

THEOLOGISCHE UNENDLICHKEITSSPEKULATION ALS ENDLICHER WELTENTWURF

|| Der menschliche Selbstvollzug im Aenigma des Globusspiels bei
Nikolaus von Kues

Von Martin Thurner, München

Zu den faszinierendsten Erfahrungen der Cusanus-Lektüre gehört das Staunen darüber, wie es Cusanus in seinem unlängst in der kritischen Gesamtausgabe vorgelegten Dialog *Über das Globusspiel*¹ gelingt, die tiefsten Sinnzusammenhänge nicht nur mit spielerischer Leichtigkeit in sinnenfälliger Gestalt darzustellen, sondern darüber hinaus die spielerische Leichtigkeit selbst als den tiefsten Sinnzusammenhang alles Sinnenfälligen zu erweisen. Diese mir in einer derartigen Intensität nur noch von Mozarts Klarinettenkonzert her vertraute Übereinstimmung in der Leichtigkeit des Spiels als Grund von Darstellungsform *und* Gehalt soll in der Gliederung der folgenden Überlegungen zum Grundgedanken von *De ludo globi* im Fortgang »vom nach außen hin Offenbaren zum innerlich Verborgenen« nachvollzogen werden.² Einleitend gilt es aufzuweisen, inwiefern die Vermittlung des philosophischen Gedankens durch eine sinnliche Darstellungsgestalt wie das Globusspiel die dem cusanischen Denken eigentümliche Erkenntnisweise ist. Sodann sind die sinnenfällige Gestalt des Spieles selbst sowie sein »mystischer Sinn«³ darzulegen. In der Interpretation des Globusspiels als aenigmatischer Selbstdarstellung der Wesenswirklichkeit endlicher Intellektualität soll sich das Spiel als die eigentliche Tiefendimension des menschlichen Selbstvollzugs erweisen. Schließlich wird dies in der spezifisch cusanischen Bestimmung der höchsten Tätigkeit endlicher Geistnatur, dem Verständnis der Theologie als Spiel, begründet.

¹ NICOLAI DE CUSA, *Dialogus de ludo globi*. Opera omnia IX, edidit commentariisque illustravit J. G. Senger (Hamburg 1998).

² *De ludo* II: h IX, N. 104, Z. 7f. Die Stellenangaben zu den cusanischen Schriften beziehen sich – sofern nicht anders angegeben – auf die Heidelberger Akademieausgabe der *Opera omnia* (Leipzig-Hamburg 1932ff.). Die Übersetzungen werden, soweit vorhanden, gebracht – stellenweise leicht modifiziert – nach NvKdÜ. Die bei den Übersetzungen vorgenommenen leichten Modifikationen sind nicht eigens gekennzeichnet. Folgende Übersetzungen der NvKdÜ-Reihe wurden benutzt: *Über das Globusspiel*, H. 13 (1978) – *Sichtung des Korans*, H. 20b (1990) – *Über den Beryll*, H. 2 (1977) – *Über den Ursprung* (1967) – *Dreiergespräch über das Können-Ist*, H. 9 (1973) – *Die belehrte Unwissenheit*, Buch I, H. 15a (1970) – *Die höchste Stufe der Betrachtung*, H. 19 (1986). – Die Übersetzungen von *De visione Dei* und *De theologicis complementis* folgen der lateinisch-deutschen Ausgabe von Dupré.

³ *De ludo* I: h IX, N. 54, Z. 17.

1. »*per speculum videmus in aenigmate*«

Schon im Titel der Schrift *Vom Globusspiel* ist zum Ausdruck gebracht, dass der philosophische Gedanke hier an einem sinnlich-konkreten Phänomen der menschlichen Lebenswelt vermittelt wird, einem Kugelspiel nämlich, auf dessen Elemente, Regeln und Verlauf Cusanus in den argumentativ tragenden Passagen auch immer wieder zu sprechen kommt. Verschiedentlich wird dies auf die pädagogische Intention der Schrift zurückgeführt, die ja als Dialog mit zwei jugendlichen Mitgliedern der bayerischen Herzogsfamilie gestaltet ist.⁴ Dass sich die Bedeutung dieser Vorgehensweise darin aber nicht erschöpft, wird insbesondere an jenen cusanischen Schriften ersichtlich, die in der Überschrift ebenso den Bezug auf das sinnliche Darstellungsmedium des Gedankens aufweisen, ohne in Dialogform mit pädagogischer Motivation verfasst zu sein.⁵ Die Tatsache, dass Cusanus sein Denken vielfach unter derartigen Titeln darlegt und an zahllosen Stellen in seinem Werk auf sinnlich-konkrete Darstellungsformen zurückgreift,⁶ legt vielmehr nahe, dass diese Vorgehensweise in der spezifisch cusanischen Erkenntnismethode selbst ihren Grund hat.

Dass und warum dies so ist, lässt sich an einem Zitat aufzeigen, das Cusanus wiederholt anführt, um die Eigenart der Erkenntnisbewegung seines Denkens zu charakterisieren: *per speculum videmus in aenigmate – wir sehen gleichsam durch einen Spiegel und im Rätselbild.*⁷ Der originale Kontext dieser Aussage gibt einen Hinweis darauf, worin der verborgene Bezugspunkt zu sehen ist, von dem her Cusanus seine Erkenntnismethode entwickelt: Er zitiert hier 1 Kor 13,12, wo Paulus die Weise beschreibt, wie der Mensch unter den Bedingungen seiner irdischen Existenz erkennt. Ebenso lässt sich auch die Methode des cusanischen Denkens als ein Konzept von Erkenntnis

⁴ So beispielsweise bei K. FLASCH, *Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung* (Frankfurt/M. 1998) 576. In die Tradition jener Spiele, die »Belehrung, Ermahnung und moralisierender Kritik« dienen, wird das cusanische Globusspiel eingeordnet bei H. G. SENGER, *Globus intellectualis. Geistsphäre, Erkenntnis-sphäre und Weltsphäre bei Plotin, Nikolaus von Kues und Francis Bacon*, in: *Concordia discors. Studi su Niccolò Cusano e l'umanesimo europeo offerti a Giovanni Santinello*, hg. v. G. Piaia (Padova 1993) 275–307, hier: 288f.

⁵ Gemeint sind hier die Schriften *De beryllo* (Die Brille) sowie *De venatione sapientiae* (Die Jagd nach Weisheit); in *De apice theoriae* (h XII, N. 16, Z. 6) bezeichnet Cusanus seine ansonsten unter dem Titel *De visione dei* zitierte Schrift als *De icona sive visu dei*, also ebenfalls unter Bezugnahme auf das sinnliche Vermittlungsmedium des Gedankens.

⁶ Einen Überblick mit zahlreichen Beispielen und Verweisen auf die philosophiegeschichtlichen Quellen gibt dazu W. BEIERWALTES, *Der verborgene Gott. Cusanus und Dionysius*, in: Ders., *Platonismus im Christentum* (Frankfurt/M 1998) 130–171, hier: 148–156.

⁷ *De beryllo*: h²XI/1, N. 15, Z. 1f. Parallelstellen und Quellenbelege sind angeführt in der *Adnotatio* 4 der kritischen Ausgabe von *De beryllo* (Ebd. S. 101f.).

erschließen, das der kreatürlich-endlichen Verfasstheit des Menschen Rechnung trägt, wie sie der biblisch-christlichen Auffassung entspricht. Dies bedeutet konkret, dass die cusanische Erkenntnismethode als die philosophische Vermittlung zweier sich aus dem christlichen Glauben ergebender Vorentscheidungen Gestalt gewinnt: der unendlichen Differenz zwischen Schöpfer und Geschöpf einerseits und der Positivität der von Gott in seinem Schöpfungsakt intendierten leib-geistigen Einheit des Menschen andererseits. In der erkenntnistheoretischen Konsequenz aus diesen beiden Positionen zeigt sich ihr innerer Zusammenhang: Der Mensch kann den in seiner geistigen Natur gesuchten letzten Grund nicht unmittelbar erkennen, sondern ist dazu auf die Vermittlung seiner sinnlichen Natur verwiesen.

Dies hat nun weittragende Konsequenzen für das Verständnis und die darin implizierte Wertung der sinnlich wahrnehmbaren, konkreten Weltwirklichkeit. Soll der Mensch das ihm mit seiner Geistbegabung schöpfungsmäßig eingestiftete Ziel der Gotteserkenntnis erreichen, und bleibt er aber zugleich in seiner Endlichkeit stets auf die Sinneswahrnehmungen angewiesen, so muss die sinnlich wahrnehmbare Wirklichkeit selbst die Qualität haben, den Menschen zur Gotteserkenntnis hinzuführen. Die Einsicht, dass die Welt für den Menschen die Bestimmung hat, ihm Gott zu offenbaren, wird von Cusanus in einem Gedanken radikalisiert, in dem die biblische Anthropozentrik in unüberbietbarer Weise philosophisch eingeholt wird: In der Bezogenheit auf den Menschen besteht der eigentliche Sinn aller Wirklichkeit, da Gott die Welt allein aus dem Grund erschaffen hat, um sich darin selbst dem Menschen in sinnenfälliger und so diesem zugänglicher Gestalt zu offenbaren (*est igitur mundus creatus, ut in ipso videatur creator*).⁸ Der freie Entschluss Gottes, mit dem Menschen einen Empfänger seiner Offenbarung zu schaffen, ist demnach der primäre Grund der Schöpfung, aus dem die Notwendigkeit der Setzung von nicht mit dem Menschen identischer endlicher Weltwirklichkeit sekundär abgeleitet ist: »Gott hat alles zur Offenbarung seiner Herrlichkeit geschaffen. . . Seine Herrlichkeit ist aber nur Einsichtigen erkenntlich. So hat Gott, um erkannt zu werden, die vernunftbegabten Geschöpfe, die in der Lage sind, über Herrlichkeit und Wahrheit zu entscheiden, erschaffen, und um ihretwillen alle niederen Geschöpfe.«⁹ In der Schöpfungsintention ist die sinnliche Wirklichkeit insofern inbegriffen, als Gott »sich den Substanzen, die mit Erkenntniskraft begabt sind, damit sie seine Wahrheit sehen können, in der Weise, in der sie ihn erfassen können, als sichtbaren zeigen muss.«¹⁰

⁸ *De ludo* II: h IX, N. 82, Z. 29.

⁹ *Crib. Alk.* II: h VIII, N. 133, Z. 3–10.

¹⁰ *De beryl.*: h ²XI/1, N. 4, Z. 6–8.

In der Bedeutung, die bei Cusanus der sinnenfälligen Welt als der Weise, wie Gott sich dem Menschen offenbart, zukommt, erweist sich sein Gedanke als die philosophische Vermittlung der Herzmitte des Christentums: Das cusanische Denken ist *Philosophie der Inkarnation*. Die eine Gotteserkenntnis für den Menschen überhaupt erst ermöglichende offenbarmachende Bewegung Gottes ins Sinnlich-Konkrete wird von Cusanus im Traktat *De principio* auch ausdrücklich auf Christus zurückbezogen. Ausgehend von der im Anschluss an die Vulgata-Übersetzung als Selbstdefinition Jesu verstandenen Aussage *principium, qui et loquor vobis* (Joh 8,25), deutet Cusanus den Hervorgang der sinnlichen Weltwirklichkeit als im ewigen Schöpfungswort vermittelte Selbstoffenbarung Gottes und begreift so die Schöpfung selbst als inkarnatorisches Sprachgeschehen: »Wenn du daher die Worte Jesu im Evangelium: »Der Ursprung, als der ich zu euch spreche, wohl beachtest, so erhellen sie von sich aus das Verständnis. Das Fleisch gewordene Wort spricht nämlich, d. h. das Wort, das zugleich Gott, der Ursprung, ist, spricht in sinnfälliger Weise. Und das ist nicht schwer zu fassen, dass die ewige Idee des Seins in dem, was das Wort in sinnfälliger Weise ist, spricht. . . Ausprechen der Idee ist deren Offenbarung oder Enthüllung.«¹¹ Aus der christlichen Grundtatsache der inkarnatorischen Offenbarung ergibt sich die zunächst paradox anmutende Konsequenz, dass der Mensch nur dann Gott finden kann, wenn er sich in die Welt hineinbegibt. Wie nahe Cusanus dem Inkarnationsgedanken als der Mitte des Christentums gekommen ist und wie fast durchgängig dies aus vermeintlich christlicher Intention heraus verfehlt wird, dafür ist die Kritik des Kartäusers Vinzenz von Aggsbach daran signifikant, dass Cusanus in seiner Schrift *De visione dei* durch eine *sensibilis ymago* zur mystischen Theologie führen wolle und dadurch gleich den Juden handle, »die sich nach der göttlichen Erscheinung und Offenbarung ein Götzenbild gemacht« hätten.¹² Demgegenüber war Cusanus sich dessen bewusst, dass christliche Mystik Gott nie unmittelbar, sondern nur in der Welt finden kann. Der christliche Mystiker vermag vielmehr jene Dignität zu entdecken, die den konkreten Phänomenen der Sinnenwelt zuinnerst eigen ist, weil sie den Sinn haben, Gott zu offenbaren: »Was will der Schöpfer,

¹¹ *De princ.*: h X/2b, N. 16, Z. 1–8. Im Hinblick auf die in diesem Gedanken vermittelten schöpfungphilosophischen Implikationen der Fleischwerdung des göttlichen Sohneswortes wird deutlich, dass das cusanische Inkarnationsverständnis und die an dessen Zentralität anknüpfende Deutung des cusanischen Denkens als *Philosophie der Inkarnation* nicht auf das Datum der zeitlichen Geburt Jesu Christi in Bethlehem restringiert sind, sondern vielmehr die tiefere Bedeutungsweite dieses heilsgeschichtlichen Ereignisses reflektieren.

¹² Vgl. den Brief des Vinzenz von Aggsbach vom 19. 12. 1454 an Johannes von Weilheim; ediert in: E. VANSTEENBERGHE, *Autour de la docte ignorance. Une controverse sur la théologie mystique au XV^e siècle*. BGPhMA XIV,2–4 (Münster 1915) 204–212, hier: 205.

wenn er aus einem Dornbusch durch die Bewegung des Himmels und das Werkzeug der Natur eine so schöne und duftende sinnenfällige Rose hervorbringt? Was anderes kann geantwortet werden, als dass jene bewunderungswürdige Vernunft in diesem ihrem Wort sich kundzutun beabsichtigt, wie groß ihre Weisheit und ihr Verstand ist und was der Schatz ihrer Herrlichkeit ist, wenn sie so leicht eine solche Schönheit, so prächtig im Ebenmaß, vermittelt eines sinnenfälligen kleinen Dinges in den erkenntnisfähigen Sinn legt mit der Bewegung der Freude und der süßesten Harmonie, welche die gesamte menschliche Natur aufheitert?¹³

Wenn Cusanus die Welt als »sichtbare Erscheinung des unsichtbaren Gottes« begreift, die »ihren Schöpfer offenbart, dass er erkannt werde«,¹⁴ so ist damit aber auch gesagt, dass die Zuwendung zur sinnlichen Wirklichkeit, wie notwendig sie für den Menschen auch sein mag, niemals Zweck an sich selbst ist. Die Offenbarungsqualität kommt der Welt nur zu, weil sie selbst Verweisfunktion hat. Ihre Sichtbarkeit hat den Sinn, das Unsichtbare in einer für den Menschen zugänglichen Weise darzustellen. Dieser ihrer Bestimmung können die konkreten Phänomene der sinnlichen Wirklichkeit entsprechen, weil sie ontologisch in der Tradition des platonischen Bild-Gedankens als Rätselspiegel begriffen sind: »Alle unsere weisen und gott-erleuchteten Lehrer stimmen darin überein, dass die sichtbaren Dinge in Wahrheit Bilder der unsichtbaren Dinge sind, und dass der Schöpfer auf diese Weise wie im Spiegel und Rätsel für die Geschöpfe dem erkennenden Blick zugänglich wird.«¹⁵ Da der Mensch Gott »auf symbolische Weise« erkennt,¹⁶ indem er das im Sinnlichen verborgen offenbare Geistige entdeckt, wird Philosophie zur *aenigmatica scientia*.¹⁷ Worin der Grundvollzug der menschlichen Erkenntnisbewegung besteht, geht daraus hervor, dass der Mensch das Sinnliche, sobald er es als Aenigma des Geistigen erkennt, bereits transzendiert hat. Weil es, wenn wir Gott »auf symbolische Weise zu erkunden intendieren, notwendig ist, das einfache Gleichnisbild zu übersteigen«,¹⁸ verwirklicht sich Philosophie als unendliche Transzendenzbewegung. Da in einem Rätselgleichnis die Ähnlichkeit mit dem in ihm Dargestellten zunehmen kann (wie dies etwa in den mathematischen Symbolen aufgrund ihrer Abstraktheit der Fall ist),¹⁹ nie aber zur genauen Gleichheit

¹³ *De beryl.*: h²XI/1, N. 68, Z. 4–12.

¹⁴ *De poss.*: h XI/2, N. 72, Z. 6–9. Vgl. auch *De ludo* II: h IX, N. 78, Z. 7: theophania sive divina apparitio.

¹⁵ *De docta ign.* I, 11: h I, S. 22, Z. 3–6 (N. 30).

¹⁶ Ebd. Z. 7.

¹⁷ *De beryl.*: h²XI/1, N. 7, Z. 11.

¹⁸ *De docta ign.* I, 12: h I, S. 24, Z. 15f. (N. 33).

¹⁹ Vgl. ebd. I, 11: S. 22, Z. 21f. (N. 31).

wird,²⁰ ermöglicht das aenigmatische Verständnis der Wirklichkeit eine Weise der Gotteserkenntnis, in der die absolute Differenz Gottes gewahrt bleibt. Die Erkenntnis *per speculum in aenigmate* impliziert das Bewusstsein der *dissimilitudo* jeder *similitudo* und erweist sich so als Methode einer *docta ignorantia*, ohne deren Voraussetzung die Zuwendung zur sinnlichen Weltwirklichkeit tatsächlich zum Götzendienst wird.²¹

2. Das *aenigma* des Spieles

Zu den schönsten Erfahrungen der Cusanus-Lektüre gehört die Faszination darüber, wie Cusanus seine eigene Erkenntnismethode, in der symbolischen Durchdringung des Sichtbaren das Unsichtbare zu entdecken, selbst einzulösen vermag. Mit einer sich in unendlicher Freude ausdrückenden Leichtigkeit sucht und findet er unzählige Rätselgleichnisse, in denen das Unendliche selbst mit ebensolcher Leichtigkeit spekuliert werden kann. Den höchsten Grad an Vollendung erreicht die cusanische Erkenntnisbewegung *medio aenigmatico*²² neben dem in *De visione dei* meditierten *Bild des Alleslebenden* im Aenigma des Globusspieles aus dem gleichnamigen Spätwerk (1462–63), weil letzteres von einer Integrationskraft ist, die alle wesentlichen Momente des cusanischen Gedankens in ihrem Zusammenhang zu vermitteln vermag.

Elemente, Regeln und Verlauf des Spieles sind kurz zusammenzufassen: Gespielt wird mit einer Kugel, nach der das Globusspiel benannt ist und auf deren besonderer Form seine Eigenart beruht. Der Spielglobus hat die Gestalt einer eingedellten Kugel, die aus der »konvexen Oberfläche einer größeren Kugelhälfte« und der »konkaven Oberfläche einer kleineren Kugelhälfte« besteht, »zwischen denen der Körper des Globus enthalten« ist. Aufgrund seiner »konkaven Halbkugelgestalt« ist dem Globus eine »schneckenförmig oder spiralig in einer Kurve gedrehte Bewegung« eigen, die »weder ganz gerade noch auch ganz gekrümmt« ist. Wird der Kugel vom Spieler im Wurf ein Impuls mitgeteilt, so »verlangsamt der schwerere und körperhafte Teil des Globus jene Bewegung und zieht sie auf sich als Mitte zurück.«²³ Die Dimensionen, innerhalb derer sich alles abspielt, erstrecken sich zwischen dem Punkt, »wo wir stehen, wenn wir den Globus werfen«, und der »Mitte des Feldes«, das zugleich das Zentrum »eines Kreises« ist, der konzentrisch in sich »noch neun weitere Kreise« umschließt. Die *lex ludi* besagt

²⁰ *De beryl.*: h²XI/1, N. 27, Z. 14f.

²¹ Vgl. *Apol.*: h II, S. 24, Z. 19–22.

²² *De sap.* II: h²V, N. 47, Z. 3.

²³ *De ludo* I: h IX, N. 4, Z. 1–12.

nun, dass »der Globus innerhalb des Kreises aus seiner Bewegung zur Ruhe kommen soll«, und »entsprechend der Zahl des Kreises, in dem der Globus stillsteht, man umso mehr gewinnt, je näher man dem Mittelpunkt kommt.«²⁴

3. Die *vis mystica*²⁵ des Spieles

»Wir alle staunen über dieses neue und vergnügliche Spiel, vielleicht weil in ihm eine hohe Spekulation dargestellt ist, die wir zu erklären bitten.«²⁶ In diesen den philosophischen Dialog über das Globusspiel eröffnenden Worten ist zugleich gesagt, dass sein Gedankengang im Ineinanderspiel von zwei Ebenen besteht. Im Hinblick auf das Stillbewusstsein des Cusanus und parallele Verwendungen²⁷ kann hier wohl davon ausgegangen werden, dass im ersten Wort dieses Satzes (*admiramur*) unter der Oberfläche seiner umgangssprachlichen Bedeutung auch auf seinen spezifisch philosophischen Sinn angespielt ist: Schon bei Platon²⁸ und Aristoteles²⁹ galt das Staunen als der Ursprungsakt der Philosophie, als Übergang von der Unmittelbarkeit des alltäglichen Bewusstseins hin zur Reflexion des Denkens. Diese Bedeutung ist hier integriert in das eingangs herausgearbeitete genuin cusanische Verständnis der Philosophie als *aenigmatica scientia*. Der Übergang von der vorphilosophischen zur philosophischen Erkenntnishaltung besteht hier im Entdecken des unter der Oberfläche des Sinnenfälligen verborgenen geistigen Grundes und wird vermittelt durch die Bestimmung des Sichtbaren als aenigmatischer Darstellung (*figuratio*) des Unsichtbaren. Die der ontologischen Grundbestimmung, dass »das Verborgene das Ziel des Offenbaren und das Innere das Ziel des Äußeren ist«,³⁰ entsprechende philosophische Erkenntnisbewegung ist der spezifische Sinn des von Cusanus in diesem Zusammenhang verwendeten Wortes »Mystik«. ³¹ Für die zugleich die sinnliche Erscheinung auf ihren geistigen Grund hin transzendierende philosophische Rückinterpretation von aenigmatischen Darstellungen auf ihr unsichtbares Urbild prägt er hier den Begriff der *mysticatio*.³²

²⁴ Ebd. N. 50, Z. 6–11.

²⁵ Ebd. N. 54, Z. 17.

²⁶ Ebd. N. 1, Z. 8–10.

²⁷ Vgl. z. B. *De mente* 1: h²V, N. 51, Z. 12–15.

²⁸ *Theait.* 155 d 2f.

²⁹ *Met.* 982 b 12f.

³⁰ *De ludo* II: h IX, N. 104, Z. 7f.

³¹ Vgl. z. B. ebd. I: N. 54, Z. 1; N. 60, Z. 1; ebd. II N. 89, Z. 2.

³² Ebd. N. 62, Z. 1. Aufschlussreich ist in diesem Zusammenhang die Beobachtung SENGERS (wie Anm. 4) 285, Anm. 35, nach der sich für dieses Wort bei Cusanus sonst keine Belege

Die im Globusspiel repräsentierte »nicht geringe Philosophie«³³ lässt sich im Versuch erschließen, nacheinander der *mystica sententia*³⁴ der drei Konstitutivelemente des Spieles, nämlich Mittelpunkt, Kreise des Spielfeldes und Wurf des Globus, auf die Spur zu kommen.

3.1 Der Mittelpunkt

In der *figura descriptionis* des Globusspiels erscheint der Mittelpunkt als der selbst »in der Tiefe verborgene« Grund, der »alle Kraft einfaltend in seiner Einfachheit verbirgt.«³⁵ In den aus ihrem Bezug zum Zentrum konstituierten Kreisen wird offenbar, worin dessen verborgene Wesensbestimmung besteht: Wenn alle Kreise »Darstellungen der Rundheit« sind, und »in jedem Runden das Runde selbst sein muss«,³⁶ erweist sich das Zentrum als *perfectissima rotunditas*, die runder nicht sein kann. Da die vollkommene Rundheit »nur eine Höhe hat, die überall gleich weit vom Mittelpunkt entfernt ist«, und »mehrere Linien ja nicht genau gleich sein können«, ist »der äußerste Grad des Runden im unteilbaren Punkt eingegrenzt« und somit »alles Runde im unausgedehnten Punkt begründet.«³⁷ Die im Punkt bestehende vollkommene Rundheit hat demnach die Gestalt einer unendlichen Kugel, deren Mittelpunkt überall und deren Umfang nirgends ist,³⁸ wo Zentrum und Zirkumferenz dasselbe sind.³⁹ Indem Cusanus hier eine Bestimmung auf den Mittelpunkt des Globusspielfeldes bezieht, die nach ihrer Herkunft aus der platonisch-pseudohermetischen Tradition⁴⁰ und nach ihren Belegen in an-

finden, denn daraus geht hervor, dass es sich hierbei um eine bewusste Neubildung handelt, die sich aus den spezifischen Erfordernissen des Globusspielgedankens ergab.

³³ *De ludo* I: h IX, N. 2, Z. 5f.

³⁴ Ebd. II: N. 61, Z. 13.

³⁵ Ebd. N. 103, Z. 12–20. Vgl. zur Bedeutung des Punktes bei Cusanus auch: G. VON BREDDOW, *Der Punkt als Symbol*, in: Dies., Im Gespräch mit Nikolaus von Kues: BCG, Sonderbeitrag zur Philosophie des Cusanus (Münster 1995) 85–98.

³⁶ *De ludo* II: h IX, N. 69, Z. 3–5.

³⁷ Ebd. I: N. 8, Z. 7–N. 9, Z. 14.

³⁸ Vgl. ebd. II: N. 83, Z. 2–N. 84, Z. 6.

³⁹ Vgl. ebd. II: N. 69, Z. 21.

⁴⁰ Vgl. dazu die Stellenverweise zu N. 84, Z. 1 im Quellenapparat der kritischen Ausgabe von *De ludo globi* sowie die diesbezüglichen bis auf die von Parmenides vollzogene Gleichung der Seinsvollkommenheit mit einer Kugelmasse zurückverweisenden Quellen- und Literaturangaben bei Senger (wie Anm. 4) 277f.; ergänzend könnte hingewiesen werden auf: K. HARRIES, *The Infinite Sphere. Comments on the History of a Metaphor*, in: JHP 13 (1975) 5–15; E. J. BUTTERWORTH, *Form and significance of the sphere in Nicholas of Cusa's De ludo globi*, in: *Nicholas of Cusa in Search of God and Wisdom*, hg. v. G. Christianson u. Th. M. Izbicki (Leiden u. a. 1991) 89–100.

deren cusanischen Schriften⁴¹ von Gott als der absoluten Seinsvollkommenheit ausgesagt wird, gibt er damit zu verstehen, dass im Kreismittelpunkt des Spieles Gott selbst in seiner seinsbegründenden Wirksamkeit zur Darstellung kommt.

Die traditionelle Metaphorik wird hier von Cusanus mit Elementen seiner eigenen Theorie des absoluten Prinzips reflektiert. Indem er die Kugel in ihrer Unendlichkeit mit dem unteilbaren Punkt identifiziert, denkt er die vollkommene Rundheit auf dem Hintergrund der Unendlichkeitsspekulation von *De docta ignorantia*⁴² als koinzidentale Größe: Weil sie als unendliche Kugel alles in sich umschließt, ist sie das Größte; weil sie als der unteilbare Punkt in allem ist, ist sie das Kleinste.⁴³ Die Eingrenzung von allem im unendlichen Mittelpunkt der absoluten Rundheit wird im Hinblick auf ihre seinsbegründend-kreative Wirksamkeit mit dem Begriffspaar Einfaltung und Ausfaltung (*complicatio-explicatio*)⁴⁴ umschrieben: Die Vielfalt aller Verwirklichungsformen von Rundheit sind der Möglichkeit nach im unteilbaren Punkt eingefaltet, denn »die Linie ist die Entwicklung (*evolutio*) des Punktes, Entwickeln aber ist das Ausfalten des Punktes selbst.«⁴⁵

3.2 Die Kreise des Spielfeldes

Die Ausfaltungen der in der punkthaften Einfachheit des absoluten Grundes verborgenen schöpferischen Kraft kommen in den Kreisen des Spielfeldes zur Darstellung. Darin, dass die Kreise durch ihren je eigenen Abstand vom Mittelpunkt her bestimmt sind,⁴⁶ kommt Abhängigkeit wie Verschiedenheit der Kreise von ihrem Seinsprinzip gleichermaßen zum Ausdruck. Ersteres gibt Cusanus zu verstehen, indem er das Verhältnis der Kreisperipherien zum Zentrum mit demjenigen der Akzidentien zur Substanz vergleicht⁴⁷ und damit einen Ausdruck auf den Mittelpunkt bezieht, mit dem er andernorts⁴⁸ den absoluten Bestandsgrund aller Dinge zu begreifen sucht. Die Differenz der Kreise zu ihrem Einheitsprinzip ergibt sich daraus, dass es »nicht möglich ist, dass viele Kreislinien den gleichen Abstand vom Mittelpunkt haben«, und daher dem kreativen Selbstaufschluss der unendlichen Einheit endliche *Vielheit* und *Andersheit* folgen.⁴⁹

⁴¹ Vgl. z. B. *De docta ign.* I, 12: h I, S. 25, Z. 11f. (N. 34).

⁴² Vgl. insbesondere ebd. I, 4.

⁴³ Vgl. *De ludo* I: h IX, N. 10, Z. 5–8; ebd. II: N. 84, Z. 1–5.

⁴⁴ Vgl. *De docta ign.* II, 3.

⁴⁵ *De ludo* I: h IX, N. 10, Z. 10f.

⁴⁶ Vgl. ebd. II: N. 79, Z. 12–16.

⁴⁷ Ebd. N. 76, Z. 3–5.

⁴⁸ Vgl. *De ap. theor.*: h XII, N. 4, Z. 5f.

Die ontologische Bestimmung der Ausfaltungen des absoluten Grundes kommt in den Kreisen des Spielfeldes insofern zur Darstellung, als die Ausdifferenzierung des mit der Kugel koinzidierenden Punktes in eine Vielzahl voneinander unterschiedener Kreisperipherien ein Verlassen der vollkommenen Rundheit des Zentrums veranschaulicht. Da »in jedem Kreis der allen gemeinsame Mittelpunkt gesehen wird, näher in den näheren, entfernter in den entfernteren Kreisen«,⁵⁰ repräsentieren diese die kreatürlichen *Einschränkungen*⁵¹ der absoluten Seinsvollkommenheit. An der Darstellung der vielheitlichen Andersheit endlicher Wirklichkeit durch konzentrische Kreise wird schließlich ersichtlich, dass die Ausdifferenzierung des Einheitsgrundes durch eine *gradweise* Verendlichung seiner unendlichen Seinsfülle erfolgt.⁵²

Da sich der kreative Selbstaufschluss des absoluten Prinzips als stufenweiser *Abstieg der Einheit in die Andersheit* vollzieht,⁵³ stehen die verschiedenen Ausfaltungen zueinander in einem ihrem jeweiligen Seinsrang entsprechenden Verhältnis und bilden so in ihrer Gesamtheit ein wohlgeordnetes Strukturgefüge, das von Cusanus im Anschluss an den antiken Kosmos-Gedanken als *Universum* oder *Welt* begriffen wird.⁵⁴ Das in sich gestufte Ordnungsgefüge der Welt kommt im Globusspiel in den Kreisen des Spielfeldes zur Darstellung. Das verborgene Strukturprinzip des Universums und dessen Rückgründung in seinem absoluten Konstitutionsgrund spiegeln sich in den Zahlenverhältnissen der Kreise zu ihrem Mittelpunkt und untereinander.⁵⁵ Die seinsbegründende Gegenwart des absoluten Ursprungs in seinen Ausfaltungen wird hierbei durch das Verhältnis der Eins zu den anderen Zahlen veranschaulicht, denn »in der Zahl wird nichts außer dem Einen gesehen«,⁵⁶ weil alle Zahlen nichts als »Vervielfältigungen der Eins« sind.⁵⁷ Das die Vielheit je andersartiger Einschränkungen der unendlichen Einheit zur harmonischen Ordnung des einen Universums fügende Strukturprinzip wird in der Zehnzahl der Kreise des Spielfeldes versinnbildlicht. Cusanus hat »den Aufstieg dargestellt durch neun Kreise hin zum zehnten, der so Kreis ist, dass er Mittelpunkt ist, weil im Zehner jede Zahl die Grenze hat«. ⁵⁸ Der Zehner »ist das, was alle

⁴⁹ *De ludo* II: h IX, N. 79, Z. 16f.

⁵⁰ Ebd. N. 72, Z. 1–3.

⁵¹ Vgl. ebd. N. 66, Z. 20: *contractum*.

⁵² Vgl. ebd. N. 72, Z. 1; N. 73, Z. 3: *gradus*.

⁵³ *De coni.* I, 10: h III, N. 45, Z. 1f.

⁵⁴ *De ludo* I: h IX, N. 42, Z. 3.

⁵⁵ Der aenigmatische Gebrauch der Zahl ist bei Cusanus von pythagoreisch-neuplatonischen Quellen her gleichermaßen motiviert wie vom Schriftwort *Sap. Sal.* 11, 21, wonach Gott alles nach Maß, Zahl und Gewicht geordnet hat (vgl. *De stat. exper.*: h ²V, N. 162, Z. 4f).

⁵⁶ *De ludo* II: h IX, N. 79, Z. 11.

⁵⁷ Vgl. ebd. N. 85, Z. 3–9.

⁵⁸ Ebd. N. 72, Z. 12–14.

Unterscheidung in sich einfaltet,⁵⁹ weil er gemäß der »natürlichen Reihung« der Zahlen⁶⁰ die Summe von 1, 2, 3 und 4 ist und potenziert im gleichen Viererschritt im Hunderter als dem Quadrat und schließlich im Tausender als dem Kubus der Zehn die Zahlenreihe vollendet. Im Rückgriff auf die Zehn und die Vier als Strukturprinzipien werden die kreatürlichen Ausfaltungen des absoluten Grundes nun von Cusanus auf ihre aenigmatische Darstellung in den Kreisen des Spielfeldes bezogen und somit aus ihrem gestuften Abstand zur im Mittelpunkt veranschaulichten vollkommenen Seinsfülle bestimmt: »Jene unzählbare Menge von Umkreisen ist in neun Stufen geteilt, denn so nämlich werden wir durch jenes Reich, das mit der schönsten Ordnung geschmückt ist, stufenweise dorthin geführt, wo der allen gemeinsame Mittelpunkt und die besondere Kreislinie dasselbe sind.«⁶¹ Die aenigmatische Rückinterpretation der Kreise vollzieht sich so zunächst in einem Zehnerschritt als ein »Fortschreiten vom Verworrenen zum Unterschiedenen, vom Unvollkommenen zum Vollkommenen, von der körperlichen Natur zur geistigen.«⁶² An den äußeren Kreisen ist »auf mystische Weise (*mystice*) zu lesen« das verworrene Chaos, sodann die Elemente, die Gesteinskraft und schließlich die Wachstumskraft. Den Übergang zum geistigen Seinsbereich⁶³ markiert der mit der Sinneskraft identifizierte fünfte Kreis, dem im Fortschreiten zum Mittelpunkt die Kreise von Vorstellungskraft, Verstandeskraft, Einsichtskraft und Schau folgen.⁶⁴ Die Viererstruktur des Universums sieht Cusanus in der Anzahl der Elemente ausgedrückt, die er auf dem Spielfeld ebenfalls im Aufstieg vom Sinnlichen zum Vergeistigteren und somit in einer Weise einander zuordnet, mit der er das aristotelisch-geozentrische Weltbild revolutioniert.⁶⁵ »Das Reich des Lebens habe ich so dargestellt, und den Mittelpunkt ließ ich dem Licht der Sonne entsprechen, und die drei nächsten Kreise habe ich feurig gemalt, die andern ätherisch und drei gleichsam wässerig, welche im Erdschwarzen enden.«⁶⁶ Vom unsichtbaren inneren Mittelpunkt bis zum ausgedehntesten äußersten Kreis sind im Globusspielfeld somit alle möglichen Dimensionen der Wirklichkeit, vom selbst unsichtbaren Grund jeder Sicht-

⁵⁹ Ebd. N. 79, Z. 1.

⁶⁰ Vgl. *De coni.* I, 3: h III, N. 10, Z. 2.

⁶¹ *De ludo* II: h IX, N. 75, Z. 7–10.

⁶² Ebd. N. 105, Z. 1–7.

⁶³ Vgl. *De quaer.* 1: h IV, N. 20, Z. 5: *regio*; N. 28, Z. 1: *regnum*.

⁶⁴ Vgl. *De ludo* II: h IX, N. 104, Z. 14–24.

⁶⁵ Auf die Ähnlichkeit des Globusspielfeldes mit mittelalterlichen Diagrammen der Planetensphären sowie auf die Differenzen zur traditionellen Zuordnung der Elemente macht aufmerksam: P. M. WATTS, (Hg., Übers.), *Nicholas de Cusa, De ludo globi – The Game of the Spheres* (New York 1986) 28f.

⁶⁶ *De ludo* II: h IX, N. 78, Z. 12–14.

barkeit bis hin zur undurchdringbaren Grobheit der Materie, in Spiegelbild und Rätselgleichnis dargestellt.

3.3 Der Wurf des Globus

Neben dem Mittelpunkt und den Kreisen des Feldes bedarf es noch eines dritten Elementes, damit gespielt werden kann. Während im Zentrum Gott als der koinzidentale Seinsgrund und in den Kreisperipherien die Welt als die Gesamtheit seiner endlichen Einschränkungen repräsentiert sind, lässt sich jene in Gestalt der Kugel und ihres Wurfes mit ins Spiel kommende Größe als aenigmatische Darstellung des hier in seiner Konstellation mit Gott und Welt gesehenen Menschen enträtseln. Die leib-geistige Natur des Menschen spiegelt sich im Wurf des Globus insofern, als der Kugelkörper dem Leib, dessen Bewegung aber der Seele entspricht.⁶⁷ Die Kugelbewegung eignet sich zunächst aufgrund einer äußeren Analogie als Gleichnis für die menschliche Geistseele, weil sie wie diese »unsichtbar und unteilbar ist und keinen Raum einnimmt.«⁶⁸ In einem tieferen Sinn ist die Bewegung aber eine Wesensbestimmung der Seele selbst. Bereits in den ältesten Definitionen wird sie als »Ursprung und Quell der Bewegung«⁶⁹ begriffen und somit als dasjenige verstanden, was die von sich aus unbewegte Körperlichkeit belebt.⁷⁰ Innerhalb dieser Bestimmung kam es zur Unterscheidung verschiedener, in je höheren Stufen von Lebendigkeit verwirklichter Seelenpotenzen, denen eine je vollkommene Gestalt von Bewegung entspricht. Die Spitze nimmt dabei die dem Menschen eigene *Geistseele*⁷¹ ein, denn sie vollzieht eine kreis- bzw. kugelförmige und damit die vollkommenste Bewegung.

Das aus der platonischen Tradition stammende Motiv der sphärischen Bewegung der Geistseele⁷² wird von Cusanus im Globusspiel auf dem Hintergrund seiner eigenen, von der biblischen Vorgabe der Gottebenbildlichkeit her insbesondere in *De coniecturis* und *Idiota de mente* entfalten Philosophie der *mens* reflektiert.⁷³ Die »Nobilität«⁷⁴ der menschlichen Geistseele

⁶⁷ Vgl. ebd. I: N. 25, Z. 1f.

⁶⁸ Ebd. Z. 3.

⁶⁹ Vgl. PLATON, *Phaidros* 245 c 9.

⁷⁰ Vgl. *De ludo* I: h IX, N. 22, Z. 15; N. 23, Z. 6.

⁷¹ Ebd. N. 25, Z. 12: *anima intellectiva*.

⁷² Unmittelbare Quelle war dabei der *Parmenides-Kommentar* des PROKLOS; in sein Exemplar (Cod. Cus. 186) notierte Cusanus zur Stelle ed. Cousin 1161: *nota intelligere motui sp[h]erico assimilatur per philosophos* (marg. 554 in: CT III/2. 2 ed. Bormann). Der Gedanke von der Kugelgestalt des Menschen reicht zurück bis Platon (vgl. *Tim.* 44d4; *Symp.* 190a6f).

⁷³ Vgl. als ausführlichere Darlegung der im Folgenden auf die wesentlichen Elemente reduzierten Gedankenzusammenhänge: M. THURNER, *Die Einheit von Selbst-, Welt- und Gottesbezug*

wird von Cusanus darin begründet, dass in ihr »Gott als die unendliche Kraft, welche die vollkommenste ist, widerscheint«.⁷⁵ Aus dem Verständnis Gottes als absoluter Einheit all seiner kreatürlichen Ausfaltungen ergibt sich die Bestimmung des Menschen als *imago complicationis*.⁷⁶ Die Differenz zwischen dem endlichen Geist und seinem göttlichen Urbild besteht nun darin, dass der Mensch nicht wie Gott in vollkommener Wirklichkeit, sondern »nur der Möglichkeit nach alles in sich einfoldet. Der Selbstvollzug des endlichen Intellekts gestaltet sich als sukzessive Aktuierung des in seiner Wesensbestimmung vorgegebenen Potentials und besteht so in einer Erkenntnisbewegung, in der die Geistseele die in ihr abbildlich eingefaltete Kraft nacheinander in die Stufen von Sinnlichkeit, Verstand, Vernunft und Schau ausfoldet⁷⁷ und darin ihre Ähnlichkeit mit der punkthaften Seinsvollkommenheit Gottes verwirklicht: »Denn so wie der Mittelpunkt aller Kreise in der Tiefe verborgen ist, in dessen Einfachheit die Kraft ist, die alles einfoldet, ebenso ist im Mittelpunkt der Verstandesseele alles im Verstand Inbegriffene eingefaltet; es wird aber nur wahrgenommen, wenn diese Kraft durch aufmerksame Überlegung erregt und entfaltet wird.«⁷⁸ Mit dem Gedanken der im Erkenntnisprozess zu verwirklichenden Ähnlichkeit des Menschen zum absoluten Prinzip erhält neben dem Motiv der Bewegung des Intellekts auch dasjenige ihrer Kreishaftigkeit einen spezifischen Sinn. Da die Selbstentfaltung der Einheit des Geistes in die Andersheit von Sinnlichkeit, Verstand, Vernunft und Schau stets auf die Selbstverwirklichung des Geistes als Ziel bezogen ist und sich dementsprechend auch als Fortschritt zu immer vergeistigteren Ausfaltungsgestalten ereignet, findet sie in der Rückkehr des Geistes zu sich selbst ihre Vollendung. Die von der menschlichen Geistseele vollzogene Bewegung ist demnach eine kreis hafte: »Und ich finde dabei, dass die Seele sich selbst in kreisförmiger Bewegung bewegt, weil diese Bewegung ja auf sich selbst zurückgewendet wird.«⁷⁹

Aus der Bestimmung der kreis haften Erkenntnisbewegung als der Wirklichkeit des endlichen Geistes ergibt sich eine Definition der Seele, in der die aristotelische Kategorieneinteilung insofern außer Kraft gesetzt wird, als hier einer akzidentellen Bestimmung Substantialität zugesprochen wird. Weil »die

nach *Nikolaus von Kues*, in: Die Einheit der Person. Beiträge zur Anthropologie des Mittelalters. Richard Heinzmann zum 65. Geburtstag, hg. v. M. Thurner (Stuttgart u. a. 1998) 373–397.

⁷⁴ Vgl. *De theol. compl.*: h X/2a, N. 9, Z. 61.

⁷⁵ *De ludo* I: h IX, N. 33, Z. 2.

⁷⁶ *De mente* 4: h ²V, N. 74, Z. 21.

⁷⁷ Vgl. *De ludo* I: h IX, N. 26, Z. 10–18.

⁷⁸ Ebd. II: N. 103, Z. 12–16.

⁷⁹ Ebd. I: N. 32, Z. 5–7.

Natur der Vernunft nicht Vernunft sein kann ohne die Vernunftbewegung, durch die sie wirklich ist«, ist »die Bewegung, die sich selbst in der Weise der Vernunft bewegt, in sich selbst bestehend und substantiell.«⁸⁰ Die traditionelle Substanzvorstellungen dynamisierende Definition der Geistseele als *motus substantialis* impliziert aber auch eine Bestimmung der mit ihrer Wirklichkeit identischen Bewegung. Eine nicht-akzidentelle Bewegung kann nur von einer Substanz ausgesagt werden, die sich selbst bewegt. Der Gedankengang, mit dem Cusanus die »Selbstbewegung des Intellekts« aufweist,⁸¹ ist – und der Unerhörtheit dieser Parallele war sich Cusanus wohl bewusst – argumentativ identisch mit den klassischen Gottesbeweisen, etwa der *prima via* des Thomas von Aquin,⁸² und wurde auch von Cusanus selbst⁸³ auf Gott als das absolute Prinzip bezogen: Von den vielen durch Teilhabe an der Bewegung bewegten Seienden schließt Cusanus auf einen sich aus seiner Wesenheit bewegenden Grund aller Bewegung und identifiziert diesen mit der Geistseele.⁸⁴ Wenn Cusanus aber im selben Kontext die Selbstbewegung als eine Folge der »Erschaffung«⁸⁵ der Seele bezeichnet, so geht daraus zweifelsfrei hervor, dass er die Seele nicht mit Gott identifiziert, sondern das Verhältnis von Gott und Mensch nicht mehr mit der Kategorie kausaler Fremdbewegung fasst,⁸⁶ damit vielmehr die Beziehung zwischen der Geistseele und der dem Menschen untergeordneten Weltwirklichkeit begreift. Die Einsicht in den Zusammenhang zwischen der Erschaffung der Seele durch Gott, ihrer Selbstbewegung und deren Ursächlichkeit für die Wirklichkeit von Welt ist der Grundgedanke der cusanischen Philosophie des Geistes. Die Einheit dieser drei Momente besteht darin, dass der Mensch sich Gott als seinem urbildlichen Wesen annähert, indem er sein gottebenbildliches Einheitspotential in der Erkenntnisbewegung in die Differenz verschiedener Stufen hinein ausfaltet und dadurch Welt konstituiert. Wenn der endliche Geist im zirkulären Prozess seiner Selbstverwirklichung sich sukzessive auf Gott als seine absolute Wahrheit hin bewegt, entsteht Welt.

Die mit der Finalisierung auf Gott zusammenfallende weltkonstitutive Wirksamkeit des menschlichen Selbstvollzugs wird von Cusanus insbesondere am Verhältnis der Geistseele zu den ihr untergeordneten Wirklichkeitsbereichen reflektiert. Da die Erkenntnisbewegung nicht vom Körper ver-

⁸⁰ Ebd. N. 24, Z. 3–8.

⁸¹ Ebd. N. 25, Z. 12f.

⁸² *Summa theologiae* I, 2, 3.

⁸³ Vgl. *De princ.*: h X/2b, N. 5.

⁸⁴ Vgl. *De ludo* I: h IX, N. 25, Z. 9–12.

⁸⁵ Ebd. N. 22, Z. 11.

⁸⁶ Vgl. ebd. Z. 12: *non enim deus est anima aut spiritus dei movet hominem.*

ursacht wird, sondern diesem vielmehr die Bewegung mitteilt, ist der Geist prinzipiell vom Körper unabhängig.⁸⁷ Diese Unabhängigkeit besteht auch in Bezug auf die Kategorien der körperhaften Wirklichkeit, nämlich Raum und Zeit: Die Geistbewegung ist zwar nicht ewig wie Gott, wohl aber »unaufhörlich dauernd«⁸⁸ und daher nicht zeitlich begrenzt. Die zeitliche Aufeinanderfolge erhält ihre Grenze vielmehr aus dem Geist, denn die Zeit entsteht, »wenn wir uns bemühen, die Ewigkeit zu begreifen«,⁸⁹ also als die Ausfaltung des dem Geist mit seiner Gottebenbildlichkeit gegebenen Ewigkeitspotentials. Das Verständnis der weltkonstitutiven Wirksamkeit des Geistes zeigt sich schließlich darin, dass Cusanus die Selbstbewegung der Seele am deutlichsten in der »Erfindung von Neuem« in Künsten und Wissenschaften zum Ausdruck kommen sieht.⁹⁰ Der menschliche Geist ist insofern produktiv, als er im *discursus rationalis* seines Selbstverwirklichungsprozesses die in ihm abbildlich widerstrahlende absolute Seinsfülle »unterscheidet, abstrahiert, teilt und verbindet«⁹¹ und dadurch die komplikative Einheit Gottes in die vielheitliche Andersheit der Welt ausfaltet. In welchem Sinne die Ursächlichkeit des Geistes für die endlichen Einschränkungen der absoluten Unendlichkeit zu verstehen ist, vermittelt Cusanus durch ein Gleichnis,⁹² in dem das für sein Denken spezifische Verständnis des Beziehungsgefüges von Gott, Mensch und Welt veranschaulicht wird: Vergleicht man Gott mit einem allmächtigen »Münzherrn, der aus seiner Kraft jede Münze hervorbringen kann«, so hat der menschliche Intellekt ihm gegenüber die Funktion eines »Wechslers, der in seiner Kraft die Unterscheidung aller Münzen und die Wissenschaft des Zählens besitzt und den Wert aller Münzen bekanntgibt«. Wie die Kunst Gottes das Sein, diejenige des Wechslers aber das Erkantwerden der Münzen bewirken würde, haben die welthaften »Dinge, die vom Menschen gezählt und unterschieden werden, von dieser Unterscheidung nicht das Sein, sondern nur das Unterschiedenwerden«.⁹³ Weil die göttliche Einfaltung das Ziel, die welthaften Ausfaltungen aber der Weg der menschlichen Selbstverwirklichung sind, fallen im Selbstvollzug des endlichen Geistes die »allgemeine Bewegung des Erfassens von allem« und die »besondere Bewegung im Erfassen des Verschiedenen« zusammen.⁹⁴ Die

⁸⁷ Vgl. ebd. N. 24; N. 31, Z. 6–19.

⁸⁸ Ebd. N. 33, Z. 3: *perpetua*.

⁸⁹ Ebd. II: N. 88, Z. 4f; vgl. N. 92–94.

⁹⁰ Ebd. I: N. 30, Z. 6f.

⁹¹ Ebd. N. 28, Z. 5–12.

⁹² Ebd. II: N. 115.

⁹³ Ebd. N. 89, Z. 14–16.

⁹⁴ Ebd. I: N. 28, Z. 18f.

Wirklichkeit der Geistseele besteht in einer sphärischen Erkenntnisbewegung, in der der Mensch in die Welt hinausgeht, wenn er Gott in sich findet: »Das Unkörperliche sieht die Seele, indem sie in sich hineingeht, das Körperliche aber, indem sie aus sich herausgeht. Und bei alledem beabsichtigt sie nur das Eine, nämlich die Ursache von allen Dingen und von ihr selbst in sich selbst, nämlich in der denkenden Kraft, zu sehen und zu erfassen.«⁹⁵

Den schwierigen Gedankenzusammenhang der Einheit von Selbst-, Welt- und Gottesbezug vermag Cusanus nun im Aenigma des Globusspiels in spielerischer Leichtigkeit sinnfällig zur Darstellung zu bringen. Der Wurf des Globus in der Konstellation von Mittelpunkt und Spielfeldkreisen symbolisiert die Selbstverwirklichungsbewegung des endlichen Geistes im Verhältnis zu Gott und Welt. Wie der Globus in seiner kreisförmigen Bahn stets den unteilbaren Mittelpunkt intendiert, dabei aber in einer der durch die Spielfeldkreise begrenzten Regionen zum Stehen kommt, hat auch der menschliche Intellekt Gott als seine urbildliche Wahrheit zum Ziel, erreicht aber in seiner sphärischen Erkenntnisbewegung immer nur eine dem eigenen Vermögen entsprechende Annäherung und schränkt so die Einheit Gottes in die stufenweise in sich differenzierte Andersheit der Welt ein. Im Aenigma des Globusspiels wird ein-sichtig, dass die Wirklichkeit der Welt entsteht, wenn der Mensch in seinem intellektuellen Selbstvollzug das ihm eingestiftete Ziel der Gotteserkenntnis zu verwirklichen sucht, dabei aber zur »Unendlichkeit«⁹⁶ seines Beweg-Grundes stets in endlicher Differenz verbleibt: Theologische Unendlichkeitsspekulation ist so zugleich endlicher Weltentwurf.

In seiner aenigmatischen Repräsentation durch den Wurf des Globus vermitteln sich die wesentlichen Momente des cusanischen Weltverständnisses. Wenn Welt verwirklicht wird, da der Mensch in der Annäherung an seinen unendlichen Wesensgrund eine endliche Stufe nicht zu übersteigen vermag, so impliziert dies, dass die Weltwirklichkeit keine allgemeine, äußerlich vorgegebene Struktur ist, in die der Mensch an einem bestimmten Ort eingefügt wäre. Da die Beschaffenheit der Welt dem Grad entspricht, den der Mensch in seinem Wesensvollzug, das Unendliche zu begreifen, erreicht, ist die Welt ursprünglich eine individuelle Größe. Die Individualität des Weltentwurfs kommt im Globusspiel darin zur Darstellung, dass »der Globus eines jeden in seinem eigenen Punkte und Atome ruht, den kein anderer jemals erreichen könnte, und auch nicht zwei Globen den gleichen Abstand vom Mittelpunkt haben können, sondern immer der eine mehr und der andere weniger«.⁹⁷ Der Gedanke der Einzigartigkeit der je eigenen Welt

⁹⁵ Ebd. II: N. 101, Z. 15–18.

⁹⁶ Ebd. N. 73, Z. 3: *infinitas*.

⁹⁷ Ebd. I: N. 51, Z. 9–11.

bringt aber keine Restriktion des Weltverständnisses auf den subjektiven Standpunkt des Einzelnen mit sich, sondern öffnet vielmehr den Blick auf eine unendliche Vielzahl möglicher Welten. Im Kugelwurf des Globusspiels wird anschaulich, dass der Weltentwurf »auf unendlich viele Weisen . . . verändert und immer wieder einer anderen Bewegung angepasst werden kann«. ⁹⁸ Wie die potentiell unendliche Fassenskraft des endlichen Intellekts auf einem Standpunkt in je individueller Distanz zum Unendlichen aufhört und eine dementsprechend mehr oder weniger der göttlichen Seinsvollkommenheit nahe Welt hervorbringt, gibt es auch auf dem Spielfeld, das sich zwischen dem Werfenden und dem von ihm angezielten Mittelpunkt erstreckt, »unendlich viele Orte und Wohnungen«. ⁹⁹ Weil die Tatsache einer Unendlichkeit möglicher Welten impliziert, dass keine Gestalt von Welt all ihre Möglichkeiten absolut verwirklicht, ist sie zugleich ein Index der grundsätzlichen Endlichkeit jedes Weltentwurfs. Das Wesensmoment der *Kontingenz* ¹⁰⁰ wird von Cusanus – und daraus wird ersichtlich, welche Bedeutung er ihm zumisst – im Globusspiel in dreifacher Hinsicht, nämlich in Bezug auf den Wurf, die Kugel und schließlich das Spielfeld, ins Bild gebracht. Der »verschiedenartige und niemals sichere Lauf des Globus«, dessentwegen es beim Spielen »so oft zu einem Gelächter kommt«, ¹⁰¹ in dem sich die Heiterkeit des Weisen in Anbetracht der Bedingtheiten der Welt spiegelt, ist zunächst darauf zurückzuführen, dass »der eine den Globus auf die eine Weise antreibt, der andere auf andere Weise« und so »der Globus je nach unterschiedlichem Impuls bewegt wird«, weshalb es »niemals vor dem Stillstand sicher ist, wo er endlich ruhen werde«. ¹⁰² Dem cusanischen »Kontingenz-Prinzip« entsprechend, wonach »es nicht möglich ist, dass etwas zweimal in der gleichen Weise geschieht, und es einen Widerspruch einschließt, dass es zwei Dinge gibt, die in allem gleich wären ohne jeden Unterschied«, kann auch ein und derselbe Werfer den Globus nicht mehrmals auf dieselbe Bahn bringen, denn »er hält ihn das eine Mal nicht ebenso in der Hand wie das andere Mal, sowenig er ihn ebenso absendet, auf die Ebene setzt oder mit der gleichen Kraft stößt«. ¹⁰³ Sodann hängt der Bewegungsverlauf von der Beschaffenheit der Spielkugel selbst ab, genauer gesagt vom Verhältnis der konvexen zur konkaven Kugeloberfläche. Wie der Globus »auf unendlich viele Weisen, je nach dem verschiedenen Verhältnis der genannten

⁹⁸ Ebd. N. 4, Z. 12–14.

⁹⁹ Ebd. N. 51, Z. 8f.

¹⁰⁰ Vgl. ebd. N. 50, Z. 6: *contingit*; ebd. II: N. 81, Z. 19: *ex contingenti*.

¹⁰¹ Ebd. I: N. 0, Z. f.

¹⁰² Ebd. N. 54, Z. 5–8; vgl. auch N. 5, Z. 1–7.

¹⁰³ Ebd. N. 6, Z. 1–5.

Oberflächen, verändert werden kann«, so »nimmt er immer wieder eine andere Bewegung an«. ¹⁰⁴ Da die Eindellung der Kugel ihre Abweichung von der absoluten Rundheit in der Form und einer dementsprechenden Bewegung verursacht, veranschaulicht sie gleichsam die Kontingenz des endlichen Weltentwurfs. In dem die Bewegung verlangsamenden und auf den Ausgangspunkt ihres Wurfes zurückziehenden Übergewicht der materiellen Kugelmasse ¹⁰⁵ und in der Möglichkeit ihrer Beeinträchtigung durch »Schmutz am Globus oder ein hinzutretendes Spältchen«, ¹⁰⁶ kommt die Leibgebundenheit des endlichen Geistes als Grund für die Kontingenz seiner Wirklichkeit mit ins Aenigma des Spieles. Schließlich liegen die Ursachen für die Unvollkommenheit des Kugelwurfes im Zustand des Spielfeldes, denn die »Unregelmäßigkeit des Bodens und das Dazwischengeraten von Steinchen behindern den Lauf und stoppen ihn oft«. ¹⁰⁷

Zusammenfassend lässt sich das Aenigma des Globusspieles dahingehend interpretieren, dass die Spielkugel(bewegung) die vom Menschen entworfene Welt symbolisiert. Der Vergleich des Globus mit den anderen Elementen des Spieles erlaubt nun abschließend Rückschlüsse auf das Verhältnis des menschlichen Weltentwurfs zu den in Mittelpunkt und Spielfeldkreisen dargestellten Größen Gott und Universum. Wie bereits im Einzelnen dargelegt, unterscheiden sich die drei Elemente des Spieles und kommen zugleich darin überein, dass sie verschiedene Intensitätsgrade von Rundheit verwirklichen. Bei genauerer Analyse zeigt sich, dass der sukzessiven Abnahme der Rundheitsvollkommenheit die Zunahme je einer Dimension entspricht: Der absoluten Rundheit des unausgedehnten Punktes folgt die in den Dimensionen von Linie und Fläche eingeschränkte Rundung der Spielfeldkreise und schließlich das durch die Kontingenzfaktoren von Raum und Zeit verminderte Runde der Kugel(bahn). Die Zuordnung der raum-zeitlichen Dimension zum Spielglobus ist in dem Sinne zu verstehen, dass für Cusanus allein dem menschlichen Weltentwurf empirisch-konkrete Wirklichkeit entspricht, nicht aber dem Universum und noch weniger Gott. Im Globusspiel wird vielmehr in Spiegelbild und Rätselgleichnis eine neue Weise offenbar, Gott und die universale Ordnung in ihrem Verhältnis zum Menschen zu denken. Im Aenigma des Spieles wird einsichtig, wie Mittelpunkt und Spielfeldkreise die voraussetzungshaften Ermöglichungsbedingungen des Globuswurfes sind, Gott und Universum demnach von Cusanus als transzendentalphilosophische Größen verstanden werden. Gott ist so als

¹⁰⁴ Ebd. N. 4, Z. 12–14.

¹⁰⁵ Ebd. Z. 5f.

¹⁰⁶ Ebd. N. 6, Z. 11.

¹⁰⁷ Ebd. Z. 9–11.

absoluter Wirklichkeitsgrund, das Universum als Gesamt der Möglichkeiten des weltexplikativen Selbstvollzugs endlicher Intellektualität begreifbar. Aus diesem ihrem Verhältnis zum Weltentwurf des Menschen bestimmt Cusanus Gott und Universum in seiner Unterscheidung einer »dreifachen Welt: die kleine Welt, das ist der Mensch, die größte, das ist Gott, und die große, die Universum heißt«. Zwischen diesen drei Welten herrscht ein gestuftes Urbild-Abbild-Verhältnis, denn »die kleine ist das Gleichnis der großen, die große das Gleichnis der größten«. ¹⁰⁸ Im Gedanken, dass der *Mikrokosmos* ¹⁰⁹ Mensch »das, was das Universum in universaler Weise hat, auf besondere, eigene und unterschiedene Weise hat«, wird noch einmal deutlich, wie für Cusanus die konkrete Wirklichkeit von Welt(en) den endlich-individuellen Verwirklichungsgestalten des durch Vermittlung des Universums als Abbild der unendlich größten Welt bestimmten menschlichen Geistes entspringt: »Es kann nur ein Universum geben und vieles Besondere und Unterschiedene; darum tragen viele besondere und unterschiedene Menschen die Art und das Bild des einen und vollkommenen Universums, so dass die feststehende Einheit des großen Universums in solch verschiedenartiger Vielheit vieler kleiner, flüchtiger Welten« [Plural!], »die einander folgen, umso vollkommener entfaltet ist«. ¹¹⁰

4. Das Globusspiel als aenigmatische Selbstdarstellung des endlichen Intellektvollzugs

Mit der Entdeckung seiner *mystica sententia* ¹¹¹ kann nun das Spielaenigma seinerseits näher bestimmt werden. Wenn das Globusspiel die weltexplikative Wirksamkeit des menschlichen Geistes und das Universum sowie Gott als deren voraussetzungshafte Ermöglichungsbedingungen veranschaulicht, erweist es sich schließlich als Selbstdarstellung des Wesensvollzugs endlicher Intellektualität. Cusanus hat damit das im Dialog anfangs seinen Gesprächspartnern gegenüber gemachte Versprechen eingelöst, »einige Samenkörner der Wissenschaften in ihre edlen Geister zu säen, die – wohl aufgenommen und bewahrt – als Frucht des Lichtes eine klare Unterscheidung für die so sehr erwünschte Selbsterkenntnis (*circa suiipsius desideratissimam notitiam*) hervorbringen«. ¹¹² Da die »*pulchra speculatio*, bei welcher der Mensch sich selbst

¹⁰⁸ Ebd. N. 42, Z. 2–4.

¹⁰⁹ Ebd. N. 40, Z. 2.

¹¹⁰ Ebd. N. 42, Z. 15–21.

¹¹¹ Ebd. II: N. 61, Z. 13.

¹¹² Ebd. I: N. 3, Z. 2–5.

erkennt«,¹¹³ die höchste und eigentliche Wirksamkeit des Geistes ist, bildet das Globusspiel selbst das letzte Moment jenes Prozesses, der in ihm zur Darstellung kommt. Die Erkenntnisbewegung der Geistseele vollendet sich, wenn sie kreisförmig auf sich selbst zurückkommt. Der *reflexus* des Intellekts auf sich selbst kulminiert darin, dass der Geist sich seiner erkennenden Tätigkeit bewusst wird, denn »wenn ich mir Gedanken mache über das Gedankenmachen, ist es eine kreisförmige und sich selbst bewegende Bewegung.«¹¹⁴ Im Unterschied zur zeitfrei-trinitarischen Selbstgegenwart Gottes muss der gottebenbildliche Geist des Menschen erst zu sich kommen, indem er seine eigene Wesenswirklichkeit in der raumzeitlichen Andersheit seiner selbst vor sich bringt. Dies geschieht im cusanischen Globusspiel, denn es lässt sich auf seiner tiefsten Sinnebene als aenigmatische Selbstdarstellung der sich ihrer selbst bewussten Intensitätsstufe endlicher Intellektualität deuten. In den folgenden Überlegungen soll unter Heranziehung auch anderer cusanischer Schriften deutlich gemacht werden, wie die den *Dialogus de ludo globi* einleitende Bemerkung, nach der »diese so vergnügliche Übung mit dem Globus uns eine nicht geringe Philosophie darstellt«,¹¹⁵ auch in dem Sinne zu verstehen ist, dass im Globusspiel das Wesen des philosophischen Denkens selbst repräsentiert ist. Mit dem Aufweis, dass Cusanus hier die Vielzahl seiner im Kontext anderer Schriften vorgelegten Gedankengänge auf ihre gemeinsame Wesensbestimmung hin reflektiert, soll das Globusspiel schließlich als die *aenigmatische Selbstvermittlung der Philosophie* erwiesen werden.

Ein Hinweis darauf, dass sich im Globusspiel das cusanische Denken selbst in Spiegelbild und Rätselgleichnis reflektiert, sind die Textstellen, in denen Cusanus sein Verhältnis zum Spielaenigma dahingehend bestimmt, dass er es selbst »neu erfunden« hat.¹¹⁶ Indem Cusanus das Erfinden eines neuen Spieles den Tieren abspricht und es als das Ergebnis von Ausdenken,

¹¹³ Ebd. N. 43, Z. 21f.

¹¹⁴ Ebd. N. 32, Z. 7–9.

¹¹⁵ Ebd. N. 2, Z. 5f.

¹¹⁶ Vgl. ebd. N. 30, Z. 6–N. 31, Z. 3; N. 34, Z. 7. Da sich diese Aussage primär auf die philosophische Sinnggebung des Globusspieles bezieht, steht sie nicht im Widerspruch zur Feststellung, dass es »unbeschadet der behaupteten Neuartigkeit in der Tradition moralisierender Spielliteratur steht« (so Senger [wie Anm. 4] 289). Mit der Betonung der Neuheit bringt Cusanus vielmehr zum Ausdruck, wie es die eigenen künstlerischen bzw. technischen Produkte sind, in denen der endliche Intellekt die eigene Wesenswirklichkeit aenigmatisch erkennen kann. Aus dieser Einsicht in ihre Funktion im menschlichen Selbstbewusstwerdungsprozess wird die aenigmatische Methode von Cusanus zunehmend auf derartige Hervorbringungen des Menschen konzentriert, so beispielsweise im gemalten Bild des Allessehenden aus *De visione dei* und der Brille von *De beryllo*.

Überlegen und Beschließen (*cogitare, considerare, determinare*) bezeichnet,¹¹⁷ begreift er es ausdrücklich als Konstitutionsleistung des menschlichen Geistes. Dass es die eigene Wesenswirklichkeit ist, die der Geist mit dem Globusspiel in aenigmatischer Vermittlung hervorbringt, ist in jenem Gedankengang angedeutet, in dem Cusanus die handwerkliche Herstellung des Spielglobus als Aenigma der produktiven Wirksamkeit des Geistes deutet: In der Tradition der platonischen Ideenlehre begreift Cusanus »den sichtbaren Globus als das Bild des unsichtbaren Globus, der im Geiste des Werkmeisters war«. Auf dem Hintergrund seiner eigenen Theorie der Notwendigkeit einer Selbstexplikation im Selbstbewusstwerdungsprozess des endlichen Geistes stellt er sodann fest, »dass dieser Globus im Geiste des Drechslers als der Geist selbst existiert, der Geist sich aber in jener Form, die er entworfen und deren Entwurf er sich angeeignet hat, sichtbar machen wollte, damit er als Meister erkannt werde.«¹¹⁸

Wenn das Globusspiel auf seiner tiefsten Sinnebene die aenigmatische Selbstvermittlung der Philosophie darstellt, spiegeln sich darin die wesentlichen Konstitutivelemente des (cusanischen) Denkens in sinnenfälliger Gestalt. Mittelpunkt, Spielfeldkreise und Kugelwurf sowie ihr Zusammenhang im und als Spiel haben einen auf die Wesensbestimmungen des philosophischen Denkens bezogenen Sinn, den es im Folgenden aufzuweisen gilt.

4.1 Das unendliche Ziel

Die im Mittelpunkt des Spielfeldes figurierte Unendlichkeit wird von Cusanus von Anfang an aus ihrer Bedeutung für das Denken heraus begriffen. Bereits in der ersten und grundlegenden Formulierung seiner Unendlichkeitsspekulation in *De docta ignorantia* kommt das Unendliche als dasjenige in den Blick, was »sich dem im Vergleichen und In-Beziehung-Setzen bestehenden Erkennen entzieht.«¹¹⁹ Das darin implizierte Verständnis des Unbegrenzten als der Grenze des Denkens bedeutet aber paradoxerweise zugleich eine Entgrenzung des Denkens, weil damit gesagt ist, dass dessen *Grenze* selbst *unbegrenzt* ist.¹²⁰ Das Denken ist deshalb wesentlich von der Grenzlosigkeit seiner Grenze her bestimmt, weil es den Selbstvollzug eines endlichen Geistes darstellt: Aufgrund seiner Intellektnatur strebt der Mensch danach, den unendlichen Wirklichkeitsgrund aller Dinge zu erkennen,¹²¹

¹¹⁷ Vgl. *De ludo* I: h IX, N. 31, Z. 1–6; N. 34, Z. 1–8.

¹¹⁸ Ebd. N. 44, Z. 4–N. 45, Z. 3.

¹¹⁹ Vgl. *De docta ign.* I, 1: h I, S. 6, Z. 1f. (N. 3).

¹²⁰ Vgl. *De vis.* 13: Hopkins N. 54, Z. 8: *finis infinitus*.

¹²¹ Vgl. *De ludo* II: h IX, N. 101, Z. 16–24; ARISTOTELES, *Met.* 980 a 21.

bleibt aber in seiner kreatürlichen Endlichkeit dazu stets im Verhältnis »unendlicher Distanz«, denn »niemals ist ein Mensch seiner menschlichen Natur nach so weise, dass er nicht noch weiser sein könnte«. ¹²² Das Denken ist in dem Sinne »der Eingang in die von jeder Beschränkung freie Unendlichkeit selbst«, ¹²³ als das Unendliche das Ziel darstellt, auf das hin der endliche Geist sein Wesen verwirklicht.

Mit seiner Finalisierung auf das Unendliche geht dieses auf eine Weise in die Wesensbestimmung des endlichen Geistes ein, in der beider Differenz gewahrt bleibt: Wenn das Denken seine Wirklichkeit in der Ausrichtung auf das Unendliche gewinnt, stets aber in unermesslicher Entfernung dazu verbleibt, erweist es sich als potentiell unendlich. Das Unendlichkeitspotential der endlichen Intellektnatur konkretisiert sich in den nie zum Abschluss kommenden und deshalb unendlich vielen Versuchen, das Unendliche zu begreifen. Die Unerschöpflichkeit seines Zielgrundes befähigt den menschlichen Geist dazu, sich in einer potentiell unendlichen Anzahl endlicher Verwirklichungsgestalten zu vollziehen: »Weil die Unendlichkeit in allem Aussprechen unausdrückbar ist, kann man ein Ende dieser Reden nicht denken, da in allem Denken diejenige unausdenkbar ist, durch die, in der und aufgrund derer alles ist«. ¹²⁴

Die Begrenzung des Denkens am Unendlichen hat zur Folge, dass der Geist als von seinem Wesen her dynamisch begriffen wird. Da die Unendlichkeit der Beweg-Grund seiner Wirksamkeit ist, »wird der Geist nie aufhören, sich zu bewegen«, ¹²⁵ und ist deshalb als *motus substantialis* ¹²⁶ definierbar. Wenn die Wesenswirklichkeit des Geistes von der Idee der bewegten Lebendigkeit her gedacht wird, bringt dies seinerseits mit sich, dass auch sein unendliches Urbild selbst als nicht versiegender Quellgrund des Lebens verstanden wird. Demnach »kann diese dem Geist zugehörige Bewegung nicht zur Ruhe kommen«, weil sie »das unendliche Leben niemals unendlich berührt«. ¹²⁷

Aus ihrer lebenspendenden Bedeutung ergibt sich, dass für den Geist die Unerreichbarkeit seines Zieles nicht Grund zur resignierenden Stagnation ist, sondern vielmehr zum motivierenden Impuls wird, die eigene Unendlichkeits-Kapazität unbegrenzt zu erweitern: »Da der Geist geistiges Leben besitzt und erfährt, dass er zu einem bestimmten Vermögen (*capacitas*) hin entfaltet ist, entfaltet er sich zu einem größeren. ... Er kann sich jedoch

¹²² *De pace* 12: h VII, N. 36, Z. 5–9.

¹²³ *Brief v.* 14. Sept. 1453 (ed. Vansteenberghé [wie Anm. 12] 116).

¹²⁴ *De sap.* I: h ²V, N. 9, Z. 16–18.

¹²⁵ *Brief v.* 22. Sept. 1452 (ed. Vansteenberghé [wie Anm. 12] 112).

¹²⁶ *De ludo* I: h IX, N. 24, Z. 9.

¹²⁷ *De sap.* I: h ²V, N. 18, Z. 11.

niemals zu solchem Umgreifen ausdehnen, dass er nicht noch umfassender (*capacior*) werden könnte.«¹²⁸ Weil die im »Verstehen des Unendlichen« bestehende Wesensaufgabe des endlichen Intellekts dem »Erfassen des Unfassbaren« und dem »Herantreten an das Unerreichbare« gleichkommt,¹²⁹ vollzieht sie sich im unaufhörlich neu ansetzenden Entwerfen von Gedanken-zusammenhängen, in denen je nach individuell erreichter Kapazität die unendliche Wahrheit mehr oder weniger partizipiert wird.¹³⁰

Die Interpretation des Globusspiels als aenigmatische Selbstvermittlung der Philosophie kann mit dem Aufweis bestätigt werden, dass Cusanus sein Denken ausdrücklich in einem derartigen Selbstverständnis reflektiert und dies im Spielaenigma in sinnenfälliger Andersheit dargestellt hat. Ersteres ist insofern zweifelsfrei der Fall, als Cusanus selbst davon ausgeht, dass diese Auffassung seines Denkens seinen Zeitgenossen bereits vertraut ist: »Schon lange kennst du mich«, stellt er seinem Gesprächspartner Konrad gegenüber fest, »wie ich in unermüdlichem Versuch zum Unbegreiflichen vordrinke.«¹³¹ Im Fortgang des mit ihm geführten Dialoges versteht Konrad den darin vorgetragenen Gedankenzusammenhang ausdrücklich in diesem Sinne, wenn er ihn im Hinblick darauf, dass in allen die unerreichbare Wahrheit mehr oder weniger erreicht wird, mit den von Cusanus im Kontext anderer Schriften begangenen Denkwegen identifiziert: »Ja, während ich dir bei diesem Gedankengang zuhörte, habe ich darin die Erfahrung gemacht und dadurch gelernt, dass mir ein und dieselbe unerreichbare Erleuchtung . . . in allem, was du jetzt und früher oft besprochen hast, in der Mannigfaltigkeit der Erklärungsweisen deutlicher widerstrahlt, so dass deine Darlegungen überall dieselbe Kunst widerspiegeln; sie sind ja deren Verähnlichung, weil ich jetzt nichts anderes verstanden habe, als das selbe, das ich oft in anderer Weise hörte.«¹³² Das Selbstverständnis seines Denkens, demgemäß »die vielen in der »Belehrten Unwissenheit« und in anderen Büchlein gebotenen« Gedankengänge ein Teil der »zahllosen Weisen« sind, »die man konzipieren kann«, wird von Cusanus darin begründet, »dass keine Weise die Genauigkeit zu berühren vermag, da die göttliche Weise über jeder Weise ist«. Die Unbegreiflichkeit Gottes wird so von Cusanus als der unerschöpfliche Quellgrund der potentiell unendlichen Verwirklichungsmöglichkeiten seines Denkens verstanden, denn er ist »der Ursprung jeder Weise, in dem alle Weisen eingefaltet werden und den alle Weisen nicht entfalten können.«¹³³ Noch in

¹²⁸ *De theol. compl.*: h X/2a, N. 9, Z. 64–68.

¹²⁹ *De vis.* 13: Hopkins N. 53, Z. 12–14.

¹³⁰ *De sap.* II: h ²V, N. 31, Z. 8–21.

¹³¹ *De Gen.* 1: h IV, N. 141, Z. 7f.

¹³² *Ebd.* 2: N. 153, Z. 3–8.

¹³³ *De beryl.*: h ²XI/1, N. 27, Z. 13–18.

seiner wahrscheinlich letzten Schrift *De apice theoriae* weist Cusanus die Meinung seines Dialogpartners Petrus, »er habe in seinen so verschiedenartigen Schriften das Ergebnis all seiner Betrachtungen abschließend dargestellt«, mit der Begründung zurück, dass »keiner je überdrüssig werden wird, stets auf besseres Begreifen dessen aus zu sein, der alles Begreifen übersteigt.«¹³⁴ Was Cusanus im Konjekturbegriff und der aenigmatischen Methode als Bestimmungen der endlichen Erkenntnis reflektiert, erweist sich schließlich als die Selbstcharakterisierung seines Denkens, wenn er seinem Gedankengang über die Gotteskindschaft folgende für das Selbstverständnis seines Philosophierens signifikante Bemerkung voranstellt: »Wohl erwartest du nicht, dass das, was allen Geist überragt, in genügender Weise ausgedrückt werden könne, zumal da wir, die wir uns mit Konjekturen beschäftigen müssen, die Weisen der Aenigmata nicht zu übersteigen vermögen.«¹³⁵ Dass das Globusspiel unter den Aenigmata, in denen der Geist sich selbst verwirklicht, insofern eine Sonderstellung einnimmt, als hier die Selbstverwirklichung des Geistes ihrerseits aenigmatisch zur Darstellung kommt, bedarf angesichts der bestechenden Vermittlungskraft des Spielaenigmas keiner schwerfälligen Interpretationsüberlegungen: Kugelwurf und Mittelpunkt symbolisieren den Selbstvollzug des Denkens und dessen unendliches Ziel. In der Unausgedehtheit des Punktes, die ihn zugleich mit der vollkommenen Kugel koinzidieren und dadurch zum Rätselgleichnis der Unendlichkeit werden lässt, wird die Unerreichbarkeit des Zielgrundes aller Intellektvollzüge indirekt veranschaulicht, denn was unausgedehnt ist, nimmt keinen Raum ein und lässt sich demzufolge auch nicht an einem bestimmten Ort erreichen. Die potentiell unendlichen Lebensbewegungen des endlichen Geistes sind in dem sie begründenden Verhältnis zu ihrer unendlichen Zielgrenze in den Kugelwürfen dargestellt. Die spiralförmig vom Zentrum abweichende Kugelbahn veranschaulicht die Unmöglichkeit der Überwindung der unendlichen Distanz zwischen dem menschlichen Erkenntnisstreben und der von ihm intendierten absoluten Wahrheit, damit zugleich aber auch die Möglichkeit von deren unendlicher Verringerung in immer neu ansetzenden und dem unendlichen Ziel jeweils näherkommenden Gedankenentwürfen. Die unendlichen Variationsmöglichkeiten der Kugelbahnen symbolisieren die dem menschlichen Geist als endlichem Abbild des unendlichen Wahrheitsgrundes wesenseigene Unendlichkeits-Kapazität. In den unzählbaren, aus ihrer individuellen Distanz zum Zentrum aber zugleich ihre unvergleichliche Singularität gewinnenden Kugelwürfen spiegelt sich die Vielzahl von in sich

¹³⁴ *De ap. theor.*: h XII, N. 2, Z. 3–8.

¹³⁵ *De fil. 2*: h IV, N. 55, Z. 3–6.

abgeschlossenen, aufgrund der uneinholbaren Transzendenz ihres Zieles aber stets auch zur Vorläufigkeit relativierten Gedankengängen, auf denen Cusanus in den unermüdlich neu ansetzenden und einen je anderen Denkweg beschreitenden philosophischen Entwürfen seiner Schriften das Unendliche spekuliert.

4.2 Die Leichtigkeit des Schwierigen

In der aenigmatischen Identifikation der Kugelwürfe mit den Unendlichkeitsspekulationen des Geistes wurde bisher noch nicht deutlich gemacht, warum Cusanus diese als Elemente eines Spieles darstellt. Wenn das Globusspiel die aenigmatische Selbstvermittlung der Philosophie ist, so müssen die Bestimmungsmomente des Spiels einen auf das Selbstverständnis des cusanischen Denkens bezogenen Sinn haben. Da Cusanus es als Eigenschaften des von ihm neu erfundenen Spieles bezeichnet, dass es »alle durchweg leicht erfassen und gerne spielen«,¹³⁶ gilt es nun aufzuweisen, dass Leichtigkeit und Freude im Wesen der cusanischen Unendlichkeitsspekulation mitbegriffen sind.

Der philosophische Sinn der Leichtigkeit des Spieles erschließt sich darin, dass für Cusanus das Werfen des Globus zugleich bedeutet, ihn »in die Höhen laufen zu lassen«.¹³⁷ Der Kugellauf bedeutet insofern einen »Aufstieg«,¹³⁸ als die Spielfeldkreise »Grade der Schau« darstellen.¹³⁹ Die von Cusanus in *De coniecturis* herausgearbeitete und im Bild einer Pyramide (*figura P*)¹⁴⁰ veranschaulichte Stufung der Erkenntniskräfte wird im Globusspiel durch die Aufeinanderfolge der konzentrischen Kreise vermittelt. Diese symbolisieren vom ausgedehntesten äußeren bis zum, dem unausgedehnten Punkt am nächsten kommenden, innersten fortschreitend die *virtutes* von *sensus*, *imaginatio*, *phantasia*, *ratio*, *intelligentia* und *intellectibilitas*.¹⁴¹ Wenn der in dieser Reihung zu konstatierende Übergang »von der körperlichen Natur zur geistigen« zugleich ein »Fortschritt vom Verworrenen zum Unterschiedenen« ist,¹⁴² wird deutlich, dass die von Cusanus in den Spielfeldkreisen figurierte Stufung im Sinne einer Zunahme von Intelligibilität zu verstehen ist. Der im Kugelwurf zu vollziehende Aufstieg bedeutet demnach das Erreichen einer

¹³⁶ *De ludo* I: h IX, N. 50, Z. 4.

¹³⁷ Ebd. N. 51, Z. 16f.

¹³⁸ Ebd. II: N. 72, Z. 14.

¹³⁹ Ebd. Z. 1.

¹⁴⁰ *De coni.* I, 9: h III, N. 41.

¹⁴¹ *De ludo* II: h IX, N. 104, Z. 18–23.

¹⁴² Vgl. ebd. N. 105, Z. 1–7.

je höheren Erkenntnisstufe in der nach dem Begreifen der unendlichen Wahrheit strebenden Lebensbewegung des endlichen Geistes. Aus der Bestimmung der Unendlichkeitsspekulation als eines gradweisen Aufstiegs über die verschiedenen Erkenntnisstufen lässt sich nun auch die im Spielaenigma symbolisierte Leichtigkeit als Wesensmoment derselben aufweisen: Weil im Erkenntnisaufstieg die Transparenz des erreichten Bereiches gradweise zunimmt und so vom Geist jeweils umso besser durchdrungen werden kann, gewinnt das Denken mit der Höhe auch an Leichtigkeit, denn »die Wahrheit ist umso leichter, je klarer sie ist«. ¹⁴³

Der Zusammenhang von Höhe, Vergeistigung und Leichtigkeit des Denkens wurde bereits am Ursprung jener Tradition, in der Cusanus philosophiert, in einer seinem Globusspielgedanken in Gehalt und Darstellungsform nahekommenden Weise vermittelt: In seinem Gleichnis vom Seelenwagen ¹⁴⁴ deutet Platon die Lebensbewegung der Seele als Aufstieg zum »Feld der Wahrheit«, wo die Seele eine »Nahrung« findet, die ihr »Flügel« wachsen lässt, durch die sie »leicht« wird (κουρίζεται). In diesem Bild veranschaulicht Platon den Selbstvollzug des Denkens als einen Vergeistigungsprozess, der in der alle Schwere abwerfenden Loslösung vom Materiell-Sinnlichen besteht, denn wer diese Höhen der Wahrheit (ἀ-λήθεια) »nicht zu erreichen vermag«, wird »von Vergessenheit« (λήθη) »und Trägheit niedergedrückt« (βαρυνθεῖσα), so dass ihm »die Flügel abfallen und er auf die Erde zurückfällt«. ¹⁴⁵ Wenn Cusanus das den Geist zur spielerischen Leichtigkeit der Wahrheit erhebende Abwerfen (*abicerē*) von »Körper, Sinnen, Gemein Sinn, Einbildungskraft, Verstand und Vernunft«, in dem der Geist durch das Zurücklassen von allem (*linquendo omnia*) das erreicht, was über allem (*supra omnia*) ist, als *ablatio terminatorum* ¹⁴⁶ denkt, so reflektiert er den platonischen Gedanken auf dem Hintergrund seiner eigenen Unendlichkeitsspekulation. Weil nach Cusanus das, »was der Geist sieht, wenn er sich auf die höchste Stufe erhebt, die Unendlichkeit ist«, wird das platonische Aufstiegs-konzept dahingehend modifiziert, dass das Denken »jede Grenze, jedes Ende und Endliche übersteigen muss« und somit sein Aufstieg niemals an ein Ende kommt, denn »wie soll er zum End-Ziel, auf das er zustrebt, gelangen, wenn er sich über das Ende erheben muss?« ¹⁴⁷ Mit der genuin cusanischen Bestimmung des Unendlichen als seiner Zielgrenze erhält der Erkenntnisaufstieg die Kapazität zu unendlichen Aufschwüngen, in denen

¹⁴³ *De ap. theor.*: h XII, N. 5, Z. 9.

¹⁴⁴ *Phaidr.* 246 a-d.

¹⁴⁵ 248 c 1-8.

¹⁴⁶ *De quaer.* 5: h IV, N. 49, Z. 2-N. 50, Z. 4.

¹⁴⁷ *De vis.* 13: Hopkins N. 53, Z. 1-3.

dem Geist die Wahrheit umso leichter zugänglich wird, je näher er ihr zu kommen vermag. Den für die Wesenswirklichkeit des endlichen Geistes ursächlichen Zusammenhang von unabschließbarer Annäherung an das Unendliche und unendlicher Steigerbarkeit der Leichtigkeit seiner Lebensbewegung vermittelt Cusanus im Spielaenigma, indem er die in den aufgrund ihrer Ausrichtung auf den unendlichen Mittelpunkt unzählbaren Kugelwürfen stufenweise zu erreichenden Spielfeldkreise mit Graden von Bewegtheit identifiziert, die umso leichter werden, je intensiver sie sind: »Die Kleinheit der Kreise stellt die geschwindere und lebhaftere Bewegung des Lebens dar, weil sie an den Mittelpunkt, der das Leben der Lebenden ist, näher herankommen«. In der Darstellung einer Vielzahl von Kreisen entspricht Cusanus dem Sachverhalt, dass der endliche Geist das ihm eigene Potential zu unendlich leichter Bewegung immer nur annäherungsweise und daher in je nach individueller Kapazität eingeschränkten Abstufungen verwirklicht: »Wir wissen, dass die einen bei der Bewegung des Denkens schnell und die anderen langsam sind, aber eben verschieden, wie wir es aus der Verschiedenartigkeit der Begabungen erfahren. Unter ihnen erfreuen sich gewisse Leute so großer Behendigkeit, dass sie den Gedankengang in kürzester Zeit durchlaufen. Andere sind langsamer und kommen kaum jemals in irgendetwas voran.«¹⁴⁸

Wenn das Denken die ihm vom unendlichen Ziel seiner Aufstiegsbewegung her zukommende Leichtigkeit in einem Spiel aenigmatisch zur Darstellung bringt, so muss diese auch in ihren Wesensbestimmungen der einem Spiel eigenen Leichtigkeit entsprechen. Da es für letztere spezifisch ist, dass sie die Schwierigkeit als ihren Gegensatz keineswegs ausschließt, ist auch der Vollzug des Denkens als die »Koinzidenz von Leichtigkeit und Schwierigkeit«¹⁴⁹ zu begreifen. An den die Lebensbewegung des endlichen Geistes symbolisierenden Kugelwürfen wird anschaulich, wie die Unerreichbarkeit seines unendlichen Zieles für das Denken sowohl die Quelle für die Leichtigkeit seiner Aufschwünge wie zugleich auch der Grund für eine es in die Grenzen seiner Fähigkeit weisenden Schwierigkeit ist. In der Begründung des Gedankens der *facilitas difficilium sapientiae*¹⁵⁰ gibt Cusanus dem Unendlichkeitsbegriff jene Wendung, die im Globusspiel darin zur Darstellung kommt, dass der das Unendliche figurierende Punkt als voraussetzungshafte Ermöglichungsbedingung für den Vollzug der Kugelwürfe ins Bild gebracht ist. Dass »die Schwierigkeit in Leichtigkeit übergeht, wenn sie dem unendlichen Gott zukommen soll«, ergibt sich nach Cusanus aus der Bestimmung Gottes als »desjenigen, was in jeder Frage vorausgesetzt wird«, denn »dann

¹⁴⁸ *De ludo* II: h IX, N. 70, Z. 1–8.

¹⁴⁹ *De sap.* II: h ²V, N. 28, Z. 11.

¹⁵⁰ Ebd. N. 47, Z. 5f.

gibt es über Gott keine eigentliche Frage, da ja in ihr die Antwort mit der Frage zusammenfällt¹⁵¹. In der in diesem Gedanken vorgenommenen spekulativen Identifikation Gottes mit den apriorischen Ermöglichungsbedingungen des Selbstvollzuges endlicher Intellektualität wird nun nachvollziehbar, warum die »absolute Leichtigkeit zusammenfällt mit der absoluten Unbegreifbarkeit«¹⁵². Als der »Begriff des Begriffes«¹⁵³ ist Gott in jedem Begriff des Denkens bereits vorausbegriffen, bleibt aber als die Voraussetzung allen Begreifens selbst unbegreiflich. Die philosophisches Denken wesentlich bestimmende Reflexion auf seine eigenen Voraussetzungen vollzieht sich so nach Cusanus in unendlichen Aufschwüngen zur Leichtigkeit der theologischen Unendlichkeitsspekulation, denn »obgleich Gott die absolute Unbegreifbarkeit selbst ist, nähert sich ihm das Begreifen um so viel mehr, als seine Weise mehr an der Leichtigkeit teilhat«¹⁵⁴. Die Lebensbewegung des endlichen Geistes stellt sich deshalb in den zugleich leichten wie schwierigen Kugelwürfen des Globusspiels dar, weil sie im Einholen der in all ihren Vollzügen immer schon vor-gegebenen und zugleich unerreichbar bleibenden Unendlichkeit ihres Zielgrundes besteht: »Dies ist die Leichtigkeit der schwierigen Dinge: Dass wir erkennen, wie in Allem das Eine notwendig ist und alles in seiner Angleichung besteht, und wir hören, wie in unserem Erkennen alles das Eine ausspricht und dass alles das Eine selbst durch Angleichung auszudrücken strebt und trotzdem dies nicht machen kann, weil die Angleichung immer hinter dem Einen zurückbleibt.«¹⁵⁵ Im Globusspielaenigma offenbart sich die Leichtigkeit des Schwierigen schließlich darin als die Tiefendimension des Denkens, dass es Cusanus hier gelingt, diese schwierigen gedanklichen Zusammenhänge in spielerischer Leichtigkeit sinnfällig zu vermitteln: *O miranda facilitas difficilium!*¹⁵⁶

4.3 Die unendliche Freude der Spekulation

Das Globusspiel erweist sich endlich darin als die aenigmatische Selbstvermittlung der Philosophie, dass in ihm auch ein letztes, aus der Leichtigkeit sich ergebendes Wesensmoment des Denkens zur Darstellung kommt: Wie das Spiel deshalb, weil seine Schwierigkeiten zugleich leicht sind, »gerne gespielt wird«,¹⁵⁷ ist auch die Leichtigkeit des Denkens Quellgrund für die

¹⁵¹ Ebd. N. 30, Z. 16–N. 31, Z. 3.

¹⁵² Ebd. N. 32, Z. 4f.

¹⁵³ Ebd. N. 28, Z. 17.

¹⁵⁴ Ebd. N. 32, Z. 1–3.

¹⁵⁵ *Sermo* LXXI: h XVII, N. 14.

¹⁵⁶ *De sap.* II: h ²V, N. 45, Z. 1.

¹⁵⁷ Vgl. *De ludo* I: h IX, N. 50, Z. 4.

bei seinem Vollzug erlebte Freude. Der »Zusammenfall des Erfreuens mit der Schwierigkeit«, der sich daraus ergibt, dass »keine leichtere Schwierigkeit denkbar ist, als die göttlichen Dinge zu spekulieren«,¹⁵⁸ wird im Spielaenigma in seinem inneren Zusammenhang versinnbildlicht. Wie im Spiel so wird auch im Denken die Freude gesteigert, je mehr der es Vollziehende darin geübt ist, den Aufschwung zur unendlichen Leichtigkeit zu vollbringen, denn »wer in diesen theologischen Spekulationen zu wenig versiert ist, hält das für äußerst schwierig, aber mir scheint nichts leichter und erfreulicher zu sein«. ¹⁵⁹ Mit dem im Aufstieg erreichten Grad an Vergeistigung nimmt auch die in der Leichtigkeit erfahrene Freude zu, weil diese sich darin als die eigentliche Tiefendimension des Denkens mitteilt: »Bedenke diese Dinge (*meditari in istis*) mit Sorgfalt und Beharrlichkeit. Wenn dein Geist dann tief eingedrungen ist, wird dir das, was für viele schwierig ist, offenbar werden mit dem Genuss geistiger Freude, die alle sinnliche Lieblichkeit unvergleichlich überragt«. ¹⁶⁰

Die Bestimmung der *Freude* als der *Grund-Erfahrung des Denkens* wird von Cusanus auch explizit aus dessen Finalisierung auf das Infinite abgeleitet: Weil das Unendliche die Fassenskraft des endlichen Denkens unendlich übersteigt, zugleich aber in all seinen Vollzügen als Voraussetzung gegeben ist, vergegenwärtigt sich das endliche Denken seinen unendlichen Grund in einem Selbstüberstieg seiner begreifenden Tätigkeit in die Unmittelbarkeit einer affektiven Erfahrung. Das Denken erreicht sein Ziel, »den absoluten Wesenssinn aller Dinge zu sehen«, wenn es »Gott im Geiste verkostet«. An der Grenze seiner intellektualen Fähigkeiten in ein unbegrenztes emotionales Erleben einzumünden, ist für das Denken glückhafte Erfüllung, denn »die Süßigkeit Gottes zu kosten, bedeutet, in erfahrungshafter Berührung die Wonne alles Ergötzlichen in ihrem Ursprung zu erfassen«. ¹⁶¹

Die vom Denken in der unmittelbaren Erfahrung seines absoluten Grundes erlebte Freude wird nach Cusanus schließlich im Bewusstsein intensiviert, dass sie wegen der Unendlichkeit ihrer Ursache niemals aufhören wird. Wie »weitaus größere Freude jemanden erfüllt, der einen Schatz findet, von dem er weiß, dass er unzählbar und unendlich ist, als jemanden, der einen zählbaren und endlichen findet«, so ist es auch »umso erfreulicher, das honniggleiche Geschenk der unfassbaren Süßigkeit der Liebe Gottes zu kosten, je unendlicher sie erscheint«. ¹⁶² Wenn ihr Grund ein *thesaurus inexplicabilis*

¹⁵⁸ *De sap.* II: h ²V, N. 28, Z. 10f.

¹⁵⁹ Ebd. N. 39, Z. 3–5.

¹⁶⁰ *De con.* I, 6: h III, N. 26, Z. 2–6.

¹⁶¹ *De vis.* 5: Hopkins N. 14, Z. 5–7.

¹⁶² Ebd. 16: Hopkins N. 71, Z. 5–12.

gaudiosissimae laetitiae ist,¹⁶³ wird die beim Denken erlebte Freude deshalb erhöht, weil sie sich darin als unendlich steigerbar erweist: »Und süß ist es für jeden Geist, zum Ursprung des Lebens, wiewohl er unzugänglich ist, ständig aufzusteigen. Denn das ist ständig glücklicher leben: zum Leben aufsteigen.«¹⁶⁴ Da seine Begrenztheit am Unendlichen Ursache zu unendlicher Freude ist, bedeutet es für das Denken paradoxerweise das größte Glück, die eigenen Grenzen zu erkennen, »und so geschieht es, dass die Unzugänglichkeit oder Unbegreiflichkeit der Unendlichkeit seines Lebens das ihm ersehnteste Begreifen ist . . . und dies ist die freudereichste Begreifbarkeit der Unbegreifbarkeit.«¹⁶⁵

Das dem Denken im Moment seiner Selbsttranszendenz in die Erfahrung seines Zielgrundes zuteilwerdende Glückserleben ist für die Wirklichkeit des Denkens deshalb wesentlich und demnach ein integratives Moment seiner aenigmatischen Selbstvermittlung im Globusspiel, weil es als die ursprüngliche Quelle all seiner Lebensvollzüge zu begreifen ist. Wenn die glückhafte Vollendung des Denkens in der affektiven Unmittelbarkeit zum Unendlichen besteht, diese aber unabschließbar intensiviert werden kann, wird das Denken von einer »unendlichen Sehnsucht«¹⁶⁶ zu seiner Wirksamkeit motiviert. Die Unersättlichkeit am Verkosten des Unendlichen vermittelt dem Denken die Freude zu unaufhörlichen Lebensbewegungen; »immer nämlich bewegt es sich in freudigster Sehnsucht, um das zu berühren, dessen es niemals überdrüssig wird.«¹⁶⁷ Weil sie im niemals übersättigenden Genuss des Unendlichen besteht, ist die Weisheit – gemäß ihrer Etymologisierung als *sapida scientia*¹⁶⁸ – für das Leben des Geistes »die schmackhafteste Speise, die im Sättigen den Wunsch, mehr zu nehmen, nicht mindert, so dass seine Bewegung in der ewigen Speisung niemals aufhört, sich zu erfreuen.«¹⁶⁹

Die unendliche Freude der *dulcis speculatio*¹⁷⁰ hat Cusanus dazu motiviert, sie in den immer neuen Gedankenbewegungen seiner Schriften zu verkosten und in den freudigen Kugelwürfen des Globusspiels darzustellen.

¹⁶³ Ebd. 5: Hopkins N. 15, Z. 4.

¹⁶⁴ *De sap.* I: h²V, N. 11, Z. 5–7.

¹⁶⁵ Ebd. N. 11, Z. 9–11; 23.

¹⁶⁶ Vgl. *De vis.* 16: Hopkins N. 72.

¹⁶⁷ *De sap.* I: h²V, N. 18, Z. 12–14.

¹⁶⁸ Ebd. N. 10, Z. 7.

¹⁶⁹ Ebd. N. 18, Z. 14–16.

¹⁷⁰ *De ludo* II: h IX, N. 110, Z. 18.

5. Theologie als Spiel

In der Unendlichkeit seines Zieles sowie der Leichtigkeit und Freude seines Vollzuges hat sich das Globusspiel als die aenigmatische Selbstvermittlung der Philosophie erwiesen. Die Vermittlungskraft der aenigmatischen Methode erschöpft sich aber bei Cusanus nicht in der lediglich protreptischen Funktion, zu andernorts bereits thematisierten gedanklichen Gehalten mittels sinnenfälliger Vergleiche hinzuführen, sondern sie vermag es darüber hinaus, die verborgenen Wesensbestimmungen des in ihr Dargestellten zu veranschaulichen. Das Globusspielaenigma führt darin über die aus anderen Kontexten bereits vertrauten Einsichten über die Eigenschaften des Denkens hinaus, dass diese hier in ihrem Zusammenhang als Spiel zur Darstellung kommen, was nun abschließend als ein Verweis darauf interpretiert werden soll, dass das Spiel als die eigentliche Wesenstiefe des Denkens zu begreifen ist.

Der Weg zur Einsicht in die verborgene Wesensidentität von Spielen und Denken führt über die Berücksichtigung jener bisher in der Interpretation bewusst ausgeklammert gebliebenen Dimension, die im Globusspiel auf seiner tiefsten Sinnebene mit im Spiel ist, nämlich derjenigen des christlichen Glaubens. Christus kommt im Globusspiel als jener Spieler zur Darstellung, dem es gelingt, »den Globus seiner Person so zu bewegen, dass er in der Mitte des Lebens ruht«. Da »auch nicht zwei Globen den gleichen Abstand vom Mittelpunkt haben können« – denn eine genaue Gleichheit gibt es im Bereich der endlichen Spielfeldkreise nicht – und somit »der Globus eines jeden in seinem eigenen Punkte . . . ruht, den kein anderer jemals erreichen könnte«, ist es »unmöglich, dass ein anderer Globus in dem selben Mittelpunkte, in dem der Globus Christi ruht, die Ruhe erlange«. ¹⁷¹ Wenn Christus als Einziger das im Spiel anzustrebende Ziel erreicht, bestimmen sich die Kugelwürfe aller anderen Spieler als Versuche, auf den »Fußspuren Christi« ¹⁷² »den eigenen Globus dem seinigen folgen zu lassen«, ¹⁷³ und dementsprechend »gewinnt derjenige das Spiel, der als erster die dem Lebensalter Christi gleichkommende Punktezahl 34 erreichen kann«. ¹⁷⁴ Darin kommt Christus als die maximale Verwirklichung aller in den Kugelwürfen versinnbildlichten menschlichen Möglichkeiten zur Darstellung; aufgrund seiner »Selbigkeit mit dem Mittelpunkt von allem in personaler Identität«, in der er »das Lebenszentrum des Schöpfers mit der Kreisperipherie des Geschöpfes vereinigt«,

¹⁷¹ Ebd. I: N. 51, Z. 4–11.

¹⁷² Ebd. Z. 21.

¹⁷³ Ebd. Z. 6.

¹⁷⁴ Ebd. N. 50, Z. 11f.

erweist sich Christus als »Gott und Mensch, Schöpfer und Geschöpf«, in dem »geschaffene und ungeschaffene Natur« zur »hypostatischen Union« vermittelt sind, »im Vergleich zu der es keine größere geben kann«. ¹⁷⁵

Die Bedeutung Christi als »*unicus mediator*, durch den man den Zugang haben kann zum Leben der Lebendigen«, so dass er »für alle, die selig werden wollen, so notwendig ist, dass ohne ihn niemand glücklich sein kann«, ¹⁷⁶ wird von Cusanus auf dem Hintergrund seiner Philosophie des Geistes reflektiert. Da das dem Menschen wesenseigene »vernünftige Leben das Erfassen der Weisheit (*sapientia*) oder des schmackhaften Wissens (*sapida scientia*) ist«, und somit »alle lebendig denkende Bewegung um dessentwillen ist, dass sie die Ursache ihres Lebens sehe und von solcher Weisheit sich unsterblich nähre«, erreicht Christus die maximale Verwirklichungsgestalt aller menschlichen Möglichkeiten, indem er zur Identität mit der vollkommenen Offenbarkeit der absoluten Wahrheit aufsteigt. Die Mittlerfunktion Christi lässt sich nun dahingehend näher bestimmen, dass er die durch ihn zum Menschen absteigende absolute Wahrheit offenbart. Da »eine sichere und wahre Offenbarung nur durch die Wahrheit geschehen kann«, ist Christus »als der Offenbarer zugleich die Wahrheit«. »Weil er die Wahrheit ist, offenbart sich in Christus« insofern zugleich »die Gotteskindschaft«, als damit in ihm jedem menschlichen Geist das Leben mitgeteilt wird, denn »niemand würde Gott als den Geber des Lebens sehen, wenn nicht Christus, Gottes Sohn, ihn offenbarte«. Die biblische Selbstdefinition Jesu als »der Weg und die Türe, das Leben und die Wahrheit« (*Job* 10,7; 14,6), wird von Cusanus in dem Sinne verstanden, dass in Christus als der vollkommenen Offenbarung der absoluten Wahrheit dem endlichen Geist der Zugang zu seinem »Lebensquell« vermittelt wird. Christus ist deshalb »in allen Lebenden und alle Lebenden sind in ihm«, weil er als »die im schmackhaften Wissen bestehende Weisheit zugleich das Leben« des Geistes ist, und »das Wissen in ihm, da es köstlich ist, als lebendiges Erfassen geoffenbart wird«.

Im Gedanken, dass »die Seele nicht sieht und auch nicht in vernünftigem Leben leben kann, wenn sie des offenbarenden Lichtes, das Christus ist, ermangelt«, reflektiert Cusanus die in Christus ergangene Offenbarung der Wahrheit Gottes im Rückgriff auf die (neu-)platonisch-augustinische Illuminationsmetaphorik als die voraussetzungshafte Ermöglichungsbedingung des Selbstvollzuges der endlichen Intellektnatur. Infolge der spekulativen Identifikation Christi mit dem »Licht der vernunfthaften Lichte« lässt sich jeder Erkenntnisakt des endlichen Geistes als im Hinblick auf seine Begrün-

¹⁷⁵ Ebd. II: N. 75, Z. 12–20.

¹⁷⁶ Ebd. Z. 21–23.

dung »von Christus her geformt« erweisen. Der Selbstvollzug menschlicher Erkenntnis besteht somit im Grunde im endlichen »Empfangen« der sich von Gott her in Christus offenbarenden »Unendlichkeit des sich freigiebigst verströmenden Lichtes der Wahrheit«. Die für die welthafte Ausdifferenzierung der göttlichen Einheit konstitutive Einschränkung des in Christus sich mitteilenden Lichtüberflusses hat keineswegs in einer Zurückhaltung der Seinsfülle Gottes ihre Ursache, sondern ergibt sich vielmehr daraus, dass »die christusförmigen Geister, obwohl sie das Licht der Herrlichkeit alle in genügender Weise empfangen, es je nach der Fassungskraft eines jeden verschieden aufnehmen«. ¹⁷⁷ Die ursprüngliche Verwiesenheit der endlichen Intellektnatur auf die in Jesus Christus sichtbar gewordene Selbstoffenbarung der absoluten Wahrheit vermittelt sich schließlich im cusanischen Glaubensverständnis. Da jeder natürliche Erkenntnisakt im von Gott her empfangenen übernatürlichen Wahrheitslicht gründet, bedeutet der *Glaube* den ständigen Rückbezug des Denkens auf die Gegebenheit der voraussetzungshafte Ermöglichungsbedingungen seiner Selbstverwirklichung und ist somit als der *Grundvollzug des endlichen Geistes* zu begreifen. ¹⁷⁸

Die Rückgründung des Denkens im Glauben und somit die Bestimmung des Glaubens als Tiefendimension des menschlichen Intellektvollzuges kommt im Globusspiel darin zum Ausdruck, dass Cusanus die auf den Erkenntnisaufstieg bezogene Deutung der Kugelwürfe über die verschiedenen Spielfeldkreise schließlich auf deren Verständnis als Darstellungen der im Glauben vollzogenen Erhebung zu Gott zurückbezieht. Die Erkenntnisstufen erweisen sich damit als im Grunde mit Intensitätsgraden des Glaubens identisch, denn die gläubige Annäherung an Gott ist für das Denken der Ursprung immer höherer Weisen der Teilhabe an dem sich in Gottes Selbstoffenbarung grenzenlos mitteilenden Lichtüberfluss der absoluten Wahrheit. Der im Erkenntnisaufschwung zu vollziehende Vergeistigungsprozess von der Erdschwere des Sinnlich-Materiellen bis zur himmlischen Leichtigkeit der sich zu immer transparenterer Evidenz eröffnenden Wahr-

¹⁷⁷ Ebd. N. 68, Z. 5–N. 74, Z. 9.

¹⁷⁸ Das Glaubensverständnis des Cusanus und die darin implizierte, zur thomasischen Tradition geradezu im Verhältnis der Umkehrung stehende Zuordnungslogik von Glauben und Denken ist von verschiedenen Quellentexten her dargelegt und an einzelnen theologischen Daten exemplifiziert in folgenden Beiträgen des Verfassers: M. THURNER, *Trinität als Grund-Erfahrung des Menschen nach Nikolaus von Kues*, in: MThZ 47 (1996) 345–363, hier: 345–347. – DERS., *Kirche als »congregatio multorum in uno« nach Nikolaus von Kues. Versuch einer transzendentalphilosophischen Deduktion*, in: Für euch Bischof, mit euch Christ. Festschrift für Friedrich Kardinal Wetter zum siebzigsten Geburtstag, hg. v. M. Weitlauff u. P. Neuner (St. Ottilien 1998) 485–510, hier: 490–500. – DERS., *Die Einheit von Selbst-, Welt- und Gottesbezug nach Nikolaus von Kues* (wie Anm. 73) 376–378.

heit entspricht auf der Begründungsebene seiner Ermöglichungsbedingung der vertrauensvollen »Pilgerschaft des irdischen Menschen«¹⁷⁹ auf dem ihm von Christus her erschlossenen Weg zu Gott: Diejenigen, »die nicht die Hoffnung auf das andere Leben haben, bewegen ihren Globus in diesen irdischen Gefilden«. Einige »trachten danach, mit ihren eigenen Kräften und Satzungen ohne Christus zu jenem Leben zu gelangen«, und können so zwar »ihren Globus zur Höhe laufen lassen, das Reich des Lebens aber nicht erreichen«. Allein jene erlangen »Wohnung im Reich des Lebens«, die »den Weg einschlagen, den Christus, Gottes eingeborener Sohn, verkündete und wandelte«, denn dieser führt »zur Mitte hin, wo der Thron des Königs der Kräfte und des Mittlers zwischen Gott und den Menschen steht«. Die Bestimmung des Glaubens als Rückbezug des Denkens auf seinen eigenen Wahrheitsgrund kommt zum Ausdruck, wenn Cusanus die »Glaubenden«, denen Christus »den allein von ihm gewussten Weg des Lebens in Wort und Tat eröffnet hat«, als diejenigen definiert, »welche glauben, dass er Gottes Sohn ist, und dass das Evangelium durch ihn verkündet worden ist«, und die so »der Wahrheit des Evangeliums gewiss sind, weil der Sohn Gottes nicht lügt«. Die vom Denken mit zunehmender Höhe im Erkenntnisaufstieg gewonnene Leichtigkeit des Schwierigen wird im Globusspiel schließlich als durch den Glaubensvollzug vermittelt begriffen: Dem Einwand seines Gesprächspartners Johannes, »wie schwer es ist, den gekrümmten Globus zu leiten, dass er dem Wege Christi folgt«, entgegnet Cusanus, dass dies »für denjenigen leicht ist, der den wahren Glauben habe«. Der Glaube ist es demnach, der den Menschen zu dem für seine freie Selbstverwirklichung notwendigen Aufstieg zu seinem göttlichen Ursprung befähigt, indem er ihn auf den von Gott selbst her in Jesus Christus eröffneten Weg zum unendlichen Lebenszentrum führt: »Wenn also der Globus deiner Person vom Geiste des Glaubens angetrieben wird, wird er in fester Hoffnung geleitet und durch die Liebe an Christus gebunden, der dich mit sich zum Leben führen wird«.¹⁸⁰

Wenn der Selbstvollzug des Menschen deshalb leicht ist, weil dessen Voraussetzungen dem Menschen im Glauben von der Gnade Gottes her immer schon geschenkt sind, erweist sich das Glaubensgeschehen als der eigentliche Ursprung der Leichtigkeit. Der Glaube ist somit als der tiefste Grund dafür begriffen, dass sich der Selbstvollzug der endlichen Intellektur zuinnerst als Spiel bestimmt. *Das Spielaenigma hat demnach bei Cusanus den präzisen philosophischen Sinn, die Wesenstiefe eines im Glaubensvollzug gründenden Den-*

¹⁷⁹ *De ludo* I: h IX, N. 58, Z. 2.

¹⁸⁰ Ebd. N. 51, Z. 12–N. 53, Z. 13.

kens darzustellen.¹⁸¹ Die das Denken als Spiel erweisenden Bestimmungen, wie Unendlichkeit des Zieles, Leichtigkeit des Schwierigen und unendliche Freude der Spekulation, sind deshalb vom Glauben her ermöglicht, weil sie die im Glauben angenommene, ihre eigene Unendlichkeit in grundloser

¹⁸¹ Diese Deutung des Globusspiels als **aenigmatische Selbstvermittlung des sich in seiner Begründung im Glauben begreifenden (cusanischen) Denkens** findet sich in der bisher dazu erschienenen Literatur nicht (vgl. die vollständige Bibliographie im Anhang [204–207] der kritischen Ausgabe von *De ludo globi* in h IX). Die bisher bereits vorgelegten Erklärungsversuche für den in seiner Beispiellosigkeit verwunderlichen Sachverhalt, dass Cusanus hier in einer spekulativen Schrift die Betrachtung eines Spieles zugrunde legt, lassen sich vereinfachend in vier Gruppen einteilen: Bereits erwähnt wurde die Tendenz, dem Globusspiel protreptisch-pädagogische Funktion für einen Gedanken zuzuschreiben, der dann in sich keinen Zusammenhang zum Wesen des Spieles aufweist (Senger, Flasch; vgl. Anm. 4). – Sodann gibt es eine Vielzahl von Interpretationen, die im Spiel zwar eine tiefere Wahrheit über den menschlichen Selbstvollzug zum Ausdruck kommen sehen, dies aber nicht im Selbstverständnis des cusanischen Denkens begründen, sondern aus meist ziemlich allgemein gehaltenen und daher vagen kulturphänomenologischen Betrachtungen über das Spiel ableiten. So erkennt es beispielsweise P. M. WATTS als zentralen Gedanken der cusanischen Spätschriften, »that thinking and acting are forms of play« (wie Anm. 65), und widmet daher in ihrer Monographie *Nicolaus Cusanus: a fifteenth-century vision of man* (Leiden 1982) zu Recht dem »Homo ludens« ein eigenes Kapitel (189–223), erklärt den Sinn des Spieles aber nicht von den Voraussetzungen des cusanischen Denkens her, sondern geht vielmehr davon aus, dass Cusanus hier »die Wichtigkeit dessen anerkenne, what J. Huizinga has called the »play element in culture« (191). »Theologie und Spiel – wie reimt sich das zusammen?« – dies fragt sich G. HEINZ-MOHR in seinen »Erwägungen zu einer Theologie des Spiels« unter dem Titel *Das Globusspiel des Nikolaus von Kues* (Trier 1965) nicht ohne Grund, vermutet aber, dass »wir heute vielleicht einfach zu wenig von der Theologie und vom Spiel wissen, um ihre inneren Beziehungen zu begreifen« (3); mag dies auch für das gegenwärtige theologische Bewusstsein wohl zutreffen, so sind die obigen Ausführungen von der Überzeugung getragen, dass Cusanus diesen Zusammenhang sehr wohl begriffen hat und er sich in einem von kulturphänomenologischen Analogien unbeeinflussten interpretatorischen Nachvollzug seines Denkens auch gegenwärtig erschließen lässt. – Einen wichtigen Schritt in diese Richtung stellt die dritte Deutungsvariante des Globusspiels dar, die das Spiel als das Selbstverständnis eines sich auf ein transzendentes Ziel hin vollziehenden Denkens versteht: »Je stärker der Philosoph sich der Transzendenz dieses Zieles bewusst ist, umso mehr muss er sein eigenes Denken . . . als Spiel sehen.« (so – unter den Globusspielinterpretationen gleichsam einzigartig – G. VON BREDOW, *Über das Globusspiel. Eine philosophische Einführung*, in: Dies., *Im Gespräch mit Nikolaus von Kues* [wie Anm. 35] 5–21, hier: 7). – Eine vierte Interpretationsweise sieht im Globusspiel zwar das Glaubensgeschehen versinnbildlicht, vermag diesem aber keinerlei philosophischen, auf die Selbstvergewisserung des Denkens bezogenen Sinn abzugewinnen, wie beispielsweise H. L. BOND in seiner Deutung von »the soul's journey as play« (*The Journey of the Soul to God in Nicholas of Cusa's »De ludo globi«*, in: *Nicholas of Cusa in Search of God and Wisdom* [wie Anm. 40] 71–86, hier: 72). Eine tiefere philosophische Bedeutung wird dem Glauben etwa von K. FLASCH in seiner Bemerkung a limine abgesprochen, dass es im Globusspiel »trotz der wiederholten Erinnerung an Glaubensgehalte um Philosophie geht« (wie Anm. 4, 577).

Liebe frei mitteilende Transzendenz voraussetzen. Wenn Cusanus die von ihm in einer Predigt aufgegriffene alttestamentliche Vorstellung von der im Erdenrund spielenden schöpferischen Weisheit Gottes¹⁸² im Globusspiel-aenigma auf den menschlichen Selbstvollzug hin überträgt, begreift er damit letztlich den Menschen im christlichen Sinne als in ihrem Transzendenzverhältnis begründete Endlichkeit: Weil die Wesenswirklichkeit der endlichen Intellektnatur nur dann die Qualität eines Spieles gewinnen kann, wenn ihr von der Transzendenz her gleichsam das Spielfeld eröffnet wird, erweist sich die Transzendenz nicht als niederdrückende Entwertung der Endlichkeit, sondern vielmehr als die Voraussetzung einer sie zu spielerischer Lebendigkeit erhöhenden Nobilitierung. In seinem Spielgedanken vermittelt Cusanus ein christliches Menschenverständnis, indem er die kreatürliche Differenz der Endlichkeit zum Unendlichen zugleich als Grund ihrer Distinktion zu einer Seinsweise von unvergleichlicher Dignität begreift. Wenn Cusanus den Selbstvollzug des endlichen Geistes aufgrund seines Transzendenzverhältnisses als Spiel begreift, wertet er die Seinsweise des Endlichen in einem Maße auf, dass es letztlich fast unentscheidbar bleibt, was eigentlich erstrebenswerter ist: die vollkommene Selbstgegenwart des Unendlichen oder das Spiel des unendlich leichten und freudvollen Aufschwunges zu ihm!¹⁸³

¹⁸² *Prov.* 8, 30; vgl. *Sermo* CLXXVIII (171): V₂, fol. 77^{va}, Z. 31ff. Zur religionsgeschichtlichen Herkunft dieser Redeweise vgl. u. a. O. KEEL, *Die Weisheit spielt vor Gott. Ein ikonographischer Beitrag zur Deutung der mesabäqät in Spr 8,30f* (Göttingen 1974). E. HORNUNG, *Pharao ludens*, in: *Das Spiel der Götter und der Menschen: Eranos-Jahrb.* 51, hg. v. R. Ritsema (Frankfurt 1982) 497–516. Im aller Wahrscheinlichkeit nach nicht von Cusanus selbst stammenden Preisgedicht auf das Globusspielbuch (mitabgedruckt in h IX) wird ebenso auf diese Stelle Bezug genommen: *Luditur hic ludus, sed non pueriliter. At sic / Lusit ut orbe novo sancta Sophia deo.* (S. 67, Z. 13f).

¹⁸³ Nach seiner Interpretation als *Wesensbestimmung des im gläubigen Transzendenzverhältnis begründeten Selbstvollzuges endlicher Intellektnatur* ist eine Betrachtung des cusanischen Spielgedanken in philosophiegeschichtlichem Kontext aufschlussreich. Während die von ARISTOTELES (*Eth. Nic.* 1176 b 27–35) und THOMAS VON AQUIN (*S. th.* II-II 168, 2) vertretene Position dem Spiel zwar Erholungswert, aber keinerlei darüber hinausweisenden Sinn zuerkennt (so kann etwa für Aristoteles das Spiel niemals Zweck des Lebens sein), wird beispielsweise bei J. BÖHME (*Von der Gnadenwahl* II 28: »Liebe-Spiel«) und HEIDEGGER (vgl. *Der Satz vom Grund*; GA 10, 167–169) das Spiel als Ausdrucksgestalt der Grundlosigkeit des Seinsgrundes gedeutet, erst aber bei NIETZSCHE in einer Weise als Wesen des menschlichen Selbstvollzuges gedacht, mit deren Vergleich zum cusanischen Spielgedanken dessen eigenes Profil deutlich gemacht werden kann. (vgl. zu Nietzsches Spielgedanken: G. WOHLFART, *Nietzsches Vorpostmoderne – Die ästhetische Grundperzeption vom Spiel der Welt als Vorspiel der Postmoderne*, in: Ders., *Artisten-Metaphysik. Ein Nietzsche-Brevier* [Würzburg 1991] 83–104. DERS., *»Also sprach Herakleitos«. Heraklits Fragment B 52 und Nietzsches Heraklit-Rezeption* [Freiburg-München 1991]. A.-J. VOELKE, *La métaphore héraclitienne du jeu dans les premiers écrits de Nietzsche*, in: *Etudes de philosophie moderne présentées à E.A. Moutsopoulos* [Paris 1989] 91–98). Im

Der Begründung im Glauben entsprechend findet das Spiel als Wesensbestimmung des menschlichen Selbstvollzugs seine höchste Verwirkli-

Gegensatz zu Cusanus intendiert Nietzsche mit seinem Verständnis des menschlichen »Lebens als Spiel« (vgl. z. B. *Krit. Stud.-Ausg.* IX 495, 11–13) keine Affirmation, sondern vielmehr die Negation seines Transzendenzbezuges. Dies gelingt ihm, indem er im Anschluss an Kants Definition des Spieles als »Zweckmässigkeit ohne Zweck« (*Krit. d. Urteilskr.* § 22, *Allg. Anm.*) das Leben als »ein ewig zielloses Spiel« (KSA X 588, 7–10) darstellt und so dem menschlichen Selbstvollzug mit jedem ihm übergeordneten Sinngrund auch das Transzendenzverhältnis abspricht. Aus Nietzsches Beschreibungen der damit ermöglichten Lebenswirklichkeit lässt sich erschließen, was für ihn die eigentliche Motivation zu seiner transzendenzverneinenden Funktionalisierung des Spielgedankens war: Die Negation jeder Teleologie erhebe den Menschen in den »Himmel Unschuld, den Himmel Ohngefähr, den Himmel Übermuth« (KSA IV 209,14), wo er die »göttliche Leichtfertigkeit, Leichtfertigkeit im Schwersten« (KSA XII 497, 2–4) gewinnen könne, um in seine Glückserfahrung schließlich mit einem Ausruf der Freude einzustimmen: »jetzt bin ich leicht, jetzt fliege ich, jetzt sehe ich mich unter mir, jetzt tanzt ein Gott durch mich!« (KSA IV 50,3f). – Trotz der Differenzen im Verständnis von himmlischer Höhe, Leichtigkeit des Schwierigen und daran empfundener spielerischer Freude ist festzustellen, dass nach Cusanus eine vergleichbare Erlebnisintensität die Transzendenz nicht nur bestehenlassen kann, sondern gleichsam erst von der gläubigen Annahme derselben her ermöglicht wird. Während Nietzsche meint, die Transzendenz negieren zu müssen, um dem Leben die Qualität eines Spieles zu geben, erweist Cusanus die Gegebenheit der Unendlichkeit Gottes als dafür unbedingt erforderlich. In Anbetracht der Tatsache, dass Nietzsche ein ihm auch von der Theologie selbst vermitteltes (Miss-)Verständnis einer den Menschen lebensverneinend niederdrückenden Transzendenz voraussetzt, besteht die Relevanz des cusanischen Globusspiels nicht zuletzt im Aufweis jenes Sinnes von Transzendenz, der allein den Menschen zu den von Nietzsche beschriebenen Hochformen von Lebendigkeit zu führen vermag. An den Differenzen zu Nietzsches Spielverständnis kann schließlich deutlich gemacht werden, wie die cusanische Reflexion des menschlichen Selbstvollzugs als Spiel nicht zu verstehen ist: Anders als bei Cusanus hat bei Nietzsche der Spielgedanke ästhetische, fatalistische und antimoralische Konnotationen. Während die erstere bei Cusanus nicht thematisiert wird, wendet er sich ausdrücklich gegen ein Verständnis seines Globusspiels im Sinne von letzteren. »Jene eisernen Hände der Nothwendigkeit, welche den Würfelbecher des Zufalls schütteln, spielen ihr Spiel unendliche Zeit.« (KSA III 122, 8–10) – vergleichbar mit Nietzsches Gedanken argumentiert auch der Gesprächspartner im Globusspieldialog in der Bemerkung, »es sehe so aus, als ob der Globus nicht nur nach der Absicht des Stoßenden, sondern auch nach dem Glückszufall (fortuna) bewegt werde«. Dem entgegnet Cusanus: »Du siehst nun wohl, dass du den Globus in Bewegung setzest, wann du willst und wie du willst. Sogar wenn die Konstellation des Himmels besagte, der Globus müsse still stehen bleiben, wird der Einfluss des Himmels deine Hände nicht festhalten, dass du nicht doch, wenn du willst, den Globus bewegest.« Die im Globuswurf aenigmatisch dargestellte ontologische Priorität des Menschen vor seinem Weltentwurf impliziert seine prinzipielle Freiheit gegenüber raumzeitlichen Notwendigkeiten: »Denn das Reich eines jeden ist frei. . . Aber dieses Geschick, das oben Weltseele genannt wurde, bestimmt auch in unserem Reiche nicht das, was dem Menschen zugehört. Denn ein jeder Mensch hat die Freiheit der Entscheidung, nämlich zu wollen und nicht zu wollen . . ., und hierin ist das edle Reich keineswegs dem All oder einem anderen Geschöpf unterworfen.« Aus der Freiheit des

chungsgestalt in jener Tätigkeit des Menschen, in der er sich seines Glaubensgrundes bewusst wird. Aus diesem Gedankenzusammenhang resultiert das spezifisch cusanische Verständnis der Theologie als Spiel. Dessen Bestimmungen lassen sich im Rückgriff auf eine faszinierende Passage aus

Spieles folgt weiter, dass jeder Spieler auch selbst die Verantwortung für den Lauf seiner Kugel zu tragen hat und nicht auf eine anonyme Schicksalsfügung übertragen kann: »Diejenigen, welche übel laufen, dürfen also auch, wenn sie während des Laufens Reue empfinden, nicht irgendeiner Vorbestimmtheit, die man gewöhnlich Schicksal oder Missgeschick nennt, zuschreiben, wenn sie ihren Lauf schlecht beenden, sondern sich selbst, die sie sich unberaten da hineingestürzt haben«. Hier wird evident, dass das cusanische Spiel niemals wie bei Nietzsche (KSA I 832, 11f.: »... es ist ein Spiel, nehmt's nicht zu pathetisch, und vor Allem nicht moralisch!«) antimoralischen Sinn haben kann, sondern ein zutiefst ethisches Anliegen verfolgt, »denn dies ist die Summe der Geheimnisse dieses Spieles: Wir sollen lernen, diese Neigungen und natürlichen Abbiegungen in tugendhafter Übung so gerade zu richten, dass wir endlich doch nach vielen Abwandlungen und ungetretenen Umläufen und Abbiegungen im Reiche des Lebens ruhen.« (*De ludo* I: h IX, N. 54, Z. 1–N. 58, Z. 9). Ausführlicher zum Vergleich der Spielkonzeptionen bei Nietzsche und Cusanus: M. THURNER, »Die Welt ein Spiel«, *Nietzsches Provokation und die christliche Antwort (Cusanus, Jacob Böhme)*, in: Edith-Stein-Jahrbuch 7 (2001). – Die Eigenart des cusanischen Spielverständnisses lässt sich aber nicht nur im Vergleich mit anderen philosophischen Spielkonzeptionen erschließen. Sie wird auch deutlich, wenn man sie einem Entwurf gegenüberstellt, der mit dem cusanischen Globusspielgedanken die metaphysischen Voraussetzungen gemeinsam hat, daraus aber ein anders akzentuiertes Verständnis des menschlichen Selbstvollzuges ableitet. Gemeint ist das von GIORDANO BRUNO in seinem gleichnamigen Dialog vorgestellte Ideal der *Eroici furori* (heroischen Leidenschaften). In einer direkten Rezeption des cusanischen Unendlichkeitsbegriffs kommt auch Bruno, dem der Globusspieldialog wohl bekannt war (vgl. die Nachweise in h IX, S. XXXIII), zum Ergebnis, dass Geist und Affekt des Menschen aufgrund der Unerreichbarkeit ihres unendlichen Zieles in ihrem »Kreislauf durch die Stufen der Vollkommenheit zu jenem unendlichen Zentrum, das weder geformt ist noch Form (circuendo per gli gradi della perfezione, per giungere a quel centro infinito, il quale non è formato né forma)« nie zur Ruhe kommen können: »Denn wie erreicht man im Kreislauf das Zentrum« (come circuendo si può arrivare al centro?)« (*Dialoghi italiani*, ed. Aquilecchia 31958, 1012). Die unendliche Distanz zwischen dem menschlichen Streben und seinem Ziel wird bei Bruno aber nicht wie bei Cusanus als Voraussetzung eines »spielerischen« Selbstvollzuges des Menschen gedeutet. Der Grund dafür mag darin liegen, dass im philosophischen Gedanken bei Cusanus und Bruno jeweils eine andere vorausgehende Erfahrung vermittelt wird. Anders als Cusanus empfindet Bruno in der Erfahrung der Unerreichbarkeit des unendlichen Strebezweckes des Menschen die Unerfüllbarkeit des menschlichen Unendlichkeitsdranges in der Stimmung des Schmerzes. Demzufolge äußert sich bei Bruno die ihm mit Cusanus gemeinsame Faszination über das dem Menschen eigene Unendlichkeitspotential nicht wie bei Cusanus in der Freude des Spieles, sondern im heroischen Aus-tragen der unüberwindbaren Differenz, in deren Spannung sich das menschliche Sein zu vollziehen hat. Während der Unendlichkeitsbezug nach Cusanus dem Menschen zur geistigen Virtuosität und verfeinerten Eleganz der Spielleichtigkeit erhebt, involviert er ihn nach Bruno in die leidenschaftliche Erfahrung der entgrenzten Extreme.

einer Predigt aufzeigen, in der Cusanus den Aufschwung des *intellectus* zur *fides* im Gleichnis der Flügelfedern von das Dreimalheilig vor dem Thron Gottes singenden Seraphen aenigmatisch darlegt. An einem Vergleich mit dem bereits oben eingeführten Bild vom Seelenwagen aus Platons *Phaidros* wird deutlich, wie Cusanus hier darüber hinausgeht, wenn er das Glaubensgeschehen als Ziel des Erkenntnisanstieges des Geistes zu seinem Grund aufdeckt: »Breiten wir nun die Flügel aus, auf dass wir zu dem zu fliegen vermögen, was wir im Glauben bewahren«. Das in den Flügeln versinnbildlichte intellektuelle Aufstiegsvermögen gliedert sich den zu erreichenden Stufen entsprechend in »drei Reihen von Federn«: »Es sind dies kleinere, mittlere und größere Federn«. Die theologische Spekulation verwirklicht sich somit für Cusanus in der flughaften Erhebung über die verschiedenen Erkenntnisregionen, in der die unteren sinnlichen Kräfte von den oberen geistigen sukzessive emporgehoben werden: »Mit den kleineren Federn können wir nicht in die Höhe hinaufsteigen, wenn uns nicht von den größeren geholfen wird. Der den kleineren Federn entsprechende Flug bewegt sich in den Niederungen, nämlich im Sinnlichen, der den mittleren entsprechende im Verstandesmäßigen, der den größten Flügeln entsprechende Flug aber erlangt die Höhe des Gipfels der Vernunft«. Die sich zu den Glaubensgegebenheiten erhebende Vergeistigungsbewegung kulminiert im Selbstüberstieg des Intellekts in die erfahrungshafte Schau seines absoluten Grundes: »Andere Federn des Flügels sind die mittleren, die an den kleineren und größeren teilhaben. Mit ihnen wird eine abstraktere Bewegung vollzogen, und diese Bewegung geschieht in den mathematischen Gleichnisbildern, die nicht betrachtet werden, wie sie in der Materie gegeben sind. . . Die größeren Federn führen über all das hinaus, dahin, wo alle Namen ruhen, wo jede Verstandesfolgerung aufhört, wo das ist, was mit dem Auge des Intellekts gesehen wird«. Im theologischen Aufschwung zu dem, was der Mensch im Glauben empfangen hat, erreicht er zugleich den seinen geistigen Selbstvollzug ermöglichenden Wahrheitsgrund: »Dem ersten Flug entsprechend bewegen wir uns in den Spuren, dem zweiten entsprechend im Bildhaften, dem dritten gemäß aber in der Wahrheit selbst«. Die von der Sinneserkenntnis ausgehende Lebensbewegung der endlichen Intellektnatur vollendet sich schließlich im vernunfthaften Begreifen ihres Glaubensgrundes: »Fangen wir also an und bewegen wir uns zur Vermehrung des Glaubens, nämlich zum Erfassen dessen, was wir glauben, aus all dem, was wir mit den Sinnen berühren«. ¹⁸⁴

Dieser Gedankenzusammenhang verweist über die gemeinsame Grund-Idee der Leichtigkeit des Vergeistigungsaufschwungs hinaus besonders des-

¹⁸⁴ *Sermo XXXVIII*: h XVII, N. 8, Z. 7–N. 10, Z. 3; N. 14, Z. 1–N. 15, Z. 4.

halb darauf, dass im Globusspiel auf der tiefsten Sinnebene der theologische Aufstieg des Menschen zum Glauben aenigmatisch zur Darstellung kommt, weil Cusanus selbst die den verschiedenen Erkenntnisstufen entsprechenden Spielfeldkreise schließlich mit den neun Engelchören identifiziert: »Die Engel sind geistige Kräfte; und weil sie verschiedenartig sind, so muss ihre geistige Schau und Unterscheidung durch Ordnungen und Stufen von der untersten bis zur höchsten, welche Christus . . . heißt, nach der Weise der Vernunft unterschieden werden«. In ihrer hierarchischen Stufung »in verstandeshafte, vernunft hafte und Christus als dem Mittelpunkt am nächsten kommende schauende Geister« repräsentieren die Engel den vom Menschen im theologischen Aufstieg zum Glaubensgrund seines geistigen Selbstvollzugs zu erreichenden Verwirklichungsgrad seiner Intellektnatur.¹⁸⁵ Mit der in unendlich steigerbarer Leichtigkeit tänzerisch¹⁸⁶ sich zum göttlichen Wahrheitsquell aufschwingenden und dabei mit dem intellektuellen Auge alle Seinsbereiche durchdringenden Wendigkeit eines Engelgeistes versinnbildlicht die Theologie das Spiel als die ihr zuinnerst eigene Wesensbestimmung.¹⁸⁷

Die Deutung des Globusspiels als aenigmatische Selbstvermittlung der Philosophie kann somit auf dem Hintergrund der cusanischen Entdeckung des Glaubens im Grunde des Denkens abschließend dahingehend vertieft werden, dass Cusanus hier die verborgene gemeinsame Wesensbestimmung seiner theologischen Spekulationen offenbar macht. In seinen Reflexionen auf die Glaubensgegebenheiten expliziert sich das Spiel als innerer Wesensgrund der Theologie. Die dem Spiel eigenen Momente, unendliches Ziel, Leichtigkeit und Freude, bestimmen die Gestalt der theologischen Spekulation bei Cusanus darin, dass sie sich im Entwerfen immer neuer Gedankenzusammenhänge verwirklicht, die in ihrem artifiziell-formalistischen Charakter ebenso leicht nachvollziehbar wie als vorläufige Konstrukte des

¹⁸⁵ *De ludo* II: h IX, N. 77.

¹⁸⁶ In der Gestalt des »Globusspiel-Engels« vertieft Cusanus in die Dimension des christlichen Glaubens hinein die Versinnbildlichung der kreishaften Denkbewegung der Seele als *seliger Reigen* nach PLATONS *Phaidros* (250 b 6), die von PLOTIN (*Enn.* VI 9; 8,37–9,2) und PROKLOS (*In Alc.* 33,16) in der Rede vom *intelligiblen Tanz* aufgegriffen wurde; vgl. dazu das Kapitel *Das Phänomen des intelligiblen Tanzes* in: W. BEIERWALTES, *Proklos. Grundzüge seiner Metaphysik* (Frankfurt ²1979) 212–217.

¹⁸⁷ Kongenialen künstlerischen Ausdruck finden jene Wesenszüge der Engel, in denen sie sich als Ausdrucksgestalten einer als Spiel verstandenen Theologie erweisen, in den aus dem 12. Jahrhundert stammenden Fresken der Krypta des Südtiroler Benediktinerklosters Marienberg, wo eine Schar von sich in je einzigartiger vergeistigter Eleganz auf den in der Mitte thronenden Christus zubewegenden Engeln dargestellt ist; vgl. die Abbildungen in: H. STAMPFER, H. WALDER, *Die Krypta von Marienberg im Vinschgau. Romanische Fresken – Neufunde und Altbestand* (Bozen ³1991).

mittels ihrer das Begreifen des Unendlichen intendierenden endlichen Geistes durchschaubar sind. Aus der im Globusdialog bereits in der Wahl eines Spieles zur Darstellung der höchsten Glaubensgeheimnisse indirekt zum Ausdruck kommenden kritischen Haltung gegenüber der sich in ein Übermaß von Distinktionen hinein verkomplizierenden Schultheologie heraus entwickelt Cusanus eine *theologia brevis et facilis*,¹⁸⁸ die selbst »von einem Knaben oder Heranwachsenden nicht ignoriert werden kann«.¹⁸⁹ Die Heranziehung des Kreiselspiels zur Veranschaulichung der Koinzidenz von Ruhe und Bewegung im Unendlichen begründet er damit, dass »auch in der Kunst der Kinder die Natur widerscheint und in ihr Gott, und dass die Weisen der Welt, die solches erwogen, zu ziemlich wahren Vermutungen über die Dinge, die man wissen kann, gelangt sind.«¹⁹⁰ Aus der Grund-Intention heraus, die im Offenbaren verborgene Wahrheit anzuspüren, entwirft Cusanus theologische Sprachspiele, zu denen auch seine aenigmatischen Gottesnamen (z. B. *idem*, *ante*, *possesit*, *posse ipsum*) und die dementsprechenden trinitätstheologischen Ternarbildungen gehören. So sieht er beispielsweise im Wörtchen »IN« oder gar im Buchstaben »E« die Trinität als Koinzidenz von Affirmation und Negation aenigmatisch dargestellt.¹⁹¹ Die alle Theologie als Spiel erweisende Leichtigkeit und Kürze kulminiert im Sprachspiel des *non aliud*, wo Cusanus die im Glauben angenommene Selbstoffenbarung des trinitarischen Gottes in der Vollendung seines von Ramon Lull inspirierten Programms einer spielerischen *theologia circularis*¹⁹² schließlich im Aenigma der tautologischen Selbstdefinition des *non aliud est non aliud quam non aliud*¹⁹³ vermittelt.¹⁹⁴

¹⁸⁸ *De sap.* II: h²V, N. 29, Z. 115ff.

¹⁸⁹ Vgl. *De ap. theor.*: h XII, N. 6, Z. 1. – Die Überwindung der Schwierigkeit der Unbegreifbarkeit in die Leichtigkeit der Allfassbarkeit wird von K. Flasch (wie Anm. 4; vgl. z. B. 39) überzeugend als das Ergebnis einer genetischen Entwicklung im cusanischen Denken aufgewiesen, nicht aber mit dem Spielgedanken in Verbindung gebracht.

¹⁹⁰ *De pass.*: h XI/2, N. 23, Z. 22–25.

¹⁹¹ Vgl. ebd. N. 55, Z. 23–N. 56, Z. 3; N. 57, Z. 4–6.

¹⁹² Vgl. *Apol.*: h II, S. 23, Z. 10–14. *De vis.* 3: Hopkins N. 9.

¹⁹³ *De non aliud* 1: h XIII, S. 4. Z. 29f. (N. 4).

¹⁹⁴ Mit der hier versuchten Deutung des Globusspielaenigmas als aenigmatischer Selbstvermittlung des (cusanischen) Denkens soll keineswegs der Anspruch verbunden sein, damit alle Aspekte des vielschichtigen Reichtums der Philosophie des Nikolaus von Kues integriert zu haben. Allein die Globusspielschrift selbst enthält eine Vielzahl neuer gedanklicher Elemente, die in der hier vorgelegten Interpretation nicht berücksichtigt wurden, so beispielsweise die Wertphilosophie (vgl. dazu SENGER [wie Anm. 4] 300–305) und die Atomtheorie (dazu: H. G. SENGER, *Metaphysischer Atomismus. Zur Transformation eines Denkmodells durch Nikolaus von Kues*, in: Studien zum 15. Jahrhundert. Festschrift für Erich Meuthen, Bd. 1, hg. v. J. Helmuth, H. Müller u. H. Wolff [München 1994] 311–329). – Für die diesbezüglichen Hinweise sei Hans Gerhard Senger persönlich gedankt.

Appendix
Einige Anmerkungen zur Globusspielauffassung des
Medienphilosophen Peter Sloterdijk

Für alle, die sich gegenwärtig der historischen und philosophischen Erschließung des inneren Reichtums des cusanischen Denkens widmen, mag es zunächst erfreulich scheinen, dass dem *Dialogus de ludo globi* im 20. Jahrhundert nicht nur durch Hermann Hesses *Glasperlenspiel*¹⁹⁵ eine literarische, sondern neuerdings auch eine philosophisch auftretende Rezeption widerfährt: In seinem auf drei Bände angelegten Werk *Sphären*¹⁹⁶ verfolgt der Karlsruher Medientheoretiker Peter Sloterdijk auf dem Hintergrund der gegenwärtigen Globalisierungsdebatte und aus der Einsicht heraus, dass »Menschen die Wesen sind, die Rundwelten aufstellen« und »in Sphären leben«,¹⁹⁷ das philosophische Projekt einer »vitalen sphärischen Geometrie« bzw. eines »geometrischen Vitalismus«.¹⁹⁸

Es ist hier nicht der Ort, diesen Ansatz als solchen zu diskutieren. Die Theologie oder ein dieser nahe stehendes philosophisches Denken müsste sich fragen, ob es gegen Sloterdijks sich bewusst zynisch gebende Einfälle zur Erweiterung der Trinität zu einer »Quaternität«, zum »eucharistischen Exzess« oder zur »mariologischen Grille« opponieren, oder nicht vielmehr seinerseits mit einigem Zynismus zur Kenntnis nehmen sollte, dass auch der »philosophische Diskurs« am Ende des 20. Jahrhunderts seine Eigenständigkeit nur in Abhängigkeit von der Theologie gewinnen kann, also immer noch mit jenem Benjaminschen Bild vom Löschpapier getroffen wird, dessen »Gehalt« in der aufgesogenen Tinte der Theologie besteht, von deren Schrift sie sich (lediglich) darin unterscheidet, dass diese jetzt nur mehr in ihrer Spiegelverkehrung erscheint. Im Rahmen des vorliegenden Beitrages muss sich die Auseinandersetzung auf jene immerhin 15 Seiten beschränken, die Sloterdijk in seiner mehrere Tausend Seiten umfassenden Sphärentrilogie der cusanischen Globusspielschrift einräumt.¹⁹⁹

Wenn in den folgenden Erwägungen nun nicht diskutiert wird, ob Sloterdijks »vitale sphärische Geometrie« ein aufschlussreicher Interpretationshorizont für den cusanischen Globusspielgedanken ist, so liegt dies nicht an

¹⁹⁵ Vgl. dazu den Exkurs: *Nicolaus Cusanus – Hermann Hesse* in: W. SCHULZE, *Zahl – Proportion – Analogie. Eine Untersuchung zur Metaphysik und Wissenschaftsbildung des Nikolaus von Kues*: BCG VII (Münster 1978) 121–123.

¹⁹⁶ Frankfurt/M. 1998ff.

¹⁹⁷ Bd. I (*Mikrosphärologie: Blasen*); 28.

¹⁹⁸ Ebd. 12f.

¹⁹⁹ Bd. II (*Makrosphärologie: Globen*) 561–576.

der Absicht des Verfassers dieser Zeilen, dem nichts willkommener gewesen wäre, als ein zeitgenössisches Denken, in dessen Rahmen die Spiel-Spekulation des Cusanus eine philosophische Wirkungsgeschichte entfalten könnte. Bei der Lektüre von Sloterdijks Globusspiel-Kapitel sah sich der Verfasser dieser Zeilen vielmehr leider zunehmend in die Notwendigkeit gezwungen, eine unphilosophische Oberlehrerfunktion einzunehmen, da in Sloterdijks Vereinnahmung des Globusspiels in das eigene Argumentationsziel ein ›Verständnis‹ des cusanischen Dialogs voraus-gesetzt wird, das – unabhängig von allen tiefergehenden Interpretationen – auf der ›oberflächlichen‹ Ebene der unmittelbar vorliegenden cusanischen Aussagen als in einem rotstiftmäßigen Sinn schlichtweg falsch korrigiert werden muss. Der Unterschied zwischen einer historisch-philologischen und einer philosophischen Interpretation von Texten kann hier also deshalb noch nicht geltend gemacht werden, weil zunächst beider Voraussetzung geklärt werden muss, nämlich ob die Präsentation eines zu interpretierenden Textes eine wiedererkennbare Repräsentation von dessen ursprünglicher Gestalt ist.

Sloterdijk präsentiert *De ludo globi* als »kleine Summe der scholastischen Sphärologie« (561), ohne sich weiter Gedanken über die historische Einordnung der vorwiegend aus vorsokratisch-hermetisch-(neu)platonischen Quellen gespeisten (cusanischen) Sphärenspekulation oder des cusanischen Denkens insgesamt in die ›Scholastik‹ zu machen. Zusammen mit Kurt Flasch, dessen Entwicklungsstudie die einzige von Sloterdijk zitierte Sekundärliteratur ist, versteht er das Globusspiel »als ein Stück christlicher ›Unterhaltungsphilosophie‹«. Da er, was die sinnenfällige Gestalt des Spiels betrifft, in deren Deutung nicht über Flasch hinausgeht, kann er ihr keinerlei philosophischen Sinn abgewinnen. Aus offenkundiger Unkenntnis der unzähligen Aussagen des Cusanus zur Notwendigkeit einer aenigmatisch-sinnenfälligen Vermittlung der geistigen Wahrheit sowie der Vielfalt der von Cusanus selbst erfundenen Gleichnisbilder ist Sloterdijk offenbar der Auffassung, dass die sinnliche Dimension des Spieles Cusanus sogar gegen dessen eigene Intention ›passiert‹ sei, da bei Cusanus doch ein »Denken« vorliege, »das sinnlichen Bildern ausweichen möchte«, ihnen »aber auch nicht entgeht«. (562) Die sinnliche Darstellung des Spieles kann Sloterdijk so nur als das Ergebnis einer (un)philosophischen Inkonsequenz des Cusanus ›verstehen‹: »Man könnte darin eine gewisse unphilosophische Unbekümmertheit sehen oder zumindest ein sehr weitgehendes Zugeständnis an das grobvisuelle Bedürfnis«. (563) Wenn man im ersten Teil dieser Aussage das Wort »gewisse« weglässt, und das »sehr weitgehende Zugeständnis« nicht auf das »grobvisuelle Bedürfnis«, sondern auf das Niveau von Autor und Leserzielgruppe jener Seiten bezieht, so wäre Sloterdijk damit unbewusst eine sehr treffende Selbstcharakterisierung der eigenen Ausführungen des betreffenden Kapitels gelungen.

Doch offensichtlich war das sehr weitgehende, mit der Dahingabe der eigenen philosophischen Identität des Cusanus bezahlte Zugeständnis an das grobvisuelle Bedürfnis nicht weitgehend genug, weil es selbst dem philosophischen Auge des Sphärologen Sloterdijk nicht einsichtig werden konnte, welche gedanklichen Gehalte Cusanus mit seinen sinnlichen Bildern vermitteln wollte. Infolge seines Vergleichs des cusanischen Globusspiels mit dem zeitgleich in Japan entwickelten zen-buddhistischen Bogenschießen verwechselt Sloterdijk das Spiel durchgängig mit einem »frommen Schützenfest« (565) und das cusanische Spielfeld mit einer »Zielscheibe« (vgl. 563, 569, 571). Offenbar hält er den Unterschied nicht für bemerkens- und bedenkenswert (ob er ihn selbst bemerkt hat, muss dahingestellt bleiben), dass die Kreise im cusanischen Globusspiel nicht wie beim Bogenschießen aus einer bestimmten Distanz vereinzelt getroffen, sondern sukzessive durchschritten werden müssen und so den Raum darstellen, innerhalb dessen sich alles abspielt.

Wohl weil Sloterdijk die cusanische Schrift hier als »scholastische Summe« innerhalb seines Kapitels *Deus sive sphaera oder: Das explodierende All-Eine* als die mittelalterlich-theologische Unterscheidung zu seiner Sphärologie braucht, sieht er in der sinnenfälligen Darstellung des Spiels überall differenzlos Sphären. Der Mangel an Differenzierung liegt aber natürlich wieder bei Cusanus, Sloterdijk entdeckt auch ihren eigentlichen Grund darin, dass Cusanus »sich dem katholischen Schein beugt«: »Gott und Welt werden also von dem Kusaner, beziehungsweise seinem Gesprächspartner, wie das »maximum« vom »magnum« unterschieden, ohne dass ein Hinweis auf die Strukturdifferenz der beiden Makrosphären erfolgte«. (562) Die »Strukturdifferenz« von göttlichem »maximum« und welthaftem »magnum« wird von Cusanus aber bereits auf der optischen Ebene deutlich gemacht: Beide unterscheiden sich voneinander wie der zweidimensionale Kreis und der unausgedehnte Mittelpunkt. Wer aber in einem unsichtbaren Mittelpunkt einen »innersten Ring« (563) sieht, braucht den Grund für den Mangel an Differenzierung nicht bei einem unter den katholischen Schein gebeugten Denken zu suchen: es genügt die Reflexion auf den Grad der eigenen Bereitschaft bzw. Fähigkeit, genau hinzuschauen.

Den Text der Globusspielschrift zu lesen, wäre da schon eine höhere Anforderung. Dort würde man nicht nur den entscheidenden Hinweis auf die Strukturdifferenz zwischen Welt und Gott finden, sondern auch zur Kenntnis nehmen können, dass es Cusanus nicht wie Sloterdijk primär um Sphären geht, sondern um die allen Sphären, Kreisen und Punkten gemeinsam zugrunde liegende Form der Rundheit. Die von Sloterdijk überall gesehene Sphäre ist nur eine Explikation derselben. Mit Sloterdijks Konfusion

von Punkt und Kreis in der Ubiquität der eigenen Sphärenidee ist natürlich auch die cusanische Unterscheidung von Gott und Welt hinfällig. Hier findet Sloterdijk aber nicht in der Beugung unter den katholischen Schein den sicheren Grund für diesen Differenzierungsmangel (wenn es denn in seinen Augen einer wäre), sondern er zweifelt, ob er den »grandiosen Humor« oder die »ekklesiastische Routine« des Kardinals dafür verantwortlich machen soll: »Mit grandiosem Humor – oder ist es nur ekklesiastische Routine? – hat der Kardinal die Gotteskugel in Gestalt einer auf dem Boden aufgemalten Zielscheibe mit neun Ringen und einem göttlichen Zehner im Zentrum wiedergegeben.« (563) Dass aber die »Projektion der Theosphäre in ein flaches Feld« (563), welche letzteres nach Cusanus die verschiedenen welthaften Seinsregionen darstellt, jemals zur »ekklesiastischen Routine« gehörte, müsste wohl eigens nachgewiesen werden.

Sloterdijk baut wohl in zu hohem Maße auf den grandiosen Humor des Kardinals, wenn er die zentralen cusanischen Differenzierungen zwischen absoluter und endlicher Wirklichkeit mit einem derart souveränen Gestus aufhebt, dass man daran zweifelt, ob er überhaupt weiß, was er macht. Die »Kugel Gottes« könne »zweifach angeschaut« werden: »zum einen unter der Idee des absoluten Minimums oder des reinen Punktes, der in seiner unsichtbar vollendeten Rundung alles in eingefalteter Form in sich schließt (omnia complicans), zum andern unter dem Bild des Maximums oder der ausgedehnten Allkugel, in der alles im höchsten Grad auseinander gefaltet vorliegt und die vor lauter Perfektion für sinnliche Augen unsichtbar ist.« (570) Was Sloterdijk hier als Idee des absoluten Minimums und den sinnlichen Augen unsichtbares Bild (!?) des Maximums unterscheidet, ist gerade das, was nach Cusanus in der absoluten Wirklichkeit zusammenfällt.²⁰⁰ Die Maximität des Absoluten besteht gerade in seiner komplikativen Bestimmung. Die von Sloterdijk in das absolute Maximum verlagerte Auseinanderfaltung ist bei Cusanus die Bestimmung nicht der maximal-absoluten Wirklichkeit, sondern vielmehr ist die *explicatio* die Seinsweise der endlichen Wirklichkeit, die stets im Bereich des Mehr oder Weniger verbleibt und aufgrund ihrer materiellen Kontraktion alles andere als »vor lauter Perfektion für sinnliche Augen unsichtbar ist«.

Generell zieht Sloterdijk den von Cusanus (offenbar unnützlich) vorgenommenen diffizilen Differenzierungen einfachere Perspektiven vor. Nach Sloterdijks Lesart ist des Kusaners »Diskurs durchwirkt von Redefiguren, die nichts anderes als die Monarchie des Mittelpunkts und die Ausbreitung des zentralen Lichts aus seiner hyperrealen Quelle beschwören« (562) Doch

²⁰⁰ *De docta ign.* I, 4: h I, S. 10, Z. 15f. [N. 11].

nicht nur ein Blick etwa auf die »Figura P« aus *De coniecturis* und die entsprechenden Erläuterungen könnte aufzeigen, dass es bei der Richtungsbestimmung von Bewegungen bei Cusanus doch nicht so einfach aussieht, wie Sloterdijk dies aus dem »zentrophilen Habitus des alten Kardinal-Bischofs« (563) ableiten möchte. Die Quintessenz des Globusspieles besteht nämlich gerade darin, dass der Abstiegsbewegung des zentralen Lichtes die Aufstiegsbewegung der Spielkugel korrespondiert. Letzterer kann Sloterdijk nur die Einsicht abgewinnen, dass derjenige, der »überhaupt nie den Zehner erreichte, bis zuletzt gefährdet bliebe«. (571) Aus cusanischer Perspektive ist die Unerreichbarkeit des unsichtbaren Mittelpunktes aber gerade der Grund dafür, dass die Kugelwürfe als immer leichter werdende Anspielungen die Qualität des Spiels gewinnen, und damit die Quelle unaufhörlicher Freude.

Die von Sloterdijk beschworene Gefährdung der Kugelspieler offenbart ihre Intention, auch im cusanischen Globusspiel eine Art »Logik des Schreckens« für »nahezu verdammte Seelen« (571) ausfindig zu machen, in der Deutung, die er dem cusanischen Vergleich des Spieles mit dem Lebensweg des gläubigen Christen zuteil werden lässt. »Seiner theologischen Fracht wegen« sei das Kugelspiel »kein bloßer Spass«, sondern nehme »mit einem Mal eine schlimme Wendung: Ein »Verlieren im fatalsten Sinn des Wortes« käme in Sicht, das »besonders all jene betrifft, die an dem Spiel um die christlich identifizierte Mitte erst gar nicht teilgenommen hatten«. Nach Sloterdijk hat die theologische Dimension des Spielaenigmas also den Sinn, nach Art eines vorweggenommenen Jüngsten Gerichtes Gläubige von Ungläubigen zu scheiden und letztere im Sinne des Dictums »extra ludum nulla salus« in »eine Nacht ohne Sicht und Hoffnung« zu verweisen. Der »latent totalitäre Charakter des Spieles« bestehe darin, dass es »alle ausschließt, die nicht bereit oder fähig sind, allein auf die von Christus gezeigte oder getroffene Mitte, den Ort des »einzigsten Mittlers«, hin zu spielen«. Die »Notwendigkeit, Christ zu sein«, an die das Spiel für Sloterdijk »auf eine etwas tückische Weise erinnert« (567), wird von Cusanus aber gerade im Gegensatz zu einem ausschließenden Sinn verstanden. Die Argumentation geht vielmehr in die Richtung, dass der allen Menschen gemeinsame natürliche intellektuelle Selbstvollzug im Grunde immer schon von einem gläubigen Rückbezug auf die gnadenhafte Selbsterschließung Gottes ermöglicht ist. Nach einem Blick etwa in *De pace fidei* müsste Sloterdijk seinen Totalitarismusverdacht eher darauf beziehen, dass Cusanus alle in den christlichen Glauben einschließt. Für Cusanus gibt es kein »außerhalb« des Spieles.

An dem »außerhalb« muss Sloterdijk aber nicht nur festhalten, um eine (wohl eher für seine Christentums-Auffassung als für Cusanus) »spezifische Spielhölle« (567) auch bei letzterem zu verifizieren. Er braucht ein »außer-

halb schließlich unbedingt dazu, um Cusanus einen »hier in eklatanter Weise aufbrechenden Systemwiderspruch« von den Dimensionen eines »systemischen Desasters« (573) nachzuweisen, dessen Lösung sodann natürlich die eigene Sphärentheorie leistet: »Im Blick auf die Peripherie des cusanischen Kugelsystems zeigt sich in verheerender Schärfe, wie die beiden unverträglichen Sphärenkonstrukte, das theoperipherische und das theozentrische, zusammengezwungen werden – mit dem Ergebnis, dass ein mächtiger störender Rest entsteht, der den Analytiker von der unüberwindlichen Fehlerhaftigkeit des Konstrukts überzeugt.« (574) Der mächtige störende Rest, an dem Sloterdijk Anstoß nimmt, ist »der chaotische dunkle Rand auf der cusanischen Weltscheibe«, der »für das Fortbestehen des nicht-absorbierbaren physischen Entwurfs inmitten der großzügigsten idealistischen Zurechtlegungen« zeuge. (574f) Ein »Systembruch von solch elementarer Gewalt«, dessen Kaschierung selbst den »größten Denker seiner Zeit« zur »Produktion von symptomatischen Schwachstellen verurteilt« (575), klaffe deshalb auf, weil es »unter den Prämissen, die der Cusaner anerkennt, völlig absurd« sei, »das Chaos zur Theophanie zu erklären und zu behaupten, dass das Beinahe-Nichts, der Kot, der feuchte Staub auf seine Weise Gott erkennt«. Versteht man aber unter den von Sloterdijk nicht weiter spezifizierten Prämissen den cusanischen Chaos-Begriff und seine philosophische Vorgeschichte (Neuplatonismus, Schule von Chartres), so konstruiert Sloterdijk hier ein Problem, das bereits von Plotin gelöst worden war. Plotins Erkenntnis, dass selbst in den niedersten Seinsbereichen die »Spuren des Einen«²⁰¹ widerstrahlen, ließe sich anhand der cusanischen Gedanken zur ›Trinität des Universums«²⁰² dahingehend begründen, dass im Bereich endlicher Kontraktionen die Aktform nie ohne die materielle Potenz und umgekehrt die materielle Potenz nie ohne die Aktform sein kann. Insofern es etwas Chaotisches gibt, wird auch diesem sein Sein von der Aktform gegeben, sonst wäre es schlechterdings nicht. Die Lektüre der betreffenden Kapitel aus *De docta ignorantia* hätte Sloterdijk zeigen können, dass hier das cusanische ›System alles andere als endgültig scheitert, sondern seine eigentliche Integrationskraft beweist: Bei Cusanus werden etwa nicht nur die Aktform, sondern auch die materielle Potentialität als Seinsprinzipien begriffen, die im trinitarischen Gott ihre absolute Wirklichkeit finden. Da Gott demnach nicht nur die physische Welt seinsbegründend durchdringt, sondern auch das Nichts der materiellen Potentialität in sich absolut umfasst, ist gerade das Gegenteil von dem der Fall, was Sloterdijk an Schlüssen aus seiner Globusspiellectüre zieht:

²⁰¹ Vgl. *Enn.* V 3, 7; II 9, 3.

²⁰² *De docta ign.* II, 7–10: h I, S. 81–99 [N. 127–155].

»Die reale physische Welt gerät, wie gesehen, im neoplatonischen Lichtreich so sehr in Außenlage, dass von einem Enthaltensein der Welt in Gott nicht mehr im Ernst die Rede sein kann. Durch ihre düstere Marginalität wird die Welt für den zentralen Gott selbst undurchdringlich«. (575)

Was dem Verfasser dieser Zeilen letztlich noch bedenklicher scheint, als eine derartige Weise des Umgangs mit philosophischen Texten, ist die Tatsache, dass man damit gegenwärtig offensichtlich erfolgreich sein kann: Die Auflagenzahlen sowie die Präsenz nicht nur in Medien und Fernsehen, sondern auch bei renommierten Verlagen und Kulturinstitutionen, können Sloterdijk ja nur bestätigen, so weiterzuschreiben. Letztlich ist somit keineswegs ihm ein Vorwurf zu machen, sondern die Dürftigkeit jenes Zeitgeistes zur Kenntnis zu nehmen, dessen Produkt Sloterdijks Medienphilosophie zu sein scheint.