

Eckharts "Aufhebung" der Zeit in der "Fülle der Zeit"

Autor(en): **Kern, Udo**

Objektyp: **Article**

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 (Jahr): **44 (1997)**

Heft 3

PDF erstellt am: **11.09.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-760830>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

UDO KERN

Eckharts «Aufhebung» der Zeit in der «Fülle der Zeit»

«At ubi venit plenitudo temporis (pleroma tou chronou), misit Deus Filium suum» schreibt der Apostel Paulus in seinem Galaterbrief (4,4). Neutestamentlich exegetisch gesehen, scheint die theologisch entscheidende und wesentliche Pointe dieses Satzes darin zu liegen, «daß mit dem Kommen Jesu das grundlegende Heilshandeln Gottes eintrat (Gal 4,4). Von daher wird die Christuszeit als «das Ende der Zeiten» (sc. eschaton ton chronon) verstanden (1 Petr 1,20).»¹ Der in Galater 4,4 verwendete Begriff *pleroma tou chronou*, Fülle der Zeit, ist nach Heinrich Schlier² «eindeutig dahin zu fassen, daß er den Augenblick meint, in dem der *chronos* voll wurde, die Zeit im Sinne des Zeitverlaufes zu ihrem vollen Maß, d. h. zu ihrem Ende kam.» Im Judentum wird von der «Fülle der Zeit» verhältnismäßig oft (zumeist in verbalen Ausdrücken) gesprochen.³ Franz Mussner sieht in seinem Galaterkommentar zwei entscheidende Aussagehorizonte hinsichtlich des *pleroma tou chronou*. Er sagt, daß einmal mit der «Fülle der Zeit» in Galater 4,4 «die Vollendung einer vorausgehenden Zeit, der Wartezeit, d. h. der Zeit der Verheißung und des Gesetzes, gemeint ist. Weil die Sendung des Sohnes zugleich aber die Erfüllung der Verheißungszeit ist, darum bedeutet hier *pleroma tou chronou* mehr als nur ein kalendermäßiges Zu-Ende-Kommen einer bestimmten Zeit; die Vollendung ist als Erfüllung der Zeit zugleich ihre heilsgeschichtliche Sinnggebung, ihr Vollmaß. Sie ist aber nicht das «natürliche» Ergebnis, die «natürliche» Reife eines bestimmten Zeitraumes (*chronos*) der Geschichte, sondern freie und unberechenbare Setzung Gottes, der allein das Geheimnis der Zeiten kennt. Mit der in der Sendung des Sohnes angekommenen «Fülle der Zeit» «wird nicht die Zeit als solche aufgehoben,

¹ DELLING, Gerhard, Artikel «Zeit», in: SCHMIDT, Werner H./DELLING, Gerhard, Wörterbuch zur Bibel, Berlin 1972, 681.

² SCHLIER, Heinrich, KEK VII, 137, zit. nach: COENEN, Lothar u.a. (Hgg.), Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament, Wuppertal/Zürich 1993, 1469.

³ Vgl. das von Gerhard DELLING in ThWNT VI, 297–304 vorgelegte Material.

sondern vielmehr das Heilshandeln Gottes unmittelbar in die Historie hineingestellt; im geschichtlichen Ereignis des irdischen Jesus ... vollzieht Gott seine eschatologische Tat (G. Delling, ThWNT VI, 303f.).»⁴

I. *Plenitudo temporis – nullum tempus*

In seiner deutschen Predigt Nr. 11 «*Impletum est tempus Elizabeth*» (Lk 1,57), die Meister Eckhart nach Joachim Theisen⁵ am 24. Juni 1326, also während seines Wirkens am Kölner Generalstudium des Ordens, gehalten hat, zitiert er Galater 4,4: «... *dô diu zît vol was, dô sante got sînen sun*»⁶. Diese neutestamentliche Bibelstelle⁷ zieht Eckhart heran, wenn er den Begriff «Fülle der Zeit» diskutiert.

Was versteht nun Meister Eckhart unter «Fülle der Zeit» (*vülledede der zît, plenitudo temporis*)? Er kontrastiert Fülle der Zeit mit dem Aufhören von Zeit. «Wann ist «Fülle der Zeit»? – Wenn es keine Zeit mehr gibt.»⁸ Fülle der Zeit scheint für Eckhart im Gegensatz zu stehen mit der den Menschen zuhandenen oder der vorhandenen Zeit. Eliminiert Eckhart diese Zeit, wenn er affirmativ von der Zeit reden will? Negation der Zeit und 77«*Plenitudo temporis est, ubi nullum tempus est.*»⁹ Eckhart beruft sich auf Augustin als Gewährsmann seiner diesbezüglichen Position. «Sankt Augustinus erklärt, was «Fülle der Zeit» sei: «Wo es nimmermehr Zeit gibt, da ist «Fülle der Zeit.»»¹⁰ Solange das *tempus creaturae* bestimmend ist,

⁴ MUSSNER, Franz, Der Galaterbrief, Leipzig 1974, 269.

⁵ THEISEN, Joachim, Predigt und Gottesdienst. Liturgische Strukturen in den Predigten Meister Eckharts, Frankfurt a.M./Bern 1990, 122; vgl. Meister Eckhart, Werke I, und II, hrsg. und komm. von Niklaus LARGIER, Frankfurt a.M. 1993 (im Folgenden zitiert: LARGIER I, bzw. LARGIER II), hier: LARGIER I, 864f.

⁶ MEISTER ECKHART, Die deutschen und lateinischen Werke, hrsg. im Auftrag der Deutschen Forschungsgemeinschaft, Stuttgart 1936ff. (im Folgenden zitiert: DW bzw. LW), hier: DW I, 179,12f. Die Titel der Schriften Meister Eckharts werden mit den in der Eckhartliteratur üblichen Abkürzungen angegeben (cf. LARGIER II, 919ff.)

⁷ Gal 4,4 wird von Eckhart zitiert in Pr. 4: *Omne datum optimum et omne donum perfectum desursum est*, DW I, 74,5; Pr. 11: *Impletum est*, DW I, 179,12sq.; Pr. 24: *Sant Paulus sprichet: «întuot iu», inniget iu «Kristum», DW I, 422,5; Pr. 38: In illo tempore missus est angelus Gabriel*, DW II, 230,4; In Ioh., LW III, 245,7f.

⁸ «Wenne ist vülledede der zît? Sô der zît niemê enist.» (Pr. 11: *Impletum est*, DW I, 177,9).

⁹ In Ioh., LW III, 245,8f.

¹⁰ «Sant Augustinus sprichet, waz dâ sî «vülledede der zît»: «dâ niemer zît enist, dâ ist «vülledede der zît»» (Pr. 38: *In illo tempore missus est angelus Gabriel*, DW II, 230,4sq.). Auf folgende Stelle bei Augustin ist hier hinzuweisen: *Enarrationes in Psalmos LXXII* n. 16; In Ioh. tr. 31 n. 5, und *De trinitate* IV c.20 n. 27 (LARGIER I, 999; cf. DW II, 230, Anm. 3).

solange die Seele nicht «*alle zît vürgangen hât*»¹¹, ist die *anima hominis* nicht von der Fülle der Zeit betroffen. Rezeption der *plenitudo temporis* verlangt Akzeption dieser temporalen Negation. Das *pleroma tou chronou* ist für Eckhart wie für die moderne neutestamentliche Exegese kein kreatürliches Konstrukt, kein Entwurf und Gebilde der *anima hominis*. Diese Negation bezüglich der eigenen Konstruktion der *plenitudo temporis* darf für Eckhart prinzipiell nicht relativiert, ja grundsätzlich nicht unterlaufen werden.

II. Zeit als Entwurf der Kreatur

«Nehme ich ein Stück Zeit, so ist das weder der heutige Tag noch der gestrige Tag.»¹² Stück-Zeit, partielle Zeit¹³, genügt universaler Rezeption nicht. Gerade wer dem heutigen Tag entsprechen möchte, kann ihm nicht qua Stück-Zeit genügen. Stück-Zeit ist die dem *esse secundum*, dem *esse hoc et hoc* eignende Zeit. Diese Zeit ist nicht in der Lage, Gestern, Heute und Morgen universal zu erfassen, mit diesen angemessen zu korrelieren. Es ist Zeit des *hic et hoc*. Hier gilt: «Zeit und Raum sind Stücke.»¹⁴ Niklaus Largier interpretiert Eckhart hier richtig: «Zeit und Ort sind die Konstitutionsmerkmale der Kreatur, die dadurch als Vielheit entfaltet und bestimmt ist.»¹⁵ Unsere Zeit ist Weltzeit und als solche an das *hic et nunc* gebunden. «Der Versuch, die Zeit ... zu begreifen und eine Definition der Zeit zu geben, fällt auf sich selbst und sein eigenes Artikuliertsein im *hic et nunc* des Artikulierens zurück.»¹⁶ Die Konstitution von Zeit durch den Menschen, d. h. qua Kreatur, als In-der-Welt-Seiendes, an das *hic et nunc* Gebundener, schafft ständig und überhaupt Weltzeit, Zeit in der Perspektive des *hic et nunc*. Der Kreatur ist es nicht möglich, einen Punkt, ein Datum zu finden, wo sie von der *hic et nunc*-Gebundenheit abstrahieren könnte. Irdische Zeit ist als Entwurf der Kreatur, als Gebilde der Mannigfaltigkeit, der Vielheit verhaftet, die konstitutiv für ihr (der Kreatur) In-

¹¹ Pr. 4: Omne datum optimum, DW I, 74,6.

¹² «Nime ich ein stücke von der zît, sô enist ez weder der tac hiute noch der tac gester.» (Pr. 9: Quasi stella matutina, DW I, 143,7f.; LARGIER I, 104).

¹³ «... ein teil der zît» (Pr. 69: Modicum et iam non videbitis me, DW III, 170,3).

¹⁴ «Zît und stat sint stücke.» (Pr. 68: Scitote, quia prope est regnum dei, DW III, 148,3).

¹⁵ LARGIER II, 664.

¹⁶ DUPRÉ, W., Artikel «Zeit». In: Handbuch philosophischer Grundbegriffe, hrsg. von KRINGS, H./Baumgartner, H.M./Wild, Ch., Studienausgabe, VI, München 1974, 1799–1817, hier: 1813.

der-Welt-Sein¹⁷, ihr *esse rerum* ist, nicht-substituierbar, ohne jegliche Stellvertretungspotentialität. Pluralität, Dualität, Zwei, nicht Eins, entwirft hier. Der Entwurf von der Vielheit, nicht von der Einheit her, gestaltet menschlich definierte Zeit. Es ist eben Stück-Zeit und nicht Eins-Zeit, duale Zeit, *tempus pluralitatis*, nicht *unum-tempus*.

III. Zeitlichkeit des *esse rerum*

Es fällt auf, daß bei der Thematisierung der Zeit Eckhart häufig die Formulierung «Zeit (zît) und Raum (stat)» verwendet¹⁸, und zwar in dieser Reihenfolge, so daß also zuerst die Zeit und dann erst der Raum genannt wird. (Auf das Verhältnis von Zeit und Raum bei Eckhart einzugehen, ist nicht Thema dieses Beitrages, obwohl es m. E. außerordentlich interessant und wohl auch ertragreich wäre.¹⁹) Dieses formale Indiz verweist auf sachlichen Zusammenhang. Zeit und Raum als Konstitutionsgrößen der Kreatur sind relational aufeinander verwiesen. Der menschlichen Kreatur, dem In-der-Welt-Sein des Menschen, ist die zeit-räumliche Verwiesenheit des Menschen wesentlich. Sie ist sekundärontologisches Erfordernis des *esse rerum* im Rahmen der Eckhartschen Ontologie des doppelten Seins, des *duplex esse*.²⁰ Dem *esse rerum*²¹ (auch *esse secundum*²², *esse*

¹⁷ «Die Zeit ist der Daseinsmodus des Mannigfaltigen, insofern dieses verstanden ist aus der Perspektive von Determination und Abgrenzung», der *alteratio*. (LARGIER, Niklaus, *Zeit, Zeitlichkeit, Ewigkeit. Ein Aufriß des Zeitproblems bei Dietrich von Freiberg und Meister Eckhart*, Bern, Frankfurt a.M./New York 1989, 119). Die Perspektive ist einseitig oder zumindest mißverständlich formuliert, besser muß es heißen: aus der Perspektive des *esse secundum*.

¹⁸ Cf. DW I, 74,7; 142,10; DW II, 165,2; 347,2; 397,1; 556,4.6.; 569,2; DW III, 37,8; 46,3; 147,6f.; 148,3.4.6; 151,1; 170,2; 317,1.

¹⁹ Zum Zeitverständnis Meister Eckharts vorgelegte Literatur ist in meiner Arbeit «Die Anthropologie des Meister Eckhart», Hamburg 1994, 143, Anm. 195 genannt. Hinzuweisen ist vor allem auf die schon zitierte Untersuchung Niklaus LARGIERS «Zeit, Zeitlichkeit, Ewigkeit. Ein Aufriß des Zeitproblems bei Dietrich von Freiberg und bei Meister Eckhart», (n. 17). Zu den Traditionen und zum historischen Kontext des Eckhartschen Zeitbegriffs cf. das Kapitel 3 «Das Problem der Zeit. Dietrich und Eckhart im Kontext» der genannten Arbeit von Largier (195–251) und die (*ibid.*, 195–198, Anm. 382) angegebene Literatur.

²⁰ Sehr schön kommt Eckharts Lehre vom *duplex esse* in dessen «*Expositio libri Genesis*» (= *In Gen. I*) zum Ausdruck: «*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*» (*In Gen. I, LW I, 238,2–7*). Cf. auch die *LW I, 238, Anm. 1*, und *LW I, 204, Anm. 4* genannten Stellen und KERN, *Die Anthropologie des Meister Eckhart* (n. 19), 13f.

hoc vel [et, aut] hoc²³, esse huius et huius²⁴, esse formale²⁵ u. a. genannt) kommt als ontologischem locus *formale* Proprietät in bezug auf das Sein der Dinge zu.²⁶ Das *esse rerum* ist das Sein, «was die Dinge (res) in ihrer ihnen eigentümlichen Form (in forma propria) haben», es ist als das *esse formale* das durch die eigene Form bestimmte Sein.²⁷ Es teilt also, präzise gesagt, nicht Sein überhaupt mit, «obwohl die Formen (formae) *esse hoc et hoc* geben (dent), (aber nur) insofern es *hoc aut hoc* ist, nicht aber insofern es *esse*» ist.²⁸ – Zeit und Raum beziehen sich auf das *esse rerum*, nicht auf das Sein gebende erste Sein, das *esse absolute* (*esse simpliciter*, *esse primum*, *esse virtuale*).²⁹ Zeit entspricht nach Eckhart dem *esse rerum*, dem «*esse rerum mutabilium*».³⁰

IV. Fundamentaldifferenz zwischen Zeit und *esse primum*

Die Differenz zwischen Zeit und *esse primum*, die für Meister Eckhart ontologisch evident ist, gründet in derjenigen zwischen zeitlicher Kreatur³¹ und Gott. Es gilt: «Zît und stat sint stücke, und got ist éin.»³² Gott ist nicht *esse hoc et hoc*, wie es die irdischen kreatürlichen Dinge in ihrer Mannigfaltigkeit sind.³³ Er ist Eins und kann darum nicht von den sekundärontologischen *notae* Zeit und Raum der kreatürlichen Mannigfaltigkeit ontologisch ausgesagt werden. Wer sich Gott epistemologisch mittels der sekundärontologischen *notae* Raum und Zeit nähern will, ist nicht nur auf

²¹ In Gen. I, LW I, 238,5.

²² Ebd., 240,2.

²³ Ebd., 178,12.

²⁴ Ebd., 167,1.

²⁵ Ebd., 238,6.

²⁶ Ebd.

²⁷ Ebd., 238,5f.

²⁸ Prol. op. prop., LW I, 178,12f.

²⁹ Cf. KERN, Die Anthropologie des Meister Eckhart (n. 19), 13–15.

³⁰ In Exod., LW II, 88,8. Cf. LARGIER, Zeit, Zeitlichkeit, Ewigkeit (n. 17), 107. Largiers (ibid., 81) «handliche Formel» ist in der Intention richtig, aber doch unpräzise (sie kann zumindest ontologisch Mißverständliches assoziieren lassen): «In der Zeit zerfällt das Sein. In diesem Zerfall lebt der Mensch in seinem zeitlichen Dasein; aus diesem Zerfall hat er sich hinüberzuretten in die Ewigkeit.»

³¹ «Das Dasein des Geschaffenen ist primär zu betrachten aus der ontologischen Differenz, die den Status des Kreaturhaften von Gott abhebt, dann aber auch aus der Differenz als Differenz, die dem Kreaturhaften in seiner spezifischen Verwirklichung eignet.» (LARGIER, Zeit, Zeitlichkeit, Ewigkeit [n. 17], 107).

³² Pr. 68: Scitote, quia prope est regnum dei, DW III, 148,3.

³³ «... got enist daz noch diz als disiu manicvaltigi dinc, wan got ist ein.» (Pr. 68: Scitote, quia prope est regnum dei, DW III, 148,4sq.).

dem Holzwege, sondern errichtet auch Hindernisse, Gott zu erkennen. «Nichts hindert die Seele so sehr an der Erkenntnis Gottes wie Zeit und Raum.³⁴ ... Soll die Seele Gott erkennen, so darf sie auf nichts in der Zeit sehen; denn solange die Seele der Zeit oder des Raumes oder irgendeiner Vorstellung (Bildes) dergleichen bewußt wird, kann sie Gott nicht erkennen.»³⁵ Raum und Zeit können die Wirklichkeit Gottes nicht – auch nicht propädeutisch oder tangential – erfassen. Der Himmel hat nicht Raum und Zeit, oder exakter und ontologisch präzise gesagt: Er ist nicht in Raum und Zeit.³⁶

V. *Aeternitas – esse divinum; tempus – esse rerum mutabilium*

Gott kommt nicht Zeit (tempus), sondern Ewigkeit (aeternitas) zu. Daher soll und kann auch Gott nach Eckhart nicht in der Zeit gesucht werden, das heißt christologisch fundiert: Zeichen dafür, daß «einer ganz mit Christus auferstanden ist», ist: «daß er Gott über der Zeit sucht. Der sucht Gott über der Zeit, der da sucht ohne Zeit.»³⁷ *Aeternitas* ist vom *esse divinum* und *tempus* vom *esse rerum mutabilium* auszusagen.³⁸ Diese differentielle Polarität von Zeit und Ewigkeit bei Meister Eckhart³⁹, die für ihn prinzipiell und generell ontologisch nicht nivelliert werden kann, darf aber nicht in undeutlicher universalistischer Globalisierung eingeführt werden. Sie gilt in der ihr adäquaten Präzision. Eckhart interpretiert in seiner «*Expositio libri Exodi*» die differentielle Polarität von Zeit und Ewigkeit in seiner Auslegung von Exodus 15,18: *Dominus regnavit in aeternum et ultra*:

³⁴ «Niht enist, daz die sêle sô sêre hinder in gotes bekantnisse als zît und stat.» (Pr. 68: Scitote, quia prope est regnum dei, DW III, 148,2sq.).

³⁵ «Sol diu sêle got bekennen, sô ensol si niergen ûf sehen in der zît; wan die wîle daz diu sêle bekennet zît oder stat oder des glîches einic bilde, sô enmac si got niemer bekennen.» (Pr. 68: Scitote, quia prope est regnum dei, DW III, 148,5–7).

³⁶ «Den himelen berüeret noch stat noch zît. Alliu lîplîchiu dinc enhânt dâ keine stat; und der schrift volgründen kan, der bekennet daz wol, daz der himel keine stat enhât. Er enist ouch niht in der zît; sin louf ist unglouplich snel.» (Pr. 68: Scitote, quia prope est regnum dei, DW III, 147,6. – 148,1).

³⁷ «Swer alzemâle ist ûferstanden mit Kristô, des ist ein zeichen, ob er got obe zît suchet. Der suochet got obe zît, der dâ suochet sunder zît.» (Pr. 35: Si consurrexeristis cum Christo, DW II, 179,1–3).

³⁸ In Exod., LW II, 88,7f.

³⁹ LARGIER, Zeit, Zeitlichkeit, Ewigkeit (n. 17), 87. Diese Polarität, die für Niklaus LARGIER (ibid, 87) eine «starke und scheinbar unüberwindliche» ist, bezieht sich – und das ist ergänzend zu N. Largier zu sagen – nicht nur auf das deutschsprachige, sondern auch auf das lateinische Werk Meister Eckharts.

« ... aeternitas et omnis duratio generaliter respicit ipsum esse rerum. Omnis autem res tamdiu durare dicitur, quamdiu suum esse manet. Hinc est quod secundum differentiam ipsius esse distinguntur modi durationum, puta aeternitas esse divinum, aevum esse rerum creatarum intransmutabilium, tempus autem esse rerum mutabilium. Tunc sic: duratio respicit per se et primo formaliter ipsum esse. Esse autem rerum creatarum non est ipsa earum essentia, sed est quid posterius quantum ad ordinem intelligendi. Igitur duratio dei, cuius esse est ipsa substantia, est aliquid prius aeternitate. Quod si prius, et posterius. Primum enim sive principium et finis semper coincidunt et sibi mutuo correspondent. Et hoc est quod hic dicitur: *dominus regnavit in aeternum et ultra*. Prima aeternitas in modo significandi se habet ad aeternum sicut <quo est> ad <quod quid est>. Sed <quo est> deo est proprium, <quod quid est> proprium creaturae»⁴⁰.

Hier wird nun einerseits die grundsätzliche Zuordnung von göttlichem Sein und *aeternitas* und andererseits die von *tempus* und *esse rerum mutabilium* herausgearbeitet, aber zugleich kommt es zu der für Eckhart nun ganz und gar nicht marginalen, sondern eher bedeutsamen Präzisierung. Neben *aeternitas* und *tempus* ist vom *aevum* die Rede. *Aevum* kommt dem Sein der erschaffenen unwandelbaren Wesen, dem *esse rerum creatarum intransmutabilium* zu. Mit letzterem sind die Engel gemeint. Von den Engeln kann Eckhart zwar sagen, daß sie «in der Zeit geschaffen sind»⁴¹, aber diese Zeit ist nicht *tempus*, irdisch kreatürliche Zeit, sondern eben *aevum*, id est Engelzeit. Wenn hier von den Engeln das In-der-Zeit-geschaffen-Sein ausgesagt wird, so besagt das also «nicht die Zeitlichkeit der körperlichen Kreatur, sondern die von der Ewigkeit Gottes und von der Zeitlichkeit der körperlichen Kreatur unterschiedene Engelzeit, das *aevum*.»⁴² *Aevum* «ist die den reinen Geistwesen, die die Engel⁴³ sind, eigene Form der Entfaltung in der Dauer, die den temporalen Aspekt des Seins desjenigen Geschaffenen ausdrückt, das unveränderlich ist»⁴⁴, eben *esse creatarum intransmutabilium*.

Nach Eckhart gibt es nun einen Oberbegriff, dem *aeternitas*, *aevum* und *tempus* je zuzuordnen sind. Das ist die *duratio*. Sie ist essentiell dadurch charakterisiert, daß sie auf das Sein blickt (*respicit ipsum esse*). Sie ist in dieser essentiellen Perspektive, sie kann nur ausgesagt werden, wo das Sein bleibend ist. *Duratio* eignet Gott. Er ist «*causa et auctor*»

⁴⁰ In Exod., LW II, 88,4–89,3.

⁴¹ Pr. 23: Jêsus hiez sîne jüngern ûfgân, DW I, 406,2f.

⁴² LARGIER II, 943.

⁴³ Zur Daseinsweise der Engel in Eckhartscher Sicht cf. LARGIER I, 714–717.

⁴⁴ LARGIER I, 943.

derselben.⁴⁵ *Duratio* ist eben *duratio dei*, denn Gott blickt ständig auf das Sein (= Definition von Dauer). Sein Sein ist seine *substantia* selbst. Der Oberbegriff *duratio*, dem *aeternitas*, *aevum* und *tempus* zuzuordnen sind, ist also ein substantiell theologischer und ontologischer. Von der *duratio* aus sind diese drei temporalen (hier übergreifend also auch in bezug auf das Nichtkreatürliche und kreatürliche Unwandelbare und nicht nur auf das zeitlich Wandelbare verwandt) Modi zu definieren. Sie erhalten ihre Qualität von der jeweiligen *duratio essendi*, die sie prägt. Sie sind von hier aus zu differenzieren. Sie sind *modi durationum*. Entscheidend ist die Dauer ihres *respectus essendi*. Aus dieser Perspektive, also hinsichtlich der Dauer des *respectus essendi*, ergibt sich ontologisch die temporale Hierarchie *aeternitas*, *aevum*, *tempus*. Entscheidend für diese Hierarchie ist der jeweilige ontologische Gehalt. *Aevum* und *tempus* sind als *status creaturae* primärontologisch gesehen «Kategorien der Differenz»⁴⁶, allerdings, wie oben ausgeführt, in je unterschiedlicher Dimensionalität. *Aeternitas* als klarer und vollkommener *respectus essendi* («aeternitas ... respicit ipsum esse rerum») darf in ihrer theologischen Exklusivität nicht auf ein *aeternum* eingegrenzt werden, denn es gilt: «Der Herr (dominus = deus) hat geherrscht in Ewigkeit (in aeternum) und darüber hinaus (et ultra).» *Aeternitas* als Entsprechung des *esse divinum* ist nicht hinreichend mit *aeternum* dimensioniert. Sie reicht darüber hinaus. Das in und auf sich begrenzte *aeternum* erweist sich in dieser Begrenzung als kreatürlich. Die, wie Eckhart sagt, *prima aeternitas* verhält sich zum *aeternum* «wie das <wodurch etwas ist (quo est)>», was *proprium dei* ist, «zu dem <was etwas ist> (quod quid est)», was *proprium creaturae* ist. Damit ist die grundsätzliche Klärung der Eckhartschen temporalen Ordnung in bezug auf *aeternitas*, *aevum* und *tempus* erreicht.

VI. Das «Warum» der Dinge in der Zeit

Eckhart verwendet bei seiner Interpretation der Zeit auch den sich dem «volkssprachlichen Erbe» verdankenden Begriff *warumbe*.⁴⁷ «Alle Dinge, die in der Zeit sind, die haben ein Warum.»⁴⁸ Aber «Gott wirkt ohne War-

⁴⁵ In Exod., LW II, 85,6f.

⁴⁶ LARGIER, *Zeit, Zeitlichkeit, Ewigkeit* (n. 17), 135.

⁴⁷ Erste nachweisbare Verwendung bei der 1268 gestorbenen Beatrijs von Nazareth. Cf. LARGIER I, 747f. Zur Bedeutung des Eckhartschen Warum cf. LARGIER I, 746–748.

⁴⁸ «Alliu dinc, diu in der zît sint, diu hânt ein warumbe.» (Pr. 26: Mulier, venit hora, DW II, 27,3sq.; LARGIER I, 296).

um und hat kein Warum.»⁴⁹ So charakteristisch es für die in der Zeit seienden Dinge ist, daß sie ein Warum haben, ebenso zeichnet es Gott und die Transzendentalien (Wahrheit, Gutheit etc.) und die Gerechtigkeit aus, daß sie kein Warum haben.⁵⁰ Das Warum hat seinen Ort in der kreatürlichen Zeit (*tempus*). Es ist wie die *eigenschaft* «etwas ..., was der Mensch selbst schafft. Insofern er sich nicht unmittelbar auf Gott zurückbezieht, sondern den Weg zu Gott als etwas durch irdisches Wirken Vermitteltes begreift, sieht er sich als Element der Naturordnung, nicht der Heilsordnung. Er versteht sein Heil dann als etwas durch sich selbst, durch sein eigenes Handeln Vermitteltes, und nicht als Unmittelbarkeit zur Fülle seines Ursprungs. Dadurch setzt er sich in die Welt, intendiert in seinem Handeln nichts als sich selbst und beraubt sich so der Freiheit, da er sich in die Ordnung des Vermittelnden, der Gültigkeit bestimmter Weisen der Verwirklichung einbindet und sein Dasein somit zeitlichen und räumlichen Bestimmungen und Repräsentationsformen unterwirft ...»⁵¹ Wer das Warum in seinem intentionalen Habensmodus zur essentiellen Orientierung gebraucht, begibt sich unter den Schirm produktiver Alienation. Der Mensch unter dem Warum vermittelt sich durch Mittelbarkeit, durch Instrumentalisierung qua Habensmodus. Fundamental strukturiert durch diesen, atmet er nicht unmittelbar Sein, Leben etc., sondern nur deren alienierende Mittelbarkeit. Er begegnet den Geschöpfen und sich selbst in der Zuhandenheit des Habensmodus. Das unbeschränkte, gleichsam universale Warum in seiner Ich-Mittelbarkeit ist auf «Vernutzung» von Gott und Welt aus. Das aber ist der Irrweg: «... suchst du Gott um deines eigenen Nutzens oder um deiner eigenen Seligkeit willen, so suchst du in Wahrheit Gott nicht»⁵², sondern Gott in der Zuhandenheit, in der Vernut-

⁴⁹ «... got wirket sunder warumbe und enkein warumbe hât.» (PFEIFFER, Franz, Hg., Meister Eckhart [= Deutsche Mystiker des 14. Jahrhunderts; Bd. II], 4. Aufl. Göttingen 1924, [Pf. zitiert], 146,20ff., zit. DW II, 27, Anm. 1).

⁵⁰ «Wer zu einem guten Menschen spräche: «Warum suchst du Gott?» – «Weil er Gott ist»; – «Warum suchst du die Wahrheit?» – «Weil sie die Wahrheit ist»; «Warum suchst du die Gerechtigkeit?» – «Weil sie die Gerechtigkeit ist»: um solche Menschen steht es recht. Alle Dinge, die in der Zeit sind, die haben ein Warum. Wer beispielsweise einen Menschen fragte: «Warum issest du?» – «Damit ich Kraft habe»; – «Warum schläfst du?» – «Zu demselben Zweck»; und so steht es mit allen Dingen, die in der Zeit sind. Wer aber einen guten Menschen fragte: «Warum liebst du Gott?» – «Ich weiß es nicht, – um Gottes willen»; – «Warum liebst du die Wahrheit?» – «Um der Wahrheit willen»; – «Warum liebst du die Gerechtigkeit?» – «Um der Gerechtigkeit willen»; – «Warum liebst du die Gutheit?» – «Um der Gutheit willen»; – «Warum lebst du?» – «Traun, ich weiß es nicht (triuwen, ich enweiz!). [Aber] ich lebe gerne!» (Pr. 26: Mulier, venit hora, DW II, 26,8 – 27,20).

⁵¹ LARGIER I, 747f.

⁵² «... suochest dû got umbe dînen eigenen nutz oder umbe dîne eigene saelicheit, in der wârheit, so ensuochest dû got niht.» (Pr. 26: Mulier, venit hora, DW II, 26,6f.).

zung des Ichs.⁵³ – Aber das ist nur der eine, der pejorative Aspekt des Warum bei Eckhart; es gibt jedoch auch den affirmativen. Dieser ergibt sich aus der sekundärontologischen Lozierung desselben. Diese für Eckhart legitime Verortung bedeutet keine Infragestellung der primärontologischen Negation, denn es gilt: «Alle Kreaturen sind ein reines Nichts. Ich sage nicht, daß sie geringwertig oder überhaupt etwas seien: sie sind ein reines Nichts. Was kein Sein hat, das ist nichts. Alle Kreaturen haben kein Sein, denn ihr Sein hängt an der Gegenwart Gottes.»⁵⁴ Unter Akzeptierung dieses primärontologischen Datums kommt dem Warum sekundärontologische Bedeutung im Bereich des *esse secundum* als *esse formale* zu. Das Warum bringt das In-der-Zeit-Sein der Kreaturen zum Ausdruck. Streng gesprochen gilt das, wie bereits gesagt, bezüglich des *formale*, nicht hinsichtlich des *esse* im Rahmen des *esse nunc et hinc*.⁵⁵ Es behaftet also die Kreatur auf dessen *nunc et hinc*. Ohne Zeit und Raum, auf die das Warum streng intendiert und orientiert, sind die geschöpflichen Dimensionen des konkreten «natürlichen» Vollzugs kreatürlichen Daseins (wie Essen, Schlafen, Krafthaben etc.⁵⁶) nicht kreatürlich erkenn- und erfahrbar. Darauf vermag das Warum zu orientieren, auf mehr nicht. Universales Warum wird der (begrenzten) Lozierung von Zeit und Raum nicht gerecht und führt qua Ideologisierung von Zeit und Raum zu verderbenbringenden Modalitäten des Menschen. Versuchter Ausstieg aus dem durch das Warum angemahnten und intentionierten definierten Partialhorizont von Raum und Zeit steht unter dem gleichen Verdikt.

VII. Seele als Ort zwischen Zeit und Ewigkeit

Soll die Zeit in ihrer Bedeutung für den Menschen tatsächlich fundamental in den Blick kommen, dann ist primär die Relation der Seele zur Zeit in Betracht zu ziehen. Ohne das Verhältnis von Seele und Zeit zu bedenken, kann letztere nicht bestimmt werden. Was aber hat die Seele mit der

⁵³ «Wizzest daz, swenne dû iht suochest des dînen, sô envindest dû got niemer, was dû got niht lûterlîchen suochest. Dû suochest etwaz mit gote und tuost rehte als dû von gote eine kerzen machtest, daz man etwaz dâ mite suoche; und sô man diu dinc vindet, diu man suochet, sô wirfet man die kerzen enwec. Alsô tuost dû: swaz dû mit gote suochest, daz enist niht, swaz ez joch sî, ez sî nutz oder lôn oder innerkeit oder swaz ez joch sî.» (Pr. 4: Omne datum optimum, DW I, 69,1–6).

⁵⁴ «Alle crêatûren sint ein lûter niht. Ich spriche niht, daz sie kleine sîn oder iht sîn: sie sint ein lûter niht. Swaz niht wesens enhât, daz enist niht. Alle crêaturên hânt keine wesen, wan ir wesen swebet an der gegenwerticheit gotes.» (Pr. 4: Omne datum optimum, DW I, 69,8–70,3).

⁵⁵ Cf. Prol. op. prop., LW I, 178,12f.

⁵⁶ Cf. Pr. 26: Mulier, venit hora, DW II, 27,3–6.

Zeit nach Eckhart zu tun? Diese Frage kann nur von der Seele, d. h. von dem aus, was die Seele ist, bedacht werden. Die Antwort ist für Eckhart eindeutig und klar: «Ein alter Meister⁵⁷ sagt, daß die Seele gemacht ist inmitten zwischen Einem und Zweien. Das Eine ist die Ewigkeit, die sich allzeit allein hält und einförmig ist. Die Zwei aber, das ist die Zeit, die sich wandelt und vermannigfaltigt» (Pr. 32: Consideravit semitas domus suae, DW II, 133,1–134,1). Da die Seele ihren Ort inmitten von Eins und Zwei, *unum* und *pluralitas*, hat, ist sie sowohl zeitlich als auch nicht-zeitlich. Die Seele als «Ort zwischen Zeit und Ewigkeit geschaffen»⁵⁸, ist einerseits der Ort, an dem der Mensch die Zeitlichkeit des geschöpflichen In-der-Welt-Seins erfährt und gestaltet; traditionell gesprochen geschieht das durch die niederen Seelenkräfte.⁵⁹ Andererseits ist die Seele der Ort, an dem der Mensch der Ewigkeit begegnen kann: «Die Seele *rüeret* mit den obersten Kräften die Ewigkeit, das ist Gott.»⁶⁰ «Der obersten Kraft nach begreift und empfindet sie (die Seele) ohne Zeit ewige Dinge.»⁶¹ In ihrer Zweiheit, in ihrer Raumzeitlichkeit hat die Seele einen begrenzten Horizont. Totalisiert die Seele ihre Zweiheit, ihre niederen Kräfte, dann können Gott und Sein nicht erkannt werden. In ihrer Zeitlichkeit gefangen, kann es nur zum Agnostizismus gegenüber Gott und Sein kommen. In Raum und Zeit kann die Seele nicht den einen Gott, dem die Einheit wesentlich ist, erkennen. «Darum, soll die Seele Gott erkennen, so muß sie ihn erkennen oberhalb von Zeit und Raum», oberhalb dieser Notae der Mannigfaltigkeit des Dies und Das, denn Gott ist Eins und nicht wie Raum und Zeit Zwei.⁶² Darin, daß der Mensch oberhalb von Zeit und Raum erkennen kann, zeigt sich sein Unterschied zur übrigen Kreatur. Diese ist in ihrem «Erkennen» an das *hinc et nunc* gebunden, während der Mensch in

⁵⁷ Eckhart denkt wahrscheinlich an Alcher von Clairvaux; cf. DW II, 133, Anm. 1.

⁵⁸ « ... diu sêle ist geschaffen als ûf ein ort zwischen zît und êwicheit.» (Pr. 23: Jêsus hiez sîne jüngern ûfgân, DW I, 405,1sq.).

⁵⁹ « ... mit den nidersten kreften rüeret si (die Seele) die zît.» (Pr. 32: Consideravit semitas domus suae, DW II, 134,3). «Mit den nidersten sinnen nâch der zît üebet si (die Seele) zîtlichiu dinc.» (Pr. 23: Jêsus hiez sîne jüngern ûfgân, DW I, 405,2).

⁶⁰ « ... diu sêle mit den obersten kreften rüeret die êwicheit, daz ist got.» (Pr. 32: Consideravit semitas domus suae, DW II, 134,2).

⁶¹ « ... nâch der obersten kraft begrîfet und enpfindet si âne zît êwigiû dinc.» (Pr. 23: Jêsus hiez sîne jüngern ûfgân, DW I, 405,3).

⁶² «Her umbe, sol diu sêle got bekennen, sô muoz si in bekennen obe zît und obe stat; wan got enist daz noch diz als disiu manicvaltigiû dinc, wan got ist ein. Sol diu sêle got bekennen, so ensol si niergen ûf sehen in der zît; wan die wîle daz diu sêle bekennet zît oder stat oder des glîches einic bilde, sô enmac si got niemer bekennen.» (Pr. 68: Scitote, quia prope est regnum dei, DW III, 148,3–7).

seiner Seele zum Erkennen⁶³ kommt «in einem wahren Licht, da weder Zeit noch Raum ist, ohne Hier und ohne Nun».⁶⁴ Das wahre Licht der erkennenden Seele kann Eckhart auch als deren natürliches Licht bezeichnen: «Aber die Seele tritt in ihrem natürlichen Lichte in ihrem Höchsten über Zeit und über Raum hinaus in die Gleichheit mit dem Licht des Engels und wirkt mit ihm erkennend (vernünftliche) in dem Himmel.»⁶⁵ Dieses natürliche Licht meint die oberste Kraft der Seele, die Vernünftigkeit der Seele. Insofern die Seele dieser entspricht und sich nicht festkrallt im Zeitlichen und Räumlichen der Mannigfaltigkeit des *hinc et nunc*, kommt es zum Erkennen. Das heißt, insofern der Mensch in seinem Erkennen auf das *formale* des *esse formale*, auf das *hic et hoc* des *esse rerum* bezieht, ist sein diesbezügliches Erkennen grundsätzlich und überhaupt raumzeitlich. Dieses *hic-et-hoc*-Erkennen ist also ein raumzeitlich begrenztes. Entspricht der Mensch der obersten Kraft der Seele, dann kommt es nicht zur Elimination oder Destruktion des *hic-et-hoc*-Erkennens mit seiner Raumzeitlichkeit, sondern zur Überschreitung desselben. Dieses Überschreiten geschieht in der Vernunft, «und zwar auf eine doppelte Weise: Einerseits in der Verwirklichung der Vernunft als Seelenvermögen, das die Dinge in ihrer Ursache, in ihrer Idee zu erfassen vermag und so ihr zeitloses Wesen erkennt; andererseits in der gnadenhaften Überformung der obersten Vernunft, also in der Gottesgeburt in der Seele, durch die die Seele in die Überzeitlichkeit Gottes eingeht und mit Gott alles besitzt und erkennt, wie es war.»⁶⁶

VIII. Konstitution der Zeit durch die Seele

Aber das Verhältnis Seele/Zeit ist noch enger zu fassen. Der Seele – die, wie gesagt, nicht zeitlich, sondern ein Ort zwischen Zeit und Ewigkeit ist – verdankt sich die Zeit. So sagt Eckhart in seiner ersten Pariser Quaestion (Utrum in deo sit idem esse et intelligere): « ... tempus suum esse habet

⁶³ Zum Erkenntnisbegriff Meister Eckharts cf. KERN, Udo, Erkennen als Erkennen Gottes. Epistemologische Aspekte der Intellekttheorie Meister Eckharts.» In: MM 22 (1994) 569–585; KERN, Die Anthropologie des Meister Eckhart (n. 19), 33–57 und die hier genannte Literatur.

⁶⁴ «Daz vihe bekennet in hie und in nû; aber der engel bekennet sunder hie und nû, und der mensche, der dâ ist ober ander crêatûre, der erkennet in einem wâren liehte, dâ noch zît noch stat enist âne hie und âne nû.» (Pr. 54b: Haec est vita aeterna, DW II, 568,21–569,2). Cf. auch Pr. 54a: Unser herre underhuop und huop von unden ûf sîniu ougen, DW II, 556,3–557,1.

⁶⁵ Pr. 54a: Unser herre underhuop und huop von unden ûf sîniu ougen, DW II, 556,5–557,1.

⁶⁶ LARGIER I, 943.

ab anima»⁶⁷. Die Zeit verdankt sich der Seele. Die Seele konstituiert die Zeit.⁶⁸ Sich auf Aristoteles und Augustin berufend⁶⁹ sagt Eckhart, daß Zeit (*tempus*) und Zahl (*numerus*) *formaliter* aufeinander zu beziehen sind und daß die Zeit als Zahl erstens Teile hat und zweitens nicht in den Dingen draußen ist: «*tempus ... numerus est formaliter et (ut) numerus partes habet nec est extra in rebus.*»⁷⁰ Indem die Zahl *partes* hat, korreliert sie mit dem oben angesprochenen Stückcharakter der Zeit.⁷¹ Wenn aber die Zeit *formaliter* als Zahl ist⁷², wo konstituiert sich denn das Sein der Zeit als Zahl? Es konstituiert sich nicht in den Dingen draußen, obwohl es auch diese betrifft. Im Sein selbst und damit in Gott hat die Zeit als Zahl auch nicht ihr Sein, denn in Gott gibt es keine Zahl: «Die Zeit (*tempus*) hat ... deshalb kein Sein (*non est*), weil Gott in derselben nicht ist (*non est*); ... Gott ist deshalb nicht in der Zeit (*deus non est in tempore*), weil die Zeit nicht Sein hat (*tempus non est*). Die Begründung ... ist, weil die Zeit Zahl ist (*tempus numerus est*). Zahl und alles Zahlenmäßige als solches ist nicht in Gott, und Gott ist nicht in ihm (*numerus enim et omne numerosum ut sic non est in deo nec deus in illo*). Sondern die Zahl selbst ist nicht (*nec ipse numerus est*) und hat deshalb kein Sein, weil sie (die Zahl) nicht in Gott ist (*non est in deo*) und Gott nicht in ihr ist (*nec deus in illo*). Ferner umgekehrt: Gott ist nicht in jener (der Zahl), weil die Zahl selbst (*ipse numerus*) kein Seiendes ist (*non est ens*).»⁷³ Eckhart vertieft seine Argumentation mit einer Aussage, die uns im 10. Buch der Aristotelischen Metaphysik begegnet: «*arithmos, ho kai anti-keitai to heni*»⁷⁴. Auch Eckhart sagt, daß Zahl und Eins opponieren, Gegensätze sind: «*numerus et unum opponuntur*»⁷⁵. Folglich hat die Zahl kein Sein, wenn sie im Gegensatz zum Eins (*unum*) steht, denn das Sein hat seinen (nicht-substituierbaren) «Sitz» im Einen, wie Eckhart unter Berufung auf das dritte Buch von Boethius' «*De consolatione philoso-*

⁶⁷ Qu. Par., LW V, 41,1.

⁶⁸ LARGIER (Zeit, Zeitlichkeit, Ewigkeit [n. 14], 149–174) hat wichtiges Eckhart-sches Material zu dieser Problematik vorgelegt und interpretiert. Allerdings ist meine Interpretation nicht deckungsgleich mit seiner. Ich konzentriere und beschränke mich im Folgenden hinsichtlich der Konstituierung der Zeit durch die Seele vor allem auf die Argumentation Eckharts in dessen «*Expositio libri Sapientiae*» (Cap. 19 v. 20).

⁶⁹ Cf. LW II, 629, Anm. 3–5.

⁷⁰ In Sap., LW II, 629,1f.

⁷¹ Cf. oben unter II.

⁷² *Tempus numerabilis est*; cf. In Sap., LW II, 629,10.

⁷³ In Sap., LW II, 630,6–11.

⁷⁴ Aristoteles, Met. X, 1056b 19sq. Cf. LW II, 631, Anm. 1.

⁷⁵ In Sap., LW II, 631,1.

phiae»⁷⁶ darlegt: «unum autem et ens convertuntur, et sedes ipsius esse in uno est»⁷⁷, ut probat Boethius.»⁷⁸ Als *privatio* und *oppositio* des Einen hat die Zahl gemäß ihrer Natur kein Sein.⁷⁹ Wo aber ist die Zahl und damit die Zeit dann zu verorten? Im eigentlichen und formalen Sinn seiend, ist sie für Eckhart nur in der Seele.⁸⁰ Hier ist aber zu beachten: Formaliter, nicht materialiter ist der Numerus (und damit die Zeit) abhängig von der Seele. *Ens in anima* ist die Zeit als *numerabile* prinzipiell und ausschließlich formaliter.⁸¹ Außerhalb der Seele ist die Zahl und damit die Zeit nicht, aber inwiefern ist die nicht aus sich selbst seiende Zahl nun, wie Eckhart meint, in der Seele, und warum kann man von ihrem «Ist» nur qua und in deren Konstitution durch die Seele sprechen? Inwiefern wird Zahl/Zeit in der Seele ermöglicht? Das liegt nach Eckhart an dem hier nur der Seele speziellem *accipere*. Die Eigentümlichkeit des *accipere* der Seele, die hier trägt, besteht darin, das Mannigfaltige, das Viele zugleich als Eins aufzufassen: «*proprium et formale est animae solius accipere multa simul et ut unum et multa copulare ut unum in uno.*»⁸² Indem es also der *anima* gegeben ist, einerseits das Viele (*multa*) und damit die Zahl/Zeit zu empfangen (*accipere*) und andererseits, das Viele als Eins (*ut unum*) und in Einem (*in uno*) zusammenzufügen (*copulare*), konstituiert die Seele die Zahl, und damit auch die Zeit (*tempus numerus est*). So ist für Eckhart die Zeit naturaliter in der Seele (*in anima*) und von der Seele (*ab anima*). Die Seele hat die Zeit *naturaliter* hervorgebracht. Da die Zeit von der Seele hervorgebracht wird, hat sie auch in dieser ihr Sein.⁸³ Also: Die Zeit, die nicht identifiziert werden kann mit der Seele – die zwischen Zeit und Ewigkeit ihren Ort hat –, ist nur von der Seele her, und zwar wegen der der Seele eignenden Proprietät, das Viele zu empfangen und es in Einem zusammenzufügen. Dadurch wird das nicht-seiende Viele zum

⁷⁶ CSEL 67, 73,23–74,3; cf. LW II, 631, Anm. 3.

⁷⁷ Cf. auch In Sap., LW II, 631,14–632,1: «Unum autem et ens idem, in uno semper sedet esse.»

⁷⁸ In Sap., LW II, 631,2.

⁷⁹ «... numerus autem per se, secundum se et ex sui natura non est, cum sit privatio et oppositio unius, quod cum ente convertitur.» (In Sap., LW II, 631,9f.).

⁸⁰ Es gilt, «quod tempus et numerus in anima est, et in ipsa tantum proprie et formaliter.» (In Sap., LW II, 631,11f.).

⁸¹ Eckhart «stellt den numerus nirgends als etwas vor, das auch materialiter nur ab anima wäre, wie dies Dietrich (von Freiberg) tut, sondern spricht – wie Thomas – davon, daß die Zahl als gezählte Zahl, also formaliter von der Seele abhängig sei und insofern nur verstanden werden könne als ens in anima (Thomas von Aquin, In phys. IV lect. XXIII n. 629, ed. Maggìolo 309sq.)» (LARGIER, Zeit, Zeitlichkeit, Ewigkeit [n. 17], 160).

⁸² In Sap., LW II, 631,12–14.

⁸³ «Tempus igitur, utpote numerus, naturaliter in anima est et ab anima est; a quo enim quodlibet est, in illo et est.» (In Sap., LW II, 632,1sq.).

Seienden in der Seele. In Eckharts Worten heißt das: «Wie also das in sich Viele (*multa in se*) eins ist in der Seele (*in anima sunt unum*), so ist Nichtseiendes von der Seele (*non entia ab anima*)» empfangen und hervorgebracht «und ist in der Seele Seiendes (*in anima sunt entia*), ist im Sein (*in esse*), und Sein ist in ihm (*esse est in ipsis*), es selbst ist in Gott (*ipsa in deo*), und Gott ist in ihm (*deus in ipsis*).»⁸⁴ So ist in der Seele die Zeit seiend. Es gibt also nach Eckhart keine seelen-lose Zeit.

IX. *Der Himmel als causa temporis*

Aber die Konstitution der Zeit durch die Seele genügt Eckhart nicht hinsichtlich seiner Zeitinterpretation. Zwar kann die Zeit ohne *tempus ab anima* nicht adäquat interpretiert werden, doch dieses allein reicht nicht aus. Eckhart sieht nämlich die *causa temporis* nicht in der *ab-anima*-Dependenz der Zeit, sondern Grund der Zeit ist für Eckhart der Lauf des Himmels. «Der Himmel ist über der Zeit (*obe zît*) und ist Ursache (ein sache der *zît*) der Zeit.»⁸⁵ Inwiefern kann aber der überzeitliche Himmel, der alle Zeit ausschließt, *causa temporis* sein? Die prinzipielle fundamentale Differenz zwischen Himmel und Zeit darf hier nicht außer acht gelassen werden. Der Himmel «*non est in tempore*»⁸⁶. Auch der *motus caeli* ist nicht zeitlich: «... sein Lauf ist außerhalb der Zeit»⁸⁷. Das, was der Himmel ist – Eckhart sagt: der Himmel in seiner Natur –, ist Zeit-los. «In seiner Natur vermag er (der Himmel) nicht die Zeit zu verursachen»⁸⁸, denn er ist nicht zeitlich. Der Grund der Zeit ist nicht verursacht durch die Natur des Himmels. Er verdankt sich auch nicht einer zeitlichen Struktur der himmlischen Bewegung. Trotzdem ist die *causa temporis* himmlisch verursacht. Die zeitlose Bewegung des Himmels ist der Grund der Zeit. «... von seinem (des Himmels) Laufe kommt die Zeit»⁸⁹, ja präzise muß es heißen: «*in*» seinem (zeitlosen) Laufe ist der Himmel «Ursache der Zeit»⁹⁰. Aber es muß sogleich hinzugefügt werden, daß das *im abevallen* geschieht:

⁸⁴ In Sap., LW II, 632,5sq.

⁸⁵ Pr. 35: Si consurrexistis cum Christo, DW II, 181,7–182,1. Cf. die LW II, 182, Anm. 1 aufgeführten weiteren Stellenangaben bei Eckhart, Augustin, Thomas.

⁸⁶ Sermo XLVIII,2: Multi ambulat, LW IV, 419,13–420,1.

⁸⁷ «... *sîn louf ist sunder zît.*» (Pr. 68: Scitote, quia prope est regnum dei, DW III, 148,1).

⁸⁸ «In *sîner natûre enmac er nicht sachen die zît*» (Pr. 35: Si consurrexistis cum Christo, DW II, 182,2sq.).

⁸⁹ «... von *sînem loufe kumet diu zît.*» (Pr. 68: Scitote, quia prope est regnum dei, DW III, 148,1sq.).

⁹⁰ «... in *sînem loufe ist er (der Himmel) sache der zît – und ist er sunder zît.*» (Pr. 35: Si consurrexistis cum Christo, DW II, 182,3).

«Ein Meister sagt: Des Himmels Lauf ist ewig; wohl ist es wahr, daß die Zeit von ihm herkommt, das geschieht (aber) im Abfallen. In seinem Laufe (selbst) ist er ewig; er weiß (sc. in diesem Laufe selbst) nichts von der Zeit.»⁹¹ Nicht von Natur aus kommt dem Lauf, der Bewegung des Himmels, Zeit zu: nicht wesensmäßig (die Zeit ist nicht himmlisch), sondern nur *im abevallen* von diesem als *causa temporis*, als Ursache der Bewegung. Eckhart illustriert das mit folgendem Vergleich: Das *abevallen* der Zeit von Gott ist wie der *abeval* der Farbe von meiner Natur.⁹² Das *im abevallen* in bezug auf die Zeit korreliert mit der primärontologischen Nichtigkeit der Zeit angesichts des für die Zeit entscheidenden Datums, daß die Bewegung des Himmels Ursache der Zeit ist.

X. Das «*nunc aeternitatis*» und die Zeit

Das Sein der Dinge (*esse rerum, esse hic et nunc*) hat hinsichtlich des Seins sein Maß (*mensura*) nicht in der Zeit. Wohl aber ist die Zeit *mensura* des *hic et nunc* des *esse rerum*. Die *mensura* hinsichtlich des Seins ist nicht das *tempus*, sondern die *aeternitas*.⁹³ Folglich abstrahiert auch der *intellectus*, der das Seiende in seinem Sein erkennt, dessen *obiectum* das *ens* ist, vom *hic et nunc* und damit von der Zeit.⁹⁴ Der Ewigkeit eignet nun, «daß Sein und Jungsein in ihr eins sind; denn Ewigkeit wäre nicht ewig, wenn sie neu werden könnte und es nicht beständig (alle wegen) wäre.»⁹⁵ Von Gottes Wirken gilt, daß es stets und immer neu ist. «*Omnis ... actio dei nova est.*»⁹⁶ «Gott, und er allein (*deus et ipse solus*)

⁹¹ «Ein meister sprichet: des himels louf ist êwic; ez ist wol wâr, da kumet zît von, daz tout ez im abevallen. In sînem loufe ist er êwic; er enweiz von zît niht.» (Pr. 8: In occisione gladii, DW I, 135,13–15).

⁹² «Mîn varwe enist mîn natûre niht, mêr: ez ist ein abeval mîner natûre.» (Pr. 35: Si consurrexistis cum Christo, DW I, 182,4). «Eckhart sagt ..., daß der Himmel in seinem Wesen zeitlos sei, daß er aber in seinem Umlauf, durch den er Ursache aller anderen Bewegung ist, die Zeit verursache. So ist denn die Zeit etwas, das dem Himmel – wie die Farbe einer unabhängig davon in ihrem Wesen bestimmten Sache – nicht wesensmäßig zukommt, sondern nur, insofern er Ursache der Bewegung ist.» (LARGIER I, 986).

⁹³ «... esse rerum omnium, in quantum esse, mensuratur aeternitate, nequaquam tempore.» (Prol. gen., LW I, 154,3sq.).

⁹⁴ «Intellectus enim, cuius obiectum est ens (sc. auch Thomas [S.theol. I, q. 5 a.2; zit. LW I, 154, Anm. 2] sagt: «... ens est proprium obiectum intellectus.») et in quo secundum Avicennam (cf. LW I, 154, Anm. 3) ens cadit primo omnium, ab hic et nunc abstrahit et per consequens a tempore.» (Prol. gen., LW I, 154, 4–6).

⁹⁵ «Der ewikeit eigenschaft ist, Das wesen vnd ivgent in ir eins ist; wan ewikeit nit ewig enwere, obe si nwwe werden mochte vnd nit alle wegen were.» (Pr. 83: Renouamini spiritu, DW III, 439,3–5).

⁹⁶ Serm. XV,2: In novitate vitae ambulemus, LW IV, 147,12.

«macht in sich bleibend (in se permanens) alles neu (innovat omnia)» (Weish. 7,27).»⁹⁷ Während also die Ewigkeit als *aeternitas dei* immer neu ist und Gott alles neu macht (Offb 21,5)⁹⁸, macht die Zeit alles alt.⁹⁹ «Zît gibet zwei dinc: alter und abenemen.»¹⁰⁰ Der Kreatur ist es notwendig, sowohl mit der Zeit als auch mit der Ewigkeit zu korrelieren. Eskapismus aus der ersteren heißt Ausstieg aus dem Werden, Flucht vor der zweiten ist Ausstieg aus dem Sein. «Insofern sie *ist*, bezieht sich die Kreatur nicht auf die Zeit, sondern auf die Ewigkeit. Zeitlich ist sie nur, insofern sie *wird* und *vergeht*.»¹⁰¹ *Esse* und *fieri* sind auf ihre je eigentümliche Weise für die Kreatur unbedingt erforderlich. Ewigkeit und Zeit sind ohne Verlust des Kreaturseins für sie nicht-substituierbar. *Fieri* und *esse*, *tempus* und *aeternitas* sind nicht isoliert zu betrachten. Eine Perspektive ermöglicht die rechte Zuordnung unter Wahrung der nicht zu eliminierenden Differenz. Das ist «das Nun der Ewigkeit (daz nû der êwicheit)», aus dem die «Fülle der Zeit (vüllede der zît)» definiert ist. Das Nun der Ewigkeit besitzt «die Kunst und Macht», alles, was war, ist und sein wird, heranzuziehen «in ein gegenwärtiges Nun» und ist damit Fülle der Zeit.¹⁰² So kommt es zu einer Integration der (partiellen) Zeit durch das Nun der Ewigkeit. Nicht ein *kairos* der Zeit vermag das¹⁰³, sondern das *nunc aeternitatis*. «Nehme ich aber das Nun, so begreift das alle Zeit in sich. Das Nun, in dem Gott die Welt erschuf (inne machete), ist dieser Zeit so nahe wie das Nun, in dem ich jetzt spreche, und der jüngste Tag ist diesem Nun so nahe wie der Tag, der gestern war.»¹⁰⁴ Im *nunc aeternitatis* ist die Zeit in all ihrer Differenziertheit eingeschlossen. So heißt es in Eckharts «Expositio libri Exodi»: «... omne tempus et eius differentia includitur aequaliter in nunc aeternitatis, non minus praeteritum et futurum quam praesens.»¹⁰⁵ Gleichmäßig (aequaliter) sind die Un-

⁹⁷ Serm. XV,2, LW IV, 148,8f.

⁹⁸ Serm. XV,2: In novitate vitae ambulemus, LW IV, 148,9.

⁹⁹ Eckhart (Serm. XV,2: In novitate vitae ambulemus, LW IV, 147,9sq.) zitiert Aristoteles (Phys. IV t. 117 [D c. 12 221 a 31]): «tempus autem facit vetus.»

¹⁰⁰ LW IV, 147, Anm. 6.

¹⁰¹ LARGIER I, 1000sq.

¹⁰² «Ein ander sin von <vüllede der zît>: der die kunst haete und die maht, daz er die zît und allez, daz in der zît ... ie geschach und daz noch geschehen sol biz an daz ende, her wider geziehen künde in ein gegenwertic nû, das waere <vüllede der zît>. Daz ist daz nû der êwicheit.» (Pr. 38: In illo tempore missus est angelus Gabriel, DW II, 231,7–10).

¹⁰³ «Nehme ich ein Stück Zeit (stücke von der zît), so ist das weder der heutige Tag noch der gestrige.» (Pr. 9: Quasi stella matutina, DW I, 143,7f.).

¹⁰⁴ Pr. 9: Quasi stella matutina, DW I, 143,8–144,3.

¹⁰⁵ LW II, 146,10–12.

terschiede der Zeit – Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft – eingeschlossen vom *nunc aeternitatis*. Dieses *nunc aeternitatis* steht für die *praesentialitas dei*. Die Gegenwärtigkeit, die Präsenz Gottes ist dadurch charakterisiert, daß Gottes *aeternitas* immer ganz gegenwärtig ist, so daß auch *tota duratio*, Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft imgleichen der *aeternitas dei* gegenwärtig sind.¹⁰⁶ Zu beachten ist hier aber, daß obwohl Gott *aeternus* ist, Gott nicht mit dem Ewigen identifiziert werden kann, denn – so konstruiert Eckhart (mit Berufung auf Anselm) –, auch wenn das *aeternum* nicht wäre, so wäre doch Gott; hinzu kommt, daß unser Denken dessen, was ewig heißt, dieses auch ohne Sein denken könnte. Gott ist insofern jenseits des Ewigen (*ultra aeternum*), als er dessen Ursache ist.¹⁰⁷ Das *nunc aeternitatis* definiert *aeternitas* authentisch nur qua theologischer Ursächlichkeit. Wenn in der Sicht Meister Eckharts von Zeit und Ewigkeit die Rede ist, dann gibt es nur ein entscheidendes Fundamentaldatum, diese legitim zu bestimmen, nämlich die *praesentialitas dei* (genitivus subjectivus). Für Meister Eckhart ist Gott

« ... als absolute Präsenz zu denken, die *praeteritum*, *praesens* und *futurum* umfaßt, insofern diese in der Natur als real differente, in Gott ohne ihre temporale Entfaltung gedacht werden müssen. Sie sind ja (sc. so auch Dietrich von Freiberg) ... in Gott nicht ausgeschlossen, sondern unter der Perspektive der Einheit aufgenommen. Diese Perspektive der Einheit selbst ist die *actualitas*, die das Differente in seiner Differenz nicht aus dem physikalischen Kosmos der Begrenzung heraus begreift, sondern aus der Präsenz des Einen im Differenten, insofern das Eine jedem Einzelnen immanent ist als dessen Grund – nicht im Sinne natürlicher Kausalität, ... sondern als Voraussetzung, durch die das Differente einzig in der zugrundeliegenden atemporalen Gegenwart begreiflich zu machen ist hinsichtlich der ihm eignenden Freiheit der Verwirklichung.»¹⁰⁸

Aus der Perspektive der *praesentialitas* des Einen ergibt sich Eckharts Zuordnung des einander prinzipiell Differenten, von Zeit und Ewigkeit. «Gott verordnet (*iubet*), daß die Zeit (*tempus*) *immediate* aus dem *aevum* selbst, das ist die *aeternitas* selbst oder das *nunc aeternitatis*, herabsteigt

¹⁰⁶ «Deo enim praesens est tota simul sua aeternitas, sic praesens praeteritum sicut praesens sibimet, similiter praesens futurum sicut ipsum praesens sibimet. Tota duratio, praeteritum, praesens et futurum, ipsi deo praesens est.» (In Exod., LW II, 84,3–5).

¹⁰⁷ « ... deus est ultra quodlibet aeternum causalitate. Nam si aeternum quodlibet non esset, non minus deus esset. Si vero deus non esset, illa non essent nec esse possent. ... illa, quae dicuntur esse aeterna apud nos, possunt cogitari non esse aut praeter id quod sint aeterna. Deus autem non potest cogitari non esse nec potest cogitari praeter esse. ... deus est simpliciter infinitus et per consequens aeternus.» (In Exod., LW II, 83,8–13).

¹⁰⁸ LARGIER, Zeit, Zeitlichkeit, Ewigkeit (n. 17), 184.

(descendere), damit *tempus* und *aeternitas* gleichsam (quasi)¹⁰⁹ wie etwas seien, das gegenseitig (mutuo) verbunden (continua) und benachbart (contigua) ist. So fließt¹¹⁰ die Zeit (*tempus*) immer *ab aeterno*, *ab aevo*, wie der heutige Tag (*dies hodierna*) aus dem gestrigen (*haesterna*) ... kontinuierlich fließt (*fluit continue*).» So wirkt (operator) auch Gott, der – wie immer wieder betont – selbst nicht zeitlich ist (*deus ipse intemporaliter*), «mit einer einzigen (*unica*) und derselben einfachen (*simplex*) operatio sowohl in der Ewigkeit (in *aeternitate*) als auch in der Zeit (in *tempore*) sowohl die *temporalia* als auch die *aeterna*.»¹¹¹

XI. Die christologische Fülle der Zeit

Wo das *nunc aeternitatis*, also die *praesentialitas dei*, sich ereignet, dort ist die atemporale, aber die das *tempus* und die durch *aeternitas* sich erfüllende Zeit umfassende *plenitudo temporis*.¹¹² Diese ist für Eckhart¹¹³ «auf zweierlei Weise (in zwô wîse)» zu verstehen: 1. «Dann ist ein Ding <voll>, wenn es so in seinem Ende ist, wie der Tag voll ist in seinem Abend. So also ist die Zeit voll, wenn alle Zeit von dir fällt.» 2. Fülle der Zeit ist dort, «so die Zeit ... in der Ewigkeit ... in ihr Ende kommt.» In der Ewigkeit «hat alle Zeit ein Ende», denn dort gibt es das für das *tempus* charakteristische Vor und Nach nicht. «Da ist alles gegenwärtig und neu, das da ist, und da hast du in einer gegenwärtigen Anschauung (*anesehenne*), was je geschah und je geschehen wird. Da gibt es weder Vor noch Nach, es ist da alles gegenwärtig ... Das ist <Fülle der Zeit> (*volheit der zît*).» Die Zeit ist nach Eckhart durch die «Verschränkung von Zeit und Ewigkeit»¹¹⁴ aufgehoben in der *plenitudo temporis*.

Der *kairos* der *plenitudo temporis* ist christologisch dimensioniert. «Sant Paulus sprichet: <in der vüllede der zît sante got sînen sun> (Gal 4,4).»¹¹⁵ In der Sendung des Sohnes ereignet sich die *plenitudo temporis*.

¹⁰⁹ Das ist im Sinne eines *als ob*, also unter Wahrung der prinzipiellen Differenz und nicht identitär zu verstehen.

¹¹⁰ Bei Eckhart steht hier das Perfekt: *fluxerit*.

¹¹¹ In Ioh., LW III, 181,15–182,5.

¹¹² «*Plenitudo temporis est, ubi nullum tempus est; sic enim plena dies dicitur, quando finis est diei et iam nihil illius diei est. Adhuc autem tempus plenum est in aeternitate; nunc enim aeternitatis plenissime complectitur omne tempus.*» (In Ioh., LW III, 245,8–11).

¹¹³ Pr. 24: Sant Paulus sprichet: <intuot iu>, DW I, 423,1–8.

¹¹⁴ HAAS, Alois M., Meister Eckharts Auffassung von Zeit und Ewigkeit. In: *FZPhTh* 27 (1980) 325–355, hier: 327. N. LARGIER, Zeit, Zeitlichkeit, Ewigkeit (n. 17), 123, Anm. 239, unterstützt zurecht Haas.

¹¹⁵ Pr. 38: In illo tempore missus est angelus Gabriel, DW II, 230,4.

Da, wo alles gegenwärtig ist, im *nunc aeternitatis*, ist der Sohn. Der *plenitudo temporis* wird man nur als Sohn gewärtig. Damit ist die Zeit, die ja durch die Verschränkung mit der Ewigkeit «aufgehoben» ist in der *plenitudo temporis*, nur im Sohne recht erkennbar. Das entscheidende Alles-gegenwärtig-Sein, die Fülle der Zeit, ist nur im Sohn, also auch die Zeit, die von der atemporalen Ewigkeit umfassen wird. Ich muß von Gnade durch die Gottesgeburt in der Seele «der einige Sohn und Christus» sein¹¹⁶, das sein, was Jesus Christus von seiner göttlichen Natur her ist, um von dem «Alles-gegenwärtig-Sein» der Fülle der Zeit erkennbar betroffen zu werden. Die durch Gott gewirkte Gottesgeburt in der Seele – dieser Kerngedanke Eckharts¹¹⁷, auf den in diesem Beitrag nicht eingegangen werden kann¹¹⁸ –, und zwar sie alleine, ermöglicht für den Menschen, aber nicht vom Menschen her (auf Grund natürlicher Habenspotentialitäten), die «Aufhebung» der Zeit in der Fülle der Zeit. Der durch die Gottesgeburt qualifizierte Mensch, das heißt also derjenige, in dessen Seelengrund Gott gebiert, ist der einzig Qualifizierte, das Problem der Zeit zu lösen. Ihm gelingt es – nicht durch sich selbst, sondern durch Gott –, die Polaritäten von Zeit und Ewigkeit in ihrer nicht zu eliminierenden Grunddifferenz formal in bezug auf das *hic et nunc* und ontologisch hinsichtlich des *esse* so zuzuordnen, daß er die Zeit aufgehoben in der Fülle der Zeit erkennt. Durch die primärontologische Entlastung der Zeit sowie die ontologische Aufhebung und die sekundärontologische formale «Ver-gewisserung» der Zeit im *hinc et nunc* gelingt es Meister Eckhart, die Zeit im Hier und Jetzt so zu lokalisieren, daß die Dynamis, die Bewegung der Zeit nicht in eine ontologische substantiale Starre oder funktionalistisch absolutistisch enggeführt wird und in dieser substantiellen und funktionalistischen Enge destruierend stirbt, sondern daß die in der Fülle der Zeit aufgehobene Zeit bewegte und damit wirkliche Zeit sein kann.

¹¹⁶ Pr. 24: Sant Paulus spricht: «*intuot iu*», DW I, 423,9.

¹¹⁷ QUINT, Josef, Einleitung, in: Deutsche Predigten und Traktate, ed. J. Quint, 4. Auflage, München 1977, 21f.; KUNISCH, Hermann, «Offenbarung und Gehorsam. Versuch über Eckharts religiöse Persönlichkeit». In: Meister Eckhart der Prediger, ed. U. M. Nix et R. Öchsli, Freiburg/Basel/Wien 1960, 104–148, hier: 112; WEISS, Konrad, «Meister Eckhart der Mystiker. Bemerkungen zur Eigenart der Eckhartschen Mystik». In: Freiheit und Gelassenheit. Meister Eckhart heute, hrsg. von Udo Kern, München/Mainz 1980, 103.

¹¹⁸ Zur Gottesgeburt in der Seele cf. die von mir angegebene Literatur (U. KERN, Die Anthropologie des Meister Eckhart [n. 19], 165, Anm. 658) und *ibid.*, 58–75.