

Die Theologie Meister Eckharts – eine Metaphysik der Notwendigkeit oder der Freiheit?

»Freiheit ist unser und der Gottheit Höchstes. Diese wollen wir als die letzte Ursache aller Dinge.«¹ Friedrich Wilhelm Joseph Schelling brachte so die Überzeugung zum Ausdruck, dass die Freiheit das Wesen Gottes und des Menschen ist. Die Freiheit gehört nun zu den in der Philosophie der Gegenwart heftig diskutierten Themen, und es ist mittlerweile alles andere als selbstverständlich, dass »wir« Freiheit als »letzte Ursache aller Dinge« wollen bzw. annehmen können, gibt es doch Positionen insbesondere im Feld naturalistischer Metaphysik, die die Grundüberzeugung Schellings nicht mehr teilen. Die gegenwärtige Diskussion um die Freiheit konzentriert sich unter den Stichworten »Inkompatibilismus« (in den Varianten »Determinismus« und »Libertarismus«) versus »Kompatibilismus« allerdings meist entweder auf den Begriff der Handlungs- und/oder denjenigen der Willensfreiheit, und dies wiederum in Bezug auf einzelne Handlungen oder Entscheidungen.² Mit Blick auf Meister Eckhart wird deutlich, dass diese Diskussionslinie eine Verengung darstellt, da sowohl Wille als auch Handlung Eckhart zufolge analog zum Intellekt einzelne Vermögen der Seele sind, von denen der Seelengrund nochmals zu unterscheiden ist. Die Frage nach der Freiheit des Willens und des Handelns zielt somit an der für Eckhart entscheidenden Frage vorbei, nämlich diejenige nach der Freiheit des Seelengrundes. Auf den Seelengrund aber hat man sich zu konzentrieren, wenn man sich dem Freiheitsverständnis Eckharts zuwenden möchte, nicht allein auf die Freiheit oder Gebundenheit des Willens bzw. des Handelns. Die Freiheit des Seelengrundes könnte denn auch wichtige Hinweise für die Bedeutung der Freiheit sowie für die Verhältnisbestimmung von Freiheit und Notwendigkeit in der Theologie Meister Eckharts geben, und dabei könnte sich herausstellen, dass Eckharts Freiheitsverständnis die aktuell vertretenen Positionen Inkompatibilismus und Kompatibilismus unterläuft.

Dabei geht es jedoch nicht allein oder auch primär um die menschliche Freiheit, sondern um die göttliche Freiheit und um deren Verhältnis zur Freiheit der Welt bzw. der Kreatur. Ist Gott in sich, in seinem eigenen Grund, frei oder durch sich

¹ Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, *Urfassung der Philosophie der Offenbarung* (1831/32). 2 Bde., hg. von WALTER E. EHRHARDT, Hamburg 1992 (Meiner Philosophische Bibliothek 445a/445b), hier Bd. 1, S. 79.

² Vgl. hierzu etwa den instruktiven Überblick über die verschiedenen Positionen der Debatte in GEERT KEIL, *Willensfreiheit*. 2. vollst. überarb. und erw. Aufl., Berlin 2013.

selbst, sein eigenes Wesen, gebunden? Ist er darin in seiner Freiheit beschränkt oder nicht? Ist das Verhältnis von Gott und Welt bzw. Kreatur ein Verhältnis der Notwendigkeit (etwa im Sinne eines neuplatonischen Emanationsverständnisses) oder der Freiheit (im Sinne absoluter Spontaneität)? Wird Gott durch die Schöpfung in seiner Freiheit limitiert oder nicht? Gibt es bei Eckhart im Kontext seiner Seelengrundlehre überhaupt einen frei handelnden Gott oder wird Gott eher als ein sich immer wieder neu der Seele einwohnendes göttliches Ereignis vorgestellt, welches nicht handelt, sondern wirkt und in und durch dieses Wirken die Seele in ihrem Grund immer wieder neu konstituiert bzw. umgekehrt auch durch diesen Grund selbst mitkonstituiert wird?

Wenn man nach dem Freiheitsverständnis bei Eckhart fragt, ist zwar einerseits zu bedenken, dass es sich um einen mittelalterlichen Autor handelt, in dessen Werke nicht schlichtweg das neuzeitliche Freiheitsverständnis sowie die gegenwärtigen philosophischen Bestimmungsversuche von Freiheit hinein projiziert werden können. Andererseits braucht es aber eine Verständigung darüber, wonach überhaupt gesucht wird, und dabei wird das neuzeitliche Freiheitsverständnis bereits vorausgesetzt, da es einen Interpretationshorizont bildet, aus dem man nicht einfach »aussteigen« kann. Außerdem ist Freiheit ja keine für Neuzeit und Moderne reservierte oder gänzlich neu entdeckte Kategorie. Somit erscheint es durchaus erlaubt, Eckhart auch in Bezug auf neuzeitliche bzw. moderne Traditionen zu interpretieren und nach Analogien zu suchen, umgekehrt kann Eckharts Freiheitsverständnis womöglich auch einen Beitrag zu heutigen Debatten zum Freiheitsbegriff liefern. Ich möchte im Folgenden zunächst kurz Motive gegenwärtiger theologischer Debatten um die Freiheit Gottes skizzieren, um dann eine Interpretation von Eckharts Verständnis göttlicher Freiheit vorzulegen, die einen anderen Akzent in diese Debatten hineinbringen könnte, den ich abschließend präzisieren möchte.

1. Ein kurzer Blick auf theologische Debatten um die Freiheit Gottes

Theologisch wird häufig ein libertarischer Freiheitsbegriff vertreten, der sich zu meist an einer Verknüpfung von Handlungs- und Willensfreiheit orientiert. So bestimmte etwa THOMAS PRÖPPER Freiheit als mit dem reflexiven Vermögen des Intellekts verknüpfte »Fähigkeit der Distanzierung, als grenzenloses Sichöffnen, als ursprüngliches Sichverhalten und Sichentschließen – und sie ist mit alledem unbedingt: durch nichts außer ihr zu erklären.«³ Entsprechend gibt es gegenwärtig Diskussionen um das Verständnis der Freiheit Gottes, wobei Freiheit in der

3 THOMAS PRÖPPER, *Evangelium und freie Vernunft. Konturen einer theologischen Hermeneutik*, Freiburg i. Br. [usw.] 2001, S. 60.

Regel gleichbedeutend mit dem Begriff göttlicher Allmacht sowie mit der Fähigkeit zur Selbstbestimmung und zu freiem Entschluss gebraucht wird. Hier finden sich theistisch geprägte Bestimmungen göttlicher Freiheit, die diese in Bezug zu einem handelnden Gott im Sinne eines freien Akteurs setzen; eine bündige Bestimmung hat jüngst HOLM TETENS vorgelegt: »Gott ist das einzige unendliche Ich-Subjekt und als dieses ist er weder epistemisch noch in dem, was er will, durch etwas begrenzt und beschränkt, was er selber nicht ist.«⁴ Die Bestimmung Gottes als frei ist mit dessen Bestimmung als Person (im Unterschied zu einem Ding und zu einem Ereignis) verbunden, und die göttliche Freiheit wird nicht in erster Linie als unbedingtes Vermögen (*potentia*) verstanden, sondern als Allmacht im Sinne absoluter Souveränität (*potestas*) und ebenso absoluter Selbstbestimmung (Autonomie). Folgerichtig wird dann auch darüber diskutiert, ob diese göttliche Freiheit auch limitiert sein kann oder gerade in ihrer Absolutheit nicht limitiert sein kann bzw. darf. Diese möglichen Begrenzungen können etwa quasi *ad extra* in einer mit Gott koexistierenden Welt bzw. Kreatur bestehen, oder noch spezifischer in der Unvollkommenheit der Welt, der Sünde des Menschen, des Leidens in der Welt usw. und der Vorstellung, dass dies Gott zum Handeln, zur Intervention zwingen könnte. Die Limitation könnte aber auch *ad intra*, innergöttlich, gedacht sein etwa in der Bindung der Freiheit Gottes durch seine Moralität, seine Liebe, seine Barmherzigkeit. Diskutiert wird ebenfalls darüber, ob Gott sich selbst aus freiem Entschluss selbst limitieren kann, beginnend beim Schöpfungsakt, verstanden als einem Anderen Raum einräumende Selbstbeschränkung Gottes, dem Gedanken des Zim-Zum in der Kabbala vergleichbar, bis hin zum kenotischen Akt der Menschwerdung Gottes und der Annahme von Leid und Tod.⁵ Diese Selbstlimitation Gottes geschehe jedoch aus freiem Entschluss und setze so die Freiheit nicht außer Kraft, sondern aller erst voraus, ebenso die allvermögende Fähigkeit, sich überhaupt dazu entschließen zu können.⁶ Die Diskussion um Inkompatibi-

4 HOLM TETENS, Gott denken. Ein Versuch über rationale Theologie, Stuttgart 2015 (RUB 19295), S. 33 f.

5 Der Topos der Selbstbeschränkung Gottes findet sich bei LUIS DE MOLINA und wird unter anderem von MICHAEL GREINER rezipiert (vgl. hierzu MICHAEL GREINER, Gottes wirksame Gnade und menschliche Freiheit, in: Theologische Anthropologie. Bd. II, hg. von THOMAS PRÖPPER, Freiburg i. Br. 2011, S. 1351–1436, hier S. 1380 f.). Vgl. zur Lehre des Zim-Zum in der Kabbala etwa GERSHOLM SCHOLEM, Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen, Frankfurt a. M. 1991 (stw 330), S. 285–290.

6 Diese Debatten werden derzeit insbesondere in Bezug auf den sogenannten *open view theism* geführt. Vgl. hierzu ausführlich JOHANNES GRÖSSL, Die Freiheit des Menschen als Risiko Gottes. Der Offene Theismus als Konzeption der Vereinbarkeit von göttlicher Allwissenheit und menschlicher Freiheit, Münster 2015 (Studien zur systematischen Theologie, Ethik und Philosophie 3); DENIS SCHMELTER, Gottes Handeln und die Risikologik der Liebe. Zur rationalen Vertretbarkeit des Glaubens an Bittgebetserhörungen, Marburg 2012; und ARMIN KREINER, Das wahre Antlitz Gottes – was wir meinen, wenn wir Gott sagen, Freiburg i. Br. 2006.

lismus und Kompatibilismus, Determinismus und Libertarismus wird somit auch im Blick auf die Freiheit Gottes geführt, mit Folgen für die Bestimmung des Gott-Welt-Verhältnisses (Stichwort ›Autonomie‹ und ›Eigengesetzlichkeit der Welt‹), des Schöpfungsverständnisses (*creatio originans* bzw. *ex nihilo* vs. *creatio continua*) oder für die Diskussion der Theodizee (*free will/natural law defense*).

Neben dem Limitationsproblem existieren allerdings auch andere Einwände gegen eine theistische Inanspruchnahme des Freiheitsbegriffs. Neben dem Verdacht anthropomorpher Projektionen wird vor allem auf das Theodizeeproblem hingewiesen, das sich mit Blick auf den Konflikt zwischen Allmacht und Allgüte eines handelnden Gottes einstellt, sowie auf ein mögliches Missverständnis göttlicher Freiheit als Willkür, wenn diese in Relation zu einem mit uneingeschränkter Souveränität (*potestas*) identifizierten Begriff der Allmacht Gottes gesetzt wird. Ebenso ist zu fragen, wie im Blick auf die Autonomie der Welt ein freies Handeln Gottes in der Welt zu denken ist, das diese Autonomie nicht außer Kraft setzt, und wie überhaupt solch ein Handeln möglich ist, sollte die Welt, wie häufig behauptet, kausal geschlossen sein. Angesichts dieser Probleme gibt es Versuche, die göttliche Freiheit nichttheistisch zu bestimmen, und dies in den Bahnen von Spinozas Metaphysik. Spinoza bestimmte Gott bekanntlich als die alleine Substanz, die nur insofern als frei bezeichnet werden kann, als sie der Notwendigkeit ihrer eigenen Natur gemäß alles hervorbringt und erhält. Gott ist dann als frei zu bezeichnen allein insofern, als er durch nichts anderes gezwungen wird und insofern, als er allein der Notwendigkeit seiner Natur nach handelt, gewissermaßen allein dem Zwang seiner eigenen Natur unterworfen ist. Die Freiheit Gottes entspricht so der Notwendigkeit seiner selbst und seines Wesens: » [...] nur Gott allein existiert. [...] kraft der bloßen Notwendigkeit seiner Natur, und nur er handelt [...] kraft der bloßen Notwendigkeit seiner Natur. Und folglich ist [...] nur er allein eine freie Ursache.«⁷ Dementsprechend besteht die Welt mit Notwendigkeit, und sie kann ebenfalls nicht anders bestehen als so, wie sie besteht. Denn sie ist Modus, Ausdrucksform der alleinigen Substanz und deren Attribute, so wie die einzelnen Dinge Modi der alleinigen Substanz sind, und als Modus existieren sie gemäß der Notwendigkeit der Natur eben jener alleinigen Substanz. Gott existiert notwendig, und als einzige Substanz existiert er aus sich, ist selbstursprünglich. Genau darin ist er nicht determiniert, da nicht aus einem anderen hervorgehend, und dies nannte Spinoza Freiheit. Ausdrücklich unterschied Spinoza diese göttliche Freiheit von derjenigen des Willens, denn, so Spinoza, zu Gott gehören weder Verstand noch Wille. Verstand und Wille gehören der Welt, der »genaturierten Natur« Gottes an, nicht aber der »naturierenden Natur« Gottes, also des göttlichen Grundes. Verstand und Wille sind Modi des Denkens, welches Attribut der alleinigen Substanz

7 Baruch de Spinoza, Die Ethik nach geometrischer Methode dargestellt, in: Ders., Sämtliche Werke. Bd. 2, Hamburg 1994, S. 22.

ist. Als Modus jedoch ist der Wille nicht frei, sondern notwendig, gezwungen, da aus dem Attribut des Denkens der alleinigen Substanz entspringend bzw. diese ausdrückend. Der Wille folgt also aus der göttlichen Natur, gehört aber dem Wesen Gottes nicht zu, und deshalb kann Gott auch nicht aus Freiheit des Willens handeln. Die Welt ist so nicht Resultat eines freien Schöpfungsaktes Gottes aus Nichts, sondern Modus Gottes kraft Emanation:

»Ich glaube jedoch klar genug gezeigt zu haben [...], dass aus der höchsten Macht Gottes oder seiner unendlichen Natur unendlich vieles auf unendlich viele Weise, das heißt Alles, notwendig geflossen ist oder immer mit der gleichen Notwendigkeit folgt.«⁸

Dies setzte Spinoza zum Begriff der Allmacht in Beziehung: Nicht kraft der Freiheit des Willens ist Gott allmächtig, sondern kraft des notwendigen Hervorgehens von Allem aus ihm entsprechend der Notwendigkeit seines Wesens:

»Aus der bloßen Notwendigkeit der Wesenheit Gottes folgt nämlich, dass Gott [...] Ursache seiner selbst und [...] aller Dinge ist. Folglich ist die Macht Gottes, kraft deren er selbst und alles ist und handelt, seine Wesenheit selbst.«⁹

In dieser spinozanischen Drift bewegen sich gegenwärtig pantheistische Gotteslehren und Prozesstheologien, die sich so der bereits genannten Probleme zu entledigen suchen, die mit dem Begriff der Freiheit Gottes gegeben scheinen, wie etwa ein anthropomorphes Gottesbild, das Theodizeeproblem, die Inkonsistenz des Gottesbegriffs bezüglich des Limitationsproblems sowie den Verdacht der Willkürfreiheit Gottes.¹⁰ Genau besehen werden jedoch sowohl ›Gott‹ als auch ›Freiheit‹ äquivok gebraucht; Freiheit fungiert als Bezeichnung für die ›Notwendigkeit göttlicher Natur‹ und für die Aseität Gottes sowie die Funktion Gottes als Erst- bzw. Letztursache. Solch eine nichttheistische religiöse Selbst- und Weltdeutung ist dann allerdings jederzeit in eine naturalistische Metaphysik unter deterministischen Vorzeichen transformierbar – getreu dem spinozanischen Motto *Deus sive natura*.¹¹ Kann ein Blick auf Eckhart hier einen Weg aus diesem Dilemma weisen?

⁸ Spinoza, Ethik [Anm. 7], S. 22 f.

⁹ Spinoza, Die Ethik [Anm. 7], S. 38 f.

¹⁰ Als besonders prominent hat hier das Konzept CHARLES HARTSHORNES zu gelten; vgl. etwa CHARLES HARTSHORNE, *The Divine Relativity. A Social Conception of God*, New Haven 1982. Vgl. zu HARTSHORNE auch JULIA ENXING, *Gott im Werden. Die Prozesstheologie Charles Hartshornes*, Regensburg 2013 (ratio fidei), und *Perfect Changes: Die Religionsphilosophie Charles Hartshornes*, hg. von JULIA ENXING und KLAUS MÜLLER, Regensburg 2012 (ratio fidei).

¹¹ Vgl. zum Problem prozesstheologischer Gottesvorstellungen auch SASKIA WENDEL, *Theismus nach Kopernikus. Über die Frage, wie Gott in seiner Einmaligkeit zugleich Prinzip des Alls sein kann*, in: *Die Wahrheit ist Person. Brennpunkte einer christologisch gewendeten Dogmatik*, hg. von JULIA KNOP, MAGNUS LERCH und BERND J. CLARET, Regensburg 2015,

2. Eckharts Verständnis der Freiheit Gottes

Auf den ersten Blick könnte der Eindruck entstehen, dass es alles andere als plausibel ist, hinsichtlich der Freiheit Gottes auf Eckhart zu setzen. Denn man kann seine Theologie durchaus auch als Metaphysik der Notwendigkeit interpretieren: Der göttliche Grund ist immer schon mit dem Seelengrund geeint und gebiert diesen permanent neu entsprechend der Idee einer *creatio* bzw. *incarnatio continua*. Die Welt koexistierte auf diese Weise ewig mit der ebenso ewig existierenden Gottheit, die zudem darauf angewiesen ist, dass sie sich überhaupt in den Seelengrund gebären kann. Gott wäre so durch die Welt limitiert, und seine Funktion beschränkte sich auf diejenige der Erhaltung (*conservatio*) der Welt, nicht aber auf deren Erschaffung. Hinzu kommt die an den Emanationsgedanken angelehnte Vorstellung, dass die Einung zwischen göttlichem Grund und Seelengrund in der ›Gottesgeburt‹ nicht aus freiem Entschluss sich vollzieht, sondern der ›Notwendigkeit gemäß der Natur Gottes‹ – Gott kann dieser Lesart zufolge nicht anders als sich in den Seelengrund hinein zu gebären, die Einung wäre nicht Folge der Selbstbestimmung eines unendlichen Ich-Subjekts, sondern notwendiges Geschehen. Dieses Geschehen kann zudem ereignisontologisch qualifiziert werden, da der Grund Eckhart zufolge nicht mit einer *res* identifiziert und folglich auch nicht substantiell gefasst werden kann (ist die Substanzkategorie doch nur über Seiendes aussagbar), und da es sich auch nicht um einen Akt eines freien Akteurs handelt, sondern eben qua Geschehen um ein Wirken. Solch eine Lesart Eckharts schreibt seine Theologie in die skizzierten pantheistischen und prozesstheologischen Modelle ein, somit als Alternative zum Theismus und dessen Verständnis der Freiheit Gottes: Gott gebiert sich immerwährend nicht nur in den Grund der Seele, sondern als dieser Seelengrund; das Allgemeine (der grundlose göttliche Grund) vereinzelt sich (als Grund einer jeglichen Seele). In ihrem Grund ist die Seele Gott gleich, ungeschaffen und unerschaffbar; göttlicher Grund und Seelengrund sind wesensgleich, eins dem Sein nach: »Hier ist Gottes Grund mein Grund und mein Grund Gottes Grund.«¹² Es handelt sich um »ein- und dasselbe Sein« von Gott und Grund; Gott ist als das Allgemeine im Einzelnen enthalten, der Seelengrund folglich individuiertes Allgemeines:

S. 17–46, und SASKIA WENDEL, Gott – Prinzip und Person zugleich. Eine prozesstheologisch inspirierte Verteidigung des Theismus, in: Das Ewige im Fluss der Zeit. Der Gott, den wir brauchen, hg. von KARLHEINZ RUHSTORFER, Freiburg i. Br. 2016, S. 94–109.

12 Pr. 5b ›In hoc apparuit caritas dei in nobis‹, DW I, S. 90,8; Übersetzung S. 450: *Hie ist gotes grunt min grunt und min grunt gotes grunt.*

»weil Gott, der ganz und gar Sein ist, einfach einer oder eines ist, muß er in seiner Ganzheit unmittelbar dem einzelnen Ding gegenwärtig sein, das heißt nicht einem Teil nach dem anderen, auch nicht einem Teil durch den anderen [...]«¹³

In Bezug auf diese Verhältnisbestimmung von göttlichem Grund und Seelengrund stellte etwa ALOIS HALDER Meister Eckhart in einen Denkbzusammenhang mit Alleinheitslehren.¹⁴ Doch es ist entgegen dieser Lesart auch eine andere Interpretation möglich, für die sowohl Eckharts Gottesverständnis als auch seine Bestimmung des Seelengrundes Hinweise geben können.

Im Blick auf den Seelengrund ist zunächst zu vermerken, dass Eckhart den Grund nicht mit einem einzelnen Seelenteil bzw. Seelenvermögen schlichtweg identifiziert; er geht den Vermögen vielmehr als deren Grund noch voraus, und entsprechend vollzieht sich die Unio von göttlichem Grund und Seelengrund weder allein kraft des Intellekts noch kraft des Willens. Die Unio ist also weder Resultat eines willentlichen Entschlusses noch eines reflexiven Aktes, sondern sie geschieht in einem Schlag, ohne Vermittlung durch Zeichen und Bilder. Die Einung geschieht also jenseits der ›geschaffenen‹ Seelenvermögen im sie gründenden, ungeschaffenen, grundlosen Grund.¹⁵ In seiner Vorgängigkeit gegenüber den einzelnen Seelenvermögen und den mit ihnen verbundenen materialen Bestimmungen und Gehalten bzw. Objekten, auf die sie sich intentional beziehen, ist der Grund ledig und lauter und darin zugleich frei von jeglichem Objektbezug und von jeglicher Intentionalität. Denn im Grund gibt es keine Objekte, die die Wahrnehmung aufnimmt, der Verstand denkt und der Wille begehrt, und in dieser Hinsicht ist er intentionslos. Und ebenso ist er ›entbildet‹, aller Bilder und Zeichen ledig, weil er dem reflexiven Vermögen des Intellekts und damit auch allen begrifflichen Bestimmungen und durch Zeichenpraxen hervorgebrachten Bedeutungen voraus liegt. Zugleich umfasst und ermöglicht der Grund in seiner ›reinen Lauterkeit‹ sämtliche Vermögen und damit auch sämtliche Bilder und Gehalte, auf die sie sich beziehen. Definitionen von Freiheit, die auf die Willensfreiheit und/oder die Handlungsfreiheit sowie auf einzelne Akte des Willens oder des Handelns enggeführt sind, zerbrecen am Seelengrund, denn diese sind ja stets

¹³ Prol. op. prop. n. 14, LW I, S. 173, 14–16; Übersetzung ebd.: *Rursus quia deus, se toto esse, simpliciter est unus sive unum est, necesse est, ut se toto immediate toti assit singulo, quod non parti post partem nec parti per partem* [...]. Vgl. hierzu auch SASKIA WENDEL, Affektiv und inkarniert. Ansätze Deutscher Mystik als subjekttheoretische Herausforderung, Regensburg 2002 (ratio fidei), S. 195 f.

¹⁴ Vgl. ALOIS HALDER, Das Viele, das Eine und das »Selbst« bei Meister Eckhart, in: All-Einheit. Wege eines Gedankens in Ost und West, hg. von DIETER HENRICH, Stuttgart 1985, S. 115–135.

¹⁵ Eckhart schließt hier an entsprechende Überlegungen Dietrichs von Freiberg an; vgl. hierzu ausführlich WENDEL, Affektiv und inkarniert [Anm. 13], S. 161–174.

auf Objekte und Gehalte bezogen sowie in Zeichenpraxen eingebunden. Dies gilt auch für die genannten Bestimmungen der Freiheit Gottes, die diese analog zur Willens- und Handlungsfreiheit entwerfen.

Eckharts Konzeption des Seelengrundes sprengt also die Reduktion der Freiheit auf die Freiheit eines einzelnen Vermögens auf, sei es dasjenige des Willens oder des Handelns, und damit auch die Orientierung auf einzelne Akte Gottes. Dadurch verschiebt sich die Perspektive auf den Begriff der Freiheit Gottes: Weder geht es primär um die Möglichkeit Gottes, aus freiem Entschluss durch einzelne Akte in der Welt zu handeln, etwas willentlich zu tun oder zu lassen, noch geht es um ein einzelnes Vermögen Gottes, das durch ein anderes limitiert werden könnte. Ebenso wenig ist die göttliche Freiheit auf Selbstbestimmung bzw. Souveränität im Sinne einer uneingeschränkten, willkürlichen Entscheidungs- wie Handlungsmacht zu reduzieren, das wäre ja nichts anderes als die anthropomorphe Imagination einer Willkürfreiheit, ja letztlich einer Willkürherrschaft Gottes.

Hinzu kommt, dass die göttliche Freiheit als Freiheit des göttlichen Grundes nicht mit einer Ursache (*causa*) identisch ist, die bestimmte Wirkungen hervorbringt, also nicht dem Kausalnexus unterworfen ist. Das Verhältnis von Ursache und Wirkung gilt nämlich allein im Bereich des einzelnen Seienden (*hoc aut hoc*) und damit im Bereich des Zusammenwirkens der einzelnen Seinsgründe (*causae*), Formal-, Material-, Wirk- und Zielursache, die das Einzelseiende in seiner Existenz konstituieren. Der Grund jedoch ist ja gerade dem Bereich des Seienden entzogen, ist er doch selbst kein *hoc aut hoc*, und damit ist auf ihn der Kausalnexus nicht anwendbar, vielmehr ist er Prinzip noch des Verhältnisses von Ursache und Wirkung, und damit ist Gott selbst in seinem Grund zwar *principium* und darin selbstursprünglich, absolut, jedoch keine *causa sui*. Was aus ihm hervorgeht, ist nicht aus einem vorliegenden Material angefertigt und in diesem Sinn geschaffen (*facere*), sondern aus dem göttlichen Grund selbst gesetzt (*creare*). Diese Differenz zwischen *facere* und *creare* spiegelt diejenige zwischen *poiesis* und *praxis* bzw. zwischen Wirken und Handeln, zwischen einer ›Kausalität aus Natur‹ und einer ›Kausalität aus Freiheit‹, wobei Letztere genau besehen keine Kausalität im eigentlich Sinn ist, da sie dem Kausalnexus enthoben ist. Dementsprechend bestimmte Eckhart die *creatio ex nihilo* wie folgt:

»Man darf sich also nicht die falsche Vorstellung machen, als hätte Gott die Geschöpfe aus sich herausgesetzt oder als hätte er außerhalb seiner in einer Art Unbegrenztem oder Leeren geschaffen. Das Nichts nimmt ja nichts auf und kann weder Träger für etwas noch Begrenzung oder Ziel für irgendwelches Wirken sein. [...] Also schuf Gott alles nicht nach Art anderer Schaffender so, dass es außer, neben und jenseits von ihm bestünde, sondern er rief es aus dem Nichts, das heißt aus dem Nichtsein, zum Sein, das

es in ihm finden, empfangen und haben sollte. Denn er ist das Sein. Deswegen heißt es treffend, nicht vom Urgrund [weg], sondern *im Urgrund* habe Gott geschaffen.«¹⁶

Schöpfung wird solcherart nicht als initiierender Akt innerhalb des Zeitkontinuums verstanden, sondern als Setzen eines Anfangs und damit auch des Nexus von Ursache und Wirkung. Nichts anderes aber meint Freiheit: die Fähigkeit nicht nur zum Anders-können, sondern überhaupt dazu, Neues setzen zu können, sowie die Fähigkeit, etwas aus sich selbst heraus beginnen zu können. Darin erweist sie sich als ein umfassendes Vermögen, ein grundlegendes Können (*potentia*), das allen einzelnen Vermögen als deren Möglichkeitsbedingung zugrunde liegt, und darin ist sie gerade nicht mit Souveränität (*potestas*) identisch. In dieser Konzeption ähnelt diese Konzeption göttlicher Freiheit dem Verständnis von Freiheit, wie es etwa Johann Gottlieb Fichte unter der Bezeichnung »absolute Freiheit« vertreten hatte, die er wiederum mit der »Tathandlung« identifizierte. Diese bedeutet nicht allein Wahl- oder Willensfreiheit, ebenso wenig allein Aktivität bzw. Spontaneität (des Willens, des Intellekts, ...), und auch nicht primär eine negative »Freiheit wovon« (und in diesem Sinne Autonomie und Souveränität des Wollens und Handelns), sondern ein unbedingtes Können, Vermögen im Sinne positiver »Freiheit wozu«, in dem Aktivität und Passivität, Spontaneität und Rezeptivität koinzidieren. Diese Koinzidenz ist Kennzeichen des göttlichen Grundes insgesamt, wenn auch der Gedanke der Koinzidenz der Gegensätze nicht von Eckhart, sondern von Cusanus detailliert entfaltet wurde, und so auch der Freiheit dieses Grundes.

Man könnte einwenden, dass diese Freiheit letztlich gar keine sei, weil sie erstens noch jeglichem Anders-können und Anders-wollen vorausgeht (also dem konkreten Wollen und Handeln), und weil sie zweitens letztlich mit Gottes Grund zusammenfällt. Dieser aber könne ja auch als Wesen bzw. Natur Gottes verstanden werden, als die »Gottheit« Gottes, in der sein Wesen und sein Existieren zusammenfallen. Im göttlichen Grund, so könnte man vermuten, ist die Notwendigkeit Gottes markiert, seine notwendige Existenz (denn sein Wesen ist es, zu existieren), sowie die damit verbundene Notwendigkeit seiner Natur, die die Notwendigkeit seiner Bestimmungen miteinschließt. Freiheit wäre dann doch wiederum wie bei Spinoza ein äquivoker Ausdruck dafür, dass Gott der Notwendigkeit seiner Natur, also einem ihm innewohnenden Zwang, unterliegt. Das aber hohlte die libertarische Bestimmung göttlicher Freiheit aus und mit ihr das theisti-

¹⁶ Prol. gen. n. 17, LW I, S. 161,10–162,3; Übersetzung ebd: *Non ergo falso imaginandum est quasi deus proiecerit creaturas vel creaverit extra se in quodam infinito seu vacuo. Nihil enim nihil recipit nec subiectum esse potest nec terminus esse potest nec finis cuiusquam actionis. [...] Creavit ergo deus omnia non ut starent extra se aut iuxta se et praeter se ad modum aliorum artificum, sed vocavit ex nihilo, ex non esse scilicet, ad esse, quod invenirent et acciperent et haberent in se. Ipse enim est esse. Propter quod significanter non ait a principio, sed in principio deum creasse.*

sche Verständnis Gottes – und Eckharts Theologie wäre dann doch Modell einer Metaphysik der Notwendigkeit, nicht aber der Freiheit.

Dagegen ist aber darauf hinzuweisen, dass ja, eben weil der göttliche Grund analog zum Seelengrund kein einzelnes Seiendes ist und nicht dem Kausalnexus von Ursache und Wirkung unterliegt, er auch keiner Determination unterworfen ist, die ihn limitiert, weder durch ein ›Außerhalb‹, das ihn begrenzte, noch durch sich selbst. Der Grund ist in seiner Ungeschaffenheit ›ohne Warum‹, grundloser Grund, ursprungsloser Ursprung, und das gilt auch für Gott selbst. Existiert er notwendig, so folgt er doch keiner inneren Gesetzmäßigkeit, die ihn bestimmt, sondern umgekehrt bringt er diese aus sich selbst (autonom) aller erst und immerwährend hervor. Gott ist in seinem Grund zwanglos – und das auch deshalb, weil dieser bar jeglicher Gehalte ist, ledig, lauter, und damit durch nichts bestimmt, was ihn limitiert oder einem Zwang unterwirft. Diese Zwanglosigkeit Gottes ist allerdings nicht mit Willkür zu verwechseln; Gott als dasjenige, worüber hinaus Größeres nicht gedacht werden kann, ist ja nicht allein selbstursprünglich, sondern vollkommen, und dies in jeglichem Vollzug der Vermögen, die ihm zukommen, also vollkommen im Wollen, Erkennen, Handeln, und das schließt moralische Vollkommenheit ein. Gott entspricht in seinem Handeln dann nicht einem ihm äußerlichen Gesetz, sondern sich selbst, also dem, worüber hinaus Größeres nicht gedacht werden kann. Darin folgt er jedoch nicht der Notwendigkeit seiner Natur, denn der göttliche Grund ist ja Eckhart zufolge kein Wesen, keine Substanz und damit auch keine Natur Gottes; die ›Gottheit‹ Gottes ist kein Substrat, kein Zugrundeliegendes seiner Göttlichkeit. Die Substanzkategorie kann nur über ein Seiendes ausgesagt werden, ist Gott nun aber wie gesehen kein Seiendes, so ist sein Grund auch keine Substanz.

Der ledige und freie göttliche Grund ist Quelle jeglicher Vermögen, die aus ihm hervorgehen und die er zugleich bestimmt, in ihm ist eine absolute Spontanität markiert, die zugleich Möglichkeitsbedingung jener Fähigkeit zum Neubeginnen und Anderskönnen ist, die man als positive Freiheit bezeichnen kann, und die Freiheit als Vermögen (*potentia*) von einem auf Souveränität (*potestas*) verengten Freiheitsverständnis unterscheidet.¹⁷ Das unterläuft die gegenwärtigen Diskussionen um Inkompatibilismus und Kompatibilismus, da der Grund selbst als Quelle aller Vermögen streng libertarisch bestimmt ist, die einzelnen

17 Vgl. hierzu auch Hannah Arendt, *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, München 2010; vgl. auch Immanuel Kants Bestimmung der Freiheit als »Vermögen, einen Zustand, mithin auch eine Reihe von Folgen desselben, schlechthin anzufangen« (Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, 2. Aufl. 1787, in: *Kant's Gesammelte Schriften ›Akademieausgabe‹*, Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften, Berlin 1900 ff. (bisher 29 Bände), hier Bd. III, B 473); vgl. hierzu auch SASKIA WENDEL, *Vergebung und Zusage. Hannah Arendts Begriff des Handelns und seine Bedeutung für die Bestimmung des Handelns Gottes*, in: *Zeitschrift für Katholische Theologie* 135/4 (2013), S. 414–423.

Akte der Vermögen jedoch, also einzelne Handlungen und Entscheidungen z. B., durchaus auch Begrenzungen und Bedingungen unterworfen sind, weil sie erstens von einem endlichen Wesen und zweitens unter den Bedingungen innerweltlicher Gesetzmäßigkeiten vollzogen werden. Zudem sind sie stets in gesellschaftliche Zusammenhänge eingebettet, die auf sie einwirken. Mögen also Vermögen wie Handeln und Wollen durchaus in ihrem konkreten Vollzug und damit in ihren Einzelakten bedingt sein, so sind sie doch hinsichtlich ihres Grundes grundsätzlich frei, und diese Bestimmung der Freiheit des Grundes unterläuft den Gegensatz von Inkompatibilismus (und dessen Spielarten Libertarismus/Determinismus) und Kompatibilismus.

Der göttliche Grund ist im Übrigen auch nicht mit einem wirkenden Ereignis identisch, einem anonymen, apersonalen Geschehen, also alles andere als nicht-theistisch bestimmt. Eckhart hatte nämlich darauf aufmerksam gemacht, dass im eigentlichen Sinne nur Gott in seinem Grund dazu fähig ist, zu sich selbst ›ich‹ zu sagen, also eine Erste-Person-Perspektive einnehmen zu können und das ›ich-Indexical zu gebrauchen, weil niemand anderes an die Stelle Gottes treten kann.¹⁸ Alle weiteren Bezeichnungen als ›ich‹, etwa als Selbstaussage der Kreatur, sind von dieser göttlichen Selbstaussage abgeleitet. Die Selbstbezeichnung ›ich‹ hat hier keine deiktische Funktion, sondern zielt auf die Vollkommenheit der Benennung ›ich‹, ist also Pronomen, und bezeichnet letztlich die Unaussprechlichkeit Gottes in seinem Grund, da die Selbstaussage ›ich‹, also die Erste-Person-Perspektive, nicht in eine ›er/sie‹-Aussage, also in eine Dritte-Person-Perspektive, transformiert werden kann, folglich auch nicht Gott prädiziert werden kann. ›Ich‹ ist keine Eigenschaft Gottes, die zu seinem Wesen hinzutritt, sondern sein ureigenes Sein; insofern Gott ist, ist er ›ich‹. ›Ich‹ bezeichnet für Eckhart auch die Lauterkeit des göttlichen Grundes, in dem Gott keiner Benennung und keiner Aussage unterworfen ist. ›Ich‹ bedeutet hier keine Substanz, ja nicht einmal ein Seiendes, sondern das *subiectum* Gottes: sein formales Prinzip, seinen Grund, markiert in der göttlichen Erste-Person-Perspektive. Als ›ich‹ ist Gott Subjekt, und darin ist er einer und einzig insofern, als er als ›ich‹ einmalig ist, unvertretbar und unersetzbar in seiner Erste-Person-Perspektive:

»Als ›Subjekt‹ ist dieses ›ich‹ ohne Bestimmung und ohne Subjekt, es ist ausdehnungslos. Diese Ausdehnungslosigkeit ist aber zugleich eine Leere [...]. Diese Leere als Wesen des ›ich‹ trägt in der Predigt ›Nolite timere eos‹ den Namen *gottheit*.«¹⁹

¹⁸ Vgl. z. B. Pr. 28 ›Ego elegi vos‹, DW II, S. 68 f.; Übersetzung S. 651.

¹⁹ REINER MANSTETTEN, *Esse est deus. Meister Eckharts christologische Versöhnung von Philosophie und Religion und ihre Ursprünge in der Tradition des Abendlandes*, Freiburg i. Br. /München 1993, S. 574.

Jene Perspektive deckt sich nun mit dem, was HOLM TETENS »Ich-Subjekt« und was Fichte »absolutes Ich« genannt hat. Gott ist in seinem Grund, seiner Gottheit, »ich«, folglich Subjekt, und genau darin einmalig, einer und einzig. Die Singularität Gottes bleibt gewahrt, zugleich ist aber die anthropomorphe Projektion eines hypostasierten »göttlichen« Individuums bzw. höchsten Seienden oder Wesens verabschiedet.

Was bedeutet das aber für die Bestimmung des Gott-Welt-Verhältnisses? Koexistiert die Welt ewig mit Gott, weil und insofern Gottes Grund und Grund der Seele gleich sind, beide ungeschaffen und unerschaffbar, wiewohl der Seelen Grund in seinem Entstehen von Gott abhängt? Und wirkt die Welt auf Gott ein und beschränkt diesen? Handelt es sich hier also um eine Vorform des prozesstheologischen Gedankens der Dipolarität Gottes von Ur- und Folgenatur bzw. von *natura naturans* und *natura naturata*? Oder um eine Modifikation des neoplatonischen Emanationsgedankens – und damit wiederum um eine Metaphysik der Notwendigkeit im Blick auf das Gott-Welt-Verhältnis?

Aufschlussreich ist hier Eckharts Begriff des Bildes: Dasjenige, das aus Gott kommt, ist zwar einerseits »ein- und dasselbe Sein«, aber andererseits ist es gerade darin, dass es aus Gott (und nicht aus sich selbst ist) ein Anderes als Gott. In seiner Setzung ist es »anders-als-Gott« und dieser dem Gesetzten gegenüber »anders-als-Seiendes«. Es ist Kreatur, Hervorgang, und darin ist es von seinem Grund geschieden, von Gott unterschieden. Setzung impliziert Unterscheidung, Differenz. Das Verhältnis von Gott und Kreatur (Welt) ist folglich ein Verhältnis der Einheit in Unterschiedenheit, welches Meister Eckhart durch den Begriff des Bildes zum Ausdruck bringt, den er für den Seelen Grund geprägt hat: Der Seelen Grund ist. »Bild göttlicher Natur«²⁰: Eins mit Gott qua »göttlicher Natur«, unterschieden von ihm qua »Bild«. »Bild« (*imago*) ist hier nicht gleichbedeutend mit Abbild, ebenso wenig mit bloßer Ähnlichkeit (*similitudo*): In ihm ist die ganze Wirklichkeit Gottes, das ganze göttliche Sein enthalten, es hat sein ganzes Sein von Gott und ist ihm nicht äußerlich. Es kann, so Eckhart, kein Bild ohne Gleichheit geben: »was da ausgeht, das ist <dasselbe>, was darinnen bleibt, und was darinnen bleibt, das ist <dasselbe>, was da ausgeht.«²¹ Doch trotz dieser Einheit ist und bleibt es Bild Gottes, und das heißt: Es kommt aus Gott, verdankt sich der Setzung durch ihn und steht somit in einem Verhältnis radikaler Abhängigkeit von Gott; sein Sein ist nur geliehen, geschenkt. Diese Differenz kann als Differenz von Ursprung und Entsprungenem bezeichnet werden, und das Verhältnis, welches in jenem Bildverhältnis zum Ausdruck kommt, als dasjenige einer Univozität (hinsichtlich des

20 Pr. 20a »Homo quidam fecit cenam magnam«, DW I, S. 333,1; Übersetzung S. 506: *bilde göttlicher nature*.

21 Pr. 16a »Quasi vas auri solidum«, DW I, S. 259,23–26; Übersetzung S. 491: *dat daer ute gaet, daer in blijft, dat es, dat daer ute gaet*.

Seins) in Korrelationalität bzw. Differenz (im Blick auf die radikale Abhängigkeit der Kreatur). So verliert bzw. verendlicht sich Gott weder in der Kreatur noch wird diese in Gott aufgelöst oder zu dessen bloßem Moment.²²

Der Hervorgang des Seelengrundes bzw. dann auch der Kreatur als Bild ist nun aber kein notwendiges Geschehen, denn ist Gott sowohl ›ich‹ als auch frei in seinem Grund, also ein »unendliches Ich-Subjekt« (TETENS), dann tritt Anderes aus ihm nicht notwendig und ewig heraus, sondern ist Resultat einer freien, absolut spontanen und singulären Setzung Gottes. Dieses Andere, ist es einmal gesetzt, wirkt durchaus auf Gott zurück insofern, als er zu ihm in Relation steht, also in einem personalen Verhältnis, und insofern ist Gott auch alles andere als unveränderlich und zeitlos, wohl aber ohne Anfang, da selbstursprünglich.²³ In seinem Grund jedoch und damit auch in seiner Freiheit wird Gott dennoch nicht limitiert und begrenzt, vielmehr impliziert seine Freiheit ja das unbedingte Vermögen (Allmacht), Anderes aus Nichts (d. h. aus sich selbst, da Gott im Vergleich zum einzelnen Seienden ›nichts‹ ist) zu setzen, diesem Raum einzuräumen und es zu erhalten. Das entspricht keineswegs einer Metaphysik der Notwendigkeit nebst den Motiven der Ewigkeit der Welt und des notwendigen, immerwährenden Heraustretens Gottes aus sich selbst, sondern durchaus einer Metaphysik der Freiheit, die das Universum als eine aus Gott kommende bzw. durch ihn initiierte Setzung versteht. Gegenwärtige Versuche einer libertarischen Bestimmung göttlicher Freiheit in Verbindung mit dem Festhalten an einem theistischen Gottesverständnis können somit auch an Meister Eckhart anschließen, auch wenn das auf den ersten Blick hin seiner Seelengrundlehre zu widersprechen scheint. Darin zeigen sich wieder einmal die ›Modernität‹ und die spekulative Kraft des Scholastikers und Mystikers Eckhart von Hochheim.

²² Vgl. hierzu ausführlich und mit Verweis auf Parallelen zu den Bildbegriffen Anselms von Canterbury und Johann Gottlieb Fichtes: WENDEL, *Affektiv und inkarniert* [Anm. 13], S. 195–209.

²³ Diese an Eckhart anknüpfende Differenzierung zwischen Anfangslosigkeit Gottes in seinem Grund und seiner Zeitlichkeit in seiner Relation zur Schöpfung ist auch für die gegenwärtigen Debatten um den Eternalismus bzw. Temporalismus weiterführend. Vgl. zu dieser Debatte etwa THOMAS SCHÄRTL, *Gottes Ewigkeit und Allwissenheit*, in: *Zeitschrift Theologie und Philosophie* 88 (2013), S. 321–339; *Göttliches Vorherwissen und menschliche Freiheit. Beiträge aus der aktuellen analytischen Religionsphilosophie*, hg. von ELEONORE STUMP, GEORG GASSER und JOHANNES GRÖSSL, Münster 2015; GRÖSSL, *Die Freiheit des Menschen* [Anm. 6], S. 157–178.