

**Zeitschrift:** Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg

**Band:** 27 (1980)

**Heft:** 3

**Artikel:** Meister Eckharts Auffassung von Zeit und Ewigkeit

**Autor:** Haas, Alois M.

**DOI:** <https://doi.org/10.5169/seals-760977>

### **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

### **Conditions d'utilisation**

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

### **Terms of use**

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

**Download PDF:** 26.11.2024

**ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>**

ALOIS M. HAAS

## Meister Eckharts Auffassung von Zeit und Ewigkeit\*

Einszweidrei, im Sauseschritt  
Läuft die Zeit; wir laufen mit.  
Es ist nun mal die Zeit allhie,  
Erst trägt sie dich,  
– Dann trägst du sie;  
Und wann's vorüber, weißt du nie.                      Wilhelm Busch

L'éternité occupe ceux qui ont du temps à perdre.  
Elle est une forme de loisir.                      Paul Valéry

Die Giftstoffe der Zeit ausscheiden, die der Ewigkeit aber  
bewahren, – das ist das kindische Bestreben des Mystikers.  
E. M. Cioran

Wer Zeit nimmt wie Ewigkeit  
und Ewigkeit wie Zeit,  
der ist befreit  
von allem Streit.

I have desired to go  
Where springs not fail,  
To fields where flies no sharp and sided hail  
And a few lilies blow.  
And I have asked to be  
Where no storms come,  
Where the green swell is in the heavens dumb  
And out of the swing of the sea.  
Gerard Manley Hopkins

\* Vortrag an einem von den Herren Professoren Dr. G. Picht und Dr. C. F. von Weizsäcker an der Forschungsstätte der Evangelischen Studienstiftung in Heidelberg über «Mystik und Zeit» organisierten Colloquium (23. Sept. 1980).

Mensch, wo du deinen Geist schwingst über Ort und Zeit,  
 So kannst du jeden Blick sein in der Ewigkeit.  
 Ich selbst bin Ewigkeit, wann ich die Zeit verlasse  
 Und mich in Gott und Gott in mich zusammenfasse.

Angelus Silesius

... redimentes tempus

Eph 5, 16

Meister Eckhart ist scheinbar ein Kronzeuge jener Mystik, die durch Ausschaltung des Zeitaspekts «im mystischen Erleben ewig, mindestens jedoch zeitlos zu sein (glaubt), und ... dabei die Welt (verachtet), ... sich aus ihr heraus (stellt), ... sich nicht (entwickelt), ... keine Werke (erstrebt), ... nichts von Ordnung und Gesetzen wissen (will), ... die Ruhe des ewigen Seins in der Vereinigung mit der Gottheit (wünscht und erstrebt); kurz, die Zeit ist ihm völlig gleichgültig. Er möchte ja am liebsten ganz aus ihr heraus»<sup>1</sup>. Der Beweis für eine solche Zeitauffassung Eckharts ist leicht mit ein paar Zitaten beigebracht. Zum Beispiel: «... Gott ist nichts so sehr zuwider wie die Zeit; nicht allein die Zeit, er meint (vielmehr) auch ein (bloßes) Anhaften (an) der Zeit; er meint auch nicht allein ein Anhaften (an) der Zeit, er meint auch ein (bloßes) Berühren der Zeit; (und) nicht allein ein Berühren der Zeit, sondern auch einen (bloßen) Geruch und einen Duft nach Zeit, – wie da, wo ein Apfel gelegen hat, da

<sup>1</sup> W. GENT, *Das Problem der Zeit*, Frankfurt a.M. 1934, S. 169; zitiert nach R. WENDORFF, *Zeit und Kultur, Geschichte des Zeitbewußtseins in Europa*, Opladen 1980, S. 127. Wendorff macht sich in seiner Darstellung der mystischen Zeitauffassung den alten Vorbehalt der protestantischen Theologie zu eigen, wonach die Mystik die Zeitekstasen im «Jetzt der Ewigkeit» dahinschwinden läßt (P. ALTHAUS, *Die letzten Dinge, Lehrbuch der Eschatologie*, Gütersloh 1964, S. 9; vgl. auch S. 89ff.). Vgl. dazu auch P. TILICH, *Der Widerstreit von Raum und Zeit, Schriften zur Geschichtsphilosophie*, Stuttgart 1963 (= *Gesammelte Werke VI*), S. 174f. Auch von einer jüdischen Konzeption der prophetischen Zeitauffassung her ergeben sich ähnliche typologische Bestimmungen der mystischen Zeitauffassung. Vgl. A. NEHER, *L'essence du prophétisme*, Paris 1972, S. 78–81. Kritisch ist dieser Auffassung, wonach es nur «die Alternative zwischen physikalischer Zeit und Nicht-Zeit gibt, die dann mit Ewigkeit identifiziert wird» (J. RATZINGER, *Eschatologie – Tod und ewiges Leben*, Regensburg 1977 [= J. AUER/J. RATZINGER, *Kleine katholische Dogmatik*, Bd. IX], S. 96), entgegenzuhalten, daß eine Typologie der Zeiten denkbar ist, die das, was Eckhart als «Ewigkeit» deklariert, nicht schlicht mit der starren Unbeweglichkeit zeitlosen Innehaltens identifiziert, sondern durchaus in ihrem temporalen Charakter – als 'Erfüllung der Zeit' – zu sehen erlaubt. Auf der andern Seite bleibt ein grundsätzliches «Spannungsverhältnis zwischen Mystik und biblischer Offenbarung» bestehen: vgl. J. BERNHART, *Das Mystische*, Frankfurt a.M. 1953, S. 25ff.; H. U. VON BALTHASAR, *Theologie der Geschichte, Neue Fassung*, Einsiedeln 1959, S. 32.

bleibt ein Duft (zurück); so versteh das Berühren der Zeit»<sup>2</sup>. Das ist so, weil die Seele ihrerseits in ihrem Höchsten und Lautersten *nichts* mit der Zeit zu tun hat und sie im Rückfließen der drei göttlichen Personen in ihr Urbild, das ewig ist, in die Gottheit mit zurückgebildet wird<sup>3</sup>. Oder eine andere Stelle: «Wollte ich Gott ansehen mit meinen Augen, mit jenen Augen, mit denen ich die Farbe ansehe, so täte ich gar unrecht daran, denn dieses Schauen ist zeitlich; nun ist aber alles, was zeitlich ist, Gott fern und fremd. Nimmt man Zeit, und nimmt man sie auch nur im Kleinsten, im 'Nun', so ist es (doch noch) Zeit und besteht in sich selbst. Solange der Mensch Zeit und Raum hat und Zahl und Vielheit und Menge, so ist er gar unrecht daran und ist Gott ihm fern und fremd»<sup>4</sup>.

Solche und eine Fülle ähnlicher Stellen suggerieren eine Anschauung, nach der der Mensch – soll er Gott auch nur nahekommen – alle Zeitverhaftetheit zu lassen hat, um in reiner Gelassenheit in die Ewigkeit Gottes einzutreten und dort seinen Frieden zu finden. Der Vorwurf des Eskapismus wäre hier zu erheben und ist auch immer wieder erhoben worden<sup>5</sup>, ohne daß man die für Eckhart typische Verschränkung von Zeit und Ewigkeit einer näheren Betrachtung gewürdigt hätte, die so trivial, wie es insinuiert werden könnte, nicht ist. Mit andern Worten: Um etwas über Eckharts Zeitauffassung zu erfahren, ist der Begriff der Zeit zunächst mit seinem Gegensatz, dem Begriff der «Ewigkeit», zu kombinieren. Denn Eckhart redet von der Zeit nicht, ohne gleichzeitig – meist ausgesprochenermaßen – auch von der Ewigkeit zu sprechen. Das heißt, daß wohl nicht ein isolierbarer Zeitbegriff vorliegt, sondern

<sup>2</sup> ... want gotte dem ist einkein ding so vaste wider als du zit; Nicht alleine du zit, er meinet öch ein anhaften der zit; er enmeinet öch nicht alleine ein anhaften der zit, er meinet och ein rören der zit; nicht alleine ein rören der zit, Mer: öch einen röch vnd einen smak der zit, – als da ein apfel ist gelegen, da belibet ein smak; also nim es von der berörunge der zit (DW [= Meister Eckhart, Die deutschen und lateinischen Werke, Die deutschen Werke, hrsg. von J. QUINT, Stuttgart] 2, 455, 3 ff. [mit Band-, Seiten- und Zeilenzahl]). Zitiert bei WENDORFF, wie Anm. 1, S. 126.

<sup>3</sup> DW 2, 456, 7 ff.

<sup>4</sup> DW 1, 169, 6 ff.: Saehe ich got ane mit mînen ougen, sô waere mir gar unreht, mit den ougen, dâ mite ich die varwe anesihe, wan ez ist zîtlich; wan allez, daz zîtlich ist, daz ist gote verre und vremde. Dâ man zît nimet, und nimet man sie von dem minsten, nû, daz ist zît und stât in im selber. Die wîle der mensche zît und stat hât und zal und menige und schar, sô ist im gar unreht und ist im got verre und vremde. Vgl. auch DW 1, 169, Anm. 4, weitere Stellen über die Zeitlosigkeit Gottes. Alles kommt darauf an, diese «Zeit», die wohl identisch ist mit der physikalischen Zeit, richtig zu interpretieren.

<sup>5</sup> Siehe oben Anm. 1. Daß dieser Vorwurf für Meister Eckhart in hohem Grade ungerecht ist, erhellt aus seiner Stellung zur christlichen Tat. Vgl. unten S. 353 f.

ein Kombinat zweier gegensätzlicher Begriffe, ein Begriffspaar, das für Eckhart als solches – und nicht bloß hinsichtlich seiner Glieder – spekulativ zu ergründen ist. Eckhart versucht tatsächlich, «die spekulativen Möglichkeiten des Gegensatzes (von Zeit und Ewigkeit) selbst zu ergründen»<sup>6</sup>. Methodisch gibt es – das dürften die beiden Zitate schon gezeigt haben – also keinerlei Voraussetzung, bei Eckhart einen Zeitbegriff, der nicht in seiner Gegensätzlichkeit zur Ewigkeit umschrieben ist, sinnvoll auszugrenzen. Wenn diese Voraussetzung gilt, dann muß, indem nach dem Wesen der Zeit bei Eckhart gefragt wird, immer auch nach dem Wesen der Ewigkeit mitgefragt werden, die sich – das ist zu zeigen – keineswegs durch schlichte Gegensätzlichkeit zur Zeit definiert<sup>7</sup>.

<sup>6</sup> H. BURGER, *Zeit und Ewigkeit*, Studien zum Wortschatz der geistlichen Texte des Alt- und Frühmittelhochdeutschen, Berlin 1972 (= *Studia Linguistica Germanica* 6), S. 318. Hier (S. 318–323) eine wohlabgewogene und kluge Analyse von Eckharts Zeit- und Ewigkeitsauffassung! Dazu noch: A. K. COOMARASWAMY, *Le temps et l'éternité*, Paris 1976, S. 100f. (mit ausgezeichneten Hinweisen auf die christliche Tradition).

<sup>7</sup> Eine umfassende Analyse von Eckharts Auffassung von Ewigkeit und Zeit gibt es bislang nicht. Vgl. M. BINDSCHEDLER, *Die unzeitgebundene Fruchtbarkeit in der Mystik Meister Eckharts*, in: *Festschrift J. Quint*, Bonn 1965, S. 29–33. Weitere Hinweise zum Thema in den meisten Eckhartarbeiten, bei COOMARASWAMY, wie Anm. 6, vor allem aber in dem bedeutenden Buch von HANNO HELBLING, *Saeculum Humanum, Ansätze zu einem Versuch über spätmittelalterliches Geschichtsdenken*, Napoli 1958, S. 51–74, besonders S. 64ff. Helbling tut einer Forderung methodisch Genüge, die erst jüngst erhoben worden ist: Er bezieht das Denken Dietrichs von Freiberg (ca. 1250–1318/20) über die Zeit in die Interpretation eckhartscher Gedanken mit ein (vor allem: *De tempore*, ed. F. STEGMÜLLER, *Meister Dietrich von Freiberg, Über die Zeit und das Sein*, *Archives d'hist. doctr. et litt. du Moyen Age* 13 [1940–42] 153–221). Die Forderung nach solchem Einbezug erhob verschiedentlich K. FLASCH, *Kennt die mittelalterliche Philosophie die konstitutive Funktion des menschlichen Denkens?*, Eine Untersuchung zu Dietrich von Freiberg, *Kantstudien* 63 (1972) 182–206, bes. 206; ders., *Zum Ursprung der neuzeitlichen Philosophie im späten Mittelalter*, *Neue Texte und Perspektiven*, *Philos. Jb. der Görresges.* 85 (1978) 1–18, bes. 17; vgl. auch L. STURLESE, *Alle origini della mistica speculativa tedesca*, *Antichi testi su Teodorico di Freiberg*, *Medioevo* 3 (1977) 21–87; ders., *Dietrich von Freiberg*, *VL* 22, 127–137. Helbling sieht die Leistung Dietrichs vor allem in einer starken Subjektivierung der Zeit in aristotelisch-neuplatonischer Umschreibung:

«So wenig Dietrich von Freiberg in seinen Traktaten *De tempore* und *De mensuris durationis* die aristotelische Grundposition aufgibt – namentlich die erstgenannte Schrift gibt diese über weite Strecken hin wieder –, so bemerkenswert ist daneben sein Versuch, die Seinsweisen nach ihrem Bezug zu Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft oder nach der Art ihrer Gegenwärtigkeit zu unterscheiden. Auf einer höchsten Stufe, festzustellen *in prima causa vel intelligentiis*, finden sich die drei Zeitformen in einer ewigen Gegenwärtigkeit vereinigt. Von einem zweiten Grad der *praesentialitas* ist Vergangenes und Zukünftiges ausgeschlossen; das

Wir wollen im Folgenden in drei Schritten dem von Eckhart in seltener Schärfe gestellten Problem von Zeit und Ewigkeit nachgehen, indem wir erstens die eckhartsche Forderung nach Überwindung des Zeitaspekts im menschlichen Dasein erläutern, zweitens mit ihm den Grund der Möglichkeit einer Überwindung der Zeit suchen und drittens die so in den Blick gerückte Ewigkeit in ihrer Struktur auszulegen versuchen.

Seiende ist auf dieses nur *secundum privationem* bezogen. *Huiusmodi autem substantia, cui competit talis praesentialitas seu duratio seu durationis mensura, est substantia spiritualis individua, seu etiam corporalis, habens totam suam substantiam simul, quam durationem seu durationis mensuram dicimus proprie aevum.* Ein drittes Zeitverhältnis besteht endlich darin, daß die Gegenwärtigkeit das Vergangene und das Zukünftige weder in sich schließt noch ausschließt, sondern selber den Bezug dazu darstellt: *Quo ipsa talium entium praesentialitas ex sua proprietate et suo modo significandi in intellectu suo sicut et re ipsa positive important praeteritum et futurum, eo quod huiusmodi res quaecumque sit, non est tota simul in esse; sed aliquid substantiae seu essentiae eius transiit et aliquid futurum est; et tales res sunt quaecumque reales transmutationes in quantum huius modi.* Im folgenden ist noch ausdrücklich gesagt, daß die *substantia spiritualis*, deren *duratio* sich vom Vergangenen durch das Gegenwärtige in das Zukünftige erstreckt, diese Struktur dank ihrer Besonderung, als *hoc ens singulare, individuum*, besitze, *et secundum hoc res aliquae sunt sibi invicem aliquando futurae, et tandem praesentes, et deinde praeteritae, secundum extensionem suae durationis per respectum ad res.*

Es ist leicht einzusehen, daß die Zeit in diesem Denken eine ungleich bestimmendere Rolle spielt als in Diskussionen, die, erkenntnistheoretisch ausgerichtet, allein die Frage nach der Verbindlichkeit eines Maßes umkreisen. Ein Maß ist die Zeit auch für Dietrich, und ihre Subjektivität betont, in engstem Anschluß an Aristoteles, auch er. *Et hoc dicit Philosophus 4. Phys., quod si numerans, id est anima, ut dicit, non fuerit, necesse est numerum non esse. Ergo tempus non existit in realitate naturae extra.* Er übernimmt ferner die Meinung, der erste Grund aller Bewegung und Zeit sei der *motus coeli, in quem omnis motus et mobilium proprietates et passiones reducuntur...*, und reiht dieser Herleitung diejenige aus dem *actus fantastici nostri* und aus dem Feststellen verschiedener Augenblicke an, aus welchem die Vorstellung eine bestimmte meßbare Dauer erschließe – *quandam durationis extensionem, secundum quae iam possumus numerare motum secundum suas partes et ipsius quantitatem.* Die Deutung der Zeit scheint nun aber, durch diese mehr oder weniger festgelegten Aussagen hindurch, auf eine tiefere Schicht zurückzugehen. Wenn das Zeiterlebnis zustandekommt in dem Akt unserer Einbildungskraft, *quo percipimus nos esse in quodam esse divisibili*, so ist die Subjektivität des Zählens oder Messens eben darin begründet, daß alle Zahl in ihrem Wesen Eins ist, daß das Seiende in seiner Mehrzahl und Zerteiltheit einen Abfall von dem Einen darstellt, und daß von diesem seinem Charakter her die Zahlen, als vielfache und teilbare, bestimmt sind.

So verbinden sich, in einer Weise, welche den Denkwegen dieser Zeit entspricht, die Lehren der aristotelischen Physik mit einer neuplatonischen Grundkonzeption, und namentlich die *Στοιχείωσις θεολογική* des Proklus, welche Dietrich in Wilhelm von Moerbekes Übersetzung aus dem Jahr 1268 benützt hat, scheint hier zu wirken. In diesem Werke finden sich Gedanken, welche die zeitliche Struktur der Seele beschreiben, ihr dauerndes Sein und ihr Teilnehmen am

## I.

Nach Meister Eckhart ist die Möglichkeit einer Distanznahme zur Dimension der Zeit in den menschlichen Vermögen Vernunft und Wille gegeben: *die würcent obe zît* <sup>8</sup>. Sie *stânt in der sêle lûterkeit, abegescheiden von zît und von stat und von allem dem, daz ze zît und stat kein zuoversiht hât oder smak, die mit nihte niht gemeine enhânt, in den der mensche nâch gote gebildet ist, in den der mensche gotes geslehte ist und gotes sippe* <sup>9</sup>.

zeitlichen Wirkungsbereich; dieser aber gliedert sich nach Vergangenheit und Zukunft hin auf, und was in ihm ist, das ist niemals, sondern wird nur immer und bewegt sich mit der Zeit, welche es mißt, dahin. So gibt es in der Zeit kein gleichzeitiges Ganzes; das in ihr Seiende ist nach ihren Richtungen zerteilt, es ist ausgedehnt mit ihr; und so besteht sein Sein in Nichtsein, denn das Werdende ist nicht das, was es wird. Jede Einzelseele vermag, so oft sie will, in dieses Werden herabzusteigen und sich wieder zu erheben in das Seiende; und sie hält diese Einkehr in das Zeitliche immer als Ganzes.

Die zyklische Vorstellung, die sich an solche Überlegungen schließt, kann sich zu universalhistorischen Konzeptionen weiten, wie sie dies in der neueren Geschichtsphilosophie bisweilen getan hat; umgekehrt kann aber – und dies scheint für den hier betrachteten Zeitraum zuzutreffen – das Nachdenken über die geschichtliche Wirklichkeit stets zu ihr zurückfinden, und dies umso leichter, je geneigter es ist, die Analogie des allgemeinen Heilsgeschehens und des persönlichen Weges durch die Zeit zur transzendenten Aufhebung anzunehmen. Das zeitliche Leben als Abfall vom Sein und als Rückweg in das Sein – in der Ausformung, welche der Gedanke bei Meister Eckhart finden wird, scheint er für eine Betrachtung der Historie keinen Raum zu lassen. Geschichtlich ist der Weg der Seele allein, und zwar gerade nicht in seiner zeitlichen Phase» (a. a. O., S. 59 ff.). A. MAIER, Die Subjektivierung der Zeit in der scholastischen Philosophie, in: *Philosophia naturalis*, Bd. I/3, hrsg. von E. MAY, Meisenheim/Glan 1950, S. 361–398, bes. S. 364, Anm. 7, möchte Dietrichs Subjektivierung der Zeit eher auf augustinische Voraussetzungen gründen. Auch Eckhart läßt die Zeit als etwas gelten, das nur in der Seele ist: ... *tempus et numerus in anima est, et in ipsa tantum proprie et formaliter... Tempus igitur, utpote numerus, naturaliter in anima est* (LW 2, 631, 11 ff.).

<sup>8</sup> DW 2, 305, 9. Weitere einschlägige Stellen in DW 2, 305, Anm. 4; DW 3, 169, Anm. 1. Lakonisch kann es bei Eckhart heißen: *Dâ diu créatûre endet, dâ beginnet got ze sînne* (DW 1, 92, 7). Alles Bild- und Zeithafte muß, damit Gott sein kann, daher gelassen werden.

<sup>9</sup> DW 5, 11, 7 ff. Gemeint ist in Eckharts hierarchischer Stufung der Erkenntnisvermögen – 1. «sinnlich», 2. «vernünftig» und 3. gemäß der «edlen Kraft der Seele» (DW 1, 182, 7 ff.; vgl. dazu A. M. HAAS, Nim din selbes war, Studien zur Lehre von der Selbsterkenntnis bei M. Eckhart, J. Tauler und H. Seuse, Freiburg/Schweiz 1971, S. 23 ff.) – das oberste, das die Kategorien von Zeit und Raum preisgegeben hat: *Daz vihe bekennet in hie und in nû; aber der engel bekennet sunder hie und nû, und der mensche, der dâ ist ob ander créatûre, der erkennet in einem wâren liehte, dâ noch zît noch stat enist âne hie und âne nû. Nâch dem als diu sêle vûrbaz kumet, in dem tritet (si) nâher in daz lieht. Diu sêle, diu ein lieht ist, diu sliuzet gotes gar vil in sich* (DW 2, 568, 21 ff.).

Das ist ein Optimismus, den Eckhart sowohl psychologisch – ich kann mir mitten im Winter eine Rose<sup>10</sup> oder mich geistig an einen andern Ort denken<sup>11</sup> – als auch theologisch begründet: die Vermögen von Vernunft und Willen sind – als oberste Seelenkräfte – zu Gott im Verhältnis des Bildes zum Urbild. Insbesondere die *vernünfticheit*, deren Spitze oder Grund das *vünkelîn* der Seele – also reine Dynamik des innersten Gott-Mensch-Bezugs selber<sup>12</sup> – ist, zeichnet sich durch fünf Eigenschaften aus, sobald sie einmal Gott erfahren hat:

1. Abgeschiedenheit gegen Ort und Zeit,
2. Einzigartigkeit, d.h. Unvergleichlichkeit gegenüber allem,
3. Lauterkeit,
4. Suchen und Wirken nach inwärts in sich selber,
5. Bildhaftigkeit<sup>13</sup>.

Die Forderung nach Abwendung von der Zeit ist für Eckhart also innerlich begründet durch die Struktur der menschlichen Seele selbst, der immer schon diese Möglichkeit gegeben ist<sup>14</sup>. Deshalb ist an der

<sup>10</sup> ... *ich gedenke wol eine rôsen in dem winter* (DW 1, 151, 10f.).

<sup>11</sup> ... *daz Jérusalem ist mîner sêle als nâhe als diu stat, dâ ich nû stân. Já, bî guoter wârheit: daz über tûsent mîle ist wîter dan Jérusalem, daz ist mîner sêle als nâhe als mîn eigener lîchame, und des bin ich als gewis, als daz ich ein mensche bin, und ez ist gelêrten pfaffen lîhte ze verstânne* (DW 2, 305, 2ff.). – ... *dâ der mensche erhaben ist über zît in êwicheit, dâ wûrket der mensche ein werk mit gote. Etlîche vrâgent, wie der mensche mûge gewûrken die werk, diu got vor tûsent jâren und nâch tûsent jâren geworht hât, und enverstânt ez niht. In êwicheit enist weder vor noch nâch. Und dar umbe, daz vor tûsent jâren und nâch tûsent jâren und nû geschihet, daz enist niht dan einez in der êwicheit. Und dar umbe, swaz got vor tûsent jâren getân und geschaffen hât und daz er nû tuot, daz enist niht dan ein werk. Dar umbe: der mensche, der über zît erhaben ist in êwicheit, der wûrket mit gote, daz got vor tûsent und nâch tûsent jâren geworht hât. Und diz ist wîsen liuten ze wizzenne und groben ze gloubenne* (DW 2, 261, 2ff.).

<sup>12</sup> Den dynamischen Charakter dieser ontologischen Beziehung zwischen Gott und Mensch hat D. MIETH zuletzt in klarer Begrifflichkeit herausgestellt: Die Einheit von *Vita activa* und *Vita contemplativa* in den deutschen Predigten und Traktaten Meister Eckharts und bei Johannes Tauler, Untersuchungen zur Struktur des christlichen Lebens, Regensburg 1969 (= Studien zur Geschichte der kath. Moralthologie 15), S. 140 ff.

<sup>13</sup> DW 3, 169, 1 ff.

<sup>14</sup> Vgl. J. GUITTON, *Le temps et l'éternité chez Plotin et Saint Augustin*, Paris 1971, S. 57f. M. MÜLLER, *Zeit und Ewigkeit in der abendländischen Metaphysik*, in: M. M., *Erfahrung und Geschichte*, Freiburg/München 1971, S. 201–222; W. BEIERWALTES, *Plotin, Über Ewigkeit und Zeit*, Text, Übersetzung, Kommentar von W. B., Frankfurt a.M. 1967, S. 69f.

Vehikel der Überführung von Zeit in Ewigkeit oder Gegenwärtigkeit von Ewigkeit in der Zeit ist die menschliche Vernunft, wenigstens soweit es die plato-

zuvor schon zitierten, harten Distanzierung von der Zeit nochmals festzuhalten. Eckhart sagt: die *vernünfticheit scheidet abe von hie und von nû. Hie und nû daz sprichet als vil als stat und zît. Nû, daz ist daz allerminste von der zît; ez enist noch ein stücke der zît noch ein teil der zît: ez ist wol ein smak der zît und ein spitze der zît und ein ende der zît. Nochdenne, swie kleine ez sî, ez muoz abe; allez, daz die zît rüeret oder den smak der zît, daz muoz allez abe*<sup>15</sup>. Um diese Aussage zu situieren, gilt es festzuhalten: Eckhart kennt und anerkennt die Möglichkeit, sich von der Zeit völlig zu lösen, als eine innerste Gegebenheit des Menschen in seiner irdischen Verfaßtheit, die in «Gelassenheit», «Abgeschiedenheit», «Ledigkeit» usf. gewissermaßen eingeholt und eingelöst wird<sup>16</sup>. Allerdings bezieht sich diese Dimension der Ewigkeit offensichtlich nicht auf die leibliche, Zeit und Ort unterworfenen Verfaßtheit des Menschen. Zeitlosigkeit ist eine Dimension der *geistigen* Natur des Menschen und muß – in der Ausschaltung noch der kleinstdenkbaren Zeiteinheit: des Nu, – realisiert werden, soll der Mensch nicht sein Wesentlichstes verfehlen<sup>17</sup>.

Als in der Zeit Redender und somit von der Zeit nicht in reine sprachlose Ewigkeit Abgleitender ist Eckhart immer wieder – um diese Ewigkeit des Menschen zu umschreiben – auch auf zeitliche Gleichnisse angewiesen. Da zeigt sich denn, daß die Kategorie des Neuen, des sich unerhört und überraschend Zeitigenden, für ihn von grundsätzlicher Attraktion ist. Er will *nova et rara*<sup>18</sup> verkünden, er will – ein Argument, das ihm im 16. Jahrhundert Thomas Müntzer aus dem Mund nimmt<sup>19</sup>

nische Tradition anbelangt, an der Eckhart – über die Neuplatoniker – partizipiert. Vgl. H. LEISEGANG, Die Begriffe der Zeit und Ewigkeit im späteren Platonismus, Münster W. 1913 (= Beitr. z. Gesch. d. Phil. des MA's XIII 4), S. 28f.; C. TRESMONTANT, Biblisches Denken und hellenische Überlieferung Ein Versuch, Düsseldorf 1956; H.-G. GADAMER, Über leere und erfüllte Zeit, in: Die Frage M. Heideggers, Heidelberg 1969, S. 17–35; S. SAMBURSKY/S. PINES, The Concept of Time in Late Neoplaton BM, Jerusalem 1971.

<sup>15</sup> DW 3, 170, 1 ff.

<sup>16</sup> Vgl. dazu B. WELTE, Meister Eckhart, Gedanken zu seinen Gedanken, Freiburg i. Br. 1979, S. 31 ff.; A. M. HAAS, Meister Eckhart als normative Gestalt geistlichen Lebens, Einsiedeln 1979, S. 32 ff.

<sup>17</sup> Vgl. oben Anm. 14. Die Ausschaltung der kleinsten Zeiteinheit, des Nu, bedeutet paradox dessen erneute Einführung als Kernbegriff der vom Menschen erfahrbaren Ewigkeit. Die Aktualität der Ewigkeit ist für Eckhart nur in zeitlicher Begrifflichkeit umschreibbar: In solcher Redeweise dokumentiert sich die Gleichzeitigkeit von Zusammenhang und Unterschied zwischen Zeit und Ewigkeit. Diese Gleichzeitigkeit mit der Ewigkeit ist nach Eckhart der tiefste Sinn der menschlich-zeitlichen Existenz.

<sup>18</sup> LW (= Lateinische Werke, vgl. Anm. 2) 1, 149, 1, n. 2.

<sup>19</sup> Th. Müntzer, Schriften und Briefe, Kritische Gesamtausgabe, unter Mit-

– «Ungelehrte» zu «Gelehrten» machen<sup>20</sup>; er will das Neue und damit das je neu einbrechende Nu als die vorderste Position der fliehenden Zeit. Pathetisch versichert er: *Enwaere niht niuwes, sô enwürde niht altes*<sup>21</sup>. Also Neues um des Alten willen? Ja, vielleicht, wenn man dieses «Alte» richtig als den *Ursprung* versteht, der jenseits der Kategorie der Zeit zu fassen ist: *der ain böm fragti, war vmb er bäri sin frucht, wär er vernüftig, er spräche: das ich mich vernüwere in der frucht, das tün ich dar vmb, das ich in der nüwe minem vrsprung mich nähi; won dem vrsprung nach sin, das ist mynneclich. got ist der vrsprung vnd ist mynne*<sup>22</sup>. In solchen Sätzen enthüllt sich das Neue als emphatischer Begriff für die Erfahrung des zeitlosen Ursprungs, der Gott ist. Die Paradoxie ergibt sich, daß von der erstrebten und je schon verliehenen Ewigkeit auch nur in temporalen Ausdrücken zu sprechen ist.

So muß Eckhart vom *nunc aeternitatis*, dem «Jetzt der Ewigkeit» sprechen<sup>23</sup> – eine Redeweise, die Temporales mit seinem Gegensatz vereinigt –, allerdings indem er mit Zufügungen die Zeitlosigkeit dieses *nunc* betont: Das «Jetzt der Ewigkeit» ist das *verum nunc, utpote impar-tibile, fixum, immobile*, das *praesenti tempore* befreit ist<sup>24</sup>. Und doch versucht Eckhart, dieses Jetzt der Ewigkeit immer wieder im Rückgriff auf die Zeit zu verdeutlichen; etwa folgendermaßen: *Waere der geist alle zît mit gote vereinet in dirre kraft (der vernüfticheit), der mensche enmöhte niht alten; wann daz nû, dâ got den êrsten menschen inne machete, und daz nû, dâ der leste mensche inne sol vergân, und daz nû, dâ ich inne spriche, diu sint glîch in gote und exist niht dan ein nû*<sup>25</sup>. Ein solcher Mensch könnte *niht niuwes von künftigen dingen* empfangen, *wan er wonet in einem nû alle zît niuwe âne underlâz*<sup>26</sup>. Der Begriff *niuwe* ist in diesem Zitat höchst paradox verwendet: «nichts Neues» – «allzeit Neues ohne

arbeit von P. KIRN hrsg. von G. FRANZ, Gütersloh 1968, S. 335, 29 ff.; 500, 11 ff.; vor allem 270, 7 ff. Vgl. dazu R. VAN DÜLMEN, *Reformation als Revolution, Soziale Bewegung und religiöser Radikalismus in der deutschen Reformation*, München 1977, S. 119; J. G. FEDERER, *Dialektik der Befreiung, Eine Studie am Beispiel Th. Müntzers*, Bonn 1976.

<sup>20</sup> DW 5, 60, 28 ff.

<sup>21</sup> DW 5, 61, 1.

<sup>22</sup> DW 3, 76, 1 ff.

<sup>23</sup> Vgl. dazu K. KREMER, *Meister Eckharts Stellungnahme zum Schöpfungsgedanken*, *Trierer Theol. Zs.* 74 (1965) 65–82, besonders S. 75.

<sup>24</sup> LW 4, 160, 12 ff.

<sup>25</sup> DW 1, 34 2 ff. Über die ewige Neuheit und jederzeitige Vollendung der Schöpfung «im Anfang» vgl. LW 1, 162, 9 ff., u. 18 f.

<sup>26</sup> DW 1, 35, 1 f.

Unterlaß»<sup>27</sup>. Es wäre hier auf eine Anzahl von Problemen einzugehen, die sich in Eckharts strenger Fassung und Betonung der Ewigkeit Gottes und – spiegelbildlich – des Menschen ergeben. Zunächst psychologische Fragen: Wie ist es möglich und nach Eckhart vorstellbar, daß der Mensch – geistig letztlich in der Ewigkeit beheimatet – doch in der Zeit leben kann? Auf diese Frage werden wir zurückkommen<sup>28</sup>. Ein schwieriges, auch von den Inquisitoren nicht verstandenes Problem ist das von Eckharts Schöpfungsauffassung. Ist die Schöpfung von Ewigkeit her? Unser Zitat kann da erklärend auf den für Eckhart entscheidenden Aspekt hinweisen: Unter dem Aspekt von Gottes und seines Schöpfungswillens Ewigkeit kann im Ernst gar nicht die Rede sein von

<sup>27</sup> Zu Rolle und Funktion des Paradoxons gerade in der Terminologie der Zeitlichkeit vgl. BURGER, wie Anm. 6, und J. ZAPF, Die Funktion der Paradoxie im Denken und sprachlichen Ausdruck bei Meister Eckhart, Diss. Köln 1966, S. 157–167 (hier werden die Paradoxien von *'in der zît obe zît'*, *'vergangen zuokünftic'* und *'flos in fructu, fructus in flore'* mit reichen Belegen besprochen). Zeiterfahrung und deren Transformation in die Gleichzeitigkeit mit der Ewigkeit ist für Eckhart ein unauflösbares Paradox, als solches aber der menschlichen Erfahrung nicht entzogen, sondern ihr schärfer als die plane Wirklichkeit integriert: das Paradox ist Erfahrung von Zeit als Ewigkeit und von Ewigkeit als Zeit, eine *coincidentia oppositorum*, die kein Glied seiner Zusammensetzung auszuschließen gestattet. Über Eckharts keineswegs einlinige Auffassung der mit dem Aspekt des Neuen gegebenen Kategorie des Werdens vgl. G. HOPPE-SCHWEERS, Die Wort- und Begriffsgruppe 'wandel' in den deutschen Schriften Meister Eckharts mit Berücksichtigung der lateinischen Schriften, Diss. Münster W. 1971, S. 118–132. Dionysius Areopagita hat schon um die Schwierigkeit, den ewigen Gott zeitlich zu benennen, sehr genau gewußt. Vgl. De div. nom. X 2: «Als 'der alte der Tage' aber wird Gott gefeiert, weil er Äon und Zeit aller Dinge und hinwieder vor Tagen und Äon und Zeit ist. Und doch muß man ihn gottgeziemend Zeit, Tag, Moment und Äon nennen, insofern er in jeder Bewegung in sich verbleibt und Urheber von Äon, Zeit und Tagen ist. Deshalb erscheint er in den heiligen Theophanien der mystischen Gesichte sowohl grau von Haaren als in jugendlicher Gestalt gebildet» (PG 3, 937 BC). Zum hier anklingenden *puer-senex*-Ideal vgl. CH. GNILKA, Aetas Spiritalis, Die Überwindung der natürlichen Altersstufen als Ideal frühchristlichen Lebens, Köln-Bonn 1972, öfter; ders., Neues Alter, neues Leben, Eine antike Weisheit und ihre christliche Nutzung, Jb. f. Antike und Christentum 20 (1977) 5–38. – Zu Eckharts kühnen, das Neue als inneren Antrieb des Sprechens ergreifenden Redewendungen vgl. die klugen Bemerkungen von G. THÉRY, Le développement historique des études eckhartiennes, La Vie Spirituelle, Suppl. n° 7, 15 novembre 1948, 304–337, bes. S. 312f. Bei gewissen Mystikern – zum Beispiel bei Ruusbroec – kann dieses *vernuwen* einen eschatologischen Aspekt bekommen. Vgl. B. FRALING, Mystik und Geschichte, Das 'ghemeyne leven' des Jan van Ruusbroec, Regensburg 1974 (= Studien zur Geschichte der kath. Moraltheol. 20), S. 116 (mit Eckhart sehr nahekommenen Wendungen), 351–356 (mit dem Paradox: *boven tijt – in der tijt*).

<sup>28</sup> Siehe unten S. 353. Vgl. VON BALTHASAR, wie Anm. 1, S. 27f., Anm. 1.

einer zeitlich befristeten Dauer – mit Erschaffung und Ende – der Schöpfung. Unter dem Aspekt der Schöpfung selber dagegen ist ihre Passivität und Abhängigkeit vom Schöpferwillen Gottes als Zeitspanne mit Anfang und Ende zu deuten, ein Faktum, das Eckhart, indem er den ersten Aspekt aufrechterhält, in seiner Rechtfertigungsschrift gerne zugibt<sup>29</sup>. Alle Dinge haben ein doppeltes Sein<sup>30</sup>, eines in Gott und eines in ihrer eigenen Natur, die gesamte Schöpfung. Daß der erste Aspekt der für Eckhart entscheidende ist, scheint klar. Mißverständnisse ergaben und ergeben sich aus der Verwechslung der diversen Aspekte<sup>31</sup>.

Ohne im Augenblick weiter auf diese Probleme einzutreten, ist nun zu fragen, ob es bei dieser Paradoxie, die Ewiges mit temporaler Begriff-

<sup>29</sup> Siehe C. F. KELLEY, *Meister Eckhart on Divine Knowledge*, New Haven/London 1977, S. 160–162. Vgl. Eine lateinische Rechtfertigungsschrift des Meister Eckhart, hrsg. von A. DANIELS, Münster W. 1923, S. 10 (III, 8): *principium in quo creavit deus celum et terram est primum nunc simplex eternitatis, dicendum quod hoc verum est et necessarium sicut iacet. Creatio siquidem et omnis actio dei est ipsa essentia dei. Nec tamen ex hoc sequitur, si deus creavit mundum ab eterno, quod propter hoc mundus sit ab eterno, ut inperiti putant. Creatio enim passio non est eterna sicut nec ipsum creatum est eternum.* Mit dieser Bemerkung über den aktiven und passiven Aspekt der Schöpfung, der je verschiedene Aussagen über dieselbe Schöpfung zuläßt, hat Eckhart sein Verständnis der christlichen Schöpfungslehre geklärt. Daß Eckharts Sprechweise sich von der der Inquisitoren grundsätzlich unterschied, hat Welte, wie Anm. 16, S. 249 ff., mit allem Nachdruck festgehalten und erläutert. Vgl. auch G. HOPPE-SCHWEERS, wie Anm. 27, S. 105–109.

<sup>30</sup> *Nota quod omnis creatura duplex habet esse. Unum in causis suis originalibus, saltem in verbo dei; et hoc est esse firmum et stabile. Propter quod scientia corruptibilium est incorruptibilis, firma et stabilis; scitur enim res in suis causis. Aliud est esse rerum extra in rerum natura, quod habent res in forma propria. Primum est esse virtuale, secundum est esse formale, quod plerumque infirmum et variabile* (*Expositio libri Genesis*, LW 1, 238, 1 ff., n. 77). Vgl. dazu K. ALBERT, *Der Grundgedanke der Philosophie Meister Eckharts*, in: W. BÖHME (Hrsg.), *Meister Eckhart heute*, Karlsruhe 1980 (= *Herrenalber Texte* 20), S. 11–20, bes. S. 12–14; J. EBERLE, *Die Schöpfung in ihren Ursachen, Untersuchung zum Begriff der Idee in den lateinischen Werken Meister Eckharts*, Diss. Köln 1972. Das geschöpfliche *esse hoc et hoc* und das göttliche *esse simplex* sind in solcher Darstellung klar als unterschiedene eingeführt. Man wird daher Eckharts Lehre weder in einem materialistischen (H. LEY, *Studien zur Geschichte des Materialismus im Mittelalter*, Berlin 1957) noch in einem monistischen Sinne mißdeuten dürfen. Vgl. schon H. S. DENIFLE, *Die deutschen Mystiker des 14. Jahrhunderts, Beitrag zur Deutung ihrer Lehre*, Freiburg/Schweiz 1951, S. 218 ff.

<sup>31</sup> An solchen Verwechslungen der Perspektive bei der Rezeption der eckhartschen Texte ist die methodisch-systematische Anwendung des *verbum abbreviatum* durch Eckhart selber nicht ganz unschuldig. Vgl. die klärenden Hinweise von H. FISCHER, *Meister Eckhart, Einführung in sein philosophisches Denken*, Freiburg/München 1974, S. 43 ff.; vgl. auch die Bemerkungen bei R. OTTO, *Westöstliche Mystik, Vergleich und Unterscheidung zur Wesensdeutung*, Gütersloh 1979 (= *Siebenstern* 319), S. 103.

lichkeit auszudrücken versucht<sup>32</sup>, bleiben muß, oder ob sich nicht in dieser Paradoxie ein tieferer Sinn ausdrückt. Die Nachfrage, wie Eckhart von der Ewigkeit näherhin spricht, kann hier weiterführen. In seiner Predigt 'In diebus suis placuit deo'<sup>33</sup> unterscheidet Eckhart den Tag der Seele vom Tag Gottes. Der Tag der Seele hat eine wichtige Funktion, indem er eine Tendenz der Zeit zu sich selber bringt: Die Tage, die längst oder auch nur vor kurzem verfließen sind, sind dem Heute so nahe wie der gestrige Tag. Warum? In der Seele *ist diu zît in einem gegenwertigen nû*<sup>34</sup>. Die Geistseele versammelt die Zeit zum *nû*, der die Zeiten und Tage in sich aufhebend enthält. Gottes Tag ist noch eine Qualitätsstufe höher: Während die Seele – alle Tage und Dinge der Schöpfung in sich versammelnd – schon auf dem Niveau ihres Seelentages ewige Jugend verwirklicht – *mîn sêle ist als junc, als dô si geschaffen wart, jâ, und noch vil jünger!*<sup>35</sup>, behauptet Eckhart von sich selber –, tritt sie am Tage Gottes, der nicht etwa in eschatologischer Ferne gesehen wird, in das «wesenhafte Nu» der zeitlosen Ewigkeit Gottes ein: *Dâ ist gotes tac, dâ diu sêle stât in dem tage der êwicheit in einem wesenlîchen nû...*<sup>36</sup> Der Tag Gottes ist Tag der Ewigkeit, in den die Seele – schon natürlich analog zur göttlichen eine irdisch-psychologische Ewigkeit, d. h. Gleichzeitigkeit mit Gott verwirklichend<sup>37</sup> – gnadenhaft eintreten darf.

Bevor nun nach dem spezifischen Charakter dieser Ewigkeit und ihrem Verhältnis zur Zeit gefragt werden kann, ist nach dem Grund der Möglichkeit dieses Überschreitens des Zeitaspekts in ein «wesentliches», d. h. seinsspendendes und seinhaftes Nu zu suchen.

<sup>32</sup> Ganz abgesehen von der Unmöglichkeit, von der Ewigkeit als von etwas dem planen Wirklichkeitsbereich Angehörigen zu sprechen, kommt, wie sich zeigen wird, der Ewigkeit eine in höchstem Grade zeitintegrierende Funktion zu; sie ist die «Fülle der Zeit»; siehe unten S. 354.

<sup>33</sup> DW 1, 161 ff.

<sup>34</sup> DW 1, 166, 5. Vgl. das oben, S. 331 f., über die zeitenthobene Wirkmöglichkeit der höchsten Seelenvermögen (*vûnkelîn*, Vernunft und Wille) Gesagte.

<sup>35</sup> DW 2, 305, 6f. Gemeint ist hier Eckharts spezifische Fassung der Analogielehre. Vgl. HAAS, wie Anm. 16, S. 46ff., S. 118, Anm. 23 (Literaturangaben). Unter dem Gesichtspunkt der Zeit stellt sich die Seinseinflößung von seiten Gottes an sein Geschöpf als eine Gleichzeitigkeit dar. Vgl. Rechtfertigungsschrift, ed. DANIELS, wie Anm. 29, S. 10 (III, 9): *Ex isto patet quod deus adest omnibus rebus quia esse: ergo omni enti et equaliter quia totus deus ita est in minimo sicut in maximo. Nota ergo quod deus ratione qua infinitus et immensus vbique et in omnibus est, sed ratione simplicitatis et purissime unitatis in quolibet est, in vno sicut est in omnibus totus, in minimo tam magnus sicut in maximo.*

<sup>36</sup> DW 1, 166, 8f.

<sup>37</sup> DW 1, 166, 7.

## II.

Der Inhalt des *wesenlîchen nû* ist die ereignishaft, je neu und aktuell im Seelengrund stattfindende Geburt Gottes<sup>38</sup>. Der eben zitierte Text hat nämlich seine Fortsetzung in Folgendem: ... *und dâ gebirt der vater sînen eingebornen sun in einem gegenwertigen nû und wirt diu sêle wider in got geboren. Als dicke sô diu geburt geschihet, als dicke gebirt si den eingebornen sun. Dar umbe ist der sîne vil mêr, die die juncvrouwen gebernt dan der, die die vrouwen gebernt, wan sie gebernt über zît in êwicheit. Wie vil der sîne ist, die diu sêle gebirt in êwicheit, sô ist ir doch niht mêr dan ein sun, wan ez geschihet über zît in dem tage der êwicheit*<sup>39</sup>. Zum Verständnis des Textes ist festzuhalten, daß die allegorische Unterscheidung zwischen *juncvrouwe* und *vrouwe* jene zwischen gelassenem und ungelassenem Menschen meint: Der Gelassene bleibt *ûf siner blôzen abegscheidenheit*<sup>40</sup> im *gegenwertigen nû*, von dem die Rede ist. Eckhart anerkennt – anders als die Vertreter der älteren Kontemplationsmystik<sup>41</sup>

<sup>38</sup> Zur Geschichte vgl. H. RAHNER, Die Gottesgeburt, Die Lehre der Kirchenväter von der Geburt Christi aus dem Herzen der Kirche und der Gläubigen, in: H. R., Symbole der Kirche, Die Ekklesiologie der Väter, Salzburg 1964, S. 13–87. Über den Werdensaspekt der Gottesgeburt in der Seele nach Meister Eckhart vgl. G. HOPPE-SCHWEERS, wie Anm. 27, S. 218–230. Dieselbe schon erläuterte Paradoxie von Ewigkeitsaussage in temporaler Begrifflichkeit findet sich auch in einer für die Gottesgeburt zentralen Stelle über den höchsten Grad der *in statu viae* dem Menschen erreichbaren Gottesnähe: *Der sehste grât ist, sô der mensche ist entbildet und überbildet von gotes êwicheit und komen ist in ganze volkomen vergezenlicheit zerganclîches und zîtliches lebens und gezogen ist und übergewandelt in ein götlich bilde, gotes kint worden ist. Vûrbaz noch hoeher enist kein grât, und dâ ist êwigiu ruowe und saelicheit, wan daz ende des innern menschen und des n i u w e n menschen ist êwic leben* (DW 5, 112, 19ff.).

<sup>39</sup> DW 1, 166, 9ff.

<sup>40</sup> DW 1, 170, 9.

<sup>41</sup> Die Stellung Meister Eckharts zur älteren Kontemplationsmystik verdiente eine die gesamte Forschung einbeziehende Untersuchung. Insbesondere müßte die Frontstellung Eckharts gegen eine der Zeit nicht entthobene, in der Zeit als ein psychologisch faßbarer Augenblick sich ereignende *Unio mystica* genauer untersucht werden. Eckhart benützt in vielerlei Hinsicht eine ähnliche Terminologie wie die Mystik Bernhards, meint aber gerade hinsichtlich der Vereinigung der Seele mit Gott – der Gottesgeburt – nicht einen psychologischen Moment, sondern eine ontologische Ewigkeitszeit. J. BERNHARTS polemische Differenzierung zwischen Eckhart und Bernhard von Clairvaux ist so nicht mehr haltbar (Bernhardische und Eckhartische Mystik in ihren Beziehungen und Gegensätzen, Eine dogmengeschichtliche Untersuchung, Kempten/München 1912, bes. S. 56). Vgl. dagegen MIETH, wie Anm. 12, S. 182–186 und M. BINDSCHEDLER, wie Anm. 7, S. 30. «Das Thema 'vita activa-vita contemplativa' stellt sich bei Meister Eckhart

– keine grundsätzliche Bedeutung eines *in zît unde stat* erfolgenden geistlichen Fortschritts oder eines zeitlich zu entfaltenden mystischen Weges, der zu diesem *gegenwertigen nû* führen könnte, obwohl er natürlich im Bereich des faktischen religiösen Daseins solche längst klassisch gewordenen Modelle auch zitiert. Sein Modell der Konversion ist – mit

nicht als Frage nach dem Verhältnis zweier ekklesiologischer Aspekte (wie bei Augustin), noch als Frage der Klassifikation verschiedener Spiritualitätsformen (wie bei Thomas von Aquin). Es tritt vielmehr als eine Betrachtungsweise des spirituellen Prozesses der Gottesgeburt auf, in dem sich der ontologische Prozeß des göttlichen Heilswerkes ereignet. Dieser Prozeß verläuft, wie wir gesehen haben, ‘vertikal’ zum horizontalen irdischen Zeitablauf. Er beansprucht daher für sich die Simultaneität und Einheit des Seins. Ein Geschehen, das dem Rhythmus des Seinsereignisses entspricht, kennt kein zeitliches Nacheinander und keine Differenz im Sein. Es bezeichnet die Einheit der christlichen Existenz, die von der Einheit der göttlichen Dynamik erfaßt ist» (MIETH, S. 182f.). Daher unterscheidet sich Eckhart von allen Versuchen, eine affektive oder intellektive Gottesintuition zu fassen, wie es die mittelalterlichen Kontemplationsmystiker versuchten. Er distanziert sich auch von allen Schemata und Aufstiegsmodellen des geistlichen Lebens. Ebenso fehlt bei ihm die plane Unterscheidung zwischen Innerlichkeit und Äußerlichkeit: Alle Innerlichkeit bricht nach außen durch in die Tat. Das *gegenwertige nû* meint daher nicht die in überschwenglicher Vergänglichkeit gnadenhaft einbrechende Schau *in statu viae*, sondern die von Mieth vorgestellte, als ewige Ruhe und Bewegung konzipierbare «Einheit des spirituellen Aktes» der Vereinigung der Seele mit Gott im Sinne der Analogielehre Eckharts. Man wird daher die Aussagen Eckharts über die Zeit und deren Wandelbarkeit (vgl. G. HOPPE-SCHWEERS, wie Anm. 27, S. 105–132) immer im Lichte der Paradoxie einer in der Zeit sich ereignenden Zeitlosigkeit sehen müssen. Dagegen kennt die Kontemplationsmystik – etwa bei Bernhard von Clairvaux – die *flüchtige* Erfahrung der *Unio: rara hora, sed parva mora* (ST. GILSON, Die Mystik des Heiligen Bernhard von Clairvaux, Wittlich 1936, S. 194, leider ohne genauen Stellenhinweis; die Stelle findet sich in Bernhards Hoheliedauslegung: *Super Cantica, sermo 23, 15*; *Sancti Bernardi Opera I*, Rom 1957, S. 148, 20: *Sed, heu! rara hora et parva mora*. Wie D. SABERSKY-BASCHO, Studien zur Paronomasie bei Bernhard von Clairvaux, Freiburg/Schweiz 1979, S. 147f., Anm. 330, nachgewiesen hat, stammt die Formel von Johannes von Fécamp, der schreibt: *Heu et in hoc praesenti, quamvis dulcissimo, contuita rara est hora et parva mora* [Lettre à une moniale, ed. J. LECLERCQ/J. P. BONNES, *Un maître de la vie spirituelle au XI<sup>e</sup> siècle*, Paris 1946, S. 208, 75f.]; sinngemäß nahe kommt dieser Formel In Cant. Cant., sermo 74, 4; *Opera II*, Rom 1958, S. 242, 1ff.). Auch Thomas von Aquin äußert sich mit einem Zitat aus Gregor dem Großen (PL 76, 825 D) in dem Sinne: *in vita activa fixi permanere possumus; in contemplativa autem intenta mente manere nullo modo valemus* (S. th. II–II, q. 181, a. 4, 3). Oder Tauler: *Hie in diser versammunge wirt ein enzündunge geborn in dem brande der minne und wirt ein nebel, ein vinsternisse, in dem wirt dir din geist recht verstoln licht eins halben Ave Marien lang, das du dinen sinnen und diner natürlicher vernunft entnomen wirst* (Die Predigten Taulers, hrsg. von F. VETTER, Dublin/Zürich 1968, S. 166, 27ff.). Zum Nachhall der älteren Kontemplationsmystik in der deutschen Mystik des 14. Jahrhunderts vgl. DENIFLE, wie Anm. 30, S. 129ff. Zur Lehre der kirchlichen Tradition über die mystische Entrückung vgl. die erschöp-

einem Begriff Taulers – *der weseliche kêr*<sup>42</sup> oder – ein eckhartscher Terminus – *der durchbruch*<sup>43</sup>, *der ougenblik*<sup>44</sup>. Diese Begriffe bezeichnen ein plötzliches Innwerden dessen, was im *vünkelîn* der Seele in unend-

fende Darstellung bei H. U. VON BALTHASAR, *Besondere Gnadengaben und die zwei Wege menschlichen Lebens*, Die deutsche Thomas-Ausgabe, 23. Band: II–II, 171–182, Heidelberg 1954, besonders S. 372ff. Neuerdings vgl. D. MIETH, *Gotteschau und Gottesgeburt*, diese Zs., 204–223.

<sup>42</sup> Ed. VETTER, wie Anm. 39, 169, 3ff.; 174, 14.

<sup>43</sup> Stellen siehe bei SH. UEDA, *Die Gottesgeburt in der Seele und der Durchbruch zur Gottheit*, Die mystische Anthropologie Meister Eckharts und ihre Konfrontation mit der Mystik des Zen-Buddhismus, Gütersloh 1965, S. 99ff., bes. S. 119ff.; HAAS, wie Anm. 16, S. 18ff., S. 92ff.

<sup>44</sup> Interessant ist, wie Eckhart den Augenblick in der Umschreibung: *punct der zit* semantisch ganz verschieden anwendet und auch bewertet.

1. Negative Bewertung des Augenblicks als einer der Wandelbarkeit überantworteten Zeiteinheit: *Aber wie daz bilderîche lieht, daz diu sêle enpfangen hât von sîme gelîchnisse, sich ûf trage über daz punct der zit dirre wandelunge, gelîch den obersten geisten in ain êwekeit, daz merket. Swenne daz geschîht, daz der geist mê hât ein anhaftunde inwonunge mit vreuden sînes êwigen bildes, daz got ist, dan er habe ein belîben an ime selber, sô liuhtet daz bilderîche lieht dem geiste in sîn êwic bilde* (nach F. PFEIFFER, *Deutsche Mystiker des 14. Jahrhunderts*, Bd. 2: Meister Eckhart, Aalen<sup>2</sup>1962, S. 668, 25ff., und den von G. HOPPE-SCHWEERS, wie Anm. 27, S. 116, angebrachten Textverbesserungen [nach J. QUINT]). Auch wenn ich *punct* hier nicht mit «Zustand», «Faktum», «Merkmal» übersetzen möchte – nichts hindert uns, die Übersetzung «Augenblickszeit» zu akzeptieren –, so ist doch klar, daß Eckhart – wie in seiner öfter negativen Bewertung des zeitlichen Nu – eine eindeutig abschätzige Aussage über die Zeit und die in ihr implizierte Wandelbarkeit aufgrund der Augenblicksverhaftetheit ihrer Momente macht.

2. Positive Bewertung des bedeutenden Augenblicks: *Fiat ist daz vil edelst wort, daz ie gesprochen wart. Es spricht alz vil alz: gesche ein einicheit. Ditz fiat wart gesprochen in der gotlichen ewicheit in der dreier person einung in gotlicher natur. Ez wart auch gesprochen in dem punct der zit der einung gotlicher und menschlicher natur in einer person. Es ward gesprochen in der ewicheit und in der zeit in der einung, daz di sel mit got ein wurd* (F. JOSTES, *Meister Eckhart und seine Jünger*, Ungedruckte Texte zur Geschichte der deutschen Mystik, Mit einem Wörterverzeichnis von P. SCHMITT und einem Nachwort von K. RUH, Berlin/New York 1972, S. 42, 15ff.; in dieser selben Predigt 43 findet sich auch die oben nach PFEIFFER zitierte Stelle: JOSTES, 45, 33ff.). Hier ist deutlich der Zeit und Ewigkeit in der Menschwerdung einbefassende Moment des marianischen Fiat gemeint. Die *einung* umschließt hier Zeit und Ewigkeit. Vgl. auch G. HOPPE-SCHWEERS, wie Anm. 27, S. 116f.

Der heilsgeschichtliche Augenblick – im Fiat Mariens – ist auch der heilsgeschichtliche Augenblick jeder einzelnen Seele: Genauso wie Gott bei der Zeugung, im selben Augenblick, die Materie mit der menschlichen Seele informiert, so ergießt sich auch Gott in einem Augenblick in die Seele, wenn sie entsprechend leer und bereit ist: *Ez ist ein blic, ze bereitenne unde in ze giezenne. Wenne diu nâtûre ûf ir hoehstez kumet, sô gît got gnâde: in deme selben punten, sô der geist bereit ist, sô gêt got in âne ûfziehen und âne beiten* (PFEIFFER, wie oben, 27, 35ff.; nhd. Übersetzung in J. QUINT, *M. Eckehart, Deutsche Predigten und Traktate*, München 1963, S. 436, 9ff.). Das Gebot des Leerseins ist ein schlagartig ins Jetzt einbrechendes Ereignis, das jetzt auch zu ergreifen ist: *ez enist niht denn ein punte daz*

licher Gegenwärtigkeit immer schon präsent ist: die Gottesgeburt. Die Seele sieht sich – nach dem augenblickshaften Durchbrechen – in eine Bewegung einbezogen, die nicht die ihre ist, obwohl sie ihr innerlicher

*ûftuon und daz ingân* (PFEIFFER, 28, 5f.; QUINT, 436, 21f.). *Dar umbe stant stille und enwenke niht, wan dû maht dich zuo der stunden von gote kêren, dû enkumest niemer wider dar zuo* (PFEIFFER, 28, 23ff.; QUINT, 437, 6ff.). Interessant ist, daß Eckhart diese Theologie und Spiritualität des Augenblicks, die jene Kierkegaards schon mit aller Deutlichkeit vorprägt, ohne Rücksicht auf die Rolle der religiösen Erfahrung (des *bevindens*) angewendet wissen will. Kennzeichen für die Ereignishaftigkeit dieses Vorgangs ist der Blitz, den Eckhart in der folgenden Weise allegorisiert: «Nun könntest du sagen: Je nun, Herr, Ihr meint immerzu, es müsse dahin kommen, daß *in mir* diese Geburt geschehe, der Sohn geboren werde. Wohlan denn! Könnte ich dafür ein Zeichen haben, woran ich erkennen könnte, daß es (wirklich) geschehen wäre? – Ja, gewiß, verlässlicher Zeichen wohl ihrer drei! Von denen will ich nun (nur) eines angeben. Man fragt mich oft, ob der Mensch dahin gelangen könne, daß ihn die Zeit nicht (mehr) hindere und nicht die Vielheit noch die Materie. Ja, in der Tat! Wenn diese Geburt wirklich geschehen ist, dann können dich alle Kreaturen nicht (mehr) hindern; sie weisen dich vielmehr alle zu Gott und zu dieser Geburt, wofür wir ein Gleichnis am Blitz finden: Was der trifft, wenn er einschlägt, sei's Baum oder Tier oder Mensch, das kehrt er auf der Stelle zu sich hin; und hätte ein Mensch (auch) den Rücken hingewendet, im selben Augenblick wirft er ihn mit dem Antlitz herum. Hätte ein Baum tausend Blätter, die alle kehren sich mit der rechten Seite dem Schläge zu. Sieh, so auch geschieht es allen denen, die von dieser Geburt betroffen werden: die werden schnell zu dieser Geburt hingewendet, und zwar in jeglichem, was (ihnen) gerade gegenwärtig ist, wie grob es auch sein mag. Ja, was dir vorher ein Hindernis war, das fördert dich nun zumal. Das Antlitz wird völlig dieser Geburt zugekehrt; ja, in allem, was du siehst und hörst, was es auch sei, – in allen Dingen kannst du nichts anderes aufnehmen als diese Geburt; ja, alle Dinge werden dir lauter Gott, denn in allen Dingen hast du nichts im Auge als nurmehr Gott. Recht, wie ein Mensch die Sonne lange ansähe: was er danach ansähe, darin erschiene das Bild der Sonne. Wo dir dies gebricht, daß du in allem und jedem Gott suchst und im Auge hast, da fehlt dir (auch) diese Geburt (QUINT, 437, 9ff.; PFEIFFER, 28, 26ff.). Das Jetzt der Zeit wird in dieser Auffassung übergangslos und schlagartig zum Jetzt der Ewigkeit, in dem über Heil und Unheil entschieden wird: *Der sich zemâle lieze einen ougenblik, dem würde zemâle gegeben. Und waere ein mensche zweinzic jâr gelâzen, naeme er sich selben wider einen ougenblik, er enwart noch nie gelâzen. Der mensche, der gelâzen hât und gelâzen ist und der niemermê gesihet einen ougenblik ûf daz, daz er gelâzen hât, und blîbet staete, unbeweget in im selber und unwandellîche, der mensche ist aleine gelâzen* (DW 1, 202, 11ff.). Die Struktur der Ewigkeitszeit ist bei Eckhart nie bloß sich selber, sondern das *nunc aeternitatis* (LW 4, 159f., n. 167f.) schlägt als das *verum nunc* ein in die irdische Zeit; der davon Betroffene hat so die Möglichkeit, blitzhaft in die Ewigkeit einzutreten. Mit Christus muß der Christ *alzemâle* (DW 2, 175, 5) – in absoluter Gleichzeitigkeit – auferstehen. Zeichen dieser Gleichzeitigkeit ist Suchen, Schmecken der Dinge, «die oben sind», und Nicht-Schmecken der Dinge der Erde. Solche *ruowe* findet sich, *dâ kein zît enist* (DW 2, 180, 1f.), im Himmel, der in sich nicht eine Ursache der Zeit ist, sondern bloß in seinem Umlauf (DW 2, 182, 1ff.). Dieses himmlische *nû* ist dem Menschen im gnadenhaften Blitz Gottes aufgegeben. Die irdische Zeit aber kann sehr wohl zur

ist als sie sich selber: *Diu sêle, diu dâ stât in einem gegenwertigen nû, dâ gebirt der vater in sie sînen eingebornen sun, und in der selben geburt wirt diu sêle wider in got geborn. Daz ist ein geburt, als dicke si widergeborn wirt in got, sô gebirt der vater sînen eingebornen sun in sie* <sup>45</sup>. Die trinitarische Geburt des Sohnes aus dem Vater bezieht in sich ein die Wiedergeburt der Seele in Gott. Zeitlich gesehen ist dieser Vorgang nur unter dem Aspekt des Präsens und zwar einer spezifisch in die Kategorie des ewigkeitlichen Präsens gefaßten Gegenwärtigkeit aussagbar. Alles verweist darauf hin – die Begriffe sowohl, die das *vûnkelîn* der Seele mitumschreiben <sup>46</sup>, wie auch die Aussagen, die diesen Vorgang der *einunge* bezeichnen <sup>47</sup>, daß es sich nicht um ein *nunc stans* der Ewigkeit handelt, sondern um einen unaufhörlich und unabsehbar sich steigernden dynamischen Vorgang. Gott ist für Eckhart nicht ein Gott ewig eherner Unbeweglichkeit, sondern: *Got ist ein got der gegenwerticheit. Wie er dich vindet, alsô nimet er und enpfæhet dich, niht, waz dû gewesen sîst, sunder waz dû iezunt bist* <sup>48</sup>.

Es ist nicht zu übersehen, daß der Grund der Möglichkeit des Überschreitens des Zeitaspekts in die Gleichzeitigkeit mit der Ewigkeit eine spezifische Fassung der Christologie, ein spezifisches Verständnis der Inkarnation Gottes in seinem Sohn, Christus, voraussetzt <sup>49</sup>. Eckhart

Grundlage der Möglichkeit der Erfahrung des *êwigen nû* (PFEIFFER, 162, 11 f.) werden: Der Mensch – im Gegensatz zum Engel, der im ewigen Lichte erkennt – *kennet in eime nû der zît. Daz nû der zît ist daz aller minneste. Nim aber daz nû der zît, sô bistû allenthalben und hâst alle zît* (PFEIFFER, 162, 12 ff.). Die Kritik O. CULLMANNs, Christus und die Zeit, Die urchristliche Zeit- und Geschichtsauffassung, Zollikon-Zürich <sup>2</sup>1948, S. 128 f., an Kierkegaards Gleichzeitigkeitsbegriff verkennt dessen Pathos, mit dem er die Zeit Christi als eine weitergehende qualifiziert.

<sup>45</sup> DW 1, 171, 8 ff.

<sup>46</sup> Vgl. die Hinweise bei HAAS, wie Anm. 16, S. 117, Anm. 10–12.

<sup>47</sup> Vgl. dazu B. DIETSCH, Der Seelengrund nach den deutschen und lateinischen Predigten, in: U. M. NIX/R. ÖCHSLIN (Hrsg.), Meister Eckhart der Prediger, Festschrift zum Eckhart-Gedenkjahr, Freiburg i. Br. 1960, S. 200–258, bes. S. 209 ff.; K. BERGER, Die Ausdrücke der Unio mystica im Mittelhochdeutschen, Nendeln <sup>2</sup>1967. Zur 'Mystik' Eckharts vgl. K. WEISS, Meister Eckhart der Mystiker, Bemerkungen zur Eigenart der Eckhartschen Mystik, in: U. KERN (Hrsg.), Freiheit und Gelassenheit, Meister Eckhart heute, München/Mainz 1980, S. 103–120.

<sup>48</sup> DW 5, 234, 5 ff.

<sup>49</sup> Vgl. V. LOSSKY, Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart, Paris 1960, S. 188: «Puisque le Verbe de Dieu, en s'incarnant, a réuni en Lui l'«œuvre intérieure» et l'«œuvre extérieure», l'éternel et le temporel, l'incrédé et le créé, c'est dans la christologie de Maître Eckhart que nous trouverons finalement la réponse à la question comment une personne humaine, qui reçoit la grâce *in via*, participe en même temps, dans son «homme intérieur», à la gloire éternelle *in patria*.»

schließt sich in seiner Konzeption der Gottesgeburt in der Seele des Gläubigen an eine alte patristische Überlieferung an, die immer schon die Menschwerdung Christi als eine progressive, in den gläubigen Christen sich auszeugende Gegenwärtigkeit des Gottessohnes verstanden hat<sup>50</sup>. Das historisch einmalige Faktum der Menschwerdung ist hierbei nicht übergangen, sondern soll im Gegenteil in strengster Analogie als geistliche Wirklichkeit und lebendige Gegenwart des christlichen Daseins erinnert, intensiv nachvollzogen und ratifiziert werden<sup>51</sup>. Die Vorbildlichkeit des Lebens Christi ist nach Eckhart – soll sie überhaupt wirksam sein – die innere und innerlichste Lebensform, der Lebensquell des Christen. Diese Tatsache – und nicht irgendeine ekstatische Überschreitung der Zeitgrenzen in eine immobile Ewigkeit nach der Regie des Gläubigen – ist Bedingung der Möglichkeit einer Transzendierung des Zeitaspekts.

Allerdings schließt sich Eckhart dabei in mancherlei anthropologischen Hinsichten an neuplatonische Lehren an, so etwa in der Anschauung, daß die Seele nicht in der Zeit sei, sondern an sich schon mit ihrem obersten Teil über der Zeit stehe: *diu sêle ist geschaften als ûf ein ort zwischen zît und ewicheit. Mit den nidersten sinnen nâch der zît ûebet si zîtlichiu dinc; nâch der obersten kraft begrîfet und enpfîndet si âne zît êwigiu dinc*<sup>52</sup>. Aufgrund ihrer Wandelbarkeit und ihrer Unvergänglichkeit ist sie weder von der Zeit noch von der Ewigkeit her gemacht oder abkünftig: sie ist aus Nichts geschaffen<sup>53</sup>. In der Festlegung der Seele

<sup>50</sup> Vgl. oben Anm. 36.

<sup>51</sup> «... wenig bedeutete es mir, daß das Wort für die Menschen Fleisch wurde in Christus, jener von mir verschiedenen Person, wenn es nicht auch in mir persönlich (Fleisch annähme), damit auch ich Gottes Sohn wäre» (Exp. s. ev. sec. Joh., cap. 1, 14; LW 3, 101, 14ff., n. 117). Vgl. auch HAAS, Meister Eckhart und die Sprache, Sprachgeschichtliche und sprachtheologische Aspekte seines Werkes, in: Meister Eckhart heute, wie Anm. 30, S. 20–41, bes. S. 34ff. Zu vergleichen wäre dazu der Entwurf von A. ZOTTL, Erfahrung und Gegenwärtigkeit, Dialogische Folien über der Anthropologie von C. Rogers, Göttingen 1980, S. 326ff.

<sup>52</sup> DW 1, 405, 1ff. Zum platonisch-aristotelischen und neuplatonischen Hintergrund vgl. BEIERWALTES, wie Anm. 14; vielerlei Hinweise auch bei M. NICOLL, Living Time and the Integration of the Life, London 21953; H. CONRAD-MARTIUS, Die Zeit, München 1954 (Plato, Aristoteles); O. FRÖBE-KAPTEYN (Hrsg.), Eranos-Jahrbuch 1951, Bd. 20: Mensch und Zeit, Zürich 1952; W. R. INGE, Mysticism in Religion, London 1969, S. 71–90; H.-CH. PUECH, En quête de la Gnose I, La Gnose et le temps et autres essais, Paris 1978 (wichtige Hinweise zur christlichen und gnostischen Zeit-Ewigkeitsauffassung); W. BEIERWALTES, Proklos, Grundzüge seiner Metaphysik, Frankfurt a.M. 21979, S. 196ff.; A. J. FESTUGIÈRE, Le temps et l'âme selon Aristote, in: Etudes de philosophie grecque, Paris 1971, S. 197–220.

<sup>53</sup> DW 2, 133, Anm. 1. Vgl. dazu G. SCHOLEM, Schöpfung aus Nichts und

auf diese Zwischenposition zwischen Zeit und Ewigkeit hält sich Eckhart an die Auskunft des 'Liber de causis': *esse autem quod est post aeternitatem et supra tempus est anima, quoniam est in orizonte aeternitatis inferius et supra tempus*<sup>54</sup>. Diese Ansicht rückt aber ohne weitere Pro-

Selbstverschränkung Gottes, in: G. Sch., Über einige Grundbegriffe des Judentums, Frankfurt a.M. 1970, S. 53–89, bes. S. 74f.

<sup>54</sup> O. BARDENHEWER (Hrsg.), Die pseudo-aristotelische Schrift Über das reine Gute bekannt unter dem Namen Liber de causis, Freiburg i.Br. 1882, § 2, S. 165, 7–9; A. PATIN (Hrsg.), Le Liber de causis, Leuven o. J., S. 50; H. D. SAFFREY (Hrsg.), Sancti Thomae de Aquino Super Librum de causis expositio, Fribourg/Louvain 1954, S. 10–16. Von einer andern Seite her rückt HELBLING, wie Anm. 7, S. 65ff., diese Zwischenstellung der Seele ins Licht, indem er, von LW 3, 122ff., wo im Kommentar zum Johannesevangelium von der Aufeinanderfolge des Täufers und Christi die Rede ist, ausgehend, die Unterschiede zwischen *generatio* und *alteratio* im Sinne Eckharts fruchtbar macht:

«Eckhart spricht hier von der *alteratio*, die den Zweck hat, der in der Materie verborgenen Form zur Verwirklichung zu verhelfen. So beschreibt Johannes seine eigene Aufgabe: ... *ut manifestatur in Israel, scilicet Christus, propterea veni ego; et prius ibidem: ego baptizo in aqua, medius autem vestrum stetit, quem vos nescitis. Medius, inquit, vestrum, quia forma substantialis quasi latet incognita in abditis, in medio. in corde materiae* ... So gilt die Sendung des Täufers dem Entstehen der *forma substantialis*; dieses Entstehen aber ist nicht *alteratio*, sondern *generatio*: in der Verwirklichung später, aber nach dem Heilsplan früher, während die *alteratio* bloß der Zeit nach früher ist (*post me venit vir qui ante me factus est, quia prior me erat*). So sagt Johannes aber auch von Christus: *cuius non sum dignus* etc., weil die Ordnung – *quae est necessitas ad formam* – eher in der *generatio* als in der *alteratio* zustandekommt: *Alteratio enim non tantae perfectionis seu dignitatis est, ut possit attingere et inducere seu imprimere dispositionem, de qua dictum est, unientem formam cum materia*.

So ist das wesentliche Geschehen im vorhinein nicht als ein Zeitliches im gängigen Sinn verstanden. Im Einklang mit der aristotelischen Lehre heißt es von der *generatio*, daß sie sich nicht mit der Bewegung vollziehe und nicht in der Zeit sei, *sed est finis et terminus motus, substantiam rei et esse respiciens*; sie kann darum nie in Nichtsein, in Vergangenheit übergehen; sie ist immer «im Anfang»; und so wird das Wort immer, und der Sohn wird und ist immer geboren. Die physikalische Ableitung – von der Unbeweglichkeit des Nichtseienden zur Zeitlosigkeit seines Übergangs zum Seienden – wird hier zur Hilfskonstruktion; denn Eckhart geht es um den Unterschied zwischen göttlichem und natürlichem Entstehen und Wirken; er nimmt die Freiheit vom Zeitlichen nur für das erste in Anspruch. In dem Traktat *Von dem edlen Menschen* wird dies deutlich: *Natûre machet den man von dem kinde und daz huon von dem eie, aber got machet den man vor dem kinde und daz huon vor dem eie* (DW 5, 118, 6ff.). Das göttliche Hervorbringen, oder die Emanation, wie es in solchem Zusammenhang heißen kann, widerspricht der tieferen starren Ordnung der Zeit, welche das Seiende von dem Ursprung trennt: *want gote dem ist enkein dinc sô vaste wider als diu zît*; so ergibt sich die Spannung zwischen der überzeitlichen Herkunft und dem zeitlichen Leben, die zumal die menschliche Seele bestimmt. *Unser besten meister sprechent, daz der lîphafte himel unde diu sunne und ouch die sternen, daz die als wêninc hânt ze tuonde mit der zît, niht wan daz si eht rüerent die zît. Hie meine ich allez, daz diu sêle verre ober dem*

bleme als anthropologische Bekräftigung in die Lehre von der Gottesgeburt in der Seele ein, denn nur so ist erklärlich, wie der Mensch 'in der Zeit' 'über der Zeit' die Gottesgeburt erfahren kann <sup>55</sup>.

*himmel geschaffen ist unde daz si an irme hoehsten unde lüstersten mit der zît niht enhabe ze tuonde* (DW 2, 456, 3ff.). So gehört sie in ihrem Eigentlichen einer Ordnung an, welche der Zeit entrückt ist und damit auch den Gesetzen der Kausalität; denn *alliu dinc, die in der zît sint, diu habent ein warumbe* (DW 2, 27, 3f.).

Von diesem Gedankengang her ergibt sich, erneut im Anschluß an Aristoteles und Thomas, sowie in zum Teil fast wörtlicher Übereinstimmung mit Dietrich von Freiberg, die Auffassung der Zeit als eines subjektiven Maßes, eines Nichtseienden, das von dem Einen, vom Sein, von Gott trennt. *Rursus eciam anima, ex sui proprietate, format proposiciones de non ente, puta de preterito et futuro, de chimera, et has veras et per consequens entes* (LW 2, 632, 2ff.). Die Gültigkeit der Vorstellungen von dem zeitlich Bestimmten wird nicht angefochten; doch richten sich dieselben auf Nichtseiendes, denn seiend ist nur die eine, unmeßbare Gegenwart; so kann es von der göttlichen Weisheit heißen, sie verharre in sich selbst und erneuere alles: *Permanens enim dicitur quia manet ens, non cadens in preteritum, nec preteriens, quasi preteritus ens. Ait autem: 'in se' quia non ab alio, sed ex se ipso presens, quasi presto ens, quod utique est ipsius esse ex se ipso, quia esse. Deus autem est esse* (LW 2, 497, 10ff.). In Gott, welcher der Anfang aller Dinge ist, erneuert sich alles, denn neu ist, was seinem Anfang nahe ist; neu aber auch, was in dem Sein ist, das weder Vergangenheit noch Zukunft kennt; *non ergo in tempore, sed extra tempus est; tempus autem facit vetus, ut ait Philosophus ...* (LW 2, 498, 5f.). Am klarsten vielleicht ordnet eine Stelle der von Denifle exzerpierten Erfurter Handschrift die Zeit in das Geschehen der Welt ein: *Sine tempore, subito, in instanti agit deus omne, quod agit; in hiis autem, que agunt secunda agentia, incidit motus et tempus* (LW 1, 307, 8ff.).»

Auch hier zeigt sich wieder, daß es bei Eckhart kein separiertes Denken über den Menschen und seine Zeitlichkeit an sich gibt, sondern daß jegliches Denken über menschliche Zeitlichkeit sinnhaft nur im Kontext von Gottes Ewigkeit einen Ort haben kann, wo das *wesentliche* Geschehen seinen Austrag hat, weil hier Sein geschenkt wird.

<sup>55</sup> «Die Menschwerdung Gottes, die Geburt Christi, vollzieht sich in der Zeitlichkeit, aber das besagt nicht, daß sie als einmaliges Ereignis begriffen sei. *Semper nascitur, semper natus est*; die *generatio* fällt niemals der Vergangenheit anheim; von dem Sohne wird gesagt, daß er eher in dem Vater als von dem Vater sei, *quia li 'a' notat causam efficientem vel sapit et notat efficientis proprietatem, li 'in' vero sapit naturam causae finalis* (LW 3, 35, 5ff.). Unter Berufung auf den leider verlorenen Traktat *De fine* spricht Eckhart von der höheren Wirksamkeit des Zieles gegenüber der des Ausgangs und dehnt dieses Urteil auch auf die Hervorbringung der Dinge aus: *Ex praemissis ergo notandum quod productio rerum in esse est a fine virtute, ab efficiente vero formaliter, et per consequens radicalius et per prius sive nobilius a fine quam ab efficiente* (LW 3, 36, 1ff.). Christus wird nicht zur historischen Person gemacht. *Filius enim ymago est Patris* (LW 2, 615, 11), und die Erörterung des Bild-Begriffs, im Anschluß an Matth. XXII, 20, macht Eckharts Vorstellung von dem Begegnen Gottes deutlich. *Nota quod imago proprie est emanatio simplex, formalis, transfusiva totius essencie pure nude; qualem considerat metaphisicus circumscripto efficiente et fine, sub quibus causis cadunt in consideratione nature phisice. Est ergo ymago emanatio ab intimis in silencio et exclusione*

Eine andere Tradition ist aber für die innere Bestimmung dieses je-jetzt waltenden, dynamischen Bezugs zwischen Schöpfer und Geschöpf zwischen Gott und Mensch – im Sinne gleichzeitig einer *creatio* und einer

*omnis forinsici, uita quedam, ac si ymaginis rem ex se ipsa et in se ipsa intumescere et bullire in se ipsa, nec dum cointellecta ebullitione* (LW 4, 425, 14 ff.).

Das Bild als Geschehen, *uita quedam*, als das Sichvollziehen der *similitudo*: darin ergibt sich das Nichtunterschiedene, welches von Gott ausgeht, wesentlicher aber zu ihm zurückführt: so daß es zwar im Sohne ein Nochnichtunterschiedenes bleibt, in der Seele aber ein Nichtmehrunterschiedenes wird. Denn diese – in welche Christus ja geboren wird und ist – geht aus der Vielheit der Dinge zum Sein, zu Gott hervor, ist darum *ad ymaginem Dei*. Und in der Erschaffung jener Vielheit aus der Einheit der Emanation heraus konstituiert sich das Unterschiedene und von Gott Getrennte: ... *li 'omnia' divisionem dicit et numerum, et per consequens sub li 'omnia' non cadit filius nec spiritus sanctus nec quidquam divinum, in quantum divinum est* (LW 3, 44, 6 ff.). Wohl wird Gott aus diesen seinen äußeren Werken erkannt, jedoch nur mittelbar; denn sie sind *'longe in regione dissimilitudinis'*. Aus dieser Entfremdung wächst die Seele in die 'Abgeschiedenheit', in die Freiheit und dem Bilde Gottes zu: *Est autem similis deo, qui nullo creato assimilatur. Hic est, qui omnia reliquit, qui transfiguratur in monte cum christo* (LW 4, 424, 1 ff.). So erst wird die Seele in das Sein kommen, so nur ist es auszulegen, wenn geschrieben steht: *'Creavit ut essent'*» (HELBLING, a. a. O., S. 69 f.).

Die Bildhaftigkeit der menschlichen Existenz – daß sie einerseits nur Bild, andererseits aber Bild Gottes ist – wird zum Grund der Möglichkeit einer inchoativen, je neuen Existenz in Gott: «ein Ding ist und heißt im eigentlichen Sinn dann neu, wenn es aus dem Nichts entsteht ... Gott aber, und er allein, bringt alles aus dem Nichts hervor, nicht aus etwas anderem, was schon vorher dagewesen wäre. Und so ist jedes Werk Gottes neu, wie es hier heißt, und in Offb. (21, 5) steht: 'der auf dem Thron saß', nämlich Gott, 'sprach: sieh, ich mache alles neu'. ... alt ist das, was fern oder weit von seinem Ursprung ist. Von Gott aber, dem Sein, ist nur eins fern, das Nichts. Was ist aber dem Sein, das Gott ist, so nahe wie das Seiende? 'Nahe bist du, Herr' (Ps. 118, 151). Was könnte einander näher sein als das Seiende und das Sein, zwischen denen es kein Mittleres gibt? 'Unvergänglichkeit läßt ganz nahe bei Gott sein', wie es oben (Weish. 6, 20) hieß. Das meint auch das Wort: 'er ist nicht fern von einem jeden von uns; denn in ihm leben wir, bewegen wir uns und sind wir' (Apg. 17, 25 f.). Augustin sagt zum 36. Psalm: 'was dir lang zu währen scheint, ist für Gott bald; unterwirf dich Gott, und es wird (auch) für dich bald sein'. Und zu dem Wort: 'eile, mich zu befreien' (Ps. 30, 3) sagt er: 'was dir lange scheint, ist in den Augen Gottes kurz'. Und zu dem Wort: 'eine kleine Weile, und der Sünder wird nicht mehr sein' (Ps. 36, 10) sagt er: 'bald wird sein, was für dich lange ist...'. ... alt ist, was weit oder fern von seinem Ursprung ist; neu ist, was nahe oder ganz nahe bei dem Ursprung ist. Nichts ist aber so nahe bei Gott, dem Sein, wie jedes Seiende. Das ist der Sinn dessen, was hier von Gott gesagt wird: er macht alles neu» (LW 2, 498, 8 ff.). Im Aspekt der Kreatürlichkeit erscheint dem Menschen die göttliche Ewigkeit als je-jetzt einbrechende inchoative Augenblickshaftigkeit (vgl. das *subito, in instanti agit Deus omne, quod agit*, LW 1, 307, 8 f.), der er sich – als Bild, das er ist – anzugleichen hat. 'Bald', eine 'kleine Weile' usf. sind Kennwörter der mystischen *conversio*! Zum theologischen Problem der Ewigkeit Gottes und der Zeitlichkeit des Menschen vgl. die grundlegenden Bemerkungen von J. MOURoux, Eine Theologie

*incarnatio continua*<sup>56</sup>, d.h. des unaufhörlichen Schöpfungsaktes und der je neu sich ereignenden Logosgeburt –, noch von weit gewichtigerem Rang. Gemeint ist die Tradition des platonischen ἐξάλφνης, das seine ins Christentum und seine Mystik hineinreichende Geschichte hat<sup>57</sup>. Synonyma zu ἐξάλφνης sind bei Eckhart *nû* und *ougenblik*, allenfalls auch *durchbruch*. Zunächst intendieren diese Begriffe bei Eckhart Ähnliches, wie sie es bei Platon und in der sich daran anschließenden Überlieferung des Neuplatonismus anzielten: das «Plötzlich» oder der «Augenblick» ist das Zeitlose in der Zeit, das als konstitutives Element in der

der Zeit, Freiburg i.Br. 1965, S. 17 ff. (Die mystische Zeitauffassung am Beispiel Johannes' vom Kreuz, S. 294 ff.).

<sup>56</sup> G. POULET schon, *Etudes sur le temps humain/1*, Paris 1952, S. 11, hat in dieser Identifikation von *creatio* und *incarnatio* das Neue an Eckharts Zeit-Ewigkeitsauffassung gesehen: «Mais déjà à la fin du moyen âge d'autres conceptions se faisaient jour. Transformant en identité la ressemblance analogique entre la génération du Verbe et la création du monde, Eckhart avait confondu toute durée en un moment éternellement répété où la genèse de Dieu et celle du monde s'accomplissent l'une par l'autre, simultanément.» Vgl. unten Anm. 81.

<sup>57</sup> Auf die Rolle dieses «Plötzlich» für Meister Eckhart haben schon hingewiesen: M. DE GANDILLAC, *Valeur du temps dans la pédagogie spirituelle de Jean Tauler*, Montréal/Paris 1956, S. 43 f.; V. LOSSKY, wie Anm. 47, S. 378: «Le caractère platonicien de l'instant eckhartien est d'autant plus remarquable que les textes sur l'ἐξάλφνης restaient inconnus en Occident au XIV<sup>e</sup> siècle: la VII<sup>e</sup> lettre n'était pas traduite en latin. Quant à la traduction du commentaire de Proclus sur le Parménide, elle s'arrêtait à la fin de la première hypothèse. Cette limite intemporelle du temps et de l'éternité, ce point d'attouchement du devenir héraclitéen avec l'être parménidien, cette étincelle qui jaillit au contact du créé et de l'incrédé appartient à la spéculation personnelle du mystique thuringien. La variété des expressions sous lesquelles cette notion insaisissable se présente chez Maître Eckhart montre bien qu'il s'agit ici d'une intuition qui lui est propre, plutôt que d'une influence doctrinale quelconque de 'maîtres païens' ou de théologiens platonisants.» Zur Geschichte des ἐξάλφνης vgl. W. BEIERWALTES, *Lux intelligibilis*, Untersuchung zur Lichtmetaphysik der Griechen, München 1957, S. 94 ff.; ders., 'Eξάλφνης oder: Die Paradoxie des Augenblicks', *Philos. Jb. d. Görresges.* 74/II (1967) 271–283; ders., wie Anm. 14, S. 82, 87, 224 f.; M. PUDER, *Die Synkopierung von ἐξάλφνης und νῦν in Platons 'Parmenides' und am Schluß von Faust II*, *Philos. Jb. d. Görresges.* 76/II (1969) 420–422. Zur modernen Fassung einer Philosophie der Plötzlichkeit vgl. G. NEBEL, *Das Ereignis des Schönen*, Stuttgart 1953; ders., *Zeit und Zeiten*, Stuttgart 1965; K. H. BOHRER, *Die Ästhetik des Schreckens*, München 1978 (mit historischen Rückgriffen, die nicht hinter C. SCHMITT, HEIDEGGER, SCHELER und KIERKEGAARD reichen). Ohne Zweifel würde sich ein Vergleich zwischen Eckharts und Kierkegaards religiöser Kategorie des Plötzlichen lohnen (vgl. S. KIERKEGAARD, *Der Augenblick*, Jena 21909; ders., *Der Begriff Angst*, Düsseldorf 1952, S. 83 ff.; *Philosophische Brocken*, Düsseldorf 1952, S. 16; zitiert bei BEIERWALTES, 'Eξάλφνης', S. 280 ff.). Vgl. auch K. JASPERS, *Psychologie der Weltanschauungen*, Berlin 61971, S. 108–117.

Zeit das ihm Gegensätzliche aus sich entläßt<sup>58</sup>, oder dann ist es der «eindeutige Umschlag von Nicht-Wissen in Wissen», die «Erleuchtung», das «glückhafte Ereignis der philosophischen Existenz»<sup>59</sup>. Neuplatonisch – etwa bei Plotin – ist das ἐξείφνης der Einschnitt, der die Entzeitlichung der Seele vollendet, wenn sie, Geist geworden, «als Nicht-Geist und Nicht-Seele im zeitlosen Nu (ἐξείφνης) das Eine selbst ekstatisch berührt. Dieser zeitlose Augenblick der 'Evidenz' oder Einung, in dem Sein und Denken, Zeit und Ewigkeit in das Über-Sein des Ursprungs aufgehen, ist das letzte Ziel des läuternd aufsteigenden Rückganges. In ihm erst erfüllt sich der Sinn der menschlichen Existenz»<sup>60</sup>.

Solche philosophische Modellvorstellungen eines schlagartigen Eingangs der Geistseele in das Eine sind für Eckhart, soweit er sie kennen konnte<sup>61</sup>, natürlich von hoher Attraktion gewesen. Daß aber der Begriff des *νῦ* auch theologisch von Belang für ihn werden konnte, liegt an der Kontamination des ἐξείφνης-Begriffs mit dem heilsgeschichtlichen Ereignis der Menschwerdung Christi durch Pseudo-Dionysius Areopagita. In seinem dritten Brief an Gaios schreibt er: «Plötzlich (ἐξείφνης) – das heißt gegen die Hoffnung (unvermutet), das heißt, daß es aus dem bisher Verborgenen (ἀφανές) in das Offene (ἐμφανές) herausgeführt wird. Bei der Liebe Christi zu den Menschen scheint mir die Theologie dadurch anzudeuten, daß der Überseiende, als er menschliches Sein annahm, aus dem Verborgenen (κρύφιον) in unsere Offenheit (ἐμφάνεια) hervorgegangen ist (προεληλυθέναι). Indes ist er verborgen auch nach der Offenbarung (ἐκφανσις); oder, um es Gott entsprechender zu sagen: auch *in* der Offenbarung. Dieses Mysterium Jesu nämlich bleibt verborgen (κέκρυπται) und kann mit keinem Gedanken angemessen ausgedrückt werden, und selbst wenn man es ausspricht, bleibt es unsagbar (ἄρρητον), und wenn man es denkt, unerkennbar (ἄγνωστον)»<sup>62</sup>.

Wie Werner Beierwaltes gezeigt hat, vereinigen sich in diesem ἐξείφνης drei Elemente «in eine wirkungsgeschichtliche Einheit»: «das ἐξείφνης des platonischen Siebenten Briefes, welches das zwar erstrebte – aber dennoch unvermutet, im zeitlosen Nu einleuchtende Licht der Evidenz meint; ferner das ἐξείφνης des platonischen Parmenides, welches ursprünglich als zeitloser Umschlag in der Zeit und als dessen

<sup>58</sup> Plato, Parmenides 156b.

<sup>59</sup> Plato, 7. Brief, 341c; zitiert bei BEIERWALTES, 'Εξείφνης, wie Anm. 57, S. 275.

<sup>60</sup> BEIERWALTES, Plotin, wie Anm. 14, S. 82.

<sup>61</sup> Vgl. oben Anm. 57, den Hinweis von LOSSKY.

<sup>62</sup> BEIERWALTES, 'Εξείφνης, wie Anm. 57, S. 277 (nach Ep. III, PG 3, 1069B).

bewegendes Element gedacht, nun den zeitlosen Übergang des ewigen Über-Seins aus dem 'Verborgenen' in das Sein der Zeit begreiflich machen will und damit zum bewegendem Element der Zeit als 'offenbarer' Heils-Geschichte wird; und schließlich das alttestamentliche, auf Christus hin typologisch ausgelegte ἐξαίφνης, das den plötzlichen Einbruch der Gnade in der Person Christi ankündigt: καὶ ἐξαίφνης ἤξει εἰς τὸν ἑαυτοῦ Κύριος (Malachias 3, 1)»<sup>63</sup>.

Hier knüpft Eckhart mit aller Vehemenz an, indem er das Christusereignis als augenblickhaften, schlagartigen Einbruch der Ewigkeit in die Zeit deutet, als «Fülle der Zeit»: τὸ πλήρωμα τοῦ χρόνου (Gal 4, 4), darin der Mensch gnadenhaft immer, je neu, nicht nur historisch einmalig, im Kern seines Wesens, im Seelengrund seinshaft betroffen ist. Denn die Inkarnation empfängt in solcher Schau zusätzlich eine ontologische Bestimmung: Wenn schon «Fülle der Zeit», d.h. Ewigkeitszeit herrscht, dann ist Erschaffung, d.h. Seinsspendung an die Geschöpfe, identisch mit der Inkarnation, in der die Geschöpfe auf überschwengliche Weise erlöst wurden. Die Inkarnation ist die vollgültige Weise, wie Gott in seiner Sohnesgeburt dem Menschen Sein spendet. Der «christologische Augenblick ist die heilsgeschichtliche Entfaltung seines in der Welt-Schöpfung liegenden Anfangs: auch diese geschieht im zeitlosen Augenblick, der Zeithaft-Seiendes setzt»<sup>64</sup>: Das *gegenwer-*

<sup>63</sup> BEIERWALTES, a. a. O., S. 278.

<sup>64</sup> BEIERWALTES, a. a. O., S. 279.

HELBLING, wie Anm. 7, S. 71 f., differenziert die bonaventurische Auffassung von Gal 4, 4 gegenüber der eckhartschen im Sinn einer Radikalisierung:

«Bonaventura sprach von der Ankunft des Sohnes in der *plenitudo temporum*, welche nicht das Ende der Zeit bedeute, sondern die Erfüllung der *mysteria temporalia*. Als das Sichlösen einer Spannung scheint er diese zu verstehen, welche die irdische Zeit darstellt, oder als die Lösung eines Rätsels, das sie aufgibt; und zwar vollzieht sie sich in einem ganz bestimmten Augenblick innerhalb der Menschheitsentwicklung, zu Beginn des sechsten Zeitalters, da die Welt reif ist zu der Gegenwart Christi. Eckhart ordnet, wie erwähnt, die Geburt des Sohnes nicht in die Welt-Geschichte ein; aber auch ihm ist sie noch der Berührungspunkt von ewigem Sein und Zeitlichkeit; vielmehr, sie wird dies nun in dem tiefsten und genauesten Sinn. Die Menschwerdung Gottes vollzieht sich in der Zeitlichkeit, das heißt, sie wird aus der Zeitlichkeit heraus erfahren. Sie ereignet sich nicht in einem bestimmten Augenblick, sondern in jedem, oder eher: was sie, von der Seite der Zeitlichkeit, aufnimmt, ist nicht mehr nur Augenblick, sondern in einem damit Ewigkeit, ist nicht mehr einzuordnen in ein Teil- und Meßbares, sondern geht im Einen auf. Und so ist es zugleich das Aufgehen der Seele in Gott, die Vollendung ihres Weges, welche, in gewissem Sinn der Lehre Bonaventuras entsprechend, nicht mehr mit einem zeitlichen Ende zusammenfällt. Auch Eckhart nennt diesen Zustand, oder dieses Geschehen, die Fülle der Zeit.»

tige *nû*, von dem die Rede war, begreift in sich also gleichzeitig den Moment der Schöpfung, den Zeitpunkt der Inkarnation und – als *creatio* und *incarnatio continua* – jedes *nû*, darin Gott je neu erschaffend, seinspendend und je neu gnadenhaft in der Sohnesgeburt sich schenkend dem Menschen zuwendet. Das ist dann das *nû*, das chronometrisch nicht aufrechenbar – ein solches *nû* als kleinste Zeiteinheit gibt es bei Eckhart ja auch – zum inneren Quellgrund von Zeit überhaupt wird, weil es «Fülle der Zeit» ist: *Nime ich aber nû, daz begrîfet in im alle zît. Daz nû, dâ got die werlt inne machete, daz ist als nâhe dirre zît als daz nû, dâ ich iezuo inne spriche, und der jûngeste tac ist als nâhe disem nû als der tac, der gester was* <sup>65</sup>. Das ist das *êwige nû* <sup>66</sup>, von dem Eckhart anderswo spricht. Mit diesem Thema aber sind wir bei unserem dritten Problem: Was versteht Eckhart unter Ewigkeit?

### III.

Ewigkeit ist «Fülle der Zeit» (Gal 4, 4) <sup>67</sup>. Eckhart erklärt diesen Ausdruck, was er nach seiner Meinung zu bedeuten hat, folgendermaßen, indem er daran ein negatives und positives Moment unterscheidet. Zunächst das negative: *Danne ist der tac vol, als des tages niemer enist.*

<sup>65</sup> DW 1, 143, 8 ff.; vgl. auch 144, Anm. 1.

<sup>66</sup> DW 1, 34, 2.

<sup>67</sup> Der Konnex zwischen Zeit und Ewigkeit ist bei Eckhart sehr eng: «Gott läßt die Zeit aus der ewigen Dauer, das heißt aus der Ewigkeit selbst oder dem Jetzt der Ewigkeit, unmittelbar herabsteigen, so daß Zeit und Ewigkeit dem gleichen, was sich gegenseitig berührt und ineinander übergeht. So fließt denn die Zeit immer aus der Ewigkeit, aus der ewigen Dauer, wie der heutige Tag aus dem gestrigen und die heutige Himmelsumdrehung ununterbrochen aus der gestrigen fließt. So wirkt ja auch Gott ohne Unterbrechung und Ruhepause – entsprechend dem Wort: 'mein Vater wirkt bis jetzt' (Joh 5, 16) – nämlich in einem einzigen und selben einfachen Akt, sowohl in der Ewigkeit als auch in der Zeit, so wirkt er zeitlos sowohl das Zeitliche wie das Ewige» (LW 3, 181, 15 ff., n. 216). In diesen und andern Ausführungen über das Verhältnis von Zeit (und in der Zeit gegebener Schöpfung) und Ewigkeit knüpft Eckhart an Boethius und Augustinus an. H. Hof, *Scintilla animae, Eine Studie zu einem Grundbegriff in Meister Eckharts Philosophie ...*, Lund 1952, S. 120–123, möchte das Verhältnis so sehen, daß «die Zeit nach Eckhart in Beziehung einer attributiven Analogie zur Ewigkeit steht» (S. 122): «die Zeit als solche, *tempus in quantum tempus*, d. h. die Zeit in ihrem Analogon, ist nichts anderes als die Ewigkeit, *terminus principalis* der Analogie» (a. a. O.). Zeit in ihrer äußersten Konsequenz – im *weselichen* oder *êwigen nû* genommen – ist dann schlechterdings «Fülle der Zeit». Weitere Literatur siehe bei G. HOPPE-SCHWEERS, wie Anm. 27, S. 110, Anm. 3; G. STEPHENSON, *Gottheit und Gott in der spekulativen Mystik Meister Eckharts*, Diss. Bonn 1954, S. 178–187. So hat denn

*Daz ist ein nôtwârheit: alliu zît muoz dâ abe sîn, dâ sich disiu geburt hebet, wan niht enist, daz dise geburt alsô sêre hinder als zît und créature. Daz ist ein gewissiu wârheit, daz zît got noch die sêle von natûre niht berüeren enmac. Möhte diu sêle von zît berüeret werden, si enwaere niht sêle, und möhte got von zît berüeret werden, er enwaere niht got. Waere aber, daz zît die sêle berüeren möhte, sô enmöhte got niemer in ir geborn werden, und si enmöhte niemer in gote geborn werden. Dâ got geborn sol werden in der sêle, dâ muoz alle zît abegefallen sîn, oder si muoz der zît entvallen sîn mit willen oder mit begerunge<sup>68</sup>. Wegfall der Zeit definiert sowohl Gott wie die gutwillige Seele, die willentlich und wunschgemäß sich der Zeit entschlägt. Dann – wenn dieser Freiraum geschaffen ist – ist die Geburt Gottes in der Seele möglich. Das verweist alles auf die Forderung der *abegescheidenheit*, die zentral die Trennung von Zeitlichem verlangt. Eckhart weiß aber noch einen andern *sin* von ‘vülleder zît’: *der die kunst haete und die maht, daz er die zît und allez, daz in der zît in sehs tûsent jâren ie geschach und daz noch geschehen sol biz an daz ende, her wider geziehen künde in ein gegenwertic nû, daz waere ‘vülleder zît’*. Daz ist daz nû der êwicheit, dâ diu sêle in gote alliu dinc niuwe und vrisch und gegenwertic bekennet und in der lust, als diu ich iezuo gegenwertic hân. Ich las niuwelîche in einem buoche ... daz got die werlt iezuo machet als an dem êrsten tage, dô er die werlt geschuof. Hie ist got rîche, und daz is gotes rîche. Diu sêle, in der got sol geborn werden, der muoz diu zît entvallen, und si muoz der zît entvallen und sol sich ûftragen und sol stân in einem inkaffene in disen rîchtuom gotes: dâ ist wîte âne wîte und breite âne breite; dâ bekennet diu sêle alliu dinc und bekennet sie dâ volkomen<sup>69</sup>.*

«das Sein der Dinge als solches sein Maß an der Ewigkeit, keineswegs an der Zeit. Denn der Geist, dessen Gegenstand das Seiende ist und der dies nach Avicenna zuerst von allem erfaßt, sieht vom Hier und Jetzt und folglich von der Zeit ab» (LW 1, 154, 3 ff., n. 9). Gottes Schöpfung ist daher gleichzeitig immer «im Anfang» und vollendet: «die Schöpfung und jedes Werk Gottes ist in eben dem Anfang der Schöpfung alsbald zugleich vollendet und zum Zielpunkt geführt» (LW 1, 160, 4 ff., n. 15). Vgl. dazu DW 1, 74, 6 ff.; 78, 3 ff.; 143, 8 ff.; 171, 6 ff.; 177, 9 ff.; 319, 1 ff.; Pf 105, 20 ff.; LW 3, 245, 8 ff. Zur Einordnung der eckhartschen «Fülle der Zeit» in die Tradition vgl. BEIERWALTES, Ἐξάφωνος, wie Anm. 57, S. 279. Der Ewigkeit Gottes im eckhartschen Verstand wäre eine eigene Studie zu widmen. Vgl. vorläufig LW 1, 160, 2 ff.; 162, 9 ff.; 164, 11 ff.; 299, 7 f.; 316, 1 ff.; LW 2, 496, 7–535, 8; 626, 1 ff. – 634, 5. J. MOURoux, wie Anm. 55, S. 321 ff., fordert dem Mystiker – nach dem Vorbild Johannes’ vom Kreuz – gleichzeitig eine «Verewigung» und eine «Verzeitlichung» ab!

<sup>68</sup> DW 2, 230, 5 ff.

<sup>69</sup> DW 2, 231, 7 ff.

Was wir schon feststellen konnten: der Verzicht auf Zeit in der Umschreibung der Ewigkeit <sup>70</sup> kann nicht ein Verzicht auf temporale Begriffe schlechthin bedeuten. Im Gegenteil: die Semantik von «Ewigkeit» ist letztlich nichts anderes als der Inbegriff von Zeit, von Gegenwart, aus der die Zeitekstasen überhaupt erst entspringen können <sup>71</sup>. Außerhalb der Zeit wird absolute Zeit erlangt, in der alles in Gleichzeitigkeit einander gleich und eins seiend gegenwärtig ist <sup>72</sup>.

Es ist naheliegend, daß Eckhart diesen Eintritt in das Nu der Sohnesgeburt im Seelengrund als einen Vorgang der «Wiederbringung der Zeit» darstellen kann <sup>73</sup>. Ewigkeit restituiert die Zeit in ihrem Wesen

<sup>70</sup> Vgl. LW 4, 81, 8 ff., n. 85; es wird «die Größe in der Einfachheit, die Vielheit im Einen verborgen: 'indem wir alles in dir dem Einen haben' (Tob 10, 5). Wer würde das Viele im Einen, wer die Ewigkeit und alle Zeit im einzigen Nun suchen» (LW 4, 84, 13 ff., n. 89; LW 4, 81 f., Anm. 6). Dazu die Predigt «Iustus in perpetuum vivet», DW 2, 251 ff. Die Definition des Boethius dessen, was Ewigkeit ist, zitiert Eckhart meines Wissens nicht (*aeternitas est interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio. De consolazione philosophiae V, 6*). Vgl. dazu Thomas von Aquin S. th. I, q. 10, a. 1. Zu Eckhart noch: H. S. DENIFLE, Meister Eckeharts lateinische Schriften und die Grundanschauung seiner Lehre, Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters 2 (1886), 450 f. Heinrich Seuse dagegen zitiert Boethius ausdrücklich: Deutsche Schriften, hrsg. von K. BIHLMEYER, Frankfurt a.M. 1961, 343, 23 ff. (dazu 171, 18 ff.). Vgl. neben den Anmerkungen BIHLMEYERS auch jene DENIFLES in: Deutsche Schriften des seligen Heinrich Seuse, München 1876, S. 254, Anm. 1; 540, Anm. 1. Zu Boethius' Ewigkeits- und Zeitauffassung vgl. L. OBERTELLO, Severino Boezio, Bd. I, Genova 1974, S. 673–699.

<sup>71</sup> Vgl. oben Anm. 67 die zitierten Stellen.

<sup>72</sup> Vgl. dazu HAAS, wie Anm. 16, S. 88 ff.

<sup>73</sup> Trotzdem läßt sich bei Eckhart nicht schlicht von einer zyklischen, was wohl letztlich heißen würde: mythischen, Zeitauffassung sprechen (vgl. STEPHENSON, wie Anm. 67, S. 184 f.). Überhaupt genügt die übliche religionsphilosophische Unterscheidung von profaner und heiliger Zeit zur Bestimmung von Eckharts Zeitauffassung nicht. Zur religionsphilosophischen Zeittypologie vgl. M. ELIADE, Die Religionen und das Heilige, Elemente der Religionsgeschichte, Salzburg 1954, S. 443 ff.; ders., Ewige Bilder und Sinnbilder, Vom unvergänglichen menschlichen Seelenraum, Olten 1958, S. 74 ff.; ders., Das Heilige und das Profane, Vom Wesen des Religiösen, Hamburg 1957, S. 40 ff.; ders., Kosmos und Geschichte, Der Mythos der ewigen Wiederkehr, Hamburg 1966, S. 80 ff. Meister Eckhart integriert die beiden im Mittelalter noch herrschenden Zeitauffassungen, die zyklische und lineare, in letzter dialektischer Schärfe ineinander: Dem Kreis der Zeit widersteht deren lineare Neuheit, der Linie widersteht deren je schon im Anfang gegebenes Ende! Zur mittelalterlichen Zeitauffassung vgl. A. J. GURJEWITSCH, Das Weltbild des mittelalterlichen Menschen, Dresden 1978, S. 98–187; M.-D. CHENU, Situation humaine, corporalité et temporalité, in: L'homme et son destin d'après les penseurs du moyen-âge, Louvain/Paris 1960, S. 23–49; ders., La théologie au XII<sup>e</sup> siècle, Paris 1957, S. 93 f.; A. MAIER, Scholastische Diskussionen über die Wesensbestimmung der Zeit, Scholastik 26 (1951) 520–556; zu Augustins Zeitauffassung, die fürs Mittelalter insgesamt und für Eckhart im besonderen entscheidend ist, vgl.

dann, wenn es gelingt, zum Beispiel den Willen in rechter Weise frei zu machen <sup>74</sup>, d. h. ihn von allem Geschöpflichem abzukehren: *swenne sich (der) wille kēret von im selber und von aller geschaffenheit einen ougenblick wider in sīnen ērsten ursprunc, dā stāt der wille in sīner rehten vrīen art und ist vrī, und in disem ougenblicke wirt alliu verlorne zīt widerbraht* <sup>75</sup>. Solche wiedergebrachte Schöpfungszeit ist nur in der Ewigkeit denkbar, die schlagartig in einem Nu – das gleichzeitig eine Abwendung von allen defizienten Modi zeitverhafteter Existenz beinhaltet – gnadenhaft erreicht wird. Es geht – wie immer in der eckhartschen Mystik – um die Rückkehr in den unvordenklichen Ideenschoß Gottes, in die Exemplarursache in Gott. Solche Rückkehr nennt er mit Augustinus eine «Morgenerkenntnis» <sup>76</sup> darin die Mücke <sup>77</sup>, die Fliege <sup>78</sup>, das Mistwürmchen <sup>79</sup> und der Grashalm <sup>80</sup> alle dieselbe Identität wie das menschliche Ich als Gott in Gott haben. Ältere Forschung hat diesen christlich allbekannten Exemplarismus oft naiverweise als Pantheismus mißdeutet. Eine solche Fehldeutung kann entstehen, wenn man den Unterschied zwischen Zeit und Ewigkeit in den Grundgedanken Eckharts nicht unterscheidet. «In einem transzendentalen Denken, das von der Struktur Gottes ausgeht, fallen die zeitlichen Unterschiede weg. Die Ereignisse der Offenbarung in der Zeit sind deshalb in der Ewigkeit eine Einheit, eine einzige Heilszuwendung Gottes. Manche monistischen Mißverständnisse wären auszuschließen, wenn dieser 'Ort' der Spekulation

GUISTON, wie Anm. 14; ST. GILSON, *Der Heilige Augustin*, Leipzig 1930, S. 332 ff.; H.-I. MARROU, *Das Janusantlitz der historischen Zeit bei Augustin*, in: C. ANDRESEN (Hrsg.), *Zum Augustin-Gespräch der Gegenwart*, Darmstadt 1962, S. 349–380; H. U. VON BALTHASAR, *Das Ganze im Fragment, Aspekte der Geschichtstheologie*, Einsiedeln 1963, S. 17 ff.; K. FLASCH, *Augustin, Einführung in sein Denken*, Stuttgart 1980, S. 269–286. Zu den Zeitvorstellungen des Spätmittelalters vgl. die wichtige Arbeit von H. HELBLING, wie Anm. 7.

<sup>74</sup> Vgl. GANDILLAC, wie Anm. 57, S. 42, Anm. 94.

<sup>75</sup> DW 1, 94, 10 ff. Vgl. GURJEWITSCH, wie Anm. 73, S. 174.

<sup>76</sup> DW 1, 116, 9 ff. Die Unterscheidung geht zurück auf Augustinus, *De Gen. ad litt.* IV, 23, 40; IV, 24, 41. Vgl. J. TH. ERNST, *Die Lehre der hochmittelalterlichen Theologen von der vollkommenen Erkenntnis Christi*, Freiburg i.Br. 1971, S. 13 f., 130 ff.; OTTO, wie Anm. 31, S. 70 f. Es wäre – selbst wenn der Mensch diese Morgenerkenntnis von Gott gnadenhaft geschenkt bekommt – natürlich nie die Rede davon, daß der Mensch dadurch die «innere Zeit des personalen Geistes», von der K. RAHNER (*Theologische Bemerkungen zum Zeitbegriff*, in: *Schriften IX*, S. 302–322) so intensiv spricht, verlöre; im Gegenteil, der menschliche Geist findet sich nach Eckhart in seiner vollen Freiheit erst in seiner Primärursache wieder! Vgl. dazu HAAS, wie Anm. 9, S. 33 f.

<sup>77</sup> DW 1, 70, 5 ff.

<sup>79</sup> DW 1, 198, 4 f.

<sup>78</sup> DW 1, 199, 5 f.

<sup>80</sup> DW 1, 384, 4 ff.

Eckharts gesehen würde. Eckhart betrachtet die einzelnen Ereignisse unter einem doppelten Aspekt: unter dem Aspekt der ewigen Einheit und unter dem Aspekt der geschichtlichen Projektion, in der diese Einheit sich zeitlich differenziert. So ist die Schöpfung sowohl zeitlich als auch ewig. Als Werk Gottes ist sie ewig, denn Gott kann nur Ewiges wirken, und in ihm gibt es keine Zeit, so daß Zeit erst konstituiert werden muß in eben diesem Akt der Schöpfung, der als Akt Gottes ewig ist. Als Ergebnis des Schöpfungsaktes ist die Schöpfung in der Zeit, und insofern ist die Schöpfung auch zeitlich begrenzt. Die Schöpfung kann aber keinen zeitlichen Anfang haben, da ihr keine Zeit vorausging; denn ginge ihr eine Zeit voraus, dann wäre Gott zeitlich bestimmt. Schöpfung ist also in ihrem Ursprung, d.h. in Gott, ewig ... Darum ist 'creatio' für Eckhart kein geschichtlicher Schöpfungsakt, sondern der dynamische Bezug, der immer zwischen Schöpfer und Schöpfung besteht, d.h. zeitlich ausgedrückt, 'creatio continua'. Ebenso verhält es sich mit der Inkarnation des göttlichen Logos. Als Gottes Akt, der Gott gleich ist, ist sie ewige Logosgeburt, als geschichtliches Ereignis ist sie raumzeitliche Fleischwerdung des Gottessohnes. Da es in der Ewigkeit keinen Zeitunterschied gibt, gibt es auch keinen Zeitunterschied zwischen Logosgeburt, Schöpfung und Inkarnation als der einen Heilsökonomie Gottes»<sup>81</sup>. Daß Eckhart meistens den Aspekt der Ewigkeit bevorzugt, liegt auf der Hand, da der Zeitaspekt ja nur seinschwache Momente der Schöpfung ins Licht rücken kann, während der Augenblick und das Nu ewigkeitlicher Zeitfülle gerade die volle Seinsfülle Gottes und die Totalität der Schöpfung, so wie sie von Gott von Ewigkeit her gedacht wird, in ihrer ewigen Aktualität hervortreten läßt. Hier wird das Seinsereignis *unmittelbar* zu jeder Zeiteinheit, genauso wie die Inkarnation – ihrer historischen Einschränkung enthoben – jeder Seele zur unmittelbaren Erfahrung als Sohnesgeburt wird, da sie ja in der gnadenhaften Dynamik des Heilshandelns Gottes immer schon vorgegeben und so zur Schenkung an den Menschen geplant ist. In der «Fülle der Zeit» werden also Schöpfungsereignis und Heilsereignis in der Inkarnation, *creatio* und *incarnatio*, auf die Ebene ewiger Gleichzeitigkeit und Unmittelbarkeit für den der irdischen Verfallszeit enthobenen Menschen erhoben.

Die Frage bleibt, wie denn nun nach Eckhart die irdische Zeit und die konkrete Existenz in ihrer Zeitlichkeit einzuschätzen ist. Die Konzep-

<sup>81</sup> MIETH, wie Anm. 12, S. 132f.

tion einer ewigkeitlichen, augenblickshaften, nuhaften «Fülle der Zeit» jenseits der fliehenden Zeit des Menschen hat natürlich ihren Rückschlag auf die irdische Existenz des Menschen. Und zwar in einem paradoxen Sinn. Man möchte denken, daß die für Eckhart gemäße und entscheidende Lebensform die des klausurierten, von aller Außenwelt abgeschiedenen Menschen ist. Das Gegenteil ist der Fall. In seiner Predigt über Maria und Martha (Lk 10, 38 ff.)<sup>82</sup> äußert er sich in einer geradezu provokanten Form über dieses Problem. Nachdem Maria in der Geschichte der Spiritualität seit Jahrhunderten das Modell jener Existenzweise abgegeben hatte, in der «das bessere Teil» erwählt worden war, nämlich das Leben der reinen Betrachtung und Kontemplation, wird nun bei Eckhart die ganze Sache umgestülpt: Nicht die beschauliche Maria, sondern die geschäftige Martha hat den richtigen Lebensstatus gefunden. Maria wird zwar nicht abgewertet, aber sie wird korrigiert, soweit sie in ihrer Beschauung ein Moment des geistlichen Genusses verwirklicht. Dieser Genuß ist ein Besitz, der preiszugeben ist. Die unerfahrene, noch nicht voll entwickelte Maria muß noch Lebenserfahrung bekommen, bis sie auch die genußvolle ekstatische Mystik drangibt. Wieweit sich in solcher Kritik ein Tadel an der damaligen Nonnenmystik verbirgt, ist dann zu ermesen, wenn man diese Stelle mit den Schilderungen der ekstatischen Aufschwünge der Nonnen beispielsweise aus dem Kloster Töb zusammenhält. Martha dagegen besitzt die volle, reife Lebenserfahrung. «Unter drei Aspekten wird ihre Lebenstüchtigkeit entworfen: dem Aspekt der Lebenserfahrung – ‘das Leben schenkt die edelste Erkenntnis’ –, des ‘vernunfterhellten Gewerbes’, das die Zeit überwindet, und der ‘Wesentlichkeit’ ihrer ‘Tugend’, d. h. der Entsprechung von Handeln und Sein. Fromme Zuwendung zu Gott als Besitz und Lebensversicherung wird gemessen am ‘Wirken in der Zeit’»<sup>83</sup>. Das Paradox ergibt sich, daß die *volkomenheit zîtlicher werke*<sup>84</sup> die Bedingung der Möglichkeit des Eintritts in die Fülle der Zeit wird. Der Mensch ist in der Welt der Geschöpfe beheimatet, die für ihn «Mittel» sind. Das kann zweierlei heißen: *Einez ist, âne daz ich in got niht komen enmac: daz ist werc und gewerbe in der zît, und daz enminnert niht êwige saelde ... Daz ander mittel daz ist: blôz sîn des selben. Wan dar umbe sîn wir gesetzet in*

<sup>82</sup> DW 3, 472 ff. Vgl. dazu MIETH, wie Anm. 12, und von dems., Christus, das Soziale im Menschen, Texterschließungen zu Meister Eckhart, Düsseldorf 1972, S. 75 ff.

<sup>83</sup> MIETH, Christus, wie Anm. 82, S. 79.

<sup>84</sup> DW 3, 484, 16.

die *zît*, daz wir von *zîtlichem vernünfftigen gewerbe gote naeher und glîcher* werden. Daz meinte ouch sant Paulus, dô er sprach: 'loeset die *zît*, die tage sint übel' <sup>85</sup>. 'Die *zît* loesen' ist, daz man *âne underlâz mit vernünffticheit ûfgâ in got, niht nâch bildelîcher underscheidenheit* (Unterschiedlichkeit bildlicher Vorstellungen), *mêr: mit vernünfftiger lebelîcher wârheit* <sup>86</sup>. «Bei den Dingen stehen» und nicht «in den Dingen», das ist gefordert. Diese Menschen, denen solches vergönnt ist, *stânt vil nâhe* (bei den Dingen) *und enhânt es niht minner, dan ob sie stüenden dort oben an dem umberinge der êwicheit* <sup>87</sup>. Der «Umkreis der Ewigkeit» ist allerdings noch nicht das Letzte. Er bedeutet noch Auf-dem-Wege-Sein, indem man in allen Kreaturen Gott sucht <sup>88</sup> oder in Gott hinein entrickt wird. Diese beiden Wege aber überschreitet Eckhart in einem dritten Weg, der kein Weg mehr ist, sondern ein Zuhause-Sein, ein *got sehen âne mittel in sînesheit* <sup>89</sup>. Solcher nu-haften Schau sind die lyrischen Worte adäquat, die Eckhart ihr widmet: *Nû lose wunder! Welch wunderlich stân ûze und innen, begrîfen und umbegrîfen werden, sehen und sîn diu gesiht, enthalten und enthalten werden: daz ist daz ende, dâ der geist blîbet mit ruowe in einicheit der lieben êwicheit* <sup>90</sup>. Einzig dieser letzte Aspekt – von Eckhart nicht *in statu viae*, sondern als eschatologische Schau gedacht – entzieht sich der Würde der Zeit, sofern der Mensch sie leben muß. Eckhart aber betont sehr ausdrücklich, daß *daz zîtlich werk als edel als dehein vüegen* (Sich-Gott-Verbinden) *in got* ist <sup>91</sup>. Hierin – konkret: an Eckharts Forderung nach ordentlichem, einsichtsvollem und besonnenem Wirken in der Zeit, nach «Gewerbe» – erhärtet sich das Paradox seiner Zeitauffassung am klarsten: Nur wer die Zeit auskauft <sup>92</sup>, im positiven und negativen Sinne, wird des Nus des Gottschauens gewürdigt. Deshalb ist Martha, die – lebenserfahren und tüchtig – im Gewerbe der Zeit sich umtut, jene, die vom «Umkreis der Ewigkeit» her lebt und den paradox unaufhörlichen, augenblickshaften Durchbruch in die zeitlose Gottheit am ehesten geschenkt erhalten darf.

<sup>85</sup> *redimentes tempus*, Eph 5, 16.

<sup>86</sup> DW 3, 485, 8 ff.

<sup>87</sup> DW 3, 485, 6 f.

<sup>88</sup> DW 3, 486, 11.

<sup>89</sup> DW 3, 487, 14.

<sup>90</sup> DW 3, 488, 4 ff.

<sup>91</sup> DW 3, 488, 8 f.

<sup>92</sup> Eckhart übersetzt das *redimere* von Eph 5, 16 mit *loesen*, mißt ihm also zunächst einen rein negativen Sinn (= 'Sich-Ablösen' von der Zeit) zu. Der positive Aspekt eines intensiven Zeit-Wahrnehmens, weil sich darin Ewigkeit repräsentiert und weil die Zeit aus Ewigkeit erfließt, darf hinzugedacht werden. Der Gedanke kann durch andere Texte Eckharts leicht gestützt werden.