



THOMAS LEINKAUF

## GIORDANO BRUNO UND SEINE KOSMOLOGIE

### GIORDANO BRUNO AND HIS COSMOLOGY

*The use of the term 'cosmology' in connection with Giordano Bruno's thinking does not actually have to be justified, unless, from a subsequent perspective, you lose sight of the fundamental difference between cosmology and astronomy: cosmology, as the more complex term, also includes what astronomy (as a quadrivial sub-discipline of the artes liberales) discusses, but not vice versa.*

I.

Die Verwendung des Begriffs ‚Kosmologie‘ im Zusammenhang mit dem Denken Giordano Brunos muss eigentlich nicht gerechtfertigt werden, es sei denn, man habe aus späterer Perspektive den fundamentalen Unterschied zwischen Kosmologie und Astronomie nicht mehr hinreichend im Blick: die Kosmologie als der komplexere Begriff umfasst auch dasjenige, was die Astronomie (als quadriviale Teildisziplin der *artes liberales*) diskutiert, jedoch nicht umgekehrt.<sup>1</sup> So

---

<sup>1</sup> Zur Kosmologie Brunos siehe H. VÉDRINE, *La conception de la nature chez Giordano Bruno*, Vrin, Paris 1967. Védrine hat S. 43 richtig konstatiert: «A la différence de Ficin ou de Pic de la Mirandole, Bruno se passionne avant tout pour le cosmos, sa structure, son ordre»; dies darf jedoch nicht so verstanden werden, als ob die anderen Autoren keine Kosmologie oder keinen Natur-Begriff gehabt hätten. Vielmehr ist diese prominent gegenwärtig, aber durchgehend unter dem Index jüdisch-christlicher Schöpfungs-Implikationen (Kontingenz, Sündenfall, Heilsgeschichte) – für Bruno hingegen, und das hat Védrine im Blick, ist der Kosmos bzw. das Universum ein Wert in und für sich selbst, so daß er/es zum eigentlichen Ort Gottes oder doch zumindest zu dessen ‚Inkarnations-Figur‘ wird (*unigenita natura*). Vgl. auch A. INGEGNO, *Cosmologia e filosofia nel pensiero di Giordano Bruno*, La Nuova Italia, Firenze 1978, S. 98-169; zum Problem von Astronomie und Astrologie siehe W. DONAHUE, a.v. *Astronomy*, in L. DASTON – K. PARK (eds.), *Cambridge History of Science*, Vol.3: *Early Modern Science*, Cambridge University Press, Cambridge 2006; R. WESTMAN, *The Copernican Question. Prognostication, Skepticism, and Celestial Order*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-

gehen in die Kosmologie seit Platon Überlegungen zur sogenannten Weltentstehungslehre ein, die später durch den jüdisch-christlichen Schöpfungsbegriff eine explizit theologische Dimension erhielten (die sich gerade für Bruno als besonders problematisch erweisen sollte – der er aber auch, das kann durchaus vermutet werden, eine eigene, völlig andere Form der religiösen Botschaft einer ‚religio omnium gentium communis‘ entgegensetzen wollte).<sup>2</sup> So gehen in die Kosmologie auch metaphysisch-ontologische Voraussetzungen ein, die sie aus dem Sockel einer rein ‚physikalischen‘ Disziplin im Sinne des Aristoteles herausheben und ihr ‚Spuren‘ des Wirkens einer transzendenten Ursache einschreiben, denen die Astronomie als solche indifferent gegenübersteht. So weist die Kosmologie als *lógos toû kósmou* eine ästhetische Komponente auf, die die mathematisch-quantitative Dimension der Astronomie aufsprengt – es ist der Kosmos, in dem sich der ‚sinnlich‘ gewordene Gott (*theòs aisthêtós*, Platon *Timaios* 92 C) allein zeigt. Ordnet man das Denken Giordano Brunos also dem kosmologischen Denken zu, dessen Wurzeln im europäischen Rahmen mindestens bis auf die Vorsokratiker zurückgehen und dem vor allem Platon durch seinen *Timaios* eine lang wirkende Signatur eingetragen hatte,<sup>3</sup> und stellt somit die Kosmologie als einen thematischen Horizont sui generis *neben* die Ethik des ‚heroischen‘ Individuums, dann wird dadurch zunächst Folgendes klar:

I, 1. Brunos Bestimmung der Wirklichkeit der externen Welt, der Physis und des Kosmos, basiert *nicht* im Sinne eines Fundamentes auf den Grundfaktoren Beobachtung, Experiment und

---

London 2011; T. LEINKAUF, *Philosophie des Humanismus und der Renaissance 1350-1600*, Beck, Hamburg 2017, Bd. II, S. 1467-1498 mit weiterer Literatur. Dieser Beitrag kann natürlich nicht die komplexe Struktur des gesamten Denkansatzes Brunos behandeln, hierzu siehe die Analysen in ID., *Einleitung*, zu G. BRUNO, *De la causa*: T. LEINKAUF – E. BLUM – P. R. BLUM – A. BÖNKER-VALLON – E. CANONE – S. KODERA – M. MOOG-GRÜNEWALD U.A (eds.), *Giordano Bruno Werke*, Meiner, Hamburg 2007 [BW], Bd. III, S. ix-cxcii, insbesondere S. lxix-cxiii. Die Texte Brunos werden mit folgenden *Sigla* zitiert: BW = T. LEINKAUF U.A. (eds.), *Giordano Bruno Werke*, Meiner, Hamburg 2007; OL = F. TOCCO – B. SPAMPANATO – B. SPAVENTA (eds.), *Giordano Bruno Opera latine conscripta*, Le Monnier, Neapolis-Florentiae 1879-1891 (3 Bde in 8 Teilen); OM = M. CILIBERTO – S. BASSI – E. SCAPPARONE – N. TIRINNANZI (eds.), *Giordano Bruno Opere magiche*, Adelphi, Milano 2000.

<sup>2</sup> So, auf Basis von A. CORSANO, *Il pensiero di Giordano Bruno nel suo svolgimento storico*, Sansoni, Firenze 1940, S. 275-294 und L. FIRPO, *Il processo di Giordano Bruno [1948/49]*, a cura di D. QUAGLIONI, Salerno Editrice, Roma 1993, S. 10-11. Zur philosophischen Religion siehe T. LEINKAUF, *Philosophie und Religion bei Marsilio Ficino*, in «Accademia», 4, 2002, S. 29-57 (auch in ID., *Cusanus, Ficino, Patrizi. Formen platonischen Denkens in der Renaissance*, Trafo, Berlin 2014).

<sup>3</sup> Siehe hierzu die Beiträge in T. LEINKAUF – C. STEEL (eds.), *Platons Timaios als Grundtext der Kosmologie in Antike, Mittelalter und Renaissance*, Leuven University Press, Leuven/Louvain 2005 («Ancient and Medieval Philosophy», Vol. 32). Zu Brunos Rolle innerhalb der ‚neuen Physik‘ des 16. Jahrhunderts habe ich mich ausführlicher geäußert in LEINKAUF, *Philosophie des Humanismus und der Renaissance*, a.a.O., Bd. II, S. 1630-1734.

Induktion –<sup>4</sup> in diesem Sinne ist Bruno auch *nicht* Teil einer frühneuzeitlichen, teils vom Sinnesdatum, teils von der Induktion, teils von der Mathematik ausgehenden Entwicklung der Frühform von Naturwissenschaft, die zwar nicht in gerader, aber doch zumindest unbeirrter Linie auf die heutige Form der Naturwissenschaft hinausläuft. Vielmehr ist seine Kosmologie Produkt einer *mentalen* Perspektivierung,<sup>5</sup> der natürlich etwaigen Bestätigungen, die aus der Beobachtung tatsächlicher Vorgänge gezogen werden konnten, nur zusätzlich Recht sein konnte. Zu dieser mentalen, aus genuin philosophischen Reflexionen resultierenden Perspektivierung gehören folgende Faktoren:

I, 2. Brunos Denken macht mit Unendlichkeitsimplikationen Ernst, die das Denken schon seit den Vorsokratikern, sei es in Auseinandersetzung mit dem Kosmos als begrenzter, schöner und geordneter Fülle allen Seins, sei es in Auseinandersetzung mit der inneren Struktur und den Gehalten des Denkens selbst, bereitgestellt hatte.<sup>6</sup> Er greift hierbei insbesondere auf die neuplatonische Philosophie und die sich aus dieser entwickelt habende christliche Theologie zurück. Generell, so kann man sagen, einerseits auf griechisches Denken und seine spezifische Weise, das Unendliche *nicht* als unbewältigbares Außer-Einander von Teilen – im Sinne des *partes extra partes* – zu denken, *nicht* als den schlechten Gegensatz des Begrenzten, Bestimmten und Definiten stehen zu lassen, sondern als produktives Moment des unbegrenzten *Potentiales* des Denkens, andererseits auf die gegenüber diesem stark Form-gebundenen griechischen Ansatz auf die durch den christlichen Gottes- und Schöpfungsbegriff auch in den philosophischen und naturtheoretischen Diskurs eingeführte Neubetonung von Potential, Mächtigkeit und Setzungs- oder Schöpfungskompetenz eines ersten Ursprungs – es ist dieses komplexe Bündel an historischen Vorgabe, das Bruno aus einem vor allem Geist-metaphysischen in den physikalisch-kosmologischen Horizont überträgt.<sup>7</sup> In diesem Zusammenhang darf, wenn man die Position Brunos in der

---

<sup>4</sup> Hierzu siehe meine Analysen in ID., *Überlegungen zur Transformation des antik-scholastischen Methoden- und Wissensbegriffs in der Frühen Neuzeit: Autopsie, Experiment, Induktion*, in G. TOEPFER – H. BÖHME (eds.), *Transformationen antiker Wissenschaften*, De Gruyter, Berlin-New York 2010, S. 215-241.

<sup>5</sup> G. BRUNO, *De l'infinito, Proem. epist.*, BW IV, S. 6: «l'inconstanza del senso mostra che quello non è principio di certezza»; *dial.* 1, S. 50 f: «non è senso che vegga l'infinito, non è senso da cui si richieda questa conclusione: per che l'infinito non può essere oggetto del senso (...)».

<sup>6</sup> Schon zu Beginn des 16. Jahrhunderts wird mit der Abhandlung *Tractatus de infinito* des Jean Mair, mit verschiedenen Auflagen 1506, 1510, 1519, 1530, neue Edition und Übersetzung: H. ELIE (ed.), *Le traité de l'infini*, Vrin, Paris 1938 ebenfalls Ernst gemacht mit der Möglichkeit unendlich vieler Welten außerhalb des *praeconceptus Dei*. Siehe auf JOHANNES DE RIPA, *Quaestio de gradu supremo*, éd. critique par E. COMBÉS et P. VIGNAUX, Vrin, Paris 1964.

<sup>7</sup> T. LEINKAUF, *La metafisica nel De immenso di Giordano Bruno*, in G. BRUNO, *De immenso. Letture critiche*, a cura di M. A. GRANADA e D. TESSICINI, («Bruniana & Campanelliana, Supplementi XLIV», Studi 19), Serra, Pisa-Roma 2020, S. 237-262. Schon VÉDRINE, *La conception de la nature chez Giordano Bruno*, a.a.O., S. 127 hat genau gesehen, daß «c'est la présence de l'infini dans le cosmos qui fournit

frühneuzeitlichen Wissenschaftsgeschichte bewerten will, also sein Verhältnis etwa zu Galilei, Bacon, Harvey u. a., Folgendes nicht übersehen werden:

I, 3. Brunos Wirklichkeitsdeutung, d. h. vor allem seine Analyse der Natur und des Universums als Totalität der Seienden, bedient sich, in einer sicherlich vor-kritischen Weise, durchaus hermetisch-kabbalistischer, neupythagoreischer, lullistischer, jüdisch-christlicher und vor allem neuplatonischer Argumentationsmuster, seien diese theologischer, magischer oder auch figurativ-geometrischer Natur.<sup>8</sup> Dies verweist auf die komplexe Struktur des humanistisch-spät-

---

un fil conducteur pour saisir de quelle manière se pose pour lui le problème de la nature. Le Nolain est seul, à son époque, à assigner pour bases à toute la théorie de la nature les exigences d'un univers infini»; hierzu S. 128-146. Es sind gerade diese «exigences», um dies es mir hier gehen soll. Die Natur wird – im Unterschied zum Einen Platons und zum unbewegten Beweger des Aristoteles – zu einem selbständigen oder quasi-selbständigen Prinzip in der *ars Dei*-Tradition (hierzu T. LEINKAUF, *Mundus combinatus. Untersuchungen zur Struktur der barocken Universalwissenschaft am Beispiel Athanasius Kirchers*, Akademie Verlag, Berlin 1993, 2. Aufl. 2009, S. 46-129), siehe etwa *De Immenso*, VI, c. 10; OL I/2, S. 193: „Vel nihil est natura, vel est divina potestas/materiam exagitans, impresusque omnibus ordo/perpetuus“; VIII, c. 9; S. 310: „Natura estque nihil, nisi virtus insita rebus./Et lex, qua peragunt proprium cuncta entia cursum“. Natur ist in Eins ‚Macht-Vermögen‘ (potestas) und deren Resultat ‚Ordnung‘ (ordo), in Eins Macht-Vermögen und stabiles Gesetz, komplexe Synthese aus Dynamik und Status – eine Synthese, die sicherlich sachlich im Spektrum von Platons ‚mégista génê‘ des Sophistes steht.

<sup>8</sup> Zur Bedeutung etwa der Genesis-Erzählung und Steucos siehe A. INGEGNO, *Cosmologia e filosofia nel pensiero di Giordano Bruno*, a.a.O., S. 146-152. Bruno integriert Thesen des Ficino und des Agostino Steuco bezüglich der Vorstellung einer universalen Weltdeutung, die anthropologisch fundamental ist (daher können und sollen, auf Basis von Averroes, die ‚Priester‘ die Religion als Mittel zur Stabilisierung politischer Herrschaft verwenden), philosophisch jedoch zurückgewiesen werden muss. Aus dem nebeligen, dunstigen Horizont der Mythen und der Weltentstehungserzählungen soll die ‚philosophia nolana‘ das menschliche Bewußtsein ins klare Licht der Unendlichkeits-Perspektive erheben. Hier spielen die Faktoren Indifferenz statt Hierarchie, Äquivalenz statt Divergenz, Einheit statt Vielheit in der Weise eine zentrale Rolle, daß Hierarchie, Divergenz oder Vielheit nur passagere Phänomene gegenüber der Stabilität des Einen selbst sind. So sind auch die Mythen in ihrer Buntheit oder die Religions-Erzählungen in ihrer Sequenzialität nichts Anderes als eine für die Masse legitime Ausmalung des Nicht-Substantiellen und Un-Wesentlichen (‚volgare filosofia‘). Das Eine ist zwar nicht ohne das Viele (die Form nicht ohne Materie, die Idee nicht ohne ihre Ideate etc.), das Viele hat aber ebenso keine Subsistenz – dies ist, wie man konstatieren muss, die ungelöste Problematik in der Ontologie oder Metaphysik in Brunos Philosophie!

scholastischen Denkens, wie es sich zu Lebzeiten Brunos konstatieren lässt, also auf die *Ko-Präsenz verschiedenster Denkschulen* – Neuplatonismus, Aristotelismus – in mindestens zwei dominanten Spielarten: alexandrinisch und averroistisch –, Stoizismus,<sup>9</sup> Skeptizismus (also das ganze Bündel der Transformationen hellenistischen Denkens in die Frühe Neuzeit), Atomismus (vermittelt durch die Lukrez-Kenntnis), die ungebrochene Präsenz der neueren Scholastik und ihrer Zuordnung von Ordensschule und Denkschule. Bruno selbst stand *ab ovo* in einer solchen Filiation: er war, als Dominikaner natürlich thomistisch ausgebildet. Hinzu tritt aber auch noch die Präsenz heterodoxer, nicht akademischer Denkschulen, die sich teils aus der spätmittelalterlichen magisch-alchemischen Praxis, teils aus den neu entdeckten und übersetzten spätantiken magisch-theurgischen und gnostischen Strömungen speisten, eine der wichtigsten Schulen hierbei war die des Paracelsus (auf den Bruno auch explizit reagiert) und vor allem natürlich die Präsenz der gerade durch das Tridentinum anathematisierten protestantischen Bewegung –<sup>10</sup> ich breche die Aufzählung hier einmal ab, ich wollte nur deutlich machen, daß gerade das Jahrhundert Brunos, das 16., an dessen exaktem Ende er seinen schrecklichen Tod sterben musste (und wollte), ein Jahrhundert nicht nur politischen, sondern vor allem auch gedanklichen Reichtums war, dessen vermeintliche innere Un-Ordnungen erst im darauf folgenden Zeitalter des sogenannten ‚Rationalismus‘ eine bestimmte Klärung erfahren sollten. Bruno jedenfalls ist eher Zeitgenosse des Girolamo Cardano, des Bernardino Telesio, des Pierre de la Ramée, des Paracelsus und Melanchthons, als derjenige der späteren Entwicklung, obgleich er, *ex post*, in verschiedenster Weise, mal als Dunkelmann und Magiker, mal als Erneuerer (*novator*) und Lichtbringer, als deren kongenialer Partner ‚rekonstruiert‘ worden ist – hierzu sei auf die grundlegende Studie von Saverio Ricci zur *Fortuna del pensiero di Giordano Bruno 1600-1750* (Florenz 1990) hingewiesen. Eine aus meiner Sicht zentrale *clavis hermeneutica* zum Verständnis von Brunos Denkansatz ist das Kriterium der Korrespondenz und Konvergenz verschiedenster Seinsbereiche, das Bruno sicherlich auch durch seine kontinuierliche Auseinandersetzung mit den Implikationen der lullistischen, kabbalistischen und neuplatonischen Denkform sich zu eigen gemacht hat: der universale Zusammenhang aller Dinge untereinander, die Symmetrie- und Bildbeziehungen, die Zahl-

---

Man vergleiche die Kritik (abstrakter) idealer Einheiten in *De immenso* VIII, 9; OL I/2, S. 310: „*chimaeram/ Infinitae illam lucis sine corpore stantem (...) nusquam distincta essentia ab esse (...) abstractum quiddam logica ratione,/ Non autem vere subsistens*“ mit der ebenso radikalen These, daß das Viele nichts ist ohne die Einheit, die Akzidentien nichts sind ohne die Substanz, die unendlichen *vizissitudinalen* Formen keinen Selbststand haben, siehe LEINKAUF, *Einleitung*, in G. BRUNO, *De la causa*, BW III, S. lxxiii-cxiii.

<sup>9</sup> Siehe für Brunos Zeitgenossen, Ideen-Geber und Rivalen Francesco Patrizi unsere Analysen in T. LEINKAUF, *Francesco Patrizi's Concept of Nature: Presence and Refutation of Stoicism*, in: «Intellectual History Review» 29 (2019), S. 575-593.

<sup>10</sup> Zu Luther siehe T. LEINKAUF, *Martin Luther und Giordano Bruno. Eine indirekte und asymmetrische Konfrontation*, in M. TRAVERSINO (DI CRISTO) (ed.), *Giordano Bruno. Law, Philosophy and Theology in the Early Modern Era*, Garnier, Paris 2020, S. 421-446.

Verhältnisse, die Verweisungen der Zodiakal-Zeichen, die Analogien der natürlichen Grundprozesse – alle diese qualitativen Bestimmungen strukturieren die auf der anderen Seite in der Tendenz als quantitativ, indifferent, gleichwertig angesetzten ‚materialen‘ Substrate.<sup>11</sup> Es ist hierbei signifikant, daß sich in Brunos Texten eine Binnendifferenzierung des Natur-Begriffs findet, die ihn in eine Traditionslinie stellt, die vom Neuplatonismus über Avicenna bis hin zu Spinoza und Schelling reichen wird: die Unterscheidung von *natura naturans* und *natura naturata*.<sup>12</sup>

I, 4. Gegenüber den verschiedensten, meist durch klassische Vorurteilsstrukturen und Ideologisierungen geprägten Vereinnahmungen, denen Bruno bis in die heutige Zeit ausgesetzt war und ist – etwa, daß er ein Materialist gewesen sei, ein Vertreter der magisch-animistischen Denkweise, ein Relativist, etc., ist auf das zurückzugehen und einzugehen, was wir in den Texten finden. Mit Bruno kommt man, wie mit Platon etwa, nicht durch deskriptive Rekonstruktion, historische Kontextualisierung oder gar, was eigentlich das Schlimmste ist, durch ideologisch vor-entschiedene – sei es materialistische oder sei es anti-katholische – Interpretationen zurecht,<sup>13</sup> er muss systematisch gelesen werden, ohne, wie eben auch bei Platon, daraus gleich ein ‚System‘ zu machen. D. h. aber eben auch, daß man die Präsenz des Metaphysischen, des Denkens des Einen, der Theologie, nicht vor-schnell oder ideologisch zurückdrängt (oder besser: verdrängt) –<sup>14</sup> dadurch macht man Bruno eher zu einem Zeitgenossen des 19. Jahrhunderts, macht seine

---

<sup>11</sup> Siehe schon die Analysen von VÉDRINE, *La conception de la nature chez Giordano Bruno*, a.a.O., S. 103-125, S. 107: „correspondance universelle“; siehe auch LEINKAUF, *Einleitung*, in *De la causa*, BW III, S. xii-xiii, xx-lxiii; ID., *Implikationen des Begriffs ‚natura naturans‘ in der Frühen Neuzeit*, in N. ADAMOWSKY – H. BÖHME – R. FELFE (eds.), *Ludi naturae. Spiele der Natur in Kunst und Wissenschaft*, Schöningh, München 2011, S. 103-118. Zu Zahl und Mathematik grundlegend A. BÖNKER-VALLON, *Metaphysik und Mathematik bei Giordano Bruno*, Akademie Verlag, Berlin 1995.

<sup>12</sup> VÉDRINE, *La conception de la nature chez Giordano Bruno*, a.a.O., S.139-146; LEINKAUF, *Kommentar zu G. BRUNO, De la Causa*, BW III, S. 425-426.

<sup>13</sup> So ganz richtig auch S. MANCINI, *L'imprecisa contrazione dell'uno. Saggi su Cusano, Bruno e Montaigne*, Mimesis, Milano-Udine 2021.

<sup>14</sup> So VÉDRINE, *La conception de la nature chez Giordano Bruno*, a.a.O., S. 43: „pour lui, il ne s'agit pas de théologie“, siehe auch S. 74-76, 294-297: hier hält Védrine (gegen N. BADALONI, *La filosofia di Giordano Bruno*, La Nuova Italia, Firenze 1955) fest, daß Bruno „niemals ein Materialist im ‚vulgären‘ Sinne gewesen sei“ (S. 295), da er immer die Begriffe Seele, Form und Gottheit (divinité) aufrechterhalten habe und im Bereich des Ethischen eine „Ewigkeit“ im Blick gehabt habe, „située au-delà de toute perception et qu'on ne peut saisir que par le raisonnement“. Die Adhesion Brunos an der Vorstellung einer „unkörperlichen Materie“ und an der universalen Präsenz des Seelischen führe eher zu einem (metaphysischen) Monismus als zu einem (physischen oder auch dialektischen) Materialismus. Bezeichnend ist das unkommentierte Zitat S. 297 aus *De vinculis in genere, De vinculo*

Deutung zu einem direkten Derivat des Materialismus, Positivismus und Historismus, der die Zeit beherrschte, in der er im großen Stile wiederentdeckt worden ist.<sup>15</sup> Zum Themenbereich Kosmologie möchte ich also hierzu nun einige Bemerkungen machen.

## II.

II, 1. Zunächst eine *terminologische* Vorüberlegung: wenn wir mit Blick auf Bruno von ‚Kosmologie‘ sprechen, so ist dies legitim, wenn – neben dem schon vorhin Gesagten – beachtet wird, daß zum einen die antike Bedeutung von Kosmologie als λόγος τοῦ κόσμου, also als begründeter Rede von oder als Definition dessen, was Kosmos heißt, im Blick gehalten wird und zum anderen aber auch die Spezifizierung dieses Logos, wie sie Platon in seinem *Timaios* und wie sie die daran anschließende Kommentierung und Synthetisierung des *Timaios* mit jüdischen und christlichen Theologumena fortgeführt hat, nicht übersehen wird. Die allgemeine Bestimmung von Kosmos versteht darunter die Wirklichkeit (vor allem die physikalische Wirklichkeit) als abgeschlossene, in sich gerundete Summe von definiten Verhältnissen zwischen Atomen, Elementen oder Substanzen, d. h. der Kosmos ist eine Ein-Vielheit, die begrenzt, in sich geordnet und, wegen dieser Ordnung, auch *schön* ist (wobei Schön-Sein im Sinne des griechischen Denkens primär als Gut-Sein bzw. Richtig-Sein zu denken ist);<sup>16</sup> die Spezifizierung durch Platon, Judentum und Christentum fügt dem hinzu, daß es eine Instanz gibt, die in dieser kosmischen Ordnung als Agens wirkt und in ihrem Wirken oder besser: als Wirkung dieses Wirkens zu jedem Zeitpunkt den Kosmos als sinnvolles Geordnet-Sein bestätigt – schon Platon hatte aus diesem Grund (wenn man ihm denn eine Welt-Entstehungslehre zuschreiben wollte) den Kosmos oder das All auch als ‚sichtbaren Gott‘ bezeichnet (eine Formulierung, die Bruno begeistert aufgenommen hat) oder als ‚voll-

---

*cupidinis* art. 15, OL III, S. 695-696 zur Materie als „divinum quoddam“. Zur Ethik Brunos siehe F. PAPI, *Antropologia e civiltà nel pensiero di Giordano Bruno* (1968), Liguori, Napoli 2006.

<sup>15</sup> Differenzierter sind hier die Analysen, die im Jahrhundert zuvor, vielleicht im Anschluss an die Bewertungen Daniel Morhofs in seinem *Polyhistor* von 1747 (‚manifesta tamen in illo Atheismi vestigia non deprehendo‘) etwa Friedrich Heinrich Jacobi auf durchaus schmaler Textgrundlage vorgelegt hatte oder Friedrich Wilhelm Josef Schellings – beide durchaus in Opposition etwa zu der Darstellung Bruckers oder Bayles, siehe hierzu LEINKAUF, *Einleitung*, in *De la causa*, BW III (Anm. 3), S. cxiv-cxxxv.

<sup>16</sup> T. LEINKAUF, *Der neuplatonische Begriff des ‚Schönen‘ im Kontext von Kunst- und Dichtungstheorie der Renaissance* in V. OLEJNICZAK LOBSIEN – C. OLK (eds.), *Neuplatonismus und Ästhetik. Zur Transformationsgeschichte des Schönen*, De Gruyter, Berlin-New York 2007, S. 85-115; T. LEINKAUF, *Überlegungen zum Status des Bildes und der Kunst bei Plotin*, in A. EUSTERSCHULTE – W.-M. STOCK (eds.), *Zur Erscheinung Kommen. Bildlichkeit als theoretischer Prozess*, Meiner, Hamburg 2016, S. 23-36.

kommenes Lebewesen‘ (auch die Zuordnung von Universum, Welt oder Stern/Planet und Lebewesen findet sich bei Bruno an vielen Stellen).<sup>17</sup> Diese durch alles ordnend, sich bekümmern und erhaltend hindurchgehende Instanz (im Sinne der *dioikêsis*) wird von der platonischen Tradition als Seele oder Weltseele bezeichnet, ihre operative Seite häufig als Natur (*φύσις*): auch diese zentralen Konzepte – Weltseele, Natur als universales Agens etc. – verwendet Bruno im direkten, teilweise zitierenden Anschluss an diese Tradition. Die Kosmologie Giordano Brunos ist also, trotz ihrer uns so bedeutsamen Modernität zugleich eine Restitution antik-neuplatonischer Auffassungen, sie synthetisiert die Differenzmomente vorsokratischer und platonischer Kosmos-Konzeption gegen Aristoteles mit dem Einheits- und vor allem Indifferenzgedanken, den er selbständig aus der Erbmasse des traditionellen Denkens herausgehoben und wirksam gemacht hat. Zugleich hält sie den Gedanken an ein erstrangiges, schaffendes Prinzip lebendig, das die Vorstellung eines neutralen, in seiner eigenen Vollkommenheit subsistierenden Einen – wie manche sie aus der Anfangssequenz des fünften Dialoges von *De la causa* herausgelesen haben – sprengt und aufbricht. Der Kosmos ist zumindest absolutes Explikat des absoluten Einen, er ist vollkommene, Defizienz-freie Wirkung dieser absoluten Ursache, so daß die klassische Vorstellung der Minderung der Ursache in ihrer Wirkung (selbst wenn es die vollkommenste Wirkung sein sollte), hier durch Bruno intentional aufgehoben ist.<sup>18</sup> Ein *deus in rebus* (*Spaccio della bestia trionfante*, dialogo 3, OC V/2, S. 415: *dio nelle cose*; in *De minimo* I, c. 1; OL I/3, S. 136: *mens insita omnibus*) tritt als vollkommene Wirkung (*effectus absolutus*) neben den *deus extra res* (*causa absoluta*) oder die *mens super omnia* (*De minimo* I, c. 1; OL I/3, S. 136) – insofern Bruno diesen *deus in rebus* in *De la causa* auch noch provokant und mit Blick auf die *Verbum*-/und Sohnes-Theologie der *ecclesia* als *unigenita natura* bezeichnet, war nicht nur sein irdisches Schicksal besiegelt (siehe unten Abschnitt IV), sondern vor allem auch philosophisch die deutliche Tendenz zur ‚Indifferentiierung‘ von Schöpfer und Geschöpf, von Ursache und Wirkung, von Prinzip und ‚Prinzipiiertem‘, von Gott und Welt gegeben. Es wurde schwierig, einen Gott vor die Klammer der Welt

---

<sup>17</sup> Es ist insbesondere die Funktion der Natur bzw. der Seele, die hier von großem kosmologischem Interesse ist, vgl. *De l'infinito*, proem. epist., BW IV, S. 16: die Bewegung der unendlich vielen Welten ist keine von außen kommende, extrinsische Bewegung, sondern innere, selbst vollzogene Bewegung, d. h. für Bruno „da la propria anima“; *dial.* 1, S. 56: „la dignità della natura divina et universale“; S. 84: „tutti (sc. le terre, li fuochi, le astri) se muovono dal principio interno che è la propria anima“. Siehe auch VÉDRINE, *La conception de la nature chez Giordano Bruno*, a.a.O., S. 197-214.

<sup>18</sup> Siehe etwa PROKLOS, *Elementatio theologiae* prop. 7, in der Übersetzung des Patrizi: „omne productivum alterius, praestantius est natura producti“ siehe auch PROKLOS, *Elementatio*, prop. 11 und 36; *Liber de causis* prop. 1; *Auctoritates Aristotelis*, ed. Hamesse, S. 231: „omnis causa primaria plus influit causatum suum quam causa secundaria“; THOMAS AQUINAS, th. I, q. 2, a. 2-3; *Summa contra gentiles* II, c. 45; FICINO, *Theologia Platonica* VII, c. 13; Bd. 1, S. 282 Marcel: „quicquid aliquid efficit [=causa], eo quod ab ipso fit [=effectus] esse debet praestantius“.



oder des Kosmos zu stellen und diese/n damit als ‚hypothetisch‘ in reine Abhängigkeit und Kontingenz zur Ursache oder zum Wollen dieses Gottes zu setzen. Obgleich sich in Brunos Texten deutliche Spuren eines meta-physischen oder meta-kosmischen Prinzips bewahren,<sup>19</sup> argumentiert er doch immer wieder in Richtung einer solchen Indifferenz. Theologie wird bei ihm tendenziell – aber noch nicht vollständig – zur Kosmologie selbst, Metaphysik tendenziell – aber noch nicht vollständig – zur Physik, Ethik als gipfelnd in der Subjekt-transzendierenden ‚Schau‘ (*theoria*) des höchsten Seins tendenziell – aber noch nicht vollständig – zur Subjekt-immanenten und Natur-bezogenen (auf die Göttin Diana vektoruell gerichteten) ‚heroischen Leidenschaft‘.<sup>20</sup> Die vielen Metaphysik-indizierenden Sur-plus, die Bruno (zumindest sprachlich) noch setzen muss, um seine Vorstellung von der Wirklichkeit zu erklären, die nicht weg zu drängende oder weg zu diskutierende Adhärenz zur Einheits-Metaphysik des Parmenides, zur Dialektik Platons, zur Spekulation des Cusaners, verweisen deutlich auf die Komplexität, die in einer Denkbewegung anzusetzen ist, die ihre eigene Radikalität nur auf Basis systematischer Vorgaben in die Tat umsetzen konnte.

Im Rahmen dieser Form von Kosmologie verwendet Bruno nun folgende Begriffe, die zunächst geklärt werden müssen: Einzelseiendes (*singolare, individuo*), Welt (*mondo*) und Universum (*universo*). Diese Begriffe, die jeweils in sich einheitliche und komplexe Seins-Formen bezeichnen, stehen, das ist für das Kommende wichtig, in folgender stabiler Beziehung (wobei, das sei angemerkt, manchmal *mondo* auch für Universum stehen kann et vice versa, ohne die hier aufgezeigte Sequenz als solche zu tangieren): eine Welt ist die Summe aller auf sie relativen Einzelseienden, das Universum ist die Summe aller Welten und damit auch aller Einzelseienden. Zusätzlich gelten folgende, genau zu verstehende Äquivalenzen: jedes Einzelseiende ist eine Welt für sich (nämlich zumindest die Welt, deren Teilmoment es ist), jede einzelne Welt ist zugleich auch ein Universum, gilt dies, dann gilt aber auch – vermittelter Weise – jedes Einzelseiende ist ein Universum.<sup>21</sup>

---

<sup>19</sup> Dies habe ich am Beispiel der ‚eroici furori‘ und dem dort herausgestellten „moto metafisico“ zu zeigen versucht in T. LEINKAUF, *Metaphysische Grundlagen in Brunos De gl'eroici furori*, in «Bruniana & Campanelliana» 11, 2005, S. 137-152. VÉDRINE, *La conception de la nature chez Giordano Bruno*, a.a.O., S. 103-104 hat diesen Doppelaspekt des Prinzips/Gottes (‚extra res-in rebus‘, ‚Immanenz-Transzendenz‘) als „contradictoire“ bezeichnet, ebenso wie die Doppelbedeutung von Materie als göttlicher Ursache (*De la causa*) und als dunkler Grund (*De umbris idearum*).

<sup>20</sup> Hierzu siehe Analysen in LEINKAUF, *Philosophie des Humanismus und der Renaissance*, a.a.O., Bd. II, S. 1381-1388.

<sup>21</sup> Wenn alle A (Individuen) auf B (Weltsein) zutreffen und wenn alle B (Welten) auf C (Universum) zutreffen, dann folgt, daß auch alle A (Individuen) auf C (Universum) zutreffen. Terminologisch verwendet Bruno ‚mundus‘ bzw. ‚mondo‘ meist für Planet oder Weltkörper, manchmal aber auch für ein Weltensystem innerhalb des Universums; dieses kann aber auch als „synodus ex mundis“ bezeichnet werden, vgl. M. A. GRANADA, *Synodus ex mundis*, in «Bruniana & Campanelliana» 13, 2007, S. 149-156.

Es gilt aber auch: das Universum ist selbst ein Einzelnes, jede Welt ist eine Eine und damit auch eine Einzelne, hat ihre Singularität.<sup>22</sup> Dabei ist Folgendes noch zu beachten: (a) alle Wirklichkeits-konstitutiven Faktoren – Einzelnes, Welten, Universum – sind, ich werde später darauf noch zurückkommen, *strukturhomolog*, sie sind jeweils komplexe, organische Einheiten; (b) Einzelnes und Universum sind in der Weise Grenzformen, daß das Einzelne kein ihm untergeordnetes, gleichartiges (also organisch-komplexes) Sein mehr in sich enthält und daß das Universum nicht von einem anderen, größeren gleichartigen Sein – einem Hyperuniversum o.ä. – enthalten wird. Was man hier sieht ist nicht die triviale Tatsache, daß Bruno hier weder strikt ‚logisch‘ argumentiert noch in jeder Hinsicht korrekt, was die Einzelverhältnisse betrifft, sondern man kann sehen, daß er, in Aufnahme bestimmter Thesen des Plotin, vor allem aber auch des Cusanus, *spekulative Aussagen* macht, die ganz bestimmte *gegenseitige Implikationsverhältnisse von Einheit, Vielheit und Allheit* thematisieren und zwar mit der deutlichen (platonisch-neuplatonischen) Intention, das Moment der Unbestimmtheit und Unbegrenztheit in und an der quantitativen Kategorie ‚Vielheit‘ aufzulösen und in die abgeschlossene, definite Form der Allheit zu transformieren. Mit folgenden systematischen Konsequenzen: das Universum ‚ist‘ (‚ist‘ im Sinne von: existiert als) die Allheit aller Welten, nicht eine unbestimmte Vielheit. Eine Welt W ‚ist‘ die Allheit aller auf sie hin orientierten Einzelseienden, nicht eine unbestimmte Vielheit von einzelnen Dingen, das Einzelseiende ‚ist‘ die Allheit seiner es konstituierenden Elemente, nicht eine unbestimmte Menge von kompositen Teilchen. Diese Abgeschlossenheit ist es jedoch, die zu den weiter oben angeführten Aussagen des Typus ‚jedes Einzelseiende ist eine (seine) Welt‘ führen, weil die Allheit (Totalität) nicht nur die vollständige, nicht erweiterbare Entfaltung der Einheit ist,

---

<sup>22</sup> Vgl. G. BRUNO, *De l'infinito, proem. epist.*, BW IV, S. 18: „differenza che è tra il mondo e l'universo, perché chi dice l'universo 'infinito uno', necessariamente distingue tra questi due nomi“; S. 24: mondi als „corpi eterogenei, (...) animali, (...) globi“; *dial.* 1, S. 64 f: das erste Prinzip ist selbst, als alles andere in sich einfaltend, ein „simplicissimo et individuo primo principio“, die Welten, die Sterne, die Planeten („questa terra“) sind „infiniti membri“ des unendlichen Bildes („simulacro“) des ersten Prinzips und zwar als „innumerabili individui“, als „questi grandi animali“, auch S. 84, *dial.* 4, S. 204, 228 zu „individui“. Zusätzlich entwickelt Bruno, gegen die Solubilitäts-These Platons („vos quidem dissolubiles estis, nequaquam vero dissolvemini“) – obgleich mit *Tim* 41 A-B, eine Nicht-Auflösbarkeit der Götter (und Sterne) und, dadurch vermittelt, des geschaffenen Kosmos durch das schaffende, demiurgische Prinzip anzunehmen ist, ist doch alles andere auflösbar oder kann zugrunde gehen – den Gedanken der bei Platon nicht angenommenen *Individualitätskonstanz*, die durch das thetisch eingeführte Faktum des permanenten Gleichgewichts von Zu- und Abfluss der Teile gesichert wird, *De l'infinito, dial.* 4, BW IV, S. 218, *De immenso* II, c. 5; OL I/1, S. 274; dazu gehört auch, wegen der konstitutiven Wechselwirkung, die angemessene Distanz der individuellen Faktoren (vor allem der Weltkörper) zueinander, vgl. *De l'infinito, dial.* 4; BW IV, S. 216, 222. Zu Platon und der frühen Kritik durch Aristoteles (alles Gewordene, sofern der Kosmos bei Platon ein *genêtos* sei, muß auch wieder zugrunde gehen) siehe M. BALTES, *Die Weltentstehung des Platonischen Timaios nach den antiken Interpreten*, Bd. I, Brill, Leiden 1976, S. 5-18.

sondern weil, wegen der Vollständigkeit, jedes Einzelne in der Allheit eine bestimmte, genau definierte ‚Position‘ oder ‚Stelle‘ einnimmt. In produktiver Aufnahme von Cusanus' Reflexionen zum Verhältnis Universum-Einzelseiendes im zweiten Buch von *De docta ignorantia*<sup>23</sup> und vorausleuchtend auf die systematische, gerade auch logisch abgesicherte Ausformulierung, die dieser Gedanke in Leibniz' *Monadologie* erhalten wird, entfaltet Bruno seine Kosmologie auf Basis solcher Grundannahmen (die alles andere als trivial sind). Auch bei ihm erhält daher Geltung: ein Einzelseiendes ‚ist‘ die Allheit seiner akzidentellen Bestimmungen, nicht die unabgeschlossene Sequenz ihres raum-zeitlichen Vorkommens. Wir haben also Identitätssätze, die ‚spekulative Sätze‘ sind. Einmal, weil sie die Identität von Nichtidentischem behaupten, ein Zusammenfallen auch des Gegensätzlichen, zum anderen, weil sie Vollständigkeitsimplikationen enthalten, die niemals Gegenstand einer dem Menschen möglichen Erfahrung oder seiner logisch-kategorialen Kapazität faktischen Quantifizierens sein können – wir werden nachher sehen, daß diese Sätze und der spekulative Erkenntnismodus, der ihnen zuzuweisen ist, nur vor dem Hintergrund des schon erwähnten starken Einheitsbegriffs zu verstehen sind.<sup>24</sup> Wir haben aber auch eine Art ontologischer Stratifizierung und Staffelung, die von den Einzelseienden über die Welt(en) zum Universum geht. ‚Sehen‘ und empirisch ‚Erfahren‘ kann ich weder das in den Identitätssätzen

---

<sup>23</sup> CUSANUS, *De docta ignorantia* II, c. 4, n. 112; h I, S. 72-73: das Universum als „maximum contractum“; n. 116; S. 74: „patet, quomodo per simplicem emanationem maximi contracti a maximo absoluto totum universum prodiit in esse“. Das Universum ist daher „omnia entia simul“, diese aktual existierende Totalität oder Allheit muss sich in alle möglichen Abstufungen ausdifferenzieren, diese machen, siehe II, c. 5, n. 122-123; h I. S. 78, nach Vorbild des Organismus (c. 10, n. 154; S. 90-99) die optimal existierende Einheit des Alls aus. Im Universum ist daher konsequent ein Differenz-Maximum realisiert, keines der Dinge im Universum kann ohne das Mit-Sein der anderen Dinge existieren. Dieses Zusammen resultiert in der irreduziblen Totalität radikal individuierter Einzelner, c. 11, n. 156; S. 99: „necessario in omnibus sunt secundum diversissimos gradus adeo differenter, quod nulla duo in universo per omnia aequalia esse possunt simpliciter“ – niemand ist näher als Cusanus, vielleicht mit der Ausnahme des durch ihn geprägten Nolaners, an Leibniz' Grundgedanken schlechthinniger Individuierung und Singularisierung gewesen als Cusanus. Siehe hierzu die Überlegungen in T. LEINKAUF, *Diversitas identitate compensata. Ein Grundtheorem in Leibniz' Denken und seine Voraussetzungen*, in «Studia leibnitiana», XXVIII, 1996 und XXIX, 1997; ID., *Cusanus' Natur-Begriff. Eine Analyse im Ausgang von De venatione sapientiae*, in G. CUOZZO – T. LEINKAUF (eds), *Dialettiche del Rinascimento. Natura, mente, e arte da Nicola Cusano a Leonardo da Vinci*, Mimesis, Milano-Udine 2021, S.125-197; die zur Zeit beste Zusammenfassung der Grundideen zur Kosmologie von *De docta ignorantia* hat jetzt Enrico Peroli vorgelegt, siehe E. PEROLI, *Niccolò Cusano. La vita, le opere, il pensiero*, Carocci, Roma 2021, S.156-195.

<sup>24</sup> Bruno selbst spricht mehrfach von ‚spekulativer Erkenntnis‘ oder ‚spekulativer Wissenschaft‘, vgl. etwa *De la causa, dial.* 3, BW III, S. 160: „scienza speculativa“. Schon VÉDRINE, *La conception de la nature*, a.a.O. hat mehrfach auf die an Platon anschließende dialektisch-spekulative Denkform Brunos aufmerksam gemacht, so S. 133, 138-139.

Ausgesagte bzw. dasjenige, was diese ontologisch meinen, noch die über das Einzelseiende hinausgehende Stratifizierung (dies hatte die Erkenntnis-kritische Tradition schon des 14. Jahrhunderts festgehalten, dies hatte auch der Neu-Skeptizismus des 16. Jahrhunderts behauptet).<sup>25</sup> Denn weder ‚siehe‘ ich jemals eine Welt noch gar das Universum: alle diese Bestimmungen sind für Bruno ausschließlich Gegenstände des «Auges der Vernunft».<sup>26</sup> Dieses Auge durchbricht den Schein der schlechten Fiktion, der ‚vil fantasia‘, die das nicht-spekulative Denken, sich nur auf Sinnesdaten stützend, konstruiert hatte: es durchschaut, wenn man so will, die Unhaltbarkeit der Konstruktion eines Kosmos aus Elementen-Hierarchien, Sphärenschalenstaffelung und gegenstandsgebundener Topologie, die Unhaltbarkeit also des aristotelisch-ptolemäischen Weltbegriffs.<sup>27</sup> Für Giordano Bruno ist, wie schon für Nicolaus Cusanus, das extrapolierende, aus dem projektiven Vermögen der Vernunft gezogene Potential der Welterschließung gerade in striktem Gegensatz zu beliebiger, phantastischer Spekulation wie auch zu einer durch empirische Vorurteile und rational-logische Formalität ohne sachliche Not reduzierten Weltdeutung zu sehen.

Ich gebe ein Beispiel: nach Cusanus ist es die Vernunft, die ‚sieht‘, daß im Unendlichen die für den Verstand grundsätzlich unterschiedenen geometrischen Eigenschaften ‚gerade‘ und ‚ge-

---

<sup>25</sup> Für das 14. Jahrhundert wäre vor allem Nicolas d’Autrecourt (ca. 1300-1369) zu vergleichen, der in seinem *Exigit ordo executionis* in radikaler Weise die epistemischen Zugriffsmöglichkeiten, die sich auf rein sinnliche Akte oder auch auf mentale Akte berufen, zurückgewiesen hatte, siehe etwa *Exigit ordo executionis*, ed. John Donnell 1939, S. 227-229, 237-238. Es gibt hier nur einen „habitus conjecturativus“ und eine hypothetisch – wenn bestimmte Bedingungen des natürlichen Perzeptionsvollzuges vorliegen – anzusetzende Gewißheit. Für den Neuskeptizismus des 16. Jahrhunderts siehe etwa F. SANCHEZ, *Quod nihil scitur*, Lugduni 1581, in J. DE CARVALHO (ed.), *Francisco Sanchez. Opera philosophica*, Subsídios para a Historia da Filosofia e da Ciencia em Portugal, Coimbra 1955, S. 10-12; zu ‚visio‘, S. 29: „sensus solus exteriora vidit, non cognoscit“.

<sup>26</sup> Vgl. BRUNO, *De la causa*, dial. 3, BW III, S. 144, 146, 183; *De l’infinito*, dial. 1, BW IV, S. 58: „l’occhio della ragione“; dial. 5, S. 252; *De minimo*, OL I/3, S. 137. Zu dieser Verwendung von ‚Auge der Vernunft‘ gehört auch der Gedanke, daß Bruno immer wieder sagt, er wolle mit seinen „eigenen Augen“ sehen, vgl. *Cena de le ceneri*, dial. 1, BW II, S. 28 (OC II, S. 35): „non posso innamorarmi di cosa ch’io non vegga“; *De l’infinito*, dial. 4, BW IV, S. 250: Die eigenen Augen sind hier in Eins diejenigen des eigenen Intellektes und diejenigen, die als sinnlich-sehende Augen, Autopsie des Universums betreiben. Zum ‚Intellekt‘ oder zur ‚Vernunft‘ gehört wiederum die Überzeugung Brunos, daß es sich für jedes Individuum dabei um dasjenige handeln müsse, was er immer wieder „regolato senso“ oder „svegliato giudizio“ nennt, z. B. *De la causa*, epist. proem., BW III, S. 8, dial. 3, S. 164; *De l’infinito*, dial. 3, BW IV, S. 202 u.ö.; vgl. *De la causa*, BW III, Kommentar, S. 270 f.

<sup>27</sup> BRUNO, *Cena de le ceneri*, dial. 3-5; BW II, S. 96-219; *De l’infinito*, proem. epist., BW IV, S. 20 f, dial. 3, S. 176, 196; dial. 5, 274, 282.

krümmt‘ – die sich kontradiktorisch ausschließen – zusammenfallen (so koinzidiert der ins Unendliche gehende Radius  $y$  eines beliebigen Kreises mit der die Peripherie des Kreises an einem Punkte berührenden Tangente  $x$ ). Bruno, der den Text, in welchem Cusanus dies Beispiel gibt, sehr gut gekannt hat (*De docta ignorantia*, Buch I, c. 12-14; h I, S. 24-28), überträgt diese Verbindung von spekulativ-projektiver Einsichtskraft der Vernunft (projektiv, weil die Vernunft das Zusammenfallen, das ich auf der Tafel nicht wirklich wiedergeben kann, als Resultat des faktisch ins Unendliche verlängerten Radius ‚antizipiert‘) auf seine Deutung der Binnenverhältnisse des als unendlich gedachten Universums: hier ‚sieht‘ das Auge der Vernunft, gegen die Faktizität des nur Differenzen suggerierenden Augenscheins, die Identität oder Indifferenz in diesen Verhältnissen: das Einzelne ‚ist‘ das Universum, insofern es als Selbsta Ausdruck des Universums im Sinne einer Kontraktion oder Zusammenziehung auf Bestimmtes verstanden wird, das selbst wieder qua Selbsta Ausdruck ein Unendliches ist. Im Unendlichen kann es Endliches nicht als etwas Substantielles, als eigenständig für sich seiendes Sein geben, da für Bruno der Grundsatz gilt, daß Endliches zum Unendlichen kein Verhältnis haben kann. Ist aktual unendlich ausschließlich das Universum, so muss alles andere nicht aktual unendlich, sondern potentiell unendlich sein.

## II, 2 Ableitung des Universums

Bruno setzt in seiner Kritik am traditionellen Seins- und Weltbegriff systematisch beim Begriff des Einen an. Dieses steht, als Absolutes, als Gott, als Unendliches, in einer zunächst unvermittelten Radikalität gegen alles Nicht-Eine, also gegen alles Viele, Heterogene, Differente, Andere etc., aber auch gegen alles bestimmte Eine, das selbst nicht absoluter Anfang und Ursprung von allem ist. Man könnte den Grundsatz festhalten:

Alles, was wirklich IST, ist nichts anderes als die ‚absolute, unendliche Einheit‘ (*unità assoluta, infinita*).<sup>28</sup>

Gilt dieser Satz, so ist, umgekehrt, nichts, was ein Vieles oder ein in sich Vielheitliches ist, ein wirkliches Sein, es hat nur ein abgeleitetes oder relatives – in Bezug auf das absolute Eine zu denkendes – Sein. Das heißt: individuell-singuläres, einzelnes Seiendes, wie es sich dem sinnlichen Wahrnehmen und Empfinden zeigt, ist an sich selbst eine ephemere, schnell sich wandelnde, schnell vergängliche, geradezu nichtige Ausprägung der an sich absolut unwandelbaren Einheit. Die vizissitudinale Existenz-Bedingung verschlingt sozusagen das zu stabilem Sein Kommen-Wollen.<sup>29</sup> Dagegen erhält Sein ausschließlich dasjenige, was wir zuvor in dem durch die Identitätssätze Behaupteten angetroffen haben: wirkliches Sein hat das Universum als die Allheit aller Welten und Einzelseienden, Wirklichkeit hat jede Welt als die Allheit aller ihr zugeordneten Einzelseienden, Wirklichkeit hat ein Einzelseiendes als die Allheit seiner ihm zukommenden

---

<sup>28</sup> Vgl. hierzu die Ausführungen in *De la causa, dial.* 5, BW III, S. 226-236.

<sup>29</sup> Zum für die frühneuzeitliche Diskussion und gerade auch für Bruno wichtigen Begriff ‚vicissitudo‘ siehe die Ausführungen in T. LEINKAUF, *Il concetto di ‚vicissitudine‘ nella seconda metà del Cinquecento. Louis LeRoy e Giordano Bruno*, in «Annuario filosofico», XXXI, 2016, S. 106-124.

Bestimmungen. Da wir sinnlich-empfindend und diskursiv-proportional immer nur Teilmengen, Ausschnitte, Aspekte dieser relativ aufeinander zu denkenden Einheiten erfassen können, erschließt sich uns die Wirklichkeit gegen die Fiktion, das Sein gegen den Schein, das Wahre gegen das Falsche ausschließlich in einer *philosophischen* Einstellung, denn nur sie erkennt und identifiziert den Ausschnitt *als* Ausschnitt – der ansonsten für sich stünde, sich für das Ganze präsentierte, dessen Position einnahme –, sie erkennt die Teilmenge *als* Teilmenge, den Aspekt *als* Aspekt und verhindert dadurch eine schlechte *pars-pro-toto*-Konstruktion, in der der Teil fürs Ganze gesetzt wird. Dies zeigt, daß gerade auch in dem stark einheitsmetaphysischen Ansatz Brunos das singular-individuelle Einzelseiende ein ‚starkes‘ Sein besitzen kann, insofern es nämlich als Integral aller seiner möglichen Bestimmungen betrachtet wird (das antizipiert Leibniz’ Bestimmung der Individualsubstanz als eines *unum per se*, das nur durch einen vollständigen, die Allheit seiner Bestimmungen erfassenden prädikativen Operator als das, was es wirklich ist, erfassbar und darstellbar ist, also als durch eine nur einem unendlichen, göttlichen Intellekt zugängliche *notio completa*, einen vollständigen Inbegriff). Als ein solches Integral ist es zugleich (im Hegelschen Sinne) Moment seiner bestimmten Welt und dadurch auch Moment des Universums. Nur wenn es abstrakt, für sich betrachtet wird – dies wirft Bruno eben der aristotelisch-scholastischen Ontologie, die an der individuellen Substanz und der *forma substantialis* sich festgeschraubt habe, vor – dann wird das Einzelne *contra intentionem* zu einem Nichts, zu einem ephemeren Phänomen, für welches dann allgemeine Bestimmungen, die Essential-Bestimmungen, und kontingente Beschreibungswerte, die Akzidental-Bestimmungen, auseinanderfallen. So ist es ein letztlich tragisches Missverständnis, welches der Nolaner auch selbst durch seine radikale, aufbrauende und auch empfindliche Art mit provoziert hat, wenn wir in den Protokollen der Verhandlungen zu seinem Prozess lesen:

Negat individua vere esse quae sunt, sed sunt vanitates – Er leugnet, daß das individuelle Seiende auf wahrhafte Weise sei, vielmehr sei es nichtig/eitel.<sup>30</sup>

Bruno zielt mit dieser Aussage ausschließlich auf die in seinen Augen verkürzende, das Sein des Einzeldinges auf die Form individueller Substantialität und akzidenteller Bestimmungen reduzierende Betrachtungsweise, die er Aristoteles und dann vor allem der sich seit Ockham entwickelnden nominalistischen Schule vorhält; gegen diese Entleerung des Einzelseienden auf der einen und die falsche Aufladung auf der anderen Seite will er eine Betrachtung setzen, die Einzelnes als ‚funktionalen‘ Ausdruck eines Ganzen sieht, ohne das es dann jedoch tatsächlich an und für sich und alleine genommen ein Nichts ist. Brunos Intentionen weisen, das ist, neben seiner kosmologischen Modernität, vielleicht als ‚ontologische Modernität‘ zu bezeichnen, weit über ihn hinaus in grundsätzliche Entwicklungen des 17. und 18. Jahrhunderts, zu der Grundent-

---

<sup>30</sup> A. MERCATI, *Il sommario del processo di Giordano Bruno*, Biblioteca Apostolica, Città del Vaticano 1942, S. 113 f.

scheidung nämlich, ob ich die Akzidental-Bestimmungen substantialisiere oder die Einzelsubstanzen in Bezug auf das Eine, etwa die *substantia absoluta* des Spinoza, akzidentalisiere.<sup>31</sup>

Bestimmte Wurzeln dieses vom Einen ausgehenden Denkansatzes liegen eindeutig im vorsokratischen Denken, im Denken des Parmenides nämlich und der durch ihn inaugurierten, schon in der Antike heftig diskutierten und umstrittenen eleatischen Schule, sie liegen aber auch in der Aufnahme und Transformation des Eleatismus durch die platonische Tradition, wie sie vor allem im Denken des Plotin und des Proklos sich finden, und sie liegen nicht zuletzt in der gesamten, hierauf aufbauenden Tradition der Einheitsmetaphysik, die für die Frühe Neuzeit im Denken des Meister Eckhart und der auf ihn sich berufenden mystischen Schule sowie auch im Denken des Nicolaus Cusanus wirkungsvoll geworden ist. Spuren, vor allem aber auch direkte Aufnahme dieses Bündels von Voraussetzungen lassen sich bei Bruno durchgehend nachweisen: durch Marsilio Ficino war ihm Plotin bekannt, aber auch das thomistische und neuplatonische Ansätze verbindende Denken des Ficino selbst, er hat intensiv Cusanus gelesen und in seinen Texten diskutiert, teils *ad litteram* in diese integriert, er hat, selbstverständlich, als junger Dominikaner Novize den Thomas gelesen und die thomistische Schulphilosophie gekannt, er hat, Vielleser, der er war, auch den neu übersetzten Diogenes Laertios gelesen, den Lukrez und die Humanisten.<sup>32</sup> Um es kurz zu machen: die Grundsignatur seines Denkens und damit auch der sich aus diesem Denken entfaltenden kosmologischen Konzeption ist ein spezifisches Denken des Einen, das sich von der genannten Tradition zugleich direkt ernährt und sich von ihr ebenso auch abstößt. Wenn man davon spricht, daß es bei Bruno eine ‚Kosmologie ohne Fernrohr‘ gebe – das ist ja die Grundspannung, in der man den Nolaner zu Galileo Galilei sehen will –,<sup>33</sup> dann ist zunächst dieser starke Begriff von Einheit im Blick zu halten, einer Einheit, von der Bruno immer wieder sagt (wir hatten darauf schon verwiesen), daß ihre verschiedenen Erscheinungen oder Manifestationen im Seienden, also im an sich Nicht-Einen, Vielen und Unterschiedenen, ausschließlich dem «Auge der Vernunft (*occhio della ragione*)» zugänglich seien. Man könnte, um den Gegensatz zu der zu Brunos Zeiten praktizierten, von ihm durchaus immer im Blick gehaltenen Astronomie zu pointieren, vielleicht sagen: Brunos Fernrohr ist ein geistiges Fernrohr,

---

<sup>31</sup> Hierzu ausführlicher T. LEINKAUF, *Der Ternar essentia-virtus-operatio und die Essentialisierung der Akzidentien*, in A. SCHMITT – G. RADKE-UHLMANN, *Philosophie im Umbruch. Der Bruch mit dem Aristotelismus im Hellenismus und im späten Mittelalter*, Steiner, Stuttgart 2009, S. 131-153.

<sup>32</sup> Zur Bedeutung des Lukrez etwa für die Kosmologie siehe INGEGNO, *Cosmologia e filosofia*, a.a.O., S. 100-101 vor allem zu *De rerum natura* II 1052-1069 und *De immenso* VII, 18; OL I/2, S. 281; VIII, 6; S. 301, zu *De rerum natura* V 550-563 und *De immenso* OL I/2, S. 83-84.

<sup>33</sup> Zu Brunos Verhältnis zur zeitgenössischen Astronomie und zu seiner Ausstrahlung auf Kepler oder Huygens vgl. die Arbeiten von M. A. GRANADA, *El debate cosmológico en 1588. Bruno, Brahe, Rothmann, Ursus, Röslin*, Bibliopolis, Napoli 1996; ID., *Kepler and Bruno on the Infinity of the Universe and of Solar Systems*, in «Journal of the history of astronomy», 39, 2008, S. 469-495.

dasjenige der noetischen Spekulation nämlich.<sup>34</sup> Mit dessen perspektivierender wie fokussierender Kraft, um in diesem Bilde zu bleiben, entdeckt er für sich die *hinter* dem Augen- und Sinnen-schein verborgene ontische Tiefenschicht der Wirklichkeit, die eigentliche Struktur des Kosmos (wir haben dessen Grundriss im Verhältnis ‚individuo/singolare-mondo-universo‘ schon angesprochen), die den meisten zunächst aufgrund ihrer kontrafaktischen Faktur – nach dem Grundsatz: das, was sich uns zunächst und immediat als das, was IST, aufdrängt, der pralle Reichtum sinnlicher Datenmengen, ist an sich nichts Stabiles, Substantielles oder gar Für-sich-seiendes – als absolut nicht plausibel erscheinen muss.

## II, 3 Bestimmungen des Universums

Das Universum nun, als die, wie wir jetzt wissen, letzte, weil weder ontologisch noch begrifflich steigerbare Einheit des an sich Vielheitlichen – das Universum ist ja alle Welten und alle in diesen Welten eingeschlossene Einzelseiende – hat folgende Bestimmungen, die alle, das sei gleich gesagt, aufeinander verweisen, sich gegenseitig in der Weise implizieren, daß ich immer, um die Bestimmung x abzuleiten zu können, die Bestimmungen y, z, etc. voraussetzen muß, und umgekehrt: (i) Unendlichkeit, (ii) Homogenität, (iii) De-Zentriertheit und (iv) Lebendigkeit-Beseeltheit. Die gesonderte Darstellung der einzelnen Momente ist also notwendig ‚abstrakt‘, konkret wird sie erst durch darauf aufbauende Synthese. Außerdem ist im Blick zu halten, daß alle folgenden Bestimmungen nicht direkt sinnlich-empirisch zugänglich sind, sondern, als Extrapolationen, Hypothesen, Projektionen oder Konklusionen genuine Produkte des Denkens darstellen:

II, 3 (i). Das Universum ist, teilt man es in einen Aspekt des Substrates, der Materialität und des Aufnehmenden sowie einen anderen Aspekt des Aktiven, der Formalität und des Formgebenden auf, zunächst, hinsichtlich des Substrat-Aspektes, ‚unendlich‘.<sup>35</sup> Bruno bezeichnet, in der Aufnahme Cusanischer, letztlich scholastischer Gedanken, den Substrat-Aspekt als das ‚Werden-Könnende‘ bzw. ‚Geschaffen-werden-Könnende‘, als «potestà di esser fatto» (Cusanus: *posse fieri*), den Aktivitäts-Aspekt hingegen als das ‚Schaffen-Können‘, Tätigsein-Können, als «potestà di

---

<sup>34</sup> Ein solches imaginäres ‚Fernrohr‘ oder, wenn man auf die reine Funktion achtet, eine solche imaginäre, rein aus der Kraft des Denkens entwickelte ‚Position des Blickes‘ kann man auch schon etwa bei Aristoteles finden, so z. B. in den *Analytica posteriora* I 31, wo Aristoteles eine Versetzung der menschlichen Beobachter- und Wahrnehmungsposition auf den Mond imaginiert, 87 b 39 f; vgl. hierzu auch den Kommentar von W. DETEL in ARISTOTELES, *Analytica posteriora*, Akademie Verlag, Berlin 1993 (Akademie-Ausgabe Werke Bd. 3, Teil II), Bd. 2 S. 497 f.

<sup>35</sup> Hierzu siehe LEINKAUF, *Philosophie des Humanismus und der Renaissance*, a.a.O., Bd. I, S. 1716-1734: „Infinitisierung der Welt: Giordano Bruno“. Siehe BRUNO, *De immenso* I, c. 4; OL I/1, S. 216 f; III, c. 1; S. 318 f.



fare» (Cusanus: *posse facere*).<sup>36</sup> Auch hier stecken in der Wurzel des Kosmos-Begriffs Brunos metaphysische Grundentscheidungen, die die spekulativen Implikationen des Einheitsbegriffs betreffen: ist das Universum ‚Bild‘, ‚Abbild‘ (*simulacro*) oder ‚Explikat‘ (*explicatio*) des Einen, so ist es dies nur dadurch, daß es einerseits selbst ein Eines ist, das markiert das Identitätsmoment am Bild, und daß es andererseits, das markiert das Differenzmoment, ein zweitrangiges, abgeleitetes, nicht-eines Eines ist, d. h. ein Eines, das Vielheit ist, und wir wissen auch, daß es eine Vielheit als Allheit oder Totalität ist (also die größtmögliche Steigerung von Vielheit ohne daß es zu einem bindungslosen Auseinanderfallen der einzelnen Momente kommt).<sup>37</sup> Die oben genannte, an aristotelische wie auch stoische Vorgaben (*poioûn-paschón*) anknüpfende Grundunterscheidung in ein Tätiges und ein Passives, ein Schaffendes und ein Geschaffenes, ein Formales und ein Materiales etc. bezieht sich nun auf folgende *ontologische* Überlegung: Sein in einem starken Sinne liegt nur dann vor, wenn etwas alles das ist, was (es) sein kann (*omne est quod esse potest*). Dies heißt, wirkliches Sein ist nur ein Sein, das keine Möglichkeit ausstehen hat, das sozusagen nichts mehr an Möglichkeitshorizont besitzt. Ein Möglichkeitshorizont, der es unter die tatsächlich prekäre Bedingung stellte, daß etwas an ihm eben nicht zur Wirklichkeit, Realisierung oder Aktualisierung kommen könnte und es eben deswegen ein defizientes, defektes, beschädigtes Sein wäre. Durch diese an Cusanus orientierte Reflexion auf das Verhältnis von aktuellem und möglichem Sein gewinnt Bruno eine Unterscheidungsmöglichkeit zwischen dem absoluten Prinzip,

---

<sup>36</sup> BRUNO, *De la causa*, dial. 3, BW III, S. 140, dazu der *Kommentar* S. 387 f; S. 168 f mit Verweis auf die Referenz-Stellen bei Cusanus, zusätzlich zu den bekannten Ausführungen in *De venatione sapientiae* (die Bruno sicherlich kannte), wäre vor allem auf *Idiota de mente*, c. 11, n. 130-132; h V, S. 183-186, aber auch *De ludo globi* I, n. 45-46; h IX, S. 51-52 zu verweisen. In *De ludo globi* heißt es (I, n.46; S. 52): „quod mundus de modo, qui possibilitas seu posse fieri aut materia [!] dicitur, ad modum, qui actu esse dicitur, transivit. Nihil enim fit actu, quod fieri non potuit“. Zum Verhältnis von „posse fieri, posse facere, posse factum“ in Cusanus’ *De venatione sapientiae* siehe LEINKAUF, *Cusanus’ Natur-Begriff*, a.a.O.

<sup>37</sup> Bruno kannte wohl die *Sermones* des Cusanus nicht, zumindest nimmt er hierauf nicht explizit (soweit ich weiß) Bezug, dennoch ist ein Verweis auf *Sermo XXIII*, n. 15; h XVI, S. 367-368 vielleicht aufschlussreich: „(...) ex uno enim et altero oritur inaequalitas, unum et alterum est multitudo. Inaequalitas igitur praesupponit multitudinem, ex qua generatur. Ex multitudine autem inaequalitate oritur divisio. (...). Et quia multitudo ex se non est, sed ex unitate (cedit enim multitudo ex unitate); per hoc enim multitudo est, quia non est unitas semel sive uniter, sed unitas plurificata. Zu Natur und Totalität siehe etwa *De immenso* I, c. 12; I/1, S. 245: „Sicubi natura est quae totum totaque ubique est“, eine Formulierung, die fast identisch mit der klassischen, seit Plotin ausformulierten Definition der Seele bzw. ihres Verhältnisses zu ihrem Körper-Substrat, ist: „anima (sc. rationalis) est tota in toto corpore et tota in qualibet parte corporis“, wir formulieren um: „natura est tota in toto (sc. universo) et tota in qualibet parte (sc. universi)“. Zur Bedeutung dieser Seelen-Definition siehe LEINKAUF, *Mundus combinatus*, a.a.O., S. 56-66. Siehe auch die Beobachtungen in VÉDRINE, *La conception de la nature*, a.a.O., S. 136-139.

dem absoluten Einen oder Gott und dem ersten aus ihm entstandenen Prinzipiat, dem Universum: Gott ist in einem absoluten Sinne alles das, was (er) ist<sup>38</sup> oder, wie es auch heißt, ‚alles, das, was (er) sein kann‘, das Universum, als ‚göttliches Bild‘, ist – Identitätsmoment – ebenfalls, im Unterschied zu allem anderen Sein, alles das, was (es) ist, aber – Differenzmoment – nicht in allen seinen Teilen, sondern nur als Ganzes. Da als Teile des Universums, wie wir wissen, die Welten und die Einzeldinge gelten, sind diese also ebenfalls wiederum dadurch vom Einen und vom Universum abgesetzt, daß für sie gilt: sie sind niemals alles das, was ist, oder niemals alles das, was sein kann. Jede Welt und jedes Einzelseiende ist eben dadurch auch nicht selbst faktisch unendlich, sondern als potentiell Unendliches nur ein Bild des unendlichen Bildes (Universum) des absolut unendlichen Prinzips.<sup>39</sup> Diese Differenzierung von absolutem Prinzip und Universum auf

---

<sup>38</sup> BRUNO, *De l'infinito, dial. 1*, BW IV, S. 74: „(il primo principio, l'agente, l'infinita maestà attuale) non può essere altro che quello che è; non può essere tale quale non è; non può posser altro che quel che può; non può voler altro che quel che vuole; e necessariamente non può far altro che quel che fa“. Mit Cusanus hält Bruno an einem zentralen Unterschied zwischen Prinzip-Ursprung und Prinzipiiertem-Wirkung/Effekt fest: ist Gott in absolut vollkommener Weise alles das, was (er) sein kann (omne id quod esse potest), so ist das Universum als dessen Bild zwar als Ganzes ebenfalls alles das, was (es) sein kann, aber nicht in gleicher Weise in allen seinen Teilen (Welten, Sub-Universen). Hier ist H. VÉDRINE, *La conception de la nature*, a.a.O., S. 144-145 und ihrer Kritik an E. NAMER, *Les aspects de Dieu dans la philosophie de Giordano Bruno*, Vrin, Paris 1926, zu widersprechen: „L'univers est à chaque instant tout ce qu'il peut être car, en Dieu, nécessité et volonté coincident“. Siehe dagegen etwa BRUNO, *Cena de le ceneri, dial. 5*, OC II, S. 253-255: „dovendo quella (sc. la materia) secondo tutte le parti esser soggetto di tutte forme, a fin che secondo tutte le parti (per quanto è capace) si fia tutto, si tutto, se non in un medesimo tempo et instante d'eternità, al meno in diversi tempi, in varii instanti d'eternità successiva e vicissitudinalmente“; *Infinito, dial. 1*; BW IV, S. 70 f (OC IV, S. 85-87): „l'universo è tutto in tutto (...) explicatamente, e non [!] totalmente“, hingegen Gott ist, da er in jedem Teil und überall das ist, was (er) sein kann, „tutto l'infinito complicatamente e totalmente“. Siehe LEINKAUF, *Einleitung*, in *De la causa*, BW III, S. c-ci. Obgleich Védrine diese Passagen Brunos an anderer Stelle (S. 154, 198) anführt, werden die dort eingetragenen Differenzen zwischen Gott und Universum oder zwischen Universum und (einzelnen) Welten nicht mit der Identitätsthese konfrontiert.

<sup>39</sup> BRUNO, *De l'infinito, dial. 1*, BW IV, S. 72: das Universum besitzt als „divina imagine“ eine nur ihm eigentümliche „excellenza“, die gerade im nicht-kontrahierten Spiegeln der Einheit und Unendlichkeit des Prinzips (Gottes) besteht; zur Differenz von Prinzip/Einem und Universum ebenda: „per esser differente la infinità dell'uno (sc. Gottes) da l'infinità dell'altro (sc. Universum), perché lui è tutto l'infinito complicatamente e totalmente: ma l'universo è tutto in tutto (...) explicatamente, e non totalmente (...)“. Ebd. S. 72-74: von Gott wie vom Universum gelte zwar sie seien jeweils „tutto infinito“, Gott, weil er von sich jede Grenze ausschließt (da sé esclude ogni termine), das Universum, weil es keinen Rand, keine Grenze, keine Oberfläche besitzt (non ha margine, termine, né superficie); aber Gott ist „totalmente infinito“, denn „tutto lui è in tutto il

der einen Seite, die eine Unterscheidung von zwei Typen des Unendlichen ist: ein absolut aktuelles Unendliches und ein relatives Unendliches, das eine Art begrenzter oder endlicher Unendlichkeit darstellt (diese Unterscheidung kannte Bruno aus Cusanus als ‚infinitas infinita‘ und ‚infinitas finita‘),<sup>40</sup> sowie von Universum und allem anderen Seienden auf der anderen Seite, die eine Unterscheidung des aktual begrenzt Unendlichen vom Endlichen als einem je potentiell Unendlichen ist, bezieht sich auf das vorhin dargestellte ontologische Grundverhältnis Universum-Welt-Einzelding und betrachtet es im Blick auf eine absolute Ursache. Bruno lässt das Unendlich-Sein nicht, wie die Tradition vor ihm (Cusanus), auf der Seite des Potentials oder Vermögens stehen – sei dies im Vermögen (*potentia, vis, virtus*) Gottes (in welchem es allerdings mit dessen Aktualität koinzidiert), sei dies in einem Potential in der Materie selbst – sondern setzt es als ‚positives‘ Unendliches in die Wirklichkeit und Aktualität (*infinitemente infinito*).<sup>41</sup>

II, 3 (ii). Das Universum ist absolut ‚homogen‘, d.h. die in ihm anzutreffende Differenz oder Vielheit an differenten, heterogenen Bestimmungen ist an sich NICHTS gegen die Einheit, die sie im Sein hält, die ihr einen Ort oder Raum gibt, die sie erhält. Bruno insistiert immer wieder auf folgendem Muster: alles, was wirklich IST, verändert sich nicht wirklich, entsteht und vergeht nicht, bleibt immer ein Eines, sich gleich Bleibendes, Beharrendes, es steht ‚hinter‘ der sich permanent verändernden, immer ein anderes, neues ‚Gesicht‘ (*volto*) aufweisenden Erscheinung, hinter der Oberfläche des Seins.<sup>42</sup> Diesem Muster unterstellt Bruno noch andere, aus der kategorialen Analyse des Seins gezogene Bestimmungen, etwa die des Unterschiedes von Innerem und

---

mondo, et in ciascuna sua parte infinitamente et totalmente“, das Universum hingegen ist „non totalmente infinito“, weil es nur „totalmente in tutto, e non in queste parti“ sei. Vgl. *De la causa, dial. 5*, BW III, S. 232 f zur „differenza tra l’universo e le cose de l’universo“: „perché quello comprende tutto lo essere e tutti modi di essere; di queste (sc. cose) ciascuna ha tutto l’essere, ma non tutti i modi di essere“; vgl. auch ebd. S. 236 f.

<sup>40</sup> CUSANUS, *De docta ignorantia* II, c. 2, n. 104; h I, S. 68: „quoniam ipsa forma infinita non est nisi finita recepta, ut omnis creatura sit quasi infinitas finita aut Deus creatus“. Dies hatte, wenn man es aus dem Kontext bei Cusanus herauslöst, aus Sicht der Zeitgenosse durchaus häretische Implikationen und bewegt sich auf der Linie hin zu Bruno’s These, daß die Welt oder die Natur der Gott selbst sei (‚Deus in rebus‘, ‚unigenita natura‘).

<sup>41</sup> Aber, als Universum, eben als „non totalmente infinito“, d.h. als unendlich (als Ganzes) und endlich (in seinen Teilen)! Siehe die Diskussion bei LEINKAUF, *Philosophie des Humanismus und der Renaissance*, a.a.O, I, S. 1720-1724.

<sup>42</sup> Vgl. BRUNO, *De la causa, dial. 5*, BW III, S. 238; *De l’infinito, proem.epist.*, BW IV, S. 36: „nulla sostanzialmente si sminuisce, ma tutto per infinito spacio discorrendo cangia il volto“; *dial. 1*, S. 64: das „inaccessa divino volto“ hat nur ein absolutes unendliches Spiegel- oder Ähnlichkeitsbild (‚infinito simulacro‘), während letzteres allerdings unendliche Spiegelglieder (‚membri‘) hat, die selbst vergehende „Gesichter“ des unvergänglichen Gesichtes sind.

Äußerem – das Substantielle, Bleibende etc. ist dann das Innere, die innere Natur, das Erscheinende die Oberfläche, das Äußere – oder von Substanz und Akzidens, von Kraft und Wirkung. Damit Bruno jedoch den Gedanken der Homogenität, der an sich ja nur in der Ununterscheidbarkeit des Unterschiedenen gründet,<sup>43</sup> kosmologisch umsetzen kann, muss er ihn in zwei Aspekte differenzieren, er muss ihn (a) zunächst und primär als eine Bestimmung des universalen Substrates der kosmologischen Wirklichkeit ansetzen, d. h. als Bestimmung des ‚Raumes‘ (*spacio*). Dies heißt: der Raum, der an sich teilbar ist, ist in allen seinen Teilen a, b, c, ... z ununterscheidbar oder nicht-unterschieden, indifferent, in Bezug auf x, nämlich auf die Dimensionalität D (alle a, b, c, ... sind in gleicher Weise D). Durch diese Homogenität sind aber zugleich alle Raumteile a, b, c ...z indifferent auf Beliebiges, das in D zum Ausdruck kommt, etwa der Seins-Modus Einzelseiendes oder Welt.<sup>44</sup> Dies heißt anders ausgedrückt: an jedem Teil des Raumes a, b, c, ...z wäre ein Einzelseiendes oder eine Welt in gleicher Weise *möglich* (eine Vorstellung, die für Aristoteles aufgrund der Bindung des Räumlichen an qualifizierte Elementar- und Bewegungsbestimmungen undenkbar gewesen wäre). Das Universum ist also einerseits deswegen homogen zu nennen, weil es aufgrund der indifferenten Verfasstheit seiner räumlichen Basis an jedem beliebigen ‚Ort‘ seiner selbst ein beliebiges Seiendes darstellen kann<sup>45</sup> – hier ist jede klassische Form

---

<sup>43</sup> Homogen sind zwei, damit also unterschiedene Seiende, weil ich sie eben in Bezug auf etwas Bestimmtes nicht unterscheiden kann: weil etwa a, b in Bezug auf x indifferent sind, sind sie homogen, obgleich a nicht = b, klassisches Muster ist die Gattungsidealität als Homogenitätsgrund für unter sie subsummierbare, untereinander ungleiche Arten. Daß Bruno diesen kategorialen Hintergrund mit im Blick hat, läßt sich aus Stellen wie *De l'infinito, dial. 5*, BW IV, S. 280 zeigen, wo es heißt: „non differenti (sc. mundi) in geno da questo (sc. mondo)“, d.h. „die verschiedenen (Welten) der Gattung nach [!] nicht unterschieden von dieser (Welt)“; vgl. auch *De la causa, dial. 4*, BW III, S. 200: von den sich ansonsten unterscheidenden Lebewesen Tier und Mensch gilt: „secondo la natura de l'animale (d.h. entsprechend der Gattungseigenschaft ‚Lebewesen‘) (...) sono indifferenti e la medesima cosa“. Es ist wichtig, sich klar zu machen, daß die Homogenitäts-These auch die Konzeption der Atome betreffen muss: sie sind daher für Bruno gerade keine demokritischen Un-Teilbare oder strikte Individua ohne weitere qualitative Bestimmung, sondern alle in gleicher, homogener Weise qualifiziert dadurch, daß sie eine Zusammensetzung der vier Elemente darstellen, siehe INGEGNO, *Cosmologia e filosofia*, a.a.O., S. 160-161; B. PABST, *Atomtheorien des lateinischen Mittelalters*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1994, bes. S. 85-213.

<sup>44</sup> BRUNO, *De l'infinito, dialogo 1*, BW IV, S. 62, 68f.

<sup>45</sup> Ebd., S. 70: „(...) l'infinito universo dover essere infinito per la capacità et attitudine del spacio infinito, e per la possibilità e convenienza dell'essere di innumerabili mondi come questo“; *dial. 3*, S. 152: „Homogenität des Raumes“; S. 176, 196: „Enthierarchisierung“; *dial. 4*, S. 208: „indifferente Penetrabilität des Raumes“; S. 214: „immenso campo/spacio“; *dial. 5*, S. 280. Sprachlich zeigt sich die zugrunde liegende Homogenität auch darin, daß Bruno durchgehend Analogie- oder Ähnlichkeitsverhältnisse (*dial. 4*, S. 216: „vera similitudine“) thematisieren kann, die sich durch

der ontologisch-kosmologischen Hierarchie aufgehoben. Zu dieser dimensional, räumlichen Homogenität tritt dann aber andererseits und zweitens (b) noch eine *strukturelle*, die Verfasstheit differenter Seiender betreffende Homogenität hinzu: diese ist immer dann angesprochen, wenn Bruno davon spricht, daß im Raum befindliche, das Universum in seiner Komplexität ausmachende Gebilde, z. B. die Sterne, die Sonnen, die Planeten, die er auch ‚große Lebewesen‘ (*grandi animali*) nennt, sich völlig gleich verhalten, weil sie indifferenten Strukturmustern gehorchen oder Gesetzen folgen. Neben der Indifferenz-Struktur des Raumes ist hierfür Bedingung die Indifferenz-Struktur des universalen, den Raum erfüllenden Substrates oder der Materie: für dieses Substrat gilt nach Bruno, daß es überall alles werden kann, daß es durch keine vorausgesetzte oder eigentümliche Bedingung in seinem Entfaltet-werden-Können eingeschränkt ist.<sup>46</sup> Es gilt der universale Grundsatz: ‚Aus allem kann alles werden‘.<sup>47</sup> Durch Auflösung der distinguierenden Kraft der aristotelisch-scholastischen *forma substantialis*, die das Einzelseiende stabil mit seinem Artbegriff verbunden hatte, entwickelt Bruno den Gedanken, daß alle Seienden innerhalb einer Gattung zu der Gattungssubstanz oder Gattungseinheit in einem ebenso immediaten Verhältnis stehen, wie alles Nicht-Eine oder Viele zu dem Einen selbst. Daß dies, sobald der Mensch hier unbevorzugt neben Mücken, Schalentieren, Maulwürfe und Eseln figuriert, eine vor allem auch theologische Provokation war, dürfte klar sein.<sup>48</sup>

II, 3 (iii). Das Universum ist, in radikaler Wendung nicht nur gegen die aristotelisch-ptolemäische Weltsicht, sondern gegen jede faktisch-konkret ‚zentrierende‘ Weltsicht überhaupt, strikt ohne Mittelpunkt. Dies jedoch nicht als Konsequenz der Tatsache, daß es, weil es selbst ja die Allheit aller Welten ist und weil alle Welten  $w^1$ ,  $w^2$ ,  $w^3$  usf. jeweils in sich zentriert sind und einen Mittelpunkt aufweisen,<sup>49</sup> bloß die Summe aller Weltmittelpunkte ohne eigenen Mittel-

---

Formulierungen des Typus ‚come questo A, cossí B‘ oder ‚in quel modo che/con cui A, nel medesimo modo B‘ ausweisen.

<sup>46</sup> BRUNO, *De la causa, dial. 3*, BW III, S. 144: „Però molti sono i soggetti de le arti, et uno è il soggetto della natura: per che quelli, per essere diversamente formati dalla natura, sono differenti e varii; questo, per non essere alcunamente formato, è al tutto indifferente, atteso che ogni differenza e diversità procede da la forma“; *De l'infinito, dial. 5*, S. 276f., 286f. „zur Indifferenz“; *dial. 3*, S. 174-178; *dial. 4*, S. 208: „zur Gleichartigkeit der Weltkörper“, S. 214f.: „simili = non differire“.

<sup>47</sup> Vgl. T. LEINKAUF, *Giordano Bruno: Denken am Rande – Thesen zu Philosophie und Theologie*, in «Recherches de théologie et philosophie médiévales», 53, 2006, S. 375-397, bes. S. 389f., 394f.

<sup>48</sup> BRUNO, *Spaccio della bestia trionfante, Epistola explicatoria*, ed. N. ORDINE, Les belles lettres, Paris 1999, Bd. V/1, S.19.

<sup>49</sup> Bruno konzipiert anscheinend das Universum, wie später dann auch etwa Descartes, als eine unendliche Synthesis aus jeweils in sich zentrierten und eigenen Bewegungsprinzipien gehorchenden Welten (bei Descartes als Wirbel gegeneinander abgesetzt), vgl. *De l'infinito, dial. 1*, BW IV,

punkt wäre, und auch nicht als Konsequenz der Einsicht des Cusanus in die grundsätzliche Impräzision nicht nur unserer Erkenntnis von der Welt, sondern der Weltstruktur selbst,<sup>50</sup> so daß es keinen Mittelpunkt im Sinne eines exakten Zentrums des Alles geben könne, sondern aus der spekulativen Einsicht in die Konsequenzen, die eine tatsächlich-faktische Unendlichkeit des Universums für jeden Ortsbegriff innerhalb eines solchen Unendlichen und eben erst damit auch für den ausgezeichneten Ort ‚Mitte‘ oder ‚Zentrum‘ in diesem unendlichen Orte-Agglomerat haben muss.<sup>51</sup> Auch hier ist es wieder das geistige Auge unseres Denkvermögens, nicht das sinnliche Auge, das den Blick auf eine solche Grundtatsache werfen kann. Einen Mittelpunkt könnte das Universum nur dann haben, wenn es eine kugelförmige Gestalt besäße. Setze ich jedoch diese kosmologische Grundfigur der Sphäre, die Bruno als solche ja gar nicht aufgibt, ins Verhältnis zum Unendlichen, so muss ich sie, da gilt: *finiti ad infinitum nulla proportio*, selbst unendlich setzen, also gerade die geometrischen, sach-logischen Teilverhältnisse, die eine Kugel zur Kugel machen, nämlich Zentrum, Diameter und Perimeter, unendlich setzen. Tue ich dies, so wird die Kugel zur ‚unendlichen Kugel‘ (*sfera infinita*), in der die einzelnen Verhältnisse nicht mehr unterschieden und unterscheidbar sind.<sup>52</sup> Eine unendliche Kugel, in welcher der Mittelpunkt, der ehemalige singuläre Ort des gesamten Weltbezuges im aristotelisch-ptolemäischen System, sich ‚überall‘ und die Peripherie ‚nirgends‘ befinden kann oder in welcher eben auch die ‚Peripherie‘, der ehemalige Würde-Ort der äußersten Grenze des aristotelisch-ptolemäischen Weltbildes, sich ‚überall‘ und der Mittelpunkt ‚nirgends‘ befinden könnte.<sup>53</sup> Jeder beliebige Punkt des Universums kann Mittelpunkt sein, aus der räumlichen Isotropie, Isotonie und Homogenität (alles dies nicht

---

S. 84: „(...) ma quieto et immobile (sc. il primo principio) dà il posser muoversi a infiniti et innumerabili mondi, grandi et piccoli animali posti nell’amplissima reggione de l’universo, de quali ciascuno secondo la condizione della propria virtù (!) ha la raggione di mobilità, motività et altri accidenti”.

<sup>50</sup> CUSANUS, *Idiota de mente* c. 6, n. 92; h V, S. 136: „praecisio quiditatis cuiuscunque rei sit per nos inattingibilis aliter quam in aenigmate vel figura“, hätten wir jedoch – *per impossibile* – genaues Wissen auch nur einer Sache, dann wüßten wir zugleich auch alles Andere, c. 3, n. 69; S. 106: „si de una re praecise scientia haberetur, omnium rerum scientia necessario haberetur“; siehe n. 70; S. 107; c. 10, n. 127; S. 179-180; *De docta ignorantia* I, c. 25, n. 84; h I, S. 53; *De possest* n. 14; h IX, S. 18; n. 40; S. 48-49.

<sup>51</sup> CUSANUS, *De docta ignorantia* II, c. 11, n. 156; h I, S. 99-100.

<sup>52</sup> BRUNO, *De la causa, dial.* 5, BW III, S. 228.

<sup>53</sup> Zur idealen Kugelform, die Bruno durchaus aufgreift aber eben spekulativ zugleich ‚auflöst‘, vgl. *De la causa, dial.* 5, BW III, S. 233 mit *Kommentar* S. 481; *De l’infinito, dial.* 1, BW IV, S. 70: „quel centro della divinità, che può infinitamente in una sfera (se cossì si potesse dire) infinita amplificarse (...)“; *dial.* 3, S. 182 f; *dial.* 4, S. 282, sowie den *Kommentar* von BÖNKER-VALLON S. 379 f. Vgl. auch *Articuli adversus mathematicos*, OL I/3, S. 10-14.

im modernen naturwissenschaftlichen Verständnis) lässt sich nichts ableiten, was dem entgegenprechen würde; aus der faktischen Ausdifferenzierung des Universums in unendliche Welten und Einzeldinge heraus jedoch wird diese Indifferenz zu einer Differenz und werden die jeweiligen Seienden zu Mittelpunkt-setzenden Instanzen: jede Welt hat ihren eigenen Mittelpunkt, jedes Einzelseiende hat seinen eigenen Mittelpunkt, wobei es sich nicht nur um topographische Mittelpunkte oder um Schwerezentren, sondern auch um Bedeutungs- und Funktionsmittelpunkte handelt (Zentralorgane etc.). Die faktische Faktur dieser Ausdifferenzierung entspringt nicht der Indifferenz des Raumssubstrates, sondern der seminalen Fülle – und d. h. der Differenz dessen, was entfaltbar oder ‚möglich‘ ist – die in jedem beliebigen Sein (Etwas) angelegt ist und die sich entsprechend einer göttlich-natürlichen Vorsehung (Planung) entfaltet hat (siehe oben Punkt 3, ii, *finis*).

Hierzu gehört auch, daß Brunos Universum, wie wir gehört haben, alles das ist, was (es) sein kann, und zwar so, daß zu ‚jedem‘ Zeitpunkt auf der unendlichen Zeitachse jeweils ‚alles‘ das wirklich ist, was auch möglich ist, daß aber – und das ist von entscheidender (systematischer) Bedeutung – in den unendlich unterschiedlichen, synchron existierenden Welten und Individuen, nicht jeweils auch alles für diese Welten und Individuen wirklich ist, was in diesen möglich ist. Was in der ‚einen‘ Welt ‚möglich‘ ist, aber zu  $t^1$  nicht auch schon wirklich ist (aber etwa zu  $t^2$  wirklich sein könnte), muss, ebenfalls zu  $t^1$ , in einer *anderen* Welt ‚wirklich‘ sein. So ist zwar in der absoluten Perspektive, die das Universum als Einheit und Ganzes betrachtet und damit eben auch als das vollkommenste Abbild Gottes, der in absoluter unverkürzter Weise ‚alles das ist, was sein kann‘, das Universum ebenfalls – das Identitätsmoment – alles das, was sein kann. Aber es ist dies – das macht das Differenzmoment zum Absoluten aus – nicht in allen seinen Teilen zu gleicher Zeit: die diachrone Umsetzung des Prinzips der Fülle hat in den synchronen Schnittflächen Differenzmomente, die allererst überhaupt (aus der Sicht Brunos) das Reden von Zeit sinnvoll erscheinen lassen.<sup>54</sup> Das Universum selbst ist zwar, ebenso wie es unbeweglich ist, auch ohne Zeit, aber die Teile in ihm zeichnen ihm eine Sequenzialität ein, die man als Zeit bezeichnen kann, und auf deren Achse eben die echten Potentiale der Teilmomente, der Welten und ihrer Individuen, in dem Moment, wo sie realisiert und verwirklicht werden, als Ereignis-Marker ihre Spuren hinterlassen.

II, 3 (iv) Ebenso jedoch wie es ohne Mittelpunkt sein muss, muss es, qua unendliches, auch ein unendlich, d. h. überall und durchgehend ‚belebtes‘ Universum sein. In dem Gedanken, daß das Universum nicht nur durchgehend von belebten, d. h. organisch-komplexen Einheiten man muss sagen ‚bewohnt‘ wird, artikuliert sich im Denken Brunos auf eine prägnante Weise die Re-

---

<sup>54</sup> Ansonsten würde folgen: wenn auch nur zu einem Zeitpunkt alles vollkommen verwirklicht wäre, was möglich ist, dann könnte ein zweiter Zeitpunkt schon selbst in seiner formalen sequenzialen Positionalität nicht mehr zugestanden werden, weil auch diese noch, als ein Etwas, als eine Minimalbestimmung seiend, etwas zu  $t^2$  hinzufügte, was zu  $t^1$  nicht gesetzt war und somit zu  $t^1$  eben nicht alles wirklich gewesen wäre, was möglich war, ‚quod esset impossibile‘.

flexion auf das Komplement zum Indifferenz- und Homogenitätsprinzip, also auf die Differenzkomponente im Sein. Lebewesen, das sind für Bruno nicht nur die Pflanzen, Tiere oder Menschen, sondern das sind insbesondere auch, wie er immer wieder hervorhebt, die Weltkörper, die er «grandi animali», ‚große Lebewesen‘ nennt. So ist die Erde ein Lebewesen, aber auch die Sterne werden so bezeichnet. Da es, wie wir wissen, unendlich viele Erden, Planeten, Sonnen und Sterne gibt, von denen wiederum die anderen Erden auch als von ‚kleinen‘ Lebewesen bewohnt zu denken sind, gibt es faktisch unendliche viele Lebewesen. Lebewesen zeichnen sich grundsätzlich dadurch aus, daß sie nicht als ganze aus homogenen Materieteilen aufgebaut sind, sondern aus homoimeren Faktoren, d. h. gleichteiligen Formen, die in den spezifischen, durch ihre funktionale Position differenzierten Organen vorkommen. Denn, so die Überlegung von Anaxagoras, die uns Aristoteles überliefert und weiterentwickelt hat: organspezifische Formen wie Leber oder Knochen, aber auch artspezifische Formen wie Holz und Metall sind jeweils aus gleichen Teilen, wie würden sagen Zellen oder chemischen Verbindungen, aufgebaut.<sup>55</sup> Sie selbst als Ganze, also etwa das Gold, die Leber oder der Fuß, sind gegenüber anderem anhoiomer. Kann ich etwa die indifferenten Raum-Teile als Raum-Teile gegenseitig austauschen, so kann ich dies bei den Homoimeren nicht generell, ich kann also etwa die Leber nicht an die Stelle der Niere, des Herzens, des Auges etc. setzen, ohne daß ich dadurch den Organismus erheblich gefährde oder gar vernichte (deshalb ist ein Gewebe etwas anderes – aus dieser Perspektive – als ein Organ). Ich kann vielmehr nur innerhalb eines Organes die gleichteiligen Teile für einander substituieren. In den Welten des Universums gelten also für Bruno Gesetze der komplexen Materieverdichtung, die diese von dem universalen Substrat des Raum-Äthers unterschieden sein lassen. Es gilt zwar, daß die ‚unbestimmte Materie‘ (*materia indeterminata*) an sich «jede beliebige Form annehmen kann»,<sup>56</sup> zugleich ist es jedoch so, daß natürlich nicht an jedem Ort des Universums jede Form verwirklicht ist (wir haben schon im letzten Absatz darauf hingewiesen, daß schon modal-ontologisch keines der im Universum befindlichen Seienden alles das ist, was es sein kann). Die Ursache oder der Grund dafür, daß das Universum die Form besitzt, in der es sich uns zeigt, daß also die Welt die Form besitzt, in der sie uns zugänglich ist, und daß wir, die einzelnen Individuen, diese unüberschaubare Formenmannigfaltigkeit aufweisen, die uns immer wieder zu philosophischem Staunen bringt, verlegt Bruno, nachdem er, wie er selbst sagt, ‚lange Zeit‘ einer materialistischen Interpretation angehangen hatte, in ein ‚eigenständiges‘ Form-Prinzip.<sup>57</sup> Dieses ist dem Materialprinzip ko-extensiv und ko-präsent, ebenso wie, nach antik-christ-

---

<sup>55</sup> ARISTOTELES, *De generatione et corruptione* A 1, 314 a; *Metaphysica* A, 984; *Metereologica* IV 8, 384b-385a; 10, 388a-390b; *De partibus animalium* II 1, siehe etwa W. KULLMANN, *Aristoteles' Grundgedanken zu Aufbau und Funktion der Körpergewebe*, in «Sudhoffs Archiv», 66, 1982, S. 209-238. Zu Brunos Bezug auf Anaxagoras vgl. T. LEINKAUF, *Kommentar*, in G. BRUNO, *De la causa, principio et uno*, BW III, S. 375 f.

<sup>56</sup> *De la causa, dial. 2*, BW III, S. 122: „la potenza della materia indeterminata, la quale può ricevere qualsivoglia forma“; *dial. 3*, S. 166 f.

<sup>57</sup> BRUNO, *De la causa, dial. 3*, BW III, S. 138 f.



licher Auffassung die Seele ihrem Leib ko-extensiv und ko-präsent ist, nämlich dem Strukturprinzip der Totalpräsenz an und in jedem Teil sowie auch im Ganzen folgend.<sup>58</sup> Die Beseeltheit des Universums lässt sich am ehesten im Blick auf diesen Gedanken verstehen, weil in ihm auch – seit der grundlegenden Abhandlung hierzu, nämlich der Seelenschrift (*De anima*) des Aristoteles – der Grund dafür in reflektierter Weise gelegt ist, daß es eine Komplexität im Sinne der *funktionalen* Differenzierung ihrer Vermögen gibt.<sup>59</sup> Das Universum und die Welten wären dann ‚beseelt‘ in einem analogen Sinne zum menschlichen Körper, dessen komplex-organische Struktur eine Einheit aus vielen Einzelfunktionen darstellt. Die These, daß die Planeten ‚Lebewesen‘ im Universum sind, könnte dann so verstanden werden, daß sie ‚Organe‘ des Selbstvollzugs des Universums sind, ebenso wie die Individuen, also die Planeten, Sterne etc. betreffs der einzelnen Welten. Dies ist uns natürlich ein fremder Gedanke, nicht so jedoch für Bruno und seine Zeitgenossen (z. B. Johannes Kepler), und insbesondere nicht für die an Platons *Timaios* (30 B, 39 E, 92 C) anschließende Tradition, zu der Bruno ja selbst gehört. Damit wird jedoch, das gilt es zu beachten und das steht uns wieder näher, die Produktion von Differenz, Vielfalt, Heterogenität im indifferenten, einfältigen, homogenen Substrat des Universums als Sache der Seele oder der Vernunft von Bruno herausgestellt.<sup>60</sup> Ein wichtiger Aspekt hierbei ist die – man muss sagen geniale – Intuition Brunos, daß Differenz angesichts eines strikt homogenen, strukturisomorphen

---

<sup>58</sup> Vgl. T. LEINKAUF, *Mundus combinatus, a.a.O.*, S. 56-66; zum antiken Hintergrund E. K. Emils-son, *Platonic Soul-Body Dualism in the Early Centuries of the Empire to Plotinus*, in *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, Teil II: *Principat*, Bd. 36, de Gruyter, Berlin-New York 1994, S. 5331-5362. Zur Transformation dieses metaphysisch-spekulativen Struktur-Gedankens in eine ‚naturalistische‘ Perspektive durch Leonardo da Vinci, siehe T. LEINKAUF, *Leonardo e la sua visione integrale della realtà. La funzione semantica del topos «L'anima è tutta in tutto il corpore e tutta in qualsiasi parte del corpore» nel suo concetto di natura*, in G. CUOZZO – A. DALL'IGNA – S. FERRARI – H. SCHWAETZER (eds.), *Pensiero, tecnica, creatività. Leonardo da Vinci e il Rinascimento*, Mimesis, Milano-Udine 2021, S. 249-293.

<sup>59</sup> Zu Aristoteles vgl. S. M. COHEN, *Hylomorphism and Functionalism*, in M.C. NUSSBAUM – A. OKSENBERG RORTY (eds.), *Essays on Aristotle's De anima*, Clarendon, Oxford 1992, S. 57-73.

<sup>60</sup> BRUNO, *De la causa, dial.* 3, BW III, S. 156: „Questo vuole il Nolano: che è uno intelletto che dà l'essere (a) ogni cosa (...), una anima e principio formale che si fa et informa ogni cosa (...), una materia della quale vien fatta e formata ogni cosa“; S. 158 f: „prima l'intelletto universale indito nelle cose; secondo l'anima vivificatrice del tutto; terzo, il soggetto“. Bruno macht für die Pluralität der Welten und für die in ihnen unabweislich vorliegende Differenziertheit der Formen letztlich die immanent im Sein wirkende Kraft Gottes aus, die sich vor allem – ganz in stoischer Tradition – als „lex naturae“ zeigt und sowohl für die im Inneren der einzelnen Seienden – Individuen, Planeten, Sterne – liegenden Bewegungs- und Handlungsfähigkeit als auch für die Ponderierung und Zentrierung dieser Seienden im Verhältnis zu ihrem Wirkkreis und zum ganzen Universum verantwortlich ist, vgl. *De immenso*, I, c. 3, OL I/1, S. 209 f.

Universums nicht nur als Komplexität gedacht werden kann, mit den eben erwähnten funktional-seelischen Begründungszusammenhängen, sondern daß eine mögliche Erklärung für die tatsächliche Ausdifferenziertheit des Indifferent-Gleichen in nicht weiter reduzierbare oder kontrahierbare, so und nicht anders seiende Individuen im ‚Prinzip der Prädominanz‘ zu suchen ist. Verschiedenheit wird so erklärbar durch ‚verschiedene Verknüpfungen‘ (*diverse complessioni*) identischer und gleichbleibender Faktoren, etwa von Elementen, Atomen, Teilchen etc. bei ‚Vorherrschen‘ eines der Faktoren, ähnlich wie es ja auch bei Matrizenbildungen darstellbar ist.<sup>61</sup> Dieser Gedanke ist durchaus innovativ, er wird im 17. Jahrhundert bei Autoren wie Caramuel y Lobkowitz, Athanasius Kircher und Leibniz aufgegriffen und weiterentwickelt werden.

#### IV.

Brunos Kosmologie ist, wie sich gezeigt hat, eine Kosmologie, die sich nicht auf astronomisch-mathematische Operationen und Konklusionen reduzieren lässt. Sie ist in Eins Kosmologie, Ontologie und Psychologie, fundiert in einem starken einheitsmetaphysischen Gedanken, der wiederum die theologische Komponente von Brunos Denken – die eine ganze Generation von Exegeten gerne eskamotiert hätte – lebendig und wirksam hält. Diese Kosmologie ist revolutionär, weil sie die gesicherten Sicht- und Deutungsachsen der Tradition aufbricht und in ein komplexes System überführt, in dem, wie wir gesehen haben, Relativität, Indifferenz, Homogenität, Pluralität eine zentrale Rolle spielen, ohne daß dabei jedoch der Gedanke der Einheit aufgegeben wäre. Das Visionäre dieser Positionierung ist seinem Sachgehalt nach gerade nicht aus konsequenter, minutiöser Deutung teleskopbewährter Empirie und zahlengestützter Berechnung entstanden, sondern genuines Produkte menschlicher Denkkraft, die hierbei durchaus von der Tradition, besser: von einer bestimmten Tradition bereit gestellte Theoreme spekulativer Art – Koinzidenztheorem, Einheitstheorem, Einfaltungs-Ausfaltungstheorem etc. – in neuartiger Weise sich anverwandelt und in provozierender Weise auch auf den physikalischen Bereich anwendet. Es ist, davon darf der Blick natürlich auch nicht weggelenkt werden, Bruno nicht in jeder Hinsicht gelungen, die provokante Aufwertung von Relativität, Indifferenz, Homogenität und Pluralität konsistent mit den auch in seinen Überlegungen präsenten Faktoren Substantialität, Differenz, Heterogenität und Einheit zu verbinden<sup>62</sup>. Diese systematische Aufgabe wird dann jedoch zu den großen Themen der Philosophie des 17. Jahrhunderts gehören, sie ist das *punctum resistantiae*, dem sich Descartes, Hobbes, Gassendi, Spinoza und Leibniz sowie auch die Cambridge

<sup>61</sup> Vgl. BRUNO, *De l'infinito*, dial. 3, BW IV, S. 178 f.: *predomina*, S. 180, 194, 198; dial. 5, S. 218.

<sup>62</sup> Hierzu siehe T. LEINKAUF, *Einleitung*, in G. BRUNO, *De la causa, principio et uno*, Bruno Werke Bd. III, S. IX-CXIII. Insbesondere bleibt grundsätzlich problematisch das Verhältnis des Einen als Ursprung, Prinzip, wollendem Geist oder als Gott zu dem Einen als Hervorgegangenem, Prinzipiierten, Gewolltem oder als Universum. Es ist Bruno nicht wirklich gelungen, hier eine Trennschärfe einzuführen, die es erlauben würde, eindeutig von Pantheismus, Immanentismus, Materialismus auf der einen und von einem (neuplatonisch gedachten) Emanationssystem, Idealismus, Panpsychismus auf der anderen Seite zu sprechen.

Platonists gegenübersehen. Bruno begreift den Kosmos als *deus in rebus* (als platonischen *theòs aisthêtós*) mit den Hauptbestimmungen Unendlichkeit (unbegrenzte Unendlichkeit als Identitätsmarker im Bild Gottes und begrenzte Unendlichkeit als Differenzmarker im Bild Gottes), Homogenität (Reduzibilität des Differenten auf gemeinsame Einheit), Mittelpunktslosigkeit (Ubiquität des Zentrums in jedem Einzelnen) und Beseeltheit (Ko-Präsenz des Formprinzips) – dies haben wir in den Abschnitten des Absatzes III diskutiert –, wobei er den Transzendenz-Überschuss, den die Wirkung (*effectus, effetto*) von der unendlichen, absoluten Ursache (*causa*) zu Lehen trägt, nach zwei Seiten ableitet: einmal in die Vorstellung eines wahrhaft unendlichen Universums, das als Totalität, die unendlich und nicht in-definit ist, durch Homogenität und Indifferenz bestimmt ist, sodaß zwar das ‚ganze‘ Universum (als All) unendlich ist und als diese Totalität oder als diese All insgesamt ‚alles das ist, was (es) sein kann‘; zum anderen jedoch in dem Gedanken des Einzelseienden, das – wie bei Nicolaus Cusanus – die extensive Unendlichkeit des Universums in sich auf kontrahierte Weise spiegelt oder reflektiert, sodaß ‚im Einzelnen‘ jeweils auf individuell-singuläre Weise die Allheit gebunden ist und dadurch eine radikale Differenz in die Indifferenz eingetragen wird. Das einzelne Seiende ist nicht alles das, was überhaupt sein kann, sondern es ist zu einem bestimmten Zeitpunkt jeweils genau das, was es im Zusammenhang (Wechselwirkung) mit allen anderen Seienden, sein kann. Die Summe dieser Realitäten und Potentiale stellt eine Welt dar, die Summe der Welten das Universum. Die Indifferenz der homogenen Teile trägt in sich die Differenz expliziter, aber ephemerer Heterogenität – aus jedem homogenen materiellen Substrat kann an sich alles werden (hier gibt es kein apriorisches System an Ideen oder Substantial-Formen). Erst das Zusammenwirken der verschiedenen sich realisierenden oder verwirklichenden Potentiale, schränkt die einzelnen Seienden auf eine bestimmte, nur ihnen zugehörige Intensität an Realität ein. Die Ko-Existenz dieser Verschiedenheit denkt Bruno als Leben und auf einer höheren Stufe als Beseelung. Hier differenzieren sich funktionale Unterschiede aus, die auf Basis des homogenen Substrats als homoiomere (gleichteilige) oder anhoiomere (ungleichteilige) Faktoren aufzufassen sind, wie sie maßgeblich Aristoteles in seinen biologischen Schriften ausformuliert hatte (siehe hierzu unten Anm. 55). So können, wie im Menschen die einzelnen Organe, etwa die Niere, die in sich gleichteilig sind (Nierenzellen) aber ungleichteilig zu anderen Zellen oder Organen sich verhalten und dennoch die Einheit eines Organismus darstellen, in der Ordnung einer Welt (Kosmos) analog die einzelnen ‚Organe‘, etwa Planeten und Sonnen, in sich gleichteilig sein, aber funktional ungleichteilig zu anderen sich verhalten und dennoch die komplexe ‚organische‘ Einheit einer Welt darstellen – auf letzter Stufe repetiert sich diese komplexe Wechselwirkung in der Einheit des Universums. Das ‚Leben‘ dieser letzten Stufe an Komplexität, die sich in der Totalität des Universums darstellt, ist unbegrenzt und ewig. Es resorbiert in sich die unendlich vielen Leben untergeordnet komplexer Einheiten und es expliziert die Potentiale, die in der Homogenität und Indifferenz des Basis-Substrates angelegt sind in die zu jedem Zeitpunkt erfüllte und ausdifferenzierte Wirklichkeit (Aktualität) des Universums. Das Existieren und Leben des Einzelnen ist notwendig begrenzt. Nur die dynamische Intentionalität geistiger Wesen transzendiert diese ontisch-biologische Endlichkeit: sie tut dies in Akten der durch Einsicht getragenen Empfindung, in ‚heroischen‘ Strebungen (die Bruno als Liebe bezeichnen kann) und vor allem in begrifflichen Operationen, also im Denken, dessen höchste Aktivität – ganz in der Tradition klassischer Intellekt-Lehren – das nicht-propositionale, geistige Schauen (des *occhio della mente*) ist.

Brunos (ontisch-biologische) Leben hingegen endete schrecklich, er wurde Anfang des Jahres 1600 (am 17. Februar) auf dem Campo de' Fiori in Rom öffentlich verbrannt, nachdem er zuvor viele Jahre in den Kerkern der Inquisition, zunächst in Venedig, dann, nach einer ungewöhnlichen (*nisi in causis arduis*)<sup>63</sup> Überführung, in Rom zugebracht hatte – nur noch Campanella musste länger im Dunkel diesen unerträglichen, menschenverachtenden Anstalten zubringen. Über die Verhöre sind wir recht gut durch den bürokratischen Apparat der Serenissima, vor allem aber durch den des Hl. Officiums im Vatikan unterrichtet – das Meiste hiervon hat Luigi Firpo, auf Basis der Vorarbeiten Spampantos und Mercatis, in seinen Forschungen aufgearbeitet.<sup>64</sup> Natürlich können wir aufzählen, zumal nachdem erst relativ spät mit Kardinal Roberto Bellarmino ein ebenbürtiger Gesprächspartner (Firpo: «il suo contradditore di maggiore risalto») in die Inquisitionsprozedur eingetreten war,<sup>65</sup> der hier aus der Konfusion radikal Klarheit schaffte, welches die Hauptpunkte waren, die Bruno hätte vollständig widerrufen müssen, um diesem Schicksal zu entgehen: Leugnung der Trinität, Leugnung der Inkarnation, Leugnung der Unsterblichkeit der Individualseele, Leugnung des Heiligkeits-Charakters der Bibel, um nur die theologisch direkt anstößigen zu nennen<sup>66</sup>. Was wir aber nicht wirklich rekonstruieren können, zumal

---

<sup>63</sup> So die Begründung des Hl. Officiums nach L. V. PASTOR, *Allgemeine Dekrete der Römischen Inquisition aus den Jahren 1555-1597*, Herder, Freiburg 1912, S. 37. Auch lag ein Kampf um Zuständigkeiten vor: die jugendlichen Verhöre gehörten zum Zuständigkeitsbereich des neapolitanischen Dominikaner-Ordens, die Serenissima wollte sich ebenfalls ihr eigenen Inquisitions-Prozesse mit ihren Letztentscheidungen vorbehalten, etc., negativen Ausschlag für Bruno gab schließlich die Intervention des einflussreichen Kardinals Federico Contarini.

<sup>64</sup> FIRPO, *Il processo di Giordano Bruno*, a.a.O. Siehe auch V. SPAMPANATO, *Vita di Giordano Bruno, con documenti editi e inediti*, Principato, Gela 1921; A. MERCATI, *Il sommario del processo di Giordano Bruno*, Biblioteca Apostolica, Città del Vaticano 1942, ND 1972. Zum Hintergrund D. QUAGLIONI, *Introduzione* zu FIRPO, *Il processo di Giordano Bruno*, a.a.O., S. vii-xxii mit weiterführender Literatur.

<sup>65</sup> Zum schleppenden Fortgang des Prozesses zwischen 1594 und 1597 siehe L. FIRPO, *Il processo di Giordano Bruno*, a.a.O., S. 73-79, zur Wendung durch Bellarmins Eintritt als offizieller Berater in den Prozess im Februar 1597 und seinen Vorschlag, Bruno eine Auswahl an klar häretischen Thesen vorzulegen zu denen er sich in klarer Entscheidung zu äußern hatte, S. 90-104.

<sup>66</sup> Vgl. die Darstellung mit Literaturhinweisen in LEINKAUF, *Giordano Bruno: Denken am Rande*, a.a.O. Zum Verhalten Brunos gegen Ende der Verhöre und vor der Verurteilung vgl. L. FIRPO, *Il processo di Giordano Bruno*, a.a.O., S. 109-110: „Di fronte alle accuse disciplinari o teologiche ben noto ci è il contegno del Bruno: negare il negabile, attenuare l'incerto, invocare il perdono per le colpe provate; nel campo filosofico invece egli non nega né sminuisce l'opinione che le stampe documentano, e si rifiuta altresí di riconoscere l'errore, cioè l'inconciliabilità nei riguardi del dogma e della Scrittura“. Firpo streicht zu Recht das Insistieren Brunos auf die Unersetzbarkeit und Unverzichtbarkeit der Freiheit des Individuums und seines Denkvermögens heraus, siehe S. 114. Grundsätzlich

nach den Widerrufs-Bekundungen im venezianischen Prozess<sup>67</sup> sowie auch dem wiederholten Widerruf im römischen Prozess,<sup>68</sup> ist die eigentliche Motivation des Nolaners, alle ihm durchaus in Rom angebotenen Brücken nicht zu betreten (denn der Vatikan, Bellarmin und viele gebildete Zeitgenossen hatten eigentlich gar kein Interesse, solch ein Exempel, dessen Kunde dann ziemlich schnell durch Europa verbreitet wurde, zu statuieren), sondern doch rückhaltlos für seine Sache einzustehen.<sup>69</sup> Ein zentraler Aspekt dieser Inquisitions-logischen ‚Verstocktheit‘ scheint jedoch wohl derjenige zu sein, daß ihm seine komplexe Weltdeutung als so bedeutend und – vor allem – als für seine eigene Existenz-Deutung so fundamental erschienen ist, daß er sie nicht durch einen offiziellen Widerruf in Misskredit bringen wollte oder auch nur seine eigene Integrität in den Verdachts-Kegel einer diese verletzen könnenden Hypokrisie stellen wollte.<sup>70</sup> Der

---

waren diese Punkte auch schon Gegenstand der venetianischen Befragungen, siehe ebd., S. 16, 20-21.

<sup>67</sup> FIRPO, *Il processo di Giordano Bruno*, a.a.O, S. 184-192: Documento 15 = Quinto costituito (Venezia 3 giugno 1592), insbes. S. 190: “Tutti li errori che io ho commessi (...) hora io le detesto et abhorrisco, et ne sono pentito d’haver fatto, tenuto, detto, creduto o dubitato di cosa che non fosse catholica (...)”; S. 198-199: Documento 19 = Settimo costituito (Venezia, 20 luglio 1592): “genuflexus dixit: domando umilmente perdono al Signor Dio et alle Signorie Vostre illustrissime de tutti li errori da me commessi”. Dazu ebd., S. 34-35

<sup>68</sup> FIRPO, *Il processo di Giordano Bruno*, a.a.O, S. 93-94, 97.

<sup>69</sup> Folgt man den detaillierten Rekonstruktionen Firpos, so scheint es im Verhalten Brunos einen großen Unterschied zwischen den Verhören in Venedig (siehe die Einschätzung in L. FIRPO, *Il processo di Giordano Bruno*, a.a.O, S. 25-26) und Rom gegeben zu haben, vor allem war die „improvvisa pertinacia del prigioniero“ noch in der Sitzung vom 9. September 1599 dem Inquisitions-Kollegium unvorstellbar (S. 100). Unklar bleibt bis heute Brunos Schwanken zwischen Widerruf (dessen Möglichkeit mehrfach angeboten wurde) und Insistenz auf den als häretisch inkriminierten Thesen (dokumentiert u.a. durch Brunos memoriale vom August-September und seine Aussagen am 22. Dezember 1599 „che non voleva né doveva ritrattarsi“). Daß der Vatikan kein Interesse am fatalen Ausgang der Causa hatte, zeigt auch der letzte Versuch von Seiten Beccarias und Isaresis, ihn in seiner Zelle zum Einlenken zu bewegen, siehe ebd., S. 101-102.

<sup>70</sup> Bruno scheint daher seit den venezianischen Verhören grundsätzlich auf derselben Verteidigungs-Linie geblieben zu sein, d. h. bei der Behauptung, daß er grundsätzlich als Philosoph und nicht als Theologe argumentiere und daß seine philosophischen Thesen sich nicht gegen den Glauben richteten und ausschließlich dem „lume naturale“ folgten, siehe das Protokoll in FIRPO, *Il processo di Giordano Bruno*, a.a.O, S. 165-171, Documento 13 = Terzo costituito, (Venezia 2 giugno 1592), dort S. 166-167. Grundton: ich habe, selbst wenn ich gegen christliche (katholische) Glaubenssätze argumentiert habe, dies nicht aus religiösen oder theologischen Motivationen heraus, sondern ausschließlich als Philosoph getan. Firpo schließt aus den überlieferten Akten: „quando la

heroische Denker eines von keinem anderen in seiner Zeit mit solcher Trennschärfe durch das mentale Auge ‚gesehenen‘ unendlich großen und unendlich polymorphen, alle Grenzen sprengenden – aber nicht Form-losen – Kosmos<sup>71</sup> und der große Verfechter einer ‚heroischen Leidenschaft‘, eines göttlichen Furors, von dem man ergriffen und mitgenommen wird, dem man sich aber aus Sicht des Nolaners auch bewusst anschließen sollte, starb so einen nicht minder heroischen, aber in völlige Negativität und Widerstand gegenüber einer ihn nicht verstehen können den Welt eingehüllten äußeren Tod. Der ‚innere‘ Tod, die Auflösung seiner individuellen Seele in Rauch führte in vielleicht – dies der kosmologisch und systematisch stimmige Aspekt – zur Wiedervereinigung mit der Welt-Seele. Wo es keinen Tod im Sinne völliger Annihilation geben konnte – das eine der ontologischen Thesen Brunos – konnte es auch keinen Schrecken, trotz aller Grausamkeit des *modus moriendi*, geben und wo es allerdings eine Unvergänglichkeit intelligibler Wesenhaftigkeit geben musste – das eine metaphysische These Brunos – musste auch die intellektuelle Selbsterhaltung, das Nicht-Aufgeben gegenüber theologischen Zumutungen, zugestanden und durch das Individuum eingelöst werden.<sup>72</sup>

[leinkauf@uni-muenster.de](mailto:leinkauf@uni-muenster.de)

(Westfälische Wilhelms – Universität Münster)

---

questione mossagli toccava un serio tema filosofico o teologico, egli non esitò ad aprire il suo pensiero, spesso non curandosi delle conseguenze giudiziarie di tale sua sincerità“ (ebd., S. 25-26).

<sup>71</sup> Natürlich war auch die Behauptung der räumlichen Unendlichkeit des Universums, der unendlichen Anzahl der in ihm enthaltenen Welten sowie die Ewigkeit der Welt Thema des Inquisitionsprozesses, siehe FIRPO, *Il processo di Giordano Bruno*, a.a.O, S. 52: „Del mondo poi diceva ch’era eterno, e che v’erano migliara di mondi, e che quante stelle si vedevano erano tanti mondi“ sowie die Analysen der Antworten Brunos S. 57-58.

<sup>72</sup> BRUNO, *De monade* I, OL I/2, S. 324-325: „At nos, quantumvis fati versemur iniquis (...) propositum tamen invicti servamus (...) ut mortem minime exhorrescimus ipsam“.