

Volker Leppin

## »die aller beste gâbe ... von oben her abe«

Zur Auslegung von Jak 1,17 bei Meister Eckhart

Meister Eckharts Theologie<sup>1</sup> konnte gar nicht anders sein als biblisch. Er entfaltete sie in seinen Predigten, die insbesondere die Aufgabe hatten, seiner Zuhörerschaft<sup>2</sup> die Nähe Gottes<sup>3</sup> deutlich zu machen. Als biblische Theologie aber nahm sie zugleich philosophische Gedanken auf; seit Heinrich Suso Denifle ist der Forschung deutlich, in welchem Maße scholastisches Denken für Eckhart prägend war<sup>4</sup>. Angesichts der Aufgaben, die er in Paris zu erfüllen hatte, kann man ihn als einen der bedeutendsten Scholastiker seiner Zeit ansprechen<sup>5</sup>. Diese Qualifikation sollte aber nicht gegen seine in den Predigten zu greifende biblische Theologie aus-

1 Zur Theologie bei Meister Eckhart s. *Volker Leppin / Hans-Jochen Schiewer* (Hg.), *Meister Eckhart aus theologischer Sicht* (Meister-Eckhart-Jahrbuch, Bd. 1), Stuttgart 2007. Meister Eckharts Werke werden im Folgenden zitiert nach: Meister Eckhart, *Die deutschen und lateinischen Werke*, Stuttgart 1936ff. Dabei steht die Abkürzung DW für die deutschen, LW die lateinischen Werke.

2 Zur weiblichen Zuhörerschaft in der Straßburger Zeit s. *Otto Langer*, *Mystische Erfahrung und spirituelle Theologie. Zu Meister Eckharts Auseinandersetzung mit der Frauenfrömmigkeit seiner Zeit* (Münchener Texte und Untersuchungen zur deutschen Literatur des Mittelalters 91), München/Zürich 1987; vgl. relativierend *Freimut Löser*, *Was sind Meister Eckharts deutsche Straßburger Predigten?* (Meister-Eckhart-Jahrbuch, Bd. 2), Stuttgart 2008, 37–63.

3 Vgl. *Berndt Hamm / Volker Leppin*, *Gottes Nähe unmittelbar erfahren. Mystik im Mittelalter und bei Martin Luther* (Spätmittelalter und Reformation. Neue Reihe 36), Tübingen 2007.

4 S. v.a. *Heinrich Suso Denifle*, *Meister Eckeharts lateinische Schriften und die Grundanschauung seiner Lehre*, *Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters* 2 (1886), 417–615; zum Verhältnis von lateinischen und deutschen Schriften s. *Eric Panzig*, *Gelâzenheit und Abegescheidenheit. Eine Einführung in das theologische Denken des Meister Eckhart*, Leipzig 2005. Gerade für die vorliegende Predigt betont *Kurt Ruh*, *Predigt 4 »omne datum optimum«*, in: *Georg Steer / Loris Sturlese* (Hg.), *Lectura Eckhardi. Predigten Meister Eckharts von Fachgelehrten gelesen und gedeutet*, Bd. 1, Stuttgart u.a. 1998, 1–23, 10f., den engen formalen Zusammenhang mit der Scholastik.

5 Zur scholastischen Lehrtätigkeit Eckharts s. den Überblick bei *Kurt Ruh*, *Meister Eckhart. Theologe, Prediger, Mystiker*, München <sup>2</sup>1989, 18–30.72–94.

gespielt werden. Alain de Libera hat zu Recht solche Entgegensetzungen verworfen und dafür plädiert, Eckhart schlicht als Theologen zu verstehen<sup>6</sup>, der sich in unterschiedlichen Kontexten äußerte. So hat er sich auch in seiner akademischen Phase der Bibelauslegung gewidmet. Der Begriff der »Gabe« aber lenkt besondere Aufmerksamkeit auf sein Predigtwerk, in dem dieser Terminus erstaunlich häufig begegnet. In ihm bündeln sich geradezu Eckharts Vorstellungen vom Verhältnis von Gott und Mensch.

Als Meister Eckhart in einem unbekanntem Jahr zum Sonntag Kantate wohl in Erfurt zu predigen hatte<sup>7</sup>, gab ihm der biblische Text selbst den Begriff der »Gabe« vor. Es handelte sich um Jak 1,17, in der Vulgata-Fassung: »*omne datum optimum et omne donum perfectum desursum est*«. Das Wort »*donum*«, die Übersetzung des griechischen »*δώρημα*« fasste Eckhart im Deutschen als »*gâbe*«: »*diu aller beste gâbe und volkomenheit koment von oben her abe von dem vater der liehte*«<sup>8</sup>. Für die mittelalterliche Deutungstradition war dies ein Vers, der die Konsonanz der Theologie des Jak mit der paulinischen deutlich machte. So verwies Beda Venerabilis in seinem Kommentar zum Jakobusbrief – dem einzigen vollständigen Kommentar zu dieser Schrift im Mittelalter<sup>9</sup> – darauf, Jak 1,17 entspreche 1 Kor 4,17<sup>10</sup>. Der Akzent lag dabei auf der reinen Urheberschaft Gottes am Guten – die Beda in Gegensatz zum Ursprung des Bösen und der Laster beim Menschen stellte, welche in den vorherigen Versen (Jak 1,13–16) eingeschärft wurde<sup>11</sup>. Neben diesem klaren Verweis auf Gott als den alleinigen Geber war für Eckharts spezifische Sicht auf die genannte Bibelstelle auch die Erwähnung des Lichtes von besonderer Bedeutung. Lichtmetaphorik spielte im neuplatonischen Denken seit jeher eine besondere Rolle – man denke nur an die Rede vom »überlichten Dunkel«, dem *ὑπέρφωτος γνόφος*, bei Dionysios Areopagita<sup>12</sup>. Eckhart gehört, auch wenn man ihn nicht, wie Kurt Flasch es getan hat<sup>13</sup>, ausschließlich aus seinen philosophi-

6 Alain de Libera, *Maître Eckhart et la mystique rhénane*, Paris 1999, 19.

7 S. Ruh, Predigt 4 (s. oben Anm. 4), 10.

8 Eckhart, DW I,60,3f.

9 Manfred Karsten, Einleitung, in: Beda Venerabilis, *In epistulam Iacobi Expositio*. Kommentar zum Jakobusbrief, übers. und eingeleitet von Matthias Karsten (FC 40), Freiburg u.a. 2000, 7–61, 59.

10 Beda Venerabilis, *In epistulam Iacobi Expositio* 89.

11 Beda Venerabilis, *In epistulam Iacobi Expositio* 89.

12 Dionysios Areopagita, *De mystica theologia* (Corpus Dionysiacum, Bd. 2), hg. v. Günter Heil / Adolf Martin Ritter (Patristische Texte und Studien 36), Berlin u.a. 1991, 142,1f.

13 Kurt Flasch, *Die Intention Meister Eckharts*, in: *Sprache und Begriff*. FS Bruno Liebrucks, Meisenheim am Glan 1974, 292–318; jetzt brillant ausgear-

schen Anliegen heraus deuten will, in die Geschichte der Rezeption neuplatonischen Denkens im späten Mittelalter<sup>14</sup>, und man würde der Geschichte der biblischen Theologie schwerlich gerecht, wollte man die damit gegebenen Interferenzen bei der Lektüre des biblischen Textes ausblenden. Was der moderne Blick als disparate geistesgeschichtliche Entwicklungslinien unterscheiden kann und muss, fließt für den mittelalterlichen Theologen zusammen. Der »vater der liehte« ist so für ihn ganz selbstverständlich zugleich der neuplatonisch gedachte Ursprung emanativer Vorgänge wie der biblische Gott – und dieser als der ununterschiedene Gott der Apostel Paulus wie Jakobus.

Im Rahmen dieses zugleich neuplatonischen und biblischen Denkens kann Eckhart in der genannten Predigt die Rede von Gott als dem »vater der liehte« nutzen, um den engen Zusammenhang zwischen Trinitätslehre und mystischem Ergriffensein zu entfalten.

Die immanente Trinität schildert er als einen dauerhaft sich erneuernden relationalen Prozess<sup>15</sup>:

*»Ich wart einest gevrāget, waz der vater tæte in dem himel? Dô sprach ich: er gebirt sînen sun, und daz werk ist im sô lüstlich und gevellet im sô wol, daz er niemer anders getuot dan gebern sînen sun, und sie beide blüejet ûz den heiligen geist.«<sup>16</sup>*

beitet in: *ders.*, Meister Eckhart. Die Geburt der »Deutschen Mystik« aus dem Geist der arabischen Philosophie, München 2006.

14 Vgl. grundlegend *Willehad Paul Eckert*, Berthold von Moosburg O.P. und sein Kommentar zur *Elementatio theologica* des Proklos. Studien zur Geschichte des Neuplatonismus in der deutschen Dominikanerschule, Diss. München 1956; *Loris Sturlese*, »Homo divinus«. Der Prokloskommentar Bertholds von Moosburg und die Probleme der nacheckhartschen Zeit, in: *Kurt Ruh* (Hg.), *Abendländische Mystik im Mittelalter*. Symposium Kloster Engelberg 1984, Stuttgart 1986 (Germanistische Symposien. Berichtsbände 7), 145–161 (= *Loris Sturlese*, *Homo divus*. Philosophische Projekte in Deutschland zwischen Meister Eckhart und Heinrich Seuse, Stuttgart 2007, 137–154); *Ruedi Imbach*, Die deutsche Dominikanerschule: Drei Modelle einer *Theologia mystica*, in: *Margot Schmidt* (Hg.), *Grundfragen christlicher Mystik*. Wissenschaftliche Studientagung *Theologia Mystica* in Weingarten vom 7.–10. November 1985, Stuttgart / Bad Cannstatt 1987, 157–172. Zur Behandlung der Thematik in den Predigten 101–104 und 56 s. *Rodrigo Guerizoli*, Die Verinnerlichung des Göttlichen. Eine Studie über den Gottesgeburtszyklus und die Armutspredigt Meister Eckharts (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters 88), Leiden/Boston 2006.

15 Vgl. zum Bezug von Trinität und Schöpfung *Christine Büchner*, Was heißt *lûter niht*? Meister Eckharts Schöpfungsverständnis im Rahmen seines Denkens der Einheit Gottes, in: *Volker Leppin / Hans-Jochen Schiewer* (Hg.), *Meister Eckhart aus theologischer Sicht* (Meister-Eckhart-Jahrbuch, Bd. 1), Stuttgart 2007, 111–123, 115.

16 Eckhart, DW I,72,12–15.

Aus der bloßen Nennung der Vaterbezeichnung also folgert Eckhart die Dynamik der gegenseitigen Selbstunterscheidung. Gott verflüchtigt sich ihm nicht in eine abstrakte Benennung der Gottheit, sondern erscheint als personal verfasste Trinität, deren Personen zudem auch Lust zugesprochen werden kann. In dieser starken Betonung der nichtstatischen Aspekte göttlichen Seins zeigt sich dasselbe Interesse, das man auch in seinen Pariser Quaestionen nachweisen kann<sup>17</sup>. Gegenüber den Gefahren eines überzogenen Aristotelismus, der Gott in ein Zwangskorsett von Kausalitäten einbindet<sup>18</sup>, wird die biblische Auffassung von Gott als einem Handelnden, ja, im Sinne der von Eckhart angesprochenen Lust durchaus auch fühlenden Wesen, neu ins Spiel gebracht.

An sein Ziel kommt aber eben dieser Gott nicht in sich selbst, sondern erst durch eine Sohnesgeburt außerhalb seiner selbst<sup>19</sup>, nämlich in dem glaubenden Individuum. Dies ist der eigentliche Anlass für das, was man in Eckharts Predigt als mystischen Grundzug identifizieren kann:

»Dâ der vater sînen sun in mir gebirt, dâ bin ich der selbe sun und niht ein ander; wir sîn wol ein ander an menscheit, aber dâ bin ich der selbe sun und nicht ein ander.«<sup>20</sup>

Die Sätze über die Vorstellung von der Gottesgeburt in der Seele<sup>21</sup> sollen mystische Identität und in der Schöpfung gegebene Differenz in der Waage halten und verweisen damit auf eine jenseits der irdischen Realität, »dâ« gegebene Identitätsexistenz. Insofern

17 Volker Leppin, Dynamisierung des Gottesbildes im lateinischen Werk Meister Eckharts, in: *ders. / Hans-Jochen Schiewer* (Hg.), *Meister Eckhart aus theologischer Sicht* (Meister-Eckhart-Jahrbuch, Bd. 1), Stuttgart 2007, 97–110.

18 S. zum konsequenten Aristotelismus und den mit ihm verbundenen Ideen: *Fernand van Steenberghen*, *Maitre Siger de Brabant*, Louvain/Paris 1977; *Roland Hissette*, *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277* (PhMed 22), Löwen 1977; *François-Xavier Putallaz*, *Profession philosophe*. Siger de Brabant, Paris 1997.

19 Eine besondere Konkretion dieser Gabe des Sohnes ist für Eckhart die Eucharistie: Eckhart, DW I,328,18–26.

20 Eckhart, DW I,72,15–73,18; vgl. auch Eckhart, DW I,168,37–169,4.

21 Vgl. zum prozessualen Charakter solcher Aussagen *Reiner Manstetten*, *Christologie bei Meister Eckhart*, in: *Volker Leppin / Hans-Jochen Schiewer* (Hg.), *Meister Eckhart aus theologischer Sicht* (Meister-Eckhart-Jahrbuch, Bd. 1), Stuttgart 2007, 125–144, 136–139; vgl. zur Thematik insgesamt auch *Marie-Anne Vannier* (Hg.), *La naissance de Dieu dans l'âme chez Eckhart et Nicolas de Cues*, Paris 2006, zum altkirchlichen Hintergrund *Hugo Rahner*, *Die Lehre der Kirchenväter von der Geburt Christi im Herzen der Gläubigen*, in: *Zeitschrift für Katholische Theologie* 59 (1935), 333–418; zusammenfassend *Ruh*, *Predigt* 4 (s. oben Anm. 4), 18–22.

die Gottesgeburt in der Seele für Eckhart und seine Hörenden mystisch erfahrbare Realität ist, erscheint sie hier als eine die ontischen Schranken zur göttlichen Realität wie die zeitlichen Schranken zur Ewigkeit überschreitende Antizipation, die den Vorgriff auf Erfüllung mit sich bringt und den Menschen in die Trinität hineinnimmt. Andere Predigten allerdings verweisen darauf, dass es sich hier nicht nur um mystische Sonderlehren handelt, sondern um die pneumatische Grundstruktur des christlichen Glaubens, die Eckhart auch in dem Sinne erfassen kann, dass er erklärt, im eigentlichen Sinne sei der Heilige Geist beziehungsweise seine Wirkungen als »gâbe« zu bezeichnen<sup>22</sup>.

Im Verlauf seiner Predigt spricht Eckhart diese Vorstellungen oder Phänomene erst an dritter Stelle an, als »daz dritte wort«, das er auslegt<sup>23</sup>. Zuvor hat er »diu aller beste« und »gâbe« jeweils in eigenen Gedankenschritten ausgelegt. Die Predigt entfaltet ihren systematischen Gedankengang in einer gründlichen Wortauslegung des kurzen zugrunde liegenden Textes. Für die Thematik des vorliegenden Bandes muss das besondere Interesse der Auslegung des Wortes »gâbe« gelten. Sie ist aber ohne den Blick auf das zum trinitarischen Sein Gesagte nicht verstehbar, denn eben in der Gabe spiegelt sich jene innertrinitarische Dynamik wieder, die sich nun auch über die innergöttlichen Relationen hinaus öffnet, aber nicht allein auf den mystisch bewegten Glaubenden, sondern auf die gesamte Schöpfung hin, die so als Gabe Gottes erscheint, aber als eine solche, welche erkennen lässt, dass Gabe nicht die Übertragung eines Gegenstandes von einem Besitzer auf den anderen ist, sondern dass die Trennung von Subjekt und Objekt für Eckhart unzureichend ist, das Wesen göttlicher Gabe zu erklären.

Eckhart macht diesen Zusammenhang unter Rückgriff auf neuplatonische ontologische Spekulationen deutlich, wie sie sich ähnlich auch in seiner lateinischsprachigen Auslegung des Johannesprologs finden<sup>24</sup>: Die Schöpfung hat kein eigenständiges Sein, sondern ist in ihrem Sein ganz und gar und dauerhaft auf Gott angewiesen:

*»Alle créatures hânt kein wesen, wan ir wesen swebet an der gegenwerticheit gotes. Kêrte sich got ab allen créatûren einen ougenblik, sô würden sie ze nihte.«<sup>25</sup>*

22 Eckhart, DW I,399,9f.; II,211,16.

23 Eckhart, DW I,72,8.

24 Eckhart, LW III,44,13–15: »omne factum a quocumque sine ipso est nihil. Constat enim quod omne, quod est sine esse est nihil. Quomodo enim esset sine esse? Esse autem omne et omnium a deo est solo.«

25 Eckhart, DW I,70,26–28.

Gesamtbiblich gesprochen, deutet Eckhart die Gabe hier eminent schöpfungstheologisch, aber in einer solchen Gestalt, in der er die biblischen Schöpfungsaussagen nicht anders als vor dem Hintergrund seiner philosophischen Überzeugungen verstehen kann. Hart am Rande pantheistischer Aussagen, identifiziert er Gott mit dem Sein – und die Tatsache, dass er diesen Identitätssatz für umkehrbar hielt, also (im Prolog zum *Opus tripartitum*) auch sagen konnte: »*Esse est Deus*«<sup>26</sup> lässt erkennen, dass hiermit eine ontologische Basalbestimmung erfolgt ist, die letztlich den biblischen Schöpfungsgedanken in sich aufgreift und das Gegenüber eines Schöpfers zu seinem Geschöpf in eine Einheit aufhebt – freilich mit fatalen Folgen für eine Wahrnehmung der geschöpflichen Welt: »*Alle créatures sint ein lûter niht*«<sup>27</sup>.

Vor diesem Hintergrund wird auch deutlich, wie sehr die oben beschriebene, in Christus begründete mystische Identität letztlich die Ausdrucksform einer generellen ontischen Bedingtheit nicht nur des Menschen, sondern der Schöpfung insgesamt darstellt. Solche Ausführungen werfen unweigerlich die Frage auf, ob Eckharts Denken überhaupt den klassisch beim Begriff der »Gabe« mitzudenkenden kommunikativen Vorgang zwischen übertragendem Geber und empfangendem Geber noch nachvollziehen kann. Letztlich bedeutet dies nicht nur eine Aufhebung des Gegenübers von Geber und Empfänger, sondern auch von einer Unterschiedenheit der Gabe selbst vom Geber:

26 Eckhart, LW I,38,14 (Nr. 12); vgl. hierzu *Reiner Manstetten*, *Esse est Deus*. Meister Eckharts christologische Versöhnung von Philosophie und Religion und ihre Ursprünge in der Tradition des Abendlandes, München 1993; *Andrés Quero-Sanchez*, *Sein als Freiheit. Die idealistische Metaphysik Meister Eckharts und Johann Gottlieb Fichtes* (Symposion 121), Freiburg/München 2004, 63–75.

27 Eckhart, DW I,69,23; vgl. hierzu *Christine Büchner*, *Gottes Kreatur – »ein reines Nichts«?* Einheit Gottes als Ermöglichung von Geschöpflichkeit und Personalität im Werk Meister Eckharts (Innsbrucker theologische Studien 71), Innsbruck 2005; dies., *Was heißt lûter niht?* (s. oben Anm. 15). Dieser Satz gehört auch zu den in der Bulle »*In agro dominico*« verurteilten (DH 976); s. hierzu *Ruh*, *Predigt 4* (s. oben Anm. 4), 14f. *Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz*, *Von der Gabe zum Geber. Philosophische Elemente der Gotteserkenntnis bei Meister Eckhart und Edith Stein*, in: *George Augustin / Klaus Krämer* (Hg.), *Gott denken und bezeugen*. FS Walter Kasper, Freiburg u.a. 2008, 356–373, 363 kehrt in ihrer Eckhart-Interpretation das tatsächlich bei diesem zu findende radikale Abhängigkeitsverhältnis geradezu um, wenn sie erklärt: »Daher ist der Gebende nach Eckhart ohnmächtig ohne den Empfangenden, dem in dem gesamten Vorgang eine geheimnisvolle Macht der Entbindung des Reichums Gottes eignet.« Sie bezieht sich dabei im Wesentlichen auf die Passage Eckhart, DW 235,25–236,2, indem sie die darin enthaltenen Spitzenaussagen ohne Berücksichtigung des weiteren Kontextes in Eckharts Werk ontologisiert.

*»Ich sprach etwenne und ist ouch wâr: der alle die werlt næme mit gote, der enhæte niht mê, dan ob er got aleine hæte. Alle créatûren hânt nicht mê âne got, dan ein mücke hæte âne got, rehte glîch noch minner noch mê.«<sup>28</sup>*

Die Welt gibt zum Sein Gottes nichts hinzu, das bedeutet auch: Was immer weltlich dem Menschen gegeben wird, kann zu Gott nichts hinzugeben – letztlich kann er immer nur sich selbst geben und allein in dieser Gabe der Mensch etwas empfangen, was mehr ist als nichts.

Dieses umfassende Sein Gottes, das Eckhart ontologisch postuliert und offenbar für ein in der Gottesgeburt mystisch erfahrbares Moment hält, gibt in das Geschehen von Gabe und Empfangen eine Dynamik, die alles von Gott erwartet, erhofft und erhält – und um so mehr die Aufmerksamkeit darauf richtet, in welcher Weise der Mensch dieser umfassenden Gabe begegnen kann. Naheliegender Weise kann es auf Seiten des Menschen nur eine angemessene Haltung geben: Das ist die pure Passivität. So läuft die Predigt in die Bitte aus:

*»Daz wir bereitet werden, die besten gâbe ze enpfâhenne, des helfe uns got der vater der liehte. Amen.«<sup>29</sup>*

Diese Bitte weist darauf hin, dass die Hörer der Predigt ganz auf Gott selbst ausgerichtet werden sollen. Denn das Allerbeste – so wie erwähnt der erste Begriff, den Eckhart erläutert – ist in sich gerade nicht bemessbar, sondern erhält seine Bestimmung allein aus der Gottesrelation:

*»die menschen, die sich ze gote lâzent und sînen willen aleine suochent mit allem vlîze, swaz got dem menschen gîbet, daz ist das beste«<sup>30</sup>.*

Es geht also bei der Gabe, die Gott durch den Jakobusbrief verheißt, nicht darum, einen spezifischen Erwartungshorizont zu schaffen oder gar zu befriedigen, sondern um das völlige Sich-Einlassen in Gottes Willen. In einer anderen Predigt über Mt 21,12 hat Eckhart dies in das mit der Gottesgeburt zusammenhängende Bild von der Jungfräulichkeit der Seele gebracht, die reine »empfenclicheit« ist<sup>31</sup>. Empfänglichkeit erscheint als eine Willenseinstimmung in das, was Gott mit dem Glaubenden vor-

28 Eckhart, DW I,70,28–31.

29 Eckhart, DW I,74,39f.

30 Eckhart, DW I,61,9–11.

31 Eckhart, DW I,27,15.

hat. So soll der Mensch nach Eckhart auch bereit sein, als Gabe Zeit der Krankheit, Armut und Hunger oder Durst anzunehmen<sup>32</sup>. Auf diese Weise legt Eckhart das »optimum« aus Jak 1,17 aus: Es ist nicht das, was dem Anschein nach das Beste ist, sondern allein das, was in Gottes Augen vorzuziehen ist<sup>33</sup>. Auch in diesem Zusammenhang kehrt er zu der ontologischen Grundbestimmung zurück, nach der alles Sein aus Gott kommt – und demnach tatsächlich nichts ins Sein treten kann, was nicht Gottes Willen folgt<sup>34</sup>. Der Maßstab des Guten und damit der Qualität der Gabe liegt nicht in dem empfangenden Individuum, sondern allein im gebenden Gott<sup>35</sup>. Das Denken des Dominikaners Eckhart ähnelt hier in auffälliger Weise dem, was man in der gleichzeitigen franziskanischen Theologie eines Duns Scotus als »Voluntarismus« identifiziert hat<sup>36</sup>, und dies dürfte an dem gemeinsamen Versuch liegen, Gott aus den Zwängen des Nezesitarismus zu befreien, in die ihn der konsequente Aristotelismus der Pariser *artes*-Lehrer im ausgehenden dreizehnten Jahrhundert eingespannt hatte. So kann Eckhart tatsächlich auch die Qualität allen Seins durch Verweis auf den Willen begründen: »*Wan gotes wesen swebet dar an, daz er daz beste welle.*«<sup>37</sup>

Freilich sind diese Überlegungen nicht überzustrapazieren. Bei Eckhart gibt es gleichzeitig stark ontologische Denkfiguren, und wo er über die Eigenschaften Gottes nachdachte, ordnete er dezidiert nicht den Willen, sondern den Intellekt voran<sup>38</sup>. Es handelt sich hier um eine aus der spezifischen Predigtsituation und ihrem Anliegen heraus entstandene Zuspitzung, nicht etwa um eine Aussage, die so generell und grundsätzlich zu verstehen wäre wie die entsprechenden Ausführungen bei Duns Scotus. Spirituell handelt es sich bei Eckhart um eine in der Vaterunserbitte – »Dein Wille geschehe« (bei Eckhart: »*dîn wille werde*«<sup>39</sup>) – begründete Vorstellung von der Preisgabe des eigenen Willens an den Gottes. Die mystische Lebenskunst besteht darin, alles, was von Gott kommt,

32 Eckhart, DW I,61,15f.

33 Eckhart, DW I,61,12–15.

34 Eckhart, DW I,62,22f.

35 Eckhart, DW I,63,29f.

36 Dies gilt trotz der Entgegensetzung der Pariser Quaestiones zu Gonsalvus, dem Lehrer des Duns Scotus; s. hierzu Leppin, Dynamisierung (s.o. Anm. 17), 103–107; vgl. Quero-Sánchez, Sein als Freiheit (s.o. Anm. 26), 46f.

37 Eckhart, DW I,63,29f.

38 Eckhart, LW 5,37–48; vgl. hierzu Ruedi Imbach, Deus est intelligere. Das Verhältnis von Sein und Denken in seiner Bedeutung für das Gottesverständnis bei Thomas von Aquin und in den Pariser Quaestiones Meister Eckharts (Studia Friburgensia 53), Freiburg/Schweiz 1976.

39 Eckhart, DW I,64,10f.



als jenes in Jak 1,17 verheißene *optimum* hinzunehmen und so Frieden zu gewinnen<sup>40</sup>. Die mystische Grundfigur, das Eigene aufzugeben, gelassen zu werden, prägt selbstverständlich auch und gerade das Verhältnis von Geben und Nehmen: Der Empfangende soll so wenig Eigenwillen aufweisen, dass er die Gabe nicht am eigenen vermeintlichen Nutzen, nicht an der eigenen Wahrnehmung von Wertehierarchien bemisst, sondern vorbehaltlos Gutes von Gott erwartet, worin immer seine Gabe bestehen mag. So wird der Mensch gelassen und, wie es in einer anderen Predigt heißt: »*ledic und vrî in disem nû niuwe enpfâhende götliche gâbe*«<sup>41</sup>.

Die damit erlangte Gelassenheit ist dann auch bestimmend für die Gabe unter den Menschen. So wie die Gabe Gottes sich nicht an einem äußerlich bestimmbareren Wert bemisst, ist auch das menschliche Werk als Gabe nur wertvoll, wenn es dem Gebenden gelingt, sich in Distanz zu der eigenen Gabe zu setzen:

»*Gæbe ein mensche tûsent mark goldes, daz man dâ mite kirchen und klæster machte, daz wære ein gröz dinc. Nochdenne hæte der vil mē geben, der tûsent mark vür niht geahen künde; der hæte verre mē getân dan jener*«<sup>42</sup>.

Der Wert der Gabe also bemisst sich nicht an einem objektiven Gehalt, sondern an der inneren Haltung. Auf dieser Basis kann Eckhart eine bemerkenswerte Skepsis gegenüber jeglicher Form von Werkorientierung des christlichen Lebens entwickeln. In einer Predigt über die Tempelreinigung kritisiert er, ausgehend von den in der Perikope erscheinenden Verkäufern, die Grundstruktur einer auf Lohn ausgerichteten Werkfrömmigkeit:

»*Sehet, diz sint allez koufliute, die sich hûetent vor groben sünden und wæren gerne guote liute und tuont ir guoten werk gote ze êren, als vasten, wachen, beten und swaz des ist, aller hande guotiu werk, und tuont sie doch dar umbe, daz in unser herre etwaz dar umbe gebe, oder daz in got iht dar umbe tuo, daz in liep sî: diz sint allez koufliute*«<sup>43</sup>.

Ein solcher gedanklicher Zusammenhang mag deutlich machen, dass es unzutreffend wäre, dem späten Mittelalter eine ausschließlich werkgerechte Frömmigkeit zuzuschreiben. Nicht einmal der

40 Eckhart, DW I,64,12f.

41 Eckhart, DW I,12,31f.

42 Eckhart, DW I,71,32–35; vgl. eine ähnliche Denkfigur Eckhart, DW II,431,39–42.

43 Eckhart, DW I,7,10–15.

für viele Zusammenhänge so treffende Begriff der »Quantifizierung« vermöchte das religiöse Potenzial dieser Äußerung Eckharts zu erfassen: Das religiöse Werk wird, sofern es in eine Perspektive von Gabe um der Belohnung willen eingeordnet ist, abgewertet und unter das Verdikt gestellt, eben jene Haltung zu repräsentieren, die Jesus aus dem Tempel vertrieben hat. Eine christliche Haltung zum Werk kann nach Eckhart nur in innerer Gelöstheit von eben diesem Werk und jeder Entlohnungshoffnung erreicht werden und so das Empfangene in Dankbarkeit weitergeben<sup>44</sup>: »*Swenne dû alsô wûrkest, sô sint dîniu werk geistlich und götlich*«<sup>45</sup>.

Im Blick auf Gott aber kann sich der Glaubende dessen gewiss sein, dass Gott nur große Gaben gibt: »*Got engibet niht sô gerne sô grôze gâbe*«<sup>46</sup>. Diesen Gedanken spielt Eckhart gnadentheologisch durch: Die Güte des gebenden Gottes zeigt sich gerade im Vergeben. Gott vergibt nach Eckhart lieber große Sünden als kleine<sup>47</sup>. Betrachtet man den gesamten Gedankengang der Predigt, so schließt sich hier wiederum der Kreis zu den eingangs angesprochenen christologischen Themenkomplexen. Gabe, so erscheint es bei Eckhart, ist in eins die Schöpfungsgabe, die aller Kreatur gilt und die Gnadengabe, die den Christen und Christinnen zuteil wird. In der Vorstellung von *gâbe* konzentriert sich damit das Gottesverhältnis und kann sich in einer Frömmigkeitswelt, für die die rechte Haltung vor Gott allein in Passivität besteht, so auch am besten ausdrücken.

Hermeneutisch zeichnet Eckhart hiermit zuweilen assoziativ den biblischen Text in sein Gesamtverständnis von Theologie ein und gewinnt aus ihm doch zugleich eben jene Begrifflichkeit, die er produktiv weiterdenken und -entwickeln will. Theologie erscheint so als Zwiegespräch mit dem biblischen Text, und die Gabe wird zum integrierenden Mittelpunkt einer biblischen Bestimmung des Verhältnisses von Gott und Mensch.

\*\*\*

44 Vgl. Eckhart, DW I,27,15–19.

45 Eckhart, DW I,10,8f.

46 Eckhart, DW I,65,20. Die mittelhochdeutsche Formulierung kann hier zu Missverständnissen Anlass geben, daher sei die Quintsche Übersetzung angefügt: »Gott gibt nichts so gern wie große Gaben« (Eckhart, DW I,443).

47 Eckhart, DW I,65,21–24.

*Abstract*

Meister Eckhart's theology at the whole is a Biblical one. Characteristically, this can be seen in his sermons. One of his evidently authentic preachings was devoted to Jac 1:17: »every perfect gift is from above«. Here, gift for Eckhart is the expression of a neoplatonic concept of being. The giving God and the receiving creature are not seen as communicative counterparts, but the latter is fully dependent in all its being from its heavenly creator. This aspect of a theology of creation has its Christological equivalent: It is Christ himself who brings man to being by the birth of God in his soul. From this, gift means to expect all from God and nothing from man himself. Pure »*empfenlichkeit*«, responsiveness, constitutes human condition also in ethical regard. Giving something for the neighbor, in this respect, is not a question of quantity, but of right attitude, that is full un-selfishness as the only basis to define the relationship to God and men.

*Volker Leppin*, geb. 1966, Dr. theol., ist Professor für Kirchengeschichte und Direktor des Instituts für Spätmittelalter und Reformation an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Eberhard Karls Universität Tübingen.