

Das theologische Infinitesimale bei Cusanus und Bruno

Der Zusammenfall von Maximum und Minimum und die göttlichen »Kleinigkeiten«

Von Gianluca Cuozzo, Turin

Über die Frage der Beziehung zwischen Cusanus und Bruno wurde viel geschrieben. Verschiedentlich wurde betont, dass die Grenzen der Welt entsprechend ihrer ›offenen‹ Struktur bei Bruno in einen unendlichen Raum ausgedehnt würden, was jener Interpretationslinie Vorschub geleistet hat, die in ihm – einem überzeugten Verfechter der Vielheit der Welten – den Erfinder einer ›Wanderung‹ der göttlichen Attribute zur Welt (Blumenberg) erblickt. Diese Lesart führt jedoch zu seltsamen Ungereimtheiten: Cusanus, der unbestrittene ›Lehrer‹ des Nolaners, habe durch Brunos Vermittlung den Anstoß zum Denken *more geometrico demonstrato* der einzigen Substanz Spinozas gegeben – als wäre ein solcher Denkweg völlig selbstverständlich. Sogar der Begriff des *possest* (*De possest*, 1460), der vor allem ein Sinnbild der göttlichen Dreifaltigkeit ist und von Bruno an mehreren Stellen aufgegriffen wurde, würde dieser monistischen Interpretation zum Opfer fallen. Wollten wir das Ergebnis dieser Denkrichtung in der einfachen Formel der transitiven Eigenschaft schematisch darstellen, dann würde es recht paradox ausfallen: »x (Cusanus) ist ähnlich wie y (Bruno), y (Bruno) ist ähnlich wie z (Spinoza), während x (Cusanus) z (Spinoza) unähnlich ist.« Sicher liegt hier ein Deduktionsfehler bzw. eine falsche Zuschreibung von Positionen vor, die – nach dem Ergebnis zu urteilen – die ersten beiden Denker zugunsten des dritten verflacht. Das erste Opfer dieses Paralogismus der Philosophiegeschichte, mit dem verschiedenen Denkern zu Unrecht gleichartige metaphysische Merkmale nachgesagt werden, ist ohne Zweifel Cusanus. In Italien reicht es, Bertrando Spaventa und Giovanni Gentile zu erwähnen, um diesen Fehler zu belegen. Beide vertraten eine idealistische Interpretation sowohl von Cusanus als auch von Bruno als Vorläufern Spinozas und sogar Hegels.

Im vorliegenden Beitrag wird auf der Suche nach einer alternativen Interpretationslinie ein anderer Weg beschritten. In erster Linie gibt es einen Berührungspunkt zwischen Cusanus und Bruno, der mit der Definition eines ›negativ Unendlichen‹ zu tun hat, das sich von dem rein extensiven bzw. privativen ›schlechten Unendlichen‹ unterscheidet und dessen zentrale Bedeutung und Reichweite eine (infinitesimale und monadologische) Weltsicht einleiten, die bis zu Leibniz führt. In dieser Perspektive gewinnt der qualitativ konnotierte Begriff des ›Minimums‹ einen besonderen Stellenwert. Bei Bruno wird er oft mit der Behandlung der sogenannten ›minuzzaria‹ verknüpft, worunter jene kleinen, wenig augenfälligen und von den Gelehrten oft verleugneten Dinge verstanden werden, in denen man genau wie in den höchsten metaphysischen Entitäten einen Widerschein oder Modus Gottes gewahren kann. Wie schon bei Cusanus fällt das Minimum mit dem Maximum zusammen. Aus diesem Zugleichsein entspringt eine monadologische Auffassung der Substanz, die in Brunos Denken dem ontologischen und ästhetischen inneren Reichtum der ausgefalteten Wirklichkeit den Vorzug gibt:

»Sia pur cosa quanto piccola e minima si voglia, ha in sé parte di sustanza spirituale; la quale, se trova il soggetto disposto, si stende ad esser pianta, ad esser animale, e riceve membri di qualsiasi corpo che comunmente si dice animato: perché spirito si trova in tutte le cose, e non è minimo corpuscolo che non contenga cotal porzione in sé che non inanimi.«

(*De la causa*, Buch II)

Dieser Gedanke scheint grundlegend zu sein für gewisse Ausführungen von Leibniz:

»[...] chaque portion de la matiere peut être conçue comme un jardin plein des plantes, et comme un étang plein des poissons. Mais chaque rameau de la plant, chaque membre de l'Animal, chaque goutte de ses humeurs est encor un tel jardin ou un tel étang [...].«

[»Eine jedwede Portion der Materie kann als ein Garten voller Pflanzen und Bäume und als ein Teich voller Fische concipieret werden. Alleine ein jeder Ast von einem Baume/ ein jedwedes Glied von einem Tiere/ ein jedweder Tropfen von seinen humoribus ist ebener maßen dergleichen Garten oder ein solcher Teich« (*Monadologie*, 69).]

Vor allem *De Beryllo* (1458) ist das Werk, in dem Cusanus einen metaphysischen Wert für das Minimum beansprucht. Die Spuren dieser Schrift bei Bruno zu verfolgen könnte ein neues Kapitel in der Rezeptiongeschichte des cusanischen Denkens einleiten. Gerade die Umkehrbarkeit des Minimums ins Maximum erklärt sowohl bei Cusanus wie bei Bruno die außergewöhnliche Hinwendung zum ›mikrologischen‹ Detail, als

würde jeder Teil der Schöpfung – mehr oder weniger erkennbar – eine Spur der ›großen Vorsehung‹ tragen, die sich aus dem Prinzip entfaltet:

»Ma te inganni, Sofia, se pensi che non ne sieno a cura cossi le minime come le principali talmente, siccome le cose grandissime e principalissime non costano senza le minime e le abbiattissime. Tutto dumque quantumque minimo, è sotto infinitamente grande provvidenza; ogni quantosivoglia vivissima minuzzaria, in ordine del tutto et universo è importantissima: perché le cose grandi sono composte da le picciole, e le picciole de le piccolissime, e queste degl'individui e minimi. Cossì intendendo de le grandi sustanze, come de le grande efficacie e grandi effetti [...].«

(*Spaccio*, dial. I).

Die Philosophie von Bruno lässt sich als ein einziger, in vielen Melodien variiertes Lobgesang auf das einzige Prinzip der ganzen Wirklichkeit, »das letzte und das erste Gut«, die höchste Wahrheit im Sinne eines »klaren und reinen Spiegels der Kontemplation« verstehen.¹ Dieses ontologische *primum* wird – mit einem Ausdruck, dem Leonardo da Vinci fraglos zugestimmt hätte – »fabro del mondo« (d. h. Schöpfer der Welt) genannt, der wirkt und als »eterna pregnante« all dessen, was ist und sein kann, allen Dingen Gestalt verleiht. Als Urmaterie und Wurzel jeder phänomenalen Unterscheidung wird dieses unendliche Prinzip auch als »Erzeugerin und Mutter« alles natürlichen Gegebenen bezeichnet, als das, woraus das »fato della mutazione« (d. h. Schicksal der Veränderungen) entspringt: die Vorsehung, die in ihrer unbestimmten Hervorbringung von Formen eins ist mit dem Gesetz, das die »mutazione vicissitudinale« des vielgestaltigen Lebens des Kosmos regelt, wo alles einer ewigen göttlichen Vorkehrung entsprechend wird.

Dieser erste, »dem Sinnlichen und Intelligiblen gemeinsame Grund« entfaltet sich außerdem in der Welt gemäß Notwendigkeit; doch handelt es sich um eine Notwendigkeit, die sich mit der *Wirklichkeit* des Absoluten, mit seinem *So-Sein* deckt, denn es ist die vollkommene Koinzidenz von Freiheit und Notwendigkeit, Wollen und Sein, »infinito atto di esistenza« und »infinita attitudine«.² So schreibt Bruno, dass Gott

1 GIORDANO BRUNO, *Spaccio de la bestia trionfante*, in: *Dialoghi italiani*, Bd. II: *Dialoghi morali*, hg. von Giovanni Aquilecchia (Biblioteca universale Rizzoli; L 525: I classici della BUR), Florenz 31958, Nachdr. 1985, 618.

2 GIORDANO BRUNO, *De l'infinito, universo e mondi*, in: *Dialoghi italiani*, Bd. I: Dia-

»[...] non può esser altro, che quello che è; non può esser tale, qual non è; non può esser altro, che quel che può; non può voler altro, che quel che vuole; e necessariamente non può far altro che quel che fa; atteso che l'aver potenza distinta da l'atto conviene solamente a cose mutabili.«³

Wenn die Dinge so liegen, sind im Absoluten als allerzeugende Form und »primo efficiente« (erste Ursache) Können und Sein, Potenz und Akt, Notwendigkeit und Freiheit sowie Fatum und Vorsehung gar nicht zu unterscheiden. Der göttliche Wille

»[...] per essere immutabilissima, anzi la immutabilità stessa, è [...] la istessa necessità; onde sono a fatto medesima cosa libertà, volontà, necessità, ed oltre il fare col volere, potere ed essere«:

In Gott sind diese Attribute letztlich »uno assolutissimo«.⁴

An jenen zurückdenkend, der sein unbestrittener Lehrer war, hält Bruno daher fest: »non ha trovato poco quel filosofo che è divenuto alla ragione della coincidenza dei contrari«,⁵ nämlich Cusanus, der Philosoph (*alias* Theologe) der *coincidentia oppositorum* und »Entdecker der schönsten Geheimnisse der Geometrie«.⁶ Auch nach Bruno lässt sich das absolute Prinzip der Wirklichkeit also als *absolutum possest* definieren, worin, wie Cusanus schreibt, »Machen (*facere*) und Werden (*fieri*) das Können selbst sind« und: »Das Können nämlich, das aus dem Machen seine Wahrheit erhält, ist dasselbe Können, das aus dem Werden seine Wahrheit erhält [...]«.⁷

So ist in Gott, schreibt Cusanus weiter, »[...] dasselbe Können [...] das des Machenden [*posse facientis*], des Machbaren [*factibilis*] und der Verknüpfung [*connexionis*]« und geht in einem einzigen *unitrinum posse* auf, »über das hinaus es nichts Handelsmächtigeres und Vollkommeneres mehr gibt [...]«.⁸

Worauf Bruno mit deutlichem Anklang an Cusanus in *De la causa* nicht zufällig von Form und Materie als der »potestà di fare« bzw. der

loghi metafisici, hg. Giovanni Aquilecchia (Biblioteca universale Rizzoli; L 525: I classici della BUR), Florenz 1958, Nachdr. 1985, 378.

3 Ebd., Dialogo I, 384.

4 BRUNO, Spaccio de la bestia trionfante (wie Anm. 1) Dialogo I, 535.

5 Ebd., Dialogo I, 573.

6 GIORDANO BRUNO, De la causa, principio et uno, in: Dialoghi italiani (wie Anm. 2) Dialogo V, 335.

7 *De poss.*: h XI/2, n. 29, lin. 8–10.

8 *De ap. theor.*: h XII, n. 28, lin. 4–7 (Dupré II, S. 385).

»potestà di esser fatto« spricht, das heißt als »posser facere« und »posser esser fatto«, identischen Prinzipien in der einzigen Substanz, die jeder Unterscheidung von eingeschränkter Materie und gestaltender Form vorausgeht.⁹ In diesem Sinn betont Bruno:

»[...] l'uno ente summo, nel quale è indifferente l'atto dalla potenza, il quale può essere tutto assolutamente ed è tutto quello che può essere, è complicatamente uno, immenso, infinito, che comprende tutto lo essere ed è esplicitamente in questi corpi sensibili e in la distinta potenza e atto che veggiamo in essi;«¹⁰

Nur dass bei Bruno, ganz anders als bei Cusanus, ein solches Koinzidenzprinzip, die Synthese von passiver und aktiver Potenz, »Materie bzw. Möglichkeit« genannt wird, Materie die – richtig verstanden – »non è filosofo né teologo che dubiti di attribuirlo al primo principio soprannaturale«.¹¹ Wie W. Beierwaltes zu derlei Stellen anmerkt, wird die in dem Wort *Possest* ausgedrückte göttliche ›koinzidentale Potenz‹ bei Bruno auch auf die Welt übertragen, so dass die Reichweite der cusanischen Unterscheidung zwischen den beiden Arten des Unendlichen eingeschränkt wird: dem *negativen* (das Gott zukommt) und dem *privativen* (das nur dem Kosmos zugewiesen werden kann) bzw., um es mit Elpino, der Schlüsselfigur des Dialogs *De l'infinito, universo e mondi* zu sagen, zwischen der (dimensionalen) »extensiven« und der »intensiven Unendlichkeit«. Diese tendenziell monistische Auslegung teilweise korrigierend schreibt Beierwaltes weiter, es sei jedoch festzuhalten, dass zwar

»durch Brunos Unendlichkeitsbegriff die bei Cusanus ausschließlich für das Sein Gottes gedachten Aussagen ›coincidentia oppositorum‹ und ›possest‹ (Können-Ist: Gott als reine Wirklichkeit des Seins und unendliches, absolutes ›Vermögen‹ ›possibilitas absoluta‹) auch auf das Sein von Welt übertragen [sind]; dies jedoch nicht so, dass die Differenz des Prinzips zur Welt hin eingeebnet oder dieses als Welt und daher mit ihr identisch gedacht würde. Brunos Begriff des Universums, der Materie und der Weltseele und sein Enthusiasmus für die Welt, dem gemäß das in der Welt Seiende *in sich selbst* – durch die Präsenz des Göttlichen – gar nicht besser sein konnte als es ist, haben die klaren Konturen der cusanischen Unterscheidung von Endlich und Unendlich zwar entschärft, jedoch ist der Gott noch nicht zu einer Funktion oder gar Metapher der Welt geworden.«¹²

Diese Identität zwischen Göttlichem und Welt ist jedoch ein wahres Leitmotiv nicht nur der deutschen Bruno-Interpretationen. So schreibt

9 GIORDANO BRUNO, *De la causa, principio et uno* (wie Anm. 6) Dialogo III, 94.

10 Ebd., Dialogo V, 150.

11 Ebd., Dialogo III, 280.

12 WERNER BEIERWALTES, *Actaeon. Zu einem mythologischen Symbol Giordano Brunos*, in: *Zeitschrift für Philosophische Forschung* 32 (1978), n. 3, 345 f.

Blumenberg in *Die Legitimität der Neuzeit*, Brunos Philosophie sei durch eine Art »Wanderung« eines der wesentlichen theologischen Attribute zur Welt« gekennzeichnet.¹³ Um es bei einem einzigen Beispiel aus Italien zu belassen, sei hier das Buch *Giordano Bruno e il pensiero del Rinascimento* (1907) von Giovanni Gentile genannt. Nach dem Vorbild des Hegelianers Bertrando Spaventa kleidet Gentile darin den von ihm sogenannten philosophischen Theismus Brunos, der mit seiner wesentlich pantheistischen Religion identisch sei, in die knappe Formel *mens divina insita omnibus*¹⁴: Ein einziges Unendliches sowohl auf Seiten des Schöpfungsprinzips als auch auf Seiten der entfalteten Schöpfung scheine der tiefen Einheit des idealen und des realen (das heißt formal-materiellen) Seins in der »Philosophie des Nolaners« Ausdruck zu geben. Dieses eine Unendliche sei der immanente Geist, der mal als Natur (Materie, Kosmos), mal als Subjekt (das Göttliche *im Menschen*) gesehen werde. Die radikalste Antithese dieser Lesart wurde, ebenfalls in Italien, von Augusto Guzzo mit seinem Werk *Giordano Bruno* (1960) vorgelegt, das nicht zufällig seinem neapolitanischen Lehrer Sebastiano Maturi zugeeignet ist. Im Schlusskapitel des Buches mit dem Titel *Filosofia e religione nel Cusano, nel Ficino e nel Bruno* hebt Guzzo die Unterscheidung zwischen Glaubenswahrheit und Vernunftwahrheit bei Bruno besonders hervor. Wenn man diese Unterscheidung verleugne, so Guzzo, bleibe nur noch der Kern des spinozanischen Denkens übrig, das sich von demjenigen Brunos deutlich unterscheide. Brunos Formel sei eher die auch von Cusanus geteilte der »Autonomie der göttlichen Wahrheit im Verhältnis zum menschlichen Geist, obgleich sie in ihm wohnt«.¹⁵ Außerdem schreibt Guzzo zur Koinzidenz von Akt und Potenz im Absoluten weiter:

»Wenn man von Gott zu seinem Erzeugnis, vom Wollen zum Gewollten und vom Vollbringen zum Vollbrachten übergeht, gilt für dieses Gewollte, für dieses Erzeugnis und nach [göttlichem] Willen Vollbrachte die Kategorie der Endlichkeit, insofern nichts gewollt sein kann, was nicht bestimmt wäre. Das bedeutet, dass der göttliche Wille, da er unendlich ist, unendlich will, aber er will nur Endliches, weil Wollen so viel ist wie Bestimmen.«¹⁶

13 HANS BLUMENBERG, *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt a.M. 1966, 92.

14 GIOVANNI GENTILE, *Giordano Bruno e il pensiero del Rinascimento* (Biblioteca »Sandron« di scienze e lettere, 36), Bari 1907, 74.

15 AUGUSTO GUZZO, *Giordano Bruno* (Scritti di storia della filosofia), Torino 1960.

16 Ebd., 111.

Abgesehen davon, ob ein Autor diesen unüberwindlichen Rest einer dualistischen Orthodoxie religiös auslegt oder nicht, kann jedenfalls Brunos Beharren auf dem – wiederum cusanischen – Unterschied zwischen *complicatio* und *explicatio* gelten, den er in *De la causa* mit Nachdruck verteidigt:

»Ogni potenza dunque ed atto, che nel principio è come complicato, unito e uno, nelle altre cose è esplicato, disperso, moltiplicato. Lo universo, che è il grande simulacro, la grande imagine e l'unigenita natura, è ancor esso tutto quel che può essere, per le medesime specie e membri principali e continenza di tutta la materia, alla quale non si aggiunge e dalla quale non si manca, di tutta e unica forma; ma non già è tutto quel che può essere per le medesime differenze, modi, proprietà ed individui. Però non è altro che un'ombra del primo atto e prima potenza, e pertanto in esso la potenza e l'atto non è assolutamente la medesima cosa, perché nessuna parte sua è tutto quello che può essere.«¹⁷

Doch dürfen auch die klaren und kaum misszuverstehenden Worte von Theophilus nicht vergessen werden, wonach bei jeder Untersuchung zur Substanz der Dinge eindeutig festgelegt werden muss, ob man sich als *treuer Theologe* oder als *wahrer Philosoph* befragt, ob man also auf das übernatürliche Licht oder allein auf das natürliche Bezug nimmt. Letzteres – und dies ist bei Bruno der Fall – »non cerca la divinità fuor de l'infinito mondo e le infinite cose, ma dentro questo e in quelle«.¹⁸ Nichts ist damit jedoch darüber gesagt, dass es unmöglich wäre, eine solche Untersuchung in transzendente Regionen hinein fortzusetzen. Auch in *Gli eroici furori* finden wir eine ähnliche Feststellung. In diesem Werk theoretisiert Bruno die Existenz einer ersten Monade (Apoll), die für den Menschen unerreichbar bleibt, und einer zweiten Monade (Diana), zu welcher der Mensch durch ein inneres Werk gelangen kann, das den Verstand (das »lume della ragione«) und den Willen (das sogenannte »meridiano del core«) einbezieht. Wie das folgende Zitat zeigt, entspricht nun aber die zweite Monade der Unendlichkeit der Natur. Im Verhältnis zur ersten Monade, Gott selbst, ist sie »sua genitura che gli è simile, che è la sua imagine: perché dalla monade che è la divinitade, procede questa monade che è la natura, l'universo, il mondo«.¹⁹

17 GIORDANO BRUNO, *De la causa, principio et uno* (wie Anm. 6) Dialogo III, 281–282.

18 Ebd., Dialogo IV, 309.

19 GIORDANO BRUNO, *De gli eroici furori*, in: *Dialoghi italiani*, hg. Giovanni Aquilecchia (Classici della filosofia), Firenze 1985, Bd. II, Dialogo II, 1123–1125.

»Questa verità è cercata come cosa inaccessibile, come oggetto inobiettabile, non sol che incomprendibile. Però a nessun pare possibile de vedere il sole, l'universale Apolline e luce assoluta per specie suprema ed eccellentissima; ma si bene la sua ombra, la sua Diana, il mondo, l'universo, la natura che è nelle cose, la luce che è nell'opacità della materia: cioè quella in quanto spende nelle tenebre. [...] Questa è la Diana, quello uno che è l'istesso ente, quello ente che è l'istesso vero, quello vero che è la natura comprendibile, in cui influisce il sole et il splendor della natura superiore, secondo che la unità è destinta nella generata e generante, o producende e prodotta.«²⁰

Vielen der monistischen Interpretationen zufolge scheint Brunos Denken also die Auffassungen der *Ethica* Spinozas inspiriert zu haben, wonach die *natura naturans* als *divina potestas*, »die die Materie selbst ›antreibt‹ oder formend bewegt«, Gott sehr ähnlich ist.²¹ Doch darf umgekehrt nicht übersehen werden, dass Bruno neben dem Lob der einzigen alles Sein erzeugenden Form die Einzelheit und Vielheit des Seienden zur Geltung bringt. Auf diesen scheinbar nebensächlichen Gedanken, den ich jedoch für philosophisch fruchtbar halte, konzentrieren sich die restlichen Ausführungen meiner knappen Untersuchung. Unbeachtet blieb dieses insgesamt wenig erforschte Thema auch in den bemerkenswerten vergleichenden Studien zu den beiden fraglichen Autoren, welche die jüngere und ältere Geschichte der Cusanus- und Bruno-Forschung geprägt haben: von Franz Jakob Clemens' Werk *Giordano Bruno und Nicolaus von Cusa. Eine philosophische Abhandlung* von 1847, worin der Interpret in antiidealistischem Sinn gezeigt hat, dass Cusanus' Denken auf einem christlichen Fundament ruht und der Nolaner letztlich in derselben Tradition steht, auch wenn sie bei ihm in einem sehr weiten Sinn übernommen und einseitig fortentwickelt erscheint,²² bis zu dem bereits erwähnten Beierwaltes (ein Autor meisterlicher Interpretationen zum Platonismus von Cusanus und Bruno) und dem wichtigen Beitrag von Meier-Oeser *Die Präsenz des Vergessenen* (aus dem Jahr 1989). Ich denke, dass das Thema des *Minimums* der Frage nach Brunos mehr oder

20 Ebd., Dialogo II, 1123. Vgl. dazu die Arbeit von ANTONIO DALL'IGNA, *Alla caccia della divina sapienza. Il misticismo di Giordano Bruno* (Bibliotheca Cusana, 4), Milano/Udine 2015.

21 WERNER BEIERWALTES, *Identität und Differenz*, (Philosophische Abhandlungen, 49), Frankfurt a.M. 1980, 191.

22 Vgl. HARALD SCHWAETZER, *Cusanus, Leibniz, Herbart? Robert Zimmermanns Cusanus-Deutung im Kontext des 19. Jahrhunderts*, in: *Cusano e Leibniz. Prospettive filosofiche*, hg. von Antonio Dall'Igna/Damiano Roberi (Bibliotheca Cusana, 2), Milano/Udine 2013, 176.

weniger treuer Übernahme von typisch cusanischen Motiven eine weitere Hinsicht erschließen kann. Dies gilt auch für die von Meier-Oeser besonders herausgestellten Themen der Unendlichkeit der Welten und der Verbindung von Endlichem und Unendlichem, die seines Erachtens in Brunos Denken den Mittelpunkt der »tiefgreifenden Übernahme und Assimilation von Prinzipien der cusanischen Metaphysik«²³ ausmachen. Vielleicht lässt sich durch diesen besonderen hermeneutischen *Beryll*, der das unendlich Kleine zu erfassen vermag, der wiederholt vorgebrachte Vorwurf des vermeintlichen Pantheismus Brunos entkräften und vielleicht auch die beharrliche Behauptung abschwächen, Bruno habe in seinem Denken des höchsten Einen mit der Verherrlichung der Verbindung zwischen Freiheit und göttlicher Potenz bis hin zur »Koinzidenz von Möglichkeit und Wirklichkeit« und zur »Ausschöpfung der Vernunft durch den Willen« eine epochale Wende vollzogen (ich denke hier an die berühmten Thesen, die Hans Blumenberg in *Die Legitimität der Neuzeit* vorgetragen hat);²⁴ oder vielleicht lässt sich schließlich die Reichweite von A. Koyrés These von der pantheistischen Begeisterung angesichts der Unendlichkeit und Göttlichkeit der Welt einschränken, die Brunos Denken gegenüber der sachlicheren cusanischen Philosophie kennzeichne,

»wo Cusanus einfach die Unmöglichkeit feststellt, der Welt Grenzen zuzuweisen, behauptet Giordano Bruno voller Freude ihre Unendlichkeit. Die höhere Bestimmung und Klarheit des Schülers im Vergleich zum Lehrer ist wirklich erstaunlich.«²⁵

Um diese Begeisterung Brunos angesichts der Unendlichkeit des Kosmos zu verdeutlichen, reicht es, den nachstehenden Passus anzuführen:

»Son degnissimi di lode quelli che si forzano alla cognizione di questo principio e causa, per apprendere la sua grandezza quanto fia possibile discorrendo con gli occhi di regolati sentimenti circa questi magnifici astri e lampeggianti corpi, che son tanti abitati mondi e grandi animali ed eccellentissimi numi, che sembrano e sono innumerabili molti non molto dissimili a questo che ne contiene [...]: mostrano e predicano in uno spacio infinito, con voci innumerabili, la infinita eccellenza e maestà del suo primo principio e causa.«²⁶

23 STEPHAN MEIER-OESER, *Die Präsenz des Vergessenen: Zur Rezeption der Philosophie des Nicolaus Cusanus vom 15. bis zum 18. Jahrhundert* (Buchreihe der Cusanus-Gesellschaft 10), Münster 1989, 231.

24 HANS BLUMENBERG, *Die Legitimität der Neuzeit* (wie Anm. 13) 234.

25 ALEXANDRE KOYRÉ, *From the Closed World to the Infinite Universe* (Publications of the Institute of the History of Medicine 3. ser.; The Hideyo Noguchi lectures, 7), Baltimore 1957, 28.

26 GIORDANO BRUNO, *De la causa, principio et uno* (wie Anm. 6) Dialogo II, 229.

Diese Aussagen würden das von dem Pariser Bischof Etienne Tempier formulierte restriktive Prinzip verletzen, wonach »prima causa non posset creare plures mundos«²⁷ – oder nur auf die Gefahr hin, die Unendlichkeit Gottes mit der endlichen Größe der Welt zu verwechseln.

Gedanklich scheint mir das Thema Minimum das von Cusanus in *De docta ignorantia* angesprochene Motiv des »negativ Unendlichen« fortzuführen. Ich begreife dieses Thema hier im qualitativen Sinn als »teleologisch orientierte individuelle Substanz«, um es mit Gentile zu sagen,²⁸ und nicht in seinem vermeintlichen erkenntnistheoretischen Wert, wie Ernst Cassirer in *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit* von 1902 behauptet.²⁹ Es würde sich um ein »komplikatives« Unendliches handeln, das auch in den »verborgenen« Wirklichkeitsfragmenten als Bestimmungen oder Modi des Absoluten³⁰ das »principium omnis modi«³¹ aufscheinen lässt, und zwar intensiv und nicht auf der »privativen«³² Ebene der unbestimmten Ausdehnung oder äußerlichen Hinzufügung von Teilen (analog zu Hegels »schlechter Unendlichkeit«). Die Theorie des Minimums, das heißt das Thema des außergewöhnlichen Atomismus von Bruno (der nichts von dem lukrezischen hat), könnte also – wie auch Meier-Oeser anmerkt³³ –, ein Moment echter Kontinuität sein, an dem sich die Treue des Autors zu Cusanus messen lässt:

»Unser Beryll lässt uns schärfer sehen, so dass wir die Gegensätze im verbindenden Ursprung vor der Zweiheit sehen, d. h. bevor sie zwei entgegengesetzte Dinge sind. So z. B. wenn wir die kleinsten Gegensätze zusammenfallen sehen, wie die geringste Kälte und die geringste Wärme, die kleinste Langsamkeit und die kleinste Schnelligkeit.«³⁴

27 *Chartularium Universitatis Parisiensis*, Bd. I, hg. von Heinrich Denifle, Paris 1889, 545 (Das Dekret, das dieses Prinzip enthält, wurde 1277 verfasst).

28 GIOVANNI GENTILE, *Giordano Bruno e il pensiero del Rinascimento* (wie Anm. 14) 84.

29 ERNST CASSIRER, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, Bd. III: Die nachkantischen Systeme, Berlin 1902, 341.

30 Vgl. dazu SANDRO MANGINI, I modi della contrazione nel *De coniecturis* di Nicola Cusano, in: FIERI. Annali del Dipartimento di Filosofia, Storia e Critica dei Saperi (Università di Palermo), 5 (2006), 199–222.

31 *De beryllo* h²XI/1, n. 28, lin. 18.

32 *De docta ign.* II, 4: h I, p. 67, lin. 17.

33 STEPHAN MEIER-OESER, Die Präsenz des Vergessenen (wie Anm. 23) 258.

34 »Beryllus noster acutius videre facit, ut videamus opposita in principio conexivo ante dualitatem, scilicet antequam sint duo contradictoria, sicut si minima contrariorum videremus coincidere, puta minimum calorem et minimum frigus, minimam tarditatem et minimam velocitatem«: *De beryl.*: h²XI/1, n. 41, lin. 1–5; Dupré III, 50.

Diese Minimaleinheiten geben genau besehen die »simplices quidditates rerum« wieder.³⁵

Das Thema des qualitativen Minimums wäre damit weitaus entscheidender als das der ewig formerzeugenden Materie der *anima mundi* (als »motore ed esagitator de l'universo«) und sogar als das der Unendlichkeit der Welten, das Koyré besonders herausgestellt hat. Es erscheint dringend geboten, dieses ›monadologische‹ Thema mit der cusanischen Behauptung der Identität von Maximum und Minimum, dem Herzstück der Lehre der *coincidentia oppositorum*, in Verbindung zu bringen. Die Monade, die sich mit dem *minimum* deckt, ist *entitas entium*, das heißt *principium intrinsecum*, das, was alles Seiende substanziiert und jedem Ding zu seinen einzigartigen, bestimmten Merkmalen verhilft – »concorrendo alla costituzione della cosa«:³⁶ wie Bruno in *De minimo* schreibt – »minimum substantia rerum est«;³⁷ als *maximum* (in Cusanus' Worten die *monas monadum*) ist sie dagegen das, was alles enthält und als nicht mitteilbares und von allem Seienden absolut verschiedenes (*aliud*) Sein über jede Entität hinausgeht. Letztlich ist Gott, wie Meier-Oeser schreibt, »zugleich überall und nirgends«,³⁸ bzw. gibt es für die Absolutheit Gottes gegenüber der Schöpfung mit Brunos Worten »keinen verhältnismäßigen Vergleich«:³⁹

»Dues est monas omnium numerorum fons, simplicitas omnis magnitudinis et compositionis substantia, et excellentia super omne momentum, innumerabile, immensum.«⁴⁰

Folgt man dieser hermeneutischen Linie, so leitet sich Brunos Auffassung der Koinzidenz, wie Meier-Oeser richtig feststellt, weniger von *De docta ignorantia* her, wonach Maximum und Minimum absolut in eins fallen, als vielmehr von der späteren Schrift *De beryllo*, wo das Minimum an und für sich als ›atomistischer‹ Ausdruck der göttlichen Koinzidenz begriffen wird: Nichts anderes ist Gegenstand der intellektuellen Anschauung als die Wahrheit, »die durch jede zugleich größte und kleinste

35 Ebd., n. 30, lin. 12.

36 GIORDANO BRUNO, *De la causa, principio et uno* (wie Anm. 6) Dialogo II, 231.

37 GIORDANO BRUNO, *De triplici minimo*, in: Iordani Bruni Nolani *Opera Latine conscripta*, publicis sumptibus edita, recensebat Francesco Fiorentino [Felice Tocco, H. Vitelli, Vittoria Imbriani, Carlo Maria Tallarigo], Neapoli/Florentiae 1879–1891, N I, 3, 139.

38 STEPHAN MEIER-OESER, *Die Präsenz des Vergessenen* (wie Anm. 23) 264.

39 GIORDANO BRUNO, *De la causa, principio et uno* (wie Anm. 6) Dialogo II, 228.

40 GIORDANO BRUNO, *De triplici minimo* (wie Anm. 37) N I, 3, 136.

Ähnlichkeit gesehen wird als der erste absolute Ursprung aller ihrer Ähnlichkeit«. ⁴¹ In diesen Ausdrücken wird das Minimum *von einem Fall der Koinzidenz* – wonach Maximum und Minimum sich genauso decken wie das Große und Kleine, Stillstand und Bewegung – *zu einem metaphysischen Ausdruck derselben*. In diesem Sinn kann Bruno in *De la causa* behaupten, dass »im Größten und Kleinsten die Gegensätze in der Einheit aufgehen und ununterscheidbar sind«. ⁴² Genau betrachtet würde dies gestatten, »die koinzidentielle Seinslogik des ersten Prinzips, der göttlichen Monas, in die kleinsten Teile und die Aufbauprinzipien des physischen Alls zu übersetzen«, ⁴³ ohne dass daraus Schlüsse über die ›absolute Immanenz‹ Gottes zu ziehen wären. Wenn die Dinge so liegen, dann darf auch bei Bruno die Unendlichkeit des Kosmos nicht extensiv verstanden werden, sondern in einem Sinn, der dem inneren Reichtum der ausgefalteten Wirklichkeit den Vorzug gibt. Das heißt, sie wird in ihren qualitativ bedeutsamen und sogar ästhetisch relevanten Aspekten zum ›vitalistischen‹ Lob der Schöpfung, als Reflex, Schatten und Gestalt Gottes gesehen:

»Sia pur cosa quanto piccola e minima si voglia, ha in sé parte di sustanza spirituale; la quale, se trova il soggetto disposto, si stende ad esser pianta, ad esser animale, e riceve membri di qualsiasi corpo che comunmente si dice animato: perché spirito si trova in tutte le cose, e non è minimo corpuscolo che non contenga cotal porzione in sé che non inanimi.« ⁴⁴

Was die Beziehung zwischen Endlichkeit und Unendlichkeit anbelangt, wäre unter dem Gesichtspunkt der Ideengeschichte also weniger Spinoza als Leibniz der Nachfolger Brunos. Für diesen Hinweis bin ich Paul R. Blum zu besonderem Dank verpflichtet, der bezüglich einiger Stellen bei Bruno feststellt: »[M]an [hat] also gedacht, so etwas wie Leibnizische Monaden zu entdecken, oder – wegen der Austauschbarkeit mit Atomen – in den Monaden materielle Bausteine des endlichen Dinges verstehen zu dürfen« ⁴⁵ – was folgerichtig den Versuch impliziert, »so weit wie

41 *De beryl.*: h ²XI/1, n. 8, lin. 14–15 (Dupré III, 10).

42 GIORDANO BRUNO, *De la causa, principio et uno* (wie Anm. 6) Dialogo III, 270.

43 STEPHAN MEIER-OESER, *Die Präsenz des Vergessenen* (wie Anm. 23) 273.

44 GIORDANO BRUNO, *De la causa, principio et uno* (wie Anm. 6) Dialogo II, 242.

45 PAUL RICHARD BLUM, *Auf dem Weg zur Prozeßmetaphysik: die Funktion der Monaden in Giordano Brunos Philosophie*, in: *La mente di Giordano Bruno*, hg. von Fabrizio Meroi (Studi e testi/Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento 43), Firenze 2004, 148.

möglich von einer spinozistischen Auslegung von Bruno sich zu entfernen«.⁴⁶

Leibniz zufolge

»[...] chaque portion de la matière peut être conçue comme un jardin plein des plantes, et comme un étang plein des poissons. Mais chaque rameau de la plant, chaque membre de l'Animal, chaque goutte de ses humeurs est encore un tel jardin ou un tel étang [...].«⁴⁷

Es ist also eine andere Weise der Verherrlichung der Schönheit und unerschöpflichen Fruchtbarkeit des Kosmos, in der *Alles in Allem ist*. Wie Bruno in *De l'infinito* feststellt, ist es nicht nötig, die Welt extensiv als unbegrenzt zu verstehen, damit sie unendlich ist. Es reicht, sie als »*esse alicubi*« zu begreifen, so dass »die Hand eines Menschen an seinem Arm, das Auge in seinem Gesicht, der Fuß am Bein und der Kopf auf seinem Rumpf ist«⁴⁸ – ohne, dass zwischen einem Ding und einem anderen eine Leere der Substanz bestehen würde. (Einen solchen Gedanken, der »*fugge il vacuo*«, übersetzte Leibniz bekanntlich in das Gesetz der Kontinuität der Lebewesen).

Ein bedeutender Philosoph, Theologe und Kirchenmann wie der Turiner Vincenzo Gioberti – unter anderem Verfasser eines Kommentars zu *De docta ignorantia* des »großen Kardinals von Kues« aus dem Jahr 1840 – hatte dieses Merkmal der brunischen Philosophie in einer ungewöhnlichen Nebeneinanderstellung von Giordano Bruno und Giambattista Vico genau erfasst. Er unterstrich, dass die Welt für Bruno »nur auf endliche Weise unendlich sein konnte [...] und die Aktualität der unendlichen Welt daher immer der unendlichen Potenz der Welt untersteht«.⁴⁹ In einem Brief an den Orientalisten Luigi Ornato schrieb Gioberti 1833 mit lyrischem Schwung:

»[...] wirklich, dieser Bruni fasziniert mich, und wenn ich an das Jahrhundert denke, in dem er gelebt hat, an die Erziehung, die er erhielt, den Zivilstand, den er in jungen Jahren wählte, und das unruhige Wanderleben, zu dem ihn die Boshaftigkeit des Schicksals und der Menschen zwang, und schließlich an die Barbarei bzw. die sklavische Wissenschaft, die zu jener Zeit herrschte, versetzt es mich in Erstaunen. Wenn das Vergnügen einer ersten Lektüre mich nicht täuscht, halte ich ihn für Vico ebenbürtig: ebenbürtig an Geist,

46 Ebd., 152.

47 GOTTFRIED WILHELM LEIBNIZ, *La monadologie*, hg. von Alexis Bertrand, Paris 1980, n. 67, 80.

48 GIORDANO BRUNO, *De l'infinito, universo e mondi* (wie Anm. 2) Dialogo I, 379.

49 VINCENZO GIOBERTI, *Protologia*, Padova 1983–1986, Bd. II, 26.

Scharfsinn, Erfindungsgabe und Fantasie und jener hohen Gedanken und geistigen Größe fähig, die [...] in einer einzigen Intuition eine unendliche Welt umfasst [...]. Die beiden Geister begegnen einander in ihrer gemeinsamen Fähigkeit, ihre Theorien zu vollkommener Einheit zusammenzuführen und in den natürlichen oder gesellschaftlichen Gegebenheiten die platonischen Ideen zu suchen sowie die ständigen, gewissen und unmittelbaren Anordnungen der Intelligenz, die das Universum lenkt.«⁵⁰

In einigen unveröffentlichten Fragmenten schrieb Gioberti außerdem:

»[...] durch das Schöpfungsdogma sind die wahre Idee des Unendlichen und die Infinitesimallehre ein Produkt des Christentums. Aber diese Idee, die in der Religion keimhaft angelegt ist, wurde erst spät entwickelt und fand sehr spät Eingang in die Wissenschaft. Die erste Anwendung fand sie in der Mathematik. Cusanus versuchte sie auf die Philosophie anzuwenden; aber er fand keine Fortführer [...]«

außer in Bruno und Leibniz, die jedoch nur die früheren cusanischen Thesen wiederholten, wobei der erste sie vorwiegend im Bereich der Kosmologie anwandte, der zweite wiederum im Bereich der Mathematik. Im Grunde, meint Gioberti am Ende des Fragments, müssen »die Infinitesimal-Philosophie und [...] Theologie erst noch erfunden werden.«⁵¹

Aus dieser ›mikrologischen‹ Perspektive betrachtet wird Brunos Philosophie eine Art außergewöhnlicher und bisweilen nicht sehr zusammenhängender *Canticus Creaturarum*, der sich noch den bescheidensten und winzigsten Aspekten der Wirklichkeit zuwendet: den ›niedrigsten Dingen‹, vom Iahen des Esels bis zu den formlosen Bruchstücken, den Abfällen und abgetragenen Lumpen, die das Volk meidet »veluti fauces aqua Tantali adustas, Narcissum vultusque suus« nach dem Fall in den Hades.⁵² Analysiert man diese Aspekte durch die Linse der cusanischen *ars coincidentiae*, so werden sie – dies meine Interpretationsthese – metaphysische Chiffren, durch die sich auch die theologische Reichweite von Brunos Denken beurteilen lässt.

In diesem Zusammenhang ist an Brunos Auffassung der sogenannten ›Kleinigkeiten‹ zu erinnern, die im Mittelpunkt des *Spaccio de la bestia trionfante* stehen. Das Thema ist eng verbunden mit den Gedanken zum »qualitativen Minimum« in den deutschen Schriften (*De minimo*, Frankfurt 1591). Es handelt sich um jene absolut nebensächlichen »picciolis-

50 VINCENZO GIOBERTI, Brief von Vincenzo Gioberti an Luigi Ornato vom 7. Januar 1833, in: Epistolario, Firenze 1927–1937, Bd. I, 142–143. Übersetzung G. C.

51 VINCENZO GIOBERTI, Manoscritti della Biblioteca Civica di Torino, Bd. XV, foll. 145^v–146^r [23^{v-r}].

52 GIORDANO BRUNO, *De triplici minimo* (wie Anm. 37) N. III, 7, 251.

sime cose«, in denen sich die unendliche Macht des Ursprungs aller Wirklichkeit ausdrückt. In Brunos Metaphysik gehen sie letzten Endes als Zusammenfall von Minimum und Maximum im Absoluten auf:

»Ma te inganni, Sofia, se pensi che non ne sieno a cura cossi le minime come le principali talmente, siccome le cose grandissime e principalissime non constano senza le minime e le abbiettissime. Tutto dunque quantumque minimo, è sotto infinitamente grande provvidenza; ogni quantosivoglia vivissima minuzzaria, in ordine del tutto et universo è importantissima: perché le cose grandi sono composte da le piccole, e le piccole de le piccolissime, e queste degl'individui e minimi. Cossi intendendo de le grandi sustanze, come de le grande efficacie e grandi effetti.«⁵³

Die Kleinigkeiten bestehen aus winzigen Wirklichkeitsteilen, die in der Reflexion der Gelehrten oft als gemeiner »lettame de la terra«⁵⁴ verachtet und übergangen werden. Bruno dagegen wertet diese kleinsten Elemente als Hüter einer Wahrheit auf, die sowohl in der Selbstgenügsamkeit des Prinzips als auch in den unendlich kleinen Randbezirken des Bestehenden aufscheint. Wie M. Ciliberto bemerkt, ist nach Bruno »vom Standpunkt des Gehalts, der Ordnung und Schönheit alles gleich wertvoll und würdig«.⁵⁵ In seinem Denken, wie in dem seines ›göttlichen‹ Lehrers Cusanus fallen Maximum und Minimum in eins. Ebenso fallen beim jungen Bruno philosophischer Dialog und Komödie, das Hohe und Niedrige, ernste Rede und Satire zusammen, die erhabene Wirklichkeit und die prosaischen sowie skurrilen Aspekte des Wirklichen – kurz: das Erhabene und Hochtönende auf der einen Seite und das schlechthin Volkstümliche und Plebejische auf der anderen. Nicht zu vergessen ist dabei, dass die Semantik des italienischen Begriffs ›minuzzaria‹ einen Bedeutungsbereich abdeckt, der von den kleinen Dingen (›minuzia‹) bis zu dem im kampanischen Dialekt mit ›munnezza‹ bezeichneten Abfall reicht. Auch bei der philosophischen Erkundung treten sehr oft

»[...] avanti gli occhi ociosi principii, debili orditure, vani pensieri, frivole speranza, scoppiamenti di petto, scoverture di corde, falsi presupposti, alienazioni di mente, poetici furori, offuscamento dei sensi, turbazione di fantasia, smarrito peregrinaggio d'intelletto, fede sfrenate, cure insensate, studi incerti, somenze intempestive e gloriosi frutti di pazzia.«⁵⁶

53 GIORDANO BRUNO, Spaccio de la bestia trionfante (wie Anm. 1) Dialogo I, 530.

54 Ebd., Dialogo I, 589.

55 MICHELE CILIBERTO, Pensare per contrari: disincanto e utopia nel Rinascimento (Storia e letteratura 226), Roma 2005, 219.

56 GIORDANO BRUNO, Il Candelaio, hg. von Augusto Guzzo (Oscar classici 276), Milano 1994, Prologo, 18.

Da in der Welt kein Teil wichtiger ist als ein anderer, wie Bruno in *De magia* feststellt, ist alles – das, was Gegenstand der hohen Metaphysik ist, wie das in der rohen Erfahrung des Volks Wahrgenommene – des Lobes wert (wobei sich in einem jeden, so weit wie möglich, bei jeder Kontraktion das göttliche Prinzip widerspiegelt). Garantiert wird diese Gleichwertigkeit durch die ›monadologische Struktur‹ der ausgefalteten Substanz, die sich in »konkrete, teleologisch auf die *Theosis* gerichtete Einzelsubstanzen« gliedert.⁵⁷ Wie Sandro Mancini schreibt, verbindet sich Brunos Monadologie hier mit der »Enthüllung der Würde des Fragments«: eine Verherrlichung noch der unerheblichsten Kleinigkeiten, die mit der cusanischen Behauptung eines *positiv Unendlichen* vollkommen im Einklang steht.⁵⁸ Mancini zufolge spiegelt sich dieses Unendliche auf der Ebene der endlichen Welt als »Befreiung eines unausgedrückten Raumes [wider], in dem sich die Verflochtenheit der Erscheinungen offenbart«, die in ihrer »wesentlichen Chiasmantik« erfasst werden.⁵⁹

Im Ausfaltungsprozess, der vom Einen zu seinen unzähligen Äußerungen führt, ist dieses Seiende in einen einheitlichen Sinnhorizont eingebettet, der es gestattet, die Vielheit der Substanzen zu »Verwirklichungsweisen des Einen« zu erklären.⁶⁰ Doch handelt es sich um eine Vielheit bzw. um einen substanziellen Polyzentrismus, der vom Standpunkt des Absoluten, das »alles Dasein und alle Daseinsweisen umfasst«, wie Bruno schreibt,⁶¹ immer schon aufgehoben ist.

»Alla proporzione, similitudine, unione et identità de l'infinito non più ti accosti con essere uomo che formica, una stella che un uomo: per che a quello essere [l'Uno-Tutto] non più ti avvicini con esser sole, luna, che uomo o una formica, e però nell'infinito queste cose sono indifferenti.«⁶²

Diese Umkehrbarkeit der Hierarchie des Seienden ist ein Merkmal der Komödien Brunos, wo sie sogar karnevaleske Züge gewinnt. Unweigerlich wird der Kerzenmacher der gleichnamigen Komödie – ein cusanisch gefärbtes »Theater der Gegensätze«,⁶³ wie Nuccio Ordine es definiert –,

57 SANDRO MANCINI, *La sfera infinita. Identità e differenza nel pensiero di Giordano Bruno*, Milano/Udine 2000, 201.

58 Ebd., 148.

59 Ebd., 149.

60 Ebd., 151.

61 GIORDANO BRUNO, *De la causa, principio et uno* (wie Anm. 6) Dialogo III, 280.

62 Ebd., Dialogo V, 320.

63 NUCCIO ORDINE, *La soglia dell'ombra. Letteratura, filosofiae pittura in Giordano Bruno*, Venezia 2003, 35.

das heißt Messer Bonifacio mit seiner hochtrabenden Rhetorik, von seinem redseligen, unwissenden Diener Manfurio genasführt, der die Verliebtheit seines Herrn zum eigenen Vorteil ausnutzt. Genau wie der Esel in *Asino cillenico* den Pythagoreer Micco verspottet, der verblüfft ist, ein Tier, das sprichwörtlich die Dummheit verkörpert, vernünftig reden zu hören: »Non son tanti studii onoratissimi e splendidissimi, dove si dona lezione di saper inasinire, per aver non solo il bene della vita temporale, ma e de l'eterna ancora?«⁶⁴ – erwidert der Esel auf die Verblüffung des Berufsphilosophen, würdiges Mitglied der berühmten »Akademie der Eseleien«. Und die *vis comica* der novellistischen Tradition ist, ebenfalls in *Il Candelaio*, untrennbar von der merkurischen Natur des Gelehrten Manfurio. Dieser, damit befasst, das Wörterbuch der lateinischen Sprache zu zerlegen, sieht die Wahrheit der Rede in unwahrscheinlichen philologischen Hypothesen und unbegründeten, sinnlosen Umschreibungen entschwinden – jene Wahrheit, die hingegen nach Bruno, »accademico di nulla accademia«, in einem einzigen Ewigen aufgeht, das »uno, simile e medesimo« in jedem Aspekt der Wirklichkeit besteht. Erfasst man dieses ewige Prinzip, so schreibt Bruno weiter, »l'animo mi s'aggrandisce, e me se magnifica l'intelletto«. Nur dass diese Wahrheit in der Philosophie des Nolaners auch für den Geringen und Unwissenden erreichbar ist, der sich der eigenen Grenzen bewusst ist und keinerlei Wissenschaft und Gelehrsamkeit zur Schau stellt.

Aber hat nicht genau Cusanus diese Umkehrbarkeit der Gegensätze auch in Bezug auf die Gestalt des wahren Weisen herausgestellt, der vom Standpunkt des gelehrten Wissens der Pedanten unwissend, im Sinne des empirischen Wissens des Handwerkers dagegen ein kluger, scharfsinniger Denker ist? Wie später Leonardo da Vinci meint – ein Denker, der nicht zufällig genau in der Mitte zwischen Cusanus und Bruno steht –, war auch Cusanus der Ansicht, dass »die Weisheit nicht in der Redekunst oder in dicken Büchern liegt«,⁶⁵ sondern darin, die glühende Liebe zur Wirklichkeit zu pflegen, die dazu führt, die ewige Weisheit »intellektuell [zu] kosten«. Diese Weisheit, die draußen auf den Plätzen und sogar in den Barbierstuben zu vernehmen ist, führt zu Demut und verhindert den Hochmut:

64 GIORDANO BRUNO, *Cabala del cavallo pegaseo*, in: *Dialoghi italiani*, Bd. II, hg. von Giovanni Aquilecchia, Firenze 1985, 921.

65 *De sap.* II: h ²V, n. 27, lin. 2 (Dupré III, 450).

»Hast du sie erfüllt, so wird dir alles wertlos, was dir jetzt bedeutend erscheint. Du wirst demütig werden, so dass kein Hochmut und auch kein anderes Laster in dir zurückbleibt, da du der einmal gekosteten Weisheit mit keuschem und reinem Herzen unzertrennlich anhängst.«⁶⁶

Bekanntlich vertieft Cusanus dieses Thema in der *Apologia doctae ignorantiae*. Der Gelehrte, der sich – wie Cusanus' Kritiker Johannes Wenck – für wissender hält als andere, statt Demut zu zeigen und sich an jener ›heiligen Unwissenheit‹ zu erfreuen, die um sich selbst weiß und als einzige recht zu Gott führt, verfällt dem Stolz: »inflatu vanitate verbalis scientiae«, besitzt er sogar die Kühnheit, eine *elucidatio aeternae Sapientiae* zu versprechen. Wohingegen der, welchem seine Kleinheit, Armseeligkeit und Unwissenheit bewusst ist, auch weiß, dass »dieser Schatz den Augen aller Weisen verborgen bleibt«; er »rühmt sich darin, daß er sich arm weiß«:⁶⁷ »Doctior igitur est sciens se scire non posse.«⁶⁸ Solange die Menschen Wanderer in der Welt sind, bleiben die größten und tiefsten Geheimnisse Gottes den Gelehrten verborgen, während sie den Kleinen und Demütigen aufgrund ihres Glaubens an Jesus offenbart werden, denn er ist derjenige, in dem alle Geheimnisse der Weisheit und Wissenschaft geborgen sind und ohne den man nichts erreichen kann. Die *scientia ignorantiae* also, unterstreicht Cusanus, »führt zu Leere und Schweigen, wo die uns zugestandene Schau des unsichtbaren Gottes ist«; dagegen macht die ruchlose und teuflische Wissenschaft der Gelehrten, »quae victoriam verborum expectat«, stolz und aufgeblasen und stachelt zum Unfrieden an. Sie ist daher »weit entfernt von jenem Wissen, das zu Gott, der unser Friede ist, eilt«.⁶⁹

Ich komme zum Schluss. Um zu Bruno zurückzukehren, ist es auf der Ebene des Seins ebenso vernünftig, dass das Unendliche sich im Ganzen seiner »unendlichen und grenzenlosen, unzähliger Welten fähigen [Welt-Erscheinung]« ausdrückt, wie »che venga explicado in sí angusti margini«, jenen ganz kleinen Dingen, die der Gelehrte verachtet und die ein Widerschein des Absoluten sind. Denn, so hebt Bruno hervor, »incompa-

66 »Qua degustata vilescent tibi omnia, quae nunc tibi magna videntur, et humiliaberis, ut nihil arrogantiae in te remaneat neque aliud quodcumque vitium, quoniam castissimo et purissimo corde semel degustatae sapientiae indissolubiliter adhaerebis.« Ebd., n. 27, lin. 7–10 (Dupré III, 451).

67 *Apol.*: h ²II, n. 5, p. 4, lin. 13 (Dupré I, 527).

68 *De poss.*: h XI/2, n. 41, lin. 14.

69 *Apol.*: h ²II, n. 10, p. 8, lin. 2 (Dupré I, 535).

rabilmente meglio in innumerabili individui si presenta l'eccellenza infinita, che in quelli che sono numerabili e finiti.«⁷⁰ Mit Sicherheit ist dies ein verstecktes Zitat des Cusanus, des größten Interpreten der Beziehung von Identität und Verschiedenheit, wie Beierwaltes meint:

»Unsagbar ist diese Freude, in der jemand in der Verschiedenheit des Einsehbar-Wahren die Einheit der unendlichen Wahrheit erfasst. Er sieht in der Andersheit des Vernunfthaft-Sichtbaren die Einheit aller Schönheit. Vernunfthaft hört er die Einheit aller Harmonie, schmeckt die Einheit des Wohlgeschmackes alles Ergötzlichen, begreift die Einheit der Ursachen und Wesensgründe aller Dinge und umfasst in der Wahrheit, die er allein liebt, alles in vernunfthaft geistiger Freude.«⁷¹

Außerdem fragt Cusanus sich: »quomodo enim infinita virtus aliter quam in varietate apparere posset?«⁷² Anders gesagt zeigt die Mannigfaltigkeit der Dinge,

»[...] die sich selbst gegenüber das selbe und dem anderen gegenüber anderes sind, [...] das unerreichbare Selbe in Unerreichbarkeit, da das Selbe in ihnen um so stärker widerstrahlt, je stärker die Unerreichbarkeit in der Mannigfaltigkeit der Abbilder entfaltet wird [...].«⁷³

70 GIORDANO BRUNO, *De l'infinito, universo e mondi* (wie Anm. 2) Dialogo I, 377.

71 »Ineffabile igitur est hoc gaudium, ubi quis in varietate intelligibilium verorum ipsam unitatem veritatis infinitae attingit. Videt enim in alteritate intellectualiter visibilium unitatem omnis pulchritudinis, audit intellectualiter unitatem omnis harmoniae, gustat unitatem suavitatis omnis delectabilis, causarum et rationum omnium unitatem apprehendit et omnia in veritate, quam solum amat, intellectuali gaudio amplexatur.« *De coni.* II, 20: h VI, n. 105, lin. 9–15 (Dupré II, 117).

72 *De dato* 10: h IV, n. 108, lin. 11–12.

73 »Varietas enim eorum, quae sunt sibi ipsi idem et alteri aliud, inattingibile idem inattingibile ostendunt, cum tanto plus idem in ipsis resplendeat, quanto magis inattingibilitas in varietate imaginum explicatur.« *De gen.* 4: h IV, n. 151, lin. 2–6 (Dupré II, 402).