

ONTOTHEOLOGISCHE VORAUSSETZUNGEN UND IMPLIKATIONEN DER KONZEPTION DES UNENDLICHEN BEI NIKOLAUS CUSANUS, GIORDANO BRUNO UND FRANE PETRIĆ

In einigen neuen Untersuchungen des Werkes von Frane Petrić wurde auf die möglichen Einflüsse oder wenigstens Ähnlichkeiten seiner Weltdeutung mit jenen von Nikolaus Cusanus und seinem Zeitgenossen Giordano Bruno hingewiesen.¹ So weist schon ein oberflächlicher Vergleich der philosophischen Systeme dieser drei Denker wenigstens auf einen gewissen Parallelismus ihrer Behauptungen hin, auf einen Parallelismus, der unbestreitbar in der neuplatonischen Tradition der Renaissance wurzelt, zu der alle drei Denker zählen und in der schon zur Zeit von Nikolaus Cusanus (Ende des Mittelalters und Beginn der Renaissance beziehungsweise der Neuzeit) Lehren unterschiedlicher antiken theologisch-philosophischen Traditionen (wie zum Beispiel die hermetische, kabalistische, chaldäische, usw.) assimiliert wurden.

Da es aber noch immer keine vergleichenden Analysen der philosophischen Ansichten dieser Denker gibt, wäre es verfrüht, von Beeinflussungen zu sprechen. Trotzdem ist hervorzuheben, daß komparative Studien der Werke von Cusanus und Bruno schon vorliegen,² jedoch wurde Frane Petrić in diesen Analysen bis jetzt außer bei E. Cassirer³ (der dies in Form kurzer allgemeiner Bemerkungen tut) nicht mitberücksichtigt. Dabei scheint es als eine Einleitung in eine solche komparative Studie angebracht, dasjenige Moment der Weltdeutung zu erörtern, das allen drei Denkern gemeinsam ist.

Und dies ist gerade die Idee der Unendlichkeit, deren Einführung in die Weltdeutung zwecks Umgestaltung des für den Beginn der Neuzeit charakteristischen Weltbildes gewiß von großer Bedeutung war.

Dabei möchten wir, indem wir die Behauptungen von Cusanus, Petrić und Bruno vergleichen, um Ähnlichkeiten und Unterschiede zwischen den philosophischen Systemen und Modellen der Weltdeutung dieser drei Renaissancedenker aufzuspüren zu versuchen, vor allem die Motive der Einführung der Idee der Unendlichkeit in ihre Weltdeutung und deren Implikationen untersuchen.

Insofern werden wir zuerst die Motive und die Bedeutung der Einführung der Konzeption der Unendlichkeit in das philosophische System von Nikolaus Cusanus besprechen. Die Idee des Unendlichen steht in seinem System durchaus in der Funktion des Versuchs, die Relation zwischen Gott und Schöpfung beziehungsweise zwischen Gott und Welt zu bestimmen,⁴ wobei das Absolute sowohl als Schöpfer (und als absolute Allmacht) als auch als das Größte (Maximum) erscheint, das sich einerseits von der Schöpfung, von dem Relativen, wo das Mehr und Weniger herrscht, wesentlich unterscheidet, andererseits aber zugleich der Sphäre des Relativen immanent ist. Da wir uns hier auf eine gründliche Behandlung der einzelnen Behauptungen aus dem philosophischen System von Nikolaus Cusanus nicht einlassen können, werden wir uns auf jene Behauptungen beschränken, die für das Verständnis seiner Konzeption der Unendlichkeit wesentlich sind. Dabei muß auf die Schlußfolgerung vorgegriffen hervorgehoben werden: die Idee der Unendlichkeit dient bei Nikolaus Cusanus primär und in der Tat der Sicherstellung der These über die Welt als Bekundung, Manifestation des Gottes (was dann sowohl durch die Behauptung über das Absolute, über das Maximum als complicatio – Zusammengezogenheit, Vereinigung der Wesen – als auch über die Welt, über den Bereich des Relativen als explicatio – Entwicklung der Wesen – untermauert wird). Dies, daß seine Kosmologie ohne Berücksichtigung der ontotheologischen Voraussetzungen nicht zu verstehen ist, gründet in seiner Behauptung, wonach die Welt eigentlich nur ein Widerschein oder präziser eine Manifestation beziehungsweise die »Entwicklung« (explicatio) des Absoluten ist. Wie im zweiten Buch seiner *De docta ignorantia* zu lesen ist, »ist die Welt / das Universum der endliche Gott, ein Widerschein oder ein Bild des Absoluten, des Gottes (universum similitudo Absoluti). Das gesamte einheitliche Universum (unus mundus universalis) ist eigentlich der sichtbare Gott. Dabei zeigt sich wesentlich als unendlich nur der Gott, der dies auf absolute Weise (oder negative infinitus) ist, indem er alles mögliche (omnia possibilia) aktuell (actu) enthält. Er ist unendlich als »unitas infinita« (unendliche Einheit), sofern er auch »omnium complicatio« (Zusammengezogenheit, Zusammengefasstheit aller und alles) ist.

Die Welt (mundus), der Bereich des Relativen wird gerade als complicatio (Zusammengezogenheit, Zusammengefasstheit) der Wesen erst in der zweiten Stufe unendlich sein (private infinitus), d.h. sie wird lieber unbegrenzt (interminatus; in Bezug auf die menschliche Erkenntnis eigentlich unbestimmt) als unendlich sein, was als ein Attribut eigentlich nur dem Gott zuzuweisen ist. Im zweiten Buch der *De docta ignorantia* wird Cusanus ausdrücklich sagen: »Und obwohl die Welt nicht unendlich ist, kann sie trotzdem nicht als endlich begriffen werden, da sie ohne Grenze ist, in die sie zugeschlossen wäre.«⁵ Zugleich hebt Cusanus überall dort, wo über die Welt gesprochen wird, hervor, daß die Welt gerade als unendlich der Widerschein der Unendlichkeit Gottes ist. Die Welt ist nämlich wesentlich ein Werk Gottes, so daß in ihr eigentlich nichts Unvollkommenes vorhanden ist. Jedoch wird die Vollkommenheit Gottes in ihr immer auf eine beschränkte Weise manifestiert. In Zusammenhang mit den Implikationen aus diesen ontotheologischen Behauptungen von Cusanus, die die Voraussetzungen für seine Kosmologie bilden, ist die Schlußfolgerung zu ziehen: die Grundsätze seiner Kosmologie stellt die Entwicklung, die Explikation jener pseudohermetischer Behauptung dar, wonach »Deus est sphaera infinita, cuius centrum est ubique, circumferentia nusquam.«⁶ Der Mittelpunkt der Welt ist überall

und der Rand nirgendwo. Diese These entwickelt und interpretiert Cusanus, indem er seine Grundsätze über das Größte und das Kleinste (Maximum und Minimum) befolgt, die sich im Absoluten überlappen (was auch mit seiner Lehre über coincidentia oppositorum im Absoluten im Einklang steht), die aber dem Bereich des Relativen (der Wesen) nicht gehören, für den nur das Mehr oder Weniger stets bestimmend ist. Und im Einklang mit der Behauptung, daß es in der Sphäre des Relativen, des Geschaffenen nichts Vollkommenes gibt (sogar keinen vollkommenen Kreis, so daß es dementsprechend auch keinen Ort geben kann, der ein absoluter Mittelpunkt sein könnte, da es immer einen noch genaueren und wahrhaftigeren Kreis und Mittelpunkt geben kann), kann weder die Erde der Mittelpunkt der Welt noch die Sphäre der Fixsterne der Rand (die Grenze) der Welt sein.⁷ In dem unbegrenzten Universum gibt es nach Cusanus keinen »privilegierten« Punkt, sondern ist alles in einer relativer Bewegung gegenüber allem anderen befangen. Der allgegenwärtige Mittelpunkt (und der nirgends vorhandene Rand) ist eigentlich nur der Gott. Diese These, transponiert in den kosmologischen Horizont (und zwar im Einklang mit der oben besprochenen Voraussetzung, wonach die Welt ein Widerschein Gottes ist), bedeutet, daß sich der Mittelpunkt (der überall ist) und der Rand (der nirgendwo ist) im realem Universum überlappen.⁸

Indem Cusanus eine solche Weltdeutung einführt, ruft er ins Leben eine relativistische Konzeption (alles, was im Universum ist, steht im Verhältnis zu allen anderen Gliedern des Systems und wird folglich durch dieses Verhältnis bestimmt). Dadurch wird insbesondere die Rolle des Blickpunktes, des Ortes des Betrachters, von dem aus die Erscheinungen im Universum betrachtet werden, betont. So scheint nach Cusanus dem Beobachter der Erscheinungen im Universum ohne Rücksicht auf den Ort, in dem sich dieser befindet, daß er immer im Mittelpunkt des Universums (die sogenannte »Illusion des Mittelpunkts«) ist.⁹ Mit der Einführung dieses Prinzips werden zugleich die Bestimmungen oben und unten beziehungsweise die Theorie des natürlichen Ortes und der hierarchischen Struktur des Universums und dem zu Folge auch die Möglichkeit irgendeiner Wertrangierung der Orte im Universum aufgehoben. Mit diesem Prinzip steht im Einklang auch die These von der Bewohntheit anderer Himmelskörper. Dank diesem Relativismus verliert die Erde einerseits ihre (bevorzugte?)¹⁰ Mittelstellung und andererseits wird sie nur zu einem Stern unter anderen Sternen – »stella nobili«. Daraus folgt, daß sich die Erde, gleichwohl wie alle anderen Himmelskörper, mit denen sie gleichgestellt wird, bewegt (im Universum gibt es nichts, was sich im Zustand des absoluten Stillhaltens befinden würde). Mit der Aufhebung der hierarchischen Struktur der Welt und der Wertrangierung wird zugleich auch die Möglichkeit aufgehoben, daß man die Stelle, die die Erde einnimmt, und damit auch die Erde selbst für den niedrigsten (und schlechtesten) Teil der Welt / des Universums hält.¹¹

Es muß aber betont werden, daß Cusanus im streng astronomischen Sinne trotzdem die Voraussetzungen des geozentrischen Modells des Universums gewissermaßen beibehält, wobei die Bewegungen der Sterne im Rahmen des Bestimmungssystems betrachtet werden, das mit der Erde als dem Mittelpunkt in Verbindung steht. Dabei ist von »Geozentrismus« nur bedingt die Rede, da es sich hier eigentlich weder um ein heliozentrisches noch um ein geozentrisches Modell des Universums handelt. Es ist jedoch stets hervorzuheben, daß es unmöglich ist, die astronomischen Theorien von Cusanus unabhängig von seinen ontologischen Behauptungen zu betrachten, die deren Voraussetzung bilden. Sofern man diese Tatsache berücksichtigt, sind dann auch die Unklarheiten bei einigen von seinen astronomischen Postulaten zu verstehen, worauf in einigen Darstellungen seiner Philosophie schon hingewiesen wurde. Außerdem betont er selbst, daß der Mensch auch in der Astronomie, und vielleicht gerade dort am meisten, hauptsächlich auf Vermutungen (conjecturae) angewiesen ist. Dies ist allgemein dadurch bedingt, daß die Bewegung erst durch das Verhältnis zu bestimmten festen Punkten (Polen oder Mittelpunkten) zu begreifen ist, was beim Messen der Bewegung vorausgesetzt wird. Sofern diese feste Punkte (die für eine sichere Orientierung unentbehrlich sind) nicht vorhanden sind, ist der Mensch in seiner Erkenntnis (der Bewegungen und Ereignisse im Universum) auf Vermutungen notwendigerweise angewiesen. Der zweite Grund für den unbedingt konjekturalen Charakter des menschlichen Wissens (und zwar insbesondere in der Astronomie) liegt darin, daß hinsichtlich des Blickpunktes (wobei dies jeder Punkt im Universum sein kann) unendlich viele Aspekte der Wahrheit (die als absolute Wahrheit – unendlich ist) möglich sind. Jene Sicht der Welt / des Universums, in der die Erde den Blickpunkt bildet, ist nur eine der möglichen Sichten (einer der möglichen Aspekte der Wahrheit). Kein Aspekt und keine Sicht der Wahrheit erreicht die absolute Wahrheit (dies ist nur der Gott), so daß jeder Aspekt und jede Sicht notwendigerweise konjektural ist.

In Zusammenhang mit der Rolle und der Bedeutung, die die Idee der Unendlichkeit im Rahmen der Weltdeutung bei Nikolaus Cusanus einnimmt, kann zusammenfassend folgendes festgestellt werden: diese Idee hat im Rahmen seiner Ontotheologie zweifellos eine primäre Bedeutung; mit Hilfe dieser Idee bestimmt er zuerst den Gott, das Absolute, das absolute Maximum, indem er die Allmacht Gottes (omnipotentia) eigentlich als Unendlichkeit auslegt, wobei er eine bestimmte Intention befolgt. Diese wird ersichtlich in seiner Bestimmung des Verhältnisses zwischen dem Gott, dem Absoluten und der Welt (die zugleich nach Cusanus auch der Universum ist), dem sichtbaren Gott, in dem alles was ist, auf Grund dessen ist, was der Gott darin ist (der Gott ist in allem dasjenige, was dieses ist) und der erst als unendliches Näherkommen der Unendlichkeit, der Vollkommenheit Gottes unendlich ist. Und gerade dadurch, daß Cusanus als eines der wesentlichen Attribute des

Gottes seine Unendlichkeit betont, daß die Allmacht Gottes als Unendlichkeit dargestellt wird, bringt er zum Ausdruck, daß ihm primär gerade eine solche Bestimmung des Verhältnisses zwischen Gott und Welt am Herzen liegt, wonach die Welt eine unendliche Manifestation des unendlichen Gottes, eigentlich eine unendliche Möglichkeit des Manifestierens Gottes, ist. Dabei wird die absolute Priorität des Gottes, dessen Werk mit der Allmacht Gottes, mit dem allmächtigen Willen Gottes nie koinzidiert, gleichwohl nie außer Acht gelassen. Gott kann nämlich immer mehr (wollen), als dies schon realisiert wurde. Nach Cusanus ist es nicht notwendig, daß Gott in seinem Werk vollständig aufgeht. Das aktuelle Universum erschöpft also die Allmacht Gottes nicht.¹² Falls wir die Implikationen der Behauptungen von Cusanus über die Unendlichkeit des Gottes und der Welt bis zu Ende durchzudenken versuchen, kommen wir zur folgenden Schlußfolgerung: ohne Rücksicht auf das Positive, was durch die Einführung der Idee der Unendlichkeit in seiner Philosophie für die Welt errungen wurde, was zur Transformation des Weltbildes, in dem die Welt aus einem geschlossenen System in ein (für alle Möglichkeiten) offenes Universum umgestaltet wird, beigetragen hat (wobei immer die ontotheologischen Voraussetzungen dieser Transformation zu betonen sind), scheint trotzdem die Idee der Unendlichkeit, die primär an die Bestimmung Gottes, der Allmacht Gottes gebunden ist, noch immer die (für den Menschen beziehungsweise für die Möglichkeit der menschlichen Erkenntnis) negative Bestimmung beizubehalten, sofern dadurch eigentlich die Unmöglichkeit des Gelangens zur transzendentalen Quelle von Allem – des Gottes (der sich immer wesentlich von der Welt, den Schöpfungen unterscheidet), des Gottes, der primär ein unendlich mächtiger Wille ist, betont wird (so geht der Begriff des Unendlichen eigentlich aus dem »negativen« Resultat der Untersuchung des Verhältnisses zwischen demjenigen, was ist, und dem, wonach das, was ist, ist, hervor, wobei Cusanus dieses Verhältnis als ein Verhältnis zwischen der Schöpfung und dem Schöpfer definiert; dabei darf die Bedeutung und die Rolle der Tradition der negativen Theologie bei Cusanus nicht übersehen werden). Hinsichtlich der kosmologischen Implikationen der ontotheologischen Behauptungen von Cusanus wurde schon gesagt, daß es sich dabei eigentlich weder um ein geozentrisches noch um ein heliozentrisches Modell des Universums handelt, da die Deutung der Welt / des Universums als Manifestation Gottes durch die Behauptung bedingt wird, wonach »der Gott eine Kugel ist, deren Mittelpunkt überall und deren Rand nirgendwo ist...« Dies ist eigentlich eine Konzeption, mit der das Prinzip der Ubiquität des Mittelpunktes beziehungsweise eines »dezentralisierten« Universums eingeführt wird. Eine solche kosmologische Konzeption wird am Ende des sechzehnten Jahrhunderts Giordano Bruno, indem er sie radikalisiert, fortsetzen, wobei Bruno die Implikationen der These über die Unendlichkeit des Universums – der Welt weiter als Cusanus durchdenken wird.¹³ Wie für die Weltdeutung von Cusanus so gilt auch für diejenige von Bruno die Feststellung, daß die Voraussetzungen des Versuchs, das Verhältnis zwischen Gott und Welt auf eine neue Weise zu bestimmen, auch bei ihm zweifellos die ontotheologischen Voraussetzungen der kosmologischen Konzeption darstellen. Die Feststellung über die Radikalisierung der Konzeption von Cusanus beruht auf folgenden Tatsachen, die im Zusammenhang mit den Postulaten von Giordano Bruno stehen: wie Cusanus, den Bruno in seinen Werken erwähnt und zitiert, so bestreitet auch er, daß das Universum einen Mittelpunkt,¹⁴ einen privilegierten Ort aufweist, so daß ein Modell eines »zerstreuten«, ins Unendliche geöffneten Universums entsteht. Indem Bruno die Implikationen der These von der Unendlichkeit des Universums und der Allgegenwärtigkeit des Mittelpunktes durchdenkt und die Behauptung über die Bewohntheit der Himmelskörper weiter entwickelt, stellt er die These von der unendlichen Zahl der Welten im Universum auf, von denen jede unserem Sonnensystem ähnlich ist,¹⁵ wobei auch diese »andere Welten« (»Erden«, »terrae«) bewohnt sind¹⁶ (dabei ist hervorzuheben, daß Bruno, indem er von der These von der unendlichen Zahl der Welten im Universum ausgeht, als einziger von diesen drei Philosophen die »Welt« vom »Universum« klar unterscheidet). In seinem Modell des »azentrischen« Universums herrscht ein absoluter Relativismus. Was dabei wichtig ist und worin er sich wesentlich von Nikolaus Cusanus unterscheidet, ist die Tatsache, daß er, indem er das Universum zum aktuell unendlichen macht, dieses zugleich als notwendig aufstellt, beziehungsweise daß in seinem Universum, da dieses aktuell unendlich ist, die allmächtige schöpferische Macht Gottes eigentlich erschöpft wird, so daß der Gott auf gewisse Weise tatsächlich zur »natürlichen Ursache« wird (wodurch der Faktor des allmächtigen Willen Gottes beziehungsweise der Willkür als Ursache der Welt beseitigt wird). Gottes Wirken ist dabei notwendig.¹⁷ Das Mögliche wird also mit dem Wirklichen gleichgestellt. Das Universum ist nämlich aktuell, durch die Tat, alles das, was sein kann. Die Unendlichkeit der Macht Gottes manifestiert sich als aktuelle Unendlichkeit der Welt.¹⁸ Laut Bruno wäre nämlich eine endliche Welt / ein endliches Universum ein des allmächtigen Gottes unwürdiges Werk. So richtet sich auch Bruno in seiner Ontotheologie, die die Voraussetzung für seine kosmologische Konzeption bildet, nach der pseudohermetischen Behauptung »Deus est sphaera infinita, cuius centrum est ubique, circumferentia nusquam«, wobei natürlich gerade die Form der Kugel fragwürdig ist. Jedoch wird Bruno insbesondere in seinen lateinischen Werken (zum Beispiel im Werk *Lampas triginta statuarum*) ausführlicher erklären, daß dabei die Form der Kugel nur noch als ein Symbol benutzt wird, das zur Erläuterung der Behauptung dient, daß jeder Punkt im Universum ein potentieller Mittelpunkt ist; da die Entfernung von dem nirgends vorhandenen Rand überall dieselbe d.h. unendlich ist. Dennoch geht in dieser ein bißchen »anarchoiden« Darstellung des zerstreuten Universums jede Spur eines Systems verloren. Bruno betrachtet nämlich jede von dieser unendlichen Zahl der Welten als ein unserem Sonnensystem ähnliches System.¹⁹

Falls wir uns nach einer solchen konzisen Auslegung der Behauptungen von Cusanus und Bruno über die Unendlichkeit mit den grundlegenden Thesen aus der »neuen« Philosophie von Petrić auseinandersetzen, dann sind neben unbestreitbaren Ähnlichkeiten auch wesentliche Unterschiede zu erblicken. Zuerst ist festzustellen, daß auch Petrićs Thesen von der Welt, die in dem Werk *Nova de universis philosophia*, das mit dem Titel *Pancosmia* versehen ist, erörtert werden, auf den grundlegenden ontotheologischen Postulaten beruhen. Den Ausgangspunkt der Behauptungen über die Unendlichkeit bildet die These, daß die allmächtige Ursache keine endliche, beschränkte Tat, beschränkte Manifestation aufweisen kann (»Ab infinita potentia, infinita provenit actio. Ab infinita actione, infinitum quoque effectum, necesse est prodire«).²⁰ Und das Erste, worin sich der Gott manifestiert, ist – Raum (»das Erste unter den weltlichen Dingen, sogar auch... vor der Welt«), so daß sich die allmächtige Ursache von Allem vor allem in der Unendlichkeit des Raumes manifestiert. Der Raum ist nämlich die Bedingung dafür, daß überhaupt etwas erscheint und deshalb das erste Geschaffene außerhalb der väterlichen Tiefe. Petrić schreibt nämlich die Unendlichkeit primär nicht der Welt sondern dem Raum zu (obwohl er dann im VIII. Buch der *Pancosmia* über den Raum oder die Welt spricht, wobei die Endlichkeit und Unendlichkeit des Raumes auch der Welt zugeschrieben wird). Und der Raum ist nach Petrić notwendigerweise unendlich, da er die Bedingung für die Manifestation der unendlichen Macht Gottes liefert. Dabei ist hervorzuheben, daß Petrić zwischen dem endlichen und unendlichen Raum unterscheidet, indem er die Welt, deren Mittelpunkt die Erde (die sich gemäß dem XVII. Buch der *Pancosmia* eigentlich um den Mittelpunkt der Welt dreht) bildet, in den endlichen Raum unterbringt. Unendlich ist in der Tat nur der Raum, der sich von der Welt fortbewegt (»spacium illud a mundo recedens in infinitum recedere et infinitum esse«)²¹ und dieser Raum ist aktuell unendlich (»actu infinitum esse concludemus«). Der endliche Raum weist der Welt (*mundus*) ihren Ort zu. Dabei ist die Fülle (*plenitudo*) aber eine zufällige Eigenschaft (*accidens*) dieses Raumes, dessen wesentliche Bestimmung darin liegt, daß er leer ist (*vacuum esse*; danach würde auch die aktuelle Welt kontingent sein, was Petrić eigentlich auch indirekt behauptet, indem er die Möglichkeit bespricht, daß es die Welt ebenso nicht gäbe). Der Raum der Insgesamtheit (*universum spacium*) ist unendlich und ein unkörperlicher Körper (*incorporeum corpus*) und ein körperlicher Unkörper (*non corpus corporeum*).

Bei Petrić ist also keine Rede vom Modell des zerstreuten, »dezentralisierten« Universums. Er vertritt nicht wie Cusanus und Bruno die These von der Ubiquität des Zentrums. Er vertritt die Konzeption des Universums / der Insgesamtheit, in der sich die endliche Welt im Mittelpunkt des unendlichen Raumes befindet. Dabei ist zu betonen, daß Petrić ohne Rücksicht auf diese Unterscheidung zwischen dem endlichen und unendlichen Raum beziehungsweise zwischen der endlichen Welt und dem unendlichen Raum, der sich von der Oberfläche der Welt »nach außen« ausdehnt, stets auf der Einheitlichkeit der Insgesamtheit (*universitas*) beharrt, die vor allem auf der Einheitlichkeit der Weltmaterie – des *Fluidums* – beruht. Dieses *Fluidum* dehnt sich von seinem größten Teil – der Erde (des irdischen *Fluidums*) im Mittelpunkt der Welt (und des gesamten Raumes) – bis in die Unendlichkeit aus, wo es ins unsichtbare Licht übergeht, das zuerst den Raum erfüllt und selbst unendlich ist (»Also, unendliches Licht Gottes unendlich möglich, alles goß sich in die Tat aus und schuf das unendliche Licht«).²² Der Raum des Universums ist also wie die Weltmaterie selbst ohne Rücksicht auf die Unterschiede (infolge der unterschiedlichen Dichte des *Fluidums*, die den Unterschieden hinsichtlich der einzelnen Stellen im Raum entspricht) einheitlich. Dadurch unterscheidet sich die Konzeption von Petrić auch von der stoischen Konzeption, wonach sich außerhalb der Grenzen der Welt der unendliche (leere) Raum befindet. Nach Petrić ist die Welt auch außerhalb des Himmels mit Licht, Wärme und *Fluidum* erfüllt, so daß sie nicht leer ist. »Die Welt ist also gemäß der mathematischen Notwendigkeit aller dieser Beweise unendlich. Sie ist in seiner Ganzheit eine feste Kugel und bis zum Mittelpunkt mit dem feuerweltlichen Raum, Licht, Wärme und *Fluidum* gefüllt.«²³ Die Unterschiede, die wir in der Insgesamtheit wahrnehmen, sind dabei auf die Eigenschaften (das Akzidenzielle) zurückzuführen. Die Natur der Insgesamtheit ist nach Petrić wesentlich – eine.

Die Darstellung des endlichen Teils des Raumes, in dem der Welt ihr Ort zugewiesen wird, stellt sozusagen die traditionelle Darstellung der Welt dar, wonach die Erde den Mittelpunkt (als der größte Teil des *Fluidums*) bildet, wobei sich die Erde nach Petrić (wie dies an einigen Stellen in der *Pancosmia* und insbesondere im XVII. Buch angeführt wird) tatsächlich im Mittelpunkt des Universums befindet und sich in einer Kreisbahn um diesen Mittelpunkt bewegt (wie dies aus dem angeführten Werk *Nova de universis philosophia* hervorgeht, s. S. 103: »Und falls sie behaupten, sie befinde sich im Mittelpunkt des Universums und stehe durch ihre Schwere ausgeglichen auf diesem Punkt ganz fest, so ist dies kein Hindernis dafür, daß sie sich im Kreis um sich dreht, so wie sich nach der Meinung der Sternkundigen der Himmel sowohl um denselben Mittelpunkt als auch um seine Angelpunkte dreht« und weiter auf derselben Seite: »Sie kann nämlich im Mittelpunkt sein und sich niemals von ihm entfernen... jedoch hindert sie das nicht, sich um den Mittelpunkt zu drehen«, und zuletzt auf der Seite 104 in demselben Buch der *Pancosmia*: »sondern in die Mitte der Welt gestellt, in den Mittelpunkt, der nicht ihr eigener ist... sondern der Mittelpunkt des Universums, der dadurch auch zu ihrem Mittelpunkt wird, dreht sie (d.h. die Erde) sich vom Westen nach Osten, wie dies auch jene behauptet«, und um sie folgen immer dünnere Teile des *Fluidums*, die den Elementen der aristotelischen Philosophie bis hin zu der Sphäre der Fixsterne entsprechen). Dasjenige, wodurch Petrić vor allem das traditionelle Weltbild zum Sturz bringt, ist die These vom Nichtvorhandensein der Sphären, an denen die Himmelskörper befestigt sind, als auch die These von der

Einheitlichkeit der Weltbewegung (dank der sich auch die Erde bewegt), die auf der allgemeinen (platonischen) Behauptung über die Allbeseeltheit der Ingesamtheit beruht, ferner die These von der einheitlichen Weltmaterie – Fluidum (die in ihren dünnsten Teilen immateriell ist), wodurch das Postulat von dem wesentlichen Unterschied zwischen dem supralunaren und sublunaren Teil der Welt zum Sturz gebracht wird. Obwohl sich nach Petrić auch die Himmelskörper verändern, entstehen und zu Grunde gehen (er neigt sogar dazu, wie Cusanus zu behaupten, daß auch »einzelne Sterne einzelne Welten darstellen, die ihre eigene Luft, ihr eigenes Wasser, ihre eigene Erde haben und in denen Lebewesen, vollkommener und göttlicher als unsere, verweilen«,²⁴ und im IX. Buch der Pancosmia wird auch die unendliche Zahl der Sternen besprochen), und obwohl er der Meinung ist, daß die Erde nur einer der Himmelskörper ist, ein Stern, der »in der Luft hängt«, gibt Petrić die These von dem wesentlichen Unterschied zwischen der Erde und den anderen Himmelskörpern nicht auf. Sie ist nämlich »die Ablagerung der Welt« und »hängt in der Luft«, während jene Körper »im Äther hängen«.

Das Spezifikum des Modells der Ingesamtheit (universitas) und der Welt von Petrić widerspiegelt sich auch in der Tatsache, daß er neben der Konzeption der einheitlichen Ingesamtheit, des einheitlichen Raumes der Welt und des Fluidums der Welt (sowohl des körperlichen als auch unkörperlichen) an der Konzeption des hierarchischen Aufbaus der Welt festhält, innerhalb dessen ganz genau festgelegt wurde, was »unten« und was »oben« ist, wobei diese Zuweisung des Ortes in der Welt mit einer Wertordnung einhergeht. Das Interessante an dieser Konzeption der Welt / des Universums ist die doppelte Bestimmung des Ausgangspunktes der für die Welt bestimmenden Wirkungen. Gerade darin liegt dann auch der grundlegende Unterschied zwischen seiner Konzeption der Welt und jener von Cusanus und Bruno. Diese haben nämlich die Allgegenwärtigkeit Gottes in die kosmologische Konzeption des zerstreuten Universums umgewandelt, in dem jeder Punkt sowohl Mittelpunkt als auch Rand sein kann, und für den die Zerstretheit der energetischen Punkte charakteristisch ist, sofern Gott in jedem Punkt eines solchen Universums tätig ist. Nach dieser Konzeption ist die vorherrschende Wirkungsform eigentlich die kreisförmige (ungeachtet des Widerspruchs in Hinblick auf die Verbundenheit der Unendlichkeit des Universums und der Kugelform im Rahmen dieser Konzeption, da sich sowohl Cusanus als auch Bruno nicht zufällig der Formel »Deus est sphaera infinita...« bedienen; jeder Punkt in einem solchen Universum ist nämlich als ein Mittelpunkt der göttlichen Wirkung, die an Hand einer Kugel umzuschreiben ist, vorzustellen).

Für die Darstellung Petrićs Welt / Ingesamtheit sind aber zwei grundlegende Richtungen des kosmischen Dynamismus bestimmend. Einerseits befindet sich in Bezug auf die Reihenfolge der Elemente und ihre Wertordnung im Einklang mit dem traditionellen Weltbild die niedrigste Ebene im Mittelpunkt des Universums (und der Welt), während der erhabenste Teil oberhalb des Himmels und der empirischen Welt in der Region des Intelligiblen untergebracht wird. Die Quelle der Schöpfung, der Wirkung Gottes, ist präzise gerade in dieser intelligiblen Sphäre geortet, aus der sich diese Quelle als unendliches geistiges Licht (das Gott selbst ist) über die Teile des unendlichen Raumes ausgießt, indem sie zum körperlichen Licht wird. Nach dieser Konzeption wirkt der Gott nicht aus dem Mittelpunkt sondern aus dem unendlichen Raum außerhalb der Welt. Insofern wird die traditionelle Darstellung der Wirkungsrichtung (der Bewegungsursache im aristotelischen Weltbild und danach auch des Gottes als Schöpfers von Allem im Rahmen der christlichen Interpretation dieses Weltbildes) eigentlich nur geringfügig abgeändert. Interessant ist dabei zu verfolgen, wie die alte (aristotelische) Darstellung der Bewegungsrichtung (die sich vom unbewegten Bewegendem über die Sphäre der Fixsterne bis zu allen niederen Sphären verbreitet) unter Einhaltung der ihr angemessenen Weltstruktur an eine Darstellung der Ingesamtheit angepaßt wird, in der die eigentlich vorherrschende Richtung des Geschehens – »der Weg nach oben« oder besser »der Weg nach draußen«, der Weg »des Fortschreitens« zur intelligiblen Sphäre – als eine Tendenz zur Expansion des Fluidums (durch Verflüssigung) im unendlichen (leeren) Raum dargestellt wird. Im Einklang mit seiner Philosophie des Einen, wonach Alles (Ingesamtheit, universitas) das Eine, das einheitliche Ganze ist, mittels dessen die hierarchische Ordnung der Wesen im Universum eigentlich aufgehoben wird, wobei diese Philosophie danach strebt, indem jedes Einzelne aufgrund eines Prinzips – des Einen, das im Allen ist – das ist, was es ist, alle Wesen in der Ingesamtheit auf gewisse Weise auszugleichen, so daß nach dieser Philosophie ausdrücklich »Deus est ubique« (»Gott überall ist«), nähert sich Petrić zugleich der Konzeption von Cusanus und Bruno, mit der ein Weltbild aufgehoben wird, das in sich die hierarchische Ordnung der Wesen zusammen mit der Möglichkeit einer Wertordnung enthält.²⁵ Gerade in der Aneignung dieser zwei, eigentlich unterschiedlichen Konzeptionen kommt eine gewisse Widersprüchlichkeit der Behauptungen von Petrić zum Vorschein: trotz seiner Bemühung um die Einheitlichkeit rangiert er nämlich die Wesen in Hinblick auf ihre Entfernung vom Prinzip von Allem, das er über die empirische Region, auf »den höchsten Platz« unterbringt, indem er behauptet, daß es sich um ein solches Prinzip (dem Einen) handle, wonach alles sei, ein Prinzip, das für jedes Seiende konstitutiv und demnach »in Allem« (in jedem Einzelnen und in der Ingesamtheit) sei. Im Rahmen dieser Darstellung ist dann die Erde, die sich im Mittelpunkt des Universums befindet, als »Ablagerung der Welt« vom Gott am weitesten entfernt.

Daraus geht hervor, daß für die Kosmologie von Petrić das neuplatonische (ontologische) Modell oder die neuplatonische (ontologische) Darstellung der Wirklichkeit bestimmend ist, die eine Leiter, eine Skala von

Wesen, und zwar von der höchsten, transzendentalen bis zu der niedrigsten, der materiellsten Ebene, enthält und die durch zwei Wege – der Weg nach unten (descensus) und der Weg nach oben (ascensus) – bestimmt ist und in der zugleich die Bemühung vorherrscht, dank des Prinzips, wonach alles ist und das in jedem Einzelnen und in Allem ist und das eigentlich das EineAlle ist, alle Unterschiede auszugleichen und zu vereinigen. Hier überwiegt also noch immer die vertikale Kommunikation zwischen den zwei Polen des kosmischen Geschehens (dem Gott, der »von oben« wirkt und dem Mittelpunkt der Welt – der Erde). Neben der Wirkung des Gottes aus der intelligiblen Sphäre zum Mittelpunkt der Ingesamtheit hin – der Erde, ist in dieser Konzeption auch die Bewegung / der Drang in der entgegengesetzter Richtung vertreten – die Expansion aus dem Mittelpunkt nach draußen, zu der intelligiblen Sphäre (wobei der Prozeß der Verdünnung zugleich als ein Prozeß der Vervollkommnung dargestellt wird). Ungeachtet der Behauptung über die Ubiquität Gottes wirkt der Gott also noch immer auf die Welt »von außen«. Bei Cusanus und Bruno wirkt jedoch der Gott »von innen«, sofern man jeden Punkt im Universum als Mittelpunkt der Wirkung Gottes betrachten kann.

Auf Grund der Einsicht in die grundlegende Behauptungen aller drei Denker kann zuletzt die Schlußfolgerung gezogen werden: das, was ihnen gemeinsam ist, ist die Tatsache, daß alle drei die Idee der Unendlichkeit in die Weltdeutung einführen, indem sie das Problem des Verhältnisses zwischen Gott und Welt zu lösen versuchen. Insofern kann man über gewisse Übereinstimmung der Motive bei der Inanspruchnahme dieser Idee sprechen. Dabei sollte aber in Zusammenhang mit dem Motiven folgendes erklärt werden: auf der Suche nach der Antwort, warum überhaupt die Idee der Unendlichkeit in die Weltdeutung eingeführt wurde, scheint es angebracht zu sein, zu erforschen, wie diese aufs neue aktualisiert wurde. Es wird sich nämlich zeigen, daß das Unendliche zuerst als ein Attribut Gottes erscheint, oder präziser, daß die Allmacht Gottes oder der allmächtige Wille Gottes mittels der Kategorie des Unendlichen ausgedrückt wird (nach Petrić ist Gott ausdrücklich unendlich und das heißt unendlich mächtig, apeirodynamos). Falls wir ferner die Frage stellen, warum im fünfzehnten und sechzehnten Jahrhundert (gerade bei den Vertretern der neuplatonischen Strömung) gerade auf diesem Attribut Gottes bestanden wird, werden wir einsehen, daß dem so ist, weil es ihnen gerade auf die spezifische Bestimmung des Verhältnisses zwischen Gott und Welt ankommt. Die Welt ist nämlich im Rahmen des Versuches, eine neue Bestimmung dieses Verhältnisses festzulegen, eine Manifestation des Gottes, und als eine Manifestation der Unendlichkeit Gottes wird sie auch unendlich sein. Die Frage, warum gerade diese Bestimmung in diesem Augenblick der geistigen Geschichte so wichtig wird, muß im Lichte der nominalistischen Diskussionen gesehen werden, die am Ende des Mittelalters geführt werden, wobei in einer gesteigerten Form die Frage nach dem Verhältnis zwischen Gott als allmächtigen Willen und (der Kontingenz) der Welt als seiner Schöpfung gestellt wird. Dabei ist die Frage wesentlich, ob sich die Allmacht Gottes in der aktuellen Welt, in der wir leben, erschöpft und falls nicht, warum wollte Gott gerade eine solche Welt und keine andere, was zuletzt auf die Frage nach der Möglichkeit der menschlichen Erkenntnis, die Wahrheit der Welt beziehungsweise Gottes Vorhaben zu ergründen, zurückzuführen ist. Dank der These von der Unendlichkeit oder präziser der Unbegrenztheit der Welt will man die (negative) Auswirkung der These von der Willkürlichkeit als Ursache der Schöpfung dieser (gerade einer solchen und keiner anderen) Welt, wonach wir dann nichts Sicheres über ihre Ursachen wissen können, annullieren. Mit der These von der Unendlichkeit der Welt versucht man dieses Problem so zu lösen, daß entweder Gott mit dem aktuellen unendlichen Universum, in dem es unendlich viele Welten gibt, auf irgendeine Weise gleichgestellt wird, oder daß die Welt für unendlich beziehungsweise unbegrenzt erklärt wird, wobei aber jeder Punkt in dieser Welt potentiell einen Mittelpunkt darstellt (und der tatsächliche Mittelpunkt Gott allein ist, so daß die Welt durch ihre Unendlichkeit eigentlich ein offenes Feld der Manifestation Gottes darstellt), oder ist die Welt, die wir als Werk Gottes erfahren, endlich, wobei die Möglichkeit der Manifestation des neuen, jenen »außerhalb der Tiefe Vaters noch nicht Vorgebrachten« im unendlichen Raum liegt. Es handelt sich um drei Optionen, die beim Versuch, das oben angeführte Problem zu lösen, bei Cusanus, Bruno und Petrić vorzufinden sind. Eine solche Schlußfolgerung in Bezug auf das Motiv der Einführung der Idee der Unendlichkeit in die Weltdeutung ist bei Petrić nicht so direkt wie im Falle Cusanus und Brunos abzuleiten. Er hält an der Behauptung über die Kontingenz der Welt (die im Mittelpunkt des unendlichen Raumes endlich ist und die es auch nicht geben könnte, was von dem Willen Gottes abhängt, woraus man schließen könnte, daß Gott im unendlichen Raum, nachdem es diese Welt nicht mehr gäbe, eine andere schaffen könnte) fest. Indem er die Frage unserer Welt als nur eine der möglichen Welt wie bei Cusanus oder als aktuell unendliches Universum mit unendlich vielen Welten in diesem Universum wie bei Bruno nicht genauer ausarbeitet (obwohl er die Möglichkeit einer unendlichen Zahl der Sterne – der bewohnten Welten im Universum in Erwägung zieht, äußert er sich darüber nicht eindeutig, sondern betont wie bei Cusanus, daß wir in der Kosmologie auf Vermutungen angewiesen sind), bleibt bei ihm die oben angegebene Frage (warum Gott im unendlichen Raum gerade diese und solche Welt schafft) ungelöst. Es ist aber festzustellen, daß Petrić in Hinblick auf die Weise, auf die er die Möglichkeit der Erkenntnis der Welt gewährleistet, in die Fußstapfen Cusanus tritt, indem er hervorhebt, daß die grundlegende Intention Gottes bei der Schaffung darin liegt, sich dem Menschen zu zeigen, so daß ihn dieser in Allem erkennt. Und Gott offenbart sich gerade durch die Welt.

Wie schon hervorgehoben wurde, sind bei diesen drei Denkern neben der Übereinstimmung hinsichtlich der Motive auch wesentliche Unterschiede zu erblicken und zwar insbesondere in Bezug auf die Funktion der Idee

der Unendlichkeit innerhalb der Weltdeutung beziehungsweise innerhalb der vorgeschlagenen Modelle der Welt / des Universums. Insofern unterscheidet sich das Modell von Petrić in einigen Kernpunkten von dem Modell, das Cusanus und Bruno vertreten. Von der Konzeption Cusanus unterscheidet es sich vor allem dadurch, daß Petrić neben der These von der Unendlichkeit des Raumes (und der Welt, sofern er darunter eigentlich auch den außerweltlichen Raum beziehungsweise das Universum versteht)²⁶ gleichwohl an dem Modell der endlichen Welt zusammen mit dem hierarchischen Aufbau der Elemente und der diesen Aufbau begleitenden Wertordnung festhält. Dabei ist der Unterschied zum System von Giordano Bruno noch markanter, sofern dieser die Behauptungen Cusanus über die Unendlichkeit des Universums radikalisiert, und sofern er Gott wirklich zur natürlichen Ursache macht, deren notwendige Manifestation das aktuell unendliche Universum eigentlich darstellt.²⁷

Der Gott von Petrić (diesbezüglich stehen seine Behauptungen ungefähr in der Mitte zwischen denen von Cusanus und Bruno), dessen Wille ein dominantes Moment in der Deutung der Wirklichkeit darstellt, übertrifft zwar als Allmacht Gottes alle Schöpfungen (worin er mit Nikolaus Cusanus derselben Meinung ist), schafft aber notwendigerweise den unendlichen Raum als Bedingung irgendwelcher Manifestation, Existenz irgendeines Dinges. Er schafft nämlich aus Notwendigkeit... Die aktuelle Welt ist als eine geschaffene endlich, wie dies eigentlich jede Schöpfung ist. Es ist möglich, daß es sie auch nicht gäbe, was von dem Willen Gottes abhängt. Es scheint aber nach Petrić unmöglich zu sein, sich vorzustellen, daß es keinen Raum gibt (obwohl auch dieser von Gott geschaffen wurde, so daß auch dieser durch den Willen Gottes bedingt ist),²⁸ was zu bedeuten hat, daß die Existenz des Raumes auf gewisse Weise für den Gott selbst bindend ist. Hier entsteht noch keine Gleichstellung von Gott und Raum, wie dies beim späteren Anhänger von Petrić, Henry More,²⁹ der Fall sein wird, jedoch wurde offensichtlich schon hier die notwendige Korrelation zwischen Gott und Raum hergestellt.

Im Unterschied zu Cusanus und Bruno gibt Petrić ungeachtet der These von der Einheitlichkeit der Ingesamtheit und unter Beibehaltung der Konzeption der endlichen Welt die sogenannte »spatielle Hierarchie der Werte«, also, die Wertordnung der Raumteile nicht auf, die bei Cusanus und insbesondere bei Bruno verschwindet. Ungeachtet der These von der einen und derselben Natur des Weltstoffes – Fluidums (innerhalb der die Unterschiede hinsichtlich der Raumteile auf die Unterschiede der Eigenschaften beziehungsweise auf die Unterschiede zwischen den verschiedenen Stufen der Verdünnung und Dichte zurückzuführen sind) besteht er auf der Abstufung der Wesen³⁰ und Prinzipien in der Abfolge der Unkörper und Körper von der intelligiblen Welt über dasjenige, was am meisten körperlich ist (Raum), über Wärme, Fluidum, Äther bis zu der dichtesten Erde, wobei er im XXIII. Buch der Pancosmia (S. 122) hervorhebt: »Es ist wiederum eine große Wahrheit, daß sich einige Wesen, je mehr sie sich von ihrem ursprünglichen Platz entfernen, desto notwendiger von der Vollkommenheit und hoher Stellung entrücken. Der Schöpfer selbst ist unkörperlich. Die Dinge, die unter den Körpern den Unkörpern näher sind, sind dem Schöpfer näher. Jene, die dünner sind, sind in größeren Maße Unkörper als Körper«.

Und zum Schluß bleiben folgende Fragen übrig: warum besteht Petrić überhaupt auf der Unendlichkeit aber auch auf der Endlichkeit des Raumes und der Welt (eigentlich der Welt als einem endlichen Teil des Raumes, folglich, auf der Einheitlichkeit unserer Welt und auf dem traditionellen Modell dieser Welt, deren Mittelpunkt die Erde bildet). Und schließlich, was für Implikationen weist ein solcher Standpunkt von Petrić auf, beziehungsweise was für eine Bedeutung hat dieser Standpunkt in Hinblick auf die Herausbildung der neuzeitlichen Wissenschaft?

Als eines der Momente der Beibehaltung der Konzeption der endlichen Welt im unendlichen Raum seitens Petrić könnte man das allgemeine geistige Klima seiner Zeit anführen. Dieses Klima charakterisiert vor allem gewisse Angst vor radikalen Änderungen im Weltbild, deren Motive einerseits theologischen und andererseits wissenschaftlichen Ursprungs sind. Es ist völlig klar, welche theologische Implikationen die Verlegung der Erde aus dem Mittelpunkt der Welt hinsichtlich der Bedeutung ihrer Stelle und Rolle in der christlichen Lehre (die Erde als der Schauplatz der Verkörperung Jesus; dabei steht eine bestimmte kosmologische Konzeption, genauer gesagt ein traditionelles geozentrisches Modell, in notwendiger Verbindung mit der theologischen Lehre) haben konnte. Die Beibehaltung dieser Konzeption kann man als Bewahrung der Orthodoxie der christlichen Lehre betrachten. Klar sind auch die theologischen Implikationen der These, wodurch der allmächtige Wille Gottes mit der aktuellen Unendlichkeit seiner Schöpfungen – der Welt – gleichgestellt wird, wobei die Unendlichkeit des aktuellen Universums (zum Beispiel bei Bruno) die Notwendigkeit nach sich zieht, und wobei die Rolle des Willen Gottes eigentlich aufhört, irgendeine Rolle zu spielen. Petrić hält die Welt nur für einen endlichen (ausgefüllten) Teil des unendlichen Raumes, dessen Existenz von dem Willen Gottes vollständig abhängt. Er schreibt der Welt die Unendlichkeit nicht ausschließlich zu, sondern mißt diese als ein Attribut nur einem Teil der Welt und des Raumes bei (eigentlich bezieht sich das mehr an die Richtung; Petrić sagt nämlich sowohl für die Welt als auch für den Raum ausdrücklich, daß sie »nach außen« unendlich sind). Und trotzdem griffen die Theologen Petrić an, der die Unendlichkeit der Schöpfungen, nämlich des Raumes, beweist, und zwar in Zusammenhang mit seiner Behauptung, daß der allmächtige Gott (den er in Bezug auf seine unendliche Allmacht »infiniti potens« nennt) die unendliche Welt schafft (was sich primär auf den unendlichen Raum bezieht, der aktuell unendlich ist, während der endliche Teil – der Raum, in dem der Welt ihr Ort zugewiesen

wird, nur ein Teil ist). Der Vorwurf der Theologen ist nach dem VIII. Buch der Pancosmia auf der Seite 83 zu lesen (nämlich nach jenem Buch, in dem besprochen wird, »ob die Welt endlich ist« und in der Petrić ausdrücklich behauptet, daß die unendliche Tat notwendigerweise eine ihr selbst entsprechende unendliche Wirkung erzeuge, so daß auch die Welt – Werk und Bild des unendlichen Gottes – unendlich sein wird). Der Vorwurf, den J. de Lugo macht, lautet: »Es ist offensichtlich, daß Gott kein eindeutiger Erzeuger ist, nichts anderes ist mit ihm identisch, so daß sein Ergebnis kleiner als seine Macht ist. Deshalb ist es auch nicht notwendig, daß sich seine Macht das Unendliche erzeugend zeigt; es genügt, die Sache in Einklang mit Gott zu bringen und zwar als ein an ihm Anteil nehmendes Wesen.«³¹

In Hinblick auf die wissenschaftliche Motive genügt es, um die oben gestellte Fragen zu beantworten, sich die Tatsache bewußt zu machen, daß gerade jene Wissenschaftler und Philosophen, die den neuen wissenschaftlichen Erkenntnissen am meisten beigetragen haben, wie beispielsweise Kepler, Tycho Brahe und sogar Galilei, dazu nicht geneigt waren, die These von der aktuellen Unendlichkeit des Universums und insbesondere die These von der unendlichen Zahl der Welten im Universum zu übernehmen. Dabei ist Keplers Reaktion auf Giordano Brunos These von der Unendlichkeit des Universums und der Unendlichkeit der Welten signifikant. In seinem Werk *De stella nova* (1606) äußert er eindeutig seine Befürchtung, »daß man in einem solchen Universum (d.h. wie es Giordano Bruno darstellt) jeden festen Punkt (der dem Menschen als Orientierung bei der Erkenntnis des Universums dienen kann), jede Bestimmtheit des Ortes verlieren wird.« Es ist nämlich die Rede von der Angst vor dem Verlust des Systems und der Ordnung in der Welt,³² ohne die sich der Mensch »im Unendlichen ohne Grenze und Mittelpunkt« verlieren wird. Gerade Keplers Reaktion, die sich nicht so sehr auf die »Revolution« von Kopernikus wie auf die infinitistische Kosmologie Giordano Brunos und auf ihre theologische und letztendlich anthropologische Implikationen bezieht, weist eben darauf hin, daß sowohl bei der Übernahme als auch bei der Verwerfung der These von der Unendlichkeit gerade metaphysische Motive eine vorherrschende Rolle spielten. Dabei läßt sich Kepler in seinen Überlegungen noch immer von der Frage nach dem »besten Ort« im Universum, nach dem »locus principalis« im Universum, leiten, was wiederum eng mit der Frage nach der Mittelstellung der Erde, der Einzigartigkeit ihrer Lage im Universum verbunden ist (eine These, die der Überzeugung dient, daß Gott alles wirklich wegen des Menschen geschaffen hat, dessen Wohnstätte die Erde ist, die zwar gemäß dem aristotelisch-neuplatonischen Weltbild den niedrigsten und schlechtesten Platz im Universum einnimmt, jedoch im Einklang mit dem christlichen Wertungssystem zugleich eine außerordentliche Position in Hinblick auf den Menschen hat – der als Ebenbild Gottes geschaffen ist). Beim Bestreiten der infinitistischen Konzeption beruft sich Kepler gerade auf die theologische Argumente, indem er die Frage stellt: wenn die Erde keine einzigartige Erscheinung im Universum darstellt (falls also im unendlichen Universum auch andere bewohnte Welten existieren), wie kann dann alles wegen des Menschen geschaffen sein und wie kann der Mensch dann der Herr über alle Werke Gottes sein.³³ Indem Kepler gerade um die Erhaltung der anthropozentrischen Position besorgt ist, versucht er sogar unter Verwendung von wissenschaftlichen Argumenten zu zeigen, daß beispielsweise die Entdeckungen Galileis, die dieser mit Hilfe des Fernrohres gemacht hatte, die infinitistische Konzeption von Giordano Bruno nicht bestätigen.³⁴ Jedes der erwähnten Momente enthält etwas, was auch Petrićs Motiv gewesen sein konnte, die Konzeption der Endlichkeit (und der Einheitlichkeit der Welt – des Sonnensystems zusammen mit der Region der Fixsterne) beizubehalten. Demgegenüber scheint das Bestehen auf der Unendlichkeit des Raumes zur Neubestimmung (was, wie schon erwähnt, gerade für die neuplatonische Strömung innerhalb der Renaissancephilosophie charakteristisch ist) des Verhältnisses zwischen Gott und Welt unmittelbar zu dienen. Bei Petrić, bei dem der Faktor des Willens Gottes in der Deutung der Wirklichkeit am ausdrucksvollsten vorhanden ist und bei dem die Kontingenz der endlichen Welt am meisten zum Ausdruck kommt (wobei wir weder die Zeit /der Gegenreformation/ noch die Umstände, in denen er schreibt, nicht außer Acht lassen dürfen), beruht die Garantie der Verständlichkeit der Welt / Ingesamtheit auf der Behauptung, wonach sich Gott dem Menschen durch alles Geschaffene offenbart (»Er schuf alles, damit ihn der Mensch durch alles erkenne«).³⁵ Und ein solcher Gott, der schafft, um sich dem Menschen zu offenbaren (folglich ist der Mensch das Ziel und der Zweck der Schöpfung als auch des kosmischen Geschehens; Petrić verteidigt also in gewisser Weise die Bevorzugung der menschlichen Position im Universum und zwar ohne Rücksicht auf die negative Bewertung der Lage und der Bedeutung der Erde), als »alles, was ist, und alles, was sein kann«, braucht den unendlichen Raum als Bedingung seiner Manifestation, so daß also die Unendlichkeit des Raumes die Bedingung der Verwirklichung, des Erscheinens des Neuen darstellt. Wozu dient also Petrić diese Trennung oder wenigstens Unterscheidung zwischen der endlichen Welt und des unendlichen (leeren) Raumes, wenn über diese überhaupt nicht gesprochen werden kann, da er auch die Welt (offensichtlich in einem breiteren Sinne des Wortes) für endlich und unendlich hält? Vielleicht decken sich seine Motive der Beibehaltung der endlichen Welt zusammen mit ihrem Mittelpunkt – der Erde – mit Keplers Motiven, wenn er die These von der Einheitlichkeit unserer Welt vor der infinitistischen Konzeption und vor der These von der unendlichen Zahl der Welten verteidigt. Die These von der Unendlichkeit des Raumes »nach außen« ist ausdrücklich durch ontotheologische Gründe bedingt. Der Raum ist für ihn eigentlich, da ihn Gott ständig schafft, unendlich als eine unendliche Möglichkeit der Realisation des Neuen.

Falls wir schließlich unser Augenmerk darauf richten, was für einen Widerhall die Behauptungen dieser drei Denker, die in ihre Systeme der Weltdeutung den Begriff des Unendlichen eingeführt haben, gefunden haben, ist folgendes festzustellen: falls eines der wesentlichen Momente im Rahmen der im sechzehnten und siebzehnten Jahrhundert stattgefundenen Umformung des Weltbildes gerade die Einführung des Begriffs der Unendlichkeit ist, dann haben auch die philosophischen Systeme von Cusanus und Bruno innerhalb dieses Prozesses eine wichtige Rolle gespielt. Jedoch scheinen die Implikationen dieses Prozesses von größerer Bedeutung auf der metaphysischen beziehungsweise anthropologischen Ebene als auf der wissenschaftlichen Ebene gewesen zu sein. Die Einführung des Begriffs der Unendlichkeit in die Weltdeutung und die Eröffnung des Universums (in Hinblick auf das Unbekannte, das Neumögliche) bedeutete vor allem das Überschreiten der Grenzen des menschlichen Geistes, wie dies Bruno in seinem Werk *Das Abendmahl am Aschermittwoch* explizit darstellt.³⁶ Hier können wir uns leider mit einer genaueren Analyse der Auswirkungen der Einführung der Idee der Unendlichkeit in die Weltdeutung nicht eingehend beschäftigen, da es sich um ein sehr komplexes Thema handelt (das außerdem einen interdisziplinären Zugang zu diesem Thema erfordert). Es scheint, daß für die Formulierung der neuen wissenschaftlichen Theorien und für die Grundlegung der neuen Physik, als auch für den weiteren Fortschritt der Wissenschaften überhaupt, Petri's Konzeption des unendlichen (leeren) Raumes fruchtbarer als die Konzeption der Unendlichkeit der Welt / des Universums selbst (worauf auf Grund der Rezeption seiner Konzeption seitens der späteren Philosophen und Wissenschaftlern von Gassendi bis More zu schließen ist)³⁷ gewesen ist.³⁸ Tatsache ist, daß die These von der Unendlichkeit der Welt primär von metaphysischer Bedeutung war, wobei aber ebenso eine Tatsache ist, daß dies eine der Voraussetzungen der Herausbildung der neuzeitlichen Wissenschaften war, für die vor allem die Entwicklung und der Fortschritt bestimmend sind...

Die These von der Unendlichkeit der Welt hat beim Abbau des alten Weltbildes unbestritten eine wichtige Rolle gespielt, wobei die Auflösung der Grenzen der Welt die Voraussetzung für die Aufhebung der Bedeutung der aristotelischen Physik und für die Notwendigkeit der Bildung der neuen Wissenschaft überhaupt lieferte.

ÜBERSETZT VON TIHOMIR ENGLER