

Verwandelnder Blick

Meister Eckharts spekulative Deutung der eucharistischen Realpräsenz

VON MARTINA ROESNER

1. Einleitung: Die philosophisch-theologischen Grundlagen von Meister Eckharts Mystik

Ungeachtet der zum Ende des 19. Jahrhunderts einsetzenden Wiederentdeckung von Meister Eckharts hochspekulativen lateinischen Schriften ist der Thüringer Dominikaner den meisten Menschen bis heute ausschließlich als Mystiker, wenn nicht gar als *der* Mystiker des Mittelalters bekannt. So sehr sein Leben und Wirken als Prior, Ordensprovinzial und Prediger auch mit den spezifischen zeitgenössischen Ausprägungen der christlichen Religiosität – vor allem der Bettelordensspiritualität, der Nonnenmystik, dem Beginentum sowie der Intensivierung der Laienfrömmigkeit – in enger Beziehung steht, so deutlich tritt doch bei genauerem Hinsehen die Diskrepanz zwischen Eckharts geistig-geistlichem Grundansatz und den üblichen religiösen Praktiken seiner Zeit hervor. Der wohl gravierendste Divergenzpunkt betrifft den für die mittelalterliche Glaubenspraxis zentralen Begriff der „Heilsvermittlung“, der vor allem mit dem Empfang der Sakramente, aber auch mit anderen Frömmigkeitsübungen wie Heiligen- und Reliquienverehrung, Wallfahrten und ähnlichen Ausformungen des religiösen Lebens verknüpft ist. Auch wenn Eckhart nicht der einzige spätmittelalterliche Theologe und Prediger ist, der die bisweilen übertriebenen, wenn nicht sogar abergläubischen Formen der Volksfrömmigkeit kritisiert¹, so ist er doch der einzige, bei dem sich die Kritik in derart radikaler Weise gegen den Begriff der „Vermittlung“ als solcher richtet², und zwar auch und gerade mit

¹ „Sô spriche ich für baz. Tugent ist bezzer danne guotiu werc. [...] Loufet einer über mer oder ze Rôme, ze sant Jacôbe, er loufe hin oder her und var gotesverte oder beteverte und ist er untugenthaft, sô ist gote ein almuosen oder ein pater noster oder zwêne lieber von einem tugenthaften menschen, dann allez daz einer in hundert jâren gote gedienen möhte und untugenthaft waere“ (*Berthold von Regensburg*, Pr. LIV, in: Vollständige Ausgabe seiner deutschen Predigten [2 Bände; herausgegeben und mit Einleitung und Anmerkungen versehen von *J. Strobel*]; Band 2, Wien 1880, 177 f.). Vgl. auch *Johannes Tauler*, Pr. 29, in: *Ders.*, Predigten (2. Band; übersetzt und herausgegeben von *G. Hofmann*), Einsiedeln 2011; Band 1, 204; Pr. 39, in: Predigten; Band 1, 284; Pr. 77, in: Predigten; Band 2, 596; *Jean Gerson*, *L'œuvre polémique* (*Œuvres complètes X*; herausgegeben von *P. Glorieux*), Paris 1973, 116–121. 128–130. 141–143.

² Volker Leppin betont zwar zu Recht, dass sich die mittelalterliche Mystik keineswegs in systematischer Weise die Überwindung der sakramentalen Glaubenspraxis auf die Fahnen geschrieben habe, sondern vielmehr durch eine verinnerlichende Deutung zum „rechten“ Sakramentempfang habe anhalten wollen. Es trifft auch sicher zu, dass sich Meister Eckhart nie ausdrücklich gegen die Sakramente als solche gewandt hat, doch erfahren sie bei ihm durch den Gedanken der Vergöttlichung des Menschen eine derart radikale Umdeutung, dass sie sich de facto nicht mehr mit dem Begriff der Heilsvermittlung in Einklang bringen lassen (vgl. *V. Leppin*, *Mystische Frömmigkeit und sakramentale Heilsvermittlung im späten Mittelalter*, in: *ZKG* 112 [2001], 189–204, hier 194. 202. 204).

Blick auf jene unüberbietbare Höchstform sakraler Präsenz des Göttlichen, die sich in der Eucharistie verwirklicht.

Eckharts vergleichsweise geringes Interesse für die kirchlich-sakramentalen Formen der Frömmigkeit wurde bereits von der protestantischen Kirchengeschichtsschreibung des 19. Jahrhunderts mit unverhohlenem Wohlwollen zur Kenntnis genommen und als Anzeichen einer protoreformatorischen Entsinnlichung und Verinnerlichung des Glaubenslebens gedeutet.³ Betrachtet man Eckharts Schriften hingegen genauer, so wird deutlich, dass sich die von ihm erstrebte „Unmittelbarkeit“ nicht auf den vermeintlich unverstellten Zugang zu Gott durch das im Glauben angenommene Wort der Hl. Schrift bezieht, sondern auf die durchaus real-ontologisch zu verstehende Einheit von Gott und Mensch in jener Dimension der Seele, die sich oberhalb der geschöpflichen Wirklichkeit als Moment der ungeschaffenen, überzeitlichen Selbstauszeugung des göttlichen Intellekts vollzieht. Es ist Eckhart also nicht darum zu tun, einer zu massiv verdinglichten Vorstellung der direkt erfahrbaren Präsentialität Gottes in den Sakramenten durch eine stärkere Betonung des Wortes der Schrift entgegenzutreten, dessen grundlegender Sinn im Verweis auf eine nicht mehr direkt sichtbare, sondern nur geglaubte und erhoffte Wirklichkeit besteht. Anders als die Reformatoren des 16. Jahrhunderts bleibt Eckhart gerade nicht dabei stehen, die vielen verschiedenen Formen und Ausprägungen kirchlicher Heilsvermittlung zu Gunsten der Gestalt Christi als des einzigen Mittlers herabzustufen oder gar zu eliminieren; vielmehr zielt sein gesamter philosophisch-theologischer Grundansatz darauf ab, die Vorstellung eines von den übrigen Menschen real verschiedenen, einzigen Mittlers als solche zu überwinden und die vollzugshafte Einheit von Gottheit und Menschheit in jeden Menschen, insofern er Vernunftwesen ist, hineinzuverlegen.⁴

Diese These einer unmittelbaren Gottessohnschaft jedes einzelnen Menschen ist letztlich nur die letzte und radikalste Konsequenz von Eckharts theologischer Grundüberzeugung, dass sämtliche Inhalte der biblischen Offenbarung, die aufgrund ihres historischen Charakters zunächst in objektivierender Distanz und heterogener Äußerlichkeit erscheinen, in den

³ „Gegen alle Werkgerechtigkeit, allen Lohndienst, allen Autoritätsglauben eifernd, hebt er nicht allein die römische Kirche, sondern alle Kirche im Princip auf. [...] Die mystische und pietistische Frömmigkeit auch nach der Reformation trägt dieselben Züge, und Alles weist auf Tauler und die deutsche Theologie, somit auf die Nachwirkungen Eckharts hin als auf einen der wichtigsten Faktoren, die zur Bildung des deutschen Volkes beigetragen haben. [...] Seine ethischen Lehren [...] sind es neben anderen Elementen gewesen, die eine reformatorische Gesinnung in weiten Kreisen vorbereitet haben.“ (A. Lason, Meister Eckhart, der Mystiker. Zur Geschichte der religiösen Spekulation in Deutschland, [Berlin 1888] Aalen 1968, 351. 354). Vgl. auch C. Schmidt, Meister Eckhart. Ein Beitrag zur Geschichte der Theologie und Philosophie des Mittelalters, Hamburg 1839, 74. 83 f.; sowie H. Martensen, Meister Eckhart. Eine theologische Studie, Hamburg 1842, 46. 84. 112–114.

⁴ „Parum enim mihi esset ‚verbum caro factum‘ pro homine in Christo, supposito a me distincto, nisi et in me personaliter, ut et ego essem filius dei“ (Meister Eckhart, In Ioh., n. 117, LW III, 101,14–102,2).

vernünftigen Bewusstseinsvollzug selbst hineinverlegt und vom Modus des Glaubens in den des selbstevidenten Wissens überführt werden müssen.⁵ Damit wird die vermeintlich ausschließliche Alternative zwischen sakramental-präsentischer Heilerfahrung einerseits und der durch die Hl. Schrift vermittelten, hermeneutisch-„absentischen“ Verwiesenheit auf die Person Christi als des einzigen Mittlers zwischen Gott und Mensch andererseits zu Gunsten einer realen Immanenz des Logos *in* jedem einzelnen Menschen unterlaufen.⁶

Überraschenderweise bedeutet dies jedoch nicht, dass Eckhart die eucharistische Realpräsenz als solche bestritte oder gar die Sakramente überhaupt für überflüssig erklärte. Vielmehr ist er bestrebt, den für die theologische Deutung des Altarssakramentes so zentralen Begriff der „Wandlung“ auf eine Weise zu deuten, die das Paradigma der aristotelischen Substanzontologie mitsamt ihren zum Teil sehr problematischen und schon im Mittelalter zu Recht häufig kritisierten Implikationen überwindet.⁷ Andererseits plädiert Eckhart keineswegs dafür, die Verwandlung der eucharistischen Gestalten unter Ausklammerung aller naturphilosophischen Begrifflichkeit zu einer bloßen „Transsignifikation“ herabzustufen⁸ und sie als anamnetisches Beziehungsgeschehen primär von der zum Gottesdienst versammelten Gemeinde her zu verstehen. Ein solcher Ansatz stünde in eindeutigen Widerspruch zu Eckharts theologischer Grundüberzeugung, dass die Ereignisse der Heilsgeschichte gerade nicht in ihrer historischen Einmaligkeit, das heißt *als vergangene* und nur noch erinnerungshaft zu *vergegenwärtigende*, relevant sind, sondern nur, insofern sie exemplarische Ausprägungen allzeitlich präsenter, universalgültiger Gesetzmäßigkeiten darstellen.⁹ Eckharts Intention zielt somit darauf ab, den Begriff der eucharistischen Wandlung so zu interpretieren, dass er sich bruchlos in seinen naturphilosophischen Ansatz einfügt, ohne deswegen in das statische Schema der aristotelischen Dingontologie zurückzufallen.

Ein solches Vorhaben setzt einen radikal gewandelten Begriff von Natur voraus: Nicht nur hinsichtlich der Eucharistie, sondern in Bezug auf die Wirklichkeit in ihrer Gesamtheit ist der Thüringer Dominikaner bestrebt, den objektivistisch verfestigten Substanzbegriff der aristotelischen Physik in die produktive Dynamik intellektueller Relationalität zurückzunehmen und auf diese Weise die scheinbare Dichotomie zwischen historisch-menschli-

⁵ Vgl. *Meister Eckhart*, In Ioh., n.158, LW III, 130,8–131,5; ebd. n. 361, LW III, 307,1–5.

⁶ Vgl. *B. Hasebrink*, Diesseits? Eucharistie bei Meister Eckhart im Kontext der Debatte um ‚Präsenzkultur‘, in: *C. Kiening* (Hg.), *Mediale Gegenwärtigkeit*, Zürich 2007, 193–205, hier 194–196.

⁷ Vgl. *P. Ganz [et al.]* (Hgg.), *Auctoritas und Ratio. Studien zu Berengar von Tours*, Wiesbaden 1990; *H. Jorissen*, *Die Entfaltung der Transsubstantiationslehre bis zum Beginn der Hochscholastik*, Münster 1965, 4–10.

⁸ „Non dicit: *carnem meam significat, sed caro mea est*“ (*Meister Eckhart*, *Sermo V*, 2, n. 48, LW IV, 45,14–15; Hervorhebung im Original).

⁹ Vgl. *Meister Eckhart*, In Ioh., n. 125, LW III, 108,8–15; ebd. n. 137, LW III, 116,13–16.

cher Individualität und naturhaft-dinglicher Universalität aufzuheben. Mit Blick auf die Transsubstantiation wird die Vorstellung einer radikalen Durchbrechung des natürlichen Wirkungszusammenhangs in dem Moment überflüssig, wo die scheinbar autark bestehende, empirische Allgemeingültigkeit der Naturkategorien auf die überempirische Universalität des die Natur erkennenden Intellekts hin überschritten und als Moment von dessen Selbsterzeugungs- und Selbsterkenntnisprozess verstanden wird. Dieser besondere Ansatz Eckharts stellt den einzigartigen Versuch dar, die zu seiner Zeit überaus kontrovers geführte Eucharistiedebatte auf einen gänzlich neuen Boden zu stellen und dabei zugleich die immer tiefer werdenden Gräben in der Philosophie und Theologie des späten 13. und frühen 14. Jahrhunderts, die sich zwischen einem radikalen Aristotelismus, einem mehr oder weniger gemäßigten Thomismus und einem sich bereits deutlich abzeichnenden Nominalismus bewegt, zu überwinden.

2. Eckharts Eucharistieverständnis vor dem Hintergrund der Sakramentenlehre Thomas von Aquins

Die Anzahl der Texte, in denen Eckhart die Eucharistie nicht unter pastoralen, sondern unter theologisch-systematischen Gesichtspunkten erörtert, ist überraschend gering, wenn man sie mit den Sakramentstraktaten zeitgenössischer Scholastiker vergleicht.¹⁰ Während die in Erfurt gehaltenen *Reden der Unterweisung* sich vor allem auf die rechte Weise des Kommunionempfangs und den daraus erfließenden geistlichen Nutzen konzentrieren¹¹, wird die Frage der eucharistischen Realpräsenz von Eckhart nur in einigen vergleichsweise kurzen Textpassagen thematisiert, namentlich in drei lateinischen Predigten beziehungsweise Predigtentwürfen zum Fronleichnamsfest¹². Auch wenn Eckhart sich darin auf den ersten Blick die klassische Auffassung der Transsubstantiation zu eigen macht und sich in weiten Teilen eng an einschlägige Texte Thomas von Aquins anlehnt¹³, gibt er seiner eigenen Argumentation doch eine ganz besondere Wendung, an der ein wichtiger Unterschied zum Eucharistieverständnis des Aquinaten ablesbar wird¹⁴. Um diese inhaltlichen Verschiebungen deutlich zu machen, sollen im

¹⁰ Vgl. etwa *Albertus Magnus*, In IV libros Sententiarum, lib. IV, dist. VIII-XIII (*De Eucharistia*), in: Opera Omnia XXIX (ed. Borgnet), Paris 1894, 173–399; *ders.*, De sacramentis, in: Opera omnia XXVI (ed. Coloniensis), Münster 1958, 1–16; *Bonaventura*, In IV libros Sententiarum, lib. IV, dist. VIII-XIII, in: Opera omnia IV (ed. Quaracchi), Quaracchi 1889, 177–314; *Thomas von Aquin*, Scriptum super Sententiis Magistri Petri Lombardi, lib. IV, dist. VII-XIII (ed. Mandonnet), Paris 1947, 300–572.

¹¹ Vgl. *Meister Eckhart*, RdU, Kap. 20, DW V, 262,6–274,7; sowie *Hasebrink*, Diesseits?, 196–199.

¹² Vgl. *Meister Eckhart*, Sermo V,1, LW IV, 33–36; Sermo V,2, LW IV, 37–47 und Sermo V,3, LW IV, 48 f.

¹³ Vor allem betrifft dies Thomas' Sentenzenkommentar und seinen Johanneskommentar (namentlich in Sermo V,2) sowie bestimmte Passagen aus seiner Summa theologica (in Sermo V,1).

¹⁴ Vgl. *Meister Eckhart*, Sermo V,1, n. 31–33, LW IV, 34,9–36,8; Sermo V,2, n. 34–50, LW IV,

Folgenden zuerst die Grundzüge von Thomas' Position skizziert werden, bevor auf die Besonderheiten von Eckharts Gegenentwurf und das ihnen zugrundeliegende metaphysische Paradigma eingegangen wird.

2.1 *Übernatürliche transsubstantiatio vs. natürliche immutatio formae in Thomas von Aquins Deutung der Eucharistie*

So sehr Thomas von Aquin auch bemüht ist, die Verwandlung der eucharistischen Gestalten von Brot und Wein in den Leib und das Blut Christi unter Zuhilfenahme der aristotelischen Kategorien zu beschreiben, so unverkennbar ist doch sein Bestreben, den übernatürlichen Charakter dieses Vorgangs als solchen zu betonen und ihn von natürlichen, innerweltlichen Veränderungs- und Transformationsprozessen abzugrenzen. Während letztere einen diachronisch-sukzessiven Charakter besitzen, der darin besteht, dass auf dem gleichbleibenden Substrat der Materie die eine substantielle Form nach und nach die andere verdrängt,¹⁵ wird bei der eucharistischen Wandlung das substantielle Sein der natürlichen Spezies von Brot und Wein sofort und übergangslos durch die sakramentale Präsenz des Leibes und Blutes Christi ersetzt. Der Endpunkt dieses Vorgangs stellt somit nicht das Ergebnis der Verwirklichung eines im Ausgangspunkt naturhaft angelegten Potentials dar, sondern durchbricht den Möglichkeitszusammenhang der Natur auf derart radikale Weise, dass er nur unter Rückgriff auf die übernatürliche, unendliche Macht Gottes erklärt werden kann.¹⁶

Gleichzeitig wehrt Thomas aber auch den Gedanken ab, bei der Wandlung werde der im Himmel befindliche, verklarte Leib Christi gleichsam an den Ort der sakramentalen Spezies „transportiert“ und somit dort gegenwärtig. Zum einen würde eine solche Auffassung eine Bewegung von Christi physisch-leiblicher Präsenz durch das Medium des Raumes implizieren, was gegen das Prinzip des nicht sukzessiven, sondern augenblickshaften Charakters der Transsubstantiation verstieße.¹⁷ Zum anderen würde dieses Erklärungsmodell aber auch insofern einen Widerspruch erzeugen, als die Ortsbewegung ein und desselben Körpers nicht zugleich an verschiedenen

37,3–47,18. Bardo Weiß kommt in seiner Studie zum Eucharistieverständnis der deutschen Mystiker des Mittelalters daher zu dem Schluss, Eckhart habe die philosophisch-theologischen Probleme der Realpräsenz Christi im Sinne der Transsubstantiationslehre der Hochscholastik beantwortet. Dies ist einerseits nicht ganz unzutreffend, insofern Eckhart tatsächlich nicht daran denkt, die substantielle Realität der sakramentalen Gegenwart Christi in Frage zu stellen. Andererseits machen seine Ausführungen zu diesem Thema jedoch deutlich, dass er den Begriff der „Substanz“ als solcher gerade nicht mehr substrathaft-statisch denkt, sondern ihn von der relationalen Dynamik des Intellekts her versteht (vgl. B. Weiß, Die Eucharistie in der Deutschen Mystik des Mittelalters, in: B. J. Hilberath/D. Sattler [Hgg.], Vorgeschmack. Ökumenische Bemühungen um die Eucharistie, Mainz 1995, 225–257, hier 254).

¹⁵ Vgl. Aristoteles, Physik III 1, 201 a 9–29; *Thomas von Aquin*, In VIII libros physicorum Aristotelis, lib. III, cap. I, lect. 2, § 6, in: Opera omnia II (ed. Leonina), Roma 1884, 106.

¹⁶ Vgl. *Thomas von Aquin*, S.th. III, q. 75, a. 4 c.

¹⁷ Vgl. *Thomas von Aquin*, S.th. III, q. 75, a. 2 c.

Stellen im Raum terminieren kann, wie es für die synchrone Gegenwart Christi auf vielen verschiedenen Altären notwendig wäre. Um solchen absurden Schlussfolgerungen vorzubeugen,¹⁸ unterstreicht Thomas mit Nachdruck, dass Christus in der Eucharistie nicht mit allen Eigenschaften seines verklärten Leibes, sondern in einem anderen Modus, nämlich nur *sacramentaliter*, gegenwärtig ist. Die Diskontinuität überwiegt also nicht nur, was den Ausgangs- und Endpunkt der eucharistischen Verwandlung als solcher anbetrifft, sondern kommt auch zwischen dem primären, nämlich verklärthimmlichen, und dem sekundären, das heißt irdisch-sakramentalen Modus der körperlichen Gegenwart Christi zum Tragen.

Die Problematik einer solchen Erklärung, die einerseits mit den Kategorien der aristotelischen Naturphilosophie argumentiert, andererseits aber das damit beschriebene Geschehen aus dem ontologischen Kontinuum der Natur herausnehmen will, ist Thomas durchaus bewusst. Er gibt denn auch unumwunden zu, dass die radikale, unvermittelte Umwandlung der Substanz von Brot und Wein noch schwieriger zu verstehen sei als die Erschaffung der Welt aus dem Nichts: Letztere setzt für den radikalen Sprung vom absoluten Nichtsein zum Sein konsequenterweise nichts anderes voraus als die schöpferische Allmacht Gottes; Erstere postuliert hingegen für die an Brot und Wein vollzogene *conversio totius entis* zwar einen vergleichbar radikalen ontologischen Bruch, knüpft diesen andererseits aber doch wieder an die Voraussetzung des Ausgehens von diesen bestimmten innerweltlichen Dingspezies.¹⁹

Die Spannung, die sich aus der teils naturphilosophischen, teils mit dem Begriff des Übernatürlichen operierenden Argumentationsweise ergibt, wird besonders an einem Beispiel deutlich, mit dem Thomas das scheinbare Paradox der Einheit des Leibes Christi in der Vielheit der Hostienfragmente zu

¹⁸ Absurd ist die Vorstellung einer solchen „Bilokation“ des verklärten Leibes Christi streng genommen nur im Rahmen von Thomas' philosophisch-theologischem Grundansatz; von Duns Scotus' Standpunkt aus, der die Reichweite der göttlichen Allmacht von vornherein anders konzipiert, bestünde dagegen kein grundsätzlicher Einwand gegen eine solche These. Der Kernpunkt in Scotus' Argumentation liegt in der Unterscheidung zwischen zwei verschiedenen Arten der Beziehung von Körpern zum Raum, nämlich der kategorialen Position, bei der die Teile des Körpers den Teilen des Raumes in biunivoker Korrelation entsprechen müssen, und der quantitativen Position, die lediglich die Anwesenheit des ganzen Körpers am ganzen Ort voraussetzt, aber nicht die Korrelation der einzelnen Teile. Insofern das Verhältnis eines Körpers zur kategorialen Position im Raum rein äußerlicher, kontingenter Natur ist, kommt Scotus zu dem Schluss, dass im Falle der Eucharistie der verklarte Leib Christi im zweiten der genannten Modi auf vielen Altären zugleich räumlich anwesend sein kann, und zwar nicht nur *sacramentaliter*, sondern in seiner natürlichen Seinsweise (vgl. dazu P. Browe, Die scholastische Theorie der eucharistischen Verwandlungswunder, in: *Ders.*, Eucharistie im Mittelalter. Liturgiehistorische Forschungen in kulturwissenschaftlicher Absicht [herausgegeben und mit einer Einleitung versehen von H. Lutterbach und T. Flammer], Münster [u. a.] 2003, 251–263, hier 254; sowie M. McCord Adams, *Some Later Medieval Theories of the Eucharist*. Thomas Aquinas, Giles of Rome, Duns Scotus, and William Ockham, Oxford 2010, 115–124).

¹⁹ „[I]n hac conversione sunt plura difficilia quam in creatione, in qua solum difficile est, quod aliquid fit ex nihilo“ (*Thomas von Aquin*, S.th. III, q. 75, a. 8 ad 3). Vgl. dazu McCord Adams, *Some Later Medieval Theories of the Eucharist*, 88–91.

erläutern versucht. Er bezieht sich dabei auf die schon von anderen Autoren²⁰ verwendete Metapher des Spiegels, der sowohl in seiner unbeschädigten Ganzheit als auch, nachdem er in viele Stücke zerbrochen wurde, in jedem seiner Fragmente ein Bild der ganzen Person widerspiegelt. Dieses Vergleichsmodell ist in Thomas' Augen insofern nicht ganz zutreffend, als die Präsenz des ganzen Spiegelbildes in einer Vielzahl einzelner Scherben voraussetzt, dass der Spiegel zuerst zerbrochen wird, während im Sakrament des Altares Christus auch schon vor dem Brechen der Hostie in jedem ihrer Teile ganz und ungeteilt gegenwärtig ist.²¹ Der Spiegelvergleich muss Thomas aber auch deswegen als nicht wirklich adäquat erscheinen, weil das optische Schema der Ausstrahlung und Reflexion von Lichtstrahlen auf umgekehrte Weise das schon bei der Hypothese der „Ortsbewegung“ des Leibes Christi im Raum aufgetretene Paradox wiederholen würde: Während die Bewegung ein und desselben Körpers im Raum jeweils nur einen einzigen Zielpunkt haben kann, trifft im Falle der Spiegelung jeder von der abzubildenden Person ausgesendete Lichtstrahl an einer anderen Stelle der Spiegeloberfläche auf und wird dort reflektiert, sodass nicht an jedem Punkt des Spiegels die ganze Person, sondern immer nur ein Teil von ihr abgebildet wird.

Innerhalb von Thomas' Erklärungsparadigma hinkt die Spiegelanalogie also letztlich deswegen, weil die Substantialität der sakramentalen Gegenwart Christi etwas ist, was im Lichte des Glaubens über das eigentliche Sein der akzidentell unverändert erscheinenden Spezies von Brot und Wein ausgesagt *wird*; doch ist diese substantielle Präsenz nicht dergestalt beschaffen, dass sie sich selbst in diesen Spezies erkennt und auf diese Weise zu sich kommt. Die eucharistische Präsenz Christi ist nach diesem Erklärungsmodell „nur“ sakramentaler Natur und daher nicht integraler Bestandteil der Art und Weise, in der sich innerhalb der Dreifaltigkeit die Einheit von Gottheit, Seele und verkörperter Leiblichkeit Christi verwirklicht.²² Bei der Gegenwart Christi im Altarssakrament überwiegt somit nicht der Aspekt unvermittelter Präsenz des Göttlichen, sondern die Dimension der Verhüllung, die der Beschränktheit und Vorläufigkeit der Gotteserkenntnis *in via* entspricht.²³ Dementsprechend verleiht auch der Kommunionempfang dem Gläubigen nur einen irdischen Vorgeschmack der Einheit mit Gott und bleibt damit in eine Verweisstruktur integriert, die die eucharistische Real-

²⁰ Vgl. *Bonaventura*, In Sent., lib. IV, dist. X, p. I, q. 5, in: Opera Omnia IV (ed. Quaracchi), 225 a; *Albertus Magnus*, In Sent., lib. IV, dist. XIII, a. 11, in: Opera Omnia XXIX (ed. Borgnet), 351.

²¹ Vgl. *Thomas von Aquin*, S.th. III, q. 76, a. 3 c.

²² „[I]n hoc sacramento continetur ipse Christus, non quidem in specie propria, sed in specie sacramenti“ (*Thomas von Aquin*, S.th. III, q. 80, a. 2 c).

²³ „Ad primum ergo dicendum quod illud quod faciunt homines *inferiori modo, scilicet per sacramenta sensibilia, quae sunt proportionata naturae ipsorum*, faciunt angeli, tamquam superiores ministri, superiori modo, scilicet invisibiliter purgando, illuminando et perficiendo“ (*Thomas von Aquin*, S.th. III, q. 64, a. 7 ad 1; Hervorhebung M. R.). – „Sunt autem sacramenta quaedam signa protestantia fidem qua homo iustificatur“ (*Thomas von Aquin*, S.th. III, q. 61, a. 4 c). Vgl. auch *Bonaventura*, In Sent., lib. IV, dist. X, p. II, art. II, q. 1, in: Opera Omnia IV (ed. Quaracchi), 234 f.

präsenz letztlich als Ausdruck ontologischer Defizienz und Zeichen der Nichtidentität zwischen Gott und Mensch versteht.²⁴

Angesichts der Tatsache, dass in Thomas' erkenntnistheoretischem Ansatz alle menschliche Erkenntnis von den Sinneseindrücken ausgeht, muss mit Blick auf die Frage der eucharistischen Präsenz, bei der das gewandelte substantielle Sein und die akzidentelle Erscheinungsweise der sakramentalen Spezies auseinanderklaffen, letztlich der Aspekt des im Glauben akzeptierten Nichterkennens überwiegen.²⁵ Allerdings impliziert Thomas' Konzeption mehr als die bloße Überzeugung, dass die eucharistische Wandlung den Charakter eines von der natürlichen Vernunft nicht ableitbaren Mystereums besitzt. Dort, wo es etwa um die Dreifaltigkeit Gottes oder die Inkarnation geht, betont Thomas, dass diese Glaubensgeheimnisse, auch wenn sie die deduktive Reichweite der natürlichen Vernunft übersteigen, doch keineswegs einen schlechthin vernunftwidrigen, das heißt logisch widersprüchlichen Charakter haben.²⁶ Mit anderen Worten: Sie müssen dem Menschen zwar zuerst geoffenbart werden, sind aber anschließend mit rationalen Mitteln plausibel zu machen. Im Falle der Eucharistie ist die Problematik jedoch anders gelagert – geht es hier doch um die nach natürlichen Vernunftmaßstäben absurde Behauptung, dass die Akzidenzien von der zugehörigen Substanz abtrennen und freischwebend erhalten werden können. Insofern der aristotelische Begriff des Akzidents analytisch nichts anderes bedeutet als etwas, das ausschließlich durch Inhärenz in einem dazugehörigen Substrat existieren kann,²⁷ wäre die Vorstellung von Akzidenzien ohne jeden Träger nicht nur etwas, was die Naturordnung der faktisch existierenden Welt durchbricht, sondern im strengen Sinne ein logischer Widerspruch, der nicht einmal in den Bereich des Denkbaren fällt. Thomas gibt denn auch zu, dass die Abtrennbarkeit von Akzidenzien unter philosophischen Gesichtspunkten schlechthin undenkbar ist²⁸, beharrt je-

²⁴ „Sic igitur ‚sacramentum‘ potest aliquid dici vel quia in se habet aliquam sanctitatem occultam, et secundum hoc sacramentum idem est quod ‚sacrum secretum‘: vel quia habet aliquem ordinem ad hanc sanctitatem, vel causae vel signi vel secundum quamcumque aliam habitudinem. Specialiter autem nunc loquimur de sacramentis secundum quod important habitudinem signi. Et secundum hoc sacramentum ponitur in genere signi“ (*Thomas von Aquin*, S.th. III, q. 60, a. 1 c.).

²⁵ „Sacramenta autem proportionantur fidei, per quam veritas videtur ‚in speculo et in aenigmate‘. Et ideo hic, proprie loquendo, non angelis, sed hominibus proprie convenit manducare spiritualiter hoc sacramentum“ (*Thomas von Aquin*, S.th. III, q. 80, a. 2 ad 2).

²⁶ „Quamvis autem praedicta veritas fidei Christianae humanae rationis capacitatem excedat, haec tamen quae ratio naturaliter indita habet, huic veritati contraria esse non possunt“ (*Thomas von Aquin*, Summa contra Gentiles I, cap. VII, in: Opera Omnia XIII [ed. Leonina], Roma 1918, 19). Vgl. auch S.th. I, q. 1, a. 8 c.

²⁷ Vgl. *Aristoteles*, Kategorien V, 2 a 34–2 b 6.

²⁸ „Pro tanto autem videntur accidentia in abstracto significata esse non entia, quia nihil ipso modo est aptum natum secundum se esse; immo cuiuslibet eorum esse est alteri inesse, et non est possibile aliquid eorum separari a substantia; et ideo quando significantur in abstracto quasi sint secundum se entia et a substantia separata, videtur quod sint non entia“ (*Thomas von Aquin*, In XII libros Metaphysicorum, lib. VII, lect. 1. n. 9, in: Opera Omnia XX, Parma 1866, 453 a; Hervorhebung M. R.).

doch darauf, dass die göttliche Allmacht sie im Falle der eucharistischen Wandlung ohne die dazugehörige Substanz erhalten könne²⁹. Zwar unternimmt Thomas noch den Versuch, den freischwebenden Akzidenzien in der Kategorie der Quantität zumindest ein Ersatzsubstrat zu verschaffen,³⁰ doch ist offensichtlich, dass dieser Erklärungsversuch eher den Charakter einer *ad hoc* entworfenen Hilfskonstruktion als den einer stringenten naturphilosophischen Argumentation hat.

An Thomas' Behandlung der eucharistischen Fragestellung wird eine Entwicklung ablesbar, die sich bereits mit der Krise des Aristotelismus im späten 13. Jahrhundert anbahnt und mit der Entwicklung des Nominalismus im Laufe des 14. Jahrhunderts immer stärker in den Vordergrund rückt, nämlich der endgültige Bruch zwischen dem philosophisch Einsehbaren und dem in theologischer Hinsicht zu Glaubenden. Da das substanzontologische Schema der aristotelischen Metaphysik im Zusammenhang mit der Eucharistiedebatte offenkundig zu schwerwiegenden Problemen führt, zeichnen sich zwei verschiedene Tendenzen ab, dieser Schwierigkeit abzuweichen: Der eine Lösungsansatz, der beispielsweise von Nikolaus von Straßburg vertreten wird, besteht darin, den Akzidenzien eine quasi-dingliche Eigenständigkeit zuzubilligen, die sie gemäß dem aristotelischen Ansatz streng genommen nicht haben können, und dadurch die eigentliche Definition des Akzidens als einer unselbstständigen Wirklichkeitsform zu unterlaufen.³¹ Eine solche Konzeption versucht, die von Thomas noch, wenn auch zögernd, zugegebene Schwierigkeit einer Abtrennbarkeit der Akzidenzien durch deren ontologische Reifizierung zu beseitigen. In dem Moment, wo die akzidentellen Bestimmungen als mehr oder weniger selbstständig angesetzt werden, erscheint die These ihrer Loslösung von der Substanz weit weniger abwegig als nach streng aristotelischen Maßstäben – allerdings um den Preis, dass die klassische Definition des Akzidens als solchen praktisch aufgegeben wird.

Der andere, verbreitetere Ansatz geht dahin, die unveränderte Erhaltung der Akzidenzien bei gleichzeitigem Wechsel der Substanz zwar als etwas philosophisch schlechthin Widersprüchliches zu bezeichnen, sie gerade deswegen aber zu einem verpflichtenden Glaubensartikel zu erklären.³² Die Philosophie verliert damit von vornherein die Zuständigkeit für diese Fragestellung – mit anderen Worten: Die Frage nach dem konkreten, zumindest grundsätzlich plausibel zu machenden „Wie“ der Transsubstantiation wird

²⁹ Vgl. *Thomas von Aquin*, S.th. III, q. 77, a. 1 c.

³⁰ Vgl. *Thomas von Aquin*, S.th. III, q. 77, a. 2 c.

³¹ Vgl. R. Imbach, *Metaphysik, Theologie und Politik. Zur Diskussion zwischen Nikolaus von Straßburg und Dietrich von Freiberg über die Abtrennbarkeit der Akzidentien*, in: *Ders., Quodlibeta*. Ausgewählte Artikel, Freiburg (Schweiz) 1990, 251–295, hier 256.

³² Vgl. Imbach, *Metaphysik, Theologie und Politik*, 281 f.; *ders.*, *Philosophie und Eucharistie bei Wilhelm von Ockham*, in: *Quodlibeta*, 297–308, hier 301 f.; sowie *ders.*, *Le traité de l'eucharistie de Thomas d'Aquin et les averroistes*, in: *Quodlibeta*, 309–331, hier 328.

durch die glaubensmäßige Affirmation des bloßen „Dass“ ersetzt. Überraschenderweise wird diese radikale Trennung der Kompetenzen von Philosophie und Theologie sowohl von Scholastikern wie Dietrich von Freiberg oder Siger von Brabant vertreten, die das aristotelische Substanz-Akzidens-Paradigma ohne alle Abstriche für gültig erklären³³, als auch von Wilhelm von Ockham, der den möglichen Konflikt zwischen philosophischer und theologischer Argumentation dadurch zu entschärfen sucht, dass er sämtliche aristotelischen Akzidens-kategorien mit Ausnahme der Qualität zu bloßen Begriffen depotenziert, denen keine extramentale *res* entspricht³⁴. So unterschiedlich diese beiden Positionen bezüglich ihrer Stellung zum Aristotelismus auch sein mögen, so ist das Resultat doch in beiden Fällen insofern dasselbe, als nämlich der Anspruch einer wie immer gearteten rationalen Nachvollziehbarkeit des eucharistischen Wandlungsgeschehens mit den Mitteln der natürlichen Vernunft von vornherein preisgegeben wird.

Meister Eckharts Ausführungen zum Thema der Eucharistie zielen darauf ab, genau diesen Bruch zwischen philosophischer Rationalität und theologischer Glaubenswahrheit zu überwinden, ohne die Realpräsenz im Sinne eines bloßen Symbolismus zu spiritualisieren. Daran wird die besondere Stellung erkennbar, die Eckhart in der geistigen Landschaft des späten 13. und frühen 14. Jahrhunderts einnimmt. Einerseits erscheint seine Auffassung von Akzidentalität unverkennbar durch den Ansatz seines Ordensbruders Dietrich von Freiberg beeinflusst, der in Anlehnung an Averroes das Akzidens als bloße *dispositio* der Substanz bestimmt und dadurch die Vorstellung einer Abtrennbarkeit für prinzipiell absurd und selbst außerhalb der göttlichen Allmacht liegend erklärt.³⁵ Andererseits gibt Eckhart seiner Argumentation insofern einen anderen Akzent, als er die Kategorien von Substantialität und Akzidentalität nicht primär auf einzelne Dinge, sondern auf das Verhältnis Gottes zur Welt insgesamt anwendet: *Alles* Geschaffene, auch und gerade jede Form von Naturgegenständlichkeit, ist als solches unselbstständige Wirklichkeit und inhäriert unmittelbar im reinen Sein Gottes.³⁶ Aus diesem Grund gibt sich Eckhart im Gegensatz zu Dietrich nicht damit zufrieden, die sakramentale Realpräsenz zu einem unhintergehbaren, einfach hinzunehmenden Glaubenssatz zu erklären. Vielmehr geht seine Strategie dahin, die Frage nach der Eucharistie in einen schöpfungs-

³³ Vgl. A. Côté, Siger of Brabant and Thomas Aquinas on Divine Power and the Separability of Accidents, in: *British Journal for the History of Philosophy* 16 (2008), 681–700, hier 683–685, 688–690.

³⁴ Vgl. *Imbach*, Philosophie und Eucharistie bei Wilhelm von Ockham, 304.

³⁵ „Ex his autem omnibus necessario habetur, quod dicere saepe dicta proprietates entium et per se passiones separari importat manifeste contradictionem, quod Deus facere non potest“ (*Dietrich von Freiberg*, De accidentibus 5 [7], in: *Ders.*, Schriften zur Naturphilosophie [Opera Omnia III, herausgegeben von M. R. Pagnoni-Sturlese], Hamburg 1983, 47–90, hier 60). Vgl. dazu *Imbach*, Metaphysik, Theologie und Politik, 290.

³⁶ Vgl. *Meister Eckhart*, Super Eccl., n. 53, LW II, 282,1–6.

theologischen Kontext einzubetten und sie vor dem Hintergrund einer besonders gearteten Intellekttheorie neu zu deuten.

2.2 *Eckharts spekulative Deutung des eucharistischen Wandlungsgeschehens*

Die Besonderheit und Originalität von Eckharts sakramentstheologischem Ansatz wird nicht unmittelbar, sondern erst bei genauerem Hinsehen erkennbar; scheint er sich doch auf den ersten Blick in seinen lateinischen Fronleichnamspredigten den Deutungsansatz Thomas von Aquins weitgehend zu eigen zu machen. So betont Eckhart ebenfalls die Tatsache, dass Christus in der konsekrierten Hostie nicht mit allen Eigenschaften seines Leibes gegenwärtig ist – vor allem nicht, was den Gesichtspunkt der quantitativen Ausdehnung betrifft –, sondern nur unter dem Gesichtspunkt der Substanz.³⁷ Auch unterstreicht er, dass bei dem Wandlungsgeschehen dieselbe göttliche Kraft wirkt, die auch bei der Erschaffung der Welt aus dem Nichts zum Tragen kommt.³⁸ Allerdings fügt Eckhart gleich im Anschluss daran den kryptisch wirkenden Vermerk hinzu „Exemplum dic de productione arboris subito“ („Führe das Beispiel von der plötzlichen Hervorbringung des Baumes an“),³⁹ der auf einen Passus aus seinem Johanneskommentar verweist. Genauer gesagt, handelt es sich um ein Beispiel, das dort im Zusammenhang mit dem Weinwunder auf der Hochzeit zu Kana Anwendung findet und sich besonders gut dazu eignet, um Eckharts prinzipielles Verständnis von „Übernatürlichkeit“ zu erläutern.

Bei seiner Auslegung des Wunderberichts aus Joh 2,1–11 betont Eckhart, dass die Verwandlung von Wasser in Wein als solche überhaupt keinen wunderbaren Charakter besitze, sondern allein die Geschwindigkeit, mit der sich diese Verwandlung vollzieht.⁴⁰ Diese etwas elliptisch wirkende Erklärung beruht letztlich auf der naturphilosophischen Grundkonzeption des Aristoteles, der zufolge sich alles innerhalb der Natur in alles andere verwandeln kann, da die Materie als Prinzip schlechthinniger Unbestimmtheit dazu fähig ist, jede beliebige Form anzunehmen und auch wieder zu Gunsten einer anderen abzulegen.⁴¹ Die im Falle des Weinwunders geschehende Transformation steht daher als solche keineswegs außerhalb des Naturzusammenhangs; saugt doch auch der Weinstock im Laufe eines Jahres das vom Himmel fallende Regenwasser auf und verwandelt es in Traubensaft, der anschließend vom Winzer gekeltert und mittels natürlicher Fermentati-

³⁷ Vgl. *Meister Eckhart*, Sermo V,1, n. 32, LW IV, 34,14–35,5; vgl. auch In Sap., n. 118, LW II, 454,7–10.

³⁸ „Primo notandum quod virtus ibi operatur divina, quae cuncta producit et produxit de nihilo“ (*Meister Eckhart*, Sermo V,1, n. 31, LW IV, 33,7–8).

³⁹ *Meister Eckhart*, Sermo V,1, n. 31, LW IV, 33,9–10.

⁴⁰ Vgl. *Meister Eckhart*, In Ioh., n. 294, LW III, 246,4–247,9.

⁴¹ Vgl. *Aristoteles*, Physik I 9, 192 a 3–192 b 4; Metaphysik VII 3, 1028 b 33–1029 a 32; ebd. VII 7–8, 1032 a 12–1034 a 8.

onsprozesse zu Wein vergoren wird. Die Fähigkeit zur Verwandlung von Wasser in Wein ist somit etwas, das der Kraft der Natur als solcher immer schon innewohnt, nur dass es im Normalfall dazu einer Zeitspanne von mindestens einem Jahr bedarf, weil die Wirkmacht der daran beteiligten natürlichen Faktoren (Rebstöcke, Erdreich, klimatische Bedingungen, Arbeit des Winzers usw.) begrenzt ist.

Nun ist es aber ebenfalls ein Grundprinzip der aristotelischen Physik, dass ein Vorgang umso schneller abläuft, je stärker die Wirkmacht des ihn in Gang setzenden Agens ist.⁴² Eckhart zieht daraus die Schlussfolgerung, dass im Falle des Weinwunders zu Kana, wo die den Vorgang initiiierende Person göttlicher, das heißt unendlicher Natur ist, die für die Verwandlung benötigte Zeit gegen null konvergiert.⁴³ Die augenblickliche Verwandlung von Wasser in Wein ist aber auch dann kein schlechthin übernatürlicher Vorgang, sondern nur der Grenzbegriff eines Potentials, das als solches im naturgesetzlichen Zusammenhang der materiellen Wirklichkeit selbst angelegt ist und sich mit Hilfe der antiproportionalen Verhältnisformel $W_{Ag} \sim 1/t$ ausdrücken lässt, wobei W_{Ag} für die Wirkmacht des Agens und t für die bei der Transformation benötigte Zeit steht. Um diesen Umstand näher zu erläutern, verweist Eckhart auf das Beispiel eines Baumes, der sich im Laufe vieler Jahre aus einem kleinen Samenkorn entwickelt, und zieht den analogen Schluss, dass diese Verwandlung als solche zwar immer schon in der produktiven Kraft der Natur angelegt ist, man sich allerdings ebenfalls wundern würde, wenn von einem Augenblick zum anderen aus einem Samenkorn ein ausgewachsener Baum entstünde. Auch hier gälte das Erstaunen nicht dem Entwicklungsvorgang als solchem, sondern lediglich seiner außergewöhnlich hohen Geschwindigkeit.⁴⁴

Der Umstand, dass Eckhart in einer seiner lateinischen Fronleichnamspredigten einen Querverweis auf seine Deutung dieser beiden Beispiele einer naturhaften Verwandlung einfügt, ist überaus bedeutsam; zeigt er doch an, dass Eckhart die sakramentale Transsubstantiation von Brot und Wein in den Leib und das Blut Christi, die Verwandlung von Wasser in Wein auf der Hochzeit zu Kana und die im Bereich der Natur zum Tragen kommenden Wachstums- und Transformationsprozesse nach ein und demselben Grundschemata deutet, das letztlich Ausdruck jener Schöpfungsmacht Got-

⁴² Vgl. *Aristoteles*, Physik VI 2, 231 b 23–233 b 32.

⁴³ Vgl. *Meister Eckhart*, In Ioh., n. 294, LW III, 247,3–4.

⁴⁴ Vgl. *Meister Eckhart*, In Ioh., n. 294, LW III, 247,6–7. Diese Argumentationsfigur ist möglicherweise durch einen Passus aus Augustinus' *De fide et symbolo* inspiriert, wo die Möglichkeit der Verwandlung des irdischen Menschenleibes in einen verklärt-himmlichen gleichfalls aus der natürlichen Umwandlungsfähigkeit der vier Elemente hergeleitet wird, sodass nur die Plötzlichkeit dieses Vorgangs eines Verweises auf Gottes Allmacht bedarf: „[...] quod ergo per hos gradus fieri posse concedit, ut terra in corpus aethereum convertatur, cur non accidente dei voluntate, qua corpus humanum super aquas potuit ambulare, celerime id fieri potest“ (*Aurelius Augustinus*, *De fide et symbolo*, cap. 24, in: CSEL; vol. XLI [herausgegeben von J. Zycha], Prag [u.a.] 1900, 31,18–21).

tes ist, die auch die Natur aus dem Nichts erschaffen hat. Selbst das sich in der Schöpfung vollziehende Ereignis des radikalen Entspringens schlechthin ist für Eckhart jedoch nichts, was sich der Vernunft Einsicht entzöge; vielmehr deutet er es als integrales Moment jener Entfaltungsbewegung, in der der göttliche Intellekt die ihm innewohnenden, intelligiblen Ordnungsstrukturen in auszeugender Weise vor sich bringt und sich darin selbst erkennt.⁴⁵ Auch den sogenannten „Wundern“, die sich innerhalb der geschaffenen Wirklichkeit vollziehen, kommt somit kein schlechthin übernatürlicher Charakter zu, sondern sie sind lediglich seltene und insofern bemerkenswerte, infinitesimale Verwirklichungen des Limesbegriffs von Natur überhaupt.

Für Eckharts Deutung des Altarssakramentes hat dies weitreichende Konsequenzen, insofern die eucharistische Wandlung sich damit letztlich als eine – wenngleich besondere – Ausprägung des Transformationszusammenhangs von Natur überhaupt erweist. Insofern Eckharts Ontologie ganz vom Begriff der Form beherrscht ist, die ihrerseits in der entsprechenden überzeitlichen *ratio formae* des göttlichen Intellekts wurzelt,⁴⁶ kann es bei Eckhart, anders als bei Thomas, keinen grundlegenden Unterschied zwischen der *transformatio* und der *conversio totius entis* geben. Die Formgeprägtheit und Transformationsfähigkeit aller Dinge kommt nämlich nicht nur in horizontaler Hinsicht innerhalb der geschaffenen Natur zum Tragen, sondern ist Ausdruck der immer schon geschehenen Durchbrechung und Rückbindung aller Naturgegenstände auf ihren göttlichen Grund hin. Dieser Ansatz erlaubt es Eckhart, die eucharistische Wandlung nicht nach dem Paradigma einer statischen Dingontologie, sondern als Teil des dynamischen Prozesses göttlicher Selbsterkenntnis zu deuten. Diese Verschiebung von einer Substanz- zu einer Intellektmetaphysik wird an der Art und Weise ablesbar, in der Eckhart das schon von Thomas erwähnte Spiegelgleichnis zitiert, es zugleich aber auf charakteristische Weise abwandelt.

Thomas hatte den Spiegelvergleich herangezogen, um den scheinbaren Widerspruch zwischen der Einheit des Leibes Christi und seiner unteilbaren, substantiellen Gegenwart in jedem Teil der gebrochenen Hostie zu erklären. Während Thomas jedoch bei seiner Verwendung der Spiegelmetapher vom Abbild (*imago*) der ganzen Körpergestalt spricht⁴⁷, verwendet Eckhart ausdrücklich nur den Begriff des Gesichts, das sich in einer Vielzahl von Spiegeln betrachtet (*facies intuentis diversa specula*)⁴⁸, ohne deswegen seine Einheit zu verlieren. Zunächst räumt Eckhart zwar ein, dass der Betrachter im Spiegelbild nicht mit allen Eigenschaften seines Seins wiederzufinden sei (z. B. nicht seiner Hauttemperatur nach), sondern nur gemäß der

⁴⁵ Vgl. *Meister Eckhart*, In Exod., n. 16, LW II, 21,7–22,9; In Ioh., n. 73, LW III, 61,1–5.

⁴⁶ Vgl. *Meister Eckhart*, In Exod., n. 121, LW II, 114,6–9; In Ioh., n. 29, LW III, 22,13–23,4.

⁴⁷ Vgl. *Thomas von Aquin*, S.th. III, q. 76, a. 3 c.

⁴⁸ *Meister Eckhart*, Sermo V,1, n. 32, LW IV, 35,6.

charakteristischen Modifikation eines Erkenntnisbildes. Zugleich ist Eckhart aber bemüht, diesen veränderten Modus der Präsenz nicht als „bloßes“ Abbild zu deuten, sondern als eine Form der Substantialität, die den Seinsmodus der Naturdinge bei Weitem übertrifft.⁴⁹ Fast unmerklich wechselt Eckhart vom Beispiel des passiv von Bildern erfüllten Spiegels zu dem des aktiv sehenden Auges über, in dem die Wahrnehmungsbilder nicht mehr gemäß ihrer naturhaften Ausdehnung, aber dennoch substanzhaft präsent sind:

Quod si dicamus, ut quidam volunt, quod *in quolibet speculorum sive oculorum*, in quibus relucet ipsa facies, sit ipsamet facies per substantiam, eo quod aliter non videmus faciem ipsam nec aliter posset vere dici quod sciremus sive cognosceremus rem quamlibet, nisi ipsa res huiusmodi et ipsa rei substantia esset in quolibet cognoscente, quamvis sub alio et secundum aliud esse: si, inquam, sic dicamus, erit exemplum perfectius.

[Wenn wir nun sagen, wie einige behaupten, *in jedem Spiegel oder jedem Auge*, in dem das Angesicht selbst widerleuchtet, sei das Angesicht seiner Substanz nach, weil wir sonst das Angesicht nicht sehen würden und man auch sonst nicht sagen könnte, daß wir eine Sache wüßten oder erkennen, wenn nicht die Sache als solche und die Substanz der Sache selbst in jedem Erkennenden da wäre, sei es auch in oder nach einem anderen Sein: wenn wir, sage ich, so sagen, dann wird das Beispiel vollkommener sein].⁵⁰

Eckhart verfolgt mit seiner Argumentation eine doppelte Strategie: Zum einen weist er nach, dass schon im Bereich der Dingwahrnehmung das durch die Lichtstrahlen erzeugte Erkenntnisbild der *res* keinen defizienten, sondern den eigentlichen, substantiellen Modus der Gegenwart des Erkannten im Erkennenden darstellt; zum anderen verschiebt er den Akzent von der passiven, materiellen Spiegeloberfläche zum aktiven Spiegel des menschlichen Auges, das die es erreichenden Bilder nicht nur aufnimmt, sondern sich ihrer auch in erkennender und insofern „reflektierender“ Weise bewusst ist.⁵¹ Das Beispiel des in den Spiegel schauenden Betrachters stellt eine Überblendung dieser beiden Vergleichsebenen dar, insofern hier das betrachtende Auge nicht die von irgendeinem Gegenstand ausgehenden Lichtstrahlen, sondern sich selbst und die eigene Blickachse reflektiert bekommt.⁵² Die bewusste Identifikation des im Spiegel erblickten Gesichtes mit der eigenen Person vollzieht sich dabei nicht mehr auf der Ebene der passiven Reflexion der vielfachen auf den Spiegel auftreffenden Lichtstrah-

⁴⁹ Vgl. *Meister Eckhart*, In Ioh., n. 45, LW III, 37,13–38,2; ebd. n. 63, LW III, 52,11–53,1.

⁵⁰ *Meister Eckhart*, Sermo V,1, n. 32, LW IV, 35,10–15, übersetzt von E. Benz/B. Decker/J. Koch (Hervorhebung M. R.).

⁵¹ Dieser Schritt von der Optik zur Erkenntnistheorie wird dadurch möglich, dass Eckhart bereits im Bereich der sinnlichen Wahrnehmung das Zusammenwirken von Gegenstand, Spiegeloberfläche und reflektiertem Spiegelbild nicht als äußerlich-kausalen Naturvorgang, sondern als kommunikatives Wechselspiel von „Wort“ und „Antwort“ deutet: „Exemplum est de speculo respondente et repercute speciem et formam obiecti visibilis. Ubi ipsa irradiatio sive gignitio imaginis est visibilis locutio, speculi vero repercussio est ipsius responsio sive locutio“ (*Meister Eckhart*, In Gen. II, n. 150, LW I, 620,9–11).

⁵² Vgl. dazu J. Kreuzer, Der Geist als lebendiger Spiegel. Zur Theorie des Intellekts bei Meister Eckhart und Nikolaus von Kues, in: *Meister-Eckhart-Jahrbuch* 4 (2010), 49–66, hier 54 f.

len, sondern geschieht in der immanenten und daher ausdehnungslosen Rückwendung des Betrachters auf seine eigene Wahrnehmungs- und Erkenntnistätigkeit.

Mit Blick auf die Eucharistie bedeutet dies, dass Eckhart dem Spiegelvergleich einen mehr als nur metaphorischen Charakter zuweist. Wenn die Gegenwart Christi in der Vielzahl der Hostien beziehungsweise Hostienfragmente nicht mehr mit der passiven Abspiegelung derselben Raumgestalt auf vielen Oberflächen, sondern mit der vielfachen Präsenz des einen, sich betrachtenden Gesichtes in vielen Spiegeln verglichen wird, dann liegt darin implizit die These, dass die Gegenwart Christi in der Eucharistie den Charakter einer Selbsterkenntnis haben muss, die in der Dynamik des göttlichen Intellektes wurzelt.⁵³ Allerdings stellt sich vor diesem Hintergrund die Frage, inwiefern dieser Selbsterkenntnis noch ein „substantieller“ Charakter zukommen kann und wie demgemäß das Problem der akzidentellen Erscheinung der sakramentalen Spezies gedeutet werden muss.

Ein spezifischer Grundzug von Eckharts Metaphysik besteht darin, die Sphäre des Intellekts ganz generell nicht mehr vom aristotelischen Substanz-Akzidens-Schema her zu deuten, sondern die Gültigkeit dieser kategorialen Struktur auf den Bereich der geschaffenen, dinglichen Naturwirklichkeit zu begrenzen. Der Intellekt als solcher dagegen – und dies betrifft nicht nur den göttlichen Intellekt, sondern die Sphäre geistigen Seins überhaupt – ist dem naturhaften Sein vorgeordnet und kann die zu seiner eigenen Beschreibung erforderliche Begrifflichkeit nur aus sich selbst schöpfen.⁵⁴ Diese deutliche Trennung zwischen den Kategorien der Natur und den Kategorien der geistig-intellektuellen Wirklichkeit ist als solche nicht neu; vielmehr folgt Eckhart hierin dem intellekttheoretischen Ansatz Dietrichs von Freiberg.⁵⁵ Allerdings beschränkt sich Eckhart nicht darauf, in der Perspektive der dritten Person *über* den Intellekt zu reden, sondern sieht dessen ureigenes Wesen in der Selbstaussprache des „Ich“ beziehungsweise des „Ich bin, der ich bin“ verwirklicht.⁵⁶ Die absolute Spontaneität dieser Manifestation ist etwas, was im Gegensatz zu allem dinglich-substrathaften Sein nie bloß „vorliegt“, um anschließend eventuell in kategoriale Schemata gefasst zu werden, sondern etwas, was sich überhaupt nur *im* Vollzug und *als* Vollzug erschließt. Der performative Charakter dieser Selbstbekundung lässt den, der sich als „Ich“ zu erkennen gibt, als jemand schlechthin Eigenschaftslosen erscheinen, nämlich als einen absoluten Ursprungspol geistiger Akte, der nichts anderes ist als seine beständige dynamische Selbsterschließung.

⁵³ Vgl. *Meister Eckhart*, In Ioh., n. 50, LW III, 41,10–14.

⁵⁴ Vgl. *Meister Eckhart*, Quaest. Par. I, n. 4, LW V, 40,5–41,14; ebd. n. 7, LW V, 43,6–44,9; Super Ecl., n. 10, LW II, 239,12–240,7.

⁵⁵ Vgl. *Dietrich von Freiberg*, De visione beatifica, 1.1.1, 1.1.2.1, in: *Ders.*, Schriften zur Intellekttheorie (Opera omnia I, herausgegeben von B. Mojsisch), Hamburg 1977, 15 f. und 22 f.

⁵⁶ Vgl. *Meister Eckhart*, In Exod., n. 14, LW II, 20,2–8; In Ioh., n. 450, LW III, 385,7–10.

Vor diesem Hintergrund wird verständlich, warum Eckhart in seinem Kommentar zu Ex 3,14 („Ich bin, der ich bin“) das Ich als schlechthin akzidensfreie „Substanz der Substanz“ bezeichnen kann.⁵⁷ Versteht man Substantialität im Sinne absoluter Unableitbarkeit und Autarkie, mit anderen Worten: als das radikale Nie-in-einem-anderen-sondern-nur-in-sich-selbst-sein-Können, dann kommt der spontanen, unteilbaren Dynamik des Intellekts, der sich als reine Form vollständig erkennt und als ein Ich manifestiert, in unendlich höherem Maße Substanzcharakter zu als den Naturgegenständen, die aufgrund ihrer Materialität immer in irgendeiner Weise einen Aspekt der Äußerlichkeit und Passivität an sich haben, der sie teilbar und somit angreifbar macht. Mit Blick auf die Eucharistieproblematik impliziert dieser Ansatz einen radikalen Paradigmenwechsel: Während Eckharts Zeitgenossen sich daran abarbeiten, unter Rekurs auf die göttliche Allmacht die Fortdauer bestimmter Akzidenzien ohne die dazugehörige Dingsubstanz plausibel zu machen, versteht Eckhart die sakramentale Gegenwart von der absoluten Substantialität des Intellektes her, der aufgrund seiner schlechthinigen Einfachheit von Natur aus prinzipiell keine Akzidenzien haben kann.

Die innere Vollzugeinheit von eucharistischer Realpräsenz und intellektueller Erkenntnis wird von Eckhart dadurch hergestellt, dass er – im Unterschied zur üblichen scholastischen Auslegungspraxis⁵⁸ – das Altarssakrament mit dem „Baum des Lebens“ aus Gen 2,9 in Verbindung bringt, dessen Früchte dem, der sie verzehrt, ewiges Leben schenken⁵⁹. Zieht man Eckharts Genesiskommentar zu dieser Stelle hinzu, so wird klar, dass das „ewige Leben“ hier weder als biologisch-organische Existenz noch als ethisch-handlungsbezogene Verbundenheit des Menschen mit Gott, sondern als das Leben des göttlichen Intellekts selbst gedeutet wird, dessen quellende Dynamik und Spontaneität der Ursprung allen Seins schlechthin ist.⁶⁰ Der von Eckhart

⁵⁷ „[Q]uia nec substantiam significat, quae sit in genere substantiae, sed quid altius et per consequens purius, includens perfectiones omnium generum“ (*Meister Eckhart*, *Super Eccl.*, n. 10, LW II, 239,12–240,1). – „Ego enim meram substantiam significat, quam non est invenire in hoc mundo. [...] meram sine qualitate, sine accidente, sine specie, sine genere“ (In Ioh., n. 502, LW III, 432,8–11). Vgl. auch In Exod., n. 14, LW II, 20,2–8; *Super Eccl.*, n. 8, LW II, 235,14–15.

⁵⁸ Diese Verbindung des Sakramentes der Eucharistie mit dem „Baum des Lebens“ aus der alttestamentlichen Paradieserzählung hat augustinsche Anklänge: „Erat ergo ei [i. e. homini, M. R.] in lignis caeteris alimentum, in illo autem sacramentum“ (*Aurelius Augustinus*, *De Genesi ad litteram*, lib. VIII, cap. 4, in: CSEL XXVIII [herausgegeben von J. Zycha], Prag [u. a.] 1894, 236,5–6. Vgl. auch ebd. lib. XI, cap. 32 [CSEL XXVIII, 366,3–5] und ebd. lib. XI, cap. 40 [CSEL XXVIII, 375,6–9]). Bei den Scholastikern des 13. Jahrhunderts gehört der „Baum des Lebens“ dagegen nicht zu den vier biblischen *figurae*, die sinnbildhaft auf die Eucharistie verweisen, sondern diese umfassen vielmehr nur die Opfergabe Melchisedechs, das Paschalamm, das Manna in der Wüste sowie das Blut aus der Seitenwunde Christi (vgl. *Albertus Magnus*, In Sent., lib. IV, dist. VIII, A, a. 1, in: *Opera omnia* XXIX [ed. *Borgnet*], 174 a; *Bonaventura*, In Sent., lib. IV, dist. VIII, p. I, a. 1, q. 2, in: *Opera omnia* IV [ed. *Quaracchi*], 182 f.; *Thomas von Aquin*, In Sent., lib. IV, dist. VIII, q. 1, a. 2, ad sec. quaest., ad 6, n. 63, in: *Scriptum super Sententiis Petri Lombardi* [ed. *Mandonnet*], 315).

⁵⁹ „Et ideo panis iste significatus est per lignum vitae, quod erat in medio paradisi, quodammodo dans vitam in perpetuum“ (*Meister Eckhart*, *Sermo* V,2, n. 40, LW IV, 41,9–10).

⁶⁰ „Patet etiam secundo, quare praemittit ‚lignum vitae‘, quod intellectum figurat, qui est ‚ra-

vorgenommene Brückenschlag zwischen dem Altarssakrament und dem als Intellekt gedeuteten „Baum des Lebens“ impliziert demnach, dass die Eucharistie nicht ein herabgeminderter Modus der göttlichen Präsenz, sondern integraler Bestandteil der innergöttlichen Selbsterkenntnis durch den Logos ist.

Das, was den sakramentalen Charakter des Wandlungsgeschehens ausmacht, liegt somit auch hier nicht in einem qualitativen Bruch des Naturzusammenhangs begründet, sondern in der infinitesimalen Minimierung einer naturhaften Differenz: Während im Falle des menschlichen Betrachters noch ein gewisser Unterschied zwischen dem natürlichen, physischen Sein des Gesichtes und dem substantiellen Sein des entsprechenden Spiegelbildes besteht, ist im Falle des göttlichen Intellekts jede Differenz zwischen Sein und Erkenntnis aufgehoben. Da Gott in seinem ganzen Wesen nichts anderes ist als sein erkennender Blick, gibt es keinen „Rest“ an natürlichen Eigenschaften, der nicht in das Spiegelbild einging.⁶¹ Die einzige Differenz, die bleibt, ist nicht mehr qualitativer oder modaler Natur, sondern besteht einzig in dem Auseinander, in dem der sich betrachtende, göttliche Geist durch seinen Blick die ihm gegenüberliegende Spiegelebene überhaupt erst erzeugt.⁶² Vor diesem Hintergrund lautet die primäre Frage also nicht mehr dahingehend, wie Gott in den eucharistischen Spezies substantiell gegenwärtig sein kann, sondern vielmehr, inwiefern Gott in den eucharistischen Gestalten überhaupt noch in höherem Maße anwesend sein sollte als in jedem anderen Naturding auch. Dieser Problematik geht Eckhart in einigen deutschen Predigten nach, in denen er mit unüberbietbarer Deutlichkeit darlegt, dass die sakramentstheologische Problematik in den dynamischen Universalzusammenhang zwischen der schöpferischen Selbsterkenntnis Gottes, seiner Menschwerdung in Jesus Christus und der vergöttlichenden Transformation des Menschen in das überzeitlich gezeugte „Ebenbild Gottes“ zurückgenommen werden muss.

2.3 Die Selbsterkenntnis des göttlichen Ich im Spiegel der Natur

Es fällt auf, dass Eckhart seine Deutung der eucharistischen Gegenwart von vornherein nicht auf die Frage der physischen Präsenz Christi einengt, sondern sie vielmehr in den Rahmen des reziproken Beziehungsgeschehens zwischen Gott und Welt insgesamt hineinstellt. Dabei werden die Kategorien und Grundbegriffe, die üblicherweise mit dem Empfang des Altarssakramentes durch den Menschen in Verbindung gebracht werden, überraschenderweise auf das Verhältnis Gottes zum Geschaffenen angewendet und auf diese Weise mit einer überzeitlichen, wesenhaften Dimension ausgestat-

dix' vitae animae rationalis, secundum illud Ioh. 1: „quod factum est, in ipso“, scilicet verbo in intellectu paterno, „vita erat“ (Meister Eckhart, In Gen. II, n. 82, LW I, 543,9–544,1).

⁶¹ Vgl. Meister Eckhart, In Ioh., n. 24–25, LW III, 19,13–20,10.

⁶² Vgl. Meister Eckhart, In Gen. I, n. 5–6, LW I, 188,9–189,15; In Ioh., n. 87, LW III, 75,14–15.

tet. Von besonderer Bedeutung ist hierbei der Begriff des „Schmeckens“, der üblicherweise dem Bereich der sinnlichen Erfahrung zugeordnet wird und in erweiterter Form auch auf die „Verkostung“ der Güte Gottes in der Eucharistie Anwendung findet.⁶³ Eckhart kehrt die Bedeutung dieses Terminus dahingehend um, dass er ihn auf die geistige Assimilation im Modus des Erkennens bezieht und ihn primär auf Gottes Selbsterkenntnis in den Geschöpfen anwendet. In der Predigt *Nolite timere eos* führt Eckhart aus:

Gott liebt sich selbst und seine Natur, sein Sein und seine Gottheit. In der Liebe (aber), in der Gott sich (selbst) liebt, darin liebt er (auch) alle Kreaturen – nicht als Kreaturen, sondern die Kreaturen in Gott. In der Liebe, in der Gott sich (selbst) liebt, darin liebt er alle Dinge. Nun will ich (noch) etwas sagen, was ich (noch) nie gesagt habe. Gott schmeckt sich selbst. In dem Schmecken, in dem Gott sich schmeckt, darin schmeckt er alle Kreaturen. Mit dem Schmecken, mit dem Gott sich schmeckt, darin schmeckt er alle Kreaturen – nicht als Kreaturen, sondern die Kreaturen als Gott. In dem Schmecken, in dem Gott sich schmeckt, in dem schmeckt er alle Dinge. [...] Nun komme ich wieder zurück auf meinen ‚inneren und äußeren Menschen‘. [...] Alle Kreaturen schmecken als Kreaturen (nur) meinem ‚äußeren Menschen, wie Wein und Brot und Fleisch. Meinem ‚inneren Menschen aber schmeckt nichts als Kreatur, sondern als Gabe Gottes. Mein ‚innerster Mensch aber schmeckt sie (auch) nicht als Gaben Gottes, sondern als ewig. Ich nehme ein Becken mit Wasser und lege einen Spiegel hinein und setze es unter den Sonnenball; dann wirft die Sonne ihren lichten Glanz aus der Scheibe und aus dem Grunde der Sonne aus und vergeht darum doch nicht. Das Rückstrahlen des Spiegels in der Sonne ist in der Sonne (selbst) Sonne, und doch ist er (= der Spiegel) das, was *er* ist. So auch ist es mit Gott. Gott ist in der Seele mit seiner Natur, mit seinem Sein und seiner Gottheit, und doch ist er nicht die Seele. Das Rückstrahlen der Seele, das ist in Gott Gott, und doch ist sie (= die Seele) das, was *sie* ist.⁶⁴

⁶³ Bei Bonaventura wird der Begriff des „Schmeckens“ (*sapere*) als Synonym für eine innerliche, erfahrungshafte Gottesbegegnung verwendet und der begrifflich-argumentativen Gotteserkenntnis gegenübergestellt: „Quarto modo dicitur sapientia magis proprie, et sic nominat cognitionem Dei experimentalem, et hoc modo est unum de septem donis Spiritus sancti, cuius actus consistit in degustando divinam suavitatem [...]. Et ex hac eadem causa contingit, quod sapientia non potest esse nimia, quia excessus in experimento divinae dulcedinis potius est laudabilis quam vituperabilis [...]. *Optimus enim modus cognoscendi Deum est per experimentum dulcedinis; multo enim excellentior et nobilior et delectabilior est quam per argumentum inquisitionis*“ (Bonaventura, In Sent., lib. III, dist. 35, a. un., q. 1 c, ad 5, in: Opera omnia III [ed. Quaracchi], 774 f.; Hervorhebung M. R.). Eine ähnliche Konzeption der „sapientialen“, das heißt „verkostenden“ Gotteserfahrung, die sich in besonderer Weise in der Eucharistie verwirklicht, vertritt auch Jean Gerson: „‚Transformamur‘ (inquit Apostolus 2 Cor III, 18) ‚de claritate in claritatem‘, de claritate communis notitiae rationalis acquisitae, in claritatem Fidei Deiformis infusae, de claritate hac Fidei, in claritatem intelligentiae, et de hac demum, in claritatem saporosae, et sapientialis experientiae. *Experiebaris transformationem istam in sumptione sacri cibi* [...] Felix huius transformationis cognitio, sed experimentum et sentimentum longe beatius“ (Johannes Gerson, Collectorium super Magnificat, tract. 9, § 10, in: Opera omnia IV [herausgegeben von L.-E. Du Pin; Antwerpen 1706], Nachdruck Hildesheim 1987, 436; Hervorhebung M. R.).

⁶⁴ Meister Eckhart, Pr. LVI, in: F. Pfeiffer (Hg.), Deutsche Mystiker des XIV. Jahrhunderts (2 Bände); Band 2: Meister Eckhart, Göttingen (1857) 1906, 180,7–181,1; nhd. Übersetzung zitiert nach J. Quint, Meister Eckhart, Predigten und Traktate, München 1985, 271–273 (sämtliche Zusätze in Klammern und Hervorhebungen im Text stammen von Quint). In seiner Studie zur Geschichte der Spekulation, die von der antiken Philosophie über die Patristik bis hin zu Meister Eckhart, Cusanus und Jakob Böhme reicht, bezeichnet Niklaus Largier den Spiegel zutreffend als „Explikationsfigur der Kreation und der Inkarnation“. Allerdings bringt er mit Blick auf Eckhart nicht die eucharistische Dimension des Spiegelmotivs ins Spiel, obwohl er in seinem Aufsatz ebenfalls den soeben erwähnten Passus aus der deutschen Predigt (Pfeiffer, LVI) zitiert, in dem Eckhart die Verbindung von „Sich-Spiegeln“ und „Sich-Schmecken“ thematisiert (vgl. N. Lar-

Dieser Passus macht deutlich, dass Eckhart die Beziehung Gottes zu den Geschöpfen nicht als äußerliche Kausalverbindung, sondern im Sinne einer verinnerlichten Selbsterfahrung deutet. Da es für Eckhart außerhalb Gottes, und das heißt außerhalb des Seins, nichts geben kann, sind letztlich alle Dinge nichts „anderes“ als Gott selbst, nur auf andere Weise.⁶⁵ Die für den göttlichen Intellekt restlos evidente Transparenz aller Dinge auf Gott hin besitzt somit nicht mehr den Charakter einer objektivierenden „Erkenntnis von ...“, sondern vollzieht sich als radikale Selbsterkenntnis Gottes, nämlich als erfahrungshaftes Schmecken der eigenen substantiellen Präsenz und Immanenz *in* allen Geschöpfen, ohne diesen ihr jeweils spezifisches Sosein zu nehmen. Die grundsätzliche Trennung zwischen Intellektualität und Sinnlichkeit fällt somit dahin, insofern in beiden Sphären eine Art der Transformation wirksam ist, die das Erkannte beziehungsweise Erfahrene auf verinnerlichende Weise assimiliert, ohne ihm jedoch seine je eigene Identität zu rauben. In Bezug auf den Menschen bedeutet dies, dass er umgekehrt nur insofern an den Dingen wirklich Geschmack finden kann, als er sie unter dem Gesichtspunkt ihres ewigen (Erkannt-)Seins in Gott betrachtet und auf diese Weise die von Gott ausgehenden Strahlen geistiger Erkenntnis aktiv zurückspiegelt. Auch der Empfang der Eucharistie durch den Menschen muss sich demnach als reziproker Vollzug jenes „Schmeckens“ vollziehen, das bereits die Selbsterkenntnis und Selbsterfahrung Gottes in den Geschöpfen kennzeichnet.

In den deutschen Predigten 20a und 20b wird der systematische Zusammenhang zwischen den verschiedenen Formen veredelnder Assimilation deutlich, wie sie in Bezug auf die menschliche Ernährung, die Gegenwart Christi im Altarssakrament und die überformende Einswerdung zwischen Gott und Mensch zum Tragen kommt. Eckhart betrachtet zunächst die Umwandlung, die die vom Menschen verzehrten Lebensmittel bei ihrer Aufnahme durch den Organismus erfahren, und zieht dann eine ausdrückliche Parallele zur sakramentalen Gegenwart Christi in der Brotgestalt:

Ein großes Heiligtum läßt man nicht gerne unverhüllt berühren oder sehen. Deshalb hat er sich mit dem Gewande der Brotgestalt bekleidet, ganz so wie die leibliche Speise durch meine Seele gewandelt wird, so daß es kein Winkelchen in meiner Natur gibt, das nicht darin vereinigt wird. Denn es gibt eine Kraft in der Natur, die löst das Größte ab und wirft es aus; aber das Edelste trägt sie empor: so daß nirgends soviel wie eine Nadelspitze verbleibt, das nicht damit vereint werde. Was ich vor vierzehn Tagen aß, das ist so eins mit meiner Seele wie das, was ich in meiner Mutter Leib empfing. So ist es mit dem, der auf lautere Weise diese Speise empfängt: der wird so wahrhaft mit ihr eins, wie Fleisch und Blut mit meiner Seele eins sind.⁶⁶

gier, Spiegelungen. Fragmente einer Geschichte der Spekulation, in: Zeitschrift für Germanistik [N. F.] 9,3 [1999], 616–636, hier 618. 622 f.).

⁶⁵ „Nihil enim potest esse extra deum“ (*Meister Eckhart*, In Sap., n. 7, LW II, 328,8–9); vgl. auch Prol. gen. in Op. Tripart., n. 17, LW I, 161,1–5.

⁶⁶ Vgl. *Meister Eckhart*, Pr. 20a, in: Deutsche Predigten, DW I, 328,5–13; nhd. Übersetzung zitiert nach: *Meister Eckhart*, Werke (2 Bände; herausgegeben von N. Largier), Frankfurt am Main 2008; Band 1 (im Folgenden W I), 225,6–18.

Die Verwandlung der Brotgestalt in den Leib Christi wird somit als spiegel-symmetrische und lediglich intensivere Verwirklichung jener Umwandlung gedeutet, die die vom Menschen aufgenommene Nahrung durch die für die Verdauung zuständigen Seelenkräfte erfährt. In diesem von Eckhart betonten Parallelismus klingt daher auch der Gedanke an, dass die eucharistischen Gestalten keine bloß äußerliche Hülle darstellen, sondern sich nicht weniger unmittelbar als der verklarte, physische Leib Christi in einer inneren Vollzugseinheit mit seiner Seele und seiner Gottheit befinden. In einem dritten Schritt wird dieses Modell einer buchstäblich „verzehrenden“, metabolischen Anverwandlung auf den Empfang der Eucharistie durch den Gläubigen angewendet, bei der das Empfangene mit dem Empfänger eine lebendige Einheit eingeht, die ebenso untrennbar ist wie die zwischen der Seele und dem Fleisch und Blut des ihr zugehörigen Organismus. Diese Übertragung des biologischen Erklärungsschemas der Assimilation auf den Bereich der geistig-sakramentalen Wirklichkeit wird dadurch ermöglicht, dass die „absplattende“ und veredelnde Kraft der Seele sich nicht auf den Bereich der physischen Verdauung beschränkt, sondern ebenso auch auf die Seele selbst Anwendung findet:

Die Seele geht mehr in Gott ein als irgendwelche Speise in uns, mehr noch: Es verwandelt die Seele in Gott. Und es gibt eine Kraft in der Seele, die spaltet das Größte ab und wird mit Gott vereint: Das ist das Fünklein der Seele. Noch mehr wird meine Seele mit Gott eins als die Speise mit meinem Leibe.⁶⁷

Das Einswerden des Menschen mit Gott ist demnach nicht das Ergebnis eines passiven Umgestaltetwerdens, sondern ist das Werk der Seele selbst, insofern diese in einer höheren Form der metabolischen Umwandlung das mit Gott Inkompatible von sich selbst abscheidet und auswirft. Die nicht mehr analoge, sondern univoke Gleichheit der Natur zwischen dem Seelenfünklein und Gott findet auf der Ebene der Eucharistie darin ihre Entsprechung, dass Eckhart trotz der darin zum Tragen kommenden „anderen Weise“ beziehungsweise „anderen Form“ der Gegenwart Christi die Dimension der rückhaltlosen Selbstmitteilung betont, die keinen wesentlichen Unterschied zwischen der leiblich-physischen und der sakramentalen Realpräsenz Christi mehr zulässt:

Unser Herr nahm sich seinen Jüngern als Gott und Menschen, und er gab sich ihnen wieder als Gott und Menschen, aber in einer anderen Weise und in einer anderen Form. Wie da, wo sich ein großes Heiligtum befindet: Das läßt man nicht unverhüllt berühren oder sehen; man faßt es in Kristall oder in sonst etwas. So auch tat's unser Herr, als er sich als einen anderen Sich gab. *Gott gibt sich mit allem, was er ist, im Abendmahl seinen lieben Freunden zur Speise.* [...] Von der Speise und dem Trank, die ich vor vierzehn Tagen zu mir nahm, entnahm eine Kraft meiner Seele das Lauterste und das Feinste und führte es in meinen Körper und vereinigte es mit allem dem, was in mir ist, so daß nichts so klein ist wie das, worauf man eine Nadel setzen könnte, das

⁶⁷ Meister Eckhart, Pr. 20a, in: Deutsche Predigten, DW I, 331,8–11; nhd. Übersetzung zitiert nach: W I, 227,25–30.

sich nicht mit ihm vereinigt hätte; und es ist so eigentlich eins mit mir wie das, was in meiner Mutter Leib empfangen wurde, als mir das Leben zu Anfang eingegossen wurde. Ebenso eigentlich nimmt die Kraft des Heiligen Geistes das Lauterste und das Feinste und das Höchste, das Fünklein der Seele, und trägt es ganz empor im Brande, in der Liebe, wie ich es nun vom Baume sage: Der Sonne Kraft nimmt in der Wurzel des Baumes das Lauterste und das Feinste und zieht es ganz hinauf in den Zweig; dort wird es zur Blüte. Ganz so wird auf alle Weise das Fünklein in der Seele emporgetragen in dem Licht und in dem Heiligen Geiste und auf solche Weise hinaufgetragen in den ersten Ursprung und wird so ganz eins mit Gott und strebt so ganz ins Eine und ist in eigentlicherem Sinne eins mit Gott, als die Speise es mit meinem Leibe ist, ja um vieles mehr, um so viel, wie es lauterer und edler ist. [...] wer diese Speise mit Furcht empfängt, dem schmeckt sie niemals wirklich; man muß sie empfangen mit Liebe. Deshalb überwältigt eine gottliebende Seele Gott, so daß er sich ihr gänzlich geben muß.⁶⁸

Der Umstand, dass Eckhart die Gegenwart Christi in den eucharistischen Spezies mit dem Umschlossensein eines Heiligtums durch ein Kristallgefäß vergleicht, ist ein mehr als nur marginales Detail. Während bei Thomas von Aquin die Brotgestalt als gnädige Verhüllung einer göttlichen Gegenwart gedeutet wird, deren unmittelbare Präsenz den Menschen unter den Bedingungen des irdischen Lebens überfordern würde,⁶⁹ betont Eckhart demgegenüber den Aspekt der vollkommenen Transparenz des Mediums: Man sieht nicht primär die Umhüllung, sondern *durch* die Hülle des kristallinen Gefäßes hindurch das ganze Heiligtum, wie es in sich selbst ist. Mit anderen Worten: Die diaphanen Gefäßwände wahren zwar einen gewissen Abstand zwischen dem Betrachter und dem Betrachteten; doch liegt der Inhalt des Gefäßes als solcher offen sichtbar zu Tage. Insofern ist es nur konsequent, wenn Eckhart betont, dass sich in der Eucharistie Gott (!) mit allem, was er ist, seinen Freunden zur Speise gibt. Nicht nur Christus, sondern Gott als solcher geht somit ganz und rückhaltlos in die sakramentalen Spezies ein und enthüllt sich dem Menschen ohne Vorbehalt.⁷⁰

Dieses Thema der rückhaltlosen Selbstmitteilung Gottes ist ein Echo zu einem Passus aus Eckharts Kommentar zu Joh 15,15 („Ich nenne euch nicht mehr Knechte, denn der Knecht weiß nicht, was sein Herr tut. Vielmehr habe ich euch Freunde genannt, denn ich habe euch alles kundgetan, was ich von meinem Vater gehört habe“). In seiner Auslegung dieses Verses sieht

⁶⁸ *Meister Eckhart*, Pr. 20b, in: Deutsche Predigten, DW I, 343,10–345,10; nhd. Übersetzung zitiert nach: W I, 235,29–237,33 (Hervorhebung M. R.).

⁶⁹ Vgl. *Thomas von Aquin*, S.th. III, q. 76, a. 7 c.

⁷⁰ Hieran wird ein zentraler Unterschied zwischen Eckharts und Thomas' Eucharistieauffassung deutlich: Der Aquinate bezieht die Realpräsenz primär auf die leibliche Gegenwart Christi, während seine Seele und seine Gottheit nur indirekt, nämlich nicht „ex vi sacramenti, sed ex reali concomitantia“ im Sakrament gegenwärtig sind (*Thomas von Aquin*, S.th. III, q. 76, a. 1 ad 1). Ähnlich äußert sich auch Bonaventura (vgl. In Sent., lib. IV, dist. XI, p. I, a. un., q. 4 c, in: *Opera omnia* IV [ed. *Quaracchi*], 247 b). Insofern tendiert die von Donald F. Duclow vertretene Deutung des „kristallinen Gefäßes“ aus Eckharts Predigt 20b als „Verhüllung“ (*hiding*) dazu, den Unterschied zwischen Eckharts „evidenzgeprägter“ Eucharistieauffassung und dem vom Gedanken zeichenhafter Vorläufigkeit durchdrungenen Sakramentsverständnis Thomas von Aquins zu stark herunterzuspielen (vgl. *D. F. Duclow*, Eckhart and Nicholas of Cusa: Eucharist and Mystical Transformation, in: *Eckhart Review* 17 [2008], 44–61, hier 49).

Eckhart die Freundschaft zwischen Gott und Mensch darin verwirklicht, dass sich Gott dem Menschen nicht nur in gewisser Hinsicht und unter heilsökonomischem Vorbehalt, sondern in all seinen inneren Wesenszügen restlos offenbart.⁷¹ Auch das Altarssakrament ist daher keine abgeschwächte, auf die Bedürfnisse *in via* zugeschnittene Form der göttlichen Präsenz, sondern nur ein anderer Modus derselben vorbehaltlosen Transparenz und lebendigen Selbstoffenbarung des göttlichen Wesens, die sich auch in der Person Christi ausspricht. Die Eucharistie wird folglich dann in der richtigen Weise verstanden, wenn sie dem Menschen in expliziter Weise bewusst macht, dass er kraft seiner ungeschaffenen Vernunft immer schon in den Selbstoffenbarungs- und Selbsterkenntnisprozess Gottes integriert ist. Mit Blick auf den von Eckhart herangezogenen Spiegelvergleich könnte man sagen, dass beim Empfang der Kommunion die Ebene des Spiegels, in dem sich Gott betrachtet, in den Menschen selbst hineinverlegt und auf diese Weise die dynamisch-reziproke Einheit von Anschauendem und Angechautem (und das heißt zugleich: von Schmeckendem und Geschmecktem) in ihrem spezifischen Immanenzcharakter deutlich gemacht wird.

Die dinglich-objektivierende Deutung der eucharistischen Präsenz wird auf diese Weise dahingehend korrigiert, dass sie die immer schon substantiell verwirklichte, aber latente Gegenwart der göttlichen Form in allen Dingen auf paradigmatische Weise hervorhebt und sichtbar macht. Insofern stellt bei Eckhart die eucharistische Wandlung keinen problematischen Sonderfall der göttlichen Allmacht dar, der noch schwieriger zu deuten wäre als die Schöpfung aus dem Nichts, sondern präsentiert sich als – wenngleich besonders geartetes – Korollar der umfassenden Transformationskraft, die Gott der Natur als solcher eingesenkt hat:

Dieses Korn strebt danach, Roggen zu werden, jenes hat (die Anlage) in seiner Natur, Weizen werden zu können; darum ruht es nicht, bis es eben diese Natur erlangt. Das Weizenkorn (wiederum) trägt die Anlage in seiner Natur, alles werden zu können; darum zahlt es den Einsatz und gibt sich in den Tod, auf daß es *alles* werde. Und dieses Erz, das ist Kupfer; das aber hat (die Anlage) in seiner Natur, daß es Silber werden kann, und das Silber (wiederum) hat (die Anlage) in seiner Natur, daß es Gold werden kann; darum ruht es nimmer, bis es in eben diese Natur kommt. [...] Hat aber Gott der *Natur* gegeben, daß sie *alles* werden kann, um wieviel mehr ist es Gott möglich, daß das Brot auf dem Altar sein Leib werden könne! Und bringt's (schon) die schwache Natur dahin, aus einem Blättlein einen Menschen machen zu können, so vermag's Gott um vieles mehr, aus (einem Stück) Brot seinen Leib zu machen.⁷²

Die von Eckhart erwähnten Beispiele der verschiedenen Getreidesorten und Metalle bringen die bereits in der Natur als solcher liegende Tendenz zum Ausdruck, von sich aus nach Selbstveredlung zu streben, bis die jeweils höchste Artform erreicht ist. All diese Prozesse einer natürlichen Selbsttransformation

⁷¹ Vgl. *Meister Eckhart*, In Ioh., n. 639, LW III, 555,5–556,9.

⁷² *Meister Eckhart*, Pr. 51, in: Deutsche Predigten, DW II, 474,6–475,12; nhd. Übersetzung zitiert nach: W I, 545,33–547,30 (Hervorhebung im Original).

wurzeln aber letztlich im Logos, der als universaler Grund aller Formen auch Prinzip alles Werdens innerhalb der materiellen Wirklichkeit ist.⁷³ In dem Maße, in dem der Mensch dieser Gegenwart des göttlichen Logos und seiner universalen Transformationskraft innewird, reflektiert er die latente Gegenwart Gottes im Spiegel der Natur auf aktive Weise und wird dadurch selbst in die göttliche Form hineingezogen.⁷⁴ Der solcherart vergöttlichte Mensch (*homo divinus*) darf für Eckhart aber nicht nur im ethisch-moralischen oder metaphorischen Sinne Gottes Sohn genannt werden, sondern ist als *amator formae divinae* restlos in der überzeitlichen Bewegung der göttlichen Intelligibilität aufgegangen, die auch der Ursprung der ganzen Schöpfung ist.⁷⁵

Für einen solcherart verwandelten Menschen ist demnach auch die sakramentale Wandlung kein undurchschaubares Mysterium, sondern erscheint als jener herausgehobene Ort innerhalb der Schöpfung, an dem die universale, aber zeitlich dilatierte Transformationskraft der Natur in zeitüberhobener Kontraktion paradigmatisch zur Darstellung und damit zu sich selbst kommt. In dem Maße, wie diese Darstellung wiederum nicht in objektivierender Distanz betrachtet, sondern auf den Prozess der Vergöttlichung des Menschen hin durchsichtig gemacht wird, erweist sich letztlich jeder Mensch, insofern er seiner ungeschaffenen Vernunft nach lebt, als Ort jener physisch konkretisierten Realpräsenz Gottes, die sich in ebenso hohem Maße, jedoch auf andere Weise, in den eucharistischen Gestalten verwirklicht. Nicht nur die sakramentalen Spezies, sondern alle gerechten Menschen als solche sind daher vollkommene Spiegel, in denen sich der Sohn Gottes als die ungeschaffene Gerechtigkeit in ungeteilter Einheit widerspiegelt und auf diese Weise selbst erkennt:

Non enim est imaginandum falso quasi alio filio sive imagine Christus sit filius dei, et alio quodam homo iustus et deiformis sit filius dei. Ait enim: ‚transformamur in eandem imaginem‘. Praeterea, quotquot specula opponantur vultui vel faciei hominis, formantur ab eadem facie numerali: sic etiam omnes iusti et singuli ab eadem iustitia prorsus et simpliciter iusti sunt, formantur, informantur et transformantur in eandem.

[Man darf nämlich nicht die falsche Vorstellung haben, als wäre durch den einen Sohn oder das eine Bild Christus Gottes Sohn, und durch ein anderes wäre der gerechte oder gottförmige Mensch Gottes Sohn. Denn er sagt: ‚wir werden in dasselbe Bild verwandelt‘. Außerdem: Man mag noch so viele Spiegel vor eines Menschen Gesicht oder Antlitz halten, sie spiegeln (alle) ein und dasselbe Antlitz wider: So sind auch alle Gerechten und jeder einzelne durchaus und schlechthin durch dieselbe Gerechtigkeit gerecht; sie werden von ihr gebildet, überbildet und in dieselbe verwandelt].⁷⁶

⁷³ „Notandum ergo quod universaliter et naturaliter in omni opere naturae et artis verbum caro fit et habitat in illis quae fiunt sive in quibus verbum caro fit“ (*Meister Eckhart*, In Ioh., n. 125, LW III, 108,11–13).

⁷⁴ Vgl. *Meister Eckhart*, Super Eccl., n. 9, LW II, 238,2–9.

⁷⁵ „Immutare autem naturam et eius cursum sive ordinem dei est proprium, utpote auctoris naturae. Sicut ergo quod nascitur ignis et in quo nascitur ignis, facit opera ignis, sic qui nascitur filius dei et deus in ipso nascitur filius [...] talis et nemo alius potest facere signa et mutare naturam“ (*Meister Eckhart*, In Ioh., n. 322, LW III, 271,4–8); vgl. auch ebd. n. 338, LW III, 287,1–8; sowie In Exod., n. 273, LW II, 219,12–220,6.

⁷⁶ *Meister Eckhart*, In Ioh., n. 119, LW III, 104,6–12.

3. Schlussbetrachtung: Eckharts Eucharistieauffassung jenseits von Dingontologie und Zeichenhaftigkeit

Wie die vorangegangenen Ausführungen deutlich gemacht haben, zeichnet sich Meister Eckharts Eucharistieauffassung durch eine ausgesprochene Originalität aus, die es ihm erlaubt, sich jenseits der argumentativen Fronten der zu seiner Zeit vorherrschenden Transsubstantiationsdebatte zu positionieren. Ohne den Begriff der „substantiellen“ Anwesenheit Christi im Altarssakrament zu negieren, gibt er diesem Begriff jedoch eine Deutung, die sich vom dingontologisch orientierten Argumentationsansatz Thomas von Aquins und der anderen Scholastiker in wesentlicher Hinsicht unterscheidet. Die von Eckhart vorgenommene Einbettung der eucharistischen Wandlung in den Prozess absoluter intellektueller Selbsterkenntnis stellt jedoch das genaue Gegenteil eines „nur“ subjektiven Erklärungsmodells dar, dem zufolge sich die Wandlung lediglich auf eine im gottesdienstlichen Vollzug gestiftete Bedeutungsverwandlung, das heißt die nur im Modus des Narrativs verwirklichte Veränderung des geistigen Signifikats eines gleichbleibenden materiellen Signifikanten reduzierte.⁷⁷ Eckharts ganze Metaphysik besteht vielmehr darin, jede von historischer Distanz oder ontologischer Defizienz geprägte Verweisstruktur als solche aufzuheben und sie durch die Einsicht in die unmittelbare Ursprungstransparenz jedes geschaffenen Dings zu ersetzen, die an sich immer schon gegeben ist und im Rahmen einer intellektuellen Betrachtungsweise in restloser Adäquatheit erkennbar wird.

In einer anderen lateinischen Predigt Eckharts findet sich eine Formulierung, die auf den ersten Blick der bis hierhin dargelegten, naturphilosophisch-intellekttheoretischen Deutung der Eucharistie zu widersprechen scheint. Eckhart schreibt:

Secundo nota quod, quia vere amans deum abnegat semet ipsum et per consequens toti mundo renuntiat, inde est quod convenienter valde homini proponitur sacratissimum sacramentum altaris incomprehensibiliter, ut in ipso discat homo *se ipsum totaliter abnegare* et se toto deo credere et se totum deo credere, nulli citra. Caritas enim est quae ‚omnia credit‘, Cor. 13, *quamvis et hoc sit iustissimum, ut homo, qui appetitu scientiae primo a deo recessit, redeat et reducat per sacramentum, in quo scientiae suae penitus renuntiet et contradicat.*

[Zweitens: Weil der Gott wahrhaft Liebende sich selbst verleugnet und daher der ganzen Welt entsagt, ist es höchst angemessen, daß dem Menschen das allerheiligste Geheimnis des Altares als etwas Unbegreifliches dargeboten wird, damit er an ihm lerne, *sich selbst gänzlich zu verleugnen* und ganz und gar an Gott zu glauben und sich ihm ganz anzuvertrauen und niemandem sonst. Es ist ja die Liebe, die ‚alles glaubt‘ (1 Kor

⁷⁷ Bezüglich dieser im Spätmittelalter einsetzenden Verschiebung von der substantiell-präsentischen zur zeichenhaft-anamnetischen Deutung der Eucharistie vgl. M. Stolz, *Kommunion und Kommunikation. Eucharistische Verhandlungen in der Literatur des Mittelalters*, in: P. Strobschneider (Hg.), *Literarische und religiöse Kommunikation in Mittelalter und früher Neuzeit*, Berlin/New York 2009, 453–505, hier 457–460.

13,7). *Allerdings entspricht auch das ganz der Gerechtigkeit, daß der Mensch, der sich zuerst aus Begierde nach Erkenntnis von Gott trennte (vgl. Gen 3,5 f.), durch ein Geheimnis zur Heimkehr gebracht wird, indem er seiner Wissenschaft völlig entsagen und widersprechen muß*.⁷⁸

Allem Anschein zum Trotz plädiert Eckhart hier nicht für eine fromme Selbstbeschränkung des Bewusstseins auf die gläubige Hinnahme des Altarssakramentes als einer der Vernunft nicht zugänglichen Wirklichkeit. Der Schlüsselbegriff ist das rückhaltlose „Sich-selbst-Verleugnen“ (*se ipsum totaliter abnegare*), das sich gerade nicht auf die intellektuelle, universale Ichtheit des Menschen, sondern auf sein kreatürlich verengtes „Dies-und-das-Sein“ (*ens hoc et hoc*) bezieht. Bei der von Eckhart kritisierten Erkenntnis, deren Erlangung den Menschen zu Beginn der Schöpfung von Gott getrennt hat, handelt es sich um die dem Willen zugeordnete Erkenntnis von Gut und Böse, nicht aber um die dem Intellekt eigene Erkenntnis von Wahr und Falsch. Dieser Unterschied ist insofern bedeutsam, als das Essen vom „Baum der Erkenntnis von Gut und Böse“ den Moment markiert, in dem der Mensch die Geschöpfe nicht mehr in ihrer formhaften Transparenz und dynamischen Rückgebundenheit auf ihren göttlichen Grund hin betrachtet, sondern sie als scheinselfständiges *ens hoc et hoc* ansieht und damit in ungebührlicher Weise verabsolutiert.⁷⁹ Einem solchen, lediglich dem Kreatürlichen *als Kreatürlichem* zugewandten Wissen muss der Mensch in der Tat den Abschied geben, wenn es um die Eucharistie geht, da der sich darin manifestierende Gott aufgrund seiner unüberbietbaren intellektuellen Universalität seinerseits kein *ens hoc* mehr ist.⁸⁰

Die Rückkehr, die der Mensch durch das Ablegen „seiner“ (das heißt der kreatürlich-perspektivischen, auf das einzelne Seiende eingeeengten) Wissenschaft (*scientia sua*) vollziehen soll, wird von Eckhart nicht zufällig mit dem Verb *redire* zum Ausdruck gebracht – bezeichnet der *reditus* im neuplatonischen Wirklichkeitsverständnis doch genau jene Bewegung, mit der der Intellekt die aus Gott „ausgeflossenen“ Dinge nicht in ihrer empirischen Vereinzelung, sondern in ihrer intelligiblen Struktur betrachtet und sie damit in einer Rückwendung auf Gott hin durchsichtig macht. Wenn die Eucharistie vom Menschen eine Absage an den „Baum der Erkenntnis von Gut und Böse“ verlangt, so liegt darin also nicht die Aufforderung zu einem blinden Glauben an ein äußerliches, vernunftgemäß nicht einholbares Faktum, sondern vielmehr die Forderung, sich stattdessen dem „Baum des Lebens“ zuzuwenden, den Eckhart mit der überzeitlichen, intellektuellen Erkenntnis identifiziert. Auf der Ebene des Intellekts überwindet der Mensch sein kreatürlich verengtes Selbstsein und wird dadurch befähigt, die Welt buchstäb-

⁷⁸ *Meister Eckhart*, Sermo XL,2, n. 402, LW IV, 343,1–8 (Hervorhebung M. R.).

⁷⁹ Vgl. *Meister Eckhart*, In Gen. I, n. 68, LW I, 232,2–8; ebd. n. 202–203, LW I, 348,8–351,16; ebd. n. 211, LW I, 358; In Gen. II, n. 99, LW I, 564,3–565,6.

⁸⁰ Vgl. *Meister Eckhart*, In Gen. II, n. 9, LW I, 481,3–6; In Ioh., n. 449, LW III, 384,1–2.

lich mit den Augen Gottes, das heißt vom Standpunkt überempirischer Universalität aus, zu betrachten.

Mit Blick auf die geschichtliche Entwicklung der Eucharistieproblematik in der abendländischen Kultur wird oft darauf hingewiesen, dass sich das Mittelalter durch die Herausbildung einer ausgesprochenen „Schaufrömmigkeit“ auszeichnet, die speziell im Falle der Eucharistie nicht selten dazu führt, die sakramentale Gegenwart Christi vom Empfang der Kommunion abzukoppeln und sie dadurch in ungebührlicher Weise zu vergegenständlichen.⁸¹ Diese Entgegensetzung von „Speise“ und „Schaumittel“ als den zwei möglichen Funktionen der Eucharistie hat allerdings nur so lange Gültigkeit, wie man sich innerhalb eines gegenstandsorientierten Denkens bewegt. In dem Moment jedoch, wo die Substantialität der Naturdinge in den dynamischen Prozess des Sich-im-anderen-Anschauens-und-Wiedererkennens des göttlichen Intellekts zurückgenommen wird, gibt es kein Sein außerhalb der beständigen, reziproken Beziehung von Anschauen beziehungsweise Angeschautwerden. Alles Anschauen und Erkennen *ist* dann immer schon „Kommunion“, das heißt ein unwandelndes Sicheinverleiben, das die angeschaute Instanz jedoch nicht zum Verschwinden bringt, sondern mit ihr in Kommunikation tritt und sie damit überhaupt erst zur Erscheinung kommen lässt.

Aufgrund seines wesentlich dynamischen metaphysischen Grundmodells spricht Eckhart denn auch weit weniger von „Realpräsenz“ als vielmehr von „Wandlung“, „Verwandlung“, „Umwandlung“ und *transformatio*, deren Anwendungsbereich gerade nicht auf die Eucharistie als einen vom Gläubigen unterschiedenen, heilsvermittelnden Gegenstand eingeengt wird, sondern sich in allen Bereichen der Natur vollzieht und in der unmittelbaren Überformung des Menschen durch das ungeschaffene, akzidenslose Ich Gottes gipfelt. Die sakramentale Weise der Begegnung mit Gott ist daher nicht von grundsätzlich anderer Art als die intellektuelle Erkenntnis der Vollkommenheiten, die schon von Natur aus allen Dingen unmittelbar innewohnen.⁸² Sie hat allerdings insofern eine wesentliche Funktion, als sie diese unmittelbare Gegenwart Gottes in allen Dingen sowie die durch den Logos verbürgte, universale Transformationskraft der Natur auf exemplarische Weise sichtbar macht, sodass der Mensch dadurch seiner eigenen Vernunftnatur innewird und sich als Teil von Gottes Selbsterkenntnis begreift. Die Absolutheit dieses in sich selbst zurückstrahlenden Blickes verbrennt

⁸¹ Vgl. dazu P. Browe, Die Entstehung der Sakramentsandachten, in: *Ders.*, Eucharistie im Mittelalter, 399–413, hier 410.

⁸² „Prima [i. e. falsa imaginatio, M. R.] est quod imaginantur res non esse simul praesentes aequaliter et immediate ipsi deo, et quaerunt nodum in scirpo, medium in immediato, distantiam in non-quanto. Secunda causa et falsa imaginatio, *quia putant solam gratiam esse lumen, cum omnis perfectio, praecipue ipsum esse, lumen sit et radix omnis perfectionis lucentis*. Et philosophus III De anima intellectum agentem lumen vocat“ (*Meister Eckhart*, In Ioh., n. 94, LW III, 81,7–13; Hervorhebung M. R.).

und verzehrt alle Umhüllungen und Verschleierungen, die sonst als Signum der Vorläufigkeit einer Gotteserkenntnis *in via* gelten. Bei Eckhart ist das Altarssakrament mithin kein bloßes *viaticum*,⁸³ sondern ein besonders herausgehobener Ort der Verwirklichung jenes Erkenntnisprozesses, in dem der Intellekt die Formen der geschaffenen Dinge in ihrem ungeschaffenen, überzeitlichen Wesensgrund erfasst. Der Blick in den eucharistischen Spiegel enthüllt uns daher nicht die rätselhaft verzerrten Abbilder einer nur stückwerkhaften Erkenntnis, sondern *ist* als solcher bereits ein Schauen von Angesicht zu Angesicht.

Eckharts Deutung der Eucharistie als eines Ortes der direkten, unverhüllten Erfahrbarkeit Gottes ist keineswegs eine denkerische Anmaßung von Seiten des Menschen, sondern vielmehr die spiegelsymmetrische Entsprechung zu jener Unmittelbarkeit, die den Blick Gottes auf den Menschen auszeichnet. Am Ende von Predigt 57 zitiert Eckhart einen Vers aus dem Hohelied „Mein Geliebter schaute mich an durch ein Fenster“ (Hld 2,9) und fügt hinzu: „das heißt: ohne Hindernis“⁸⁴. Das Fenster in seiner Offenheit und Transparenz ist im eigentlichen Sinne kein „Medium“ mehr, sondern ermöglicht eine direkte, ungebrochene Begegnung der Blicke, ohne den Abstand zwischen den beiden Personen aufzuheben. Wie Eckharts schon früher erwähnter Vergleich der sakramentalen Spezies mit einem Kristallgefäß deutlich macht, muss auch das Motiv des Spiegels nochmals überstiegen und in die reine Durchlässigkeit des Glases beziehungsweise der Luft zurückgenommen werden. Letztlich ist die Argumentationsebene natürlich nicht optischer, sondern rein geistiger Natur: Insofern der Intellekt als „Form der Formen“ von sich aus nichts Bestimmtes, sondern reine Offenheit ist, betrachtet der Mensch in der Eucharistie Gott nicht als ein objektives, mysteriöses Etwas, sondern erfährt das unaufhebbare Auseinander des wechselseitigen Sich-Anschauens und Sich-im-anderen-Erkennens als Raum rückhaltloser Transparenz und ursprünglicher Freiheit.

⁸³ Vgl. *Bonaventura*, In Sent., lib. IV, dist. VIII, a. II, q. 1–2, in: *Opera omnia IV* (ed. *Quaracchi*), 184–186.

⁸⁴ *Meister Eckhart*, Pr. 57, in: *Deutsche Predigten*, DW II, 605,5; nhd. Übersetzung zitiert nach: W I, 615,6–7.