

DIE VORAUSSETZUNGEN DES DENKENS DES EINEN BEI FRANE PETRIĆ

Die Frage nach dem Einen gehört zu jenen unumgänglichen philosophischen Fragen, die jede Philosophie, insofern sie wirklich Antwort auf wesentliche Fragen sein wollte, immer schon irgendwie beantwortet hat, wobei es dahingestellt sei, inwieweit sie die Beantwortung dieser Frage zu ihrer ausdrücklichen Aufgabe machte. Das Problem des Einen wurde in allen bedeutenderen, wahrhaftig philosophischen Diskussionen immer auf die eine oder andere Weise mitgedacht. Daß aber die Frage nach der Möglichkeit des Denkens und der Bestimmung des Einen sowie des Verhältnisses des Einen zur Vielheit aufs engste mit ontologischen Problemen verbunden ist, kam bereits in den frühesten Auseinandersetzungen mit wesentlichen ontologischen Fragen zum Ausdruck und später vor allem bei Platon und Aristoteles. Gerade die von ihnen im Zusammenhang mit dem Einen aktualisierten Fragen werden dann zum Anstoß für alle künftigen Versuche, das Eine zu denken.

Einer der Philosophen, deren Werke diese Feststellung bestätigen, ist auch Frane Petrić (Franciscus Patritius), einer der bedeutendsten kroatischen Denker, der an die Tradition des Denkens des Einen anknüpft, indem er den wichtigsten Teil seines bekanntesten Werks *Nova de universis philosophia* gerade dem Problem des Einen (des Grundes) widmet. Es muß jedoch schon im voraus darauf hingewiesen werden, daß seine Aufarbeitung des Problems des Einen von der Kritik an der Philosophie des Aristoteles auf der einen bis zum Bekenntnis zur platonischen Philosophie auf der anderen Seite reicht.

Indem wir Petrićs Platz im Rahmen der genannten Tradition derart angedeutet haben, ist damit auch das Problemfeld abgesteckt, von dem wir hier bei dem Versuch, sein Werk zu interpretieren, ausgehen werden, und das bedeutet, daß die Interpretation seiner Lösungen notwendig eine Funktion der Verbindung seines Werks mit allen vorhergegangenen relevanten Lösungen sein wird, vor allem mit denen, auf die er sich *expressis verbis* beruft und auf die er als Vorbilder zurückgreift. So werden wir mit kritischer Distanz zu einigen bisher unternommenen (herkömmlichen) Qualifizierungen von Petrićs Denken versuchen, seine Resultate sowie mögliche Quellen und Einflüsse auf die Gestaltung seines Denkens des Einen und dadurch auch die Grundlagen seiner Konzeption der Wirklichkeitsauslegung genauer zu bestimmen, wobei wir uns bei der Auseinandersetzung mit seinem Text nach einigen mit diesen Qualifizierungen verbundenen Grundfragen richten und im Problemfeld sowie in Petrićs Lösungen das Er- und Bekannte identifizieren und seine Herkunft bestimmen werden.

Herkömmliche Qualifizierungen gingen hauptsächlich dahin, Petrićs Philosophie als neuplatonisch darzustellen, so daß sich der Versuch, Quellen und Einflüsse festzustellen, vor allem nach der Frage richten wird, ob Petrić im Bereich des Denkens des Einen tatsächlich die neuplatonische Lösung übernimmt (ob er z. B. das Verhältnis des transzendenten und des immanenten, des nicht-relationalen und des relationalen Einen im Geiste Plotins löst, was dann auch für die neuplatonische Schule bezeichnend wäre, ob er in seinem philosophischen System die emanationistische oder die kreationistische Theorie vertritt usw.)¹

Obwohl Petrićs auf der Lehre vom einen Grund von allem fundiertes onto-theologisches System erst durch die Einsicht in das ganze Gebäude seiner Wirklichkeitsauslegung völlig verstanden werden kann, so daß bei der Zergliederung des Problems des Einen sowohl die übrigen Teile seiner *Nova de universis philosophia* (die in der *Panarchia* aufgearbeitete Grundstruktur des Verhältnisses des Einen zur Gesamtheit liegt als ein wesentliches Merkmal der Ontologie Petrićs auch seinem Denken des Lichts und der Helligkeit in der *Panaugia*, der Seele in der *Pampsychia* und des Weltalls in der *Pancosmia* zugrunde, die als Teile einer Philosophie der Allgemeinheit, die das Eine ist, eigentlich verschiedene Erscheinungsformen derselben Grundstruktur der Wirklichkeit darstellen) als auch andere seine Werke berücksichtigt werden müßten, beschränken wir uns hier darauf, die wesentlichen Momente seiner Lehre darzulegen, wobei wir uns auf die Aussagen über das Eine aus der *Panarchia* stützen. In diesem Teil der *Nova de universis philosophia* legt Petrić seine Konzeption des Grundes bzw. des »Ur- und Allgrundes« dar.

Doch bevor wir zur Interpretation dieses Teils der *Nova de universis philosophia* übergehen, werden wir in bezug auf die am Anfang vorgetragene These über Petrićs Ausgangsposition bei der Aufarbeitung des Problems des Einen (auf seine Kritik an Aristoteles und sein ausdrückliches Bekenntnis zur platonischen bzw. neuplatonischen und neo-platonischen Tradition) einen kurzen Blick auf einige Teile seines früheren Werks *Discussiones peripateticae* (1571) werfen. Denn gerade von der Kritik an dem, seiner Meinung nach mißlungenen, Versuch des Aristoteles ausgehend, eine Wissenschaft vom Wesen als Wesen (»*quae ens et eius accidentia atque contrarietates considerat*«) und von den Gründen und Ursachen des Wesens, »*quae Aristoteles sibi proposuit inquirenda*«; in der Gestalt einer Sapienz, einer ersten Philosophie, in der es eigentlich um erste unbewegliche, getrennte Substanzen geht, zu begründen, sucht Petrić in Wirklichkeit nach dem begründenden Prinzip dieser einen Wissenschaft, die Ontologie und Theologie zugleich wäre, und findet es im »platonischen, parmenidischen und pythagoreischen Geist der Wesenserfassung, in dem das Wesen als das, was es wirklich ist, gedacht wird, als Ideen, immaterielle Substanzen... Diese Bedeutung lehnte Aristoteles jedoch ab, so daß das Wesen für ihn das allen Prädikamenten Gemeinsame ist« (»...*nisi tu ens hoc loco intelliges Platonico, Parmenidio et Pythagorico more: ens scilicet id esse, quod revera sit, ideas, substantias immateriales, immobiles, immutabiles*«).² Die Kritik am Versuch des Aristoteles, die Metaphysik zu begründen, läuft im wesentlichen auf das Folgende hinaus: Bei Aristoteles gehe es um eine Verwechslung von zwei bzw. drei Wissenschaften, die

man als eine einzige darzustellen versuche (»confusio inquam duarum harum scientiarum de Ente ac de primis substantiis, vel potius trium scientiarum de principis substantiarum, de principis scientiarum ac de Ente«).³ Auf der Spur der Kritik des Aristotelischen Metaphysikentwurfs, dessen zweifacher Charakter (der dem Umstand entspringt, daß in ihm Philosophie, die Wissenschaft vom Wesen als Wesen, und Sapienz, d. h. erste Philosophie, und Theologie zusammenfallen) nicht zu verbergen ist, trotz der Absicht, diese Wissenschaft als eine einzige zu konstituieren (wobei dieser zweifache Charakter eine notwendige Folge der Verschiedenheit der Gegenstände ist, auf die sich diese Wissenschaft bezieht, noch mehr aber der Prinzipien, auf denen sie beruht), läßt sich Petrić angelegen sein, ein solches Prinzip herauszufinden, anhand dessen er eine Philosophie gründen könnte, die alles Seiende aus dem Grund und der Ursache der Wesen als solcher (und das sind nach Petrić »omnia entia et ens uti ens« bzw. »ens universum«!) auszudeuten imstande wäre, eine Philosophie, die gleichzeitig auch die Frage nach der »Begründung und Hervorbringung« von allem beantworten würde, im Sinne einer Wissenschaft von Gott als der »causa efficiens«.⁴ Kurzum, dies sollte, wie es aus der Kritik an dem Versuch des Aristoteles hervorgeht, wahrhaftig eine Wissenschaft sein, die Sapienz und Philosophie bzw. sowohl Theologie als auch Philosophie wäre (»scientia entis universalissimi, omnibus entibus communi«). Petrićs Neue Philosophie erwächst eigentlich aus dem Bewußtsein der Aufgabe, eine solche Wissenschaft zu begründen. Also macht er sich auf den Aufbau seiner eigenen Philosophie, indem er von der Kritik des Aristotelischen Metaphysikentwurfs ausgeht, die gerade auf einer bestimmten Interpretation des Aristoteles beruht.

Als er dann auf der Spur der platonischen Tradition seinen eigenen Weg einschlägt, betont Petrić: »Pythagorico et Parmenidio more ens intelligemus. Entiaque contemplari uti entia, nihil aliud erit quam substantias separatas et intelligibiles causas nostratum harum substantiarum speculari. Eademque erit entis contemplatio, cum sapientia atque theologia.«⁵ Wir möchten schon auf dieser Stelle darauf hinweisen, daß Petrić, unzufrieden mit dem Aristotelischen Konzept der ersten Philosophie, Sapienz und Philosophie (der Wissenschaft vom Wesen als Wesen), diesem u. a. die Anschauungen des Hermes Trismegistos über den höchsten Grund, der zugleich Gott ist, entgegensetzt, vor allem wenn es um die Frage nach Gott und dem Wesen geht, so daß er für sein künftiges Projekt einer »neuen« Philosophie richtunggebend seine Ansichten anführt, wie etwa: »Deus igitur quod est? Quod nec quicquam horum existit (sc. entium), existens tamen, et his esse causa, et omnibus et singulis partibus in singulis eorum entium omnium...; Et in »Sermone sacro« ... Principium entium appellat.«⁶ Dieses Zitat aus dem Text des Hermes fügt er dort ein, wo er zeigt, wie es dem Ersteren gelungen ist, »causam et principium entium« herauszufinden, und dieser Grund ist so beschaffen, daß er als »Pater omnium«, der »efficit omnia« (alles erschafft), »obwohl nichts Seiendes, trotzdem in allem und der Grund und die Ursache von allem« ist, und als das Prinzip von allem ist er zugleich »die Ursache des Himmels und der Natur« (causa coeli et naturae).

Was weiterhin den Gegensatz zu Aristoteles im Hinblick auf den Grund betrifft, hat Hermes z. B. das Eine (unum) und das Wesen (ens) nicht gleichgestellt, sondern die Einheit in der Gestalt der Monade gepriesen, die das »principium et radix omnium« ist, wobei auch Orpheus das Eine nicht nur für das Maß, sondern auch für den Schöpfer, den Hervorbringer (productor) und den König der Welt (»ab uno pronata omnia sunt«) hält. Auch ihm zufolge sei die Monade das »entium principium«, hebt Petrić hervor.

Hier werden dann, entgegen den (falschen) Aristotelischen Anschauungen über Gott,⁷ die Ansichten des Hermes angeführt, so etwa: »Omnia enim plena Deo«, »Deus per omnia penetret«, »Hoc ergo ipsius virtus, ut ipse appareat per omnia«, »Deus vero et circa omnia et per omnia; est enim actus et potentia«.

Alles, was mit Petrićs Kritik an Aristoteles in den Discussiones zusammenhängt, aber auch die Ansichten über das Wesen, den Grund und die Ursache sowie über Gott, die er Aristoteles entgegensetzt (und die einer bestimmten Geistestradiation angehören, nämlich der orphisch-hermetischen), haben wir angeführt, um auf die Voraussetzungen seiner Neuen Philosophie im Werk Discussiones peripateticae hinzuweisen.

Die ersten Bücher der Panarchia in der Nova de universis philosophia (vor allem das IV. Buch über den Grund) sind als eine gewisse Fortsetzung dieser Diskussionen zu betrachten. Eigentlich entwickelt die ganze Panarchia solche Ansichten über den Grund, die bereits in den Discussiones als notwendig für die Begründung einer Philosophie, die auch Sapienz wäre, dargestellt wurden. Inwieweit die Panarchia tatsächlich an die Diskussionen anknüpft, ist aus der Tatsache ersichtlich, daß Petrić auch in den ersten Büchern der Panarchia die Polemik mit Aristotelischen Gesichtspunkten weiterführt und durch diese Kritik an Aristoteles zugleich seine eigene Philosophie aufbaut; die Untersuchung über »das Erste in der Gesamtheit« beginnt übrigens auch mit einem Anknüpfen an Aristoteles, d. h. mit der Erforschung der Ursachen der Bewegung.

I

Petrićs Betrachtungen über den Grund beginnen in der Panarchia mit den Fragen: Gibt es ein Erstes in der Gesamtheit? Gibt es einen Anfang der Dinge? Kann es mehr als einen Grund geben? Und schließlich: Was ist der Grund? Wenn wir Petrićs Antworten auf die gestellten Fragen zusammenfassen, dann geht daraus Folgendes hervor: Auf der Suche nach etwas, das das Erste in der Gesamtheit wäre (»in universitate«; daher ist Nova de universis philosophia eine Philosophie des Gesamten, des All-gemeinen, nach »universitas« – Gesamtheit und »universum« – das All-gemeine, das Gesamte, Alles, folglich auch das All), kamen die Philosophen zu

verschiedenen Lösungen. Petrić erwägt vor allem die Platonischen und Aristotelischen Lösungen, wobei er hervorhebt, daß der letztere »nur die Bewegung berücksichtigte (sc. als die Art, zum Ersten von allem zu gelangen), um derart seinen ersten Beweger zu finden«. Und in bezug auf seine eigene Suche nach dem Ersten bemerkt Petrić: »Nos vero et via motus, sed veriore, et aliis utemur, ad vestigandum, non quidem primi coeli motorem primum (qui tamen in via nobis occuret) sed primum statorem; et primum rerum omnium constitutorem.«⁸ Aufgrund der Einteilung der Wesen in bewegliche und unbewegliche stellt Petrić eine Hierarchie der Ursachen der Bewegung auf und steigt bis zum »Veranlasser der Bewegung«, zur Seele empor. Demnach würde der erste Beweger des ersten Himmels die Seele, und nicht der Verstand (intellectus), und schon gar nicht »der höchste Gott selber« sein.⁹ Doch damit ist das Hinaufsteigen an der Stufenleiter der Ursachen noch nicht beendet. Die Seelen haben nämlich an der Vernunft und am Verstand teil, wobei die erstere der Bewegung übergeordnet ist (»diese Vernunft wird an sich höher sein, sowohl als die Seele wie auch als jede Bewegung«). Da geht es also nicht mehr um die Ursache der Bewegung. Über der Vernunft ist das Leben, das der Vernunft notwendig zukommt, und über ihm sind das Wesen und die Wesenheit (ens et essentia). Da die Wesenheit des Wesens jedoch notwendigerweise eine Einheit ist, wird diese Einheit ursprünglicher als das Wesen und die Wesenheit sein. Das Erste ist aber »das die Wesenheit vereinigende Eine«. Unter der Seele bleiben dagegen der Körper und die Natur. So macht Petrić »auf dem Weg der Bewegung« und über dem Aristotelischen ersten Beweger sechs Stufen der Dinge aus: die Vernunft, das Leben, die Wesenheit, das wesentliche Eine, die Einheit, das erste Eine. Als er dann feststellt, daß alle einzelnen Wesen sowohl Einheit als auch Vielheit sind, konstatiert er, daß das gerade derart ausgemachte erste Eine über allem, vor allem, das erste in allem, die Ursache der Vermengung im Einzelnen, die Ursache einzelner Wesen und der »ganzen Gesamtheit« ist. Und dieses erste Eine ist »das Eine schlechthin und das Eine allein«.¹⁰

Während sich Petrić dadurch zur Seele emporarbeitet, daß er (im Rahmen der Suche nach dem Ersten in der Gesamtheit) nach der Ursache der Bewegung sucht, liegen die Arten der Dinge (rerum genera), die er über der Seele ausmacht, nicht auf derselben Ebene der Suche nach dem Ersten (primum), weil es da nicht mehr um das Bewegende geht. Die Vernunft, das Leben, das Wesen und die Wesenheit, die Einheit und das Eine, die »über« der Seele und der Bewegung sind, liegen dagegen auf derselben Ebene und »umschreiben« gewissermaßen dasselbe. Das, was über der Seele ist (die Vernunft, das Leben, das Wesen auf der einen und die Wesenheit, die Einheit, das Eine auf der anderen Seite), sind eigentlich getrennte Wesenheiten (essentiae separatae), denjenigen übergeordnet, die nach Aristoteles die Himmelsphären bewegen, d. h. »abstractae essentiae intellectuales, intelligibiles, ipse mundus archetypus, ipse Deus« (wie er bereits in den Discussiones andeutet).

Da dem Hinaufsteigen zu diesen »höchsten Arten der Dinge« nicht dasselbe Prinzip der Suche nach dem Ersten zugrunde liegt wie im Falle des unteren Teils der Stufenleiter der Arten der Dinge, kommt es darauf an, zu untersuchen, um welches Prinzip der Suche es im Falle derjenigen Arten geht, die »über und vor dem Aristotelischen ersten Beweger« sind. Petrić beantwortet diese Frage am Ende des ersten Buchs der Panarchia, wo aus der Kritik des Aristotelischen Systems, in dem »nichts über der Bewegungsursache steht«, genauso wie aus vielen anderen Stellen in der Panarchia (z. B. III, 8v, wo er sagt: »Nos vero principium modo indagamus, quod mundi fuerit opifex, et effector.«), hervor geht, daß es darauf ankommt, die Ursache des Seins (esse) der Wesen und des »ersten Begründers« der Dinge zu suchen.

Als er dieses Prinzip im Einen als dem Ersten in der Gesamtheit und dem von allem Getrennten fand, erklärte er es auch für »das, was alles macht (agere omnia), für die Gesamtheit der Dinge.« Dieses erste Eine in der Gesamtheit, das als Ursache von allem (sc. von einem jeden; denn ohne das Eine können die Wesen weder sein, noch kann es eine Vielheit derselben geben. »Entia ergo, ut vere entia dici possint, uno egent. Per unum ergo entia sunt: Unum ergo causa est entium.«)¹¹ losgelöst von allem ist (als das Erste, der Anfang, die Bedingung), hält er für die Ursache der Wesen (»Also: das Eine, das nur eins ist, und nicht un-eins, ist die Ursache der Wesen und aller Dinge und der ganzen Gesamtheit.«).

So zeichnen sich schon am Anfang, aufgrund der ersten Aussagen über das Eine und anhand der Frage nach dem Ersten in der Gesamtheit, die Umrisse eines pyramidalen Modells ab, das im Hinblick auf die Verschiedenheit der Ansätze beim Aufbau seiner »Basis« und »Spitze« eigentlich nur teilweise pyramidenförmig ist. Es muß indessen gleich festgehalten werden, daß die Aristotelischen Bestimmungen der Vernunft und des unbeweglichen Bewegers nicht ganz aus dem »oberen« Teil von Petrićs Modell ausgeschlossen sind, nämlich aus der Darstellung dessen, was der Seele übergeordnet ist. Denn in Übereinstimmung mit der Auffassung der »Alten« (der »prisci theologi«), die er an verschiedenen Stellen der Discussiones anführt (»illi enim primam omnium rerum causam et principium, nedum coeli solius primi, motorem appellarunt«) und mit der auch Aristoteles zum Teil einverstanden war, obwohl er das Wirken des ersten Bewegers dann mit dem ersten Himmel in Verbindung brachte (»Quod esset immobilis Deus, et aeternus, et actus, cum veteribus Aristotelem consensisse vidimus, esse essentiam non vidimus, quando illi ἴπ*keina ultra omne ens et omnem vitam, ipsam primam causam collocarunt. Quod vero moveat non solum primum coelum, sed omnia, dixerat Parmenides...«),¹² wird auch bei Petrić von dem Einen (als dem Guten selbst) gewissermaßen alles bewegt, von dem Einen als dem, was man begehrt und erkennt, denn es kommt allem zugute, eins zu sein, und danach trachtet alles (so daß das Eine auch zum Grundsatz des Zwecks und der Rückkehr wird).¹³

Sich selbst erkennend und verstehend, erkennt die Vernunft, wie wir sehen werden, auch ihre eigene Wesenheit und Quelle – das Eine – und sie wendet (dreht) sich zu ihm.

Von diesem Einen hervor-gebracht, wird alles von ihm zugleich bewegt, aber im alles seienden Einen ist die Bewegung ein Ruhen und das Ruhen eine Bewegung.

Die Bewegung wird indessen nicht von einer (höchsten) Stelle verursacht, sondern sie ist durch die Seele, die alles durchdringt (»omnia penetrante«) und der wahre Bewegter von allem ist, eigentlich allgegenwärtig. Die erste Bewegung ist also ein Hervor-gehen, ein Los-lösen (ein Herausragen aus der Unaufgelöstheit des Nichts, der Einheit, des Einen) und ein Übergang in das Etwas-Sein, und die zweite Bewegung ein »Hinabsteigen« der Einheiten, der Ideen der archetypischen Welt zu den »niedrigeren« Stufen der Gesamtheit vermittelt der Seele. Doch dieses »Hinabsteigen« ist eigentlich ein Teil jenes ersten Prozesses, in dem die Wesen aus dem Einen hervorgehen.

So ist schon in Petrićs Ausgangsthesen die ganze Komplexität und Zweideutigkeit seiner Bestimmungen des Einen sichtbar, wobei zum Ausdruck kommt, daß die Suche nach dem »Wodurch« des Wesens eine Suche nach demjenigen im Wesen ist, das es zu einem solchen macht, und nach demjenigen außerhalb des Wesens, durch welches das Wesen, obwohl an sich ein Un-wesen, ein solches ist.

Wenn man nämlich die Wesenheit dessen näher betrachtet, was Petrić dem Wesen und der Wesenheit, aber auch der Vernunft und dem Leben als das Erste, wodurch alles ist, überordnet (sofern in diesem Fall überhaupt von einer Wesenheit die Rede sein kann), so geht daraus hervor, daß als dieses Erste etwas postuliert wird, was eigentlich das höchste im Sinne des allgemeinsten (des allgemeinsten Prädikats) unter dem Seienden ist und was sich auf alles Seiende bezieht, insofern allem Seienden »etwas« zukommt (also sowohl dem einzelnen, als ein Ganzes genommenen Wesen wie auch dem Gesamt-wesen, also allen Wesen). Daß es hier aber um einen Grund geht, der als das Erste, als der Anfang und die Ursache von allem so beschaffen ist, daß er, alles (das Eine der Gesamtheit) umfassend, jedem einzelnen Seienden als geradezu konstitutiv zukommt, das wird in den ersten Büchern der Pannrchia noch nicht so sehr betont.

Dieser Grund, dem als der Bedingung und gleichzeitig als dem Bestandteil eines jeden Seienden, des Einzelnen (das, sofern es ist, in allem notwendig mitgedacht wird) der oberste Platz in der Gesamtheit zuteil wird, muß an sich notwendig bestimmungslos, wesenhaftslos sein und allem erst zusammen mit der Bestimmung, mit der Wesenheit zukommen. Und in der Tat: »Atque ita unum iunctum erit essentiae, et essentia iuncta erit uni.«¹⁴ Hier wird also die Verbindung Wesenheit – Wesen – das Eine hergestellt. Insofern aber das Eine für die Wesenheit und das Wesen selbst das Vereinende, diewesentliche Ursache ist, muß es als der Wesenheit übergeordnet notwendig über-wesenhaft sein. Dieses erste Eine, die Bedingung von allem, ist als das absolut erste das an sich einfachste, und als dasjenige, das über der Wesenheit und dem Wesen steht, ist es überragend, unbestimmbar, weil ihm weder das Wesen noch die Wesenheiten gehören (»Et ens et esse ei non convenit«): »Neque ergo nominatur, neque dicitur, neque cognoscitur.«¹⁵ Als Ursache der Wesenheit übertrifft es notwendig alle Bestimmungen, so daß es auch auf diese Weise über-wesenhaft, transzendent ist. Und trotzdem, wenn es auch die Ursache von allem (die Ursache aller Bestimmungen, folglich auch aller Unterschiede) sein soll, muß es auch die Vielheit enthalten. Als Ursache von allem ist das Eine nämlich zugleich das höchste Gute, »quia perfectissimum, et sufficientissimum. Et bonum, qua plenum sui, qua plenum omnium, qua plenum sibi, qua plenum omnibus.«¹⁶ Nach Petrić ist das erste, absolute Eine auch das einfachste. Dann stellt er aber fest, dieses einfachste Erste in der Gesamtheit sei das, »was, insofern das Sein von etwas vorausgesetzt wird, vor allem ist, worin alles enthalten, durch das und nach dem alles ist«, also der Grund, wobei auf die doppelte Bedeutung der Bezeichnung »principium« (»Grund« und »Anfang«) hingewiesen werden muß. Diesen Unterschied als denjenigen zwischen dem »primum« und der »efficientia« zugestehend, behauptet Petrić von der Gesamtheit, sie habe nicht nur einen Grund, durch den sie sei (»ab alio est, igitur a principio«), sondern auch einen Anfang (»Ergo principium aliquod universitatis corporum fuit«).

Nachdem er also durch die Behauptung: »Tale ergo unum (sc. das unbestimmbar ist) ... principium erit, et sibi, et aliis. Sibi quia nullis indiget. Aliis quia ab ipso sunt omnia«,¹⁷ das wesenhaftslose und als Wesenheit überragende Eine in seiner negativen Bestimmung postuliert hat, geht Petrić zur positiven Bestimmung über. Da das Eine nämlich als Quelle und Ursache von allem, also auch von allen Bestimmungen, für das Höchste erklärt wurde, das als Ursache auch die ganze Fülle der Wesensbestimmungen übertrifft, und da das Eine gerade durch die Wesenheit in allem anwesend ist, war es nötig, das Verhältnis zwischen der ersten, einfachsten, unbestimmbaren Ursache und Quelle von allem auf der einen und der Ursache der Wesenheit, der Bestimmung, des Unterschieds auf der anderen Seite festzustellen, also das Verhältnis zwischen dem unbestimmbaren, vor allem seienden Ersten und der Fülle der Bestimmungen, also dem »positiven« im Grund (das zwar eins, aber nicht mehr das einfachste ist). Diese Unterscheidung führt Petrić durch, indem er das einheitliche, das erste Eine vom wesentlichen Einen, von der ersten Einheit, der Idee des Guten, trennt.

Ungeachtet der so innerhalb des Grundes durchgeführten Unterscheidung zwischen dem einzigartigen, von allen Dingen getrennten und allem übergeordneten Einen und dem schon aufgelösten Einen, der Fülle der Bestimmungen und der Wesenheiten, dem Einen, das eines und vieles ist, dem wesentlichen, mit der Vielheit (in den Dingen) vermengten Einen, dem eigentlich zweiten Einen, durch welches jedes Einz-erne ist, sofern es

immer eines und vieles zugleich ist, betont Petrić, daß ein Auseinanderhalten des ersten und zweiten in dem Ersten bedeuten würde, Verschiedenheit (*distinctio*) in das Erste einzuführen, wohingegen es doch »einfach, sogar das einfachste« sei. Das zweite, wesentliche Eine, das Eine in den Wesen, hat zwar seine Ursache in dem einheitlichen Einen (»*Hoc ergo unum primum, causa est illius unius, quod est in entibus*«),¹⁸ aber das sind eigentlich zwei Aspekte des einen Grundes (das Erste in der Gesamtheit kann nur ein einziges sein!).

Wenn sich Aristoteles in der Metaphysik mit dem mathematischen Einen und den allgemeinen Begriffen auseinandersetzt, tadelt er diejenigen, die das Eine für den Grund von allem halten. Dies könnte auch auf Petrić zutreffen, der im VI. Buch der *Panarchia* gerade anhand der Auseinandersetzung mit dem einen Grund der Zahl seine Sätze über den einen Grund der Gesamtheit und zugleich über den einen Grund der Vielheit, also der Verschiedenheit der Wesen, aufstellt, wobei er seine Schlüsse über den einen Grund der Zahl eigentlich auf die ontologische Ebene der Diskussion überträgt. Seine Diskussion beginnt mit Thesen über die Monade als das Erste in der Gesamtheit (nach Hermes und Zoroaster,¹⁹ die sie für »den Grund und die Wurzel von allem« halten). Mit dem Einen setzt sich Petrić unter dem Aspekt des Verhältnisses des Einen, der Zahl und der Vielheit bzw. Vielzahl (*multitudo*) auseinander, wobei die Vielheit als Vielheit der Wesen betrachtet wird, denn die Vielzahl der Wesen ist eine Zahl der Wesen, und »alle Zahlen sind Wesen, bis auf die erste«. Daher macht die Vielzahl der Dinge, die man sehen, tasten, hören, schmecken, riechen kann, an sich selbst eine Zahl aus. Die aus ihr hervorgehende Zahl ist eine verschiedenartige Summe der Einheiten.²⁰ Bei Petrić heißt es weiter: »*Et si entium multitudo, quae et visitur, et sensibus omnibus sentitur, numerus entium est; et singulum entium, quae hunc entium numerum constant, unum est, necessario ad unum primum, quod prius entibus sit omnibus, deveniendum.*«²¹ Die Gesamtheit der Wesen als Einheiten ist nämlich eine einzige, hebt Petrić hervor (»ein ist die Summe der Einheiten«, und »aus vielen Einheiten entsteht ein Ganzes«), wobei nicht gesagt ist, daß die Vielheit als solche zwar das Eine ist und daß ein jedes die Vielzahl ausmachende Einzelne ebenso das Eine ist, daß aber dieses Eine in jedem einzelnen Fall nicht dasselbe, sondern immer ein anderes ist. »Das Eine und die Einheit sind Ursachen aller Zahlen, und zwar auf verschiedene Weise«, sagt Petrić. Und weiter: »*Contemplatio haec numerorum universa, et unius, et unitatis: ad primum illud unum, et ad entium numerum, et multitudinem est applicanda.*...«²² Für das erste Eine, für den Grund der Vielzahl der Wesen folgt daraus, daß er der »alles innewohnende« Grundsatz ist, der Grundsatz der Ordnung, der Aufzählung, der Hervorbringung, der Beschaffenheit, der Wesenheit, der Materie, daß er der Grundsatz als Form ist, der Grundsatz der Erhaltung der Einzelwesen (sie sind, solange sie das Eine sind), aber auch der Grundsatz der Vollkommenheit (»*Ipse enim est Deus qui vivificat omnia, & omne datum optimum, et omne donum perfectum de sursum est, descedens a patre luminum*«),²³ genauso wie der Grundsatz des Zwecks und der Rückkehr (»alle Dinge kehren nämlich zu ihm selbst zurück«). Zugleich ist er das Gute selbst. (Es tut den Wesen nämlich gut, eins zu sein, das kommt ihnen zugute und es wird ihnen durch das Höchste zuteil, durch das Eine, das das höchste Gute ist, und »das Gute ist für sie die Ursache von allem«.)

* * *

Indem Petrić, wie wir gesehen haben, durch die Trennung des ersten vom zweiten Einen (des ein und desselben Grundes) einen Schritt zurück von dem ersten, absoluten Einen zur Vielheit tut, löst er das Verhältnis zwischen der Gesamtheit, des ganzen durch den Grund Seienden, und dem Grund selber. In Übereinstimmung mit dem, was er anfangs vom Grund behauptet (u. a. damit, er sei das, »worin alles ist«), folgert er: Da das Eine der Grund ist, sind alle Dinge im Einen. Das ist gerade »für Philosophen die unmöglichste aller Unmöglichkeiten«. Diese »Unmöglichkeit« löst Petrić indessen durch folgende Behauptungen auf: »das Eine in seiner Einfachheit schließt einfach alle Dinge ein.«²⁴ »Und eins seiend, ist das Eine auch alles«; »Alles seiend, ist es allem übergeordnet. Und eins sind im Einen alle Wesen.« »*In uno omnia sunt, sed suo modo; sicuti suo modo alio, omnia sunt in unitate. Modo vero tertio, et ei proprio, omnia sunt in multitudine.*«²⁵ Diese Wahrheit wird nicht mit Hilfe der Vernunft erfaßt, sondern durch jene »Einheit« in uns, die so etwas wie ein »*apex intellectus*« (Spitze der Vernunft) ist. Und das, was wir als vieles erkennen, ist eins (»Und das, was im Einen nur eins ist, das ist bei uns vieles, weil auch wir selbst vieles sind.«). Das einfachste Eine ist die Fülle aller Dinge, und: »*Omnia ergo entia in se, unum continebat, antequam entia extra eum prodirent. (...) Et omnia sunt in uno, sed uniter. Et unum uniter est omnia. Et unum (liceat ita fari) est Unomnia.*«²⁶ Alle Wesen, die sichtbaren wie die unsichtbaren, sind im Einen enthalten. Aber die Unwesen auch. Das Eine ist unendlich, und wie seine *Hyparxis* endlos ist, so ist es auch seine Macht (*potentia*). Als endlose Macht ist das Eine zugleich der Vater aller Dinge, »der die Dinge hervorbringt und hervorbringend vereinigt.«²⁷

Das Einalles bringt durch Emanation das Eine und alles (*unum et omnia*) aus sich hervor und stellt so die erste Einheit und die ursprüngliche Vielheit her (zwischen dem Einen, dem Ersten, und der Vielzahl liegt die erste Vielheit, die Petrić »die Frucht des Einen« nennt). Die zweite Vielheit der Wesen (denn die erste ist einheitlich im einfachsten, ersten Einen – das ist die allererste und höchste Vielheit) geht durch Emanation aus dem Alleinen hervor. »*Emanatio haec, aliud est nihil, quam secretio, et proditio quaedam ab illo un'omnia.*«²⁸ Das erste Eine ist also der gütige und allmächtige Vater von allem, der als solcher notwendig etwas hervorbringt. Diese Notwendigkeit gebärt aber den Willen zur Hervorbringung. Das Eine »bringt aus sich Wesen hervor, wenn es will«. Und das Hervorgehen der Wesen ist eigentlich eine Vermehrung. Das Eine aber bringt alles so hervor,

daß es in sich bleibend alles aus sich heraus trägt. Und es trägt alles so aus sich heraus, daß es alles voneinander löst (discernit).

Indem Petrić im Einen also das erste, einheitliche Eine vom zweiten Einen als das unaufgelöste Einalles vom aufgelösten Einalles und zugleich das Hervorgebrachte vom Nichthervorgebrachten unterscheidet, um danach den Prozeß der Hervorbringung aus dem Einalles (dem Grund) als ein Herausgehen aus dem Einen in die Vielheit (das aufgelöste Eine) auszudeuten, das gleichzeitig ein Bleiben im Einen ist, weil dieses Herausgehen ein immerwährendes Zurückkehren in das Eine ist, kommt er zur dreifältigen Beschaffenheit des Grundes, die neben einem statischen Moment (demjenigen der Aspekte des Grund-Einen) auch ein dynamisches enthält (das Moment des Hervorgehens aus dem Einen, der Hervorbringung, des Lösens, der Vermehrung und der Rückkehr zum Einen).

So geht Petrić zur Darlegung des dritten Moments in der Auseinandersetzung mit dem Grund-Einen über, zur Rede über den »einen dreieinigen Grund« (wie auch der Titel des IX. Buches der Panarchia lautet). Alle sechs Bücher aber, die diesem Thema gewidmet sind, tragen den Titel Von der höchsten Dreifaltigkeit und Gottheit. Wenn man in Betracht zieht, daß er (in Übereinstimmung mit seinen Ansatzpunkten in den Discussiones) schon im III. Buch der Panarchia ausdrücklich hervorgehoben hat, er werde nach demjenigen Grundsatz bzw. Grund suchen, der zugleich »der Erbauer und Schöpfer der Welt« sei, und daß er den Grund im IV. Buch Gott, den Schöpfer, genannt hat, dann wird klar, daß alles, was er danach über den Grund gesagt hat, zusätzliche Implikationen hinsichtlich des derart postulierten Grundes enthält.

Im IX. Buch wird also die dreifältige Beschaffenheit des Grundes dargelegt, wobei Petrić in Anlehnung an Chaldäische Wahrsagungen und hermetische (Hermes Trismegistos zugeschriebene) Schriften solche Termini benutzt, die auch in der christlichen Tradition eine Schlüsselrolle spielen (was in der einschlägigen Literatur schon in den ersten Jahrhunderten n. Chr. bemerkt und zu apologetischen Zwecken genutzt wurde).²⁹ So ist der höchste Grund der Vater, der »die Welt durch seine väterliche Vernunft mit Symbolen besät hat«. Und an anderer Stelle heißt es: »Prior lux pater est; Lux vero secunda, est filius. Huius autem unio, scilicet cum patre, est spiritus, qui omnia continet.« Hermes ist der gleichen Meinung: »Ex mente (prima) lucidum verbum, filius Dei.«³⁰ Hier wird das Verhältnis der drei festgestellten Aspekte des Grundes als das Verhältnis der Personen der Dreifaltigkeit zueinander dargestellt, und so wird mit Hüfe der Texte aus der chaldäisch-hermetischen Tradition die Lehre von dem dreieinigen Grund mit der grundlegenden christlichen Lehre verbunden.

»Prima ergo genitura, dum monas protenditur, producit duo, seu duitatem. At haec, monas et duitas, seu unum, et duo, tria sunt«, sagt Zoroaster, und die Einheit (die Monade) ist zugleich der Vater, der die Fähigkeit besitzt, alles hervorzubringen, und der alles, nachdem er es hervorgebracht hat, der väterlichen Sohn-Vernunft und der schöpferischen (zweiten) Vernunft übergibt, die mit der Monade und der ersten Vernunft wesensverbunden ist. Davon, daß Petrić diese Lehre direkt mit der Lehre von der Dreifaltigkeit verbindet, zeugen die Worte: »Quod et Christus, unus de tribus, cum apud homines esset, docuit, sancti Apostoli confirmarunt et Ecclesia stabilivit.«³¹ Im X. Buch der Panarchia stützt Petrić das, was er »die göttlichste Lehre der ältesten Weisen« nennt, durch seine eigene philosophische Beweisführung. Er ist vor allem bemüht, das Verhältnis zwischen dem einfachsten einheitlichen Einen und dem im Grund befindlichen wesentlichen Einen zu lösen, das er als das Verhältnis zwischen dem Vater und dem Sohn, zwischen dem »zweiten und dritten Grundsatz« bestimmt.

Der Vater, das einheitliche Eine, und der Sohn, das vielfältige Alles (omnia pluriter una), unterscheiden sich vor allem durch die Tat der Hervorbringung. Sie unterscheiden sich insofern, als »das Eine vom ersteren hervorgebracht und vom zweiten aufgenommen wurde«. Doch der Elternteil bringt dieses zweite Eine nicht durch Bewegung hervor, sondern in sich bleibend, sich selbst gleich bleibend (so wie sich die Sonne, ihre Strahlen aussendend, nicht von sich selbst entfernt). »Alteritas ergo inter eas intercesserit, per quam Pater alius sit, alius sit filius.« Sie sind gleichzeitig dasselbe. Und »da der Geborene ewig begehrt, mit seinem Erzeuger eins zu werden, ist diese Liebe also jenes dritte, das zwischen ihnen entsteht«. »Atque ita tres hypostases, et Trinitas beatissima, et tria, uti postea videbitur, principia.«³² Die Monade, »se protensa, duo necessario, et primum protensione, generat. Duo autem cum uno tria, et unum, et duo tria sunt. Et haec tria unum sunt.«³³ Und am Ende des X. Buchs behauptet er: »Solcherart wurden die drei Gründe aller Dinge festgestellt.«

Nachdem die dreifältige Beschaffenheit des Grundes derart festgestellt wurde, bleibt es immer noch übrig, die Frage des Verhältnisses zwischen einem solchen Grund und allem, was durch den Grund, in ihm und aus ihm heraus ist, zu lösen. Diese Frage bekommt nämlich jetzt eine neue Bedeutung im Hinblick auf die Implikationen, die die Deutung des dreieinigen Grundes im Sinne der Dreifaltigkeit und des Verhältnisses der göttlichen Personen enthält.

Zunächst konstatiert Petrić, daß der Unterschied zwischen allem Seienden und dem Grund gerade darin liegt, daß es durch den Grund ist, daß aber dieses Grund-Einalles zugleich alle Wesen in sich hat und »alle Wesen schon im Vorhinein in sich hatte«. Dieser Grund aber ist Gott. Ihm wohnte die Notwendigkeit inne, alle Wesen hervorzubringen, »denn die Güte schuf den Willen zur Hervorbringung und der Wille die Notwendigkeit.« Alle Wesen sind indessen nicht das Eine allein (das Einalles). Solange sie sich einheitlich im Grund befinden, sind sie erstallte Wesen (prima omnia) und als etwas Hervorgebrachtes zweitalle Wesen (omnia secunda). »Das Eine kann nicht dasselbe wie die Vielheit sein, weil es dann keinen Unterschied zwischen ihnen gäbe.« Also

unterscheiden sich »zweitalle« von »erstallen« Wesen (im Grund) so wie sich das Hervorgebrachte vom Nichthervorgebrachten und das Verursachte von der Ursache unterscheidet. Petrić besteht allerdings nicht auf diesem Unterschied, sondern vielmehr auf der Einheit, denn er betont: »aus dem Einen hervorgegangen, verfällt die erste Vielheit in die Zweitheit, gleichzeitig am Einen teilnehmend.«³⁴ Das Erste aber, die Vielheit, die zugleich Einheit ist, enthält alle übrigen Einheiten. Die erste Einheit, die Idee des Guten, wird gleichzeitig als die zweite göttliche Person identifiziert. Durch die Einheiten entsteht dann die Wesenheit und das Wesen sowie das Leben, »die Wesenheit, die die Tät zur Folge hat«. Aus der Idee des Guten, die sich durch wesentliche Liebe in den Vater verwandelt, geht die dritte Person hervor – der dritte Grund der Dinge. Unter dem ersten Einen also, dem Gottvater, und der von ihm gezeugten väterlichen Tiefe befindet sich »unitas primaria, et in ea omnes unitates, quas nomine alio ideas appellamus. Essentia, et ens primum, et essentiae verae, et entia vitae omnes. Intellectus primarius, et intellectus omnes. Et ipsa unitas prima Idea boni.«³⁵

Nach dem ersten Verstand kommt die (schon in die Körper (!) gefallene) Seele – das ist die Natur, die den Körpern ihre Form gibt (Ideen sind nämlich in Stufen eingeteilt: im Verstand sind die Verstandesbegriffe, in der Seele die Ursachen, in der Natur die Saatkörner, in der Materie die Formen). Demgemäß besteht die ganze auf das erste Eine folgende Gesamtheit der Dinge (»tota universitas rerum«) eigentlich aus neun Stufen. Die Abstufung erfolgt nach der Entfernung vom ersten Grund. Dem Grund am nächsten sind die unsichtbaren (und vorzüglicheren) Dinge: Einheiten, Wesenheiten, Leben, Geister. Die sichtbaren, hervorgebrachten Dinge sind außerhalb der Tiefe: Seelen, Gemüter, Eigenschaften, Formen, Körper. Aber alle Stufen bzw. Reihen der Wesen (entium ordines) durchdringen einander, und alle höheren Dinge sind in allen niedrigeren, genauso wie alle niedrigeren in allen höheren sind. Außer der ersten, vertikalen Ordnung werden noch drei Ordnungen der Verhältnisse zwischen den Dingen in der Gesamtheit festgestellt. Und doch sind alle Dinge im ersten Einen. Und »ebensoviele Wesen sind auch in jener wesensverbundenen Einheit, und ebensoviele Einheiten werden durch das Eine und vom Einen in die ursprüngliche Einheit überführt«.

Wie wir sehen, im Hinblick auf den Grund und alles (durch den Grund) Seiende wird ein Unterschied zwischen dem Hervorgebrachten und dem Hervorbringenden, dem Verursachten und der Ursache, dem Aufgelösten und dem Nichtaufgelösten, dem Sichtbaren und dem Unsichtbaren gemacht. Ungeachtet dieser Unterscheidung sowie der Auflösung der Gesamtheit in neun Stufen sind durch die These vom Grund, der alles in sich enthält und alles hervor-bringt, ohne aus sich herauszugehen, alle diese Unterschiede gewissermaßen neutralisiert, weil alles im Einen ist. Es ist nämlich nicht völlig klar, wo Petrić die Grenze zwischen dem Hervorbringenden und dem Hervorgebrachten zieht, da die erste Einheit, das wesentliche Eine, aus dem ersten Einen, dem Vater, emaniert und mit ihm wesensverbunden ist, während es sich trotzdem als ein Hervorgebrachtes von ihm unterscheidet. Die erste Einheit wurde also auch hervorgebracht, und sie hat Petrić in der väterlichen Tiefe angesiedelt. Alles, was außerhalb der väterlichen Tiefe ist (nach seinen in der Pancosmia vorgetragenen Ansichten befindet sich das im Raum, »in dem ersten außerhalb der väterlichen Tiefe Hervorgebrachten«), hält er dagegen für hervorgebracht, und die außer ihr liegenden Wesen sind deswegen »zweitalle« Wesen. Das Hervorbringen, das Hervorgehen ist nämlich nichts anderes als ein »Verfallen in die Zweitheit« und eine Auflösung, doch wie wir gesehen haben, ereignet sich das im Einen selbst, das aus sich herausgehend und in sich bleibend alles gebärt. Die Grenze aber zwischen dem einheitlichen und dem vielfältigen Einen ist die erste Einheit (die Sohn-Vernunft). Sie ist jedoch wesensverbunden mit dem Vater, also mit dem einen Grund, und er ist auch schon eins in den Wesen. Die hervorgebrachten Wesen sind damit auch »mit ihm identisch«. Und »er erschafft sie nicht, sondern löst sie, die schon in ihm bestehen, nur von sich. Und er erschafft sie doch, weil er sie aus sich heusträgt und sie aus ihm hervorgehen.« Ebenso gibt es keine richtige Grenze zwischen den sichtbaren und den unsichtbaren Dingen, denn die sichtbaren sind der Form nach sichtbar, die aber von Ideen und Einheiten stammt, eigentlich von der sichtbaren Idee und Einheit, und nach den Worten des Apostels, auf die sich Petrić beruft, werden die für die Geschöpfe der Welt unsichtbaren Dinge so wahrgenommen, daß sie in Analogie zu den erschaffenen verstanden werden.

Trotz allen Unterscheidungen, die in der Gesamtheit getroffen werden, ist die Kontinuität der Stufen und die Einheitlichkeit des Ganzen gesichert, gemäß der grundsätzlichen These, daß alles im Einen ist, und infolge der Verflochtenheit der Ordnungen der Dinge sowie der allseitigen und vielfältigen Einflüsse der ihnen zugehörigen Wesenkatégorien gibt sie eher das Bild eines allgemeinen Kreuzworträtsels, als das einer Pyramide ab. Das wird vor allem im letzten Teil der Panarchia bestätigt, in dem die göttlichen Eigenschaften untersucht werden und wo die Frage gestellt wird, ob sich die Gottheit (divinitas) überall, nirgends oder an einem bestimmten Ort befindet. Dort wird nämlich im Hinblick auf die Bestimmungen der die Gesamtheit ausmachenden Wesen das Verhältnis zwischen dem Grund, dem Einen, Gott, und allem nach den festgestellten Stufen untersucht.

Gott ist also das Eine, »ut fit non nisi unum, et nihil aliud quam unum, et simul esse omnia, et in eo, esse omnia.«³⁶ Die höchste Eigenschaft Gottes ist aber das Gute, nach dem alle trachten. Es ist gleichsam ein Mittelpunkt der Wesen, den die Wesen jedoch niemals erreichen. »Est enim ab omnibus entibus separatum: sed omnibus etiam est praesens, et ea praesentia, omnia circa se movet, et sui cupidinem illis indit.«³⁷

Da nämlich festgestellt wurde, daß alle Dinge in Gott sind (begründet in dem Erstgeborenen, dem Sohn Gottes), betrachtet Petrić die Art dieses »In-Gott-Seins« und kommt zu dem Ergebnis, dies könne nicht bedeuten, Gott sei

»der Ort und der Raum und die Fläche für alle diese Dinge«. Aber wenn er die Worte des Apostels übernimmt, die besagen, daß Gott »alles in allen« ist und daß »in ihm alle diese Dinge sind«, dann bezieht sich das doch auf den Ort, an dem sie sich befinden.

»Quid igitur dicendum? Omnia ex Deo, ut ex loco; omnia in Deo, ut in loco, Deum in omnibus, ut in locis esse? Haec sunt divinitatis miracula, et investigabiles viae eius, et opera eius ineffabilia. Haec tametsi subcontrari sibi videantur, verissima tamen sunt omnia.«³⁸ Daß alle Dinge in Gott sind und daß Er in allen Dingen ist, das bestätigt auch Hermes: »Entia namque Deus habet, neque extra ipsum quicquam est, neque ipse extra ullum«,³⁹ und weiter: »Der Schöpfer ist nämlich in allen Dingen.« Nach Hermes ist Gott auch das Allessein (tL p1n), und dem stimmt Petrić offenbar zu, wenn er den Schluß zieht: »...necesse videtur, qui universum comprehendat, eum universo locum praebere. Et qui per omnia permeat corpora, ut in omnibus sit; omnia ei locum faciunt.«⁴⁰ Und die Körper werden von ihm als dem Immateriellen und Unkörperlichen durchdrungen. Gott bringt er also in Verbindung mit allem, sofern es ein an irgendeinem Ort befindlicher Körper ist. Gott verhält sich dazu als das Unkörperliche, das Immaterielle, daher auch als das Un-befindliche, das trotzdem alles durchdringt und allem einen Ort zuteil werden läßt, als eine Möglichkeit des Körpers, überhaupt (irgendwo) zu sein.⁴¹ Also ist »Gott und die gesamte Göttlichkeit... überall..., und er vermochte alle Dinge zu erschaffen... Und er ist ebenso nirgendwo..., alle Dinge durchdringend, von allen getrennt...«⁴²

Wenn Petrić sagt: »Gott und das Eine sind dasselbe. Es ist auch erwiesen, daß das Eine so ist, daß es nur das Eine und nichts als das Eine, gleichzeitig aber auch alles ist, und daß alle Dinge in ihm sind«, dann ist es klar, daß sich die Behauptung, das Eine sei alles, im Hinblick auf das im XX. Buch der Panarchia gesagte auch auf die Körper bezieht (und alle Körper sind Körper durch die Idee), so daß das Wort »universum« in diesem Fall auch das Weltall bedeuten kann. Nachdem Petrić den Grund, das Eine, Gott, derart in bezug auf alles Seiende bestimmt hat, wobei es in seinem System auch als »causa efficiens« funktionieren soll, stellt sich die Frage nach der Art dieses »efficere« von allem. Es ist schwer, eine eindeutige Antwort auf die Frage zu geben, wie Petrić das Problem der Schöpfung und der Hervorbringung von allem löst. Daher ist kaum eindeutig festzustellen, ob er das emanationistische oder das kreationistische Modell vertritt, weil das letztere auch die Schöpfung (creatio) als die Entstehung von etwas aus dem Nichts sowie die Erzeugung (fabricatio), den Ausfluß (emanatio) und das Hervorgehen (proditio) einschließt. Er unterscheidet sie aber nach der Stufe, mit der jede dieser Handlungen verbunden ist. So wird »der Hervorgang der Dinge, die aus dem Vater in seiner Tiefe entstehen« als Emanation und das Hervorgehen der Dinge außerhalb der Tiefe als Schöpfung bezeichnet. Bei Petrić kann jedoch keine Rede von der Schöpfung (aus dem Nichts) im eigentlichen Sinne sein, da die Dinge nicht aus dem Nichts entstehen, weil sie vor ihrer Hervorbringung im Vater waren. Im Hinblick darauf, daß die Dinge nach dem Willen des Vaters hervorgebracht wurden, und zwar »als die Dreifaltigkeit es wollte« (was der absolute Anfang der Dinge war), kann auch keine Rede von einem rein emanationistischen Modell sein. Außerdem wurden die Dinge durch die gleichzeitige Tat des Willens hervorgebracht, und zwar durch das Wort: »Dixit enim, et facta sunt. Ut ergo verbum ex ore profertur, ita et entia, extra illum ab eo sunt prolata. Et cum extra illum prolata sint, non amplius talia sunt, qualia, quae in eo remanserunt (...) non amplius unum simpliciter sunt, sed multitudo, eaque varia, in multis diffusa, et gradus, et latitudines, et feries, et catenas.«⁴³

Der dreieinige Gott ist die Ursache, der Grund, der Schöpfer und der Begründer aller Vielheit, und als derjenige, der sowohl alle Wesen als auch alle Un-wesen enthält, hat er notwendig auch das Prinzip der Trennung in sich. Nach den Worten des Hermes »offenbarte er die Wesen, wohingegen er die Un-wesen in sich behielt.« Doch das, was den Willen Gottes bewegt, ist »erkannt und offenbart zu sein«. Denn wie Hermes wiederum sagt: »Ob hoc ipsum omnia fecit, ut per omnia eum cernas. Hoc bonum ipsius Dei est; hoc eius virtus, ut per omnia appareat.«⁴⁴

II

Es bleibt noch übrig, den »neuplatonischen« Charakter der Philosophie Petrićs genauer zu bestimmen, oder besser, die Inspirationen, Quellen und eventuellen Einflüsse, die vor allem seine Konzeption des einen Grunds mitgestaltet haben. Am Anfang haben wir hervorgehoben, daß wir dazu als eine Art Indikator die feststellbaren Tatsachen verwerten werden, die sich auf Petrićs Kenntnisse der Literatur und der Geistesströmungen beziehen, die die Gestaltung seiner Ansichten beeinflusst haben mögen.⁴⁵ Es wurde bereits konstatiert, daß Petrić neben den neuplatonischen Philosophen auch die Literatur der chaldäisch-hermetisch-pythagoreischen Tradition kannte, was von besonderer Bedeutung ist, wenn es um mögliche Vorlagen bei der Aufarbeitung des Problems des Einen geht. Im Zusammenhang damit sind einige gewissermaßen indikative biographische und bibliographische Angaben über Petrić festzuhalten.

Die Texte der chaldäisch-hermetischen Tradition waren Petrić schon seit seiner Studienzeit in Padua bekannt. J. V. Pinelli, den berühmten Venediger Bibliophilen, Antiquar und Mäzenas, bat er 1571 in einem Brief um einige hermetische Manuskripte und teilte ihm mit, er habe vor, die Schriften »degli antichissimi philosophi gentili e greci, qui ante Platonem et Aristotelem scripserunt« in der Form eines »Thesaurus sapientiae« herauszugeben, der die Chaldäischen Wahrsagungen, die Lehren der Assyrer, Brachmanen und Ägypter nach Mercurius (sc. Hermes Trismegistos), Iamblichos und anderen, die Fragmente des Orpheus und die Lehren des Pythagoras enthalten werde... Eine solche Sammlung gab er nicht heraus, aber 1581 benutzte er die genannten Texte im

Werk *Discussiones peripateticae*, und in den Ausgaben der *Nova de universis philosophia* von 1591 und 1593 veröffentlichte er im Anhang mit Einführungen begleitete Auszüge aus hermetischen Traktaten und den Chaldäischen Wahrsagungen im griechischen Original und in lateinischer Übersetzung, und im Text selbst werden sie, wie wir gesehen haben, ausführlich zitiert. Im Jahr 1593 veröffentlichte er in Hamburg die Texte des Anhangs in einem eigenen Band unter dem Titel *Magia philosophica hoc est Zoroaster et eius CCCXX Oracula chaldaica*.

In Petrićs komplexem und vielschichtigem Denken des Einen gibt es freilich Elemente, die sich mit den Thesen neuplatonischer Philosophen (vor allem mit denen Plotins) in Verbindung bringen lassen, aber es gibt auch spezifische Elemente, die mit den hermetisch-chaldäischen Schriften (insbesondere mit hermetischen Traktaten über das Eine) in Zusammenhang gebracht werden können. Die Voraussetzung für eine solche Differenzierung der Tradition der Lehre von dem Einen, dem Allgrund, ist natürlich die Besonderheit mancher Ansichten, die einer jeden Schicht der erwähnten Tradition eigentümlich sind. So würde etwa ein präziser Vergleich der Ansichten über die einzelnen Aspekte des Problems des Einen bei jedem Autor bzw. in jeder Schrift am genauesten zeigen, inwieweit sich Petrić an die eine oder andere Traditionsschicht anlehnt. Wegen des beschränkten Umfangs und Themas dieser Arbeit kann das hier nicht vollständig durchgeführt werden.

Wenn es um die genauere Bestimmung von Petrićs »Neuplatonismus« geht, könnte man als Hauptargument für die These vom vorwiegenden Einfluß der Elemente der hermetischen Lehre vom Einen auf die Gestaltung seiner Ansichten auch zahlreiche Zitate aus hermetischen Traktaten und aus den Chaldäischen Wahrsagungen anführen, die Petrić häufig einfügte, um sie dann durch seine »genauen philosophischen Nachweise« zu stützen. Daraus wäre ersichtlich, daß Petrić diejenigen Stellen aus diesen Schriften besonders ausführlich zitiert, deren »Idee« er in sein System einbaut. So ist etwa Tatsache, daß diese Schriften drei Schlüsselmomente von Petrićs Bestimmung des einen Grunds enthalten, nämlich das Eine, das der Grund und Gott zugleich ist, das Eine als den dreieinigen Grund und das Einalles als Grund; daß eine der zentralen, von Petrić übernommenen Thesen in diesen Schriften diejenige von dem allem übergeordneten einen Grund ist, dem von allem getrennten, transzendenten Einen, von dem Unaussprechlichen, dem Unerkennbaren, das jedoch die Wurzel und der Grund von allem ist, und zwar in solcher Weise, daß es nichts Seiendes, aber trotzdem in allem zugleich ist, so daß ihm als dem Namen-losen alle Namen zukommen, und daß es sich in allem nur außerhalb der Erscheinung manifestiert; und ebenso die These vom Einen als der ersten Vernunft (vom Sohn des Höchsten – τὸν ἀΐεντα ἄντὸν das im I. Corpus Hermeticum den Sohn Gottes genannt wird) und der zweiten, demiurgischen Vernunft als dem dreifältig beschaffenen Grund, vor allem aber die dominante These der Schrift über τὸν ἐν τῷ πάντι über das Eine, das alles und in allem ist, das in allem gerade als es selbst ist und zugleich als Ursache dessen, »daß es ist« und »das es ist«. Den Thesen vom einen Grund liegen auch in diesen Texten numerologische Spekulationen über die Monade und die Zahl zugrunde,⁴⁶ und das Prinzip der Schöpfung alles Seienden ist im Willen des Wesens zum Sein angesiedelt, der mit der göttlichen Vernunft verbunden ist, die dem Einen selbst entspringt und mit ihm wesensverbunden ist. (Im ersten Teil des Textes haben wir gezeigt, daß man anhand der von Petrić in den *Discussiones* verwendeten Zitaten aus diesen Schriften die Umriss des Gebäudes seiner »neuen« Philosophie ablesen könnte.)

Doch im Hinblick darauf, daß die beiden übernommenen Schichten der Tradition der Lehre vom Einen als ein geschlossenes Ganzes in das komplexe und vielschichtige Gebäude von Petrićs Denken des Einen eingefügt sind, sowie darauf, daß in den Sätzen über das Eine hermetisch-chaldäische und neuplatonische Äußerungen in mancher Hinsicht miteinander verflochten sind, scheint es uns unangebracht, diesen Weg einzuschlagen. Stattdessen werden wir versuchen, aus der festgestellten Grundrichtung und den wesentlichen Zügen von Petrićs Denken des Einen den spezifischen Charakter der möglichen Einflüsse auszumachen.

Die wesentlichen Momente in der Entwicklungslinie der intellektuellen Bestrebungen Petrićs berücksichtigend, gehen wir dabei vor allem von dem Versuch aus, die Motive seiner »neuen« Philosophie zu überblicken, von der er selbst behauptet, sie sei »partim vetustissima«, da sie auf schon bekannten Elementen »aufgebaut« sei, und zwar aus der Sicht des ganzen Zusammenhangs der Kritik am Aristotelischen Entwurf der Metaphysik als Philosophie, der Sapienz sowie des parallelen Heranreifens der Vorstellung von einer angemesseneren Begründung einer Wirklichkeitsauslegung, die tatsächlich beide Sphären umfassen und zugleich als Begründung der christlichen Philosophie fungieren würde. Gerade vom Standpunkt dieses Zusammenhangs aus versuchen wir dann, auch Petrićs Suche nach gewissen »Vorbildern« und Stützen in der gesamten philosophisch-theologischen Tradition zu verstehen, genauso wie seine Berücksichtigung und Rezeption sowohl der neuplatonischen als auch der älteren, von der Aura des »Prophetischen« umgebenen Schriften der chaldäisch-hermetischen Tradition. Die erste Ebene der gegenseitigen Abgrenzung der Einflüsse scheint uns in diesem allgemeinen Rahmen zu liegen, in dem sein Denksystem erwächst und heranreift. Petrićs Hauptstützpunkte sind auf der einen Seite die Aristotelische Philosophie (von deren Grundbestimmungen des Wirklichkeitsverständnisses seine ganze Philosophie durchdrungen ist, ohne daß er dessen immer bewußt war, weil sie in der Form von unkritisch übernommenen Annahmen in sein System eingefügt wurden) und auf der anderen Seite das, worauf er seine »neue« Philosophie aufbaut – die Philosophie Platons sowie die mystische und chaldäisch-hermetische philosophisch-theologische Tradition, die er immer mit den Augen eines im Geiste

der christlichen Weltanschauung erzogenen Philosophen sah und erlebte, der ihre Denkvoraussetzungen kritisch durchforschte und versuchte, sie zu verstehen und philosophisch zu begründen. Die Aneignung einer philosophischen Tradition, deren Grund eine »prisca theologia« enthält und die man im ganzen eigentlich als die Tradition einer »pia philosophia« bezeichnen könnte, sollte also vor allem innerhalb des solcherart umrissenen Geisteshorizonts Petriés betrachtet werden. Auch die Begründung einer »neuen« Philosophie und einer auf der Lehre von dem Einen, dem Einalles, dem dreieinigen Grund beruhenden Wirklichkeitsauslegung ist durch die Kritik an dem Aristotelischen Versuch in der Funktion des Entwurfs einer »pia philosophia«.47 Die Einsicht in die letzten Konsequenzen dieser Bestrebung deutet schon darauf, daß diese Tendenz eine beträchtliche Veränderung des gewohnten Weltbildes zur Folge hatte, die alle möglichen Implikationen für die Interpretation sowohl der neuplatonischen Tradition als auch der gesamten Botschaft des Christentums enthielt. Gerade bei dieser geistigen Umwälzung, die sich im Rahmen der oben grob umrissenen Entwicklungslinie der Renaissancephilosophie manifestierte, spielten Schriften wie die Hermetik, die Oracula chaldaica, die Orphischen Hymnen usw. eine wichtige Rolle, da sie selbst auch als Ausdruck des Bedürfnisses entstanden, alles Seiende als die Manifestation des göttlichen Grundes (der einen Vernunft) zu verstehen. Die Göttlichkeit alles Seienden, die alles verinigende Einheitlichkeit des Lebens, die alle Teile des Weltalls verbindende Sympathie, der Mensch als Mikrokosmos, der das ganze Weltall einheitlich in sich zusammenfasst, die Erkenntnis und Selbsterkenntnis, die im göttlichen Selbst das Göttliche des Weltalls findet, das Hervorheben gerade der Erkenntnis als der Erleuchtung, der unmittelbaren Einsicht in die Wahrheit, die sich zugleich als Wende, als Spiegelung der Göttlichen Vernunft in ihr selbst oder in dem »Zweiten« ihrer selbst vollzieht; die Betonung der Erkenntnis, die als Offenbarung begriffen wird und durch die göttliche Vernunft und die verborgene Quelle von allem west (damit hängen auch die Thesen von Gott zusammen, von dem an sich Unerkennbaren und Unerkannten, der sich dem Menschen (trotzdem) durch das Seiende enthüllt, so daß dann auch die Verkündung des göttlichen Ursprungs durch alles, und zwar vor allem durch das Vernünftige in allem, für Offenbarung im weiteren Sinne gehalten werden kann), die Betonung der Notwendigkeit der »innerlichen« Wende, der Kehre von der »äußeren« Welt zum »Selbst«, zu dem Tempel, in dem sich das Göttliche verborgen hält, und gleichzeitig die Behauptung, daß alles von einer göttlichen Macht durchdrungen sei, – das sind die Grundzüge der in dieser Literatur enthaltenen Wirklichkeitsauffassung, die zugleich das theoretische Fundament für die sog. »hermetischen« Disziplinen, von der Astrologie bis zur Alchimie, abgegeben haben. Obwohl bei der aufmerksamen Lektüre von Petriés Texten auch Anzeichen dafür zu finden sind, daß er den Bereich dieser Disziplinen flüchtig berührt, kommen bei der Suche nach Einflüssen auf die Gestaltung seines Systems der Weltauslegung vor allem die erwähnten theoretischen Voraussetzungen in Betracht.48 Gerade innerhalb des Horizonts dieses Grundstrebens, das ein Hauptmotiv für die Rezeption der genannten Schriften ist, scheint die Antwort auf die Frage zu liegen, welche Einflüsse Petriés Grundthesen vom Einen entscheidend mitgestaltet haben.

Es bleibt schließlich übrig, die oben angedeuteten Fragen im Zusammenhang mit den Abgrenzungen und Besonderheiten einzelner Schichten der rezipierten Tradition der Lehre vom Einen als eventueller Vorbilder bei der Gestaltung von Petriés Ansichten über das Eine zu beantworten.

Es scheint uns vor allem die Beantwortung der Frage wichtig, ob bei Petrié tatsächlich ein pyramidales Modell der Wirklichkeit und der Wirklichkeitsauslegung im Sinne eines hierarchischen Aufbaus zu finden ist, einer Frage, die berechtigt ist im Hinblick auf die Art, wie Petrié im ersten Buch der Panarchia zunächst zur Ursache der Bewegung emporsteigt und dann »auf eine von der Bewegung unterschiedliche Weise und auf einem von der Bewegung unterschiedlichen Weg, der wahrhaftiger als der Aristotelische ist«, zu dem allem übergeordneten Ersten in der Gesamtheit fortschreitet. Wie wir schon am Anfang angedeutet haben, gibt es hinsichtlich des Charakters dieses Ersten, des Grundes von allem, der über allem ist, bei Petrié kein pyramidales Modell im richtigen Sinne. Ungeachtet der Stufen der »Arten der Dinge« und der vertikalen, nach der Entfernung vom Höchsten, dem Ersten, dem Allgrund, eingerichteten Ordnung der Dinge in der Gesamtheit, wird die »Stufenstruktur« durch die These vom Grund, der Einalles ist, aufgehoben.49

Während beim neuplatonischen Modell der Wirklichkeitsdarstellung (insbesondere vom Plotinschen Typ) eine Versöhnung der Extreme (des Höchsten, des Ursprungs von allem, und des Niedrigsten, der materiellen Welt) gerade durch die Abstufung der Wesenreihen vom vollkommensten bis zum unvollkommensten im einheitlichen Prozeß des Herausfließens aus dem Einen als der transzendenten Quelle angestrebt wird, um dadurch eine Kontinuität zu erreichen, möchte Petrié dies, abgesehen von der Einführung von Stufen und Zwischengliedern der Extreme wie z. B. der körperlichen Unkörper und der unkörperlichen Körper sowie einer vielfältigen Verbindung der Ordnungen, Reihen und Ketten der Wesen (dank denen alle höheren in den niedrigeren und alle niedrigeren in den höheren sind), durch die Festlegung eines solchen Grundes erzielen, der durch seine Eigenschaften, durch die Weise, in der ihn Petrié bestimmt (und die in hohem Maße aus seinen Aussagen über den einen Grund der Zahl ersichtlich ist, die er unmittelbar in Zusammenhang mit den Aussagen über den einen Grund der Gesamtheit bringt), den Effekt der wertmäßigen Rangordnung und des Rangierens überhaupt aufhebt. Selbst Petriés Art, den Grund gegenüber den Wesen zu bestimmen, unterscheidet sich von dem obengenannten Modell. Nach diesem Modell entspringt nämlich alles der transzendenten Quelle des Alleinen, das in seiner

Vollkommenheit über jede Bestimmung hinausgeht, aber es entspringt ihr so, daß jede höhere Stufe zur unmittelbaren Ursache und Bedingung der nächstniedrigeren Stufe wird. Aber auch die Gesamtvernunft bzw. der Gesamtgeist der Wesenheit entspringt dem Ersten und ist von ihm als seiner Ursache absolut abhängig. Bei Petrić jedoch ist der Grund selbst zusammengesetzt (einfach und dreieinig, aber immer eins bleibend), so daß die Vernunft bzw. der Geist als die erste Gesamtheit, die Einheit aller Einheiten (als die hermetische erste und die demiurgische zweite Vernunft), also der schöpferische Aspekt des Grundes, womit der Wille zur Hervorbringung aufs engste verbunden ist, wesensverbunden gemacht wird mit dem transzendenten, dem einheitlichen Einen. Und diese Vernunft bzw. dieser Geist (das zweite; wesentliche Eine, wie es in den ersten Büchern der Panarchia dargestellt wird) ist zugleich jenes Glied, das das absolute Erste, das einfachste einheitliche Eine, mit allem Seienden (dem Hervorgebrachten) verbindet, da es gleichzeitig das erste Viele, das Eine und das Viele, das Eine in den Wesen (das aufgelöste Eine) ist. Das Vernunft-Eine und das Vernunft-Viele (schon hervorgebracht, obwohl es väterliche Tiefe ist) ist hineingezogen in den Grund, durch den alles ist, und doch kann es auf keinerlei Weise von allem Seienden abgegrenzt werden.

Hier muß zugleich hervorgehoben werden, daß Petrić im Hinblick auf die verschiedenen Wege, auf denen das Erste in allem, die Ursache, der Schöpfer von allem, dasjenige, durch das alles ist, die Quelle und der Anfang und die Bedingung alles (eines jeden) Seienden, erfasst werden kann, das Eine vielfältig bestimmt, und zwar als:

das allem vorhergehende Eine	das allem übergeordnete (von allem abgesonderte) Eine	das alles
enthaltende Eine	das alles hervorbringende Eine	das dreieinige eine (die Gottheit)
Eine in allem	das Einalles.	

Bei Plotin wird z. B. immer der transzendente Charakter des Einen hervorgehoben, da es als die absolute Quelle von allem alles übertrifft, und das ist der dominante Zug seiner Bestimmung des Einen. Petrić hingegen macht das Eine, dank den verschiedenen möglichen Aspekten seiner Betrachtung, was sich in den genannten Weisen seiner Bestimmung niederschlägt (und die Komplexität seiner Auseinandersetzung mit dem Einen liegt gerade darin, daß er die Bestimmungen des einen Aspekts auf die anderen überträgt), zum Grund und zur Ursache des Wesens als Wesens, der Gesamtheit, und dann auch zur Ursache eines jeden Wesens (die Voraussetzung ist die Analyse des einen Grundes der Zahl, die er auf die ontologische Ebene anwendet), wodurch er zur ein wenig anders gearteten Lösung des Verhältnisses zwischen dem Einen und allem gelangt: »Ita enim simul sunt, principium, et omnia, et no, principium est ante omnia. Vel verius utrumque. Et principium ante omnia est: et omnia sunt in principio, et simul cum principio. Ante omnia nimirum ea, quae extra principium sunt ab eo producta, simul vero cum principio, et in principio, ea omnia sunt, quae sua sunt: et intra se adhuc sunt, et nondum sunt producta. Nec forte, nisi ipso volente producentur.«⁵⁰

Obwohl in Petrićs philosophischem System manches darauf hindeutet, daß darin Elemente einer dualistischen Deutung vorhanden sind, im Sinne des Bestehens auf den Gegensätzen körperlich – unkörperlich, aufgelöst – unaufgelöst, hervorgebracht – nicht-hervorgebracht und vor allem im Sinne des Gegensatzes, auf dem er hinsichtlich der Gleichsetzung des einen Grundes mit Gott besteht, d. h. im Sinne des Gegensatzes zwischen dem ersten Einen, der väterlichen Tiefe, und dem außerhalb dieser Tiefe befindlichen als des Gegensatzes zwischen den ewigen, unveränderlichen und den verderblichen und vergänglichen Wesen, ergibt es sich bei einer genaueren Analyse dieser Distinktionen und angesichts der Konzeption des Grundes, durch den sie sind und der, alles enthaltend, auch diese Gegensätze enthält, daß sich Petrić hauptsächlich mit dem Problem der Transzendenz und der Immanenz des Grundes bzw. Gottes beschäftigt und daß bei aller Berücksichtigung der angeführten Gegensätze und der wertmäßigen Rangordnung, die mit der ontologischen Zergliederung einhergeht, in seiner Deutung die Bemühung vorherrscht, die Alleinheit, die All-verbundenheit, die allgemeine Sympathie alles Seienden zu begründen und nachzuweisen, in deren Rahmen dann auch alle genannten Unterschiede und Gegensätze schlechtweg als Aspekte der ein und derselben Wirklichkeit bzw. Gesamtheit aufgefaßt werden können. Im Grunde zielt Petrićs Wirklichkeitsauslegung auf die Überwindung der dichotomen Struktur ab, die er gerade durch die stufenartige Darstellung aufheben möchte. Bei der Aufstellung der Skala der Wesenarten will Petrić aufzeigen, daß das Intelligible (der obere Teil der Skala), das wahre Wesen (das »ens« im platonisch-parmenidisch-pythagoräischen Sinne), »herabsteigt«, daß es in die niedrigeren Arten der »universitas rerum« hinabsteigt und daß die »niedrigeren« Arten an den höheren partizipieren und eigentlich durch sie sind. Doch in Anbetracht des ausgeprägten dynamischen Moments im Grund-Einen ließe sich diese Skala, die durch das Eine und im Einen ist, auch als ein Prozeß der Selbstoffenbarung des Einen im Zweiten deuten. Die Ontologische Stufenleiter, wie sie Petrić konzipiert, schließt also die Möglichkeit einer theophanischen Auslegung nicht aus (wobei er sich wiederum vorwiegend auf die Ansichten des Hermes stützt), einer Auslegung, nach der Gott »alle Dinge erschuf, damit man ihn in allen wiedererkennt«, und durch die der Unterschied zwischen den Wesen, »die im Einen sind und waren« (also als erstalle in der väterlichen Tiefe), und den außerhalb der Tiefe befindlichen, den zweitallen, den ewigen und verderblichen Wesen sowie zwischen den sichtbaren und den unsichtbaren Wesen gelöst wird, weil man in den sichtbaren die unsichtbaren erkennen kann, durch die die ersteren überhaupt sind. Infolge der Aufhebung der Unterschiede und Gegensätze in der Gesamtheit geht eigentlich die vertikale Hierarchie und die hierarchische Struktur der Wirklichkeit verloren; damit aber, daß der Grund als Gott die Wesen sein läßt, und zwar als das, was sie sind, daß er allem

übergeordnet und kein Wesen ist, wird ausgedrückt, daß alles Seiende jenem dunklen Ursprung gegenübersteht, dem alles als dem unendlichen »Vermögen« (die Wesen sein zu lassen) entspringt (»Unum, potentia est omnium, et in ipso omnia sunt potentia«),⁵¹ und zwar dank dem ursprünglichen Willen, der die Wesen von den Un-wesen trennt, indem er die Wesen aus dem Nichts in das Etwas-Sein überführt (sie zu sichtbaren und unsichtbaren Wesen macht, d. h. zu solchen, die durch den Verstand erfasst werden können), während er die Un-wesen in sich selbst behält, denn das Eine ist »ante entia omnia, et entia erat omnia, et non entia omnia«.

Das ist auch die Grundtendenz der hermetisch-chaldäischen Schriften, nämlich Gott, der in einem Willensakt durch das Wort hervorbringt (die Wesen von den Un-wesen trennend), zugleich als den Grund zu begreifen, der allem Seienden anwesend und überdies »der Ursprung und die Wurzel« =_ya ka_ 3rc} alles Seienden ist, der aber selbst nichts Seiendes ist, so daß im Gott-Einen der zweifache Charakter des Einen vereinigt ist: einerseits des Einen als eines konstitutiven Elements eines jeden (Wesens) und andererseits des transzendenten, allem übergeordneten Einen (der Hermetik zufolge ist es transzendent als e»V ka_ m?naV und An ka_ m?non), des Einen, durch das alles Seiende ist, während es selbst nicht ist und zugleich das, was »selbst alles ist« (aCt?V 2pant~ Łstin).⁵² Dementsprechend heißt es bei Petrić: »Quia unum, un'omnia est, unum est, et omnia, et singulum eorum omnium, et unum, est omne. Idque, quia unum, est ubique, et ubique dum est, est in se ipso. Et omne se, et omnia in se, se ipso implet.«⁵³

Alles, was wir bisher gesagt haben, ist aufs engste mit Petrićs Gliederung des Grund-Einen in das einheitliche Eine und die erste Einheit verbunden, die er in den mittleren Büchern der Panarchia, wo er von dem dreieinigen Grund spricht, als das Verhältnis zwischen dem Vater und dem Sohn (zwischen dem Einen und der ersten und zweiten Vernunft) darlegt, und die er zugleich, indem er sie wesensverbunden macht, als einen Prozeß ansieht (alles in sich enthaltend, geht das Vater-Eine aus sich selbst in die Zweitheit hinaus – in das aufgelöste Eine, das eins und gleichzeitigvieles ist, in das mit dem Vaterwesensverbundene und ihn liebende Eine, das das Bleiben des Vaters in sich oder die Rückkehr in den Vater darstellt). Solche dreifältige Strukturierung des einen Grundes, durch den alles ist, scheint uns sehr bedeutend in Petrićs Denken des Einen zu sein und zugleich dasjenige Element, das ihn am weitesten von Plotins Weg abbringt und in dem die Spur der Anlehnung an das Vorbild der hermetisch-chaldäischen Schriften am sichtbarsten ist.

Im Unterschied zu Plotin nämlich, der ständig auf der Differenz zwischen dem transzendenten Einen und allem, was aus ihm hervorgeht (was ihm entspringt), besteht, so daß er auch die zweite ontologische Stufe, die Vernunft bzw. den Geist, sowohl für absolut abhängig und verschieden als auch für niedriger als das Eine, das transzendent alles überschreitet, hält (für Plotin ist es mit dem Einen immer nur so bestellt), ist Petrićs Ansicht nach das einheitliche Eine, das absolut erste Eine (obwohl es zugleich allem übergeordnet und nichts Seiendes ist, aber alles Seiende einheitlich enthält) wesensverbunden mit dem zweiten Einen, mit der ersten Einheit, die als »Frucht des ersten Einen« der Sohn (und nach Hermes die Vernunft als der Sohn des Höchsten) ist, und dementsprechend erklärt er die Tatsache, daß einem jeden Wesen das Eine neben seiner Wesenheit zukommt, mit der zweifachen bzw. dreifachen Struktur des Grund-Einen. Dabei unterscheidet Petrić diese zwei Aspekte des Einen als zwei ihm eignende Vermögen und stützt sich dabei auf die Aussagen des Hermes, nach denen die Vernunft bzw. der Geist NoAV für das d/namiV toÄ JeoÄ erklärt wird (Petrić nennt es die »potentia« des Vaters, die »eine Bewegung und ein Herausgehen aus dem Einen und eine Fortsetzung in der Wesenheit des Wesens« ist). Auch Hermes zufolge ist die Vernunft konsubstantiell mit dem Vater, der Quelle und dem Grund von allem, mit dem Einen und Guten, und zugleich wird sie auch selbst für Gott erklärt (»Und die Vernunft ist der Gottvater«). Die Vernunft, verglichen mit einem Sonnenstrahl, ist die absolute Wahrheit. Sie ist das Mittelglied, die Vermittlerin zwischen dem Grund und dem durch den Grund Seienden, und als solche ist sie mit dem Hervorgehen alles Seienden aus dem Grund verbunden, also mit dem Prozeß der Auf-lösung von allem, was ist.

Nach Petrić ist die Vernunft, die »unbewegliche Ursache aller Dinge« (»Et ipsum omnium entium immobilem esse causam«, wobei schon die Formulierung selbst gewissermaßen auf die Richtung hinweist, in der Petrić Aristoteles kritisiert und an ihn anknüpft), auch der Begründer und Schöpfer von allem (»Et ipsum ergo intelligendo omnium erit factor, et conditor«),⁵⁴ der als »intellectus conditor« alle Leben und Wesenheiten und Einheiten der Dinge in sich hat, wodurch er auch »die Ursachen aller nachfolgenden Dinge«⁵⁵ enthält.

Viele seine Ansichten deuten auf die Vernunft als den Schöpfer hin, so etwa: »Opifex nempe rerum is est, qui in se ideas habens in se respiciens res producit.«⁵⁶ An zahlreichen Stellen in den Discussiones ist »opifex rerum« geradezu »mens opifex«. Von der Art aber, wie er das Verhältnis zwischen der Vernunft und Gott sieht, zeugt z. B. die folgende Stelle aus den Discussiones, Bd. III, V, S. 331: »...et anima humana ab anima universali dependens, et haec ab intellectu aut Deo, in quo sint iynx seu forma, seu forma humanae speciei, qua singuli homines sunt comprehensi«.

Doch da der Prozeß des Hervor-gehens des Wesens aus dem Einen als eine ewig andauernde und keine einmalige Tat bezeichnet wird, obwohl er seinen Ausgangspunkt im Willen des Vaters hat, und da er durch den Grund ist, der das Eine und alles zugleich ist und hervor-bringend, aus sich selbst herausgehend in sich bleibt, kann man ihn eigentlich auf das konstante Sein des Seienden zurückführen, dessen Prinzip darin besteht, daß die Wesen durch etwas sind, daß sie kein eigenes Sein haben, wohingegen sich das, wodurch sie ihr Sein und ihre

Wesenheiten haben, gerade darin offenbart, daß Wesen sind und daß sie als solche sind (was allerdings nicht so weit entfernt von der Aristotelischen Gleichsetzung von »unum« und »ens« ist, die Petrić in den *Discussiones* kritisiert).

In der Art, wie Petrić das Eine als den Grund bestimmt (in den ersten Büchern der *Panarchia*, wo er das Eine zum Höchsten und Ersten macht, zu dem er eigentlich als zum allgemeinsten (Prädikat) des Seienden emporsteigt), sowie darin, daß er ein solches Eine zur Ursache von allem und zu Gott bzw. zum Schöpfer macht, sind von Anfang an gewisse Implikationen enthalten, die erst in den letzten Büchern der *Panarchia* völlig zutage treten – dort kommt auch die Abweichung von dem plotinischen ontologischen Schema am deutlichsten zum Ausdruck, nämlich das stufenweise »Abfallen« vom transzendenten Einen sowie die Anlehnung an die hermetische Vorlage (was zahlreiche Zitate aus hermetischen Traktaten bezeugen, auf die sich Petrić dort beruft), wobei den roten Faden bei der Darlegung der Grundstruktur der Wirklichkeit einerseits die Hervorhebung der Transzendenz (sogar der Unerkennbarkeit) dessen ausmacht, wodurch das Sein des Wesens-Einen, des Guten, Gottes ist, und andererseits gleichzeitig die Betonung der Immanenz desselben Grundes und derselben Ursache, die durch alles Seiende und in allem Seienden erscheint und die darüberhinaus alles ist. Der hermetische Gott, der über allem als Ursache von allem steht, »e»V ka, m?noV«, ist zugleich »der alles selbst Seiende«, so daß es »im Allessein nichts gibt, was nicht Gott selbst wäre«, wie Petrić im X. Buch der *Panarchia* die Stelle aus Hermes anführt und sie folgendermaßen deutet: »Universum ergo hoc, Deus ipse est, quia scilicet ipse, ea omnia quae in universo sunt effecit, et efficientia eius, omnem, ac totum permeavit effectum.«⁵⁷

Dadurch geht Petrić auf Hermes' wesentliche Lehre von der Göttlichkeit von allem ein:⁵⁸ »Et omnia se, et omnia in se, se ipso implet«, in Übereinstimmung mit Ascl., I: »Er (sc. Gott) ist alles und der Schöpfer von allem«, wo es weiter heißt: »Ich sagte bereits, daß alles das Eine und das Eine alles ist, denn alle Dinge waren im Schöpfer enthalten, bevor er sie erschuf. Er wird nicht umsonst alles genannt, denn alle Dinge sind seine Glieder«, und mit dem *Corpus Hermeticum*, XI: »Alles ist von Gott erfüllt.« Aufgrund dessen kann man dann auch Petrićs im Untertitel der *Neuen Philosophie* hervorgehobene Absicht deuten, er werde »totam divinitatem« behandeln.

Damit ist auch die Frage von Petrićs Verhältnis zur christlichen Lehre aufs engste verbunden. Obwohl Petrić darauf besteht, daß seine »neue« Philosophie mit fundamentalen christlichen Glaubenssätzen übereinstimmt, obwohl er den Grund als dreifach und im Sinne der christlichen Dreifaltigkeit darstellt, aus seinen Thesen von dem einen Grund, vom Einalles, sowie aus all den Stellen, wo er die »Rechtgläubigkeit« seiner Lehre beweisen will, so etwa bei der Beschäftigung mit der Frage der Schöpfung, der willentlichen Schöpfung, der Hervorbringung durch das Wort, vor allem aber aus den Implikationen der Begründung der Gesamtheit im Grund, der das Einalles ist und alles in sich enthält, der jedoch als Gott auch in allem ist, und aus seiner Auslegung der Gesamtheit im Sinne der »tota divinitas«, aus alledem geht deutlich hervor, in welchem Maße er sich mit diesen seinen Thesen, gerade indem er auf der Übereinstimmung mit der christlichen Lehre bestand und »empfindliche« Themen behandelte, eigentlich auf einem gefährlichem Weg befand.

* * *

Aus allem bisher Gesagten geht hervor, daß man zu Recht annehmen kann, daß Petrićs henologischen Diskussionen über das Eine mindestens zwei Vorlagen zugrunde liegen, was aus den Texten, die er zitiert und auf die er sich beruft, ersichtlich ist. Einerseits sind das Schriften der von ihm genannten neuplatonischen Philosophen (nur selten nennt er die Titel der Werke, auf die er sich möglicherweise stützt) und andererseits sind es Schriften der chaldäisch-hermetischen Tradition, die er reichlich heranzieht und, wie wir gesehen haben, übersetzt und kommentiert, aber nicht zuletzt auch die christliche Tradition. Der Grund, weswegen Petrić die hermetischen Werke den neuplatonischen vorzieht, ist bis zu einem gewissen Maße in der falschen Datierung dieser Schriften zu suchen, auf die sich Petrić verläßt (obwohl schon zu seiner Zeit gewisse Zweifel sowohl an der Authentizität als auch an der Datierung dieser Schriften aufkamen, derzufolge sie aus der Zeit des Moses stammen), vor allem aber in ihrem Charakter. Damit ist nicht nur die Tatsache gemeint, daß man diese Schriften im Sinne einer »Offenbarung« bei der Erbauung der »*pia philosophia*« als in theologischen Fragen maßgebend nutzen konnte (über die »heiklen« Implikationen eines solchen Entwurfs haben wir schon einiges gesagt), sondern eher ihr Inhalt. Hier geht es nämlich um eine Wirklichkeitsauffassung, die den Grund von allem als die göttliche Quelle in der Form des ursprünglichen Willens, die Wesen sein zu lassen, zur Voraussetzung hat, wobei dieser Wille der Vernunft als dem wirklichen Weltenschöpfer übergeordnet ist, und derzufolge alles Seiende (tl p1n), da es durch das Eine existiert, ein einheitliches Ganzes ist, das für die Manifestation dieses göttlichen Fundaments – des Grundes – gehalten wird (sowohl die Gesamtheit als auch ein jedes Seiende im Einen). Und gerade im Einen wird ein solcher Grund gefunden, der (als der eine und einzige Gott, der allem übergeordnet und von allem getrennt ist) in sich die Möglichkeit der Transzendenz bewahrt und zugleich im Sinne der Allgegenwärtigkeit, also immanentistisch (im Hinblick auf das Eine, das allem und jedem Einzelnen zukommt) interpretiert werden kann. Wenn wir die Motive der Nutzung dieser Schriften bei Petrić derartig auslegen, möchten wir daran erinnern, daß es ihm beim Aufbau seiner »neuen« Philosophie vor allem darum

ging, sie als eine »pia philosophia« zu gestalten. Wir hoffen jedenfalls, daß es uns gelungen ist, zu zeigen, warum es bei der Bestimmung der Vorbilder, Inspirationen, Quellen und Voraussetzungen von Petrićs henologischen Diskussionen genauer und angemessener ist, statt von neuplatonischen, was fast immer nur auf eine Spur hinweist, von neu-platonischen Quellen zu sprechen, was dann auch die in diesem Text genannte Literatur einschließen würde, die man zum Teil tatsächlich auch als neu-platonisch bezeichnen kann (nach Windelband handelt es sich z. B. um einen »religiösen Platonismus«).

Bei der Anlehnung an die Postulate dieser Literatur folgt Petrić übrigens wirklich seinen neuplatonischen Vorbildern, d. h. den Vertretern der neuplatonischen Schule, die bekanntlich die hermetisch-chaldäischen Schriften geschätzt und berücksichtigt haben, vor allem die späteren unter ihnen wie Iamblichos und Proklos. Was aber das Denken des Einen selbst betrifft, da gilt es zu betonen: Es ist zwar ganz gewiß, daß die Schwierigkeiten, auf die Petrić beim Denken des Einen stößt, sowie alle Zweideutigkeiten und Inkonsistenzen in seinen Ansichten zum Teil darauf zurückzuführen sind, daß er die Thesen vom Einen aus einem ganz spezifischen Horizont seiner Wirklichkeitsauffassung und als eine Funktion des Entwurfs einer Philosophie entwickelt, die ganz spezifisch bedingte Voraussetzungen hat, aber es ist genauso gewiß, daß diese Schwierigkeiten mit dem Problem des Denkens des Einen überhaupt zusammenhängen. Es wurde nämlich schon seit langem eingesehen, daß gerade bei diesem Thema das menschliche Denken und Sprechen ihre Grenzen auf die Probe stellen.

ÜBERSETZT VON DRAŽEN KARAMAN