

Title	Tugend und Glück : zum Habituskonzept bei Aristoteles und Meister Eckhart
Sub Title	徳と幸福 : アリストテレスとマイスター・エックハルトのハビトゥス構想
Author	香田, 芳樹(Koda, Yoshiki)
Publisher	慶應義塾大学藝文学会
Publication year	2021
Jtitle	藝文研究 (The geibun-kenkyu : journal of arts and letters). Vol.121, No.1 (2021. 12) ,p.80- 95
JaLC DOI	
Abstract	
Notes	識名章喜教授退任記念論文集
Genre	Journal Article
URL	https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00072643-01210001-0080

慶應義塾大学学術情報リポジトリ(KOARA)に掲載されているコンテンツの著作権は、それぞれの著作者、学会または出版社/発行者に帰属し、その権利は著作権法によって保護されています。引用にあたっては、著作権法を遵守してご利用ください。

The copyrights of content available on the KeiO Associated Repository of Academic resources (KOARA) belong to the respective authors, academic societies, or publishers/issuers, and these rights are protected by the Japanese Copyright Act. When quoting the content, please follow the Japanese copyright act.

Tugend und Glück

– Zum Habituskonzept bei Aristoteles und Meister Eckhart*

Yoshiki Koda

Das Interesse am Habitus besteht bereits seit dem Anfang der Philosophiegeschichte. Plato z.B. hat die Gewohnheit als ein wichtiges philosophisches Thema angesehen. Bezogen auf das Gleichnis von der Grotte im „Staat“ erläutert er, wie die im Dunkel sitzenden Menschen sich ihrer Blindheit entwöhnen, indem sie sich an das helle Sonnenlicht gewöhnen. Die platonische *συνήθειαι* hilft den blinden Leuten bei der Befreiung von der Dunkelheit hin zur richtigen Erkenntnis.¹ Aristoteles misst als erster diesem alltäglichen Phänomen des „Sich-Gewöhnens“ philosophische Bedeutung bei und gibt ihm theoretische Gestalt. Vom Spruch „die Gewohnheit sei die zweite Natur“ ausgehend, trägt es durch seine Mechanismen dazu bei, sich durch den Habitus als tugendhafter Mensch zu verwirklichen.²

Die aristotelische Lehre ist erst im 13. Jahrhundert in der abendländischen Wissenschaftswelt weitläufig bekannt geworden und hat dann auf das Menschenbild des Mittelalters einen ständigen Einfluss ausgeübt. Namhafte Theologen wie Albertus Magnus, Thomas von Aquin, Durandus von St. Pourçain und Wilhelm Ockham haben sich mit dieser Lehre beschäftigt. Das Ziel des vorliegenden Beitrags ist, darzustellen, wie sich die Habitus-Gedanken vom antiken Griechenland über die mittelalterliche Scholastik hinaus bis hin zur deutschen Mystik, besonders bei Meister Eckhart, konsequent entwickelt haben. Dafür soll zunächst der Idee des menschlichen Glücks bei Aristoteles nachgegangen werden.

1.1 Das „Glück“ in der Nikomachischen Ethik

In der Nikomachischen Ethik (NE) nimmt die Frage nach dem „Glück“ des Menschen einen zentralen Platz ein. Aristoteles beruft sich dabei auf den Grundsatz, dass das Glück

„ein Gemeingut für alle“ sei.³ Es stehe allen offen, die in bestimmter Weise lernen und sich sorgfältig um dessen Gewinnung bemühen. Seine Ethik zielt nicht auf die Erlangung einer individuellen Glückseligkeit ab, sondern auf die Fundierung einer Gesellschaftsethik. Der Philosoph fragt zunächst, wodurch man glücklich werden kann und nennt dafür fünf Ursachen: Lernen, Gewöhnen, Üben, eine Gabe der Gottheit und Zufall. Offenbar interessiert er sich weniger für die letzteren Ursachen und untersucht, inwieweit der Mensch durch sein Handeln und Verhaltensübung glücklich sein kann. Die Glückseligkeit muss menschlich sein, denn „[...] selbst, wenn sie nicht von den Göttern verliehen, sondern durch Tugend und ein gewisses Lernen oder Üben erworben wird, scheint sie zu dem Göttlichsten zu gehören; denn der Preis und das Ziel der Tugend muß doch das Beste und etwas Göttliches und Seliges sein.“⁴ Ebenso wenig interessiert sich Aristoteles für die übernatürlichen Faktoren zum Gut-Sein. Er erläutert im 9. Kapitel des 10. Buches die Voraussetzungen eines guten Menschen näher und nennt dafür drei grundlegende Bedingungen: Ein Mensch ist gut von Natur aus oder durch die Erziehung oder durch die Gewohnheit. Das Schwergewicht der Untersuchung liegt natürlich auf der Erziehung und der Gewohnheit, denn allein dem zufälligen Einfluss sowohl der Natur als auch der Götter kann kein Mensch seine Glückseligkeit und seine Gutheit verdanken. Ihm fehlt die auf Praxis bezogene ständige Verfeinerung des Charakters: „So wird denn das Geforderte sich wirklich bei dem wahrhaft Glücklichen finden, und sein Leben lang wird er sein, was sein Name besagt.“⁵ Ein glückliches gutes Leben setzt Tätigkeit und Beständigkeit voraus.

„Bei keinem menschlichen Ding ist eine solche Beständigkeit zu finden wie in den tugendhaften Tätigkeiten. Sie erscheinen ja noch beständiger als das Wissen, und unter ihnen selbst sind wieder die vornehmsten die beständigsten, insofern der Glückliche am meisten und am anhaltendsten in ihnen lebt.“⁶

Aus dem guten Handeln ergibt sich die Beständigkeit, und diese bildet dann wiederum die Grundlage alles weiteren Handelns. Die Glückseligkeit des guten Menschen wird also nach Aristoteles durch das „gute Handeln“ und die „Beständigkeit“ erreicht.⁷

Das mit der Beständigkeit verbundene gute Handeln muss den emotionalen Regungen fernstehen, weil ein „Zuviel“ und ein „Zuwenig“ des Gefühls die geistige Harmonie oft stören.⁸ Die richtige Werthaftigkeit liegt hingegen in jener Mitte, welche durch den richtigen Plan festgelegt ist. Mit dem richtigen Plan ist die sittliche Einsicht gemeint, mit deren

Hilfe man die richtige Entscheidung trifft und sich zum guten Handeln wendet. Diese „auf Entscheidung hingeeordnete Handlung“ ist die Gewöhnung.

Die Tugend des Charakters (*ἡ ἠθικὴ ἀρετὴ*) ist keine naturgegebene Eigenschaft wie die Sinneswahrnehmung. Die sittlichen Werte stehen sogar im Gegensatz zur Natur:

„Wir haben ja nicht durch oftmaliges Sehen oder oftmaliges Hören den betreffenden Sinn bekommen, sondern es ist umgekehrt dem Besitz der Gebrauch gefolgt, nicht dem Gebrauch der Besitz. Die Tugenden dagegen erlangen wir nach vorausgegangener Tätigkeit, wie dies auch bei den Künsten der Fall ist. Denn was wir tun müssen, nachdem wir es gelernt haben, das lernen wir, indem wir es tun.“⁹

Deshalb besteht die Tugend aus der Gewöhnung.¹⁰ Aristoteles betont auch in „Magna Moralia“, wie eng die Ethik und die Gewohnheit miteinander zusammenhängen, indem er auf die etymologische Nähe beider Begriffe aufmerksam macht. „ἠθος ist nach ἔθος genannt. Der Mensch wird durch die Gewöhnung (*ἐθίζεσθαι*) moralisch (*ἠθικῶς*) genannt.“¹¹

Nicht alle Betätigungen tragen aber zur Bildung der sittlichen Werte bei. Aristoteles unterscheidet drei Typen von Handeln, nämlich das wissentliche Handeln, das aufgrund einer klaren Willensentscheidung vollzogene Handeln und das Handeln mit fester und unerschütterlicher Sicherheit. Der erste Typ, das Wissen, trägt nur zum Erwerb des fachlichen Könnens bei und bedeutet für den Besitz sittlicher Vorzüge wenig oder nichts. „Das andere dagegen, was nur durch fortgesetzte Übung der Gerechtigkeit und Mäßigkeit erworben wird, bedeutet nicht wenig, sondern alles.“¹² Die Tugend in der aristotelischen Ethik lässt sich deshalb mit der Kunst bzw. dem Handwerk gleichsetzen. Aristoteles sagt, es gebe weder geborene Könnler noch geborene Stümper. Wie ein Musiker durch das Spielen zu einem guten Künstler werde, so werde ein Mensch durch das gute Handeln zu einem tugendhaften Menschen, denn „durch das Verhalten in den Alltagsbeziehungen zu den Mitmenschen werden die einen gerecht, die anderen ungerecht.“¹³ Die Tugend besteht im Selbstverwirklichungsprozess, in dem ein Individuum seine inneren Werte durch Übung und Gewöhnung dem gesellschaftlichen Glück zugute kommen lässt.

1.2 Der Habitus und die Entscheidung

Der Mensch wird in der aristotelischen Ethik vor allem durch seinen willentlichen Akt glücklich und gut. Zu fragen wäre dennoch, welche Rolle das intellektuelle Vermögen für die

Ausbildung eines tugendhaften Menschen spielt. Es scheint unmöglich zu sein, ohne geistige Orientierung ein gutes Werk zu vollbringen. Wie kann man jedoch schon weit vorher, bevor man gut ist, wissen, dass eine Handlung für die Tugendbildung gut ist?

Aristoteles unterscheidet zwischen der naturgegebenen Tugend und der charakterlichen Tugend. Der Mensch hat die geborene Anlage zur Sittlichkeit, die sich dann zu festgelegten eigentlichen sittlichen Werten entwickeln kann.¹⁴ Beide Arten von Tugend weisen zwar scheinbare Ähnlichkeit auf, sie sind jedoch qualitativ unterschiedlich. In dem Maße, wie sich die menschliche Natur auf die gute Tat ausrichtet, entwickelt sich auch der Verstand von der intellektuellen Gewandtheit zur ethischen Klugheit, die auf das Handeln einen ständigen Einfluss ausübt. Die Tugend (die Trefflichkeit des Charakters) lässt den Menschen das Ziel der guten Tat bestimmen, und die Klugheit lässt ihn die Mittel dazu ergreifen.¹⁵ Aristoteles beschreibt die Wechselwirkung beider folgendermaßen: „Auch ist mit der ethischen Tugend die Klugheit verbunden und diese mit der Klugheit, da ja die Grundsätze der Klugheit aufgrund der ethischen Tugenden richtunggebend wirken und die letzteren wieder durch jene geordnet werden.“¹⁶ Das einmal gewählte Ziel wird mit Hilfe der ethischen Tugend verfolgt. Die Entscheidung ist dabei von Bedeutung, weil das Handeln auf das zuvor Überlegte gerichtet ist.

„Gegenstand der Überlegung und der Willenswahl ist ein und dasselbe, nur mit dem Unterschied, daß das Gewählte schon bestimmt ist. Denn das, wofür die Überlegung sich entschieden hat, ist eben das Gewählte. [...] Denn insofern wir uns vorher aufgrund der Überlegung ein Urteil gebildet haben, begehren wir mit Überlegung.“¹⁷

Je fester die Tugend mit der Klugheit verbunden ist, desto öfter trifft man die richtige Entscheidung. Die Grundhaltung, in der die Tugend vernünftig ist und in der der Mensch die richtige Entscheidung trifft, heißt der Habitus. Dieser muss deshalb nicht nur „der Klugheit gemäß“, sondern auch „mit der rechten Vernunft verbunden“ sein.¹⁸ Er beherrscht den ganzen Verwirklichungsprozess eines tugendhaften Menschen.

2.1 Meister Eckharts Habituslehre

Eine Stelle in den „Reden der Unterscheidung“ (RdU), dem Erstlingswerk Eckharts, liefert den Beweis dafür, dass er mit der Aristotelischen Habitus-Lehre bestens vertraut war:

„Glícher wís als einer, der dâ wil schrîben lernen; triuwen, sol er die kunst kúnnen, er

muoz sich vil und dicke an den werken üeben, swie sîr und swære ez im doch werde und swie unmügelichen ez in dünket; wil er ez vl̄ziclichen üeben und dicke, er lernet ez und gewinnet die kunst. Triuwen, ze dem êrsten muoz er haben ein anedenken eines ieglichen buochstaben und den in sich verbilden vil vaste. Dar nâch, sô er nû die kunst hât, sô wirt er des bildes zemâle ledic und des anedenkennes; sô schribet er lediclichen und vr̄lîchen - oder ez sî videln oder deheiniu werk, diu ûz sîner kunst suln geschehen. Dâ mite ist im zemâle genuoc, daz er ouch wîzze, daz er daz werk sîner kunst wil üeben; und ob er sî âne stâtez anegedenken; swaz er ouch denke, dennoch wûrket er sîn werk ûz sîner kunst.“¹⁹

Eckhart lehnt seine Gewohnheit hier an das Aristotelische Beispiel von der Grammatik und der Musik an und erläutert den Erwerbsprozess der Kunst (hier des Schreibens).²⁰ Das Erlernen der Schrift umfasst dabei zwei Phasen: In der ersten richtet man seine Gedanken auf jeden einzelnen Buchstaben und prägt ihn sich somit fest ein. Diese erste Stufe ist also als „Einprägung des Bildes im Gedächtnis“ zu charakterisieren. Man setzt seine Schriftübung dadurch weiter fort, dass man sich das Bild vorstellt und es sich beim Schreiben immer wieder ins Bewusstsein ruft. Die Erkenntnis wird also von der „Bildvorstellung“ geleitet und bedingt. Eckhart folgt in diesem Punkt der Aristotelischen Erkenntnislehre, nach der kein Erkenntnisakt ohne Bildvorstellung zustande kommen kann.²¹ Die Scholastik übernahm das Schema. Thomas von Aquin und Richard von St. Viktor vertreten das Bildkonzept des Aristoteles und stellen es der „reinen intelligiblen Erkenntnis Gottes“ entgegen. *„Quaerit invisibilia videre, et nil occurit nisi formae rerum visibilium. [...] cogitate per imaginationem, quia necdum videre valet per intelligentiae puritatem.“*²²

Die zweite Phase baut auf dieser vorausgesetzten Grundlage auf. Die Beherrschung der Kunst ist einzig allein dann möglich, wenn das gewonnene Bild aufgehoben wird und wenn man frei und unbefangen von ihm schreibt. Erst dann beherrscht man die Kunst des Schreibens. Diese Befähigung ist nicht mehr vom Bewusstsein abhängig, es wird eher von einem unbewussten bildlosen Tun vollführt. Eckhart legt natürlich auf die zweite Stufe mehr Gewicht und sieht darin die richtige Erkenntnisweise Gottes: das Durchbrechen der Dinge.²³ In der Bildlosigkeit besteht also die vollkommene Form des Denkens und letztlich allen Handelns.

In der Beschreibung des Lernprozesses kommt Eckharts Ansicht über die Gewohnheit

deutlich zum Ausdruck. Man prägt sich zunächst das Vorbild ein und verfestigt dann diese Kenntnisse tief im Gedächtnis, um sie schließlich ohne jedes Nachdenken anwenden zu können. Diesen gesamten Lernprozess umfasst der Habitus als Perfektionierung des Könnens.

2.2 Habitus in der thomistischen Theologie

Bei Aristoteles hat die Gewohnheit für die Jugendlichen im Erwachsenenalter eine entscheidende Bedeutung: „Aus gleichen Einzelhandlungen erwächst schließlich die gefestigte Haltung. Darum müssen wir unseren Handlungen einen bestimmten Wertcharakter erteilen, denn je nachdem sie sich gestalten, ergibt sich die entsprechende feste Grundhaltung. Ob wir also gleich von Jugend auf in dieser oder jener Richtung uns formen – darauf kommt nicht wenig an, sondern sehr viel, ja alles.“²⁴

Auch Thomas von Aquin betrachtet den Habitus zunächst unter dem pädagogischen Aspekt. In frühen Sentenzenkommentaren formuliert er, sich auf Aristoteles berufend, dass man die Ausbildung des Habitus an der entstehenden Lust erkennt, die das Handeln begleitet.²⁵ Der Habitus ermöglicht einem, das, was bis dahin schwergefallen ist, jetzt einfacher und fröhlicher (*faciliter et delectabiliter*) zu vollbringen.²⁶ Dabei entwickelt sich eine unbekannte, bisher nicht vorhandene Fähigkeit, die im Handelnden die Lust zur Handlung erregt.

Diese eher einfache Formulierung über die Anzeichen des Habitus wird im späteren Werk „De Virtutibus in Communi“ präzisiert.²⁷ Es geht dort um seine drei Erscheinungsformen. Die erste ist die „Uniformität“: Der Habitus ordnet den Akt kontinuierlich in die vollkommene Uniformität ein und schließt zufällige Elemente aus. Die zweite ist die „Schnelligkeit“: Der Handelnde wird durch den Habitus schnell zum Vollzug des betreffenden Aktes geführt. Ohne ihn müsste er jedesmal vor der Handlung über die Richtigkeit des Handelns nachdenken. Die dritte ist die „Freude“, weil man das Ziel leichter und schneller erreicht.

Ebenso trägt Thomas in der „Summa theologiae“ der Rolle des Intellekts beim Erwerb einer neuen Fertigkeit besondere Rechnung. Der Mensch ist von Natur aus zum Wissen bestimmt. Seine Unwissenheit kann jederzeit durch Wissen ersetzt werden.²⁸ Es ist der Habitus, der die Unwissenheit zum realen Erkenntnisakt erhebt. Er wirkt stets als Mittler zwischen dem Potentiellen und dem aktiven Vollzug: „*habitus medio modo se habet inter potentiam et actum.*“²⁹

Aristoteles und Thomas verstehen unter dem Habitus den Ort (*dispositio habitualis*), an dem die potenzielle Kraft gelagert und auf ihre Aktivierung vorbereitet wird. Eckhart weicht jedoch mit seiner mystischen Bildtheorie von der philosophischen Ansicht seiner Vorgänger ab. Der Habitus ist für ihn der Grund, woraus Gott auf die menschlichen Taten ausstrahlt. Eckhart sagt an manchen Stellen, man solle sich an Gott gewöhnen und üben.³⁰ Er stellt an einer Stelle den Gewöhnungsprozess folgendermaßen dar:

„[...] daz alle zerströute sinne des menschen und bemüete diu werdent hier inne gesament und geeiniget, und die sunderliche wâren ze sêre geneiget, die werden hie ûfgerihtet und gote ordenlichen erboten. Und von dem inwonenden gote sô werdent sie inwendic gewenet. [...]“³¹

Sich-an-Gott-Gewöhnen heißt „zerströute sinne“ sammeln und einigen, sie aufrichten und sie Gott geordnet darbieten. Das ist aber keine Konzentrationstherapie, sondern Eins-Werdung mit dem Vorbild Gottes. Erinnert man sich an die Darstellung der Schriftübung, so werden die Bezüge des Bild-Konzepts zum Habitus klarer. Man eignet sich die Schrifttätigkeit an, indem man sich das Bild jedes einzelnen Buchstabens fest einprägt. Auch die Erkenntnis Gottes kommt erst durch die Einprägung des Gottesbildes in der inneren Seelenkraft zustande. Das „Ebenbild“ ist das Schlüsselwort für Eckharts Gewohnheitstheorie:

„Der mensche sol sich ingebildet haben in unsern herren Jêsum Kristum inwendic in allen dingen, daz man in im vinde einen widerschîn aller sîner werke und sîner götlichen bilde; und sol der mensche in im tragen in einer volkommenen glîchung, als verre als er mac, alliu sîniu werk.“³²

„Der Mensch muss sich an das Bild Christi gewöhnen, bis er schließlich in der vollkommenen Gleichheit mit Gottes Bild ausgeformt ist. Dies heißt „Gott in sich in einer wesentlicher Weise erbilden.“³³

Von der Gottförmigkeit strahlt der „Widerschein aller göttlichen Werke und Bilde“ aus, damit der Mensch zu jeder Zeit und an jedem Ort in der Gegenwart Gottes wirkt. Daher fordert der Meister seine Schüler auf:

„Tuo dû dîn werk ûz aller dîner andâht und ûz aller dîner meinunge; des wene dîn gemüete ze aller zît und daz dû dich in allen dînen werken in in erbildest.“³⁴

„Der mensche sol got nemen in allen dingen und sol sîn gemüete wenen, daz er alle zît got habe in gegenwerticheit in dem gemüete und in der meinunge und in der minne.“³⁵

Mit *gemüete*, *meinunge*, *minne* und *andâht* wird hier wieder der Ort des Habitus (*dispositio habitualis*) bezeichnet, in dem Gott „gehabt“ wird und aus dem sein Bild *ze aller zît* wirkend ausstrahlt. Die Gottförmigkeit ist in der Eckhartschen Mystik die allerhöchste Tugend, und Gottes Bild ist daher allen äußeren Bildern (*dîz und daz*) überlegen. Eckharts Bild-Theorie ist allerdings in den *RdU* noch nicht so weit entwickelt wie im „Buch der göttlichen Tröstung“ (BgT), wo sie sowohl durch die dynamische metamorphische Existenzweise des Menschen („sich entbilden“, „sich überbilden“, „sich einbilden“ und „sich erbilden“), als auch durch die Analogielehre zwischen Gott und Mensch ausführlicher dargestellt ist.

Das „Bild“ in den *RdU* beschränkt sich dabei jedoch nicht auf die Erkenntnistheorie, sondern es ist als Wirkursache von ontologischer Bedeutung. Das „wirkende Bild“ bestimmt in Verbindung mit dem Habitus die Daseinsform des Menschen und hängt somit mit der wichtigsten Problematik der mittelalterlichen Geisteswelt eng zusammen, nämlich der Überwindung der Gegensätzlichkeit zwischen *vita activa* und *vita contemplativa*. Eckhart betrachtet die Problematik in den *RdU* im Hinblick auf die Frage, wie der Mensch inmitten von äußerlichen Dingen innerlich ungebunden bleiben und von ihnen unbehindert wirken kann. Für den Erfurter Konventsprior kommt die Überlegenheit des inneren kontemplativen Lebens, wie sie von Thomas von Aquin gepriesen wurde, nicht in Frage, denn „*der mensche muoz sich üz kêren, sol er üzwendigiu dinc wûrken; wan kein werk kann gewûrket werden dan in sînem eigenen bilde.*“³⁶ Damit wird aber auch kein Vorrang des äußeren Lebens gegenüber dem inneren postuliert. Eckhart betont vielmehr, dass man sich mitten in den Dingen, ohne von ihnen gehindert zu werden, zu Gott hinwenden muss und erst in der Begegnung mit der Außenwelt die göttliche Seinsweise, die innere Freiheit, gewinnen kann.

*„Swenne sich der mensche selber zemâle ze dem êrsten hât aller dinge entwênet und in entvremdet, dar nâch mac er danne gewærliche alliu sîniu werk wûrken und der ledicliche gebrûchen und enbern âne alle hindernisse.“*³⁷

Diese Stelle weist Parallelen zur Darstellung der Schriftübung auf: Das Sich-allem-Entwöhnen ist das allerhöchste Wirken. Eckharts paradoxe Habitus-Lehre setzt sich mit der traditionellen Gewohnheitstheorie von Schnelligkeit, Wirksamkeit und Einfachheit auseinander. Für die Perfektionierung des Werkes setzt der Mystiker demgegenüber vielmehr die „Freiheit des Gemütes“ voraus und nennt sie die „wohlgeübte Abgeschiedenheit“.³⁸

Die Habituslehre Eckharts wird spirituell charakterisiert und steht somit der

pragmatischen Auffassung Aristoteles' und der philosophischen Thomas' entgegen. Sie hat weder mit der Leistungsfähigkeit noch mit dem Intellektus zu tun, sondern ausschließlich mit dem spirituellen Verhältnis zu Gott. Der innerlich gefasste Habitus verfällt aber nicht in die quietistische Kontemplation, sondern er bricht in die Tat aus und verhält sich zu ihr wie die Befruchtung der Tugend. Deshalb verbietet Eckhart seinen Schülern immer wieder, dass sie sich mit ihrer innerlichen Verfassung begnügen und untätig darin verharren:

„Ouch ist ez sêre nütze, daz im der mensche niht lâze genüegen dar ane, daz er hât die tugende in dem gemüete als gehôrsame, armuot und ander tugende, sunder der mensche sol sich selber an den werken und an den vrîhten iûeben der tugende [...]“³⁹

Eckhart stützt sich hier auf den thomanischen Kerngedanken, die Tugend sei die Perfektion des Potenziellen durch den tätigen Habitus (*habitus operativus boni*).⁴⁰ Die Unterscheidung zwischen der *tugende in dem gemüete* und den *vrîhten der tugende* entspricht auch dem aristotelischen Schema $\xi\epsilon\iota\varsigma$ vs. $\delta\nu\nu\alpha\mu\upsilon\varsigma$.⁴¹ Habitus und $\xi\epsilon\iota\varsigma$ sind dabei das *principium operationis*, aus dem das Werk entspringt. Eckhart beschreibt den Prozess der praktischen Umsetzung der inneren Tugenden folgendermaßen:

„Niht, daz man dem innern sül entgân oder entvallen oder vermeinen, sunder in dem und mit dem und ûz dem sol man lernen wûrken alsô, daz man die inneheit breche in die wûrlichkeit und die wûrlichkeit inleite in die innicheit und daz man alsô gewone ledicliche ze wûrkenne. Wan man sol daz ouge ze disem inwendigen werke kêren und dar ûz wûrken, ez sî lesen, beten oder – ob ez gebürt – ûzwendigiu werk.“⁴²

Das Wesen der durch Übung und Gewohnheit gewonnenen Tugend liegt im „Durchbrechen in die Wirklichkeit“. Die potentielle Wirksamkeit, der Habitus, ist also notwendigerweise auf die äußere Wirksamkeit gerichtet. Sie bricht in die Tat aus. Eckhart fährt fort: Wenn aber das äußere Werk das innere stört, dann muss man dem inneren folgen, denn dieses liegt als das Wesentlichere jedem zugrunde. Das heißt aber nicht, dass die innerliche Tugend dem äußerlichen Werk gegenüber Vorrang hätte. Im vollkommenen Mitwirken mit Gott heben das Innere und das Äußere ihre Differenz auf.⁴³ Es ist deshalb zu beachten, dass der Grundgedanke Eckharts, Gottesgeburt in der Seele, im engen Zusammenhang mit dem irdischen Leben steht. Für den jungen Klosterprior ist die dualistische Weltstruktur selbstverständlich. Ihm liegt allein am Herzen, wie der Mensch die disparaten Lebensrealitäten durch ihre synergetische Einwirkung mit Gott, *mitewûrken mit gote*, wieder zu Einem verbinden kann.

Während die höchste Tugend in der christlichen mystischen Tradition im Allgemeinen als ein innerpsychischer passiver Seelenzustand gilt, hängt Eckharts Tugend-Konzept in den RdU eng mit der Aktivität des Menschen zusammen. Tugend ist in erster Linie die „durch die Übung erreichbare Kunst“. ⁴⁴ Sie wird also durch das „Sich-zu-Gott-Hinwenden“ und die „innere Freiheit“ in der Außenwelt als „Liebe“ aktualisiert. Die Vermittlungsinstanz zwischen beiden Polen ist nicht die transzendente Erfahrung, sondern die graduelle Qualitätsänderung der Seele, unter der die mittelalterliche Philosophie den Habitus versteht. Vergleicht man diese Schematik mit dem oben angeführten Beispiel vom Schriftlernen, so versteht man den wahren Sinn der inneren Freiheit. Sie entspricht dem „bildlosen freien Schreiben“. Die Bildlosigkeit ist aber erst aufgrund des *anedenken* und *verbilden* der Buchstaben möglich und bildet somit das Endstadium des Übungsprozesses. Sie ist keine Transzendenz, sondern „die wirkende Befreiung vom Werk“. ⁴⁵

2.3 Die wirkende Befreiung vom Werk

Eckhart ist der Auffassung, es sei nicht genug, dass man die Werke der Tugend vollbringe, Gehorsam leiste, Armut oder Verachtung auf sich nehme oder sich auf andere Weise demütig oder gelassen halte, „*sunder man sol dar nâch stân und niemer ûfhæren, biz man die tugend gewinne in irm wesene und in irm grunde.*“ ⁴⁶ Diese „Tugend in ihrem Wesen und ihrem Grund“ kann nicht mit der „Tugend im Gemüt“ gleichgesetzt werden. Eckhart untersucht hier im Einklang mit Aristoteles und Thomas Erscheinungsformen der Tugend. Eine von ihnen ist die Neigung zu ihr: „*daz man sie habe, daz mac man an dem prüeven: als man sich ze der tugent vindet geneiget vor allen dingen.*“ ⁴⁷ Diese Geneigtheit entspricht der *delectatio*, welche Thomas als das wichtigste Kennzeichen des Habitus bewertet hat. ⁴⁸ Für Eckhart ist beim Vollzug des Tugendwerks die Freiheit und dessen autonome Hervorbringung gleichfalls wichtig:

„[...] und wenne man diu werk der tugent wûrket âne bereitunge des willen und wûrket sie ûz *sunder eigenen ûfsaz einer gerehten oder grôzen sache und sie wûrket sich als mër durch die minne der tugent und umbe kein warumbe, denne hât man die tugent volkomenlîche und nicht ê.*“ ⁴⁹

Die höchste Tugend kann also allein in vollkommener Freiheit gegenüber dem Willen, dem Ziel und der Ursache erreicht werden, ebenso wie die schönste Schrift ohne unmittelbares

Vorbild geschrieben wird. Diese Freiheit unterscheidet sich jedoch hinsichtlich ihrer philosophischen Grundlagen von der „Eingeweihtheit“ bei Thomas, nach der der Mensch, nachdem er eine Kunst gemeistert hat, sie ohne Einsatz des Willens vollbringen kann.⁵⁰ Das Wesen des eckhartschen Habitus besteht zunächst in der Erlernung und danach in der freien Ausübung der so erworbenen Tugend (*virtus acquisita*).⁵¹

2.4 Ockhams *notitia intuitiva*

In diesem scholastischen Zusammenhang soll noch das Bild-Konzept Wilhelm Ockhams erwähnt werden. Thomas hat die „*species*“ in Anlehnung an Aristoteles als unentbehrliche Erkenntnisvoraussetzungen festgestellt.⁵² Ockham setzt sich in seiner Wissenslehre diesem aristotelisch-thomanischen Konzept entgegen und behauptet, dass die menschliche Erkenntnis aus *notitia intuitiva* und *notitia abstractiva* bestehe. Durch den ersten intuitiven Wissensakt entsteht die evidente Weltauffassung. Dazu gehört z.B. die Sinneswahrnehmung. Der Gegenstand wird durch die Sinne unmittelbar wahrgenommen und evident erkannt. Die *notitia intuitiva* ist möglich ohne Wahrnehmungsbilder (*species*). Ockham und Thomas sind sich in dieser Ansicht einig. Umstritten ist aber die Funktion der *species* in der abstrakten Erkenntnis. Während Thomas die *species* für die intellektuellen Akte wie Denken, Vermuten und Schlussfolgern unentbehrlich findet, bestreitet Ockham ihre Notwendigkeit für das Denken. Man könne ohne Wahrnehmungs- und Erkenntnisbilder Denkgegenstände abstrahieren und sie wieder rekonstruieren. Das Denken kann nach Ockham im Allgemeinen ohne Denkfiguren vollzogen werden. Mittels Habitus kann die Intuition in Abstraktion überführt werden. Wenn einmal die intuitive Erkenntnis eines Dinges gegeben ist, wächst im intellektuellen Vermögen die Neigung, diese Sachverhalte auch ohne unmittelbare Gegenwart in der abstrakten Form zu bewahren und zu rekonstruieren. Diese Neigung ist der Habitus.⁵³ Er liegt ohne vermittelnde Instanz dem allgemeinen Denken zugrunde. Hinsichtlich dieser Ansicht von der bildlosen Wirksamkeit des Habitus stehen Ockham und Eckhart einander näher.

Die Abstrahierung des Denkens ist ein philosophisches Thema und hält von der Idee der „eingegossenen Tugend“ (*virtus infusa*) der Gnadentheologie Distanz. Während Aristoteles im Menschen die Anlage zur Tugend gelegt sieht, hebt Thomas von Aquin den göttlichen Einfluss als Wirkursache zur Tugend hervor.⁵⁴ Das menschliche Streben nach der

Formung des Charakters rangiert erst danach als zweite Ursache. Die höchste Tugend wird „in uns ohne uns“ gewissermaßen eingegossen.⁵⁵

“[...] *dicendum quod virtus infusa causatur in nobis a Deo sine nobis agentibus, non tamen sine nobis consentientibus. Et sic est intelligendum quod dicitur, ‚quam Deus in nobis sine nobis operatur‘.*“⁵⁶

Thomas führt hier nicht aus, was die „*consentientes*“ (Übereinstimmungen) zwischen Gott und Mensch sind und unter welchen Bedingungen sie zustande kommen, denn die Bereitschaft Gottes zur Gnade ist für die Kreatur unermesslich groß und unerkennbar. Eckhart geht in seinen späten Werken über diesen theologischen Vorbehalt hinaus und versucht, die *natura humana* durch seine Analogielehre als etwas Unkreatürliches und etwas Gottähnliches zu charakterisieren, weil er denkt, um mit Mieth zu sprechen, dass „die ‚Natur‘ nichts anders als ein aktueller Vorschein des ewigwirkenden Seins ist.“⁵⁷ Hingegen stützt sich Eckhart in der frühesten Schrift vielmehr auf den aristotelischen Habitus, mit dem der Mensch seine natürliche Veranlagung zum Handeln (*virtus naturalis*) überwindet und sich der Aneignung einer höheren Tugend (*virtus aquisita*) widmet. Der Habitus zielt sogar auf die Wirkeinheit mit Gott, indem er die Schwelle der Kunstfertigkeit überschreitet und aus der *wolgeübeten abegescheidenheit* wirkt.⁵⁸

3. Schlussbemerkung

Als Erfurter Klosterprior muss Eckhart täglich mit verschiedenen sozialen Problemen konfrontiert gewesen sein. Er lehrt seine jungen Brüder, der Mensch könne in Abgeschiedenheit auch inmitten von äußerlichen Dingen innerlich ungebunden bleiben und von ihnen ungehindert wirken. Die Idee, dass der Mensch in sich eine ungewöhnlich produktive Kraft habe, muss auch den Stadtbürgern von Erfurt gut gefallen haben, die sich an ein gründlich neues Gesellschafts- und Wirtschaftssystem anpassen mussten. Eckhart überlegt daher die Möglichkeit einer neuen anthropologischen Orientierung: Der Mensch solle sich nicht mit seinem eigenen Bild begnügen, sondern er müsse nach einem höheren Ich streben. In seinen Habitus-Gedanken sieht man schon den Individualismus der modernen Menschen keimen.

Anmerkungen

- * Der vorliegende Beitrag wurde durch die Japan Society for the Promotion of Science (JSPS) finanziell unterstützt. Themenummer: 21K00442
- 1 Plato: Der Staat, Buch 7, 514ff.
- 2 Aristoteles betont die unveränderliche Eigenschaft der einmal erworbenen Gewohnheit, indem er die Aussage des Euenos (5. Jh. v. Chr.) zitiert: „Lange, glaub mir, Freund, muß dauern die Übung; sie wird dann sich als die zweite Natur des Menschen am Ende erweisen.“ (Aristoteles: Nikomachische Ethik (NE). Nach der Übersetzung von Eugen Rolfes bearbeitet von Günther Bien (Philosophische Schriften in sechs Bänden), Bd. 3. Hamburg 1955, 1152a30)
- 3 Aristoteles: NE (wie Anm. 2), 1099b1.
- 4 NE, 1099b20. eudaimonia (das Glück) bedeutet ursprünglich den Zustand des Menschen, „der an sich und im Verhältnis zu den Göttern begünstigt ist. Aber als Aristoteles diesen Namen erstmals dem für den Menschen Guten gibt, läßt er die Frage des Inhaltes der eudaimonia weitgehend offen“ (Alasdair McIntyre: Der Verlust der Tugend. Zur moralischen Krise der Gegenwart. Frankfurt a.M. 1995, S. 200).
- 5 NE 1100b17.
- 6 NE, 1100b13.
- 7 „Es ist also richtig gesprochen, daß man durch Handlungen der Gerechtigkeit ein gerechter und durch Handlungen der Mäßigkeit ein mäßiger Mann wird. Niemand aber, der sie nicht verrichtet, ist auch nur auf dem Weg, tugendhaft zu werden“ (NE, 1105b9).
- 8 NE, 1106b34.
- 9 NE, 1103a28f.
- 10 Vgl. NE, 1103a14f. ; Aristoteles: Eudemia Ethik, 1220b.
- 11 Aristoteles: Magna moralia, 1186a.
- 12 NE, 1105b2.
- 13 NE, 1103b13. Übersetzung aus der Reclam-Ausgabe. Nikomachische Ethik, Übersetzung und Nachwort von Franz Dirlmeier. Stuttgart 1985.
- 14 „Die Eigenschaften der Gerechtigkeit, der Mäßigkeit, des Mutes und so weiter haben wir gleich von Geburt an, und dennoch fordern wir, daß das eigentliche Gute noch etwas anderes sei, und daß der Mensch solche Eigenschaften noch auf eine andere Weise besitze. Denn die natürlichen Dispositionen sind auch Kindern und Tieren eigen; da sie aber bei ihnen ohne das Geleite des Verstandes erscheinen, so richten sie leicht auch Schaden an“ (NE, 1144b5).
- 15 Ibid.
- 16 NE, 1178a18.
- 17 NE, 1113a3.

- 18 NE, 1144b22.
- 19 Meister Eckhart: Reden der Unterscheidung (RdU), Deutsche Werke (DW), hrsg. von Josef Quint, Bd. V. Stuttgart 1963, hier S. 207, 9-208,10.
- 20 NE, 1105a20f.
- 21 Aristoteles betrachtet das Vorstellungsbild als einen wesentlichen Bestandteil der Erkenntnis. Es ist, unabhängig von seiner Richtigkeit oder Falschheit, die Form der wahrnehmbaren Dinge, aus der sich das Denken zum richtigen Urteil entwickelt. Vgl. De Anima III, 431b 31: „Da es nun, wie es scheint, kein Ding gibt, das abgetrennt neben den wahrnehmbaren Größen existiert, so sind die Denkgegenstände in den wahrnehmbaren Formen darin, ebenso die durch Abstraktion gewonnenen Dinge und was Zustände und Eigenschaften der Sinnesdinge sind. Darum könnte man ohne Wahrnehmung nichts lernen oder verstehen. Wenn man aber begreift, dann muß man zusammen mit einem Vorstellungsbild begreifen. Denn die Vorstellungsbilder sind wie die Wahrnehmungsgegenstände, nur daß sie ohne Materie sind.“
- 22 Richard von St. Viktor: De preparatione animi ad contemplationem liber dictus Benjamin Minor, Cap. XIV, PL 196, 10.
- 23 „Er muoz diu dinc durchbrechen und sînen got dar inne nehmen und den kreftlicÿhe in sich kûnnen erbilden in einer wesentÿlichen wise.“ (RdU, DW V, S. 207, 8-9)
- 24 NE, 1103b21. Durch die Wiederholung der gleichen Handlung beherrscht man jedoch noch keine Kunst. Im folgenden Argument des Aristoteles lässt sich seine Ansicht erkennen, dass das Gelernte erst mit der Reife des Menschen richtig gebraucht wird: „Und wer eben begonnen hat, etwas zu lernen, der reiht die Lehrsätze zwar aneinander, aber er hat noch kein Wissen. Vielmehr muß der Gegenstand erst ganz mit dem Menschen verwachsen, und das braucht Zeit“ (Ibid., 1147a16).
- 25 In Sent. III, 23, 1, 1.
- 26 Bei Aristoteles heißt es: „Als Anzeichen, ob man bereits eine feste Grundhaltung erlangt hat muß man das Gefühl von Lust und Unlust nehmen, das sich bei den einzelnen Akten einstellt“ (NE, 1104b4).
- 27 Quaestionis disputate de Virtutibus in Communi, 1.
- 28 S.th.I-II, Q.50, a.5.
- 29 S.th.I-II, Q.50, a.1.
- 30 RdU, DW V, S. 246, 6-9; S. 277, 4-5; S. 278, 3.
- 31 Ibid., S. 265, 6-9.
- 32 Ibid., S. 259, 5-9.
- 33 Ibid., S. 207, 9.
- 34 Ibid., S. 207, 9-11.
- 35 Ibid., S. 203, 1-3.
- 36 Ibid., S. 276, 13-14.

- 37 Ibid., S. 278, 6-9.
- 38 Die „Lust“, das wichtigste Kennzeichen der Kunstfertigkeit bei Aristoteles, bedeutet für Eckhart ein Hindernis: „Mêr: swaz der mensche minnende ist und lust nimet und im volget mit willen, es sî in spîse oder in tranke oder in swaz dinge ez sî, daz enmac âne gebresten niht bestân in einem ungetriebeten menschen“ (RdU, DW V, S. 278, 9-12).
- 39 RdU, DW V, S. 281, 13-16.
- 40 S.th. Q. 55, a. 3, r: „virtus importat perfectionem potentiae. [...] Unde et virtus humana, quae est habitus operativus, est bonus habitus, et boni operativus.“
- 41 Aristoteles: Analytica post. Bd. 2, 19, 99b15.
- 42 RdU, DW V, S. 291, 3-9.
- 43 „Wil aber daz ûzwendic werk daz inner zersteren, sô volge man dem innern. Möhte sie aber beidiu sîn in einem, daz wære daz man ein mitewürken hæte mit gote“ (RdU, DW V, S. 291, 9-11). Hugo Rahner charakterisiert die innerliche Gottesgeburt einerseits als „Wiedergeburt nach dem Tod vom irdischen Leben“. Andererseits betont er, dass Eckhart sie hauptsächlich unter ethischen Aspekten behandelt, so dass er ihr schließlich eine Mittelposition zwischen der christlichen und der neuplatonischen Lehre zuweist und sie als „das Werden der Christusförmigkeit durch die guten Werke“ gelten lässt. (Hugo Rahner: Gottesgeburt. Die Lehre der Kirchenväter von der Geburt Christi im Herzen des Gläubigen. In: Zeitschrift für katholische Theologie 59 (1935), S. 333-418, hier S. 385f.)
- 44 Siehe dazu den Diskussionsbericht zu Mieth (1984) (wie unten Anm. 45). In: Abendländische Mystik im Mittelalter (AMM). Symposium Kloster Engelberg 1984. Hrsg. von Kurt Ruh. Stuttgart 1984, S. 108f.
- 45 Dietmar Mieth: Die theologische Transposition der Tugendethik bei Meister Eckhart. In: AMM (wie Anm. 44), S. 63-79, hier S. 75. Auch Thomas von Aquin vertritt in seinem Kommentar zu De Anima diese Ansicht (Quaestiones disputate De Anima, III, 8, 700-703).
- 46 RdU, DW V, S. 282, 3-4.
- 47 Ibid., 5-6.
- 48 Siehe oben S.th., Q. 50, a. 5, r. 1.
- 49 RdU, DW V, S. 282, 6-10.
- 50 Quaestiones disputate De Anima, III, 8, 700-703.
- 51 Am Wendepunkt, wo sich die Erlernung zur Befreiung umkehrt, ereignet sich nach Eckhart das „Durchbrechen“, das in den späten Schriften im neuplatonischen Kontext „Rückkehr in den Ursprung“ bedeutet: „*Ein grôz meister sprichet, daz sîn durchbrechen edeler sî dan sîn ûzviezen, und daz ist wâr. Dô ich ûz gote vlôz, dô sprâchen alliu dinc: got der ist; und diz enmac mich niht selic machen, wan alhie bekenne ich mich crêatûre. Mêr: in dem durchbrechen, dâ ich ledic stân mîn selbes willen und des willen gotes und aller sîner werke und gotes selben, sô bin ich ob allen crêatûren und enbin weder got noch crêatûre, mêr: ich*

- bin, daz ich was und daz ich bliben sol nû und iemermê*“ (Predigt 52, DW II, S. 504, 4-505, 1).
- 52 Aristoteles: De Anima, III, 8, 431b31.
- 53 Ockham: Reportatio, II, 15, 250-251.
- 54 S.th. q. 55, a. 4, r. 6.
- 55 Petrus Lombardus: Sent. Lib. II, dist. 27, c. 5. Ed. Quarachi I (1916), S. 446. Zit. 56
S.th. I-II, q. 55, a. 4, r. 6.
- 56 Mieth (1984) (wie Anm. 45), S. 74. Dabei ist die bekannte Charakteristik vom „Buch der göttlichen Tröstung“, der Gerechte und die Gerechtigkeit seien durch die *analogia entis* wesensgleich, zu beachten. Siehe Meister Eckhart: Buch der göttlichen Tröstung (BgT), Deutsche Werke, hrsg.von Josef Quint, Bd.V, Stuttgart 1963, S. 9f.
- 57 RdU, DW V, S. 280, 8.
- 58 Zu seelsorgerischen Tätigkeiten Eckharts und zum stadteschichtlichen Verhältnis seiner Werke siehe Yoshiki Koda: Mystische Lebenslehre zwischen Kloster und Stadt. Meister Eckharts <Reden der Unterweisung> und die spätmittelalterliche Lebenswirklichkeit. In: Mittelalterliche Literatur im Lebenszusammenhang, hrsg. von Eckart Conrad Lutz, Freiburg/Schweiz 1997, S. 225-264.