

Josef Pieper

Philosophie in Selbstdarstellungen

[zuerst in: Ludwig J. Pongratz (ed.), *Philosophie in Selbstdarstellungen*, Band I,
Hamburg 1975, 241-268]

I

An amerikanischen Universitäten, wo man mich unbesehen als »Thomisten« betrachtete, haben meine Kollegen mich manches Mal gefragt, aus welcher »Schule« ich komme. Man dachte dabei etwa an das schweizerische Fribourg oder an Löwen oder auch an die Laval-Universität in Quebec, allesamt besondere »Richtungen« innerhalb der »Neuscholastik« repräsentierend. Immer mußte ich den Frager ein wenig enttäuschen, dieweil ich nicht nur keine dieser mehr oder weniger berühmten Universitäten nennen konnte, sondern mich überhaupt nicht einfach unter die Rubrik »Thomismus« oder »Neuscholastik« einordnen lassen mochte. Als man mich dann allerdings, bei einer Gastvorlesung in Chicago, als »christlichen Existentialisten« vorstellte, fühlte ich mich erst recht falsch charakterisiert.

Es ist sicher nicht notwendig ein Nachteil, durch keine eigentliche »Schule« gegangen zu sein; doch habe ich es, während der Studentenzzeit, oft bedauert, keinen Lehrer gefunden zu haben, an dessen Philosophie ich mich hätte anschließen können. Zwar bin ich als Lernender gar nicht so selten bedeutenden Persönlichkeiten begegnet, denen ich Entscheidendes verdanke; aber diese Begegnungen fanden sämtlich jenseits des normalen Studienganges statt und außerhalb der Universität; davon wird noch zu berichten sein.

Wenn ich mich also einerseits mit einigem Recht als Autodidakten in der Philosophie bezeichnen kann, so muß dem doch andererseits sogleich eine gewisse Korrektur hinzugefügt werden. Durch Theodor Haecker, der uns Siebzehnjährigen vor allem als Polemiker imponierte, war ich an einzelne Schriften Kierkegaards geraten; natürlich drang ich nicht zu den Grundgedanken dieses Autors vor; was mich wiederum vor allem faszinierte, war zunächst die ironisch aggressive Rede-weise (»Da unsere Zeit, wie der Friseur sagt, eine bewegte Zeit sein soll ...«). Eines Tages las ich, als Unterprimaner des Gymnasium Paulinum in Münster, einem besonders verehrten Lehrer eine Passage aus Kierkegaards Buch über Adler vor. Mein Zuhörer bedeutete mir daraufhin, seinen Vollbart streichend, mit unvermutetem Ernst: was ich brauche, sei nicht solcherart Geistreichelei, nicht »Konditorgebäck«, sondern Brot. Und er gab mir den Rat, zum Beispiel einmal den Kommentar zu lesen, den Thomas von Aquin zum Prolog des Johannes-Evangeliums geschrieben habe. Etwas zögernd und skeptisch bin ich tatsächlich, zusammen mit einem Freunde, an diese einigermaßen anspruchsvolle Aufgabe gegangen; das Latein machte uns kaum Schwierigkeit; aber wir haben dennoch nicht allzu viel begriffen. Immerhin hat die gedankliche wie sprachliche Luzidität dieses großartigen Autors, an dem Gilson rühmt, kein Schriftsteller habe jemals mit weniger Worten mehr gesagt, mich nicht wieder losgelassen. Mit einer Energie, die mich im nachhinein immer wieder einmal verwundert, und auch mit stetig sich steigender Begeisterung bin ich in das strenge Gefüge dieser Quästionen eingedrungen. Die 1922 in Turin bei Marietti auf schlechtem

Papier gedruckte, dafür auch einigermaßen billig zu habende Ausgabe der Summa Theologica steht noch heute auf meinem Bücherbord. Schon als Student habe ich, lange vor der Deutschen Thomas-Ausgabe, zusammen mit einem Privatdozenten der Theologie (Peter Tischleder) die Übersetzung eines Traktats aus diesem gewaltigen opus in Angriff genommen und eine deutsche Gesamtausgabe angeregt. Der sehr aktive und auch sonst mit manchem ehrgeizigen Plan umgehende Geschäftsführer des jungen »Deutschen Instituts für wissenschaftliche Pädagogik« in Münster interessierte sich für das Vorhaben; und einzelne Experten des Dominikanerordens erklärten sich zur Mitarbeit bereit. Aber das Ganze war viel zu wenig durchdacht und kam folglich über das Stadium vagen Planens nicht hinaus. Mir selbst erschien außerdem bald das bloße Übersetzen mehr und mehr fragwürdig; und ich habe mich auch später nicht dazu entschließen können, an der umfangreichen, noch heute (1974), mehr als vierzig Jahre nach Erscheinen des ersten Bandes, nicht abgeschlossenen lateinisch-deutschen Ausgabe der Summa Theologica mitzuarbeiten.

Immerhin hatte ich einen großen Lehrer gefunden; und ich war auch, in jenen ersten Studienjahren ziemlich unabgelenkten Lernens, bereits einem Gedanken auf die Spur gekommen, den ich auch als eines der nicht ausdrücklich formulierten, weil für ihn selbstverständlichen Fundamente der Weltansicht des Thomas von Aquin zu erkennen glaubte, ohne jedoch das Geahnte schon präzise zur Sprache bringen zu können. Hierzu wurde ich dann, in einem einzigen, mir völlig unvergeßlichen Augenblick, in den Stand gesetzt. Ein paar Sätze aus dem Munde eines seit Jahren schon bewunderten Mannes brachten es zuwege, daß das in der Mutterlauge noch undeutlicher Gedanken sich vorbereitende Kristall im Nu zu klarer Gestalt zusammenschloß. Romano Guardini war zwar Professor an der Universität Berlin (genauer gesagt: an der Universität Breslau, jedoch in der merkwürdigen Position eines »ständigen Gastes« in Berlin lehrend); aber ich hatte ihn noch niemals in einem Universitäts-Auditorium gehört. Sechzehn Jahre alt, war ich ihm 1920 zum ersten Mal auf der fränkischen Jugendburg Rothenfels begegnet; sein völlig unprofessoraler Stil, der uns zum aufnahmewilligsten Zuhörer und zugleich zu respektvoller Distanz zu nötigen verstand, hatte mich sogleich zu seinem Schüler gemacht. Zu Goethes 175. Geburtstag also, am 28. August 1924, hielt Guardini im Rothenfelser Rittersaal eine Rede über den klassischen Geist; aber sie handelte nicht nur von Goethe, sondern auch von Thomas von Aquin; beiden sei es gemeinsam, die objektive Wirklichkeit von Mensch und Welt das Richtmaß von Denken und Tun sein zu lassen. Dies hörend und bedenkend, vermochte ich unversehens den ins Wort drängenden Grundgedanken zu formulieren, der kurz darauf das Thema meiner philosophischen Doktorarbeit (Die ontische Grundlage des Sittlichen nach Thomas von Aquin; in neuer Fassung später unter dem Titel Die Wirklichkeit und das Gute erschienen) geworden ist: Alles Sollen gründet im Sein; wer das Gute wissen und tun will, der muß seinen Blick nicht auf die eigene »Gesinnung« richten, nicht auf das »Gewissen«, nicht auf »die Werte«, nicht auf eigenmächtig gesetzte »Idee« und »Vorbilder«; er muß absehen von seinem eigenen Akt und hinblicken auf die Wirklichkeit. Der einzige Professor allerdings, der an der Universität Münster als Betreuer meiner Promotion in Betracht kam, Max Ettliger, gab mir ungeniert zu verstehen, daß er sich für mein Thema nicht kompetent fühle; dennoch nahm er mich als Doktoranden an, empfahl mir freilich zugleich, mir gelegentlich bei dem Moraltheologen Joseph Mausbach Rat zu holen, was ich nicht allzu häufig getan habe.

Inzwischen hatte sich mein Interesse klar dem zugewendet, was ich »praktische Philosophie« nannte, womit so etwas wie eine Verknüpfung von Ethik, Gesellschaftslehre und Rechtsphilosophie gemeint war. Tatsächlich ließ ich mich, auf Grund einer Sondergenehmigung des Senats, auch in der Rechts- und Staatswissenschaftlichen Fakultät einschreiben und nannte mich fortan nicht ohne Stolz stud. phil. et jur. In Berlin, wohin ich 1926/27 zog, wurde solche Doppelzugehörigkeit nicht gestattet; so war ich eine Zeitlang nur stud. jur. Die Vorlesungen der Juristen ließen mir oh-

nehin nur wenig Zeit für die Philosophie, deren Berliner Repräsentanten mich übrigens tief enttäuschten. Eine großartige Sache hingegen war das Zivilrechts-Kolleg von Martin Wolff, der die trockenste Materie, etwa das Erbrecht, in ein geistiges Abenteuer zu verwandeln verstand. Vor allem freilich interessierte mich die allgemeine Theorie des Strafrechts, die der positivistische Pragmatiker Eduard Kohlrausch vortrug (»Verbrechen ist das, was bestraft wird«), übrigens war Strafrecht eines meiner Examensfächer bei der Promotion zum Dr. phil., im Frühjahr 1928.

Vor diesem Termin war ich wiederum einem Philosophen und Theologen begegnet, den ich wirklich einen meiner, die Weltansicht von Grund auf prägenden Lehrer nennen kann, obwohl er, vielleicht allzu sehr besorgt, keinen »Jüngerkreis« um die eigene Person entstehen zu lassen, die spätere Verbindung mit Bedacht auf Distanz gehalten hat. Auch diese Begegnung fand außerhalb der Universität statt, in drei je fünfwöchigen Ferienkursen einer Gemeinschaft von gut einem Dutzend Studenten aus allen Fakultäten (außer der Theologischen). Der Name »Ferienkurs« läßt allerdings kaum etwas ahnen von der, gemessen am normalen Semesterbetrieb an der Universität, durchaus ungewöhnlichen Arbeitsintensität, die den Teilnehmern mit der größten Selbstverständlichkeit zugemutet wurde: allmorgendlich zwei Stunden Vorlesung; jeden Nachmittag Seminar; jeden Abend Kolloquium. Ungewöhnlich aber war vor allem der Lehrmeister selbst und der innere Stil seines Denkens und Lehrens. Sein Name, Erich Przywara, ist heute nur noch wenigen bekannt. Damals jedoch, in den zwanziger Jahren, dürfte es in Deutschland kaum jemanden gegeben haben, der so gründlich wie dieser Jesuit in der traditionellen wie modernen Philosophie und Theologie zu Hause war, zugleich aber so leidenschaftlich engagiert in den aktuellsten Kontroversen (Phänomenologie, dialektische Theologie, Sigmund Freud). Das öffentliche Streitgespräch zwischen ihm und Karl Barth an der münsterischen Universität hat, mehr als ein Jahrzehnt vor dem Zweiten Weltkrieg, den nachmals so vielberedeten »Dialog« zwischen den christlichen Konfessionen eröffnet. Trotz der fast pedantisch ausgearbeiteten Dispositionen, die jeden Morgen hektographiert auf unserem Tische lagen, waren Przywaras Vorlesungen ziemlich genau das Gegenteil von »Schul-Philosophie«. Mir ist durch jene gründliche Unterweisung, die das Historische und das Systematische genial zu einer universalen Gesamtschau zu verknüpfen verstand, zum ersten Mal und endgültig aufgegangen, daß jeder auf ein geschlossenes System der Wahrheit zielende Anspruch der wirklichen Existenzsituation des endlichen Geistes, seiner Kreatürlichkeit, widerspricht, und daß gerade das Werk der Großen, vor allem das des Thomas von Aquin, trotz seiner tiefen gedanklichen Geordnetheit sich gegen alle Übersetzung in ein Schulsystem lehrbarer Sätze sperrt. Przywara hat sich leider nicht dazu verstehen können, die weitgespannte, in der ersten Formulierung vielleicht auch allzu »ungeschützte« Konzeption dieser philosophisch-theologischen Vorlesungen zu veröffentlichen; das unvollendet gebliebene Werk *Analogia Entis* jedenfalls, dessen erster Band 1932 erschien, und das er selbst als ihre Quintessenz deklariert, gibt – in seiner kaum entzifferbaren Abstraktheit – überhaupt kein Bild von der Fülle des Konkreten, die damals vor uns ausgebreitet worden ist.

Mein Plan war, nach der philosophischen Doktorprüfung auch in meiner zweiten Fakultät mit einer rechtsphilosophischen Dissertation, möglichst in Berlin, zu promovieren. Doch machte mir durch diese Rechnung der Kontakt mit der Soziologie einen Strich. Das durchaus philosophisch klingende Thema »Der Mensch im Kosmos« hatte mich, im Sommer 1926, in die Vorlesung des Soziologen Johann Plenge gelockt, der mir bis dahin, obwohl münsterischer Professor, völlig unbekannt geblieben war. Nach heftigen Querelen innerhalb der Rechts- und Staatswissenschaftlichen Fakultät war er, wie ich dann erfuhr, für mehrere Semester, hart an der Amtsenthebung vorbei, zwangsweise beurlaubt gewesen. Der Preußische Kultusminister C. H. Becker hatte ihm inzwischen immerhin ein großzügig ausgestattetes, nunmehr der Philosophischen Fakultät zugeordnetes »Forschungsinstitut für Organisationslehre und Soziologie« eingerichtet. Im Anschluß an

jene Vorlesung ergab sich eine persönliche, auch durch die Berliner Studienzeit brieflich aufrechterhaltene Beziehung. So erkundigte ich mich, nach der Promotion, ohne allzu viel Hoffnung auf eine positive Antwort, ob ich für die planmäßig vorgesehene Stelle eines Instituts-Assistenten in Betracht komme. Nach einem sachlich begründeten, keineswegs unfreundlichen Nein, zu dem mich einige meiner Bekannten bereits beglückwünschten, kam unerwartet eine mir etwas rätselhafte und nicht ganz geheure Zusage. Und es begannen für mich vier einigermaßen abenteuerliche Assistentenjahre – reich an neuen Einsichten in eine bis dahin kaum bekannte Dimension der Realität, zugleich allerdings auch schwierig und zuletzt unerträglich auf Grund der persönlichen Eigenart meines Chefs. Plenge, bereits 1911 durch ein brillant geschriebenes Buch über Marx und Hegel hervorgetreten, war ein in mancherlei Spezialdisziplinen genialisch bewandertes Mann, ein geistvoller Formulierer, mit einer Schwäche freilich für die scharf polemische Pointe und also schon deswegen nicht dazu bestimmt, viele Freunde zu haben. Er galt als Sozialist; tatsächlich stammt das damals umgehende Schlagwort »organisatorischer Sozialismus« von ihm; und übrigens hat der spätere Führer der deutschen Sozialdemokratie, Kurt Schumacher, bei ihm promoviert. Seine eigene politische Weltanschauung war durchaus konservativ; jedenfalls hat er mir einmal bekannt, er sei beileibe kein Sozialist, wofern man darunter jemanden verstehe, der die offenkundig unaufhaltsame Entwicklung der Menschheit in Richtung auf eine Weltarbeitsarmee für eine wünschenswerte Sache halte. Solche Perspektiven waren mir völlig ungewohnt. Tatsächlich dürfte es im Jahre 1928 nur wenige Geister gegeben haben, die etwa den Gedanken gedacht und ausgesprochen hätten, es stehe eine Epoche bevor, in welcher die Propaganda eine der wichtigsten Funktionen innerhalb der kommenden, im russischen Bolschewismus wie im italienischen Faschismus sich gleichermaßen ankündigenden Gesellschaft sein werde. Gerade bei dem Aufbau der mit erstaunlich reich fließenden Mitteln bedachten Institutsbibliothek zeigte es sich besonders drastisch, wie wenig es Plenge um bloße Buchgelehrsamkeit zu tun war; und da ich ausdrücklich aufgefordert wurde, durch eigene Vorschläge dabei mitzuwirken, erschlossen sich mir stets neue Aspekte der Welt – indem ich schon die bloßen Buchtitel zusammenzudenken genötigt wurde, etwa unter dem Stichwort »Sprache« eine Schrift über Sprache und Kultur in England, eine andere über die Schwierigkeiten der Bibelübersetzung für die Eskimos und eine dritte über die Fachsprache des Boxsports.

Wenn ich meine Assistentenzeit »schwierig« nannte, so trifft das für die ersten beiden Jahre nicht zu; sie waren vielmehr der reine Honigmond. Plenge stürzte sich, nach der ihm aufgenötigten jahrelangen Enthaltung von jeder lehrenden Mitteilung, mit wahrer Vehemenz auf diesen wißbegierigen jungen Mann, der ihm seinerseits voller Neugier zuhörte; fast jeden Morgen bekam ich, mit ständig wechselnder Thematik, ganz für mich allein, ein mehrstündiges Privatkolleg gehalten – über die Theorie der Gesellschaftsstufen; über chinesische Kunst; über das Amerika vor dem ersten Weltkrieg, das er gut kannte; über die Pariser Bankiers, in deren Häusern er seine Habilitationsschrift über den *Crédit Mobilier* geschrieben hatte – und so fort. Vor allem wurde mir, dem knapp Fünfundzwanzigjährigen, die selbständige Leitung des Proseminars übertragen, und ich erfuhr, was es heißt, lehrend selber zu lernen. Die Kühnheit, eine Seminar-Übung »Zur Soziologie der primitiven Gesellschaft« anzukündigen, hätte ich zehn Jahre später wohl nicht mehr aufgebracht, freilich auch nicht den Mut, mir ein so ungeheures Arbeitspensum aufzuladen. Immerhin fehlte nicht viel daran, daß der Ethnologe Richard Thurnwald mich auf eine Afrika-Expedition mitgenommen hätte. Thurnwald war neben Leopold von Wiese und Ferdinand Tönnies einer der prominenten Institutsgäste, die allesamt aus einer für mich bis dahin unbekanntem Welt kamen, zu der ich nun plötzlich gehörte und die ich als ungeheure Bereicherung empfand.

Und dann, nicht ganz aus heiterem Himmel, aber doch ziemlich abrupt, löste sich die persönliche Beziehung zu Plenge in nichts auf – aus Anlaß eines Zerwürfnisses, das mir nicht wenige Leute schon viel früher prophezeit hatten. Zwar blieb ich trotzdem noch fast zwei Jahre Assistent

am Institut; aber mit der Leitung des Seminars und erst recht mit den morgendlichen Privatkollegs war es plötzlich vorbei. Ich wollte so schnell die Zelte nicht abbrechen; schließlich hatte ich auf die mir von Plenge eröffneten Aussichten hin mein juristisches Studium abgebrochen; und es gefiel mir durchaus in der neu erschlossenen geistigen Welt. Obwohl eine recht schlimme Zeit für mich begann, sie hätte mich fast physisch krank gemacht, muß ich im Rückblick sagen, daß damals meine schriftstellerische Laufbahn, ein wenig mich selber überraschend, ihren Anfang genommen hat. Dem Chef war nichts mehr recht zu machen; glücklicherweise ließ er mich grollend tun, was mir beliebte. Wir bekamen einander monatelang überhaupt nicht zu Gesicht; ab und zu trug das Instituts-Faktotum über den langen Flur, an dessen entgegengesetzten Enden unsere Zimmer lagen, einen Brief hin und her. Der letzte enthielt dann meinen Entschluß zur Kündigung des Dienstverhältnisses. Sie war aus mehreren Gründen an der Zeit. Nur wenig später war zum Beispiel in der Zeitung zu lesen, daß Plenge seinen »organisatorischen Sozialismus« nunmehr als seit je »nationalen Sozialismus« verstanden wissen wollte. Das Jahr 1933 kündigte sich an.

Doch konnte ich mich, wie gesagt, in den letzten bitteren Jahren meines Assistentendaseins nahezu unbehelligt mit eigenen Plänen befassen; und als ich endgültig das Institut verließ, waren zwei Buch-Manuskripte so gut wie druckfertig geworden. Die Grundformen sozialer Spielregeln, die Frucht meiner Proseminare, erschienen noch gerade eben vor der Machtergreifung durch die Nationalsozialisten. Freilich wurde dem Verlag alsbald mitgeteilt, eine Neuauflage komme nicht in Betracht; offenbar hatte man die antitotalitäre Intention des Buches erkannt. Noch ein wenig früher konnte ich eine systematische Einführung in das 1931 erschienene Rundschreiben Pius XI. 'Quadragesimo Anno' veröffentlichen. Dem Thema »Gesellschaftspolitik« hatte ich mich schon früher zugewendet. Bereits als Student hatte ich zum Beispiel die Arbeiter-Enzyklika Leos XIII. Rerum Novarum neu übersetzt und kommentiert; die Drucklegung war auch schon bis zur Umbruchkorrektur gediehen; doch dann geriet der Verlag in finanzielle Schwierigkeiten und setzte die Schrift vom Verlagsprogramm ab; einen Vertrag hatten wir noch nicht geschlossen, und es gab keinen Pfennig Honorar. Dagegen brachte es das kleine Buch über Quadragesimo Anno innerhalb weniger Monate auf drei Auflagen. Als nunmehr stellungsloser Intellektueller konnte ich mit dem mir so unerwartet zugeflossenen Honorar eine lange Italienreise unternehmen. Als ich zurückkehrte, hatte sich freilich inzwischen das NS-Regime etabliert; und nicht nur war die Schrift selber aus dem Buchhandel verschwunden, sogar der Verlag existierte nicht mehr. Nachdem dann kurz darauf auch noch eine in einem anderen Verlag erschienene knappe Zusammenfassung zum gleichen Thema (Thesen zur Gesellschaftspolitik) verboten und polizeilich beschlagnahmt wurde, konnte ich mich nicht länger darüber täuschen, daß es für mich auf absehbare Zeit keine Möglichkeit geben werde, mich auf dem Felde der Gesellschaftslehre, die ich inzwischen als mein »Fach« betrachtete, überhaupt noch zu äußern. Notgedrungen, aber (wie ich heute sage) glücklicherweise wandte mein Interesse sich wieder meiner ursprünglichen Thematik zu: einer aus den Elementen der großen europäischen Denktradition neu zu formulierenden Lehre vom Sein und Sollen des Menschen. Das Werk des Thomas von Aquin, obwohl nie völlig aus dem Blickfeld geraten, bekam von Frischem eine nun von ganz neuen Aspekten her bekräftigte Bedeutung.

Genau genommen, war es eine Art Zorn und Empörung, die mich zu dem Versuch bewegte, das großräumige, auf Bejahung gegründete Menschenbild des zwar als Doctor Universalis proklamierten, aber kaum noch wirklich gekannten und in der gängigen »christlichen« Moralverkündigung schmähsch mißdeuteten und für eine kasuistisch eingeengte »Sittlichkeit« in Anspruch genommenen letzten großen Magisters der noch ungeteilten abendländischen Christenheit einem modernen Verständnis wieder zugänglich zu machen. Zu dem aus allen Lautsprechern dröhnenden Richtbild des »heroischen Einsatzes« zum Beispiel gab es kein einigermaßen klar formuliertes Gegenbild dessen, was in der großen Tradition einmal mit der Kardinaltugend der Tapferkeit

gemeint gewesen war. Als ich dann dies, unter dem Vorspruch »Das Lob der Tapferkeit hängt von der Gerechtigkeit ab«, in einem kleinen Buch zur Sprache zu bringen versuchte, ahnte ich noch nicht, auf welchen Weg mich dies mit einiger Leidenschaft betriebene Unternehmen führen sollte. Nach einem halben Dutzend verlegerischer Absagen wagte ich, das Manuskript an Jakob Hegner zu schicken, damals gleichermaßen berühmt durch seine untadeligen Drucke wie durch die von ihm unter die Leute gebrachten Autoren (Guardini, Claudel, Bernanos, Haecker). Hegner antwortete postwendend, er werde die Schrift veröffentlichen; aber es sei ihm weniger um ein Buch zu tun als um einen Autor, und ob ich nicht für ihn ähnliche Darstellungen aller sieben Grundtugenden schreiben wolle – ein Vorschlag, der mir natürlich sogleich aufs äußerste gefiel und einleuchtete und mich dann mehr als ein Menschenalter in Atem gehalten hat: der letzte Traktat dieser Reihe (Über die Liebe) ist 1972 erschienen.

In den ersten Jahren des NS-Regimes aber hatte ich mir als »freier Schriftsteller« zunächst einmal schlecht und recht den Lebensunterhalt zu verdienen – mit mehr oder weniger zufälligen journalistischen Arbeiten, darunter allwöchentlichen Filmkritiken, deren ich einige Hundert geschrieben habe. Zudem emigrierte der »Nicht-Arier« Jakob Hegner 1936 nach Wien. Die offizielle Papierzuteilung für Bücher von der Art meiner Produktion wurde nicht gerade großzügig gehandhabt. So konnte ich von Glück sagen, über die Jahre bis zum Beginn des Zweiten Weltkrieges für die führende Mitarbeit in einem kirchlich finanzierten Herausgeberkreis ein zwar minimales, aber doch einigermaßen gesichertes Entgelt zu bekommen, das mich sogar zu der ökonomisch kaum verantwortbaren Gründung einer Familie ermutigte. Wiederum bekam ich es mit einer bisher kaum gekannten Thematik (von der Interpretation des Neuen Testaments bis zur Geschichte der Christianisierung der Germanen) zu tun, vor allem aber mit dem schwierigen Problem der »Erwachsenenbildung«, das heißt, mit der notwendigen Umprägung des wissenschaftlichen Fachidioms in die Denk- und Redeweise des schlichten, jedenfalls spezialistisch nicht vorgebildeten Menschen. Damals ist mir endgültig der Unterschied zwischen artifizieller »Terminologie« und geschichtlich gewachsener »Sprache« klar geworden und auch, warum die für mich seit je paradigmatischen Denker von Platon und Aristoteles über Thomas von Aquin bis zu Kierkegaard und J. H. Newman unbeirrt vom durchschnittlichen Sprachgebrauch ausgegangen sind, und zwar nicht primär aus didaktisch-pädagogischen Gründen, sondern einfach deswegen, weil es für die tieferdringende Erörterung eines philosophischen, also jedermann angehenden Themas offenbar einen anderen verbindlichen Ausgangspunkt gar nicht gibt. Und ich selbst habe von da an versucht, dieser Einsicht treu zu bleiben, sowohl in meinen späteren Schriften wie auch in der akademischen Lehrtätigkeit.

Bis zur Habilitation an der Universität allerdings sollte noch fast ein Jahrzehnt vergehen; und die zweite Hälfte dieses Jahrzehnts stand unter dem Zeichen des Zweiten Weltkriegs, der ja für jedermann Erfahrungen besonderer Art bereit hielt. Auf Grund einer seltsamen Verkettung von Umständen, die zurückreichte bis in das Doktoranden-Seminar von Max Ettliger (über »Experimentelle Willenspsychologie«), wurde ich als Eignungsgutachter zur »Wehrmachtpsychologie« einberufen. Wieder eine mir bis dahin nicht nur unbekannt, sondern fremde und schwer zugängliche Welt, in welcher (wie mir dann bald begreiflich wurde: zu Recht) durchaus andere menschliche Qualitäten gefordert waren als Wissen, Bildung und Intelligenz. Das von mir geforderte radikale und heilsame Umdenken hatte sich diesmal ziemlich unvermittelt umzusetzen in »Gutachten« – für die Betroffenen mehr oder weniger lebenswichtig und also dem Verfasser eine sonst dem Intellektuellen kaum einmal zugemutete Verantwortlichkeit abverlangend. Allerdings hatte die Wehrmachtpsychologie, aus der schließlich so bedeutende Hochschullehrer wie Philipp Lersch hervorgegangen sind, ein äußerst differenziertes und, was es in der rein akademischen Psychologie kaum geben konnte, durch jahrelange Bewährungskontrollen legitimes Instrumentarium der Menschenbeurteilung erarbeitet, das wahrscheinlich später, wie

tarium der Menschenbeurteilung erarbeitet, das wahrscheinlich später, wie zu befürchten steht, nicht gründlich genug genutzt und fortentwickelt worden ist. – Übrigens erwies in meinem Falle das problematische Wort von der Wehrmacht als einer Freistatt der »inneren Emigration« sogleich seine Realität; schon am ersten Tage gab mir der wissenschaftliche Leiter der Dienststelle unverblümt zu verstehen, bestimmte »deutsche Sorgen« gebe es hier nicht. Natürlich lebte man nicht in einer gegen das Politische abtrennbaren Reservation; so wurde es der ganzen Institution eines Tages zum Verhängnis, daß wir uns zum Beispiel in der Beurteilung »charakterlicher Zuverlässigkeit« keinen Pfifferling um die etwaigen Meriten in der Partei-Arbeit kümmerten, auf welche dieser ominöse Begriff damals fast ausschließlich gemünzt war: mitten im Kriege, Frühsommer 1942, wurde die gesamte Wehrmachtpsychologie mit einem Federstrich aufgelöst. So konnte auch meine ohnehin drohende Entlassung aus dieser Funktion und die »Abstellung zur Truppe« nicht mehr zum Zuge kommen, wie die NSDAP sie schon seit längerem gefordert hatte – was aber vom Kommandeur unserer Dienststelle zunächst schlichtweg ignoriert wurde. Offenbar hatte diese meine, damit notorisch gewordene politische Mißliebigkeit seine Sympathie für mich noch erheblich gestärkt; jedenfalls wurde ich von ihm bei der Disponierung über das Personal statt »zur Truppe« unglaublicherweise für ganze sechs Monate in eine veritable Sinekure entlassen mit dem Auftrag, in meiner eigenen Wohnung eine Geschichte unserer Dienststelle zu verfassen, eine sich dann überraschenderweise als sehr interessant erweisende Geschichte, die weil gegen Ende des Ersten Weltkrieges ausgerechnet an der münsterischen Universität der damalige Privatdozent Richard Hellmuth Goldschmidt die gesamte spätere Wehrmachtpsychologie inauguriert hat. Natürlich war die Aufarbeitung des mageren Materials in knapp zwei Wochen geleistet. Ich packte also alles zusammen in den Luftschutzkeller, um die mir so unvermutet geschenkte Zeit für etwas ganz anderes zu nutzen, nämlich für die Niederschrift einer Untersuchung zum Begriff Wahrheit der Dinge, die einmal als meine Habilitationsschrift figurieren sollte. All die Jahre war ich immer nahe an meiner eigentlichen Thematik geblieben. Auf den zahlreichen Dienstreisen war stets ein Band Thomas von Aquin im Gepäck; und in manchem garnisonstädtischen Hotel oder Kasino habe ich mich früh abends von den kartenspielenden Kameraden verabschiedet und, im Bett liegend, die Texte für das spätere Thomas-Brevier exzerpiert und übersetzt. Der Habilitationsversuch allerdings, den ich während dieser fast unwirklich windstillen Monate unternahm, schlug, wie auch nicht anders zu erwarten, schon im allerersten Anlauf fehl. Gerhard Krüger, Nachfolger von Peter Wust, der seinerseits auf Max Ettlinger gefolgt war, besprach auf meine Bitte den Plan mit einigen mir wohlgesinnten Fakultätskollegen; und es war niemand darunter, der das Vorhaben nicht als schlechterdings aussichtslos bezeichnet hätte. Erst zwei Jahre später, nach nochmaliger Einberufung, diesmal wirklich »zur Truppe«, und einer nicht allzu langen Kriegsgefangenschaft konnte ich mein opus wiederum zu Gerhard Krüger tragen; und der wegen der komplizierten Vorschriften des Besatzungsregimes recht langwierige Habilitationsprozeß, an der fast völlig zerstörten Universität Münster der erste nach dem Kriege, nahm seinen Anfang. Inzwischen wurde ich, zu Anfang Februar 1946, als Philosophie-Dozent an die neugegründete Pädagogische Akademie Essen berufen. Ingeheim hatte ich gehofft, an der Universität würde man mir, auf Grund der immerhin bereits publizierten sieben – acht Schriften, einzelne der sonst üblichen Hürden ersparen; doch habe ich sie sämtlich nehmen müssen, einschließlich der euphemistisch als »Kolloquium« bezeichneten Befragung durch die Professoren der Fakultät – wobei der Logistiker Heinrich Scholz es sich nicht hat versagen können, mir die Examensfrage zu stellen, wann der Satz »Es gibt Marsmenschen« wahr sei. Als mir dann, im Juli 1946, nach der öffentlichen Antrittsvorlesung endlich die *venia legendi* erteilt wurde, war ich zweiundvierzig Jahre alt; und ich fragte mich, ob ich wohl ein – zwei Jahre später noch bereit gewesen wäre, solcherart Strapazen auf mich zu nehmen.

Von der mich nun erwartenden Bürde einer philosophischen Lehrtätigkeit hatte ich mir allerdings gleichfalls keine rechte Vorstellung gemacht. Gerhard Krüger hatte mich freilich schon früh gewarnt: nichts sei mühevoller als die Vorbereitung einer philosophischen Vorlesung, die ja nicht, wie das dem Juristen oder Physiker möglich sei, auf ein vorgegebenes Material oder Demonstrationsobjekt zurückgreifen könne; da gebe es für den Philosophiedozenten nur einen Ausweg, nämlich die rein historische Darstellung dessen, was andere gedacht haben. Diesen Ausweg nun wollte ich auf keinen Fall wählen. Aber meine eigene anfängliche Vorstellung vom wahrscheinlichen Inhalt meiner Lehrtätigkeit erwies sich ebenfalls ziemlich rasch als ein Irrtum. Ich hatte gedacht, es werde wohl auf so etwas wie eine modern aufgelockerte »Neuscholastik« hinauslaufen. Aber der tägliche Anblick unserer zerstörten Stadt und der Gedanke an die größtenteils aus dem Wehrdienst zurückkehrenden Studenten, die in ihren unansehnlichen, auf Befehl der Besatzungsmacht gefärbten Uniformen schon in meiner Antrittsvorlesung gesessen hatten, machte es mir einfach unmöglich, eine systematische Vorlesung etwa über Erkenntnislehre oder Ontologie anzukündigen. Es schien mir weit wichtiger und schlechterdings notwendig, zunächst einmal deutlich zu machen, was für einen Sinn es inmitten dieser Trümmerwelt haben könne, überhaupt Philosophie zu treiben. »Was heißt Philosophieren?« – das sollte der Titel meiner ersten Universitätsvorlesung sein. Doch fand Gerhard Krüger, die Formulierung verstoße ein wenig gegen die gebotene akademische Diskretion, und ich sollte getrost sagen: »Einführung in die Philosophie«. Das Interesse der geistig ausgehungerten Studenten war dennoch unerwartet vehement; im Großen Hörsaal der Medizinischen Klinik, dem einzigen unzerstört gebliebenen, mußte ich die Vorlesung, trotz des Samstagvormittags, in zwei aufeinander folgenden Stunden wiederholen, überhaupt fanden philosophische, aber auch theologische Themen bei den Hörern, weit über die Fachgrenzen hinaus, ein schlechthin ungewöhnliches Echo. Eine Zählung ergab zum Beispiel, daß sich in den zur gleichen Zeit stattfindenden, je drei Wochenstunden beanspruchenden Vorlesungen des Philosophen Joachim Ritter und meines Freundes, des damaligen Professors für Dogmatik (und jetzigen Mainzer Kardinals) Hermann Volk über ein Viertel der gesamten münsterischen Studentenschaft zusammenfand. Ich selbst habe es nie zu einem mehrstündigen Kolleg gebracht, auch in den späteren Jahren nicht. Ich brauchte einfach zu viel Zeit dazu, die Vorlesung, die ich, übrigens bis über die Emeritierung hinaus, Wort für Wort niederzuschreiben pflege, vorzubereiten. Ein Seminar habe ich an der Universität erst sieben Jahre nach der Antrittsvorlesung anzukündigen gewagt. Schließlich war ich mehr als ein Jahrzehnt des gelehrten Handwerks entwöhnt. Gerade weil es mir so wichtig war, im Raum der Universität mein Wort sagen zu können, wollte ich mich zunächst einmal in diese seit so langem angestrebte, aber nun plötzlich fast über meine Kraft gehende Aufgabe unabgelenkt einarbeiten. Darin habe ich mich auch nicht beirren lassen durch eine Reihe von überraschend früh an mich gelangenden Berufsangeboten; vielmehr habe ich sie allesamt, schon im Stadium der ersten Anfrage, abgelehnt – was diesem sonderbaren Privatdozenten begrifflicherweise manch verwundertes Kopfschütteln eintragen mußte.

In der Thematik meiner Lehrtätigkeit habe ich mich zwar auch später niemals zur systematischen Darstellung einer besonderen philosophischen Disziplin verstehen können; aber es wurden doch, von mir selbst nicht eigentlich im Vorhinein geplant, einzelne Schwerpunkte deutlich, deren Verbindung untereinander so etwas wie ein Grundmuster ergeben haben mag, angesiedelt im Grenzbereich von Weistum, Dichtung, Sakrament (wie es der Titel einer Aufsatzsammlung von 1954 zum Ausdruck bringt). Als eine Art Klammer konnte die Vorstellung von dem inmitten der stets totaler werdenden Arbeitswelt notwendigen »freien Raum« gelten, in welchem Muße, Kontemplation, Fest, Dichtung und auch die philosophische *theoria* allein realisierbar sind. Die Einbe-

ziehung des Musischen ist mir immer als besonders notwendig erschienen, natürlich nicht um irgendwelcher »Komplettierung« des Bildungswissens willen, sondern weil die philosophierende Frage nach »Gott und der Welt« in der sinnlichen Erfahrung etwa einer bedeutenden Dichtung sich dem unbefangenen Aufnehmenden wie von selber stellt. Das durch mehrere Jahre an der Pädagogischen Hochschule Essen allwöchentlich sehr unfachlich und unter spontaner Beteiligung zahlreicher Studenten geführte Abendgespräch über mehr oder weniger zufällig gegriffene Werke meist moderner Dichtung hat, wie ich manchmal vermute, vielleicht mehr philosophische Gesinnung und Einsicht geweckt als Vorlesung und Seminar.

Wenn ich übrigens sagte, meine Lehrveranstaltungen hätten niemals den Gegenstandsreich einer philosophischen Disziplin wie Erkenntnislehre, Ontologie, Anthropologie systematisch abzuschreiten versucht, so muß ich dem hinzufügen, daß es mir dennoch immer darum zu tun gewesen ist, von dem jeweils zur Rede stehenden Thema aus – sei dies nun Tod und Unsterblichkeit oder Hoffnung und Geschichte oder das Phänomen Liebe oder eine Theorie des Festes – das Ganze von Welt und Existenz in den Blick zu nehmen. Sonst hätte es sich ja auch gar nicht um eine philosophische Betrachtung gehandelt, zu deren Natur es gehört, einen Sachverhalt unter jedem denkbaren Aspekt zu erörtern – wobei sogar noch offen bleiben kann, was ein denkbarer Aspekt ist.

In dieser Überzeugung war ich noch dadurch bestärkt worden, daß Gerhard Krüger, der zur Zeit unserer ersten Bekanntschaft seine großartige Interpretation des platonischen Symposion (Einsicht und Leidenschaft) veröffentlichte, mich einem neuen, mir bis dahin weniger bekannten Lehrmeister zugeführt hatte, eben Platon. Es leuchtete mir sogleich ein, was der platonische Sokrates in der Politeia vom Philosophierenden sagt, daß nämlich »seine Seele immer auf dem Sprunge sei, auszulangen nach dem Ganzen und dem Allgesamt, dem göttlichen wie dem menschlichen«. Außerdem empfand ich es als eine wirkliche Wohltat, die abstrakte Begrifflichkeit des Thomas von Aquin ausgeglichen und ergänzt zu sehen durch die farbige, ereignishaft-persönliche Konkretheit, die das Werk Platons so lebendig macht. Später habe ich in Seminar und Vorlesung tatsächlich nicht wenige platonische Dialoge interpretiert, wobei es mir natürlich nicht so sehr um das Historische (etwa in seiner Auseinandersetzung mit den Sophisten) zu tun war als vielmehr um das Immergültige und also auch heute Aktuelle seiner Position. In den sechziger Jahren habe ich mich sogar auf das von manchem Fachgenossen gewiß als unseriös betrachtete Abenteuer eingelassen, einige der großen Dialoge (Gorgias, Symposion, Phaidon) in Gestalt von Fernsehspielen einem größeren Kreis von Menschen zugänglich zu machen. Das Echo war durchaus ermutigend.

Thomas von Aquin und Platon – diese beiden Lehrmeister sind einander nicht so fremd, wie es auf den ersten Blick scheinen mag. Wofern man sich zum Beispiel nicht darauf versteift, Thomas als Repräsentanten einer geschlossenen Schulsystematik zu verstehen, macht man die auch für mich zunächst überraschende Erfahrung, daß seine Quästionen, die ja wirklich noch echte »Fragen« sind und durchweg nicht mit einer endgültigen Antwort, sondern mit einer Öffnung des Erkenntnisweges ins Unabsehbare zu Ende gehen, durch die im Grunde gleiche dialogische Struktur bestimmt sind, die auch das Werk Platons kennzeichnet. Vor allem stimmen beide Denker in der Überzeugung überein, daß der wahrhaft Philosophierende die gewußte und die geglaubte Wahrheit voneinander zwar klar unterscheiden muß, sie aber nicht gegeneinander getrennt halten kann, wofern nicht beide gleichermaßen steril werden sollen.

III

Aufs Äußerlich-Faktische angesehen, hat sich meine Lehrtätigkeit seit ihrem Beginn (1946) bis heute (1974), also noch bis über die Emeritierung (1972) hinaus, von der ich sozusagen keinen

Gebrauch mache, auf nur zwei Institutionen beschränkt: die Pädagogische Hochschule Essen und die Universität Münster. Mein Wohnort ist Münster, seit 1912 meine Heimatstadt. – Die Verknüpfung der Arbeit in der Lehrerbildung mit der des Universitätslehrers ist mir stets besonders wichtig gewesen. Vor allem im ersten Nachkriegsjahrzehnt machte mir die Tätigkeit in Essen, die ich sozusagen als »Front«-Arbeit betrachtete, fast mehr Freude als die an der Universität.

Dafür gab es mehrere Gründe. Zunächst einmal war an der Pädagogischen Hochschule die Zahl der Studenten überschaubar; man kannte fast jedes Gesicht. Der Andrang andererseits war so groß, daß wir uns von zehn Bewerbern die drei besten aussuchen konnten; für die Abgewiesenen eine schlimme Sache; für die Hochschule aber ein unschätzbare Gewinn, zumal die Auswahl weniger nach einem abstrakt-neutralen Testverfahren geschah als auf Grund einer persönlichen Aussprache mit jedem einzelnen Bewerber. In Nordrhein-Westfalen war ferner die »konfessionelle Lehrerbildung« durch Landesgesetz zur Norm gemacht worden. Die auf solche Weise einigermaßen verbürgte Homogenität im Lehrkollegium wie unter den Studenten – vergleichbar mit der pädagogischen Situation etwa der Freien Waldorf-Schulen – ist mir nie als Einschränkung der Freiheit oder der »geistigen Weite« erschienen, sondern eher als eine besondere Chance der Realisierung wirklicher Menschenbildung. Diese Chance allerdings zu nutzen und sie nicht zu vertun, ist beileibe nicht selbstverständlich. In Essen jedenfalls ist sie aufs Schönste wahrgenommen worden, nicht zuletzt kraft der persönlichen Ausstrahlung der geistig aus dem Kreise um Romano Guardini stammenden ersten Direktorin Helene Helming. Die Studenten, beschwingt durch eine vom Musischen her bestimmte Atmosphäre, strömten mit einem geradezu vitalen Interesse in die philosophischen Vorlesungen. Tatsächlich kann ja der künftige Volksschullehrer, der es mit der Erziehung von Kindern zu tun haben wird, sich nicht leicht darüber täuschen, wie sehr gerade er eine theologisch-philosophische, aufs Ganze gehende Grundlegung der Weltansicht braucht, während dies dem Universitätsstudenten weit eher verborgen bleiben kann. Die spätere Verwissenschaftlichung der Lehrerbildung scheint mir eine höchst problematische Sache zu sein, die, wie zu befürchten steht, unseren Kindern nicht gut bekommen wird – zumal an die Stelle der deklarierten weltanschaulichen Fundierung eine weniger zutage liegende Anfälligkeit für Ideologien jeglicher Art getreten ist.

Manche Berufung auf einen Universitätsstuhl habe ich deswegen ausgeschlagen, weil dadurch die gleichzeitige Tätigkeit in der Lehrerbildung unmöglich wurde. Als mir dann allerdings, zu Anfang des Jahres 1959, mit der Berufung an die Universität München ausdrücklich die Chance eröffnet wurde, zugleich in der Lehrerbildung (an der Pädagogischen Hochschule München-Pasing) zu wirken, habe ich es dennoch vorgezogen, in meiner Heimatstadt zu bleiben. Das Argument, daß man mit fünf und fünfzig Jahren sich nicht leicht von einem Garten trennt, in dem man selber die Bäume gepflanzt hat, konnte ich natürlich in der Verhandlung mit dem Bayerischen Kultusministerium nicht gut vorbringen; für mich selbst aber besaß es erhebliches Gewicht, überdies bot man mir an der Universität Münster nunmehr ein eigens für mich eingerichtetes Ordinariat an, das mit dem erst allmählich sich erweisenden, buchstäblich einzigartigen Vorteil ausgestattet war, ein non-departmental chair zu sein, angesiedelt zwischen der Katholisch-Theologischen und der Philosophischen Fakultät.

Die Festigkeit der Einwurzelung im heimatlich münsterländischen Boden hat allerdings meine Reiselust offenbar eher begünstigt als gehemmt. Jedenfalls habe ich die Einladung zu einer ausländischen Gastprofessur nur selten abgelehnt, freilich immer dann, wenn sie sich über mehr als ein Semester erstreckte. Die erste Aufforderung dieser Art, im Frühjahr 1949, führte mich jedoch nicht schon ins Ausland, sondern nach Berlin, an die Freie Universität, die eben ihr zweites Semester begann. Es war, vor allem auf Seiten der Studentenschaft, ein enthusiastischer Neubeginn, befeu-

ert durch die Erfahrung des plötzlichen Freiseins von dem an der alten »Linden«-Universität immer unerträglicher gewordenen politisch-ideologischen Druck.

Als ich mich auf die Reise nach Berlin begab, hatte ich bereits der amerikanischen Universität Notre Dame (Indiana) die Zusage gegeben, dort im folgenden Winter, vom 1. Februar 1950 an, für vier Monate Vorlesungen zu halten. Es war ein nicht ganz einfacher Anfang in der Neuen Welt. Meine Fachkollegen fanden meinen »Thomismus« mit Recht ziemlich unorthodox; und mein Insistieren auf dem nach meiner Überzeugung für Thomas von Aquin entscheidenden Prinzip der philosophia negativa (»Die Wesenheiten der Dinge sind uns unbekannt«) gab Anlaß zu manchem streitbaren Disput. Dennoch erreichte mich schon bald nach meiner Heimkehr aus diesem ersten amerikanischen Semester eine formelle Berufung als full professor. Ich erhielt sie zu der Zeit, da eben der Korea-Krieg begonnen hatte; man sprach allenthalben von der Möglichkeit eines neuen Weltkrieges; und ich hatte noch die Mahnung eines in Notre Dame lehrenden russischen Emigranten im Ohr: Europa ist ohnehin verloren; kommen Sie hierher, wenn nicht Ihretwegen, dann um Ihrer Kinder willen! Zum ersten Mal kam mir im Ernst der Gedanke, Deutschland vielleicht verlassen zu sollen. Zunächst versuchte ich, die Entscheidung noch hinauszuzögern, fragte nach den konkreten Bedingungen - und so fort. Aber dann, während einer mit meinem ältesten Sohn unternommenen Radwanderung den Rhein hinab, und auch durchaus unter dem Eindruck dieses herrlichen Flußtales, faßte ich endgültig den sogleich auch schriftlich fixierten und auf die Post gegebenen Entschluß, den Ruf nicht anzunehmen. Mehrere Male habe ich, auf meinen bis heute acht Amerika-Reisen, die Universität Notre Dame wieder besucht; und als ich, fast zwanzig Jahre nach jenem ersten Gastsemester, dort noch einmal eine Vorlesungsreihe zu absolvieren hatte, sprach man mich schon als einen der Founding Fathers an. - Die nächste amerikanische Einladung zu einem Gastsemester kam 1956, von Stanford, jener bedeutenden kalifornischen Universität, die sich, wie ich dann erfuhr, in ständiger Rivalität zu Berkeley befand, wobei als Kriterium immerhin die wechselnde Anzahl der Nobelpreisträger im Lehrkörper galt. An der Stanford Universität sollte ich vor allem an einem über zwei Jahre gehenden Kursus mitwirken, dessen Thema lautete: The Western Tradition; und zwar hatte man mir die Interpretation mittelalterlicher Autoren zugedacht. Es war für mich erstaunlich, mit welch unbefangenen Ernst die Studenten dieser ansonsten völlig säkularistischen Universität sich in die großenteils mystisch-religiösen Texte, etwa eines Richard von St. Viktor, vertieften, übrigens waren zu diesem Kursus, und auch das war für mich etwas überraschendes (weil an einer deutschen Universität völlig undenkbar), ausschließlich honor students zugelassen, das heißt, Studenten, deren Leistungsniveau nach unseren Bewertungsnoten zwischen »gut« und »sehr gut« lag. - Sechs Jahre später, im Frühjahr 1962, habe ich noch einmal bei einer Wiederholung dieses Kursus mitgearbeitet.

Im Jahre 1967 beging Canada die Hundertjahrfeier seines Dominion-Status; die Universitäten des Landes luden zu diesem Anlaß aus aller Welt Gastprofessoren ein; bei einem bereits völlig institutionalisierten, nur mit einer ziemlich teuren Eintrittskarte zugänglichen Internationalen Teach-in kamen etwa der frühere Präsident von Rhodesien und der spätere Nachfolger von Martin Luther King, Abernathy, zu Wort. Und so wurde auch mir die Ehre zuteil, für ein paar Wochen ein Centennial Professor der Universität Toronto zu sein. Schon 1952 war ich für kurze Zeit in Canada gewesen; und der in diesen fünfzehn Jahren geschehene Wandel erschien mir recht bemerkenswert - erstens die erhebliche Verschärfung des Gegensatzes zwischen dem Französischen und dem Englisch sprechenden Canada; zweitens das, was die Canadier selbst ihre »Identitätskrise« nannten, nämlich die im Vergleich zu 1952 immer mehr schwindende Möglichkeit, sich von den USA zu unterscheiden.

Etwas von all diesen Ausflügen in die westliche Welt völlig Verschiedenes und mit ihnen schlechthin Unvergleichbares waren zwei mehrmonatige Asienreisen, mit denen der von mir schon lange

gehegte Wunsch in Erfüllung ging, nicht-abendländische Hochkulturen einmal aus der Nähe kennenzulernen. – Die Indienfahrt, im Spätherbst 1962, war einesteils eine vom Auswärtigen Amt in Verbindung mit den deutschen Kultur-Instituten sowie einigen indischen Universitäten organisierte Vortragsreise, deren Radius immerhin vom Himalaya bis nach Ceylon reichte. Zugleich aber war es eine, von der »Deutschen Forschungsgemeinschaft« mitfinanzierte Studienreise, die mich mit der indischen Fest-Kultur bekanntmachen sollte. So habe ich, völlig fasziniert und von ausgezeichneten Kennern des Hinduismus begleitet und über das Einzelne unterrichtet, etwa das in Calcutta wochenlang gefeierte Durga-Fest und in Madras das Diwali-Fest miterlebt. Viele Menschen habe ich während dieser Zeit nach dem Grund ihrer Festesfreude gefragt; ein orthodoxer Hindu gab mir zur Antwort: »Es ist die Freude, ein Geschöpf zu sein, das Gott aus Freude geschaffen hat.« – Die zweite Reise, ein Jahr darauf, galt zwar vornehmlich einigen japanischen Universitäten, vor allem in Kyoto und Nagoya; aber sie hat mich auch nach Hongkong, Südkorea, Taiwan, auf die Philippinen, nach Vietnam und Thailand geführt. In Saigon traf ich am gleichen Tage ein, an dem der bisherige Machthaber Diem ermordet wurde; ich mußte an Shakespeare's Tragödien denken, als ich hinter der Kathedrale die noch nicht weggeräumte Tribüne sah, auf der dieser Mann, zum achten Jahrestag seiner Herrschaft, den Vorbeimarsch der gleichen Offiziere abgenommen hatte, die seine Mörder oder deren Helfer werden sollten. Meine Vorlesungen wurden abgesagt; nach sieben Uhr abends durfte niemand mehr die Straße betreten. So habe ich mich daran gemacht, so viele Informationen wie nur möglich über das Problem »Vietnam« zu bekommen: von eben aus dem Gefängnis entlassenen buddhistischen Mönchen, von der amerikanischen Caritas-Hilfe, vom Militär-Attache in der deutschen Botschaft und sogar von dem bereits totgesagten Freunde und Beichtvater des Ermordeten. Das auf solche Weise gewonnene Bild war, schon damals, so unentwirrtbar vielgesichtig, daß ich mich immer nur habe wundern können über Leute, die genau zu wissen behaupteten, was in Vietnam zu geschehen habe, damit alles wieder in Ordnung komme.

Es muß an diesem Punkt wohl auch ein Wort gesagt werden über meine Schriftstellerei, nicht über ihre Inhalte, sondern über die sozusagen handwerkliche Seite. – So oft ich behaupte, ich sei, gerade im Schreiben, ein sehr langsamer Arbeiter, pflegen meine Freunde mir ins Gesicht zu lachen. Dennoch ist es die reine Wahrheit. Ich sagte schon, daß ich mich von Anfang an daran gewöhnt habe, meine Universitäts-Vorlesungen wortwörtlich niederzuschreiben; und ich brauche für jeden einzelnen 45-Minuten-Text mindestens einen ganzen Tag. Aber es gibt nur wenige unter meinen dreißig – vierzig Büchern, die den unveränderten Wortlaut der gesprochenen Rede wiedergeben. Und gerade die Umformung eines Vorlesungstextes in die Gestalt des geschriebenen Wortes ist, beim Schreiben eines Buches, das weitaus Anstrengendste und auch Zeitraubendste.

Dabei schreibe ich auch das Buchmanuskript von Anfang bis Ende mit der Hand; ich könnte es einfach nicht diktieren, ganz abgesehen davon, daß ich niemals eine Sekretärin gehabt habe. Bei der Niederschrift richte ich mich seit meiner Studentenzeit nach der alten Stilregel »Schreibe laut«; natürlich spreche ich, während ich schreibe, kein etwa vernehmliches Wort; doch ist offenbar, ohne daß ich es weiß, die Sprechmotorik ständig im Gang; ich merke es erst nachher, daran nämlich, daß mich das Schreiben heiser gemacht hat. – Auch das fertig niedergeschriebene Buchmanuskript wird übrigens durchweg noch nicht zum Druck gegeben; von einzelnen Büchern gibt es, durch vielleicht zehn Jahre hin, drei oder vier vollständig handgeschriebene Manuskripte, die der endgültigen Veröffentlichung vorausgegangen sind. – Zur Veröffentlichung eines Buches aber bedarf es bekanntlich nicht nur des Autors, sondern auch, vielleicht sogar vor allem, des Verlegers. In dieser Hinsicht habe ich unerwartet viel Glück gehabt, nicht nur in Deutschland, sondern auch, für die Übersetzungen, vor allem in England und USA; in London ist T. S. Eliot, Direktor bei Faber and Faber, mein Verleger geworden, während in New York kein Geringerer

als Kurt Wolff sich meiner Produktion angenommen hat. Doch das ist eine neue Geschichte, die nicht in eine »Selbstdarstellung« gehört.

IV

Wenn ich, was hin und wieder geschieht, nach »meiner« Philosophie gefragt werde, bringt man mich ein wenig in Verlegenheit. Ein wenig freilich nur; denn im Grunde geniert es mich nicht im mindesten, unumwunden zu erklären, daß ich den Philosophierenden gerade nicht für jemanden halte, der sich mit Erfolg eine wohlgerundete Weltansicht erarbeitet hat, sondern für jemanden, der damit beschäftigt ist, eine bestimmte Frage wachzuhalten, die Frage nämlich nach der letztgründigen Bedeutung des Wirklichkeitsganzen – eine Frage, auf welche er sicherlich eine Reihe von provisorischen Antworten finden mag, niemals aber »die« Antwort. Seine Bemühung, the complete fact (A. N. Whitehead) zu fassen, bleibt notwendig ein unbeendbares Unternehmen. Was geschieht, wenn ein Mensch stirbt, nicht bloß physiologisch oder biographisch betrachtet, sondern aufs Ganze gesehen; was eigentlich trägt sich zu in einem Akt des Erkennens; was ist das: etwas Wirkliches? – niemand wird jemals imstande sein, eine einzige dieser Fragen adäquat und erschöpfend zu beantworten. Genau dies aber ist die Aufgabe der Philosophie: die Aufmerksamkeit offen zu halten für das unbegreifliche »komplette Faktum« und also Mißtrauen zu wecken gegenüber jedem Anspruch, die Weltformel gefunden zu haben.

Hier liegt einer der fundamentalen Unterschiede zwischen Wissenschaft und Philosophie sowie der Grund dafür, daß es eine »wissenschaftliche Philosophie« nicht geben kann. Natürlich ist gegen die Sprach-Analyse genau so wenig einzuwenden wie gegen die »gesellschaftskritische Wissenschaftstheorie«; es ist sogar dem Philosophierenden nicht erlaubt, die etwaigen Resultate solcher wie aller wissenschaftlichen Bemühungen sonst formell aus seiner Betrachtung auszuschließen; aber keine dieser Disziplinen ist selber schon Philosophie im strikten Sinn. Dieser Name ist jenem Unternehmen vorbehalten, das darin besteht, das Ganze von Welt und Dasein zu bedenken. Und wer sich auf dieses Unternehmen einläßt, der setzt damit seinen Fuß auf einen Weg, den er, im Hiesigen, niemals zu Ende gehen wird; wohingegen die Wissenschaft Fragen, deren Nicht-Beantwortbarkeit klar ist, gar nicht erst stellt bzw. sogleich fallen läßt; keine Wissenschaft fragt nach dem Gesamtzusammenhang der Welt, und das ist in der besten Ordnung. Wenn allerdings die scientific philosophy diese Frage für sinnlos erklärt, dann gibt der Philosophierende demgegenüber zu bedenken, ob nicht ein lebendig vollzogenes Fragen, womit ja nicht irgendein chaotisches Problematisieren gemeint ist, die möglicherweise einzig verbleibende Weise sein könnte, sich dem unendlichen Gegenstand menschlicher Erkenntnis offen zu halten, ihm sozusagen auf den Fersen zu bleiben. Freilich wäre dem noch hinzuzufügen, daß schließlich die Existenz des Menschen gleichfalls ein immerwährendes Unterwegssein besagt und durch dieselbe Hoffungsstruktur bestimmt ist wie das Philosophieren auch. Andererseits ist wahrscheinlich eben diese Überzeugung von der innergeschichtlichen Unvollendbarkeit des Menschen wie der Gesellschaft eine der existentiellen Voraussetzungen dafür, einen Philosophiebegriff zu akzeptieren, der die Unmöglichkeit einer endgültigen Beantwortung der philosophischen Fragen miteinschließt.

An diesem Punkt bringt sich, wie man sieht, unvermeidlich das Problem »Philosophie und Theologie« zur Sprache, die Frage (heißt das), ob der Philosophierende, in der Ausübung seines eigenen Geschäftes, befugt sei oder vielleicht gar gehalten, Auskünfte über Welt und Dasein mitzubedenken, die ihren Ursprung nicht in der unmittelbaren Empirie haben, sondern in einer Region, die etwa durch die Namen »heilige Überlieferung«, »Glaube«, »Offenbarung« zu bezeichnen wäre. Ich rede hier, wohl zu bedenken, nicht von »der« Philosophie und auch nicht von der abstrakten Möglichkeit oder Unmöglichkeit einer »christlichen Philosophie«; es handelt sich nicht

darum, ob in einer systematischen Darlegung der inhaltlichen Probleme der Philosophie etwa auch theologische Aspekte zur Sprache kommen sollen oder nicht. Vielmehr ist die Rede vom philosophischen Akt und von der philosophierenden Person. Und die Frage lautet, genauer formuliert, folgendermaßen: Hört nicht der Philosophierende, wofern er, natürlich nicht ins Blaue hinein, bestimmte überrationale Auskünfte über das Wirklichkeitsganze tatsächlich für Auskünfte hält, wofern er, anders gesagt, keinen Zweifel hegt an ihrer Wahrheit – hört er dann nicht in dem gleichen Augenblick auf, seinen Gegenstand unter jedem für ihn denkbaren Aspekt ins Auge zu fassen und also zu philosophieren, in welchem er jene Auskünfte, als gäbe es sie gar nicht, außer Betracht läßt? Auf diese Frage antworte ich mit einem völlig dezidierten Ja; er hört dann in der Tat auf zu philosophieren – es sei denn, man verstünde unter Philosophieren willkürlich etwas ganz anderes als das, was nicht nur Platon, sondern auch J. P. Sartre darunter versteht. Die existentielle Relevanz auch des Sartreschen Philosophierens gründet eben darin, daß er seine letzte, von ihm selbst durch kein Vernunftargument erwiesene, vielmehr einfachhin geglaubte Überzeugung (von der Nicht-Existenz Gottes) ausdrücklich ins Spiel bringt – wozu freilich zu bemerken bleibt, daß auch der Glaube, wie schon gesagt, nicht ins Blaue hinein geleistet werden darf, daß er sich vielmehr durch rationale Argumentation als etwas mindestens Verantwortbares sehr wohl muß legitimieren können.

T. S. Eliot sieht die Wurzel des, wie er sagt, schon lange bestehenden Siechtums der Philosophie in ihrer Trennung von der Theologie; Eliot gebraucht hier das Wort *divorce*, Scheidung. Wenn diese Diagnose recht hat – und ich bin davon überzeugt, daß sie weithin zutreffend ist – dann hängt also die Zukunft der Philosophie davon ab, ob diese Scheidung überwunden und eine neue »Ehe« mit der Theologie gestiftet werden kann. Das aber darf mit Fug bezweifelt werden. Natürlich weiß niemand etwas Exaktes darüber, wie es mit der Philosophie weitergehen wird. Möglich, daß der philosophische Akt sich aus noch unbekanntem Kraftquellen wieder herstellt; er ist schließlich seiner Natur nach etwas Nicht-Öffentliches, nicht ein Reservat für Spezialisten und also möglicherweise etwas, das in der Fachliteratur gar nicht registriert wird. Wahrscheinlicher allerdings dünkt mich etwas anderes zu sein: daß nämlich die wahre Philosophie sich zurückbegeben könnte in die uranfängliche Einheit mit der Theologie und folglich als eine unterscheidbar selbständige Größe einfach verschwände. Zu Anfang, sowohl der Menschheitsgeschichte wie auch der individuellen Biographie, sind ja in der Tat Philosophie und Theologie ungeschieden und eins; jeder, der nach der Bedeutung von Welt und Dasein fragt, beginnt als Glaubender. Und es könnte, scheint mir, durchaus so kommen, daß dieses ursprüngliche Einssein der philosophischen und der theologischen Wirklichkeitsdeutung sich eines Augenblicks, »am Ende«, aufs neue wieder verwirklicht, sicherlich nicht mehr naiv, sondern eher im Bewußtsein einer schmerzlich reflektierten Notwendigkeit. Es könnte, anders ausgedrückt, sehr wohl so ausgehen, daß die Wurzel aller Dinge und die äußerste Bedeutung der Existenz – und das heißt doch: der spezifische Gegenstand des Philosophierens – nur noch von denen in den Blick genommen und bedacht wird, welche glauben.

(Eingegangen in: *Werke, Erg. Bd. 2: Autobiographische Schriften*, ed. B. Wald, Hamburg 2003, 1-25)