

»Die Welt ein Spiel«¹

(Nietzsches Provokation und die christliche Antwort
(Cusanus, Böhme) 2. Teil²

Martin Thurner

2.2 Die ›bathyphysische‹ Antwort: Jacob Böhmes »Liebe-Spiel«

Die nun bei Jakob Böhme zu entdeckende, zweite Gestalt einer christlichen Philosophie des Spieles, unterscheidet sich vom cusanischen Spielgedanken letztlich deshalb grundlegend, weil sie aus einer völlig anderen Denkbewegung hervorgeht, die ich zur Abhebung von der metaphysischen als die bathy-physische Denkform bezeichnen möchte. Vor der Interpretation von Böhmes Spielgedanken als der bathyphysischen Antwort auf Nietzsches Christentumskritik ist die Grundbewegung dieser Denkform kurz darzulegen.³

a) die bathy-physische Denkform

Die Bathyphysik ist eine bisher noch nicht als solche zur Kenntnis genommene Denkform, die ursprünglicher ist als die Metaphysik, und zwar sowohl was ihre philosophiegeschichtliche Stellung wie auch was ihren gedanklichen Bezugsgrund betrifft. Sie findet sich einzig bei derart ursprünglichen Denkern wie Heraklit und Jacob Böhme, die den ihnen folgenden metaphysischen Traditionen vorausliegen. In der Wortprägung ›Bathyphysik‹ greife ich zwei Grundworte Heraklits auf, nämlich seine Rede vom βαθύς λόγος (bathýs lógos) der Seele aus Fragment 45 und von der *sich zu verbergen liebenden φύσις* (phýsis) aus Fragment 123. Der Sinn dieser beiden Grundworte Heraklits lässt sich erschließen, wenn man sie mit entsprechenden Wendungen Böhmes übersetzt: Wenn bei Böhme dem βαθύς λόγος (bathýs lógos) Heraklits die Rede von einem »tieffen Sinn«⁴ nicht nur wörtlich, sondern auch inhaltlich gleichkommt, so findet dies seinen letzten Grund darin, dass beide eine Denkbewegung verfolgen, die nicht wie die metaphysische über die Dinge in

¹ Nachgelassene Fragmente; Sommer 1871/Frühjahr 1872 16[17]. Krit. Stud.-Ausg. (KSA) (Hg. Colli-Montinari) VII 399, 7 f. Der vorliegende Beitrag ist die erweiterte Fassung meiner Habilitationsvorlesung für das Fach »Christliche Philosophie« an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität München am 29.6.2000 (Als Beitrag zur Auseinandersetzung zum 100. Todestag Nietzsches).

² Der 1. Teil dieses Beitrags ist zu finden in: Edith Stein Jahrbuch 2001, 192–210.

³ Vgl. dazu auch Martin Thurner, Art. Böhme, Jacob. In: Metzler Lexikon Christlicher Denker. Stuttgart 2000, 108–112 (dort auch weitere Literaturangaben).

⁴ Morgenröthe im Aufgang (Aurora); Vorrede des Autoris. Zitiert nach Jacob Böhme, Sämtliche Schriften. Faksimile-Neudruck der Ausgabe von 1730, Hg. Will-Erich Peuckert, Stuttgart/Bad Cannstadt 1986 (=W), I, 19.

die Höhe hinaufsteigt, sondern in die Tiefe der Dinge eindringt. Die vom »tiefen Sinn« der menschlichen Seele nach Heraklit wahrgenommene φύσις (phýsis) ist jene Ursprungswirklichkeit aller Dinge, die Böhme im Titel seines Hauptwerkes *Morgen-Roete im Aufgang* als den »Aufgang« bezeichnet. Der Aufgang der φύσις (phýsis) meint das, was Natur im ursprünglichen und allumfassenden Sinne ist: Das Geborenwerden als der ständig sich erneuernde Prozess des leiblichen Hervorgangs alles Lebendigen. Die bathyphysische Denkbewegung nimmt das Sein als immer neu entstehendes Leben wahr und sucht dessen verborgene »Wurzel«⁵ in der Tiefe der sinnlichen Offenbarkeitsgestalt eines jeden Dinges.

Bei Jakob Böhme erreicht die bathyphysische Denkbewegung deshalb ihre tiefste Vollendung, weil er durch jedes Sinnending bis in die Tiefe jenes Ursprungs blicken kann, der seinem geheimnisvollen Wesen nach selbst die Tiefe ist. In der denkenden Suche nach dem tieferen Grund des lebendigen Aufgangs des leiblichen Lebens entdeckt Böhme die Tiefe des ungründigen Nichts als den Geburtsort der göttlichen Liebe.

b) Das ungründige Nichts als der Geburtsort der göttlichen Liebe

In seiner Schau des Seins als lebendiges Geboren-Werden vermittelt Böhme den tieferen Sinn der christlichen Glaubenswahrheit, dass der Gott der Liebe alles aus dem Nichts geschaffen hat. Im Unterschied zu den traditionellen Deutungen denkt Böhme das Nichts als das aller Schöpfung voraus liegende wesenlose Wesen Gottes selbst. Wie aus dem Nichts, das Gott ursprünglich ist, nicht nur etwas werden kann, sondern etwas werden muss, erklärt Böhme so: Aufgrund seiner Eigenschaftslosigkeit, seiner uneingegrenzten Unterschieds- und Wesenlosigkeit⁶ ist das Nichts die reine Armut und »Demut«⁷, weil es nicht nur nichts hat, das ihm etwas geben oder dem es sich geben könnte, sondern nicht einmal sich selbst hat. Weil das Nichts alles und sich selbst erst »suchen« und »finden« muss, ist es nichts als reine »Sucht«. Um sich in allem zu »empfinden«, entsteht so in der Sucht des Nichts der schöpferische »Wille zu etwas«, aus dem alles Sein ursprünglich hervorgeht.⁸ Die grundlose Tiefe des Nichts erweist sich darin als der Geburtsort der göttlichen Liebe: Im Lebensgeburtsprozess findet das göttliche Nichts

⁵ Vgl. den Untertitel von Böhmes »Morgen-Roete«: »Das ist: Die Wurzel oder Mutter der Philosophiae, Astrologiae und Theologiae aus rechtem Grunde oder Beschreibung der Natur, wie alles gewesen und im Anfang worden ist.« (W I, 1).

⁶ Vgl. Von der Gnaden-Wahl; Cap. I, N. 9, Z. 14: W XV, 6. – N. 3, Z. 1–4: W XV, 4; Von der Geburt und Bezeichnung aller Wesen (De signatura rerum) Cap. 14, N. 27, Z. 1 f.: W XIV 201.

⁷ Von der Gnaden-Wahl; Cap. I, N. 20, Z. 1: W XV, 9.

⁸ Gründlicher Bericht von dem Irdischen und Himmlischen Mysterio (Mysterium pansophicum); Der Erste Text, Z. 1; Der Zweyte Text, Z. 5: W VIII, 97; Betrachtung Göttlicher Offenbarung (Quaestiones Theosophicae), Die 3. Frage, N. 6–9: W XVIII, 8 f.

sein Wesen als die Liebe, weil es sich nur empfängt, wenn es sich hingibt und mit allem Gegebenen wiedervereinigt.

c) Die Leibwerdung der Liebe als Freiheitsgeschichte

Im Gedanken der Lebensgeburt aus dem Nichts kann Böhme nun auch die Wahrheit des tiefsten christlichen Glaubensmysteriums einsehen, dass die Liebe Leib wird und in der Fleischwerdung Gottes selbst die vollendete Freiheitsgestalt ihres Wesens findet. Böhme deutet die Leibwerdung als das Urphänomen des Seins schlechthin und begründet sie im selbst-schöpferischen Nichts des göttlichen Ungrundes: Da der anfängliche Wille in der Sucht des Nichts »nichts hat, das er wollen kann, als nur sich selber«⁹, muss er sich zunächst auf sich selbst ausrichten und in der verhärtenden Einfassungsbewegung einer verneinenden »Begierde« wirken. Mit der dabei entstehenden Zentrierung bildet sich der Wirkgrund (»Herz«, »ewiges Gemüth«)¹⁰ für eine entgegengesetzte, ausziehende Expansionskraft. Als das Ergebnis dieses ringenden Widerstreites zwischen finster einfassender und lichthaft ausziehender Lebensbewegung wird ein leibhaftes Etwas positiv gesetzt.¹¹

Die schöpfungsursprüngliche Sucht des göttlichen Nichts, die Geburt seines eigenen Wesens als die Liebe in allem leibhaften Leben zu empfinden, erweist sich zugleich als jene aus der Tiefe treibende Kraft, die den Leibwerdungsprozess zur Selbst-Überwindung in immer höheren Gestalten von Lebendigkeit steigert. Da der göttliche Ungrund als das bestimmungslose Nichts zugleich die grenzenlose »ewige Freiheit« ist¹², muss er die leibhaften Einfassungen zu begrenzten *Qualitäten* immer wieder *qualvoll* sprengen, wenn er das grundlos freie Wesen seiner Liebe in ihnen finden will. In seiner Lehre von den sieben »Gestalten der Ewigen Natur«¹³ deutet Böhme die Naturgeschichte als Freiheitsgeschichte, indem er in Anlehnung an den biblischen Schöpfungsbericht die Stufen des Lebendigen als immer höhere Verwirklichungsweisen der Freiheit der ungründigen Liebe Gottes auslegt.

d) Die »freye Lust« des »Liebe-Spiels«

Der Kulminationspunkt des Lebensgeburtprozesses wird nach Böhme in jener letzten Naturgestalt erreicht, in welcher der göttliche Ungrund

⁹ Betrachtung Göttlicher Offenbarung (Quaestiones Theosophicae), Die 2. Frage, N. 1, Z. 4 f.: W XVIII, 3.

¹⁰ Von der Gnaden-Wahl; Cap. I, N. 10, Z. 1 f.: W XV, 6.

¹¹ Von der Gnaden-Wahl; Cap. III, N. 3–4: W XV, 25 f.

¹² Erklärung der vornehmsten Puncten und Wörter (Clavis); IX, N. 49, Z. 2: W XX, 90.

¹³ Vgl. z. B. Von der Gnaden-Wahl; Cap. III, N. 1–40: W XV, 24–36, sowie die in ihrer Einfühlsamkeit kongeniale Darlegung bei José Sánchez de Murillo, Die Entdeckung Jacob Böhmes. In: ders., Der Geist der deutschen Romantik. Der Übergang vom logischen zum dichterischen Denken und der Hervorgang der Tiefenphänomenologie. München 1986, 187–256.

die ursprüngliche Freiheit seiner Liebesgeburt leibhaft empfinden und damit das göttliche Nichts sein in allem Sein gesuchtes Wesen endgültig finden kann. Wie diese Vollendungsgestalt bestimmt sein muss, um zum leibhaften Empfindlichkeitsort des Bestimmungslosen werden zu können, umschreibt Böhme folgendermaßen:

Diese siebente Gestalt ist der Natur Wesen (...), und ist das geformte Wesen der Kraft; was die ersten sechs Gestalten im Geist sind, das ist die siebente im begreiflichen Wesen, als ein Gehäuse der andern aller: Oder als ein Leib des Geistes, darinn der Geist wircket, und mit ihm selber spielet (...) Diese siebente Gestalt oder geoffenbarte Kraft Gottes begehret sich zu schauen: fasset die himmlischen göttlichen Kräfte, und sich selbst wieder, und ist die himmlische Natur, die Weisheit, die englische Welt, das große Mysterium. Haben also Licht und Finsterniß miteinander gespielt. In der siebenten Gestalt ist Gottes Weisheit von Ewigkeit her offenbar gewesen, daraus er alle Dinge geschaffen. Aller Dinge Schöpfung ist die geoffenbarte geformte Weisheit, welche in menschlicher Eigenschaft der neuen Geburt Christus heißet. Diese siebente Gestalt ist der Sabbath, darinnen die anderen sechs ruhen von all ihrem Gewircke, gebären sich wieder und ruhen wieder. Das ist das ewige Wesen.¹⁴

In diesem Text fasst Böhme die wesentlichen Einsichten seines Denkens auf eine derart konzentrierte Weise zusammen, dass in dessen Interpretation unter Hinzuziehung von Aussagen aus anderen Kontexten das ›Liebe-Spiel‹ abschließend als sein Grundgedanke dargestellt werden kann. Wenn Böhme die Vollendungsgestalt des ungründigen Lebensgeburtprozesses als das »Wesen« bestimmt, so gewahrt er damit den ursprünglich bathyphysischen Sinn eines der wichtigsten Begriffe des metaphysischen Denkens. Die Metaphysik versteht unter Wesen (Substanz, Essenz, Form) den gleichbleibenden geistigen Zielgrund des sinnenfälligen Werdens, der allein in seiner Unveränderlichkeit Gegenstand wissenschaftlicher Erkenntnis sein kann, indem er in seiner geistigen Allgemeinheit auf den ›Begriff‹ gebracht wird. Wie das Denken bei Böhme hingegen zu einem ursprünglicheren Verständnis des »begreiflichen Wesens« zurückfindet, zeigt sich nicht zuletzt darin, dass in seiner Verwendung dieser Worte ihr etymologischer Ursinn noch hörbar mitklingt. Für Böhme bedeutet »Wesen« noch An-Wesenheit im Sinne von Präsenz. In der Umschreibung des »Wesens« als »Leib des Geistes« kommt zum Ausdruck, dass diese Anwesenheit gerade nicht (metaphysisch gedacht) in der geistigen Allgemeinheit bestehen kann, sondern erst in der konkreten Leibhaftigkeit erreicht wird. Bathyphysisch gedacht bedarf nicht der Leib des geistigen Zielgrundes, um sein Wesen verwirklichen zu können, sondern umgekehrt der Geist der Einverleibung, um sein Wesen finden und damit da sein zu können. Mit diesem Verständnis des »Wesens« als leibhaftigen Da-Seins lässt sich nun auch der menschliche Erkenntnisprozess von den Wurzeln seiner Wirklichkeit her ursprünglicher denken. Wenn Böhme vom »begreiflichen Wesen« spricht, so vernimmt er im Wort Begreiflichkeit seiner etymologischen Urbedeutung entsprechend den Bezug auf die mit den Händen erfassbare leibliche

¹⁴ Erklärung der vornehmsten Puncten und Wörter (Clavis); Das II. Principium, Die siebente Gestalt, Z. 6–25: W XX, 115.

Daseinsgestalt des Geistes. Das bathyphysische Denken entdeckt, dass nicht in der geistigen Allgemeinheit, sondern in der leibhaftigen Konkretion die Voraussetzung von Erkennbarkeit liegt.

Das in einem ursprünglich leibhaftigen Sinn »begriffliche Wesen« bezeichnet Böhme nun als das »Gehäuse«. Das Phänomen des »Hauses« sieht er als Ausdrucksgestalt der im Lebensgeburtprozess wirksamen Sehnsucht allen Seins, in einer leibhaftigen Gestalt den Ort seiner Heimat zu finden. Wenn Böhme nun die letzte der sieben Naturgestalten in dem Sinne als das »Wesen« bestimmt, dass sie »Gehäuse der andern« ist, so gibt er damit zu verstehen, dass es nicht eine Vielzahl bestimmter intelligibler Wesensformen gibt (wie das metaphysische Denken dies sieht), sondern nur ein selbst bestimmungsloses Wesen, in dem alle Naturgestalten den Ort ihres leibhaftigen Daseins finden können. Weil so die letzte Naturgestalt des »Wesens« als ein »Corpus aller Eigenschaften«¹⁵ selbst die eigenschaftslose und damit nichts als reine Anwesenheit ist, kann in ihr das aller Leibwerdung ursprünglich voraus liegende Nichts Gottes das endgültig finden, was es durch die Geburt allen Seins hindurch gesucht hat: den Ort der leiblichen Selbstempfindlichkeit seiner ungründigen Freiheit.

Das göttliche Nichts findet sein »Wesen«, wenn der Leib in seiner reinen Daseins-Wirklichkeit jene bestimmungslose Freiheit gewinnt, in der die Selbstgeburt der göttlichen Liebe ihre eigene Grundlosigkeit empfinden kann. Dies ereignet sich nach Böhme in der »freyen Lust« des »Liebe-Spiels«.¹⁶ Da das Wesen des Spieles darin besteht, konkretes Geschehen ohne Grund und Zweck zu sein, kann der göttliche Un-Grund darin das leibhafte Gehäuse seiner Anwesenheit finden. Wenn Böhme die Wirklichkeit des Grundlosen im Spiel in der »Lust«-Empfindung gegeben sieht, so kann er damit auch einsehen, worin das Wesen des Ungrundes besteht, das sich im Spiel findet. Die Lust, »das Gefundene des ewigen Nichts«¹⁷, ist die Empfindlichkeitsqualität einer grundlosen Liebesgeburt. In der »freyen Lust des Nichts«¹⁸ vereinigt sich der göttliche Ungrund mit allem von ihm Gegebenen: »Liebe-Spiel«.

Die Lust ist jener Ursprungsvollzug, in dem das göttliche Nichts zu seiner Selbstempfindlichkeit alles leibliche Sein in sich zurücknimmt, um es aus der Freude der Wiedervereinigung wieder neu gebären zu können. Das »Wircken« Gottes im »Spiel mit ihm selber« besteht in einem un-aufhörlichen Erneuerungsprozess der Lebensgeburt, durch den hindurch das ungründige Nichts den Ort der »Ruhe« seines Wesens immer wieder in jener Vollendungsgestalt findet, in der seine grundlose Liebeshingabe in der Wirklichkeit des Spieles nichts als (zweck-)frei anwest.

¹⁵ Theosophische Sendbriefe. Brief 47, Tabula II, N. 7, Z.1 f.: W XXI, 204.

¹⁶ Erklärung der vornehmsten Puncten und Wörter (Clavis); Das II. Principium, Die sechste Gestalt, Z. 13: W XX, 114. Von der Geburt (Anm. 5; De signatura rerum); Cap. 16, N. 11, Z. 7: W XIV 233.

¹⁷ Von der Gnaden-Wahl; Cap. I, N. 6, Z. 9: W XV, 5.

¹⁸ Vom Irrthum der Secten Esaiae Stiefels und Ezechiel Meths (Anti-Stiefelius II); N. 145, Z. 1 f.: W XI 233.

Als die Erfüllungszeit dieser grundlosen Gegenwart allen Seins in der freien Lust des Liebe-Spiels deutet Böhme die Sabbath-Ruhe Gottes am siebten Schöpfungstag. In der ständig neuen Verwirklichung des in sich ruhenden Spiels sieht Böhme den Sinn des Seins, das »ewige Wesen«.

Weil die von Gott im Lebensgeburtprozess gesuchte beschauliche Empfindung seiner selbst nur in der geformten Einfassung der Leiblichkeit möglich ist, findet das ungründige Nichts die Ruhe seiner Wesens-Wirklichkeit des freien Spiels erst in einer leibhaftig-konkreten Gestalt, in der seine grundlose Liebe endgültig Fleisch geworden ist. Das grundlose Spiel als leiblich gefasste Form der Freiheit wird nach Böhme in der Naturgestalt des Menschen erreicht. Die ungründige Schöpferkraft der göttlichen Liebe-Begierde empfindet sich im Menschen in der verklärten Gestalt des Freudenspieles, weil im gesprochenen Wort der menschlichen Sprache die Lust des Einklangs aller in der Lebensgeburt voneinander geschiedenen Dinge lautlich hörbar wird:

Die sechste Gestalt ist der lebendige, Göttliche, creatürliche, menschliche Mercurius. Und ist der Schall des Göttlichen Worts aus den Göttlichen Kräften, welcher sich in der Liebe-Begierde formet, und in ein lautbar Wort aller Kräfte einführt: Darin die Offenbarung Göttlicher Freudenreich in der freyen Lust der Weisheit Gottes stehet.¹⁹

Ursprüngliche Bestimmung des Menschen ist es nach Böhme, das verborgene Spiel-Wesen der gesamten Schöpfung offenbar zu machen:

Gleichwie Gott mit der Zeit der äußern Welt für sich spielt, also auch sollte der innere Göttliche Mensch mit dem äußern in dem geoffenbarten Wunder Gottes in dieser Welt spielen, und die Göttliche Weisheit an aller Creatur, in jeder nach seiner Eigenschaft, eröffnen, sowohl in den Erden, in Steinen und Metallen, in welchen auch ein zweifaches Wesen lieget, als auch von der finstern Feuer-Welt-Urstand, und denn von der H. Licht-Welt Urstand. Dieses alles war ihm zu seinem Spiel gegeben: Er hatte die Erkenntniß aller Tincturen, alles war unter ihm; er herrschte im Himmel und auf Erden und in alle Elemente sowohl in alle Gestirne. Und das daher, daß die göttliche Kraft in ihm offenbar war.²⁰

Weil das Spiel nach Böhme jener Ursprungsvollzug ist, der das göttliche mit dem menschlichen Wesen vereinigt, übersteigt sich die menschliche Natur schließlich in einer Gestalt, in der die grundlose Schöpferkraft des Anfangs in der Freiheit ihres Liebe-Spieles endgültig leibhaft an-west. Dies geschieht in der Erneuerung des ersten Menschen Adam durch die Geburt des göttlichen Kindes Jesus Christus in Bethlehem, in der sich die Selbstgebärung der göttlichen Liebe vollendet.

Indem er sie von der Inkarnation der Liebe als ihrem Sinnziel her denkt, findet Böhme zu einer Wesensbestimmung des Menschen, in der er die metaphysische Sicht der menschlichen Natur auf ihre bathyphysischen Wurzeln zurückführt. Die dem Menschen eigene Geistbegabung

¹⁹ Erklärung der vornehmsten Puncten und Wörter (Clavis); Das II. Principium, Die sechste Gestalt, Z. 8–13: W XX, 114.

²⁰ Erklärung über Das Erste Buch Mosis (Mysterium Magnum); Cap. 16, N. 10, Z. 1 – N. 11, Z. 5: W XVII, 102.

versteht Böhme ursprünglich als jenen Vollendungszustand des Leibes, in dem dieser in der grundlos in sich selbst beruhenden Lust des Liebespiels die Freiheit seines Ursprungs vergegenwärtigt. Diesen ursprünglich in der freien Lustempfindung des Leibes bestehenden Sinn von Geist sieht Böhme im Duft-Ausfluss der Pflanzen präfiguriert, in dem die grundlose Lust ihrer Liebesgeburt sich leibhaft mitteilt:

Das Wort Geist ist die lebendige, ausgehende Bewegniß in der gefaseten Kraft im Gleichniß, wie mans an einer Blumen verstehen könnte. Das Aufthun oder wirckende Wachsen ist der Anfang; die Kraft des Wirckens ist der Umschluß oder körperliche Einfassung des Wachsens; und der Geruch, welcher aus der Kraft ausgehet, ist die Bewegniß oder das wachsende, ausgehende Freuden-Leben der Kraft, daraus die Blume entspringet, davon man ein Gleichniß siehet, wie sich die Gebärung göttlicher Kraft abbildet.²¹

Diese Bestimmung des (menschlichen) Geistes als »Gehäuse« der Selbstempfindlichkeit Gottes im freien Spiel des Leibes führt schließlich auch zu einem ursprünglich erneuerten Selbstverständnis der philosophischen Reflexion. Im selbstreflektorischen Denken der Philosophie kulminiert die leibliche Selbstbeschaulichkeit des ungründigen Gottes. Das philosophische Denken hat nach Böhme nicht zum Ziel, das Sein metaphysisch zu begründen, sondern es in seiner bathyphysischen Grundlosigkeit als Spiel transparent werden und so zweckfrei gegenwärtig sein zu lassen. Wenn das Denken die Dinge in ihrem grundlosen Sein an-erkennt, bejaht es sie als das, was sie sind und vereinigt sie so zum Einklang des Liebespiels:

Also müssen sich im Philosophischen Wercke alle Gestalten in Eine, als in Sol verwandeln, aus sieben muß Eines werden, und bleibt doch in sieben, aber in einer Begehre, da eine jede Gestalt der andern in Liebe begehret, so ist kein Streit mehr.²²

Zusammenschau: Nietzsches Weltspiel und die grundlose Unendlichkeit des christlichen Gottes der Liebe

Die Kurzzusammenfassung der Spielgedanken von Cusanus und Böhme hat ergeben, dass hier bei zwei ihrem Selbstverständnis nach christlichen Denkern das Phänomen des Spieles nicht nur eine vergleichbar zentrale Stellung einnimmt wie bei Nietzsche, sondern auch wesentliche inhaltliche Momente von Nietzsches Weltspielidee in einen christlich begründeten Spielgedanken integriert sind. Dass dies in zwei unterschiedlichen Denkformen geschieht, ermöglicht es, eine christliche Antwort auf Nietzsches antichristlich intendierten Spielgedanken von zwei verschiedenen philosophischen Standpunkten aus zu geben.

²¹ Tafeln von den dreyen Principien Göttlicher Offenbarung (Tabulae); N. 12, Z. 1–9: W XIX, 60. In diesem Text deutet Böhme den Heiligen Geist der christlichen Trinität als das Urbild eines »bathyphysischen Geistes«, der in der Tiefe des lebensursprünglichen Zeugungsgeschehens des seinsbegründenden Sohnes aus dem ungründigen Vater verwurzelt ist.

²² Von der Geburt und Bezeichnung aller Wesen (De signatura rerum); Cap. 12, Kurze Summa des Philosophischen Wercks, N. 31, Z. 7–11: W XIV, 174.

Wie bei Nietzsche stellt sich auch bei Cusanus die Spielidee als die philosophische Vermittlung einer vergleichbar intensiven Erlebensqualität dar. Der Unterschied besteht jedoch darin, dass jene Hochformen von Lebendigkeit, wie himmlische Höhe, Freiheit, Leichtigkeit und Freude, bei Cusanus nicht wie bei Nietzsche den metaphysischen Transzendenzbezug des Menschen negieren, sondern vielmehr voraussetzen. Erst die sich stets in die Höhe der Unendlichkeit entziehende Unerreichbarkeit seines metaphysischen Zielgrundes eröffnet dem Menschen jenes Spielfeld, das ihm das unaufhörlich neue Spiel der Vergeistigungsaufschwünge ins Unendliche ermöglicht. Im Verweis auf die von Cusanus entdeckte Begründung der Spielqualität des menschlichen Seins in der metaphysischen Transzendenz des christlichen Gottes lässt sich Nietzsche entgegenen, dass im Namen der Freiheit des Lebensspieles nicht nur nicht der christliche Gott, sondern nicht einmal die metaphysische Dimension verneint zu werden brauchen. Allerdings gelingt Cusanus ein metaphysisches Spielkonzept nur deshalb, weil er – darin Nietzsche entgegenkommend – das teleologische Prinzip der metaphysischen Denkform im Bezug auf die Un-Endlichkeit Gottes selbstkritisch relativiert. 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 metaphysischer Transzendenz, der den Menschen zu den von Nietzsche beschriebenen Hochformen von Lebendigkeit zu führen vermag.

Im Zusammenhang der Begründung seines Spielverständnisses in der unendlichen Transzendenz Gottes findet Cusanus indirekt zu einer weiteren Neubewertung einer Bedingung dafür, dass der menschliche Selbstvollzug zum Spiel werden kann. Auch hier verbleibt er innerhalb der metaphysischen Denkkategorien, transformiert diese aber immanent in einer Nietzsche entgegenkommenden Weise. Weil die unendliche Differenz zwischen Mensch und Gott und damit die Unerreichbarkeit des Zieles bedingt, dass der Mensch aufgrund der materiellen Schwere seines Körpers immer wieder auf einen niedrigeren Punkt zurückfällt, wird die Sinnlichkeit gerade in ihrer metaphysischen Bestimmung als niedrigerer Seinsgrad bei Cusanus als Grund dafür aufgewertet, dass der Selbstvollzug des Menschen die unaufhörliche Freude der Spielqualität gewinnen kann. In seinem Globusspielgedanken zeigt Cusanus einen Weg auf, wie Nietzsches Anliegen, die Leiblichkeit als uneingeschränkt positive Bedingung für die Spielerfüllung des menschlichen Lebens zu denken, entsprochen werden kann, ohne die graduelle ontologische Differenz der Materialität zur rein geistigen Seinsvollkommenheit der metaphysischen Transzendenz zu negieren. Indem Cusanus die unüberwindbare Differenz zum transzendenten Ziel, wie die menschliche Körperhaftigkeit als Ermöglichungsbedingungen des Spielvollzuges denkt, gelingt es ihm, die Endlichkeit des Menschen gerade im Hinblick auf ihre materielle bedingte Verschiedenheit zur Unendlichkeit des göttlichen Geistes derart zu

nobilitieren, dass sie an Dignität nahezu Gott gleichkommt – denn letztlich bleibt es fast unentscheidbar, was erstrebenswerter ist: die vollkommene Selbstgegenwart des Unendlichen oder das Spiel des unendlich leichten und freudvollen Aufschwunges zu ihr.

In seiner Gegensätzlichkeit ist das Ergebnis verwunderlich, dass Cusanus in der philosophischen Begründung des Spieles jenen ontologischen Bereich der metaphysischen Transzendenz gerade affirmierend voraussetzt, den Nietzsche durch die rein immanente Begründungsstruktur seines Weltspieles negierend ausschließen kann. Dies findet eine konsequente Entsprechung auch hinsichtlich jener Dimensionen, auf deren Bestimmung die Stellung zur metaphysischen Transzendenz bei beiden Denkern letztlich hinzielt: Während Nietzsche in seinem transzendenzverneinenden Spielverständnis ausdrücklich die Intention verfolgt, den moralischen Sollensanspruch sowie die ethische Verantwortung des Menschen für den Verlauf seines Lebens zugunsten einer fatalistischen Schicksalsnotwendigkeit zu destruieren, bezeichnet es Cusanus geradezu als die »Summe der Geheimnisse dieses Spieles«²³, den Menschen in das moralische Handeln einzuüben, und leitet aus der metaphysischen Begründungsstruktur des menschlichen Spielvollzugs eine antifatalistische Argumentation ab.

Wenngleich diese Positionen auf der oberflächlichen Ebene ihrer direkten Aussage völlig unvereinbar zu sein scheinen, können sie durch die Vermittlung des ihnen gemeinsamen Ausgangs vom Spielphänomen dennoch einander angenähert werden, ohne dabei aber ihre spezifischen Differenzen zu verlieren. Was im Hinblick auf Nietzsches antimoralische Funktionalisierung des Spielgedankens verwundert, ist die lange Tradition, in der konkrete Spiele wie theoretische Spieltraktate mit einem moralisierenden Hintersinn versehen wurden. In den im engeren Sinn ethischen Passagen seiner Globuspielschrift leistet Cusanus selbst einen (vor allem in der philosophischen Fundierung) originellen Beitrag zu dieser Deutungsweise.²⁴ Indem Cusanus das moralische Handeln an den Spielwürfen aenigmatisch vermittelt, kann er jenen Wesenssinn von Moralität einsichtig machen, der gerade in der Strenge der ethischen Anforderungen die spielerische Leichtigkeit moralischer Qualitäten gewährt. Cusanus entdeckt den philosophischen Sinn der eben in den strengen Regeln der konkreten Spielpraxis (etwa der höfischen Wettkampfspiele) einzuübenden (zu »exerzierenden«) Leichtigkeit, indem er selbst in einer Art Sprachspiel die moralische Tugend (lat. *virtus*) von der »Virtuosität« (*virtuosum exercitium*)²⁵ des Kugelwerfers her versteht.

²³ De ludo globi I: h IX, N. 54, Z. 1.

²⁴ Vgl. dazu insbesondere die Abschnitte »Spiel als moralisierendes Symbol«, »Das Globusspiel – eine Moralitätsschrift« und »Metaphysik der Freiheit und Moral« bei Hans Gerhard Senger, *Globus intellectualis. Geistsphäre, Erkenntnisphäre und Weltphäre* bei Plotin, Nikolaus von Kues und Francis Bacon. In: *Concordia discors. Studi su Niccolò Cusano e l'umanesimo europeo offerti a Giovanni Santinello*. Hg. Gregorio Piaia. Padova 1993, 275–307, hier 286–297.

²⁵ De ludo globi I: h IX, N. 54, Z. 3.

Damit kann er aufzeigen, wie die Moralität ursprünglich nicht die Spiel-
leichtigkeit unterdrücken soll, sondern vielmehr den darauf hingeeordneten
Sinn hat, den menschlichen Selbstvollzug durch die an-strengende
Einübung der Tugendregeln zur Spielqualität der virtuoson Leichtigkeit
zu erheben.²⁶

Freilich gewinnt die spielerische Virtuosität bei Cusanus ihrem meta-
physischen Zielgrund entsprechend eine inhaltliche Ausprägung, die jenen
Charakterzügen der Spielkraft entgegengesetzt ist, die Nietzsche
hervorhebt. Auch wenn es von der Ausdrücklichkeit seiner antimoralischen
Aussagen her nicht den Anschein hat, so intendiert Nietzsche mit
dem Spielgedanken einen hohen ethischen Anspruch. Wenn er den spielerischen
Lebensvollzug als die Steigerungshöhe zum Übermenschen hin
vorschreibt, so will er damit ein neues, nicht mehr metaphysisch be-
gründetes Ethos schaffen. Weil in diesem Spielethos aber jene Höhe er-
reicht werden soll, von der aus auch die »niedereren«, schmerzvollen, in-
stinkhaften und unvernünftigen Momente des Lebens grundlos bejaht
werden können, muss der Spieler bei Nietzsche zum Heros werden. Die
heroische Kraft zum bejahenden Aushalten der Extremzustände findet
in der cusanischen Spielvirtuosität keine Entsprechung. Darin strebt Cu-
sanus vielmehr die Qualität einer Verfeinerung der materiellen Grobheit
des »Rohzustandes« menschlicher Natur zur vergeistigten Eleganz seiner
ideellen Zielbestimmung an:

Wir sollen lernen, diese Neigungen und natürlichen Abbiegungen in tugendhafter
Übung (*virtuoso exercitio*) so gerade zu richten, dass wir endlich doch nach vielen Ab-
wandlungen und unsteten Umläufen und Abbiegungen im Reiche des Lebens ruhen.²⁷

In dieser spezifisch cusanischen Bestimmung der Spielleichtigkeit als der
die natürlich-leibliche Ursprungsnatur des Menschen geistig veredelnde
Aufstieg mag auch der Grund dafür liegen, dass das von Nietzsche als
Spielsubjekt mit dem übermenschlichen Heros identifizierte göttliche
Kind im cusanischen Globusspiel keine Entsprechung findet. Gerade
daran, dass Cusanus in anderen Kontexten die Leichtigkeit und das Spiel

²⁶ Für die Bedeutung des ethischen Anliegens im Globusspielgedanken mag es auf indi-
rekte Weise signifikant sein, dass einer der wichtigsten ethischen Entwürfe der Philo-
sophie des 20. Jh. in dieser Cusanus-Schrift in Grundzügen bereits erstmals vorweg-
genommen ist, nämlich die insbesondere bei Scheler und Lotze (unabhängig von
Cusanus) entfaltete Wertethik (vgl. *De ludo globi* II: h IX, N. 110–120). Die Bestim-
mung Gottes als im menschlichen Selbstvollzug intentional angestrebter »Wert der
Werte« (*valor valorum*) konzipiert Cusanus in zweifacher Hinsicht wiederum auf spie-
lerische Weise: Er gewinnt ihn in einem Sprachspiel mit dem abschließenden »Lebe
wohl«-Gruß (*vale!*) des Dialoges und vermittelt ihn aenigmatisch in einem Münz-
gleichnis. Zur Wertphilosophie des Globusspieles: Hans Gerhard Senger, Gerechtig-
keit und Gleichheit und ihre Bedeutung für die Tugendlehre des Nikolaus von Kues.
In: Klaus Kremer/Klaus Reinhardt (Hg.), *Sein und Sollen. Die Ethik des Nikolaus von
Kues* (Mitt. u. Forschungsbeitr. der Cusanus-Ges. 26). Trier 2000, 39–63, hier 53–57.

²⁷ *De ludo globi* I: h IX, N. 54, Z. 1–4.

ausdrücklich mit dem Kind in Verbindung bringt²⁸, im Globusspieldialog das Spielsubjekt aber nirgendwo mit einem Kind vergleicht, wird deutlich, wie diese von Nietzsche prononciert in den Vordergrund gestellte Assoziation dem cusanischen Konzept eines ›ludus sapientiae‹ eher zuwiderläuft.²⁹

Wenngleich Cusanus damit ausdrücklich in eine andere Richtung argumentiert als Nietzsche, so wäre erstaunlicherweise in seinen metaphysischen Begründungsvoraussetzungen durchaus die Möglichkeit gegeben, zu einer derjenigen Nietzsches vergleichbaren heroischen Bestimmung des menschlichen Seins zu gelangen. Ausdrücklich wahrgenommen wird dies in den ›Eroici furori‹ (Heroischen Leidenschaften) des Giordano Bruno. In seiner Rezeption des cusanischen Unendlichkeitsgedankens spricht auch Bruno von der Unerreichbarkeit des Zieles menschlicher Intellektualität und Affektivität, und vermittelt dies auch im Bild einer unaufhörlichen Kreisbewegung zu einem unerreichbar bleibenden Zentrum.³⁰ Im Unterschied zu Cusanus wird diese unüberwindbar bleibende Differenz des menschlichen Strebens zu seinem unendlichen Erfüllungsziel bei Bruno auch schmerzhaft empfunden, weshalb die freudige Bejahung des dem Menschen eigenen Unendlichkeitspotentials von Bruno weniger als virtuos-spielerischer, sondern als heroischer Akt gedacht werden muss. Am Ethos von Brunos Heros kann Nietzsche gegenüber deutlich gemacht werden, dass es möglich ist, die menschliche Existenz in einer Weise als eine heroische zu begreifen, welche die Transzendenz ihres Zielgrundes nicht negiert, sondern vielmehr voraussetzt.

Am deutlichsten zeigen sich die bleibenden Differenzen des Spielverständnisses von Cusanus und Nietzsche in der interessanterweise wieder von beiden mit gegensätzlichem Ergebnis thematisierten Verhältnisbestimmung von Spielverlauf und Schicksalsnotwendigkeit.³¹ Die in der zeitgenössischen italienischen Philosophie des 15. Jh. verstärkte diskutierte Frage nach der Bedeutung des *fatum*³² wird vom Gesprächspartner des Globusspieldialogs in einer Weise eingebracht, die Nietzsches Position vorwegnimmt: »Es sieht so aus, als ob der Globus nicht nur nach der Absicht des Stoßenden, sondern auch nach dem Glückszufall (*fortuna*) bewegt werde.« Die Entschiedenheit, mit der Cusanus diesem Ein-

²⁸ Vgl. z. B. *De possest* (Vom Können-Ist): h XI/2, N. 23, 22–25; *De apice theoriae* (Der Gipfel der Betrachtung): h XII, N. 6, Z. 1.

²⁹ Ein Hinweis darauf, dass das cusanische Globusspiel bereits von seinen Zeitgenossen als gerade nicht ›kindisches‹ Spiel verstanden wurde, ist eine diesbezügliche Aussage im anonym überlieferten Lobgedicht auf das Globusspiel: »Luditur haec ludus, sed non pueriliter« (h IX, S. 67, Z. 13).

³⁰ Vgl. *De gli eroici furori*. In: *Dialoghi italiani* (ed. Aquilecchia 1958) 1012.

³¹ Vgl. *De ludo globi I*: h IX, N. 55–58.

³² Direkter Bezugspunkt für Cusanus ist dabei vor allem Coluccio Salutati's Schrift *De fato et fortuna* (ed. C. Bianca, Firenze 1985); vgl. dazu die Nachweise im Quellenapparat zu h IX, N. 56–58. Zum ›Fortuna‹-Gedanken bei Cusanus und im italienischen Humanismus vgl. die Literaturangaben in: Pauline Moffit Watts, *Nicolaus Cusanus: A Fifteenth Century Vision of Man*. Leiden 1982, 203, Anm. 30.

wand auf eine Weise entgegen will, die ihm nicht einmal die Grundlage seiner Möglichkeit belässt, zeigt sich zunächst in der Feststellung, dass selbst eine hypothetisch angenommene Schicksalskonstellation den Kugellauf nicht zu beeinflussen vermochte:

Du siehst wohl, dass du den Globus in Bewegung setzt, 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 bewegst.

Den tieferen Grund für diese prinzipielle Unabhängigkeit des Spielvollzugs von kosmischen Notwendigkeitsfügungen deutet Cusanus in der folgenden Aussage an:

Das Reich eines jeden ist frei. (...) Aber dieses Geschick (fortuna), das oben Weltseele genannt wurde, bestimmt auch in unserem Reich 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 (universum) oder einem anderen Geschöpf unterworfen.

Wenn Cusanus hier die Freiheit vom Zwang der Naturnotwendigkeit mit der Einsicht begründet, dass der Mensch nicht den Gesetzmäßigkeiten des Universums unterworfen sei, so spielt er damit auf die metaphysische Begründungsstruktur des Globusspielgedankens an. Die Überlegenheit des Menschen über die Welt beruht auf einer ontologisch-ursächlichen Priorität. Im Kugelwurf des Globusspielaenigmas bringt Cusanus zur Darstellung, wie die Wirklichkeit der Welt(en) entsteht, wenn der Mensch die unendliche Wahrheit anspielt und so zu einer endlich begrenzten Gestalt einschränkt. Da die Bestimmungsstrukturen eines Weltgefüges im je eigenen Weltentwurf des Menschen ihre Ursache haben, kann der Mensch nicht seinerseits wiederum in diese von ihm vermittelt bedingten Notwendigkeiten eingefügt sein.

Im Hinblick auf die bei Cusanus gedachte ontologische Priorität des spielenden Menschen über den kosmischen Notwendigkeitsfügungen zeigt sich eine weitere Differenz zu Nietzsches Weltspielidee. Während Nietzsche die Welt unmittelbar in ihrer Wesenswirklichkeit als Spielwerden denkt, ist die Wesensbestimmung der Welt bei Cusanus *nur* mittelbar in ihrer Verursachung durch den Weltentwurf des Menschen im Spielvollzug begründet. Bei Nietzsche spielt der Mensch, indem er sich frei in die unabänderlich (eisern) vorgegebene Schicksalsnotwendigkeit des Weltspiels involvieren lässt, bei Cusanus, indem er das endliche Weltgefüge aus seinem Unendlichkeitspotential immer wieder frei evolviert. Da aber auch bei Nietzsche das kosmologische Spielmotiv letztlich auf das anthropologische Verständnis des Lebens als Spiel hingeordnet ist, weil es dieses ermöglichen soll, bleiben die Weltkonzepte beider Denker trotz ihrer erheblichen Differenzen von diesem ihrem gemeinsamen Bezugspunkt auf den spielenden Menschen her kommensurabel.

Den Zusammenhang zwischen dem antifatalistischen Argumentationspotential des Globusspiels und seinem ethischen Anspruch stellt

Cusanus schließlich her, wenn er aus der Freiheit des Spielwurfes folgert, dass jeder Spieler selbst die Verantwortung für den Lauf seiner Kugel zu übernehmen 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 (*fatum*) oder Missgeschick (*mala fortuna*) nennt, zuschreiben, wenn sie ihren Lauf schlecht beenden, sondern sich selbst, die sie sich unberaten da hineingestürzt haben.

Mit der Einsicht in die Überlegenheit der Spielfreiheit über die Weltnotwendigkeit schließt Cusanus Nietzsches Mythos einer ursprünglichen Unschuld des Lebens-Spieles ebenso aus, wie die Empfindung der Lust auch über sein schmerzvolles Scheitern und die dementsprechende Anforderung, sich »unberaten da hinein zu stürzen«.

An der gegensätzlichen Stellung zum Fatalismus scheint die fundamentale Unvereinbarkeit von Nietzsches Weltspielidee mit einem christlich vertretbaren Spielverständnis offensichtlich zu werden. Dass man es sich aber zu leicht macht, wenn man das Verhältnis zwischen dem Christentum und Nietzsche auf die Formel einer oberflächlichen Entgegensetzung bringt, zeigt sich in ebenso überraschender wie signifikanter Weise gerade an diesem eindeutig scheinenden Punkt: An zentraler Stelle, in der sein Denken in der Konzentration auf die Selbstdarstellung seines ›Ich‹ abschließend zusammenfassenden Spätschrift *Ecce homo*, gibt Nietzsche selbst zu verstehen, dass sein Fatalismus die radikalisierte Ausdrucksgestalt einer grenzenlosen, weil grundlosen Bejahung allen Seins ist. Nietzsches Schicksalsaffirmation findet ihren tieferen Beweggrund in jenem Ursprungsphänomen, das ihm nicht nur der Sache, sondern auch der ausdrücklichen Benennung nach mit dem Christentum gemeinsam ist. *Amor fati* ist ursprünglich eine Verwirklichungsweise der Liebe:

Meine Formel für die Größe am Menschen ist *amor fati*: dass man nichts anders haben will, vorwärts nicht, rückwärts nicht, in alle Ewigkeit nicht. Das Nothwendige nicht bloß ertragen, noch weniger verhehlen – aller Idealismus ist Verlogenheit vor dem Nothwendigen –, sondern es *lieben* ...³³

Die Differenzen zwischen den Spielgedanken bei Cusanus und Nietzsche zeigen sich aber nicht nur in der Ausdrücklichkeit gegensätzlicher Folgerungen. Bezeichnend ist auch, dass Cusanus über ein Wesensmoment des Spielens völlig schweigt, das Nietzsche aus der antimoralischen Zielsetzung seines Konzeptes heraus in den Vordergrund stellt. Die ästhetische Dimension des Spieles ist bei Cusanus wenn, dann nur im allgemeinen Sinne der ›Wahrnehmung‹ der Freudenempfindung, nicht aber wie bei Nietzsche im spezifischen Sinne des künstlerischen Vollzugs oder der Schönheitsbetrachtung präsent. Wenn Cusanus die

³³ *Ecce homo*. Warum ich so klug bin 10. KSA VI 297, 24–29.

von ihm in anderen Kontexten durchaus bedachte Schönheit des Seins³⁴ nicht in seinen Spielgedanken integriert, so mag dies den Grund darin haben, dass er das ästhetische Moment weniger wie Nietzsche als Eigenschaft des menschlichen Spielvollzugs und seiner Welt, sondern im klassisch-metaphysischen Sinn als in seiner Vollkommenheit primär dem absoluten Sein Gottes zugehörige Bestimmung denkt.³⁵

In der christlichen Auseinandersetzung mit Nietzsches Weltspielgedanken konnte anhand des cusanischen Globusspiels deutlich gemacht werden, wie eine philosophische Vermittlung der Selbsterfahrung des menschlichen Seins als Spiel selbst in den (entsprechend modifizierten) Kategorien der Metaphysik möglich ist, die Nietzsche dazu ausdrücklich negieren zu müssen vermeinte. Im Blick auf Jacob Böhme lässt sich nun Nietzsche gegenüber aufzeigen, dass ein christliches Spielverständnis auch in einer Denkform verwirklicht werden kann, die in ihren Grundzügen derjenigen Nietzsches entgegenkommt. Da Böhme seine Schau des ungründigen Liebe-Spiels in einer Denkweise vermittelt, die der Affirmation jeder metaphysischen Transzendenz ursprünglich vorausliegt, verkörpert er damit gleichsam jenen paradiesischen Urzustand, in den Nietzsche durch seine Negation der teleologischen Vernunftmetaphysik zurück will. Im bathyphysischen Liebe-Spiel-Gedanken Böhmes sind die wesentlichen Bestimmungsmomente von Nietzsches Weltspiel nicht nur positiv integriert, sondern tiefer begründet. Wie Nietzsche vermittelt auch Böhme in seinem Spielgedanken den Zusammenhang zwischen einem ursprünglichen Verständnis des Seins als leibhaftes Werden und Vergehen und einer zukunftsgerichteten Bestimmung des (menschlichen) Lebens als streithafte <berwindungs-Steigerung zum göttlichen Kind. Weil Böhme sie aber als Momente der ungründigen Liebesgeburt des göttlichen Nichts denkt, kann er diese Phänomene in jener Tiefe wahrnehmen, die den zarten Sinn ihres Ursprungs freigibt, ohne ihnen etwas von ihrer elementaren Gewalt zu nehmen, auf deren Freilegung es Nietzsche vor allem ankam.

³⁴ Dazu: Giovanni Santinello, *Il pensiero di Niccolò Cusano nella sua prospettiva estetica*. Padova 1958. Als Quellentext: Nicolai de Cusa, *Tota pulchra es, amica mea* (*Sermo de pulchritudine*). Introduzione ed edizione critica a cura di G. Santinello. Padova 1958; Günter Wohlfart, *Nietzsches Artisten-Metaphysik und die christliche Metaphysik des Schönen bei Cusanus*. In: ders., *Artisten-Metaphysik. Ein Nietzsche-Brevier*. Würzburg 1991, 47–60.

³⁵ So z. B. in *De visione dei* 6: h VI, N. 20 als Eigenschaft des göttlichen Antlitzes. Ein ›Anklang‹ an eine ästhetische Deutung des in der Antwort auf die grundlose Selbstmitteilung der freien Unendlichkeit bestehenden menschlichen Wesensvollzuges findet sich bei Cusanus allerdings im aenigmatischen Bild der »lebendigen Harte« (*De venatione sapientiae* [Die Jagd nach Weisheit] 20: h XII, N. 56, Z. 19), mit der er den seinen Schöpfergott dankbar lobenden Menschen vergleicht. Gerade weil die Darstellung des inneren Zusammenhangs zwischen der (wenige Monate vor ›*De ludo globi*‹ in: ›*De venatione sapientiae*‹ entfalteten) cusanischen ›Philosophie des Lobes‹ (*scientia laudis*) und seinem Verständnis des menschlichen Wesensvollzuges als Spiel besonders ergebnisreich wäre, müsste sie in einem eigenen Beitrag vorgenommen werden.

Vergleichbar mit Nietzsche deutet auch Böhme den Streit als jene im wörtlichen Sinn elementare, weil ursprünglich körperliche Unter-Scheidung des Seins in einander lebhaft entgegengesetzte Qualitäten, durch deren kraftvolle Dynamik allein das Leben zum Spiel bewegt werden kann:

Du mußt aber allhie wissen, daß die Gottheit nicht stille stehet, sondern ohn Unterlaß wircket und aufsteiget als ein liebliches Ringen, Bewegen oder Kämpfen, gleichwie zwei Creaturen, die in großer Liebe miteinander spielen und sich miteinander hälsen oder würgen. Bald liegt eines oben, bald das ander. Und so eines überwunden hat, so gibts nach und lasset das andere wieder auf die Füße.³⁶

Anders als Nietzsche sieht aber Böhme das Ende dieses (lebens)notwendigen Streitspiels in der Erhebung zu jenem Freudenreich, in dem sich die ungründige Lust der göttlichen Liebesgeburt zart empfinden kann:

Und ist in der Natur immer eines wider das ander gesetzt, daß eines des andern Feind sey, und doch nicht zu dem Ende, daß sichs feinde; sondern daß eines das ander im Streite bewege, und in sich offenbare, auf daß das Mysterium Magnum in Schiedlichkeit eingehe, und in dem ewigen Einen eine Erheblichkeit und Freudenreich sey und auf daß das Nichts in und mit etwas zu wircken und zu spielen habe, als der Geist Gottes, welcher sich durch die Weisheit hat von der Ewigkeit in ein solch geistlich Mysterium eingeführet, zu seiner selbst Beschaulichkeit; welch Mysterium er auch in einen Anfang zur Creation und zur Zeit eingeführet, und in ein Wesen und Weben der vier Elementen gefasset, und das unsichtbare Geistliche mit und in der Zeit sichtbar gemachet. (...) Denn er ist der Anfang der Natur, und führet sich doch nicht darum aus dem ewigen Einen in einen ewigen Anfang zur Natur, daß Er will etwas Böses seyn; sondern daß seine Kraft möge in Majestät, als in Schiedlichkeit und Empfindlichkeit kommen und daß ein Bewegen und Spielen in Ihme sey, da die Kräften miteinander spielen, und sich in ihrem Liebespiel und Ringen also selber offenbaren, finden und empfinden, davon das große unmeßliche Liebe-Feuer im Bande und in der Geburt der H. Dreyfaltigkeit wirkende sey.³⁷

Mit der Einsicht, dass im Streit »der Ungrund mit seinem gefassten Grunde also mit sich selber ringe und spiele«³⁸, entdeckt Böhme im Unterschied zu Nietzsche die ab-gründige Tiefe des göttlichen Nichts ausdrücklich als die Dimension, in der sich das Überwindungs-Ringen³⁹ abspielt. Durch diesen tieferen Blick kann Böhme die schmerzvoll-finsternen Momente des Streitspiels auf eine Weise bejahen, die nicht wie bei Nietzsche jenseits von Gut und Böse liegt. Weil die Tiefe des Begierde-Streites nach Böhme die Erhebung zum Liebe-Spiel ermöglichen soll, ist das Böse als dasjenige gut zu heißen, das im Geburtsprozess des Lebensspiels das Gründende ist:

³⁶ Morgenröthe im Aufgang (Aurora). Cap. 11, N. 49, Z. 1–7: W I, 138.

³⁷ Von der Gnaden-Wahl. Cap. II, N. 22, Z. 1–13 und N. 28, Z. 6–15: W XV, 18 und 20.

³⁸ Erklärung über Das Erste Buch Mosis (Mysterium Magnum). Cap. 5, N. 3, Z. 5 f.: W XVII, 24.

³⁹ Vgl. Vom dreyfachen Leben des Menschen. Cap. 5, N. 54: W III, 91.

Das Wesen aller Wesen ist nur ein einiges Wesen, scheidet sich aber in seiner Gebärung in zwey Principia, als in Licht und Finsternis, in Freud und Leid, in Böses und Gutes, in Liebe und Zorn, in Feuer und Licht, und aus diesen zweien ewigen Anfängen, in den dritten Anfang, als in die Creation zu seinem eigenen Liebe-Spiel, nach beyder ewigen Begierde Eigenschaft.⁴⁰

Indem Böhme das Streitspiel als die Unter-Scheidung der Dimensionen von Tiefe und Höhe denkt, kann er die bösen Grundkräfte des Lebens auf eine Weise positiv integrieren, die aber moralisch nicht indifferent bleibt. Von Böhme her lassen sich vergleichbare Zusammenhänge bei Nietzsche besser einsehen: Die vernichtende Kraft der Zerstörung wirkt deshalb aufbauend, weil sie die Verfestigung von leiblichen Einfassungsgestalten der ungründigen Freiheit des Nichts immer wieder neu aufsprengt und so den Lebensgeburtprozess Stufe um Stufe zur grenzenlosen Wirklichkeit des Liebe-Spiels emporhebt:

Weil aber die Freyheit unfaßlich, und als ein Nichts, darzu ausser und vor der Impression, und keinen Grund hat, so kann sie die Impression nicht fassen oder halten, sondern sie ergiebet sich in die Freyheit, und die Freyheit verschlinget ihre finstere Eigenschaft und Wesen, und regieret mit der angenommenen Beweglichkeit in der Finsterniß, der Finsterniß unergriffen.⁴¹

Die Finsternis wird aber dann im moralisch negativen Sinne der Sünde böse, wenn sie nicht mehr der ungründige Grund für die Lichtgeburt bleibt, sondern sich selbst auf die Höhe des Lichtes erheben will. Im Rückblick auf Böhmes tiefere Schau des Lebensgeburtprozesses lässt sich einsehen, dass Nietzsches Reaffirmation der negierenden Kräfte als lebensfördernd ihrem Anliegen nach berechtigt ist, in ihrer immoralistischen Konsequenz aber das Gelingen des Ineinanderspiels der konträren Lebensbewegungen gefährdet, das gerade auf der Grundlage der Spielregeln die grundlose Freude seiner freien Lust gewinnt.

Weil nach Böhme auch und gerade das moralische Ineinanderspiel von Gut und Böse die (Zweck-)Freiheit der grundlosen Lust des Seins ermöglichen soll, schließen sich in seiner Tiefensicht des Lebensspieles ethische und ästhetische Zielsetzung des Weltganzen nicht wie bei Nietzsche gegenseitig aus. Böhme gelingt es, beide Perspektiven im Medium jenes Phänomens zu vereinigen, das die ursprünglichste Artikulationsweise der ästhetischen Empfindung ist, im Schall des Sprachlautes. Im Hören auf die sich im Wort zusprechende Einheit seiner vielfachen Bedeutungen (Werkzeug, Mittel, Klangkörper) bezeichnet Böhme die Kreaturen als ›Instrumente‹ der ihr Freudenspiel suchenden Wortmitteilung Gottes:

⁴⁰ Von der Geburt (Anm. 5; De signatura rerum). Cap. 16, N. 11, Z. 1–7: W XIV 233.

⁴¹ Von der Geburt (Anm. 5; De signatura rerum). Cap. 14, N. 22, Z. 12–18: W XIV 200.

Die Stimme Gottes führet ihre Freude durch die Creatur, als durch ein Instrument immer und ewig aus. Die Creatur ist die Offenbarung der Stimme Gottes. Was Gott in der ewigen Gebärung seines ewigen Worts, aus dem großen Mysterio des Vaters Eigenschaft ist, das ist die Creatur in einem Bilde, als ein Freuden-Spiel, damit der ewige Geist spielet.⁴²

Das Leben stehet im Streite, auf dass es offenbar, empfindlich, findlich und die Weisheit scheidlich und erkannt werde: und dienet zur ewigen Freude der Überwindung.⁴³

Weil wie nach Nietzsche auch nach Böhme der Streit als Überwindung geschieht, entspricht ebenso bei beiden der horizontalen Dynamik des Weltspieles eine vertikale. Im Hinblick auf die zu erreichende Vollendungsgestalt eröffnet der Vergleich zwischen beiden Denkern Perspektiven auf Bestimmungsmomente, die beim jeweils anderen ansonsten eher verborgen blieben, gerade darin aber auf eine tiefere Gemeinsamkeit verweisen. Während von Nietzsches diesbezüglicher Insistenz her deutlich wird, dass auch bei Böhme die Erfüllung des Lebens im Spiel rein weltimmanent, weil als letzte Naturgestalt, gedacht ist, gewinnt es von Böhme her gesehen ein ganz neues Bedeutungsgewicht, wenn auch und ausgerechnet Nietzsche diesen weltspielimmanenten Vollendungsstatus als den Sabbath bezeichnet. Nietzsche bezieht das biblische Ruhetagsmotiv auf jenen im kosmischen Werden ewig wiederkehrenden Höhepunktsaugenblick des Mittags, in dessen generativer Einheit mit der Mitternacht »die Welt vollkommen« wird:⁴⁴ »Kam ihr eines siebten Tages Abend gerade am Mittage?«⁴⁵

Diesen sich wie Böhmes Ewiges Wesen ständig selbstschöpferisch erneuernden Erfüllungszustand – »selig müde, gleich jenem Schöpfer am siebten Tage«⁴⁶ sieht Nietzsche wie die Bibel mit dem Heraufkommen des Menschen beginnen und wie Böhme im Selbstüberstieg der menschlichen Naturgestalt vollendet. Der siebte Tag, der »grosse Erden- und Menschen-Mittag«, ist nach Nietzsche die Zeit der (über-)menschlichen »Mittagsbrüder«.⁴⁷ Da sie die Aufgabe haben, das sich ewig grundlos erneuernde Ineinanderspiel von Mitternacht und Mittag nicht nur zu lehren, sondern ursprünglich zu sein, muss der Übermensch nach Nietzsche zu jenem göttlichen Kind werden, das Böhme als die vollendete Inkarnationsgestalt des ungründigen Lebensgeburtprozesses denkt. Im Gedanken, dass die Welt »nur als menschliche Empfindung« existiert⁴⁸, trifft sich Nietzsche mit Böhmes Einsicht, wonach das Sein die in allem gesuchte Selbstempfindlichkeit seiner freien Lust erst im grundlos spielenden gott-menschlichen Kind wirklich finden kann.

⁴² Ebd., Cap. 16, N. 17, Z. 1–7: W XIV 234 f.

⁴³ Der Weg zu Christo (Christosophia). Cap. 5, N. 57, Z. 3–5: W IX 164.

⁴⁴ Also sprach Zarathustra IV. Das Nachtwandler-Lied 10. KSA IV 402, 14 f.

⁴⁵ Also sprach Zarathustra IV. Mittags. KSA IV 343, 9.

⁴⁶ Nachgelassene Fragmente. Winter 1884–85 31[40]. KSA XI 376, 30.

⁴⁷ Also sprach Zarathustra III. Der Genesende 2. KSA IV 276, 32 f.; Nachgelassene Fragmente. Frühjahr/Herbst 1881 11[196]. KSA IX 519, 20.

⁴⁸ Nachgelassene Fragmente. Frühjahr/Sommer 1874 34[33]. KSA VII 803, 2.

Was an Nietzsches Spielgedanken letztlich das Verwunderlichste bleibt, lässt sich von Böhme her einen Schritt weit aufklären: Nietzsche will mit seiner Weltspielidee das Christentum destruieren, findet darin aber – bis zu wörtlichen Entsprechungen – gerade zu jenen Phänomenen zurück, die Böhme in seinem Liebe-Spielgedanken als Ausdrucksgestalten der christlichen Grunderfahrung deutet. Wenn Nietzsche trotz seiner ausdrücklichen Verneinung des Christentums zu gemeinsamen Grundphänomenen wie dem spielenden Kind des siebten Tages gelangt, so kann dies im Hinblick auf die Gemeinsamkeiten mit Böhmes bathyphysischer Denkform erhellt werden: Weil, wie Böhme, unabhängig davon auch Nietzsche das grundlose Spiel als das Ursprungsgeschehen des leiblichen Werdens entdeckt, erweist es sich darin als das in der Tiefe allen Seins wirkende Urphänomen schlechthin.⁴⁹ In der oberflächlichen Opposition ihrer Ausdrucksgestalt beweisen sich Nietzsche und das Christentum gleichsam gegenseitig, dass sie sich in der Tiefe ihres Bezuges auf das Urphänomen des Spieles als ihrer gemeinsamen Wahrheit treffen.

Abschließend lässt sich im Vergleich der christlichen Spielgedanken mit demjenigen Nietzsches folgende christliche Antwort auf Nietzsches Christentumskritik geben: Um seinen ureigensten Gedanken des Spieles überhaupt denken zu können, müsste Nietzsche das Christentum nicht nur nicht verneinen, sondern vielmehr voraussetzen. Denkt man das Spiel metaphysisch wie Cusanus als Aufschwung in die Höhe oder bathyphysisch wie Böhme als Schweben über dem Abgrund – auf jeden Fall gilt: Das Spiel setzt die Gegebenheit einer unendlich freien Grundlosigkeit voraus, diese Voraussetzung kann nichts anderes sein als Gott, und zwar nur der christliche Gott der Liebe, weil er allein seine freie Unendlichkeit grundlos gibt.

Bei Cusanus und Böhme wird das Wesen des christlichen Gottes der Liebe philosophisch so gedacht, dass dessen Übereinstimmung mit der Voraussetzung von Nietzsches Weltspiel einsichtig wird. Die von Nietzsche in seinem Spielgedanken vorausgesetzte Negation der Teleologie

⁴⁹ Darauf verweist auch die nahezu ungebrochene religionsgeschichtliche Tradition von Kind- und Spielvorstellungen; dazu: Hellmut Brunner, *Die Geburt des Gottkönigs. Studien zur Überlieferung eines altägyptischen Mythos*. Wiesbaden 1986; Erik Hornung, *Pharao ludens*. In: R. Ristema (Hg.), *Das Spiel der Götter und der Menschen* (Eranos-Jahrb. 51). Frankfurt 1982, 497–516; Manfred Görg, *Der Mensch als göttliches Kind nach Ps 8,3*. In: *Biblische Notizen* 3 (1977) 7–13; ders., *Kindlicher Gott – göttliches Kind. Mythologische und geschichtliche Erinnerungen zum Weihnachtsfest*. In: *Diakonia* 19 (1988) 393–397; ders., *Gott als Kind. Mythologische Elemente im Weihnachtsfest*. In: *Ausblicke* 4 (1998) 58–64; Erhard Meier, *Der kindhafte Gott. Überlegungen zur Allmacht und Liebe Gottes*. In: *Edith Stein Jahrbuch* 5 (1999), *Das Christentum* 2) 237–251. Wenn sich Nietzsche und Jesus in der Aufforderung treffen, zu werden wie die Kinder (vgl. Mk 10, 13–16), so mag dies seinen Grund darin haben, dass sie beide in ihrer Liebe für das Ursprüngliche noch sehen konnten, was eigentlich selbstevident ist: Im freudigen Spiel des neu geborenen Kindes zeigt sich (wie in Mozarts Musik) seine tiefe Nähe zum ungründigen Anfang allen Seins.

wird von Cusanus und Böhme als die Wesenseigenschaft des christlichen Gottes begriffen, bei erstem als die Unendlichkeit, bei letzterem als der Ungrund.⁵⁰ Cusanus gelingt es sogar, eine (im Unterschied zu Nietzsche) metaphysisch als absolute Wirklichkeit aller Möglichkeiten gedachte Unendlichkeit⁵¹ als Voraussetzung jener unerschöpflichen Unendlichkeit endlicher Möglichkeiten aufzuweisen, die Nietzsches Weltspiel ermöglicht. Im Gedanken, dass das Endliche seine unendlichen Verwirklichungsmöglichkeiten aus der Unerreichbarkeit seines unendlichen Zieles gewinnt, denkt Cusanus die Ermöglichung des unaufhörlichen Spielvollzuges selbst unter der Voraussetzung des teleologischen Prinzips, nur aber, weil er dessen Geltung im Bezug auf die Unendlichkeit Gottes als »Ziel ohne Ziel«⁵² paradoxerweise zugleich begründet und begrenzt.

Vergleicht man Böhmes Entdeckung des göttlichen Nichts als ungründiger Grund des Spieles allen Seins mit Nietzsches Begründungen seines Weltspielgedankens, so fällt auf, dass Nietzsche immer wieder in die Nähe des von Böhme geschauten Abgrundes gelangt, sich aber nicht so tief in diesen hinabwagt, dass er das Spiel daraus hervorgehen sieht. Die im Spielgedanken implizierte Lehre vom »ewigen und alleinigen Werden, der gänzlichen Unbeständigkeit alles Wirklichen, das fortwährend nur wirkt und wird und nicht ist« bezeichnet Nietzsche als eine »furchtbare und betäubende Vorstellung« und beschreibt sie in einer Böhmes (Ab-)Grunderfahrung vergleichbaren Weise als Erschütterung, »mit der Jemand, bei einem Erdbeben, das Zutrauen zu der festgegründeten Erde verliert«. Wie Nietzsches war es auch Böhmes Sendung, den Nihilismus seiner Zeit zu einer daseinsbejahenden Philosophie zu wandeln: »Es gehörte eine erstaunliche Kraft dazu, diese Wirkung in das Entgegengesetzte, in das Erhabene und das beglückte Erstaunen zu über-

⁵⁰ Die Negation der Teleologie im Wesen des Seinsgrundes findet ihre konsequente Entsprechung in der (methodischen) Bestimmung des philosophischen Denkens. Weil in der philosophischen Erkenntnis der letzte Grund aller Dinge zu Bewusstsein gebracht werden soll, dieser aber selbst grundlos ist, vollendet sich das Denken nicht mehr im diskursiven Prozess rational argumentierender Letztbegründung, sondern erreicht sein Ziel erst, wenn es in seinem Vollzug dieser Grundlosigkeit des Seins zu entsprechen vermag. Dies geschieht, wenn das Denken das ungründige Geschehen des Seins widerspiegelt, indem es selbst spielt. Da Nietzsche, Cusanus und Böhme den Vollzug der Philosophie selbst als Spiel begreifen, finden sie zu jener ursprünglichen Bestimmung der »Weisheit« zurück, die bezeichnenderweise in geschichtlich frühen Weisheitskonzeptionen noch gewahrt ist, weil diese dem ungründigen Ursprung des Seins auch in einem geschichtlichen Sinn noch näher sind als die spätere Fortentwicklung des Rationalitätsverständnisses. Überliefert wird dieses ursprüngliche, nicht-teleologische Selbstverständnis des Erkenntnisprozesses mit seinen religionsgeschichtlichen Wurzeln im alttestamentlichen Bild von der im Erdenrund spielenden schöpferischen Weisheit Gottes (Prov. 8, 30). Dazu: Othmar Keel, *Die Weisheit spielt vor Gott. Ein ikonographischer Beitrag zur Deutung der mesahäqät in Spr 8, 30 f.* Freiburg (Schweiz) 1974.

⁵¹ Vgl. *De docta ignorantia* I, 4: h I, S. 11, Z.1 (N. 11).

⁵² *De visione dei* 13: h VI, N. 53, Z. 2 f.

tragen.«⁵³ Beiden Denkern gelingt der Durchbruch zu einer Bejahung der Grundlosigkeit durch den Spielgedanken. Während Böhme das abgründige Nichts aber ständig als den ungründigen Grund des Spieles im Blick behält, verliert es Nietzsche in seinen Ausführungen zum Spiel ziemlich schnell aus den Augen.⁵⁴ Im Unterschied zu Nietzsche hat Böhme die Kraft zur Beständigkeit in der Einsicht, dass die Wesensvollendung des Menschen in der grundlosen Freiheit des Spieles nur als Schweben über jenem Abgrund gelingen kann, der das ungründige Nichts Gottes ist.

Böhme bringt die ständige Gegebenheit der Grundlosigkeit aber nicht nur konsequenter als Nietzsche ausdrücklich zur Sprache, sondern begründet sie darüber hinaus tiefer. Weil die grundlose Unendlichkeit die Freiheit selbst ist, setzt ihre Gegebenheit voraus, dass sie sich selbst gibt. Die *Liebe*, Grundwort und letztes Wort auch Nietzsches – gerade in Anbetracht des nihilistischen Abgrundes⁵⁵, entdeckt Böhme als den tieferen Grund der freien Selbsthingabe des ungründigen Nichts, die sein muss, damit Spiel sein kann. Wie die empfangende Annahme dieser freien Liebeshingabe der Unendlichkeit die Voraussetzung des menschlichen

⁵³ Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen. 5. KSA I 824, 29–825, 2. Vgl. Böhme, Morgenröthe im Aufgang (Aurora). Cap. 19, N. 5–13: W I 265 f. Anders als Cusanus und gemeinsam mit Nietzsche denkt Böhme nicht nur das Endliche im Unterschied zum Absoluten, sondern alles Sein als ständigen Prozess. Nach Böhme ist es das ›Ewige Wesen‹ des Seins, nichts anderes als Suche nach der Selbstempfindlichkeit des Nichts zu sein, die sich unaufhörlich verliert und neu gebiert.

⁵⁴ Vom ›Abgrund‹ und dem ›Nichts‹ des Weltspieles spricht Nietzsche nur an relativ wenigen Stellen, z. B.: Also sprach Zarathustra III. Vor Sonnen-Aufgang. KSA IV 209, 1: »Licht-Abgrund« [im Zusammenhang mit dem ›übermüthigen Himmel‹ des unteleologischen ›Zufalls‹]. Ebd. IV; Mittags. KSA IV 345, 5: »heiterer schauerlicher Mittags-Abgrund«. Nachgelassene Fragmente. Frühjahr 1888 14[14]. KSA XIII 224, 10: »Abgrund des Vergessens« [über den dionysischen Zustand]. Nachgelassene Fragmente. Juni/Juli 1885 38[12]. KSA XI 610, 24: »vom ›Nichts‹ umschlossen als von seiner Grenze« [über das Kraft-Ungeheuer der Welt].

⁵⁵ ›Friedrich Nietzsche als Denker der Liebe‹ – unter diesem Titel möchte der Verfasser in einem (noch zu schreibenden) Beitrag den Verdacht erhärten, dass das Grundphänomen der Liebe bei Nietzsche nicht nur dem Wort nach häufiger vorkommt, sondern auch philosophisch mehr im Zentrum steht und tiefer durchdrungen ist als bei manch einem ›christlichen‹ Denker. Das überraschendste Ergebnis wäre diesbezüglich Nietzsches Beitrag zum Selbstverständnis eines Ethos der Liebe: Nietzsches Philosophie der Liebe öffnet gerade in ihren moralkritischen Intentionen den Weg zu einer neuen Ethik, die zusammen mit diesbezüglichen Ansätzen bei Cusanus und Böhme dem christlichen Liebesethos dazu verhelfen könnte, seine tiefere philosophische Wahrheit zu finden. Im Hinblick auf diese drei Denker wird einsichtig, dass die gängige Unterscheidung von deontologischer und teleologischer Normbegründung nicht eigentlich die Tiefe der Liebe erreicht, weil dieser erst eine Ethik des Grundlosen entsprechen würde. Nietzsches Forderung der grundlosen Bejahung allen Seins und der grundlosen Selbsthingabe an alles Bejahte ist die radikale ethische Konsequenz aus jener ursprünglichen Grenzenlosigkeit der Liebe, die Cusanus im Gedanken vermittelt, dass alles Sein Geschenk und Gabe des sich selbst grundlos verströmenden Unendlichen ist (vgl. seine Schrift *De dato patris luminum* [Von der Gabe des Vaters der Lichter]), und die Böhme in der Einsicht betrachtet, dass das göttliche Nichts erst in seiner grundlosen Selbsthingabe in alles Sein die Selbstempfindlichkeit seines Wesens findet.

Spielvollzuges ist, reflektiert Cusanus in seinem philosophischen Glaubensbegriff.⁵⁶ Weil die uneingeschränkte Offenheit für die gnadenhafte Selbstmitteilung der unendlichen Liebe eine dementsprechend unendliche Intensivierung der Spielqualität des Seins ermöglicht, wird Christus als der die Einheit mit seinem Grund maximal erreichende Mensch zum »besten Spieler«.⁵⁷

⁵⁶ Vgl. dazu das Kapitel »Das offenbarungsphilosophische Glaubensverständnis« in: Martin Thurner, Gott als das offenbare Geheimnis nach Nikolaus von Kues (Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes). Berlin 2001, 220–300.

⁵⁷ Vgl. De ludo globi I: h IX, N. 51, Z. 4–11.