermetic-Cabalist tradition, ultimately stemming from him, was of most far-reaching importance.“¹⁰⁶

Schließlich soll hier noch kurz eine persönliche Auffassung Brunos zu Pico della Mirandola wiedergegeben werden. Yates meint, dass „he (Bruno) knew the works of Pico della Mirandola, no doubts“. Bruno behauptet allerdings von sich, dass er „Picus Mirandulanus and all the philosophy of the Jesuits“ ablehnte.¹⁰⁷ Es soll gezeigt werden, dass es zumindest in wichtigen Bereichen eine (unterbewusste) Übereinstimmung zwischen Bruno und Pico gibt.

¹⁰⁴ F. A. Yates, *Giordano Bruno and the hermetic tradition*, Chicago 1964, S. 84

¹⁰⁵ F. A. Yates, *Giordano Bruno and the hermetic tradition*, Chicago 1964, S. 85

¹⁰⁶ ebenda, S. 86

¹⁰⁷ ebenda, S. 258

3.3 CORNELIUS AGRIPPA VON NETTESHEIM

In seinem Hauptwerk "De occulta Philosophia" vertritt Agrippa von Nettesheim einen Neuplatonismus. Die Auffassung zu der er in diesem Werk kommt, hat zumindest bis zur Verfassung der "Declamatio" ("Die Eitelkeit und Unsicherheit der Wissenschaft und die Verteidigungsschrift") Gültigkeit. Ausschließlich dieses Werk ist von Interesse für die Fragestellung dieser Arbeit. Seine Lehre von Gott ist zum Teil noch christlich, aber man kann sich die Frage stellen, ob er nicht beispielsweise die Trinität nur deswegen vertreten hat, weil er dadurch dem Häresieverdacht entgehen konnte. In der "Occulta Philosophia" ist einerseits von Vater, Sohn und Heiliger Geist die Rede, auf der anderen Seite ist der Gottesbegriff aber auch platonisch oder vielmehr neuplatonisch im antiken (heidnischen) Sinne zu verstehen. Denn Agrippa spricht von einem Gott, in dem alle Dinge als Ideen vorhanden sind. Der Unterschied zwischen der christlichen Trinitätslehre und der Lehre von Plotin ist, dass Plotin die göttlichen Hypostasen (das Eine, den Geist und die Urseele) hierarchisch betrachtet. Ganz oben in der Hierarchie steht das Eine (Gott), aus dem alles andere hervorgeht und in das alles wieder zurückkehrt. Das Eine ist Einheit, während der Geist oder die Urseele bereits "Zweiheiten" sind.¹⁰⁸ Die Lehre der "Dreieinigkeit" geht von einem "dreieinigen" Gott aus, der nicht mehr hierarchisch zu denken ist, wie im Neuplatonismus von Plotin. Außerdem wird Gott von den Griechen (Platon, Plotin, Proklos, Porphyrius etc.) nicht als "Subjekt" gesehen. Agrippa versucht diese unterschiedlichen Ansätze zu synthetisieren, wenn er meint:

„Es gibt Theologen, welche die drei geistigen Kräfte des Menschen, Gedächtnis, Verstand und Willen, als das Bild der göttlichen Dreieinigkeit bezeichnen; sodann gibt es andere, welche noch weiter gehen und nicht bloß in jene drei Kräfte, welche sie die ersten Akte nennen, sondern auch in die sekundären Akte dieses Bild setzen, so dass, wie das Gedächtnis den Vater, der Verstand den Sohn und der Wille den heiligen Geist repräsentiert, auch das von unserem Verstande

¹⁰⁸ Jens Halfwassen, Plotin und der Neuplatonismus, München 2004, S. 38

ausgegangene Wort, die von dem Willen ausströmende Liebe und das auf ein bestimmtes Objekt gerichtete Denken denselben Sohn, Geist und Vater bedeuten. Die kabbalistischen Theologen lehren, dass überdies die einzelnen Glieder unseres Körpers etwas in Gott repräsentieren, dessen Bild sie an sich tragen, sowie dass wir auch in unseren Leidenschaften Gott repräsentieren, aber nur einer gewissen Analogie nach.“ 109

In diesem Zitat sind sehr viele unterschiedliche Dinge synthetisiert. Dass die Seele die Dreieinigkeit in sich hat und damit ein Abbild des dreieinigen Gottes ist, entnimmt Agrippa aus „De trinitate“ von Augustinus. Die drei Entsprechungen zur göttlichen Trinität sind memoria, intellectus und voluntas. Diese christliche Seelenlehre wird mit der jüdischen Kabbala verbunden, die lehrt, dass der Körper der Spiegel der Seele und die Seele der Spiegel Gottes ist. Agrippa spricht von Entsprechungen, die der Körper mit Gott hat. Der Mensch ist getreu der neuplatonischen Weltanschauung Abbild Gottes und stellt einen Mikrokosmos dar. Gott hat laut Agrippa zwei Ebenbilder von sich erschaffen, nämlich die Welt und den Menschen. Die Welt ist Bild Gottes und der Mensch ist als Mikrokosmos Bild der Welt oder auch die „kleine Welt“. Der Unterschied ist, dass die Welt ein vernünftiges, unendliches und unsterbliches Geschöpf ist, während der Mensch zwar auch vernünftig aber dafür sterblich ist. Agrippa macht aber gleich auch klar, dass es ein Sterben, im Sinne einer Auflösung der Seele nicht gebe. Nach dem Tod „trennt“ sich die Seele vom Leib. Gott hat auch nach der christlichen Schöpfungslehre die Welt und den Menschen geschaffen und zwar durch eine „Creatio ex nihilo“. In diesem Punkt unterscheidet sich Agrippa von Platon, weil Gott die Welt nicht aus einer vorhandenen Materie, sondern eben aus dem Nichts erschaffen hat. Gott hat aber, da er die höchste Güte ist, die Welt nach dem Vorbilde der ewigen Ideen Gottes geschaffen. Gott hat sozusagen aus dem Nichts erschaffen, was er von der Ewigkeit her in der Idee hatte. 110 Aufgrund der Makrokosmos/Mikrokosmos-Relation kommt es, dass Agrippa auch die einzelnen

¹⁰⁹Agrippa von Nettesheim, *De occulta philosophia*, Buch III, Kapitel 36, Wiesbaden 1985, S. 463

¹¹⁰ebenda, III, 36, S. 460

Glieder und Organe des menschlichen Körpers jeweils bestimmten Gestirnen zuordnen kann, wie z.B. die Milz dem Saturn oder das rechte Ohr dem Jupiter. Agrippa lehnt sich sehr eng an die Lehre des Averroes an, wenn er von den vier inneren Sinnen spricht (Gemeinsinn, Einbildungskraft, Phantasie, Gedächtnis).¹¹¹ Solche Aussagen sind im Mittelalter noch wesentlich gefährlicher gewesen als in der Renaissance. Dass die Leidenschaften Gott repräsentieren, auch wenn nur in einer „gewissen Analogie“, klingt nicht mehr nach dem Mittelalter. Der Unterschied ist hier, dass das Göttliche im Menschen viel stärker gesucht und betont wird als noch im Mittelalter. Gleichzeitig wird aber die mittelalterliche (neuplatonische) Gotteslehre nicht verworfen.

Was Agrippa noch vom mittelalterlichen (Augustinus, Eriugena etc.) Neuplatonismus unterscheidet, ist der Gedanke, dass der Kosmos von den Kräften des Archetypus durchströmt wird. In gewisser Weise ist damit Gott auch "in der Welt". Dieser Archetypus oder auch die „quinta essentia“ wie Agrippa sagt, ist nichts anderes als die platonische Weltseele.¹¹² Die Welt als ganzes kann als "Inkarnation Gottes" betrachtet werden. Andere christliche Neuplatoniker sprechen vom Abbild Gottes. Insofern ist der Unterschied zum Christentum immer nur sehr gering und daher konnte Agrippa möglicherweise auch der Inquisition entkommen. Agrippa vertritt auch einen "Panpsychismus" und das unterscheidet in sowohl von Plotin als auch von christlichen Neuplatonikern des Mittelalters. Im Kapitel 56 der "Occulta Philosophia" heißt es:

"... denn da der Weltkörper ein ganzer Körper ist, dessen Teile die Körper aller Lebewesen sind, und da, je vollkommener und edler der Weltkörper als der Körper der einzelnen Wesen ist, wäre es absurd anzunehmen, dass, wenn jedes unvollkommene Körperchen und Weltteilchen ... Leben besitzt und eine Seele hat,

¹¹¹ Hermann F. W. Kuhlow, Die Imitatio Christi und ihre kosmologische Überfremdung, Die theologischen Grundgedanken des Agrippa von Nettesheim, Berlin 2002, S. 21

¹¹² ebenda, S. 19f

die ganze Welt als vollkommenster und edelster Körper weder lebe, noch eine Seele habe." 113

Hier wird implizit auf die Weltseele hingewiesen. Gleichzeitig wirst beim Zitat klar deutlich, dass alle Dinge eine Seele haben (auch die Materie). Jene "Aufwertung" der Materie wird bei Giordano Bruno noch viel stärker betont, sodass dieser wie bereits erwähnt, oft auch als Pantheist bezeichnet wird. Der Panpsychismus aber ist ein typisches Kennzeichen des Neuplatonismus der Renaissance.

Agrippa erwähnt in seinem Hauptwerk immer wieder Hermes Trismegistus. Die Lehre des Trismegistus lässt sich aus seiner Sicht mit dem Christentum vereinbaren Er bezieht sich dabei interessanterweise auch auf die göttliche Dreieinigkeit.¹¹⁴ Auch der Humanismus darf in dem Werk nicht fehlen. Agrippa stellt ähnlich wie schon Pico della Mirandola den Menschen über die Engel:

„Je mehr aber einer (ein Mensch) sich selbst kennenlernt, eine um so größere Anziehungskraft erlangt er und wirkt um so Größeres und Wunderbareres; ja er erreicht endlich eine solche Vollkommenheit, dass er ein Sohn Gottes, Gott ähnlich und mit ihm vereinigt wird, was weder den Engeln, noch der Welt, noch irgendeiner Kreatur außer allein dem Menschen gegeben ist, nämlich ein Sohn Gottes und mit Gott vereinigt werden zu können.“ 115

Die Aufwertung des Menschen erreicht Agrippa wieder mit der konsequenten Umsetzung des neuplatonischen Seelenbegriffes. Die Seele als Abbild Gottes ist vollkommen und wenn der Mensch in sich (in der Seele) Gott sucht, kommt er zur Vollkommenheit. Der Mensch „vereinigt“ sich mit Gott. Der Humanismus ergibt sich also aus der konsequenten Umlegung des Seelenbegriffes auf den Menschen. Prägendes Merkmal des humanistischen Neuplatonismus bzw. des Humanismus allgemein ist das Bewusstsein einer neuen Epoche anzugehören,

¹¹³ Kuhlow, Die Imitatio Christi und ihre kosmologische Überfremdung, Berlin 2002, S. 22; Kuhlow zitiert an dieser Stelle aus der „Occulta Philosophia“ von Agrippa von Nettesheim.

¹¹⁴ Agrippa von Nettesheim, De occulta philosophia, Wiesbaden 1985, S. 463

¹¹⁵ ebenda, S. 462; Der Klammerausdruck wurde vom Verfasser hinzugefügt.

und das Bedürfnis sich von der Vergangenheit der vorhergehenden Jahrhunderte abzugrenzen. Diese Vergangenheit wird von den Humanisten als Mittelalter definiert und strikt abgelehnt. Logik und Metaphysik werden generell in den Hintergrund gedrängt und die Ethik bzw. der Mensch nimmt nun eine dominierende Rolle in der Wissenschaft ein. Bei den hier genannten Neuplatonikern tritt die Metaphysik ebenfalls etwas in den Hintergrund, die Metaphysik bleibt aber (wie gezeigt wurde) der Rahmen für die Betrachtungen über den Menschen.

Der Mensch kann in der Welt Gott finden, weil die Welt das „ewige Abbild Gottes“ ist und das ist doch etwas Neues im Vergleich zum Mittelalter. Die Welt als Makrokosmos wird spürbar aufgewertet. ¹¹⁶

In Summe kann man sagen, Agrippa von Nettesheim intendiert in seinem Hauptwerk „De occulta philosophia“ eine Synthese aus Christentum, Neuplatonismus, Hermetik, Kabbala und letztlich auch Humanismus. Agrippa denkt eindeutig kosmologisch, was der Gedanke des beseelten Kosmos belegt.

3.4 THEOPHRASTUS PARACELSUS

Ein weiterer Denker, der in der Tradition von Nikolaus von Kues, Ficino, Pico della Mirandola und Agrippa von Nettesheim steht, ist Theophrastus Paracelsus. Auch bei ihm kommt es zu einer, für die Renaissancephilosophie typischen Synthetisierung zwischen mehreren philosophischen Richtungen. Paracelsus bleibt dem Christentum weitgehend treu. In seinem Werk „De secretis creationis“ bekennt er sich an mehreren Stellen zur heiligen Dreifaltigkeit.¹¹⁷ Paracelsus geht aber in der Trinitätslehre eigene Wege. Im „Liber de sancta trinitate (Buch über die heilige Dreifaltigkeit) formuliert er eine Lehre, mit der er die Gottesmutter Maria in

¹¹⁶ebenda, S. 460ff; Agrippa sagt nirgends direkt, dass Welterkenntnis zu der Erkenntnis Gottes führt, es ergibt sich aber indirekt aus dem Gesagten.

das personale Gefüge der göttlichen Trinität einzubringen versucht, und zwar ordnet er die Mutter Maria der Person Gottvaters in einer Art mann-weiblicher Aufspaltung zu.¹¹⁸ Gott hat selbstverständlich auch keinen Beginn und er wird auch niemals „enden“ und Gott hat auch bereits „bevor“ er alle Dinge geschaffen hat, gewusst, wie viel Engel, wie viel Menschen sein sollten. Gott hat alle Dinge „ewig gewusst“ und in seiner Gottheit gesehen.¹¹⁹ Dieser Gottesbegriff entspricht durchaus dem „Nous“ bei Plotin. Gott ist ähnlich wie bei anderen christlichen Neuplatonikern „in den Dingen“. Auch Paracelsus vertritt einen Panentheismus wie die folgende Stelle zeigt:

„Gott ist die Sexta Essentia, denn in dem ersten Wort, das Gott sprach, darin schuf er das Licht des Lebens, nämlich da er sprach: es werde Licht. Das selbe, das da Licht ward, ist das Licht des Lebens, das alle Dinge enthält, denn in welchem Dinge das Licht des Lebens innen ist, das vergeht und wird zu nicht; und darum ist das Licht des Lebens in allen Dingen, die Gott, der Allmächtige, geschaffen und gemacht hat, - und so bald eine substantia zergeht und zunicht wird, so geht das selbe Leben wiederum zu dem Leben des Lichts, das es zuvor ausgeteilt hat durch Mittel der Verwirklichung und Vereinigung der drei Elemente, welchen dreien das vierte Element, das Feuer, verborgen ist, in welchem Feuer das Licht des Lebens ist, welches Leben das Wesen und die Weisheit aller geschaffenen Dinge im Himmel und der Erden ist, denn ohne das Wesen kann nichts sein. Darum: durch das Wesen des Ewigen Wesens ist alles Ding im

¹¹⁷ T. Paracelsus, GA, Darmstadt 1976, S. 17ff

¹¹⁸ U. Benzenhöfer, Paracelsus, Reinbeck 1997, S. 39

¹¹⁹ T. Paracelsus, GA, Darmstadt 1976, S. 22

Wesen.“¹²⁰Aus Gott ist nicht nur die Welt geworden, sondern „zuerst“ ist die erste Materie entstanden in der ein „verborgenes Feuer“ enthalten ist:

„Nun hat Gott, der Allmächtige, alle Dinge geschaffen und gegeben, und Gott ist ein verborgenes Feuer, darum hat er auch in der ersten Materie ein verborgenes Feuer geschaffen. Und Gorr, der Herr, schuf die Engel von den geistlichen Elementen des Feuers der ersten Materie.“¹²¹

Die Engel und die menschliche Seele werden von den geistlichen Elementen des Feuers der ersten Materie geschaffen. Da alle Dinge aus Gott entstanden sind (auch die erste Materie), kann man nicht zwingend von Dualismus sprechen, sondern besser von „Prinzipienmonismus“. Der Seelenbegriff von Paracelsus ähnelt jenem seiner Vorgänger (Ficino und Pico della Mirandola). Der Mensch ist ein Bildnis Gottes, sein Erbe und sein Stellvertreter auf Erden. Zu diesem religiösen Gedanken übernimmt Paracelsus den hermetischen Ansatz der „Florenzer Schule“. Mit dem christlichen Neuplatonismus wird die Mikrokosmos/Makrokosmos-Lehre zu einem Grundbestandteil des Denkens von Paracelsus und diese wiederum bildet die Basis für seine medizinischen Anschauungen. Yates nennt auch die Alchemie und die Kabbala, wobei diese Lehren von der Konzeption des Logos (=Wort oder Sohn Gottes) abhängen:

„The researches of W. Pagel have shown that the prime matter of Paracelsus, the basis of his alchemical thought, is related to the conception of the Logos, or the Word, as found in the Corpus Hermeticum, and also to Cabalistic interpretations of the Word. The new Paracelsan alchemy thus derived its stimulus from the Renaissance Hermetic-Cabalistic tradition. It can be said with certainty that Paracelsus was much influenced by Ficino and the Ficinian magic, his *De vita longa* having been inspired by the *De vita coelitus comparanda*. In his use of magic in medicine he was following in the steps of Ficino, the doctor. The label “Hermetic-Cabalist” is thus a possible indication of the trend of Paracelsus’ work,

¹²⁰ ebenda, S. 25

¹²¹ ebenda

though he twists and alters the tradition in strange and original ways. He is the Magus as doctor, operating not only on his patients' bodies but on their imaginations, through the imaginative power on which he laid great stress, and this is recognisably a legacy from the Ficinian magic."¹²²

Die Mikrokosmos/Makrokosmos-Lehre ist implizit in der hermetisch-kabbalistischen Tradition enthalten. Der erste, der laut Yates diese Mikrokosmos/Makrokosmos-Lehre aus der hermetisch-kabbalistischen Tradition heraus entwickelt, war Francesco Giorgio in seinem Werk „De harmonia mundi“ (1525).¹²³

Eine Lehre, die sich aus der Mikrokosmos/Makrokosmos-Lehre ableitet, ist die Astrologie. Paracelsus anerkennt die Astrologie und ihre Bedeutung für den Menschen. Die Sterne spiegeln das wider, was auch im Menschen ist und was den Menschen bewegt. Die Astrologie ist allerdings keine einfache Sache:

„Wer nun solches Laufen des Gestirns sowohl als das Durcheinanderlaufen der Menschen kennt, der darf sich der Astrologie wohl rühmen. Aber es gehört noch mehr dazu, er muß auch wissen, was ein jedes Gestirn bei seinem Laufe für ein Vorhaben habe. Wie wenn einer einen Boten aussendet und der Bote verspricht ihm, das Betreffende auszuführen. Jetzt weiß derselbe, was der Bote tun will. Oder wie man wohl weiß, was ein Handwerksmann an bestimmtem Tag tun will. So soll auch der Astrologe wissen, was ein jeder Stern sich für eine Arbeit vornimmt, damit er der Stern Vorhaben ebenso gut kenne, wie das der Menschen.“¹²⁴

Gleichzeitig weist Paracelsus aber auch auf die Grenzen der Astrologie als „Wahrsagekunst“ hin, denn der Mensch kann die Absichten des höchsten Bewegers (Gott) nicht erkennen. Gott lenkt durch seinen Willen den Makrokosmos

¹²² F.A. Yates, Giordano Bruno and the hermetic tradition, Chicago 1964, S. 150f

¹²³ ebenda, S. 151

¹²⁴ Paracelsus, Mikrokosmos und Makrokosmos, München 1989, S. 199

und damit gleichzeitig auch den Mikrokosmos und der Astrologe kann teilweise die Absichten des höchsten Bewegers verstehen:

„So ist die Astrologie ein Glied der Astronomie, doch mit dem Vorbehalt, dass die Kunst durch die Hand des höchsten Lenkers gehindert, gefördert oder verändert werden kann. Wer aber die natürlichen Eigenschaften des Gestirns kennt und versteht, außerhalb der Hand des höchsten Lenkers, der ist ein Astrologe und versteht die Astrologie, deren sich jeder Naturforscher bedienen kann und soll.“¹²⁵

Paracelsus erkennt somit die Astrologie als Wissenschaft an, er weist aber auf die Grenzen der Erkenntnis hin, die man mithilfe der Astrologie erlangen kann. Er nimmt damit einen ähnlichen Standpunkt in Bezug auf die Astrologie ein wie Pico della Mirandola. Hier ist prinzipiell wichtig, dass sich Paracelsus, in der Tradition des Neuplatonismus und des Hermetismus, auf die Mikrokosmos/Makrokosmos-Lehre bezieht, wenn er die Astrologie in seinem Weltbild theoretisch begründet. In der Alchemie und in der Medizin geht er den gleichen Weg. Die theoretische Begründung bezieht sich immer auf die Mikrokosmos/Makrokosmos-Lehre, die vermutlich ihren Ursprung bei Hermes Trismegistos hat. „Wie oben, so unten“ heißt es im Kybalion, einer Schrift die Hermes Trismegistos zugeschrieben wird.

Eine weitere Parallele zwischen Paracelsus und Bruno ist der Glaube, dass nur die Ägypter die wahre Religion besessen hätten:

„...Die magia der Perser und die Theologie der Ägypter wurden gleicherweise vor Zeiten sämtlich in ihren Schulen gelehrt. Und obwohl in Arabia, Africa und Graecia viel Schulen, auch viel hochgelehrte Leut wie Albumazar, Abenzagel, Geber, Rhasis und Avicenna bei den Arabern, Machaon, Podalirius, Pythagoras, Anaxagoras, Democritus, Plato, Aristoteles und Rodianus bei den Griechen gewesen sind, so sind sie doch unter sich selbst ungleicher Meinung gewesen und haben mit der rechten wahren Philosophie und Weisheit der Ägypter nit überein

¹²⁵ ebenda S. 200

gestimmt, aus überzählten Ursachen. Daher hat auch Pythagoras nicht gestatten wollen, dass er ein Sophos genannt würde, alldieweil ihm das priesterliche Heiligtum der Weisheit der Ägypter nicht vollkommen bekannt, noch er in diesen Dingen recht unterrichtet war.“¹²⁶

Der Weiseste unter den Ägyptern war Hermes Trismegistus:

„Dieser Ursach halben ist Hermes recht und wohl trismegistus, der allergrößte, -mächtigste und –weiseste genannt worden, alldieweil er ein König, Priester, Prophet, weiser und kluger Herr in allen natürlichen Sachen gewesen ist, - wie nach ihm auch Zoroaster.“¹²⁷

Yates betont nochmals, dass Bruno der Meinung gewesen sei, dass die ägyptische Religion die „einzig wahre Religion“ sei:

„Giordano Bruno was to take the bolder course of maintaining that the magical Egyptian religion of the world was not only the most ancient but also the only true religion, which both Judaism and Christianity had obscured and corrupted.“

Paracelsus sieht wohl eine grundlegende Übereinstimmung zwischen der ägyptischen und der christlichen Religion.

¹²⁶ Paracelsus, GA, Darmstadt 1976, S. 8

¹²⁷ ebenda, S. 5

4 DIE METAPHYSIK BEI GIORDANO BRUNO

In diesem Kapitel werden die wichtigsten Schriften von Bruno auf den Gottesbegriff hin überprüft. Die Reihenfolge der Werke deckt sich mit der Chronologie der Herausgabe dieser. Am Beginn steht das Hauptwerk „Über die Ursache, das Prinzip und das Eine“. Zuvor veröffentlicht Bruno bereits andere Schriften, die den Gottesbegriff nicht so systematisch im Auge haben. Die systematische Betrachtung der einzelnen Werke in Bezug auf den Gottesbegriff ist deshalb von Bedeutung, weil auch Thesen formuliert worden sind, dass eine Wandlung hin zum Pantheismus stattfindet.¹²⁸

4.1 DIE METAPHYSIK IN „ÜBER DIE URSACHE, DAS PRINZIP UND DAS EINE“ (1584)

Von den meisten Interpreten, die bei Brunos Metaphysik von einem Pantheismus ausgehen, wird die Schrift „Über die Ursache, das Prinzip und das Eine“ als wichtigste Quelle für diese These herangezogen. Hirschberger bezieht sich auf den fünften Dialog dieses Buches, wo er deutlich erkennen will, dass für Bruno Gott und die Welt identisch sind. Das unendliche Universum ist bereits das Letztwirkliche und somit Gott.¹²⁹ Wenn man dieser These von Hirschberger auf den Grund geht, so kommt man jedoch eindeutig zur Auffassung, dass Gott bei Bruno „über den Dingen“ und somit „über dem unendlichen Universum“ steht.

Das Buch teilt sich in fünf Dialoge, ab dem zweiten sind vier Personen in das Gespräch verwickelt. Den ersten Dialog verwendet Bruno zur Verteidigung seiner eben erst erschienenen Schrift „Das Aschermittwochsmahl (1584)“. Im ersten Dialog nehmen Elitorpio, Filoteo und Armesio teil. Im zweiten Dialog wird dann nur mehr Filoteo wiederkehren, der sich dann Teofilo nennt und mit dessen Namen

¹²⁸ Vgl.: Abschnitt 2

¹²⁹ Hirschberger, Geschichte der Philosophie Band II, Freiburg 1980, S. 39

Gottesfreund sich Bruno selbst benennt.¹³⁰ Die anderen Gesprächsteilnehmer sind ab dem zweiten Dialog der „kultivierte Freund“ von Teofilo Dicsono, der philosophisch ungeschulte, aber durchaus verständige Gervasio und der „gottverlassene Pedant“ Polihimnio.¹³¹

Bereits zu Beginn des zweiten Dialoges ist eine Schlüsselstelle in Bezug auf den Gottesbegriff zu finden. Teofilo behauptet, dass, alles, was nicht sich selbst erstes Prinzip und erste Ursache ist, ein Prinzip und eine Ursache habe.¹³² Was ist aber dieses erste Prinzip? Teofilo (durch ihn spricht Bruno) weist auf die Grenzen der Erkenntnisfähigkeit dieses ersten Prinzips hin:

„Weil wir, ausgehend von der Erkenntnis aller abhängigen Dinge, bestenfalls auf die Spur der Erkenntnis des ersten Prinzips und der ersten Ursache kommen können. Entspringt doch das All Seinem Willen und Seiner Güte, die das Prinzip Seiner Tätigkeit, Seiner alles umfassenden Schöpfung, bildet.... Die Erkenntnis des Universums bedeutet also nicht, etwas über das Wesen und die Substanz des ersten Prinzips zu wissen, sondern nur die Akzidentien der Akzidentien zu kennen.“¹³³

Gleich danach spricht Bruno über Gott:

„Teofilo: Gewiß! Aber ich möchte nicht, dass Ihr mich so versteht, als gäbe es Akzidentien in Gott, oder als könne Er aufgrund Seiner Akzidentien erkannt werden.“¹³⁴

Das erste Prinzip ist Gott und Gott ist transzendent. Man kann nur auf die Spur der Erkenntnis des ersten Prinzips kommen. Bruno meint es gäbe keine Akzidentien in Gott. Diese Begriffsbestimmung von Gott kommt dem Begriff des Einen (hen) von

¹³⁰ Giordano Bruno, Über die Ursache, das Prinzip und das Eine, Reclam Verlag, Stuttgart 2000, S. 153

¹³¹ Eusterschulte, Giordano Bruno zur Einführung, Hamburg 1997, S. 29f

¹³² Bruno verwendet die Begriffe Prinzip und Ursache noch im ursprünglichen Sinne von Anfangsgrund und Ur-Sache, wie sie von Aristoteles definiert worden waren (Aristoteles, Metaphysik V 1f., 1012b)

¹³³ Bruno, Über die Ursache, das Prinzip und das Eine, Stuttgart 2000, S. 52

¹³⁴ ebenda, S. 52

Plotin sehr nahe. Die strenge negative Theologie wie bei Plotin findet man aber bei Bruno nicht. Bruno spricht von „dem Willen und der Güte“ dieses ersten Prinzips und dies ist eher christlich aufzufassen. Denn mit Plotin kann man über das Eine schlechthin gar nichts sagen (strenge negative Theologie). Bruno kommt trotzdem der negativen Theologie sehr nahe, wenn er sagt:

„Teofilo: Da wird es sich empfehlen, über ein so erhabenes Thema sich des Redens lieber zu enthalten.

Dicsono: Ganz meiner Meinung. Denn für Moral und Theologie genügt es, nur so viel von dem ersten Prinzip zu wissen, wie uns die höheren Mächte durch den Mund ihrer Propheten offenbart haben. Außerdem lehrt nicht nur jedes Gesetz, und jede Theologie, sondern auch jede neuere Philosophie, dass es ein Zeichen ungläubigen und verwirrten Geistes ist, sich auf die Ergründung und Bestimmung von Dingen zu stürzen, welche die Grenzen unseres Verstandes übersteigen.“¹³⁵

Die Erkenntnisgrenze Gottes wird damit eindeutig bestimmt. Bei Plotin geht es vielmehr um die Bestimmung und die Erkenntnis des Wesens von dem Einen (hen). Auch bei christlichen Neuplatonikern (z.B.: Augustinus, Nikolaus von Kues) steht die Erkenntnis und Bestimmung Gottes noch eher im Mittelpunkt. Für Plotin ist es möglich, mithilfe der mystischen Schau (thea) das Eine zu erkennen oder im Einen „aufzugehen“.¹³⁶ Bruno begnügt sich bereits mit dem, was durch die Propheten verkündet wird und damit verschiebt sich der Fokus eindeutig weg von der Erkenntnis von Gott. Bruno verzichtet auch zur Gänze auf einen Gottesbeweis. Descartes und Spinoza kehren nach ihm wieder zur Tradition der Gottesbeweise zurück. Kaum einem Neuplatoniker geht es um den Beweis der Existenz Gottes. Denn Gott sei transzendent und daher nur durch „mystische Schau“ erkennbar, sagt Plotin. Der einzige christliche Neuplatoniker, der einen Gottesbeweis aufstellt, ist Augustinus. Die Existenz Gottes steht für Augustinus und die Kirchenväter zwar schon aufgrund der Offenbarung fest, er führt aber

¹³⁵ ebenda, S. 53

¹³⁶ J. Halfwassen, Plotin und der Neuplatonismus, München 2004, S. 50

trotzdem einen eigenen Gottesbeweis durch und zwar den noologischen Gottesbeweis.¹³⁷

Bruno geht im zweiten Dialog auch auf die ontologische Stufung im neuplatonischen Sinne ein. Ganz oben in der Hierarchie befindet sich Gott:

„Wir nennen Gott erstes Prinzip, insofern alle Dinge ihm nachgeordnet sind in einer bestimmten Reihenfolge des Früher oder Später gemäß der Natur, der Dauer oder der Würde. Wir bezeichnen Gott als erste Ursache, insofern alle Dinge von ihm unterschieden sind, wie die Wirkung von Bewirkenden und das Hervorgebrachte vom Hervorbringenden.“¹³⁸

An einer anderen Stelle spricht Bruno auch von der Stufenleiter des Seins.¹³⁹ Bruno erläutert den Unterschied zwischen Prinzip und Ursache. Gott ist erstes Prinzip und erste Ursache und ist eindeutig zu unterscheiden von Prinzipien und Ursachen in der Natur. Der Unterschied zwischen den Prinzipien und Ursachen in der Natur ist aber folgender:

„Teofilo: Wiewohl gelegentlich der eine Begriff statt des anderen gebraucht wird, ist dennoch – genau genommen – nicht jedes Ding, das Prinzip ist, auch Ursache: denn der Punkt ist das Prinzip der Linie, aber nicht ihre Ursache; der Augenblick ist das Prinzip der Tätigkeit, (jedoch nicht deren Ursache); der Zeitpunkt am Anfang der Bewegung ist das Prinzip der Bewegung, aber nicht ihre Ursache; die Voraussetzung sind das Prinzip der Beweisführung, aber nicht deren Ursache. Daher ist Prinzip gegenüber Ursache der allgemeinere Begriff.“¹⁴⁰

Bei den Ursachen unterscheidet Bruno ganz nach Aristoteles zwischen der Stoffursache (*causa materialis*), der Formursache (*causa formalis*), der

¹³⁷ Hirschberger, *Geschichte der Philosophie I*, Freiburg 1980, S. 354

¹³⁸ Bruno, *Über die Ursache, das Prinzip und das Eine*, Stuttgart 2000, S. 55

¹³⁹ ebenda, S. 118

¹⁴⁰ ebenda, S. 55

Wirkursache (causa efficiens) und der Zweckursache (causa finalis).¹⁴¹ Was die Wirkursache betrifft, so behauptet Bruno, dass die universale physische Wirkursache der universale Intellekt (intellectus universalis) sei, der als erstes und hauptsächliches Vermögen der Weltseele zugleich die universale Form des Weltalls bilde.¹⁴² Bruno unterscheidet, an diesen Stellen eindeutig zwischen dem Begriff des intellectus universalis, dem Begriff der Weltseele, und jenem von Gott. Im vierten Dialog betont er den Unterschied zwischen der Weltseele und Gott noch einmal deutlich:

„Teofilo: ... Ihr könnt Euch von hier zwar nicht zum Begriff jenes höchsten und besten Prinzips erheben, das sich unserer Betrachtung entzieht, wohl aber zum Begriff der Weltseele, [um zu erkennen,] wie sie die Verwirklichung von allem, das Vermögen von allem und ganz in allem ist, so dass zuletzt – vorausgesetzt, es gebe unzählige Individuen – alles eines ist.“¹⁴³

Die Erkenntnis des Menschen kann sich zur Weltseele aber nicht zu dem höchsten Prinzip (oder Gott) emporheben. Zur Erkenntnis der Weltseele kommt man nur mit Hilfe des „übernatürlichen Lichts“ und nicht mittels des natürlichen.¹⁴⁴ Den intellectus universalis zählt Bruno zu den Ursachen. Prinzip ist aber der allgemeinere Begriff als Ursache und außerdem handelt es sich hier bereits um Prinzipien und Ursachen der Natur, die von Gott verschieden sind oder Gott nachgeordnet sind. Den Begriff der Weltseele entnimmt Bruno aus der platonisch bzw. neuplatonischen Tradition, und er bezieht sich auch auf den „Timaios“ von Platon, wo Platon diesen Begriff definiert.

Die Welt oder das Universum ist Abbild Gottes und der Hierarchie nach sozusagen Gott, der Weltseele und dem universalen Intellekt (=universale Form des Weltalls) untergeordnet. Das heißt aber nicht, dass die Welt damit nicht vollkommen ist:

¹⁴¹ ebenda, S. 159; Vgl. auch Aristoteles, Metaphysik V 2, 1013a 24ff

¹⁴² ebenda, S. 56

¹⁴³ ebenda, S. 120

„Teofilo: Das seht Ihr richtig. Gehen wir nun aber mehr ins einzelne! Mir scheinen jene die göttliche Güte herabzusetzen wie auch die Würde dieses großen Organismus und Abbildes des ersten Prinzips, die weder einsehen, noch anerkennen wollen, dass die Welt mit all ihren Gliedern beseelt ist; als ob Gott sein Ebenbild beneiden würde; als ob der Baumeister seinem einzigartigen Werk nicht in Liebe zugetan wäre, von dem doch Platon sagt, dass ihm seine Schöpfung gerade deshalb wohlgefalle, weil er sich in ihr wiedererkennt. Und wahrlich, was könnte sich den Augen der Gottheit Schöneres darbieten als das Universum? Und da dieses aus seinen Teilen besteht: welchem von ihnen müsste man eher Göttlichkeit zuerkennen als dem Formprinzip?“¹⁴⁵

Hier kann die eindeutige Unterscheidung zwischen Gott und Welt nochmals herausgelesen werden. Die Allbeseelung der Dinge (Panpsychismus) ist jedoch eine Neuheit. So optimistische Töne sind bei den Neuplatonikern im Mittelalter noch nicht erkennbar. Erst Nikolaus von Kues vollzieht hier eine eindeutige Wende, die schließlich von Ficino, Pico della Mirandola und von Agrippa von Nettesheim noch verfeinert wird. Doch so eindeutig wie hier ist der Panpsychismus zuvor noch nicht zu lesen. Damit wurde auch der Boden für allerlei Missverständnisse bereitet. Alle jene Interpreten, die von Pantheismus sprechen, haben diese Stellen anders interpretiert. Sie sehen Gott bereits vollständig in der Welt aufgehen. Das kann jedoch nicht als richtig bezeichnet werden, zumal hier eindeutig von Abbild die Rede ist. Bruno kann sicherlich nicht ganz ohne Abstriche als Neuplatoniker bezeichnet werden, aber als Pantheist im Sinne der obigen Definition kann man ihn ganz sicher nicht bezeichnen.

An anderen Stellen dieses Werkes ist der Fokus von Bruno viel stärker auf die „Göttlichkeit der Materie“ gerichtet.

¹⁴⁴ ebenda, S. 121

4.2 DIE METAPHYSIK IN „ÜBER DAS UNENDLICHE, DAS UNIVERSUM UND DIE WELTEN“ (1584)

Das Werk „Über das Unendliche, das Universum und die Welten“ zählt zu den bedeutendsten. Zurecht wird oft darauf verwiesen, dass dieses Werk die Naturphilosophie Brunos wiedergibt. Einige Bereiche der Sekundärliteratur sehen in diesem Werk die Wendung hin zum Pantheismus. Die folgenden zentralen Stellen aus dem Werk werden beweisen, dass man nicht von Pantheismus sprechen kann. Es wird sich zeigen, dass die Argumentationslinien in diesem Werk eine logische Fortführung der bereits in „Über die Ursache, das Prinzip und das Eine“ begründeten Einheitsmetaphysik darstellen.¹⁴⁶ Gott ist als Einheit zu denken, die über allem steht. Der Fokus der Untersuchung richtet sich zweifelsohne auf das Universum bzw. auf die Natur. Dieses Werk hat wiederum fünf Dialoge (gleich wie in „Über die Ursache, das Prinzip und das Eine“). Bruno spricht in diesem Werk durch Philotheo.

Bereits im ersten Dialog macht Philotheo (Bruno) klar, dass die Welt oder das Universum das Abbild des ersten Prinzips (Gott) ist:

„Philotheo: ... Oder was steht dem entgegen, dass das Unendliche, das im schlechthin einfachen und unteilbaren ersten Prinzip eingefaltet ist, nicht vielmehr in diesem seinem unendlichen und unbegrenzten Abbild ausgefaltet werde, durchaus fähig der Aufnahme unzähliger Welten, als dass es in so engen Grenzen entfaltet wird, dass es schimpflich erscheint, nicht zu denken, dass dieser Körper,

¹⁴⁵ ebenda, S. 62

¹⁴⁶Eusterschulte, Giordano Bruno zur Einführung, Hamburg 1997, S. 46

der uns so groß und weit erscheint, in Anbetracht der göttlichen Gegenwart nichts ist als ein Punkt – ja geradezu ein Nichts?“¹⁴⁷

Die Welt als Abbild des ersten Prinzips (Gott) muss ebenso als unendlich gedacht werden, wie das erste Prinzip selbst. In diesem ersten Prinzip ist alles „eingefaltet“. Dieser Analogieschluss ist Bruno später zum Verhängnis geworden, denn in der damaligen Zeit ist man von der These des Kugeluniversums ausgegangen, wobei andere „theologische Verfehlungen“ noch viel schwerer wirkten, als die These der Unendlichkeit der Welt. Das ist ein revolutionärer Gedanke, den Bruno ohne technische Hilfsmittel vollzieht. Der Gedanke der Unendlichkeit der Welt ist die Hauptkritik an der Aristotelischen Physik. Auf diesen Punkt wird jedoch noch näher eingegangen werden. Hier ist zunächst wichtig, dass Bruno von einem ewigen Gott ausgeht und dass die Welt das „vollkommene Abbild“ dieses Gottes ist. Soweit ist weder Cusanus noch Ficino oder Pico della Mirandola gegangen. Sofern also das erste Prinzip unendliche Güte ist (wie Bruno in „Della causa“ sagt), muss die Selbstentfaltung desselben, notwendigerweise gut sein. Freiheit, Wille und Notwendigkeit dieses unwandelbaren ersten Prinzips (Gott) sind identisch, daher hat das göttliche Handeln nichts Zufälliges, es ist notwendigerweise gut.¹⁴⁸ An einer anderen Stelle im ersten Dialog macht Philotheo nochmals den Unterschied zwischen Gott und dem Universum klar:

„... Gott ist nämlich das gesamte Unendliche, in eingefalteter und allumfassender Weise [tutto l'infinito complicatamente e totalmente], das Universum hingegen ist alles in allem (wenn man überhaupt von Allumfassendheit sprechen kann, wo es weder Teil noch Ende gibt) in ausgefalteter und nicht in allumfassender Weise [explicatamente, e non totalmente]; ...“¹⁴⁹

¹⁴⁷ Giordano Bruno, Über das Unendliche, das Universum und die Welten, Reclam Verlag, Stuttgart 2004, S. 41

¹⁴⁸ Eusterschulte, Giordano Bruno zur Einführung, Hamburg 1997, S. 52

¹⁴⁹ Giordano Bruno, Über das Unendliche, das Universum und die Welten, Stuttgart 2004, S. 46

Es gibt auch noch andere Stellen in „Über das Unendliche, das Universum und die Welten“, die belegen, dass der Pantheismusverdacht gegen Bruno nicht berechtigt ist.¹⁵⁰

4.3 DIE METAPHYSIK IN „DIE HEROISCHEN LEIDENSCHAFTEN“ (1585)

Die „Heroischen Leidenschaften“ (Eroici furori) gibt Giordano Bruno 1585 heraus und damit ein Jahr nach den vorhergenannten beiden Hauptwerken. Der Gottesbegriff bleibt in dieser Schrift unverändert und wird noch ergänzt durch einen sehr systematischen Seelenbegriff (auf den später noch einzugehen ist). Gott übersteigt in den „Eroici furori“ die Vernunft des Menschen und man kann von negativer Theologie sprechen, wenn Bruno sagt:

„Mehr lässt sich auch nicht erwarten, wo man lediglich zum Unendlichen fortschreitet, wo Einheit und Unendlichkeit dasselbe sind und nicht von einer anderen Zahl erreicht werden können, weil es keine Einheit, und nicht von einer anderen Einheit, weil es keine Zahl ist, noch auch von einer anderen Zahl und Einheit, weil sie nicht zugleich absolut und unendlich sind. Darum sagt ein Gottesgelehrter sehr richtig, dass der Urquell alles Lichts nicht nur so hoch über unserer Vernunft, sondern auch über allen göttlichen Geistern ist, dass man ihn in angemessener Weise nicht mit Worten und Reden, sondern nur mit Stillschweigen feiern kann.“¹⁵¹

Gott ist Einheit und Unendlichkeit, aber nicht Zahl, denn Zahl ist bereits Vielheit. Bruno kommt in die Nähe des plotinischen Begriffs des Einen (hen). An einer anderen Stelle bezeichnet Bruno Gott auch mit dem Begriff der Monade:

„Er schaut die Amphitrite, den Urquell aller Zahlen, aller Arten, aller Begriffe, welche die Monade, die wahre Wesenheit des Seins aller Dinge ist, und wenn er

¹⁵⁰ Vgl.: z.B.: ebenda, S. 57

¹⁵¹ Giordano Bruno, Gesammelte Werke, Band 5, Eroici furori, Jena 1907, S. 147

sie nicht in ihrer Wesenheit, im absoluten Lichte sieht, so sieht er doch in seiner Entstehung selbst das Bild, das ihr ähnlich ist. Denn von der Monade, welche die Gottheit ist, geht diese Monade aus, welche die Natur, das Universum, die Welt ist, worin, wie im Monde die Sonne, jene sich betrachtet und spiegelt, durch welche sie uns erleuchtet, da sie in der Hemisphäre der intellektuellen Substanzen sich befindet.“ 152

In diesem Zitat wird der Begriff Gott (Monade) systematisch erklärt. Die Natur ist der Spiegel Gottes und die Natur ist Gott ähnlich. Auch die Natur bezeichnet Bruno hier als Monade. Die Natur ist Teil der großen Monade, die Gott ist.

Was Bruno nicht von den Neuplatonikern bzw. von Platon übernimmt, ist die Ideenlehre. Er spricht an einer Stelle von der „Substanz der Ideen“¹⁵³, wobei er hier nicht explizit erklärt, was er unter Idee versteht. Der Begriff der Weltseele stammt aus der neuplatonischen Terminologie bzw. aus dem Timaios von Platon. Die Weltseele kann als „Zwischenglied“ zwischen Gott und der Natur gesehen werden. Es kann nicht davon gesprochen werden, dass die Weltseele „aufwärts“ oder „abwärts“ steigt wie die Seele, sondern sie bewegt sich im Kreise genauso wie die Natur (dazu später). Bruno erklärt die Weltseele auf folgende Weise:

„Zusammengesetzt aus höheren und niederen Kräften, neigt sie mit den höheren zur Gottheit, mit den niederen zur Masse, die von ihr belebt und unterhalten wird, und in der Erzeugung und Auflösung der auf diesen Welten lebenden Geschöpfe wahrt sie ihr eigenes Leben ewiglich; denn die Wirksamkeit der göttlichen Vorsehung erhält sie mit derselben Menge Licht und Wärme in demselben wohlgeordneten Dasein.“ 154

Aus der Weltseele gehen schließlich die Seelen hervor. Auf die Seelenlehre wird noch später eingegangen, aber man kann aufgrund dieser Stufenleiter festhalten, dass es sich hier um neuplatonisches Gedankengut handelt, wobei wie bereits

¹⁵² ebenda, S. 186

¹⁵³ ebenda, S. 213

¹⁵⁴ ebenda, S. 89

erwähnt die Ideenlehre vorerst ausgeklammert werden muss. Bruno nennt Plotin und andere Neuplatoniker immer gemeinsam mit den Pythagoräern, den Chaldäern, den Sadduzäern und auch gemeinsam mit Platon selbst.¹⁵⁵ Diese sind sozusagen die Vordenker der neuplatonischen Philosophie. Auch Trismegistos kann zu dieser Richtung gezählt werden.

Der erkenntnistheoretische Standpunkt ist in den „Heroischen Leidenschaften“ nicht mit jenem in den vorher genannten Hauptwerken ident. Der Mensch erhebt sich mit Hilfe der mystischen Schau zum Göttlichen, wie schon die Pythagoräer, die Chaldäer und die Platoniker das geglaubt haben.¹⁵⁶ Wie kann es aber dem Menschen gelingen zur mystischen Schau (thea) zu gelangen? Zur mystischen Schau kann der Mensch gelangen, indem er Gott in sich selbst sucht. Das ist jedoch nicht immer mit ruhigem Genuss verbunden, sondern mit mühevолlem Streben:

„Tansillo: Das Ideal, das göttliche Licht, empfinden wir in diesem Leben nur im mühevollen Streben, nicht in ruhigen Genuss; denn unser Geist verhält sich zu ihm wie die Sehkraft der Nachtvögel zum Sonnenlicht.“¹⁵⁷

In der Hierarchie folgt nach der Weltseele die individuelle Seele. Bruno hält nun indirekt fest, dass sowohl die Weltseele als auch die individuelle Seele an Gott teilhaben, wenn auch in unterschiedlichem Maße:

„Denn in allen abhängigen Wesen sind die Vollkommenheiten nur in höherem oder niederem Grade, mehr oder weniger sichtbar. Dagegen in der einfachen Natur der göttlichen Wesenheit ist alles vollständig und nicht nach bestimmten Maße ...“¹⁵⁸

¹⁵⁵ ebenda, S. 89

¹⁵⁶ ebenda, S. 71

¹⁵⁷ ebenda, S. 108

¹⁵⁸ ebenda, S. 119

Die Seele ist gewissermaßen in Gott und Gott ist wiederum in der Seele. Mit diesem Gedanken ringt auch schon Platon im „Parmenides“, wenngleich Platon nicht von Gott (theos) spricht, sondern von dem Einen (hen). Platon sagt:

„Denn das Eine hat jeweils das Seiende und das Seiende das Eine bei sich.“¹⁵⁹

Bruno folgt in diesem Punkt der platonischen bzw. der neuplatonischen Tradition. Aber schon bei Platon wird die Transzendenz des Einen betont:

„Auf diese Weise berührt nach alledem das Eine die anderen und sich selbst und es berührt auch wieder nicht.“¹⁶⁰

Die Weltseele und die Seele sind abhängige Wesen und zwar abhängig von Gott. Gott ist sowohl in der Weltseele, als auch in der Natur und in der Seele. Seele muss hier nicht unbedingt menschliche Seele heißen, sondern kann natürlich auch tierisch oder pflanzlich sein. Bruno geht ja von der Allbeseelung (Panpsychismus) aus. Gott, die göttliche Schönheit und ihr Glanz strahlen in allen Dingen wieder.¹⁶¹ Damit wird allerdings die Transzendenz Gottes wie beschrieben nicht aufgehoben.

Thomas Leinkauf befasste sich in einem Aufsatz mit dem Thema „Metaphysische Grundlagen in Brunos De Gli Erci furori“. Es geht um die Frage, ob dieser Schrift eine Metaphysik zugrunde liegt und vor allem, ob diese Metaphysik dieselbe Struktur hat wie das metaphysische Hauptwerk Brunos „De la causa, principio et uno“. Der Autor meint es gebe einen systematischen metaphysischen Subtext, auf den in den beiden Werken immer wieder Bezug genommen wird. Die (hierarchische) Struktur stellt sich folgendermaßen dar:

- Das absolute Eine: Eine in sich gedoppelte duplierte Einheit. Diese duplierte Einheit besteht aus der Form, die bei Bruno abwechselnd die Bestimmungen Gott/Intellekt bzw. Weltseele beigelegt werden, und aus der Materie.

¹⁵⁹Platon, Parmenides, 142e

¹⁶⁰Platon, Parmenides, 149d

- Das Universum, das durch Gegensatzpaare (Bsp.: Liebe/Hass, Ruhe/Bewegung) bestimmt wird.

- Das konkrete Einzelseiende (beseelt bzw. nicht-beseelt) ¹⁶²

Leinkauf findet sowohl in der Schrift „Della causa“ als auch in „De gli eroici furori“ ein absolutes Eines, das das erste Prinzip und eine reine absolute Einheit sei. Einmal meint er, dieses absolute Eine entspreche der „theologia negativa“¹⁶³ und ein anderes Mal spricht er davon, dieses Eine sei eine Synthese aus dem neuplatonischen Nus und dem christlichen Gott.¹⁶⁴ Bei letzterem sagt er, dass dies am ehesten seiner Überzeugung entspreche. Leinkauf unterscheidet zwischen dem plotinischen Nus, wie er sagt, und dem Universum:

„Denn, wenn ich sage, dass das „wahre Sein“ (vero ente) absolute Einfachheit (purita) ist, reines Nichtzusammengesetztes (non composto), dem gegenüber alles andere aus Gegensätzlichem besteht, dann beschreibe ich damit eher die Struktur absoluter Selbstvermittlung des plotinischen Nus als die eines reinen Einen. Es ist daher kein Wunder, dass Bruno die Einheit des Universums und die Einheit des Einen so unterscheidet, dass im Einen alles auf vollkommene Weise alles ist und im Universum alles auf relative Weise alles ist...“¹⁶⁵

¹⁶¹Giordano Bruno, Gesammelte Werke, Band 5, Eroici furori, Jena 1907, S. 141

¹⁶²Bruniana et Campanelliana, Mailand 2005, S. 193; Leinkauf meint gleich unmittelbar nachdem er die Struktur dargestellt hat: „Dass wir im Herzen und in der Basis von Brunos Denken eine Struktur auffinden, gegen die er sich immer wieder, vor allem in ihren hierarchisierenden, differenzierenden, hypostatisierenden Implikationen, wie sie beispielhaft im Werk des Marsilio Ficino durchgehalten und vertreten worden sind, emphatisch gewendet hat, kann nur für den erstaunlich sein, dem die Dialektik historischer Aneignungs- und Überwindungsprozesse nicht vertraut ist.“

¹⁶³ebenda, S. 197

¹⁶⁴ebenda, S. 203

¹⁶⁵ebenda, S. 199

4.4 DIE METAPHYSIK IN DEN LATEINISCHEN SCHRIFTEN

Der Gottesbegriff in den lateinischen Schriften unterscheidet sich nicht wirklich substantiell von jenem in den vorher genannten Werken. Über den Begriff der absoluten Einheit Gottes, die sich schon in den Frühschriften als das metaphysische Zentrum erwiesen hat, begründet Bruno die Infinität der kosmologischen Totalität.¹⁶⁶ Gott wird als das „lux inaccessibilis“ beschrieben.¹⁶⁷ Das göttliche Licht geht ganz in den schrankenlosen Spiegel ein, ist als immanentes ganz im Bild gegenwärtig und bleibt doch etwas Transzendentes. Man kann natürlich auch von Komplikation und Explikation sprechen, um das Verhältnis zwischen dem transzendenten Gott und dem Universum auszudrücken. Bruno spricht in einer Frühschrift auch von intensiver und extensiver Unendlichkeit (intensive- extensive).¹⁶⁸

Bruno bringt in der Schrift „Lampas triginta statuarum“ (Fackeln der dreißig Statuen)- ein Werk in dem man erkennen kann, wie Bruno neuplatonische Philosopheme aufnimmt – jedoch eine neue Erklärung über das Wesen Gottes, die man in den Frühschriften nicht findet.

In dieser Schrift bestimmt Bruno Gott ähnlich wie in den frühen Schriften. Allerdings gibt es eine ganz kleine Abänderung bzw. Ergänzung, die für das Verständnis des Gottesbegriffes von Bruno sehr interessant ist. Jedenfalls wird der Gottesbegriff in keiner Schrift so systematisch festgehalten wie in der Schrift „Lampas triginta statuarum“. Aber sein System ist kein trockener logischer Gedankenaufbau, sondern es werden, wie im Titel angedeutet, dreißig

¹⁶⁶ A. Eusterschulte, Giordano Bruno zur Einführung, Hamburg 1997, S. 85

¹⁶⁷ Giordano Bruno, Opera latine conscripta, Faksimile-Neudruck der Ausgaben von F. Fiorentino/F. Tocco, Neapel/Florenz 1879-1891, insgesamt besteht diese Ausgabe aus drei Bänden (röm. Ziffern) in acht Teilen (arab. Ziffern); Summa terminorum metaphysicorum, I 4, S. 78; Vgl. dazu auch A. Eusterschulte, Giordano Bruno zur Einführung, Hamburg 1997, S. 87

¹⁶⁸ Giordano Bruno, Über das Unendliche, das Universum und die Welten, Reclam Verlag, Stuttgart 2004, S. 51f

Göttergestalten der griechischen Mythologie mit der Fackel der Vernunft beleuchtet.¹⁶⁹

Bruno verwendet zur bildhaften Darstellung des Gottesbegriffes die Lichtmetaphorik, die Platon bereits im Sonnengleichnis in der Politeia verwendet hat. Es gibt zwar kein Bildnis von Gott, aber sinnbildlich ist für Gott ein unendliches Licht, indem dreierlei sich vereinigt, nämlich die Sonne, der Strahl und der Glanz. Somit ergibt sich eine wahre Dreieinigkeit in Gott. Und um dieses Sinnbild nun zu erläutern, bildet Bruno dreißig Beziehungen und Gleichnisse. Im vierten Gleichnis beispielsweise betont Bruno, dass in der Dreieinigkeit Gottes Sein und Wesen dasselbe sind, während überall anders unterschieden ist zwischen dem, was es ist und dem, dass es ist. Somit ist Gott die einfachste Substanz „außer Gott“ ist alles zusammengesetzt, auch jenes, das unkörperlicher Natur ist, denn man unterscheidet das Sein vom Wesen. Im sechsten Gleichnis sagt Bruno, Gott sei über allem, in allem und unter allem.¹⁷⁰ Gott muss also sowohl transzendent gedacht werden (Gott ist über allem bzw. unter allem), als auch als immanent (Gott ist in allem).¹⁷¹ Im siebenten Gleichnis bringt Bruno einen wichtigen Punkt, auf den Plotin und auch Nikolaus Cusanus immer wieder hingewiesen haben. Gott ist absolute Einheit und durch diese Einheit ist alles „eins“.¹⁷² Alles, was aus Gott „geworden“ ist, muss genauso Einheit sein. Was nicht eins ist, kann damit „nicht sein“ und ist somit Nichts. Das Nichtsein steht aber nicht in Opposition zu Gott, wie Bruno im achten Gleichnis klarmacht:

„Denn dasjenige Seiende, das alle Substanzen und Akzidenzen einschließt, hat nur das Nichtseiende zum Gegensatz; in Ihm sind alle Gegensätze des Seins und

¹⁶⁹Giordano Bruno, Gesammelte Werke, Band 6, Jena 1909, S. 234; In dieser Schrift übersetzt Kuhlenbeck die dreißig Gleichnisse von Bruno vom Lateinischen in das Deutsche.

¹⁷⁰ ebenda, S. VII f

¹⁷¹ Der Zusatz „Gott ist unter allem“ ist wohl nur so zu verstehen, dass Bruno hier das umgangssprachliche „über allem“ relativieren will mit „unter allem“. Gott kann also nicht im wirklichen Sinne als „über allem“ gedacht werden, weil man Gott sonst endlich denken müsste.

¹⁷² ebenda, S. VIII

der Qualität; für die absolute Fülle und in der absoluten Vollkommenheit greift eine Opposition des Nichtseins nicht Platz.“ 173

Gott ist gewissermaßen auch erhaben über jeden Gegensatz, obwohl die Gegensätze quasi „in Gott“ sind, wie aus dem Zitat hervorgeht. Bruno ergänzt auch noch, dass alles was „in Gott“ ist, gleichzeitig Gott selbst ist.¹⁷⁴ Damit ist alles Gott und der Pantheismus-Verdacht bekommt hier wieder Nahrung. Das Problem ist natürlich, dass viele hier diesen Begriff „in Gott“ nicht mehr als transzendent von den Dingen sehen wollen. Dies ist aber eindeutig der Fall. Denn das Werden selbst ist endlich und kann Gott somit nicht vollständig „umfassen“. Gott sieht in der Unendlichkeit das gesamte Werden „auf einen Blick“. Damit gibt es „in Gott“ auch eine Vorsehung. Bruno macht dies im sechzehnten Gleichnis klar, wo er darauf hinweist, dass Notwendigkeit und Freiheit „in Gott“ ein und dasselbe sind. Notwendigkeit ist zugleich Freiheit und entspricht damit auch dem Willen Gottes.

„Er kann nichts anderes wollen, als was er will, nichts anderes wollen können, als was er kann.“ 175

Im achtzehnten Gleichnis kommt Bruno wiederum der negativen Theologie sehr nahe, wenn er über Gott sagt:

„Er hat keinen Namen; denn alle Namen dienen der Unterscheidung, Sonderung und Abgrenzung; in Ihm aber ist keine Unterscheidung, keine Abgrenzung, sintemal er über jedem Unterschiede, über jeglicher Mannigfaltigkeit, Zahl und Beschränkung erhaben ist.“ 176

Das „Er“ entspricht jeweils Gott und man kann mit Bruno auch gleich konsequent sagen, dass Gott nicht „Er“ ist, sondern weder „Er“ noch „Sie“. Was die Erkenntnis

¹⁷³ ebenda, S. VIII

¹⁷⁴ ebenda, S. IX

¹⁷⁵ ebenda, S. IX

¹⁷⁶ ebenda, S. X

Gottes anbelangt, so wird die Grenze der Möglichkeit dieser in dieser Schrift klar gemacht. Gott kann nur von Gott selbst erfasst werden und um diesen zu erkennen, muss man vollständig in ihm aufgehen.¹⁷⁷

Bruno fragt in dieser Schrift nach den grundsätzlichen Bedingungen der materiellen bzw. körperlichen Zusammensetzung der physischen Welt. Es geht um das Zusammenwirken von absoluter Form und absoluter Materie. In Aufschlüsselung dieser metaphysischen Voraussetzungen stellt Bruno „eine triadische Struktur der intelligiblen, formgebenden Prinzipien einer komplementären Trias der formnehmenden Prinzipien“ gegenüber, um so das konkrete physische Seiende herzuleiten.¹⁷⁸ Bruno unterscheidet dabei auch die Begriffe Fülle und Leere:

„Vorgestellt sind zwei Dreiheiten, wovon die eine an der untersten Stufe der Natur, die andere an der höchsten steht, die eine nennt man die des Leeren, die andere die der Fülle“. ¹⁷⁹

Das formgebende Prinzip ist die Fülle und das formnehmende Prinzip ist die Leere. Auf diese Begriffe wird noch näher einzugehen sein. Dieses Zitat könnte man auch falsch auslegen, indem man den Naturbegriff, den Bruno hier anwendet, nur auf das Werden der Dinge bezieht. Denn in diesem Naturbegriff ist Gott bereits enthalten und zwar als „Fülle“ und diese steht an der obersten Stufe der „Leiter der Natur“.

Die intelligible Trias, von der Bruno spricht, bezeichnet er mit „plenitudo, idearum fons et lux“.¹⁸⁰ „Plenitudo“ heißt „Fülle“ und kann mit der Seinsfülle des göttlichen Geistes gleichgesetzt werden. „Idearum fons“ übersetzt man mit „Quelle der Ideen“ und schließlich „lux“ (das Licht), das als Kennzeichnung für die

¹⁷⁷ ebenda, S. X

¹⁷⁸ A. Eusterschulte, *Giordano Bruno zur Einführung*, Hamburg 1997, S. 90

¹⁷⁹ Giordano Bruno, *Opera latine, Lampas triginta statuarum*;
Band III, Neapel/Florenz 1879-1891, S. 61

¹⁸⁰ ebenda, S. 37

Weltseele dient.¹⁸¹ Die Weltseele oder „lux“, wie Bruno sagt, durchdringt das materielle Dunkel mit Licht. Es dringt damit ungeteilt in jedes Seiende ein und damit ist gewissermaßen die Omnipräsenz Gottes garantiert. Diese Differenzierung der Wirkweisen Gottes, die Bruno so in den Frühschriften nie dargelegt hat, ist als fließender Übergang von der Einheit in die Vielheit zu denken. Deshalb vergleicht auch Bruno den göttlichen Geist mit einem infiniten Licht, in dem Lichtquelle, Ausstrahlung und Leuchten ein und dasselbe sind.¹⁸² Dieser fließende Übergang der Einheit in die Vielheit ist dabei natürlich auch nicht als zeitliche Abfolge zu verstehen, sondern als zeitloses Geschehen, ein immerfort sich vollziehendes Diffundieren.¹⁸³ Insofern unterscheidet sich diese Darstellung wieder nicht wirklich von seiner Definition über Gott, die er in den Frühschriften gegeben hat. Dass er kein Vertreter der Ideenlehre von Platon ist, das hat Bruno in den Frühschriften bereits angedeutet. Trotzdem spricht er von „Idearum fons“. Diese sind in gewisser Weise identisch mit dem höchsten Gott zu denken, wie das Zitat mit dem Licht zeigt. Es wäre aber auch falsch von einer Dreiheit in der Einheit zu sprechen oder gar von Trinität, wie Eusterschulte feststellt:

„Wenn Bruno die Momente des Einen bzw. die Entfaltung der Einheit in die Vielheit über einen solchen Dreischritt darlegt, dann ist damit keineswegs eine Dreiheit in der Einheit angelegt, denn eine solche relational gefasste Dreieinheit, wie sie etwa die Trinitätslehre vertritt, lehnt er rigoros ab. Auch bedarf die absolute Fülle des göttlichen Geistes keiner internen reflexiven Struktur, keiner Selbstsetzung, um erst hierin zum Bewusstsein ihrer selbst zu kommen, denn eine solche Selbstvergegenwärtigung bedingt, so Brunos Einwand, eine Trennung von Erkennendem und Erkanntem, die der absoluten Einfachheit des Einen widerspricht, das sich vielmehr schon gegenwärtig ist.“¹⁸⁴

¹⁸¹A. Eusterschulte, *Giordano Bruno zur Einführung*, Stuttgart 1997, S. 90

¹⁸²Giordano Bruno, *Opera latine, Lampas triginta statuarum, III*, Neapel/Florenz 1879-1891, S. 38

¹⁸³A. Eusterschulte, *Giordano Bruno zur Einführung*, Hamburg 1997, S. 93

¹⁸⁴A. Eusterschulte, *Giordano Bruno zur Einführung*, Hamburg 1997, S. 91

Eusterschulte ist in diesem Zitat nur insofern zu korrigieren, dass man bei Bruno schon von einer „Dreieinheit“ sprechen kann, jedoch nicht im christlichen Sinne. Bruno lehnt den Gedanken der „drei Personen in Gott“ ab, hierin hat Eusterschulte zweifelsohne recht.

Brunos neuplatonische Vorstellungen kommen in einer weiteren Spätschrift, nämlich in „De magia“ zum Ausdruck. Diese Schrift ist zwischen 1586 und 1591 entstanden. Zunächst geht Bruno auf die verschiedenen Arten der Magie ein, ehe er auf den Abstieg auf der metaphysischen Leiter zu sprechen kommt:

„Die Magier nehmen es für ihr Axiom, das in jeder Operation vor Augen zu halten sei, dass Gott die Götter beeinflusse, die Götter die (himmlischen Körper oder) Sterne beeinflussen, welche die Bewahrer und Bewohner der Sterne sind, von denen einer die Erde ist. Weiter beeinflussen die Dämonen die Elemente, die Elemente das Vermischte, das Vermischte den Sinn, der Sinn die Seele, die Seele das ganze Lebewesen. Das ist der Abstieg auf der Leiter.“¹⁸⁵

Der Abstieg zur Welt findet von Gott aus statt und umgekehrt, der Aufstieg des Lebewesens geschieht durch die Welt zu Gott. Das Zitat zeigt einen Punkt auf, den wir bei Bruno bisher noch nicht gefunden haben. Bruno spricht von Göttern und meint damit Engelwesen, die auf einer subtileren (höheren) Ebene sind als die Menschen. Der Mensch kann diese Wesen sinnlich nicht wahrnehmen, aber diese Wesen besitzen einen (für den Menschen unsichtbaren) „Körper“. Bruno bezeichnet diese Wesen auch als Dämonen und meint, es gebe bei weitem mehr Arten von Dämonen als wahrnehmbare Dinge.¹⁸⁶ Er geht die unterschiedlichen Arten von Dämonen durch, wobei er sich hier deutlich auf Dionysius Areopagita und auf die Renaissance-Neuplatoniker, allen voran Agrippa von Nettesheim,¹⁸⁷ bezieht. Auch Pico della Mirandola und Ficino führen Engel in ihrer hierarchischen Ontologie an. In der Schrift „De amore“ von Ficino sind Körper, Seele, Engel und

¹⁸⁵ Bruno, *De magia*, In; Sloterdijk, Giordano Bruno, München 1999, S. 119

¹⁸⁶ ebenda, S. 140ff; Bruno erwähnt Basilius und Origenes, die richtig feststellten, dass die Engel nicht ganz unkörperlich seien, sondern spirituelle Substanzen. (ebenda, S. 142)

¹⁸⁷ Yates, *Giordano Bruno and the hermetic tradition*, Chicago 1964, z.B.: S.259

Gott die Stufen, die Ficino Tommaso Benci in der sechsten Rede seines Kommentars zum platonischen Symposium erläutern lässt.¹⁸⁸ Bruno hat schon in der Schrift „Die Kabbala des Pegasus“ die „Hierarchie der Engel“ (die zehn Sephirot) erwähnt.¹⁸⁹ Diese Schrift stammt aus dem Jahr 1585 und zeigt, dass die Lehre über die Engel bereits in den frühen Schriften Brunos präsent ist.¹⁹⁰

Die unterschiedlichen ontologischen Stufen sind bei Bruno dadurch gekennzeichnet, dass eine „höhere Stufe“ mehr am „Licht“ teilhat als eine „niedrigere Stufe“. Der Teilhabegedanke umfasst aber alle Stufen des Seins, wenngleich natürlich die „unteren Stufen“ mehr an der Dunkelheit teilhaben als am Licht.¹⁹¹

4.5 DIE METAPHYSIK IN DEN INQUISITIONSAKTEN

Als letztes von den „Werken“ Brunos sollen die Inquisitionsakten geprüft werden. In den Inquisitionsakten kommt die Position Brunos zum Ende seines Lebens hervor. Ein genereller Meinungsschwenk kann auch in den späten lateinischen Schriften nicht beobachtet werden. Die lateinischen Schriften stammen aus der Zeit zwischen den „Heroischen Leidenschaften“ (1585) und den Inquisitionsakten, die im Jahr 1592 beginnen. Zu den wichtigsten lateinischen Schriften Brunos gehören die magischen Schriften „De magia“, „Theses de magia“, „De magia mathematica“ und „De rerum principiis et elementis et causis“, die allesamt 1589 erschienen sind. 1590 schließlich erscheinen noch die Schriften „De triplici minimo

¹⁸⁸ T. Albertini, Marsilio Ficino, Das Problem der Vermittlung von Denken und Welt in einer Metaphysik der Einfachheit, München 1997, S. 150; Ficino bezeichnet die Seele als bewegliche Vielheit, den Engel als ruhende Vielheit und schließlich Gott als ruhende Einheit.

¹⁸⁹ Bruno, Die Kabbala des Pegasus, Hamburg 2000, S. 25

¹⁹⁰ Yates, Giordano Bruno and the hermetic tradition, Chicago 1964, S. 262; Yates bezieht sich her auf Corsano, der aus ihrer Sicht fälschlicherweise glaubte, dass Bruno die Magie vor der Schrift „De magia“ nicht wirklich zur Kenntnis genommen hat. Yates weist zusätzlich darauf hin, dass die Schrift „Die Kabbala des Pegasus“ nicht nur als blasphemisch gegenüber dem Christentum zu lesen ist (ebenda, S. 259): „In spite of appearances, I do not think that Bruno really means to be as blasphemous as he sounds in this.“

¹⁹¹ Bruno, De magia; In: Sloterdijk, Giordano Bruno, München 1999, S. 119

et mensura“, „De monade“, „Numero et figura“ und „De immenso“. Diese Schriften bauen auf der „Einheitsmetaphysik“ der frühen Werke auf. Gott als das metaphysische Zentrum bleibt die philosophische Grundlage für die Infinität der kosmischen Totalität (Unendlichkeit des Universums) bzw. einer immerwährenden Naturprozessualität. Die Welt oder das Universum ist in diesen Schriften das Abbild oder der Spiegel Gottes.¹⁹² Diese Position ändert sich in den „Inquisitionsakten“ nicht und damit kann festgehalten werden, dass Bruno durchgängig dasselbe Gottesbild hat und es bei ihm keine „Entwicklung“ hin zum Pantheismus gibt.

Sehr deutlich wird das Gottesbild bei einem Verhör, das aus dem Dokument XI hervorgeht. Dort wird insbesondere nach der Position Brunos zum Dogma der Dreieinigkeit gefragt. Bruno stellt gleich zu Beginn dieses Verhörs folgendes fest:

„Der Stoff aller dieser Bücher ist, um im allgemeinen davon zu reden, rein philosophisch und sehr verschiedenartig, wie die Ausgabe der Titel zeigt und wie man aus ihrem Inhalt ersehen kann. Ich habe in ihnen immer philosophisch und nach Grundsätzen des natürlichen Lichtes spekuliert und ohne wesentliche Hinsicht auf das, was man in Gemäßheit des Glaubens anzunehmen hat, und ich glaube, dass sich nichts in ihnen findet, was zu dem Urteil berechtigte, dass es eher die Religion anzufechten, als vielmehr die Philosophie zu verherrlichen beabsichtigt, wenn selbst ich manche in einem natürlichen Lichte begründeten unfrommen Ansichten entwickelt haben mag.“¹⁹³

Bruno legt hier seine Position deutlich dar. Dieses Verhör zeigt, dass er seine Position nur wenig abgeändert hat, auch wenn er knapp vor der Inquisition steht. Er spricht zwar von „unfrommen Ansichten“, aber das weitere Verhör bestätigt, dass er zu dieser Zeit noch zu seiner teils „unchristlichen“ Philosophie steht. Kurz darauf geht Bruno auf seine Position in Bezug auf das Gottesproblem ein. Er bestätigt den bereits dargelegten Standpunkt:

¹⁹² A. Eusterschulte, Giordano Bruno zur Einführung, S. 85f bzw. 172f

¹⁹³ Giordano Bruno, Gesammelte Werke, Band VI, Jena 1909, S. 173

„Ich halte das Weltall für unendlich als Schöpfung einer unendlichen göttlichen Allmacht, weil ich es der göttlichen Güte und Allmacht für unwürdig halte, dass sie eine endliche Welt erschaffen hätte, wenn sie noch neben dieser Welt eine andere und unzählige andere erschaffen konnte.“¹⁹⁴

Das unendliche Weltall ist Spiegel Gottes. Diese Position ist bereits fast ausreichend gewesen, um ihn als Ketzer zu entlarven, denn sie hat der damaligen Meinung, wonach die Welt eine endliche von Gott geschaffene sei, widersprochen. Bruno kommt danach gleich nochmals zum Teilhabegedanken, der wiederum an Platos „Parmenides“ erinnert:

„Ich glaube aber, dass dieser Gott in allem und über allem ist. Denn wie kein Wesen ohne Teilnahme am Sein ist und kein Sein ohne Wesenheit, wie kein Ding schön ist ohne Gegenwart der Schönheit, so kann auch von der göttlichen Gegenwart kein Ding ausgenommen sein, und in diesem Sinne mache ich keinen Unterschied in der Gottheit, in der Anschauung der Vernunft, aber nicht im Sinne der substantiellen Wahrheit.“¹⁹⁵

Die Welt hängt in ihrem Sein ganz von der ersten Ursache ab und Bruno verwirft auch den Gedanken der Schöpfung nicht. Er bezieht sich auf Aristoteles und meint, dass jener von dieser ersten Ursache ausgehe. Ob die Schöpfung nun eine „ewige“ sei oder ob sie „in der Zeit“ geschehen sei, das lässt Bruno ganz im Sinne von Thomas von Aquin offen.¹⁹⁶ Bruno gesteht vor der Inquisition allerdings, dass er die Trinität (Vater, Sohn, Heiliger Geist) nicht philosophisch erfasst habe, sondern sie sogar bezweifelt habe. Er habe jedoch diesen Zweifel in seinen Büchern nicht zum Ausdruck gebracht. Es sei aber nicht verständlich, warum der „Sohn“ und der „Heilige Geist“ verschieden vom Vater sein sollten.¹⁹⁷ Den Heiligen Geist vergleicht Bruno mit der Weltseele von Pythagoras bzw. von den Platonikern:

¹⁹⁴ ebenda, S. 174

¹⁹⁵ ebenda, S. 175

¹⁹⁶ ebenda, S. 175

„Auch was den heiligen Geist betrifft als eine dritte Person, so habe ich dies nicht so fassen können, wie man es glauben soll, sondern mehr im Sinne des Pythagoras und nach der Art, wie Salomo es darstellt, habe ich darunter verstanden die Seele der Welt, die dem Universum einwohnt nach jenem Spruche des Salomo: Spiritus Domini replevit orbem terrarum et hoc, quod continet omnia“
198

Er sagt dann ganz klar, wie kaum in einem Werke, dass aus dieser Weltseele das Leben oder die individuelle Seele hervorgehe und dass die (individuelle) Seele unsterblich sei.¹⁹⁹ Nun stellt sich aber die Frage, wie es vereinbar ist, dass es keinen Unterschied zwischen Vater, Sohn und „Heiliger Geist“ gibt und dass trotzdem unterschiedliche Begriffe wie Weltseele und Gott benutzt werden. Denn wie vorher bereits dargelegt, verwendet Bruno für Gott und Weltseele andere Begriffe, und er definiert diese auch anders. Denn wenn zwischen diesen Begriffen nicht wirklich ein Unterschied existiert, so ist Bruno mit seiner Auffassung doch in die Nähe des Pantheismus einzuordnen. Bruno erklärt diese Frage:

„In Ansehung der zweiten Person behaupte ich, dass ich sie wirklich immer für wesentlich eins mit der ersten gehalten habe und ebenso auch die dritte, weil sie in ihrer Wesenheit ununterschiedlich sind und keine Unterscheidung zulassen, da alle Eigenschaften, die dem Vater zukommen, auch dem Sohne und dem Heiligen Geist zukommen. Ich habe nur gezweifelt, wie diese zweite Person sich inkarnieren haben können,...“ 200

¹⁹⁷ ebenda, S. 176

¹⁹⁸ ebenda, S. 175f

¹⁹⁹ ebenda, S. 176

²⁰⁰ ebenda, S. 177

Bruno erkennt den Begriff der Person Gottes nicht an und er sagt, der Geist des Vaters sei der Sohn und der Heilige Geist (Weltseele) sei die Liebe.²⁰¹ Trotzdem sind diese drei göttlichen Personen nicht zu unterscheiden und wesensgleich. Diese Gleichsetzung des Wesens der Weltseele mit Gott ist sicherlich ein Grund, warum viele Bruno als Pantheisten bezeichnen. Die Weltseele ist aber auch schon bei den Platonikern nicht mit der Welt gleichzusetzen. Dies geht aus dem „Timaios“ Platons sehr klar hervor. Zwischen der Ideenwelt und der Welt ist die Weltseele. Die Weltseele ist der Mittler zwischen diesen beiden. Die Weltseele umhüllt von der Mitte der Welt aus das gesamte Weltall. Der Körper der Welt ist als sichtbar und die Weltseele als unsichtbar geschaffen. ²⁰² Eine andere Aussage zum Sohn Gottes oder zum Wort, wie es in der Bibel heißt, klingt wieder stärker nach Platonismus, weil die Hierarchie innerhalb des Göttlichen klarer zum Ausdruck kommt. Bruno bezieht sich dabei auf die Lehre des Arius, von der er einiges übernimmt:

„Ich erkläre vielmehr, dass Arius behauptet habe, das Wort sei weder Schöpfer noch Geschöpf, sondern stehe in der Mitte zwischen Schöpfer und Geschöpf, wie das Wort vermittelt zwischen dem, der es spricht und dem, was gesprochen wird, und demnach sei Christus der Erstgeborene vor allen Kreaturen, von welchen zwar nicht, aber durch welchen alles geschaffen ist, zu welchem zwar nicht, aber welchen jedes Wesen sich bezieht und zurückkehrt zum letzten Endzweck, welcher der Vater ist.“ ²⁰³

Die Rückkehr von jedem Geschöpf (Seele) zu Gott (Vater) ist ein neuplatonischer Gedanke. In diesem Zitat ist die zweite göttliche Person auch wiederum hierarchisch „unter“ der ersten, auch wenn diese laut Bruno wesensgleich und ununterschieden ist. Bruno tendiert eindeutig in Richtung Platonismus bzw. Neuplatonismus, aber das vorherige Zitat über die Ununterschiedenheit zwischen Weltseele und Gott lässt doch Zweifel an der Hierarchieordnung im

²⁰¹ ebenda, S. 176

²⁰² Platon, Timaios, 34b-c

²⁰³ Giordano Bruno, Gesammelte Werke, Band VI, Jena 1909, S. 178

neuplatonischen Sinne aufkommen. Die Idee bzw. der Nous im neuplatonischen Sinne kommt abgesehen von der lateinischen Schrift „Lampas triginta statuarum“ nicht vor. Man kann bei der „idearum fons“, von der Bruno in diesem Werk spricht auch eher von einer Differenzierung der Wirkweisen von Gott sprechen. Die Explikation der Einheit in die Vielheit wird durch die dort angeführte intelligible Trias veranschaulicht.²⁰⁴ Das Ideenreich ist nach dem obigen Zitat der Geist oder der Gedanke Gottes und ist ebenfalls ununterschieden zum Schöpfer zu denken. Im Dokument XII sagt Bruno folgendes:

„Ich sage, dass ich geglaubt und angenommen habe, dass Gott sich unterscheidet als Vater, als Wort und als Liebe, d.h. als heiliger Geist, und dass diese drei Wesenheiten Ein Gott sind, aber ich habe nicht begreifen können und darüber gezweifelt, wie diese drei begrifflich als Personen verschieden sind, zumal mir jener Begriff der Person in Hinsicht auf die Gottheit nicht passend zu sein schien, nach den Worten des heiligen Augustin, der ja sagt: Nur mit Furcht sprechen wir das Wort Person aus, wenn wir vom Göttlichen reden, und wir brauchen es nur, weil die Not uns dazu zwingt.“²⁰⁵

Gott als Person erkennt Bruno klarerweise nicht an und er legt auch seinen Zweifel am Christentum bzw. am christlichen Gottesbegriff in diesem Zitat dar. Nikolaus Cusanus verweist als christlicher Neuplatoniker auf den Einheitsgedanken im Gottesbegriff verwiesen. Man spricht auch von Dreieinigkeit. Mit diesem Verweis auf Augustinus scheint Bruno ähnliches andeuten zu wollen. Es mag aus der Sicht von Bruno diese unterschiedlichen Wesenheit in Gott geben, aber diese sind weder Personen noch sind sie wirklich hierarchisch zu verstehen. Dies ist ganz anders als beispielsweise bei Plotin und bei Platon.

Bei der Inkarnation des Wortes, also bei der Fleischwerdung von Christus, äußert sich Bruno dezidiert nicht christlich und die Gedanken klingen wie nach Plotin, wenn er sagt:

²⁰⁴Eusterschulte, Giordano Bruno zur Einführung, Hamburg 1997, S. 90f

²⁰⁵Giordano Bruno, Gesammelte Werke, Band VI, Jena 1909, S. 180

„Ich nahm also eine solche Göttlichkeit Christi an, wie sie eben ein Mensch darstellen kann, und mein Grund dafür ist dieser gewesen, dass zwischen der unendlichen und göttlichen Substanz und der endlichen und menschlichen kein Verhältnis besteht wie zwischen der Seele und dem Körper oder irgendwelchen zwei anderen Dingen, die ein einziges Wesen darstellen können, und ebendeshalb glaube ich auch, dass St. Augustin sich scheute, den Namen der Person auf diesen Fall anzuwenden.“²⁰⁶

Christus ist Mensch und nicht fleischgewordener Gott gewesen, denn Gott ist eben transzendent und wird nicht zum Fleische. Dieser Gedanke muss Bruno vor der Inquisition Schwierigkeiten gemacht haben, auch wenn er sagt, er habe nicht gegen die Autorität der heiligen Schrift verstoßen.²⁰⁷ Bruno widerspricht auch im weiteren Verhör gemäß dem Dokument XII nicht der heiligen Schrift bzw. der Kirche, und er ist sogar empört über den Vorwurf, dass er Christus als Betrüger beschimpft habe.²⁰⁸ Die Inquisitoren machen ihm schließlich den Vorwurf, man könne aus seinen Worten folgern, er glaube nicht an die Fleischwerdung von Christus.²⁰⁹

4.6 BRUNOS METAPHYSIK ALS SYNTHESIS ZWISCHEN ARISTOTELISCHER UND PLATONISCHER METAPHYSIK

Aus den vorangegangenen Ausführungen sollte klar geworden sein, dass Brunos „Gott“ als transzendent und weniger als immanent aufzufassen ist. Daraus ergibt sich die These, dass Brunos Gottesbegriff sich aus einer Synthesis des aristotelischen Gottesbegriffes und aus dem platonischen bzw. dem neuplatonischen Gottesbegriff ergibt. Diese These soll nun im folgenden Kapitel verifiziert werden. Darüber hinaus ist es Ziel dieses Abschnittes mögliche Parallelen zum Gott des Aristoteles und jenem der Platoniker heraus zu arbeiten.

²⁰⁶ ebenda, S. 180

²⁰⁷ ebenda, S. 181

²⁰⁸ ebenda, S. 183

4.6.1 PARALLELEN UND DIFFERENZEN ZWISCHEN DER METAPHYSIK BEI ARISTOTELES UND BRUNO

Aristoteles spricht nicht immer von Gott (theus), sondern bezeichnet Gott auch häufiger als „Unbewegten Beweger“ oder als die unbewegte Substanz. Aristoteles nimmt zunächst eine Einteilung in drei Wesenskategorien vor: Es gibt vergängliche und unvergängliche Wesen, die beide der Gruppe der sinnlich wahrnehmbaren Wesen angehören. Zu den vergänglichen Wesen zählt er Pflanzen, Tiere und Menschen – sie sind Forschungsgegenstand der Physik. Dagegen gehören alle Himmelskörper zu den unvergänglichen Wesen und bilden den Gegenstand der Astronomie. Zu diesen beiden Wesenskategorien kommt eine dritte hinzu, das „unsinnliche Wesen, welches nur eines ist“. Dies ist alleiniges Erkenntnisobjekt der Metaphysik.²¹⁰ Aristoteles geht (genauso wie Bruno) davon aus, dass das Werden oder das Universum nie entstanden ist. Er lehnt den Schöpfungsbegriff eindeutig ab, wenn er sagt:

„Unmöglich aber kann die Bewegung entstehen oder vergehen; denn sie war immer. Ebenso wenig die Zeit; denn das Früher oder Später ist selbst nicht möglich, wenn es keine Zeit gibt. Die Bewegung ist also ebenso stetig wie die Zeit, da diese entweder dasselbe ist wie die Bewegung oder eine Affektion derselben...“

211

Die Bewegung (kinesis), von der Aristoteles hier spricht, ist immer als Kreisbewegung zu verstehen. Der Himmel ist eine unaufhörliche Bewegung, die wiederum selbst bewegt. Der Himmel kann somit als ein Mittleres bezeichnet werden, das einerseits bewegt und andererseits eben vom unbewegten Beweger

²⁰⁹ ebenda, S. 191

²¹⁰ Aristoteles, Metaphysik, 1069 a 1c

bewegt wird. Dieser wird selbst nicht mehr von etwas anderem bewegt, sondern bewegt sich selbst und ist ewiges Wesen und Wirklichkeit. Dieses erste Prinzip muss transzendent und „abgetrennt“ von der Welt sein.²¹² Die erwähnte Stelle kommt auch in der „Physik“ vor.

Eine Schwierigkeit besteht darin, dass geklärt werden muss, wie es denn möglich ist, dass ein Unbewegtes ein anderes in Bewegung bringt. Aristoteles löst das Problem so, dass er eine Analogie heranzieht. Er geht von dem Begehrten und dem Gedachten aus:

„Das Begehrte und das Gedachte bewegen ohne selbst bewegt zu werden.“²¹³

Wie das „erste Bewegende“ aber auf das Werden wirkt, erklärt er nicht genau. Aristoteles zieht den Analogieschluss von der immerwährenden Veränderung auf das immerwährende erste Bewegende. Bei einem Punkt ist sich Aristoteles allerdings nicht ganz sicher, nämlich in der Frage, ob dieses erste Bewegende ein Eines sei oder nicht. Er tendiert aber zu „Eines und Immerwährendes“.²¹⁴ Es ergibt sich aber auch aus dem Gesagten in der Metaphysik, dass es sich bei dem unbewegten Beweger um einen handelt und nicht um mehrere. Es heißt an einer Stelle:

„Dass es also ein ewiges, unbewegtes, von dem Sinnlichen getrennt selbständig existierendes Wesen gibt, ist aus dem Gesagten klar. Es ist aber auch erwiesen,

²¹¹Aristoteles, Metaphysik, 1071 b 6

²¹² Aristoteles, Metaphysik, 1071 b 6; Der Gedanke der Transzendenz findet sich auch in: Metaphysik; 1073 a bzw. in Aristoteles, Physik, 258 b

²¹³ Aristoteles, Metaphysik, 1072 a

²¹⁴ Aristoteles, Physik, 259 a

dass dieses Wesen keine Größe haben kann, sondern unteilbar und unzertrennlich ist.“²¹⁵

Dies ist eine Bestimmung, die streng genommen nur einer Substanz zukommen kann. Eine zweite Substanz dieser Art könnte sich von der ersten in nichts unterscheiden und müsste mit ihr in eins zusammenfallen. Auch in der Physik tendiert Aristoteles eindeutig zu der These der Einheit Gottes. Da Gott ein Immerwährendes ist, muss dieser zusammenhängend sein, denn wenn dies nicht der Fall wäre, dann würde es mehrere „erste Bewegungen“ geben und dann wäre Gott nicht zusammenhängend, sondern „der Reihe nach“.²¹⁶

Im neunten Kapitel der Metaphysik äußert sich Aristoteles zu der Erkenntnisweise des ersten Prinzips. Verhielte sich das Göttlichste wie ein Schlafender, wäre Gott ohne Würde. Der Vernunft (oder Gott) kommt erst durch tatsächliches Erkennen, nicht nur durch dessen Möglichkeit Würde zu. Aristoteles kommt in diesem Kapitel zu einer Kernaussage seiner Gotteslehre, nämlich, dass sich das Göttliche selbst denke. Doch Aristoteles räumt auch ein, dass Gott entweder sich selbst erkennt oder auch ein anderes, wobei dieses andere entweder immer dasselbe oder verschiedenes sei.²¹⁷ Gott erkennt als Tätiger sich selbst und das Werden und damit ist die Möglichkeit eines Deismus ausgeschlossen.

Bruno stimmt mit Aristoteles beim Gottesbegriff grundsätzlich überein. Bei Bruno findet man aber den Analogieschluss vom ewigen Gott auf das ewige Universum. Dieser Schluss ist bei Aristoteles umgekehrt, denn dieser schließt vom ewigen Werden und Vergehen auf den unbewegten Beweger. Aristoteles führt daher eher einen Gottesbeweis durch, während sich Bruno Gott als erstes Prinzip setzt und alles andere mehr oder minder deduktiv aus diesem ersten Prinzip ableitet. Die Methodik bei Bruno und Aristoteles ist somit konträr. Außerdem geht Aristoteles natürlich nicht von einer unendlich ausgedehnten Welt aus, während Bruno den

²¹⁵ Aristoteles, Metaphysik, 1073 a

²¹⁶ Aristoteles, Physik, 259 a

²¹⁷ Aristoteles, Metaphysik, 1074b

Analogieschluss konsequent auf die Welt überträgt. Die Welt muss als Spiegel Gottes ebenso unendlich (und vollkommen) sein wie Gott selbst. Was Bruno noch mit Aristoteles verbindet, ist, dass er die Ideenlehre der Platoniker ignoriert. Sein Gottesbegriff kennt nicht wirklich einen Unterschied zwischen Gott und den Ideen. Das Schöne bzw. das Gute (agathon) ist auch bei Aristoteles im ersten Prinzip enthalten und nicht etwa hinter diesem verborgen wie bei den Platonikern bzw. den Neuplatonikern (Plotin, Porphyrius). Wie bereits gezeigt wurde, ist auch die Weltseele bei Bruno im Gottesbegriff „inbegriffen“. Man kann den Unterschied zwischen dem ersten Prinzip und der Weltseele eher als Differenzierung der Wirkweisen fassen, denn die göttliche Fülle ist reine Identität und lässt keine richtige Diversität zu. „Est supra omnia, infra omnia, in omnibus.“²¹⁸ Das Argument, dass Gott und die Weltseele unterschiedslos sind, haben viele als Begründung für einen Pantheismus in der Philosophie Brunos angeführt.

Aristoteles beispielsweise sagt in der Metaphysik:

„... Wenn sich nun so gut, wie wir zuweilen, der Gott immer verhält, so ist er bewundernswert, wenn aber noch besser, dann noch bewundernswerter. So verhält er sich aber. Und Leben wohnt in ihm; denn der Vernunft Wirklichkeit (wirkliche Tätigkeit) ist Leben, jener aber ist Wirklichkeit (Tätigkeit), seine Wirklichkeit (Tätigkeit) an sich ist bestes und ewiges Wesen.“²¹⁹

²¹⁸Eusterschulte, Giordano Bruno zur Einführung, Hamburg 1997, S. 91; Vgl. auch: Giordano Bruno, Gesammelte Werke, Band V, Eroici furori, Jena 1907, S. 86; Bruno spricht hier ganz eindeutig von göttlichen Stufen und auch von himmlischen Intelligenzen. In seinem Buch „Über die Ursache, das Prinzip und das Eine“ macht Bruno wiederum einen Unterschied zwischen Gott und der Weltseele. Er sagt dort, der Mensch könne sich nicht zum höchsten Prinzip erheben, aber er könne sich wohl zum Begriff der Weltseele erheben. (Bruno, Über die Ursache, das Prinzip und das Eine, Stuttgart 2000, S. 120;) In den Inquisitionsakten zieht Bruno aber wieder den Vergleich zwischen der christlichen Trinität und seinen philosophischen Begriffen von Gott und Weltseele. Wenn man die Trinität konsequent auf Gott und Weltseele übertragen würde, so wäre es eine Dreieinheit (Vater, Sohn, Heiliger Geist) und die Weltseele würde dem Heiligen Geist entsprechen. Damit wäre die Verschiedenheit bzw. die Hierarchie zwischen diesen beiden Begriffen wieder aufgehoben. (Bruno, Gesammelte Werke, Band VI, Jena 1909, S. 177)

²¹⁹ Aristoteles, Metaphysik, 1072 b

Gott hat auch einen Zweck²²⁰, was bei Bruno so niemals gesagt wird. Bruno kommt an vielen Stellen der negativen Theologie sehr nahe.²²¹ Für ihn fallen Möglichkeit (dynamis) und Wirklichkeit (entelecheia) in Gott zusammen:

„Betrachten wir nun das erste und vollkommenste Prinzip, dass alles ist, was es sein kann! Es würde nicht alles sein, wenn es nicht alles sein könnte; in ihm sind Möglichkeit und Wirklichkeit ein und dasselbe.“²²²

Obwohl Gott alle möglichen Welten schaffen könnte, heißt dies noch nicht, dass er sie tatsächlich schafft. Zusätzlich zur aktiven Potenz gibt es eine passive Potenz, die sozusagen „reine Möglichkeit“ ist. Es würde die Vollkommenheit Gottes sozusagen einschränken, wenn er nicht alle bloßen Möglichkeiten in sich hätte, auch wenn diese nicht Wirklichkeit werden oder sind. Zur Vollkommenheit Gottes gehört selbstverständlich auch die Freiheit. Für Bruno steht die Vorsehung (Notwendigkeit in der Natur) nicht im Widerspruch zur Freiheit Gottes oder auch des Menschen. Dies ist jedoch aus menschlicher Perspektive rational nicht erfassbar. Bruno behauptet natürlich, dass er dies aus der Perspektive des Absoluten betrachtet.²²³

Aristoteles spricht sich in der Metaphysik deutlich gegen die These aus, dass Gott auch Möglichkeit (dynamis) sein kann, wobei er hier wohl nicht unbedingt „die gleiche Möglichkeit“ wie Bruno meint. Nach Aristoteles ist alles Seiende dadurch charakterisiert, dass es sich unterwegs von der Möglichkeit zur Wirklichkeit befindet und das heißt, dass es in Bewegung ist. Es schlägt alles aus dem der Möglichkeit nach Seienden in das der Wirklichkeit nach Seiende um.²²⁴ Hier ist ganz offensichtlich nicht die „reine Wirklichkeit“ gemeint, die Bruno meinte, denn die reine Möglichkeit muss nicht in die Wirklichkeit „umschlagen“. Die reine

²²⁰ Aristoteles, Metaphysik, 1072 b

²²¹ Vgl.: z. B. Bruno, Über die Ursache, das Prinzip und das Eine, Stuttgart 2000, S. 53

²²² ebenda, S. 98

²²³ P.R. Blum, Giordano Bruno, München 1999, S. 69f

²²⁴ W. Weischedel, Der Gott der Philosophen, Band I, Darmstadt 1983, S. 55; Vgl. auch: Aristoteles, Metaphysik, 1069 b 15

Möglichkeit kann auch „an und für sich“ bestehen. Von einer reinen Möglichkeit im Bruno'schen Sinne spricht Aristoteles deswegen nicht, weil für Bruno die reine Möglichkeit im unendlichen Gott liegt, was bei Aristoteles nicht der Fall sein kann, weil dieser von reiner Wirklichkeit in Gott ausgeht. Gleichzeitig greift Aristoteles auch die platonische Ideenlehre an:

„Gäbe es nun ein Prinzip des Bewegens und Hervorbringens, aber ein solches, das nicht in Wirklichkeit wäre, so würde keine Bewegung stattfinden; denn was bloß das Vermögen (die Möglichkeit) hat, kann auch nicht in Wirklichkeit sein. Also würde es nichts nützen, wenn wir ewige Wesen annehmen wollten, wie die Anhänger der Ideenlehre, sofern nicht in ihnen ein Prinzip enthalten wäre, welches das Vermögen der Veränderung hat. Aber auch dies würde nicht genügen, noch die Annahme irgendeines anderen Wesens neben den Ideen; denn sofern das Wesen nicht in Wirklichkeit sich befände, so würde keine Bewegung stattfinden. Ja, wenn es selbst in Wirklichkeit sich befände, sein Wesen aber bloßes Vermögen wäre, auch dann würde keine ewige Bewegung stattfinden; denn das dem Vermögen nach ist, kann möglicherweise auch nicht sein. Also muss ein solches Prinzip vorausgesetzt werden, dessen Wesen Wirklichkeit ist.“²²⁵

Eine weitere wichtige Frage ist jene, ob es bei Aristoteles eine Vorsehung oder einen Weltplan gibt, den Gott sozusagen „in der Ewigkeit sieht“. Bruno spricht in den „Heroischen Leidenschaften“ ganz eindeutig von der Vorsehung Gottes.²²⁶ Aristoteles hingegen beantwortet uns die Frage nicht in dem Sinne, wie dies Bruno tut. Er spricht nie von Vorsehung, aber man kann in diesem Zusammenhang bei Aristoteles, wie bereits erwähnt, wohl nicht von Deismus in dem Sinne sprechen, dass Gott nach der Schöpfung (die es bei Aristoteles gar nicht gibt) nicht mehr in den Weltprozess eingreift und in einsamer Höhe thront. Gott erkennt entweder sich selbst oder etwas anderes, sagt Aristoteles in der Metaphysik.²²⁷ Dieses andere muss aber natürlich das Werden sein, denn dieses wird ja sozusagen von

²²⁵ Aristoteles, Metaphysik, 1071 b

²²⁶ Giordano Bruno, Gesammelte Werke, Band V, *Eroici furori*, Jena 1907, S. 90

²²⁷ Aristoteles, Metaphysik, 1074b

diesem „verursacht“. Damit erkennt aber auch der aristotelische Gott in der Ewigkeit „die ewige Welt“, was soviel heißt, dass es auch in diesem Begriff des unbewegten Bewegers so etwas wie eine „Vorsehung“ (simultane Schau Gottes) geben muss, denn ansonsten wäre dieses vollkommenste Wesen nicht vollkommen. Aristoteles sagt jedoch an keiner Stelle, dass die Welt „in Gott“ sei. Bruno geht an einer Stelle sehr genau auf den Begriff der Ewigkeit bei Aristoteles ein. Er erläutert den Unterschied zwischen Ewigkeit und Zeit:

„Tansillo: Was will Aristoteles in seinem Buche von der Zeit sagen, wenn er behauptet, dass die Ewigkeit ein Augenblick und alle Zeit nichts anderes ist, als eine Gegenwart?

Cicada: Wie sollte dies möglich sein, wenn doch kein noch so kleiner Zeiteil gedacht werden kann, der nicht wieder in mehrere Gegenwartsmomente oder Augenblicke zerlegt werden könnte? Meint er vielleicht, dass ein einziger Augenblick, eine Gegenwart die Sündflut, den Trojanischen Krieg und uns, die wir jetzt sind, umfasse? Da möchte ich doch wissen, wie dieser Augenblick in so viele Jahrhunderte und Jahre sich auflösen kann? Und könnte man nicht mit demselben Rechte sagen, die Linie sei nur ein Punkt?

Tansillo: So wie die Zeit eine Einheit ist, aber in verschiedenen zeitlich anschauenden Subjekten angeschaut wird, so ist auch der eine Augenblick, die eine Gegenwart in den verschiedenen und doch in allen Zeiteilen vorhanden. Wie derselbe war, bin und sein werde, so bin ich derselbe hier in diesem Haufe, dort im Tempel, dort auf dem Felde, und überall, wo ich bin.“ ²²⁸

Bruno verweist auf die Übereinstimmung seines Begriffes der Ewigkeit, der wohl mit Gott identisch zu setzen ist, mit jenem von Aristoteles. Gott ist nichts anderes als ein „ewiger Moment“, der alle „Zeit“ in sich enthält. Der „eine Augenblick“ ist in allen Zeiteilen vorhanden. Insofern kann man wiederum von Immanenz sprechen, aber eben nicht von vollständiger Immanenz, denn ansonsten würde der „ewige

²²⁸ Giordano Bruno, Gesammelte Werke, Band V, Eroici furori, Jena 1907, S. 127f

Moment“ nicht existieren. Auch bei Aristoteles ist der Teilhabegedanke abgeschwächt vorhanden. Aristoteles sagt in der Nikomachischen Ethik:

„Denn alle Wesen tragen in sich etwas Göttliches, ...“ ²²⁹

Das „Göttlichste“ im Menschen ist laut Aristoteles die Vernunft. Er sagt in diesem Zusammenhang auch, dass das Göttliche in uns sei. ²³⁰ Der Teilhabegedanke ist bei Aristoteles nicht so stark ausgeprägt wie bei Bruno. Aber dieses Thema wird in späteren Kapiteln abgehandelt werden.

Wie dieser Abschnitt deutlich macht, gibt es sowohl Ähnlichkeiten als auch klare Unterschiede beim Gottesbegriff bei Bruno und Aristoteles.

4.6.2 PARALLELEN UND DIFFERENZEN ZWISCHEN DER METAPHYSIK BEI PLATON UND BRUNO

Platon geht in seinem Dialog „Parmenides“ auf Gott ein. Gott wird bei ihm nicht nur als theus, sondern auch hen (das Eine) bezeichnet. Außerdem erwähnt er das Eine oder auch das Gute (agathon) ebenfalls in der „Politeia“²³¹ im Kapitel über das Sonnengleichnis. Darin ist folgendes über das Gute zu finden:

„Die Sonne, denke ich, wirst du sagen, verleihe dem Sichtbaren nicht nur das Vermögen, gesehen zu werden, sondern auch das Werden und Wachstum und Nahrung, unerachtet sie selbst nicht Werden ist. – Wie sollte sie das sein! – Ebenso nun sage auch, dass dem Erkennbaren nicht nur das Erkenntwerden von dem Guten komme, sondern auch das Sein und Wesen habe es von ihm, obwohl

²²⁹ Aristoteles, Nikomachische Ethik, 1153 b 31

²³⁰ Aristoteles, Nikomachische Ethik, 1177 b

²³¹ Platon sagt an keiner Stelle, dass das Eine (hen) im Parmenides vom Begriff her synonym mit der Idee des Guten in der Politeia zu verwenden ist. Das heißt, wenn man die beiden Begriffe wie hier verwendet, so muß man das schon als Interpretation Platons betrachten. Die Definition der beiden Begriffe legt aber eine synonyme Verwendung nahe. Schon Plotin hat die Begriffe agathon und hen synonym verwendet. Plotin wendet die Formel „epekeina tes ousias“, die Platon im Staat für das agathon geprägt hat, ohne Unterschied auf das Eine an. (Plotin, Ausgewählte Schriften, Stuttgart 2001, S. 30)

das Gute selbst nicht das Sein ist, sondern noch über das Sein an Würde und Kraft hinausragt.“²³²

Das Gute (agathon) steht auch über dem Sein selbst. Zuvor spricht Platon noch von dem Guten oder von der Idee des Guten (idea agathon) wobei er dieses nicht näher bestimmt. Er wählt die Form des Gleichnisses, um den Begriff klarer darzustellen.²³³ Das Eine, wie Platon im „Parmenides“ sagt, kann damit nicht mit dem „Unbewegten Bewegter“ von Aristoteles verglichen werden. Über das Eine (hen) kann schlicht nichts ausgesagt werden (negative Theologie):

„Also gibt es auch keinen Namen oder eine Erklärung von ihm und keine Erkenntnis, Wahrnehmung oder Vorstellung.“²³⁴

Platon sagt gleichzeitig, dass das Eine das Seiende und das Seiende das Eine bei sich hat.²³⁵ An einer anderen Stelle heißt es hen polla, was soviel heißt wie „Eines Vieles“.²³⁶ Aus dem Einen geht die Vielheit oder das Sein hervor, denn dem Einen kommt kein Sein zu wie es in der „Politeia“ heißt.²³⁷ Das Seiende ist trotzdem in dem Einen und umgekehrt. Platon spricht von Teilhabe (methexis).²³⁸ In der siebenten Hypothese des Parmenides hat das Eine nicht teil an dem Sein und insofern ist wiederum nicht ganz klar, ob es eine Teilhabe an dem nichtseienden Einen (wie es in der siebenten Hypothese im „Parmenides“ heißt)

²³² Platon, Politeia, 509a

²³³ Platon, Politeia, 504a-506b

²³⁴ Platon, Parmenides, 142a; Das sagt Platon zumindest in der ersten Hypothese des „Parmenides“. Die Existenz des Einen über das nichts ausgesagt werden kann, wird von Platon am Ende der ersten Hypothese jedoch wieder bezweifelt. (Platon, Parmenides, 142a)

²³⁵ Platon, Parmenides, 142d; In der zweiten Hypothese des Parmenides, wird die konsequente negative Theologie leicht aufgeweicht. Auch hier könnte man sagen, beginnt schon das Problem der Formulierung der Transzendenz und Immanenz Gottes.

²³⁶ Platon, Parmenides, 137d

²³⁷ Dieser Satz geht wie bereits erwähnt von der Hypothese aus, dass Platon den Begriff des Einen und die Idee des Guten in der Politeia synonym verwendet.

²³⁸ Platon, Parmenides, 147a

gibt.²³⁹ Diese Stelle spricht eher dafür, dass das Gute in der „Politeia“ nicht mit dem Einen der siebenten Hypothese im Parmenides übereinstimmt. Das Werden hat aber auf jeden Fall teil an dem „Einen“ in der zweiten Hypothese des Parmenides.²⁴⁰ Am Beginn der zweiten Hypothese, wo Platon noch vom „Eines ist“ spricht, sagt er deutlich, dass das „ist“ verschieden vom „Eines“ ist und damit das „ist“ die Teilhabe des „Eines“ am Sein darstellt.²⁴¹ Die gezeigten Stellen im „Parmenides“ legen die Schwierigkeiten offen, die sich bei der Dialektik Platons ergeben. Hiermit offenbart sich bei Platon schon die Schwierigkeit des Denkens von der Transzendenz und Immanenz des Einen. Das Eine ist sowohl transzendent, als auch (in gewisser Weise) immanent.

Platon hat am Schluß seines „Parmenides“ auch gezeigt, dass eine radikal einheitslose Vielheit nicht gedacht werden kann, dass die Vielheit ansonsten schlechthin nichts ist und damit schließlich nicht einmal mehr Vielheit wäre.²⁴²

Das Eine ist jedoch nicht das Einzige, was als transzendent in der platonischen Metaphysik angesehen werden muss. Platon kennt auch die Ideen (idea, eidos) und die Weltseele. Die Ideenlehre wird in keinem Dialog richtig systematisch entwickelt, aber Platon erwähnt diese auch im „Parmenides“. Platon lässt Sokrates die Ideenlehre erklären. Sokrates spricht von der Idee²⁴³ der Ähnlichkeit und der Unähnlichkeit und meint, diese Ideen würden an und für sich bestehen und das, was wir Vieles nennen, habe an diesen Ideen der Ähnlichkeit und Unähnlichkeit teil.²⁴⁴ Auch hier taucht wieder der Gedanke der Teilhabe (methexis) des Endlichen am Unendlichen auf. Wie es in den Dialogen von Platon so üblich ist, zeigt Platon auch gleich die Schwächen dieses Konzeptes selbst auf. Parmenides formuliert drei Einwände gegen die Ideenlehre, die Sokrates vorgetragen hat. Eine

²³⁹ Platon, Parmenides, 163c

²⁴⁰ Platon, Parmenides, 155d

²⁴¹ Platon, Parmenides, 142c

²⁴² Platon, Parmenides, 165e – 166c

²⁴³ Der Ausdruck für Idee im griechischen ist in diesem Fall eidos. Man findet aber bei Platon im Parmenides verschiedene Ausdrücke für den Begriff Idee.

Grundannahme derjenigen, die von Ideen sprechen, bestehe darin, der einen Idee (z. B.: Idee der Ähnlichkeit) die vielen Dinge gegenüberzustellen, die an der Idee teilhaben. Wenn man behauptet, die Dinge, die an den Ideen teilhaben, seien das, was sie seien, dann steht man vor folgender Alternative: Entweder man behauptet, dass die Dinge an der ganzen Idee oder nur an einem Teil von ihr teilhaben. Beide Möglichkeiten führen aber logischerweise dazu, dass die Einheit der Idee aufgegeben werden muss. Es ist unmöglich, dass die Idee als Ganze in verschiedenen Dingen ist, weil ansonsten die Idee von sich selbst getrennt wäre. Sokrates entgegnet diesem Einwand, indem er meint, man könne die Teilhabe der verschiedenen Dinge an der einen Idee so wie den Tag verstehen. Ein Tag ist an verschiedenen Orten immer ein und derselbe Tag. Der zweite Fall wird von Parmenides mit der Metapher eines Segeltuches interpretiert. Wenn man viele Menschen mit einem Segeltuch bedeckt und behaupten würde, jeder Mensch ist von einem Teil des Segeltuches bedeckt und das ganze Segeltuch ist aber auf vielen Menschen zugleich, dann ergibt sich dadurch ein logischer Widerspruch. Parmenides wendet ein, dass das Segeltuch nicht als ganzes auf einem Menschen sein kann, sondern nur ein Teil dieses Segeltuches. Somit wäre auch die Idee nicht mehr als Ganze in einem Vielen, sondern nur mehr ein Teil der Idee wäre sozusagen in dem Vielen. Die Einheit der Idee wäre somit aufgelöst.²⁴⁵ Der Unterschied dieser beiden Metaphern liegt daran, dass beim Segeltuch-Beispiel quasi eine Vergegenständlichung der Idee stattfindet. Damit ist die Einheit der Idee und die Teilhabe der Dinge an der Idee nur mehr schwer verständlich.²⁴⁶

²⁴⁴ Platon, Parmenides, 129a-130b;

²⁴⁵ Platon, Parmenides, 130e-131e

²⁴⁶ Michael Bordt, Platon, Freiburg 1999, S. 153

Auch der zweite Einwand von Parmenides läuft auf das Problem der Vergegenständlichung hin. Anhand von der Idee der Größe weist Parmenides auf das Problem des ewigen Regresses hin.²⁴⁷ Platon meint:

„Ich glaube du nimmst aus folgendem Grund an, dass jede Idee eine ist. Sooft dir viele Dinge groß zu sein scheinen, scheint es für dich vielleicht eine und dieselbe Hinsicht (idea) zu geben, wenn du auf alle hinsiehst (hidonti). Daher nimmst du an, das Große sei eins.

Damit triffst du die Sache, habe er geantwortet.

Wie steht es aber mit dem Großen selbst und den anderen großen Dingen? Wenn du in der gleichen Weise mit der Seele auf alle hinsiehst, zeigt dir dann nicht wiederum ein Großes, wodurch sich dir dieses alles notwendigerweise als groß erweist?

So scheint es.

Eine andere Idee der Größe also wird zum Vorschein kommen, zusätzlich zum Großen selbst und zu dem, was daran teilhat; und über diesen allen wiederum eine andere, wodurch dieses alles groß sein wird. Und so wird es für dich nicht mehr jeweils eine Idee geben, sondern eine unendliche Menge.“²⁴⁸

Aristoteles kritisiert in der Metaphysik dasselbe Problem sehr ausführlich.²⁴⁹ Die Schlussfolgerung aus der Kritik ist, dass Aristoteles die Ideenlehre Platons generell ablehnt.

Der nächste Vorschlag zur Lösung des gerade diskutierten Problems kommt von Sokrates. Dieser fragt, ob nicht vielleicht jede dieser Ideen ein Gedanke sei, welcher sich nirgendwo anders einfinden könne als in den Seelen. Auf diese Weise wäre das zuvor ausgesprochene Problem somit gelöst. Der Gedanke muss

²⁴⁷ ebenda, S. 153f

²⁴⁸ Platon, Parmenides, S. 132a,b

²⁴⁹ Aristoteles, Metaphysik, 990a

aber immer ein Gedanke von etwas sein und es kann nicht ein Gedanke von etwas sein, das nicht ist. Parmenides wendet dagegen ein, dass der Gedanke nicht gleich sein kann mit dem Etwas, das gedacht wird. Und selbst, wenn das Etwas nur ähnlich mit dem Gegenstand ist, ergibt sich schon wieder das Problem, das neben dieser Idee noch eine weitere Idee existieren muss. Parmenides weist Sokrates nach dem Einwand darauf hin, wie schwer es sei, sich eine Ideenwelt getrennt von der Wirklichkeit vorzustellen, ohne dass sich Widersprüche ergeben würden.²⁵⁰ Parmenides geht danach überhaupt auf das Problem der Erkenntnis der Ideen durch den Menschen ein. Der Mensch könne diese nicht erkennen und darum verstricke er sich beim Erklären dieser Dinge in Widersprüche. Die Erkenntnis von allen Dingen habe nur Gott.²⁵¹ Diese Stelle, wo Platon behauptet, nur Gott könne alle Dinge erkennen, ist für den Neuplatonismus eine ganz entscheidende. Diese Tatsache, dass der Mensch nichts über Dinge wissen könne, die über dem Erfahrungsbereich liegen, ist der dritte Einwand von Parmenides. Soweit die Ausführungen von Parmenides über die Ideenlehre. Die Argumentationsstrategie in den platonischen Dialogen ist deutlich erkennbar. Dialektisch tastet sich Platon sozusagen an die Wahrheit heran, auch wenn er beispielsweise „metaphysische Wahrheiten“ nie vollständig erkennen könne, wie Parmenides im Dialog schließlich feststellt. Die Forschung stellt auch die Frage, ob sich die Ideenlehre Platons in den „mittleren Dialogen“ von den späteren unterscheide. Im Symposium und im Liniengleichnis geht Platon ebenfalls auf die Ideenlehre ein. Die Forschung geht davon aus, und das ist auch der entscheidende Punkt, dass es sich bei allen Ideenkonzepten, sofern sie sich unterscheiden, um die Transzendenz der Idee²⁵² gegenüber der Erfahrungswelt dreht.²⁵³

²⁵⁰ Platon, Parmenides, 132a-133a

²⁵¹ Platon, Parmenides, 134b-135c

²⁵² Unter „Transzendenz der Idee“ wird hier ganz einfach verstanden, dass die Ideen mit den menschlichen Sinnen nicht wahrnehmbar sind.

²⁵³ Bordt, Platon, Freiburg 1999, S. 158

Platon konzipiert in seiner Metaphysik im „Parmenides“ also das Eine (hen), das über allem steht und über das im Grunde nicht wirklich eine Aussage getroffen werden kann. „Unter“ diesem Einen gibt es noch die Ideen. Sowohl das Eine als auch die Ideen sind als transzendent über der Erfahrungswelt zu verstehen. Das Eine steht auch nach den Ausführungen im „Parmenides“ hierarchisch gesehen „über“ den Ideen.²⁵⁴ An einer Stelle spricht Platon vom allwissenden Gott (theus)²⁵⁵, der wohl mit dem Einen gleichgesetzt werden kann. Dieser allwissende Gott „überschaut“ gewissermaßen den Ideenkosmos und die Erfahrungswelt. Im „Timaios“ führt Platon noch den Begriff der Weltseele ein. Im folgenden wird versucht, die wichtigsten Stellen im „Timaios“ in Bezug auf die Metaphysik zusammenzufassen.

Als Grundlage seines Vortrags über die Entstehung des Univerums führt Timaios zunächst metaphysische und epistemologische Prinzipien ein, indem er grundsätzlich zwischen dem Werdenden (*tò gignómenon*) und dem, was „immer ist und nie wird“, oder dem Seienden (*tò ón*) unterscheidet. Platon sagt an dieser Stelle, dass das Werdende zwangsläufig aus einer Ursache entstehen müsse.²⁵⁶ Es ist in der Forschung umstritten, ob Platon einen persönlichen Schöpfer bzw. eine Schöpfung annimmt oder nicht. Aus der folgenden Stelle wird die These abgeleitet, dass er dies nicht tut:

„So gebe ich denn in der vorliegenden Weise meine Stimme zu der wohlbegründeten Erklärung ab, welche im Wesentlichen darauf hinausläuft, dass

²⁵⁴ Dies ist wiederum eine Interpretation. Platon sagt an keiner Stelle, dass das Eine „über“ den Ideen ist. Nur die Idee kann man nach dem Parmenides wohl nur als Vielheit interpretieren und das Eine ist aber nicht Vielheit, sondern Einheit. Die Ideen sind quasi Einheit-Vielheit (*hen polla*). Der Ideenkosmos wird vom Autor dieser Arbeit synonym mit der zweiten Hypothese im Parmenides gleichgesetzt. Die zweite Hypothese lautet: „Wenn Eines ist“ (Platon, Parmenides, 142 b) Diese zweite Hypothese wurde später von Plotin als synonym mit seinem Geist-Begriff verwendet. Auch er sagt, der Geist ist die Summe aller Ideen (= Ideenkosmos). Plotin meint man könne sich das „hen on“ nur als sich ins Unendliche entfaltete Vielheit denken, von der jedes Element wieder ein Eines ist, das ist. (Plotin, Ausgewählte Schriften, Stuttgart 2001, S. 20)

²⁵⁵ Platon, Parmenides, 134d

²⁵⁶ Platon, Timaios, 27d, 28a

das Sein, der Raum und das Werden drei gesonderte Gattungen bilden, die schon bestanden, ehe denn noch die Welt ward, ...“ 257

Der Demiurg hat vielmehr Ordnung in die bereits existierende Welt gebracht:

„Also den Urheber und Vater dieses Weltalls aufzufinden ist schwer und, nachdem man ihn auffand, ihn allen zu verkünden, unmöglich. Folgendes müssen wir ferner hinsichtlich desselben erwägen, nach welchem der Vorbilder sein Werkmeister es auferbaute, ob nach dem stets ebenso und in gleicher Weise Beschaffenen oder nach dem Gewordenen. Ist aber diese Welt schön und ihr Werkmeister gut, dann war offenbar sein Blick auf das Unvergängliche gerichtet; ist sie aber – was auch nur auszusprechen frevelhaft wäre, dann war sein Blick auf das Gewordene gerichtet. Jedem aber ist doch deutlich, dass er auf das Unvergängliche gerichtet war, denn sie (die Welt) ist das Schönste unter dem Gewordenen, er der Beste unter den Ursachen.“ 258

Dieses ausführliche Zitat über die Schöpfung durch den Demiurgen macht klar, dass Platon generell eine sehr optimistische Weltsicht hat. Die (geordnete) Welt ist durch den Demiurgen mit Blick auf die ewigen Ideen erschaffen worden. Die Welt ist das Abbild des göttlichen Ideenkosmos. Timaios fährt mit der Beschreibung der Genesis fort: Gütig und neidlos sei der Demiurg bestrebt, die bestmögliche Weltordnung nach dem Vorbild der Ideen aus dem ursprünglichen Chaos zu schaffen. Dabei ordnete er alles, was sichtbar war und nicht in Ruhe verharrte, sondern sich reglos und ungeordnet bewegte, und brachte es aus der Unordnung zur Ordnung, weil er meinte, dass die Ordnung auf jeden Fall besser sei als die Unordnung.²⁵⁹

Da sich Schönheit in Vernunft ausdrückt und Vernunft in einer Seele eingebettet sein muss, verleiht der Demiurg der Seele Vernunft und setzte diese der Materie

²⁵⁷Platon, Timaios, 52c

²⁵⁸Platon, Timaios, 29a

²⁵⁹Platon, Timaios, 30a

ein, woraus der Kosmos als „beseeltes und vernünftiges Wesen“ hervorgeht.²⁶⁰ Diese Seele besteht jedoch bereits „vor“ dem Kosmos und ist hierarchisch „über“ dem Kosmos einzuordnen. Diese Tatsache erläutert Timaios als er von der „Entstehung der Weltseele“ erzählt. Der Demiurg, Platon spricht an dieser Stelle auch von theus (Gott), gestaltete einen glatten, ebenmäßigen und vollkommenen Körper vom Mittelpunkte aus nach allen Richtungen. Gott setzt nun in die Mitte eine Seele und lässt diese das Ganze durchdringen und auch noch von außen her den Körper umgeben. Und mittels all dieser Dinge erzeugt er den „seligen Gott“, wie Timaios sagt.²⁶¹

Die Schöpfung durch den Demiurgen (sowohl von der Weltseele als auch von der geordneten Welt) muss wohl trotzdem als eine ewige verstanden werden, denn ansonsten würde der Demiurg die Welt bereits „in der Zeit“ erschaffen haben. Somit würde ein Widerspruch bestehen, denn wie soll die Zeit erschaffen worden sein? Platon spricht nirgends von einer Entstehung der Zeit. Die These ist, dass man diese Rede von Timaios durchaus als Bild auffassen kann.

Selbstverständlich ist die „Erschaffung der Welt“ auch aus Notwendigkeit (ananke) entstanden. Die geordnete Welt ist aus einer Vereinigung von Notwendigkeit und Vernunft entstanden. ²⁶²

Platon fährt fort: Die sichtbare Natur sei durch „Meinung“ (*dóxa*) und „vernunftlose Wahrnehmung“ (*aísthēsis álogos*) fassbar und dem werdenden zuzurechnen, während die Welt der Ideen, die als ewige Urformen dem Bereich des Seienden angehöre, nur dem Denken (*nóēsis*) offen stehe.²⁶³ Das Seiende (*tò ón*) verwendet Platon hier synonym mit den Ideen. Da die physikalische Welt aber nur als eine Art Abbild Anteil am Seienden hat, kann auch die Rede darüber nur einen bildhaften oder gleichnisähnlichen Charakter annehmen. Der direkte Zugang zur Ideenwelt bleibt der physischen Welt verschlossen. Daher ist ein diesbezüglicher

²⁶⁰ Platon, Timaios, 30b

²⁶¹ Platon, Timaios, 34b

²⁶² Platon, Timaios, 48a

Vortrag nicht mit der Wahrheit des Seienden identisch, sondern kann nur „wahrscheinlich“ sein (*eikos lógos*); denn „*wie zum Werden das Sein, so verhält sich zum Glauben die Wahrheit.*“²⁶⁴ Platon geht nochmals auf die Grenzen der Erkenntnisfähigkeit des Menschen ein, auf die er schon im „Parmenides“ hingewiesen hatte.

Bruno unterscheidet im Gegensatz zu Platon nicht zwischen dem Einen (hen) und den Ideen (=Das Eine das ist). Die negative Theologie spielt jedoch eine gewisse Rolle bei Bruno. Manchmal bekommt Gott aber auch Eigenschaften, die er bei Platon nicht bekommt. Bruno sagt jedoch einmal mit einem möglichen Verweis auf Platon:

„Darum sagt ein Gottesgelehrter sehr richtig, dass der Urquell alles Lichts nicht nur so hoch über unserer Vernunft, sondern auch über allen göttlichen Geistern ist, dass man ihn in angemessener Weise nicht mit Worten und Reden, sondern nur mit Stillschweigen feiern kann.“²⁶⁵

Die göttlichen Geister sind nicht gleichzusetzen mit den Ideen bei Platon, sondern sind eine Welt von intelligiblen Wesen, die sich „zwischen“ Gott und der Welt befinden.²⁶⁶ Bruno spielt auch häufig auf das Sonnengleichnis aus der Politeia an.²⁶⁷ Aber eine Ideenlehre im Sinne Platons hat Bruno dezidiert nicht entwickelt oder vertreten. Er spricht von der „Idee der Ideen“²⁶⁸ und in der Spätschrift

²⁶³ Platon, Timaios, 28a

²⁶⁴ Platon, Timaios, 29a,b

²⁶⁵ Bruno, Gesammelte Werke, Band V, Eroici furori, Jena 1907, S. 147; Es ist an dieser Stelle nicht wirklich ganz klar, ob Bruno hier von Platon bzw. von Plotin spricht. Von den christlichen Neuplatonikern könnte Bruno hier eventuell auch Dionysius Areopagita meinen.

²⁶⁶ ebenda, S. 169; Die Lehre der Engel und der Dämonen wurde weiter vorne bereits ausgeführt. Bruno behandelt diese vornehmlich in der lateinischen Schrift „De magia“. (Siehe Kapitel 4.4)

²⁶⁷ ebenda, S. 154

²⁶⁸ ebenda, S. 169

„Lampas triginta statuarum“ von „fons idearum“, aber die zweite göttliche Person (oder in platonischer Terminologie die Ideen) ist aus Brunos Sicht eins mit Gott. Man könnte auch sagen, die Gedanken Gottes sind die Ideen. Platon hat allerdings nie von Gedanken Gottes gesprochen, die Ideenlehre ist aber häufig so interpretiert worden. Bruno macht letztlich keinen Unterschied zwischen der ersten und der zweiten Hypothese im „Parmenides“. Man könnte sagen, die erste Hypothese ist an gewissen Stellen für ihn relevant, aber er unterscheidet nie so systematisch zwischen dem Einen (hen), von dem alle Eigenschaften negiert werden, und dem „Einen das ist“ (hen on), welches bereits als Vielheit ist. ²⁶⁹ Bruno sagt selbst in „Über die Monas, die Figur und die Zahl“:

„In fünf Grade hat Platon die Arten der Dinge geteilt. Er sagt nämlich: der erste Grad des Seienden ist der beste Geist, nämlich das Gute, das Eine, das Göttliche, das alles überragt. Dann ist die Weltseele der Grad, der der zweite genannt wird. Der dritte Grad ist diese unsere Seele. Die vierte ist die Kraft eines jeden Körpers, die sich jenseits der Körperlichkeit nicht erhebt oder äußert. Der fünfte ist die körperliche Masse, die Dimension selbst.“ ²⁷⁰

Bruno verweist danach auch noch auf den Timaios, wo er diese fünf Stufen, die er zuvor gerade dargelegt hat, erkannt haben will. Bruno glaubt hier ganz offensichtlich, dass das Eine bei Platon ein „Seiendes“ ist. Das heißt, er nimmt entweder die erste Hypothese des „Parmenides“ nicht ernst oder er hat sie nicht im Sinne des Neuplatonismus (im Sinne Plotins) interpretiert. In einem Punkt folgt Bruno eindeutig Plotin, und zwar setzt er das Gute der „Politeia“ synonym mit dem Einen im „Parmenides“. In der „Politeia“ steht, dass das Gute über dem Seienden steht. Bruno könnte also auch ganz einfach einem Verständnisfehler in Bezug auf Platons Begriff des Einen unterlegen sein. Offensichtlich setzt er aber scheinbar das Gute bzw. das Eine (erste Hypothese im Parmenides) mit dem Seienden gleich, was nicht ganz richtig ist. Denselben Denkfehler könnte Bruno bei Plotin gemacht haben.

²⁶⁹ Es ist zumindest nach der Interpretation hier bereits Vielheit, während das Eine (hen) in der ersten Hypothese Einheit ist.

Bruno hat den Gottesbegriff nirgends so systematisch entwickelt wie in der Schrift „Lampas triginta statuarum“ und dort entspricht sein Gottesbegriff eher der zweiten Hypothese des „Parmenides“ von Platon. Die konsequent negative Theologie ist bei Bruno nicht herauszulesen, auch wenn es Versuche gegeben hat, sich dieser anzunähern.

Bruno stimmt in einem grundsätzlichen Punkt mit Platon überein, wenn er sagt:

„Er ist die absolute Einheit, durch die alles, was eins ist, Einheit ist; denn durch die Einheit ist alles eins, wie durch die Güte alles Gut ist, und wie was nicht eins ist, nichts ist, so ist alles nichts, was Er nicht selber ist.“²⁷¹

Mit „Er“ ist Gott gemeint und diese Stelle erinnert ziemlich genau an den Schluss beim „Parmenides“, wo Platon die „Einheit in der Vielheit“ voraussetzt, weil ansonsten „Nichts“ wäre und damit nicht einmal Vieles. Ohne das Eine wäre kein Vieles, sagt Platon²⁷² und hierin stimmt er mit Bruno grundsätzlich überein. Das heißt, Bruno geht insofern konform, als dass der von ihm gedachte Gott Voraussetzung für die Vielheit ist.

Bruno teilt mit Platon auch den Gedanken der Teilhabe (methexis). Platon sagt in der zweiten Hypothese des „Parmenides“: „Also ist ein Ganzes, was Eines ist, und hat Teile... Denn das Eine hat jeweils das Seiende und das Seiende das Eine bei sich“.²⁷³ Dieses „Eine das ist“ verwendet Bruno oft, und er bezeichnet es meistens mit Gott. In der Schrift „Lampas triginta statuarum“ definiert Bruno Gott als eine „Dreieinheit“. Er unterscheidet in Gott zwischen „plenitudo, idearum fons

²⁷⁰ Bruno, Über die Monas, die Zahl und die Figur, Hamburg 1991, S. 87

²⁷¹ Giordano Bruno, Gesammelte Schriften, Band VI, Jena 1909, S. VIII

²⁷² Platon, Parmenides, 165 e – 166 c

²⁷³ Platon, Parmenides, 142d

et lux“²⁷⁴. Das folgende Zitat zeigt auch, dass Bruno glaubt die Platoniker (und damit auch Platon) und die Ägypter hätten an eine „Dreieinheit“ geglaubt. Er ignoriert damit einen möglichen (hierarchischen) Unterschied zwischen der „ersten und zweiten Hypothese“ von Platons „Parmenides“:

„Vulgata est comparatio apud Platonicos ex Aegyptiorum disciplina, qua divinitas triadem quandam supranaturalem complectatur in unitate, quemadmodum in sole est substantia, lux et calor, et haec tria secundum duplicem modum contemplamur in illo.“ ²⁷⁵

Mit dem Terminus Licht (lux) wird hier die Weltseele bezeichnet diese durchdringt ungeteilt alles Seiende und damit ist die Omnipräsenz des Einen in dem Vielen garantiert.²⁷⁶ Indem nun das Licht das Viele durchdringt, hat es teil am Vielen. Bruno sagt „participatio“:

„In omnibus vel minimis vel ad oculum externum mutilis et imperfectissimis cognitionem esse, ex praedictis possumus concludere; utpote intelligentiae quandam participationem, quamvis intelligentiam in quibusdam propter defectum vel organorum vel aliarum circumstantiarum non videamus actu, potentia tamen omnia in omnibus inesse, et consequenter intelligentiam ipsam, quae cum anima mundi concurrat et divinitatem ipsam ubique totam concomitatur, ...“ ²⁷⁷

Der (universale) Intellekt (intellectus) ist das erste und hauptsächliche Vermögen der Weltseele (anima mundi)²⁷⁸ und dieser *intellectus* wohnt allen Dingen „als die ganze Potenz“ (omnia potentia) inne. Die Weltseele ist aber trotzdem „gleichzeitig“ transzendent und immanent.

²⁷⁴ Giordano Bruno, Opera latine conscripta, Lampas Triginta statuarum, Florenz/Neapel 1879-1891, S. 37

²⁷⁵ Giordano Bruno, Opera latine conscripta, Summa terminorum metaphysicorum, Florenz/Neapel 1879-1891, S. 102

²⁷⁶ Giordano Bruno, Opera latine conscripta, Summa terminorum metaphysicorum, Florenz/Neapel 1879-1891, S. 102f

²⁷⁷ ebenda, S. 106f

²⁷⁸ Bruno, Über die Ursache, das Prinzip und das Eine, Stuttgart 2000, S. 56

Den Begriff der Weltseele entlehnt Bruno zweifelsohne aus dem Timaios bzw. von anderen (heidnischen) Neuplatonikern wie Plotin. Bruno meint zur Weltseele:

„Wie die Seele das Zentrum ist und sich überall in den Kreis ergießt, streben sich selbst alle Dinge in der Gestalt der Kugel an, ...“ 279

Dieses Zitat erinnert an den Timaios, wenngleich Bruno in dem Zitat nicht Weltseele sagt, auch wenn er genau diese meint. Im Gegensatz zu Platon behauptet Bruno die Identität zwischen Weltseele und Gott (wie bereits genauer ausgeführt wurde). Die Weltseele kann als Wirkweise Gottes verstanden werden, der jedoch nicht „verschieden“ von diesem ist.

Bruno scheint Platon beim „Schöpfungsmythos“ des „Timaios“ zu widersprechen. Die Frage ist wie eben erläutert, ob Platon jedoch dies als „wirkliche Schöpfung“ im Sinne eines Aktes verstanden hat. Jedenfalls geht Bruno ähnlich wie Aristoteles von einem ewigen Kreislauf der Dinge aus. Bruno meint:

„So ist die Materie die ganze Substanz der Dinge und sie umgreift in einem ewigen Kreislauf als Ganze durch alle Teile hindurch in einem fortwährenden, ununterbrochenen Verlauf von allen Seiten das ganze Sein.“ 280

Daraus geht hervor, dass es für Bruno keine Schöpfung gibt, weil die Materie ewig ist. Die Welt ist als Abbild genauso ewig und unendlich wie Gott selbst. Dass die Welt ein Abbild Gottes ist, das sagt Platon im Timaios, wenngleich er den Schluss von Bruno, ebenso wie Aristoteles, nicht so konsequent auf die Unendlichkeit der Welt ausweitet.

4.6.3 GIORDANO BRUNO UND DIE NEUPLATONISCHE METAPHYSIK

Die Metaphysik von Plotin, dem „Gründer“²⁸¹ des Neuplatonismus, lässt sich kurz wie folgt zusammenfassen:

²⁷⁹ Giordano Bruno, Über die Monas, die Zahl und die Figur, Hamburg 1991, S. 19

²⁸⁰ ebenda, S. 24f

„Und wegen dieses Sachverhalts ist bei Platon von der Dreiheit die Rede: alle Wesen – er meint: die ersten – um den König von allen, das Zweite um die zweiten und um die dritten das Dritte. Außerdem spricht er davon, dass es einen Vater der Ursache gibt, wobei er mit der Ursache den Geist meint; der Geist ist für ihn nämlich der Weltschöpfer, und dieser erschafft - so sagt Platon – in dem bekannten Mischkrug die Seele. Weil also die Ursache der Geist ist, ist mit dem Vater das Gute gemeint – das, was jenseits des Geistes und jenseits des Seins ist. Und er spricht wiederholt das Sein und den Geist als die Form an.“²⁸²

Das Gute (agathon) bezeichnet Plotin häufig als „das Eine“ (hen).²⁸³ Dieses muss als absolut transzendent „über allem Sein“ gedacht werden und es ist reine Einheit. Plotin beruft sich an der zitierten Stelle auf Platons „Parmenides“. Er gibt damit zu verstehen, dass die platonische Metaphysik mit der seinen völlig übereinstimmt. Plotin sagt, Platon habe einen „Geist“ (nous) gekannt.²⁸⁴ Platon selbst hat aber immer nur von Ideen gesprochen und niemals von Geist (nous). Wird reine Einheit konsequent gedacht, dann muss jede Bestimmung strikt von ihm abgewiesen werden. Denn eine Bestimmung würde das Eine ja in die Vielheit „hinabreißen“. Plotin spricht von dem Einen als reiner Transzendenz, also das Eine ist jenseits von allem schlechthin (epekeina panton).²⁸⁵

²⁸¹ Als der eigentliche Gründer des Neuplatonismus wird Ammonius Sakkas genannt. Mit dem Neuplatonismus erhebt sich ein System, in welchem das Vorangegangene nicht nur in eklektischer Weise mehr oder weniger lose verbunden wird, sondern es wird in einheitlichen Grundprinzipien zusammengefasst. Der Begründer Ammonius Sakkas aus Alexandria (175-242) hat nichts Schriftliches über seine Philosophie hinterlassen. Das eigentliche System stammt eben von seinem Schüler Plotin.

²⁸² Plotin, *Ausgewählte Schriften*, Stuttgart 2001, S. 94 oder Vgl.: Plotin, *Enneaden*, V 1,8, 5f

²⁸³ Das wurde zwar von Platon so nicht gesagt, aber Platon erwähnt beim „Guten“ in der *Politeia*, es sei jenseits des Seins. (epekeina tes ousias) (Platon, *Politeia*, 509b) Im *Parmenides* wird das Eine ebenfalls als jenseits des Seins definiert. (Platon, *Parmenides*, 141e) Von daher stammt die These von Plotin, dass Platon das agathon synonym mit dem Hen verwendet.

²⁸⁴ Plotin, *Ausgewählte Schriften*, Stuttgart 2001, S. 94; Vgl. auch Plotin, *Enneaden*, V 1; 8,5-10

²⁸⁵ Halfwassen, *Plotin und der Neuplatonismus*, München 2004, S. 43

Nach dem Einen ist dasjenige, was vollkommen ist, und trotzdem bereits Vielheit ist. Dieser „erste Sohn“ des Einen heißt bei Plotin absoluter Geist (nous). Die Basis von Plotins Geistbegriff bildet die „zweite Hypothese“ von Platon im „Parmenides“, wo Platon laut Plotin zeigt, dass man ein „Eines das ist“ (hen on), nur als sich ins Unendliche entfaltete Vielheit denken könne, von der jedes Element wiederum ein Eines ist, das ist.²⁸⁶ Plotin denkt diesen Geist als die Identität von Denken und Sein. Im Geist ist ein Erkennendes und ein Erkanntes und damit ist die Zweiheit (Vielheit) bereits gegeben.²⁸⁷ Dabei beruft er sich auf Parmenides²⁸⁸ der sagt: „Dasselbe nämlich ist Denken und Sein“.²⁸⁹ Einen umfassenden Begriff vom Geist liefert Plotin im folgenden Zitat:

„Denn mit der Seele geschieht immer und immer wieder etwas anderes, sie ist einmal Sokrates und dann wieder ein Pferd, immer eins von allem, was ist; der Geist dagegen ist alles. Er enthält also alles so, dass es in einem und demselben Punkt stillsteht – er ist und weiter nichts, und das „ist“ ist ewig. Es gibt nirgendwo Zukunft (er ist ja auch dann noch) oder Vergangenheit (es gibt ja dort nichts, was vergangen ist), sondern immer nur Gegenwart, weil alles immer mit sich identisch ist und quasi zufrieden mit sich selbst, so wie es ist. Und für jedes einzelne von ihnen gilt, dass es Geist und Sein ist;“²⁹⁰

Der Geist ist die Identität von Denken und Sein, und dieser ist auch das Ganze aller Ideen. Die These von der Immanenz der Ideen im Geist ist durch den Mittelplatonismus weitverbreitete Lehre geworden. Alkinoos beispielsweise bestimmte im zweiten Jahrhundert nach Christus die Ideen als ewige Gedanken Gottes (noesis, noemata), wobei er Gott als höchsten und vollkommenen Geist konzipiert, der in seinem Denken ewig sich selbst und seine eigenen Gedanken

²⁸⁶ Plotin, Ausgewählte Schriften, Stuttgart 2001, S. 20; Vgl. auch Platon, Parmenides, 142a-144e

²⁸⁷ Plotin, Ausgewählte Schriften, Stuttgart 2001, S. 88; Vgl. auch Plotin, Enneaden, V 1, 4, 35

²⁸⁸ Halfwassen meint hier den Philosophen Parmenides.

²⁸⁹ Halfwassen, Plotin und der Neuplatonismus, München 2004, S. 59

²⁹⁰ Plotin, Ausgewählte Schriften, Stuttgart 2001, S. 87 Vgl. auch Plotin, Enneaden, V 1, 4,15ff

denkt. Diese Gedanken sind die Ideen. ²⁹¹ Halfwassen (der bedeutendste Plotin-Forscher im deutschsprachigen Raum der Gegenwart) stellt zum Geistbegriff bei Plotin völlig richtig fest:

„Als konkrete Totalität der Ideen ist der Geist „All-Einheit“(hen panta), in der die Gegensätze koinzidieren und eins sind: im Geist ist das Kleine zugleich groß, in ihm ist das Viele zugleich Einheit und das Eine zugleich Vielheit, er ist einfach (haploun) und nicht-einfach zugleich, in sich unterschieden, in sich ruhende, stillstehende Bewegung, er ist gleichsam unentfaltet entfaltet, weil er in seiner Selbstentfaltung als ungeteilte Einheit bei sich bleibt.“ ²⁹²

Halfwassen verweist danach noch darauf, dass Plotin der Erste war, der die „Koinzidenz der Gegensätze“ (coincidentia oppositorum) formuliert hat. Diese Koinzidenz der Gegensätze ist über Pseudo Dionysius Areopagita, Scotus Eriugena und Nikolaus von Kues schließlich zu Giordano Bruno gekommen.²⁹³

Die nächste Hypostase (hypostasis) nach dem Geist ist die Seele (psyche). Die Seele steht in der Hierarchie unter dem Geist und ist damit Abbild des Geistes. Plotin meint dazu genauer:

„... in diesem Sinne also ist die Seele selber der sprachlich-rationale Ausdruck des Geistes und die gesamte Aktivität und das Leben, das er aus sich hervorgehen lässt, so dass etwas anderes zur Existenz gelangt, so wie es beim Feuer zum einen die Wärme gibt, die mit ihm zusammen ist, und zum anderen die, die es verbreitet. Und das muss man im Fall des Geistes so auffassen, dass seine Aktivität nicht ausströmt, sondern dass die, die in ihm ist, dableibt und die andere zur Existenz kommt.“ ²⁹⁴

²⁹¹Halfwassen, Plotin und der Neuplatonismus, München 2004, S. 63f

²⁹² ebenda, S. 77; Halfwassen fasst in diesem Zitat mehrere wichtige Plotin-Stellen zum Geistbegriff zusammen.

²⁹³ ebenda, S. 77

²⁹⁴ Plotin, Enneaden, V 1, 3,5

Der Geist ist also in der Seele zur Existenz gekommen. Einerseits ist er immanent und auf der anderen Seite ist er transzendent. So wie der Geist als die einheitliche Fülle des Seins das „Bild des Einen“ ist, so ist die Seele „das Bild des Geistes“ (eikon nou).²⁹⁵

Die Seele wiederum unterteilt sich in die Einzelseelen und die Weltseele. Plotin meint aber nicht, dass die Einzelseelen Teile der Weltseele sind, sondern Weltseele und Einzelseele sind Erscheinungsformen ein und derselben Seele, die rein für sich betrachtet überhaupt nicht im Körper ist.²⁹⁶ Selbstverständlich sehnt sich auch das „Rangniedrigere“ nach dem „Ranghöheren“. Alles sehnt sich nach dem, von dem es erzeugt wurde.²⁹⁷

In seiner Schrift „Über die Ursache, das Prinzip und das Eine“ kommt Bruno an einigen Stellen der negativen Theologie Plotins sehr nahe. ²⁹⁸ Bruno behauptet wie Plotin die absolute Transzendenz Gottes²⁹⁹ und die begrenzte Erkenntnisfähigkeit des ersten Prinzips.³⁰⁰ Bruno kennt jedoch „in“ Gott keinen Unterschied. Plotin unterscheidet zwischen dem „höchsten“ unsagbaren Einen und dem absoluten Geist, während Bruno diesen Unterschied nicht fasst. Bruno hält einmal ganz deutlich in bezug auf den Gottesbegriff bei Plotin fest:

„Cicada: Ist also der Körper nicht Sitz der Seele?

Tansillo: Nein, denn die Seele ist nicht räumlich im Körper, sondern als Form von innen und Former von außen; sie macht seine Glieder und gestaltet das Gebilde von innen und außen. Der Körper ist also in der Seele, die Seele im Geist, der

²⁹⁵ Halfwassen, Plotin und der Neuplatonismus, München 2004, S. 98

²⁹⁶ ebenda, S. 17 (Einleitung) Plotin übernimmt nicht die These von Platon, dass die Seele ein Teil der Weltseele ist. (Platon, Philebos, 30 b)

²⁹⁷ ebenda, S. 92; Vgl. auch Plotin, Enneaden, V 1, 6, 50

²⁹⁸ Vgl.: Abschnitt 4.1

²⁹⁹ Bruno, Über die Ursache, das Prinzip und das Eine, Stuttgart 2000, S.52

³⁰⁰ Bruno, Gesammelte Werke, Eroici Furori, Jena 1907, S. 147

Geist ist entweder Gott oder ist in Gott, wie Plotin sagt. Er hat nämlich sein Sein in Gott, der sein Leben ist, ...“³⁰¹

Bruno sagt hier schon „der Geist ist entweder Gott oder ist in Gott...“. Plotin hat nie das „entweder“ gebraucht, das Bruno hier verwendet, sondern Plotin geht von einer „strengerer Begrifflichkeit und Hierarchie“ aus, als dies Bruno tut. Bruno macht in der Schrift „Über die dreissig Fackeln“ deutlich, dass man von einer „Dreieinheit“ in Gott sprechen kann und nicht von einer Hierarchie.³⁰²

Der „sich selbst denkende Geist“ muss bei Bruno wohl identisch mit Gott gedacht werden. Bruno spricht auch von der Güte und dem Willen Gottes, die das Prinzip seiner Tätigkeit und seiner allumfassenden Schöpfung bilden³⁰³ Ganz bis zur konsequenten negativen Theologie Plotins kommt Bruno so gesehen nicht und Brunos Gottesbegriff ähnelt doch eher jenem von Aristoteles (unbewegter Bewegter). Dieser Gott ist mit dem „absoluten Geist“ bei Plotin vergleichbar, wie das Zitat aus den „heroischen Leidenschaften“ gezeigt hat. Auf einen wichtigen Unterschied beim Gottesbegriff zwischen Plotin und Bruno ist noch hinzuweisen. Für Bruno ist die absolute Möglichkeit (energeia) in Gott, während für Aristoteles und auch für Plotin diese Möglichkeit oder Potenz (energeia) eben nicht im Gottesbegriff mitgedacht wird. Plotin schließt die Möglichkeit, dass das Potenzielle (energeia) in der geistigen Welt vorkommt, aus:

„Und was das Potenzielle angeht, so ist klar, dass es in der Sinnenwelt vorkommt; ob es aber auch in der geistigen Welt ist, muss geprüft werden, nun, es gibt dort wohl allein das Aktuelle; und wenn es dort das Potenzielle geben sollte, so wäre es ewig potenziell; und wenn es ewig wäre, so käme es nie zur Aktualität, weil es durch die Nicht-Zeit davon fern gehalten wird.“³⁰⁴

³⁰¹ Giordano Bruno, Über die heroischen Leidenschaften, In: Sloterdijk, Giordano Bruno, München 1999, S. 96

³⁰² Vgl.: Abschnitt 4.4

³⁰³ Bruno, Über die Ursache, das Prinzip und das Eine, Stuttgart 2000, S. 52

³⁰⁴ Plotin, Enneaden, II 5, 1,5

Plotin versteht unter *energeia* das Gleiche wie Aristoteles. Auch Plotin unterscheidet wie Aristoteles zwischen einem schlechthin Nichtseienden (=Materie) und einem relativ Nichtseienden (*kata symbebekos*), welches das Potenzielle (die Möglichkeit) ist.³⁰⁵ Das Potenzielle ist aber jedenfalls nicht in der Seele oder in Gott, sondern die Seele bzw. Gott ist das Prinzip für dieses Potenzielle.³⁰⁶ Plotin spricht beim *nous* sowohl von intelligibler Form als auch von intelligibler Materie, weil ja der *nous* in seinem Verständnis bereits Vielheit ist und nicht mehr Einheit. Bruno macht im dritten und vierten Dialog von „Über die Ursache, das Prinzip und das Eine“ klar, dass in Gott das Sein (absolute Wirklichkeit) und das Seinkönnen (absolute Möglichkeit) zusammenfallen.³⁰⁷

In der ontischen Stufung „nach diesem Gott“ folgt Bruno Plotin aber wieder einigermaßen. Bruno verwendet genauso wie Plotin den Begriff der Weltseele, wenngleich Bruno eher Platons „Philebos“ folgt, dass die individuellen Seelen aus der Weltseele hervorgehen.³⁰⁸ Außerdem ist die Weltseele bei Bruno „Teil“ des ersten Prinzips und von diesem nicht unterschieden. Damit ergibt sich nicht die hierarchische Unterteilung wie bei Platon und Plotin. Plotin bezeichnet die Weltseele Platons mit Urseele und die Einzelseelen und die Weltseele sind

³⁰⁵ Plotin, *Enneaden*, II 5, 2, 25ff oder auch Aristoteles, *Physik*, I 8, 191b

³⁰⁶ ebenda, II 5, 3, 20

³⁰⁷ Giordano Bruno, *Über die Ursache, das Prinzip und das Eine*, Stuttgart 2000, S. 98

³⁰⁸ Giordano Bruno, *Über die Monas, die Zahl und die Figur*, Hamburg 1991, S. 51) Bruno meint dort, die Weltseele fließt in die Seele der Sphären und diese fließt in alle übrigen Lebewesen. Vgl. auch: Platon, *Philebos*, 30a; Aus dieser Stelle geht hervor, dass Platon die Seele für einen „Teil“ der Weltseele hält. Im *Timaios* heißt es aber auf der anderen Seite wieder: „So sprach er (Gott, Demiurg) und goss wiederum in dasselbe Mischgefäß, in welchem er zuvor die Seele des All zusammengemischt hatte, die Überreste derselben Bestandteile hinein und vermischte sie zwar ungefähr auf die gleiche Weise, nahm sie aber nicht von derselben gleichmäßigen Reinheit, sondern vom zweiten und dritten Range. Und nachdem er ein Ganzes gebildet hatte, verteilte er dasselbe in Seelen von gleicher Zahl mit den Sternen und teilte je eine einem jeden zu, und nachdem er sie so wie auf ein Fahrzeug gesetzt hatte, zeigte er ihnen die Natur des All und verkündete ihnen die vom Schicksal verhängten Gesetze, dass nämlich die erste Geburt auf die gleiche Weise für sie alle bestimmt sein werde, auf dass eine von ihnen in Nachteil durch ihn gesetzt würde, und dass sie auf die einzelnen, einer jeden entsprechenden Werkzeuge der Zeit, verpflanzt, zu demjenigen aller lebendigen Geschöpfe werden sollten, welches am meisten die Götter verehere, und da die menschliche Natur eine zwiespältige sei, so solle das edlere von beiden Geschlechtern mit einer solchen Beschaffenheit vorgebildet werden, wie sie, hernach mit dem Namen Mann verbunden sein sollte. (Platon, *Timaios*, 41-42). Die (individuellen) Seelen wurden somit ebenfalls von Gott geschaffen, allerdings waren diese von niedrigerem Rang, wie Platon eindeutig feststellt. Platon setzt auch das weibliche Geschlecht „unter“ das männliche Geschlecht. Bruno wird dieses Dogma in seinen Schriften eindeutig verwerfen. (Bruno, *Über die Ursache, das Prinzip und das Eine*, Stuttgart 2000, S. 48)

Geschwister, die in der Urseele ein und dieselbe Seele sind.³⁰⁹ Bruno geht konform mit Plotin in der These der „Stufenleiter des Seins“.³¹⁰ Bruno ist skeptisch, was die Erkenntnis Gottes durch den Menschen betrifft. Der Mensch kann sich nicht bis zu Gott erheben, wohl aber bis zur Weltseele.³¹¹ Zur Weltseele gelangt der Mensch nur mit Hilfe eines übernatürlichen Lichts.³¹² Zu diesem Licht kommt der Mensch, indem er Gott in sich selbst sucht. Den Teilhabegedanken (methexis) entnimmt Bruno vom Neuplatonismus bzw. von Platon.³¹³ Dass die Vielheit ohne Einheit nicht sein kann, das sagt auch Plotin und er bezieht sich dabei wiederum auf den „Parmenides“ von Platon. Die Stelle im „Parmenides“ wurde bereits zitiert, wo Platon den Gedanken ausspricht, dass die Vielheit ohne das Eine nicht sein kann, weil es ansonsten nichts wäre und damit auch nicht Vielheit.³¹⁴

Der Neuplatonismus Plotins zählt noch zum späten antiken Denken bzw. zum frühen mittelalterlichen. Nikolaus von Kues (Cusanus) liegt genau zwischen dem Mittelalter und der Renaissance und er vertritt einen christlichen Neuplatonismus. Wie in Abschnitt 3.1 bereits erwähnt, kommt Cusanus ähnlich wie Bruno in den Verdacht des Pantheismus. Dieser Verdacht erweist sich jedoch bei genauerem

³⁰⁹ Plotin, *Enneaden*, Gesamtausgabe, Band VI, Indices, S. 119

³¹⁰ Bruno, *Über die Ursache, das Prinzip und das Eine*, Stuttgart 2000, S. 118

³¹¹ ebenda, S. 120; Diese Stelle spricht eher wieder für eine ontische Stufung, die die Weltseele „unter“ dem ersten Prinzip (Gott) ansiedelt. Die anderen Stellen deuten aber eher darauf hin, dass die Weltseele Teil Gottes ist. An dieser Stelle kann man auch erkennen, dass Bruno eher Platon folgt und die Weltseele über die individuelle Seele stellt, wenn sich der Mensch in der Erkenntnis bis zur Weltseele „erheben“ kann.

³¹² Ebenda, S. 121

³¹³ Vgl.: Abschnitt 4.6.2; Der Teilhabegedanke kommt aber auch an anderen Stellen implizit vor. Bruno setzt in seiner Schrift „Die Vertreibung der triumphierenden Bestie“, Gott mit der Wahrheit gleich. (Giordano Bruno, *Die Vertreibung der triumphierenden Bestie*, Berlin 1904, S. 100f) Auf der anderen Seite setzt er dann die Weisheit mit der Wahrheit gleich: „Die Weisheit ist, wie die Wahrheit und die Vorsehung, von doppelter Art. Die eine ist jene höhere, überhimmlische und überweltliche, wenn ich so sagen darf; sie ist die Vorsehung selbst, zugleich Licht und Auge: Auge, das das Licht selbst ist, Licht, das das Auge selbst ist. Die andere ist die abgeleitete, weltliche und niedere; sie ist nicht Wahrheit selbst, ist aber wahrhaftig und nimmt an der Wahrheit teil;“ (Giordano Bruno, *Die Vertreibung der triumphierenden Bestie*, Berlin 1904, S. 104)

³¹⁴ Plotin geht auf diesen Gedanken sehr intensiv in seinem Kapitel „Über das Gute oder das Eine“ ein. (Plotin, *Enneaden*, VI 9, 9, 1)

Studium seiner Schriften als nicht korrekt. Bruno übernimmt den Gedanken von Cusanus, dass alle Gegensätze in einer Einheit (in Gott) zusammenfallen. Er spielt auch an einer Stelle auf die „coincidentia oppositorum“ des Cusanus an.³¹⁵ Bruno stimmt aber mit dem Trinitätsgedanken des Cusanus natürlich nicht überein. Dies ist ihm auch zum Vorwurf von der Inquisition gemacht worden. Übereinstimmung zwischen den beiden ist beim Teilhabegedanken gegeben. Der Urbild-Abbild Gedanke zwischen Gott und der Welt bzw. zwischen Gott und der Seele ist bei beiden Denkern eine Grundannahme. Bei Cusanus kommt der Dualismus zwischen Gott und der Welt (oder dem Menschen) noch stärker zum Ausdruck. Cusanus stellt den endlichen Dingen eine transzendente Gottheit gegenüber, während Bruno die Immanenz Gottes in den Dingen herausstreicht, wenngleich Bruno die Transzendenz Gottes nicht aufhebt. Man könnte natürlich auch sagen, Cusanus blickt von der Verschiedenheit der Dinge auf die eine transzendente Gottheit, während Bruno um die allumfassende Einheit zu suchen, im Universum versinkt und schließlich die substantielle Einheit findet, die er zu einer universellen Harmonie führt.³¹⁶ Dasselbe lässt sich vom Begriff der Wahrheit sagen, den sowohl Cusanus als auch Bruno verwenden. Bruno verwendet den Begriff der Wahrheit synonym mit dem Begriff Gott. Zum Wesen der Wahrheit gehört es, dass ihr nichts vorangeht. Die Voraussetzung von etwas anderem als der Wahrheit müsste notwendig die Einsicht zur Folge haben, dass es keine Wahrheit in sich hätte, und darum etwas Falsches, Unwirkliches, Nichtiges oder ein Nonsens wäre. Jede Wesenheit wird nur wahr durch die Wahrheit.³¹⁷ Cusanus und Bruno setzen eine Wahrheit voraus, die allen Dingen „voransteht“ und ohne die nichts bestehen kann. Insofern ist die Wahrheit eben reines Sein oder Gott. Bruno geht über Cusanus hinaus, indem er die Wahrheit

³¹⁵ Giordano Bruno, *Über die Ursache, das Prinzip und das Eine*, Stuttgart 2000, S. 36

³¹⁶H. Grunewald, *Die Religionsphilosophie des Nikolaus Cusanus und die Konzeption einer Religionsphilosophie bei Giordano Bruno*, Marburg/Lahn 1970, S. 84; Grunewald verfolgt im wesentlichen die These, dass Bruno Panentheist sei (ebenda, S. 142) und sie zeigt auch sehr gut die Intention von Bruno auf, dass dieser wieder zum Heidentum in der Antike zurückkehren wollte. Es wird aus den Ausführungen von Grunewald allerdings klar, dass es Bruno klarerweise nicht gelungen ist, eine „dogmenfreie Religionslehre“ zu entwickeln, sondern im Gegenteil, seine „Religion“ ist ebenso Dogma wie jede andere Religion, gegen die er ständig polemisiert.

³¹⁷ G. Bruno, *Die Vertreibung der triumphierenden Bestie*, Berlin 1904, S. 100ff

nicht nur in den Dingen beschlossen sein lässt, sondern sie mit der Substanz der Dinge identifiziert. Folglich ist die Wahrheit auch „gewordenes Sein“ oder Wirklichkeit.³¹⁸ Man könnte damit sagen, der Teilhabegedanke ist bei Bruno wesentlich stärker ausgeprägt als bei Cusanus. Dass Gott die Wahrheit sei hat schon Augustinus gesagt. Dieser geht zunächst von der logischen Wahrheit aus. Diese ist dann gegeben, wenn unsere Aussagen mit dem gegenständlichen Sachverhalt übereinstimmen. Diese logische Wahrheit tritt dann in den Hintergrund, wenn Augustinus nach dem Grund der Wahrheit sucht. Die ewigen Ideen im Geiste Gottes sind für Augustinus der Grund der Wahrheit. Und weil diese ewigen Ideen Gottes sind, darum kann er schließlich sagen, Gott sei die Wahrheit.³¹⁹ Im Vergleich zu Augustinus, dem ein sehr starker Bezug zum Neuplatonismus nachgewiesen werden kann, zeichnet sich die Wahrheit bei Bruno in dreifacher Weise aus: Sie ist metaphysisch, physisch und logisch.³²⁰ Bruno scheint den Begriff der Wahrheit von Augustinus entlehnt zu haben, ohne dass er darauf explizit hinweist. Cusanus bereitete auch bei der Kosmologie schon einige Gedanken von Bruno vor.³²¹

Auch bei Pico della Mirandola, Marsilio Ficino und Agrippa von Nettesheim ergeben sich bei der Metaphysik ähnliche Unterschiede wie bei Cusanus. Bei diesen drei Denkern wendet sich der Fokus auf den Humanismus und man kann bei ihnen vom humanistischen bzw. neuzeitlichen Neuplatonismus sprechen.³²² Ficino übersetzt im Auftrag von Cosimo Medici das *Corpus Hermeticum*, während sich Pico della Mirandola mehr für die Kabbala interessiert und so breitet sich von Florenz eine neuplatonische Philosophie aus, die stark hermetisch kabbalistische Züge hat. Als Pico die „ars combinandi“ des spanischen Kabbalisten Abraham Abulafia kommentiert, assoziiert er damit sofort die „Ars Raymundi“ von

³¹⁸Grunewald, Die Religionsphilosophie des Nikolaus Cusanus und die Konzeption einer Religionsphilosophie bei Giordano Bruno, Marburg/Lahn 1970, S. 144f

³¹⁹Hirschberger, Geschichte der Philosophie, Band I, Freiburg im Breisgau 1980, S. 353; Hirschberger zitiert hier die Werke „De vera religione“ und „De trinitate“ von Augustinus.

³²⁰G. Bruno, Die Vertreibung der triumphierenden Bestie, Berlin 1904, S. 101

³²¹Vgl.: Abschnitt 3.1.;

Raimundus Lullus.³²³ All diese Einflüsse sind bei Bruno später zu finden, sowohl bei Raimundus Lullus, als auch in der Hermetik, der Kabbala und im Neuplatonismus. Wie beim Gottesbegriff von Bruno gezeigt wurde, stimmt Bruno jedoch viel stärker mit Aristoteles überein als die meisten der genannten Denker. Dies gilt zumindest einmal für den Gottesbegriff.

4.6.4 GIORDANO BRUNO UND DIE HERMETISCHE METAPHYSIK

Hermes Trismegistos wird von Giordano Bruno oft genannt und zitiert. Ersterer ist im Vergleich zu Plotin weniger systematisch orientiert. Man kann bei ihm kein festes System finden, sondern nur Lehren und Meinungen, die sich unter seinen Namen finden, den verschiedensten Zeiten und Strömungen entstammen und unausgeglichen und unverarbeitet nebeneinander stehen. Der legendäre „weise“ Ägypter gilt seit der Antike als Verfasser einer Reihe von mythischen und magischen Schriften. Dazu gehören Lehrgespräche zu theologisch-philosophischen Themen und mystische Visionen ebenso wie Traktate zur Astronomie, alchemistische Rezeptionen und magische Ritualanweisungen. Giordano Bruno und viele andere bereits genannte Renaissancephilosophen feiern Hermes Trismegistos als Begründer der Philosophie. Nach der Renaissance wird Hermes Trismegistos von der Theosophie rezipiert. Bis heute ist Hermes Trismegistos eine Zentralfigur der modernen Esoterik. Ebeling meint der Hermetismus gehöre zu den Unterströmen des abendländischen Kulturgedächtnisses. Hauptströmung ist diese Richtung jedoch nie gewesen. Ebeling widerlegt auch die These, dass der Hermetismus im Mittelalter völlig verschwunden gewesen sei und dass es sich hierbei sozusagen um eine

³²² Vgl.: Abschnitt 3.2 bzw. 3.3;

³²³ M. Sladek, Fragmente der hermetischen Philosophie in der Naturphilosophie der Neuzeit, Frankfurt am Main 1984, S. 82

Wiederentdeckung der Renaissance handle. Die Übersetzung des „Corpus Hermeticum“ von Ficino im Jahre 1463 stellt für die Renaissance aber eine geistige Revolution dar. Ebeling macht zwei Hauptströmungen fest, in denen sich der Hermetismus auf verschiedene Art und Weise verbreitet. Eine Strömung ist von Italien ausgegangen, genauer von Florenz aus, und diese hat sich häufig auf die Schrift „Corpus Hermeticum“ bezogen. Vertreter dieser Richtung sind Ficino und Pico della Mirandola. Dieser Richtung wird eine engste Verschwisterung mit dem Neuplatonismus nachgesagt. Die zweite Richtung, der nordalpine Hermetismus, wie Ebeling sagt, versteht sich als eine eher praktische, alchemistisch-medizinische Wissenschaft.³²⁴ Diese Richtung nimmt von Paracelsus seinen Ausgang und bezieht sich auf die Schrift Tabula Smaragdina. Diese These soll vorerst nicht weiter hinterfragt werden. Ziel ist es die wichtigsten Thesen zur hermetischen Metaphysik herauszuarbeiten.

Beginnend mit dem Hauptwerk „Corpus Hermeticum“ geht Hermes Trismegistos von einem transzendenten Gott aus. Im ersten Buch spricht Hermes mit Poimander. In einem initiatorischen Lehrgespräch berichtet Hermes von einer mystischen Vision, in der ihm das Wesen der Natur und des Menschen durch den göttlichen Geist (Poimander) mitgeteilt wird. Zunächst aber schaut Hermes den göttlichen Geist:

„Nachdem er solches gesagt hatte, verwandelte er seine Gestalt, und von Stunde an wurde mir Alles in einem Augenblick eröffnet, und ich sahe ein unendliches Gesicht; es wurde Alles zu einem Licht, welches sehr lieblich und erfreuend war, und ich erfreute mich in dem Anschauen.

Kurz darauf entstund in einem Theile eine Finsterniß, die sich davon niederwärts abschied, sie war erschrecklich und traurig, welche sich in einer Krümme schloß, dabei mir deuchte in dem Anschauen, dass dieselbe Finsterniß würde verändert in eine feuchte und unaussprechlich verwirrte Natur, welche einen Rauch als vom Feuer, und ein unaussprechlich betrübtes Geläut von sich gab. Darnach brach aus

³²⁴ F. Ebeling, *Das Geheimnis des Hermes Trismegistos*, München 2005, S. 7

derselben feuchten Natur hervor eine undeutliche Stimme, die ich hielt für eine Stimme des Lichtes. Aus dem Lichte stieg noch ein heiliges Wort auf die Natur: Und das reine Licht erhob sich aus der feuchten Natur in die Höhe, dasselbige war leicht, durchdringend und mächtig. Die Luft, die auch leicht war, folgte dem Geiste und fuhr auf von der Erde und dem Wasser, bis an das Feuer, so dass es war, als ob sie über dasselbige hingehe. Die Erde und das Wasser blieben untereinander vermengt, so, dass die Erde wegen des Wassers nicht gesehen wurde, und wurden bewegt durch das geistliche Wort, welches oben über schwebte.“³²⁵

Poimander erläutert nun Hermes die Vision und meint das Licht „bin ich, das Gemüth dein Gott“. Das aus dem Gemüt leuchtende Wort sei der Sohn Gottes meint Poimander. Das Gemüt aber ist Gott-Vater³²⁶, wobei Gott-Vater und Gott-Sohn nicht voneinander verschieden seien, denn derselben beiden Vereinigung sei das Leben.³²⁷ Hermes sieht in dieser Vision so etwas wie Gott und die daraus entstehende Schöpfung:

„Aber das Gemüth (Gott), welcher Mann und Weib, Leben und Licht ist, hat durchs Wort eine andere wirkende Natur geboren, welche (seiend des Feuers und des Geistes Gottes) sieben Regenten gemacht hat, so die empfindliche Welt in Circulen umfassen, deren Regierung Fatum oder Schicksal genannt wird.“³²⁸

Gott ist als Einheit zu verstehen, die Mann und Weib bzw. Leben und Licht in sich vereint. Gott-Vater ist also keineswegs als Person zu verstehen, die männlich ist. Die sieben Regenten die hier angesprochen werden, entsprechen den „sieben Planeten“, die die Welt regieren. Die materielle Welt steht somit unter der Regentschaft der Sterne und die Astrologie steht im Zentrum der Kosmologie:

³²⁵ H. Trismegistos, Die XVII Bücher des Hermes Trismegistos, München 1997, S. 52

³²⁶ Hermes Trismegistus sprach tatsächlich von Gott-Vater und Gott-Sohn, was auch christliche Denker wie Laktanz zum Verdacht verleitet, Hermes habe schon einiges von der christlichen Religion vorweggenommen. Laktanz sah Hermes Trismegistus als Propheten der das Kommen von Christus vorausgesehen hatte. Die Schriften des Hermes Trismegistus wurden aber erst bei weitem nach Christi Geburt verfasst. (F.A. Yates, Giordano Bruno and the hermetic tradition, Chicago 1964, S. 7f)

³²⁷ H. Trismegistos, Die XVII Bücher des Hermes Trismegistos, München 1997, S. 53

³²⁸ ebenda, S. 54

„The cosmological framework which they take for granted is always astrological, even where this is not expressly stated. The material world is under the rule of the stars, and of the seven planets, the “Seven Governors”. The laws of the nature within which the religious gnostic lives are the astrological laws, and they are the setting of his religious experience.”³²⁹

Im zweiten Buch des „Corpus Hermeticum“ führt „Das Gemüth“ noch genauer die Seinshierarchien aus, die an die neuplatonische Philosophie erinnern:

„Und Gott ist in dem Gemüthe, das Gemüth in der Seele, die Seele in der Materie, und dies alles durch die Ewigkeit. Und dieser ganze Leib, in welchem alle Leiber sind, ist voll von Seelen, die Seele ist voll der Gemüther und voll Gottes.“³³⁰

Die Schöpfung ist auch bei Hermes als immerwährende zu verstehen. Das geht aus dem ersten Kapitel schon hervor und die vorhin geschilderte Vision ist so etwas wie ein Bild aus der Unendlichkeit gesehen. Hermes sieht im „Licht“ wie die Finsternis (=Welt) entstanden ist. Im zweiten Kapitel wird ausdrücklich gesagt:

„So gibt demnach die Ewigkeit der Materie die Unsterblichkeit, und das allezeit beständig; denn derselben Gebühr besteht von der Ewigkeit, wie die Ewigkeit von Gott besteht.“³³¹

Gott ist jedenfalls transzendent über allen Dingen, auch wenn alle Dinge durch Gott werden und Gott somit in den Dingen ist:

„Alle Dinge sind in Gott: nicht als an einem Orte beiseit gelegen: denn ein Ort ist ein Leib und unbeweglich; Dasjenige, was demselben ist, hat auch keine Bewegung; denn es liegt anders in dem Unleiblichen, anders in der Einbildung.“³³²

Auch die Seele geht aus Gott hervor:

³²⁹ F.A. Yates, *Giordano Bruno and the hermetic tradition*, Chicago 1964, S. 22

³³⁰ H. Trismegistos, *Die XVII Bücher des Hermes Trismegistos*, München 1997, S. 62

³³¹ ebenda

³³² ebenda, S. 67

„Und Gott ist in dem Gemüthe, das Gemüth in der Seele, die Seele in der Materie,
...“³³³

Hermes Trismegistos befasst sich im XVI. Buch des „Corpus Hermeticum“ mit der Seele und meint die Seele gehe in den Körper ein, wobei die Natur mit der Seele durch die Sterne über das Schicksal bestimme und dies geschehe in Übereinstimmung zwischen Natur und Seele:

„Die Seele nun, den Leib annehmend, gleich wie es durch das Schicksal bestimmt ist, machet denselben lebendig durch das Werk der Natur. Die Natur aber machet die Zusammenstimmung mit der Stellung der Sterne eins, und vermenget die vielfältige vermengende Theile nach der Zusammenstimmung der Sterne, so dass sie miteinander eine Uebereinstimmung und Schicksal haben.“³³⁴

Es ist hier durchaus berechtigt die Frage zu stellen, was Hermes Trismegistos unter Natur versteht. Er erwähnt nirgends den platonischen Ausdruck Weltseele.³³⁵ Es könnte sich aber von der Definition her um synonyme Begriffe handeln. Jedenfalls ist Trismegistos auch Astrologe, das bezeugen auch andere Schriften. Clemens von Alexandrien berichtet von astrologischen Büchern des Hermes Trismegistos. Jedenfalls ist in dem Zitat oben die Astrologie implizit angedeutet. Der Himmel ist Ursprungs- und Zielort zugleich der Seelen und damit natürlich auch die Entsprechung vom Oberen und Unteren.³³⁶ Das Gesetz „wie Oben so Unten“ findet sich im „Kybalion“ und die Mikrokosmos/Makrokosmos-Lehre, die in der Renaissancephilosophie so starke Verbreitung gefunden hat, bezieht sich auf dieses Gesetz. Die Astrologie kann aus dieser Sichtweise als eine Wissenschaft verstanden werden, die dieses Gesetz zur Grundlage hat.

Die Seele ist unsterblich, während der Körper sterblich ist:

³³³ ebenda, S. 62

³³⁴ ebenda, S. 137

³³⁵ Den Gedanken der Weltseele kommt Hermes im XI. Buch des Corpus Hermeticum sehr nahe. Es gibt dort einen Sinn und Verstand der Welt, genauso wie es einen Sinn und Verstand Gottes und einen Sinn und Verstand des Menschen gibt. (ebenda, S. 101ff)

³³⁶ F. Ebeling, Das Geheimnis des Hermes Trismegistos, München 2005, S. 42

„Also beschreibe ich die Bewegung der sterblichen Leiber, die Seele aber wird allezeit bewegt, weil sie sich selbst bewegt und Ursache ist, dass andere Dinge bewegt werden. Folgend diesem Satze, sind alle Seelen unsterblich, und werden immer bewegt, und die Bewegung ist ihre eigene Wirkung, die Bilder der Seele aber sind göttlich, menschlich und unvernünftig.“³³⁷

Der Körper ist als „Bild der Seele“ angesprochen und „Bild“ meint hierarchisch darunter liegend. Der Mensch wiederum ist als Bild Gottes geschaffen oder besser die menschliche Seele ist Bild Gottes:

„Aber der Vater aller Dinge (das Gemüth sei Leben und Licht) hat den Menschen sich gleich geboren, und ihn geliebet als seine eigene Geburt, denn er war sehr herrlich, und trug des Vaters Ebenbild; gewiß Gott hat seine eigene Gestalt geliebet, und alle seine Werke an denselbigen übergeben.“³³⁸

Giordano Bruno hat oft die Bedeutung von Hermes Trismegistos in seinem eigenen Denken betont. Bruno hatte in Bezug auf Trismegistos eine ähnliche Position wie Ficino. Dieser schrieb ein Vorwort zur ersten Übersetzung des „Corpus Hermeticum“, das für die Renaissancephilosophie von herausragender Bedeutung sein soll:

„Zur Zeit der Geburt des Moses lebte Atlas, der Astrologe, der der Bruder des Physikers Prometheus war und von mütterlicher Seite Großvater des alteren Merkur, dessen Enkel der Merkur Trismegistos war. Dies schreibt Augustinus über ihn, während Cicero und Laktanz meinen, dass dieser Merkur der fünfte war und dass es der fünfte Merkur gewesen sei, der von den Ägyptern Theut, von den Griechen Trismegistos genannt worden sei. Dieser soll Argos getötet, über die Ägypter geherrscht und ihnen Gesetze und Buchstaben gegeben haben. Die Formen aber der Buchstaben habe er nach den Gestalten von Pflanzen und

³³⁷ H. Trismegistos, Die XVII Bücher des Hermes Trismegistos, München 1997, S. 139

³³⁸ ebenda, S. 54

Lebewesen festgelegt. Dieser Merkur soll solche Verehrung bei seinen Mitmenschen genossen haben, dass man ihn in die Reihe der Götter erhoben habe. Und eine große Zahl von Tempeln wurde zu seinen Ehren errichtet. Seinen eigentlichen Namen durfte man aus Verehrung nicht im täglichen Leben und ohne Grund aussprechen. Der erst Monat des Jahres wurde bei den Ägyptern nach seinem Namen benannt, eine Stadt wurde von ihm gegründet, die heute noch auf Griechisch Hermopolis heißt, das ist Stadt des Merkur. Trismegistos aber, d.h. dreimal größter, nennt man ihn, weil er der größte Philosoph, der größte Priester und der größte König war. Denn es bestand die Sitte unter den Ägyptern, wie Platon schreibt, aus der Zahl der Philosophen die Priester und aus der Gemeinschaft der Priester den König zu erwählen. Jener also überragte alle Philosophen an Scharfsinn und Gelehrsamkeit und wurde daher zum Priester gemacht. Als Priester aber war er der gesamten Priesterschaft an Heiligkeit des Lebens und Verehrung der Götter überlegen, so dass er schließlich die Königswürde erhielt, und als König stellte er durch gesetzliche Regelung und militärische Taten den Ruhm der früheren Könige in den Schatten, so dass er zu Recht als dreimal größter bezeichnet wurde. Er wandte sich als erster Philosoph von den natürlichen und mathematischen Dingen ab und der Betrachtung des Göttlichen zu. Al erster erörterte er die Majestät Gottes, die Ordnung der Geister und die Veränderungen der Seele mit großer Weisheit. Er wurde der erste Urheber der Theologie genannt. Ihm folgte Orpheus, der den zweiten Rang unter den alten Theologen erhielt. In die orphischen Mysterien wurde Aglaophemos eingeweiht, ihm folgte in der Theologie Pythagoras, diesem wiederum Philolaos, der der Lehrer unseres göttlichen Platon war. Daher gibt es eine einzige, in sich konsistente ursprüngliche Theologie (*prisca theologia*), aus sechs Theologien in wunderbarer Ordnung zusammengewachsen, die ihren Anfang von Merkur nimmt und ihre Vollendung in Platon findet. Merkur schrieb eine große Zahl von Büchern über die Erkenntnis des Göttlichen, in denen, beim unsterblichen Gott!., was für geheime Mysterien und was für staunenswerte Orakel eröffnet werden. Oft spricht er nicht nur wie ein Philosoph, sondern wie ein Prophet. Er sieht den Zusammenbruch der alten Religion voraus, die Ankunft Christi, das zukünftige Gericht, die Auferstehung, den Ruhm der Seligen und die Bestrafung der Sünder. Daher zweifelt Augustinus, ob er vieles aus seiner Kenntnis der Sterne oder durch

Offenbarung der Dämonen hervorbrachte. Laktanz aber zögerte nicht, ihn unter die Sibyllen und Propheten zu rechnen.“³³⁹

Bruno stimmt sicherlich nicht zu, wenn es um die „Prophezeiung des Kommens von Christus“ geht, denn er ist der Meinung, dass das Christentum die ägyptische Religion verfälscht hat. Die einzig wahre Religion ist laut Bruno die ägyptische Religion.³⁴⁰ Ansonsten würde Bruno dem Ficino-Bild von Hermes Trismegistos zustimmen. Platon wird bei Bruno jedenfalls nicht so gelobt wie Ficino das normalerweise tut, denn gemäß der Anschauung von Paracelsus³⁴¹, glaubt auch Bruno, dass Platon und auch andere griechische Philosophen, die Wahrheiten von Trismegistos nur unvollkommen widergegeben hätten.

Das Trismegistos-Bild, das hier von Ficino geschildert wurde, stimmt natürlich nicht wirklich mit der Tatsache überein, dass die Schriften die unter „Hermes Trismegistos“ gefunden wurden, erst im 2. Jahrhundert vor Christus gefunden wurden. Diese Schriften stammten laut Yates auch nicht von dem weisen Priester, von dem Ficino hier spricht.³⁴²

Weiters ist auch nur schwer ein wesentlicher Unterschied zwischen den Schriften des Hermes Trismegistos und der neuplatonischen Philosophie festzustellen. Manche christliche Neuplatoniker weisen zurecht auf die Ähnlichkeit der Aussagen von Trismegistos, zu jenen des Christentums und des Neuplatonismus hin. Yates sieht einen wesentlichen Unterschied zwischen der „Mosaic Genesis“ und der „Egyptian Genesis“ wie sie bei Hermes Trismegistos geschildert wird.

„... Ficino significantly fails to point out, radical differences of many kinds between the Mosaic Genesis and the Egyptian Genesis....It is true that the Mosaic Genesis,

³³⁹ F. Ebeling, *Das Geheimnis des Hermes Trismegistos*, München 2005, S. 91f

³⁴⁰ F.A. Yates, *Giordano Bruno and the hermetic tradition*, Chicago 1964, S. 11

³⁴¹ Paracelsus schreibt: ... auch viel hochgelehrte Leut wie Albumazar, Abenzagel, Geber, Rhasis und Avicenna bie den Arabern Machaon, Podalirius, Pythagoras, Anaxagoras, Democritus, Plato, Aristoteles und Rodianus bei den Griechen gewesen sind, so sind sie doch unter sich selbst ungleicher Meinung gewesen, und haben mit der rechten wahren Philosophie und Weisheit der Ägypter nit übereingestimmt ...(*Paracelsus, GA, Darmstadt 1976, S. 8*)

³⁴² F.A. Yates, *Giordano Bruno and the hermetic tradition*, Chicago 1964, S. 3

like the Egyptian Genesis, says that Man was made in the image of God and was given dominion over all creatures, but it is never said in the Mosaic Genesis that this meant that Adam was created as a divine being, having the divine creative power. Not even when Adam walked with God in the Garden of Eden before the Fall is this said of him. When Adam, tempted by Eve and the serpent, wished to eat of the Tree of Knowledge and become like God, this was sin of disobedience, punished by the exile from the Garden of Eden. But in the Egyptian Genesis the newly created Man, seeing the newly created Seven Governors (the planets) on whom all things depend, wishes to create, to make something like that. Nor is this treated as a sin of disobedience.”³⁴³

Ob man von “radical differences” sprechen kann, wie Yates sagt, sei dahingestellt, jedenfalls weist sie auf einen sehr wesentlichen Punkt hin, der für den Humanismus und die Renaissancephilosophie von großer Bedeutung werden sollte, nämlich die Aufwertung des Menschen. Der Fall des Menschen in der christlichen Genesis aufgrund eines Ungehorsams (disobedience) ist strikter im Sinne des „Falles“ zu verstehen. Im Hintergrund steht irgendwo der strafende Gott, der den Menschen aus dem Paradies verbannt, weil er „göttlich“ sein will. Bei Trismegistos heißt es, dass Gott seine Schöpfung liebe³⁴⁴ und der Mensch falle zwar ebenso, aber der Grund sei eben nicht der „disobedience“, wie Yates sagt. Damit steht einem optimistischeren Menschenbild nichts mehr im Wege, auch wenn Ficino beispielsweise diese Tatsache übersehen hat. Der Mensch braucht den „strafenden Gott“ nun nicht mehr so sehr zu fürchten. Das ist jedenfalls die Intention die Bruno verfolgt.

Ficino, Pico della Mirandola, Agrippa von Nettesheim und Paracelsus sind bezogen auf ihren Gottesbegriff der christlichen Philosophie zuzuordnen, auch wenn es bereits ideologische Differenzen mit der Institution Kirche gibt. Bruno distanziert sich noch weiter vom Christentum, aber trotzdem gibt es signifikante Parallelen zwischen Christentum, Neuplatonismus und Hermetismus. All das in

³⁴³ ebenda, S. 27

³⁴⁴ H. Trismegistos, Die XVII Bücher des Hermes Trismegistos, München 1997, S. 54

Kombination mit der jüdischen Mystik (Kabbala) ist in die systemischen Anschauungen jener Philosophen integriert worden. Man kann daher zurecht vom philosophischen Ekklektizismus sprechen.

In Bezug auf den Begriff der Materie vertritt Hermes Trismegistos die gleiche Position wie schon Platon und Plotin. In einem Dialog mit seinem Sohn Tat meint Hermes:

„Einerseits ist die Materie, mein Sohn [er meint hier Tat], geworden, andererseits war sie immer. Denn die Materie ist das Gefäß für das Werden, und das Werden ist der Raum, wo die Wirkkraft des Ungewordenen und Präexistenten, nämlich Gottes, wirkt. Mit der Aufnahme des Keims für das Werden ist sie also geworden, und sie wurde wandelbar; sie erhielt geistige Formen und gewann so Gestalt. Denn über ihr steht, während sie sich wandelt, die (göttliche Kraft), die die geistigen Formen für ihre Veränderung kunstvoll schafft. Nicht geschaffen zu werden bedeutet für die Materie Gestaltlosigkeit, und das Werden bedeutet das Erfahren der Wirkkraft.“³⁴⁵

Hier wird die platonische Fragestellung behandelt, ob die Materie geschaffen oder ewig ist. Dieses Problem geht auf den platonischen „Timaios“ zurück. Die in dem zitierten Text vorgeschlagene Lösung versucht zu erklären, dass es eine ewige „Zeugung der Materie“ gibt. Als ungestaltetes „Gefäß“ unterliegt die Materie seit Ewigkeit dem Einwirken Gottes. Gott ist nur in dem Sinne präexistent, indem er die Ursache ihres Entstehens darstellt. Man könnte, wie Bruno später meint, auch sagen: Die Materie ist göttlich.³⁴⁶

³⁴⁵ Hermes Trismegistos, Das Corpus Hermeticum Deutsch, Teil 2, Stuttgart-Bad Cannstatt 1997, S. 363

³⁴⁶ ebenda, S. 362

5 DIE METAPHYSIK DER SEELE BEI BRUNO

Im vorigen Kapitel wurde gezeigt, dass man durchgängig im Werk von Giordano Bruno einen Gottesbegriff findet. Gott ist dabei gemäß der panentheistischen Auffassung („die Welt in Gott“) zu begreifen. Gott muss sowohl als transzendent verstanden werden, als auch als ein den Dingen immanentes Prinzip. Im Kapitel über die Metaphysik der Seele soll nun erstens der Begriff der Seele, den Bruno verwendete, genau beleuchtet werden und zweitens soll mit diesem Seelenbegriff gezeigt werden, dass die individuelle Seele bei Giordano Bruno als ein Abbild des ewigen ersten Prinzips zu verstehen ist. Denn sobald die Begriffe Seele und Gott als getrennt voneinander zu begreifen sind, kann man wohl nicht mehr von Pantheismus sprechen und genau das war die These im Kapitel 4.

5.1 DER BEGRIFF DER WELTSEELE IM WERK VON BRUNO

Wie bereits angedeutet unterscheidet Bruno nicht zwischen Gott und der Weltseele. Die Weltseele ist vielmehr als ein „Teil“ von Gott anzusehen. Es gibt einen gewissen Unterschied zwischen der Definition von der Weltseele, die Bruno in der Frühschrift „Über die Ursache, das Prinzip und das Eine“ verwendet und jenem Weltseelenbegriff, den er in den lateinischen Schriften gebraucht. Dieser Unterschied soll genau aufgezeigt werden.

Bruno geht grundsätzlich davon aus, dass alle Dinge im Universum beseelt sind, weil das Universum ein Ebenbild Gottes ist:

„Teofilo: Das seht ihr richtig. Gehen wir nun aber mehr ins einzelne! Mir scheinen jene die göttliche Güte herabzusetzen wie auch die Würde dieses großen Organismus und Abbildes des ersten Prinzips, die weder einsehen, noch anerkennen wollen, dass die Welt mit allen ihren Gliedern beseelt ist, als ob Gott sein Ebenbild beneiden würde, als ob der Baumeister seinen einzigartigen Werk

nicht in Liebe zugetan wäre, von dem doch Platon sagt, dass ihm seine Schöpfung gerade deshalb wohlgefallen, weil er sich in ihr wiedererkenne.“³⁴⁷

Es gibt also nichts, was im Universum nicht beseelt ist (Panpsychismus). Dass Bruno keinen Pantheismus beabsichtigt, geht aus der Formulierung hervor. Was versteht Bruno nun unter der Weltseele? Bruno veranschaulicht den Begriff der Weltseele anhand eines Gleichnisses:

„Zunächst müsst ihr wissen, dass die Weltseele und die allgemeine Form „allgegenwärtig“ genannt werden, ohne dass dies körperlich oder räumlich gemeint wäre, denn das sind sie nicht und könnten es auch in keinem Teil sein. Sie sind vielmehr auf geistige Weise überall ganz, wie zum Beispiel – grob gesagt – eine Stimme, von der Ihr Euch vorstellen könnt, dass sie ganz im ganzen Zimmer ist und in jedem seiner Teile, da sie doch überall ganz zu hören ist.“³⁴⁸

Die Weltseele ist innerer und formaler Teil des Universums und sie ist damit mehr als die individuelle Seele, denn diese ist nur in einem Teil des Universums bzw. genauer müsste man sagen der Teil ist in der Seele.³⁴⁹ Insofern sie aber das Universum lenkt und regiert, ist die Weltseele nicht dessen Teil (vom Universum) und ihr Sinn erfüllt sich nicht als Prinzip, sondern als Ursache. Bruno spricht wie Plotin davon, dass die Weltseele mit größerer Leichtigkeit das Universum regierte, als unsere Seele den Leib. Außerdem besteht ein größerer Unterschied darin wie die Weltseele und die individuelle Seele regieren. Die Weltseele lenkt die Welt, ohne, dass sie an diese gefesselt ist. Die Weltseele leidet damit natürlich nicht mit dem „Körper“. Sie nimmt somit keinerlei „Unvollkommenheiten“ vom Körper an, wie Bruno sagt. Die Weltseele ist „vollkommener“ als das materielle Substrat Universum, wobei Bruno „Unvollkommenheit“ insofern wieder revidiert, wenn er von der Vollkommenheit der niederen Natur spricht.³⁵⁰ Wie bereits erwähnt kommt die Stufenleiter innerhalb der Bruno'schen Einheitsmetaphysik sehr häufig

³⁴⁷ Bruno, Über die Ursache, das Prinzip und das Eine, Stuttgart 2000, S. 62

³⁴⁸ ebenda, S. 73

³⁴⁹ Bruno, Von den heroischen Leidenschaften, In: Peter Sloterdijk, Giordano Bruno, München 1999, S. 96

zum Vorschein und damit alleine könnte man den Pantheismusverdacht verwerfen. Die hierarchische Struktur in der Metaphysik ist grundsätzlich (neu)platonisch bzw. hermetisch. Es ist an dieser Stelle auch anzumerken, dass Bruno den Begriff der Weltseele nicht als das stoische „Pneuma“ denkt. Die Stoa hat den Begriff der Weltseele auf das von ihr angenommene dynamische, aktive Prinzip übertragen. Das Pneuma durchdringt den gesamten Kosmos, der so zum Lebewesen wird. Das platonische Konzept der Weltseele ist ein Aspekt und Teil des einheitlichen jedoch körperlich gedachten Seins. Die Weltseele selbst ist bei den Stoikern trotzdem unsterblich und gleichzeitig Gott. Dies stimmt ziemlich genau mit der Definition vom Pantheismus überein, der weiter oben angeführt wurde. Der für Platon und die platonische Tradition so kennzeichnende hierarchische Zug ist bei der Stoa damit weggefallen, und man kann von einem physikalischen Verständnis der Weltseele sprechen.³⁵¹

Ein wichtiger Bestandteil der Weltseele selbst ist der universale Intellekt (*intellectus universalis*). Der „*intellectus universalis*“ ist universale physische Wirkursache³⁵² und hauptsächliches Vermögen der Weltseele und damit zugleich universale Form des Weltalls. Bruno meint:

„Der universale Intellekt ist das innerste, wirklichste, ureigene Vermögen und der potentielle Teil der Weltseele. In sich gleichbleibend, erfüllt er das All, erleuchtet

³⁵⁰ Giordano Bruno, *Über die Ursache, das Prinzip und das Eine*, Stuttgart 2000, S. 61

³⁵¹ J. Ritter; *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Band 12: W-Z, Basel 1989, S. 516f;

³⁵² Bruno bedient sich der aristotelischen vierfachen Unterscheidung des Begriffes Ursache. Aristoteles unterscheidet in der *Metaphysik* zwischen der Stoffursache (*causa materialis*), der Formursache (*causa formalis*), der Wirkursache (*causa efficiens*) und der Zweckursache (*causa finalis*). Die Stoffursache ist zum Beispiel das Material aus dem eine Statue hergestellt ist, während die Formursache die bestimmende Gestalt einer Statue ist. Die Wirkursache geht auf den Künstler zurück der die Statue angefertigt hat und die Zweckursache entspricht dem Zweck, weswegen die Statue überhaupt angefertigt wurde. (Aristoteles, *Metaphysik* V 2, 1013a)

das Universum und leitet die Natur an, ihre Arten hervorzubringen, so wie es ihr zukommt.“³⁵³

Bruno erkennt den „intellectus universalis“ in den Schriften der Pythagoreer. Diese nennen ihn Bewegter und Antreiber des Universums. Die Platoniker bezeichnen den „intellectus universalis“ hingegen als „Baumeister der Welt“ (demiurgos).

In der Frühschrift „Über die Ursache, das Prinzip und das Eine“ wird begrifflich eher zwischen Gott und der Weltseele unterschieden. Bruno geht nie wirklich genau auf den Unterschied ein, außer, dass er an einer Stelle sagt, der Mensch könne sich bis zur Weltseele erheben, aber nicht bis zu Gott. Dies würde für eine hierarchische Stufung sprechen, wo die Weltseele bereits „Bild“ von Gott ist. In den Spätschriften wird jedoch genau geklärt, wie das Verhältnis zwischen Weltseele und Gott zu verstehen ist.

Bruno spricht in seiner lateinischen Schrift „Lampas triginta statuarum“ von „plenitudo, idearum fons et lux“.³⁵⁴ „Plenitudo“ heißt „Fülle“ und kann mit der Seinsfülle des göttlichen Geistes gleichgesetzt werden. „Idearum fons“ übersetzt man mit „Quelle der Ideen“ und schließlich „lux“ (das Licht), das hier als Kennzeichnung für die Weltseele dient.³⁵⁵ Die Weltseele oder „lux“, wie Bruno sagt, durchdringt das materielle Dunkel mit Licht. Es dringt damit ungeteilt in jedes Seiende ein und damit ist gewissermaßen die Omnipräsenz Gottes garantiert. Diese Differenzierung der Wirkweisen Gottes, die Bruno so in den Frühschriften nie dargelegt hat, ist als fließender Übergang von der Einheit in die Vielheit zu denken. Deshalb vergleicht Bruno den göttlichen Geist mit einem infiniten Licht, in dem Lichtquelle, Ausstrahlung und Leuchten ein und dasselbe sind.³⁵⁶ Dieser fließende Übergang der Einheit in die Vielheit ist dabei natürlich auch nicht als zeitliche Abfolge zu verstehen, sondern als zeitloses Geschehen, ein immerfort

³⁵³ Bruno, Über die Ursache, das Prinzip und das Eine, Stuttgart 2000, S. 56

³⁵⁴ Giordano Bruno, Opera latine, Lampas triginta statuarum, III, Neapel/Florenz 1879-1891, S. 37

³⁵⁵ A. Eusterschulte, Giordano Bruno zur Einführung, Hamburg 1997 S. 90

³⁵⁶ Giordano Bruno, Opera latine; Lampas triginta statuarum, III, Neapel/Florenz 1879-1891, S. 38

sich vollziehendes Diffundieren.³⁵⁷ Insofern unterscheidet sich diese Darstellung nicht wirklich von seiner Definition über Gott, die er in den Frühschriften gegeben hat. Denn es gibt für Bruno bei diesen Begriffen keine Hierarchie mehr. Die Weltseele ist für ihn immer als ein „Teil“ Gottes zu verstehen. Man könnte es nur insofern hierarchisch interpretieren, dass die Weltseele gewissermaßen der Übergang von der Einheit in die Vielheit ist.

Es ist vielleicht noch interessant die Parallelen zwischen dem Begriff der Weltseele Brunos und anderen neuplatonisch-hermetisch inspirierten Denkern der Renaissance hervorzuheben. Vor allem Agrippa von Nettesheim hat einen durchaus vergleichbaren Begriff von der Weltseele. Bruno schreibt beispielsweise in „Über die Monas, die Zahl und die Figur“, wie aus der Weltseele alle anderen Seelen hervorgehen:

„Die Weltseele nämlich fließt in die Seele der Sphären, und diese fließt in die Seele der übrigen Lebewesen.“³⁵⁸

Dass Bruno an die Beseelung aller Dinge glaubt, wurde bereits ausgeführt. Bruno fand bei Agrippa die Bestätigung, dass erstens die Welt beseelt ist und zweitens auch die Sphären und alle Lebewesen Seelen haben. Agrippa sagt im vierzehnten Kapitel der „Occulta philosophia“ mit Bezug auf Pythagoras, Orpheus und Demokrit, dass „alles voller Götter“ sei. Keine Sache könne nämlich solche Kräfte besitzen, dass sie „ohne göttliche Hilfe“ von selbst bestehen könnte.³⁵⁹ Und auch für Agrippa gibt es eine Hierarchie, das heißt, die Seelen der Sphären und die Einzelseelen gehen aus der Weltseele hervor:

„Die Welt, die Himmel, die Gestirne und Elemente besitzen eine Seele, durch die sie in diesen untern Dingen und gemischten Körpern Leben erwecken.“³⁶⁰

³⁵⁷A. Eusterschulte, Giordano Bruno zur Einführung, Hamburg 1997, S. 93

³⁵⁸Bruno, Über die Monas, die Zahl und die Figur, Hamburg 1991, S. 51

³⁵⁹Agrippa von Nettesheim, Occulta philosophia, Wiesbaden 1985, Buch I, Kapitel 14

³⁶⁰Agrippa von Nettesheim, Occulta philosophia, Wiesbaden 1985, Buch I, Kapitel 56

Agrippa geht ebenfalls vom platonischen Teilhabegedanken aus, wenn er sagt, die Weltseele hat teil am göttlichen Verstande.³⁶¹ Bruno entlehnt manchmal Dinge aus Agrippas Schriften ohne direkt auf Agrippa Bezug zu nehmen. Vor allem die genannte Schrift „Über die Monas, die Zahl und die Figur“ erinnert von der Struktur mancher Kapitel her an die „Occulta philosophia“.³⁶²

Agrippas Ansichten zur Weltseele sind in der „Occulta philosophia“ keineswegs einheitlich. Die Weltseele ist jedoch „Teil“ Gottes und es kommt ihr eine Mittlerrolle zwischen Gott und dem Kosmos zu. Auf der Weltseele als dem eigentlich Bewirkenden im Kosmos beruht die gesamte „Emanistische Physik“ wie es Ernst Cassirer richtig ausgedrückt hat.³⁶³ Agrippa sieht die Weltseele als das alles erfüllende, durchströmende, erfassende und verbindende Prinzip, um in die „Weltmaschine“ Übereinstimmung zu bringen. Die Weltseele ist gleichsam ein Monochord, der nach drei Gattungen von Kreaturen, nämlich der geistigen, der himmlischen und vergänglichen, ertönt.³⁶⁴ Durch die Weltseele wird die Welt mit dem Göttlichen verbunden und insofern ist Gott der Welt immanent. Der hierarchische Stufenkosmos weist jedoch nicht auf eine vollständige Immanenz Gottes hin. Vielmehr folgen die verschiedenen ontischen Stufen dem Gedanken der Teilhabe, den Platon bereits im „Parmenides“ ausgeführt hat.

Bruno folgte jedoch Agrippa in einem ganz bestimmten Punkt nicht. Agrippa ist selbstverständlich von der vorkopernikanischen Astronomie ausgegangen, das heißt, die Erde ist als eine vergängliche unter dem Mond stehende Körperwelt verstanden worden, die den Mittelpunkt des Weltalls innehat. Die Erde inklusive dem Mond ist von insgesamt acht Sphären umgeben. Die achte Sphäre wird von den 12 Bildern der Tierkreiszeichen oder Zodiacus und den Fixsternen besetzt. Auf den 12 Tierkreiszeichen baut die „Wissenschaft der Astrologie“ auf. Über

³⁶¹ ebenda, Buch II, Kapitel 55 und 57

³⁶² Bruno, Über die Monas, die Zahl und die Figur, Hamburg 1991, S. 161

³⁶³ Müller-Jahncke, Magie als Wissenschaft im frühen 16. Jahrhundert, Die Beziehungen zwischen Magie, Medizin und Pharmazie im Werk des Agrippa von Nettesheim (1486-1535), Marburg 1973, S.85f

³⁶⁴ Agrippa von Nettesheim, Occulta philosophia, Wiesbaden 1985, Buch II, Kapitel 57

dieser achten Sphäre steht schließlich noch das „primum mobile“.³⁶⁵ Agrippa identifiziert nun dieses „primum mobile“ mit der Weltseele.³⁶⁶ Im zwölften Kapitel des zweiten Buches zählt Agrippa das „primum mobile“ auch als neunte Sphäre auf.³⁶⁷ Er sagt nun das „Primum mobile“ sei selbständig und an und für sich beweglich, der Körper aber oder die Materie an und für sich, sei bewegungslos und sei von der Seele zunächst verschieden. Agrippa bezieht sich nun auf Orpheus, Pythagoras und Demokrit und meint:

„Da nun die Seele das Primum mobile, selbständig und an und für sich beweglich, der Körper aber oder die Materie an und für sich bewegungslos und von der Seele selbst zu verschieden ist, deshalb, sagen jene Philosophen, ist ein Mittelding nötig, das gleichsam kein Körper, sondern sozusagen schon Seele, umgekehrt gleichsam keine Seele, sondern sozusagen schon Körper sein muss, und wodurch die Seele mit dem Körper verbunden wird. Ein solches Medium ist der Weltgeist, den wir als die Quintessenz (fünfte Essenz) bezeichnen, denn er besteht nicht aus den vier Elementen, sondern steht als ein fünftes über und außer ihnen.“³⁶⁸

Diese „quinta essentia“ oder der „spiritus mundi“, wie Agrippa sagt, sei durchaus mit dem „universalen Intellekt“ vergleichbar, den Bruno in „Über die Ursache, das Prinzip und das Eine“ erwähnt. Der universale Intellekt ist in diesem Werk das ursächlichste Vermögen der Weltseele. Bruno sagt, der universale Intellekt verhalte sich zur Hervorbringung der natürlichen Dinge wie der menschliche Intellekt zur Hervorbringung der Erzeugnisse des Denkens.³⁶⁹ Im Vergleich dazu Agrippa:

³⁶⁵ Müller-Jahncke, Magie als Wissenschaft im frühen 16. Jahrhundert, Die Beziehungen zwischen Magie, Medizin und Pharmazie im Werk des Agrippa von Nettesheim (1486-1535), Marburg 1973, S.65ff

³⁶⁶ Agrippa von Nettesheim, Occulta philosophia, Wiesbaden 1985, Buch I, Kapitel 14

³⁶⁷ Agrippa von Nettesheim, Occulta philosophia, Wiesbaden 1985, Buch II, Kapitel 12

³⁶⁸ ebenda, Buch I, Kapitel 14. Er verweist am Beginn des Kapitels auf Pythagoras, Orpheus und Demokrit.

³⁶⁹ Bruno, Über die Ursache, das Prinzip und das Eine, Stuttgart 2000, S. 56

„Dieser Geist ist im Weltkörper gerade von solcher Form wie unser Geist im menschlichen Körper: denn wie die Kräfte unserer Seele durch den Geist den Gliedern sich mitteilen, so wird alles vermittelt der Quintessenz von der Kraft der Weltseele durchströmt.“ ³⁷⁰

Bruno wiederholt dasselbe fast wortwörtlich in „Über die Ursache, das Prinzip und das Eine“. Der Unterschied zwischen Bruno und Agrippa ist, dass Agrippa annimmt, dass die Weltseele gewissermaßen durch die acht Sphären hindurch zur Erde gelangt. Dies geschieht mittels des „spiritus mundi“. Bruno denkt natürlich nicht mehr an die vorkopernikanische Astronomie, wo die Erde noch als Mittelpunkt des Universums angesehen wurde. Ansonsten besteht geradezu eine verblüffende Ähnlichkeit zwischen den Begriffen der Weltseele und dem „spiritus mundi“ bzw. dem „intellectus universalis“, den diese beiden Denker verwenden. Es scheint so, als ob Bruno die „Occulta philosophia“ sehr gut gekannt hat. Bruno bezieht sich ähnlich wie Agrippa meistens auf die Pythagoräer, die Platoniker und auf Aristoteles.

Die Ausführungen über Agrippa von Nettesheim und Bruno machen deutlich, wie Gott der Welt immanent ist und gleichzeitig seine Transzendenz bewahrt.

5.2 DIE WELTSEELE BEI PLATON

Platon geht im Timaios auf die „Erschaffung der Welt“ ein, wo er schließlich zum Begriff der Seele kommt. Platon verwendet den Begriff (ψυχή, psyche) im Griechischen, er meint hier ganz offensichtlich nicht die menschliche Seele, sondern die Seele des Kosmos:

„Diese ganze Erwägung nun also desjenigen Gottes, welcher von Ewigkeit ist, wie derselbe sie über denjenigen Gott anstellte, welcher erst ins Dasein eintreten sollte, bewirkte, dass der Körper der Welt glatt und eben und überall gleich weit vom Mittelpunkte abstehend und in sich geschlossen und vollständig aus Körpern,

³⁷⁰ Agrippa von Nettesheim, *Occulta philosophia*, Wiesbaden 1985, Buch I, Kapitel 14

die schon selber vollständig waren, gebildet wurde. Die Seele aber pflanzte er in die Mitte desselben ein und spannte sie nicht bloß durch das ganze Weltall aus, sondern umkleidete den Weltkörper auch noch von außen mit ihr. Und so richtete er denn das Weltganze her als einen im Kreise sich drehenden Umkreis, welcher, einzig und einsam, durch seine Vortrefflichkeit mit sich selber des Umgangs zu pflegen vermag und keines Anderen dazu bedarf, sondern hinlänglich bekannt und befreundet ist allein mit sich selber, und durch alle diese Veranstaltungen schuf er es zu einem seligen Gotte.“³⁷¹

Der Demiurg³⁷² hat die Seele nicht erst nach dem Körper gebildet. Platon meint, der Demiurg hätte nicht zugelassen, dass der Ältere (Seele) von dem Jüngeren (Körper, Materie) beherrscht werde. Vielmehr sei die Seele ihrer Entstehung und Vortrefflichkeit nach, früher und „älter“ als der Körper. Die Seele beherrsche damit den Körper.³⁷³ Wie dieses „früher“ zu verstehen ist, das sagt Platon an dieser Stelle nicht. Es geht wohl darum eine Art Hierarchie zwischen Seele und Körper darzulegen.³⁷⁴ Gott hat zwei Substanzen vorgefunden: Einerseits die unteilbare und sich selbst immer gleichbleibende Substanz und andererseits die an den Körpern haftende teilbare Substanz. Zu diesen beiden Substanzen mischt Gott nun eine dritte Substanz hinzu und stellt sie alle drei in eine Reihe vor sich hin, sodass die durch Mischung entstandene Substanz in der Mitte zwischen der unteilbaren und teilbaren Substanz steht. Daraufhin nimmt Gott alle drei und mischte sie zu einer einzigen Gestalt zusammen, indem er die der Mischung widerstrebende Natur des Teilbaren gewaltsam mit dem Unteilbaren verträglich macht. Und nachdem er so beide mit der Substanz gemischt und so aus Dreien Eins gemacht hat, teilt er wiederum dieses Ganze in so viel Teile als es sich

³⁷¹ Platon, Timaios, 34b

³⁷² Wurde in der Übersetzung von F. Schleiermacher mit Gott übersetzt.

³⁷³ Platon, Timaios, 34c

³⁷⁴ Wie bereits erwähnt, gibt es in der Literatur zum Timaios keine eindeutige Interpretation. Es gibt Interpreten, die die Schöpfung der Seele als mythologisch ansehen (Ernst Hoffmann, Drei Schriften zur griechischen Philosophie, Heidelberg 1964, S. 11) und es gibt welche, die in diesem Zusammenhang nicht von Mythos sprechen. Platon selbst sagt jedoch: „Denn den Vater dieses Alls zu finden ist schwierig, und wenn man ihn gefunden hat, unmöglich, sich für alle verständlich über ihn auszusprechen.“ (Platon, Timaios, 28d)

gehört, so aber, dass ein jeder aus dem Unteilbaren, dem Teilbaren und der Substanz zusammengesetzt ist. Plato schildert das „komplexe Verfahren“³⁷⁵, wie dieses Ganze wiederum in so viele Teile „als es sich gehörte“ geteilt worden ist.³⁷⁶ Warum ist es aber nun zu einer Vermischung zwischen den drei Teilen gekommen? Die Weltseele soll die ganze Welt durchdringen, das heißt, in jedem Teil des Weltkörpers sollen die in der Weltseele vorhandenen Urgründe allen Seins immanent sein.³⁷⁷ Nachdem nun dem Schöpfer das gesamte Gefüge der Weltseele nach Wunsch gelungen ist, konstituiert er alles Körperliche in ihrem Inneren und fügt es passend zusammen. Die Weltseele durchdringt von der Mitte aus bis zum äußersten Rand des Himmels alles und sie umschließt auch alles von außen. Nun beginnt sie, sich selbst in sich selbst drehend, mit dem göttlichen Anfang eines unaufhörlichen vernunftbegabten Lebens für alle Zeit. Damit wird auch der Körper sichtbar, die Weltseele selbst bleibt aber unsichtbar, hat als Seele aber Anteil am Denken und an der Harmonie.³⁷⁸ Die Weltseele sorgt dafür, dass das Ideelle in der Welt wirksam wird.

Grundsätzlich sind Parallelen zwischen dem Weltseelenbegriff Platons und jenem von Bruno zu erkennen. Auch Bruno sagt, dass die Weltseele allgegenwärtig sei, ohne dass dies körperlich oder räumlich gemeint wäre. Die Weltseele sei vielmehr auf geistige Weise überall ganz und habe damit Anteil am Denken und an der Harmonie wie auch Platon sagt.³⁷⁹ Bruno spricht in seiner lateinischen Schrift „Lampas triginta statuarum“ von „plenitudo, idearum fons et lux“.³⁸⁰ „Plenitudo“ heißt „Fülle“ und kann mit der Seinsfülle des göttlichen Geistes gleichgesetzt werden. „Idearum fons“ übersetzt man mit „Quelle der Ideen“ und schließlich „lux“

³⁷⁵ Mit komplexen Verfahren ist hier gemeint, dass Platon die Teilung nach den Verhältnissen des musikalisch-harmonischen Systems begreift. (E. Hoffmann, *Drei Schriften zur griechischen Philosophie*, Heidelberg 1964, S. 14)

³⁷⁶ Platon, *Timaios*, 35a-36e

³⁷⁷ Hoffmann, *Drei Schriften zur Geschichte der Philosophie*, Heidelberg 1964, S. 15

³⁷⁸ Platon, *Timaios*, 36d-e

³⁷⁹ Bruno, *Über die Ursache, das Prinzip und das Eine*, Stuttgart 2000, S. 73

³⁸⁰ Giordano Bruno, *Opera latine; Lampas triginta statuarum*, III, Neapel/Florenz 1879-1891, S. 37

(das Licht), das hier als Kennzeichnung für die Weltseele dient.³⁸¹ Die Weltseele ist damit Teil der Dreieinheit in Gott. Dies ist ein wesentlicher Unterschied zu Platon, denn dieser setzt die Weltseele zwischen dem Ideenkosmos und dem Werden an. Der Demiurg schafft erst die Weltseele.³⁸² Den Mythos der Erschaffung der Weltseele braucht Bruno nicht, weil er die Welt als ewiges Abbild Gottes denkt und eine Schöpfung der Seele als auch der Welt somit nicht notwendig ist. Die Weltseele oder „lux“ wie Bruno sagt, durchdringt das materielle Dunkel mit Licht. Es dringt damit ungeteilt in jedes Seiende ein und damit ist gewissermaßen die Omnipräsenz Gottes garantiert. Diese Differenzierung der Wirkweisen Gottes, ist als fließender Übergang von der Einheit in die Vielheit zu denken. Deshalb vergleicht auch Bruno den göttlichen Geist mit einem infiniten Licht, in dem Lichtquelle, Ausstrahlung und Leuchten ein und dasselbe sind.³⁸³ Dieser fließende Übergang der Einheit in die Vielheit ist dabei natürlich auch nicht als zeitliche Abfolge zu verstehen, sondern als zeitloses Geschehen, ein immerfort sich vollziehendes Diffundieren.³⁸⁴

Ein weiterer Grundgedanke der Weltseelenlehre von Platon wird von Bruno ebenfalls übernommen, nämlich, dass die Weltseele den Weltkörper beherrsche.³⁸⁵ Bruno sagt analog zu Plotin, dass die Weltseele mit größerer Leichtigkeit das Universum regiere, als unsere Seele den Leib. Außerdem bestehe ein größerer Unterschied darin, wie die Weltseele und die individuelle Seele regieren. Die Weltseele lenkt die Welt, ohne dass sie an diese gefesselt ist. Die Weltseele leidet damit natürlich auch nicht mit dem „Körper“. Sie nehmen somit keinerlei „Unvollkommenheiten“ vom Körper an, wie Bruno sagt. Die Weltseele ist somit „vollkommener“ als das materielle Substrat Universum, wobei Bruno

³⁸¹ A. Eusterschulte, Giordano Bruno zur Einführung, Hamburg 1997, S. 90

³⁸² Platon, Timaios, 34 a,b

³⁸³ Giordano Bruno, Opera latine, Lampas triginta statuarum, III, Neapel/Florenz 1879-1891, S. 38

³⁸⁴ A. Eusterschulte, Giordano Bruno zur Einführung, Hamburg 1997, S. 93

³⁸⁵ Platon, Timaios, 34c

„Unvollkommenheit“ insofern revidiert, als er von einer Vollkommenheit der niederen Natur spricht.³⁸⁶ Die ontologische Stufung ist wie gezeigt wurde auch im „Timaios“ von Platon zu erkennen.

Der Begriff der Weltseele, den Bruno und Platon verwenden, verbindet in beiden Fällen den transzendenten Gott und die Welt, indem die Weltseele das Ideelle in der Welt wirksam macht (Platon) bzw. indem die Vorsehung sich in der Welt manifestiert (Bruno). Die Immanenz der Ideen geht eigentlich schon aus dem „Parmenides“ hervor, doch wie die Vermittlung zwischen dem ewig Seienden und dem Werden funktioniert, das hat Platon bis zum „Timaios“ nicht erklärt. Der Zusammenhang Gottes mit der Welt ist ein Problem gewesen, dessen Lösung sich nach den Voraussetzungen der platonischen Lehre nicht von selbst verstanden hat. Es stand in den früheren Perioden seiner Lehre stets vor dem Problem begreiflich zu machen, wie die Ideen in die Welt eingeführt werden.³⁸⁷

5.3 DIE WELTSEELE IN DER STOISCHEN PHILOSOPHIE

Unter der Stoa wird jene philosophische Schule verstanden, die sich seit Zenon von Kiton als inhaltliche und methodische Einheit historisch in drei Epochen entwickelt hat. Die erste Epoche wird als „ältere Stoa“ (4. und 3. Jahrhundert v. Chr.) bezeichnet. Neben dem Begründer Zenon (336-264 v. Chr.) gehören auch noch Kleanthes (331-230 v. Chr.) und Chrysippos (280-207 v. Chr.) dieser Epoche an.³⁸⁸ Die zweite Epoche die „mittlere Stoa“ heißt, wird zeitlich zwischen dem 2. und dem 1. Jahrhundert v. Chr. angesetzt. Die mittlere Stoa hat die Gedanken der älteren Stoa auf die römische Kultur übertragen. Zu dieser Schule gehören unter anderem Arkesilaos (315-240 v. Chr.), Karneades von Kyrene (214-128 v. Chr.), Antiochos von Askalon (gestorben 68 v. Chr.) und schließlich, M. T. Cicero (106-

³⁸⁶ Giordano Bruno, Über die Ursache, das Prinzip und das Eine, Stuttgart 2000, S. 61

³⁸⁷ Hofmann, Drei Schriften zur griechischen Philosophie, Heidelberg 1964, S. 26f

³⁸⁸ Praechter, Friedrich Überwegs Grundriss der Geschichte der Philosophie, Erster Teil, Die Philosophie des Altertums, 12. Auflage, Berlin 1926, S. 411 ff

43 v. Chr.).³⁸⁹ Die dritte und letzte Epoche ist als die „jüngere Stoa“ bekannt zu der Seneca (4 v. Chr.-43 n. Chr.), Epiktet (55-135 n. Chr.) sowie Mark Aurel (121-180 n. Chr.) gehören.³⁹⁰

Zurecht kann die Frage gestellt werden, warum die stoische Philosophie nun für diese Arbeit relevant ist? In der Literatur wird bei der Philosophie der Stoa sowohl von Materialismus als auch von Pantheismus gesprochen.³⁹¹

In diesem Kapitel soll der Begriff der Weltseele (*anima mundi*), den die Stoa entwickelt hat, herausgearbeitet werden. Wie bereits angesprochen, wird die Weltseele in der Stoa auch „*pneuma*“ genannt. Weiters wird der Begriff der Weltseele mit jenem von Bruno verglichen, um das Problem der (gleichzeitigen) Transzendenz und Immanenz dieses Begriffes näher zu erläutern.

Was ist für den Stoiker die Philosophie? Die meisten unterscheiden zwischen der Wissenschaft von den göttlichen und menschlichen Dingen. Die Wissenschaft wird in Logik, Physik und Ethik eingeteilt. Hier ist allen voran die Physik von Bedeutung.³⁹² Die Physik, die in ihren wesentlichen Teilen von Heraklit geprägt ist, umfasst neben der Kosmologie auch die Theologie. Die Stoiker halten alles Wirkliche für körperhaft. Die beiden obersten Prinzipien sind das Wirkende ($\tau\omicron\ \pi\omicron\iota\omicron\upsilon\nu$) und das Leidende ($\tau\omicron\ \pi\alpha\sigma\chi\omicron\nu$). Das Wirkende ist die Gottheit und das Leidende die Materie. Zwischen Gottheit und Materie besteht aber kein absoluter Gegensatz im Sinne eines Dualismus. Die Gottheit darf also nicht als transzendent oder „über der Materie“ stehend begriffen werden. Die Gottheit wird auch als Urfeuer (*pneuma*), Vernunft (*logos*) und eben auch als Weltseele bezeichnet. Aus dem feurigen *pneuma* sind alle Elemente entstanden und lösen sich darin auch wieder auf. So verbindet sich ein dynamischer und substantieller Pantheismus. Alles was ist, ist entweder dieses Urfeuer selbst oder die verschiedenen Zustände,

³⁸⁹ ebenda, S. 411 ff

³⁹⁰ ebenda, S. 490 ff

³⁹¹ Hirschberger, *Geschichte der Philosophie*, Band I, Freiburg im Breisgau 1980, S. 253

³⁹² ebenda, S. 249

die aus diesem geworden sind. Die Weltseele ist auch ewig (nach Chrysippos). Es gibt einen ständigen Zeitenwandel. Zu einer Zeit ist die Welt im Urfeuer aufgelöst und zu einer anderen ist ein Teil dieses Feuers zu dichteren Stoffen geworden. Es gibt einen ewigen Zyklus der Weltverbrennung und der Welterneuerung.³⁹³ Bei der Welterneuerung entsteht aber nach „der ewigen Wiederkehr des Gleichen“ dieselbe Welt, die bereits vor dem Weltbrand existiert hat und das passiert unendlich viele Male. Hirschberger sagt, dass die Weltseele bei den Stoikern auf der einen Seite die ewigen Gedanken alles Werdenden in sich enthält und auf der anderen Seite meint er, dass die Weltseele nicht das Wollen eines persönlichen, freien Geistes ist, sondern „nur“ die Gestaltungs- und Bewegungsordnung des Stoffes selbst, also die unendliche Ursachenreihe (series implexa causarum).³⁹⁴ Man könnte daher sagen, dass die Stoiker keine reinen Materialisten sind, weil die Weltseele in allen Dingen auch als vernünftige Kraft (logos) tätig ist.

Unter den Stoikern gibt es eine Ausnahme, was den Gottesbegriff betrifft und diese Ausnahme ist Seneca. Er vertritt (teilweise) einen (platonisierenden) Stoizismus. Senecas Gottesbegriff ist komplex und je nach Kontext spricht er von „Göttern“, dem „Göttlichen“ oder „Gott“. Hinsichtlich der Entwicklung des Individuums schreibt er:

„Glaube mir, Lucilius, es wohnt in uns ein heiliger Geist, der unsere schlechten und guten Eigenschaften beobachtet und überwacht. Dieser verfährt mit uns ebenso wie wir mit ihm. Niemand ist ein wirklich guter Mensch ohne Gott. - Oder könnte sich jemand ohne seine Hilfe über das Schicksal erheben? Ihm verdanken wir alle unsere großen und erhabenen Entschlüsse. [...] Wie die Strahlen der Sonne zwar die Erde erreichen, aber noch ihrem Ausgangspunkt angehören, so steht eine große, heilige Seele, die herabgesandt wurde, um uns das Göttliche besser verstehen zu lassen, zwar mit uns in Austausch, bleibt aber ihrem

³⁹³ Praecher, F. Überwegs Grundriss der Geschichte der Philosophie, Berlin 1926, S. 416 ff

³⁹⁴ Hirschberger; Geschichte der Philosophie, Band I, Freiburg im Breisgau 1980, S. 254f

Ursprungsort verhaftet: von dort geht sie aus, hierher blickt sie und nimmt Einfluss, unter uns wirkt sie gleichsam als höheres Wesen.“³⁹⁵

Der Verweis auf die Sonne erinnert an das Sonnengleichnis von Platon in der „Politeia“. Die Aussage, die Sonne würde ihrem Ursprungsort verhaftet bleiben, könnte auch als Panentheismus gedeutet werden und nicht mehr als Pantheismus. Und auch der Gedanke, dass ein heiliger Geist in uns wohne, könnte aus der Bibel stammen und auf den „Gott in uns“ hindeuten.³⁹⁶ Der Gott in uns und damit letztlich der Teilhabegedanke, den Platon im „Parmenides“ geäußert hat, ist ein zentraler Gedanke des Neuplatonismus. Nichtsdestotrotz wird Seneca in der Regel zur stoischen Philosophie gezählt, aber es gibt immer wieder Hinweise darauf, dass sein Gottesbegriff Ähnlichkeiten mit dem Platonismus hat.

Der wesentliche Unterschied im Bezug auf den Begriff der Weltseele zwischen Bruno und den Stoikern ist, dass das *pneuma* bei Bruno im Wesen nicht körperhaft ist. Bruno unterscheidet zwischen der Weltseele, dem universalen Intellekt, der Seele der Lebewesen und dem Körper. Jeder Körper hat eine Seele, auch der Körper des unendlichen Universums. Die Seele des Universums oder die universale Form, die bei Bruno der universale Intellekt (*intellectus universalis*) ist³⁹⁷, ist jedoch immer mit dem Körper verbunden, weil das Universum unendlich ist, sowohl zeitlich wie auch räumlich. Das würde bedeuten, dass das Universum niemals entstanden ist und niemals vergehen wird. Auch bei Bruno kann man nicht von einem „absoluten Dualismus“ zwischen dem Körper und dem universalen Intellekt sprechen. Bei Bruno ist der universale Intellekt aber

³⁹⁵ Seneca, *Epistulae morales* 41, 2 und 5

³⁹⁶ Im 4. Jahrhundert n. Chr. tauchte ein, wie heute bekannt ist, gefälschter Briefwechsel mit dem Apostel Paulus auf, was Hieronymus dazu brachte, Seneca als christlichen Heiligen zu sehen. Auch seine Philosophie wurde in die Nähe des Christentums gerückt, da sie z.B. hinsichtlich Schicksalsgehorsam bzw. Ergebung in den göttlichen Willen als individuelle Prüfung und Bewährung Parallelen aufwies, wie auch bezüglich der Gewissensforschung und der mitmenschlichen Verbundenheit. Nicht erst Hieronymus, sondern auch bereits die Kirchenväter Tertullian und Laktanz haben Seneca große Wertschätzung entgegengebracht. Zu Senecas Nachwirken seit der Antike gibt es bisher nur auf spezielle Aspekte oder einzelne Epochen gerichtete Untersuchungen, Zusammenstellungen der verstreuten Literatur oder diesbezügliche summarische Betrachtungen. (Gregor Maurach, *Seneca, Leben und Werk.*, S. 225)

³⁹⁷ Bruno, *Über die Ursache, das Prinzip und das Eine*, Stuttgart 2000, S. 56

wiederum „nur“ das erste und hauptsächlichste Vermögen der Weltseele.³⁹⁸ Das bedeutet, der universale Intellekt hat Teil an der Weltseele und damit auch an Gott. Diese Hierarchie der Begriffe ist der stoischen Philosophie fremd, denn es ist alles im Wesen körperlich. Zwischen Gottheit und Materie besteht kein „hierarchisches Verhältnis“. Die Gottheit darf also nicht als transzendent oder „über der Materie“ stehend begriffen werden. Die Gottheit wird auch als Urfeuer (pneuma), Vernunft (logos) und eben auch als Weltseele bezeichnet. Aus dem feurigen *pneuma* sind alle Elemente entstanden und lösen sich darin auch wieder auf. Die Weltseele ist auch ewig (nach Chrysippos). Zu einer Zeit ist die Welt im Urfeuer aufgelöst und zu einer anderen ist ein Teil dieses Feuers zu dichteren Stoffen geworden. Es gibt hier einen ewigen Zyklus der Weltverbrennung und der Welterneuerung.³⁹⁹ Interessant ist an dieser Stelle, dass hier von dichteren und weniger dichteren Stoffen die Rede ist. Es geht aus dem Begriff des *pneuma* bei den Stoikern nicht wirklich klar hervor, ob es sich um qualitative Unterschiede, Unterschiede im Substrat oder um quantitative Unterschiede handelt. Wie Gahlen berichtet, haben die alten Stoiker die Weltseele als trockener und wärmer angenommen als den Körper (physis).⁴⁰⁰ Die Substanz des Urfeuers ist trotz allem stofflich, auch wenn sie trockener und wärmer ist als der belebte Körper. Weder Gott, die Weltseele noch der „*intellectus universalis*“ sind bei Bruno von der Substanz her stofflich zu verstehen und das ist der wesentliche Unterschied zum substantiellen Pantheismus der Stoa. Das Göttliche wird von den Stoikern immer als immanent und nur als immanent verstanden. Es gibt auch Ausnahmefälle, wo dies nicht so eindeutig ist wie zum Beispiel bei Seneca (wie bereits gezeigt wurde). Im Grunde genommen kann dies aber bei allen Richtungen der Stoa gezeigt werden.

³⁹⁸ ebenda, S. 56

³⁹⁹ Praecher, F. Überwegs Grundriss der Geschichte der Philosophie, Berlin 1926, S. 416 ff

⁴⁰⁰ M. Wurz; Die Seelenlehre der alten Stoa, Wien 1933, S.14

5.4 DIE INDIVIDUELLE SEELE BEI GIORDANO BRUNO

Dass die (individuelle) Seele aus Gott bzw. aus der Weltseele hervorgehe, sagt Bruno an einer Stelle in den „Heroischen Leidenschaften“. Es wird dort die Frage gestellt, ob der Körper nicht Sitz der Seele sei. Die Antwort darauf lautet:

„Nein, denn die Seele ist nicht räumlich im Körper, sondern als Form von innen und Former von außen; sie macht seine Glieder und gestaltet das Gebilde von innen und außen. Der Körper ist in der Seele, die Seele im Geist, der Geist ist entweder Gott oder ist in Gott, wie Plotin gesagt hat.“⁴⁰¹

Außerdem bestätigt Bruno in „Über die Monas, die Zahl und die Figur“ die Auffassung, dass die individuellen Seelen aus der Weltseele hervorgehen. Die Weltseele fließt in die Seele der Sphären und diese fließt wiederum in die Seele aller anderen Lebewesen.⁴⁰² Er meint an einer anderen Stelle dieses Werkes auch, dass sich der (universale) Intellekt zur Erschaffung der individuellen Seele nicht vom „Vater“ (hier meint er vermutlich die Weltseele) trenne. Der Intellekt gäbe vielmehr die Potenz selbst und den Akt der Hervorbringung durch die Vereinigung, die er mit dem Vater habe, hinzu. Damit erst werde die intellektuelle Seele, die in enger Verbindung mit dem höchsten Intellekt stehe, befruchtet zur Hervorbringung der „lebendigen Seele“.⁴⁰³

Was ist genau unter dem Begriff der Seele zu verstehen?

5.4.1 AUFSTIEG UND ABSTIEG DER SEELE

Es gibt laut Bruno drei Stufen der göttlichen Wesenheiten. Auf der ersten Stufe überwiegt das Intellektuelle das Animalische. Auf dieser Stufe sind die himmlischen Intelligenzen. Die zweite Stufe, die der menschlichen Intelligenzen, ist jene, auf der das Animalische gegenüber dem Intellekt dominiert. Und

⁴⁰¹ Bruno, Von den heroischen Leidenschaften, In: Peter Sloterdijk, Giordano Bruno, München 1999, S. 96

⁴⁰² Bruno, Über die Monas, die Zahl und die Figur, Hamburg 1991, S. 51

schließlich auf der dritten Stufe sind Wille und Vorstellung bzw. Anschauung und Vernunft mit sich im Gleichgewicht. Diese Stufe ist die der Dämonen oder Heroen.⁴⁰⁴ Bruno geht, wie weiter oben bereits gezeigt wurde, von der Beseelung aller Dinge aus. Daher umfassen die „menschlichen Intelligenzen“, die hier angeführt sind, auch die tierischen und alle weiteren „Intelligenzen“. ⁴⁰⁵ Mit dem „Animalischen“ und dem „Intellekt“ spielt Bruno auf die drei platonischen Seelenteile an.⁴⁰⁶ In „Über die Monas, die Zahl und die Figur“ spricht Bruno die drei platonischen Seelenteile direkt an. Der „niedrigste“ Seelenteil ist das Begehrende, der mittlere der „Erzürnende“ und der höchste der „Verständige“. Daraus wiederum leiten sich drei Wege her: der Tierische als niedrigster, der Menschliche als mittlerer und der Heroische als höchster. Im Heroischen hebt sich die Vernunft auf die Spitze des Geistes.⁴⁰⁷ Bruno sagt, die Seele werde mit einem Pole von der höheren und mit ihrem anderen Pol von der niederen Natur angezogen. Hier muss an die Stelle in Platons „Phaidros“ verwiesen werden, wo Sokrates auf gleichnishafte Weise das Wesen der Seele bestimmt. Sokrates meint das Wesen der Seele gleiche der zusammengewachsenen Kraft eines befiederten Gespannes und seines Führers, wobei hier wohl der Führer das Sinnbild für die Vernunft (logistikon) darstellt und die Rosse die „unteren Seelenteile“ die den

⁴⁰³ ebenda, S. 66

⁴⁰⁴ Bruno, Gesammelte Werke, Band 5, *Eroici furori*, Jena 1907, S. 86

⁴⁰⁵ ebenda, S.86; Bruno spricht an dieser Stelle den Tieren eindeutig eine Seele zu. In der Schrift „Die Kabbala des Pegasus“ sagt Bruno, die Substanz der Seele eines Menschen, eines Tieres und einer Pflanze seien von der Substanz her völlig gleichartig. (Giordano Bruno, *Die Kabbala des Pegasus*, Hamburg 2000, S. 41)

⁴⁰⁶ Nach Platon gibt es vier Kardinaltugenden, aus denen alle übrigen folgen und denen bestimmte Teile der Seele entsprechen. Der Weisheit (sophia) entspricht als Seelenteil der Vernunft (logistikon), der Tapferkeit (andreia) der Wille (tymoeides) und Eigenschaften wie Zorn oder Ehrgeiz, der Besonnenheit (sophrosyne) die Begierde und Triebe, und schließlich die Gerechtigkeit (dikaiosyne) die die drei anderen Tugenden leitet und ordnet. Die Gerechtigkeit ist die höchste Tugend. (Platon, *Politeia*, 436a-444e) Bruno bestätigt an einer anderen Stelle nochmals die Dreiheit innerhalb der Seele. (Giordano Bruno, *Über die Monas, die Zahl und die Figur*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1991, S. 49)

⁴⁰⁷ Bruno, *Über die Monas, die Zahl und die Figur*, Hamburg 1991, S. 49

Willen (tymoeides) und die Begierde versinnbildlichen. Das vom „Schlechten“ etwas an sich habende Ross, wenn es von seinem Führer nicht gut erzogen ist, beugt sich zum Boden hinunter und drückt mit seiner ganzen Schwere. Daraus entstehen viele Beschwerden und der äußere Kampf der Seele. Anfänglich leben die Seelen unter den Göttern und nehmen teil an ihrer himmlischen Wagenfahrt. Bei der Wagenfahrt in der Gesellschaft der Götter führt der Weg steil an den Rand der Welt, auf den Buckel des Himmels: hier vermag der Lenker des Seelengefährtens, die Vernunft, die in der überhimmlischen Region beheimateten Ideen zu erblicken. Die Ideen sind farblose, stofflose, gestaltlose, in Wahrheit daseiende Wesen. Hierher kann nicht mehr jede Seele emporklimmen, doch jene die es noch vermag, stürzt wegen des störrischen und ungeschickten Verhaltens des irdischen Pferdes leicht ab. Dann fallen die Federn aus den Flügeln der Seele und diese sinkt zur Erde. Hier kann sie die allgemeine Wahrheit erfassen, wenn es ihr vorher gelungen ist, die Ideen zu erblicken.⁴⁰⁸ Es geht um die „richtige Steuerung des Führers“, denn wenn der Führer die „Rosse“ (Seelenteile) richtig steuert, dann ist ihm der Blick auf die ewigen Ideen immer möglich. Bruno nimmt in den „Eroici Furori“ die Gedanken von Platon auf:

„Nicht selten geschieht es, dass die Kräfte der niederen Seele, wie ein aufrührerisches und feindsehliges Heer, das sich im eigenen Lande kundig und geschickt findet, sich gegen den fremden Herrn und Gegner empören, der vom Hochgebirge der Vernunft herabgestiegen war, um die Bewohner der Täler und sumpfigen Ebenen zu unterjochen. Angesichts der Feinde und in schwieriger Lage aber würden sie dann gar bald zugrunde gehen, wenn nicht glücklicherweise doch noch eine Umkehr zum Glanze der höheren Ideen durch die Betrachtung vermittelt würde, indem die niederen Stufen des Seins sich zu den höheren Graden umwenden.“⁴⁰⁹

Die Kräfte der niederen Seele können mit jenem Ross in Platons „Phaidros“ verglichen werden, das sich zum Boden beugt und mit seiner ganzen Schwere

⁴⁰⁸ Platon, Phaidros, 246b-248e

⁴⁰⁹ Bruno, Gesammelte Werke, Band 5, Eroici furori, Jena 1907, S. 100

„hinunter drückt“. ⁴¹⁰ Dass es Bruno um die richtige „Lenkung“ der Seelenteile geht, das wird aus dem Zitat klar, denn die Metapher, dass die Vernunft die niederen Triebe „unterjochen“ wolle, deutet auf diese Steuerung von der Vernunft aus hin. Der auf die Vernunft gerichtete Wille wird sich nicht mehr von der sinnlichen Begierde Gesetze geben lassen. ⁴¹¹

Bruno unterscheidet grundsätzlich zwischen Sinn (Anschauung), Imagination, Verstand, Vernunft und dem reinen Denken. Diese Erkenntnisstufen sind hierarchisch zu verstehen:

„So, wenn der Sinn (die Anschauung) zur Einbildung, die Einbildung (Imagination) zum Verstande, der Verstand zur Vernunft, die Vernunft zum reinen Denken emporsteigt, dann wandelt sich die ganze Seele in Gott und wohnt in der intelligiblen Welt, ...“ ⁴¹²

Wenn die Seele diesen Punkt des reinen Denkens erreicht hat, dann beginnt wiederum der Abstieg zurück bis zur sinnlichen Welt. ⁴¹³ Das reine Denken ist mit der mystischen Schau Plotins vergleichbar, wenngleich Bruno, wie bereits gezeigt, Skepsis in Bezug auf die Einswerdung mit Gott hat. Jene Seele, die den Aufstieg bis zum reinen Denken bzw. bis zur Vernunft schafft, bezeichnet Bruno als Heros. Bruno meint:

„..., der Heros meint damit, aus der platonischen Höhle gegangen zu sein und sich weit entfernt von der Situation der dummen, nichtswürdigen Menge zu befinden. Es sind ja wohl nicht viele, die die Gelegenheit zu solch höheren Betrachtungen wahrnehmen.“ ⁴¹⁴

⁴¹⁰Platon, Phaidros, 247b

⁴¹¹Bruno, Gesammelte Werke, Band 5, Eroici furori, Jena 1907, S. 101

⁴¹²ebenda, S. 85f

⁴¹³ ebenda, S. 86

⁴¹⁴ Giordano Bruno, Von den heroischen Leidenschaften, In: Sloterdijk, Giordano Bruno, München 1999, S. 98

Hier zeigt sich der Pessimismus, die Ethik der Menschen in seiner Zeit betreffend. Aus dem Zitat geht wiederum seine Abhängigkeit von der platonischen Seelenlehre hervor, zumal Bruno indirekt auf das Höhlengleichnis aus der „Politeia“ verweist.⁴¹⁵ Bruno folgt Platon in der Erkenntnis, dass, wer ganz dem Dunkel des Materiellen verhaftet bleibt, keine echten Erkenntnisse erlangen kann. Bruno beschreibt unter der Verwendung neuplatonischer Bilder und Symbole ein „Offenbarungserlebnis“, das er anscheinend 1578 gehabt hat:

„Sie (d. h. die Strahlen oder Pfeile Apollons) offenbaren die göttliche Güte, Einsicht, Schönheit und Weisheit, je nach den verschiedenen Wesensordnungen, wie sie durch leidenschaftlich Liebende aufgenommen werden. Das aber geschieht, sobald der Getroffene nicht mehr mit diamantartiger Oberfläche das eindringende Licht zurückwirft, vielmehr, durch die Glut und Helligkeit aufgeweicht und bezwungen, in seinem ganzen Wesen lichtartig wird, er selbst gleichsam Licht, indem dieses sein Fühlen und Denken durchdringt. Das ist am Anfang, bei der Zeugung, noch nicht der Fall, wenn die Seele gerade eben berauscht aus dem Lethe und ganz durchtränkt aus den Wassern des Vergessens und der Verworrenheit hervorgeht. Da ist der Geist noch zu sehr in die Gefangenschaft des Körpers und in den Dienst des vegetativen Lebens eingeeengt ... Der Begeisterte, der hier spricht, bekennt, sechs Lustren (also 30 Jahre) in dieser Verfassung verharrt zu haben und in ihrem Verlaufe noch nicht zu jener Reinheit der Einsicht gelangt zu sein, die ihn befähigt hätte, zur Wohnstatt der fremden Gestalten zu werden, die immer an die Tür der Vernunft pochen und sich allen in gleicher Weise darbieten. Schließlich aber ließ die Liebe, die ihn (bis dahin) vergeblich von verschiedenen Seiten her und zu verschiedenen Malen angegriffen hatte – ebenso wie man sagt, dass die Sonne für jene, welche im Inneren der Erde im tiefen Dunkel sind, vergeblich leuchte und wärme -sich in den geheiligten

⁴¹⁵ Bruno spielt häufig auch auf die Lehre des großen platonischen Weltenjahres an. Das platonische Jahr ist der Zeitraum, dessen die Fixsterne bedürfen, um vermöge der sogenannten Präzision, das heißt, einer der Bewegung der Sonne entgegengesetzten Bewegung einen Kreis um den Pol der Ekliptik zu durchlaufen. Bruno bemisst in seiner Schrift „Spaccio“ das platonische Weltenjahr auf 36000 Jahre. Gemäß anderer Quellen hat dieses Jahr jedoch nur 25920 Jahre. Bruno bezeichnete sein Zeitalter als jenes des tiefsten Verfalles (was die Ethik betrifft) und kommt gar nicht auf den Gedanken, dass er hier einer subjektiven Täuschung unterliegen könnte. (Bruno, Gesammelte Werke, Band 5, Jena 1907, S. 287f)

Lichtern nieder: Sie zeigte ihm durch zwei intelligible Gestalten die göttliche Schönheit. Diese band ihm nämlich durch die Sinngestalt der Wahrheit die Vernunft und erwärmte ihm durch die Sinngestalt der Güte das Gefühl; so wurde das materielle und sinnliche Begehren überwunden, das vorher triumphierte, da es trotz der Vortrefflichkeit der Seele ungebrochen blieb. Nun konnten jene Strahlen, welche vom erleuchtenden und wissenden Geist, von der Sonne der Einsicht, ausgesandt wurden, leicht durch seine Augen eingehen, und zwar die der Wahrheit durch die Pforte der erkennenden Kraft, die der Güte durch die Pforte des Begehrens ins Herz, das heißt ins Grundwesen des Gefühls ... Als er so zum erstenmal in dieser Weise erwärmt und im Geiste erleuchtet wurde, war jener siegreiche Punkt und Augenblick erreicht, von dem gesagt wird: „vicit instans“ (der Augenblick siegt).“⁴¹⁶

In diesem „Offenbarungserlebnis“ kommen gleich mehrere Anspielungen auf das platonische Höhlengleichnis vor, beispielsweise, „dass die Sonne für jene, welche im Inneren der Erde im tiefen Dunkel seien, vergeblich leuchte und wärme –“, oder auch dass die „Strahlen“ leicht durch seine Augen eingehen würden. Eine Aussage im Höhlengleichnis ist, dass jemand, den man nötigt in das Licht zu schauen, die Augen schmerzen würden und dieser würde wieder „zurückkehren“ zu jenem, was er anzusehen imstande sei.⁴¹⁷ Natürlich könnte man zum „Offenbarungserlebnis“ auch „blitzartige Intuition“ sagen, wie Ernesto Grassi geschrieben hat. Diese blitzartige Intuition ist die Offenbarung des Ursprünglichen im Augenblick.⁴¹⁸

Für Bruno gibt es in der Schrift „Eroici Furori“ keine „endgültige Rückkehr“ der Seele zu Gott, was bedeuten würde, dass die Seele vollständig eins mit Gott werden würde und nicht wieder absteige. Die Seele befindet sich in einem unendlichen Prozess des Aufstieges bzw. Abstieges zu bzw. von Gott. Die Seele

⁴¹⁶Kirchhoff, Giordano Bruno, Reinbeck bei Hamburg 1997, S. 75; Kirchhoff zitiert die italienische Ausgabe der „Eroici furori“ (Herausgeber Grassi).

⁴¹⁷Platon, Politeia, 515e

⁴¹⁸Kirchhoff, Giordano Bruno, Reinbeck bei Hamburg 1997, S. 76

nähert sich in Kreisbewegungen dem unendlichen Gott an und beginnt „danach“ wieder mit dem „Abstieg in den Körper“:

„Cicada: In der Tat, das habe ich begriffen, dass die Seele, wenn sie die höchste Stufe der göttlichen Wesenheiten erreicht hat, von dort wieder zum sterblichen Körper herabsteigt und umgekehrt von diesem wieder aufs neue zurückstrebt“
419

Die Seele wandert dabei von Körper zu Körper und bewahrt dabei alle Erkenntnisse „wie in einer Bibliothek“ auf. Die Seele weilt sozusagen zwischen den Inkarnationen in der Himmelsregion:

„Onorio: Wie ich nun, wie schon gesagt, als Pegasus in der Himmelsregion weilte, ist es durch Bestimmung des Fatums geschehen, dass ich zur Verwandlung in die niederen Dinge – wegen einer bestimmten Zuneigung, die ich dort wie von Nektar trinken entwickelte (was der Platoniker Plotin sehr gut beschreibt) – einmal in einen Philosophen, einmal in einen Dichter, einmal in einen Pedanten gesperrt wurde, wobei ich mein Bild im Himmel zurückließ, zu dessen Sitz ich nach jeder Wanderung zurückkehrte und so das Gedächtnis der Arten, in deren körperlicher Behausung ich gewohnt hatte, dorthin mitbrachte; und dieselben ließ ich wie in einer Bibliothek dort, wenn ich wieder einmal in eine andere irdische Behausung zurückkehren musste.“ 420

Bruno glaubte genauso wie die Pythagoreer, Platon und Plotin an die Seelenwanderung. Die Aussagen Brunos zur Seelenwanderung in seinem Werk sind nicht wirklich systematisch. Die Wiederverkörperung ist ihm kein Thema *sui generis* und Bezugnahmen zu dieser Thematik sind stets eingebettet in den kosmologisch-metaphysischen Gesamtzusammenhang.⁴²¹

Die Seele wird im Verlauf des „Aufstieges“ erschöpft:

⁴¹⁹Bruno, Gesammelte Werke, Band 5, *Eroici furori*, Jena 1907, S. 86

⁴²⁰Giordano Bruno, *Die Kabbala des Pegasus*, Hamburg 2000, S.47

⁴²¹Kirchhoff, *Giordano Bruno*, Reinbeck bei Hamburg 1997, S. 119

„Erschöpft ist die Seele, während sie sich nach dem lebendigen Gott sehnt. Und an anderer Stelle: *Attenuati sunt oculi mei suspicientes in excelsum*. Deshalb sagt der Heros: Selbst wenn ich nicht erreiche das ersehnte Ziel und bei den großen Mühen die Seele sich zerfleischt, es genügt, dass sie so edelmütig brennt.“⁴²²

Mit dem Ziel wird im Neuplatonismus „die Rückkehr“ zu Gott verbunden. Bei Bruno ist das nicht ganz so, obwohl die Seele stets zu Gott strebt. Bruno geht in den „Eroici furori“ auf die Frage ein, wie es denn sein kann, dass das Streben der Seele nach Gott niemals enden könne. Bruno unterscheidet zwischen dem „endlichen Geist“, der wohl dem Verstande gleicht und dem unendlichen Vermögen, das man synonym mit Seele verwenden könnte:

„Cicada: Wie kann aber unser endlicher Geist einem unendlichen Ziele zustreben?

Tansillo: Mit dem unendlichen Vermögen, das er hat.

Cicada: Es ist aber doch ein vergebliches Streben, wenn es nie vollendet wird.

Tansillo: Es würde vergeblich sein, wenn es in einer endlichen Tätigkeit bestände, wo das unendliche Vermögen negativ bliebe; allein es verwirklicht sich ja in unendlicher Tätigkeit, wo das unendliche Vermögen positive Vollendung ist.

Cicada: Wenn der Menscheng Geist ein endliches Wesen und auf endliche Wirksamkeit beschränkt ist, wie kann er da ein unendliches Vermögen haben?

Tansillo: Weil er ewig ist und somit sich immer erfreuen kann und weder Ende noch Maß seiner Glückseligkeit kennt, und weil er, obwohl endlich an sich, doch im Objekt und im Schauen derselben unendlich ist.

Cicada: Welcher Unterschied ist zwischen der Unendlichkeit des Objektes und der Unendlichkeit des Vermögens?

⁴²² Giordano Bruno, Von den heroischen Leidenschaften, In: P. Sloterdijk, Giordano Bruno, München 1999, S. 96

Tansillo: Dieses ist in endlicher Weise unendlich, jenes in unendlicher.“ 423

Wichtig ist der Gedanke, dass das „unendliche Vermögen“ (Seele) sich in unendlicher Tätigkeit verwirklicht.

5.4.2 DAS VERHÄLTNISS VON SEELE UND KÖRPER

Es wurde bereits darauf hingewiesen, dass in der Seelenlehre von Bruno ein gewisser Dualismus zwischen der Seele und dem Körper besteht. Der Körper ist in der Seele und die Seele ist in Gott.⁴²⁴ Brunos Metaphysik beruht auf dem Grundgedanken der Wesenseinheit zwischen dem Makrokosmos (Universum) und dem Mikrokosmos (Körper).⁴²⁵ Dies hat er schon in seinem Hauptwerk ausgedrückt:

„Da seht ihr also, wie alle Dinge im Universum sind und wie das Universum in allen Dingen ist, wir in ihm und es in uns, und so alles in eine vollkommene Einheit einmündet.“ 426

Die Seele des Makrokosmos ist der universale Intellekt und auch der menschliche Körper hat eine Seele. Das Zentrum im Mikrokosmos (Körper) ist das Herz:

„Eines ist das Zentrum im Mikrokosmos, das Herz, von dem durch das ganze Lebewesen die Lebensgeister ausgehen, in ihm ist der universale Lebensbaum angeheftet und angewurzelt, und auf seine erste Bewahrungs- und Erhaltungskraft wenden sich jene Geister wieder zurück. Ein Gehirn ist das Prinzip und der Sinn

⁴²³ Bruno, Gesammelte Werke, Band V, Eroici Furori, Jena 1907, S. 123

⁴²⁴ Giordano Bruno, Von den heroischen Leidenschaften, In: P. Sloterdijk, Giordano Bruno, München 1999, S. 96

⁴²⁵ Kirchhoff, Giordano Bruno, Reinbeck bei Hamburg, S. 74

⁴²⁶ Bruno, Über die Ursache, das Prinzip und das Eine, Stuttgart 2000, S. 135

jeder Bewegung. Ein Mund ist das Organ universaler Aneignung. Eine Leber ist da für die ozeanische Fülle der Nahrungsmittel.“⁴²⁷

Jedes einzelne Organ hat eine ganz bestimmte Aufgabe und Funktion im Mikrokosmos. Wenn man laut Bruno den Makrokosmos oder den Mikrokosmos betrachtet, kann man mit Hilfe eines Analogieschlusses (*necessaria deductioni facta a simili*) auf den jeweils anderen schließen.⁴²⁸ Der Körper ist in der Seele und die Seele in Gott. Am ausführlichsten stellt Bruno die Zusammenhänge zwischen der Seele und dem menschlichen Körper in seinem Werk „Über die Monas, die Zahl und die Figur“ dar. In seiner hermetisch-pythagoreischen Darstellung geht Bruno im Kapitel VI auf das Verhältnis von Körper und Seele ein. Dieses Kapitel befasst sich mit den Stufen der Fünffheit. Bruno unterteilt den ontischen Stufenaufbau in fünf Teile. Er unterscheidet zwischen Gott, den Intelligenzen, der Seele, der Form und dem Körper. Diese Fünffheit wurde von Marsilio Ficino gelehrt und Bruno erwähnt auch noch die fünf Grade bei Platon. Platon unterscheidet wie Bruno zwischen dem Einen bzw. dem Guten, der Weltseele, der individuellen Seele, der Kraft eines Körpers, die sich über die Körperlichkeit nicht erhebt und schließlich der körperlichen Masse.⁴²⁹ An dieser Stelle zeigt sich wiederum, dass Bruno bei Platon keinen Unterschied zwischen dem Einen und dem Geist im plotinischen Sinne macht. Bruno hat daher entweder den „Parmenides“ von Platon nicht so verstanden, wie ihn Plotin ausgelegt hat, oder er hat überhaupt ein charakteristisches Merkmal der Philosophie Platons nicht gesehen. Die angegebene Stelle über Ficino zeigt deutlich wie Bruno die Philosophie der Vorsokratiker interpretiert hat. Ficino geht wie erwähnt von folgender Fünffheit aus: Gott, Intelligenz, Seele, Form und Körper. Sowohl bei Ficino als auch bei Pico della Mirandola ist die Intelligenz gleichgesetzt mit dem Engel oder mit den „himmlischen Hierarchien“ wie es bei Dionysius Areopagita heißt. Bruno geht nun im einzelnen die fünf Lehrmeinungen durch, die von Ficino zur Verdeutlichung der fünf Grade vorgestellt worden sind. Auf der untersten Stufe

⁴²⁷ Bruno, Über die Monas, die Figur und die Zahl, Hamburg 1991, S. 27f

⁴²⁸ Bruno, Über die Ursache, das Prinzip und das Eine, Stuttgart 2000, S. 76

der Erkenntnis sind laut Ficino die Cyrenäiker und Epikur, die geglaubt haben, es gebe nichts außer dem Körper. Die Stoiker und die Cyniker sind auf der zweiten Stufe und sie konstituieren neben der Quantität auch eine Qualität der Materie. Heraklit, Varro und Marcus Manilius sind bis zur unteilbaren Form durch eine unbewegliche Substanz vorgestoßen. Diese unbewegliche Substanz ist die Seele und die Seele war teils eine bewegliche und teils eine unbewegliche Kraft. Anaxagoras und Empedokles seien durch die Begriffe Substanz, Kraft, Tätigkeit und unbewegte Vielheit zur unteilbaren Form aufgestiegen. Schließlich habe, laut Ficino, Platon alle anderen „überholt“ und quasi das Eine oder Gott über alles gestellt.⁴³⁰ Bruno kritisiert nun die Darstellungsweise Ficinios auf folgende Weise und diese zeigt einen sehr wesentlichen Punkt in der Fragestellung dieser Arbeit:

„Von den aufgezählten Schulen hat nämlich keine die Götter aufgehoben: und auch nicht ihren einen Hauptgott, oder einen wenigstens über der Vielheit stehenden besonderen Rang, den jede der Schulen als die praeeminente Gottheit erkannte. Und daher seien in derselben und einen ersten Essenz die vielen Dinge ein Eines und auf ein Ziel hin gerichtet, auf ein höchstes Gutes, Bestes, jenseits von allem Liegendes, und deshalb seien sie schließlich gut und können sich in eine Ordnung fügen. Niemand hat darüber hinaus als das Prinzip des Lebens, des Sinnes und der Intelligenz jenes (was wir Seele nennen) nicht zugegeben. Keiner hat desgleichen Körper, natürlich Atome, oder die eine Gattung und die erste Form als Element, oder mehrere, nicht zugestanden.“⁴³¹

⁴²⁹ Bruno, Über die Monas, die Zahl und die Figur, Hamburg 1991, S. 91f

⁴³⁰ ebenda, S. 88; Bruno geht nach Beschreibung der fünf Stufen bei Ficino zu einer scharfen und übertriebenen Polemik gegen Ficino und auch gegen Platon über. „Auf dem Weg zur unteilbaren und unbeweglichen Einheit habe sein Platon, indem er sich auf bessere Flügel gestützt habe, die anderen überholt“ (ebenda, S. 88)

⁴³¹ ebenda, S. 89f

Bruno stellt die etwas gewagte These auf, dass Epikur oder die Stoiker an einen Gott im Sinne Platons geglaubt oder diesen in ihren Lehren implizit angenommen haben. Wie bereits gezeigt wurde, ist der „Gott“ der Stoiker eher als körperlich aufzufassen und Bruno irrt wohl in diesem Punkte eindeutig. Die Aussage belegt aber ganz deutlich, dass Bruno eben zwischen Körper, Seele und Gott einen Unterschied macht und diesen auch in seiner Lehre integriert. Die Polemik gegen Ficino und Platon und auch die oftmalige Hervorhebung und lobenswerte Erwähnung der Philosophie der Vorsokratiker, hat den Vertretern der These, Bruno sei ein Pantheist, ein starkes Argument gebracht.

Aber nun nochmals zurück zur Frage, wie Bruno die Relation zwischen Körper und Seele erklärt. In jedem Körper ist das Fünffache, genauso wie sich die Zusammensetzung der Seele durch eine Fünfheit definieren lässt.⁴³² Im Körper drückt sich die Fünfheit durch den Kopf, zwei Arme und zwei Beine bzw. durch die fünf Sinne und jeweils fünf Finger und Zehen auf jeder Seite der Extremitäten aus. Aus der mittelalterlichen Zahlenspekulation ist die Fünf als Zeichen der „Corporalitas“ des Menschen überliefert.⁴³³ Man könnte damit durchaus die These von Kirchhoff aufnehmen, die besagt, dass Bruno davon ausgeht, dass der Mensch der Spiegel aller Dinge sei und, dass Universum und alle Gestirne Spiegel der göttlichen Einheit seien.⁴³⁴ Der Mensch ist als Mikrokosmos nicht nur der Spiegel aller Dinge (Makrokosmos), sondern der Mensch oder besser gesagt der menschliche Körper ist auch Spiegel der Seele. Das Universum ist wiederum Spiegel des universalen Intellektes und der universale Intellekt ist schließlich der Spiegel Gottes. Der Spiegel wird somit zum Zentralsymbol in der Erkenntnislehre von Bruno. Das Gleichnis zwischen Körper-Seele und Universum-universaler Intellekt bzw. Weltseele bringt Bruno auch in der Schrift „De magia“. Die

⁴³²ebenda, S. 93

⁴³³ebenda, S. XX, bzw. auch S. 100

⁴³⁴Kirchhoff, Giordano Bruno, Reinbeck bei Hamburg 1997, S. 65

menschliche Seele ist ganz in jedem Teil des Körpers, genauso wie die Weltseele ganz in jedem Teil des Universums ist.⁴³⁵

Der Körper gibt auch demjenigen wertvolle Hinweise, der aus seinen Zeichen, Gesten und Gebärden Schlüsse ziehen kann. Bruno schätzt die Medizin als eine „Metaphysik des Stofflichen“. Im Kapitel über die Fünffheit polemisiert Bruno gegen die „aristotelischen Ärzte“ und plädiert für eine Therapie, die man heute als „Homöopathie“ bezeichnen würde. Der Mensch könne auch die Hand zum Heilen benutzen, was kraft der in sie gelegten Fünffheit geschehe. Dies können jedoch nur jene, die tiefer in die Welt der Erscheinungen eingedrungen sind.⁴³⁶ Diese „metaphysische Medizin“ beruht auf dem Gedanken der Ebenbildlichkeit des Körpers bzw. auf der Theorie, dass der Mensch ein Mikrokosmos sei. Weitaus am häufigsten von allen Autoren der Renaissance gebraucht Paracelsus (1493-1541) den Begriff des Mikrokosmos. Paracelsus entwickelte seine gesamte Medizin auf Basis des Mikrokosmos/Makrokosmos-Gedankens.⁴³⁷ Bruno lobt auch in „Über die Ursache, das Prinzip und das Eine“ die Philosophie von Paracelsus und äußert sich gleichzeitig mit einem gewissen Vorbehalt kritisch zu der Medizin von Galenus:

„Teofilo: Ihr habt da jenen Punkt berührt, in dem Paracelsus zu loben ist, da er Philosophie vom medizinischen Standpunkt aus betrieben hat, und in dem Galenus zu tadeln ist, weil er die Medizin vom philosophischen Standpunkt aus entworfen hat, so dass bei ihm eine widerliche Mischung und ein völliges Durcheinander entstanden und zuletzt ein wenig bedeutender Arzt und ein sehr verworrener Professor aus ihm geworden ist. Doch sei das mit einigem Vorbehalt

⁴³⁵ Bruno, *De magia*, In: Sloterdijk, Giordano Bruno, München 1999, S. 123

⁴³⁶ Bruno, *Über die Monas, die Zahl und die Figur*, Hamburg 1991, S. XXII bzw. S. 94ff

⁴³⁷ Carl Kiesewetter; *Geschichte des neueren Okkultismus*, S. 56ff; Kiesewetter zitiert Paracelsus und meint der Mensch sei Mikrokosmos. Aber nicht nur der Mensch, sondern jedes Ding ist dem anderen innig verwandt und im wesentlichen gleich. Ein Unterschied in dem einzelnen entsteht nur durch die „höhere“ und „niedere“ Stufe, die eines oder das andere im System der Wesen einnimmt oder behauptet. Unter allen Dingen auf Erden ist der Mensch das höchste, weil in ihm die Natur alles erreichte, was sie auf den niederen Entwicklungsstufen versuchte. Paracelsus sagt auch: „Und das ist ein Großes, das ihr bedenken sollt; nichts ist im Himmel und auf Erden, das nicht sei im Menschen. Und Gott, der im Himmel ist, ist im Menschen.“ (ebenda, S. 59)

gesagt, denn ich hatte nicht Musse genug, diesen Mann von allen Seiten zu prüfen.“⁴³⁸

Ähnlich wie Paracelsus geht Agrippa von Nettesheim von der Mikrokosmos/Makrokosmos-Relation aus. Die „Occulta philosophia“ von Agrippa dient Bruno als Basis für sein Werk „Über die Monas, die Zahl und die Figur“. Dies bestätigt auch Frances Yates, die meint, der Unterschied zwischen Agrippa und Bruno bestehe lediglich darin, dass Bruno die christlich-magische Deutung der Kabbala von Agrippa in eine gänzlich „ägyptische“, „hermetische“ bzw. „pythagoreische“ Numerologie umwandle.⁴³⁹ Auch Agrippa zitiert und erwähnt Hermes Trismegistos an den folgenden Stellen. Für Agrippa ist der Mensch als „Bild des Bildes“ geschaffen und ist Mikrokosmos. Das wahre Bild Gottes ist sein Wort (=Sohn Gottes) und das Bild dieses Wortes wiederum ist die menschliche Seele.⁴⁴⁰ Agrippa sagt auch:

„Die mit dem Worte Gottes dermaßen besiegelte Seele musste notwendig auch den körperlichen Menschen nach dem vollendetsten Bilde der Welt anziehen.“⁴⁴¹

Der Körper ist auch bei Agrippa schon so etwas wie das Bild der Seele und die Leidenschaften der Seele sind die Hauptursachen des Befindens des eigenen Körpers.⁴⁴² Wie die „anima mundi“ hat auch die menschliche Seele ihren Ursprung in Gott. Agrippa bezeichnet sie als eine „... substantia quaedam divina ...“⁴⁴³. Agrippa ordnet die menschliche Seele nicht direkt der Weltseele unter, sondern betont ihre Eigenständigkeit, die sich darin zeigt, dass sie alles, inklusive dem Ich des Menschen zu erkennen imstande ist.⁴⁴⁴ Diese Fähigkeit bringt somit auch die dominierende Stellung des Menschen innerhalb des Kosmos mit sich.

⁴³⁸Bruno, Über die Ursache, das Prinzip und das Eine, Stuttgart 2000, S. 83

⁴³⁹Frances A. Yates, Giordano Bruno and the Hermetic Tradition, Chicago 1964, S. 321

⁴⁴⁰Agrippa von Nettesheim, Occulta philosophia, Wiesbaden 1985, Buch III, Kapitel 36

⁴⁴¹Agrippa von Nettesheim, Occulta philosophia, Wiesbaden 1985, Buch III, Kapitel 36

⁴⁴²ebenda, Buch I, Kapitel 65

⁴⁴³ebenda, Buch III, Kapitel 37

⁴⁴⁴ebenda, Buch III, Kapitel 38

Damit sich die Seele mit dem aus den Elementen aufgebauten und somit materiellen menschlichen Körper verbinden kann, umgibt sich die körperlose, als ideal gedachte Seele mit einem himmlischen, luftigen Gebilde (*corpuluscum*), das, wie Agrippa bemerkt, als Verbindungsglied zwischen dem Körper und der Seele dient.⁴⁴⁵ Vermittels dieses „Vehiculum“ lässt sie sich „auf Befehl Gottes“ zuerst im Mittelpunkt des Herzens oder im Zentrum des menschlichen Körpers nieder und verbreitet sich von dort aus durch alle Teile und Glieder ihres Körpers. Agrippa beschreibt den Vorgang dann noch genauer. Er meint, das ätherische Vehikel werde von der Seele mit der Wärme verbunden und durch die Wärme mit dem aus dem Herzen erzeugten Geiste. Durch den Geist senkt sich die Seele in die Säfte ein und verbindet sich so mit den Gliedern, sodass sie allem gleich nahe ist. Auf diese Weise lässt sich erklären wie die unsterbliche Hülle, nämlich das ätherische Vehikel, sich in den sterblichen Körper einschließen kann. Kurz vor dem Tod „strömt“ die Seele wieder in das Herz zurück, von dem sie zuerst aufgenommen worden ist. Wenn der Geist des Herzens verschwindet und die Wärme erlischt, so verlässt sie auch das Herz und die „Seele fliegt mit dem ätherischen Vehikel davon“. Ganz im christlichen Sinne wird die Seele schließlich vor Gott geführt und Gott urteilt über die Seele. Die Seele erreicht schließlich entweder die Herrlichkeit Gottes oder sie wird von einem Dämonen zur Bestrafung fortgezogen.⁴⁴⁶ Bruno folgt Agrippa in diesem Punkte. Dass sich die Seele über das Herz in den Mikrokosmos Körper ausbreitet, das kann man in „Über die Monas, die Zahl und die Figur“ lesen. Das ätherische Vehikel kommt nicht vor und natürlich kann Bruno Agrippa in seiner christlichen Vorstellung über die Verurteilung der Seele vor Gott nicht folgen.

Wenn man auf die Fragestellung zurückblickt, so muss man festhalten, dass Bruno dem platonisch-pythagoreischen Gedanken folgt, dass die Seele in den Körper eingehe. Wenn die Seele in den Körper eingeht und in einer ewigen Metamorphose durch viele verschiedene Verkörperungen geht, so ist dies mit

⁴⁴⁵ebenda, Buch III, Kapitel 37

⁴⁴⁶ebenda, S. 467f

einer pantheistischen Vorstellung nur schwer zu vereinbaren. Bei den Stoikern geht die Seele nicht in den Körper und man glaubt auch nicht an eine Seelenwanderung. Es gibt zwar so etwas wie eine ewige Wiederholung des Gleichen, aber das ist bei Bruno eben auch nicht so gemeint. Es gibt vielmehr einen ewigen Wandel der Dinge und die Welt ist natürlich auch nicht aus dem Urfeuer entstanden und geht wieder in diesem auf und so weiter. Was jedoch im Vergleich zum Mittelalter auffällt, ist die Aufwertung des Körpers. Platon spricht beim Begriff des Körpers vom „Kerker der Seele“ und diese Abwertung des Körperlichen wird im Mittelalter bei den christlichen Platonikern bzw. Neuplatonikern betont (z.B.: Augustinus). Nun aber nochmals ein genauerer Blick auf das Verhältnis zwischen Körper und Seele bei Platon, denn im „Parmenides“ war Platon der Gedanke der „Metexis“ sehr wichtig. Wenn bei allen Dingen stets von Teilhabe die Rede ist, so müsste dies selbstverständlich auch für den menschlichen Körper gelten. Das heißt, der Körper müsste auch bei Platon etwas Göttliches sein.

Platon bestimmt in vielen Dialogen, dass das Wesen des Menschen aus Körper und Seele bestehe. Die Seele ist das Prinzip des Lebens und hält den Körper am Leben.⁴⁴⁷ Im „Phaidon“ lässt Platon Sokrates davon berichten, wie sich die Seele nach dem Tod vom Körper trennt. Was stirbt, ist nur der menschliche Körper, nicht aber die Seele.⁴⁴⁸ Aufgrund der Stellen im „Phaidon“ wird Platon sehr häufig vorgeworfen, er habe einen Leib-Seele-Dualismus vertreten. Platon meint, der wahrhafte Philosoph würde sich von der Beschäftigung mit dem Leib abwenden und sich der Seele zuwenden.⁴⁴⁹ Die Vertreter des Leib-Seele-Dualismus beziehen sich auf die Stelle im „Phaidon“, wo Platon vom Körper als dem Kerker der Seele spricht.⁴⁵⁰ Auch bei einem der bedeutendsten christlichen Neuplatoniker, nämlich Aurelius Augustinus, ist das Vorhaben seiner philosophischen Untersuchungen: „Nur Gott und die Seele will ich erkennen und

⁴⁴⁷ Bordt, Platon, Freiburg 1999, S. 82

⁴⁴⁸ Platon, Phaidon, 64c

⁴⁴⁹ Platon, Phaidon, 64 d-e

sonst nichts.“ Der Körper wird im Vergleich zum Renaissance-Neuplatonismus gänzlich vernachlässigt. Zu Platon ist noch anzumerken, dass der Leib-Seele-Dualismus, wie er im „Phaidon“ gezeigt wird, in einem ganz bestimmten Kontext steht. Sokrates steht kurz davor den Schirlingsbecher zu trinken und zu sterben. Seine Hoffnung oder vielmehr seine Überzeugung ist aber, dass nicht er, sondern lediglich sein Körper stirbt. Der Großteil des „Phaidon“ besteht darin, die Unsterblichkeit der Seele zu beweisen. In diesem Kontext kommt es Sokrates darauf an, den Körper gegenüber der Seele abzuwerten. Es gibt auch andere Stellen in den Werken Platons (beispielsweise im „Symposion“), die eine positivere Bewertung des Körpers zeigen. Platon hält dort fest, dass das, was den Menschen in seinem Wesen ausmacht, nicht sein Körper ist, sondern seine Seele.⁴⁵¹ Der Methexis-Gedanke muss trotz der „Abwertung“ des Körpers nicht verworfen werden und bleibt damit auch ein Kernstück im Gesamtwerk Platons. Am positivsten kommt der Körper im naturphilosophischen Werk „Timaios“ weg.⁴⁵² Im „Timaios“ bedingen sich körperliche und seelische Gesundheit gegenseitig und Platon empfiehlt Arzneien als Heilmittel wegzulassen.⁴⁵³ Das beste Mittel den Körper zu reinigen sei der Sport. ⁴⁵⁴ Bruno stimmt Platon zu, dass sich körperlich und seelische Gesundheit bedingen, obwohl er den Sport als Mittel zur Reinigung für den Körper nicht erwähnt:

„Es ist nämlich besser, dass der Mensch einen natürlichen Tod, der mit Gewissheit eintritt, anstrebe, als in Unsicherheit gegen die göttlichen, natürlichen und vaterländischen Gesetze anzugehen. Weiter, was jene Mediziner angeht, was

⁴⁵⁰ Platon, Phaidon, 82 d-e

⁴⁵¹ Bordt, Platon, Freiburg 1999, S. 82

⁴⁵² Platon, Timaios, 82a

⁴⁵³ Platon, Timaios, 89b

⁴⁵⁴ Platon, Timaios, 89a

(frage ich) o albernstes Menschengeschlecht, habt ihr nur mit dem Aristoteles als Arzt? Oder was durch Aristoteles mit Hippokrates, und was mit der Medizin, was mit der Natur? Wir werden es sehen. Aber was Hippokrates angeht, und darüber hinaus, Galen, so ist bekannt, dass sie sich oft den (wie sie es nannten) abergläubischen Heilmitteln zugewendet haben, die sie so zu befolgen rieten, wie sie sie auch bestätigt haben.“⁴⁵⁵

Galenus ist Leibarzt des Marc Aurel gewesen und hat für die abendländische Medizin grundlegende Schriften verfasst.⁴⁵⁶ Er entwickelt Arzneien als Heilmittel. Gegen diese und vor allem gegen Galenus selbst wendet sich Bruno oft. Bruno tritt, wie bereits erwähnt, für eine „magische Medizin“ ein, die den Menschen als Mikrokosmos betrachtet.

Platon kommt dem Mikrokosmos-Makrokosmos Gedanken der Renaissance im „Timaios“ schon recht nahe:

„Von den Bewegungen des Körpers wiederum ist die ihm selbst durch ihn selbst die beste, denn sie ist am meisten mit der Bewegung des Denkens und des Alls verwandt, die Bewegung durch etwas anderes aber schlechter, ...“⁴⁵⁷

Dass Bruno den „Timaios“ so schätzt, ist wohl darauf zurückzuführen, dass Platon die pythagoreische Naturphilosophie als Grundlage für den „Timaios“ gedient hat. Wer sind die Gesprächspartner von Sokrates im „Timaios“? Timaios von Lokroi oder Lokris ist nach antiken Quellen ein pythagoreischer Philosoph, der eine Schrift „Über die Natur des Kosmos und der Seele“ verfasst hat, die eben Platon als Vorlage diente. Cicero sieht in seinem Werk „De re publica“ (1,16) Timaios als eine reale Gestalt, die zum Kreis um den pythagoreischen Philosophen und Tyrannen Archytas von Tarent gehört.⁴⁵⁸

⁴⁵⁵ Bruno, Über die Monas, die Zahl und die Figur, Hamburg 1991, S. 96

⁴⁵⁶ ebenda, S. 171

⁴⁵⁷ Platon, Timaios, 89a

⁴⁵⁸ Platon, Timaios, S. 241

5.4.3 DIE SEELE ALS SICH BEWEGENDE ZAHL

Zunächst einmal geht Bruno schon in den „Eroici furori“ von der pythagoreischen These aus, dass die Seele eine sich bewegende Zahl sei.⁴⁵⁹ Wie für Kepler und Galilei, so ist auch für Bruno das Buch der Natur in Zahlensymbolen geschrieben, das zeigt die inhaltliche Darstellung des Werkes „Über die Monas, die Zahl und die Figur“. Die Zahl ist notwendig für die Bestimmung von Punkt und Figur und nicht etwa umgekehrt. Denn die ausgedehnte und körperliche Substanz hängt von der unkörperlichen und unteilbaren Substanz ab. Die Zahl ist auch von der Figur nicht abhängig, da der Begriff der Zahl ohne den des Maßes gefasst werden kann, aber das letztere nicht ohne den ersteren.⁴⁶⁰ Das würde in Kant'scher Terminologie heißen, die Zahl ist die Bedingung der Möglichkeit für das Maß. Bruno sagt auch, die Figur sei die wahrnehmbare Zahl.⁴⁶¹ Für Bruno konstituiert sich die Welt, in Anlehnung an Pythagoras, durch die Harmonie der Zahlen. Nur sind die Bruno'schen „Weltzahlen“ konkrete Seinseinheiten bzw. metaphysische Urbestandteile der Welt, mittels derer im Gegensatz zur Mathematik kein technischer Zugriff auf die Natur möglich ist.⁴⁶²

Nikolaus von Kues schreibt in den „Mutmaßungen“ eine für die Bruno'sche Zahlenlehre charakteristische Schrift:

„Für das Bauwerk der Vernunft gibt es einen Ursprung, der sozusagen aus ihrer Natur selbst hervorgeht: die Zahl. Wesen, die keinen Geist besitzen, z. B. die Tiere, können nicht zählen. Überhaupt ist die Zahl nichts anderes als ausgefaltete Vernunft: So sehr nämlich erweist sich die Zahl als Ursprung des durch die

⁴⁵⁹ Bruno, Gesammelte Werke, Band 5, Jena 1907, S. 66

⁴⁶⁰ Bruno, Über die Ursache, das Prinzip und das Eine, Stuttgart 2000, S. 141

⁴⁶¹ Bruno, Über die Monas, die Zahl und die Figur, Hamburg 1991, S. 15

⁴⁶² Kirchoff, Giordano Bruno, Reinbeck bei Hamburg 1997, S. 73

Vernunft Erreichbaren, dass ohne sie, wie man vernünftigerweise zugeben muss, überhaupt nichts übrigbleibt.“ 463

Zählen ist für Nikolaus von Kues (Cusanus) ein Hinauslaufen aus der Einheit in die Vielheit oder Andersheit. Cusanus diskutiert jedoch das Verhältnis zwischen Einheit und Vielheit vor allem metaphysisch-begrifflich, während Bruno ein vollständiges Inventar der Elemente der Weltzählung entwirft.⁴⁶⁴ Auch Agrippa von Nettesheim vertritt die Theorie, dass die Seele eine Zahl sei:

„Die Seele ist eine wesentlich, einfache, auf sich selbst gekehrte und rationelle Zahl, die alle Körper und alles Materielle weit übertrifft, deren Teilung nicht nach der Materie stattfindet, die auch nicht von dem Unteren und Dichteren, sondern von der wirkenden Ursache ausgeht.“ 465

In jenem Kapitel im „Timaios“, wo Platon über die Schaffung der Weltseele spricht, geht Platon auf die Bedeutung der Zahl in der Natur ein. Die Zeit wird als ein in zahlenhafter Ordnung bewegtes Bild der Ewigkeit bestimmt.⁴⁶⁶ Man könnte das nun so interpretieren, dass die Seele eine „sich bewegende Zahl“ ist. Die Zahl ordnet das Nacheinander der Erscheinungen. Man könnte jene zitierte Stelle im „Timaios“ so interpretieren wie Halfwassen: Die Zahl sei die Weise, in der das Viele und immer wieder Andere am Einen teilhaben könne, indem sie einen geeinten Zusammenhang bilde. Die Zahl sei darum für Platon das Ordnungsprinzip, das in der Abfolge der entstehenden und vergehenden Erscheinungen einen Zusammenhang stifte, der selbst nicht wieder verschwindet wie die Einzelercheinungen selbst, sondern sie (die Zahl) bleibe als die Ordnung des Nacheinander aller Erscheinungsformen.⁴⁶⁷

⁴⁶³Bruno, Über die Monas, die Zahl und die Figur, Hamburg 1991, S. XVI

⁴⁶⁴ebenda, S. XVII f

⁴⁶⁵Agrippa von Nettesheim, Occulta philosophia, Wiesbaden 1985, Buch III, Kapitel 37

⁴⁶⁶Platon, Timaios, 37d

⁴⁶⁷Halfwassen, Plotin und der Neuplatonismus, München 2004, S. 103; Zu der genannten These von Halfwassen ist anzumerken, dass er bei seiner Platon-Interpretation der Tübinger Schule folgt, die von einer „esoterischen Lehre“ von Platon ausgeht. Eines der wichtigsten Ergebnisse der Forschungen der Tübinger

Radke hält in seinem Lehrbuch „Die Theorie der Zahl im Platonismus“ richtig fest, dass bei den Platonikern die mathematische Zahl als Kompositum aus Form und Materie gedacht wird. Er bezieht sich danach auf die „Metaphysik“ von Syrian (einem Neuplatoniker) und kommt zur Auffassung, dass es jeweils etwas ganz bestimmtes geben müsse, das die Verbindung zwischen einer ganz bestimmten Form und einer ganz bestimmten Materie herstelle. Dieses Etwas müsse von beiden verschieden sein. Radke sagt dazu „demiurgische Zahl“, was soviel heißt wie, dass die Seele als Demiurg Zahl ist, die wiederum selbst Zahl ist. Die Wirkursache, die die Verbindungen zwischen der Form und der jeweiligen Materie herstellt ist nach Auffassung Syrians, und auch nach Auffassung des gesamten antiken Platonismus, die rationale Seele. Diese rationale Seele ist auch Zahl⁴⁶⁸ und die Ausführungen die Radke von Syrian wiedergibt entsprechen genau dem Ansatz Brunos, der die Seele für eine „sich bewegende Zahl“ hält. Radke ergänzt allerdings noch, dass die Seele eine „bewegende und bewegte Zahl“ sei⁴⁶⁹, was Bruno der Logik nach wohl auch gemeint hat, denn die Seele wird sozusagen von Gott bewegt (=Gott als erste Ursache).

Schule war gewesen, dass die sogenannte ungeschriebene Lehre Platons im wesentlichen die Lehre der mathematischen Prinzipien der platonischen Ontologie und Erkenntnistheorie erfasst. Die sogenannte esoterische Lehre assoziiert man stets mit einer Geheimlehre, mit Mystik, Irrationalität, mit irrationalen metaphysischen Spekulationen oder ähnlichem. Solche Vorstellungen auch mit der platonischen „esoterischen Lehre“, also mit der platonischen Mathematiktheorie zu verbinden, lag deshalb besonders nahe, weil nicht nur die platonische Ideenlehre in einer weit bis in die Anfänge der Neuzeit hinein einer spekulativen, unkritischen, nicht im eigentlichen Sinne wissenschaftlich rationalen Metaphysik bezichtigt worden war, sondern auch weil man den Platonismus und speziell eben auch den antiken Neuplatonismus in einem engen Zusammenhang mit der Hermetik brachte. (Radke, Die Theorie der Zahl im Platonismus, Tübingen 2003, S. 1f) Halfwassen macht selbst einen Hinweis auf die Tübinger Platoninterpretation und erzählt sich selbst zu den Vertretern dieser Interpretation. (Halfwassen, Plotin und der Neuplatonismus, München 2004, S. 15) Die These hier ist, dass Bruno den Zahlenspekulationen der Neuplatoniker und jener der Pythagoreer folgte. Auch Hermes Trismegistos hat natürlich eine Rolle in diesem groß angelegten Synkretismus gespielt.

⁴⁶⁸Radke, Die Theorie der Zahl im Platonismus, Tübingen 2003, S. 487ff

⁴⁶⁹Vgl.: ebenda

Bruno sieht grundsätzlich eine Übereinstimmung zwischen Pythagoras und Platon die Zahlenlehre betreffend. Beide gehen davon aus, dass die Einheit das Prinzip von jeder Zahl sei. Auf der anderen Seite kritisiert Bruno Platon:

„Gervasio: Warum hat Platon – als der Spätere – es Pythagoras nicht gleichgetan oder ihn übertroffen?

Teofilo: Weil er lieber im Ruf eines Meisters stehen wollte, indem er eine nicht so gute Lehre auf weniger passende und angemessene Weise vortrug, als dadurch, dass er eine bessere Lehre auf bessere Weise vortrug, als Schüler angesehen zu werden... Ein jeder wird zugeben, dass es Platon nicht verborgen geblieben sein kann, dass die Einheit und die Zahlen zur Untersuchung und Bestimmung von Punkt und Figuren notwendig sind und dass nicht etwa umgekehrt diese der Untersuchung und Bestimmung der Zahlen dienen.“⁴⁷⁰

Bruno folgt in seiner „Lehre von der Zahl“, wie er selbst sagt, Pythagoras. Die oft mit dem Pythagoreismus gleichgesetzte spekulative Zahlenlehre oder „Zahlenmystik“ mit dem Grundsatz „Alles ist Zahl“ ist nach Zhmuds Ansicht eine Erfindung von Neupythagoreern der römischen Kaiserzeit.⁴⁷¹ Aristoteles meint in der „Metaphysik“, dass für die Pythagoreer das ganze Himmelsgebäude Harmonie und Zahl sei.⁴⁷² Bruno geht offensichtlich von dieser These aus, wobei es hier gewisse Widersprüche zur Lehre von Platon gibt, wie er sie im „Timaios“ vertritt. Denn in der zuvor angegebenen Stelle im „Timaios“ kann man nicht unbedingt, von der These „Alles ist Zahl“ ausgehen, denn die Zahl ist ja „nur“ Ordnungsprinzip für die Erscheinungen. Im 1. Jahrhundert v. Chr. kommt es im Römischen Reich zu einer Wiederbelebung der Lehre des Pythagoras. Dieser "Neupythagoreismus", der bis in die Spätantike fort dauert, wird größtenteils von Platonikern bzw. Neuplatonikern wie Iamblichos (250-330) getragen, die kaum

⁴⁷⁰ Bruno, Über die Ursache, das Prinzip und das Eine, Stuttgart 2000, S. 140

⁴⁷¹ Zhmud, Wissenschaft, Philosophie und Religion im frühen Pythagoreismus, Berlin 1997, S. 60-64, 142-151, 261-279.

⁴⁷² Aristoteles, Metaphysik, A, 5, 986a

zwischen Pythagoreismus und Platonismus unterscheiden. Iamblichos schreibt in seinem Buch „De vita pythagorica liber“⁴⁷³:

„Das Erste war für ihn (Pythagoras) Zahl und Proportion, deren Natur sich durch alle Dinge hindurchzieht. Nach Zahl und Proportion ist ja dieses All harmonisch zusammengefügt und in rechter Art geordnet. „Weisheit“ ist ein wirkliches Wissen um das Schöne, Erste, Göttliche, Unvermischte und stets im gleichen Zustand Befindliche (durch Teilhabe daran können auch die anderen Dinge schön heißen); Philosophie dagegen ist das Streben nach solcher Schau.“

Im Neupythagoreismus sind altpythagoreische Ideen mit älteren und jüngeren Legenden und (neu)platonischen Lehren verschmolzen. Die Natur der Zahl zieht sich durch alle Dinge und Iamblichos glaubt, dass Pythagoras das Erste (hen) im Sinne Platons und Plotins gelehrt hat. Der Gedanke der Teilhabe findet sich laut Iamblichos ebenfalls in der Lehre von Pythagoras. Dasselbe sagt auch Aristoteles:

„Platon postulierte transzendente Ideen und behauptete, die sinnlich wahrnehmbaren Dinge beständen neben den Ideen und würden alle nach den Ideen benannt. Die Menge der mit den Ideen gleichnamigen Dinge bestehe durch Teilhabe (an den Ideen). Mit dem Ausdruck Teilhabe führte er aber bloß eine neue Bezeichnung ein. Denn die Pythagoreer sagen, die seienden Dinge bestehen aufgrund ihrer Nachbildung der Zahlen.“⁴⁷⁴

Die Aussage lässt vermuten, dass Aristoteles darauf hinaus will, dass die Zahlen der Pythagoreer dasselbe seien wie die transzendenten platonischen Ideen. In dieser Weise haben Iamblichos und der antike Neuplatonismus Pythagoras und die Neupythagoreer verstanden. Fest steht, dass der „Pythagoreismus“ von Bruno mit einem Pantheismus nicht vereinbar ist, weil Pythagoras (und Bruno) von der Unsterblichkeit der Seele ausgehen und dies widerspricht dem Pantheismus, wie er von den Stoikern vertreten wird. Es kann aber sehr wohl zu Missverständnissen kommen, wenn man Pythagoras nicht platonisch bzw. neuplatonisch interpretiert.

⁴⁷³ Iamblichos, De vita pythagorica liber, 1963, S. 63; Der Klammerausdruck wurde vom Übersetzer hinzugefügt.

Ein Punkt bei Pythagoras, der sehr genau an die Lehre der Stoiker erinnert, ist der Gedanke des Weltenjahres, der ja auch bei den Platonikern vorkommt. Der Weltprozess vollzieht sich in Zyklen, und die Gestirne und Weltsysteme kehren immer wieder an ihren ursprünglichen Ort zurück, und die Weltenuhr läuft von Neuem ab, von Ewigkeit zu Ewigkeit. Bis in das kleinste erstreckt sich diese ewige Wiederkunft aller Dinge.⁴⁷⁵ Die These hier ist, dass Bruno der neuplatonischen Interpretation von Pythagoras gefolgt ist, mit der Einschränkung, dass Bruno nirgends von der ewigen Wiederkehr des Gleichen spricht. Bruno nimmt den ständigen Wandel aller Dinge an. Dass bestimmte Gestirnskonstellationen immer wieder kehren, widerspricht der Theorie von Bruno nicht. Die Pythagoreer betrachteten die von ihnen angenommene Harmonie in der Natur und speziell in den gleichmäßigen Kreisbewegungen der Himmelskörper als Manifestation einer göttlichen Weltlenkung. In der Epoche des Hellenismus gibt es bei den Pythagoreern einen astrologischen Fatalismus, also die Lehre von der zwangsläufigen ewigen Wiederkunft aller irdischen Verhältnisse entsprechend der zyklischen Natur der Gestirnbewegungen. Wenn alle Planeten nach Ablauf einer langen kosmischen Periode, des „Großen Jahres“, ihre Ausgangsstellung wieder erreicht haben, beginnt nach diesem Mythos die Weltgeschichte von Neuem als exakte Wiederholung.⁴⁷⁶ Diese Vorstellung, die, wie bereits erwähnt, bei den Stoikern verbreitet ist, wird Pythagoras selbst zugeschrieben⁴⁷⁷ – ob zu Recht, ist ungewiss. Diese Parallelen könnten Interpreten immer wieder dazu verleitet haben, den Pythagoräern einen Pantheismus oder zumindest die Nicht-Existenz eines transzendenten Gottes zu unterstellen.

⁴⁷⁴ Aristoteles, *Metaphysik*, A 6, 987b 8f., Vgl. auch: J. Mansfeld, *Die Vorsokratiker I*, Leipzig 1999, S. 153

⁴⁷⁵ Hirschberger, *Geschichte der Philosophie*, Band I, Freiburg im Breisgau 1980, S. 25

⁴⁷⁶ Bartel Leendert van der Waerden, *Die Pythagoreer*, Zürich 1979, S. 252ff

⁴⁷⁷ Porphyrius, *Vita Pythagorae*, 1982, S. 19

Sicher ist hingegen, dass Pythagoras von der Seelenwanderung überzeugt ist und dabei keinen Wesensunterschied zwischen menschlichen und tierischen Seelen annimmt. Diese religiöse Idee vertreten zuvor die Orphiker, die die Überzeugung von der Unsterblichkeit der Seele voraussetzt. Einer Legende zufolge ist Pythagoras imstande gewesen, sich an seine früheren Inkarnationen zu erinnern, zu denen der trojanische Held Euphorbos gehört hat. Das Schild des Euphorbos, der in Argos im Tempel der Hera als Beutestück aufbewahrt worden ist, soll Pythagoras als den seinigen erkannt haben.⁴⁷⁸ Der Gedanke der Seelenwanderung und die Annahme der „Unsterblichkeit der Seele“ sind mit der stoischen Seelenlehre nicht vereinbar.

Die Ausführungen in diesem Kapitel sollen nur mehr als Ergänzung zu den beiden vorigen gelesen werden, denn es wurde dort bereits bewiesen, dass der Seelenbegriff von Bruno mit jenem der Stoa nicht ident ist.

5.4.4 DIE INDIVIDUELLE SEELE UND DIE ASTROLOGIE

Die Seele ist nicht nur „sich bewegende Zahl“, sondern sie steht auch in Zusammenhang mit dem Makrokosmos und mit der Astrologie. Dass Bruno an Astrologie glaubt, das macht er in der Einleitung seiner Schrift „Über das Unendliche, das Universum und die Welten“ klar:

„... mein Gott sei mir immer geneigt, die Herrscher unserer Welt mögen mir günstig sein, und die Gestirne mögen mir die Saat für das Feld und das Feld für die Saat so bereiten, dass der Welt nützliche und rühmliche Frucht meiner Arbeit werde - ...“⁴⁷⁹

⁴⁷⁸ Bartel Leendert van der Waerden, Die Pythagoreer, Zürich 1979, S. 55f

⁴⁷⁹ Giordano Bruno, Über das Unendliche, das Universum und die Welten. In: Peter Sloterdijk, Giordano Bruno, München 1999, S. 436

Im ersten Dialog der „Eroici Furori“ geht Bruno auf die Tierkreise ein.

„Cesarino: Man behauptet, dass alle Dinge auf dieser Welt den Gipfel der Vollkommenheit erreichen werden, wenn nur das ganze Universum erst nach jeder Richtung eine ihnen angemessene Konstellation biete. Und dies, meint man, werde dann der Fall sein, wenn alle Planeten das Zeichen des Widders erreichen. Denn dieses, das zur achten Sphäre gehört, sei ein Verbindungsglied mit dem unsichtbaren und höheren Firmament, wo der andere Tierkreis sei.“⁴⁸⁰

Im Laufe eines Weltenjahres⁴⁸¹ durchschreitet der Weltlauf die verschiedensten Zustände und Wirkungen:

„Und was die Zustände der Welt betrifft, so können wir, wenn sie finster und schlimm sind, ihnen mit Sicherheit Licht und Besserung prophezeihen, wenn sie aber glücklich und in guter Verfassung sind, können wir ohne Zweifel eine Wendung zur Unordnung und Unwissenheit erwarten, wie bekanntlich Hermes Trismegistos, als er Ägypten im vollen Glanze der Wissenschaft und Divination strahlen sah, so dass die Menschen geradezu Genossen der Götter und Dämonen und im Vollbesitze der Religion zu sein sich rühmen durften, in jene prophetische Klage gegen Asklepios ausbrach, dass auf diese Zeit eine Zeit der Finsternis und neuer Religionen und Kulte folgen müsse, in der man von dem damaligen Wissen und Glauben nichts als fabelhafte und verächtliche Reste übrig geblieben sehen würde.“⁴⁸²

Aus diesem Zitat geht hervor, wie sehr sich Bruno auf die „ägyptische Religion“ bezieht, die für ihn die wahre Religion ist. Bruno verweist bei der Astrologie und bei der Theorie des Weltenjahres auf Hermes Trismegistos. Wie bereits erwähnt

⁴⁸⁰ Giordano Bruno, Gesammelte Werke, Band 5, Jena 1907, S. 135

⁴⁸¹ ebenda; Das große Weltenjahr, auch das platonische Jahr genannt, ist der Zeitraum, dessen die Fixsterne bedürfen, um vermöge der sogenannten Präzision, das heißt einer der Bewegung der Sonne entgegengesetzten Bewegung einen Kreis um den Pol der Ekliptik zu durchlaufen. Laut Kühlenbeck kam dieser Gedanke aus der indischen Geheimlehre eventuell nach Ägypten und von dort aus kam es an die griechischen Philosophen. Dieses Weltenjahr ergibt nach „moderner Berechnung“ $360 \text{ mal } 72 = 25920$ Sonnenjahre. Dieses Weltenjahr bildet aber wiederum nur sozusagen einen Tag im Verlaufe der längeren kosmischen Perioden. (Giordano Bruno, Gesammelte Werke, Band 5, Jena 1907, S. 286f)

⁴⁸² ebenda, S. 137

schreibt Hermes Trismegistos im „Corpus Hermeticum“ über Astrologie und die Seele:

„Die Seele nun, den Leib annehmend, gleich wie es durch das Schicksal bestimmt ist, machet denselben lebendig durch das Werk der Natur. Die Natur aber machet die Zusammenstimmung mit der Stellung der Sterne eins, und vermenget die vielfältige vermengende Theile nach der Zusammenstimmung der Sterne, so dass sie miteinander eine Uebereinstimmung und Schicksal haben.“⁴⁸³

Das Schicksal der Seele ist bestimmt durch die Sternkonstellationen, sodass das Gesetz „Wie oben, so unten“ wieder seine Richtigkeit hat. Genau wie hier Trismegistos schreibt, so sieht auch Bruno den Zusammenhang zwischen Seele und Astrologie. Die Freiheit der menschlichen Seele wird trotz Schicksal, Vorhersehung und Notwendigkeit aber nicht aufgegeben. Die Seele entscheidet sich „im Sinne der Vorhersehung“. Wie Freiheit und Notwendigkeit hier zusammen zu denken sind, ist eine schwierige Frage. Bruno hat die Vorstellung, dass die göttliche Vorhersehung oder der göttliche Plan mit der Freiheit der menschlichen Seele vereinbar sind, weil sich alle Seelen im Sinne dieser Vorsehung entscheiden und zwar aus Freiheit.

Plotin weist ebenso auf die Bedeutung der Astrologie im Zusammenhang mit dem Menschen bzw. der Seele hin. Auch für ihn gilt indirekt das hermetische Prinzip „Wie oben so unten“:

„... ein einheitlicher Urgrund macht uns dem All einen Organismus, welcher EINES-VIELES ist und AUS-ALLEN-EINES; und wie beim Einzelwesen jeder Teil ein eignes Geschäft zugeordnet erhielt, so haben auch die Wesen im All je ihr Geschäft, und zwar in noch höherem Grade als auf Erden, weil sie nicht nur Teile sind, sondern Ganzheiten und größer. So geht denn jedes Einzelne aus einheitlichem Urgrund heraus und tut sein eignes Geschäft.“⁴⁸⁴

⁴⁸³ H. Trismegistos, Die XVII Bücher des Hermes Trismegistos, München 1997, S. 137

⁴⁸⁴ Plotin, Enneaden, II 3, 7, 20

Plotin baut den Zusammenhang zwischen dem Mikrokosmos (Mensch) und dem Makrokosmos (All) systematisch in sein System ein.

„... denn um dessentwillen vor allem ist beispielsweise die Galle da, sie dient dem Gesamtorganismus und zügelt die benachbarten Organe; denn sie musste den Zorn wecken und musste das Ganze und das benachbarte Einzelne am Übermaß hindern. So bedurfte es auch im vollkommenen All eines derartigen Organs;“

Im „vollkommenen All“ kommt die Aufgabe, die im menschlichen Organismus der Galle zukommt, dem Planet Merkurs zu. Plotin sagt noch genauer, welche Bedeutung die Gestirne oder vielmehr die Konstellation der Gestirne im All haben:

„... mitwirkend fürs Ganze sind dabei auch die Gestirne tätig, welche ja Teile des Himmels von nicht geringem Umfange sind; Und zugleich sind sie so weitleuchtend um des Anzeigens willen. So zeigen sie denn alles an, was in der sichtbaren Welt geschieht; was sie aber bewirken, sind andere Dinge, und zwar sind es die handgreiflich von den Gestirnen vollzogenen Taten. Wir aber tun die der Seele obliegenden Werke der Natur gemäß, solange wir nicht straucheln in der Vielheit des Alls;“⁴⁸⁵

Die Seele ist somit ähnlich wie bei Bruno frei. Gleichzeitig „bestimmen“ aber die Gestirne, was in der sichtbaren Welt geschieht. Schicksal und Freiheit werden bei Plotin ähnlich verstanden wie bei Bruno. Hier kann einmal mehr die Übereinstimmung zwischen der neuplatonischen Philosophie und der hermetischen Philosophie nachgewiesen werden. Aus den beiden Denksystemen nimmt Bruno seine Gedanken auf, wobei Hermes Trismegistos für ihn derjenige ist, der das ursprüngliche Wissen über die wahre Philosophie bzw. Religion besitzt.

⁴⁸⁵ Ebenda, II 3, 8, 5

5.4.5 FAZIT

Es konnte in diesem Kapitel gezeigt werden, dass für Bruno Gott eine „Dreieinheit“ ist. Das betrifft zumindest seine lateinischen Schriften. In Bezug auf sein Hauptwerk „Über die Ursache, das Prinzip und das Eine“ könnte man argumentieren, dass die Weltseele im Sinne der neuplatonischen Emanationslehre bereits ein Abbild von Gott ist. Jedenfalls ist der „intellectus universalis“ physische Wirkursache und hauptsächlichliches Vermögen der Weltseele und damit zugleich universale Form des Weltalls. Die Weltseele fließt in die Seele der Sphären und diese in die Seelen der übrigen Lebewesen.⁴⁸⁶ Mit dieser Feststellung bestärkt Bruno seine neuplatonisch-hermetische Emanationslehre. Bruno bezieht sich, wie gezeigt, auf Plotin, wenn er sagt: „Der Leib ist also in der Seele wie die Seele im Geist und der Geist ist entweder Gott oder der Geist ist in Gott“.⁴⁸⁷

Die Hauptthese aus diesem Kapitel ist, dass Bruno einen platonisch bzw. neuplatonisch-hermetischen Seelenbegriff hat, der nicht mit einem vollständig immanenten Gott einhergeht. In der stoischen Seelenlehre (die von einem vollständig immanenten Gott ausgeht) ist die Seele untrennbar mit der Materie bzw. mit dem Körper verbunden. Die Annahme der Präexistenz der Seele bzw. die Wiederverkörperung der Seele geht nicht konform mit der stoischen Seelenlehre, die den Dualismus zwischen Seele und Körper ablehnt. Der Dualismus von Seele und Körper ist bei Bruno eingebettet in das hierarchische neuplatonische System. Eine weitere These ist, dass die Auffassung Brunos vom Mensch als Mikrokosmos, und die damit einhergehende Aufwertung des Körpers, zu Missverständnissen in der Sekundärliteratur geführt hat. Der Mensch ist bei Bruno, laut einiger Interpreten, nicht mehr ein Bild Gottes, sondern nur mehr ein Bild des Makrokosmos. So wurde der Pantheismus letztlich oft begründet.

⁴⁸⁶ Bruno, Über die Monas, die Zahl und die Figur, Hamburg 1991, S. 51

⁴⁸⁷ Giordano Bruno, Von den heroischen Leidenschaften, In: Sloterdijk, Giordano Bruno, München 1999, S. 96

Die Problematik des Dualismus von Körper und Seele bzw. die Einheit von Körper und Seele ist schon Thema im „Sophistes“ von Platon. Er geht dabei auf die Gigantenschlacht zwischen den Materialisten und den Ideenfreunden ein. Platon meint zuerst, dass auch die Materialisten von einem beseelten Körper ausgehen würden, andererseits sei aber für die Materialisten die Seele etwas Seiendes.⁴⁸⁸ Das Seiende ist aber das Werden und damit ist die Seele etwas, das dem Entstehen und Vergehen unterworfen ist. Gleichzeitig würde die Materialisten laut Platon daran festhalten, dass die eine Seele gerecht und die andere ungerecht sei. Ebenso sei eine Seele verständig und die andere unverständlich. Diese Tugenden oder auch „Untugenden“ sind natürlich weder sichtbar noch tastbar.⁴⁸⁹ Mit diesen unsichtbaren Dingen ist so etwas wie eine eigene Substanz vorhanden. Die Materialisten geben aber keine genaue Auskunft darüber, ob beispielsweise die Vernunft nicht zu den seienden Dingen gehört oder ob diese leibhaft ist.⁴⁹⁰ Bei Bruno kann klar herausgearbeitet werden, dass die Seele einerseits unsterblich und andererseits die Vernunft ein Bestandteil dieser unsterblichen Seele ist. Alle Interpreten, die Bruno für einen Pantheisten halten, haben keine Anzeichen für einen (neu)platonischen Seelenbegriff gefunden. Dies konnte an den gezeigten Stellen eindeutig gezeigt werden.

⁴⁸⁸Platon, Sophistes, 246c-247a

⁴⁸⁹ ebenda, 247a-d

⁴⁹⁰ ebenda

6 DER MATERIEBEGRIFF IN BRUNOS PHILOSOPHIE

Bisher wurde die Metaphysik in der Philosophie Brunos betrachtet. Nun soll der Materiebegriff noch genauer analysiert werden, weil dieser eine zentrale Rolle im gesamten Werk Brunos spielt. Bruno erklärt die Materie zu etwas „Göttlichem“ und daher sahen viele Interpreten in Bruno einen Vordenker des Materialismus.

Diese These soll nun anhand des Begriffes der Materie untersucht werden. Die These, dass Bruno einen einheitlichen Begriff von Materie in seinen Schriften verwendet, soll vorab festgehalten werden.

Brunos Materiebegriff leitet sich aus einer Auseinandersetzung mit der Philosophie des Aristoteles ab. Bevor also der Materiebegriff selbst bei Bruno analysiert wird, muss nochmals eine Replik auf diesen Begriff bei Platon, Plotin und Aristoteles gemacht werden, weil diese Denker Brunos Materie-Begriff wesentlich mitbestimmt haben.

6.1 DER BEGRIFF DER MATERIE BEI PLATON UND PLOTIN

Zunächst soll eine grundlegende Bemerkung zum Begriff der Materie in der antiken Philosophie gemacht werden. Der Begriff der Materie (*hyle*) taucht das erste Mal bei Aristoteles auf. Platon hat niemals den Begriff *hyle* als Materie im Sinne von Aristoteles verstanden, sondern *hyle*⁴⁹¹ wird von Platon in der damals allgemeinen Bedeutung als „Holz“ (=Material) gebraucht.⁴⁹² Platon bezeichnet Materie, so wie Bruno diesen Begriff verwendet, als *chora*. Dieser Begriff kommt im „Timaios“ vor und Platon spricht von der dritten Gattung.⁴⁹³ Warum wird aber nun diese Bezeichnung der „dritten Gattung“ verwendet? Platon unterscheidet zwischen drei Bereichen:

⁴⁹¹Platon, Timaios, 69a; An dieser Stelle wird *hyle* mit Material übersetzt.

⁴⁹² E. Varessis, Die Andersheit bei Plotin, Stuttgart 1996, S. 100f

⁴⁹³ Platon, Timaios, 52b

1. „*paradeigmatos eidos*“, dem intelligiblen Wesensgrund vom Werden. (=Ideenkosmos)
2. „*mimema paradeigmatos*“, dem Werden oder dem Sinnenfälligen selbst.
3. und einem dunklen (*amydron*) und selbst schwer zu erfassenden „*chalepos eidos*“, welches das Zugrundeliegende des Werdens ist. 494

Platon sagt zu Letzterem genauer:

„Eine dritte Gattung wiederum ist die immer seiende des Raumes, die kein Vergehen kennt und allem einen Platz bietet, was ein Entstehen hat, ...“ 495

Hier kommt der Begriff *chora* vor. Wie noch zu zeigen sein wird, versteht Platon unter *chora* fast das Gleiche, was Bruno unter Materie versteht. Dieser Raum nimmt nun bei Platon alle Abbilder des Denkbaren und Ewigen auf:

„Ebenso kommt es auch demjenigen [dem Raum] zu, das immer wieder alle Abbilder des Denkbaren und Ewigen in seinem gesamten Umfang in richtiger Weise aufnehmen soll, von Natur aus frei zu sein von allen Formen. Deshalb dürfen wir die Mutter und Aufnehmerin des gewordenen Sichtbaren und überhaupt Wahrnehmbaren weder Erde noch Luft noch Feuer noch Wasser nennen, noch alles, was aus diesen Elementen besteht, noch das, woraus diese wiederum bestehen, als Bezeichnung verwenden, sondern wenn wir sie als etwas Unsichtbares und Gestaltloses bezeichnen, das alles aufnimmt und am Denkbaren auf eine unerklärliche Weise Anteil hat, ...“ 496

Der Raum ist Aufnehmer alles Sichtbaren, der selbst jedoch unsichtbar und nicht vergänglich ist. Platon sagt in dem angeführten Zitat auch Mutter (*meter*), was in unserem Wort „Materie“ anklingt. Der Raum hat auch „Anteil“ an den ewigen Ideen

⁴⁹⁴ E. Varessis, Die Andersheit bei Plotin, Stuttgart 1996, S. 112

⁴⁹⁵ Platon, Timaios, 52b

⁴⁹⁶ Platon, Timaios, 51a; Der Klammerausdruck wurde vom Verfasser hinzugefügt.

(wenn auch auf unerklärliche Weise) und somit kann man wohl nicht von einem radikalen Dualismus sprechen, auch wenn das Sein, das Werden und auch der Raum ontologisch voneinander verschieden sind. Der Raum, wie ihn Platon im „Timaios“ konzipiert, ist auch kein stoffliches Ding, sondern ein ontologisches Prinzip, das nur vom Denken als Grundlage aller stofflichen Körperlichkeit erschlossen werden kann.

Es ist zu bemerken, dass man bei Platon hier auf eine philosophiehistorische Paradoxie stößt, denn dieser Begriff, so wie er ihn im „Timaios“ definiert, entstammt einer idealistischen Philosophie. Die materialistischen Philosophen vor Platon (einschließlich der Atomisten) kennen diesen Begriff der Materie oder des Raumes nicht. Sie nehmen nur konkrete materielle Urbausteine der körperlichen Welt an, wie etwa die Elementarkörper Feuer, Wasser, Erde und Luft. Die Atomisten halten die Urbausteine aller Körper für unteilbar und stabil, was dem Begriff der Materie von Platon bereits nahe kommt. Die Stoiker übernehmen schließlich den Begriff von Platon, bringen es aber zu keiner kohärenten Konzeption von dem Begriff der Materie, weil sie diese immer wieder für körperlich halten. Sie identifizierten die Materie mit einem konkreten Körperbaustein, nämlich dem Feuerelement.⁴⁹⁷

Eine Frage stellt sich noch: Die Materie (oder der Raum) ist das ontologische Prinzip der Erscheinungen und letztere unterliegen sozusagen einem Seinsmangel. Damit würde es nahe liegen, dass man die Materie im Sinne Platons mit dem Bösen oder Schlechten (kakón) in einem metaphysischen (nicht moralischen) Sinne identifiziert.⁴⁹⁸ Platon selbst spricht nirgends vom Bösen und die Stelle im „Timaios“, wo die Teilhabe des Raumes an den ewigen Ideen behauptet wird, wurde dargelegt. Man spricht in der Sekundärliteratur bei Platon, zu Recht von einem Prinzipienmonismus.⁴⁹⁹

⁴⁹⁷ Halfwassen, Plotin und der Neuplatonismus, München 2004, S. 120f

⁴⁹⁸ ebenda, S. 122

⁴⁹⁹ E. Varessis, Die Andersheit bei Plotin, Stuttgart 1996, S. 294

Plotin verwendet im Gegensatz zu Platon *hyle* anstatt von *chora*. Für Plotin ist die Materie (*hyle*) in ihrer Unbestimmtheit das „wahrhaft Nichtseiende“ (*ontos me on*).⁵⁰⁰ Die Materie ist überhaupt nur in der Weise, dass sie „außerhalb des Seienden in dem Nichtsein ihr Sein hat“.⁵⁰¹ Man kann die Materie auch als das Wesen des Nichtseienden bezeichnen.⁵⁰² Von Platon übernimmt Plotin, der sich als Interpret der Philosophie Platons versteht, die Bezeichnungen über die Materie als Grundlage des Werdens wie auch die negativen Eigenschaften (formlos, gestaltlos und unsichtbar). Die Materie bleibt somit jeglicher kategorialen Bestimmung entzogen.⁵⁰³

Die körperliche Materie der vergänglichen Dinge erhält eine immer neue Gestalt. Die intelligible Materie (*hyle noete*) aber ist alles zugleich. Es gibt nichts, in das sich diese nicht verwandeln könnte, denn sie hat schon alles in sich. Plotin erklärt den Grund für die Existenz der intelligiblen Materie:

„Ferner wenn es in der oberen Welt einen intelligiblen Kosmos gibt und der irdische sein Abbild ist, dieser aber zusammengesetzt ist unter anderem aus Materie, dann muss es auch dort oben Materie geben.“⁵⁰⁴

Jede Idee dieses intelligiblen Kosmos hat eine eigene Gestalt und wo eine Gestalt ist, da wird etwas gestaltet. Die intelligible Materie nimmt die intelligible Form auf. Dies ist ein Unterschied zu Platon. Eine weitere Differenz zu Platon ist, dass Plotin die Materie als das Böse bezeichnet.⁵⁰⁵ Man kann also insofern von einem Prinzipidualismus bei Plotin sprechen.⁵⁰⁶ Dieser Prinzipidualismus gilt für die Begriffe Geist (*nous*) und Materie (*hyle*). Diese beiden gehen aber wiederum aus dem Einen (*hen*) hervor. Es gibt damit nur einen Emanationsgrund. Daher ist der

⁵⁰⁰Plotin, *Enneaden*, II 5, 5, 24

⁵⁰¹ebenda, II 5, 5, 28f

⁵⁰²ebenda, I 8, 3, 4f

⁵⁰³ebenda, II 4, 8, 14

⁵⁰⁴Plotin, *Enneaden*, II 4, 12, 9ff

⁵⁰⁵ebenda, II 4, 12, 66

⁵⁰⁶Varessis, *Die Andersheit bei Plotin*, Stuttgart 1996, S. 295

Prinzipiendualismus wieder relativiert. Relativ gut zum Ausdruck kommt der angesprochene Prinzipiendualismus an folgender Stelle in den „Enneaden“:

„Ist denn die Materie noch ein Böses, da sie so einen guten Teil enthält? Ja, deshalb, weil sie des Guten bedurfte, denn sie hatte es ja nicht. Denn ein Wesen, welchem ein Stück fehlt und ein anderes Stück hat es, das steht vielleicht in der Mitte zwischen Gut und Böse, wenn es ein gewisses Gleichgewicht nach beiden Seiten innehält; was aber nichts hat, das muss, da es in Armut ist, vielmehr da es Armut ist, notwendig böse sein.“⁵⁰⁷

Der Dualismus im Sinne Plotins muss auf jeden Fall unterschieden werden vom Dualismus der Gnosis, denn gemäß der gnostischen Lehren existiert die Materie selbständig, das heißt unabhängig von einer aufgrund der Emanation sich stufenweise vollziehenden Seinsentfaltung. Bezüglich der Gnostiker ist noch anzumerken, dass das Vielheitsprinzip (Prinzip des Werdens) ein Prinzip des Bösen ist. Bei Plotin hingegen gibt es keine „Idee des Bösen“ (=böser Nous).⁵⁰⁸ Die Materie oder das Böse (kakon) ist das Prinzip für alles nur relativ Böse oder Schlechte einschließlich dem moralischen Bösen.⁵⁰⁹ Das moralisch Böse entsteht nach Plotin ausschließlich in der menschlichen Seele und zwar, weil sich die Seele in die Materie hinein verstrickt. Dies geschieht allerdings aus Freiheit, die Ursprung ihrer Handlungen ist. Die Freiheit des Willens, durch den sich die Seele ursprünglich vom Geist trennt, ist somit der Grund für die Erzeugung der Materie. Damit ist Plotins Lehre von der Setzung der Welt durch die Seele bis in ihre äußerste Konsequenz geführt.⁵¹⁰

An dieser Stelle sei auf das Kapitel 4.6.3 verwiesen, wo der Begriff der Möglichkeit (Potenz) bei Plotin bereits ausgeführt wurde. Wie dort gezeigt, unterscheidet sich das Potenzielle (energeia) bei Plotin nicht von der Auffassung des Aristoteles. Die

⁵⁰⁷ Plotin, Enneaden, II 4, 12, 66ff

⁵⁰⁸ Varessis, Die Andersheit bei Plotin, Stuttgart 1996, S.300

⁵⁰⁹ Plotin, Enneaden, I 8, 6

⁵¹⁰ Halfwassen, Plotin und der Neuplatonismus, München 2004, S. 125ff

Möglichkeit kann im Sinne von Aristoteles bei Plotin als das relativ Nicht-Seiende (kata symbebekos) bezeichnet werden. Das absolut Nicht-Seiende ist die Materie.

6.2 DER BEGRIFF DER MATERIE BEI ARISTOTELES

Aristoteles definiert *hyle* ebenfalls als das dem Werden Zugrundeliegende.⁵¹¹ Aristoteles entwickelt seine *hyle*-Lehre aus der Auseinandersetzung mit der vorsokratischen und platonischen Lehre. Eine ganz besondere Stellung hinsichtlich der Frage des Werdens nimmt der eleatische Monismus ein. Für Parmenides ist jede Art des Werdens (im Sinne von Entstehen und Vergehen) lediglich ein Sinnenschein. Damit entfällt bei ihm grundsätzlich die Frage nach einer Materie als Grundlage des Werdens. Die Seinslehre des Parmenides mündet in die Auffassung vom selbst unentstandenen und selbst unveränderlichen intelligiblen Seienden. Das Nicht-Seiende ist für Parmenides das dem Seienden absolut Entgegengesetzte. Da aber nur das Seiende Wirklichkeit ist, ist das Nicht-Seiende gleich Nichts. Aristoteles bemüht sich nun, die Seinslehre von Parmenides zu widerlegen.⁵¹² Aristoteles differenziert zwischen einem schlechthin Nichtseienden und einem relativ Nicht-Seienden (kata symbebekos).⁵¹³ Die Materie ist bei Aristoteles ein der Möglichkeit nach Seiendes und ist damit ein relativ Nicht-Seiendes. Aristoteles meint zur *hyle* in der Metaphysik:

„Der Stoff muss bei der Wandlung in Möglichkeit beides [Gegensatz] sein. Da das Sein zweierlei ist, so geschieht die Wandlung aus der Möglichkeit in die Wirklichkeit, z. B. aus dem, was die Möglichkeit hat, weiß zu sein, in das wirkliche Weiße. Ebenso ist es bei Wachsen und Abnehmen. Daher kann man nicht nur sagen, mittelbar entstehe etwas aus dem Nichtseienden, sondern alles entsteht

⁵¹¹Aristoteles, Physik, I 9, 192a 31-32

⁵¹²Varessis, Plotin und die Andersheit, Stuttgart 1996, S. 167f

⁵¹³Aristoteles, Physik, I 8, 191b

auch aus Seiendem, nämlich aus dem, was freilich nur „in Möglichkeit“ ist, „in Wirklichkeit“ aber nicht ist.“ 514

Die *hyle* ist jener Stoff der den Gegensätzen zugrunde liegt und sich in diese verwandelt. Die Materie muss somit die beiden Gegensätze enthalten. An dieser Stelle ist es nochmals wichtig, auf den Unterschied zwischen der *hyle*-Konzeption von Aristoteles und der *chora* bei Platon zu verweisen. Aristoteles kritisiert bei Platon die schlichte Gleichsetzung zwischen der *chora* und dem was er unter *hyle* versteht. Die platonische *chora* ist das parmenideische Nicht-Seiende und ist damit ein konträrer Gegensatz zur Form (*eidos*). Gemäß Aristoteles wird seitens der Platoniker auch nicht explizit dargestellt, wie aus einem negativen Prinzip die Seinsordnung hervorgehen kann.⁵¹⁵ Auch für Aristoteles gibt es aber neben dem Relativ-Nichtseienden (*hyle*) ein schlechthin Nichtseiendes. Dieses Nichtseiende bezeichnet er in der Physik auch als das Gestaltlose. Die *hyle* hat das (schlechthin) Nichtseiende „nur als Eigenschaft“.⁵¹⁶

Was versteht nun Aristoteles unter dem Begriff der Form (*eidos*)? Er meint:

„Gestalt“ [*eidos*] nenne ich den Wesensbegriff jedes Gegenstandes und sein ursprüngliches Wesen.“ 517

Diese Gestalt (Form) entsteht nicht, weil es ein ursprüngliches Wesen ist. Es entsteht nur das aus der Form gebildete Gesamt Ding, das in jedem Stoff enthalten ist.⁵¹⁸ Da die Form nun das Wesen jedes Gegenstandes ist, ist sie der Materie (*hyle*) gewissermaßen übergeordnet:

⁵¹⁴Aristoteles, Metaphysik, XI 2, 1069b

⁵¹⁵ Varessis, Die Andersheit bei Plotin, Stuttgart 1996, S. 171

⁵¹⁶ Aristoteles, Physik, 192a

⁵¹⁷ Aristoteles, Metaphysik, 1032b 1-2. Der Klammerausdruck wurde vom Verfasser hinzugefügt.

⁵¹⁸ ebenda, 1033b

„Wenn mithin Gestalt ein ranghöheres Sein darstellt als Stoff, so ist sie mit derselben Begründung auch ranghöher als das Gesamtding.“⁵¹⁹

Aristoteles unterscheidet beim Begriff der Materie auch noch zwischen wahrnehmbarer und vorstellbarer Materie.⁵²⁰ Die vorstellbare Materie könnte auch als intelligible Materie (*hyle noete*) bezeichnet werden.⁵²¹ Bei der wahrnehmbaren Materie (*hyle aistete*) handelt es sich, wie bereits beschrieben, nicht um die „Materie des Sinnenfälligen“, sondern um die *prima materia* als Substrat für das Werden.

Was ist nun eine vorstellbare Materie? Die vorstellbare oder intelligible Materie ist durch Abstraktion aus dem Sinnlichen herausgehoben. Als Beispiel nennt Aristoteles die mathematischen Figuren.⁵²²

Aristoteles ist der Erste, der so etwas wie eine ontologische Möglichkeit entdeckt. Diese ontologische Möglichkeit ist nicht wie die anderen Möglichkeiten auf Bewegung und Veränderung bezogen, sondern auf das Sein bzw. die Wesenheit (*ousia*) der Dinge. Dieser Möglichkeit entspricht auch der ontologische Begriff der Wirklichkeit (*energeia*), die sich nicht wie eine Bewegung zu einem Vermögen, sondern wie eine Wesenheit zum Stoff verhält.⁵²³ Diese ontologische Möglichkeit ist Voraussetzung für die Möglichkeit, die in Bezug zur Bewegung steht.

6.3 DER BEGRIFF DER MATERIE BEI BRUNO

Bruno wird Pantheismus vorgeworfen, weil er die Materie so stark aufwertet. Er sagt beispielsweise in der Schrift „*De vinculis in genere*“ (1591):

⁵¹⁹ ebenda, 1029a

⁵²⁰ ebenda, z. B.: 1045a oder auch 1037a

⁵²¹ Varessis, *Die Andersheit bei Plotin*, Stuttgart 1996, S. 184

⁵²² Aristoteles, *Metaphysik*, 1036a

⁵²³ ebenda, 1048 b, 8f

„Die Materie ist also etwas Göttliches, wie auch die Form für etwas Göttliches gehalten wird, die entweder nichts ist oder etwas aus Materie.“ 524

Dieses Zitat dürfte zu manchen Fehlinterpretationen bezüglich des Materiebegriffes bei Giordano Bruno geführt haben. Außer in der bereits angegebenen Schrift thematisiert Bruno in seinem Hauptwerk „Über die Ursache, das Prinzip und das Eine“ den Begriff der Materie. Diese Schrift wird daher als Ausgangspunkt genommen und wenn nötig, werden Zitate aus anderen Schriften ergänzt. Aus der Sekundärliteratur ist im Zusammenhang mit dem Materiebegriff Paul Richard Blum hervorzuheben, der in seiner Schrift „Aristoteles bei Giordano Bruno“ in einem Kapitel sehr genau auf den Materiebegriff eingeht. Die Auseinandersetzung mit Aristoteles spielt in dieser Arbeit eine wichtige Rolle, weil man dadurch sehr genau erkennen kann, dass Bruno Aristoteles vom Standpunkte der Platoniker aus kritisiert hat und nicht vom Standpunkt eines Materialismus oder eines Pantheismus. Blum streicht eben Gesagtes in seinem Vorwort heraus:

„Wenn nun die Interpretation der Bedeutung, die Aristoteles bei Bruno einnimmt, zu einem besonderen Verständnis des philosophischen Anliegens des Nolaners geführt hat, dann kann in diesem Ergebnis die Möglichkeit gesehen werden, mit einer gezielten Absicht auch andere Quellen Brunos in ihren eigentümlichen Anverwandlungen aufzuspüren. So könnte etwa seine Stellung zum Neuplatonismus plotinischer oder florentinischer Prägung, zu Thomas von Aquin oder zum Universalienproblem weitere Aufschlüsse über seine philosophische Methode eröffnen.“ 525

Diese Aussage von Blum gilt allgemein für die Philosophie Brunos. Es wird aber zu zeigen sein, dass diese Aussage auch auf den Materiebegriff im speziellen übertragbar ist.

⁵²⁴ Giordano Bruno, *De vinculis in genere*, In: Sloterdijk, Giordano Bruno, München 1999, S. 224

⁵²⁵ P.R. Blum, *Aristoteles bei Giordano Bruno*, Studien zur philosophischen Rezeption, München 1980, S. 9f

Bevor erklärt wird, was Bruno genau unter dem Begriff der Materie versteht, soll noch kurz eine Begründung angeführt werden, warum es denn Materie überhaupt geben muss. Bruno zeigt die Notwendigkeit in Form eines Analogieschlusses. Bruno meint, dass alle, die die Materie für sich betrachten wollten, sich der Kunst bedienen würden. Er führt dabei die Platoniker, die Pythagoreer und die Peripatetiker an:⁵²⁶

„Schaut euch nur irgendeine Kunst an, wie zum Beispiel die des Holzschnitzers, der für all seine Gestaltung und Bearbeitung das Holz als Substrat verwendet, so wie der Schmied das Eisen und der Schneider das Tuch. Alle diese Künste schaffen aus einem ihnen eigenen Material verschiedene Gestalten, Ordnungen und Figuren, von denen keine ihrem Material ursprünglich und wesensmäßig angehört. So auch bedarf die Natur, der die Kunst ähnlich ist, für das Erschaffen ihrer Werke einer Materie; denn es kann unmöglich irgendein Wirkendes geben, das – um etwas zu gestalten – nichts hätte, woraus es gestalten könnte, ...“

Aber Bruno geht im dritten Dialog genauer auf den Begriff der Materie ein:⁵²⁷

„Diese Materie der Natur ist selbst nicht sinnlich wahrnehmbar wie die Materie der Kunst, da sie absolut keinerlei Form hat... Daher gibt es viele Substrate der Künste, aber nur ein Substrat der Natur; insofern jene Substrate nämlich von der Natur verschieden geformt sind, unterscheiden sie sich voneinander, während dieses Substrat in keiner Weise geformt ist und dadurch völlig unterschiedslos ist, da ja Verschiedenheit und Mannigfaltigkeit nur aus der Form hervorgehen.“

Es ist offenkundig, dass Bruno auf denselben Materie-Begriff hinaus möchte wie Platon und Plotin. Die Materie ist unterschiedslos, formlos und gestaltlos und ist Substrat der Natur oder des Werdens. Bruno sagt ähnlich wie Platon, dass die Materie der Schoß für alle Formen sei. Außerhalb des Schoßes der Materie gibt es keine Formen.⁵²⁸ Bruno spricht auch vom unendlichen Raum⁵²⁹ und kritisiert

⁵²⁶ Bruno, Über die Ursache, das Prinzip und das Eine, 2000, S. 83

⁵²⁷ Bruno, Über die Ursache, das Prinzip und das Eine, Stuttgart 2000, S. 84

⁵²⁸ Bruno, De vinculis in genere, In: Sloterdijk, Giordano Bruno, München 1999, S. 222

von diesem (platonischen) Standpunkt aus den Raum- und Ortbegriff des Aristoteles.⁵³⁰ Diese Kritik legt klar, dass das Universum nicht in einem begrenzten Raum „enthalten“ sein kann. Bruno sagt:

„Der Äther im vornehmen Sinne ist weder mit den Gestirnen noch mit Feuer noch mit Luft noch mit irgendeiner fünften Seinsform zu verwechseln.... Wir verstehen also unter Universum die unendliche stoffliche Substanz im unendlichen Raum.“
531

Der Begriff Äther wird hier synonym mit jenem der Materie verwendet und der Raum im stofflichen Sinne muss unendlich sein, weil das Universum unendlich ist.

Wie aus dem Gleichnis der Kunst hervorgeht, ist es allerdings nur mittels der Vernunft möglich die *chora* zu ergründen. Bruno nennt sowohl die Materie als auch die Form Prinzip.⁵³² Genauer gesagt ist die Seele Prinzip der Form. Ähnlich wie bei Aristoteles und Platon ist die Seele bzw. die Form vom ontologischen Rang her über die Materie zu stellen:

„... denn die Seele – untrennbar vom Schwefel, vom Quecksilber und vom Salz – ist das Formprinzip, das keinen materiellen Eigenschaften unterworfen ist, sondern ganz und gar die Materie beherrscht und nicht von der Tätigkeit der Chemiker berührt wird, ...“⁵³³

Bruno distanziert sich auch vom Materie-Begriff der Vorsokratiker:

⁵²⁹ Bruno, Über das Unendliche, das Universum und die Welten, Stuttgart 2004, S. 39

⁵³⁰ ebenda, S. 37

⁵³¹ Bruno, Gesammelte Werke, Band 6, Jena 1909, S. 138

⁵³² Bruno, Über die Ursache, das Prinzip und das Eine, Stuttgart 2000, S. 91

⁵³³ ebenda, S. 82

„Teofilo: Demokrit nun und die Epikureer behaupten, dass nichts sei außer körperlich Seiendem, und sie folgern daraus, die Materie allein sei die Substanz der Dinge und das Wesen der Gottheit, wie auch ein gewisser Araber namens Avicebron sagte ... Sie alle zusammen mit den Kyrenaikern, Kynikern und Stoikern erklären die Formen zu nichts anderem als zu gewissen akzidentiellen Eigenschaften der Materie.“⁵³⁴

Wenn die Form und im weiteren Sinne auch die Seele bloß eine akzidentielle Eigenschaft der Materie wäre, dann gebe es sozusagen einen ontologischen Vorrang der Materie und genau das ist nicht der Fall. Das ändert bei Bruno trotzdem nichts an der Tatsache, dass die Materie etwas Göttliches ist und genau dabei scheinen sich gewisse Interpreten „verfangen“ zu haben. Bruno sagt selbst noch, er sei lange Zeit der Auffassung der Vorsokratiker gewesen, weil ihre Beweisgründe eher noch der Natur entsprechen würden als die des Aristoteles.⁵³⁵ Aber gerade durch den höheren ontologischen Rang des Prinzips Seele-Form gegenüber der Materie wird der Materialismus von gewissen Vorsokratikern ausgeschlossen. Bruno machte auch klar, dass ein Pantheismus im Sinne der Stoiker nicht seiner Intention entspricht. Bruno folgt vielmehr in seiner Stufenontologie der (neu)platonisch-pythagoreischen Philosophie.⁵³⁶

Die Kritik des Materie-Begriffes von Aristoteles ist in einem vorhergehenden Zitat bereits angeklungen. Bruno kennt nur zwei Prinzipien der Natur, nämlich Seele-Form und Materie, während Aristoteles von der Akt-Potenz-Lehre ausgeht. Wie gezeigt wurde, gibt es bei Aristoteles ebenfalls eine „prima materia“. Bei diesem Konzept entwickelt sich alles Wirkliche aus der „bloßen Möglichkeit“. Bruno hat jedoch folgendes Problem mit der aristotelischen Lehre: Für Aristoteles ist die Möglichkeit ein rein logischer Begriff, den er zum Prinzip der natürlichen Dinge erhebt. Bruno begreift die Materie nicht bloß als logischen Begriff, sondern als ein

⁵³⁴ ebenda, S. 81

⁵³⁵ ebenda, S. 81

⁵³⁶ Hier wird davon ausgegangen, dass Bruno Pythagoras im Sinne vom Neuplatoniker Jamblichos interpretiert, der eine weitgehende Übereinstimmung zwischen Platon und Pythagoras annimmt.

Prinzip der Natur, das außerdem „prima materia“ im Sinne Platons ist.⁵³⁷ Bruno meint im „Acrotismus“ zum aristotelischen Prinzip Materie:

„... ich würde es nicht „wirklich“ nennen, weil es am Ende, wenn man richtig darüber nachdenkt, mehr als ein logisches denn physisches Prinzip erscheint.“

538

Bruno nennt wiederum (den historischen) Timaios und die Pythagoreer als Quelle für seine Kritik an Aristoteles. Bruno kritisiert weiters, dass Aristoteles das Prinzip Seele-Form nicht wirklich als Substanz benennt. Aristoteles und die Peripatetiker verstehen die Seele bloß als Akzidens und nicht als Substanz:

„Denn Prinzip von diesem oder jenem sein heißt noch nicht substantieller und absoluter Grund sein, sondern akzidenteller und relativer Grund, bezogen auf das Prinzipielle, da doch mein Wesen und meine Substanz nicht das bezeichnen, was daraus hervorgeht, das heißt, was ich tue oder tun kann, sondern vielmehr das, was ich als Ich bin, und zwar absolut betrachtet. Ihr seht also, wie sie [die Peripatetiker und Aristoteles] diese substantielle Form, welche die Seele ist, erörtern, die sie zwar zufällig als Substanz erkannt, niemals aber als Substrat betrachtet oder benannt haben.“⁵³⁹

Wie aus dem Zitat klar hervorgeht, glaubt Bruno einen wesentlich umfassenderen Seelenbegriff als Aristoteles zu haben. Die Seele ist nicht nur das Wesen (das Ich bin), sondern auch das, was die Form als Wirklichkeit hervorbringt. Bruno hat auch einen völlig anderen Begriff von der Möglichkeit als Aristoteles. Er meint auch, dass er die Möglichkeit in einer höheren und entfalteteren Weise verstehe als die Pythagoreer, die Platoniker und die Stoiker.⁵⁴⁰ Die absolute Möglichkeit ist Teil des ersten Prinzips, welches Gott ist:

⁵³⁷ Bruno, Über die Ursache, das Prinzip und das Eine, Stuttgart 2000, S. 90

⁵³⁸ Blum, Aristoteles bei Giordano Bruno, München 1980, S. 62; Der Acrotismus ist ein Kommentar von Bruno zur Physik des Aristoteles; Blum zitiert hier aus der lateinischen Schrift.

⁵³⁹ Bruno, Über die Ursache, das Prinzip und das Eine, Stuttgart 2000, S. 89. Der Klammerausdruck wurde vom Verfasser hinzugefügt.

⁵⁴⁰ ebenda, S. 97

„Betrachten wir nun das erste und vollkommene Prinzip, das alles ist, was es sein kann! Es würde nicht alles sein, wenn es nicht alles sein könnte; in ihm sind Möglichkeit und Wirklichkeit ein und dasselbe... Das, was alles ist, was es sein kann, ist das Eine, das in seinem Sein jegliches Sein enthält.“⁵⁴¹

Insofern unterscheidet sich Bruno im Gottesbegriff von Aristoteles. Denn der unbewegte Bewegter des Aristoteles ist reine Wirklichkeit, während bei Bruno das erste Prinzip (Gott, das Eine), sowohl Möglichkeit als auch Wirklichkeit in sich enthält. Die Möglichkeit als relative Materie aufgefasst, wie dies Aristoteles tut, lehnt Bruno strikt ab. Bruno unterscheidet sich so gesehen auch von Platon und Plotin, weil für diese der *nous* nicht so etwas wie „die absolute Möglichkeit“ enthält. Platon und Plotin nehmen auch an, die intelligible Materie sei die „Materie des *nous*“, weil der *nous* bereits eine Zweiheit sei und diese Zweiheit enthalte die intelligible Form und die intelligible Materie. Der *nous* wiederum geht aus der absoluten Einheit des Einen (hen) hervor. Für Bruno ist aber das eben genannte erste Prinzip schon die absolute Einheit, die alles in sich enthält (auch die Möglichkeit).

Aus dem zuvor diskutierten geht eigentlich wiederum folgendes hervor: Die Problematik mit dem Pantheismus sollte gelöst sein. Bruno vertritt einen Prinzipienmonismus und nicht einen Pantheismus, so wie dieser ganz zu Beginn der Arbeit definiert wurde. Man könnte auch statt Prinzipienmonismus Substanzmonismus sagen.⁵⁴² Sicherlich ist auch der Ausdruck Panentheismus gerechtfertigt.

⁵⁴¹ ebenda, S. 98

⁵⁴² ebenda, S. 103

7 SCHLUSSBEMERKUNGEN UND ABSCHLIESSENDE THESEN

Die Grundfrage dieser Arbeit war, ob und wie Gott in der Philosophie Brunos gedacht wird. In den folgenden Punkten sollen nochmals die grundlegenden Thesen der Arbeit zusammengefasst werden.

Giordano Bruno geht in seinem gesamten Werk von einem Gottesbegriff aus. In seinem Hauptwerk bezeichnet Bruno Gott als das erste Prinzip. Die These, die Hirschberger vertritt, dass das unendliche Universum Gott sei und die Welt nicht mehr ein Abbild Gottes darstellt, muss eindeutig verworfen werden. Bruno sagt, das unendliche Universum sei Ebenbild des ersten Prinzips.⁵⁴³ Die Transzendenz Gottes bleibt damit erhalten und die These des Pantheismus besteht zu Unrecht.

In seiner lateinischen Schrift „Lampas triginta statuarum“ geht Bruno von einer triadischen Struktur in Gott aus. Die intelligible Trias in Gott bezeichnet er als „plenitudo, idearum fons et lux“. Plenitudo heißt Fülle und meint die Seinsfülle des göttlichen Geistes. „Idearum fons“ kann mit „Quelle der Ideen“ übersetzt werden und *lux* entspricht dem, was Bruno mit Weltseele bezeichnet. Diese intelligible Trias erwähnt Bruno so in keinem anderen Werk. Die Weltseele ist jene „Wirkweise“ in Gott, die die Welt mit Licht (*lux*) durchdringt. Das Durchdringen der Welt mit Licht kann mit gewissem Vorbehalt auch als „Immanenz“ Gottes interpretiert werden. Von daher könnte die These des Pantheismus stammen und dies ist zum Teil naheliegend, weil die Immanenz Gottes in einem neuplatonischen System nirgends so klar hervorgehoben wird. Bruno hat aber damit nicht beabsichtigt die Transzendenz Gottes aufzuheben.

Der Gottesbegriff von Bruno ist mit dem unbewegten Bewegter des Aristoteles bzw. mit dem Geist (*nous*) von Plotin vergleichbar. Bruno hat allerdings Probleme mit der aristotelischen Vorstellung, dass der unbewegte Bewegter das begrenzte

⁵⁴³ Bruno, Über die Ursache, das Prinzip und das Eine, Stuttgart 2000, S. 62

Universum umgibt.⁵⁴⁴ Insofern kann er mit dem aristotelischen Gottesbegriff nichts anfangen. Der unbewegte Bewegter oder der „sich selbst denkende Geist“ aus der Metaphysik entspricht mit einer Einschränkung dem Gottesbegriff von Bruno.

Diese Einschränkung bezieht sich darauf, dass Bruno den Geist-Begriff Plotins noch um eine Komponente erweitert. Bruno verlegt die Möglichkeit in Gott, denn dieser wäre kein vollkommener Gott, wenn er nicht auch die Möglichkeit umfassen würde. Gott ist damit Möglichkeit und Wirklichkeit in einem, während Gott bei Aristoteles in der „Metaphysik“ und auch bei Plotin reine Wirklichkeit ist.

Bruno wurde von der Inquisition nie der Vorwurf gemacht, dass er einen Pantheismus oder gar einen Materialismus vertreten würde. Sehr wohl aber wurde ihm vorgeworfen, dass er Christus nicht als den inkarnierten Sohn Gottes anerkenne und er den Begriff der Weltseele mit dem des heiligen Geistes gleichsetze. Auch die unbefleckte Empfängnis Marias leugnet Bruno. Bruno spricht niemals von drei Personen in Gott, sondern lediglich von einer intelligiblen Trias. Die Inquisition hatte Recht damit, dass Bruno dem Christentum in diesem Punkt widerspricht.

Die Philosophie Brunos enthält den Grundgedanken der Stufenfolge des Seins. Alles ist in dem ersten Prinzip eingefaltet. Die Hierarchie geht von diesem ersten Prinzip aus und darauf folgen die Prinzipien Seele, Form und Materie. Diese Stufenfolge gleicht somit dem Neuplatonismus und kann mit einem Pantheismus nicht in Einklang gebracht werden. Es ist aber richtig, dass alles aus dem ersten Prinzip hervorgeht und damit kann man bei Bruno von Prinzipienmonismus sprechen.

Bruno wird mit der These des unendlichen Universums überhaupt zu einem Theoretiker der Unendlichkeit. Die unendliche Unendlichkeit ist gleichsam Gott und die endliche Unendlichkeit ist das vollkommene Abbild, nämlich das Universum. Das Universum kann man deswegen als endliche Unendlichkeit bezeichnen, weil es der Bereich des Werdens ist. Das Werden wiederum hat

⁵⁴⁴ Aristoteles vertritt diese Auffassung in der Schrift „Über den Himmel“.

keinen Beginn und kein Ende und damit wurde das Universum nicht von Gott im Sinne einer „creatio ex nihilo“ geschaffen. Aus dieser Theorie der Unendlichkeit, so wie sie Bruno vertritt, geht hervor, dass die These, Bruno habe ausschließlich Naturphilosophie betrieben, verkürzt ist, denn die Naturphilosophie hat sozusagen eine metaphysische Grundlage. Das unendliche Universum wiederum enthält unendlich viele Welten. Die Seele befindet sich in einem ewigen (unendlichen) Prozess des Auf- bzw. Abstieges zu bzw. von Gott. Und schließlich ist das Universum in einem unendlichen und unsichtbaren Raum, wobei Bruno letzteren als Materie bezeichnet. Diese Theorie der Unendlichkeit hat vor Bruno kein neuplatonischer Philosoph vertreten. Damit sprengt Bruno den Neuplatonismus, auch wenn er viele Grundgedanken aus diesem übernimmt.

Bruno ist auch ein Vertreter der hermetischen Philosophie. Die einzig wahre Philosophie ist aus seiner Sicht die ägyptische Philosophie. Es ist schwer einen wesentlichen Unterschied zwischen den Schriften des Hermes Trismegistos und der neuplatonischen Philosophie (Beispiel: Plotin) festzustellen. Manche christliche Neuplatoniker weisen zurecht auf die Ähnlichkeit der Aussagen von Trismegistos, zu jenen des Christentums und des Neuplatonismus hin. Ficino, Pico della Mirandola, Agrippa von Nettesheim und Paracelsus sehen Hermes Trismegistos als Propheten und Verkünder von Christus. Das Christentum ist von diesen Denkern mit der Hermetik verbunden worden, wodurch diese Denker sich teilweise in Gefahr gebracht haben. Bruno geht von der These aus, dass „die wahre ägyptische Philosophie“ vom Christentum verfälscht worden ist. Bruno ist im Gegensatz zu den vorher genannten Denkern nicht christlich. Charakteristisch für die hermetisch-ägyptische Philosophie ist der Glaube an eine Vorsehung. Man kann sich dieser mithilfe der Astrologie annähern. Das Schicksal ist schon vorgegeben aus „höherer Sicht“ und trotzdem wird die menschliche Freiheit insofern nicht aufgegeben, als sich die menschliche Seele ganz im Sinne dieses göttlichen Weltplanes entscheidet. Der Wille der menschlichen Seele und der „Wille Gottes“ gehen konform.

8 LITERATURVERZEICHNIS

I. Primärliteratur:

Bruno Giordano: Gesammelte Werke, Herausgeber der deutschen Übersetzung: Kuhlenbeck Ludwig, Bände 5 und 6, Jena 1907-1909

Bruno Giordano: Opera latine conscripta; Faksimile-Neudruck der Ausgaben von F. Fiorentino/F. Tocco; Neapel/Florenz 1879-1891; Insgesamt besteht diese Ausgabe aus drei Bänden (röm. Ziffern) in acht Teilen (arab. Ziffern); 1962

Bruno Giordano: Über die Ursache, das Prinzip und das Eine, Reclam Verlag, Stuttgart 2000

Bruno Giordano: Über das Unendliche, das Universum und die Welten, Reclam Verlag, Stuttgart 2004

Bruno Giordano: Die Kabbala des Pegasus, Felix Meiner Verlag, Hamburg 2000

Bruno Giordano: Über die Monas, die Zahl und die Figur, Herausgeberin: Elisabeth von Samsonow, Hamburg 1991

Bruno Giordano: Die Vertreibung der triumphierenden Bestie, Herausgeber: Paul Seliger, Berlin 1904

Sloterdijk Peter: Giordano Bruno, Ausgewählte Schriften, teilweise deutsche Übersetzung der Werke von Bruno mit einem Vorwort von Elisabeth von Samsonow, München 1999

II. Weiterführende Literatur:

Agrippa von Nettesheim: Die magischen Werke (De occulta philosophia), 2. Auflage, Fourier Verlag, Wiesbaden 1985

Albertini T.: Marsilio Ficino, Das Problem der Vermittlung von Denken und Welt in einer Metaphysik der Einfachheit, München 1997

Aristoteles: Über die Seele, Griechisch-deutsch, Einleitung und Übersetzung Horst Seidl, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1995

Aristoteles: Metaphysik, 3. Auflage, Felix Meiner Verlag, Bücher I-VI Hamburg 1989

Aristoteles: Metaphysik, 3. Auflage, Felix Meiner Verlag, Bücher VII-XIV, Hamburg 1991

Aristoteles: Physik, Bücher V-VIII, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1988

Aristoteles: Physik, Bücher V-VIII, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1988

Aristoteles: Ethica Nicomachea, in griechischer Sprache, Oxonii 1962

Bartel Leendert van der Waerden: Die Pythagoreer, Zürich 1979

U. Benzenhöfer: Paracelsus, Reinbeck 1997

Bloch Ernst: Gesamtausgabe, Band 12: Zwischenwelten in der Philosophiegeschichte, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1977

Blum Paul R.: Giordano Bruno, München 1999

Blum Paul R.: Aristoteles bei Giordano Bruno, Studien zur philosophischen Rezeption, Herausgeber: Stephan Otto, München 1980

Brockmeier Jens: Die Naturtheorie Giordano Brunos, Erkenntnistheoretische und naturphilosophische Voraussetzungen des frühbürgerlichen Materialismus, Frankfurt am Main 1980

Bordt Michael: Platon, Verlag Herder, Freiburg 1999

Coreth E./Ehlen P./Schmidt J.: Philosophie des 19. Jahrhunderts, Stuttgart 1997

Ebeling Florian: Das Geheimnis des Hermes Trismegistos, Geschichte des Hermetismus von der Antike bis zur Neuzeit, Verlag C.H. Beck, München 2005

Euler Walter Andreas: *Pia philosophia et docta religio*, Theologie und Religion bei Marsilino Ficino und Pico della Mirandola, Habil.-Schr., München 1996

Eusterschulte Anne: *Giordano Bruno zur Einführung*, Junius Verlag, Hamburg 1997

Grunewald H.: *Die Religionsphilosophie des Nikolaus Cusanus und die Konzeption einer Religionsphilosophie bei Giordano Bruno*, Marburg/Lahn 1970

Halfwassen Jens: *Plotin und der Neuplatonismus*, München 2004

Hegel G.W.F.: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Band III, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 2003

Heinzmann R.: *Philosophie des Mittelalters*, 2. Auflage, Verlag W. Kohlhammer, 1998

Hinz Thorsten: *Mystik und Anarchie, Meister Eckhart und seine Bedeutung im Denken Gustav Landauers*, Karin Kramer Verlag, Berlin 1999

Hirschberger: *Geschichte der Philosophie*, Band I und II, Freiburg im Breisgau 1980

Hoffmann Ernst: *Drei Schriften zur griechischen Philosophie*, Heidelberg 1964

Hügli A./Lübcke P.: *Philosophie-Lexikon*, Reinbeck bei Hamburg 2001

Iamblichos: *De vita pythagorica liber*, herausgegeben, übersetzt und eingeleitet von Michael von Albrecht, 1963

Jacobi F. H.: *Schriften zum Spinozastreit*, Herausgeber: Hammacher und Piske, Hamburg 1998

Kiesewetter Carl: *Geschichte des neueren Okkultismus*, 2004

Kirchhoff Jochen: *Giordano Bruno. Mit Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, 5. Auflage, Rowohlt Verlag, Reinbeck bei Hamburg 1997

Kristeller Paul Oskar: Acht Philosophen der italienischen Renaissance, deutsche Übersetzung einer 1964 erstmals erschienenen Schrift, Weinheim 1986

Kroll J.: Die Lehren des Hermes Trismegistos; Inaugural-Dissertation, 1913

Kuhlow H.F.W.: Die Imitatio Christi und ihre kosmologische Überfremdung, Die theologischen Grundgedanken des Agrippa von Nettesheim, Berlin 2002

Lange E./Alexander D.: Philosophenlexikon, 1982

Mansfeld J.: Die Vorsokratiker I, Reclam Verlag, Leipzig 1999

Maurach Gregor: Seneca. Leben und Werk, 3. Auflage, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2000

Müller-Jahncke: Magie als Wissenschaft im frühen 16. Jahrhundert, Die Beziehungen zwischen Magie, Medizin und Pharmazie im Werk des Agrippa von Nettesheim, Marburg 1973

Nikolaus von Kues: Philosophische und theologische Schriften, Verlag Marix, Wiesbaden 2005

Nikolaus von Kues: Philosophisch-Theologische Schriften, Herausgeber: Leo Gabriel, Band III, Verlag Herder, Wien 1964

Nikolaus von Kues: Der Laie über den Geist, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1995

Otto Stephan (Herausgeber): Geschichte der Philosophie in Text und Darstellung, Renaissance und frühe Neuzeit, Reclam Verlag, Stuttgart 2005

T. Paracelsus: Gesamtausgabe, Darmstadt 1976

T. Paracelsus: Mikrokosmos und Makrokosmos, München 1989

Pico della Mirandola: Über das Seiende und das Eine, Felix Meiner Verlag, Hamburg 2006

Pico della Mirandola: Kommentar zu einem Lied der Liebe, Felix Meiner Verlag, Stuttgart 2001

Pico della Mirandola: Über die Würde des Menschen, Felix Meiner Verlag, Stuttgart 1990

Pico della Mirandola: Opera Omnia, Band 1, Turin 1971

Platon: Gesammelte Werke, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Werke in acht Bänden Griechisch-Deutsch, Herausgeber: Eigler Günther, Darmstadt 1974

Platon: Sämtliche Werke, Band 1-3, Übersetzung stammt von Friedrich Schleiermacher, Rowohlt Verlag, Reinbeck bei Hamburg 2004

Platon: Parmenides, Reclam Verlag, Stuttgart 2001

Platon: Timaios, Felix Meiner Verlag, Griechisch-Deutsch; Einleitung und Übersetzung Hans Günther Zekl, Hamburg 1992

Platon: Timaios, Reclam Verlag, Griechisch-Deutsch, Stuttgart 2003

Plotin: Ausgewählte Schriften, Reclam Verlag, Stuttgart 2001

Plotin: Enneaden, Gesamtausgabe, Felix Meiner Verlag erschienen von 1956-1971, Übersetzer: Richard Harder, Band I-VI

Porphyrius: Vita Pythagorae, Herausgeber: Edouard des Places, 1982

Praechter (Herausgeber): Friedrich Überwegs Grundriss der Geschichte der Philosophie, Erster Teil, Die Philosophie des Altertums, 12. Auflage, 1926

Radke, Die Theorie der Zahl im Platonismus, Tübingen 2003

Ritter J./K. Gründer, Historisches Wörterbuch der Philosophie, Band 7-12, Basel 1989

Sarauw J.M.: Der Einfluss Plotins auf G. Brunos Eroici Furori, Dissertation, 1916

Sladek Mirko: Fragmente der hermetischen Philosophie in der Naturphilosophie der Neuzeit, Frankfurt am Main 1984

Schelling F.W.J.: Bruno oder über das göttliche und natürliche Princip der Dinge. Ein Gespräch, Felix Meiner Verlag, Hamburg 2005

Seneca: Epistulae morales ad Lucilium, Lateinisch-Deutsch, Liber 1-6, Herausgeber: Loretto Franz, Reclam Verlag, Stuttgart 1977

Thumfart A.: Die Perspektive und die Zeichen: hermetische Verschlüsselungen bei Giovanni Pico della Mirandola, München 1996

Trismegistos Hermes: Die XVII Bücher des Hermes Trismegistos, Erkenntnis der Natur und des darin sich offenbarenden Gottes, verfertigt von Alethophilo 1786, Sauerlach bei München 1997, Edition Akasha

Trismegistos Hermes: Das Corpus Hermeticum Deutsch, Übersetzung, Darstellung und Kommentierung in drei Teilen, Herausgegeben von Charles Lohr und Wilhelm Schmidt-Biggemann, Stuttgart-Bad Cannstatt 1997, Friedrich Frommann Verlag

Überweg Friedrich: Grundriss der Geschichte der Philosophie, Dritter Teil: Die Philosophie der Neuzeit bis zum Ende des 19. Jahrhunderts, 13. Auflage, Basel 1953

Varessis E.: Die Andersheit bei Plotin, Univ.-Diss., Stuttgart 1996

Volpi F.: Großes Werklexikon der Philosophie, Band I und II, Stuttgart 1999

Vorländer K.: Geschichte der Philosophie, Band 2, Mittelalter und Renaissance, Reinbeck bei Hamburg 1990

Weisedel W.: Der Gott der Philosophen, Band I, Darmstadt 1983

Wurz M.: Die Seelenlehre der Stoa, Wien 1933

Yates Frances A.: Giordano Bruno and the hermetic tradition, Chicago 1964

Yates Frances A.: The occult philosophy in the elizabethian age, London 1979

Zhmud: Wissenschaft, Philosophie und Religion im frühen Pythagoreismus, Berlin
1997

III. Zeitschriftenbeiträge:

Bruniana et Campanelliana: Ausgabe 1, Mailand 2005

9 ABSTRACT

Zunächst wird nach einer kurzen Einleitung die Rezeption der Philosophie Giordano Brunos vom 17. Jahrhundert bis zum 20. Jahrhundert beleuchtet. Es werden Quellen und Forschungstexte der Rezeptionsgeschichte herangezogen, darunter viele, die bis heute wenig oder gar keine Aufmerksamkeit auf sich gezogen haben. Dadurch werden nicht nur diverse Forschungslücken geschlossen, sondern auch insgesamt die Tendenzen, Paradigmen und Interpretationschauvinismen beleuchtet, denen die Bruno-Rezeption im Laufe der Jahrhunderte unterlag.

Die grundlegende These dieser Arbeit ist, dass Giordano Bruno in seinem gesamten Werk einen metaphysischen Hintergrund hat. Das heißt es gibt durchgängig einen Gottesbegriff. Das sichtbare Universum bzw. der Mensch werden als Spiegel dieses ewigen Gottes betrachtet. Dieser Gedanke ist ganz in der Tradition des Neuplatonismus bzw. von der Hermetik. Die Zusammenhänge von Brunos Philosophie zum Neuplatonismus bzw. zum Hermetismus werden detailliert analysiert. Bruno folgt in seiner Metaphysik seinen philosophischen Vorgänger der Renaissance. Diese sind Nikolaus von Kues, Marsilino Ficino, Pico della Mirandola, Aggripa von Nettesheim und Theophrastus Paracelsus. Alle diese Philosophen vertraten Grundgedanken des Neuplatonismus und haben die Grundgedanken des Hermes Trismegistos aufs Neue belebt.

Die Philosophie Brunos enthält den Grundgedanken der Stufenfolge des Seins. Alles ist in dem ersten Prinzip eingefaltet. Die Hierarchie geht von diesem ersten Prinzip aus und darauf folgen die Prinzipien Seele, Form und Materie. Diese Stufenfolge gleicht dem Neuplatonismus und kann mit einem Pantheismus nicht in Einklang gebracht werden. Es geht aber alles aus dem ersten Prinzip hervor

und damit kann man bei Bruno von Prinzipienmonismus sprechen. Bruno sprengt allerdings in einem Punkt nicht nur die Vorstellungen seiner Zeit, sondern auch die Gedanken des Neuplatonismus. Dieser Punkt ist die Theorie der Unendlichkeit des Universums. Bruno wird mit der These des unendlichen Universums überhaupt zu einem Theoretiker der Unendlichkeit. Die unendliche Unendlichkeit ist gleichsam Gott und die endliche Unendlichkeit ist das vollkommene Abbild, nämlich das Universum. Das Universum kann man deswegen als endliche Unendlichkeit bezeichnen, weil es der Bereich des Werdens ist. Das Werden wiederum hat keinen Beginn und kein Ende und damit wurde das Universum nicht von Gott im Sinne einer „creatio ex nihilo“ geschaffen. Aus dieser Theorie der Unendlichkeit, so wie sie Bruno vertritt, geht hervor, dass die These, Bruno habe ausschließlich Naturphilosophie betrieben, verkürzt ist, denn die Naturphilosophie hat sozusagen eine metaphysische Grundlage. Das unendliche Universum wiederum enthält unendlich viele Welten. Die Seele befindet sich in einem ewigen (unendlichen) Prozess des Auf- bzw. Abstieges zu bzw. von Gott. Und schließlich ist das Universum in einem unendlichen und unsichtbaren Raum, wobei Bruno letzteren als Materie bezeichnet. Diese Theorie der Unendlichkeit hat vor Bruno kein neuplatonischer Philosoph vertreten.

Abstract

After a short introduction the reception of the philosophy Giordano Brunos from the 17th to 20th century is illuminated. Sources and texts from the history of reception are used, where many of them did not get any or less attention until today. Thereby not only academic voids are closed, but also some tendencies, paradigms and interpretation chauvinisms are shown which the Bruno reception followed.

The most important thesis of this work is that Giordano Bruno has a fundamental metaphysic background which means that he has a concept of god within the whole work of him. The visible universe and the human being are considered as the mirror of this eternal god. This idea follows completely the philosophy of neoplatonism and of the hermetic. The contexts of Brunos philosophy to neoplatonism and hermetic are analysed in detail. Bruno copies in his metaphysical theory his anchestors in the Renaissance. His anchestors are Nikolaus Cusanus, Marsilino Ficino, Pico della Mirandola, Aggripa von Nettesheim and Theophrastus Paracelsus. All of them represent the principal ideas of neoplatonism and they also reanimated the philosophy of Hermes Trismegistos.

The philosophy of Bruno contains the idea of different metaphysical levels of the being. Everything is conduplicated in god (or the first princip of all beings). The hierarchy is beginning with god and is followed by the principles of the soul, the form and matter. This hierarchy of beings is similar to that of neoplatonism and can not be conciliated with pantheism. Everything is arised out of god and therefore you can principally speak of monism, but not of an atheism or of a pantheism. However, in one point Bruno busts the idea of neoplatonism and also the idea of the science at his time and this is the theory of the infinite universe.

Bruno has even become a theoretician of the infinity. The infinite infinity is god and the finite infinity is the universe which is the perfect image. You can say "finite infinity" because the infinity is in the area of the world. The world has no beginning and has no end and therefore you can not speak of "creatio ex nihilo" in the sense of a creation of god. From the theory of the infinity you can say that Bruno is only making natural philosophy is not fitting. The natural philosophy of Bruno has a metaphysical basis. The finite infinity universe contains an infinite number of worlds. The soul is standing in an infinite process of ascendancy to god and a descendancy from god. Finally the universe is in an infinite and not visible space which is called matter by Bruno. The theory of the infinity find no representative in the neoplatonic philosophy before and after him.



Mag. Gerhard Lechner

Fernkorngasse 76-78/30

A-1100 Wien

Tel. Nr.: 0664/8232061

E-Mail: gerhard.lechner@uniqa.at

C u r r i c u l u m v i t a e

Persönliche Daten: Geboren am 09.09. 1974 in Bad Ischl

Österreichische Staatsbürgerschaft, ledig

Bildung:	Volksschule Bad Ischl	1981-85
	Bundesrealgymnasium Bad Ischl	1985-89
	Bundeshandelsakademie Salzburg	1989-90
	Bundeshandelsakademie Bad Ischl	1990-92
	Handelsschule Bad Aussee	1992-93
	HAK Aufbaulehrgang Bad Aussee	1993-96
	Beginn Studium VWL WU-Wien	WS 1996
	Abschluss Studium VWL	WS 2002

Beginn Studium Philosophie Uni Wien SS 2003
Abschluss ÖVFA-Lehrgang Bankwissenschaftliche Gesellschaft in Wien –
mit CEFA Diplom (September 2003-März 2005)
Abschluss Studium Philosophie WS 2006
Beginn Doktorat Philosophie Uni Wien WS 2007

Präsenzdienst wurde abgeleistet (Jänner 2002-September 2002).

Berufliche Tätigkeiten: Zins- und Währungsanalyst RZB, Abteilung für Volkswirtschaft und

Finanzmärkte (2003-Mai 2007)

Volkswirtschaftlicher Analyst UNIQA Finanz GMBH (seit Mai 2007)

Sprachliche Kenntnisse: Englisch und Französisch in Schrift und Wort

Bisherige Publikationen: