

## Zwischen Benedikt von Nursia und Ignatius von Loyola

(Max Scheler als Interpret der Geschichte des abendländischen Mönchtums

*Johannes Schaber*

Max Scheler (1874–1928) besuchte in den Jahren 1914 bis 1919 mehrmals die Benediktiner der Erzabtei Beuron und 1919 bis 1921 die Benediktiner der Abtei Maria Laach.<sup>1</sup> Wie Scheler mit Beuron bekannt wurde und wann er dort zum ersten Mal zu Besuch war, lässt sich nicht sagen. Aber es kam zu einem Gespräch mit dem Beuroner Pater Anselm Manser (1876–1951).<sup>2</sup> Einige Zeit später schickte Scheler ein von ihm verfasstes Buch als Geschenk nach Beuron. Als unter den Mönchen herumgefragt wurde, ob jemand den Verfasser kenne, erinnerte sich Pater Anselm an den »angenehmen Besuch« des jungen Privatdozenten Scheler und antwortete ihm am 21. Juni 1915.<sup>3</sup> Pater Anselm fragt Scheler in seinem Brief, wann er denn wieder einmal ins stille Donautal komme und ob man seine Aufsätze aus dem *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, z. B. »die Idee des Menschen«, »das Ressentiment und dgl.«, auch gesondert haben könne?<sup>4</sup> Scheler antwortete mit einer weiteren Büchersendung: In der Bibliothek von Beuron steht das 1915 in Leipzig erschienene Buch Schelers *Abhandlungen und Aufsätze I* (Bibliothek Beuron: Sign. 8° Philos 1276). Das Buch enthält die Widmung: »Pater Anselm Manser in treuer Verehrung zur freundlichen Erinnerung Max Scheler Heringsdorf, 6. Juli 1915.« Dieses Buch enthält die Aufsätze: »Das Ressentiment im Aufbau der Moralen« (39–274, jetzt in: GW III, 33–147) und »Zur Idee des Menschen« (317–367, jetzt in: GW III,

<sup>1</sup> Vgl. meine beiden Darstellungen der historischen Quellen zu Scheler und Beuron bzw. Maria Laach: Johannes Schaber, *Phänomenologie und Mönchtum*. Max Scheler, Martin Heidegger, Edith Stein und die Erzabtei Beuron. In: Stephan Loos/Holger Zaborowski, (Hg.), *Leben, Sterben und Tod*. Studien zur Geistesgeschichte der Weimarer Republik. Berlin 2003. (Beiträge zur Politischen Wissenschaft). Johannes Schaber, *Max Scheler in Beuron und Maria Laach*. In: *Erbe und Auftrag* 77 (2001) 42–60.

<sup>2</sup> Zu Leben u. Werk vgl. J. Schaber, *Artikel Anselm Manser*. In: *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon*, Bd. XIV, Hg. Traugott Bautz, Herzberg 1998, 1228–1237.

<sup>3</sup> In seinem Brief (Kopie) bezeichnete Pater Anselm das erhaltene Buch als eine »Wohlthat fürs heldenreiche Vaterland«. Dies legt die Vermutung nahe, dass es sich bei der von Scheler nach Beuron geschickten Gabe um sein Buch *Der Genius des Krieges und der Deutsche Krieg* (Leipzig 1915) handelt. Vgl. dazu: Kurt Flasch, *Die geistige Mobilmachung*. Die deutschen Intellektuellen und der Erste Weltkrieg. Ein Versuch. Berlin 2000, 103–128.

<sup>4</sup> Pater Anselms Gedächtnis täuscht ihn hier. Die Abhandlung über das Ressentiment erschien erstmals 1912 in der Zeitschrift für Pathopsychologie, Jg. 1 (vgl. GW III, 400), im *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* erschien 1913 der I. Teil von Schelers Hauptwerk *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* (jetzt: GW II), der II. Teil erschien 1916 (vgl. GW II, 600).

171–195). In der erstgenannten Abhandlung beschäftigt sich Scheler eingehend mit der Entwicklung des abendländischen Mönchtums von Benedikt von Nursia (480–547) bis Ignatius von Loyola (1491–1556). Vermutlich war die Abhandlung Gesprächsthema Schelers mit Pater Anselm, der nun noch einmal Schelers Gedanken nachlesen wollte und ihn deshalb nach den Sonderdrucken fragte. Das wiederum bedeutet, dass sich Scheler bereits mit der Geschichte des Mönchtums beschäftigt hatte, noch bevor er die Erzabtei Beuron kennenlernte. Wieso sich Scheler schon vor 1914 überhaupt für das Mönchtum interessierte, wodurch er sich darüber informierte und wie er schließlich den Weg nach Beuron fand, liegt (noch) im Dunkeln. Mit Schelers allmählicher Abwendung vom Katholizismus um 1922 hörten auch seine Besuche und Kontakte mit Beuron und Maria Laach auf.<sup>5</sup> Der folgende Durchgang durch einige seiner Schriften soll Schelers Interpretation der abendländischen Ordensgeschichte von Benedikt bis Ignatius skizzieren.

### *Heilige und Ordensstifter*

Im Jahre 1920 hielt Max Scheler einen Vortrag über den Frieden unter den christlichen Konfessionen. Dieses Thema beschäftigte ihn damals in den Jahren nach dem Ersten Weltkrieg sehr.<sup>6</sup> Dabei erkannte Scheler auch dem Mönchtum eine wichtige Rolle bei den Bemühungen um diesen Frieden zu:

Was die *Geschichte der Religion* und ihrer soziologischen Formen, der Kirchen, der Sekten usw., betrifft, so erblicke ich ein wichtiges Mittel, die geistige Atmosphäre für einen rechten konfessionellen Frieden vorzubereiten, darin, das überwiegende Interesse an den Zeiten religiös-kirchlicher Kämpfe zurückzustellen und sich Zeitaltern und Menschen *religiös ursprünglicher und schöpferischer* Bewegungen zuzuwenden, die in Kulturbeseelung und Menschenformung über den Bezirk ihres konfessionellen Ursprungs hinaus wirkten. Anschauliche und packende Darstellungen der benediktinischen, bernhardinischen, franziskanischen, ignatianischen Bewegung, der wichtigsten typischen Formen der christlichen Mystik, kurz, die Verlebendigung solcher religiöser Zeitalter, Menschen und Bewegungen, in denen Religion und kirchlicher Gedanke ohne Anlehnung und ohne Dienstschaft an fremde Interessen eine *ursprüngliche* Wirksamkeit geäußert haben, sollte in dem Menschen der Gegenwart das durch die eigenen nationalen Lebenserfahrungen der letzten Jahrzehnte tief untergrabene Vertrauen auf die Macht ursprünglicher, nicht abgeleiteter religiöser Glaubensbildung und -wirksamkeit wieder erwecken helfen. Nur durch Vertiefung in solche Zeiten und durch inneres Nacherleben der *homines religiosi*, die ihre Führer waren, kann der tieferschütterte Glaube an die Selbständigkeit der Religion wiedergewonnen werden (GW VI, 242 f.).

<sup>5</sup> Vgl. meine ausführliche Darstellung in: Schaber, Johannes: Max Scheler in Beuron und Maria Laach, a.a.O.

<sup>6</sup> Die große Gestalt, die in der Sicht Schelers allein die theologische Versöhnung unter den Konfessionen zustande zu bringen vermag, ist Augustinus. Vgl. Johannes Schaber, Zwischen Thomas von Aquin und Kant. Max Schelers Augustinus-Rezeption. In: Christian Bermes/Wolfhart Henckmann/Heinz Leonardy (Hg.), Person und Wert. Schelers »Formalismus« – Perspektiven und Wirkungen. Freiburg/München 2000 (Phänomenologie: 2, Kontexte; Bd. 9) 162–191, besonders: 168–174.

Schellers Bemühen, die Fixierung vieler Zeitgenossen auf kirchliche Kämpfe und konfessionelle Auseinandersetzungen aufzubrechen und ihren Blick wieder mehr auf Gemeinsamkeiten und religiös ursprüngliche Bewegungen zu richten, konzentriert sich neben dem hl. Augustinus auf die großen Gestalten der Religionsgeschichte, auf die *homines religiosi*. Was sind für Scheler *homines religiosi*?

Das reine Modell für alle *homines religiosi*, der »ausgezeichneten gottinnigen Menschen« (V, 339), ist der Heilige, von dem es eine Vielzahl von Untertypen gibt (Gottmensch, Prophet, Seher, Lehrer des Heils, Gesandter Gottes, Berufener, Heiland, Heilsarzt usw.). Scheler versprach 1916, eine »schon seit einigen Jahren fertig geschriebene Ausführung« dieser Lehre in kurzem gesondert zu veröffentlichen (II, 579). In seinem Nachlass fand sich jedoch nur der unvollendete Aufsatz über »Vorbilder und Führer« (X, 255–318), in dem kurz der Heilige und seine Untertypen behandelt wurden (274–288). In »Probleme der Religion« wird der Heilige als eine Person definiert, »deren geistige Gestalt uns in ausgezeichnetem Maße ein, wenn auch noch so inadäquates Abbild der Person Gottes also darstellt, daß alle seine Aussagen, Ausdrucksäußerungen, Handlungen nicht mehr gemessen werden an einer Norm allgemeingültiger Form, die wir schon vorher kraft der Vernunft anerkennen, sondern ausschließlich darum als göttlich, heilig, gut, wahr, schön hin- und angenommen werden, weil ›Er‹ es ist, der aussagt, ausdrückt, handelt« (V, 338; vgl. 130 f.). Durch den Heiligen teilt sich Gott selbst mit. Alle religiösen Erkenntnisse gehen letztlich auf den Heiligen zurück. Sie vermitteln sich an andere Glaubensgenossen primär durch lebendige Nachfolge, d. h. durch ein Eindringen in den Sinn der Glaubenssätze. Hieraus ergibt sich die Reihe immer neu auftretender *homines religiosi*, die durch die Nachfolge des Einen eine einzige, alle Gläubigen umfassende Kirche bilden.<sup>7</sup>

Scheler nennt solche *homines religiosi* auch mit Namen: »Benedikt, Bernhard, Franziskus, Ignatius, Luther, Calvin usw.« (GW IV, 646). An den vier Erstgenannten hebt er besonders hervor: »So haben die großen Ordensstifter ihre geistige Gestalt durch die Generationen ihrer Orden hindurch gleichsam durch die Jahrhunderte getragen – als wären sie Bildhauer gewesen in dem edelsten Materiale der Menschenseele selbst« (GW IV, 327). Über alle Generationen hinweg haben die Mönche versucht, die Herausforderungen ihrer jeweiligen Zeit annehmend, klösterliches Leben zu gestalten und nach dem Vorbild und Beispiel von Benedikt zu leben. In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts kam es in Beuron zu einem monastischen Neuaufbruch, der im Laufe weniger Jahrzehnte immer mehr Kreise zog.<sup>8</sup> Nach dem Ersten Weltkrieg (1914–1918) sah Scheler im modernen Mönchtum eine religiöse Elite, der er im Zuge der allgemeinen Neuorientierung (vgl. GW IV, 376) besondere Bedeutung zumaß. Scheler schreibt:

So wird es vor allem den Mönchen und Klöstern obliegen, ihre bisher entweder stark nach innen gerichtete oder auf soziale Arbeit, Erziehung und reine Wissenschaft eingestellte Denkweise diesen neuen Aufgaben anzupassen. Die Klöster werden sich also

<sup>7</sup> Wolfhart Henckmann, Max Scheler. München 1998, 149 f.

<sup>8</sup> Vgl. Johanna Buschmann, Beuroner Mönchtum. Studien zu Spiritualität, Verfassung und Lebensformen der Beuroner Benediktinerkongregation von 1863 bis 1914. Münster 1994 (Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktinertums; 43).

mehr nach außen öffnen müssen, um ihrer Hauptaufgabe, dem Flüssigmachen der religiösen Schätze ihrer Kirche für weitere Kreise, gerecht zu werden. Sie werden sich dabei auf die Mitarbeit eines <neuen,> erlesenen Laienapostolates, das sich um sie gruppiert, stützen müssen (GW VI; 249).

Ohne Zweifel hat Scheler bei diesen Überlegungen die liturgische Bewegung und den Katholischen Akademikerverband vor Augen, deren Anfänge untrennbar mit den Abteien Beuron und Maria Laach verbunden sind. Scheler spricht aber bei der Benennung der Hauptaufgaben des modernen Mönchtums eine Spannung an, die in der geschichtlichen Entwicklung des westlichen Mönchtums immer größer wurde: die Spannung zwischen passiver asketischer Weltabgeschiedenheit und weltzugewandter pastoraler Aktivität. Die beiden extremen Positionen verkörpern für Scheler Benedikt (480–547) und Ignatius (1491–1556).

### *Der christliche Liebesbegriff und seine Ausfaltung im Mönchtum*

Als Scheler die Geschichte des westlich-abendländischen Mönchtums mit der Entwicklung des Mönchtums in der griechischen und russischen Orthodoxie vergleicht, fällt ein interessantes Licht auf seine Sicht des Mönchtums im Westen:

Innerhalb des westlichen Christentums finden wir eine reiche Typenwelt des mönchischen Ideals, wogegen dieses Ideal im Osten weit gleichförmigere Züge aufweist. Zwischen dem Lebensideal des hl. Benediktus, in dem die *Selbstheiligung* dem tätigen Liebeswirken an die übrigen Glieder der Kirche weit vorhergeht und das sich in wenig zentralisierten festen Niederlassungen von familienhafter Einheit auswirkt, bis zum Werke des hl. Ignatius, in dem der *tätige Liebesgedanke* sich Kontemplation, Askese, Selbstheiligung unterwirft und das, scharf zentralisiert und nach den beweglichen »Zwecken« des Missions- und sonstigen Kirchenbedarfs soldatisch geleitet, das organische Zusammenwachsen von Mönch, Volk und Landschaft verschmäht, finden sich Spielformen, die diesen Gegensatz in mannigfachsten Mischungen darstellen. Und doch – wie sehr auch die Schöpfung des Benediktus dem Orientalischen näherstehen möge – welch charakteristische *Einheit* ist dieses westliche Mönchsideal gegenüber dem griechischen! Vor allem fehlt hier fast völlig das höchste Idealbild, das die östliche Religiosität notwendig aus sich hervortreibt: das des *Einsiedlers*, der auf einem Berge der Welt abstirbt und Gott kontempliert. Die Entwicklung des Mönchtums aber strebte im Westen vom benediktinischen Typus weg und bis heute dem des Ignatius zu (GW VI, 104; vgl. GW VI, 166 ff.).

Die Unterschiede zwischen dem Mönchtum in Ost und West ergaben sich nach Scheler in der unterschiedlichen Ausprägung des christlichen Liebesbegriffs in den beiden Kirchen, die Entwicklung des Mönchtums im Westen von Benedikt zu Ignatius beruht auf einer sich über Jahrhunderte hin erstreckenden Verschiebung der Gottes- zur Menschenliebe.

Als bester Zugang zum Denken Max Schelers darf sein Aufsatz *Liebe und Erkenntnis* aus dem Jahre 1915 gelten (GW VI, 77–98). In diesem Aufsatz stellt Scheler der christlichen, speziell augustinischen Liebesidee und ihrem Verhältnis zur Erkenntnis die indisch-buddhistische und die griechisch-antike Liebesidee entgegen. Die beiden Letztgenannten stehen der christlichen Liebesidee entgegen. Sie unterscheiden sich zwar in

ihrem höchsten angezielten Gut, aber bei beiden fundiert die Erkenntnis die Liebe. Im Christentum ist es umgekehrt, dass nämlich die Liebe die Erkenntnis fundiert. »Sowohl in der indisch-buddhistischen wie auch in der altgriechischen Konzeption von Liebe und Erkenntnis wird die Liebe ganz intellektualistisch verstanden, immer abhängig vom Erkenntnisfortschritt, als Übergang und ›Bewegung‹ einer ärmeren zu einer reicheren Erkenntnis.«<sup>9</sup> Diesen beiden Konzeptionen stellt Scheler die christliche gegenüber:

Da findet etwas statt, was ich die Bewegungsumkehr der Liebe nennen möchte. Hier schlägt man dem griechischen Axiom der Liebe, daß Liebe ein Streben des Niederen zum Höheren sei, keck ins Gesicht. Umgekehrt soll sich die Liebe nun gerade darin erweisen, daß das Edle sich zum Unedlen herabneigt und hinabläßt, der Gesunde zum Kranken, der Reiche zum Armen, der Schöne zum Häßlichen, der Gute und Heilige zum Schlechten und Gemeinen, der Messias zu den Zöllnern und Sündern (GW III, 72).

An Stelle des ewigen »ersten Bewegers« der Welt tritt der »Schöpfer«, der sie »aus Liebe« schuf. Das Ungeheure für den antiken Menschen, das nach seinen Axiomen schlechthin Paradoxe, soll sich in Galiläa begeben haben: Gott kam spontan herab zum Menschen und ward ein Knecht und starb am Kreuz den Tod des schlechten Knechts! (GW III, 73)

Die griechische Bewegungsrichtung wird also durch den christlichen Liebesgedanken umgekehrt. War bei den Griechen die Gottheit nur Gegenstand der Liebe, aber nicht selbst liebend, so ist es im Christentum Gott, der liebt und aus Liebe die Welt erschaffen hat (vgl. GW VI, 83 f.). Für Platon ist das höchste Ziel, »zu dem all geistige Befähigung, zu dem auch Liebe in ihrer reinsten Form leiten kann, nämlich die ›Ideenschau‹ des Philosophen, von einem ›Schaffen und Zeugen‹ am *allerweitesten* entfernt. Sie ist nur Anteil am Wesen, Vermählung mit dem Wesen« (GW VI, 85). Im Christentum tritt an die Stelle der indisch-griechischen Selbsterlösung durch Erkenntnis die Idee des Erlöstwerdens durch die göttliche Liebe.

Nicht die Mitteilung einer neuen Gotteserkenntnis und Gottesweisheit an die Welt erfolgt durch Christus (...) sondern aller neue Erkenntnisgehalt über Gott ist durch die *Liebestat* seines Selbsterscheinens in Christo als von ihrem schöpferischen Grund getragen. Vorbild der »Nachfolge«, Lehrer und Gesetzgeber ist daher Christus nur abgeleiteterweise und nur infolge seiner Würde als göttlicher *Erlöser*, d. h. als personale und fleischgewordene Gestalt Gottes selbst und seines Liebeswillens (GW VI, 89).

Wenn der Mensch liebt, antwortet er auf die Liebe Gottes, die zuvor schon an ihn in Jesus Christus ergangen ist. In dieser ganz neuen Bewegungsrichtung der christlichen Liebesidee kommt zur Gottesliebe notwendig die Nächstenliebe hinzu. Während also die indisch-griechische Konzeption durch den Primat der Erkenntnis vor der Liebe gekennzeichnet ist, besteht in der christlichen Liebesidee eindeutig der Primat der Liebe vor der Erkenntnis. »Der Mensch ist, ehe er ein *ens cogitans* ist oder ein *ens volens*, ein *ens amans*« (GW X, 356). Der Liebesprimat

<sup>9</sup> Johannes Schaber, Zwischen Thomas von Aquin und Kant, a.a.O., 182.

liegt »selbst der Kirchenidee und aller christlichen Ethik zugrunde« (GW VI, 91), ja auch Schelers Verständnis des christlichen, speziell benediktinischen Mönchtums.

Diesem ganz neuen Grundsatz des christlichen Bewußtseins entspricht es nun auch, daß die Nächstenliebe mit der rechten Gottesliebe ohne weiteres *mitgesetzt* ist, und daß gleichzeitig alles tiefere erkenntnismäßige Eindringen in die göttlichen Dinge durch Gottes- und Menschenliebe *gleichmäßig* fundiert ist. Es ist ja selbstverständlich, daß da, wo die Liebe zum Wesen Gottes gehört und aller religiöse Heilsprozeß nicht in menschlich-spontaner Tätigkeit, sondern in der göttlichen Liebe seinen Ausgangspunkt hat, die Liebe »zu Gott« immer gleichzeitig ein Mitlieben der Menschen, ja aller Kreaturen mit Gott – ein *amare mundum in Deo* – in sich einschließen muß. »*Amor Dei et invicem in Deo*« ist Augustins feste Formel für die unteilbare *Einheit* dieses Aktes. Eine Gottesliebe wie die griechische Gottesliebe, die den Menschen über die Gemeinschaft überhaupt hinausführte, nicht aber ihn in immer tiefere und umfassendere Gemeinschaftsbeziehungen zu seinen Brüdern brächte, kann konsequent nur auf einem Berge enden, auf dem der einsame Anachoret sich aller menschlichen Verknüpfung entäußert. Das griechisch-indische Prinzip, daß Erkenntnis Liebe fundiere, hat von Hause aus diese isolierende und vereinsamende Kraft; und wo immer, wie in der östlichen Kirche, das griechisch-gnostische Element das Übergewicht über die neue christliche Erlebnisstruktur gewann, ist auch jenes Anachoretentum innerlich notwendig emporgewachsen und hat sich das Mönchtum, wie noch heute das orthodox-russische, mehr und mehr von dem Gemeinschaftsdienst entbunden. Eine Gottesliebe, die nicht in dem Maße ihrer Steigerung in Nächstenliebe gewaltig ausbräche und in ihr fruchtbar und tätig würde, wäre nach der Aussage des christlichen Bewußtseins eben nicht Liebe zu *Gott* – der ja selbst seinem Wesen nach der Liebende und dadurch auf die Kreaturen liebevoll Bezogene ist –, sondern Liebe zu einem Götzen. Eben darum kann, ja muß denn auch die Bewährung jeder Behauptung über göttliche Dinge in der religiösen Liebesgemeinschaft, d. h. der *Kirche*, muß die einende und nicht trennende Kraft dieser Behauptung geradezu zu einem Kriterium der Wahrheit und objektiven Gegründetheit eben dieser Behauptung auch in der Sache werden (GW VI, 90; vgl. GW VI, 110 f.).<sup>10</sup>

Eine Kleinform der Kirche, eine *ecclesiola* gewissermaßen, ist das benediktinische Kloster.<sup>11</sup> Im benediktinischen Kloster sieht Scheler die Voraussetzungen gegeben, dass sich die religiöse Liebesgemeinschaft der Kirche im Kleinen verwirklicht. Während jedoch der hl. Benedikt im ersten Kapitel seiner Regel vier Arten von Mönchen unterscheidet und dabei sowohl das klösterliche Leben in Gemeinschaft unter Abt und Regel (Zönobiten) als auch das Leben von Anachoreten (Eremiten) schätzt<sup>12</sup>,

<sup>10</sup> Zum Kirchenverständnis Max Schelers vgl. Rudolf Michael Schmitz, *Aufbruch zum Geheimnis der Kirche Jesu Christi. Aspekte der katholischen Ekklesiologie des deutschen Sprachraums von 1918 bis 1943*. St. Ottilien 1991 (Münchener Theologische Studien; II/46), 70–82.

<sup>11</sup> Vgl. Emmanuel von Severus, *Das Monasterium als Kirche*. In: ders., *Gemeinde für die Kirche. Gesammelte Aufsätze zur Gestalt und zum Werk Benedikts von Nursia*. Münster 1981 (Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktinerordens; Supplementband 4) 116–138. Vgl. Hans-Jürgen Derda, *Vita communis. Studien zur Geschichte einer Lebensform in Mittelalter und Neuzeit*. Köln/Weimar/Wien 1992, 135–182.

<sup>12</sup> Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770–1831) hat sich in jungen Jahren auch mit den vier Mönchsarten, wie sie der hl. Benedikt im ersten Kapitel seiner Regel einteilt, beschäftigt. Vgl. *Mönche als Exzerpt 10* (15. Oktober 1786), in: *Frühe Exzerpte* (= GW 3), unter Mitarbeit von Gisela Schüler, Hg. Friedhelm Nicolin. Hamburg 1991, 109–111.

spricht Max Scheler dem traditionellen Einsiedlertum den kirchlichen Charakter ab, weil es den christlichen Liebesgedanken abtötet. Der Primat der Liebe vor der Erkenntnis lässt für Scheler keine wahre Gotteserkenntnis zustande kommen ohne die Liebe der Gotterkennenden untereinander (vgl. GW V, 342). Die höchste Gottesidee und die höchste Gemeinschaftsidee, die sich in der Kirche verwirklicht, sind für Scheler untrennbar miteinander verbunden (GW V, 341 f.). Im westlichen Mönchtum war das Einsiedlertum nie so stark ausgeprägt wie in der Ostkirche. Im Westen verlief die Entwicklung des Mönchtums anders. Für Scheler kennzeichnen das abendländische Mönchtum zwei entgegengesetzte Pole:

Zwischen dem Lebensideal des hl. Benediktus, in dem die *Selbstheiligung* dem tätigen Liebeswirken an die übrigen Glieder der Kirche weit vorhergeht und das sich in wenig zentralisierten festen Niederlassungen von familienhafter Einheit auswirkt, bis zum Werke des hl. Ignatius, in dem der *tätige Liebesgedanke* sich Kontemplation, Askese, Selbstheiligung unterwirft und das, scharf zentralisiert und nach den beweglichen »Zwecken« des Missions- und sonstigen Kirchenbedarfs soldatisch geleitet, das organische Zusammenwachsen von Mönch, Volk und Landschaft verschmährt, finden sich Spielformen, die diesen Gegensatz in mannigfachsten Mischungen darstellen (GW VI, 104).

Hier Kontemplation, Askese und Selbstheiligung (Benedikt), dort tätiger Liebesdienst, Disziplin und Gehorsam (Ignatius).

Die Entwicklung des Mönchtums von Benedikt von Nursia zu Ignatius von Loyola (1491–1556) ist für Scheler der Ausfluss einer Verschiebung der Gottes- zur Menschenliebe, die das ganze westliche Europa erfasst hat und die in der Ordensgeschichte ganz gut sichtbar geworden ist. Seine diesbezüglichen Gedanken hat Scheler schon sehr früh unter dem Thema *Die christliche Moral und das Ressentiment* vorgetragen.

### *Die christliche Moral und das »Ressentiment«*

Seine Gedanken zum christlichen Liebesbegriff, zu Liebe und Hass, zur Gottes- und Menschenliebe, zur Entwicklung der europäischen Geistesgeschichte im allgemeinen und zur Ordensgeschichte im speziellen hat Max Scheler erstmals in seiner Abhandlung *Das Ressentiment im Aufbau der Moralen* vorgetragen, die in den Jahren 1911–1914, in engem Zusammenhang mit seinen frühen Hauptwerken *Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle und von Liebe und Haß* (1913, in: GW VII, 7–258) und *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* (1913/1916=GW II) entstanden ist. Wir erinnern uns, dass Scheler das 1915 in Leipzig erschienene Buch *Abhandlungen und Aufsätze I*, das die Abhandlung *Das Ressentiment im Aufbau der Moralen* enthält, dem Beuroner Benediktinerpater Anselm Manser OSB mit einer Widmung vom 6. Juli 1915 »in treuer Verehrung zur freundlichen Erinnerung« geschickt hatte. In dieser Abhandlung über das »Ressentiment« wirft Scheler in Auseinandersetzung mit Friedrich Nietzsche (1844–1900) auch ein

interessantes Licht auf die Entwicklung der abendländischen Ordensgeschichte. »Die Analyse historischer Wertsysteme unter dem Gesichtspunkt des Ressentiments« hielt Scheler »für die wichtigste Einsicht, die wir diesem Philosophen zu verdanken haben. Zwar wehrte er Nietzsches Deutung der christlichen Liebeslehre als Ressentiment ab, aber er lenkte die Schärfe von dessen Moralgenealogie gegen die Moral ›des modernen Bürgertums«.«<sup>13</sup>

›Ressentiment‹ ist ein der französischen Sprache entlehnter Terminus technicus (vgl. GW III, 36),

eine *seelische Selbstvergiftung* mit ganz bestimmten Ursachen und Folgen. Sie ist eine dauernde psychische Einstellung, die durch systematisch geübte Zurückdrängung von Entladungen gewisser Gemütsbewegungen und Affekte entsteht, welche an sich normal sind und zum Grundbestande der menschlichen Natur gehören, und die gewisse dauernde Einstellungen auf bestimmte Arten von Werttäuschungen und diesen entsprechenden Werturteilen zur Folge hat (GW III, 38).

Als Beispiele für solche Gemütsbewegungen und Affekte nennt Scheler Rachegefühl und -impuls, Hass, Bosheit, Neid, Scheelsucht, Hämischkeit. Den wichtigsten Ausgangspunkt für die Ressentimentbildung sieht Scheler im *Racheimpuls*, der ein aktiver Impuls ist, weil er auf das vorherige Erfassen fremder Gemütszustände aufbaut, d. h. er ist eine Antwortreaktion, ihm muss ein Angriff oder eine Verletzung vorausgegangen sein.

Hier ist nun wichtig, daß der Racheimpuls durchaus nicht zusammenfällt mit dem Impuls zum Gegenschlag oder zur Verteidigung, auch wenn diese Reaktion von Zorn, Wut oder Entrüstung begleitet ist. (...) Vom Rachegefühl über Groll, Neid und Scheelsucht bis zur Hämischkeit läuft sozusagen ein Fortschritt des Gefühls und Impulses bis in die Nähe des eigentlichen Ressentiment (GW III, 39).

Einen zweiten Ausgangspunkt der Ressentimentbildung bilden *Neid*, *Eifersucht* und *Konkurrenzstreben* (GW III, 44).

In ausführlichen Analysen weist Scheler nun nach, wie sich das Ressentiment auf die moralische Haltung eines Individuums auswirkt. Sodann untersucht er, wie sich das Ressentiment auf die Sozialstruktur und die moralische Haltung einer ganzen Gesellschaft auswirkt, bzw. wie das Ressentiment Grund und Voraussetzung für die konkrete Geschichte einer Gesellschaft ist. »Das Ressentiment vermag uns große Gesamtvorgänge in der Geschichte der sittlichen Anschauungen ebenso verständlich zu machen, als Vorgänge, die wir im kleinen täglichen Leben vor uns sehen« (GW III, 63). Das führt dazu, dass es in der Welt eben nicht nur eine, sondern verschiedene Moralen gegeben hat und gibt, die entweder in verschiedenen Gesellschaften nebeneinander bestehen oder die einander in zeitlicher Abfolge abgelöst haben (vgl. GW III, 68 f.). Max Scheler formuliert schließlich seine These:

<sup>13</sup> Kurt Flasch, *Die geistige Mobilmachung*, a.a.O., 115. Vgl. dazu: Peter Köster, *Der verbotene Philosoph. Studien zu den Anfängen der katholischen Nietzsche-Rezeption in Deutschland (1890–1918)*. Berlin/New York 1998 (Supplementa Nietzscheana, 5) 148–154.

Seine wichtigste Leistung vollzieht nun das Ressentiment dadurch, daß es für eine ganz bestimmte »Moral« bestimmend wird, daß die in ihr liegenden Vorzugsregeln gleichsam pervertieren und so als »Gut« erscheint, was früher ein »Übel« war. Blicken wir in die Geschichte Europas, so sehen wir das *Ressentiment im Aufbau der Moralen* in einer erstaunlichen Wirksamkeit. Und es soll nun die Frage sein, wie weit es einmal beim Aufbau der *christlichen Moral*, und sodann im Aufbau der *modernen bürgerlichen Moral* mitgewirkt habe. (GW III, 70)

Schelers Urteil lautet:

Wir glauben, daß zwar die christlichen Werte einer Umdeutung in Ressentimentwerte ungemein leicht zugänglich sind und auch ungemein häufig so gefaßt wurden, daß aber der *Kern der christlichen Ethik nicht auf dem Boden des Ressentiment erwachsen ist*. Wir glauben aber andererseits, daß der *Kern der bürgerlichen Moral*, welche die christliche seit dem 13. Jahrhundert immer mehr abzulösen begann, bis sie in der Französischen Revolution ihre höchste Leistung vollzog, *ihre Wurzel im Ressentiment hat*. In der modernen sozialen Bewegung ist dann das Ressentiment zu einer stark mitbestimmenden Kraft geworden und hat die geltende Moral immer mehr umgestaltet (GW III, 70).

### Von der Gottes- zur Menschenliebe

Die Liebe in der antiken Moral und Weltanschauung ist ein »Streben, eine Tendenz vom ›Niederen‹ zum ›Höheren‹, des ›Unvollkommneren‹ zum ›Vollkommneren‹« (GW III, 71). Die christliche Liebesidee hingegen kennzeichnet eine *Bewegungsumkehr*:

Umgekehrt soll sich die Liebe nun gerade darin erweisen, daß das Edle sich zum Unedlen herabneigt und hinabläßt, der Gesunde zum Kranken, der Reiche zum Armen, der Schöne zum Häßlichen, der Gute und Heilige zum Schlechten und Gemeinen, der Messias zu den Zöllnern und Sündern – und dies *ohne* die antike Angst, dadurch zu verlieren und selbst unedel zu werden, sondern in der eigentümlich frommen Überzeugung, im Aktvollzug dieses »Beugens«, in diesem Sichherabgleitenlassen, in diesem »Sichverlieren« das Höchste zu gewinnen – Gott gleich zu werden. Die Umformung der Idee Gottes und seines Grundverhältnisses zu Welt und Mensch ist nicht der Grund, sondern die Folge dieser Bewegungsumkehr der Liebe (GW III, 72 f.).

Das Wesen Gottes ist Lieben, Dienen, Schaffen, Wollen, Wirken (vgl. GW III, 73).

Scheler fragt sich, wie es zu dieser Bewegungsumkehr kommen konnte. »Ist wirklich *Ressentiment* dafür die bewegende Kraft?« (GW III, 75) Er gelangt zu der Einsicht:

Je länger und eindringlicher ich über diese Frage nachsann, desto klarer wurde mir, daß die Wurzel der christlichen Liebe von Ressentiment völlig frei ist – daß aber andererseits keine Idee leichter durch vorhandenes Ressentiment für dessen Tendenzen zu verwenden ist, um eine jener Idee entsprechende Emotion *vorzutäuschen*; und dies häufig so weit, daß auch das geschärfteste Auge nicht mehr zu entscheiden vermag, ob echte Liebe vorliegt, oder nur das Ressentiment sich den Ausruck der Liebe gewählt hat (GW III, 75).

Der Unterschied zwischen Liebe und Ressentiment liegt für Scheler in der Motivation. Da gibt es einmal die christliche Liebe als Opferbereitschaft, als Helfen, Sich-Herabbeugen zum Kleineren und Schwächeren,

als spontanes Überfließen der Kräfte. Sodann gibt es den Egoismus, der in vielem wie die christliche Liebe aussieht, bei dem jedoch der Antrieb und die Motivation im reinen Eigeninteresse zur Erreichung eines selbstgewählten Zieles steht (= Ressentiment). Die Liebe im christlichen Sinn hingegen

gewinnt darum nicht ihren Wert erst durch die Förderung, den Nutzen, welche die aus ihr hervorquellende hilfreiche Tat leistet. Der Nutzen kann groß sein mit wenig Liebe oder gar keiner Liebe, und klein bei großer Liebe. Die Pfennige der Witwe sind nicht darum mehr vor Gott als die Gaben der Reichen, weil sie bloß »Pfennige« sind, oder weil die gebende eine »arme Witwe« ist, sondern weil sie in ihrem Tun *mehr Liebe* ver-rät. Das Wachstum des Wertes liegt also ursprünglich immer auf Seiten des Liebenden, *nicht* auf Seiten dessen, dem geholfen wird. Liebe ist hier keine seelische »Wohltätigkeitsanstalt«; und es gibt zwischen ihr und der eigenen Seligkeit keinen Gegensatz. Im Akte des Sichverlierens der Person erfolgt ihr ewiges Sich-Gewinnen. Im Lieben selbst und Geben ist der Mensch selig. Denn »Geben ist seliger denn Nehmen«. Nicht unter den unzähligen Kräften, die menschliche oder soziale Wohlfahrt fördern, ist Liebe »auch eine« und darum wertvoll und ihre Träger auszeichnend. Sondern sie *selbst*, die Erfülltheit der Person von ihr, das höhere, festere, reichere Sein und Leben, dessen Juwel und Abzeichen ihre Bewegung selbst ist, *ist* das in sich Wertvolle. Nicht auf die Größe der Wohlfahrt, sondern darauf, daß unter Menschen ein *Maximum von Liebe sei*, kommt es also hier an. Das Helfen ist unmittelbarer und adäquater *Ausdruck* der Liebe, nicht ihr »Zweck« und Sinn. Dieser Sinn liegt nur in ihr selbst – in ihrem Auf-glänzen in der Seele und dem Adel der liebenden Seele im Akte ihrer Liebe. Nichts also ist diesem genuinen Begriff der christlichen Liebe ferner als alle Art von »Sozialismus«, »sozialer Gesinnung«, »Altruismus« und ähnliche moderne subalterne Sachen (GW III, 78 f.).

Nun kommt die entscheidende Wende für Scheler, weil sich dieses hier beschriebene Moment auch auf die metaphysisch-religiöse Konzeption des Verhältnisses des Menschen zu Gott wiederfindet:

An Stelle des alten Vertragsverhältnisses von Gott und Mensch, der Wurzel aller »Gesetzhaftigkeit«, tritt das Liebesverhältnis unter dem Bilde der Gotteskindschaft. Und auch die Liebe »zu Gott« soll sich nicht *nur* auf seine Werke gründen, etwa als Dankbarkeit für all das, was er stündlich gibt, für seine Erhaltung und Fürsorge – sondern *alle* jene Erfahrungen seines Tuns und seiner Werke sollen nur den Blick konzentrierend zurück- und emporlenken auf die »ewige Liebe« und die unendliche Wertfülle, die sich in diesen Werken bloß erweist. Nur weil sie Werke des *Liebenden* sind, sollen auch die Werke Bewunderung und Liebe finden (GW III, 79 f.)!

Scheler findet hierbei nichts von Ressentiment, nur Liebe »aus einem Überflusse an Kraft und Hoheit« (GW III, 81).

### *Christliche Liebesidee und neuzeitlicher Humanismus*

Im Folgenden arbeitet Scheler den Unterschied zwischen dem christlichen Verständnis von Liebe und der modernen Entwicklung zur »Menschenliebe« heraus. Liebe im christlichen Sinne ist für ihn »immer nur primär auf das ideale geistige Selbst im Menschen und seine Mitgliedschaft im Gottesreich bezogen« (GW III, 96), ihr entgegen steht »*die Idee und die Bewegung der modernen allgemeinen Menschenliebe*, der

›Humanitarismus‹ oder auch ›Liebe zur Menschheit‹, oder plastischer ausgedrückt: die ›Liebe zu allem, was Menschenangesicht trägt‹ (GW III, 96). Die Menschenliebe

... protestiert gegen die Gottesliebe, und damit auch gegen jene christliche Einheit und Harmonie von Gottes-, Selbst- und Nächstenliebe, welche das »größte Gebot« des Evangeliums ausspricht. Nicht auf das »Göttliche« im Menschen, sondern auf den Menschen bloß als »Menschen«, sofern er äußerlich als Glied dieser Gattung kenntlich ist, auf den »Träger des Menschenangesichts« soll sich die Liebe richten (GW III, 96).

Im Gegensatz dazu kennt das Christentum keine Menschenliebe, sondern eine Nächstenliebe. Sie ist auf die Person und auf bestimmte Werte geistiger Aktbetätigung gerichtet, d. h. sie ist auf den Menschen nur insofern gerichtet, als er »Person« ist »und jene Akte durch ihn vollzogen werden, als sich durch ihn also die Gesetzmäßigkeit des ›Gottesreiches‹ vollzieht« (GW III, 97). Die christliche Liebe ist Akt und Bewegung geistiger Art, die moderne Menschenliebe ist Gefühl, sinnliche Wahrnehmung des äußeren Ausdrucks von Schmerz und Freude, Leiden an den sinnenfälligen Schmerzen und Freude an den sinnenfälligen angenehmen Empfindungen (vgl. GW III, 97 f.), Wertschätzung (vgl. GW III, 98).

Nicht in der Gewinnung des *Heils* der Seele des Liebenden als Glied des Gottesreichs und der in ihr erwirkten Förderung des fremden Heils, sondern in der Förderung des sog. »Gesamtwohls« bestünde hiernach der Wert der Liebe. Die Liebe erscheint hier nur als das X im Gefühlsleben, das zu gemeinnützigen Handlungen führt, bzw. als die »Disposition« zu solchen Gefühlen. Nur sofern sie diesen möglichen Wirkungswert hat, wird ihr selbst ein positiver Wert beigemessen. Und während nach christlicher Anschauung eine Welt die beste wäre, in der *möglichst viel Liebe* ist – selbst wenn die zu gemeinnützigen Handlungen, die Liebe bewirken kann, ja ebenso notwendige Einsicht in die fremden Gemütszustände, d. h. die Fähigkeit des »Verstehens« anderer Menschen, und die nicht minder notwendige Einsicht in die natürlichen und sozialen *Kausalverhältnisse* fehlen würde und durch diesen Mangel gemeinschädliche Handlungen bestimmt würden-, gilt hier die Menschenliebe selbst nur als *einer* der kausalen Faktoren, die das allgemeine Wohl zu vergrößern vermögen (GW III, 99).

Aus der Verschiedenheit der christlichen Liebe und der allgemeinen Menschenliebe sind sehr verschiedene Forderungen erwachsen.

Die hochchristlichen Zeiten des Mittelalters, in denen die christliche Liebe als Lebensform und Idee die reinsten Blüten trieb, empfanden keinen Gegensatz dieses Prinzips zu der feudalen und aristokratischen Standesordnung der staatlichen und kirchlichen Gesellschaft, zu Hörigkeit; keinen Gegensatz zu dem wenig »gemeinnützigen« kontemplativen Leben der Mönche (GW III, 100).

Alle diese Tatsachen, die sich im Mittelalter mit dem christlichen Liebesprinzip wohl vertrugen,

werden im Namen der allgemeinen Menschenliebe zurückgewiesen, bekämpft und umgeworfen. Von vornherein eine gleichmacherische Kraft, wird in ihrem Namen die Auflösung der feudalen und aristokratischen Ordnung der Gesellschaft, aller Formen der Hörigkeit und persönlichen Unfreiheit, die Abschaffung der »faulen«, sich dem gemeinnützigen Leben entziehenden Mönchsorden gefordert (GW III, 101).

Max Scheler beschreibt die Folgen, die die sich allmählich vollziehende, historisch nachweisbare Verwandlung der christlichen Gottesliebe in die allgemeine Menschenliebe ausgelöst hat. Er behauptet, dass diese Verwandlung auf ein wachsendes Ressentiment zurückzuführen sei:

Der Kern in der Bewegung der modernen allgemeinen Menschenliebe ist schon dadurch als auf Ressentiment beruhend erkennbar, daß diese sozial-historische Gemütsbewegung durchaus nicht auf einer ursprünglichen, spontanen *Hinbewegung zu einem positiven Werte* beruht, sondern auf einem *Protest*, einem *Gegenimpuls* (Haß, Neid, Rachsucht usw.) gegen herrschende Minoritäten, die man im Besitze positiver Werte weiß. Die »Menschheit« ist nicht das unmittelbare Objekt der Liebe in ihr (schon da nur Anschauliches die Liebe bewegen kann), sondern sie wird in ihr bloß *ausgespielt* gegen ein Gehaftes. An erster Stelle ist diese Menschenliebe die Ausdrucksform einer verdrängten Ablehnung, eines Gegenimpulses gegen Gott. Sie ist die Scheinform eines verdrängten Gotteshasses (GW III, 103)

Scheler weist ausdrücklich darauf hin, dass man sich häufig täusche, »etwas für Liebe zu nehmen, was wiederum nur eine eigentümliche, auf Haß gegründete Scheinform der Liebe ist, gegründet nämlich auf *Selbsthaß* und *Selbstflucht*« (GW III, 105). Scheler bemitleidet den Typus des »Sozialpolitikers« »dem wir neuerdings mehr und mehr begegnen, der sich um alles mögliche kümmert, nur nicht um sich und seine Angelegenheiten.« Scheler sieht in ihm nichts anderes als einen »armen, leeren, von Selbstflucht bewegten Menschen« (vgl. GW III, 106). Diese Art zu leben und sich krankhaft zu fühlen täuscht nur den Schein einer höheren Sittlichkeit vor. In Wirklichkeit ist sie der Ausdruck und das Zeichen niedergehenden Lebens. Die christliche Liebesidee hingegen vermag einen Ausdruck *aufsteigenden* Lebens darzustellen, insofern sie ein organisierendes höchstes geistiges Prinzip für das menschliche Leben ist. In den großen Liebenden, den heiligsten Erscheinungen der Geschichte, in denen nach christlicher Anschauung das Gottesreich selbst sich anschaulich öffnet, wird der Ausdruck aufsteigenden Lebens sichtbar.

Für Scheler war der hl. Benedikt ein solcher Liebender, der Gott nichts vorziehen wollte:

Benediktus zog von Rom nach Subiaco, da er sich in der Weltstadt systematisch gestört fand, ein christliches Leben zu leben, und im Mönchtum bewahrten sich mit dem christlichen Vollkommenheitsideal auch die edlen Reste der antiken Kultur, die die Zeit draußen zertrat. Der Christ hat nicht die relative, sondern die *absolute* Pflicht, ein christliches Leben zu führen. Wird der Kulturzusammenhang so geartet, daß er ein solches Leben in keiner Weise mehr zu führen vermag, so muß er die Folgerung ziehen, ihn zu verlassen, Gott mehr zu lieben, d. h. »sich von der Welt zurückziehen«. In den großen Weltaltern der Kulturdekadenzen steht der Mensch, der Gott treu bleiben will, vor einer Alternative von besonderer Schärfe: mit der Welt zu gehen, um sie vernünftig zu gestalten, oder, sich zurückziehend von ihr, wenigstens die höchsten Werte, die die Alte Welt noch enthält, zu bewahren, sie zu retten über den Abgrund hinweg, in den die Geschichte des öffentlichen Lebens zu steuern scheint (GW VI, 271 f.).

Christliche Liebesidee (Gottesliebe) und moderne Humanität (Menschenliebe) sind zwar grundverschieden, dennoch gab es in der Geschichte vielfache und komplizierte Verbindungen (vgl. GW III, 107–114). Eine solche Verbindung sah Scheler darin, dass in die christ-

liche Ideenwelt selbst zum Teil das nivellierende, auflösende Prinzip der neuen »Menschenliebe« eindrang:

Am eingreifendsten geschah dies freilich erst durch die Theorie und Tätigkeit des Jesuitenordens, der im Gegensatz zu den Prinzipien der »Selbstheiligung«, welche die älteren Orden, vor allem die Benediktiner regierten, die »Menschenliebe« als Prinzip voranstellt. Auch darin erweist sich der Jesuitismus als ein Sohn des modernen Humanismus auf dem Boden der christlichen Kirche. Liest man Pascals »Lettres provinciales«, so findet man in dem dort gezeißelten Paktieren der jesuitischen Moralisten mit der menschlichen Schwäche ein steigendes Vordringen der »modernen Menschenliebe« gegen die christliche Liebesidee (GW III, 107, Anm. 2).

Seine Vorbehalte gegenüber den Jesuiten äußert Scheler auch beim Thema: »christliche Askese und modernes Asketentum«.

### *Christliche Askese und moderner Asketismus*

Das *moderne Asketentum* ist in den Augen Schelers eine Verbindung mit dem Ressentiment eingegangen:

Die christliche Askese – soweit sie unbeeinflusst durch hellenistische Dekadenzphilosophie ist – hatte als Ziel nicht die Unterdrückung der natürlichen Triebe oder gar ihre Ausrottung, sondern lediglich *Macht* und *Herrschaft* über sie und ihre vollendete *Durchdringung mit Seele und Geist*. Sie ist positive, nicht negative Askese – und wesentlich gerichtet auf die Freiheit der höchsten Persönlichkeitskräfte von den Hemmungen des niederen Triebautomatismus (GW III, 114).

Es gibt aber auch Formen der *traditionellen, christlichen Askese*, die eine Verbindung mit dem Ressentiment eingegangen sind:

... auf *Leibhaß* und *Leibverachtung* gegründete Askese, jede auch, welche die »persönliche« Lebensform überhaupt überwinden will, um in einer durch Askese erst gewinnbaren »Erkenntnisart« in ein »unpersönliches Sein« mystisch einzugehen, jede auch, in der die Enthaltung auch auf *geistige* Güter der Kultur und ihren Genuss ausgedehnt wird, oder in der auch die »Seele« einer willkürlichen »Disziplin« unterworfen werden soll, in welcher Gedanken, Gefühle, Empfindungen wie Soldaten angesehen werden, die beliebig für gewisse »Zwecke« aufzustellen sind – [ist, JS] nicht auf christlichem Boden gewachsen, sondern ist, soweit sie sich in der christlichen Sphäre findet, eine Verbindung, die die evangelische Moral mit dem Ressentiment der untergehenden Antike, besonders des Neuplatonismus und des Essenertums eingegangen ist – soweit sie nicht, wie die durch Ignatius von Loyola inaugurierte »Askese«, eine ganz moderne Technik der »Unterwerfung unter die Autorität« darstellt, die überhaupt kein sachliches Ziel mehr hat, sondern bloß den auf militärischem Boden gewachsenen Gedanken der »Disziplin« und des »blinden Gehorsams« auf das Verhältnis des Ich zu seinen Gedanken, Strebungen, Gefühlen überhaupt ausdehnt (GW III, 113; vgl. GW III, 128–131).

Die durchaus mechanistische und absolutistische Struktur des Jesuitenordens gestaltete »fast alle kirchlichen Orden, auch die mittelalterliche Kirche selbst langsam in die nachtridentinische«, um. (GW VIII, 132). Wie sehr sich der kirchliche Herrschaftsgedanke der römisch-katholischen Kirche im Laufe der Jahrhunderte in allen kirchlichen Bereichen ausgeprägt hat, erkannte Scheler bei seinen religionsphänomenologi-

schen Vergleichen verschiedener Kulturen und Religionen in Bezug auf ihre grundsätzlichen Strukturen (vgl. GW VIII, 75).

Das Ergebnis ist Schelers Unterscheidung mehrerer Formen, bzw. unterschiedlich akzentuierender Idealtypen von Religiosität. Diese Idealtypen erhellen seine Sicht der Geschichte des abendländischen Mönchtums von Benedikt zu Ignatius:

Daß im Abendlande die Mächte der Offenbarungsreligion und der exakten Wissenschaft und Technik in ihrem jahrhundertelangen *gemeinsamen Kampfe gegen den spontanen metaphysischen Geist* das Spiel fast immer gewannen, das macht vielleicht das wichtigste wissenssoziologische *Charakteristikum* der abendländischen Wissensgestaltung überhaupt aus. Es ist der im Grunde gemeinsame Sieg des praktischen römischen *Herrschaftsgeistes* über die kontemplative, rein theoretische und auch in dieser Weise »forschende« Gedankenhaltung, der beides verknüpft. In fast ganz Asien hat der »Weise«, hat alles in allem gesehen die *Metaphysik* den Sieg sowohl über die Religion als auch die positive Wissenschaft gewonnen. Das scheint mir der *wichtigste Punkt des Unterschiedes der abendländischen von den asiatischen Kulturen*. Metaphysik ist hier: *Selbsterkennen* und *Selbsterlösung*; und in diesem Sinne ist nicht erst der Buddhismus, sondern schon die »Religion« der Brahmanen auch Metaphysik. Darum auch in China, Indien, ja selbst Japan die Überlegenheit des *Weisenideals* über die abendländischen *Helden- und Heiligenideale* und -vorbilder-, die im Abendlande von Benediktus bis zu dem das eigentliche Mönchtum überwindenden Ignatius immer praktischer, eudaimonistischer und sozialer werden – im Glauben dieser Völker; darum auch die berühmte asiatische »Toleranz« bezüglich der Religionszugehörigkeit zu einer oder mehreren Religionen; darum aber auch das doppelte Fehlen einer rationalen Fachwissenschaft, autochthoner Industrie und Produktionstechnik wie einer imperial geformten, streng hierarchisierten kirchlichen Institution mit strenger Dogmatik (GW VIII, 81).

Als ersten Idealtypus von Religiosität nennt Scheler die asiatische Religiosität.

[Sie] tendiert zu einem Idealtypus, innerhalb dessen Bereich der menschliche Geist die ursprüngliche und die intensivste Aktivität gegenüber dem hat, was für »göttlich« oder als Gott gilt, oder was doch den absoluten Grund und Sinn alles Seins für die betreffenden Völker ausmacht. *Selbsterlösung* des Menschen durch Erkenntnis oder sonstige innere geistige und äußere kultische und asketische Akte ist hier der Weg zu Gott (GW IV, 468 f.).

Dem asiatischen Idealtypus stellt Scheler als zweiten den englisch-amerikanischen entgegen. Diese beiden Idealtypen haben den weitesten Abstand voneinander. Der englisch-amerikanische ist gebildet von Religionsformen,

bei denen der Mensch gegenüber dem als göttlich Geltenden sich ausschließlich empfangend, aufnehmend, *passiv* verhält, das Göttliche aber seinerseits ganz wesentlich lebendige Aktivität ist in irgendeinem Sinne des Schaffens, der Weltlenkung, der Erlösungsliebe, des Offenbarens, des Begnadens usw., gleichzeitig aber der Mensch die höchstgesteigerte Aktivität auf die Sinnenwelt in Arbeit, Formung, Zivilisationsbildung entfaltet. Die extremsten Formen dieses Idealtypus stellen ohne Zweifel die protestantischen christlichen Konfessionen dar, unter ihnen wieder die gesteigertste Form der Calvinismus und der aus ihm abgeleitete, englisch-amerikanische religiöse Menschentypus. Passivität gegenüber dem aktiv gedachten Göttlichen, höchste Aktivität aber auf die Welt und die dem Asiatischen ganz entgegengesetzte Tendenz, den Kult in die Welt- und Berufsarbeit *aufgeben* zu lassen, sind also hier wesentlich. Gottesdienst ist hier Berufsdienst (GW IV, 469).

Zwischen dem asiatischen und dem englisch-amerikanischen Idealtypus sieht Scheler eine dritte Form:

Von diesen beiden Idealtypen aus gesehen, stellt sich uns Wesen und Geist der katholischen Kirche gleich wie eine *harmonische Synthese* dar – ich sage nicht, sie sei in einem genetischen oder logischen Sinne eine solche Synthese. Alle ihre Vorstellungen über das Verhältnis von Freiheit und Gnade, Gottesdienst und Weltendienst zielen in die Richtung dieser Harmonie. (...) Ist nicht ihre spezifische Idee von Hierarchie, Priestertum, Sakrament, Anbetung, spezifischem Dienst am Göttlichen von dem Geiste Asiens stark mitbestimmt und mitgenährt (GW IV, 469 f.)?

Dennoch gibt es auch innerhalb der harmonischen Synthese in der katholischen Kirche verschieden geartete Akzentuierungen, die sich in der Geschichte des Mönchtums verschiedentlich entfaltet haben: Scheler sieht auf der einen Seite das Lebensideal des hl. Benedikt (Kontemplation, Selbstheiligung, Askese, feste und eigenständige Niederlassungen, Zusammenwachsen von Mönch, Landschaft und Volk, von der Agrikultur zur Kultur) und auf der anderen Seite das Lebensideal des hl. Ignatius (tätige Menschenliebe, an den kirchlich bewegten Zwecken und Notwendigkeiten des Missions- und sonstigen Kirchenbedarfs orientiert, zentralistisch strukturiert und soldatisch geleitet, also den kirchlichen Herrschaftsgedanken am meisten ausgebildet). Zu Recht betont Scheler: »Die katholische Auffassung vor allem stellt das beschauliche Leben *prinzipiell* höher als das praktische Leben. Nur darin liegt die Rechtfertigung des Mönchsstandes« (GW VI, 277). Er versucht deshalb geistesgeschichtlich nachzuweisen, wie es in der Neuzeit überhaupt dazu kommen konnte, dass sich der tätige Liebesgedanke der Jesuiten die Kontemplation, Askese und Selbstheiligung der Benediktiner unterwerfen konnte (vgl. VI, 104). Den Hauptgrund sah er, wie bereits beschrieben, vor allem darin, dass in die christliche Ideenwelt das nivellierende, auflösende Prinzip der neuen »Menschenliebe« eindrang und die Gottesliebe ins Eudämonistische umgebogen wurde.

Am eingreifendsten geschah dies freilich erst durch die Theorie und Tätigkeit der Jesuiten, der im Gegensatz zu den Prinzipien der »Selbstheiligung«, welche die älteren Orden, vor allem die Benediktiner regierten, die »Menschenliebe« als Prinzip voranstellt. Auch darin erweist sich der Jesuitismus als ein Sohn des modernen *Humanismus* auf dem Boden der christlichen Kirche (GW III, 107).

Aus Schelers skizzierten Ausführungen wird seine spekulative Interpretation der Geschichte des abendländischen Mönchtums deutlich. Es verwundert also nicht, dass er den Mönchen der Abteien Beuron und Maria Laach viele Jahre hohe Wertschätzung entgegenbrachte und immer wieder (zumindest bis 1922) in Briefen von seinen *Beuroner Freunden* sprach.<sup>14</sup> Zu Jesuiten fand er keine engere Beziehung, obwohl es hier und da zu flüchtigen Kontakten kam. In seinen Briefen neigte Scheler gelegentlich dazu, leicht gegen sie zu polemisieren. Immerhin brachte die spekulative Kraft seines Denkens eine interessante und bislang viel zu

<sup>14</sup> Vgl. Johannes Schaber, Max Scheler in Beuron und Maria Laach, Anm. 1.

wenig beachtete Interpretation der abendländischen Ordensgeschichte hervor.<sup>15</sup>

### *Zwischen Benedikt von Nursia und Ignatius von Loyola*

Etwa zeitgleich in den Jahren 1911–1913 und völlig unabhängig von Scheler arbeitete Max Weber (1864–1920) in seinem Hauptwerk *Wirtschaft und Gesellschaft*, das erst 1921 posthum erschien, einen Grundriss der verstehenden Soziologie aus. Innerhalb der Religions- und der Herrschaftssoziologie legte er auch die Grundzüge einer »Soziologie des Mönchtums« mit zahlreichen soziologischen Beschreibungen der Kontemplation, der Askese, der hierarchischen Strukturen, der monastischen Kulturleistungen und des klösterlichen Wirtschaftslebens vor, auch unter Einbeziehung des Mönchtums in anderen Weltreligionen.<sup>16</sup>

Auf Seiten der Jesuiten wurden die Impulse Schelers zur Ordensgeschichte vor allem von P. Erich Przywara SJ (1889–1972) aufgenommen, der sich intensiv mit den Schriften Schelers beschäftigt und 1923 ein Buch über ihn veröffentlicht hat.<sup>17</sup> Erich Przywara gehörte ausgerechnet zu dem Orden,

... dessen Ursprünge aufs engste mit den Ursprüngen europäischer Moderne zusammenhängen und der auf das Zerbrechen einer einheitlichen christlichen Welt dadurch antwortet, daß er den Aufbruch aus dem geschlossenen sakralen Raum und die Sendung hinein in eine profane Welt gleichsam zu seinem Programm macht.<sup>18</sup>

<sup>15</sup> In einem kleinen, sich heute im Archiv der Erzabtei Beuron befindlichen Notizbüchlein, notierte sich P. Anselm Manser OSB alles Wichtige. Zwischen dem 18. Sept. 1919 und dem 18. Nov. 1919 schrieb er einen Artikel in Auszügen ab: [22] Kathol. Frühling i. O.S.B. Heinr. Getzeny schreibt in der »Tat«, Maiheft 1919: »Verheißungsvolles, junges Leben treibt an Europas ältestem Kulturbaume, dem Katholizismus. Wer die Schriften des bedeutendsten lebenden Katholiken, Max Scheler, kennt oder wer einmal in Beuron im naturgewaltigen Donautal bei den Benediktinern geweilt und dort das warme, quillende Leben, durch jahrhundertealte Kulturformen gemeistert, hat auf sich einströmen lassen, der weiß, daß dem Katholizismus ein weltbeglückender Frühling bevorsteht. Es ist kein unerfreuliches Zeichen, daß diese Neubelebung von dem ältesten Kulturorden Europas, den Benediktinern ausgeht. Benediktinische Frömmigkeit ist machtvoll im Vordringen gegenüber dem an sich gewiß [23] achtbaren Rationalismus der Jesuiten. Wie überall vollzieht sich auch diese Erneuerung nur durch Rückgang auf die Lebensquellen, auf die irrationalen Kräfte, auf die höchsten Werte der Seele, vom ethos und logos zurück zum Eros, das ist im Katholizismus zu reinem Kult, zu seiner Liturgie [geworden]. Denn nur im Kulte offenbart sich der tiefste Gehalt einer Religion ...«

<sup>16</sup> Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie*. Tübingen 1990 (Studienausgabe) 311, 326–337, 692–709.

<sup>17</sup> Erich Przywara, *Religionsbegründung. Max Scheler – John Henry Newman*. Freiburg/i.Br. 1923. Scheler äußerte im November 1923 dazu, dass er sich von allen seinen katholischen Kritikern nur von Przywara verstanden fühle. Vgl. Johannes Schaber, *Zwischen Thomas von Aquin und Kant, a.a.O.*, 166, Anm. 15.

<sup>18</sup> Zum »Jesuiten« Erich Przywara vgl. Martha Zechmeister, *Gottes-Nacht. Erich Przywaras Weg Negativer Theologie*. Münster 1997 (*Religion – Geschichte – Gesellschaft: Fundamentaltheologische Studien*; 4) 70–74, hier 70.

Przywara war es dann, der in den folgenden Jahren entscheidend zur Reflexion des spezifischen Profils des Jesuitenordens beigetragen hat.

Im deutschsprachigen Raum kann in unserem Jahrhundert außer Przywara nur noch von Hugo und Karl Rahner und von Hans Urs von Balthasar gesagt werden, daß sie sich in ähnlich intensiver und fruchtbarer Weise um die theologische Aneignung des Ignatianischen bemüht haben. Ohne das Verdienst der anderen Genannten schmälern zu wollen, ist aber der entscheidende Impuls zur Bestimmung des geistesgeschichtlichen Ortes des Ignatianischen in der Neuzeit wohl doch Przywara und der ihm eigenen spekulativen Kraft zu verdanken.<sup>19</sup>

Im Zuge der Ausarbeitung des Ignatianischen entwickelte Przywara zwischen 1922–1927 auch eine Typologie der Frömmigkeit-, Ordens- und Wissenschaftsgeschichte des Christentums.<sup>20</sup> Ausgehend von der klassischen *analogia-entis*-Lehre interpretiert er die Vielfalt verschiedener Frömmigkeitsrichtungen der Ordensgeschichte als die Entwicklung der Lebendigkeit der *analogia entis*. Je nachdem, auf welchen Spannungspol des Verhältnisses Schöpfer-Geschöpf die Betonung gelegt wird, entfaltet sich eine neue Frömmigkeitsform, die im Laufe der Jahrhunderte in einem Orden institutionalisiert wurde.<sup>21</sup>

Während sich benediktinische Gelehrte im 20. Jahrhundert fast ausschließlich mit der ›historisch-kritischen‹ Darstellung des Mönchtums und der allgemeinen Ordensgeschichte befasst haben<sup>22</sup>, gaben Max Scheler und Erich Przywara wichtige Impulse zur ›geistesgeschichtlichen‹ Interpretation der abendländischen Ordensgeschichte: Scheler durch seine Kategorien des *christlichen Liebesbegriffs* und des Ressentiments, Przywara, von ihm angeregt, durch seine *analogia-entis*-Typologie.

Erst in jüngster Zeit hat sich der in Rom lehrende Benediktinerpater Elmar Salman OSB daran versucht, eine neue ›geistesgeschichtliche‹ Interpretation zu wagen und das Mönchtum »im Raum eines transzendentaltheologisch angelegten, die eigene geschichtliche Zweideutigkeit reflektierenden Symbol- und Freiheitsverständnis[ses]« zu verstehen und auszulegen.<sup>23</sup> Peter Sloterdijk fragte 1993: »Wohin gehen die Mönche?«

<sup>19</sup> Martha Zechmeister, *Gottes-Nacht*, a.a.O., 71 f. Vgl. dazu Michael Schneider, *Unterscheidung der Geister. Die ignatianischen Exerzitien in der Deutung von Erich Przywara, Karl Rahner und Gaston Fessard*. Innsbruck/Wien 1983 (IthS, 11) 26–78.

<sup>20</sup> Vgl. J. Schaber, *Christliches Ordensleben zwischen Innerlichkeit und Weltdienst. Erich Przywaras Analogie-Lehre als Grundlegung der christlichen Frömmigkeits-, Ordens- und Theologiegeschichte*. Erscheint in: *Geist und Leben* 76 (2003).

<sup>21</sup> Abgedruckt in: Erich Przywara, *Religionsphilosophische Schriften (Schriften II)*. Einsiedeln 1962, 373–511. Vgl. auch Karl-Heinz Wiesemann, *Zerspringender Akkord. Das Zusammenspiel von Theologie und Mystik bei Karl Adam, Romano Guardini und Erich Przywara als theologische Fuge*. Würzburg 2000 (Studien zur systematischen und spirituellen Theologie; 26) 294–304.

<sup>22</sup> Vgl. Stephan Hilpisch, *Benediktinerhistoriker der neueren Zeit*. In: Theodor Bogler (Hg.), *Beten und Arbeiten. Aus Geschichte und Gegenwart benediktinischen Lebens*. Maria Laach 1961 (Laacher Hefte; 28) 15–23.

<sup>23</sup> Elmar Salmann, *Der geteilte Logos. Zum offenen Prozess von neuzeitlichem Denken und Theologie*. Rom 1992 (Studia Anselmiana; 111) 373. Ausführlich: 373–399.

Mit den Kategorien der Weltflucht und der Weltsucht sucht er nach der anthropologischen Sicht der Weltfremdheit der Mönche.<sup>24</sup> Mögen weitere ähnlich fruchtbare, spekulative Interpretationsversuche folgen.

<sup>24</sup> Peter Sloterdijk, *Weltfremdheit*. Frankfurt/a.M. 1993, 80–117.