

Eine Philosophie des Sich-Verlierens: Dietrich von Hildebrand (1889—1977)

Von Helmut Kuhn

Die Philosophie unseres Jahrhunderts stellt sich als eine zerklüftete und durch Bodendunst verschleierte Landschaft dar. Die Schwaden modischer Aktualität ziehen darüber hin, verhüllen, was eben noch ein ragendes Massiv zu sein schien, oder lassen das Scheinwerferlicht der öffentlichen Aufmerksamkeit auf bisher kaum beachtete Gipfel fallen. Und manche dieser Gipfel entpuppen sich bald als Wolkengebilde. Zu den Figuren, die noch im Halbschatten unserer Vergeßlichkeit auf eine ihnen angemessene Beachtung und Würdigung warten, gehört auch der kürzlich verstorbene Münchner Philosoph Dietrich von Hildebrand, Sohn des Bildhauers und Architekten Adolf von Hildebrand. Einen Münchner dürfen wir ihn wohl nennen. Zwar war er ein gebürtiger Florentiner, wie der ihm geistig verwandte Friedrich von Hügel. Doch das vom Vater erbaute, stattliche Elternhaus in Bogenhausen, in dem er seine Kindheit verbrachte, ist noch heute den Münchnern vertraut. In München wuchs er auf, hier absolvierte er die Schule und die ersten Studienjahre, und in seiner Vaterstadt begann er seine Lehrtätigkeit als Privatdozent und Professor.

Das begab sich in der Zeit der Weimarer Republik, mitten in aller Nachkriegstrübsal, und trotz allen Wirrnissen die Zeit eines zukunftsreichen Anfangs. Die Werke, die damals entstanden, die geistigen Entscheidungen, die getroffen wurden, dienten noch in den Jahren und Jahrzehnten, die dem Zusammenbruch von 1945 folgten, als Quellen der Inspiration für einen zweiten, unvergleichlich mühseligern und schwungloseren Anfang. Als sich der damals neunundzwanzigjährige Hildebrand habilitierte, füllten sich gerade die in den Kriegsjahren verwaisten Hörsäle mit den heimgekehrten Kriegsteilnehmern und den ganz Jungen der nachfolgenden Generation, beide Gruppen den verhängten Horizonten einer bedrohlichen Zukunft entgegenfiebernd. Bedrohlich klang, was Oswald Spengler, der Autor des Buches über den »Untergang des Abendlandes«, mitzuteilen hatte, erschütternd die Botschaft Kierkegaards, die, dank der philosophischen Beredsamkeit seines zeitgenössischen Vermittlers, Karl Jaspers, die Ära der Existenzphilosophie eröffnete. Der religiöse Glaube durchbrach seine konventionellen Beschränkungen. Karl Barths Römerbrief wies den evangelischen, markionisch gefärbten Liberalismus in seine Schranken, Romano Guardini und Theodor Haecker erweckten Augustin, Pascal und den Christen Kierkegaard zu lebendiger Wirksamkeit und leiteten so ein deutsches Gegenstück zu dem *renouveau catholique* der Intellektuellen ein, und Martin Buber verhalf dem existenzialistisch verfremdeten Chassidismus zu einer Art von philosophischer Wiedergeburt. Die bildnerischen Visionen der modernen Malerei, Zeugnisse einer lange verborgenen Seelentiefe, hatten sich schon zur Jahrhundertwende hervorgewagt, um während des Krieges und danach in das volle Licht anerkannter Öffentlichkeit zu treten. Und für die heraufdämmernde Nietzschekirche der Hochgebildeten erfand Stefan George seine liturgische Wortmusik. Die Stunde des deutschen dichterischen Sym-

bolismus hatte geschlagen, aber auch die des allgemein-künstlerischen Expressionismus. Eine Gärung der Geister, nicht vom Krieg erzeugt, aber von ihm genährt, hatte alle Tiefen der Hoffnung und der Angst aufgewühlt.

Von diesem Wirbel wurde auch der junge Hildebrand erfaßt. So erklärt sich sein 1914 gefaßter Entschluß, der von Grund aus bestimmend werden sollte für sein späteres Leben und für sein Denken. Er trennte sich von dem liberal-humanistischen Milieu, in dem er aufgewachsen war, durch Konversion zur katholischen Kirche. Zeitbedingt war dieser Umbruch noch in einem anderen Sinn. Zu den Bahnbrechern der deutschen geistigen Revolution gehörte auch Edmund Husserl, der Begründer der Phänomenologie — einer Denkweise, die dazu bestimmt war, die deutsche Philosophie umzugestalten. Wie G. E. Moore in England dem Utilitarismus ein vorläufiges und zugleich dem englischen Hegelianismus ein endgültiges Ende setzte, so erlag in Deutschland die Vorherrschaft der positivistisch-psychologistischen Logik der Kritik des aus Österreich stammenden, inzwischen nach Göttingen berufenen Husserl. Zu ihm begab sich der geistig hellhörige Hildebrand, und unter diesem großen Lehrer promovierte er 1912 mit einer Untersuchung über die Idee der sittlichen Handlung. Bis an sein Lebensende blieb er der Phänomenologie treu. Aber diese Schulbezeichnung wurde sehr bald zweideutig. Der inzwischen nach Freiburg übergesiedelte Husserl lenkte die phänomenologische Analyse in den Weg der Transzendentalphilosophie und näherte sich dadurch der idealistischen Tradition. Auch sein überragendster Schüler, Martin Heidegger, war zunächst durch diese Wendung bestimmt. In *Sein und Zeit* entwarf er eine existentialistisch begründete Transzendentalphilosophie. Doch nicht alle Schüler folgten dem Meister. Das »Zurück zu den Sachen«, das ursprüngliche Losungswort der Phänomenologie, bedeutete für viele von ihnen eine Rückkehr zur theoretischen Erfassung der die Wirklichkeit formenden Wesenheiten und damit zugleich die Freiheit zur Wiederanknüpfung an die essentialistische Tradition vor-kantischer Philosophie. Diese Dissidenten, manche von ihnen religiös motiviert wie Edith Stein und Hedwig Conrad-Martius, sammelten sich und bildeten unter der Führung von Alexander Pfänder etwas wie eine selbständige Münchner Schule der Phänomenologie. Das war der Kreis, in dem auch Dietrich von Hildebrand einen ihm angemessenen Ort und eine akademische Heimat fand, an der Seite seines Freundes Adolf Reinach, des »Phänomenologen an sich«, wie er von seinen Bewunderern genannt wurde. Damals erschien Hildebrands Dissertation in dem inzwischen berühmt gewordenen »Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung«, und 1921 folgte die Habilitationsschrift über »Sittlichkeit und ethische Werterkenntnis«. Mit diesen Publikationen hatte er bereits sich selbst und die Prinzipien seiner künftigen Forschung definiert und einen Standpunkt festgelegt, von dem er hinfort nicht wanken noch weichen sollte: ein allen Verlockungen des Subjektivismus und Transzendentalismus abgeneigter Objektivismus, ein stiller, aber entschiedener Protest gegen die herrschende Stimmung nicht nur seiner Zeit, sondern zugleich gegen die Tendenz der modernen, will sagen der nach-cartesianischen Philosophie überhaupt.

Die Möglichkeit, diesen seinen Standpunkt philosophisch zu definieren und mit Überzeugungskraft zu entwickeln, verdankte Hildebrand seiner Begegnung mit Max Scheler. Mit diesem überragenden Geist verband ihn in den Jahren von 1908

bis 1921 eine enge Freundschaft. Von Gärung der Zeit war die Rede: Scheler ist nicht bloß in den Wirbel geraten – er war die Person gewordene Gärung selbst. Er hatte viele Einfälle. Einige seiner Einfälle erregten Aufsehen, erwarben ihm Gefolgschaften und wurden geschichtskundig. Der Einfall nun, der ihn in seiner Münchener Zeit bewegte und der sich in seinem Hauptwerk »Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik« niederschlug, bestand in der Vereinigung von drei scheinbar unverträglichen Elementen: die von Husserl stammende Phänomenologie, die er im Sinn der Münchner verstand, diente ihm zur Grundlage einer Werttheorie – der in der Nationalökonomie beheimatete Begriff des Wertes war von Nietzsche zu philosophischer Würde erhoben worden; und diese überraschende Legierung verschmolz in Schelers Geist mit einem dritten Element – mit dem Gedanken einer Erneuerung der christlichen Philosophie im Geist des hl. Augustin. Eine hinreißende Perspektive eröffnete sich: das Uralte sollte zu strahlender Neuigkeit erwachen, die Kühnheit des modernen Geistes sich vor dem gläubigen Denker der frühen Christenheit neigen. Auch Scheler war Konvertit, und die Gläubigkeit dieses rastlosen Geistes war getragen von dem Elan einer frisch gewonnenen Entdeckung.

Es nimmt nicht Wunder, daß Hildebrand sich von dem persönlichen Zauber und der stürmischen Gedankenmacht des älteren Freundes überzeugen, überwältigen und zur Nachfolge einladen ließ. Aber ebenso wenig überrascht seine erst kürzlich, in der Selbstdarstellung von 1975, wiederholte entschiedene Weigerung, sich als einen Schüler Max Schelers identifizieren zu lassen. Alle Zuneigung und alle Verwandtschaft des Strebens konnten auf die Dauer nicht darüber hinwegtäuschen, daß hier zwei extrem verschiedene, ja gegensätzliche Persönlichkeiten einander gegenüber traten. Scheler verkörperte die blitzende Beweglichkeit des weltoffenen und weltbewanderten, aber auch jederzeit zum Untertauchen in seine eigene Tiefe bereiten Geistes, Hildebrand hingegen die unerschütterliche Treue im Pflegen und Festhalten an dem einmal entdeckten Prinzip. Die Gedanken des einen wucherten üppig bis zum Wildwuchs, die des anderen bewegten sich diszipliniert ihrem hohen Ziele entgegen. Der Ältere verschwendete sich, der Jüngere wucherte mit seinem Pfund. Das Geschenk, das Scheler seinem Hörer und Freund sorglos zuwarf, wurde von diesem sorglich bewahrt, von Zutaten gereinigt, zu vielfältigem Gebrauch ausgearbeitet und präpariert. Dieses Geschenk läßt sich in ein paar Sätzen ausdrücken, etwa folgendermaßen: »Werte sind Wesenheiten, die phänomenologisch, d. h. durch einen Akt geistiger Schau, angemessen erfaßt werden können. Aber diese Wert-Wesenheiten *sind* nicht in der Weise, wie sonst Wesen und Dinge sind – sie *gelten* (um einen dem Neukantianismus entstammenden Terminus zu verwenden), bilden aber zugleich einen Zusammenhang oder ein ›Reich‹ – ein Gegenstück zu dem platonischen ›Reich der Formen‹. Und die ihnen zugeordnete philosophische Wissenschaft heißt, im Unterschied von der Seinswissenschaft oder Ontologie, Wertwissenschaft oder Axiologie. Die traditionellerweise ›Ethik‹ genannte philosophische Disziplin ist auf der Basis der Axiologie neu zu durchdenken. Im Licht dieser Wissenschaft sind sittliche Haltungen und Handlungen als Antworten auf Werte zu verstehen.«

Hildebrand war nicht der Einzige, der die in solchen Sätzen zusammengefaßte Gabe Schelers dankbar entgegennahm. Ein so eigenständiger Denker und Begriffs-

baumeister wie Nicolai Hartmann errichtete auf der von Scheler bereiteten Grundlage seine kunstreich durchgearbeitete, vom Geiste Nietzsches durchwehte Ethik, und Hans Reiner ist heute noch darum bemüht, das System einer Ethik auf der Basis einer phänomenologischen Wertwissenschaft zu errichten. Wenig bekümmert um den von ihm selbst angeregten Phänomenologenfleiß ging indessen Scheler zu anderen Fragen über. Mit Spürsinn für das, was an der Zeit ist, wandte er sich dem wirkungsvollsten seiner Einfälle, der von ihm erfundenen Wissenssoziologie, zu. Die Wissenssoziologie aber, der Marxschen Lehre vom Überbau verwandt, war dazu bestimmt, der inzwischen zur Mode gewordenen Situationsethik stützende Argumente zu liefern in scharfem Widerspruch zur materialen Ethik, deren Wertehimmel alle Situationen überwölben wollte. So stand Scheler gegen Scheler. Von solchen Zweideutigkeiten war bei Dietrich von Hildebrand keine Rede. Er stand nicht nur treu zu dem von Scheler selbst preisgegebenen Vermächtnis — er gründete seine geistige Existenz auf den ihm anvertrauten Ideenschatz. Das bedeutet keineswegs, daß es ihm an Originalität fehlte oder daß er sich dem Dogmatismus eines Scheler-Epigonen überantwortet hätte. Er war eine Persönlichkeit von ganz anderem Zuschnitt als sein genialer Lehrer, und er war sich dessen bewußt. Was er im Grunde wollte und mit aller Leidenschaft und aller Ausdauer seiner Seele erstrebte, das lag jenseits der Reichweite von Schelers Denken. So kam es, daß gerade durch ihn die Schwierigkeit, die in den eingängigen Formeln von objektiven Werten, vom Wertehimmel und von den Wertanworten versteckt war, am auffallendsten zum Vorschein kam.

Hildebrand war Christ und Katholik mit einer Entschiedenheit, deren sich der Katholizismus Schelers nicht rühmen konnte. Als sich Scheler 1918 im Jahr der deutschen Niederlage der deutschen Öffentlichkeit als Mahner zu Buße und Einkehr vorstellte, vergriff er sich im Ton und wurde unglaubwürdig, auch in seinen eigenen Augen. Dietrich von Hildebrand lag jeder prophetische Anspruch fern. Er wollte Philosoph sein. Als Philosoph, und in keiner anderen Eigenschaft, wollte er sprechen. Zugleich aber war er mit jedem Gedanken, den er dachte, letzten Endes religiös motiviert. »Verus philosophus amator Dei«. ¹ Dieser augustinische Satz gibt der Gesinnung Ausdruck, die Hildebrands gesamte Begriffsbildung, sein Denken und seine schriftlichen Äußerungen beseelte. Das entspricht auch dem Philosophieverständnis, das in den Schriften der Reifezeit zum Ausdruck kam. In »Was ist Philosophie?« heißt es: »Ihre größte Mission erfüllt die Philosophie, indem sie der Religion dienend und vorbereitend die Wege ebnet. Das philosophische Erkennen gipfelt in der Erkenntnis der Existenz Gottes und seiner mit dem natürlichen Licht erfassbaren Eigenschaften« ². Die religiöse Entscheidung, für die das philosophische Forschen ein Gegenstück bildet zur Sehnsucht des Menschen nach Gott, hat Folgerungen, die bis in die Terminologie hineinreichen. Hildebrand reiht sich mit seiner Glaubensentscheidung der Tradition der Seinsphilosophie griechisch-christlichen Ursprungs ein. Prinzip dieser Tradition ist die Identität des Seins im Glauben und im Erkennen. Wenn Gott seinem Knechte Moses im Buche Exodus seinen Namen verrät — »Ich bin der ich bin« —, so spricht sich unter

¹ De civ. Dei VIII 1.

² Gesammelte Werke I 216.

der Form einer Offenbarung das gleiche Sein aus, um dessen Begriff Platon in seiner Gigantomachie mit der Sophistik gerungen hat. Die auf Nietzsche zurückgehende Trennung aber der Werte vom Sein, der Axiologie von der Ontologie setzt ein Sein voraus, das dieses seines metaphysisch-religiösen Gehaltes beraubt ist — ein Rumpf-Sein, das Resultat teils des modernen »Nihilismus« (ein von Friedrich-Heinrich Jacobi, dem Präsidenten der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, geprägter Begriff), teils der positivistischen Leugnung der Philosophie im Namen der Wissenschaft. So klafft ein Widerspruch zwischen der Absicht der phänomenologischen Wertlehre und ihren begrifflichen Mitteln. Der Helläugigste der zeitgenössischen Kritiker, Martin Heidegger, durchschaute den Widerspruch und sprach ihn unverblümt aus. Doch der *homo religiosus* unter den Phänomenologen brachte ihn zum Vorschein, ohne ihn als Widerspruch zu erkennen. Das war und blieb der *blind spot* im Gesichtsfeld Dietrichs von Hildebrand. Aber er wäre kein Philosoph gewesen, hätte nicht auch diese partielle Blindheit einen philosophischen Sinn gehabt. Um ihn zu verstehen, müssen wir seinen Lebensweg ein Stück weiter verfolgen.

Das Exil

Das Leben des jungen Münchner Philosophieprofessors war nicht eitel theoretische Seligkeit. Das Nachdenken über die Idee der sittlichen Handlung forderte eine Auseinandersetzung mit den Problemen der gesellschaftlichen und politischen Ordnung. So ließ er 1930 ein Buch über die »Metaphysik der Gemeinschaft«³ erscheinen — weiträumige Betrachtungen, die in nur untergründiger Beziehung zu den Aktualitäten des Tages standen. Doch horchen wir auf, wenn wir lesen, daß zu der Gemeinschaftsform »Staat« zwar keine spezifische Form der Liebe gehört, wohl aber »eine tiefgehende Achtung des anderen und seines ganzen Rechtsbereichs sowie eine gewisse prinzipielle Rücksicht auf seine Person und seine Lebenssphäre« (325). Als diese Zeilen niedergeschrieben wurden, schickte sich das frohe, kunstliebende, vergangenheitsreiche München bereits an, Hauptstadt *der* Bewegung zu werden, die all diese Forderungen staatlicher Humanität mit Füßen trat. Noch wenige Wochen vor Hitlers Machtergreifung bekannte sich Hildebrand öffentlich zum Widerstand. So war nach dem 30. Januar 1933, dem *dies ater* der deutschen Geschichte, die Zeit seines Verbleibens abgelaufen. Er verließ Deutschland, um Deutschland zu dienen, und die erste Station seines Exils war Wien. In Zusammenarbeit mit Klaus Dohrn, später bekannt geworden als Berater erst des State Department und dann Adenauers, gründete und leitete er eine Zeitschrift, die unter dem etwas irreführenden Titel »Der christliche Ständestaat« den Kampf gegen den totalitären Staat und seine Ideologie aufnahm. Aber nur für eine Weile konnte der Widerstand gegen Hitler im Vorfeld der national-sozialistischen Heeresmacht geleistet werden. Man kennt die Folge der Gewalttaten, durch die sich Hitler zum Herren Europas machte und die Hildebrand zur Flucht zwangen, zuerst auf dem Umweg über Florenz nach Fribourg, dann nach Frank-

³ Werke IV.

reich mit einem Aufenthalt in Toulouse und schließlich über Lissabon und Rio nach den Vereinigten Staaten. In der Fordham Universität in New York kam die abenteuerliche Flucht zum glücklichen Abschluß. Mit einem Lehrstuhl ausgestattet, konnte sich der exilierte Professor wieder wie einst seinem denkerischen Werke widmen. Die Grundlinien dieses Werks waren bereits mit sicherer Hand gezogen und festgelegt. Weder Umstellung noch gar Amerikanisierung konnten in Frage kommen. Soweit sich eine Entwicklung des Philosophen nach Vollendung seines fünfzigsten Lebensjahres feststellen läßt, bestand sie in dem von vornherein feststehenden, aber sich nun immer deutlicher ausprägenden Übergewicht der religiösen Meditation. Vor allem aber werden in diesen späten Jahrzehnten die Früchte eines reichen Lebens in Scheuern gespeichert und zugänglich gemacht. Dank den rastlosen und gewissenhaften Bemühungen der Herausgeberin Karla Mertens liegt jetzt die noch im Wachsen begriffene Ausgabe der Gesammelten Werke vor.

Der von uns bemerkte Widerspruch zwischen der Zielsetzung, die dem Geist der christlich geprägten Metaphysik entstammt und dem durchaus modernen, von Nietzsche geborgten Wertbegriff bleibt bestehen. Aber er ist fast unmerklich überall dort, wo die Macht des religiösen Motivs die wertphilosophische Methodologie beiseite drängt. So heißt es beispielsweise in einem auf das Jahr 1933 zurückgehenden Text, der sich mit der Liturgie und ihrem Verhältnis zur Bestimmung des Menschen beschäftigt: »Der Sinn der ganzen Schöpfung ist Abbildung und Verherrlichung Gottes, des unbegreiflich Herrlichen und Heiligen. Alles Geschaffene – sei es aus dem Reich der reinen Materie: die Berge, das Meer, oder aus dem Reich des Lebens: eine Pflanze, ein Tier, oder aus dem Reich der geistigen Gebilde: ein Kunstwerk, eine Kulturepoche, eine Gemeinschaft oder die geistige Person selbst – existiert, um Gott abzubilden und zu verherrlichen, indem es den Gedanken Gottes voll verwirklicht, der ihm jeweils innewohnt, und dabei die ganze Wertfülle an sich erblühen läßt, zu der es berufen ist.«⁴ Das ist Geist vom Geist der vor-kantischen Kosmologie, heraufbeschworen von einem Leser und Schüler des hl. Augustin. Viele ähnlich lautende Äußerungen wären zu zitieren. Auch erinnert man sich in diesem Zusammenhang an die Entschiedenheit, mit der Hildebrand durch sein Buch »Das trojanische Pferd in der Stadt Gottes«⁵ in dem Kirchenstreit zwischen den reformtrunkenen Modernisten und den Hütern der traditionellen Frömmigkeit Partei ergriff.

Doch ist es nötig, auf den Widerspruch zurückzukommen. Wie verträgt sich der Rückgriff auf den onto-theologischen Seinsbegriff der Tradition mit dem modernen Wertbegriff, der eben dieses Sein durch die geforderte Axiologie seines Inhalts beraubt? Zu einer Antwort gelangen wir auf dem Umweg über eine andere Schwierigkeit. Hildebrands philosophische Bemühungen sind so offensichtlich verwandt mit dem zeitgenössischen Thomismus, daß der Mangel jedes Solidaritätsbewußtseins, aber auch jeder kritischen Verständigung Verwunderung erregt. Persönlichkeiten wie Jacques Maritain und Etienne Gilson, Erich Przywara und Josef Pieper wurden von ihm kaum beachtet. Die Tatsache, daß er sehr viel mehr von Augustin als von Thomas bewegt war, erklärt wenig. Denn man weiß, wie

⁴ Idolkult und Gotteskult, Werke VII, S. 201.

⁵ 1969.

viel von Augustinus in Thomas lebendig ist. Im Gesamtbild der heutigen Philosophie, aber auch der modernen Philosophie insgesamt, gehörte Hildebrand einer Minderheit an, und infolgedessen war er mehr als andere auf Auseinandersetzung angewiesen. Auch läßt er es an kritischen Anmerkungen zu Descartes, Rousseau, Kant und anderen nicht fehlen — Anmerkungen, die Aufschluß über sein eigenes Denken gewähren, aber nur selten den Kritisierten selbst wirklich treffen. Der Stil seines Denkens war monologisch, nicht dialogisch. Dennoch liefern all diese Beobachtungen keine Beantwortung der aufgeworfenen Frage. Nur eine tiefer eindringende Lektüre der Texte kann sie uns bescheren.

Cognitio matutina

In seinem umfangreichen Werk »Das Wesen der Liebe«⁶ setzt sich Hildebrand mit dem Liebesbegriff des Thomas kritisch auseinander. Thomas, so erklärt er, identifiziert fälschlich »die Liebe zu Gott mit dem Drang nach Vollkommenheit oder mit der letzten Angewiesenheit auf Gott«. Im Hinblick auf andere Aspekte der Beziehungen des Menschen zu Gott läßt sich eine entsprechende Identifizierung behaupten — für das Verständnis der Liebe aber ist sie wertlos. Hier wird unseligerweise »das als Begründung in Anspruch genommen, was in Wahrheit die Folge ist«. »Gott muß nicht als objektives Gut für uns erfaßt werden, um unsere Liebe zu ihm fundieren zu können, sondern die Liebe als Wertantwort auf Gott als absolutes Gut in sich läßt ihn zum absoluten Gut für mich erlebnismäßig werden.« Nur als Wertantwort, so schließt Hildebrand, läßt Liebe sich verstehen: sie ist »die objektivste aller Wertantworten« (165 f.).

Diese Sätze sind erleuchtend auch und sogar besonders für den, der ihnen nicht voll beipflichten kann. Enthüllen sie doch das meist verborgene Motiv für die Ablösung eines Wertereiches vom Reich des Seienden, einer Axiologie von der Ontologie. Die von Grund aus teleologische Ontologie der traditionellen Onto-theologie gibt, so fürchtet der Phänomenologe, keinen Raum für den Gedanken einer echten, über alle noch so sublimierte Selbstbehauptung, über alles *suum esse conservare* sich hinaus-schwingenden Liebe. Onto-theologie, so wird angenommen, verfälscht die Liebe. Um sie loszureißen vom Dienst unter dem Regime der Belohnungen, muß ihr das trans-ontologische Reich der nicht-seienden Werte aufgeschlossen werden. So gesehen ist die Werttheorie Nietzsches zwar verpflichtet, aber doch nicht von ihm abhängig. In Wahrheit ist sie vielmehr ein neues Glied in der Kette der philosophisch-theologischen Bemühungen um den Begriff der »reinen Liebe«, eine Tradition, die von Bernhard von Clairvaux über Thomas von Aquin und Bonaventura bis zur spanischen Spätscholastik reicht und die in der Neuzeit, nach dem Zerfall der alten Kosmologie, durch Denker wie Fénelon, Kierkegaard und Simone Weil mit verschärfter Dringlichkeit hervorgetreten ist. Erst wenn wir diesen Zusammenhang sehen, können wir die Phänomenologie der Werte so ernst nehmen, wie sie es verdient.

Mit solcher Anerkennung ist freilich eine Einschränkung verbunden. Weder Max Scheler noch Dietrich von Hildebrand kümmerten sich genug um ihre gei-

⁶ Werke III.

stigen Vorfahren. Es blieb ihnen so gut wie unbekannt, daß die Sorge um die reine Liebe, die sie über die Grenzen der Seinsphilosophie hinaus in ihr axiologisches Experiment trieb, tatsächlich im Schoße dieser Seinsphilosophie längst wirksam gewesen ist. So übersieht die Kritik an Thomas den von diesem großen Philosophen durchdachten *circulus amoris*. Die Liebe in thomistischer Sicht (*caritas* genannt) stammt wohl aus dem »nach oben« zielenden Grundstreben der menschlichen Natur, aber sie ist zugleich als »eingegossene Tugend« eine von Gott zu uns herabsteigende Gnadengabe, eine »schenkende Tugend«, um den Ausdruck Nietzsches zu gebrauchen. Und die Kritik übersieht ferner, daß für Thomas die Liebe »ekstatisch« ist — ein Außer-sich-sein: der Liebende, der ganz bei dem Geliebten ist und lebt und webt, übersteigt damit seinen natürlichen Egoismus. Ohne einen Gedanken an Lohn — *sine praemii intuitu*, wie der hl. Bernhard sagte — kann er in Reinheit lieben. Und nur kraft der Ekstase kann Thomas die aufsteigende und die absteigende Liebe, die Liebe zu Gott und die Liebe Gottes, ein und dem selben Begriff unterstellen. »Wertantwort«, geben wir es doch zu, ist ein ungeschicktes Kompositum. Nicht ohne Grund ist ihm der Zugang zum terminologischen wie auch zum allgemeingebildeten Sprachgebrauch versagt geblieben. Doch können wir den inneren Widerstand gegen das schwerfällige Wort überwinden, wenn wir den Akzent auf »Antwort« legen. Dann wird es nämlich zum Vehikel einer denkwürdigen Aussage. Erkennend und fragend öffnen wir uns der Wirklichkeit. Solange wir an die sinnliche Erscheinung dieser Wirklichkeit, an die Dinge als sichtbar, hörbar und greifbar denken, ist es uns natürlich, dies unser Weltverständnis als ein Empfangen zu deuten und uns selbst als rezeptiv zu erkennen. Anders wenn wir, über die sinnliche Erscheinung hinausgehend, nach Zusammenhang, Gestalt und Sinn fragen. Wir finden uns dann in der Lage, Begriffe zu bilden, ein System zu errichten — kurz, wir lernen, uns in der Rolle des aktiven Bildners und Baumeisters, wenn nicht gar des Schöpfers zu sehen. Und dann trifft uns das nachdenkliche Wort von der »Wert-Antwort« und will uns die Vermutung nahelegen, ob nicht gerade für die letzten und entscheidenden, Sinn und Realität der Wirklichkeit betreffenden Fragen wiederum Rezeptivität die angemessene Haltung ist; anders ausgedrückt: ob nicht der Mensch im Grunde ein antwortendes Wesen ist. Damit wäre aber auch gesagt: ein ursprünglich angesprochenes Wesen. Ist nicht eben diese Annahme der Grundstein jeder theistischen Philosophie?

Wie dem auch sei — Hildebrand jedenfalls möchte die Vermutung einer fundamentalen Rezeptivität der menschlichen Person zur Gewißheit erheben. Das aber kann nur geschehen durch den Nachweis, daß ihr Streben nach Vollkommenheit im Grunde ein Sich-Verlieren verlangt. Das wohl schönste Buch Hildebrands, »Die Umgestaltung in Christus«, ist genau diesem Nachweis gewidmet. Das abschließende, den Gedankengang der vorangehenden Meditation krönende Kapitel trägt die Überschrift »Das wahre Sich-Verlieren«⁷. Der Form nach ist das Buch etwas wie eine Tugendlehre. Aber die zur Behandlung ausgewählten Tugenden wie Reue, Demut, Geduld, Friedfertigkeit, Sanftmut und Barmherzigkeit werden nicht nach aristotelischem Vorbild im Hinblick auf menschliche Leistung, also im

⁷ Werke X, S. 326–338.

Sinn einer Einübung in das praktische Leben behandelt. Vielmehr wird die Untersuchung zur Einübung in das geistliche Leben dadurch, daß die Tugenden nicht im Blick auf ihre Praktikabilität, sondern auf ihre mögliche Vollkommenheit hin gesehen werden. Jede Tugend aber, in Vollkommenheit geübt, erweist sich, ganz wie bei Thomas, als »übernatürlich«, als »eingegossene Tugend« — als Geschenk und nicht als Leistung, als Hingabe und nicht als Selbstbehauptung, als Antwort, die ein Hören voraussetzt. Diese auf Erbauung und zugleich auf Überwindung der Menschlichkeit gerichtete Betrachtung ist eingespannt zwischen zwei Bibelworten: einer apostolischen Mahnung und der Verheißung eines Herrenwortes. Die Mahnung, mit der das 1. Kapitel, »Die Veränderungsbereitschaft«, beginnt (11), lautet: »Zieheth aus den alten Menschen mit seinen Taten, und ziehet an den neuen Menschen, der neu geschaffen wird zur Erkenntnis nach dem Bilde dessen, der ihn schuf« (Col. 3, 9–11). Dann im letzten Kapitel (326) sollen wir bereit sein, den durch den Apostel Paulus geforderten Kleiderwechsel gleichzusetzen mit dem Durchgang durch den Tod, ja, den Tod am Kreuz: »Wer seine Seele verloren hat um meinetwillen, der wird sie finden« (Matth. 10, 39). Dieses »Seine-Seele-Verlieren« beinhaltet mehr, unendlich viel mehr, »als die in jeder echten Wertantwort enthaltenen Hingabe« (327). Daß aber ein Weg führt von der Wertantwort zum wahren Sich-verlieren — ein Weg, der uns die Mühsal begrifflicher Arbeit zu kosten gibt, aber auch die strenge Lust der Betrachtung — dies durch sein Lebenswerk gezeigt zu haben ist der bleibende Ruhmestitel, den wir Dietrich von Hildebrand zuerkennen möchten. Aus seinen Schriften weht uns etwas von der Luft christlicher Spiritualität entgegen — ein Abglanz jener dem Menschen sonst verschlossenen Erkenntnis, die Augustin als »morgentlich«, als *cognitio matutina* gekennzeichnet hat.