

Heinz Kimmerle

Vernunft und Glaube

Von der Religion zur Interkulturalität  
und zurück?

Bekenntnisse eines Andersgläubigen

Vorläufige Fassung Dezember 2009

Inhaltsangabe

Vorwort

Prolegomena

Sechs philosophische Sätze

Autobiographie

1. Das Elternhaus

Vorausliegende Bedingungen des eigenen Lebensweges

2. Die frühe Jugend

Die religiöse Basis

3. Das Jünglingsalter

Risse in der religiösen Basis

4. Das Studium

Kritische Selbstvergewisserung zwischen Vernunft und Glauben

5. Familiengründung und erste Berufsjahre

Reflexion auf die gesellschaftliche Verantwortung evangelischer Christen

6. Beginn der wissenschaftlichen Arbeit

Von primär religionsphilosophisch-hermeneutischem zu primär sozial-  
philosophisch-dialektischem Denken

7. Habilitation und Lehrtätigkeit an der Universität Bochum

Späte Aufarbeitung des Studentenaufstandes von 1968

8. Wechsel nach Rotterdam und Eingewöhnung in den Niederlanden

Das Abhandenkommen christlicher Religiosität und die Hinwendung zur  
Kunst

9. Auseinandersetzungen in der Rotterdamer Philosophie-Fakultät

Grenzen der Dialektik und Einbeziehung der Frauenforschung

10. Das Regime erfolgskontrollierter Forschungsgruppen an den nieder-  
ländischen Universitäten

Konzentration auf Forschungen zur ›Philosophie der Differenz‹

11. Erste Reisen zur Erkundung der afrikanischen Philosophie

Annäherungen an einen interkulturellen Philosophiebegriff

12. Der besondere Lehrstuhl ›Grundlagen der interkulturellen Philosophie‹

Zum Aufbau eines neuen Fachgebiets

13. Die Stiftung für interkulturelle Philosophie und Kunst

Fortgesetztes Engagement in Afrika

14. Das Ehrendoktorat von UNISA und die Ausstellungen von Venda-Kunst

Zur Neubewertung des Animismus

15. Die Rückkehr ins Eigene

Zur Begründung eines anderen Glaubens

## 16. Wagnisse des Denkens

Erweiterung und neue Präzisierung des Philosophiebegriffs

Anhang

Zwei Schlüsseltexte des Autors

Rezension des Buches: Wilhelm Weischedel, Der Gott der Philosophen

Kapitel 4 des Buches: Heinz Kimmerle, Rückkehr ins Eigene,

4. Docta spes Africana. Grund zur Hoffnung für Afrika?

Zusammenfassung

Vorwort

Der vorliegende Text enthält in vorläufiger Form eine ›Autobiographie‹ des Autors. Diese steht indessen nicht für sich selbst. Sie soll die These, die in den ›Prolegomena‹ vertreten wird, dass Vernunft und Glaube gleichursprünglich und gleichwertig sind, für die es bisher keine theoretisch überzeugende Begründung gibt, von der Praxis (s)eines Lebens aus unterstützen. Diese Lebenspraxis ist von Anfang an von der Interkulturalität bestimmt, die von einem bestimmten Zeitpunkt an auch in der philosophischen Arbeit im Vordergrund steht. Sie ist mit dem andauernden Bemühen, das Verhältnis von Vernunft und Glauben zu bestimmen, eng verknüpft. Dabei ist vorausgesetzt, dass in der Vernunft auch immer nicht rational Erklärbares und im Glauben auch immer Vernunftstrukturen vorhanden sind, dass aber in der europäisch-westlichen Tradition in der Duplizität beider eine Dominanz der Vernunft geherrscht hat und herrscht.

Die ›Sechs philosophischen Sätze‹ in den ›Prolegomena‹ entwickeln die genannte These aufgrund einer kritischen Gesamtsicht der europäisch-westlichen Philosophie. Die Verteidigung der These setzt voraus, dass der Säkularismus, der die neuere europäisch-westliche Philosophie wesentlich mit bestimmt, selbst auch religiöse Züge hat und wenn er schon nicht selbst eine Religion, so doch ein Glaube ist. Für die heutige Denksituation gehen die sechs Sätze davon aus, dass die Wahrheit oder Unwahrheit der These, dass Vernunft und Glaube in gleicher Weise für das Sein des Menschen bestimmend sind, im interkulturellen und globalen philosophischen Kontext auszumachen ist. Die Heranziehung der Lebenspraxis des Autors ergibt sich – wie gesagt – aus der Unmöglichkeit einer theoretischen Begründung und ferner aus der Tatsache, dass diese Lebenspraxis ganz von der Frage nach dem Verhältnis von Vernunft und Glaube geprägt ist.

Im ›Anhang‹ werden zwei Schlüsseltexte aus der langjährigen philosophischen Arbeit des Autors abgedruckt. Die Rezension des Buches von Wilhelm Weischedel: Der Gott der Philosophen (Darmstadt 1971/72) zeigt in einer entscheidenden Phase das Bemühen um eine eigene Position in der Frage nach dem Verhältnis von Vernunft und Glaube. Das 4. Kapitel in dem Buch des Autors: Rückkehr ins Eigene (Nordhausen 2006):

›Docta spes Africana. Gibt es Hoffnung für Afrika?‹ dokumentiert in herausgehobener Weise, dass neben Hegel, dem der Autor Entscheidendes verdankt, die Philosophie von Ernst Bloch, der sich als marxistischer Atheist einen »homo religiosus« genannt hat, ihn in seiner Denkarbeit stets begleitet.

Am Schluss steht eine kurze Zusammenfassung des gesamten Projekts.

Zoetermeer, 6. Dezember 2009

Prolegomena

Sechs philosophische Sätze

In den hier folgenden sechs philosophischen Sätzen werden die Gleichwertigkeit und Gleichursprünglichkeit von Vernunft und Glaube als Grundverfassungen des menschlichen Geistes thematisiert. Für das Denken im gegenwärtigen Zeitalter ist entscheidend, daß dieses Verhältnis im globalen und interkulturellen Kontext auszumachen ist.

Jeder Mensch hat Vernunft (1).

In der europäisch-westlichen Philosophie ist der Mensch seit jeher als ein vernünftiges Wesen definiert worden. Insofern kann dieser Satz (1) als eine analytische Aussage gelten, das heißt als eine Aussage, die a priori wahr ist. Bekanntlich wird der Mensch von Aristoteles als ein Wesen definiert, das logos hat. Logos – das griechische Wort für Vernunft – ist freilich bei Platon und Aristoteles sehr viel offener gedacht als die lateinische ratio und auch als die durchaus unterschiedlichen Bedeutungen der deutschen Vernunft. Nach Heidegger hat logos bei Aristoteles mehr mit ›Legen‹ oder ›Zusammenlegen‹ zu tun als mit logisch-rationalem Begreifen. Aber es ist doch das Erstellen einer klaren und begreifbaren Ordnung gemeint. Es ist also annehmbar, die europäisch-westliche Philosophie, jedenfalls von Plato und Aristoteles bis zu Hegel, mit Heidegger oder Derrida als ›logozentrisch‹ zu charakterisieren.

Hegel bestimmt das Verhältnis von Vernunft und Verstand in dem Sinn, daß die erstere den letzteren übersteigt. Verstand ist das unterscheidende und Gegensätze ponierende reflektierende Denken. Es gelangt nicht zur Einheit der Gegensätze von Natur und menschlicher Welt, Anschauen und Denken, Endlichkeit und Unendlichkeit. Die Vernunft kann diese Einheit erfassen. Sie heißt bei Hegel auch Geist. Das reine Denken ist der Geist als Idee, die Natur der Geist in seinem Anderssein, die menschliche Welt die eigene Sphäre des Geistes, und als absoluter Geist gelangt er von seinen endlichen zu seinen unendlichen Gestalten, und zwar in Kunst, Religion und Philosophie.

Aber auch über Hegel hinaus wird die Definition des Menschen als eines vernünftigen Wesens in der Philosophie aufrecht erhalten. Der Vernunftbegriff wird freilich in sich differenziert. Jürgen Habermas greift mit seiner Handlungstheorie, die theoretisch-objektives, praktisch-kommunikatives und ästhetisch-evaluatives Handeln unterscheidet, die verschiedenen Vernunftbereiche: theoretische und praktische Vernunft, sowie ästhetische und teleologische Urteilskraft in den Kantischen Kritiken wieder auf. Dabei orientiert er sich nicht länger an einem abstrakt-allgemeinen Vernunftbegriff, sondern an Handlungstypen, deren Geltungsansprüche durch ›rationale Diskurse‹ begründet werden. Wichtig ist, daß dem kommunikativen

Handeln als der gelingenden Form der sozialen Handlungen das strategische Handeln gegenüber steht, das zu Manipulation und systematisch verzerrten Formen der Kommunikation führt. Sein hauptsächliches Interesse ist darauf gerichtet, wie die sozialen Pathologien, die das strategische Handeln erzeugt, geheilt werden können.<sup>1</sup>

Wolfgang Iser geht davon aus, daß es in der Moderne – von Kant bis Habermas – plurale Formen der Vernunft gibt, die dadurch in ihrer Orientierungsfunktion erhalten bleiben, daß die Übergänge zwischen ihnen mit Hilfe des Konzepts der ›transversalen Vernunft‹ gedacht werden. Bei Derrida findet Iser eine Vernunft, die ihre eigene Grenze denkt und mit dieser umzugehen lernt, bei Lyotard begegnet er einer Vernunft trotz und inmitten eines ›Widerstreits‹, der theoretisch nicht aufgelöst werden kann, sondern erst in einem daraus hervorgehenden Sprechen und Handeln erfaßbar wird. Von hier aus führt eine Linie zur konkreten Vernünftigkeit der Sprachspiele des späten Wittgenstein. Im Kern geht es darum, die ausdifferenzierten Rationalitätsaspekte im Habermas'schen Sinn zu einem Netzwerk zu verbinden, so daß Übergänge zwischen ihnen möglich werden. »Vernunft muß ins Geflecht der rationalen Komplexe eintreten, muß inmitten derselben operieren und ihr klärendes Geschäft betreiben«.<sup>2</sup>

Jeder Mensch hat Glauben (2).

In der Geschichte des europäisch-westlichen Denkens war dieser zweite Satz (2) von Anfang an, sicher seit dem ›Lehrgedicht‹ des Parmenides (etwa 480 v. Chr.), das Denken und Sein als Eins erklärt, nicht in derselben Weise selbstverständlich wie der erste. Er wurde von Parmenides nicht als philosophisch relevant aufgefaßt. Dasselbe gilt auch für Platon und Aristoteles, die als die Grundleger der europäisch-westlichen Philosophie im antiken Griechenland allgemein anerkannt sind. Auch wenn es um das höchste Seiende geht, wird dieses durch das vernünftige Denken erfaßt. Das Gute als die »höchste Idee« bei Platon und das Göttliche als der »unbewegte Bewegter« bei Aristoteles sind vernünftige Bestimmungen, Denkbestimmungen. Dabei sind in der Vernunft als Logos auch mythische Denkformen mit enthalten, die für rational nicht restlos Erklärbares stehen. Diese sind indessen dem Logos untergeordnet.

Im Mittelalter, das auch das ›christliche Mittelalter‹ heißt, kommt es zu einer Verbindung jüdisch-christlicher Auffassungen, in denen der Glaube an erster Stelle steht, mit dem griechischen Denken. Das hätte zur Korrektur der einseitigen Vernunftbestimmtheit des Menschen führen können. Tatsächlich kam es aber nicht zur Gleichberechtigung und Gleichwertigkeit von Vernunft und Glauben. Das Hauptaugenmerk des mittelalterlichen Denkens ist darauf gerichtet, daß der Glaube sich vor der Vernunft rechtfertigen muß. Die Vernunftaspekte im Glauben bekommen die Oberhand. Während Anselm von Canterbury grundsätzlich vom Glauben aus nach rationaler Erkenntnis strebt, mit deren Hilfe er in seinem um 1080 geschriebenen Proslogion das Dasein Gottes zu beweisen sucht, basiert sich Thomas von Aquin explizit auf Aristoteles, zu dessen Schriften er ausführliche Kommentare schreibt. Die Vernunftkenntnis wird lediglich am Ende durch die geoffenbarten theologischen Wahrheiten überkuppelt, wie er sie um 1270 in seiner Summa theologica darlegt. Duns Scotus, der den Willen gegenüber der Vernunft stärker betont und im Rahmen der Einheit von Stoff und Form von einer eigenständigen Prägung im Stoff ausgeht, beruft sich ebenfalls ausführlich auf Aristoteles.

Die arabischen Aristoteliker, insbesondere Avicenna (Ibn Sina) und Averroes (Ibn Rushd), mit denen sich die christlichen Scholastiker auseinandersetzen, stehen der Lehre von der Eigenprägung des Stoffes im Sinn des Duns Scotus näher als den Auffassungen des Thomas von Aquin, der sich in diesem Punkt kritisch auf sie bezieht. Ernst Bloch spricht in einem Aufsatz von den arabischen Aristotelikern, insbesondere von Avicenna, als der ›aristotelischen Linken‹.<sup>3</sup> Der aus den

Niederlanden stammende Siger von Brabant, der 1266 an die Sorbonne berufen wird, übernimmt die Aristotelische Lehre als ganze in der Interpretation des Averrhoes und wird dafür von Thomas von Aquin kritisiert.

Auch in der eigenständigen jüdischen Tradition, die nicht in die christliche übergegangen ist, ist es notwendig, daß der Glaube mit den Mitteln der Vernunft interpretiert wird. Das Projekt des Maimonides und das Denken Spinozas richten sich darauf, den jüdischen Glauben mit der Vernunft in Einklang zu bringen. In seinem Hauptwerk: Führer der Unschlüssigen, das um 1180 im islamischen Ägypten in judäo-arabischer Sprache geschrieben ist, sucht Maimonides der Vernunft und der Philosophie neben dem Glauben und der Tradition einen eigenen Bereich zuzuweisen, der sich nicht auf Autorität und Gehorsam, sondern vielmehr auf Freiheit im Denken und Erkennen beruft.<sup>4</sup> Diese Tendenz hat Spinoza in seinem 1670 in lateinischer Sprache in Amsterdam anonym veröffentlichten Theologisch-Politischen Traktat konsequent durchgeführt, indem er die Freiheit des Philosophierens nicht nur gegenüber staatlicher Autorität, sondern auch gegenüber theologischen Vorurteilen zu verteidigen sucht.<sup>5</sup>

Daß der Glaube als gleichwertige Instanz neben der Vernunft vergessen worden ist, wird mit großem Nachdruck von Martin Luther angemahnt. Mit dem radikalen Rückgang auf die biblischen Traditionen will er die Überformung des Glaubens durch die Vernunft zurücknehmen. Das sola fide als der alleinige Weg zu Gott wird zur Grundlage des Protestantismus mit seinen kirchlichen Institutionen, die zum Katholizismus in Konkurrenz treten. Bekanntermaßen verbindet er die 1520 formulierten Gedanken von der Freiheit eines Christenmenschen, die seinen innerlichen Glauben betreffen, mit der im Jahr darauf für notwendig erachteten Treuen Vermahnung zu allen Christen, sich zu hüten vor Aufruhr und Empörung, in der gegenüber der Obrigkeit strikter Gehorsam verlangt wird.<sup>6</sup>

Luther steht wie ein erraticus Block in der europäischen Geistesgeschichte. Dabei ist wichtig, daß seine Forderung der Glaubensfreiheit zu sehr auf die Innerlichkeit des Menschen beschränkt bleibt. Die maßgeblich durch Philipp Melanchthon verfaßte Augsburger Konfession von 1530 und auch die darauf bezogene Apologie sichern den protestantischen Christen die Freiheit ihres Glaubens zu, der aber dann durch den Religionsfrieden von 1555 allen Untertanen protestantischer Fürsten zwingend auferlegt wird. Diese Unstimmigkeit mag dazu beigetragen haben, daß sich die auch bereits durch Melanchthon inaugurierte »protestantische Orthodoxie« sehr schnell wieder der anscheinend dringenden Forderung beugt, die Glaubensinhalte in systematischer rationaler Form darzulegen. Auf diese Weise ließ sich die subjektive Glaubensfreiheit in einer mehr objektiven Form entfalten.

Unter der Vernunfttherrschaft der Aufklärung wird der Glaube schließlich der Vernunft unterworfen und in Randbezirke des Menschseins abgedrängt. Für Immanuel Kant werden mit den Gegenständen der Metaphysik: der Unsterblichkeit der Seele, dem Ursprung der Welt im ganzen und dem Dasein Gottes der Vernunft zwar unabwiesbare Fragen gestellt. Eine wissenschaftlich fundierte, objektiv gültige Erkenntnis ist auf diesem Gebiet nach seiner Darstellung in der Dialektik der Kritik der reinen Vernunft von 1781 aber nicht möglich, da es von diesen Gegenständen keine durch sinnliche Anschauung vermittelte Erfahrung gibt. Sie liegen außerhalb des Bereichs der wissenschaftlichen Erkenntnis. Deshalb ist auch ihre erkenntnismäßige Widerlegung unmöglich. Für die Begründung des freien moralischen Handelns müssen jedoch nach Kants Darlegung in der Kritik der praktischen Vernunft von 1787 die Unsterblichkeit der Seele und das Dasein Gottes notwendigerweise angenommen werden. Er spricht von »Postulaten« der reinen praktischen Vernunft. Diese religiösen Inhalte werden damit zwar rehabilitiert, zugleich aber den Bedingungen der vernünftig begründeten Moral untergeordnet. Diesen Zusammenhang hat Kant in der Schrift Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft von 1793 konsequent ausgearbeitet.

Für Hegel kommt es darauf an, in der Philosophie und durch die Philosophie den Glauben ins Wissen zu überführen. Diese Tendenz ist charakteristisch für die gesamte moderne europäisch-westliche Philosophie nach ihm, kann sich indessen nicht in der vollen Breite des Denkens und der Praxis des Lebens durchsetzen. Man darf nicht übersehen, daß die ›reine Vernunft‹ selbst ein Mythos ist, wie Adorno und Horkheimer gezeigt haben<sup>7</sup>, und daß man Hegel nicht ganz der Aufklärung zurechnen kann. Die geoffenbarte Religion des Christentums behält für ihn ihre Bedeutung, denn sie enthält inhaltlich dasselbe wie das ›absolute Wissen‹ der Philosophie. Die Hegel-Interpreten streiten darum, ob nach der Aufhebung der Religion in Philosophie, wobei jene in ihrer höchsten Ausprägung für Hegel die christliche Religion mit ihrem Dreieinigkeitsdogma ist, der Wahrheitsanspruch der geoffenbarten Religion aufrecht erhalten werden kann.<sup>8</sup>

Im Zusammenhang mit dem aufgeklärten Denken wird das öffentliche Leben säkularisiert. Weitgehend wird der Glaube zur Privatsache. Die Weltanschauungen des Humanismus und Liberalismus mit dem Nachdruck auf den Menschenrechten und der Freiheit des einzelnen, sowie des Marxismus und Sozialismus mit der Betonung sozialer Gleichheit und gerechter Verteilung der materiellen Ressourcen tragen dabei selbst auch deutliche religiöse Züge. Sie treten zum Teil in Konkurrenz zur christlichen Religion, zum Teil – das gilt jedenfalls für den Marxismus – lehnen sie die Religion ab. Das letztere schließt jedoch nicht aus, daß es – zum Beispiel bei Ernst Bloch – so etwas wie eine marxistisch-atheistisch begründete Religiosität geben kann. Das hat Bloch am schärfsten in dem Buch Atheismus im Christentum mit dem Satz formuliert: »Nur ein Atheist kann ein guter Christ sein, nur ein Christ kann ein guter Atheist sein.«<sup>9</sup>

Die christlichen Kirchen und die Theologie bemühen sich um eine Kant-Interpretation, durch die, mit Bezug auf die postulatorische Metaphysik, im Ganzen der Vernunft eine Nische für die theologischen Inhalte gefunden werden kann. Seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts kommt es zur Auseinandersetzung der christlichen Theologie mit den genannten Weltanschauungen und zu eigenen kirchlich-theologischen Stellungnahmen in wichtigen Fragen der Sozialethik und in grundsätzlichen Entscheidungen von großer ethischer und existentieller Relevanz. Diese Auseinandersetzung und die erwähnten Stellungnahmen sollen nicht gering eingeschätzt werden. Wichtige theologische Studien haben die Bedeutung des Glaubens in der und für die säkulare/n Welt herausgearbeitet.

Als der Begründer der protestantischen Sozialethik in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts gilt der Theologe Christoph Blumhardt. Karl Barth und Paul Tillich vertreten im 20. Jahrhundert einen ›religiösen Sozialismus‹. Der Pädagoge und Philosoph Georg Picht und der Physiker und Philosoph Karl-Friedrich von Weizsäcker sind in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts führend in der Formulierung der politischen und gesellschaftlichen Verantwortung evangelischer Christen.

Das erste wichtige Dokument der katholischen Soziallehre ist die Enzyklika ›Rerum novarum‹ von Papst Leo XIII im Jahr 1891. Eine ganze Reihe von Enzykliken zu diesem Thema folgen bis in die Gegenwart. Der Religionsphilosoph Ernst Troeltsch hat 1912 eine zusammenfassende Studie zu den ›Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen‹ veröffentlicht,<sup>10</sup> die freilich für die Zeit danach zu ergänzen ist. Das alles hat jedoch die Instanz des Glaubens in der säkularen Welt nicht zu ihrem vollen Recht kommen lassen. Angesichts der Machtverhältnisse zwischen Staat, gesellschaftlichen Institutionen und Kirchen war das wohl auch nicht möglich.

Eindeutiger und entschiedener als in der christlichen Theologie und Kirche wird hier die These vertreten, daß Vernunft und Glaube gleichwertig und gleichgewichtig sind: Die Frage ist, wie sich dies im Gegenzug gegen die Geschichte des europäisch-westlichen Denkens zeigen läßt und wie es politisch und gesellschaftlich relevant werden kann. Diese Frage kann indessen nicht oder noch nicht beantwortet werden. Es soll lediglich die Richtung aufgezeigt werden, in der eine Antwort zu suchen ist.

Für den Säkularismus insgesamt läßt sich behaupten, daß er als ein – vielleicht defizienter – Modus einer Religion anzusehen ist. Jedenfalls ist er ein Glaube, paradoxerweise ein Glaube an die Vernunft. Im Sinn der erwähnten Dialektik der Aufklärung von Horkheimer und Adorno schlägt die Berufung auf die Vernunft in einen Glauben um, wenn die Vernunft verabsolutiert wird, allein für die Orientierung in den Sinnfragen und die Bewältigung der Lebensprobleme meint aufkommen zu können.

Dabei ist festzuhalten, daß die Religion, in welcher der Glaube als Institution öffentliche Gestalt annimmt, in Geschichte und Gegenwart ein ambivalentes Phänomen ist. Man kann sagen, daß ohne die Religionen die Geschichte und das gegenwärtige Leben friedlicher verlaufen sein würden. Weitaus die meisten Kriege waren Religionskriege. Das Verhältnis von Religion und radikalen Formen der Gewalt war und ist problematisch. Der fundamentalistische Islam liefert dafür in der Gegenwart reichliches Anschauungsmaterial. Die Religion hat wie das Leben insgesamt ein Doppelgesicht. Dabei gibt es gewiß auch religiös motivierte Beiträge, durch die in der Welt friedlichere oder humanere Verhältnisse geschaffen worden sind. Ich erwähne in diesem Zusammenhang vor allem das soziale Engagement der christlichen Kirchen, seit dem 19. Jahrhundert für die Arbeiterklasse und seit der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts für die Armen in der ganzen Welt.

Im Unterschied zur hier vertretenen Auffassung will der französische Philosoph Marcel Gauchet die Religion und den Glauben ausdrücklich nicht als ›natürliche Anlage‹ des Menschen betrachten, sondern als etwas, das als ›historische Periode‹ hinter uns liegt, jedenfalls sofern die Religion »mit einer bestimmten sozialen und politischen Struktur verbunden ist«. Seitdem die Religion zur Privatsache geworden ist, an der sich individuelle Personen beteiligen, fehle ihr die öffentliche Relevanz. Luc Ferry, der mit Gauchet über ›das Religiöse nach der Religion‹ diskutiert, betont demgegenüber, daß den individuellen Formen der Religion in einem positiven Sinn die Zukunft gehört. Damit wird der Glaube zwar nicht als anthropologische Konstante angenommen, aber dem christlichen Glauben wird eine Zukunftsperspektive eröffnet. Diese beiden scheinbar entgegengesetzten Folgerungen aus der bestehenden Situation, werden indessen ausschließlich im christlich bestimmten europäisch-westlichen Horizont erörtert.<sup>11</sup>

Die eigentliche Gegenposition zu Gauchet findet sich jedoch in einem Buch von Daniel Dennett: das sich gegen die ›Bezauberung‹ durch die Religion richtet und schon in seinem Untertitel auf die ›natürliche Anlage‹ des Menschen zur Religion verweist.<sup>12</sup> ›Natürlich‹ ist dabei nicht im biologischen, sondern im historischen, sozialen und kulturellen Sinn gemeint. Der Autor schließt bei David Hume an, der in seinem Essay von 1757 von der ›natürlichen Geschichte der Religion‹ spricht und diese von der Geschichte der ›geoffenbarten Religion‹ unterscheidet. Dennett geht in seinen Untersuchungen ausdrücklich von US-amerikanischen Lesern und deren religiösen Erfahrungen aus.

Demgegenüber wird im hier vorliegenden Diskurs gezeigt, daß eine angemessene Behandlung des Problems gegenwärtig nur im interkulturellen Kontext möglich ist. Es geht nicht um ›das Religiöse nach der Religion‹ in der europäisch-westlichen Welt, sondern darum, welche Gestalt Religion und Glaube in ihrer Zuordnung zur Vernunft, die sich geschichtlich und interkulturell ständig verändert, im gegenwärtigen Denken annimmt und wie dieses Verhältnis im Sinn einer Gleichberechtigung beider beeinflußt werden kann.

Die Erörterungen von Gauchet, Ferry und Dennett gehören in den Zusammenhang einer Zeitströmung, die Hent de Vries in einer umfassenden Interpretation der späteren Schriften Derridas als ›Wendung zur Religion‹ bezeichnet hat.<sup>13</sup> Dabei spielen Denkmotive eine wichtige Rolle, die Derrida von Levinas übernommen hat, in denen der Andere in seiner ›nicht-anthropologischen Andersheit‹ gedacht werden soll. Vom Anderen, gerade wenn er mir als Fremder gegenübertritt, geht ein unabweisbarer

Anspruch an mich aus. Derrida ist durchaus kritisch im Blick darauf, daß im Anderen und mit dem Anderen ›Gott ins Denken einfällt‹.<sup>14</sup> In seinem Nachruf auf Levinas betont er allerdings, daß für ihn mit seinem ›Adieu‹ an den Freund und Denker ein ›à Dieu‹ verbunden sei, das dieser ihn gelehrt habe.<sup>15</sup> Aber auch das ›Aporetische als solches‹, das bei Derrida immer wieder vorkommt, läßt sich in seiner das vernünftige Denken übersteigenden Bedeutung erklären.<sup>16</sup> Das ›Messianische‹, welches das uneingelöste emanzipatorische Versprechen des Marxismus, die »Idee der Gerechtigkeit«, weiterträgt, ist nach Derridas Darstellung ein ›Messianismus ohne Messias‹. Es ist die »unbegrenzte Selbstkritik« im »Geist des Marxismus«, die zu diesem Schritt Anlaß gibt, wobei das Messianische von »jeder Dogmatik und selbst von jeder metaphysisch-religiösen Bestimmung freizuhalten« ist.<sup>17</sup>

In seinem Beitrag zu einem Seminar über ›Die Religion‹ auf der Insel Capri, an dem auch Vattimo, Gadamer und andere teilgenommen haben, beschränkt sich Derrida, vielleicht durch den genius loci bedingt, auf das latinisierte Christentum der römisch-katholischen Kirche und dessen weltweite Bedeutung. Mit Bezug auf Kants soeben erwähnte Religionsschrift stellt er Glauben und Wissen als zwei Quellen der Religion heraus, ohne die Gleichberechtigung des Glaubens neben dem Wissen einzufordern. Wichtig ist meines Erachtens die Betonung der ethischen Aspekte seines Denkens, denen er damit eine religiöse Bedeutung beimißt. Der Zusammenhang von Antworten (répondre) und Verantwortung (responsabilité) wird deutlich herausgestellt.<sup>18</sup>

Was Derrida über Gastfreundschaft (hospitalité) schreibt, auch über das Feindliche in jeder Gastfreundschaft (hostipitalité), gehört ebenfalls zu religiösen Dimensionen seines Denkens. Er folgt Kant in der Unterscheidung, die dieser in der Schrift Zum ewigen Frieden macht, zwischen einem ›unbedingten Besuchsrecht‹ moderner Verfassungsstaaten gegenüber jedem, der nicht in böser Absicht kommt, und einem ›Gastrecht‹, das der empfangende Staat sehr wohl an Bedingungen knüpfen kann.<sup>19</sup> Dabei folgt er Kant aber nicht in der Annahme, die in der Schrift Idee einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht zu finden ist, daß Europa mit seinen politischen Strukturen allen Weltteilen »dereinst Gesetze geben wird«. <sup>20</sup> Darin sieht Derrida eine ethnozentrische Behauptung Kants. Das Verhältnis von unbedingter Gastfreundschaft und den Bedingungen, unter welche sie in bestimmten Verhältnissen gestellt werden kann, ist nach Derrida nicht leicht zu bestimmen. Allenfalls läßt sich im nachhinein sagen, in welchen Fällen dieses Verhältnis nicht gestimmt hat. Das hängt auch damit zusammen, daß jeder Gast ein Freund, zugleich aber auch ein möglicher Feind ist. Das kann sich bei Gästen, die eingeladen sind, und besonders das letztere bei unerwarteten Besuchern zeigen. Der Gast ist einfach nur Gast, nicht »mein Gast«, der ganz in den Verständnishorizont des Gastgebers einzuordnen ist. Im Begriff der Gastfreundschaft liegt diese »nicht-dialektisierbare Spannung«, die bedingt, daß der Andere nicht länger ›mein Anderer‹ ist, was er vielleicht nie war: der Andere der Dialektik.<sup>21</sup>

In einem zuerst auf Italienisch erschienenen Buch veröffentlicht Santiago Zabala eine Diskussion zwischen Richard Rorty und Gianni Vattimo zum Thema Die Zukunft der Religion.<sup>22</sup> Beide Diskussionspartner vertreten eine postmetaphysische Konzeption der Religion. Sie setzen die Religionskritik der Aufklärung und den daraus hervorgehenden Säkularismus als Vorgeschichte voraus, die eine Zukunft der Religion in neuer Form erfordert. Vattimo will die christliche Religion von ihrer Umformung durch die antike griechische Metaphysik befreien und auf die ursprünglichen Gehalte des Alten und Neuen Testaments zurückgehen. Ohne daß ihm dies bewußt ist, versucht er, das Anliegen Luthers neu zu formulieren. Seine Ausführungen sind auch durchaus kirchenkritisch. Anstelle überkommener Dogmen und kirchlicher Machtansprüche interpretiert er das Christentum als eine »Religion der Liebe«. Rorty meint, in einer wirklich demokratischen Gesellschaft, in der jeder nur den Mitbürgern gegenüber verantwortlich ist, eine religiöse Dimension zu erkennen. Die ›Wendung zur Religion‹ in ihren verschiedenen Varianten bestätigt, daß die anthropologische Konstante des Glaubens eine sinnvolle Annahme ist, die im Gegenüber zur Vernunft,

als das ›Andere der Vernunft‹ zu rehabilitieren ist.

Die Formulierung Das Andere der Vernunft steht bereits im Titel eines 1983 von Hartmut und Gernot Böhme veröffentlichten Buches.<sup>23</sup> Sie analysieren darin Kantische Texte auf ihre tiefenpsychologischen Hintergründe bzw. Untergründe. Damit sollen in einem allgemeineren Sinn die Grenzen aufgezeigt werden, die der Vernunftkenntnis gestellt sind und deren diese sich selbst als eine von ihr verdrängte Dimension vergewissern kann.

Jeder Mensch hat Vernunft und Glauben (3).

Da das Gleichgewicht der beiden in einander verschlungenen Grundverfassungen des Menschseins, Vernunft und Glaube, in der Geschichte des europäisch-westlichen Denkens seit Parmenides und in verstärktem Maß seit der Aufklärung empfindlich gestört ist, sucht die zweite, weniger selbstverständliche und schließlich verdrängte, auf vielerlei Weise das ihr zukommende Gewicht zurück zu gewinnen.

Freimaurer und Illuminaten verstehen sich als geheime ethisch begründete Gegenorganisation zu den verfaßten Kirchen. Sie berufen sich jedoch rein auf die Vernunft als Maßstab menschlichen Denkens und Handelns. Die fünf Grundideale: Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit, Toleranz und Humanität, sollen durch die praktische Einübung im Alltag gelebt werden. Die Vernunft übersteigende, aber nicht am Glaubensbegriff der Kirchen orientierte Kräfte wie Spiritismus und Okkultismus werden zunächst in kleinen, oft geheimen Zirkeln betrieben. In der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts breiten sich dann Esoterik und Spiritualität gewaltig aus. Für das schnell wachsende Interesse an Spiritualität spielt die Übernahme buddhistischer Glaubensinhalte und religiöser Praktiken in Europa und im Westen eine wesentliche Rolle. Indisches, chinesisches und japanisches Denken, kurzum das Denken des Fernen Ostens, das stärker mit dem Glauben verschwistert bleibt, gewinnt für viele Menschen Vorbildcharakter.

Alle möglichen Formen des Yoga, das von der Einheit geistiger und körperlicher Funktionen ausgeht, den Atem als verbindende Mitte zwischen beiden erfahrbar macht, haben einen enormen Erfolg. Mit der Erfahrung des eigenen Körpers wird auch das Verhältnis zur Natur, ihren Rhythmen und Notwendigkeiten, auf eine neue Grundlage gestellt. Nach der Auffassung von Luce Irigaray ist diese Erfahrung auch ein bevorzugter Zugang zu der Einsicht, daß wir Menschen zwei sind: Mann und Frau, die verschieden und gleichberechtigt sind. Wenn dies in seinen natürlichen und geistigen Konsequenzen begriffen wird, bildet es nach ihrer Auffassung den Ausgangspunkt für eine Neubegründung dessen, was menschliche Gemeinschaft ist.<sup>24</sup> Die Breitenwirkung des Yoga erklärt sich aus dem Defizit der christlichen Lehre, das Nietzsche die ›Verachtung des Leibes‹ genannt hat. Auch auf dieses von Nietzsche herausgestellte Manko hat die christliche Theologie und Kirche Antworten gesucht, die aller Ehren wert sind, aber letztlich keine überzeugende Kraft besitzen.

Ein neues Wirklichkeitsverständnis wirkt sich bis ins alltägliche Bewußtsein aus. In viel gesehenen Soaps im Fernsehen treten Wesen mit übermenschlichen Kräften auf, die durch Wände gehen, plötzlich ins Nichts verschwinden und irgendwo wieder auftauchen. In der Literatur entwickelt sich ein Genre, das sich an dem Erfolg der Bücher über ›Harry Potter‹ orientiert, einem schwachen untergeschobenen Kind, das aber über besondere geistige Kräfte verfügt Die filmtechnisch und literarisch so geschaffene Phantasiewelt hat eine Entsprechung in der virtuellen Welt der digitalen Information und Kommunikation, die vielfach als eine Instanz erfahren wird, die gewissermaßen nicht den Gesetzen der sichtbaren Welt unterworfen ist.<sup>25</sup>

In das fortbestehende Vakuum weithin überzeugender religiöser Auffassungen strömen

seit Jahrzehnten mit den Migranten aus dem Nahen und Mittleren Osten und aus dem nördlichen Afrika, das heißt aus dem Iran, der Türkei und den arabischen Ländern, Glaubensinhalte und Lebensregeln des Islam in die europäisch-westliche Welt ein. Deren Besonderheit liegt vor allem darin, daß sie sich der Säkularisierung weitgehend widersetzen. Zudem ist eine expansive Tendenz unverkennbar. Dabei gibt es in der Geschichte des Islam durchaus eigene Zugänge zu Aufklärung und Modernität. Angesichts der fundamentalistischen Tendenzen eines politisierten Islam werden die eigentlichen Glaubensinhalte und spirituellen Strömungen dieser Religion vielfach vergessen und in den Hintergrund des Interesses abgedrängt.

Gegen die vielfältigen, in ihren Erscheinungsformen oft unklaren Formen der in Mode gekommenen Spiritualität mahnt Jürgen Hengelbrock authentische religiöse Erfahrungen an, die gerade auch im Christentum vorhanden und dokumentiert sind. Als »absolute Erfahrungen« haben sie für die Betroffenen Ausschließlichkeitscharakter, der indessen anderen nicht auferlegt werden kann oder darf. Der darin zum Ausdruck kommende Kern von Religiosität läßt sich seiner Darstellung nach »in allen Religionen in dieser oder jener Form finden«, und zwar »nicht nur in den monotheistischen! Auch der Animismus kann Wege öffnen, die Erfahrung der Spur Gottes« in der Welt und im eigenen Leben zu machen.<sup>26</sup>

Die Zuordnung von Vernunft und Glauben hat in der Gegenwart eine interkulturelle Dimension bekommen (4).

Neben den europäisch-westlichen, fernöstlichen und arabisch-islamischen Zuordnungen der beiden Grundverfassungen des Menschseins, Vernunft und Glaube, und den Mischformen, die sich daraus bilden, darf man die Bedeutung des traditionellen Afrika südlich der Sahara und anderer indigener Kulturen für diese Frage nicht vergessen – was allerdings meistens noch immer geschieht. Um diesem Vergessen entgegen zu wirken, werden die religiöse Vorstellungswelt und Praxis in diesem Teil Afrikas in der hier vorliegenden Konzeption besonders berücksichtigt.

Die Annahme eines höchsten Wesens und der Durchdringung des gesamten Universums, der irdischen Natur und der menschlichen Welt bis hin zu jeder einzelnen Person von geistigen Kräften, ist im afrikanischen Kontext ein Glaube, der zur Vernunft und ihren Möglichkeiten keinen Gegensatz bildet. Das im Glauben an die Allgegenwart der Geister oder geistigen Kräfte mit enthaltene Beseelt-sein-können aller Dinge ist die Grundlage des Animismus, der als eine der so genannten großen Weltreligionen anzuerkennen und in die Betrachtung einzubeziehen ist. Er bedingt eine Sorge der Menschen für das Gleichgewicht aller geistigen Kräfte, verbunden mit einer hohen Achtung vor der Natur, die ihrer Ausbeutung und radikalen Instrumentalisierung entgegensteht. In dieser Hinsicht bietet sich eine Zusammenarbeit an zwischen den Bemühungen um einen Schutz der natürlichen Umwelt und dessen theoretischer Begründung mit traditionellen afrikanischen Auffassungen. Der äthiopische Philosoph Workineh Kelbessa plädiert ausdrücklich zum Vorteil beider für eine »Partnerschaft indigener und moderner Umweltethik«.<sup>27</sup>

Es spricht für den Realitätssinn in den afrikanischen Religionen, daß nicht nur gute Geister und Kräfte im Universum, in der irdischen Natur, der menschlichen Gemeinschaft und jeder einzelnen Person angenommen werden. Auch böse Geister sind allenthalben am Werk. Das Gleichgewicht aller geistigen Kräfte ist letztlich nur gewahrt, wenn es und solange es ein Übergewicht der guten gegenüber den bösen Geistern gibt. Die Menschen können und sollen durch ihr Handeln dazu beitragen, daß dieses Übergewicht erhalten bleibt. Die Einbindung des einzelnen Menschen in die Gemeinschaft, die Natur und das gesamte Universum und die besondere Rolle oder auch Mitverantwortung, die dabei den denkenden und sprechenden Menschen zukommt, wird im Ubuntu-Gedanken besonders klar herausgearbeitet, wie er bei einigen Völkern des südlichen Afrika anzutreffen ist.<sup>28</sup>

In Afrika gibt es freilich auch eigene Aufklärungs- und Modernisierungsbestrebungen, die sich mit dem Verhältnis von Glaube und Vernunft auseinandersetzen. Dabei bleibt es jedoch bei einem konstitutiven Nebeneinander beider Grundverfassungen des menschlichen Geistes. Die vernünftige Erklärung der Glaubensinhalte nimmt diesen nicht ihre Eigenbedeutung, sondern sucht sie in ihren Wahrheitsansprüchen zu klären und ihre Akzeptanz zu verstärken. Das gilt in einer bestimmten Art und Weise für Sera Jakob, einen äthiopischen Philosophen aus dem 17. Jahrhundert, der traditionell afrikanische, jüdische, koptisch-christliche, islamische und in seiner Zeit einströmende katholisch-christliche Lehren kritisch gegeneinander abwägt, indem er zeigt, wo sie jeweils mit rational argumentierendem Denken kollidieren.<sup>29</sup> Tierno Bokar, Lehrer in einer von ihm gegründeten Koran-Schule und traditioneller afrikanischer Philosoph in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts, sucht die religiösen Auffassungen des Islam und der traditionellen afrikanischen Religion durch eine Introspektion in die Inhalte der Vernunft näher zu erklären und für seine Anhänger annehmbar zu machen.<sup>30</sup>

Der christliche Glaube, der in der europäisch-westlichen Welt an Überzeugungskraft eingebüßt hat, erlebt in vielen Gebieten Afrikas in der Verbindung mit dem Animismus einen unerhörten neuen Aufschwung. Ähnliches gilt in den Regionen direkt unterhalb der Sahara von dem vitaler gebliebenen Islam. Jedenfalls wächst die Anzahl der ›unabhängigen afrikanischen christlichen Kirchen‹ ständig weiter an. Äußerste lebendige Gottesdienste mit Wunderheilungen, In-Zungen-Reden und dergleichen erinnern an urchristliche Verhältnisse. Und im Islam ist die Bedeutung der Marabuts, die als spirituelle Leiter im politischen und im persönlichen Leben der einzelnen Menschen eine wichtige Rolle spielen, kaum hoch genug einzuschätzen.

Die Interkulturalität und die besondere Beachtung der afrikanischen Kultur und ihrer häufig übersehenen spezifischen Bedingungen betrifft nicht nur die Religion. Sie betrifft alle Bereiche des Lebens: Wirtschaft, Politik, Technologie, Wissenschaft, Kultur und auch Philosophie. Seit der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts steht das gesamte Leben zunehmend in einem interkulturellen und globalen Kontext. Das hat positive und für die Welt im ganzen auch negative Aspekte, ist indessen unumkehrbar. Derrida und der in den USA lehrende ghanesische Philosoph Kwame Anthony Appiah rufen die Philosophen und alle verantwortlich Denkenden dazu auf, für ihr Denken und Handeln einen kosmopolitischen Horizont voranzusetzen. Derrida spricht in Anknüpfung an die politische Bedeutung der Sozialistischen Internationale davon, daß es nun eine ›neue Internationale‹ der Kosmopoliten geben muß.<sup>31</sup> Die Rückgewinnung des Gleichgewichts von Vernunft und Glauben, das es in der europäisch-westlichen Geschichte nie gegeben hat, kann nur in diesem Kontext geschehen und es kann diesen Kontext womöglich im positiven Sinn beeinflussen.

Ein neues Gleichgewicht von Vernunft und Glauben ist im interkulturellen und globalen Kontext auszumachen (5).

Wie im interkulturellen und globalen Kontext ein neues Gleichgewicht von Vernunft und Glauben gefunden werden kann, ist abstrakt und rein theoretisch nicht auszumachen. Es liegt nahe anzunehmen, daß die internen europäisch-westlichen Bedingungen, die das Weltgeschehen weiterhin maßgeblich bestimmen, für die Klärung dieser Frage nicht ausreichen. Was von anderen Kulturen aus eingebracht werden kann und wie es sich zu einer neuen Konstellation zusammenfügt, muß unter den gegenwärtigen Bedingungen weitgehend offen bleiben. Wo eine abstrakt-theoretische Klärung nicht oder noch nicht gelingt, kann möglicherweise die Untersuchung konkreter Verhältnisse weiterhelfen.

»Unten, wo das [...] Leben konkret ist«, wie Hegel es sagt,<sup>32</sup> bedeutet für die zu untersuchenden konkreten Verhältnisse, daß sie nicht in der Form eines strengen

philosophisch-wissenschaftlichen Diskurses entfaltet werden können, sondern gewissermaßen als gelebte Philosophie. Hierfür bietet sich die Autobiographie des Verfassers an. Sie ist ganz und gar von der Frage nach dem Verhältnis von Vernunft und Glauben bestimmt. Eine Antwort auf diese Frage deutet sich an, als nach vielen Jahren des Studiums europäisch-westlicher Kultur und Philosophie Interkulturalität für ihn unmittelbar konkret wird, sofern er zwanzig Jahre lang jedes Jahr in afrikanische Länder südlich der Sahara oder andere nicht-westliche Länder gereist ist, um mit den anderen Kulturen und Philosophien dieser Länder Dialoge zu führen und von ihnen zu lernen, was ein kritisches Verhältnis einschließt.

Wenn auf diesem Wege die oben im Satz (3) genannte These hinreichend unterbaut werden kann, wäre damit im interkulturellen und globalen Kontext die altgriechische Definition des Menschseins nach fast 2500 Jahren zu erweitern und neu zu fassen. Nur eine Bestimmung, die davon ausgeht, daß jeder Mensch Vernunft und Glauben hat, kann dann noch als eine zureichende Definition des Menschseins gelten.

Die zweite aristotelische Bestimmung des Menschen, daß er ein in Gemeinschaft lebendes Wesen (zoon politikon) ist, bleibt von dieser These unberührt. Daß seit dem 1980 erschienenen Buch von Agnes Heller zur ›Philosophie der Gefühle‹ diese Dimension des Menschseins ein wichtiges Thema ist,<sup>33</sup> wird im hier vorliegenden Diskurs, der sich auf die Doppelheit von Vernunft und Glauben konzentriert, ebenfalls nicht in die Diskussion einbezogen.

Glaube steht für den Umgang mit der Sinnfrage, der auch Anderes verlangt als vernünftige Argumente (6)

Der doppelte Fokus in der vorzunehmenden Beschreibung der konkreten Verhältnisse, in denen Vernunft und Glaube gleichermaßen anzutreffen sind, ist in Bezug auf den letzteren zu präzisieren. Glaube steht für die Tiefendimension des menschlichen Lebens, die nicht oder nicht vollständig durch philosophisch-vernünftiges Denken ausgelotet werden kann. In dieser Dimension stellen Menschen sich die Sinnfrage, die in bestimmten Situationen, insbesondere in ›Grenzsituationen‹, in denen es um Leben und Tod, Hoffnung oder Verzweiflung, Ordnung oder Chaos geht, nicht in befriedigender Weise durch vernünftige Argumente zu beantworten ist.

Es gilt festzuhalten, daß philosophisch-vernünftiges Denken Vieles vermag, in solche Tiefendimensionen des Menschseins hinein vordringen kann. Und es ist daran zu erinnern, daß die Vernunft im Sinne Kants und der Aufklärung von Habermas, wie oben gezeigt worden ist, in ihrer Pluralität erfaßt werden kann, wodurch sie in der Lage ist mehr und anderes zu tun, als rein logisch-begriffliche Erklärungen zu geben. Die praktische und auch die ästhetische Dimension der Vernunft im Sinne der zweiten und dritten Vernunftkritik von Kant setzt Habermas dem objektiv verfahrenen Denken der Naturwissenschaften entgegen.<sup>34</sup> Welsch sucht, wie in dem obigen Zusammenhang ebenfalls bereits erwähnt, die Erklärungskraft der pluralen Vernunft zu verstärken, indem er das Konzept der ›transversalen Vernunft‹ entwickelt, welche die Übergänge von der einen zu den anderen Dimensionen der Vernunft ermöglicht. So wird ein Instrumentarium geschaffen, das Orientierung auf schwankenden Fundamenten ermöglicht.<sup>35</sup>

Vor allem ist wichtig, daß die Vernunft in der Lage ist, ihre eigenen Grenzen zu erkennen und mit dieser Begrenztheit umzugehen. Das kommt nirgendwo deutlicher zum Ausdruck als in dem erwähnten ›aporetischen Philosophieren‹ Derridas.<sup>36</sup> Neben dem letztlich nicht aufzuklärenden immerwährenden Vorgang des Hervorgehens von Differenzen, der die Aporien bedingt und den Derrida *différance* nennt,<sup>37</sup> ist hier auch der Gedanke des ›Widerstreits‹ (*différend*) zu erwähnen, wie Jean-François Lyotard ihn formuliert. Dabei geht es um einen »Konfliktfall zwischen (wenigstens) zwei Parteien der nicht entschieden werden kann, da eine auf beiden Seiten

anwendbare Urteilsregel fehlt«. Indem wir sprechen, sprechend Sätze bilden, setzen wir uns diesem Konfliktfall aus, können aber im nachhinein feststellen, welche Regeln befolgt worden sind.<sup>38</sup> Die Selbstbegrenzung der Vernunft ist letztlich in der Erkenntnis begründet, daß das Leben ›opak‹ ist, wie es Heidegger einmal gesagt hat, und deshalb nicht bis in alle Winkel oder Tiefenschichten rational erhellt werden kann.

Neben der Religion kann auch die Kunst hier weiterhelfen, die über andere Ausdrucksmittel als das vernünftige Denken verfügt. Nicht ohne Grund nennt Hegel in seiner Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften (1817/27/31) als die höchsten Gestalten des Geistes, für ihn sind das die Gestalten des ›absoluten Geistes‹, die im letzten Teil des Systems der Philosophie behandelt werden: Kunst, Religion und Philosophie, und zwar in dieser Reihenfolge.

Aber wie gehören Kunst und Religion neben der vernünftig argumentierenden Philosophie zusammen und wie unterscheiden sie sich? Wie sind die Schwerpunkte in dieser Triplizität verteilt? In früheren Texten Hegels aus den Jahren 1801/02 bildet die Religion eine Form der Kunst und die Religion wird vor der Kunst genannt. In der Schrift Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie (1801) erscheint die Kunst einerseits »in der eigentlich so genannten Kunst« und andererseits auch »in der Religion«.<sup>39</sup> In einem ähnlichen Sinn umfaßt der letzte Teil des Systems der Philosophie in den Notizen für eine Vorlesung im Wintersemester 1801/02 neben der Philosophie, von der es heißt, daß sie »zur reinen Idee zurückkehrt« auch »Religion und Kunst«, wobei die Religion wieder vor der Kunst erwähnt wird und in dieser gewissermaßen aufgeht.<sup>40</sup> Dabei sind Religion und Kunst in diesen Texten Hegels (übrigens im Unterschied zu dem so genannten ›Systemfragment von 1800‹) der Philosophie als Philosophie untergeordnet, die jene überbietet und in sich aufnimmt. Diese Aufhebung von Religion und Kunst in die Philosophie, über die oben genauer gesprochen worden ist, steht im Zusammenhang mit dem Bemühen der »modernen westlichen Philosophie [...], die wichtigsten Begriffe der christlichen Religion in profane Terminologie zu übersetzen, das heißt in einen rationalistischen Diskurs«, wie Luc Ferry in seiner Einleitung zu dem erwähnten, gemeinsam mit Gauchet geschriebenen Buch richtig bemerkt.<sup>41</sup>

Immerhin läßt sich von Hegel lernen, daß neben der Philosophie die Kunst und die Religion oder die Religion und die Kunst bei der Beantwortung der höchsten oder tiefsten Fragen des Menschseins heranzuziehen und daß beide nicht scharf voneinander zu unterscheiden sind. Kunst und Religion oder Religion und Kunst bilden neben der Philosophie bei der Erfassung der höchsten Formen des Geistes oder der Tiefendimension des Menschseins eine gemeinsame Sphäre.

Wie dem auch sei, im hier vorliegenden Diskurs steht neben der Vernunft der Glaube als ein Zugang zur Tiefendimension des Menschseins, zu der auch in der Kunst ein Zugang möglich ist. Sie ist gewissermaßen Teil des Glaubens. Auch wenn Religion und Kunst nicht scharf unterschieden werden können und wenn die Frage ihrer Zuordnung unentschieden bleibt, sind sie doch nicht dasselbe. Ihre Ausdrucksformen sind vielmehr durchaus verschieden. Das ist offensichtlich. Es bleibt dem konkreten Leben überlassen, sich über die vernünftigen Argumente hinaus glaubend an der einen oder der anderen oder auch an beiden zu orientieren.

## Autobiographie

### 1. Das Elternhaus

Vorausliegende Bedingungen des eigenen Lebensweges

In dem kleinen Ort Pliezhausen, 14 Kilometer neckarabwärts von Tübingen, in der Rosenstraße 12, steht das Haus, das einer der sieben Familien Kimmerle gehörte, die es dort gibt. Mein Großvater, Johann Jakob Kimmerle, der dieses Haus mit seinen eigenen Händen gebaut hat, war Kleinbauer, wie die Generationen vor ihm, und außerdem auch Maurer. Der kleine Bauernhof reichte nicht aus, um eine Familie zu ernähren. Deshalb erlernte er daneben ein Handwerk, und er veranlasste seine beiden Söhne, Johann Jakob und Ernst Wilhelm, dasselbe zu tun. Von den beiden Töchtern war eine, Mina, ebenfalls berufstätig. Sie arbeitete in einer kleinen Fabrik, die Strickwaren herstellte. Die andere Tochter, Frida, widmete sich neben der Mitarbeit in der Landwirtschaft vor allem dem Haushalt. Mein Vater, Ernst Wilhelm Kimmerle, der jüngere der beiden Söhne, war gelernter Schuhmacher.

Die wirtschaftlichen Verhältnisse waren am Ende der 1920er Jahre in Deutschland und in der Welt und besonders auch im ländlichen Württemberg sehr schlecht. Die Hauptursache war bekanntlich die Weltwirtschaftskrise. Deshalb kam es von Württemberg aus zu einer Migrationsbewegung vieler Arbeitskräfte ins Ruhrgebiet und in die Städte unmittelbar südlich des Ruhrgebiets, die damals relativ mehr industrialisiert waren als das Schwabenland und mehr Arbeitsplätze bieten konnten. So kam mein Vater 1927 nach Solingen, um eine Schuhmacher-Werkstatt zu eröffnen. Er fand ein Zimmer als Untermieter bei der Familie Ewald Berger in der Eintrachtstraße 21. Er verliebte sich in die zweitälteste Tochter, Laura Berger, und heiratete sie im Jahr darauf.

Mein Großvater mütterlicherseits, Ewald Berger, war mit seiner Frau um 1885 aus Waldbröl, einem Ort im Oberbergischen, nach Solingen gekommen. Die Vorfahren waren ebenfalls Bauern oder Arbeiter auf Bauernhöfen. In Solingen angekommen, besaß das Ehepaar nichts außer einem Ofen, einem Bett, einem Tisch und zwei Stühlen. Ewald Berger war jedoch als Federmesserreidermeister äußerst fleißig. Die in Heimarbeit hergestellten Teile von Taschenmessern, die ihm angeliefert wurden, setzte er seinerseits in einem kleinen Kotten zusammen und verkaufte sie. Und er besaß einen ausgeprägten Geschäftssinn. Denn am Ende seines Lebens, er starb 1935, gehörten ihm in der Eintrachtstraße und in dem Teil der der Richard-Wagner-Straße, wo die Eintrachtstraße in diese einmündet, so viele Häuser, dass er seinen drei Söhnen, die den Ersten Weltkrieg und Krankheiten überlebten, und seinen zwei Töchtern je ein größeres Mietshaus (oder den entsprechenden Gegenwert) vererben konnte. Ein Sohn war im Ersten Weltkrieg gefallen und ein anderer an einer Krankheit gestorben. Genau genommen erhielt meine Mutter nicht ein größeres, sondern drei kleinere Häuser, von denen eines, an der Richard-Wagner-Straße 31, durch die Mitglieder der Familie Kimmerle: den Vater Ernst Wilhelm, die Mutter Laura, geborene Berger, die Söhne Ernst Helmut und Heinz und die Tochter Elfriede seit 1934 lange Jahre hindurch bewohnt wurde.

In einer kleinen Fabrik, die mein Großvater damals schon für seine Söhne an seinen Kotten angebaut hatte, erhielt mein Vater 1928 als angehender Schwiegersohn die Möglichkeit, seine Schuhmacher-Werkstatt einzurichten. Das war allerdings von kurzer Dauer. Als eine Folge der Weltwirtschaftskrise musste er seine Werkstatt schon 1930 wieder aufgeben. Zwei Jahre arbeitete er in der erwähnten Fabrik, in der auf galvanischem Weg Besteck versilbert wurde, als Galvaniseur. Dann ergab sich eine andere Möglichkeit. Ein Bekannter aus dem eigenen Dorf Pliezhausen, Gotthold Schmid, war nach Solingen gekommen und hatte eine Fabrik für Kugelgasbrenner begonnen. Diese Brenner, die zu mehreren zusammengebaut als Schmelzöfen für Eisenerz gebraucht werden, hatte er selbst erfunden und sich patentieren lassen. Er bot meinem Vater, dessen Bruder, meinem Onkel Jakob Kimmerle, und einigen anderen Bekannten aus dem Heimatdorf Arbeitsplätze in seiner Fabrik an. Mein Vater hat in

dieser Fabrik bis nach dem Zweiten Weltkrieg unter schwersten Bedingungen als ungelerner Arbeiter sein Brot verdient.

So kam es, dass mein Bruder Helmut, der 1929 geboren wurde, ich selbst, 1930 geboren, und meine Schwester Elfriede, 1934 geboren, in armen Verhältnissen, wenn auch ohne wirkliche Not aufgewachsen sind. Man kann sagen, dass wir nicht nur trotz, sondern auch wegen unserer Armut stolz gewesen sind. Helmut war ein temperamentvoller, wortgewandter Solinger, während ich mich als stiller, eher zurückhaltender Schwabe verstand, der freilich in unerwarteten Situationen sehr aufbrausend sein konnte. Plötzliche Anfälle von Jähzorn lernte ich schon früh zu beherrschen. Die innere Spannung meines Wesens projizierte ich als junger Mann in die fernere Zukunft, indem ich mir das Nietzsche-Wort vorhielt: »Wer einmal viel zu sagen hat, / schweigt viel in sich hinein. / Wer einst den Blitz zu zünden hat, / muss lange Wolke sein«. Unsere Schwester stand in dieser und manch anderer Hinsicht zwischen uns. Unsere Eltern haben sie Elfriede genannt, weil sie, wenn es notwendig sein sollte, zwischen den Brüdern Frieden stiften sollte.

Obwohl ich mich mehr als Schwabe und weniger als Rheinländer fühlte, ist mein Deutsch durch den Solinger Akzent wesentlich bestimmt. In den ersten fünf Jahren meines Lebens habe ich vor allem Solinger Platt gesprochen: in der eigenen Familie, auch mit dem aus Württemberg stammenden Vater, sowie mit allen Onkels, Tanten, Vettern und Kusinen, die auf dem Hof der Bergers an der Eintracht- und Richard-Wagner-Straße wohnten, und auch draußen mit den Spielkameraden. In der Grundschule mussten wir dann nur Hochdeutsch sprechen. Es ist ein ungewöhnliches Phänomen, dass ich sehr viel später, als ich mit 45 Jahren in die Niederlande übersiedelte und Niederländisch lernte, meine Muttersprache, das Solinger Platt, allmählich ganz und gar vergessen habe. Wenn ich mir seitdem im Kopf Worte zurechtlege, um einen Satz in Solinger Platt zu sagen, kommen aus meinem Mund niederländische Worte. Der Speicherraum im Gehirn für die ursprüngliche Muttersprache ist offenbar durch die später erlernte, dem Solinger Platt durchaus ähnliche niederländische Sprache »ersetzt« worden.

Eine wichtige Voraussetzung für die Wanderbewegung der Pliezhäuser nach Solingen war die strenge und intensive pietistisch-christliche Frömmigkeit, die an beiden Orten und überhaupt im Schwäbischen und im Bergischen Land (Solingen, Wuppertal, Remscheid) vorherrschte. Diese besondere Form des christlichen Glaubens war es auch, die meine beiden Eltern verband und die sie an uns, ihre Kinder, weitergegeben haben.

Das Zusammenkommen schwäbischer und bergisch-rheinischer Mentalität in den Kindern von Ernst Kimmerle und Laura Kimmerle, geborene Berger, hat uns Kindern den Bezug zu verschiedenen Kulturen und die Position dazwischen, das heißt die Interkulturalität, sozusagen in die Wiege gelegt.

## 2. Die frühe Jugend

### Die religiöse Basis

Intensives religiöses Leben: Tägliche Gebete, Vorlesen aus der Bibel, jeden Sonntag Teilnahme am Kindergottesdienst, beziehungsweise der Sonntagsschule, haben meine ersten Jugendjahre und die meiner Geschwister geprägt. Später, als wir Kinder zur

Schule gingen, kam die Teilnahme an den sonntäglichen Gottesdiensten hinzu und mit etwa 16 Jahren an so genannten Bibelstunden abends an einem Wochentag. Dies alles spielte sich in einer Freikirche, der ›Evangelischen Gemeinschaft‹, ab, die sich in den Vereinigten Staaten von Amerika von der Kirche der Methodisten abgespalten hatte und am Ende des 19. Jahrhunderts von dort nach Deutschland gebracht worden war. In den 1960er Jahren kam es zu einer Wiedervereinigung beider Freikirchen.

Die Kapelle der Evangelischen Gemeinschaft in der Solinger Altstadt befand sich in der Emilienstraße, etwa 15 Minuten Fußweg von der Eintracht- /Ecke Richard-Wagner-Straße entfernt. Sie war für uns wie ein zweites Zuhause. Wenn wir in den Sommerferien manchmal mit den Eltern nach Pliezhausen fuhren, war uns auch dort die kleine Kirche der Evangelischen Gemeinschaft sehr vertraut.

Die friedliche und freudig erregte, warme Atmosphäre in der Kapelle, die mir ein Grundvertrauen in das Zusammenleben der Menschen im Allgemeinen vermittelt hat, wurde von Prediger Meier, der die Gemeinde leitete, und von Onkel Ern, dem Leiter der Sonntagsschule, geschaffen, sowie vor allem von zwei unverheirateten jungen Frauen, Tante Walli und Tante Martha, die als Helferinnen in der Sonntagsschule mitarbeiteten. Die regelmäßig wiederkehrenden Geschichten aus dem Alten und Neuen Testament, die in der Sonntagsschule besprochen wurden, haben sich tief ins Gedächtnis eingegraben.

Auch die Lieder, die gesungen wurden, sind ein unverlierbarer Bestandteil der religiösen Basis meines Lebens. »Geh aus mein Herz und suche Freud / in dieser schönen Sommerzeit / an deines Gottes Gaben«, ist mir unvergesslich. Daneben gehen mir auch Choräle mit eher martialischen Passagen nicht aus dem Kopf: »Welch Glück ist's, erlöst zu sein / Herr durch dein Blut. / Ich tauche mich tief hinein / in diese Flut«.

Im Alter von vier Jahren hatte ich ein Erlebnis, das meine Grundhaltung drastisch verändert hat. Im Winter lag immer genug Schnee, um auf der Eintrachtstraße, die recht steil nach unten führte, Schlitten zu fahren. Wo die Eintrachtstraße in die Richard-Wagner-Straße einmündet, konnte man eine Kurve nach links machen und den Schlitten allmählich zum Stehen bringen. Ich stand häufig etwas verlegen und unentschlossen am Rand der Straße und sah den anderen Kindern zu, wie sie rodelten. Das bemerkte mein Großvater, der immer ein Auge auf seine Enkelkinder hatte. Er kam zu mir und sagte: »Warum rodelst Du nicht? Hast Du keinen Schlitten?« Ich verneinte das. Dann nahm der Großvater mich bei der Hand und ging mit mir zum ›Schlagbaum‹, einem Platz, an dem man bei der Firma Konejung Schlitten kaufen konnte. Dort kaufte er mir einen Schlitten, mit dem ich fortan eifrig mit den anderen Kindern zusammen rodelte. Ich wurde von einem verlegenen, unentschlossenen Zuschauer zu einem der wildesten und wagemutigsten Rodler.

Als mein Bruder und ich als 6-10jährige Schüler mit zum Gottesdienst gingen, saßen wir neben unserem Vater, für die ganze Gemeinde sichtbar, vorn auf einem Podest in der kleinen Kirche. Diese Plätze waren für diejenigen bestimmt, die in der Gemeinde eine bestimmte Funktion hatten. Die Aufgabe unseres Vaters war es, von einem Teil der Gemeindeglieder ihre monatlichen Mitgliedsbeiträge einzusammeln, die in einer Freikirche die einzigen Mittel waren, um das Gemeindeleben zu finanzieren. Unsere Mutter mit der kleinen Schwester saß auf der Frauenseite in der Kapelle.

Mein Vater sang auch im Chor mit, und zwar als Tenor. Bis heute habe ich im Ohr, wenn er in dem Lied vom Wanderer, der das Vaterhaus verlässt oder dorthin

zurückkehrt, beim Refrain: »Ein Vaterhaus ist immer nah, wie wechselnd auch die Lose« im Falsett in sehr hoher Tonlage weiter sang: »Es ist das Kreuz von Golgatha – Heimat«, und dann, nochmals höher singend, endigte mit: »Heimat für Heimatlose«. Das hauptsächlich Geschehen der Gottesdienste, die Auslegungen der Bibel von Prediger Meier, waren interessant und lehrreich, ohne aufdringlich zu sein.

Einer der Brüder meiner Mutter, mein Onkel Oskar, war der Dirigent des Kirchenchores. Obwohl ich überhaupt nicht singen konnte, überredete er mich, als ich 16 Jahre alt war, im Chor mitzusingen. Er vertrat die auch sonst oft zu hörende Meinung, dass es keine unmusikalischen Menschen gäbe und ich durch fortgesetztes Üben schon lernen werde, ordentlich mitzusingen. Leider hat er nicht Recht behalten. Es ist mir nicht gegeben, die kleinste Melodie musikalisch oder auch nur rhythmisch korrekt zu singen.

Freilich war das religiöse Leben nicht alles, was meine frühe Jugend und die meiner Geschwister bestimmt hat. Ich war von früh an sportlich sehr interessiert und auch selbst aktiv. Neben dem Rodeln und häufigem Schlittschuhlaufen im Winter waren Fußball und Handball Spielen sowie Geräte Turnen meine Lieblingssportarten. Ich verwendete viel Zeit und Energie auf das Trainieren meiner Muskeln. Nicht ohne Erfolg. Bei Wettkämpfen im Ringen im Turnunterricht der Grundschule erwies ich mich jedes Mal als der Stärkste.

Das Lernen in der Schule und für die Schule, die wenige Minuten von unserem Haus entfernt in der Eintrachtstraße lag, fiel mir leicht. Wenn es mir auch nicht gerade Freude machte wegen der autoritären Formen des Unterrichts, erzeugte es doch auch keinen Widerwillen. Ich absolvierte den Unterricht als eine notwendige Angelegenheit, der ich mich nicht widersetzte. So erfuhr ich den Unterricht zunächst auch in der Höheren Schule, in dem neusprachlich-mathematischen Zweig des »Moeller van den Bruck-Gymnasiums« in der Schwertstraße. Sprachen, Englisch und Französisch, auch Latein lagen mir mehr als Mathematik und Physik, obwohl ich auch in diesen und den übrigen Fächern mühelos mithalten konnte und gute Noten erhielt. Dass die Schule nach einem Vorbereiter der Nazi-Ideologie benannt war, haben wir als Jungens damals nicht als etwas Besonderes oder Unangemessenes erfahren.

Die Bücherverbrennung, die in Solingen 1935 von den Nazis angeordnet wurde, und die Reichskristallnacht im Jahr 1938 habe ich als Kind durchaus als erschreckende Ereignisse miterlebt. Ich erinnere mich, dass meine Mutter ihre Bibel versteckt hat, aus Angst, dass sie mit verbrannt werden könnte. Und bei der Reichskristallnacht wurde nicht nur die Synagoge in der Schwertstraße, gegenüber dem Gymnasium, zerstört, auch die Fenster unseres Hausarztes, Dr. Marcus, der immer gut für uns sorgte, wurden eingeworfen. Der religiöse Hintergrund und diese persönlichen Erfahrungen fügten sich in mir zu einer Haltung zusammen, die nicht bruchlos im nationalsozialistischen System unterzubringen war.

Mein Onkel Willi, der älteste Bruder meiner Mutter, war als einziges Mitglied der Familie Berger in die NSDAP eingetreten und hatte für die gesamte Eintrachtstraße die Funktion eines »Blockwarts« übernommen. Auch der Bruder meines Vaters, Onkel Jakob Kimmerle, war Mitglied der Partei. Auffällig und für beide Parteimitglieder der Familie kennzeichnend war, dass sie in der ganzen Familie und für die ganze Familie die fürsorglichsten waren. Regelmäßig erkundigte sich Onkel Willi auch bei unserer Mutter, ob bei uns alles gut geht, und half, wenn es nötig war. Meinem Eindruck nach hat er mit dieser väterlich-fürsorglichen Haltung auch sein Amt als Blockwart ausgeführt.

Wie alle deutschen Jungen musste ich als 10-Jähriger wöchentlich einmal zum Dienst im ›Deutschen Jungvolk‹ erscheinen. Es war 1940, der Krieg hatte schon begonnen. Die schnellen Erfolge der deutschen Wehrmacht in Polen und in Frankreich lösten allenthalben Erstaunen und Bewunderung aus. In dieser Hinsicht war ich keine Ausnahme. Das Marschieren und die Geländespiele der 10-jährigen Jungen standen schon in der Voraussicht auf einen erfolgreichen militärischen Einsatz. Nach wenigen Monaten wurde ich als guter Mitmarschierer im Jungvolk zum Jungenschaftsführer befördert und trug an meiner Uniformbluse eine rotweiße gedrehte Schnur von einem Knopfloch in der Knopfleiste bis zur Brusttasche.

Die Forderung nach einem Gehorsam, der kein eigenes Urteil über die Sinnhaftigkeit der Kommandos duldet, missfiel mir jedoch in zunehmendem Maß. Mein kindlicher kritischer Geist wehrte sich gegen die ›Befehl ist Befehl-Mentalität‹. Noch bevor meine Beförderung bestätigt werden konnte, was mir einen weißen Winkel auf schwarzem Grund auf dem linken Ärmel meiner Uniformbluse eingebracht hätte, erhielt ich Uniformverbot wegen Befehlsverweigerung, und die Beförderung wurde rückgängig gemacht. Dies war erneut ein Ausdruck des Unterschieds der pietistisch-religiösen Bestimmung des Denkens und Handelns, die durch eigene persönliche Erfahrungen geprägt war, von der Ideologie der Nazis, die auf einer propagandistischen Beeinflussung der Massen aufgebaut war und von allen unbedingten Gehorsam forderte.

Positiv habe ich die Teilnahme an den jährlichen Reichsjugendwettkämpfen auf dem Gebiet der Leichtathletik in Erinnerung behalten. Ich machte in dem Team mit, das aus Mitgliedern meines Fähnleins, das heißt der übergeordneten Organisation der vier Jungzüge der 10- bis 14-Jährigen, zusammengestellt wurde. Meine Leistungen waren annehmbar, ohne wirklich überdurchschnittlich zu sein. Mein Bruder, der mir in Vielem voraus war und den einzuholen ich mich ständig bemühte, gewann bei einer solchen Gelegenheit den 5000-Meter-Lauf. Das war ein Zeichen seiner guten Kondition und vor allem seiner großen Ausdauer. In Gedanken sehe ich ihn noch Runde um Runde durch das Stadion in Solingen-Wald laufen und die Läufer der anderen Solinger Fähnleins hinter sich lassen.

Mit 13 Jahren wurde ich, ein Jahr früher als normal, konfirmiert, weil die Eltern wollten, dass mein ein Jahr und drei Monate älterer Bruder und ich gemeinsam konfirmiert werden sollten. Das war ökonomischer und auch ein Zeichen brüderlicher Zusammengehörigkeit. Der zweijährige Konfirmandenunterricht nach dem Lutherischen Katechismus, den wir auswendig lernen mussten, und die Erklärungen, die Prediger Bormann uns gab, haben bewirkt, wofür sie gedacht waren. Prediger Bormann hatte inzwischen die Leitung der Gemeinde in Solingen übernommen. Die Informationen über den Inhalt des christlichen Glaubens haben diesen in mir verstärkt.

Unmittelbar nach der Konfirmation wurden mein Bruder und ich auf unseren Wunsch als Mitglieder in die Evangelische Gemeinschaft aufgenommen, in der man, wie in jeder Freikirche, nicht wie in der katholischen Kirche oder in den evangelischen Landeskirchen automatisch auf Grund der Taufe schon Mitglied war. Der Wunsch, Gemeindeglied zu werden, ergab sich fraglos aus dem Aufwachsen in dieser Gemeinde und aus der positiven Grundstimmung, die uns diese Gemeinde vermittelt hat.

Vom Sommer 1943 bis einige Wochen nach dem Ende des Krieges im Mai 1945 wurden die Schüler der Klassen des Moeller van den Bruck-Gymnasiums in Solingen, die noch zu jung waren, um als 16-jährige zum Dienst als Luftwaffenhelfer und danach als Soldaten eingezogen zu werden, evakuiert und nach Ilmenau in Thüringen gebracht. Die ständigen Fliegeralarme im westdeutschen Industriegebiet, bei denen alle Klassen jedes Mal in den Luftschutzkeller gehen mussten, ließen einen geordneten

Unterricht nicht mehr zu. In Mitteldeutschland war dies viel weniger der Fall. Unsere Mutter mit der kleinen Schwester Elfriede begleiteten meinen Bruder und mich nach Ilmenau. Sie wohnten in Langewiesen, das etwa 5 km von Ilmenau entfernt liegt, auf einem Bauernhof. Dort besuchten mein Bruder und ich die Mutter und die Schwester meist an den Wochenenden. Der Vater, der als Arbeiter in der Fabrik, die Kugelgasbrenner herstellte, uk (unabkömmlich) gestellt war, musste nicht zum Militär und blieb 1943 allein in Solingen zurück.

Das religiöse Leben stand in Ilmenau sehr viel weniger im Vordergrund. Es gab dort keine Evangelische Gemeinschaft und die Gottesdienste in der evangelischen Landeskirche von Thüringen sprachen uns nicht recht an. Der Schulunterricht fand nachmittags im Gebäude der ›Goethe-Schule‹ statt, die vormittags von den Ilmenauer Lehrern und Schülern benutzt wurde. Obwohl er mich nicht fesselte, absolvierte ich den Unterricht pflichtgemäß. Vormittags streifte ich mit einem Freund, Siegfried Boos, häufig durch die Wälder in der Umgebung der kleinen Stadt. Auf dem Kickelhahn, einem Berg in der unmittelbaren Umgebung von Ilmenau, fanden wir die Stelle, wo Goethe einst gedichtet hat: »Über allen Gipfeln ist Ruh / über allen Wipfeln spürest du / kaum einen Hauch. / Warte nur, warte nur / balde ruhest du auch.« Im Winter fuhren wir fast täglich Ski, auf Skiern, die man gegen eine kleine Gebühr leihen konnte.

Als im November 1944 die Innenstadt von Solingen in zwei Luftangriffen durch alliierte Flugzeuge zerstört worden war, wurde aus jeder Klasse ein Schüler per Zug nach Solingen geschickt, um nachzusehen, ob den Angehörigen und den Häusern der Lehrer und Klassenkameraden etwas passiert war. Für meine Klasse wurde mir diese Aufgabe erteilt. Von vielen Häusern waren nur noch Ruinen oder Schuttberge übrig geblieben. Zu Tode gekommen war im Umkreis derjenigen, für die ich Informationen einholen musste, nur eine Person: die Frau unseres Lateinlehrers, den wir »Knochen« nannten. Sein richtiger Name war Dr. Wagner.

Unser Haus in der Richard-Wagner-Straße war ebenfalls schwer beschädigt. Eine Luftmine, die einen Kilometer weiter heruntergekommen war, hatte durch den Sog der Explosion die Vorderwand, eine Balkenkonstruktion im Stil eines Fachwerkhauses, schräg nach oben hin einen halben Meter weit vom Rest des Gebäudes weggezogen. Mein Vater war unverletzt. Ich half ihm an den wenigen Tagen, die ich bleiben konnte, beim Wegräumen des Schutts und beim Bauen einer Konstruktion, durch welche die Vorderwand wieder an den Rest des Gebäudes herangezogen werden sollte.

In Ilmenau war die Schulklasse gleichzeitig ein Jungzug des Deutschen Jungvolks. Jeden Samstag war Dienst: Märsche durch die Stadt, Besprechung der militärischen Lage, Geländespiele und dergleichen, Kriegs- und Nazilieder singen. Das berühmt-berüchtigte »Es zittern die morschen Knochen der Welt vor dem großen Krieg« und das damals gerade aktuelle »Auf Kreta in Sturm und in Regen steht ein Fallschirmjäger auf der Wacht« wurden oft gesungen, aber auch etwas gemütvollere wie »Es steht ein Soldat am Wolgastrand, hält Wache für sein Vaterland«. Es ist sicher bizarr, dass neben den religiösen und Kirchenliedern diese ›Schmarren‹ immer wieder aus den Tiefen der Seele in mein Tagesbewusstsein vordringen.

Den Dienst im Jungvolk erlebte ich quasi als einen Teil der schulischen Pflichtübungen. Als gegen Ende des Krieges an die 14- bis 15-jährigen Pimpfe (so hießen die Jungen des Deutschen Jungvolks) Panzerfäuste ausgeteilt wurden, die wir gegen die herannahenden amerikanischen Panzer abschießen sollten, regte sich wieder mein Widerspruchsgeist. Ich protestierte im Namen der ganzen Klasse beziehungsweise des ganzen Jungzugs. Dem Jungzugführer blieb nicht mehr genügend Zeit und nicht

mehr die notwendige Autorität, um seinen Befehl durchzusetzen.

Nach der Kapitulation der deutschen Armee im Mai 1945 durfte kein Schulunterricht mehr erteilt werden. Das Essen, das wir Schüler in dem Restaurant ›Der Schwan‹ erhielten, das als Küche eines KLV-Lagers (Kinderlandverschickungs-Lagers) fungierte, war zunehmend sehr knapp. Wir meldeten uns gern freiwillig zum Küchendienst, weil wir dann beim Decken der Tische an den eigenen Platz einen Teller mit einem Brotkanten stellen konnten, der etwas größer war als eine gewöhnliche Schnitte.

Mein Bruder und ich gingen nun öfter als nur an den Wochenenden zu unserer Mutter nach Langewiesen. Sie hielt unsere Kleidung in Ordnung und versorgte uns mit zusätzlichem Essen. Auf dem Weg dorthin passierte es mir einmal, dass ich von einem ehemaligen russischen Kriegsgefangenen, der nun frei war, angehalten wurde. Er wollte mir meinen Koppel abnehmen, von dem er annahm, dass auf dem Koppelschloss Nazi-Embleme zu sehen waren. Ich hatte dieses Koppelschloss jedoch schon entfernt und ein anderes am Koppel befestigt, das aus dem Ersten Weltkrieg stammte und die Aufschrift trug: »Gott mit uns«. Er hat es mir trotzdem abgenommen. Eine Armbanduhr, die er auch haben wollte, besaß ich nicht.

Meine Mutter erklärte sich damit einverstanden, dass ich losging und mir irgendwo auf einem Bauernhof Arbeit suchte. Dort würde es mehr zu Essen geben, und ich verspürte Lust an bäuerlicher körperlicher Arbeit. Das Erbe der väterlichen Familie, deren Mitglieder Generationen hindurch Kleinbauern in Pliezhausen gewesen waren, und auch der Vorfahren mütterlicherseits brach bei mir wieder durch.

In Großliebringen, 18 Kilometer von Ilmenau und Langewiesen entfernt, fand ich einen Bauern, der mich anstellen wollte. Ich musste jeden Morgen den Kuhstall ausmisten, in dem 14 Kühe und ein Bulle standen. Hinter der Schubkarre, die mit Kuhmist voll beladen wurde, war ich selbst kaum zu sehen. Tagsüber musste ich mich an den Arbeiten auf den Feldern beteiligen. Dass ich dabei auch zweispännig mit Pferden kutschieren durfte, empfand ich als Auszeichnung. Außerdem wurde mir als 14-jährigem Jungen aufgetragen, den Bullen an seinem Nasenring nach draußen zu führen, wenn er eine Kuh decken sollte. Immerhin fühlte ich mich wohl, und mein Einruck war, dass ich gute Arbeit leistete. Als meine Mutter einmal kam, um nach mir zu sehen, war der einzige Kommentar des Bauern allerdings: »Er sieht nicht, wo's fehlt!«

Nach etwa sechs Wochen erreichte mich die Nachricht, dass die Schüler des ehemaligen Moeller van den Bruck-Gymnasiums, das nun nach der Straße, an der es lag, einfach ›Gymnasium Schwertstraße‹ genannt wurde, in einem Autobus, der mit Holzvergaser fuhr, nach Solingen zurückgebracht werden sollten. Ich musste also schleunigst zurück nach Ilmenau. Die Fahrt nach Solingen konnte sehr bald beginnen. Sie war abenteuerlich und dauerte lange. Bergauf mussten wir öfter aussteigen und den Bus schieben. Unsere Mutter und Elfriede konnten nicht in dem Bus mitfahren und blieben vorerst in Langewiesen. Sie wurden später von meinem Onkel Ewald, dem jüngsten Sohn des inzwischen längst verstorbenen Ewald Berger senior, mit seinem Privatauto, einem Hanomag, der im Krieg in der Garage gestanden hatte, abgeholt.

Diese Fahrt machte mein Onkel, als bekannt wurde, dass die Amerikaner, die in Thüringen einmarschiert waren und es besetzt hatten, dieses Gebiet gegen einen Teil Berlins, das von den Russen besiegt und besetzt worden war, eintauschen würden. So kam es zu der Aufteilung Berlins in drei Sektoren der Westalliierten und einen

sowjetischen Sektor. Bevor die Sowjets in Thüringen als Besatzungsmacht einrücken konnten, fuhr Onkel Ewald los. Er musste unterwegs immer wieder Waren anbieten: Solinger Stahlwaren, auch Nahrungsmittel, um dafür Benzin einzutauschen. Aber er hat es geschafft, unsere Mutter und Schwester abzuholen. Anfang Juli 1945 war die Familie Kimmerle wieder zusammen in ihrem Haus in Solingen.

Vor der Schulverlegung nach Ilmenau gab es auf dem Hof der Bergers viele Begegnungen mit den Onkels und Tanten, Vettern und Kusinen: besonders bei Geburtstagen und Familienfesten. Mein Vetter Willi, der Sohn des erwähnten Parteimitglieds Willi Berger senior, spielte auf dem Schifferklavier. Und Rolf Kusenberg, der Ehemann meiner Kusine Luise, der im Krieg bei einem Kommando mit Einmannartepedos gewesen war, sang dazu. Mein Bruder Helmut hielt gelegentlich eine kleine Rede, voller Witz und nicht ohne Tiefsinn. An diesen Familientreffen und -festen nahmen wir nach unserer Rückkehr aus Thüringen wieder teil.

### 3. Das Jünglingsalter

#### Risse in der religiösen Basis

Die Arbeit beim Bauern in Großliebringen hatte mir so gut gefallen und hatte auch so viele Vorteile, besonders die bessere Ernährung, dass ich von Solingen aus wieder eine Arbeitsstelle auf einem Bauernhof suchen wollte. Die Eltern hatten nichts dagegen. Ich plante sogar, daraus eine Berufsausbildung zu machen. So begann ich Anfang August 1945 eine ›Landarbeitslehre‹ bei dem Bauern Schreiner in Haan, unweit von Solingen. Dieses Mal hatte ich den Pferdestall zu versorgen: Ausmisten und die sechs Pferde striegeln. Der Umgang mit den Tieren und der Geruch der Erde bei der Feldarbeit taten mir gut. Jeden Morgen fuhr ich mit dem Fahrrad zur Arbeit und spät abends zurück nach Hause. Zum Glück konnte ich auch für die Familie vom Bauernhof einige Essenswaren mitbringen, als willkommene und auch notwendige Ergänzung zu den Dingen, die es auf Lebensmittelkarten gab.

Nach etwas mehr als zwei Monaten, im Oktober, durfte auf Anordnung der Militärregierung in der britischen Besatzungszone der Schulunterricht wieder beginnen. Ich wollte lieber meine Landarbeitslehre fortsetzen und nicht wieder in die Höhere Schule gehen. Mein Vater forderte mich jedoch allen Ernstes auf, zum Schulunterricht zurückzukehren. Er sagte: »Mach jetzt zuerst Dein Abitur. Danach kannst Du Dich für jeden Beruf entscheiden, den Du gern erlernen willst.«

Ich folgte dem Rat meines Vaters. Aber den intensiven Umgang mit Pflanzen und Tieren konnte ich nicht lassen. Zuhause hatten wir etwa zehn Kaninchen und ebenso viele Hühner, die ich versorgte und – wenn es soweit war – auch schlachtete und für die Zubereitung in der Küche vorbereitete. Beim Haus legte ich einen kleinen Garten an für Gemüse und Küchenkräuter. Auf dem Grundstück der Fabrik, in der mein Vater arbeitete, etwa zwanzig Minuten Fußweg entfernt, bearbeitete ich ein etwas größeres Stück Land, wo ich neben Gemüse und Kartoffeln auch Johannisbeersträucher pflanzte. Schließlich benutzte ich noch die Möglichkeit, auf dem großen Grundstück, das zu der Pension ›Haus Bergblick‹ gehörte, einen recht ergiebigen Gemüsegarten anzulegen.

Diese Pension gehörte meinem Onkel Oskar, der auf das Erbe eines Hauses an der Eintrachtstraße/Richard-Wagner-Straße verzichtet und stattdessen einen Geldbetrag

bekommen hatte, der wohl als Grundlage für die Finanzierung der Pension gedient hatte. Das ›Haus Bergblick‹ lag am Jagenberg, sehr ländlich am Rand eines ausgedehnten Waldes zwischen der Stadt Solingen und dem Ort Burg an der Wupper. Um den Garten zu bearbeiten, musste ich jeweils mit der Straßenbahn dorthin fahren. So konnte ich in der schwierigen Nachkriegszeit die Ernährungslage der Familie nicht unwesentlich verbessern.

Ich will nicht unerwähnt lassen, dass mein Onkel Ewald in der kleinen Fabrik auf dem Hof der Familie Berger, die er inzwischen als Stempelfabrik und Druckerei betrieb, Lebensmittelkarten heimlich nachgedruckt und an die Mitglieder der Familie verteilt hat. Das Einkaufen mit diesen gefälschten Lebensmittelkarten war nicht ungefährlich. Eines Tages flog diese Sache dann auch auf und Onkel Ewald musste für einige Monate ins Gefängnis, gewissermaßen stellvertretend für uns alle, die von den gefälschten Lebensmittelmarken profitiert hatten..

Nicht nur der Schulunterricht, auch das religiöse Leben in der Evangelischen Gemeinschaft wurde wieder aufgenommen. Neben den Gottesdiensten und Bibelstunden war ich von nun an Helfer in der Sonntagsschule. Außerdem leitete ich die Jungschar, eine Gruppe von 10- bis 14-jährigen Jungens, mit denen Spiele gemacht, Jungensbücher vorgelesen und sowohl biblische als auch andere für dieses Alter interessante Themen besprochen wurden. Im Jugendkreis der Gemeinde fanden viele anregende Veranstaltungen statt, die wir auch selber mit gestalteten. Ich erinnere mich an einen Vortrag, den mein Bruder Helmut vorbereitet hatte und hielt. Das aktuelle, naturwissenschaftlich nicht uninteressante Thema war: »Aus Kohlendreck wird Margarine«.

Mit den Freunden und Freundinnen aus dem Jugendkreis waren wir auch in der Freizeit viel zusammen. Im Gemeindehaus der Filiale der Gemeinde der Solinger Altstadt, in Solingen-Merscheid, richteten wir eine Art Klubraum ein, wo vor allem viel Tischtennis gespielt wurde. Es blieb nicht aus, dass allerlei Liebschaften entstanden. Ich war nach einander in zwei Mädchen aus Merscheid heftig verliebt: Eva Schmahl und Anneliese Iserlohe.

Der Schulunterricht war wieder nachmittags, da das Gebäude an der Schwertstraße zerstört war und unser Gymnasium die Räume der ›August-Dicke-Schule‹, der Höheren Schule für Mädchen, an der Straße, die von der Solinger Altstadt aus zur Krahenhöhe führt, mit benutzen konnte. Um im Unterricht das ›Vorkriegs-Niveau‹ der jeweiligen Klassen wiederherzustellen, fanden Ostern 1946 keine Versetzungen statt. Ich war damals in der Untertertia. Da ich eifrig lernte und auch Verständnis zeigte, war ich einer der sechs Schüler aus der ganzen Schule, die ›vorversetzt‹ wurden. Nun war ich mit Helmut in einer Klasse, was mich stolz machte und was für uns beide auch gewisse Vorteile hatte, beim Erledigen der Hausaufgaben oder der Bereitschaft, sich in der Klasse für bestimmte Tests zu melden. Zu Ostern 1947 gab es erneut keine regulären Versetzungen, wohl wurde jetzt aus jeder Klasse eine größere Gruppe, etwas mehr als die Hälfte, ›vorversetzt‹. Dazu gehörte auch mein Bruder, der nun in der Obersekunda und wieder eine Klasse über mir war.

Der Deutschunterricht war für mich sehr bald keine mehr oder weniger einfache Pflichtübung mehr. Dr. Walter Rasemann wusste mich für die deutsche Sprache und Literatur zu begeistern. Damit war mein geistiges Interesse geweckt. Ich las viel und mit Hingebung: Barocklyrik, Lessings Dramen und seine Schriften zur Dichtungs- und Theatertheorie, die Gedichte und Dramen von Schiller und Goethe, Hölderlin, die Romantiker, Gerhard Hauptmann, Rainer Maria Rilke, Thomas Mann, Heinrich Böll und schließlich vor allem die Gedichte und Theaterstücke von Bert Brecht. Auch der

Unterricht in den Fächern Geschichte und Kunstgeschichte, der von den Lehrern sehr anregend gestaltet wurde, zog mein Interesse in zunehmendem Maß auf sich. Die Teilnahme an dem »Wahlfach Philosophie« bescherte mir eine erste Kenntnisnahme des Existenzialismus. Wir lasen Jaspers, Heidegger und Sartre. Ich war mit Spannung dabei. Aber ich ahnte damals noch nicht, dass auf diese Weise eine entscheidende Weichenstellung in meinem Denken und meiner geistigen Orientierung vorbereitet wurde.

Außerdem war der Sportunterricht sehr wichtig für mich. Geräte Turnen und Spiele, sowohl Fußball als Handball, waren nach wie vor meine Lieblingssportarten. Ich war Mitglied in einem Sportverein, in dem an Geräten geturnt wurde. Und ich steckte viel Ehrgeiz und Energie in die Handballwettkämpfe zwischen den verschiedenen Klassen unseres Gymnasiums. Obwohl ich eine Art Mannschaftskapitän war, musste ich mir von einem Klassenkameraden, Ferdi Brühne, sagen lassen, dass ich während eines Spiels nicht so viel durch Zurufe eingreifen sollte.

In der Unter- und Oberprima spielte Helmut beachtliche Rollen in Theateraufführungen, die sein Deutschlehrer, Dr. Hans Mombauer, inszenierte: den Teufel in Hoffmannsthals »Jedermann« und den fast teuflischen Bösewicht Marinelli in Lessings »Emilia Galotti«. Ich habe diese Rollen mit ihm zusammen einstudiert, konnte aber nicht selbst bei den Aufführungen mitmachen, weil immer sonntagmorgens Proben waren, wenn ich die Kinder in meiner Sonntagsschul-Gruppe unterrichten musste.

Eines Tages ging Pastor Heinz Flammersfeld von der landeskirchlichen evangelischen Gemeinde in der Solinger Altstadt durch die Klassen der Oberstufe des Gymnasiums, um für die Einrichtung eines BK (Bibelkreises) zu werben. Es handelte sich um einen Arbeitskreis von Schülern der Oberstufe des Gymnasiums, der sich mit theologischen, literarischen, politischen und gesellschaftskritischen Themen beschäftigen sollte. Das sprach mich sehr an. Ich meldete mich für den BK und wurde bald der Leiter, unter der Oberaufsicht von Flimmers, wie wir Pastor Flammersfeld nannten, und unserem Englisch-Lehrer, Studienrat Utz. Im BK herrschte ein anderer Frömmigkeitsstil vor, als ich ihn aus der Evangelischen Gemeinschaft kannte. Mit der Bibel und den religiösen Fragen wurde nüchterner, verstandesmäßiger umgegangen. Das religiöse Gefühl trat zurück. Es ging auch darum, von christlich-theologischen Voraussetzungen aus Fragen von öffentlichem Interesse zu diskutieren und zu klären. Darin sah ich eine intellektuelle Herausforderung, der ich mich stellen wollte. Tatsächlich sollte dieser Typus intellektueller Arbeit für mich lange Zeit an zentraler Stelle stehen.

In den Sommerferien 1948 gingen wir mit dem BK für zwei Wochen nach Noordwijk in den Niederlanden, wo wir mit niederländischen Jungen unseres Alters zusammen über theologische und politische Fragen diskutierten, aber auch Spiele machten und Schwimmen gingen. Das sollte der Völkerverständigung dienen. Denn das gegenseitige Verstehen zwischen Niederländern und Deutschen war durch die Ereignisse in der Zeit der Besetzung der Niederlande durch das Militär von Nazi-Deutschland schwer beschädigt.

In demselben Jahr wurde ich mit zwei anderen Schülern unserer Schule ausgewählt, um auf Einladung der britischen Regierung an einem Seminar in Ilkley in Yorkshire über »Christianity and Communism« teilzunehmen und danach einige Wochen in England zu bleiben. Das Seminar war der Auftakt für ein theologisch-philosophisches Projekt, das mein intellektuelles Leben langfristig mit bestimmt hat. Die Einladung stand insgesamt unter dem Motto: »Let's teach the Germans democracy.« Nach dem Seminar in

Ilkley blieb ich zwei Wochen im Haus der Familie Sharp in Stoke-on-Trent. Die beiden klugen und attraktiven Töchter der Familie hatten auch am Seminar teilgenommen. Mister Sharp war Heizer in einer der Porzellanfabriken der Stadt. Er war sehr belesen und versorgte mich mit weiterer Literatur zum Thema des Seminars. Die Atmosphäre in der Familie war herzlich. Man war erstaunt und erfreut, einen Deutschen als gewöhnlichen Menschen und nicht als kriegslüsternes Monster bei sich zu haben, wie ihnen alle Deutschen durch die Propaganda während des Krieges vor Augen gestellt worden waren. Als wir auf einem Spaziergang einer befreundeten Familie der Sharps begegneten und ich dieser Familie vorgestellt wurde, drückte die Frau ebenfalls ihr Erstaunen über das menschlich-zivilisierte Aussehen von Deutschen aus. Sie sagte: »I mean, I mean, you look very much like us.«

Als Abschluss des Englandsaufenthaltes war ich noch eingeladen, für zwei Wochen nach Capernwray Hall im Lake District zu kommen. Es handelte sich um ein landschaftlich sehr schön gelegenes Schloss, das Major Ian Thomas gehörte. Er organisierte dort regelmäßig Evangelisationsveranstaltungen. Es wurden selbst gedichtete und komponierte Lieder mit einprägsamen Refrains gesungen. Die Inhalte waren eng an biblische Texte angelehnt. Und es wurde sehr eindringlich gepredigt. Es wurde darauf angedrungen, sich zu bekehren und ein »Glied am Leib des Herrn« zu werden. Einige der Lieder kommen mir noch oft in den Sinn, zum Beispiel: »He is risen, he is risen, / Christ the victor over sin and death, / grave where is thy victory, / death where is thy thing. / He is risen he is risen, / Christ, my Lord, shall reign for evermore«. Ich fühlte mich wie in einem warmen Bad, und tauchte regelrecht wieder ein in die pietistisch geprägte Frömmigkeit meiner frühen Jugend. Im nächsten Jahr machte Ian Thomas eine Evangelisationsreise durch Deutschland, und ich durfte seine eindrucksvollen Predigten vor den Zuhörern Satz für Satz ins Deutsche übersetzen. So wurde ich Mitglied der von ihm gegründeten christlichen Gruppe der »Torch Bearers« und trug das Abzeichen der Gruppe auf dem Revers meiner Jacke.

Der Vollständigkeit halber muss noch gesagt werden, dass es in Capernwray Hall auch allerlei Freizeitvergnügungen gab. Mir gefiel es am besten, auf einem der Pferde mit auszureiten oder mich an einem Tennis-Wettkampf zu beteiligen.

Kurz nach dem Ende des Zweiten Weltkrieges hatte sich etwas ereignet, das für unsere Familie sehr einschneidend war. Mein Vater wurde in der Gemeinde nach dem Gottesdienst von jemand darauf angesprochen, dass sein Bruder, mein Onkel Jakob, in der Nazizeit sich als Mitglied der NSDAP falsch und unehrenhaft verhalten habe. Diese nicht begründete Anschuldigung, was das Verhalten meines Onkels betraf, regte meinen Vater so auf, dass ihm eine Ader in der Gehirnhaut platzte. Er war wochenlang schwer krank und wurde im Krankenhaus »Bethesda« behandelt. Die »Bethesda«-Krankenhäuser in verschiedenen Städten der Solinger Umgebung gehörten der Evangelischen Gemeinschaft. Die Schwestern waren in der Regel Diakonissen. Das Mutterhaus befand sich in Wuppertal.

Nach seiner Genesung wurde mein Vater gefragt, ob er im »Bethesda« in Solingen als Hausmeister arbeiten wolle. Sein Chef in der Industrie-Ofenbaufirma, der ja aus demselben schwäbischen Dorf stammte und Mitglied derselben Gemeinde war, gab ihn frei, weil es sich um eine Aufgabe handelte, die der Evangelischen Gemeinschaft zugute kommen würde. Mein Vater hat seine Arbeit als Hausmeister dieses Krankenhauses fleißig und hingebungsvoll ausgeführt.

Die Verbindung mit »Bethesda« war noch in anderer Hinsicht folgenreich für mich und unsere Familie. Ich verliebte mich in Schwester Ilse, die nicht Diakonisse und

damals erst Schwesternschülerin war. Unsere Beziehung war leidenschaftlich und nicht frei von Schwankungen. Sie dauerte bis zu meiner Bonner Studienzeit im Jahr 1953/54. Ilse hatte sehr schöne Beine und einen bezaubernden Gang. Ein Bonner Kommilitone, dem ich davon vorschwärmte, meinte leicht ironisch: »Dann wirst du einmal eine gut gehende Frau haben«. Während meiner Tübinger Studienzeit in den Jahren 1951/52 sahen wir uns, wenn ich in den Semesterferien in Solingen war. Als ich in Bonn studierte, hat sie mich dort auch in meiner »Studentenbude« besucht.

Für die Familie war noch wichtiger der Kontakt zum Direktor der gesamten Krankenhauskette, Dr. Weischedel. Wir sahen ihn jährlich, wenn er zu den Weihnachtsfeiern der Angestellten des Solinger Hauses mit ihren Angehörigen aus Wuppertal kam und auch für jedermanns Sorgen und Nöte zu sprechen war. Er war der Vater von Wilhelm Weischedel, einem namhaften deutschen Philosophen, der die Problematik pietistisch-christlichen Glaubens und kritisch-vernünftigen Denkens zum Kernthema seiner Forschungen gemacht hat, also genau die Frage nach dem Verhältnis von Vernunft und Glauben, die hier zur Debatte steht. Er nannte sein Projekt eine »philosophische Theologie im Zeitalter des Nihilismus«. Sein wichtigstes Werk Der Gott der Philosophen (2 Bände, Darmstadt 1971/72) hat mein Denken nachhaltig beeinflusst. Mein Bruder Helmut hat bei Professor Wilhelm Weischedel studiert und bei ihm (längst vor dem Erscheinen des erwähnten Hauptwerkes) promoviert, und zwar über das Thema: »Die Gottesbeweise Anselms von Canterbury. Ihre Voraussetzungen und ihre Bedeutung für die philosophische Theologie«. (Eine gedruckte Fassung stammt aus dem Jahr 1961.)

Im Jahr 1949 hatte Helmut bereits für einen anderen Höhepunkt in der Familiengeschichte gesorgt. Er nahm an einem Preisausschreiben teil, das der Nordwestdeutsche Rundfunk (NWDR) aus Anlass des 200. Geburtstages von Goethe veranstaltet hat. Die Preisfrage lautete: »Welches Gespräch würden Sie heute mit Goethe führen, wenn Sie die Gelegenheit dazu hätten?« Helmut hat sich mit Goethe über dessen Werk »Torquato Tasso« unterhalten und über die Frage, was es bedeutet, dass der Dichter durch seine Dichtung lebt und seine inneren Leiden überlebt. Im Mittelpunkt stand die Aussage des Dichters Tasso: »Wo der Mensch verstummt in seiner Qual, / gab mir ein Gott / zu sagen, was ich leide«. Helmut hat den ersten Preis gewonnen. Der Sendewagen des NWDR stand vor unserem Häuschen in der Richard-Wagner-Straße, um den Preisträger zu interviewen. Nicht nur durch dieses spektakuläre Ereignis, auch durch unsere sonstigen Aktivitäten waren Helmut und ich in Solingen bekannt wie bunte Kühe.

Ein Jahr später bekam unser Vater erneut eine Gehirnhautblutung und musste wieder lange im »Bethesda« behandelt werden. Ich habe ihn täglich, wenn ich aus der Schule kam, besucht und mit den Dingen versorgt, die er benötigte. Auch nach seiner Entlassung aus dem Krankenhaus blieb sein Gesundheitszustand labil. Jahrzehntelange harte Arbeit und in den Kriegsjahren auch schlechte Ernährung hatten ihn zu sehr geschwächt. Im Frühjahr 1951, kurz bevor ich mein Abitur machen sollte, erkrankte er noch einmal sehr schwer. Er bekam Magenkrebs. Bei einer Operation stellte sich heraus, dass die Wucherungen im Magen so weit fortgeschritten waren, dass die Operation und jede weitere Therapie zwecklos waren. Nachdem die Schulmedizin meinen Vater abgeschrieben hatte, versuchten meine Mutter und er alle anderen möglichen Wege, um doch noch eine Heilung zu ermöglichen. Dazu gehörten Gebete in der Familie und in der Gemeinde. In einem Versammlungsraum in Solingen-Ohligs kam damals wöchentlich ein Prediger, der in seinen Veranstaltungen regelmäßig »Wunderheilungen« durch Hand Auflegen und intensive Fürbitte vollbrachte. Er konnte meinem Vater nicht helfen.

Am Ende des Schuljahres 1950/51 machte ich Abitur und bewarb mich beim

Evangelischen Studienwerk in Villigst (einem Ort bei Schwerte an der Ruhr) um Aufnahme ins Werksemester mit der Aussicht auf die Möglichkeit, nach Absolvierung des Werksemesters und eines strengen Auswahlverfahrens ein Stipendium zu bekommen. Flimmers hatte mich auf diese Institution aufmerksam gemacht und mich an Pastor Kramp in Solingen-Wald verwiesen. Dieser war der Bruder des Schriftstellers Dr. Willy Kramp, eines der beiden Leiter des Studienwerks. Durch seine Vermittlung und weil er mir eine »beachtliche Glaubenssubstanz« bescheinigte, wurde ich ins 6. Werksemester des Evangelischen Studienwerks aufgenommen, das von Mai bis Oktober 1951 dauern sollte.

Das Werksemester war für alle schwer. Wir wohnten in Haus Villigst, einem ehemaligen Landgut, das die Westfälische Kirche erworben hatte, und arbeiteten als Werkstudenten in der umliegenden Industrie: in der Eisenhütte in Dortmund- Hörde, in der Kettenfabrik in Ergste, in der Papierfabrik in Hagen-Kabel und in anderen Fabriken. Wir sollten auf diese Weise die industrielle Arbeitswelt kennen lernen und zugleich so viel Geld verdienen, dass es für die ersten beiden Semester reichte. Ich selbst arbeitete in der Papierfabrik in Kabel. Wir fuhren morgens 14 Kilometer mit dem Fahrrad zur Arbeitsstelle, bekamen von der Küche in Haus Villigst Brote und ein Kochgeschirr mit Essen mit, arbeiteten acht Stunden und fuhren dann dieselbe Strecke zurück.

Abends fanden in Haus Villigst Arbeitsgemeinschaften statt, an denen teilzunehmen Pflicht war. Mit Dr. Kramp, einem Spätheimkehrer aus russischer Kriegsgefangenschaft, der sich aber einen wohltuenden Humor erhalten hatte, lasen und besprachen wir moderne deutsche Literatur. Klaus von Bismarck, der Leiter des Sozialamts der Westfälischen Kirche, das ebenfalls in Haus Villigst untergebracht war, informierte uns über ethische und für den christlichen Glauben relevante Probleme in der Arbeitswelt. Und Dr. Howe, ein Naturwissenschaftler vom Christophorus-Stift in Hemer, in erreichbarer Nähe zu Villigst, besprach mit uns das spannungsvolle Verhältnis von moderner Physik und christlichem Glauben. Das war ein wertvolles Angebot an Informationen und gab Anlass zu vielfachen Diskussionen. Die abendlichen Andachten in der Kapelle des Hauses wurden von allen im Haus Wohnenden und Tätigen besucht und abwechselnd gestaltet.

Mit Klaus von Bismarck, der mit seiner Familie das Leben in Haus Villigst sehr stark mit geprägt hat, habe ich auch nach seinem Weggang vom Sozialamt der Westfälischen Kirche, als er Intendant des Westdeutschen Rundfunks in Köln und auch danach, als er Präsident der Goethe-Institute in München wurde, Kontakt gehalten, da ich sowohl mit dem Rundfunk als auch mit verschiedenen Goethe-Instituten mehrfach zusammen gearbeitet habe.

Die gemeinsame, nicht einfache Arbeit in den Industriebetrieben und auch an der geistigen Bewältigung der gesamten Situation, war für den Gemeinschaftssinn der Teilnehmer des Werksemesters sehr förderlich. Darin lag eine wichtige Voraussetzung, um auf einem Weg, zu dem auch noch das Studium und die Beteiligung am Leben der Villigster Gruppen an den Universitäten und die Teilnahme an Freizeiten, Seminaren und Studienwochen während der Semesterferien in Haus Villigst gehörten, ein »Villigster« zu werden. Das Idealbild war ein evangelischer Akademiker, der sich gesellschaftlich und politisch engagierte. Dr. Kramp, der häufig auch witzige Bemerkungen machte, fasste es einmal so zusammen: »Villigster sein, heißt, ein Übriges tun.« Während des Werksemesters und auf dem weiteren Weg zum »Villigster« entstanden viele intensive und oft lange bestehende Freundschaften.

Die Teilnehmer am Werksemester wohnten im obersten Stock des Haupthauses, der auch ›Olymp‹ genannt wurde. Ich wohnte dort zusammen in einem Zimmer mit Thomas Bonhoeffer, Martin Greiffenhagen und Gunter Kramer. Thomas Bonhoeffer war der Sohn von Klaus Bonhoeffer, der zum Widerstand gegen den Nationalsozialismus gehörte und Kontakte zu der Gruppe von Offizieren hatte, die am 20. Juli 1944 ein Attentat gegen Hitler ausführen wollten, um dessen fatale und verbrecherische Politik zu beenden. Er wurde nach dem Scheitern des Attentats als nicht direkt Beteiligter nicht sogleich an demselben Tag zum Tod durch Erhängen verurteilt, sondern nach Bekanntwerden seiner Rolle als Widerstandskämpfer gefangen genommen und in der Nacht vom 22. zum 23. April 1945 mit anderen Gefangenen von der SS durch Genickschuss getötet.

Der Onkel von Thomas war der bekannte Theologe Dietrich Bonhoeffer, der ebenfalls zur Widerstandsbewegung gegen Hitler gehörte, dafür gefangen genommen und schließlich hingerichtet wurde. Sein Buch Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft, das 1951 von E. Bethge herausgegeben wurde, ist ein Dokument intensiver Frömmigkeit und theologischer Besinnung auf eine ›weltliche Interpretation‹ des Christentums, die mir viel bedeutet hat. Thomas war sehr musikalisch. Auf dem Flügel im Musikzimmer des Hauses Villigst spielte er gern und gut Klavier. Als ich in den 1970er Jahren an der Ruhr-Universität Bochum Philosophie dozierte, wurde Thomas eines Tages ein Kollege in der Theologischen Fakultät, wo er ›Pastoralpsychologie‹ lehrte, wenn ich den Namen dieses Faches hier richtig wiedergebe. Danach habe ich ihn aus den Augen verloren.

Mit Martin Greiffenhagen verband mich ein kritisches Verhältnis zu vielen Ereignissen der Tagespolitik. Von 1954 bis 1958 haben wir in Heidelberg gemeinsam Philosophie studiert. Er promovierte bei Löwith und ich bei Gadamer. Auf diese Situation werde ich weiter unter noch genauer eingehen. Während ausgedehnter Spaziergänge haben wir über Heidegger und den englischen Empirismus diskutiert. Die unterschiedlichen Auffassungen unserer Lehrmeister spiegelten sich in den Gesprächen. Als er später in Stuttgart Professor für Politische Wissenschaften war, habe ich gelegentlich Kontakte mit ihm gehabt. In den 1980er Jahren schrieb er eine Autobiographie, die charakteristisch für seinen gesamten Jahrgang 1928 (München 1988) sein sollte. 2002, drei Jahre vor seinem unerwarteten Tod, hat er mich überraschend einige Tage in meinem Haus in den Niederlanden besucht.

Gunter Kramer wurde schon im Werksemester einer meiner besten Freunde. Er kam aus freikirchlichen Kreisen, in denen die Erwachsenentaufe üblich ist und hat sich seinerzeit in Villigst taufen lassen. In Tübingen während unseres ersten Studiensemesters hat er wesentlich dazu beigetragen, dass Philosophie zum Hauptfach meines Studiums wurde. Etwas später haben wir in Bonn ein Semester lang in derselben ›Studentenbude‹ in der Kölnstraße 480 gewohnt. Er sattelte selbst nach dem dritten Semester um auf Jura und hat nach seiner Promotion als Jurist Karriere in der Wirtschaft gemacht. Er lebt heute in Saddle River in New Jersey, wo er bis zu seiner Pensionierung für die Importe der Autos von BMW nach beiden Amerikas verantwortlich war. Unsere Freundschaft hat bis heute gehalten. Als er mich zusammen mit seiner Frau Ellen im vorigen Jahr einmal in Zoetermeer besuchte, fuhren wir auch kurz nach Scheveningen, um dort die holländischen Maatjes-Heringe zu probieren. Dieses kleine kulinarische Erlebnis hat Gunter und Ellen nachhaltig beeindruckt.- ein Indiz dafür, dass beide auch für kleine besondere Dinge außerordentlich begeisterungsfähig sind.

Jeden Sonntag fuhr ich 60 Kilometer mit dem Fahrrad von Villigst nach Solingen, um bei meinem Vater zu sein, der im Sterben lag. Morgens um 7 Uhr fuhr ich aus Villigst weg und war gegen 10 Uhr zu Hause in Solingen. Abends von 7 bis 10 Uhr

fuhr ich zurück, um am nächsten Morgen um 6 Uhr aufzustehen und zu meiner Arbeit nach Hagen-Kabel zu radeln. Das Leiden meines langsam dahin siechenden Vaters beschäftigte mich ununterbrochen. Eines sonntags reifte in mir der Entschluss, durch Hand Auflegen und Gebet im Kreis der Familie seine Genesung zu bewirken. In der Nacht vorher bereitete ich mich im Gebet intensiv auf dieses Geschehen vor. Es war für mich eine Sache meines Glaubens, dass dies möglich ist. Mein Bemühen und die Gebete aller Familienmitglieder konnten jedoch den Gesundheitszustand des Vaters in keiner Weise verbessern. Das löste eine schwere Krise in meinen religiösen Überzeugungen aus.

Ich bezog die Bibelstelle Matthäus 17, Vers 21 (beziehungsweise Markus 9, Vers 29) auf mich. Die Jünger Jesu fragen ihren Meister, warum sie nicht tun konnten, was er sehr wohl vollbracht hatte, nämlich einen epileptischen Knaben heilen, indem sie den bösen Geist austrieben, von dem der Knabe besessen war. Jesus sagte zu ihnen: »Diese Art fährt nicht aus außer durch Gebet und Fasten«. Demgemäß intensivierte ich die Fürbitten für meinen Vater und begann zu fasten. Das heißt, ich aß morgens vor der Arbeit nichts, nahm auch nichts zu essen mit zur Arbeit. Während der Mittagspause zog ich mich in der Fabrik auf einen der Holzstapel zurück, die zu Papier verarbeitet werden sollten, um nachzudenken und zu beten. Erst abends, wenn nach der Rückkehr von der Arbeit in Haus Villigst eine Mahlzeit angeboten wurde, aß ich ein wenig. Das habe ich einige Wochen durchgehalten, aber nie wieder den Mut gefasst, eine »Wunderheilung« zu versuchen.

Ich zweifelte nicht grundsätzlich an der Möglichkeit, durch die Kraft des Glaubens Kranke gesund zu machen. Aber ich sah ein, dass ich diese Gabe nicht besaß. Dabei hatte ich in anderem Zusammenhang die Erfahrung gemacht, dass es solche rational und wissenschaftlich nicht erklärbaren Fähigkeiten durchaus gibt. Ich war nämlich in der Lage und bin es bis heute, mit Hilfe einer Wünschelrute Wasserläufe und Metalle unter der Erde aufzuspüren. Auch gegen meinen Willen und angestrengte Versuche, die Rute waagrecht zu halten, zieht sie sich an den betreffenden Stellen, wo sich Wasser oder Metalle befinden, mit aller Macht nach unten. Diese besondere Gabe half mir, damit fertig zu werden, dass ich selbst nicht, aber andere möglicherweise sehr wohl bei der Heilung kranker Menschen »Wunder« vollbringen können.

Am 12. Juli 1951 nach der Abendandacht rief mich Hellmut Keusen, einer der beiden Leiter des Studienwerks, zu sich, um mir mitzuteilen, dass gerade ein Anruf gekommen sei, meinem Vater ginge es sehr schlecht und ich solle so schnell wie möglich zu ihm kommen. Er brachte mich mit seinem Dienstauto sofort zum Bahnhof in Schwerte, wo ich den ersten Zug in Richtung Solingen nahm. Als ich gegen 23 Uhr zu Hause eintraf, war mein Vater bereits gestorben. Meine Mutter erzählte mir, dass der Vater, der schon seit Tagen nicht mehr sprechen konnte, kurz vor dem Sterben noch einmal zu sich gekommen sei und die erste Strophe des wenig bekannten Liedes gesungen habe: »Geht hin ihr gläubigen Gedanken / ins weite Feld der Ewigkeit, / erhebt euch über alle Schranken / der alten und der neuen Zeit«, und zwar laut und deutlich nach der allseits bekannten Melodie »Wer nur den lieben Gott lässt walten«. Meine Glaubenskrise wurde durch diese Erfahrung nicht aufgehoben. Im Grunde rutschte ich in ein Zwischen meines Glaubens an Gott und Zweifeln an seiner Existenz und seiner Bedeutung für mein Leben.

#### 4. Das Studium

Kritische Selbstvergewisserung zwischen Vernunft und Glauben

Für mein Studium wählte ich die Fächer ›Deutsche Sprache und Literatur‹ sowie ›Evangelische Theologie‹. Da ich Lehrer an einer Höheren Schule für Deutsch und Religion werden wollte, war kein volles Theologie-Studium nötig; die so genannte ›Schmalspur-Theologie‹ war ausreichend. Um meinen sportlichen Neigungen weiter nachgehen zu können und um mit den Schülern auch noch in anderer Weise umgehen zu können als beim Unterricht im Klassenzimmer, nahm ich ›Sport‹ als drittes Fach.

Es lag vor der Hand, dass ich mein Studium im Wintersemester 1951/52 in Tübingen beginnen würde. So hoffte ich, der Familie des Vaters und der geistigen Umgebung, aus der er stammte, nahe zu sein. Als zusätzliche Vorlesung zu meiner doch schon umfangreichen Fächerkombination überredete mich mein Freund Gunter Kramer, zusammen mit ihm von Montag bis Freitag jeden Morgen um 8 Uhr c.t. eine Stunde ins Auditorium Maximum zu Professor Eduard Spranger zu gehen, der dort über die Philosophie Immanuel Kants las.

Diese Vorlesung war schicksalhaft für mich. Ich hörte mit stets steigender Spannung zu, was Spranger über den Vorkritischen und den Kritischen Kant seit 1770 vortrug. Die Erklärung der Bedingungen für »objektiv gültige Erkenntnis« und die Verstrickung der Vernunft in unabweisbare und auch unlösbare Fragen, die über diese Erkenntnis hinaus sich aufdrängen, zu denen auch die Frage nach der Existenz Gottes gehört, wie Kant sie in der Kritik der reinen Vernunft behandelt, berührten mich zutiefst.

Es beeindruckte uns Studenten, als Spranger bei der Behandlung des ›Kategorischen Imperativs‹ in festlicher dunkler Kleidung erschien. Für mich war die Lehre von den Postulaten in der Kritik der praktischen Vernunft besonders wichtig. Aus praktischen Gründen, das heißt um das gute Handeln, das nur um seiner selbst willen getan werden muss, doch nicht ganz ohne Aussicht auf eine Belohnung zu lassen, werden nach Kant von der Vernunft die Annahmen der ›Unsterblichkeit der Seele‹ und des ›Daseins Gottes‹ gefordert, die das ›höchste Gut‹, das heißt das Zusammenkommen von gutem Handeln und ›Glückseligkeit‹, ermöglichen sollen.

So wurde mir eine Möglichkeit aufgezeigt, wie sich vernünftige, kritische Erkenntnis und die Annahmen der Unsterblichkeit der Seele und des Daseins Gottes vereinbaren ließen. Dieser Frage weiter nachzugehen, stand nun für mich im Mittelpunkt meines Studiums. Sie stellte sich mir auch als die Frage nach dem Verhältnis von Philosophie und Theologie.

Im Germanistik-Studium standen zunächst Kurse für Alt- und Mittelhochdeutsch

im Vordergrund, für die Schmalspur-Theologie ein Griechisch-Kurs, der nach dem zweiten Semester mit dem ›Kleinen Graecum‹ abgeschlossen wurde. Daneben hörte ich Einführungsvorlesungen, die wohl wenig Eindruck auf mich gemacht haben, da ich mich kaum an sie erinnere.

Das Studentenleben bestand aus zahlreichen Besuchen in entsprechenden Kneipen, besonders bei ›Tante Emilie‹ in der Tübinger Altstadt, die einen vorzüglichen Most im Angebot hatte, und aus den wöchentlichen Abenden in der Villigster Gruppe, bei denen die Studenten, die ihr Werksemester in Villigst hinter sich hatten und nun studierten, die bekannten Villigster Themen weiter diskutierten. Wir trafen uns im Adolf Schlatter-Haus, das der Evangelischen Studentengemeinde gehörte. Mit dem

Eintritt ins Studium traten die Fragen nach der industriellen Arbeitswelt etwas in den Hintergrund; politische, literarische und theologische Themen, sowie auch die Frage nach der Vereinbarkeit von wissenschaftlichem Denken und christlichem Glauben wurden viel besprochen.

Dass ich mit meinen persönlichen Fragen nicht hinreichend zur Klarheit gekommen war, äußerte sich auch darin, dass ich mir während des ersten Semesters ein Magengeschwür zugezogen hatte. Während der Weihnachtsferien und des Jahreswechsels 1951/52 hatte ich Gelegenheit, zu Hause in Solingen durch eine Rollkur und strenge Diät meinen Magen zu kurieren. Dass der Arzt mir Rotwein nicht nur erlaubte, sondern geradezu anbefahl, hat dazu geführt, dass dies seitdem mein Lieblingsgetränk ist, das ich immer vorrätig habe.

Im zweiten Semester kam auch mein Bruder nach Tübingen. Er hatte schon während meines letzten Schuljahres von Solingen aus an der Kirchlichen Hochschule in Wuppertal-Barmen ein Theologie-Studium begonnen und Griechisch gelernt. Er wurde dann in die Förderung durch die ›Studienstiftung des deutschen Volkes‹ aufgenommen, so dass die Finanzierung seines Studiums gesichert war. In Tübingen, wo er sich regelrecht ins Studentenleben stürzte, schloss er sich sogleich bei Weischedel an. Ein Jahr später, als Weischedel einen Ruf an die Freie Universität Berlin erhielt, folgte er ihm dorthin. So kam es 1958 zu seiner oben erwähnten Promotion über ›philosophische Theologie‹ an Hand einer Auseinandersetzung mit Anselm von Canterburys berühmten Gottesbeweisen. Helmut blieb dann noch in Berlin, um philosophisch-wissenschaftlich weiter zu arbeiten.

Bevor ich zum Studium in mein zweites Semester fuhr, wo ich bei Freunden meines Onkels Oskar in Entringen, 8 km von Tübingen entfernt, wohnte, verkaufte mir mein Onkel Ewald für den symbolischen Preis von 100 Deutsche Mark ein kleines Motorrad. Er hatte sein Auto zur Reparatur in eine Werkstatt gebracht, wo dieses Motorrad, ein unbekanntes Schweizer Modell, zum Verkauf stand. Um nicht zu Fuß nach Hause gehen zu müssen, erstand er dieses Fahrzeug zu einem günstigen Preis und gab es an mich weiter. Nun brauchte ich die 8 km von Entringen nach Tübingen und abends zurück nicht mehr mit dem Fahrrad zu fahren, sondern konnte bequem das Motorrad benutzen. Nach dem Ende des Semesters auf der Rückfahrt von Tübingen nach Solingen gab mein erstes Motorrad in Bonn seinen Geist auf und ich nahm es von dort als persönliches Gepäck per Zug mit nach Hause, wo es verschrottet wurde..

Studienmäßig wurde ich im zweiten Semester durch eine Vorlesung des Theologen Ernst Fuchs besonders gefesselt. Als ein Theologe, der aus dem schwäbischen Pietismus kam, zugleich aber auch als ein Schüler Rudolf Bultmanns setzte er sich mit dessen Programm einer ›Entmythologisierung‹ oder – positiv ausgedrückt – einer ›Existenzialen Interpretation des Neuen Testaments‹ auseinander. Er bemühte sich um ein Verstehen des Neuen Testaments von den Voraussetzungen des Denkens und Lebens des 20. Jahrhunderts aus. Wie können wir die Botschaft und das Wirken Jesu heute verstehen, die doch dem heutigen Denken nicht oder nur schwer zugängliche Wundertaten, Wunderheilungen und Aussagen über seine Gottessohnschaft und über seine Wiederkunft am Ende der Welt enthalten. Es komme darauf an, das war die Grundthese der existenzialen Interpretation, aufzuzeigen, was die Botschaft des Neuen Testaments für uns, unser heutiges Leben und Denken bedeutet. Die Heilsbotschaft, das Kerygma, als das, was letztlich zählt, wurde von den zeitbedingten Vorstellungen des Neuen Testaments deutlich unterschieden.

Für die Theologie von Fuchs war vor allem das Liebesgebot wichtig, aber in einer spezifischen Interpretation, die er uns vortrug. Nach seiner Darstellung ruft die

Begegnung mit der Botschaft Jesu ein ganz unmittelbares Verhältnis zu ihm und in seiner Nachfolge zu den Mitmenschen hervor, bei dem die gesellschaftlichen und sonstigen Vermittlungen keine Rolle mehr spielen. Durch diese Unmittelbarkeit der Begegnung sollten die Mitmenschen zu ›Nächsten‹ werden. Das ›Reich Gottes‹, das Jesus verkündigte, sollte nicht ›hier oder dort‹ sein, sondern sich in der Begegnung mit ihm ereignen. Fuchs fasste seine theologische Arbeit unter dem Begriff der ›Hermeneutik‹ zusammen, die nicht nur als Verstehenslehre der Bibel oder des Neuen Testaments, sondern auch im Sinn Heideggers als das Sichselbstverstehen des menschlichen Daseins gemeint war, das dem Verstehen insgesamt zugrunde liegt.

Obwohl Fuchs im kirchlichen Sinn fromm war, verstand ich seine Hermeneutik als ein philosophisches Projekt. Was er uns als die Botschaft Jesu und als seine Interpretation des Liebesgebots vortrug, kam mir wie der Kern der philosophischen Theologie vor, die mich im Zusammenhang mit Weischedels Ansatz beschäftigte, so dass ich daran dachte, die Konzeption einer Philosophie von Jesus Christus einmal auszuarbeiten. Diesen Gedanken habe ich sehr lange immer mit mir herumgetragen, bis mir in meinem hohen Alter Frédéric Lenoir zuvorkam mit seinem Buch *Le Christe Philosophe* (Paris 2007). Obwohl Lenoir Jesus Christus nach meiner Auffassung zu sehr zu einem Verkünder der Menschenrechte im modernen Sinn macht, fand ich mein Anliegen in seiner Darstellung der ›Spiritualität von Christus‹ wieder, bei der es um das Kommen des Gottesreiches in der Unmittelbarkeit der Begegnung mit ihm und mit dem Nächsten geht.

Nach dem zweiten Semester wurde ich in die Förderung durch das Evangelische Studienwerk aufgenommen und bezog seitdem für die Semestermonate ein Stipendium von 125 Deutsche Mark monatlich, das für das Leben als Student ausreichte. Außerdem gab es noch Büchergeld und einen Studienanzug, eine Jacke und Hose aus Manchesterstoff. Zeitgleich erhielt ich von der Stadt Solingen ein Stipendium zuerkannt, und zwar im Rahmen eines Programms, das damals beschlossen wurde, in jedem Jahr zwei Solinger Studenten auf diese Weise zu unterstützen. Ich nahm auch dieses Stipendium an, mit der Maßgabe, dass ich davon in den Semesterferien meinen Lebensunterhalt bestreiten würde. Die vorlesungsfreien Monate waren für mich von Anfang an keine ›Ferien‹, sondern Perioden intensiven eigenen Studierens. So habe ich in den Monaten zwischen meinem zweiten und dritten Semester in der Universitätsbibliothek in Bonn, wo ich mein Studium fortsetzen wollte, das vielleicht wichtigste Buch Heideggers: *Sein und Zeit* (1. Auflage Tübingen 1927) von Anfang bis Ende durchgearbeitet. Mit meinem Bruder habe ich Heideggers Auffassungen nächtelang heftig diskutiert, und zwar in Solinger Platt. Für unsere persönlichen Zwecke haben wir ein Register zu *Sein und Zeit* angefertigt, natürlich mit hochdeutschen Begriffen. Meine finanzielle Lage als Doppelstipendiat erlaubte es mir, meine Mutter und meine Schwester, die nach dem Tod des Vaters in einer schwierigen Lage waren, ein wenig zu unterstützen.

Die Theologie Bultmanns mit ihren Anleihen bei Heideggers Existenzanalyse und die darauf beruhende Auslegung des Neuen Testaments beschäftigten mich weiter, als ich im dritten Semester, im Herbst bis Winter 1952/53, definitiv nach Bonn ging, weil ich in Tübingen nicht das für mein Sport-Studium erforderliche ›Große Sport-Praktikum‹ machen konnte. Bei dem Neutestamentler Philipp Vielhauer lernte ich, die existenziale Interpretation auf Texte des Neuen Testaments anzuwenden. Der Unterschied der Lehre und des Wirkens des historischen Jesus auf der einen Seite und des Osterglaubens der ersten Christen auf der anderen Seite bildete für mich die Grundlage eines rationalen Interpretationsmodells für das Entstehen des christlichen Glaubens und seine Geschichte. Das kleine Buch von Rudolf Bultmann *Jesus* (13.-14. Tausend, Tübingen 1951), das eine Rekonstruktion der Lehre und des Wirkens des historischen Jesus enthielt und sein durchaus umfangreiches Werk *Theologie des Neuen Testaments* (Tübingen 1953) wurden Grundpfeiler meiner

theologischen Orientierung. Dass die Dynamik und Frische des Urchristentums sich nicht durchgehalten hat, vielleicht nicht durchhalten lassen konnte, sondern in der Vermischung mit griechisch-hellenistischem Denken und durch die theoretische Abgrenzung von diesen Zeitströmungen gewisse mehr abstrakte, auch starre Züge annahm, die dann wieder aufgebrochen werden mussten, wurde mir sehr schnell klar.

Theodor Litts philosophiegeschichtliche Vorlesungen und Gerhard Funkes Kant-Interpretation halfen mir philosophisch ein gutes Stück weiter. Besonders leuchtete mir ein, dass Litt in seiner Hegeldeutung das ›absolute Wissen‹ in der Phänomenologie des Geistes und den ›absoluten Geist‹ im Gesamtsystem Hegels gewissermaßen abschneiden wollte, um einen für unsere Zeit annehmbaren, auf die Analyse endlicher Verhältnisse begrenzten Hegel übrig zu behalten. Erst als ich nach mehreren Jahren selbst tiefer in die Hegelforschung eingedrungen war, wurde mir bewusst, dass dies eine zu einfache Lösung des Problems war, das mit dem Absolutheitsanspruch des Hegelschen Denkens gegeben ist.

Günter Müllers feinsinnige Auslegungen Goethescher und Hölderlinscher Gedichte haben mich begeistert. Sein methodischer Zugang half mir, meiner Liebe zur Lyrik eine wissenschaftliche Grundlage zu geben. In einem Seminar machte ich erste eigene Interpretationsversuche an Texten aus Heinrich Heines Gedichtzyklus ›Buch der Lieder‹. Es faszinierte mich, wie hier Tiefsinn und Ironie zusammenspielen, offen geäußerte Gefühle, die ein kritischer Geist durchkreuzt. Es war neu für mich, dass Sprache auf diese Weise doppelbödig und mehrschichtig sein kann.

Das Große Sport-Praktikum von mehr als 20 Stunden Praxis in so gut wie allen Sportarten wurde mir indessen zu viel. Daneben blieb zu wenig Zeit und Energie für die anderen Fächer. Ich beschloss, die Pläne für mein Studium umzustellen. Nach dem ersten Bonner Semester, das mein drittes Studiensemester war, ließ ich das Studienfach ›Sport‹ fallen, machte Philosophie zu meinem Hauptfach, Neutestamentliche Exegese und Neuere deutsche Sprache und Literatur zu zwei Nebenfächern, mit dem Ziel im Rahmen dieser Fächerkombination eine Promotion anzustreben.

Der Sport trat fortan in meinem Leben mehr in den Hintergrund. Ich habe immer gern weiter Tischtennis und Federball gespielt, in den 1970er Jahren vor allem auch mit meinem Sohn und mit Freunden. Auch Schwimmen habe ich regelmäßig weiter betrieben. An der Ruhr-Universität Bochum war ich von 1971-76 in der Universitäts-Fußballmannschaft und seit 1976 einige Jahre in Fußballteam meiner Fakultät an der Erasmus Universität Rotterdam. In beiden Fällen kam es indessen nur zu gelegentlichen Übungs- oder Wettkampf-Spielen. Die Arbeit im Studierzimmer nahm so viel Raum in meinem Leben ein, dass der Sport keine wesentliche Rolle mehr spielte.

In den vorlesungsfreien Monaten zwischen den Semestern besuchte ich in gewissen Abständen in Haus Villigst so genannte Freizeiten, das heißt kurze Seminare von sieben bis zehn Tagen über die Villigster Themen oder etwa ebenso lange Zusammenkünfte, die Willy Kramp eingerichtet hatte und die ›Leib und Seele-Freizeiten‹ hießen. Bei den Seminaren suchte ich meine philosophischen Kenntnisse auch im Blick auf theologische und gesellschaftskritische Fragen einzubringen. Bei den ›Leib und Seele-Freizeiten‹ gefiel mir sehr gut, dass nicht nur intellektuelle Gespräche geführt wurden, sondern auch Atemübungen und gestalterische Versuche auf Gebieten der bildenden Kunst angeregt und organisiert wurden. Hugo Kükelhaus kam als Gast und belehrte uns auch durch praktische Übungen über die Bedeutung der Sinne für das menschliche Dasein und den »Mut zur Lücke«, das heißt eine Haltung, die nicht auf eine völlige Machbarkeit der Welt und des eigenen Lebens vertraut,

sondern auch mit nicht vollkommen beherrschbaren Kräften und Einflüssen rechnet.

Gesundheitlich ging es mir nach dem ersten Semester an der Universität in Bonn nicht so gut. Das Große Sportpraktikum neben den übrigen Veranstaltungen des Philosophie-, Theologie- und Literaturstudiums hatte mich überanstrengt. Dazu kam eine psychische Belastung durch vier Wochen ›Fördererwerbung‹ für das Evangelische Studienwerk. Zu dieser Tätigkeit war jeder Student verpflichtet, der nach dem zweiten erfolgreichen Studiensemester und der Prüfung durch einen Auswahlausschuss endgültig als Stipendiat ins Studienwerk aufgenommen worden war. Ich suchte vier Wochen lang täglich kleinere und größere Solinger Fabrikanten, Geschäftsleute, Ärzte, Rechtsanwälte und Lehrer auf, sagte ihnen meinen Spruch auf über das Evangelische Studienwerk und bat sie durch eine einmalige oder regelmäßig abzuführende Spende Förderer dieses Studienwerks zu werden. Diese Tätigkeit war mir sehr unangenehm. Auch meine Beziehung zu Schwester Ilse war damals in eine Krise geraten. Alles dies und anderes, das mir vielleicht nicht bewusst war, führten dazu, dass ich wieder ein Magengeschwür bekam und zu Hause kuren musste.

In meinem dritten Bonner Semester im Winter 1953/54, meinem fünften Studiensemester, kam es zu weitreichenden Veränderungen in meinem Leben. Wie oben bereits erwähnt, wohnte ich damals mit Gunter Kramer zusammen in demselben Zimmer. Seine Eltern waren von Bethel, wo sie vorher wohnten und wo Gunter auch sein Abitur gemacht hatte, nach Solingen gezogen. Am ›Mangenberg‹, weniger als zehn Minuten Fußweg von unserem Haus in der Richard-Wagner-Straße entfernt, hatte sein Stiefvater eine Bäckerei übernommen. So waren wir auch in Bezug auf die häusliche Wohnsituation zu Nachbarn geworden. Wir hatten uns gemeinsam ein kleines Motorrad angeschafft, eine 125er NSU, die ich zunächst bezahlt hatte, die aber auf Gunters Namen angemeldet war. Mit diesem Fahrzeug fuhren wir häufig am Freitagabend nach Solingen, um am Sonntagabend an unseren Studienort zurück zu kehren. Als wir einmal bei strömendem Regen nach Bonn zurück fuhren, die Autos uns überholten und nass spritzten, rief mir Gunter, der hinter mir auf dem Sozius saß, lautstark ins Ohr: »Die armen, armen Menschen, die sind alle draußen, nur wir sind drinnen!« Diesen ›tief philosophischen‹ Satz formulierte er, obwohl er inzwischen zum Studienfach Jura übergewechselt war.

Als das Semester fast vorüber war, bekam ich dann zum wiederholten Mal ein Magengeschwür. Dieses Mal wollte ich es nicht bei einer Kur zu Hause belassen, sondern ließ mich in Bonn auf dem Venusberg in der Universitätsklinik für Innere Krankheiten behandeln. Das sollte eine nachhaltigere Besserung bewirken, was auch wirklich der Fall war. Einen empfindlichen Magen habe indessen lebenslang behalten. Auf der Krankenstation gefiel mir eine der Schwestern besonders gut: Schwester Ellen. Ich unterhielt mich gern mit ihr und fühlte eine tiefe Zuneigung. Gegen Ende des Semesters veranstaltete die Gruppe der Villigster Studenten ein Fest, zu dem – wie meistens bei diesen Gelegenheiten – die Studenten eine weibliche und die Studentinnen eine männliche Begleitperson mitbringen sollten. Meine Beziehung zu Ilse hatte ich bereits beendet. So rief ich im Krankenhaus auf dem Venusberg an und fragte Schwester Ellen, ob sie mit mir zu diesem Fest gehen wollte. Es war mein schönstes Fest mit den Villigster Kommilitonen. Danach haben Ellen und ich uns häufig getroffen, zu Spaziergängen, Theaterbesuchen, gemeinsamen Mahlzeiten in einem Bonner Restaurant. Sie wurde die Frau meines Lebens.

Im nächsten Semester, im Sommer 1954, wechselte ich zur Universität Heidelberg. Meine Fragestellung hatte sich definitiv verschoben, von theologisch-hermeneutischen Problemen zur philosophischen Hermeneutik. Das heutige Verstehen der Bibel bildete für mich ein Teilproblem der Möglichkeiten des Verstehens überhaupt. Genau über diese Möglichkeiten forschte und lehrte damals in Heidelberg

Hans-Georg Gadamer. Er war Heidegger-Schüler, aber – ähnlich wie mein ehemaliger Tübinger Lehrer Fuchs – in seinen hermeneutischen Forschungen auch von dem Theologen Bultmann beeinflusst. Meine Selbstvergewisserung über das Verhältnis von kritisch-wissenschaftlicher Vernunft und christlichem Glauben zu einander konnte ich also am besten in Heidelberg bei Professor Gadamer fortsetzen.

Meine Liebe zu Ellen, sie hieß mit vollem Namen Eleonore Elisabeth Mechthild Adler, wurde durch den Wechsel nach Heidelberg zwar nicht auf die Probe gestellt, musste aber doch eine erhebliche geographische Entfernung überwinden. Ich fuhr öfters per Anhalter nach Bonn, um sie zu sehen. Und sie wagte es dann auch, an Wochenenden per Anhalter von Bonn nach Heidelberg zu kommen und mich in meinem Zimmer in Heidelberg-Schlierbach zu besuchen. Dass sie einmal, als wieder ein Fest der Villigster Gruppe fällig war, nicht kommen konnte und ich eine sehr attraktive Mitstudentin der Germanistik einlud mitzukommen, wurde zur ersten Bewährungsprobe für unsere Beziehung, die wir aber glänzend bestanden haben. Wenig später hat Ellen ihre Stelle im Krankenhaus in Bonn gekündigt und kam ganz nach Heidelberg, wo sie in dem Krankenhaus und Sanatorium Speyererhof, idyllisch am Berg und im Wald gelegen, arbeitete und auch wohnte.

Die Vorlesungen und Seminare Gadamers waren äußerst inspirierend und hilfreich für mein eigenes Nachdenken. Er arbeitete in dieser Zeit an seinem Hauptwerk Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik, das 1960 in Tübingen im Druck erschien. Von Semester zu Semester trug er seinen Studenten seit dem Sommer 1954 die Kapitel des in Arbeit befindlichen Buches vor. Wir folgten seinen Ausführungen mit wachsender Spannung. Als er 1955 im Rahmen der Behandlung der Hermeneutik als einer Methodenlehre der Geisteswissenschaften die besondere Rolle Schleiermachers besprach, wusste ich, dass ich dies zum Thema meiner Doktorarbeit machen wollte. Schleiermacher war eine Schlüsselfigur im Übergang von theologischer und altphilologischer Spezialhermeneutik, die das Verstehen der Bibel oder der Schriften des klassischen Altertums klären sollte, zu einer allgemeinen Hermeneutik als der Lehre des Verstehens als solchen. Schleiermacher hat diesen Schritt vollzogen als jemand, der in erster Linie Theologe, dann aber auch Philosoph und in einer Verbindung von Theologie und Philosophie Hermeneutiker war. Von seinen Auffassungen erhoffte ich mir Aufschluss für meine Fragen.

Als ich Gadamer meinen Plan vortrug, empfahl er, die Vorgeschichte der Hermeneutik Schleiermachers zu untersuchen. Es verwies mich insbesondere auf Schriften von F. Ast und F.A. Wolf zur Interpretation der Texte aus dem klassischen Altertum, sowie auf die theologische Verstehenslehre von J.A. Ernesti. Besondere Mühe machten mir die mehr als 500 Seiten der ganz in lateinischer Sprache verfassten Institutio Interpretis Novi Testamenti von Johannes Augustus Ernesti aus dem Jahr 1761. Immerhin war ich am Ende des Wintersemesters 1955/56 mit meinen Studien so weit gediehen, dass ich einen Überblick über die Geschichte der Hermeneutik gewonnen hatte. Ich verfasste einen Text mit dem Titel »Die Stellung der Schleiermacherschen Hermeneutik in der Geschichte der geisteswissenschaftlichen Methodenlehre« als Bearbeitung einer Preisaufgabe der Philosophischen Fakultät, die ich unter dem Kennwort »Schleier-macher« eingereicht habe.

Die Preisarbeit war ein großer Wurf und bot auf 180 Seiten eine »Geschichte des Verstehens« von der Reformation über die Aufklärung, Herder, den Idealismus bis zu Dilthey und Heidegger, um die Stellung Schleiermachers angemessen bestimmen zu können. Die Darstellung war noch recht schematisch und für eine angemessene Berücksichtigung des Forschungsstandes sicher auch zu kurz. Aber ich gewann den Preis und erhielt neben einer Medaille einen Geldbetrag, von dem ich mir einen Anzug kaufen konnte, den ich bei besonderen Gelegenheiten wie der in Aussicht

genommenen Promotion tragen wollte.

Die Stipendien des Evangelischen Studienwerks wurden inzwischen auch während der Semesterferien bezahlt, so dass ich das Stipendium der Stadt Solingen nicht mehr benötigte. Am Philosophischen Seminar der Universität Heidelberg erhielt ich seit dem Sommer 1956 ergänzend zum Stipendium aus Villigst eine Stelle als Hilfsassistent von Professor Gadamer, den ich bei seinen Forschungen und der Beratung der Studenten unterstützen sollte. Somit erlangte ich zum ersten Mal eine gewisse finanzielle Selbständigkeit.

In den Ferien vor diesem Wintersemester machte ich mit Ellen zusammen eine Tour per Anhalter entlang dem Schwarzwald, durch die Schweiz bis an die Küste der italienischen Riviera, wo wir die Städte Genua und La Spezia besuchten. Die Überquerung des St. Gotthardt-Passes und die Fahrt entlang des Lago Maggiore waren Höhepunkte der Hinreise. Zurück ging es über Mailand, Bozen, den Brennerpass, Innsbruck, Ulm, die Schwäbische Alb und Tübingen nach Heidelberg. Ellen hatte von ihrem Schwager, dem Mann ihrer Schwester Margarete, einen Photoapparat geliehen, der uns schon auf der Hinreise in einer Jugendherberge gestohlen worden war. Ich kaufte von meinem Stipendium fürs kommende Semester einen neuen Apparat derselben Marke, um den Schaden zu ersetzen. Dadurch hielt ich nur äußerst wenig Geld übrig für meinen Lebensunterhalt im Semester. Da ich kein Heizmaterial kaufen konnte, saß ich mit einer dicken Jacke und den Füßen in einem Karton mit schmutziger Wäsche in meinem Zimmer und arbeitete mich durch den erwähnten umfangreichen lateinischen Text. Bei den Vorlesungen in der Universität konnte ich mich ein wenig aufwärmen.

Da ich in diesem Wintersemester nicht sehr viele Vorlesungen besuchte, arbeitete ich um so mehr in meinem Zimmer in Schlierbach. Der Kälte wegen, aber auch um mit der Vorbereitung der Dissertation zügig weiter zu kommen, hatte ich mir eine strenge Zeiteinteilung auferlegt. Von 9 Uhr morgens bis 12 Uhr Arbeit an den Texten, besonders an der umfangreichen lateinischen Institutio Interpretis, 1 Stunde Pause mit Mittagessen, von 1 bis 4 wieder Arbeit, von 4 bis 5 erneut 1 Stunde Pause mit Teetrinken, von 5 bis 8 weiterhin Arbeit, sodann von 8 bis 9 Pause mit Abendessen und von 9 bis 12 eine letzte Arbeitsperiode. Danach ein Lauf entlang des Neckars, 5 Kilometer bis Neckargemünd und zurück, um mir vor dem Schlafengehen die nötige Bewegung zu verschaffen.

Meine Wirtsleute konnten sich keinen Vers auf meine Lebensweise machen. Als ich einmal bei ihnen in der Küche stand, fasste der Großvater sich ein Herz und fragte: »Was machen Sie immer nachts, wenn Sie noch nach draußen gehen?« Ich erläuterte meine Dauerläufe vor dem Schlafengehen. Er reagierte erschrocken und sagte: »Aber wenn die Polizei Sie sieht?« Daraufhin griff der Vater der Familie ein und bemerkte: »Jeder Mensch darf seinen Sport treiben.«

Die Vorlesungen Gadamers zur Hermeneutik waren der Kern meiner Studien in Heidelberg. Daneben gab es wichtige andere Vorlesungen und Aktivitäten. Von meinem ersten Heidelberger Semester an hörte ich auch die Vorlesungen Löwiths. Er war wie Gadamer ein Schüler Heideggers, hatte sich aber von diesem abgewandt. Das hatte er in der kleinen Schrift Heidegger. Denker in dürftiger Zeit (1953) näher begründet. Seine Nietzsche-Vorlesung war ein unbedingter Höhepunkt. Mit ruhiger, fast monotoner Stimme (er hatte nur noch einen funktionierenden Lungenflügel auf Grund einer Verletzung als Soldat im Ersten Weltkrieg) erklärte er, was Nietzsche selbst seinen »schwersten Gedanken« nennt, nämlich Nietzsches Philosophie von der ewigen Wiederkehr des Gleichen. Der Text erschien 1956 als Buch. Karl Löwith vertrat einen bei Feuerbach anschließenden Naturbegriff, nach dem die Natur mit ihren vielfach zyklischen Abläufen die Geschichtlichkeit des menschlichen Daseins überdauert.

Während seiner Zeit im amerikanischen und japanischen Exil, wohin er als Jude vor den Nazis geflohen war, hatte er bereits die europäisch-westliche Geschichtsauffassung als Säkularisierung der jüdisch-christlichen Orientierung auf ein ›Ende aller Dinge‹ interpretiert.

Ein Oberseminar über Heideggers Schrift Vom Wesen der Wahrheit (3. Auflage Frankfurt/M. 1953), das Gadamer und Löwith gemeinsam abhielten, brachte ihre unterschiedlichen Auffassungen über die Philosophie Heideggers an den Tag. Ein Semester lang wurde die kleine Schrift, die gerade mal 27 Seiten umfasst, Satz für Satz gelesen und interpretiert. Löwith wollte die Wesensfrage, die Heidegger zwar stellt, aber entgegen ihrem traditionellen Verständnis auslegt, überhaupt nicht mehr zulassen. Nach meiner Auffassung konnte er nicht wirklich zeigen, dass die Umwendung dieser Frage durch Heidegger unzulässig ist. Heidegger sagt: »Das Wesen der Wahrheit ist die Wahrheit des Wesens«, wobei er Wahrheit als Offenbarkeit und Wesen verbal als ein Geschehen versteht, in dem das ›Seyn‹ sich entbirgt und zugleich verbirgt. Andererseits ist damit ein Denkweg beschritten, auf dem mitzugehen nicht zwingend von jedermann erwartet werden kann.

In der Theologie boten mir vor allem die Vorlesungen der Gebrüder Bornkamm, des Kirchenhistorikers Heinrich und des Neutestamentlers Günther Bornkamm, aufschlussreiche und vertiefende Erkenntnisse zur Botschaft Jesu und zu deren Schicksal in der Geschichte der Kirche. Ich war besonders von der Sorgfalt und der historisch-kritischen Schärfe der Darstellung der Lehre und des Wirkens Jesu durch Günther Bornkamm beeindruckt, der Jesus zwar ganz in den Zusammenhang seiner Zeit und Umwelt stellt, zugleich aber doch das Einzigartige seiner Person und seiner Lehre herausarbeitet. Sein Buch Jesus von Nazareth (Stuttgart 1956) erschien während meiner Heidelberger Zeit.

Tatsächlich habe ich sehr viel mehr theologische Lehrveranstaltungen besucht als notwendig gewesen wäre sowohl für die Schmalspur-Theologie meines ursprünglichen Studienplans als auch erst recht für den späteren Plan, Exegese des Neuen Testaments als Nebenfach beim Rigorosum zu nehmen. Die theologisch-systematischen Vorlesungen von Brunner und Schlink, sowie Veranstaltungen von Pannenberg, der damals Assistent von Schlink war, habe ich mit Interesse besucht. Ein wahrer Genuss waren die Vorlesungen von Gerhard von Rad zur Theologie des Alten Testaments (veröffentlicht in 2 Bänden, München 1957 und 1960). Er konnte hervorragend begreiflich machen, dass der jüdische Glaube alles andere als eine Gesetzesreligion ist, bei der die Befolgung äußerer Vorschriften im Vordergrund steht. Er zeigte auf, dass die ›geschichtlichen und die prophetischen Überlieferungen Israels‹ dem Überleben und dem Leben, und zwar dem ›guten Leben‹ dieses Volkes dienen sollten. Dabei konnte er deutlich machen, dass die Geschichte »als der wirkliche Ort des Handelns Gottes anzuerkennen« ist und dass dies auch der Kern die Botschaft der Propheten ist.

In der Germanistik konnte ich bei dem Dozenten Dr. Schneider meine Kenntnisse des Mittelhochdeutschen weiter verbessern. Die Lektüre des Parzival machte mir deutlich, wie persönliche Wünsche und Sehnsüchte sich mit christlichen Inhalten verbinden können. Der ›heilige Gral‹ stand mir symbolisch für diese Verbindung. Den Zeilen aus dem Gedicht von Will Vesper konnte ich voll zustimmen: »Jeder sucht und drängt nach seinem Gral, / jeder Mensch ist Parzival.« Dass in den mittelalterlichen Texten auch Unerfülltes, unerfüllte und unerfüllbare Liebe eine prominente Rolle spielen, wurde vor allem am Schicksal von ›Tristan und Isolde‹ gezeigt.

Die Veranstaltungen von Paul Böckmann waren von hohem Niveau und zogen viele Studenten an. Sein Ansatz einer ›Formgeschichte‹ der Dichtung erschloss mir ein besseres Verständnis der deutschen Literatur, die mich seit meiner Zeit in der Oberstufe des Gymnasiums faszinierte. Lessing wollte nach Böckmanns Ausführungen mit seiner Theatertheorie und seinen Dramen eine zeitgemäße Form für die Anknüpfung an die antik-griechische Kunst erarbeiten. Er bereitete damit die ›Entstehung der Klassik‹ vor, die Böckmann als die Suche nach der Form des Selbstausdrucks interpretierte. ›Hölderlins Spätlyrik‹ erklärte er als eine neue mythische Sprechweise, die im Rückgriff auf die altgriechische Mythologie der Klarheit der klassischen Symbolform Kräfte und Mächte gegenüberstellt, die für das Rätselhafte und das bewusste Leben der einzelnen Person Übergreifende stehen. Heines Gedichte stellen in Böckmanns Konzeption mit dem satirischen und fast zynischen Durchbrechen des romantischen Naturerlebens in Frage, ob darin wirkliche Geborgenheit zu finden ist. Rilkes ›Duineser Elegien‹ berufen sich auf das Ästhetische als eine Instanz, die Orientierung bieten kann, wenn die Gewissheiten schwinden, die zuvor aus der Wiederanknüpfung an die Antike oder bei den Romantikern aus dem Naturerleben gewonnen wurden. Auch die Romane Thomas Manns wurden mir durch Böckmanns Interpretationen nahe gebracht. Er arbeitete die Bedeutung Nietzsches für Thomas Mann heraus, insbesondere für die Gestalt des Adrian Leverkühn im Doktor Faustus. Es ist die Kunst, hier die Musik, die nach dem ›Tod Gottes‹, wie Nietzsche ihn angesagt hat, in aller Ungewissheit und Entzweiung den Weg zu einem neuen Sinnverstehen weist.<sup>42</sup>

Neben den Veranstaltungen an der Universität soll die Diskussion der Villigster Themen nicht vergessen werden. Die Villigster Gruppe traf sich wöchentlich im Haus des emeritierten Professor Siebeck, der einer der Begründer der psychosomatischen Medizin war. Er war auch Vertrauensdozent der Villigster Studenten an der Heidelberger Universität. Politische Ethik, Kirche und Demokratie, Naturrecht, Ost-West-Fragen, unbewältigte deutsche Vergangenheit, Soziologie der Gruppe, Selbstentfremdung bei Hegel und Marx und andere Themen beschäftigten uns in diesen Jahren. Martin Greiffenhagen war ein wichtiger Gesprächspartner. Auch Gunter Kramer war ein Semester nach mir nach Heidelberg gekommen und trug aktiv zum Leben der Villigster Gruppe bei. Ein sehr guter Freund wurde auch der Theologie-Student Christian Stolze, der bei aller Kritik an positiven Vorstellungen festhielt, wenn es um gesellschaftliche und politische Fragen ging. Zwischen Martin, der bei Löwith promovierte, und mir klangen die unterschiedlichen Philosophie-Konzeptionen unserer Lehrer immer wieder durch. Die strikt antimetaphysischen nüchternen Auffassungen Löwiths übten auch auf mich eine Anziehungskraft aus.

Wichtige Gespräche führte ich auch mit Helmut Fahrenbach, der bei Löwith promovierte und später Professor in Tübingen wurde. Fahrenbach war wiederum mit Dieter Henrich sehr befreundet, der ehemals Assistent von Gadamer war und nach seiner Habilitation Leiter des Heidelberger Studentenwohnheims Collegium Academicum (CA) wurde. Bei gelegentlichem Tischtennis Spielen im Keller des CA kamen durchaus auch philosophische Fragen zur Sprache.

Natürlich trafen wir Villigster Studenten uns auch außerhalb der Zusammenkünfte im Haus Siebeck. In Handschuhsheim war ein Lokal, in dem es gutes Dortmunder Bier gab, und direkt an der Heiliggeistkirche befand sich der Hahnhof, der wunderbaren Pfälzer Wein hatte, sowie in der Hauptstraße, nicht weit von der Universität entfernt, die Württembergische Weinstube, wo mir besonders der Heilbronner Trollinger schmeckte. Auch mit Freunden aus dem Philosophischen Seminar ging ich öfter dorthin. Bei einem Fest der Villigster Gruppe wurden allerlei Spottlieder auf einzelne Studenten gesungen. Hans Hettler, der Naturwissenschaften studierte, hatte über mich ein Lied gedichtet mit dem Refrain: »Abends beim Hahn wird der Kosmos so weit, hedeómai philosophôn«.

Zu meinem 24. Geburtstag am 16. Dezember 1954 war Ellen bei mir in Schlierbach und auch die Villigter Studienfreunde Christian Stolze und Hans Goedeking kamen zu Besuch. Es wurde recht ausgelassen gefeiert. Christian und ich schlossen eine Wette ab, dass ich an diesem recht kalten Wintertag, allerdings ohne strengen Frost, im Neckar baden gehen würde. Die Wette ging um eine Flasche Steinhäger. Ich nahm allen Mut zusammen, lief in der Badehose die 50 Meter von dem Haus, in dem ich wohnte, zum Neckarufer, sprang schnell ins Wasser und schwamm ein paar Züge, um so die Wette zu gewinnen. Christian kaufte daraufhin eine kleine (wie ich fand: halbe) Flasche Steinhäger, die für den Rest der Geburtstagsfeier reichte. Die Interpretation des Sachverhalts, ob es eine kleine oder eine halbe Flasche war, ich also noch eine halbe Flasche gut habe, ist bis heute strittig zwischen uns. Dieser Streitpunkt gleicht freilich dem nie aufzulösenden Problem, ob eine Glas Wasser, das zur Hälfte gefüllt ist, als halb voll oder halb leer gelten muss.

Im April des folgenden Jahres machten Christian Stolze, Hans Goedeking, Bernhard Mader und ich uns auf zu einer Reise per Autostop durch Frankreich. Wir wollten die Situation der Reformierten Kirche in diesem traditionell sehr katholischen, aber inzwischen auch sehr säkular geprägten Land etwas näher kennen lernen. Dafür erhielten wir von der Leitung des Studienwerks ein kleines Budget. Besuche bei Pastor Casalis in Straßburg, der ökumenisch sehr aktiv war, und bei den Brüdern von Taizé, die dort ein Kloster auf protestantischer Grundlage, aber auch mit stark ökumenischer Orientierung eingerichtet hatten, waren besonders aufschlussreich. Später entstand eine Zusammenarbeit zwischen der Gemeinschaft von Taizé und dem Evangelischen Studienwerk. In diesem Rahmen kamen drei Brüder für mehrere Jahre nach Haus Villigst. In Pomeyrol in der Provence besuchten wir ein Gegenstück zu Taizé, das von Frauen gegründet worden war. Dann trafen wir in Marseille wieder mit drei Brüdern der Gemeinschaft von Taizé zusammen, die dort als Arbeiter lebten und nach ihrem Prinzip der simple présence christliches Leben erfahrbar und spürbar werden lassen wollten. In Montpellier an der Evangelisch-theologischen Fakultät studierte eine Villigsterin, Gertrude Rüter, die uns Gespräche mit einigen Professoren und Studenten der Universität Montpellier vermittelte. Christian Stolze war wohl schon mir ihr befreundet. Beide haben sich in Münster wieder getroffen, wo sie in der Studentengemeinde sehr aktiv waren. Sie haben nach einigen Jahren geheiratet. Gertrude war Lehrerin, Christian Sozialpfarrer in Bielefeld. Sie haben fünf prächtige Kinder bekommen, vier Söhne und eine Tochter, Barbara, die eins meiner Patenkinder war. 2007 feierten Gertrude und Christian in Bielefeld ihre Goldene Hochzeit. Zum Abschluss unserer Reise durch Frankreich hatten wir in Paris Kontakt mit einer protestantisch-kirchlichen Einrichtung, die sich ›Cimade‹ nannte und ihr christliches Engagement zeigte, indem sie sich mit verschiedenen Projekten um sozial Benachteiligte kümmerte, sowie mit der Redaktion der Zeitschrift ›Réforme‹, die sich vor allem an ein gebildetes Publikum wandte.

Gemeinsam mit Christian Stolze sammelte ich im Sommer 1955 mehr als 200 Unterschriften von Studenten, weil wir beim studentischen Senat eine Urabstimmung unter der Heidelberger Studentenschaft beantragen wollten, in der zur damals diskutierten und dann auch eingeführten Wiederbewaffnung der Bundesrepublik Deutschland Stellung genommen werden sollte. Wir hielten den Zeitpunkt für die erneute Einführung eines deutschen Militärs nicht für gekommen. Zu viel aus der nationalsozialistischen Periode der deutschen Geschichte und den ersten Jahren der Nachkriegszeit war noch unverarbeitet. Einige zur Jugendorganisation der FDP gehörende Mitglieder des studentischen Senats wussten es zu verhindern, dass die Urabstimmung zustande kam.

Meine Beziehung zu Ellen wurde immer enger, und wir dachten daran zu heiraten. Sie kam aus einer katholischen Familie in Stolp in Pommern, von wo sie am Ende des

Krieges flüchten mussten. Ihr Vater war jüdischer Abstammung und hatte in der Nazizeit mehrmals im Konzentrationslager Stutthof eingesperrt. Auf der Flucht wurde Ellen von einem Pferdewagen überfahren und schwer verletzt. Zusammen mit ihrer Schwester Margarete wurde sie mit einem Schiff von Danzig aus nach Dänemark gebracht. Ihre Eltern und die beiden Brüder zogen mit dem Flüchtlingstreck weiter. Sie blieben schließlich in Hoyerswerda in der Oberlausitz, im Osten Deutschlands, der später zur DDR gehörte. In Dänemark wurden Ellen und Margarete zunächst in ein Internierungslager gesteckt, wo man nicht gerade freundlich mit ihnen umgegangen ist. Als sie nach dem Krieg nach Westdeutschland kamen, haben beide in Essen eine Ausbildung als Krankenschwester gemacht. Als solche kam Ellen nach Bonn und Margarete blieb im Ruhrgebiet.

Im Blick auf unsere geplante Heirat überraschte mich Ellen nach einer dreiwöchigen Abwesenheit damit, dass sie zum evangelischen Glauben übergetreten war. Ich wohnte inzwischen nicht mehr in Schlierbach, sondern in Rohrbach, einem anderen Stadtteil Heidelbergs. Ellen arbeitete nicht mehr auf dem Speyererhof, sondern als Operations-Schwester in der Universitäts-Augenklinik. So hatte sie sich an den Pastor der Kirche in Rohrbach gewandt, die wir öfter besuchten, auch weil dort gelegentlich Professoren der Theologischen Fakultät predigten, um ihren Entschluss zu konvertieren bekannt zu machen. Auf Grund der Tatsache, dass ich Theologie-Student im fortgeschrittenen Semester war und wir oft über Glaubensfragen gesprochen hatten, hielt der zuständige Pastor einen besonderen Unterricht nicht für nötig und die Konversion war eine Formsache, die schnell erledigt war. Die katholische Glaubensüberzeugung war bei Ellen übrigens vorher schon fragwürdig geworden, weil sie in dem Kloster in Essen, in dem sie als Schwesternschülerin gewohnt hatte, ein merkwürdiges, aber für sie folgenreiches Erlebnis gehabt hatte. Sie rutschte auf einem Treppengeländer herunter ins Erdgeschoss, wo sie zur Heiligen Messe gehen wollte. Dabei passierte sie ungewollt den Pastor und einige Messdiener, die auf dem Weg waren, die Hostie in den Kirchenraum zu bringen. Da sie in dieser Situation nicht, wie es erforderlich gewesen wäre, die vorbei getragene Hostie knieend grüßen konnte, wurde ihr dies als ein Mangel an Ehrfurcht vor dem »Leib des Herrn« ausgelegt und schwer sanktioniert.

Wir feierten unsere Verlobung im Dezember 1956 zusammen mit einigen wenigen guten Freunden, zu denen vor allem auch Gunter Kramer gehörte mit seiner Freundin, einer Villigsterin, die ebenfalls Ellen hieß, mit einem festlichen Essen in Bollers Weinstuben. Als wir in den Weihnachtsferien nach Solingen kamen, hatte es sich meine Mutter nicht nehmen lassen, doch auch noch die gesamte Verwandtschaft, die nach wie vor auf dem Hof der Bergers wohnte, gewissermaßen zu einer Nachfeier einzuladen. Es war Ellen nicht recht, dass gewissermaßen über unsere Köpfe hinweg dieses Fest anberaumt worden war.

Es wurde nun auch Zeit für mich, gezielt auf die Fertigstellung meiner Dissertation hinzuarbeiten. Ich besprach mit Gadamer, dass ich die genauere Darlegung der unmittelbaren Vorgeschichte der Hermeneutik Schleiermachers bei Ast, Wolf und Ernesti nicht für fruchtbar hielt, sondern mich auf die Entwicklung der hermeneutischen Auffassungen in Schleiermachers Denken selber konzentrieren wollte. Der Meister sah das ein und stimmte zu. Ein entscheidender Beitrag zu meinen Forschungen war das Studium der Handschriften Schleiermachers zur Hermeneutik im Literaturarchiv der Staatsbibliothek in Berlin. Dabei stellte sich heraus, dass die Ausgabe des Bandes Hermeneutik und Kritik mit besonderer Beziehung auf das Neue Testament, herausgegeben 1838 von F. Lücke, in Schleiermachers »Sämtlichen Werken« nur ein größeres Manuskript berücksichtigt hatte und im übrigen aus Vorlesungsnachschriften von Studenten zusammengestellt war. Ich entzifferte alle vorhandenen Manuskripte, zu denen auch die Texte von zwei Reden gehörten, die Schleiermacher 1829 vor Plenarsitzungen der Preußischen Akademie der Wissenschaften

in Berlin gehalten hatte, mit dem Thema: »Ueber den Begriff der Hermeneutik, mit Bezug auf F.A. Wolfs Andeutungen und Asts Lehrbuch«. Diese beiden Reden waren in der Ausgabe der »Sämmtlichen Werke« in dem Band Abhandlungen, gelesen in der Königl. Akademie der Wissenschaften, bereits zugänglich.

Während meiner Arbeit an der Entzifferung der Handschriften Schleiermachers zur Hermeneutik konnte ich im Studentenwohnheim Eichkamp in Berlin bei meinem Bruder unterkommen. Er war dort eine bekannte Person sowohl in Eichkamp als auch im Philosophischen Seminar der Freien Universität in Dahlem. Die engeren Schüler Weischedels bildeten einen relativ festen Kreis. Von Eichkamp aus fuhr ich jeden Tag mit der S-Bahn zum Bahnhof Friedrichstraße und ging von dort zur Staatsbibliothek Unter den Linden. Das war relativ problemlos, weil es die Berliner Mauer noch nicht gab. Man konnte in Westberlin Deutsche Mark gegen Mark der Deutschen Notenbank (West-Geld gegen Ost-Geld) im Verhältnis 1:4 tauschen, so dass es möglich war, im Ostsektor billig zu essen oder, was ich auch ausgiebig tat, Bücher zu kaufen.

In meiner Dissertation habe ich dann auf der Grundlage des handschriftlichen Materials zum ersten Mal eine Entwicklungsgeschichte der Auffassungen Schleiermachers zur Hermeneutik dargelegt. Der Schritt von den theologischen und altphilologischen Spezialhermeneutiken, die der Lösung bestimmter Verstehensschwierigkeiten der betreffenden Texte dienten, zur Hermeneutik als einer allgemeinen Verstehenslehre mit nachträglicher Anwendung aufs Neue Testament ließ sich auf Grund der frühesten Manuskripte von 1805 und 1809/10 sehr schön deutlich machen. Im Übrigen habe ich den Unterschied der frühen Auffassungen Schleiermachers, die primär an der Sprache orientiert waren, und seiner späteren Konzeption seit 1819, in der die »psychologische Interpretation« in den Vordergrund trat, in meiner Entdeckerfreude damals etwas überzeichnet. Auch der frühe Schleiermacher kennt schon die Berücksichtigung der Rekonstruktion des Zuverstehenden in der Psyche des Autors und auch in den späteren Manuskripten bleibt die »grammatische Interpretation« wichtig, die aufzeigt, was in einer »gegebenen Rede« sprachlich neu und für den Sprecher oder Schreiber charakteristisch ist.

Es war mir wichtig aufzuzeigen, wie die früheren und die späteren Auffassungen Schleiermachers in den »Zusammenhang seines spekulativen Denkens«, das heißt in sein System der Philosophie einbezogen waren. Einerseits war die Hermeneutik für ihn eine »Kunstlehre« oder »Technik« im Sinn einer Hilfsdisziplin, die zeigen sollte, wie sich Denken im Sprechen ausdrückt. Andererseits nahm sie im Zusammenhang seines Denkens eine ganz zentrale Stellung ein, weil sie ein Gegenstück der »Dialektik« war, der Lehre vom Denken, welche die grundlegende Disziplin seines Systems der Philosophie bildete und welche für einen »bestimmten Sprachkreis« aufgestellt wurde.

Mit seinen hermeneutischen Auffassungen und der Gesamtheit seines Denkens gehört der junge Schleiermacher der Frühromantik an, die sich vom transzendentalen Idealismus, insbesondere in der durch Fichte vertretenen Form absetzen will, in der alles Seiende von der Idee des allgemeinen Ich aus begriffen wird. Sein Freund Friedrich Schlegel steht Schleiermacher am nächsten. Dessen Unterscheidung des »Interessanten« und des »Objektiven« findet sich bei Schleiermacher in seinen »Reden über die Religion« (1799) und in seinen Entwürfen zur »Ethik« (seit 1805/06) wieder, die ein Gegenstück zur »Physik« bildet, wobei es auf beiden Gebieten um den Grundgedanken des »Ineinsbildens des Besonderen und Allgemeinen« geht. Der so zu beschreibende Prozess sollte sich in der menschlichen Welt und in den natürlichen Verhältnissen durch das Handeln der Vernunft auf die Natur oder der Natur auf die Vernunft vollziehen. Auch Hölderlins Unterscheidung des »Aorgischen« und des

›Organischen‹, die sich »harmonisch entgegengesetzt« sind und schließlich zu einer in sich spannungsvollen Einheit gelangen, ist mit dieser Konzeption verwandt, obwohl Schleiermacher die völlige Vereinigung der Gegensätze im Sinne Hölderlins als »zu innig« betrachtet. Dass es sich bei der ›psychologischen Interpretation‹ nicht um einen Psychologismus handelt, wie ihn später Husserl bekämpft, wird aus der Nähe zu Novalis deutlich, der den von ihm beschrifteten »geheimnisvollen Weg nach innen« nicht als den Weg in eine wie immer zu beschreibende Welt innerer Erlebnisse verstanden wissen will, sondern als den Weg in die »höhere Welt des Geistes«.

Die Dissertation und das Rigorosum am 10.09.1957, bei dem Hans-Georg Gadamer die Prüfung im Hauptfach Philosophie abnahm, Günther Bornkamm die im Nebenfach Neutestamentliche Exegese und Paul Böckmann im Nebenfach Neuere deutsche Literatur wurden mit dem Gesamturteil »Magna cum laude« bewertet. Am Abend gab es in Gadamers Haus ein kleines Fest, zu dem auch Ellen und einige wenige enge Studienfreunde eingeladen waren.

Es war mir durch mein Studium klar geworden, dass ich die Lehre und das Wirken Jesu sowie das Entstehen und die Geschichte des Christentums im Kontext der europäisch-abendländischen Geistesgeschichte sehen und zu verstehen suchen musste.

## 5. Familiengründung und erste Berufsjahre

Reflexion auf die gesellschaftliche Verantwortung evangelischer Christen

Als ich meinen Onkel Ewald, der die kleine Fabrik, die er von Ewald Berger senior übernommen hatte, wie bereits erwähnt, zu einer Stempelfabrik und einer Druckerei umgestaltet hatte, darum bat, für meine auf den 04.10.1957 geplante Heirat mit Eleonore Adler entsprechende Karten zu drucken, tat er dies natürlich gern. Er meinte dazu: »Du hast mit dem Heiraten ja nur gewartet, bis du vor deinen Namen die drei Buchstaben Dr. setzen konntest«. In Wahrheit ging es mir nicht um die drei Buchstaben, sondern darum, zunächst mein Studium abzuschließen.

Die kirchliche Trauung hat Pastor Flammersfeld vollzogen, der meinen Weg nach dem Abitur teilnehmend verfolgt hatte. Mein Trauzeuge war mein Bruder Helmut und für Ellen übernahm diese Rolle Christian Stolze. Die Hochzeitsfeier fand im Wohnzimmer von Onkel Willi Berger statt, weil die Räume in unserem Häuschen in der Richard-Wagner-Str. 31 zu klein waren. Meine Mutter und Geschwister und auch die Onkels, Tanten, Vettern und Kusinen waren, wie bei allen Festen der Familie Berger, vollzählig dabei. Von Ellens Seite kam neben ihrer Schwester Margarete und deren Mann Günter Knaps nur ihre Tante Selma, eine jüngere Schwester ihrer Mutter.

Ellens Eltern mit dem jüngeren, damals freilich auch bereits erwachsenen Sohn Georg waren aus der DDR in die Bundesrepublik gekommen und wohnten seitdem in Eisental bei Bühl im Schwarzwald. Ellens älterer Bruder Hubert war in der DDR geblieben und hatte dort geheiratet. Es war wohl eine gewisse Scheu, die Ellens engere Familie davon abgehalten hat, zu unserer Hochzeit zu kommen. Sie lebten als ›Ostflüchtlinge‹ nicht in Verhältnissen, die sie von Haus aus in Pommern gewohnt waren. Hubert hat uns ein Jahr später, als wir in Villigst wohnten, einmal für eine Woche besucht. Und Georg, der schon vor seinen Eltern aus der DDR in die BRD gekommen war und in dieser Zeit als eine Art Vagabund ohne festen Wohnsitz gelebt

hatte, kam 1962 für einige Wochen nach Villigst, als Ellen mit Caroline schwanger und längere Zeit krank war, um unsere damals noch kleinen Kinder Christoph und Friederike sowie den Haushalt zu versorgen. Der Kontakt mit Ellens Eltern bestand in regelmäßigen Besuchen, die wir beide, später auch zusammen mit unseren Kindern, in Eisental gemacht haben. Opa und Oma Eisental spielten für unsere Kinder eine wichtige Rolle.

Unmittelbar nach unserer Hochzeit fuhren Ellen und ich nach Berlin. Auf dieser ›Hochzeitsreise‹ kamen wir durch Helmut's Vermittlung im Studentenwohnheim Eichkamp unter, wo ich bei meinem vorherigen Berlin-Aufenthalt bereits gewohnt hatte und wo wir nun als ›das Ehepaar‹ ein Doppelzimmer bekamen. Mit Gadamer hatte ich verabredet, dass meine Dissertation, von der ich den damaligen Vorschriften entsprechend ein getipptes Exemplar mit sieben Durchschlägen abgeliefert hatte, nicht als Buch erscheinen sollte. Es schien uns angemessen, die von mir entzifferten Manuskripte Schleiermachers in einer neuen Ausgabe der Hermeneutik zu veröffentlichen, so dass ich meine Interpretation in einer Einleitung zu dieser Ausgabe zusammenfassen konnte. An dieser Ausgabe wollten Ellen und ich in Berlin gemeinsam arbeiten.

Wir fuhren wieder, wie bei meinem vorigen Berlin-Besuch, einige Wochen lang täglich ins Literaturarchiv der Akademie der Wissenschaften im Osten der Stadt: Unter den Linden 9. Oben an dem Gebäude stand noch immer in großen Buchstaben: »Die Lehre von Karl Marx ist allmächtig, weil sie richtig ist«. Unsere Arbeit bestand darin, dass wir zur Kontrolle alle Manuskripte Schleiermachers zur ›Hermeneutik‹ sorgfältig lasen. Ich las aus den Handschriften vor, mit allen Satzzeichen und Besonderheiten der damaligen Schreibweise, und Ellen verglich es in meiner Transskription. So konnte ein zuverlässiger Text entstehen. Meine Interpretation der Entwicklungsgeschichte der Schleiermacherschen Auffassungen, die – wie gesagt – etwas überzeichnet war, fasste ich für die Einleitung der geplanten Ausgabe zusammen. 1959 erschien als eine der ›Abhandlungen der Heidelberger Akademien der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse‹ die Ausgabe Fr.D.E. Schleiermacher, Hermeneutik, nach den Handschriften neu herausgegeben und eingeleitet von Heinz Kimmerle im Carl Winter Universitätsverlag. 1968 veröffentlichte ich in einem »Nachbericht« einige ergänzende Gesichtspunkte und Berichtigungen, die in die zweite Auflage von 1974 mit aufgenommen wurden.

In den Abendstunden und an den Wochenenden beteiligten wir, Ellen und ich, uns vielfach an dem reichen Kulturleben im Westen und im Osten der Stadt Berlin. Die zahlreichen Museen, das Schiller-Theater im Westen und das Brecht-Theater am Schiffbauerdamm, sowie die Staatsoper Unter den Linden im Osten der Stadt boten hervorragende Ausstellungen beziehungsweise Inszenierungen. Besonders eindrucksvoll waren die vom Autor selbst inszenierten Brecht-Stücke mit seiner Frau, Helene Weigel, in den Hauptrollen. Unvergesslich ist mir die Aufführung des Stückes »Der Kaukasische Keidekreis«, die damals stattfand. Meine Bewunderung für Brechts Dichtung erhielt so neue Nahrung.

Helmut machte uns in seiner Stammkneipe in Eichkamp mit Marcus Behmer bekannt, einem Zeichner und Buchillustrator, der in der Nazizeit als Homosexueller im Konzentrationslager gesessen hatte und sich uns als ein kritischer Intellektueller präsentierte. Er hieß allgemein ›Ohm Marcus‹. Wir erwarben von ihm ein Exemplar des 1954 im Insel-Verlag erschienenen Büchleins Von dem Fischer un syner Fru. Ein Märchen nach Philipp Otto Runge, dessen Text von ihm gesetzt worden war und das sieben von ihm radierte Bilder enthielt. In der Widmung stand: »Für Ellen und Heinz Ki. Nicht geschenkt, aber gewidmet von Ω Marcus«.

Nicht sehr lange nach uns heirateten auch mein Bruder und Regina, geborene Jagow, nachdem beide in Berlin promoviert waren: Helmut als Philosoph, Regina als Medizinerin. Sie wohnten zunächst noch in Berlin. Später nahm Helmut eine Stelle beim Deutschen Studentenwerk in Bonn an, wo er für die Koordination des Baus von Studentenwohnheimen in der gesamten BRD zuständig war.

Es folgte nur kurze Zeit später meine Schwester Elfriede, die ihren Kollegen Rolf Berger heiratete. Sie hatte nach der Mittleren Reife auf dem Lyzeum eine Ausbildung als Steuer-Inspektorin gemacht und arbeitete in Solingen auf dem Finanzamt. Dort hatte sie Rolf Berger kennen gelernt, der den denselben Namen hatte wie die Familie, aus der unsere Mutter stammte, aber nicht mit uns verwandt war. Rolf war studierter Jurist und machte sich in Düsseldorf selbständig als Rechtsanwalt. Die Heirat fand äußerst stilvoll im Altenberger Dom statt.

Mit den jungen Ehepaaren und bald auch kleinen Familien meines Bruders und meiner Schwester hielten wir guten und intensiven Kontakt. Unsere Mutter reiste viel von einer Familie ihrer drei Kinder zur anderen. Wir besuchten sie auch häufig in Solingen, wo wir auch ab und zu alle gemeinsam anwesend waren.

Nach unserem Aufenthalt in Berlin kehrten Ellen und ich nach Heidelberg zurück.

Da ich im Fach Evangelische Theologie nahezu alles studiert hatte, was für ein abschließendes Examen in diesem Fach notwendig war, dachte ich daran, mich auf dieses Examen noch vorzubereiten. Hellmut Keusen vom Evangelischen Studienwerk bestärkte mich in dieser Absicht. Zugleich bot er mir an, in Villigst als Assistent der Leitung des Studienwerks eine Stelle anzutreten, die sich mit dem Plan, das Theologie-Examen zu machen, vereinbaren ließe. Mein Bruder Helmut empfahl es mir auch. Scherzend sagte er: »Dann hast du gute Chancen, einmal Bischof zu werden«.

Mir selbst lag nicht viel daran, das Theologie-Studium formell abzuschließen, da die theologischen Fragestellungen sich für mich zunehmend in den umfassenderen Zusammenhang der europäischen Geistesgeschichte einfügten. Immerhin war ich bereit, eine Voraussetzung für dieses Examen zu erfüllen, die mir noch fehlte, nämlich Hebräisch zu lernen und das Hebraicum zu machen. So saß ich im Wintersemester 1957/58 als junger Doktor der Philosophie zusammen mit einer Gruppe Studenten der Theologie, die gerade in einem der ersten Semester waren, im Hebräisch-Kurs. Am Ende dieses Semesters nahm ich mit Erfolg an der Prüfung in der hebräischen Sprache teil. Mit dieser Prüfung, dem Hebraicum, sollte ich zugleich meine akademischen Studien beenden.

Am 1. März 1958 trat ich eine Stelle beim Evangelischen Studienwerk an. Mein Arbeitgeber war die Evangelische Kirche von Westfalen. Meine Aufgabe bestand in der Vorbereitung und Durchführung der studentischen Freizeiten, Tagungen und Seminare. In der Nähe von Haus Villigst mieteten Ellen und ich eine kleine Wohnung, von der aus ich durch den Park des Landguts zu meiner Arbeitsstelle gehen konnte. Ellen hat sich in die Gemeinschaft derjenigen, die zu Haus Villigst gehörten, das heißt der Mitarbeiter des Evangelischen Studienwerks, des Sozialamts und des Katechetischen Amtes der Westfälischen Kirche, schnell eingefügt und mit einer Reihe von Mitarbeitern der verschiedenen Werke freundschaftliche Kontakte angeknüpft.

In meiner Arbeit konnte ich auf den Gebieten weiter machen, die mich schon im BK, im Werksemester und neben dem Fachstudium ständig beschäftigt hatten. Es ging

darum, theologische, philosophische, politische, gesellschaftskritische, künstlerische Fragen aus der Sicht des christlichen Glaubens zu durchdenken und eventuell notwendige praktische Konsequenzen aus dieser Sicht abzuleiten. Insgesamt handelte es sich um eine Reflexion auf die gesellschaftliche Verantwortung evangelischer Christen. Es lag mir daran, die jeweiligen Themen im Zusammenwirken mit den Studenten, die zu den Freizeiten und Seminaren kommen würden, auszusuchen und festzulegen. Die ›Leib- und Seele-Freizeit‹ hatte mir selbst als Student besonders gut gefallen. Obwohl Willi Kramp, der diesen Freizeit-Typ initiiert hatte, nicht mehr neben Keusen Leiter des Studienwerks war, wollte ich diese Freizeiten gern fortsetzen. Die wissenschaftliche Leitung hatte inzwischen Dr. Heinz-Eduard Tödt übernommen, ein Theologe, der wie Kramp Spätheimkehrer aus russischer Kriegsgefangenschaft war.

Tödt arbeitete daran, dass die Veranstaltungen des Studienwerks, die in den Semesterferien für die Villigster Studenten organisiert wurden, ein ernsthaftes wissenschaftliches Niveau haben sollten. Er konzipierte eine größere Veranstaltung von sechs Wochen in den Sommermonaten, die er ›Studienwochen‹ nannte und die sowohl seinen wissenschaftlichen Ansprüchen als auch dem besonderen Stil des Denkens und Lebens im Evangelischen Studienwerk gerecht werden sollten. Im übrigen wollte er den Gedanken der Verbindung wissenschaftlicher und persönlich-charakterlicher Bildung, die in besonderer Weise zur öffentlichen Verantwortung christlicher Akademiker befähigen sollte, nicht nur in den von ihm geplanten Studienwochen, sondern auch in allen anderen Bereichen der Villigster Arbeit zur Geltung bringen: vom Werksemester über die Freizeiten und Seminare und die Arbeit in den Villigster Gruppen an den Universitäten bis zu den Tätigkeiten von Altvilligstern, die sich nach dem Examen wieder in Gruppen zusammenschließen.

Gemeinsam mit einer Mitarbeiterin des Sozialamts der Westfälischen Kirche, Dr. Sibylle Banke, hatte ich zusätzlich zu meiner Tätigkeit für das Evangelische Studienwerk die Aufgabe, so genannte ›Schwerter Vorträge‹ zu organisieren, die den Interessierten der Schwerter Bevölkerung Gelegenheit bieten sollten, Haus Villigst und die darin sich vollziehende Arbeit kennen zu lernen. Diese Vorträge haben wir mit Eifer vorbereitet und organisiert. Ich verstand mich mit Sibylle Banke sehr gut, die auch eine gute Freundin meiner Frau und der bald hinzukommenden Kinder wurde. Als wir später in Bad Godesberg wohnten, von wo aus ich zu meiner Arbeitsstelle im Hegel-Archiv in Bonn fuhr, trafen wir Sibylle wieder, die inzwischen eine Stelle beim Deutschen Akademischen Austauschdienst in Bad Godesberg angetreten hatte. In dieser Zeit haben wir unsere freundschaftlichen Kontakte fortgesetzt.

Mit meinen Vorschlägen, in den Freizeiten und Seminaren des Evangelischen Studienwerks bestimmte Themen zu behandeln, fand ich viel positives Echo bei den Villigster Studenten. Zur kritischen Aufarbeitung der Nazizeit, aber auch zu der Frage, ob nach 1945 in Westdeutschland wirklich neue Wege eingeschlagen wurden, galt es Informationen zu sammeln und verschiedene Standpunkte zu diskutieren. Die Rolle der Kirche, besonders auch der Bekennenden Kirche in der Zeit des Nationalsozialismus war zu erwägen. Konnten wir mit dem ›Stuttgarter Schuldbekennnis‹ der Evangelischen Kirchen im Blick auf die Position, die sie im Dritten Reich eingenommen hatten, voll übereinstimmen? Die Person und die konsequente kritische Haltung von Martin Niemöller machten großen Eindruck auf uns. Aber auch die pädagogische Situation an den Schulen in der Nachkriegszeit war Gegenstand kritischen Fragens. Einige Versuche, auf diesem Gebiet neue Wege zu gehen, haben wir auch an Ort und Stelle studiert. Auf dem Gebiet der Literatur erweckten Ernst Borchert mit seinen Novellen und dem berühmten Theaterstück Draußen vor der Tür sowie die zeitkritischen Romane von Heinrich Böll viel Interesse, besonders: Haus ohne Hüter und Billard um Halbzehn.

Eine Gruppe von Architekturstudenten wollte den Bau neuer Kirchen nach dem Krieg genauer studieren. Neben dem Wiederaufbau zerstörter Kirchen führte die Hinwendung zur Religion und zu den Kirchen in den Nachkriegsjahren dazu, dass zahlreiche neue Kirchen gebaut wurden. Was wir sahen, war durchaus ermutigend. Die neuen Kirchengebäude waren ästhetisch ansprechend und schufen den Rahmen für eine wesentliche Beteiligung der Gemeindeglieder am kirchlichen Geschehen. Die Frage blieb, inwieweit dieser Rahmen wirklich ausgefüllt werden würde.

Neben der Vorbereitung und Leitung der Freizeiten und Seminare habe ich Keusen auf den jährlichen Reisen an die westdeutschen Universitäten begleitet, wo wir Beratungsgespräche mit den Studenten führten. Diese Gespräche hat Keusen mit viel Einfühlungsvermögen und großem Einfluss auf die Studenten geführt. In dieser Hinsicht habe ich viel von ihm gelernt. An den Universitäten sprachen wir auch mit den Vertrauensdozenten und informierten wir uns über die Arbeit in den Gruppen. Besonders guten Kontakt hatte ich in Göttingen mit dem Historiker Wittram, dessen genaue und kritische Art des Umgangs mit der Geschichte ich mir zum Vorbild machte.

Im Spätsommer bis Herbst 1960 fanden die ersten Studienwochen statt. In einem Vorlesungsteil wurden zur Zeitgeschichte und zu den theologischen Grundlagen der öffentlichen Stellungnahmen der Kirchen die notwendigen Kenntnisse vermittelt. In einem Reiseteil fuhren einzelne Gruppen an zeitgeschichtlich wichtige Orte: Paris, Berlin, Prag, Leipzig. Ich selbst fuhr mit einer Gruppe Studenten mit Hilfe eines »Messeausweises«, den man bei den westdeutschen Industrie- und Handelskammern bekommen konnte, zur Leipziger Buchmesse. Mit einem Pastor Fuchs in Taucha bei Leipzig ergaben sich spannende Gespräche über die Lage der Kirche in der DDR und über das grundsätzliche Verhältnis von christlichem Glauben und marxistischer Weltanschauung, das durchaus differenziert beurteilt wurde. Ich habe nie die Politik Adenauers so überzeugt verteidigt wie an einem Abend in »Auerbachs Keller«, wo sie von Kommilitonen aus der DDR aus meiner Sicht unsachlich kritisiert wurde. Es wurde mir erst nachträglich bewusst, dass dies zu jener Zeit in der DDR nicht ganz ungefährlich war. Es ist zum Glück nichts weiter passiert. In einem letzten Abschnitt der Studienwochen hatten die Studenten Gelegenheit, auf der Grundlage des Gelernten und der gemachten Erfahrungen ein selbst gewähltes Thema schriftlich zu bearbeiten.

Die ersten Studienwochen wurden mit den Studenten des damals laufenden 22. Werksemesters veranstaltet, für die die Arbeit in den Fabriken entsprechend verkürzt worden war. Das erwies sich als nicht so günstig, weil es sich bei den Teilnehmern überwiegend um Abiturienten handelte, die noch keine Erfahrung an den Universitäten gemacht haben konnten. Deshalb wurden im Jahr darauf Studenten des 18. Werksemesters eingeladen, die inzwischen in der Mehrzahl ihr 6. Studiensemester an den Universitäten hinter sich hatten. Damit waren bessere Voraussetzungen für die intellektuell anspruchsvolle Arbeit in den Studienwochen gegeben. Eine thematische Zuspitzung und eine besonders konzentrierte Bearbeitung ergab sich, als auch namhafte Gastdozenten zu dem Vorlesungsteil eingeladen worden waren, u.a. der Soziologe Professor Goldschmidt aus Berlin und der politische Wissenschaftler Dr. Friedrich aus Bonn. Das Thema hieß: »Restauration und Neuanfang in der Geschichte Westdeutschlands nach 1945«. Die informativen und kritischen Vorlesungen erhielten unmittelbar aktuelle Relevanz, als am 13. August 1961 in den Nachrichten der Bau der Mauer in Berlin gemeldet wurde.

Die Reisegruppe, mit der ich im September wieder nach Leipzig fuhr, nahm für ein

Gemeindeglied eines Pfarrers in Thüringen, Walter Schilling, der auch Villigster war, eine größere Menge Tabletten gegen Epilepsie mit, Luminal D, das in der DDR nicht zu bekommen, aber für den betreffenden Patienten lebenswichtig war. Wir hatten die Tabletten gleichmäßig in der Reisegruppe von etwa 12 Teilnehmern verteilt, so dass jeder im Fall einer Kontrolle sagen konnte, diese seien für den persönlichen Bedarf. In Leipzig übergaben wir die Tabletten dem Pfarrer Schilling. Unsere Gespräche in Taucha, sowie mit anderen Pfarrern und Studenten aus Leipzig halfen uns, die Situation in der DDR nach dem Mauerbau in Berlin aus der Sicht der Betroffenen zu verstehen. Das Urteil über die gesellschaftlichen Verhältnisse in der DDR blieb kritisch und differenzierend.

Auf der Rückfahrt von Leipzig nach Schwerte hatten einer der Studenten und ich ein recht dramatisches Erlebnis. Wir benutzten den Interzonenzug, wie er im Westen noch genannt wurde, der durch die Nacht fuhr und hatten Plätze in einem Liegewagen reserviert. Am Grenzübergang aus der DDR in Marienborn kam nach der Kontrolle durch die Volkspolizisten (Vopos) eine zweite Kontrolle durch Beamte des Staatssicherheitsdienstes (Stasi) in brauner Uniform. Einem Studenten, der unter mir im Liegewagen lag, Christoph Steinbach, wurde der Pass abgenommen. Er sollte aussteigen und mitkommen. Daraufhin sagte ich zu dem Beamten, dass ich mit aussteigen würde, weil ich für den Studenten, der zu meiner Reisegruppe gehörte, verantwortlich sei. Ich bestand darauf, dies zu tun. So wurde auch mein Pass einbehalten, und wir wurden beide im Grenzbahnhof Marienborn in eine Gefängniszelle eingesperrt.

Wir verabredeten, dass wir bei Verhören alles wahrheitsgemäß berichten wollten, was wir in Leipzig gemacht hatten, außer dem Einschmuggeln der Medikamente. Nach einiger Zeit ging die Tür unserer Zelle auf, Christoph Steinbach wurde nach draußen gezerrt, und vor meiner Nase wurde die Tür wieder geschlossen. Ich war sehr beunruhigt und besorgt, was wohl mit dem Studenten geschehen würde. Am nächsten Morgen, kurz bevor der nächste Interzonenzug kam, der tagsüber von Leipzig nach Westdeutschland fuhr, wurde ich aus der Zelle entlassen und durfte auf dem Bahnsteig warten. Der Student kam auf mich zu gerannt, sichtlich erleichtert, und rief: »Ich bin frei«. Er erzählte, dass er einen Bericht schreiben musste über alles, was er beziehungsweise unsere Gruppe in Leipzig gemacht hatten. Dieser Bericht wurde noch in der Nacht durch zahlreiche Telefonate der Stasi überprüft. Da alles zu stimmen schien, sagten die Stasi-Beamten gewissermaßen entschuldigend: »Wir müssen ja auch sehen, wie wir an V-Leute im Westen kommen«. Sobald der Zug die Grenze überschritten hatte, auf dem Bahnhof Helmstedt riefen wir von einer Telefonzelle aus in Villigst an, um zu sagen, dass alles gut abgelaufen sei und wir auf dem Weg nach Hause seien. Am Bahnhof in Schwerte erwartete uns eine Delegation von Teilnehmern der Studienwochen, Mitarbeiter des Studienwerks und meine Frau, um uns mit einem gewaltigen Blumenstrauß zu begrüßen und uns nach Haus Villigst zu begleiten.

Nachdem Tödt im Herbst 1961 die Leitung des Studienwerks aufgegeben hatte, um sich an der Universität Heidelberg ganz seiner theologisch-wissenschaftlichen Arbeit zu widmen, fanden die Studienwochen 1962 zum ersten Mal unter meiner Leitung statt. Es gab seitdem generell eine neue Form der Leitung des Studienwerks, die ich nach dreijähriger Mitarbeit in der Leitung des Studienwerks und in gutem Einvernehmen mit Keusen gemeinsam überlegt und vereinbart hatte. Keusen wollte und sollte weiterhin die organisatorische und wirtschaftliche Leitung innehaben und maßgeblich die individuelle Beratung der Studenten in Fragen ihres Studiums und ihrer persönlichen Entwicklung ausführen. Drei junge promovierte Altvilligster sollten gemeinsam die wissenschaftliche Leitung übernehmen, die bis dahin in den Händen von Dr. Kramp beziehungsweise Dr. Tödt gelegen hatte. Wir nannten uns selbst und hießen auch offiziell »Studienleiter«. Der Mathematiker Harald Scherf bekam die Aufgabe der Betreuung des Werksemesters; der Theologe Theodor Strohm sollte für die

Freizeiten, Tagungen und Seminare zuständig sein; ich wurde mit der Vorbereitung und Leitung der Studienwochen betraut.

Zugleich hatte ich darum gebeten, meine Arbeit im Rahmen einer Halbstelle auszuführen, da die Deutsche Forschungsgemeinschaft mir ein Forschungsstipendium, verteilt auf vier halbe Jahre, zuerkannt hatte. Meine Forschungen bezogen sich auf eine kritische Auseinandersetzung aus philosophischer und theologischer Sicht mit Ernst Blochs Das Prinzip Hoffnung, das nach teilweiser Veröffentlichung in der DDR 1959 im Suhrkamp Verlag in Frankfurt/M. vollständig in einer westdeutschen Ausgabe erschienen war. Wittram fand es bei einem Besuch unserer Villigster Gruppe in Göttingen nicht angemessen, dass ich mich in meiner Forschungsarbeit mit einem marxistischen Philosophen befassen wollte. Als Ernst Bloch jedoch einmal in Göttingen einen Vortrag gehalten hat, korrigierte er sich. Nach seinen Worten machte Bloch viel mehr den Eindruck eines jüdischen Propheten als eines marxistischen Philosophen.

Die Form der Leitung des Studienwerks, die ich mit Hellmut Keusen besprochen und vereinbart hatte, ist jedoch gescheitert. Unsere Vereinbarung wurde von Keusen nicht eingehalten. Er zog die Gesamtleitung des Studienwerks an sich und behandelte die Studienleiter als seine Assistenten. So nannte er uns auch bei internen Besprechungen mit anderen Mitarbeitern. Als ich ihn zur Rede stellte, gab er zu, anders zu handeln, als er mit mir und den beiden anderen Studienleitern besprochen hatte. Er sagte jedoch, nicht anders zu können, denn diese Art der Zusammenarbeit mit gleichberechtigten Partnern liege ihm nicht. Er sei von Natur aus ein »Einspanner«. Nach einem Jahr kündigte bereits Harald Scherf. Nach den Studienwochen 1962, über die sogleich Näheres zu berichten ist, teilte ich dem Vorstand des Evangelischen Studienwerks mit, dass ich unter den gegebenen Umständen nicht bereit sei, weiter mitzuarbeiten. Zum 31. März 1963 wollte ich definitiv die Leitung des Studienwerks verlassen. Das hatte enorme Rückwirkungen in der Studentenschaft, die regelrecht polarisiert wurde. Viele bezeugten ihre Solidarität mit mir und meiner Auffassung. Andere verteidigten den Standpunkt Keusens. Theo Strohm blieb nach meinem Ausscheiden nur noch kurze Zeit Mitglied der Leitung.

Durch diese Ereignisse war dann auch Keusen gezwungen, aus der Leitung des Studienwerks auszuschneiden, das er maßgeblich mit gegründet und zusammen mit Kramp und Tödt jeweils »konsularisch« geleitet hat, wie es hieß. Dass sich die beiden anderen »Konsuln« neben Keusen relativ schnell wieder zurückgezogen haben, hatte indessen, wie mir scheint, seinen tieferen Grund in Keusens Unfähigkeit, mit anderen gleichberechtigt zusammen zu arbeiten, was in unserem Fall mit drei Studienleitern als Partnern dann offensichtlich wurde. Meinen Konflikt mit Keusen auf der Ebene gemeinsamer Arbeit mit den einschneidenden Folgen für unseren weiteren Lebensweg habe ich bedauert, auch wenn er sachlich unvermeidbar war. Deshalb war ich erleichtert, dass wir uns nach einigen Jahren, als wir uns in Albertsdorf auf der Insel Fehmarn wieder trafen, wo wir beide ein Ferienhaus hatten, miteinander versöhnt haben.

Beide hatten wir auf anderen Gebieten durchaus erfolgreich und zur eigenen Zufriedenheit weiter arbeiten können. Keusen hatte in Bochum das Ökumenische Studienwerk gegründet und geleitet, das besonders mit der Sowjetunion und den Ostblockländern wichtige Kontakte unterhielt. Meine weiteren Tätigkeiten nach dem Weggang aus Villigst stehen im Fortgang dieses Textes zur Diskussion.

In den Jahren meiner Mitarbeit in der Leitung des Studienwerks sind unsere drei Kinder geboren. Am 24.09.1958 Christoph im Krankenhaus in Iserlohn, am 25.05.1960

Friederike im Krankenhaus in Schwerte und am 21.05.1963, als ich schon nicht mehr beim Studienwerk angestellt war, Caroline ebenfalls im Krankenhaus in Schwerte. Bei dem Ältesten war die Geburt nicht ganz einfach. Es dauerte zwei Tage nach dem Eintreten der Geburtswehen bei Ellen, bis der Junge zur Welt kam. Als ich diese Nachricht am Nachmittag des zweiten Tages per Telefon erhielt, ging ich aus meinem Arbeitszimmer auf den Hof von Haus Villigst. Ein Student, der sich dort aufhielt, sah an meinem Gesicht, dass das freudige Ereignis eingetreten war. Er lief spontan zu der Stelle, wo die Glocke hing, die abends zur Abendandacht geläutet wurde, und brachte mit minutenlangem Läuten meine Erleichterung und Freude zum Ausdruck

Friederikes Geburt verlief problemlos und schnell. Die Vorgeschichte der Geburt von Caroline war indessen sehr dramatisch. Es stellte sich heraus, dass sich außen an Ellens Gebärmutter stilgedrehte Myome gebildet hatten, die abstarben und ihren Körper vergifteten. Deswegen musste sie in fortgeschrittenem Stadium der Schwangerschaft an der Gebärmutter operiert werden, um die Myome zu entfernen. Als eine Folge davon hatte Ellen wochenlang »wilde Wehen«, die äußerst schmerzhaft waren. Als die Geburt schließlich künstlich eingeleitet wurde, habe ich die beiden anderen Kinder für einige Tage zu Christian und Gertrude Stolze nach Kirchhellen gebracht, wo Christian damals Pfarrer war. Dass Ellens Bruder Georg in dieser Zeit im Haushalt geholfen hat, habe ich oben schon erwähnt. Wir wohnten seit dem Weggang von Tödt's aus Villigst nicht mehr in der kleinen selbst gemieteten Wohnung. Wir konnten eines der Häuser beziehen, die für Mitarbeiter in den Werken der Westfälischen Kirche in Haus Villigst gebaut worden waren und in dem vor uns Tödt und seine Frau gewohnt hatten.

Das Thema, das ich für die Studienwochen 1962 vorgeschlagen habe, hatte mit meiner gleichzeitig stattfindenden Forschungsarbeit über Bloch zu tun. Mein Themenvorschlag hieß: »Produktive Ansätze im marxistischen Denken«. Im Zentrum standen die Philosophien von Ernst Bloch und Georg Lukács. Aber auch »Voraussetzungen des Stalinismus in den Auffassungen von Karl Marx und in der Geschichte des Marxismus« wurden untersucht und kritisch diskutiert. Die Thematik wurde aus historischer, philosophischer und theologischer Perspektive behandelt. In gewisser Weise ging es weiterhin um eine Auseinandersetzung mit der Frage »Christianity and Communism«, mit der ich zuerst 1948 als Schüler bei meinem Besuch in England konfrontiert worden war. Es kam mir jetzt darauf an, durch genaue und kritische Lektüre dem Werk von Bloch und Lukács, aber auch von Marx und Lenin gerecht zu werden. Dabei war ein besonderes Augenmerk auf die Religionskritik dieser Autoren gerichtet. Die Studenten haben ebenso begeistert wie gründlich mitgearbeitet. Auch die Erfahrungen während der Reisen in diesen Studienwochen, die wieder in die DDR und in andere osteuropäische Länder führten, haben im Blick auf den so genannten »real existierenden Sozialismus« sowohl die kritische Sicht als auch die eigene Urteilsfähigkeit gestärkt.

Dieses Mal übernahm ich die Leitung der Gruppe, die nach Prag reiste. Wir hatten Kontakte mit dem bedeutenden Phänomenologen Jan Patočka, dem Hegelforscher Ivan Dubsy und dem Sozialphilosophen Karel Mácha. Mit dem letzteren habe ich mich angefreundet. Im Sommer 1964 trafen wir uns mit unseren Familien in seinem Ferienhaus im Böhmerwald. Unsere Freundschaft hat bis heute gehalten, obwohl sich unsere Denkwege gewissermaßen überkreuzt haben. Er hat sich beim Prager Frühling 1968 engagiert und danach Tschechien verlassen. In München fand er eine neue Heimat. Er wurde dort zu einem frommen katholischen Christen. Während ich in Prag christliche Auffassungen gegenüber seiner marxistischen Kritik verteidigt hatte, hat er später diesen Part übernommen, und ich argumentierte eher von materialistischen Voraussetzungen aus. An der Universität in München hielt er gut besuchte Vorlesungen und Seminare. Interessanterweise war er besonders durch Nietzsche fasziniert. Ich habe in den 1980er Jahren in München auf seine Einladung

Vorträge über die Nietzsche-Interpretation der französischen Differenzphilosophen gehalten. Und 2002 wurde sein 70. Geburtstag im Münchener Nietzsche-Kreis gefeiert.

## 6. Beginn der wissenschaftlichen Arbeit

Von primär religionsphilosophisch-hermeneutischem zu primär sozialphilosophisch-dialektischem Denken

Zwei Wochen nach der Geburt unserer jüngsten Tochter im Mai 1963 zogen wir von Villigst um nach Lützenkirchen bei Opladen. Die Adresse war: In der Wüste 19. Es war ein umgebauter ehemaliger Bauernhof mit recht viel Land drum herum. Zur Taufe von Caroline kamen neben meiner Mutter, meinem Bruder mit seiner Frau und meiner Schwester mit ihrem Mann die Paten: Gerhard Wessler, der als Vikar im letzten Jahr meiner Villigster Tätigkeit das Werksemester betreut hatte, mit seiner Frau und Gertrude Stolze, die Frau meines treuen Freundes Christian, der selbst natürlich auch erschien. Die ländliche ruhige Lage unserer neuen Behausung gefiel Ellen und mir, und sie war für die Kinder angenehm.

Da ich meine Halbstelle im Evangelischen Studienwerk im März 1963 bereits aufgegeben hatte, bat ich die Deutsche Forschungsgemeinschaft die verbleibenden zwei Jahre mit halbem Stipendium umzuwandeln in ein Jahr mit vollem Forschungsstipendium. Dies würde dann im März 1964 ablaufen. Ein Antrag auf Verlängerung um zwei Monate bis zum 1. Mai 1964 wurde bewilligt. Bis zu diesem Zeitpunkt musste ich meine Arbeit über Blochs Prinzip Hoffnung abschließen und zusehen, dass ich danach eine Möglichkeit beruflicher Weiterarbeit haben würde.

Gutachter und Begleiter meiner Forschungsarbeit war im Auftrag der Deutschen Forschungsgemeinschaft Professor Ludwig Landgrebe von der Universität Köln. Es war mein Plan, die Arbeit nach Fertigstellung beim Philosophischen Seminar der Universität Köln als Habilitationsschrift einzureichen. Um mit Landgrebe etwas engere Verbindung aufzunehmen, besuchte ich von Lützenkirchen aus seine Oberseminare und das mit Professor Volkmann-Schluck gemeinsam veranstaltete Husserl-Kolloquium. Die Wahl des Ortes Lützenkirchen als neuen Familienwohnsitz war durch die Nähe zur Universität Köln bedingt, wo ich für meine wissenschaftliche und berufliche Zukunft gewisse Chancen sah.

Landgrebe war auch Vorsitzender der Marxismus-Kommission der Evangelischen Studiengemeinschaft. In diesem Rahmen lud er Ernst Bloch zu einer Sitzung der Kommission ein. Bei dieser Gelegenheit sollte ich über den Stand meiner Arbeit berichten und Bloch sollte dazu Stellung nehmen. Ernst Bloch war nach der Gründung der DDR an die Universität Leipzig berufen worden. Als 1961 die Mauer in Berlin gebaut wurde, befand er sich gerade auf einer Vortragsreise in der Bundesrepublik Deutschland. Unter diesen Umständen entschloss er sich, nicht in die DDR zurückzukehren, sondern in der BRD zu bleiben. Obwohl er als Marxist in der BRD nicht uneingeschränkt gern gesehen war, erhielt er im wesentlichen durch die Fürsprache von Walter Jens eine Honorarprofessur an der Universität Tübingen.

Bei der Tagung der Marxismus-Kommission, die sich von christlichen Grundlagen aus mit dem Marxismus beschäftigte, lauschte Bloch angestrengt meinen Ausführungen zu seinem Werk. In einem kleinen Notizbuch machte er sich ständig Aufzeichnungen. Ich hatte im Prinzip Hoffnung eine Tiefenstruktur freigelegt, nach der bestimmten ›Bewusstseinsklassen‹ bestimmte darin antizipierte Zonen im Horizont der Zukunft

entsprechen sollten. Dem Alltagsbewusstsein mit den ›Kleinen Tagträumen‹ ordnete ich die ›Wunschbilder im Spiegel‹ zu, wie sie in den Auslagen in Schaufenstern, in Märchen, Reise und Film sowie in der Schaubühne mit Brechtschem ›Verfremdungseffekt‹ und der Aufforderung zu kritischem Verhalten anzutreffen sind. Der Zeithorizont ist die Gegenwart mit ihrer ›Front‹ zur Zukunft. Dem ›Noch-Nicht-Bewussten‹ sollten die etwas weiter in die Zukunft ausgreifenden ›Grundrisse einer besseren Welt‹ entsprechen, zu denen vor allem auch die ›Sozialutopien‹ gehörten, die in der marxistischen Erwartung einer ›klassenlosen Gesellschaft‹ konkrete oder doch zumindest konkretisierbare Formen annehmen. Dem ›Dunkel des gelebten Augenblicks‹, der tiefsten Bewusstseinschicht, wurden schließlich in einem innerweltlichen Endzustand der Geschichte die ›Wunschbilder des erfüllten Augenblicks‹ zugeordnet. Dazu gehören neben Moral, Dichtung und Musik, den Hoffnungsbildern gegen den Tod und den Vorstellungen einer nicht länger der Ausbeutung durch den Menschen preisgegebenen Natur vor allem die religiösen Utopien.

Die jüdisch-christliche Religion erhält bei Bloch eine Sonderstellung, da in ihr durch den ›wachsenden Menscheinsatz ins religiöse Geheimnis‹ von Moses über die Propheten bis zu Jesus, in dem Gott selbst Mensch geworden ist, die Vermenschlichung der Religion im Sinn Feuerbachs gewissermaßen schon vorweg genommen wird. Feuerbachs Umsetzung der Theologie in Anthropologie wird dann durch Marx, der den Menschen nicht als isoliertes Individuum begreift, sondern als das ›Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse‹, auf konkrete soziale Gegebenheiten bezogen. Die Menschwerdung Gottes lässt sich von daher, auch im Sinn der Lehre Jesu, folgendermaßen verstehen: Gott wird sein Reich, und da dies ein Reich der Liebe ist, wird es in ihm keine Herrscher und keine Beherrschten mehr geben.

Nach meinem Vortrag gab Landgrebe zuerst Ernst Bloch das Wort. Er meinte, er komme sich vor wie ein anatomisches Präparat, das man zerschnitten hat, um es – auf bestimmte Behälter verteilt – in Alkohol zu bewahren. Wenn er nun etwas sagen sollte, werde das zerschnittene Präparat gewissermaßen wieder zum Leben erweckt. Deshalb solle man sich nicht wundern, wenn es schreit. Dann nahm er, sein Notizbuch dicht vor seine kurzsichtigen Augen haltend, alle interpretatorischen Eingriffe Stück für Stück wieder zurück und stellte sein Buch in der vorliegenden Einteilung wieder her. So sei es gemeint und so sei es zu lesen.

Als ich einige Zeit später Ernst Bloch zur Klärung bestimmter Fragen, die ich im Blick auf mein Verständnis des ›Prinzips Hoffnung‹ noch hatte, in seiner Wohnung in Tübingen besuchte, kam es auch nicht zu einem wirklichen Gespräch. Anstelle einer Antwort auf meine Fragen, zitierte Bloch aus dem Kopf die entsprechenden Passagen aus seinem Buch fast wörtlich und dabei blieb es.

Auf der Tagung der Marxismus-Kommission wurde indessen lange und mit großem Engagement diskutiert. Es wird nicht verwundern, dass es je länger desto mehr vor allem um Blochs Deutung der jüdisch-christlichen Religion ging. Als spät in der Nacht die Diskussionen zu Ende gingen, sagte Fritz Lieb, der Schweizer Theologe und Marxismus-Kenner: »Ich denke, wir können Ernst Bloch seinen Atheismus ruhig lassen; der ist theologisch völlig in Ordnung«. Tatsächlich hat sich später eine Reihe von Theologen positiv mit Bloch auseinander gesetzt. Dazu gehören Bücher der evangelischen Theologen Moltmann und Sautter und des katholischen Theologen Metz. Bloch hat die darin gestellten Fragen aufgenommen in seinem Buch Atheismus im Christentum. Zur Religion des Exodus und des Reichs (Frankfurt/M. 1968), dem er als Motto vorangestellt hat: »Nur ein Atheist kann ein guter Christ sein, nur ein Christ kann ein guter Atheist sein«. Für mich ist auf diese Weise klar geworden, dass die christliche Religion nicht per se als Theismus zu verstehen ist.

Als ich mit dem Text meiner Bloch-Arbeit fast fertig war, fragte ich Landgrebe, ob ich sie in Köln als Habilitationsschrift einreichen könne. Er sagte das von sich aus ohne Vorbehalte zu, meinte aber zugleich, dass es dazu auch im vorhinein der Zustimmung seines Kollegen Volkmann-Schluck bedürfe. Mein Besuch in der Sprechstunde dieses Kollegen verlief ebenso lakonisch wie frustrierend. Als ich erläuterte, dass ich mich in meiner Arbeit mit einem marxistischen Philosophen auseinandersetze, hob er seinen Kopf, den er zuhörend gesenkt hatte, und sagte, ohne eine Zeile des Textes meiner Studie über Bloch zu kennen: »Nicht in Köln!«

Damit war meine relativ kurze Gastrolle an der Kölner Universität beendet. Durch die Vermittlung meines Doktorvaters Gadamer erhielt ich anschließend an mein Forschungsstipendium eine Stelle als wissenschaftlicher Mitarbeiter am Hegel-Archiv in Bonn. Mit der Bloch-Studie beteiligte ich mich unterdessen an einem Preisausschreiben der Klopstock-Stiftung zu dem Thema: »Möglichkeiten und Grenzen einer zukünftigen Entwicklung des Menschen und der Menschheit in christlicher Sicht«. Ich erhielt den ausgelobten wissenschaftlichen Preis der Klopstock-Stiftung von 5000 DM, und konnte im Sommer 1965 unmittelbar nach der Preisverleihung in Hamburg mit meiner Familie zum ersten Mal einen etwas anspruchsvolleren Urlaub in Scharbeutz an der Ostsee verbringen. Der Vorsitzende der Klopstock-Stiftung, der Marburger Religionswissenschaftler Ernst Benz, schrieb ein Vorwort zur Buchausgabe der Bloch-Studie, die 1966 im Bouvier Verlag in Bonn erschien. Der Titel war: Die Zukunftsbedeutung der Hoffnung. Auseinandersetzung mit Ernst Blochs »Prinzip Hoffnung« aus philosophischer und theologischer Sicht, 2. Auflage 1974. So wurde meiner Arbeit, die in Köln freilich nicht aus sachlichen Gründen abgelehnt worden war, doch eine wichtige Anerkennung zuteil.

Die Mitarbeit im Hegel-Archiv, die ich am 1. Mai 1964 antrat, war äußerst lehrreich und für mich befriedigend. Ein Team von fünf jungen Philosophen sollte im Auftrag der Deutschen Forschungsgemeinschaft eine historisch-kritische Ausgabe der »Gesammelten Werke« Hegels erarbeiten. Der Leiter des Hegel-Archivs, Professor Friedhelm Nicolin, legte Wert darauf, dass die vier wissenschaftlichen Mitarbeiter, das waren außer mir Otto Pöggeler, Hartmut Buchner und Gisela Schüler, die Editionsarbeit in den Räumen des Archivs während festgelegter Bürostunden, täglich von 9 bis 17 Uhr, erledigen sollten. Deshalb schaffte ich mir mein erstes eigenes Auto an, einen kleinen Daf, um täglich von Lützenkirchen nach Bonn und wieder zurück fahren zu können. Wenn ich abends zu Hause wieder ankam, waren mir häufig meine beiden größeren Kinder, Christoph und Friederike, auf einem Feldweg schon entgegen gekommen und erwarteten mich. Ellen hatte ihre hervorragenden Kochkünste ins Spiel gebracht und jeden Tag etwas sehr Leckeres vorbereitet.

Im Rahmen der Hegel-Ausgabe wurde mir zunächst die Aufgabe gestellt, eine neue Chronologie von Hegels Jenaer Schriften (1801-1807) zu erstellen. Gisela Schüler hatte bereits, weitgehend mit Hilfe einer Analyse der Handschrift Hegels, die Jugendschriften (1785-1800) chronologisch neu geordnet. Für die Weiterführung der Handschriftanalyse musste ich das Vorkommen bestimmter Buchstabenformen, im Vordergrund stand das so genannte Balken-s, in sämtlichen Manuskripten Hegels aus der Jenaer Zeit statistisch erfassen. Scherzhaft nannten mich die Kollegen »Buchhalter des Weltgeistes«. Natürlich galt es auch alle anderen verwertbaren Daten und Gegebenheiten zu berücksichtigen.

Das Ergebnis meiner zweijährigen Arbeit an der neuen Chronologie war überraschend. Es zeigte sich, dass ein umfangreiches Reinschriftmanuskript Hegels zur »Logik und Metaphysik« und zum größten Teil der »Naturphilosophie«, das frühere Herausgeber

auf das Jahr 1801 am Anfang der Jenaer Zeit Hegels datiert hatten, in Wahrheit in der Mitte dieser Periode im Jahr 1804/05 entstanden war. Damit löste sich auch ein schwieriges Problem der Entwicklungsgeschichte des Hegelschen Denkens. Bisher hatte man angenommen, dass Hegel nach einer relativ klaren Konzeption seines ›Systems der Philosophie‹ am Anfang der Jenaer Zeit hinter diesen Entwicklungsstand zurückgefallen sei und sehr viel weniger deutliche Systementwürfe, besonders was die Naturphilosophie angeht, niedergeschrieben und in seinen Vorlesungen an der Universität Jena vorgetragen habe. Deshalb sprach man von einer »dunklen Periode« seines Denkens. Geht man von der Entstehungszeit des fraglichen Manuskripts in der Mitte der Jenaer Zeit aus, ergibt sich, bei gleichzeitiger Berücksichtigung der übrigen Texte Hegels in ihrer korrekten zeitlichen Anordnung, dass die Entwicklung von Hegels Denken in Jena, wie das auch sonst bei ihm stets der Fall war, in nachvollziehbaren deutlichen Schritten vor sich ging.

Die Einteilung der Jenaer Bände der »Gesammelten Werke« (Band 4 bis 9) geschah auf der Grundlage der von mir erstellten Chronologie. Seit 1967 arbeitete ich dann, zusammen mit Klaus Düsing, einem neu hinzugekommenen Kollegen im Hegel-Archiv, an der Herausgabe des Bandes 6: Jenaer Systementwürfe I. Das System der speculativen Philosophie aus dem Jahr 1803/04. Ab 1. Mai 1967 wechselte ich wieder auf eine Halbstelle, um die Hälfte meiner Arbeitskraft der Ausarbeitung meiner Habilitationsschrift zu widmen, wofür ich drei Jahre lang ein (halbes) Habilitandenstipendium von der Deutschen Forschungsgemeinschaft erhielt. Diese Arbeit wurde eine Art Gegenstück zur »Zukunftsbedeutung der Hoffnung«. Der Titel war: Das Problem der Abgeschlossenheit des Denkens. Dabei liegt der Ton auf dem Wort ›Problem‹, denn die allumfassende Vollständigkeit, die zugleich auch Abgeschlossenheit bedeuten würde, die Hegel anstrebte, hat er selbst nicht erreicht. Und gerade in den Texten der frühen Jenaer Zeit lässt sich noch eine weitergehende Offenheit seines Systemdenkens beobachten als in den späteren Jahren. Der Untertitel meiner Habilitationsschrift, die 1970 als Beiheft 8 zu den »Hegel-Studien« erschien (2. Auflage 1982), lautet: Hegels ›System der Philosophie‹ in den Jahren 1800 bis 1804.

Im Jahr 1965 kam Martin Heidegger zu Besuch ins Hegel-Archiv. Die philologische Arbeit als solche interessierte ihn wenig. Sofern sich daraus neue Interpretationsgesichtspunkte ergaben, ging er darauf gern und ausführlich ein. Obwohl Bloch in seinem Prinzip Hoffnung Heidegger aus marxistisch-ideologischer Sicht als ›kleinbürgerlich‹ und als Denker der Angst darstellt, sah ich doch eine Verwandtschaft zwischen dem Sich-vorweg-sein als dem primären Zeitbezug des Daseins in Sein und Zeit und der Zukunftsbedeutung der Hoffnung im Blochschen Sinn. Als ich Heidegger bei einem gemeinsamen Spaziergang durch den Hofgarten hinter der Bonner Universität darauf ansprach, sagte er, dass er Bloch nicht gelesen habe. Eine solche Verwandtschaft wies er von der Hand, auch ohne Bloch gelesen zu haben. Von beiden Seiten war eine sachliche Stellungnahme offenbar nicht möglich. Obwohl ich Heidegger nach wie vor bewundere und hoch verehere, erinnerte mich seine Haltung in peinlicher Weise an mein ›Gespräch‹ mit Volkmann-Schluck wegen einer möglichen Habilitation in Köln mit meiner Arbeit über Bloch.

Otto Pöggeler hatte einige Jahre vorher für sein Buch Der Denkweg Martin Heideggers (Pfullingen 1963) längere Zeit mit Heidegger zusammen gearbeitet. Abends nach dem Besuch Heideggers im Hegel-Archiv trafen wir uns im Haus Pöggeler, wo der Bonner Philosophen Perpeet einen Vortrag hielt über das Verhältnis von Philosophie und Kunst. Im Anschluss daran gab es ein spannendes Gespräch mit Heidegger über die Bedeutung der Kunst für das Verstehen der eigenen Zeit.

Neben der editorischen Tätigkeit veröffentlichten die Mitarbeiter des Hegel-Archivs

auch Beiträge zu den »Hegel-Studien«, einem Jahrbuch, das von F. Nicolini und O. Pöggeler herausgegeben wurde und das ein Begleitorgan zur Arbeit an der historisch-kritischen Ausgabe sein sollte. Band 3 der »Hegel-Studien«, der 1965 erschien, enthielt von mir drei Sammelrezensionen, die ein treffender Ausdruck meines Interesses an Hegels Philosophie waren. In dem Beitrag »Zur theologischen Hegelinterpretation« besprach ich zwei Bücher, die sich mit den so genannten »Theologischen Jugendschriften« Hegels auseinandersetzen. Im Anschluss an beide Bücher stellte ich mir die Frage: Waren die Motive des jungen Hegel primär religiös oder primär politisch und auf die wirtschaftlichen Verhältnisse bezogen? Ich kam zu dem Ergebnis, dass sich beides kaum trennen lässt. Wenig später veröffentlichte ich in der »Philosophischen Rundschau« eine Sammelrezension (1968), in der ich fünf Bücher »Zu Hegels Religionsphilosophie« besprach. Die Spannung, ob die Aufhebung der Religion in Philosophie am Ende des Hegelschen Systems deren Überwindung bedeutet oder ob und in welchem Sinn Hegel dem religiösen Glauben eine bleibende Bedeutung neben der Philosophie gegeben hat, blieb auch in diesem Rahmen unaufgelöst.

In der Sammelrezension »Über Hegels Begriff der Arbeit« im Band 3 der »Hegel-Studien« habe ich drei Texte diskutiert, die sich teils zustimmend teils kritisch mit einer von dialektisch-materialistischen Voraussetzungen ausgehenden Hegelinterpretation beschäftigen. Hegels eigene Auffassungen zum Arbeitsbegriff, besonders in den frühen Jenaer Systementwürfen, und deren Zuspitzung beziehungsweise Konkretisierung durch die materialistische Dialektik bildeten einen deutlichen Schwerpunkt meines eigenen Denkens in dieser Zeit.

Drittens habe ich in diesem Band einige Bücher von Ernst Bloch angezeigt, in denen er auf Hegel eingeht. Es handelte sich um die »Erweiterte Ausgabe« seines ganz der Hegelschen Philosophie gewidmeten Buches Subjekt-Objekt. Erläuterungen zu Hegel (Frankfurt/M. 1962) und um die beiden Bände Tübinger Einleitung in die Philosophie (Frankfurt/M. 1963/64), in denen sich vielfältige Bezugnahmen auf Hegel finden. Hegels dialektische Vermittlung von Subjekt und Objekt wurde von Bloch äußerst positiv aufgenommen. Er kritisiert hingegen das Fehlen der Offenheit für Neues im Horizont der Zukunft. Das war für meine eigene Denkarbeit sehr wichtig. Ferner wandte sich Bloch – ganz im Sinn von Marx und auch in direkter Übernahme der Marxschen Terminologie – gegen die »idealistische Hülle« und die »Mystifikation des Realen«, insgesamt gegen das »Auf-dem-Kopf-Stehen« der Hegelschen Dialektik.

Gadamer hatte 1962 die »Internationale Hegel-Vereinigung« ins Leben gerufen. Sie war eine Gegenründung zur »Internationalen Hegel-Gesellschaft«, die von Wilhelm Raimund Beyer schon 1958 gegründet worden war und die unter anderem Raum bot für marxistische Hegelinterpretationen. Sie bildete auf diese Weise auch ein Forum für Diskussionen zwischen mehr oder weniger doktrinären osteuropäischen und offener denkenden westlichen Marxisten sowie auch Marxismus-Kritikern. Im Rahmen der Gadammerschen »Vereinigung«, die strikt akademisch mit Hegel umgehen wollte, haben ich und andere Mitarbeiter des Hegel-Archivs auf den »Hegel-Tagen« 1965 in Urbino unsere Forschungsergebnisse zum Jenaer Hegel vorgetragen. Ernst Bloch, der auf dieser Tagung ebenfalls anwesend war, zeigte großes Interesse an meinem Vortrag »Zur Entwicklungsgeschichte des Hegelschen Denkens in Jena«, in dem ich die in dieser Zeit besonders starken Gegenkräfte zur »Abgeschlossenheit« seines Systems hervorhob.

Da ich als Gadamer-Schüler und akademisch arbeitender Hegel-Forscher zugleich auch an der marxistischen Hegel-Auslegung interessiert war, wurde ich Mitglied sowohl in der »Internationalen Hegel-Vereinigung« als auch in der »Internationalen Hegel-Gesellschaft«. Mein Interesse verlagerte sich im Lauf der Zeit auf die

materialistischen Theorien der Dialektik, insbesondere von Marx, Lenin, Korsch, Lukács und Bloch. Demgemäß war meine Mitarbeit in der ›Hegel-Gesellschaft‹ intensiver und fand ein größeres Echo. Das führte einige Zeit später dazu, dass ich für die Periode von 1982 bis 1992 zusammen mit Wolfgang Lefèvre und zunächst auch Rudolf Meyer, der 1986 verstarb, in den Vorstand dieser Gesellschaft gewählt wurde.

Die Wahl des Vorstandes der Hegel-Gesellschaft, die 1982 auf einem Kongress in Athen erfolgte, hatte eine bemerkenswerte Vorgeschichte, mit deren Schilderung ich hier um mehr als ein Jahrzehnt in der Zeit vorausseile. Ich arbeitete 1982 schon seit sechs Jahren an der Erasmus Universität Rotterdam, war indessen noch immer mit beiden Hegel-Organisationen verbunden und vor allem in der Hegel-Gesellschaft engagiert. Der Gründer und bisherige Vorsitzende der Gesellschaft, Beyer, wollte sein Amt aus Altersgründen abgeben. Diese Gelegenheit wollten Ostberliner Marxisten benutzen, um die Leitung der Hegel-Gesellschaft an sich zu ziehen, um sie in ihrem Sinn umgestalten zu können. Manfred Buhr als der Leiter des Philosophischen Instituts der Akademie der Wissenschaften der DDR hatte diesen ›Putsch‹ von langer Hand vorbereitet. Um dies zu vermeiden, wollten Wolfgang Lefèvre aus Westberlin, Rudolf Meyer aus Zürich und ich aus Rotterdam uns für einen international zusammengesetzten Dreiervorstand zur Verfügung stellen.

Mit Wolfgang Lefèvre verband mich sehr bald eine enge Freundschaft. Seine Berichte über die Studentenbewegung von 1968 in Berlin, die er zusammen mit Bernd Rabehl und Rudi Dutschke maßgeblich geleitet hat, waren für mich sehr aufschlussreich. Die Berliner Studenten und ihre Führer wurden von einer Woge der öffentlichen Resonanz auf ihre Aktionen, vor allem die Presseberichte, offenbar regelrecht mitgerissen. Sie waren Auslöser und auch Träger einer geschichtlichen Dynamik, die sie nur zum Teil bewusst gesteuert haben.

Nachdem der erwähnte Dreiervorstand der Internationalen Hegel-Gesellschaft gewählt worden waren, fiel mir die Aufgabe zu, den nächsten Kongress in Rotterdam vorzubereiten und zu leiten. Ob sich die DDR-Marxisten und auch einige Vertreter des Philosophischen Instituts der Akademie der Wissenschaften in Moskau weiterhin an der Arbeit der Gesellschaft beteiligen würden, sollte sich daran entscheiden, ob es auch Peter Ruben erlaubt sein würde, zum Kongress zu kommen. Ruben hatte eine unorthodoxe Interpretation der materialistischen Dialektik und der politischen Ökonomie ausgearbeitet. Daraufhin wurde er in dem Institut für Philosophie der Akademie der Wissenschaften der DDR in die Abteilung für Texteditionen versetzt, wo er keine eigenen philosophischen Forschungen mehr betreiben konnte. Es entsprach dem Geist der Internationalen Hegel-Gesellschaft, dass jeder, der auf wissenschaftlich verantwortliche Weise mit der Philosophie Hegels beschäftigt war, an den Kongressen teilnehmen durfte. Da die Leitung des Ostberliner Instituts dies Peter Ruben nicht zugestand, den ich persönlich eingeladen hatte, haben sich die betreffenden Kollegen quasi selbst aus der Hegel-Gesellschaft ausgeschlossen. Sie haben dann eine eigene, dem osteuropäischen offiziellen Marxismus verpflichtete ›Societas Hegeliana‹ gegründet und auf ihre Weise an der Interpretation der Philosophie Hegels weiter gearbeitet.

In den 1960er Jahren kam es durch die Beschäftigung mit dem Blochschen Denken und seinen Voraussetzungen in der marxistischen Philosophie sowie durch eine Hegellektüre, die neben den theologischen vor allem auch die sozialphilosophischen Aspekte in den Vordergrund stellte, zu einer Verschiebung in meiner eigenen Denkarbeit von primär theologischen und hermeneutischen Motiven zu primär sozialphilosophisch-dialektischen Fragestellungen. Auch die Gadamerische Hermeneutik, die ja eine allgemein philosophische Ausrichtung hat mit gegebenenfalls theologischen, juristischen oder anderen Anwendungsfällen erschien mir noch zu sehr geistesgeschichtlich orientiert. Der berühmte Satz aus Wahrheit

und Methode: »Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache«, griff nach meiner Überzeugung zu kurz. Es ist zwar wahr, was Gadamer in einer Diskussion mit Habermas erwidert hat, dass die gesellschaftlichen Machtverhältnisse sich auch in der Sprache ausdrücken und im Sprachgebrauch wirksam sind.<sup>43</sup> Aber damit ist doch nicht alles über diese Verhältnisse gesagt. Sozialphilosophische Forschung kann gesellschaftliche Verhältnisse unmittelbarer und vollständiger analysieren. Hermeneutik ist für Gadamer sicher und zu allererst dialogisch, hat aber ihren Fokus nicht – wie die Dialektik – in den widersprüchlichen Strukturen des Denkens und der Wirklichkeit.

Von Lützenkirchen aus bin ich ein Jahr lang, nach der ebenfalls einjährigen Gastrolle an der Kölner Universität (1963/64), täglich nach Bonn ins Hegel-Archiv gefahren. Mein Bruder Helmut hatte nach seiner Promotion und ergänzenden Studien in Berlin eine Stelle beim Deutschen Studentenwerk in Bonn angetreten. Wie oben bereits angedeutet, leitete er eine Arbeitsstelle, die den Bau von Studentenwohnheimen und auch von Wohnungen für Wissenschaftler koordinierte. Er vermittelte unserer Familie ein neu gebautes Reihenhaus in Bad Godesberg, das in der Nähe von Bonn lag und bekanntermaßen später ein Stadtteil Bonns geworden ist. Dort sind wir im Sommer 1965 eingezogen. Helmut wohnte mit seiner Familie ebenfalls in Bad Godesberg. Unsere Mutter und auch Elfriede mit ihrem Mann und den Kindern kamen häufig zu einer der beiden in Godesberg wohnenden Familien zu Besuch, so dass diese Stadt für eine gewisse Zeit zu einem Familientreffpunkt geworden ist.

Aus Anlass einer Hegel-Tagung in Bonn traf ich einmal wieder mit Dieter Henrich zusammen. Nach einer Professur an der Freien Universität Berlin war er als Ordinarius an die Heidelberger Universität zurückgekehrt. Er bot mir damals an, bei ihm eine Assistentenstelle anzunehmen und gleichzeitig, wie er es selbst früher getan hatte, Leiter des Collegium Academicum zu werden. Da ich mich im Hegel-Archiv durchaus wohl fühlte, schlug ich ihm vor, dieses Angebot meinem Bruder Helmut zu machen, der gern wieder eine wissenschaftliche Tätigkeit aufnehmen wollte. Damit war Henrich einverstanden. Aus ganz anderen Gründen ist es nicht dazu gekommen.

Der 12. September 1967 wurde für die Familien Kimmerle und Kimmerle-Berger ein schwarzer Tag. Mein Bruder Helmut war bei unserer Schwester Elfriede und ihrem Mann, Rolf Berger, in Düsseldorf zu Besuch. Abends fuhren sie zusammen mit einem Bekannten, der auch am Steuer saß, in dessen Auto zu einem Freund in Krefeld. Auf dem Rückweg stießen sie in einer Kurve mit einem entgegenkommenden Wagen zusammen und prallten gegen einen Baum. Der Fahrer des Autos sowie mein Bruder und meine Schwester waren sofort tot. Mein Schwager Rolf wurde schwer verletzt in die Düsseldorfer Universitätsklinik eingeliefert.

In der Nacht, als dies passiert war, wurde ich von der Düsseldorfer Polizei angerufen und über den grausigen Sachverhalt informiert. Ich rief sofort meine Schwägerin Regina an, um ihr den Tod ihres Mannes mitzuteilen. Sie nahm die Nachricht mit bewunderungswürdiger Fassung auf. In Solingen telefonierte ich mit Onkel Ewald, den ich bat, am nächsten Morgen meiner Mutter zu sagen, dass zwei ihrer Kinder gestorben waren. Das hat Onkel Ewald getan; aber meine Mutter war nicht in der Lage, die Nachricht mit allen ihren Konsequenzen aufzunehmen. Natürlich war sie zutiefst getroffen. Aber auch in dieser Lage fand sie Trost bei dem Gedanken, dass auch dies Gottes Wille sei.

Am nächsten Vormittag machte ich mich frühzeitig auf den Weg nach Düsseldorf. In der Pathologie der Universitätsklinik identifizierte ich meine Geschwister. Rolf, der unter einem Sauerstoffzelt lag und kaum reden konnte, teilte ich mit, dass ich

mich um seine Kinder kümmern werde. Er ermutigte mich, obwohl er selbst in einer sehr viel schwierigeren Lage war als ich, mit den Worten: »Heinz, wir müssen jetzt sehr stark sein!«

Danach holte ich die drei Kinder von Elfriede und Rolf in deren Wohnung ab und nahm sie mit nach Bad Godesberg. Stefan war fünf, Christian vier Jahre alt, und der Jüngste, Peter, war noch ein Baby. So hatten wir bis zur Genesung von Rolf Ende Dezember sechs Kinder in unserem Haus. Ich versuchte auch, mich um die drei Kinder von Regina und Helmut verstärkt zu kümmern. Sie waren etwa in demselben Alter wie die Kinder von Elfriede und Rolf. Wie Peter seine Mutter nie gekannt hat, so war es Gunter als dem jüngsten der drei Söhne von Regina und Helmut nicht vergönnt, seinen Vater je kennen zu lernen. Sonntagmorgens ging ich öfter mit sieben Kindern (die Babys waren nicht dabei) am Rheinufer spazieren, während Ellen das Mittagessen zubereitete. Meine Kinder waren acht, sieben und vier Jahre alt. Manchmal traf ich auf der Promenade am Rheinufer Freunde aus der ehemaligen Gruppe von Villigster Studenten in Heidelberg, die inzwischen auch in Godesberg wohnten.

Dieter Henrich, bei dem mein Bruder in absehbarer Zeit die erwähnte Assistentenstelle in Heidelberg antreten sollte, war ebenfalls von Helmut's plötzlichem Tod sehr betroffen. Er schrieb mir, mit Hinblick auf meine Arbeiten über Bloch, dass es nun auch um anderes und um mehr ginge, als um Hoffnung. Tatsächlich hat er meine Schwägerin Regina, die ihren Mann verloren hatte, mit einem namhaften Geldbetrag unterstützt.

Die Todesproblematik drang tief in mein Denken ein. Zum Totensonntag 1967 veröffentlichte ich in der Wochenzeitung DIE ZEIT eine »Meditation über den Tod«, in der ich mich zum ersten Mal einem agnostizistischen Standpunkt annäherte. Ich wusste nicht, wo meine Geschwister nach ihrem plötzlichem Tod waren. Ich wusste wohl, dass sie nicht ins Nichts verschwunden waren. Aber dass sie bei Gott sein würden, war für mich auch kein überzeugender Gedanke. Das Nicht-wissen bestimmte in einer paradoxen Weise meine Haltung, als eine Passivität, die es aktiv auszuhalten galt. Später habe ich an diese »Meditation« angeknüpft und – wieder aus gegebenem Anlass – mein Nachdenken über das Problem des Todes und die damit verbundenen religiösen Fragen fortgesetzt. Darüber wird weiter unter berichtet.

Gegen Ende der 1960er Jahre kam das Hegel-Archiv in eine schwierige Lage. Die Deutsche Forschungsgemeinschaft kann satzungsgemäß höchstens zehn Jahre lang als einzige Trägerin eines Forschungsprojekts fungieren. Dann muss eine Universität oder sonstige wissenschaftliche Einrichtung die Trägerschaft übernehmen und die Forschungsgemeinschaft kann lediglich weiterhin Zuschüsse zur Förderung des betreffenden Projekts bewilligen. Die zehn Jahre liefen 1968 für die Arbeit an der historisch-kritischen Ausgabe der Werke Hegels im Hegel-Archiv ab. Die Bonner Universität hatte das Hegel-Archiv bis dahin nicht aufnehmen wollen. Es ging um eine recht unsinnige Animosität. Maßgebliche Vertreter des Philosophischen Seminars verstanden sich selbst als strenge Kant-Anhänger und meinten deswegen Hegel ablehnen zu müssen. Als es zur Debatte stand, dass das Hegel-Archiv als ein von der Deutschen Forschungsgemeinschaft gefördertes Forschungsinstitut bei einer Universität angeschlossen werden sollte, meldeten sich drei Interessenten: die Universitäten von Bonn, Münster und Bochum. Nach allem was geschehen war, kam Bonn für uns nicht in Frage. Da die relativ neue Ruhr-Universität Bochum räumlich und personell am meisten bieten konnte, entschied sich die Mitarbeiter des Hegel-Archivs für diese Universität.

Die Bonner Arbeitsstelle in der Ersten Fährgasse 11 bestand aus zwei dafür

angemieteten Wohnungen. Der Mietvertrag für eine von beiden, in der sich auch der Panzerschrank mit Hegel-Manuskripten und anderen wertvollen Materialien befand, lief Mitte 1968 als erster ab. Der Panzerschrank wurde vorübergehend in mein Haus in Bad Godesberg gebracht, wo ich eine Nebenstelle des Hegel-Archivs eröffnete. Klaus Düsing kam nun täglich von Köln aus, wo er wohnte, zu uns nach Bad Godesberg, um mit mir an der Edition des Bandes 6 der »Gesammelten Werke« zu arbeiten. Es war eine Zeit intensiver und erfolgreicher Arbeit, in der auch ein freundschaftliches Verhältnis zwischen Klaus Düsing und mir und in gewisser Weise mit meiner ganzen Familie entstand. Zum Sommersemester 1969 war es dann so weit, dass das Hegel-Archiv nach Bochum übersiedeln konnte.

## 7. Habilitation und Lehrtätigkeit an der Universität Bochum

### Späte Aufarbeitung des Studentenaufstandes von 1968

Seit Mai 1967 hatte ich, wie gesagt, im Hegel-Archiv nur noch eine halbe Stelle inne, um in der anderen Hälfte meiner Zeit an meiner Habilitationsschrift zu arbeiten, wofür mir die Deutsche Forschungsgemeinschaft ein Stipendium bewilligt hatte. Deshalb fuhr ich nach der Übersiedlung des Hegel-Archivs zwei bis drei Tage in der Woche von Bad Godesberg aus nach Bochum. An den anderen Tagen arbeitete ich zu Hause an der Habilitationsschrift. Für die Fahrten nach Bochum traf ich mich meistens mit Düsing in Köln und wir fuhren zusammen weiter. Im Hegel-Archiv an der Overbergstraße, fünf Minuten zu Fuß von den Hauptgebäuden der Ruhr-Universität entfernt, hatten wir im Hegel-Archiv ein gemeinsames Arbeitszimmer. Der von uns erarbeitete Band 6 der »Gesammelten Werke« Hegels erschien 1975.

Friedhelm Nicolin, der die Bonner Arbeitstelle geleitet und daneben eine Professur an der Pädagogischen Hochschule in Neuß hatte, war nicht mit nach Bochum gegangen. Gisela Schüler und Hartmut Buchner hatten das Hegel-Archiv bereits vorher verlassen. Zwei jüngere Mitarbeiter, Rolf-Peter Horstmann und Johann Heinrich Trede waren aus Heidelberg hinzugekommen. Helmut Schneider war aus München zu uns gekommen. Düsing und ich mit der Halbstelle, sowie die ehemaligen Heidelberger, Horstmann und Trede, wurden in Bochum wissenschaftliche Mitarbeiter, während Schneider als akademischer Rat primär für Verwaltungsarbeiten angestellt wurde. Otto Pöggeler war an der Ruhr-Universität zum Professor ernannt worden und wurde in dieser Eigenschaft Direktor des Hegel-Archivs. So wurde er für mich und die anderen soeben erwähnten Mitglieder des Hegel-Archivs von einem Kollegen in Bonn zum Vorgesetzten in Bochum. Die Situation an der Bochumer Ruhr-Universität erlaubte es, dass Annemarie Gethmann-Siefert als wissenschaftliche Assistentin Pöggelers, sowie Friedrich Hogemann, Wolfgang Bonsiepen und für kurze Zeit auch Reinhard Heede als wissenschaftliche Mitarbeiter im Hegel-Archiv eine Stelle erhielten. Später kamen auch Manfred Baum und Kurt Rainer Meist noch hinzu.

Die Gespräche über den Anschluss des Hegel-Archivs an die Bochumer Universität hatten wir, die Mitarbeiter des Hegel-Archivs in Bonn, mit dem damaligen Dekan der Abteilung für Philosophie, Pädagogik und Psychologie, Professor Kluxen, geführt. Als Kluxen von meinen Habilitationsplänen hörte, die ich in Heidelberg bei Gadamer verwirklichen wollte, lud er mich ein und drängte mich geradezu, mich in Bochum zu habilitieren. Gadamer, den ich deswegen befragte, hat sofort zugestimmt. Denn er fand, dass es immer vorteilhafter ist, zu einer Habilitation eingeladen zu werden, als von außen kommend um die Möglichkeit dazu bitten zu müssen. Es kann wie eine Ironie der Geschichte erscheinen, dass Kluxen kurz nach den Verhandlungen über das Kommen des Hegel-Archivs von Bonn nach Bochum selbst einen Ruf an die Universität

in Bonn erhielt, den er auch annahm.

Was meine Habilitation betrifft, hat mein langjähriger Kollege Otto Pöggeler, der nun mein Vorgesetzter war, diese an der Ruhr-Universität vertreten. Meine Forschungen zu »Hegels ›System der Philosophie‹ in den Jahren 1800 bis 1804«, die von den einigermaßen umwälzenden Ergebnissen der von mir erstellten Chronologie von Hegels Jenaer Schriften ausgingen, hatte Pöggeler ganz aus der Nähe und mit großem Interesse verfolgt. Er war also bestens in der Lage, diese Arbeit in der Fakultät zu vertreten. Am 17. Dezember 1969, einen Tag nach meinem 39. Geburtstag, erteilte mir der Dekan der Abteilung für Philosophie, Pädagogik und Psychologie nach dem obligatorischen Habilitationskolloquium mit allen Fakultätsmitgliedern die *venia legendi*.

Meine Antrittsvorlesung im Februar 1970 sollte nicht wieder über Hegel gehen. Ich hatte inzwischen auch über Religion, Religionsphilosophie und das Verhältnis von Vernunft und christlichem Glauben ständig und intensiv weiter nachgedacht. Deswegen wählte ich als Thema »Die Aufgabe einer philosophischen Theologie im Horizont der konkreten geschichtlichen Existenz«. Der Zufall wollte es, dass am Tag meiner Antrittsvorlesung die gesamte Strecke von Bad Godesberg bis Bochum, einschließlich des Hügels auf dem die Ruhr-Universität liegt, von einer mehrere Zentimeter dicken Eisschicht bedeckt war. Ellen und ich hatten unsere Kinder nach Solingen zu meiner Mutter gebracht und waren dann weiter gefahren nach Bochum. Wir kamen mit leichter Verspätung an. Die Zuhörer der Antrittsvorlesung warteten bereits. Der Pädagoge Professor Ewert war zu dieser Zeit Dekan der Abteilung. In seinen einführenden Worten sprach er von einer »Vorlesung auf einem gläsernen Berg«.

Meine Halbstelle im Hegel-Archiv behielt ich bei. Um mir vom Sommersemester 1970 an meine Arbeit in Forschung und Lehre als Privatdozent der Philosophie zu ermöglichen, wurde ich erneut von der Deutschen Forschungsgemeinschaft unterstützt. Diese Einrichtung hat meinem wissenschaftlichen Werdegang in wesentlicher Hinsicht möglich gemacht. Dafür gebührt ihr mein großer Dank. Ich erhielt ergänzend zu meinem halben Gehalt im Hegel-Archiv eine ›Sachbeihilfe im Rahmen eines Forschungsfreijahres‹. So konnte ich mich voll meiner Arbeit im Hegel-Archiv und auch meiner Tätigkeit in Forschung und Lehre im Institut für Philosophie widmen. Im Mai 1971 erhielt ich dann im Institut für Philosophie eine vom Wissenschaftsministerium des Landes Nordrhein-Westfalen besoldete Dozentenstelle. Im Juni des folgenden Jahres wurde mir für die Dauer meiner Zugehörigkeit zur Universität Bochum der Titel ›Außerplanmäßiger Professor‹ verliehen. Die gemeinsame Arbeit mit Klaus Düsing an Band 6 der Hegel-Ausgabe habe ich auch ohne Anstellung im Hegel-Archiv neben meiner Tätigkeit als Dozent bis zur Fertigstellung dieses Bandes im Jahr 1975 weitergeführt.

Mit einer gewissen Zeitverzögerung waren die Proteste und Aktionen der Studenten in Amsterdam, Berkeley, Paris, Frankfurt/M. und Berlin in den Jahren 1967/68 am Anfang der 1970er Jahre in Bochum angekommen. Es gab viele Demonstrationen, Sit-ins und Streiks der Studenten. In erster Linie ging es um eine Demokratisierung der Universität. Der Kampf richtete sich vor allem darauf, dass die Gremien der Universität paritätisch besetzt werden sollten. Das wissenschaftliche Personal und die Studenten sollten gleich stark vertreten sein, und auch das nichtwissenschaftliche Personal sollte in angemessener Form an den Entscheidungen beteiligt werden. Über den Rahmen der Universität hinaus solidarisierten sich die Studenten aber auch mit Aktionen und Demonstrationen der Arbeiter. Durch die Schließung vieler Bergwerke befanden sich die Arbeiter des Ruhrgebiets in dieser Zeit in einer besonders schwierigen Lage. So hatte die Studentenbewegung auch in Bochum eine allgemein gesellschaftskritische Dimension.

Auf Grund eines merkwürdigen Missverständnisses erhielt ein Soziologe aus Münster, Professor Christian Sigrüst, ein Berufsverbot. Bei einer Demonstration war ein Arbeiter namens Günter Routier von der Polizei festgenommen worden und sollte in einem Kleinlastwagen abtransportiert werden. Einige Studenten riefen: »Passt auf, ihr Bullen, geht nicht so grob mit ihm um, der Mann hat die Bluterkrankheit«. Die Polizei antwortete nur: »Märchenstunde ist morgen!« Routier starb auf dem Transport zur Polizeistation. Bei einer großen Demonstration am folgenden Tag, trug Sigrüst ein Transparent mit der Aufschrift »Rache für Günter Routier«. Die Polizei und auch die Staatsanwaltschaft deuteten dies als eine Aufforderung zum Polizistenmord. Günter Routier war durch die Art und Weise, wie die Polizei mit ihm umging, gestorben. Rache für ihn bedeutete dann nach der offiziellen Lesart, dass Polizisten dafür auch sterben sollten.

Zusammen mit dem Dichter Erich Fried, der in London lebte, und dem Berliner Theologen Helmut Gollwitzer war ich als Bochumer Philosoph Erstunterzeichner einer Petition, die der evangelische Studentenpfarrer von Bochum aufgesetzt und nach einer umfangreichen Unterschriftensammlung an die zuständigen Stellen weiter geleitet hatte. Das Ziel war, das Berufsverbot für den Soziologen aus Münster rückgängig zu machen, da es auf Grund einer unrichtigen Interpretation des Spruchbandes zustande gekommen war. Dieses Ziel wurde schließlich auch erreicht.

An der Universität in Bochum hatten sich 17 verschiedene marxistische studentische Gruppen gebildet. Zugleich hatten viele Studenten das Bedürfnis, die Hintergründe der hochschulpolitischen und allgemein politischen Aktionen besser zu verstehen. Ich bot Lehrveranstaltungen über marxistische Philosophie und insbesondere über materialistische Dialektik an, die viel Interesse fanden. Die Hegel-Kritik von Marx war zum Verständnis seiner Dialektik-Konzeption sehr wichtig. Aber wir lasen auch Das Kapital von Marx sehr genau, analysierten den darin zu findenden Gebrauch der dialektischen Methode und zogen für ein besseres Verständnis die Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie mit heran. Die am meisten besuchte Veranstaltung war ein Seminar über »Lenins Begriff der Gewalt«, bei dem die revolutionäre Theorie und Politik Lenins sowie seine Dialektik-Konzeption genau und konkret, aber auch kritisch studiert und diskutiert wurden. Ich teilte das Seminar, zu dem sich 200 Studenten angemeldet hatten, in zehn Gruppen auf, die jeweils von studentischen Hilfskräften geleitet wurden, mit denen ich wiederum engen Kontakt hielt. Die Ergebnisse der Arbeit in den Gruppen wurden im Plenum besprochen.

Die Quintessenz dieses Seminars habe ich auf einer Sitzung des Arbeitskreises der »Evangelischen Studiengemeinschaft« in Heidelberg vorgetragen, der sich mit Friedensforschung befasste. Dieses Forschungsthema war damals sehr aktuell. Das Anliegen war, die Möglichkeiten für friedliche oder soweit wie möglich gewaltlose Lösung von Konflikten zu durchdenken. Es mag erstaunlich sein, dass in diesem Arbeitskreis, der von der evangelischen Kirche eingerichtet worden war und der von dem Theologen Heinz-Eduard Tödt, den ich aus Villigst gut kannte, sowie von Wolfgang Huber, dem heutigen Bischof und Vorsitzenden des Rates der Evangelischen Kirchen in Deutschland, geleitet wurde, die Bereitschaft bestand, Lenins Begriff der Gewalt nicht nur kritisch zu beurteilen, sondern auch positiv zu diskutieren. Der Vortrag ist im Rahmen der »Studien zur Geschichte der sozialistischen Arbeiterbewegung« veröffentlicht, die von der »Evangelischen Studiengemeinschaft« herausgegeben wurden.<sup>44</sup> Er dokumentiert auf eindrückliche Weise, dass die Zusammenarbeit von marxistischem Denken und christlicher Theologie möglich und auch fruchtbar sein kann.

Revolutionäre Gewalt ist per definitionem Gegengewalt. Es ist die Gewalt, durch die sich Unterdrückte aus ihrer Situation befreien. Wann, wo und in welchem Maß sie zu rechtfertigen ist, muss jeweils konkret bestimmt werden. Gegen eine durchorganisierte Unterdrückungsmaschine muss auch die Gegengewalt organisiert werden. Und sie bedarf der Leitung durch bestimmte »Kader«. Dazu finden sich bei Lenin genaue Analysen und praktische Anweisungen. Aber es darf auch nicht übersehen werden, dass für das Phänomen des Umschlags von der Gegengewalt zur eigenen Gewaltausübung, die dann selber aus der Situation nicht zu begründende unterdrückende Züge annimmt, in der Praxis der Leninschen Politik nach 1917 ebenfalls reichliches Anschauungsmaterial zu finden ist. Dieses Phänomen lässt sich auch bei vielen, glücklicherweise nicht bei allen Leitern afrikanischer Völker im Kampf um die Unabhängigkeit von den Kolonialmächten und nach dem Erringen der politischen Unabhängigkeit beobachten. »Uhuru«, das ist Unabhängigkeit von den Kolonialmächten und neu gewonnene Freiheit, bekommt dann oft einen bitteren Beigeschmack. Darauf komme ich weiter unten noch zurück.

Neben den großen Vorlesungen und Seminaren gab es in meiner Bochumer Lehrtätigkeit auch kleinere Veranstaltungen mit höherem Schwierigkeitsgrad. Dazu gehören Seminare über den Aufsatz »Glauben und Wissen« von Hegel, der das in der hier vorliegenden Darstellung im Zentrum stehende Thema direkt aufgreift, sowie über Geschichte und Klassenbewusstsein von Georg Lukács, das helfen sollte, die aktuelle Möglichkeit revolutionären Handelns zu verstehen, oder auch über Naturrecht und menschliche Würde von Ernst Bloch, in dem dieser unter anderem seinen Übergang von der DDR in die BRD zu begründen sucht. Das Seminar über »Glauben und Wissen« war der Ausgangspunkt für die Doktorarbeit von Klaus Schmidt über Hegels Religionsphilosophie und dasjenige über Geschichte und Klassenbewusstsein führte zu einer intensiven und bis heute andauernden Beschäftigung von Rüdiger Dannemann mit dem Denken von Lukács, aus der auch eine Doktorarbeit über Das Prinzip Verdinglichung hervorgegangen ist, die Dannemann 1988 bei mir in Rotterdam verteidigt hat.

Die Zusammenarbeit mit fortgeschrittenen Studenten und Doktoranden führte zur Bildung der »Bochumer Dialektik-Arbeitsgemeinschaft«. Wir, die Mitglieder dieser Arbeitsgemeinschaft, konnten schließlich einen Band zusammenstellen mit zehn Modellen der materialistischen Dialektik, von Marx über Engels und Lenin, Mao tse tung, Lukács und Korsch, Bloch, Gramsci und Kosík bis zu Althusser. Der Band erschien 1978 bei Martinus Nijhoff in Den Haag, als ich bereits an die Erasmus Universität Rotterdam berufen worden war. Da der Nijhoff-Verlag das Buch unsäglich teuer verkaufte – es kostete 107 DM – machte einer meiner ehemaligen Bochumer Studenten, Thilo Stoffregen, dessen Vater eine Druckerei besaß, einen Raubdruck für 18 DM, der sehr viel von deutschen und niederländischen Studenten erworben und benutzt worden ist. Dieser Raubdruck war der Beginn eines eigenen kleinen Verlages, den Stoffregen begann und den er »Germinal Verlag« nannte. In diesem Verlag ist im Lauf der Jahre unter anderem eine von mir herausgegebene »Schriftenreihe zu Fragen der materialistischen Dialektik« und das »Hegel-Jahrbuch« mit den Vorträgen der Kongresse der Internationalen Hegel-Gesellschaft erschienen, und zwar die Jahrgänge von 1984 bis 1992. Kurz danach starb Stoffregen plötzlich an Magenkrebs, und der Germinal Verlag konnte nicht mehr dauerhaft weiter geführt werden.

In meinen Bochumer Vorlesungen, bei denen es immer auch einen Diskussionsteil mit den Studenten gab, bemerkte ich nach einiger Zeit Personen, die jeweils Notizen machten, wenn Studenten etwas sagten. Es stellte sich heraus, dass dies im Auftrag der Verfassungsschutzbehörde des Landes Nordrhein-Westfalen geschah. Obwohl mein Telefon auch abgehört wurde, ist nie Kritik an meiner wissenschaftlichen Arbeit geäußert worden, auch nicht sofern sie sich mit marxistischer Philosophie befasste. Den Studenten, die Philosophie-Lehrer werden wollten, wurde jedoch vorgehalten,

dass sie bei mir zu viele Veranstaltungen über marxistische Philosophie besucht hätten. Das konnte in Verbindung mit anderen Dingen, etwa der Mitgliedschaft in einer der 17 marxistischen Gruppen, dazu führen, dass diese Studenten Schwierigkeiten bei der Anstellung als Lehrer oder sogar Berufsverbot bekamen. Als einer der ›Spitzel‹ des Verfassungsschutzes zu mir in die Sprechstunde kam, um mich zu fragen, was ein bestimmter Student in der Diskussion im Rahmen der Vorlesung gemeint hat, als er Fragen zur revolutionären Gewalt stellte, war das Maß bei mir voll, und ich untersagte dieser Person die weitere Teilnahme an meinen Lehrveranstaltungen.

Als mich 1976, nach mehr als fünf Jahren Lehrtätigkeit in Bochum, die Frage erreichte, ob ich Interesse hätte, an der Erasmus Universität Rotterdam dialektische Philosophie zu unterrichten, habe ich diese Möglichkeit sofort ergriffen. Auf Grund der Schwierigkeiten, die meine Studenten wegen ihrer Teilnahme an meinen Lehrveranstaltungen in Bochum bekamen, hatte ich bereits erwogen, die Bundesrepublik Deutschland zu verlassen und mich an der Universität in Bern für den frei gewordenen Lehrstuhl von Michael Theunissen beworben. Während das Verfahren für die Wiederbesetzung dieses Lehstuhls noch lief, hatte mich die telefonische Anfrage aus Rotterdam erreicht.

Die Entscheidung für Rotterdam fiel mir um so leichter, als mir in der Berufungsverhandlung nahe gelegt wurde, im Rahmen des Unterrichts über dialektische Philosophie den Schwerpunkt auf marxistische Dialektik zu legen. »Daran sind unsere Studenten sehr interessiert«, sagte der Vorsitzende der Berufungskommission und Dekan der Fakultät in Rotterdam, Baron van Haersolte, zur Begründung. Mein berufliches Überwechseln aus der Bundesrepublik Deutschland in die Niederlande kam mir nach den beschriebenen Bochumer Erfahrungen ein wenig wie eine Emigration vor, jedenfalls wie eine große Erleichterung. Tatsächlich lebe ich seitdem zwischen den Niederlanden und Deutschland, wo ich viele wissenschaftliche Kontakte weiter unterhalte.

Die Berufungsverhandlungen hatten auch eine anekdotische Seite, die ich dem Leser nicht vorenthalten will. Nach einer Gesprächsrunde am Vormittag gingen wir, die Mitglieder der Berufungskommission, meine Frau, die mich begleitete, und ich in die Kantine, um einen Lunch zu nehmen. Ohne viel nachzudenken, nahm ich einen der leckeren ›Maatjes-Heringe‹. Als Professor De Valk, ein Mitglied der Kommission, dies sah, sagte er scherzend: »Herr Kimmerle hat sich für die Stelle in den Niederlanden qualifiziert; er liebt unsere Heringe.« Mit einem Blick auf Ellens Teller, die eine Bratwurst ohne Pelle genommen hatte, meinte er dann: »Frau Kimmerle wäre eher für die Theologische Fakultät geeignet. Denn Gott allein weiß, was da drin ist.« Wie der Dekan bemerkt hatte und wie ich später auch selbst feststellen konnte, habe ich de facto meine Stelle in Rotterdam zum Teil dem Wunsch der Studenten nach einem Dialektiker zu verdanken – meine Vorliebe für Maatjes-Heringe kam noch hinzu.

Die Bochumer Veranstaltungen zur marxistischen Philosophie und zu Hegel waren nicht die einzigen. Die Problematik einer philosophischen Theologie, die ich in der Antrittsvorlesung angeschnitten hatte, wurde in Vorlesungen und Seminaren zur Religionsphilosophie ebenfalls weitergeführt. Der Ansatz von Weischedel, der innerhalb philosophiegeschichtlicher Überlegungen bleibt, schien mir von meinen Marx-Studien her nicht mehr als angemessen. In einer systematisch angelegten Vorlesung bemühte ich mich, die religiöse Frage im konkreten Theorie-Praxis-Zusammenhang zu erörtern. Ich versuchte, Bonhoeffers Ansatz einer ›weltlichen Interpretation‹ der biblischen und theologischen Begriffe zu Ende zu denken. Dabei sollte nicht im Sinn der ›existentialen Interpretation‹ wie bei Bultmann die Rede von Gott in eine Rede von der menschlichen Existenz übersetzt werden. Gott sollte

ein Gegenüber bleiben, das sich aber nicht in einer außerweltlichen Sphäre befindet, sondern in dem Anderen der naturhaften, geschichtlichen und gesellschaftlichen Bedingungen des menschlichen Lebens begegnet, zunächst und zumeist als der Andere, der gerade als der Fremde ein Nächster ist. Es war mir damals nicht bewusst, wie sehr ich mich damit in der Nähe von Levinas befand.

Die Grundgedanken dieser Vorlesung sind in einem Buch veröffentlicht: Die Gottesfrage im konkreten Theorie-Praxis-Zusammenhang, das 1975 in Bonn erschien. Darin befindet sich auch eine Reihe von kürzeren Texten, die nicht denselben systematischen Anspruch erheben, allen voran ein »Manifest der Weltlichkeit«, das ursprünglich für die ›Frankfurter Hefte‹ (Jahrgang 24, 1969) geschrieben war, sowie einige Gelegenheitsschriften für eine damals laufende Sendereihe des Westdeutschen Rundfunks: »Christliche Gedanken zur Zeit«.

Die hermeneutische Fragestellung hatte für mich seit meinen Lehrjahren bei Gadamer keine spezifisch theologische Zuspitzung mehr. Nunmehr ging es mir darum zu zeigen, wie die Bedeutung der historischen Geisteswissenschaften, zu denen ich die Theologie zählte, für die Gesellschaft zu umreißen sei. Das habe ich in einigen Einzelstudien zu diesem Thema ausgearbeitet, die in einem kleinen Buch zusammengestellt wurden.<sup>45</sup> Dabei bildete der Historische Materialismus den konkreten Rahmen, um das Gewordensein der Gegenwart aus den geschichtlichen Bedingungen aufzeigen zu können. Ein wichtiger Anwendungsfall war die ›historische Friedensforschung‹, an der ich damals im Zusammenhang mit der Evangelischen Studiengemeinschaft in Heidelberg, wie oben bereits erwähnt, intensiv mitarbeitete. Friedenssicherung in der Gegenwart muss von den gelungenen und den misslungenen Bemühungen um den Frieden in der konkreten Geschichte ausgehen und dabei die Voraussetzungen ihres Gelingens oder Misslingens sichtbar machen.

Von den sieben Doktorarbeiten, die ich in Bochum betreut habe beziehungsweise begonnen habe zu betreuen, die dann teilweise in Verbindung mit meinem Weggang aus Bochum auch an anderen deutschen Universitäten oder bei mir an der Erasmus Universität in Rotterdam mit der Promotion abgeschlossen wurden, erwähne ich im Einzelnen noch die von Andreas Arndt, da ich mit ihm über die Jahre hin engen freundschaftlichen Kontakt gehalten habe. Er arbeitete über Lenin – Politik und Philosophie. Zur Entwicklung einer Konzeption materialistischer Dialektik. Er promovierte 1977 in Bielefeld, wohin Jürgen Frese, der in Bochum Zweitreferent sein sollte, übergewechselt war. Arndts Arbeit ist 1982 als Band 3 in der »Schriftenreihe zu Fragen der materialistischen Dialektik« erschienen. Die genauen historisch-konkreten Untersuchungen und die Wechselwirkungen des konkreten Geschehens mit philosophisch-theoretischen Überlegungen, die diese Dissertation kennzeichnen, waren und sind ein methodisches Markenzeichen der Forschungen Arndts, die sich später vor allem auf Schleiermacher und dessen Umfeld idealistischer Theoriebildung bezogen haben. Daneben hat er freilich auch weiterhin seinen Denkansatz in Hinsicht auf die Theorie-Praxis bei Marx und die Geschichte des Arbeitsbegriffs fruchtbar angewendet.

Nachdem ich länger als zwei Jahre zwischen Bad Godesberg und Bochum gependelt hatte, wollte die Universität mir keine Trennungsentschädigung mehr bezahlen. Durch eine juristische Intervention erwirkte mein Schwager Rolf Berger, der Rechtsanwalt war, dass die Trennungsentschädigung noch ein halbes Jahr weiter bezahlt werden sollte. Nach verstärkten Bemühungen fanden wir im Frühjahr 1972 eine Wohnung in Hattingen, etwa 20 km von der Ruhr-Universität entfernt. Es war die Wohnung des früheren Eigentümers einer kleinen stillgelegten Zeche. Es gab noch ein wenig verblichenen Glanz in dieser Wohnung und ihrer Umgebung: zwei Garagen, zwei Badezimmer mit siebenstrahligen Duschen und eine geräumige Eingangshalle, die wir

als Wohnzimmer benutzten. Das eigentliche Holzgetäfelte Wohnzimmer brauchte ich als Studierzimmer. Das Elternschlafzimmer und die Zimmer für die Kinder waren größer, als wir es bis dahin gewohnt waren. Ferner gehörten ein Garten, eine ausgedehnte Wiese und ein kleiner Wald dazu. Meine Studenten, die ab und zu vorbei kamen, sprachen davon, dass sie Kimmerle auf seinen Latifundien besuchten.

Christoph mit 14 Jahren und Friederike mit 13 Jahren wurden in Hattingen gemeinsam konfirmiert. Nach der kirchlichen Einsegnung gab es ein Familienfest, zu dem meine Mutter und etliche Verwandte aus Solingen gekommen waren. Von Ellens Seite waren ihre Schwester Margarete mit ihrem Mann Günter und ihrer Tochter Claudia sowie ihre Kusine Bruni und deren Mann dabei, wobei die beiden letzteren aus dem relativ nahe gelegenen Witten kamen. Einen Bruder von Ellens Vater hatte es nach Witten verschlagen, wo nun auch seine erwachsene Tochter Bruni wohnte. Vom Bahnhof Wuppertal-Vohwinkel aus, der von Solingen mit der Straßenbahn erreichbar war, war meine Mutter, die nun schon 81 Jahre alt war, mit einem Triebwagen, das heißt einem Schienenfahrzeug mit Dieselmotor, nach Hattingen gekommen. Das tat sie öfter, um uns zu besuchen. Natürlich besuchten wir sie auch regelmäßig in ihrem kleinen Haus in der Richard-Wagner-Straße. Sie war zunehmend darauf angewiesen, dass ich ihr bei der Verwaltung der drei Häuser, die sie von ihrem Vater geerbt hatte, ein wenig zur Seite stand.

Christoph hatte schon in Bad Godesberg einige Klassen des Konrad-Adenauer-Gymnasiums besucht und machte in Hattingen weiter im Gymnasium Waldstraße. Friederike war in Godesberg in der Realschule gewesen. In einem Gymnasium in Wuppertal, wo sie ein Jahr lang jeden Tag hinfuhr, konnte sie den Übergang in die Höhere Schule schaffen. Caroline musste zunächst noch ein Jahr in die Grundschule, bevor sie ins Gymnasium Waldstraße überwechseln konnte.

## 8. Wechsel nach Rotterdam und Eingewöhnung in den Niederlanden

Das Abhandenkommen der christlichen Religiosität und die Hinwendung zur Kunst

Die Arbeitsbedingungen an der Zentralen Interfakultät in Rotterdam, in der das Fach Philosophie untergebracht war, erschienen mir geradezu als ideal. Neben dem Hauptfach Philosophie sollten philosophische Probleme in und mit allen anderen Fächern der Universität thematisiert und behandelt werden. Besonders die Fachgruppe »Erkenntnis- und Wissenschaftstheorie« hatte die Aufgabe, Querverbindungen zu anderen Fakultäten herzustellen und zu unterhalten. Mein Lehrstuhl hieß »Methoden der Philosophie«. Dialektische Methode sollte ich selbst in Forschung und Lehre vertreten, für phänomenologische und analytische Methode waren mir Mitarbeiter zugeordnet. In meiner Antrittsvorlesung erklärte ich die Dialektik zur Metamethode, indem ich sie zu den beiden anderen Methoden in ein dialektisches Verhältnis setzte. Das wurde nicht ohne weiteres akzeptiert, war aber eine fruchtbare Reibungsfläche, um die Diskussion über die gegenseitige Zuordnung der Methoden in Gang zu halten.

Die Antrittsvorlesung »Dialectiek als kritiek op de wetenschappen« gab auch in noch anderer Hinsicht Anlass zu Spannungen. Ich hatte einen Vergleich mit der Antrittsvorlesung Hegels 1818 an der Berliner Universität gebraucht, um die Situation 1976 in Rotterdam zu verdeutlichen. Hegel sprach damals davon, dass nun die dialektische Philosophie als die Mitte der Wissenschaften nach Berlin als den Ort der Mitte Europas gekommen sei und damit ihren angemessenen Platz gefunden

habe. Demgegenüber sei die dialektische Philosophie nunmehr eher eine Randerscheinung, so führte ich aus, die aber von dieser Randposition aus kritisch auf alle Wissenschaften bezogen sei. Das passe zu Rotterdam als dem Ort am Rand Europas, von dem aus sich Europa aber öffne für die übrige Welt. In der nächsten Woche schrieb Professor Brandt Corstius, ein Kollege aus der Fakultät für Wirtschaftswissenschaften – der größten und einflussreichsten Fakultät der Erasmus Universität –, in der Universitätszeitung ›Quod Novum‹, ein deutscher Philosoph sei nach Rotterdam gekommen, um Berlin zum Mittelpunkt Europas zu erklären und Rotterdam in eine Randposition abzudrängen. So konnte missverstanden werden, was als ein Ausdruck philosophischer Bescheidenheit und als ein Kompliment an die Stadt Rotterdam gemeint war, die mich als Gast aufgenommen hatte.

Die Studenten, indessen, waren begierig, über Hegel, Marx und die marxistische Dialektik zu lernen. Ich bemühte mich freilich auch, ihnen die ganze Tradition der dialektischen Philosophie gründlich nahe zu bringen. Statt hundert oder mehr Studenten wie in Bochum hatte ich nun zehn oder einige mehr in meinen Veranstaltungen. Das waren pädagogisch und didaktisch wesentlich günstigere Voraussetzungen. Wenn wir am Morgen bestimmte Hegel-Texte im Seminar besprechen wollten, hatten sich die meisten Studenten mehr oder weniger die ganze Nacht abgearbeitet, die schwierige deutsche Diktion Hegels zu verstehen. Dieser Eifer hat seine Früchte getragen. Auf die Dauer kam es zu zahlreichen guten Examen und Promotionsprojekten. Jahrelang machten bei mir mehr Studenten ihr Examen oder promovierten bei mir als bei allen anderen Dozenten der Philosophie-Abteilung zusammen. Das Verhältnis zu den Studenten war nicht nur persönlicher als in Deutschland, es spielte sich auch mehr auf gleicher Ebene ab. Ein studentischer Assistent, der gut Deutsch konnte, Wim Dooge, hatte die Aufgabe, mir bei Sprachproblemen zu helfen.

Am Ende jedes Studienjahres wurde zusammen mit den Studenten evaluiert, und es wurden Pläne für das nächste Jahr gemacht. Nachdem ich zwei Jahre lang eine Einleitung in die dialektische Philosophie gegeben hatte, von Heraklit bis Habermas, fanden die Studenten, dass es überwiegend um Philosophen ging, die schon tot, zum großen Teil schon lange tot waren. Sie äußerten den Wunsch, mehr über noch lebende Dialektiker zu hören. Im nächsten Jahr lud ich als Gastdozenten Rüdiger Bubner aus Heidelberg, László Erdei aus Budapest, Peter Furth aus Berlin, Henk Manschot aus Utrecht und Guilielmo Carchedi aus Amsterdam zu Vorträgen ein.

Während des ersten Jahres meiner Anstellung in Rotterdam bin ich noch jede Woche in den Semestermonaten einen Tag nach Bochum gefahren, um bestimmte Vorhaben abzurufen und um einzelne Studenten weiter zu begleiten, die mit längerfristigen Projekten beschäftigt waren. Das galt besonders natürlich für meine Doktoranden und für die Dialektik-Arbeitsgemeinschaft, die noch verschiedene ›Modelle der materialistischen Dialektik‹ zu bearbeiten hatte. Jeden Donnerstag hatte ich in dieser Zeit an der Bochumer Universität noch zwei Stunden Vorlesung, zwei Stunden Sitzung der Dialektik-Arbeitsgemeinschaft und eine Stunde Sprechzeit für Studenten.

Im weiteren Verlauf der Rotterdamer Lehrtätigkeit verlagerte sich der Schwerpunkt des Interesses auf die Frankfurter Schule: Max Horkheimer, Theodor Wiesengrund Adorno und vor allem Jürgen Habermas. Den Veröffentlichungen des letzteren folgten wir auf dem Fuß, bis 1981 in Frankfurt/M. die Theorie des kommunikativen Handelns erschien. Auch dieses Werk studierten wir im Seminar von der ersten bis zur letzten Seite. Die Bücher von Habermas, die dann folgten, konnten nicht mehr dieselbe Begeisterung auslösen. Das Interesse an Hegel und Marx, Lukács und Bloch blieb indessen ungebrochen. Es wurde durch die Beschäftigung mit Kierkegaard und Sartre ergänzt, die für die ›Dialektik der Existenz‹ standen. Den späten Sartre lasen wir

als jemand, der die Theorie der materialistischen Dialektik in wesentlicher Hinsicht weiter ausgebaut hat.

Neben meiner Rotterdamer Tätigkeit in Lehre und Forschung beteiligte ich mich an einer interuniversitären Arbeitsgruppe zur Kritischen Theorie. Die Treffen fanden ungefähr vierteljährlich statt, meistens an der Universität von Amsterdam (UvA). Die Organisatoren und Vordenker der Gruppe waren Harry Kunneman und Michiel Korthals, die damals beide Dozenten an der UvA waren. Wir lasen und diskutierten mehrere Jahre hindurch vor allem die Veröffentlichungen von Habermas. Zweimal war Habermas auch selbst Gast in Amsterdam. Ein Mitglied der Arbeitsgruppe, Frans van Doorne von der Katholischen Hochschule Tilburg, wie die Universität Tilburg damals noch hieß, war 1982 der erste, der in Rotterdam im Fach Philosophie promoviert hat, mit einer Arbeit über Habermas, die ich begleitet hatte. Über einige Nebenumstände dieser Promotion wird sogleich noch zu berichten sein.

Aus den Diskussionen mit Habermas ging eine Publikation in niederländischer Sprache hervor: F. van Doorne/M. Korthals (Hg), *Filosofie en maatschappijkritiek. In debat met Habermas* (Amsterdam/Meppel 1986) und aus einer internationalen Tagung in einem größeren Kreis im Amsterdamer Goethe-Institut ein Band der ›edition Suhrkamp‹: M. Frank/G. Raulet/W. van Reijen (Hg), *Die Frage nach dem Subjekt* (Frankfurt/M. 1988). In dem letzteren setzte ich mich in meinem Beitrag metakritisch mit Habermas kritischer Derrida-Interpretation auseinander, die er in seinen Vorlesungen *Der philosophische Diskurs der Moderne* (Frankfurt/M. 1985) vorgelegt hatte.

An der Erasmus Universität veranstalteten wir, zusammen mit einigen Kollegen dieser Universität sowie mit Unterstützung des Rotterdamer Goethe-Instituts Ende 1988 eine weitere internationale Tagung zur Kritischen Theorie, und zwar in deutscher und in englischer Sprache. Außer Habermas waren auch mein ehemaliger Bochumer Student Axel Honneth, der noch während seines Studiums nach Frankfurt zu Habermas gegangen war, und Rolf Wiggershaus, der Verfasser des Standardwerkes über *Die Frankfurter Schule* (München/Wien 1986) auf der Tagung anwesend. Mein Beitrag bezog sich auf Adornos spannungsvolles Verhältnis zu Hegel, das er selbst durch die Formel »mit Hegel gegen Hegel denken« umschrieben hat.

Für die Rotterdamer Philosophie-Studenten ergab sich eine Erweiterung des Horizonts und eine noch stärkere internationale Orientierung durch Reisen an die ›Inter-University‹ in Dubrovnik. Dort fanden in landschaftlich, historisch und kulturell äußerst anregender Atmosphäre Seminare (Courses) zu sehr verschiedenen Themen statt. Bedingung für das Zustandekommen eines Seminars war, dass Wissenschaftler und Studenten aus mindestens zwei verschiedenen Ländern daran teilnehmen. Zunächst schloss ich mich mit einer Gruppe von acht Rotterdamer Studenten einem ›Course‹ an, den Rudolf Siebert, ein Philosoph von der Michigan State University in Kalamazoo leitete: »The Future of Religion«. Siebert und andere Referenten machten klar, dass die christliche Religion mit der Religionskritik von Feuerbach, Marx und Nietzsche nicht erledigt war. Es wurde gezeigt, dass die Religionskritik selbst religiös war, und näher untersucht, wie die religiösen Implikationen der marxistischen Religionskritik zu bestimmen waren. Das letztere ist nirgendwo besser zu sehen als bei Ernst Bloch. Siebert bezog sich auch auf Max Horkheimers ›Soziologie der Religion‹ und entwarf von Habermas'schen Voraussetzungen aus eine ›Kritische Theorie der Religion‹.

Für mich passierten ein weiteres und – wie sich herausstellen sollte – ein letztes Mal die Argumente Revue, die das Verhältnis von Marxismus und Christentum betrafen.

Es ging gewiss nicht darum, dass sich beide gegenseitiges ausschließen. Es gab und gibt auch fruchtbare Anregungen in beide Richtungen. Die Argumente zu diesem Thema wiederholten sich jedoch für mich und boten nicht mehr viel Neues. Die christliche Religiosität fesselte mich nicht mehr, oder – besser gesagt – ich brauchte sie nicht mehr. Die Philosophie war genug für mich, sie befriedigte zugleich mein religiöses Bedürfnis. Es geschah vollkommen undramatisch, wie man von einem Zimmer in ein anderes geht. Obwohl es ein wenig ungehörig ist, möchte ich zum Vergleich einige Verse aus einem Gedicht von Erich Kästner zitieren: »Sie kannten sich lange, / und man darf sagen: / sie kannten sich gut. / Da kam ihnen ihre Liebe plötzlich abhanden, / wie anderen Leuten ein Stock oder ein Hut.«

Unsere familiäre Situation änderte sich einschneidend, nachdem wir im Herbst 1976 in die Niederlande übergesiedelt waren. Da unsere Kinder in Den Haag in die Deutsche Schule gehen sollten, suchten wir zunächst eine Wohnung in dieser Stadt. Von Den Haag kann man leicht nach Rotterdam kommen, auch wenn man vom Hauptbahnhof in Rotterdam zum Campus ›Woudestein‹ der Erasmus Universität noch einmal 15 Minuten mit der Straßenbahn fahren muss. Da in Zoetermeer, einer neu aus dem Boden gestampften Satellitenstadt von Den Haag, leichter und billiger Wohnungen zu finden waren, kauften wir dort ein Reihenhaus, das uns wegen seiner Lage im Grünen gut gefiel und das in aller Einfachheit und Zweckmäßigkeit fortan der Dreh- und Angelpunkt des Familienlebens wurde. Im Übrigen hat sich Zoetermeer im Lauf der Jahre zu einer ansprechenden und vielseitigen Kleinstadt entwickelt.

Bei unserer Ankunft wurden wir von der Zoetermeerer Bevölkerung auf eine merkwürdige Weise begrüßt. Als der Möbelwagen vor unserem Haus stand und ausgeladen wurde, stellten sich vier halbwüchsige Jungens vor unserem Küchenfenster auf, erhoben den rechten Arm und riefen »Heil Hitler!« Das war ein Signal, das uns von Anfang an deutlich machte: die Animositäten und Hassgefühle der Menschen in den Niederlanden gegenüber Deutschen, die aus der Kriegs- und Besatzungszeit herrührten, waren noch sehr lebendig. Sie bildeten die Gegenseite zu der Öffnung der Universitäten für deutsche Philosophie, die inzwischen wohl erfolgt war.

Caroline wurde bald 14 Jahre. Als sie im Frühjahr 1977 in der deutschen evangelischen Gemeinde in den Haag konfirmiert wurde, war dies für sie und uns alle keine Herzensangelegenheit mehr. Ferner war wichtig, dass Christoph an der Deutschen Schule in Den Haag eine Fremdsprache mehr haben sollte, als er von Hattingen aus gewohnt war. Latein, das er in Hattingen bereits abgewählt hatte, war in Den Haag wieder Pflichtfach. Er war inzwischen 18 Jahre, das heißt volljährig geworden und entschied sich, nach Hattingen zurückzugehen, um dort das Abitur zu machen. Friederike blieb noch ein Jahr bei uns in Zoetermeer und ging mit Caroline zusammen zur Deutschen Schule, bevor sie ebenfalls zu einer Schule in Hattingen zurückging. Sie zog zu Christoph in eine kleine Wohnung in Bochum-Linden, von wo es nicht weit war zu dem Hattinger Gymnasium, das sie besuchten, zumal sie ein kleines Auto zu ihrer Verfügung hatten. Ellen gefiel es sehr gut in Zoetermeer. Sie überraschte die Professoren-Kollegen häufiger bei Einladungen mit ihrer unübertrefflichen Kochkunst. Auch die Nachbarn, besonders deren kleinere Kinder, waren gern gesehene Gäste. Zugleich fiel es Ellen schwer, die eigenen Kinder, denen sie in jüngeren Jahren unendlich viel bedeutet hat, im fortgeschrittenen Jugendalter loszulassen.

Als wir in die Niederlande umgesiedelt waren, ging meine Mutter in das von Diakonissen geleitete Altenheim ›Bethanien‹ in Solingen-Auf der Höhe. Sie fühlte sich dort sehr wohl. Es war für sie wie eine Vorstufe zum ewigen Leben, an das sie immer fest geglaubt hat. Ich besuchte sie von Zoetermeer aus jeden Monat einmal. Sie hatte den Tod ihrer beiden anderen Kinder, Helmut und Elfriede, nicht

verarbeiten können. Immer wieder fragte sie danach, wie es ihnen geht und warum sie nicht auch zu Besuch kämen. Eines Tages schrieb ich ihr das Datum des schrecklichen Unfalls vom 12.09.1967 hinten in ihre Bibel, die sie täglich zur Hand nahm, um darin zu lesen. Dass mir der christliche Glaube abhanden gekommen war, beunruhigte sie nicht. Ihr Vertrauen in mich war grenzenlos. »Wenn Du denkst, lieber Heinz, dass es so richtig ist, wird es bestimmt gut sein,« sagte sie. Heute denke ich, dass sie damals genau das Richtige gesagt hat.

Nach zwei Jahren wurden die Preise für die Altersgäste plötzlich drastisch erhöht. Das löste bei den Bewohnern von ›Bethanien‹ große Unruhe aus. Meine Mutter hatte nur noch einen Wunsch, wie sie sagte, dass sie in diesem Altersheim bleiben könne, so lange sie lebt. Der Mann meiner verstorbenen Schwester, mein Schwager Rolf Berger, die Frau meines verstorbenen Bruders, meine Schwägerin Regina, und ich beschlossen damals, die drei Häuser meiner Mutter, die ich inzwischen verwaltet hatte, zu verkaufen. Denn die Überschüsse aus den Mieteinnahmen waren nicht mehr ausreichend, um die Kosten für das Altersheim zu bezahlen. Den Verkauf und die Verwaltung des dadurch erzielten Geldbetrages überließen Regina und ich Rolf Berger, der als Rechtsanwalt mit Geldgeschäften die meiste Erfahrung hatte.

Im Spätherbst 1980 starb meine Mutter mit beinahe 89 Jahren an Altersschwäche. Was im Alten Testament von den Patriarchen gesagt wird, galt auch für sie: »Sie starb alt und lebenssatt« Als die Schwestern aus Bethanien mich informierten, dass es meiner Mutter sehr schlecht ging, fuhren Caroline und ich nach Solingen, um bei ihr zu sein. Nachdem wir einige Stunden an ihrem Bett verbracht hatten, ihre Hand haltend und ihre Lippen befeuchtend, tat sie ihren letzten Atemzug.

Seit 1977 lebte unsere Familie zum Teil in Zoetermeer: Ellen, Caroline und ich, zum Teil in Bochum: Christoph und Friederike. Die beiden Bochumer kamen häufig an den Wochenenden nach Zoetermeer. Friederike brachte ihren Freund Lutz öfter mit. Dass die Familie in dieser Situation nicht zu sehr auseinander fiel, verdankten wir der Tatsache, dass wir schon 1971, als wir noch in Bad Godesberg wohnten und ich nach Bochum zur Arbeit pendelte, auf der Insel Fehmarn ein Ferienhaus erworben hatten, in dem wir uns mehrmals im Jahr gemeinsam aufhielten. Von Hartmut Schroeder, einem Theologen und Studienfreund aus der Heidelberger Zeit, hatten wir 1971 eines seiner Häuser in Albertsdorf auf Fehmarn gemietet. Damals stand in diesem Dorf ein alter ehemaliger Bauernhof mit zwei Wohnungen darin zum Verkauf. Der ganzen Familie gefiel es auf der Insel so gut, dass wir beschlossen, das Haus zu kaufen. Zunächst bot ich die zweite Wohnung, beziehungsweise Haushälfte, meiner Schwägerin Regina an, weil ich gern in den Ferien mit den Kindern meines verstorbenen Bruders zusammen sein wollte. Sie fürchtete sich jedoch vor den Kosten, die ihr entstehen würden. Mein Freund Christian Stölze sagte auch, für die Übernahme des halben Hauses nicht genug Geld zu haben. Schließlich fand ich Gerhard Wessler, der während meines letzten Jahres in Villigst als Vikar das Werksemester betreut hatte und inzwischen Studentenpfarrer in Düsseldorf war, bereit, mit seiner Familie die andere Haushälfte zu übernehmen.

Nachdem Christoph in Hattingen sein Abitur gemacht hatte, entschloss sich Friederike, zusammen mit ihrem Freund Lutz eine Zeitlang ganz in Albertsdorf zu wohnen und auf dem Inselgymnasium in Burg weiter zur Schule zu gehen. Sie hatte damals noch zwei Schuljahre vor sich. Die Hauptsache war jedoch, dass wir alle viele Wochen im Jahr zunächst von Bad Godesberg aus, dann von Hattingen aus und schließlich von Zoetermeer oder verschiedenen anderen Orten aus gemeinsam auf Fehmarn verbracht haben. Ellen hat sich mit Caroline, die auf der Deutschen Schule in Den Haag nicht zurechtkam, auch ein halbes Jahr ganz auf Fehmarn aufgehalten. Caroline hat dort auf der Hauptschule ihre Schulausbildung abgeschlossen.

Zwanzig Jahre lang, von 1971 bis 1991, habe ich während der Familienferien auf Fehmarn enge und sehr fruchtbare Kontakte mit vier Künstlern gehabt. Mit Klaus Bönninghausen, der in Köln wohnte und die Sommerferien immer im Haus neben uns in Albertsdorf verbrachte, entstand eine Zusammenarbeit auf dem Gebiet zwischen Kunst und Philosophie. In einem ersten Projekt ging es um Blochs Prinzip Hoffnung. Klaus machte vier Gruppen von Graphiken zu Utopien, die Bloch beschreibt. Die vielen aussagekräftigen Metaphern in Blochs Werk wirkten sehr anregend auf den Künstler, allen voran der Ausdruck vom »Doppelgesicht der Hoffnung«. Ausstellungen mit den Graphiken von Klaus Bönninghausen und Texten von mir zu Blochs Philosophie wurden 1978 in Rotterdam in der Erasmus Universität Rotterdam, 1979 im Goethe-Institut in Madrid und 1985 im Goethe-Institut in Paris gezeigt.

Bernd Rose war der Kunstlehrer von Friederike auf dem Inselgymnasium. Seine Frau, Heide Rose-Segebrecht, war ebenfalls Künstlerin und schon mit einigen Arbeiten im »Behn-Haus« in Lübeck vertreten. Mit Bernd und Heide trafen wir uns häufig. Ellen sagte einmal zu Bernd: »Wo bleibt der Mensch in der modernen Kunst«. Daraufhin hat er einen Sommer lang fast täglich Porträts von allen Mitgliedern der Familie Kimmerle gemacht. Eine Auswahl daraus hängt nach wie vor im Flur des Hauses in Albertsdorf.

Schließlich spielte Fritz Vahle eine wichtige Rolle in unserem Kreis. Er war als emeritierter Professor und ehemaliger Rektor der Kunsthochschule Pforzheim der Senior der Fehmaraner Künstler. In Darmstadt hatte er ein wunderschönes Atelierhaus, das er mit seiner Frau, der Künstlerin Inge Vahle, bewohnte. Er selbst kam jedes Jahr in den Sommermonaten in sein Haus auf Fehmarn. Dieses Haus hieß »Fastenkate« und lag in Westermarkelsdorf an der Nordwestecke der Insel. Fritz sammelte Fossilien und Artefakte aus der Jungsteinzeit. Immer wenn ich ihn besuchte, zeigte er seine neuen Funde und natürlich die neu entstandenen Kunstwerke, Bilder, in denen Material der Insel, Sand, Seetang, Muscheln und dergleichen mit verarbeitet waren. Als er 1991 starb, war damit auch das Ende der Kommunikation zwischen Kunst und Philosophie auf Fehmarn gegeben.

Friederike hat aus den vielfältigen Kontakten mit den Künstlern die Anregung bekommen, Kunst zu studieren und selbst Künstlerin zu werden. Wesentliche Anregungen verdankte sie neben ihrem Kunstlehrer Fritz Vahle.

1983 habe ich in Rotterdam in Zusammenarbeit mit dem Goethe-Institut eine Ausstellung mit Werken der vier Fehmarn-Künstler organisiert. Sie hatten Arbeiten zum Jahresthema des Goethe-Instituts: »Mensch und Wasser« angefertigt, zu dem zeitgleich ein Filmfestival stattfand. In einer Einleitung zum Katalog zu dieser Ausstellung habe ich das Thema »Mensch und Wasser« und die Beiträge der Künstler im Zusammenhang der Umweltproblematik erläutert.

Aus dem Anlass einer Retrospektive organisierte ich 2001, zehn Jahre nach dem Tod von Fritz Vahle, in der Galerie »Art Productions« in Vadersdorf auf Fehmarn eine Ausstellung, die den zwanzig Jahren gewidmet war, die unser Kreis bestanden hat. Bernd und Heide Rose kamen aus Lübeck, wo sie inzwischen wohnten, und brachten Arbeiten aus den Jahren 1971-1991 mit. Arbeiten aus dieser Zeit von Klaus Bönninghausen, der 1998 gestorben war, wurden von seiner Frau, Hannelore Bönninghausen, zur Verfügung gestellt. Und Beispiele aus dem späteren Werk von Fritz Vahle, zu dem ich einen Essay geschrieben hatte, wurden von seinem Sohn, Frederik Vahle, und von Christiane Klein, der Leiterin der Galerie »Atelierhaus Vahle« in

Darmstadt, nach Fehmarn gebracht. Auch einige frühe Arbeiten von Friederike wurden gezeigt.

Die Bildbeigabe »Das Blau der Tiefe« zu dem genannten Essay macht auf symbolische Weise klar, was die Zusammenarbeit mit den Künstlern mir gegeben hat. Fritz Vahle war nicht nur Maler und Sammler von Fossilien und Artefakten aus der Jungsteinzeit, sondern auch Mystiker, der die Insel durchforschte und ihren Dingen eine quasi übersinnliche Dimension verlieh. Mein Kommentar lautete: »Das Blau der Tiefe ist die Tiefe des Blau – dieser mystischen Farbe, in der die Unterschiede nicht mehr als solche wahrgenommen werden, weil sie gewissermaßen darin aufgesogen sind«.46 Das Einswerden der Unterschiede bringt diese freilich nicht zum Verschwinden. Es verweist auf ihre gemeinsame Wurzel oder auf ein Geschehen, in dem sie ebenso sehr untergehen wie sie daraus entstehen.

Die Zusammenarbeit mit den Künstlern und eine damit verbundene vertiefte Beschäftigung mit der Philosophie der Kunst traten in gewisser Weise an die Stelle der bis dahin immer vordringlich durchdachten religiösen Problematik. Die Kunst eröffnete mir einen Zugang zur Tiefendimension des Menschseins, die mit der Religion und dem Glauben sehr vergleichbar war. Ein wesentlicher Unterschied lag freilich darin, dass die Kunst mit den Sinnen erfasst wird und deshalb das Problem einer ›Leibfeindlichkeit‹ nicht aufkommen ließ. Auch das öffentliche Engagement konnte von der Kunst aus unverkrampfter und direkter wahrgenommen werden als von den Voraussetzungen der Theologie und des christlichen Glaubens aus.

## 9. Auseinandersetzungen in der Rotterdamer Philosophie-Fakultät

### Grenzen der Dialektik und Einbeziehung der Frauenforschung

Aber gehen wir zurück zu meiner Arbeit an der Rotterdamer Philosophie-Fakultät. Der Name ›Zentrale Interfakultät‹ wurde einige Jahre nach meiner Berufung abgeschafft. Das galt für alle niederländischen Universitäten. Die Philosophie sollte als ein Fach wie alle anderen in einer eigenen ›Fakultät für Philosophie‹ betrieben werden. Von der Sache des Faches aus sollte der Zusammenarbeit mit anderen Fächern und Fakultäten Gestalt gegeben werden.

Dabei war es gewiss nicht so, dass es unter den Philosophen in Rotterdam immer nur friedlich zugegangen wäre. Zunächst gab es eine Rivalität zwischen der Fachgruppe ›Logik‹ und dem Fach ›Dialektik‹. Mein Mitarbeiter für Analytische Methode wanderte ab in die Fachgruppe Logik. Als 1979 die Wahl eines neuen Dekans der Fakultät anstand, der den Sozialphilosophen J.M.M. (Koos) de Valk ablösen sollte, kandidierten der Logiker Doede Nauta und ich. Als die Wahl im Fakultätsrat stattfand, war ich gerade wieder mit einer Gruppe von Studenten in Dubrovnik. Dort rief die Sekretärin mich an, um mir zu sagen, dass die Wahl auf mich gefallen war.

Zusammen mit dem amerikanischen Kollegen Clark Butler aus Fort Wayne hatte ich einen Course: »Dialectical Methodologies in the Human Sciences« organisiert.

Das Ziel war, dialektisches Denken in den Humanwissenschaften anzuweisen und die Wechselwirkungen zwischen den Humanwissenschaften und der gesellschaftlichen Wirklichkeit, in der der sie betrieben werden, aufzuzeigen. Der Plural im Titel zeigt schon an, dass es nicht um eine alles umfassende Methode gehen sollte. Durch die Einbeziehung der ›verstehenden Soziologie‹ im Sinn von Max Weber suchte ich verstärkt auch wieder die hermeneutische Problematik in die Theorie der

Humanwissenschaften einzubeziehen. Wir gingen von dem Satz aus, der bei Marx in den Grundrissen steht, dass die Dialektik »nur richtig ist, wenn sie ihre Grenzen kennt«.47 Demgemäß ging es darum, Recht und Grenzen der dialektischen Methode in den Humanwissenschaften zu bestimmen.

Unter meinem dreijährigen Dekanat wurden zunächst die Fachgruppen innerhalb der »Fakultät für Philosophie« neu eingeteilt. Da die Fachgruppe »Methoden der Philosophie« inzwischen sehr klein war, wurde sie mit der Fachgruppe »Geschichte des Denkens« zusammengefügt, die von dem aus England stammenden Kollegen Michael Petry geleitet wurde. Die neue Fachgruppe hieß: »Geschichte und Methoden der Philosophie« und sollte von Petry und mir konsularisch geleitet werden – eine Form der Leitung, deren Probleme mir aus meinen ersten Berufsjahren im Evangelischen Studienwerk Villigst bekannt waren. Immerhin war Petry auch ein Hegel-Kenner und Bewunderer der Hegelschen Philosophie, dem ich schon vor seiner und meiner Berufung nach Rotterdam im Hegel-Archiv in Bochum begegnet war.

Im Jahr 1980 wurden die Fakultäten der Erasmus Universität informiert, dass der Minister für »Bildung und Wissenschaft« alle Universitäten angeregt hatte, eine Planstelle für das Fach »Frauenforschung« einzurichten. Der Minister erklärte sich bereit, die Hälfte dieser Stelle selbst zu finanzieren, so dass von der Universität nur die Finanzierung der anderen Hälfte übernommen werden musste. Da viele Studentinnen in unserer Fakultät sehr an Frauenforschung interessiert waren, schlug ich der Universitätsleitung vor, in Rotterdam von dem Angebot des Ministers Gebrauch zu machen. Ich wurde Vorsitzender einer interfakultären Kommission, die sich um die Ausschreibung der Stelle und die Auswahl der Bewerberinnen kümmern sollte.

Nachdem wir in der Person der Sozialwissenschaftlerin Hanne Groenendijk eine geeignete Kandidatin gefunden hatten, stellte sich heraus, dass keine Fakultät bereit war, sie in ihre Reihen aufzunehmen. Deshalb stellte ich im Fakultätsrat der Philosophie-Fakultät den Antrag, dass die Mitarbeiterin für Frauenforschung in unserer Fakultät angestellt werden sollte. Dafür bekam ich eine Mehrheit. Das Spiel wiederholte sich: keine Fachgruppe der Fakultät wollte die betreffende Mitarbeiterin haben. So griff ich erneut zu dem demokratischen Mittel, in meiner eigenen Fachgruppe die Frage zur Abstimmung zu stellen, der Mitarbeiterin für Frauenforschung bei uns die erforderliche Arbeitsumgebung zu bieten. Dagegen protestierte der Kollege Petry heftig. Die Mehrheit der Fachgruppe stimmte jedoch für meinen Antrag.

Petry legte beim Fakultätsrat Berufung gegen den Beschluss der Fachgruppe ein. Die Berufung wurde abgewiesen. Dann folgte ein Berufungsverfahren gegen den Beschluss des Fakultätsrates auf universitärer Ebene. Petry mobilisierte in der gesamten Universität eine Front des Widerstandes gegen die Frauenforschung. Da gegen den Beschluss des Fakultätsrates keine formellen oder inhaltlich zu begründenden Beschwerden eingebracht werden konnten, wurde seine Gültigkeit bestätigt. Hanne Groenendijk wurde in unserer Fachgruppe angestellt, und Michael Petry war seitdem in der Fakultät mein bester Feind.

Zwei Jahre später wurde ein Lehrstuhl für Frauenforschung eingerichtet, auf den Frau Langefeld berufen wurde. Die Universität hatte mich wiederum gebeten, den Vorsitz der Berufungskommission zu übernehmen. Für die Mitarbeiterin in diesem Fach, Hanne Groenendijk, entstand durch die Einrichtung des Lehrstuhls für Frauenforschung ein angemessenerer Arbeitszusammenhang, der dann in die Fakultät für Sozialwissenschaften übernommen wurde.

Bei einer dritten Reise mit einer Gruppe Rotterdamer Studenten an die ›Inter-University‹ in Dubrovnik im Jahr 1981 stand ›Frauenforschung‹ im Mittelpunkt. Die Studentinnen, die immer dabei waren, hatten dieses Mal die Hauptrolle. Eine deutsche Frauenforscherin, Maria Mies aus Köln, erläuterte sowohl die Methodologie dieser Forschungsrichtung als auch die gesellschaftlichen Ursachen der geschlechtlichen Arbeitsteilung. Ein Beitrag der Pädagogin Elizabeth Steiner von der Colgate University in den USA stellte die Frauenfrage in den Zusammenhang der Geschichte der Erziehung. Sie entfaltete die Frage nach Unterdrückten und Unterdrückern am Beispiel ihres Faches. Mit Paulo Freire verteidigte sie ein Modell der Erziehung, die sich nicht länger als Arbeit an Schülern und Studenten, sondern als Arbeit mit Schülern und Studenten vollzieht. Diese Formel ist leicht nieder zu schreiben, aber es ist nicht ganz leicht, das damit umschriebene pädagogische Modell in die Praxis umzusetzen.

Noch während meines Dekanats konnte ich einen Vorschlag für die Besetzung des Tinbergen-Lehrstuhls für das erste Semester des Studienjahres 1982/83 einbringen. Der Tinbergen-Lehrstuhl ist ein Ehren-Lehrstuhl, der nach dem Rotterdamer Nobelpreisträger für Wirtschaftswissenschaften benannt ist und in halbjährigem Turnus auf Vorschlag einer der Fakultäten besetzt wird. Für das erste Semester des Studienjahres 1982/83 war die ›Fakultät für Philosophie‹ an der Reihe. Mein Vorschlag, den Lehrstuhl mit der Frauenforscherin und Philosophin Luce Irigaray aus Paris zu besetzen, wurde vom Fakultätsrat angenommen und von der Universitätsleitung effektuert.

Die Forschungen von Luce Irigaray gingen nach meiner Einschätzung von einer Bestimmung der ›Differenz der Geschlechter‹ aus, die einen entscheidenden Einwand gegen das dialektische Verhältnis von Mann und Frau darstellt, wie es sich bei Hegel findet. Das Verhältnis der Geschlechter sei nicht im Sinn Hegels als Gegensatz zu fassen, der auf höherer Ebene aufgehoben wird. Irigaray zeigte an dem konkreten Beispiel des Verhältnisses von Mann und Frau, wie die Grenzen der Dialektik anzugeben sind. Die Frau ist nach ihrer Darstellung nicht die Gegenseite des Mannes, die gewissermaßen via negationis als das zu begreifen ist, was der Mann nicht ist. Die Frau ist überhaupt nicht eine wie der Mann, sondern in sich selbst viele. Ihr Wesen ist eigenständig zu definieren, wobei auch von ihrer Leiblichkeit auszugehen ist. Dem Phallus-Denken der Freudschen Psychoanalyse, das stets vom Mann ausgeht, stellte Irigaray die Doppelheit der Schamlippen bei der Frau als eigenen Ausgangspunkt gegenüber.

Irigarays Lehre von der ›Differenz der Geschlechter‹ hat nicht nur deutliche sprachphilosophische und wissenschaftstheoretische, sondern auch ethische und religiöse Aspekte. Ihre Rotterdamer Vorlesungen hat sie unter dem Titel *Éthique de la différence sexuelle* (Paris 1984) veröffentlicht. Mit Bezug auf Kerntexte der europäisch-westlichen Geschichte der Philosophie erörtert sie die »Liebe zu sich« und die »Liebe zu sich selbst« als Pendant der »Liebe zum wirklich Anderen« und der »Liebe zum anderen«, wobei sie den Schwerpunkt des ethischen Imperativs auf das jeweils erste Glied der Gegenüberstellung legte. Eine wichtige Pointe ihrer Darlegungen kommt treffend in der englischen Formulierung »I love to you« zum Ausdruck.

In dem Artikel »Femmes divines« in der Zeitschrift ›Critique‹ fragt sie, wie aus weiblicher Sicht Gott vorzustellen sei. Dabei findet sie die Anknüpfungspunkte in der christlichen Lehre unzureichend, die sich im Wesentlichen an der Gestalt der Maria als der Mutter Jesu und damit der Mutter Gottes festmachen lassen. Jedenfalls

sei das Verhältnis Mutter-Tochter nicht näher ausgearbeitet, das dem von Vater und Sohn an Wichtigkeit in nichts nachstehe. Dass in anderen Religionen weibliche Gottheiten wesentliche Rollen spielen, etwa als Wächterinnen der religiösen Tradition, solle uns als Menschen daran erinnern, »dass wir die Natur mit ihren großen Rhythmen, ihren Kreisläufen, ihrem Leben, ihrem Wachstum respektieren müssen«.48 In dieser Formulierung klingt bereits an, dass auch in der »Differenz der Kulturen« ein derartiger Respekt von der größten Bedeutung ist. Darauf komme ich weiter unten zurück.

In einer sehr viel späteren Veröffentlichung, die zuerst in englischer Sprache erschienen ist: *Sharing the World* (London/New York 2008) geht sie wiederum von der Utopie einer Begegnung von Mann und Frau aus, in der beide sich als unaufhebbar anders respektieren und von hier aus ihre gegenseitiges Verlangen und Angezogenwerden kultivieren. Das ist nun für sie das Basiselement einer Neubegründung der Gesellschaft und des wahrhaften Menschseins überhaupt. Dabei sind es im Grunde drei, die sich begegnen, indem das ‚Zwischen-beiden‘ als drittes gezählt wird. Dieses Geschehen macht den Weltentwurf von einem Ich aus überflüssig, der alles in einer höchsten Instanz, dem Absoluten oder Gott, zusammenfasst. In einem Nachwort wird ausdrücklich ausgeführt, dass die anderen Kulturen denselben Respekt verdienen wie der andere, der in der eigenen Kultur begegnet. Darin sieht sie jedoch nicht nur die erste, sondern auch die schwierigste Geste in einer multikulturellen Welt. Sie kann nur ausgeführt werden durch ‚Dialoge in Differenz‘.

Nach den drei Jahren meines Dekanats hatte ich vom Juni 1982 an bis zum September 1983 ein Forschungsfreijahr, das ich zusammen mit meiner Frau und den Kindern, soweit sie Zeit hatten, in unserem Haus auf Fehmarn verbringen wollte. So konnte ich von einigen Kurzbesuchen in Rotterdam abgesehen, an den Veranstaltungen von Luce Irigaray nicht teilnehmen. Im September 1982 fuhr ich zusammen mit der damals schon schwangeren Caroline für eine Woche nach Athen zum XIV. Kongress der »Internationalen Hegel-Gesellschaft«. Auf diesem Kongress wurde der oben erwähnte Dreiervorstand dieser Gesellschaft gewählt. Zugleich wurde beschlossen, dass ich als erster den Vorsitz in diesem Gremium übernehmen und in dieser Eigenschaft 1984 den nächsten Kongress in Rotterdam vorbereiten sollte. Caroline und ich kamen mit zwei Tagen Verspätung in Athen an. Als der Vorsitzende der Hegel-Gesellschaft, Wilhelm Raimund Beyer, mich in der Halle der Universität erblickte, sagte er in der Voraussicht auf die anstehende Neuwahl des Vorstandes: »Heinz Kimmerle kommt, die Sonne geht auf!«

Im Spätherbst 1982 musste Ellen, die schon längere Zeit krank war, von Fehmarn aus in Oldenburg in Holstein ins Krankenhaus eingeliefert werden. Sie litt an einer zirrhotischen Erkrankung der Leber, bei der es wenig Aussichten auf eine Heilung gab. In dieser Situation versprach ein Arzt aus Neumünster, eine zuerst in Amerika ausgeführte Operation anzuwenden, wodurch die Heilungsaussichten wesentlich verbessert werden sollten. Eine Garantie könne er freilich nicht geben. Ich fuhr täglich von Fehmarn zunächst nach Oldenburg und später nach Neumünster ins Krankenhaus, um Ellen zu besuchen. Unsere Silberhochzeit feierten wir zu zweit am 4. Oktober 1982 im Krankenzimmer in Oldenburg.

Da Caroline im November in Zoetermeer ihr Baby erwartete, bat ich Friederike, die damals bei mir auf Fehmarn war, zu ihrer Schwester in die Niederlande zu fahren und ihr in den letzten Wochen ihrer Schwangerschaft beizustehen. Der Vater des Babys hatte sich aus dem Staub gemacht. Christoph studierte zu dieser Zeit in Bochum Geographie; genau genommen machte er gerade ein Praktikum am Fachbereich »Ökologische Agrarwissenschaften« der Gesamthochschule Kassel in Witzenhausen.

Für mein Forschungsfreijahr hatte ich mir die Arbeit an einem Buchprojekt vorgenommen, das zwei Dinge zusammenbringen sollte: (1) Die religiösen Voraussetzungen gelingender oder doch als positiv erfahrener Gemeinschaftsbildung. Diese Erfahrungen reichten in die frühe Jugend zurück, die von der freikirchlichen Evangelischen Gemeinschaft bestimmt waren, sowie in die Studentenzeit und die ersten Berufsjahre, als im Evangelischen Studienwerk Villigst ›Gemeinschaftsergebnisse‹ eine wesentliche Rolle spielten. (2) Die philosophischen Ergebnisse des Durchdenkens der Theorie-Praxis des Kampfes um mehr Demokratie und gerechtere gesellschaftliche Verhältnisse während der Arbeit mit den Studenten in Bochum und in den ersten Jahren in Rotterdam. Die Spannung zwischen der Gemeinschaft, die Personen mit einander eingehen, und der politisch-gesellschaftlichen Dimension der Gesellschaft waren deutlich vorgezeichnet. Sie wurde indessen nicht mit derselben Ausschließlichkeit gedacht, die sie bei Maurice Blanchot und seiner Verarbeitung des ›Mai 1968‹ angenommen hat.<sup>49</sup> Durch die Krankheit meiner Frau und die Sorge um meine Familie wurde die Ausarbeitung des Buches erschwert. Andererseits stürzte ich mich, wann immer es ging, in die Arbeit an diesem Projekt.

Immerhin entstand in der zweiten Hälfte des Jahres 1982 ein Text, der dann im nächsten Jahr als Buch im Germinal Verlag in Bochum erschienen ist: Entwurf einer Philosophie des Wir. Schule des alternativen Denkens. Er enthält eine Kritik des Einheitsdenkens, das im Sinn der Metaphysik-Auffassung Heideggers alles Seiende von einem höchsten Seienden aus erfassen will. Das Einheitsdenken der europäisch-westlichen Tradition nimmt seit Descartes die Form einer Philosophie des Ich an, die ich durch den Entwurf einer Philosophie des Wir konterkarieren wollte. Neben soziologischen Studien zur Gruppendynamik und zur Massenpsychologie waren Passagen aus dem Spätwerk Sartres Critique de la raison dialectique (Paris 1960), in der Gruppenprozesse untersucht werden, für mich sehr wichtig. In einem zweiten Teil des Buches werden von diesen Voraussetzungen aus die »allgemeinen gesellschaftlichen Formen des Wir-Seins als Gruppe und als Masse« dargestellt. Schließlich habe ich in einem dritten Teil eine kleine Kategorienlehre des alternativen Denkens entwickelt, die unter anderem ›Einheit‹ durch ›Vielheit und Einheiten‹, ›Widerspruch‹ durch ›Verschiedenheit und Gegensätze‹, ›Toleranz‹ durch ›Achtung und Gelten lassen‹ ersetzen will. Darin deutet sich der Übergang von ausschließlich dialektischem zum Differenzdenken an, der mich dann in den Jahren von 1983 bis 1988 vordringlich beschäftigt hat und dem auch eine deutliche ethische Dimension zukommt.

Am 21. November 1982 wurde in Zoetermeer meine erste Enkelin Elina geboren. Ihr Name ist eine Kontraktion aus Ellen oder korrekt Eleonore, des Namens der sterbenskranken Großmutter, und Caroline, der jungen Mutter. Zufällig war ich an diesem Tag in Zoetermeer, weil ich als Mitglied der Promotionskommission bei einer Promotion über den Jenaer Hegel in Löwen sein musste. Mit einem Polaroidfoto der kleinen Elina in den Armen ihrer übergelücklichen Mutter fuhr ich am nächsten Tag nach Neumünster ins Krankenhaus, um Ellen an dem freudigen Ereignis teilnehmen zu lassen. Sie war schon länger dabei, in ihrem Bett eine Decke zu stricken, mit der ihr Enkelkind zugedeckt werden sollte. Diese Decke bildete lange Jahre ein Band zwischen Elina und ihrer Großmutter, die sie nie kennen lernen konnte.

Denn Leben und Tod waren in unserer Familiengeschichte mehrfach innig mit einander verbunden, wenn dies als ein passender Ausdruck gelten kann. Ellen starb am 15. Dezember, wenige Wochen nach der Geburt von Elina. Die Operation hatte nicht das gewünschte Ergebnis. Durch eine zweite Operation war Ellen dann so geschwächt, dass kaum noch eine Aussicht auf Besserung bestand. Ich musste am 16. Dezember, meinem 52. Geburtstag, in Rotterdam sein, wo der erste meiner Rotterdamer Doktoranden

promovieren sollte. Ich verließ Ellen am späten Nachmittag des 15. Dezember, und am nächsten frühen Vormittag erreichte mich in Zoetermeer ein Anruf aus dem Krankenhaus in Neumünster, dass sie in der Nacht gestorben war. Ich bekam den Eindruck, dass sie in den letzten Wochen nur noch durch meine täglichen Besuche am Leben erhalten worden war. Aus unseren Gesprächen war mir klar geworden: Ellen starb mit sich und der Welt im Frieden; dabei hatte sie die völlige Gewissheit, dass dieses Leben alles ist und dass mit dem Tod alles vorbei ist.

Als ich die Todesnachricht erhielt, rief ich meinen Kollegen Jan Sperna Weiland an, der damals Rektor der Erasmus Universität war, und bat ihn, meine Rolle als Promotor bei der Verteidigung der Dissertation von Frans van Doorne über De ontwikkeling van Habermas' reconstructieve filosofie in de jaren 1960-1980 zu übernehmen, was er unter den gegebenen Umständen selbstverständlich gern getan hat. Da dies überhaupt die erste Promotion im Fach Philosophie an der Erasmus Universität war, konnte es passieren, dass der Kalligraph auf dem Diplom, >op de bul<, wie man in den Niederlanden sagt, Phylosophie mit y schrieb. Das Diplom musste neu geschrieben werden, und ich konnte das endgültige korrekte Dokument einige Zeit später selbst dem jungen Doktor überreichen.

Bei stürmischem Winterwetter fuhren Friederike, Caroline mit der kleinen Elina und ich noch am 16. Dezember nach Fehmarn, wo auch Christoph bereits anwesend war. Wir haben tagelang nur geweint. Ellens Leichnam wurde von Neumünster nach Fehmarn überführt, wo wir sie ihrem Wunsch gemäß im engsten Familienkreis begraben haben. Außer mir und unseren Kindern waren ihre Schwester Maragarete mit ihrem Mann Günter und ihrer Tochter Claudia dabei. Hartmut Schroeder, der zu dieser Zeit Pfarrer in Lübeck, aber in den Ferien stets als treuer Freund in Albertsdorf in unserer Nähe war, sprach am Grab einige Worte, die von christlichen Voraussetzungen aus das Denken über den zu frühen Tod eines geliebten Menschen erträglicher machten. Wenn es in einer solchen Situation Trost geben kann, fanden wir ihn auch in der Dichtung. Auf der Todesanzeige ließen wir einige Zeilen aus einem Gedicht Rilkes abdrucken: »Der Tod ist groß. / Wir sind die Seinen / lachenden Munds. / Wenn wir uns mitten im Leben meinen, / wagt er zu weinen / mitten in uns«. Von vielen Freunden wurde uns bestätigt, dass sie Ellen als einen heiteren Menschen in Erinnerung hatten.

Einige Monate später, im Sommer 1983, haben wir Elina auf Fehmarn taufen lassen. Sie war die letzte von den Nachkommen der Familie Kimmerle, an der dieses christliche Ritual vollzogen worden ist. Die weiteren elf Enkel und ein Urenkel, die bisher geboren wurden, sind nicht mehr getauft. Elinas Taufe hatte den Nebeneffekt, dass wir den Verwandten und Freunden, die gern zu Ellens Begräbnis gekommen wären, eine Gelegenheit bieten wollten, auf Fehmarn zusammen zu kommen und an Ellens Grab zu gehen.

Unmittelbar nach Ellens Tod übernahm Caroline, die mit Elina bei mir in Zoetermeer lebte, die Führung des Haushalts. Da der Vater von Elina das Weite gesucht hatte und Caroline noch keine 21 Jahre alt war, übernahm ich die Vormundschaft. Das blieb auch so bis zu Carolines Heirat mit Marcel van Wel, der Elina adoptierte. Die junge Familie wohnte bei mir im Nieuwewater 35 bis zur Geburt des vierten Kindes. Dann wurde das Haus definitiv zu klein und sie suchten ein eigenes Zuhause, zunächst in der Nachbarschaft meines Hauses. Dann kauften sie einen Bauernhof in Hazerswoude, einem Dorf, das 15 km von Zoetermeer entfernt liegt. Dort halten sie vier eigene Pferde und vermieten zehn Pferdeboxen. Die Ehe von Caroline und Marcel ist inzwischen wieder geschieden, und Caroline betreibt neben ihrer Yoga-Schule, von der sogleich die Rede sein wird, den Bauernhof mit der Versorgung aller Pferde allein.

Schon im Mai 1983 reiste ich mit Caroline und Elina, die damals gerade erst ein halbes Jahr alt war, nach Paris, weil ich Derrida, dessen Werk mich zunehmend interessierte und faszinierte, persönlich kennen lernen und bestimmte Fragen an ihn richten wollte. Wir haben in Paris viele der zahlreichen Sehenswürdigkeiten aufgesucht und in unserem Hotelzimmer gefeiert, dass Elinas ein halbes Jahr alt wurde. Ich suchte Derrida in seinem Dienstzimmer in der École Normale Supérieure in der Rue d'Ulm auf und diskutierte mit ihm vor allem über seine Heidegger-Interpretation, die in meiner oben erwähnten Metakritik an Habermas' Kritik an der französischen Differenzphilosophie und besonders an Derrida eine wichtige Rolle gespielt hatte. Die Frage eines ›nicht-ursprünglichen Ursprungs‹, die Derrida in seinem programmatischen Aufsatz »La différence« behandelt, stand dabei im Mittelpunkt. Es ging mir nicht so sehr darum, dass Habermas Derrida in dieser Frage missverstanden hat, als vielmehr darum, diesen Kerngedanken des Differenzdenkens selbst besser zu begreifen.

Mehr als zehn Jahre später hatte ich noch einmal ein persönliches Gespräch mit Derrida. Er war 1994 für einige Tage in Amsterdam, um Gastvorlesungen zu halten. Ich hatte sein Buch über Marx' Gespenster (Französische Originalausgabe Paris 1993) und das Gespensterhafte und Geisterhafte der menschlich-geschichtlichen Wirklichkeit gelesen und fragte ihn, warum er nicht auch, wie es im afrikanischen Denken an der Tagesordnung ist, die Geister in der Natur berücksichtige. Er antwortete mir damals, dass er diesen Schritt auch für notwendig halte, ihn aber selbst nicht vollziehen wolle. Und er fügte hinzu: »Machen Sie das doch, es ist wirklich wichtig«. Tatsächlich hat mich diese Frage längere Zeit intensiv beschäftigt, gerade auch im Rahmen des Problems ›Vernunft und Glaube‹. Ich wurde von dem Gedanken beflügelt, dass ich damit sozusagen einen Auftrag Derridas ausführen konnte. Wie das geschah, wird weiter unten klar werden.

Als Elina gerade mal ein Jahr alt war und Caroline in Den Haag eine entsprechende Ausbildung absolviert hatte, begann sie auf dem Dachboden unseres Hauses am Nieuwewater eine Yoga-Schule. Diese Schule nannte sie ›Studio Citta‹. Sie war im Lauf der Zeit an verschiedenen anderen Adressen in Zoetermeer untergebracht, bis sie einen bleibenden Ort in der Marsmanhove 208 gefunden hat. Sie blüht und gedeiht noch immer, im Herbst des Jahres 2008 waren es 25 Jahre. Von Anfang an bis heute habe ich einmal wöchentlich an einer von Caroline erteilten Yoga-Stunde teilgenommen. Wenn das einmal nicht möglich war oder ich mich auf Reisen befand, fehlte mir spürbar etwas im Wochenverlauf.

#### 10. Das Regime erfolgskontrollierter Forschungsgruppen an den niederländischen Universitäten

Konzentration auf Forschungen zu den ›Philosophien der Differenz‹

Als ich nach dem Forschungsfreijahr meine Arbeit an der Rotterdamer Philosophie-Fakultät wieder aufnahm, stand die Forschung weiterhin im Vordergrund. Die »Kategorienlehre des alternativen Denkens« im Dritten Teil des Entwurfs einer Philosophie des Wir bildete den Ausgangspunkt, Genaueres über die kategorialen Voraussetzungen eines Denkens auszumachen, das nicht mehr von einem höchsten Seienden aus das Seiende im Ganzen zu erfassen suchte, um es wieder in den Heideggerschen Begriffen auszudrücken. Mein Denken richtete sich darauf, näher auszuarbeiten, (1) was mit Lyotards Ausspruch: Einheiten als ›Inseln im Meer des Vielen‹ gemeint sein kann, (2) wie Differenzen zu denken sind, die nicht nur als Verschiedenheit oder Gegensatz aufgefasst werden, wie es in Hegels Logik in der Lehre von den ›Reflexionsbestimmungen‹ auseinander gesetzt worden war, oder (3) wie

Achtung zu verstehen ist, die mehr ist als Toleranz im Sinn des Denkens der Aufklärung.

Ein erstes Ergebnis dieser Arbeit war das Buch Versuche anfänglichen Denkens. Mit Bildbeigaben von Fritz Vahle, das 1985 im Germinal Verlag erschien. Es enthält Texte, die in Versform geschrieben sind, ohne dass damit ein dichterischer Anspruch erhoben wird. Es geht nur darum, die innere Gliederung des philosophischen Sprechens zu artikulieren. Zu diesen Texten gehören unter anderen frühe Aufzeichnungen aus meiner Zeit als Mitarbeiter in Villigst, eine Kurzfassung der »Philosophie des Wir«, aber auch »Lieder vom Tod«, in denen ich 1983 meine Meditationen über den Tod fortsetzte, die ich 1967 nach dem Sterben von Helmut und Elfriede begonnen hatte, sowie schließlich eine an Weischedel anknüpfende positive Theorie des Nihilismus, in der das Nichts als das Nicht-Eine gedacht wird, das sich ins Viele, in Differenzen entfaltet, die etwas Anderes sind als Variationen des Selben. Die Dichttheit der Texte wird erträglich durch 15 Bildbeigaben von Fritz Vahle, die auf ihre Art ins Offene weisen. Im Anhang sind »Ellens Windgedichte« abgedruckt, die sie auf Fehmarn in dem »Haus im Wind« geschrieben hatte und in denen sie ihr Ende herannahen fühlte. Der Wind, der um das Haus wehte, vermittelte ihr eine Mischung aus Angst und Trost.

Schon bald nach Ellens Tod spielten andere Frauen in meinem Leben eine Rolle. Eines Tages erschien in meinem Arbeitszimmer in der Universität Anneliese Iserlohe, eine Jugendfreundin. Sie hatte eine Dampferfahrt auf dem Rhein nach Rotterdam gemacht. Auf dem Euromast sah sie, wie sie sagte, einen Hinweis auf die Erasmus Universität und dachte: »Ach, da ist ja Heinz«. Sie kam mit zu mir nach Hause. Obwohl sie inzwischen zwei Ehen hinter sich und auch schon erwachsene Kinder hatte, liebte sie angeblich immer noch mich. Nach einigen Tagen merkte ich jedoch, dass ich nicht in der Lage war, unsere Jugendliebe wieder aufleben zu lassen.

Im Spätherbst 1983 erhielt ich den Brief einer Studentin, Connie van Pelt, in dem stand, dass sie seit langem heftig in mich verliebt sei und mir dies nun, fast ein Jahr nach dem Tod meiner Frau, mitteilen wolle. Sie hoffte darauf, dass ihre Liebe erwidert werde. Was darauf folgte, war ein intensives, fast ein Jahr andauerndes Liebesverhältnis. Wenn Connie mitten in der Nacht von Zoetermeer nach Hause fuhr nach Rotterdam, erhielt ich jedes Mal schon am nächsten Morgen mit der Post einen langen Brief, den sie nachts noch geschrieben und abgeschickt hatte.

Sie las die Werke von Pierre Klossowski, über dessen geheimnisvolle und erotisch durchtränkte Philosophie sie später ihre Examensarbeit schrieb, sowie Texte von Georges Bataille: L'érotisme (Paris 1957), Les larmes d'Eros (Paris 1961) und auch La part maudite (Paris 1949), in dem von einer »libidinösen Ökonomie« aus die allgemeine gesellschaftliche Entwicklung als sich auftürmende Spannung und dementsprechend heftige Entladung erklärt wird. Connies Ideal war ein Leben auf dem Siedepunkt. Die Intensität dieser Beziehung ließ sich nicht auf Dauer durchhalten, und wir wollten wohl beide nicht ein gewöhnliches Paar werden.

Der XV. Internationale Hegel-Kongress fand gemäß der Verabredung, die bei der Mitgliederversammlung der »Hegel-Gesellschaft« in Athen zwei Jahre vorher getroffen worden war, im September 1984 in Rotterdam statt. Zwei studentische Assistenten, Gerard Spierings und Maria van Holten, haben mich bei der Vorbereitung und Leitung des Kongresses tatkräftig unterstützt. Über einige Begleitumstände, insbesondere die Haltung der Ostberliner Kollegen, die Peter Ruben nicht erlaubt haben, seine Thesen auf dem Kongress vorzutragen, habe ich oben bereits berichtet. Als Thema hatte ich vorgeschlagen: »Das System der Bedürfnisse. Hegels Philosophie der

Familie und der bürgerlichen Gesellschaft«. Der Kongress war sehr gut besucht. Die Vorträge und Diskussionen waren wie immer in dieser Gesellschaft interessant, innovativ und offen. Der Test, ob die Hegel-Gesellschaft mit der neuen Vorstandsform und dem neuen Vorstand ihre Geschichte würdig würde fortsetzen können, galt als bestanden.

Dass die ›Philosophie der Familie‹ behandelt wurde, hing damit zusammen, dass ich begonnen hatte, mich mit dem Denken Derridas, besonders auch mit seinen Dekonstruktionen der Hegelschen Philosophie, zu beschäftigen. Besonders fasziniert war ich von dem Buch Glas (Paris 1974), in dem eigentlich zwei Bücher stehen: eine Spalte über Hegel und die immer wieder verdrängte Bedeutung von Liebe und Familie in seiner Philosophie sowie eine Spalte über Genet und seine Romane, in denen die Blumen als das nach außen gekehrte weibliche Geschlecht beschrieben werden. Die Gründlichkeit und Genauigkeit der Hegel-Studien Derridas veranlassten mich, seiner Philosophie größte Aufmerksamkeit zu schenken.

**Im Jahr 1985 wurde in den Niederlanden vom Ministerium für ›Bildung und Wissenschaft‹ aus das Regime eingeführt, dass die Forschung an den Universitäten in Gruppen von Forschern zu bestimmten gemeinsamen Themen geleistet werden sollte. Die weitere Finanzierung der betreffenden Forscher und Forschergruppen sollte vom positiven Ergebnis einer alle fünf Jahre stattfindenden Beurteilung abhängig sein. Auf Niederländisch hieß es: ›voorwaardelijk gefinancierd onderzoek: vfo‹ . Zusammen mit vier Kollegen und Mitarbeitern bildete ich eine Forschergruppe, die das Thema »Kritik des Einheitsdenkens« an Hand von Untersuchungen zu den französischen Philosophien der Differenz bearbeiten sollte. Rolf de Folter, der mir für das Fach ›Phänomenologische Methode‹ zugeordnet war und bei Sperna Weiland und mir mit einer Dissertation über den Phänomenologen Alfred Schütz und den Differenzdenker Michel Foucault promoviert worden war, verließ 1986 die Universität. An seiner Stelle konnte ich Henk Oosterling, der bei mir seine Examensarbeit über Foucault geschrieben hatte, in die Forschergruppe aufnehmen. Mit ihm habe ich in der Folgezeit eng zusammengearbeitet.**

Von Heideggers kleiner Schrift Identität und Differenz (Stuttgart 1957) ausgehend, die ›Differenz‹ zum ersten Mal anders und radikaler zu denken suchte als in der Tradition des Einheitsdenkens, untersuchten wir Adornos Negative Dialektik (Frankfurt/M. 1966) und dessen Ästhetische Theorie (Frankfurt/M. 1973), in denen das ›Nicht-Identische‹ als ein nicht ins Systemdenken Integrierbares thematisiert wurde. Dann wandten wir uns den französischen Differenzdenkern zu: Foucault und Deleuze, Lyotard und Derrida, Kristeva und Irigaray, die je auf ihre Weise das Einheitsdenken der europäisch-westlichen Tradition aufzubrechen und das Andere, Differente anders und mit neuen Mitteln des Denkens zu erfassen suchten. Mein Beitrag bezog sich vor allem auf Derrida. Mein Buch Derrida zur Einführung (Hamburg 1988) wurde in Deutschland und in den Niederlanden viel gelesen. Häufig hörte ich von Freunden: »Wir verstehen Derrida nicht. Seine Diktion ist uns fremd. Aber wir verstehen dein Buch über Derrida.« Tatsächlich wurde es zu einer Art Bestseller, bei dem ich jeweils die neuen Texte Derridas in die notwendig werdenden neuen Auflagen einarbeitete. Die 7. Auflage, die zugleich die erste nach Derridas Tod im Jahr 2004 ist, erschien 2008.

Meine Faszination von Derridas Denken beruhte vor allem darauf, dass er von der Vernunft aus das Außervernünftige in so genannten Randgängen der Philosophie zu erkunden suchte. Das erklärt, warum sich sein Denken immer wieder in aporetische Strukturen verstricken musste. Dass der oder das Andere für ihn eine Dimension hatte, die sich der Verstehbarkeit weitgehend entzieht und sich dem eigenen Sein als Frage und als Forderung zeigt, auf die es zu antworten oder der es zu

entsprechen hat, bekundet seine Nähe zu Levinas. Zugleich formuliert er seine Kritik an Levinas, der den aporetischen Charakter solchen Sprechens nicht durchhält, wenn für ihn in der Begegnung mit dem Anderen »Gott ins Denken einfällt«.50 In gewissem Sinn hat Derrida diese Kritik später in seinem »Nachruf« auf Levinas zurückgenommen.51

Obwohl Derrida sich mit seinen »Dekonstruktionen« von Denkern und Positionen der europäisch-westlichen Philosophie wie mein Heidelberger Lehrer Gadamer an der Geschichte dieser Philosophie abarbeitete, hatte er eine »Allergie gegen die Hermeneutik«. Er wollte sich nicht in den umfassenden Rahmen einer Konzeption einordnen lassen, die alles und überall denkt verstehen zu können. Bei einer Diskussion zwischen beiden im Pariser Goethe-Institut im Jahr 1981 redeten beide gründlich an einander vorbei. Je länger desto mehr konnte Gadamer deutlich machen, dass seine Konzeption durchaus auch Machtverhältnisse in Rechnung stellt, die in der Sprache ihre Spuren hinterlassen, und dass das Verstehen manchmal auch vor unlösbaren Aufgaben steht. Jedenfalls haben sich beide Philosophen im Lauf der Jahre einander angenähert und vielfach mit einander fruchtbar diskutiert. Zu dieser Annäherung hoffe ich mit einem kritisch vergleichenden Artikel »Gadamer, Derrida und kein Ende« in der »Allgemeinen Zeitschrift für Philosophie« (Jg 16, H.3, 1991) ein wenig beigetragen zu haben.

Für die erste Hälfte des Studienjahres 1985/86 wurde noch einmal ein Kollege auf meinen Vorschlag hin auf den Tinbergen-Lehrstuhl der Erasmus Universität berufen. In Gernot Böhme sah ich einen deutschen Vertreter der Differenzphilosophie. Das gemeinsam mit seinem Bruder Hartmut Böhme geschriebene Buch Das Andere der Vernunft. Zur Entwicklung von Rationalitätsstrukturen am Beispiel Kants (Frankfurt/M. 1983) war für meine eigene Denkarbeit sehr wichtig, sofern darin die positiven Möglichkeiten der Vernunft, aber auch ihre Grenzen aufgezeigt werden, die in der Verabsolutierung der Vernunft und der Verdrängung triebhafter und von Affekten geleiteter Handlungsmotive gelegen sind. Hier konnte die Freudsche Metapsychologie weiter helfen.

Aus Anlass der Anwesenheit Gernot Böhmes in Rotterdam organisierte ich im Herbst 1985 ein internationales Kolloquium. Die Vorträge, die auf diesem Kolloquium gehalten wurden, sind in dem von mir herausgegebenen Band Das Andere und das Denken der Verschiedenheit (Amsterdam 1987) veröffentlicht, mit dem ich zugleich die Reihe »Schriften zur Philosophie der Differenz« eröffnete. In diesem Band sind die Ergebnisse unserer Zusammenarbeit gut dokumentiert. Zehn Jahre später konnte ich Gernot Böhme noch einmal nach Rotterdam zu einem Gastvortrag über »Kants Kritik der Urteilskraft« einladen, mit der er sich in dieser Zeit vordringlich beschäftigte und die er – unter anderem in Auseinandersetzung mit Lyotards Vorlesungen über die Analytik des Erhabenen – auf neue Weise interpretierte.52

Die beschriebenen Forschungen zu den »Philosophien der Differenz«, die seit 1983 den Schwerpunkt meiner Arbeit an der Universität bildeten, fanden natürlich auch ihren Niederschlag in der Lehrtätigkeit. Ein Höhepunkt war das Seminar über Derridas De la grammatologie (Paris 1967), auf das ich sogleich noch einmal zurückkomme. Verwaltungsarbeit suchte ich, soweit wie möglich, hintan zu stellen. Immerhin war ich mehrere Jahre lang Vorsitzender der Forschungskommission meiner Fakultät. Es galt nicht nur gut laufende Projekte zu unterstützen, sondern auch Kollegen, die wenig oder nichts publizierten, zu ermutigen, notfalls das Kontingent für Lehre im Rahmen ihrer Anstellung zu Ungunsten des Kontingents für Forschung zu erweitern.

Neben den Forschungen zu den Philosophien der Differenz gab es auch weiterhin Projekte im Zwischengebiet von Philosophie und Kunst. Das führte zu einem gemeinsamen Projekt mit meiner Tochter Friederike. Als Friederike ihr Studium an der Kunstakademie in Münster beendet hatte, machte sie von sich aus dreizehn Ölbilder in Schwarz-Weiß-Technik zu einem Essay Wege und Raum, den ich 1986 gerade schrieb und den meine damalige Assistentin Cornée Jacobs ins Niederländische übersetzt hat. Der Essay ist 1987 zweisprachig mit den Bildern Friederikes im Picaron Verlag in Amsterdam erschienen.

Das Problem, dass Wege nur Wege sind, die den Raum von ihrem Gebrauch her strukturieren, wenn sie und so lange sie begangen werden, dass deshalb die Straßen in den Städten und die Autobahnen, die nur den Zweck haben, dass man so schnell wie möglich von A nach B gelangen kann, keine Wege mehr sind, hat Friederike in zehn Bildern radikalisiert: »Weg in Gefahr«, »Verschwundener Weg«, »Unwegsamkeit« usw. Gegenüber den Therapie-Vorschlägen für soziale Pathologien, wie Habermas sie in der »Zweiten Zwischenbetrachtung« seiner Theorie des kommunikativen Handelns macht, »Abkoppelung« der technisch, gesellschaftlich und wirtschaftlich autonom gewordenen »Systeme« von der »Lebenswelt« oder ihre Reintegration in diese, 53 wollten wir das Problem allererst in seiner Radikalität diagnostizieren. Die Zeichnungen Friederikes sind in den Essay als ein eigenes Kapitel aufgenommen

Dass hier ein Kapitel eines philosophischen Essays aus Bildern besteht, macht dieses kleine Buch zu etwas Besonderem (Bildteil S. 25-36). Im Anhang ist ein Briefwechsel mit Derrida abgedruckt, den ich aus Anlass seiner Äußerungen über die Schrift als *via volenta* in seinem Buch *De la grammatologie* mit ihm geführt habe. Dieses Buch behandelte ich 1986 in einem Seminar mit den Studenten. Derrida verwies darauf, dass es auch Wege von Tieren gibt, für die in der technisch-industriell durchorganisierten Welt immer weniger Raum gelassen wird. Überhaupt sei das philosophische Denken über Tiere neu zu fassen. Durch sein posthum erschienenes Buch *L'animal que donc je suis* (Paris 2006) wurde mir erst deutlich, was er damit gemeint hat. Das Differenzdenken kann nicht länger über »das Tier« im Singular sprechen, als ob ein Schimpanse und ein Regenwurm gleichermaßen zu einer in sich homogenen nicht-menschlichen Welt gehören. Und im menschlichen Dasein ist seine Verbundenheit mit den Tieren existentiell ernst zu nehmen.

Von der Niederländischen Organisation für wissenschaftliche Forschung (NWO), einer Art Parallelorganisation zur Deutschen Forschungsgemeinschaft (DFG) wurde ich mehrfach zur Begutachtung von philosophischen Forschungsvorhaben herangezogen, gerade auch wenn es um Projekte auf dem Gebiet der Philosophien der Differenz ging. In diesem Zusammenhang erwies es sich als nützlich, für die philosophischen Projekte innerhalb von NWO eine eigene Stiftung zu gründen, die sich um die Planung und Begutachtung philosophischer Forschung in den Niederlanden kümmern sollte. Ich wurde gebeten, diese Stiftung unter dem Namen »Stichting voor Wijzgerig Onderzoek in Nederland« (SWON) einzurichten. Dadurch steht meine Unterschrift auf dem notariellen Gründungsdokument. Zwei Jahre lang war ich Vorsitzender dieser Stiftung, bis ich diese Position wegen längerer Afrikareisen aufgeben musste, über die unten Näheres berichtet wird. Es war kein Missbrauch meiner Position, sondern die Vertrautheit mit den Antrags- und Beurteilungsverfahren und natürlich die Qualität des Antrags, dass ein Antrag einer meiner Schülerinnen, Elisabeth de Schipper, auf ein vierjähriges Promotionsstipendium bewilligt wurde.

Im Rahmen meiner Lehrtätigkeit ist ein Experiment erwähnenswert, dass ich auf Anregung von Sperna Weiland gemacht habe, der zwei Amtsperioden lang Rektor Magnificus der Erasmus Universität gewesen war und unmittelbar nach seiner Rückkehr in die Fakultät das Dekanat übernahm. Mit einer Gruppe von sechs Dozenten quer

durch alle Fachgruppen organisierte ich, wie gesagt: auf Anregung Sperna Weilands, eine Vorlesung »Philosophie des 20. Jahrhunderts«. So konnte in der ganzen Breite der Philosophie gezeigt werden, was sich in diesem Jahrhundert mit seiner Vorgeschichte im 19. Jahrhundert ereignet hat. Die Vorlesung fand viel Interesse und lief ausgezeichnet. Die Zusammenarbeit zwischen den Dozenten der verschiedenen Fachgruppen war auch für diese äußerst lehrreich. Das Unterrichtsmaterial, das alle Dozenten gemeinsam erstellt hatten, war nahezu druckreif. Da ließ Sperna Weiland es sich einfallen, diese Vorlesung mit Hilfe eines Beschlusses des Fakultätsrates wieder abzuschaffen. Ich will ihm keine uneigentlichen Motive unterstellen, aber ich vermute, dass ich mit dieser Vorlesung nach seiner Auffassung, die auch sonst nicht frei von Machtsgesichtspunkten war, eine zu starke Position in der Fakultät bekommen hatte.

**Zwei Jahre bevor die Ergebnisse der Forschungsgruppe »Kritik des Einheitsdenkens« beurteilt werden sollten, am Beginn des Jahres 1988, überlegten wir, ob wir bei positiver Beurteilung einfach weitermachen oder mit veränderter Fragestellung weitermachen sollten. Ich schlug das letztere vor, und zwar in der Weise, dass das Denken des/der Anderen konkret durch Dialoge mit den Philosophien anderer Kulturen zu erproben wäre. In der Forschungsgruppe waren zwei Mitglieder darauf vorbereitet. Douwe Tiemersma hatte sich schon ausführlich mit indischer Philosophie beschäftigt. Und Henk Oosterling war durch persönliche Erfahrungen mit der japanischen Sprache, Kultur und Philosophie vertraut. Jan Hoogland, der damals im Rahmen eines Promotionsstipendiums mitarbeitete, und andere wollten die methodologischen Voraussetzungen solcher Dialoge klären.**

In dieser Situation beschloss ich, mich dem afrikanischen Kontinent südlich der Sahara zuzuwenden. Ich wusste nichts von Afrika. Aber ich vermutete, dass afrikanische Philosophie in einem noch strikteren Sinn als indische, chinesische oder japanische anders sein würde als europäisch-westliche, da sie traditionell primär mündlich betrieben und überliefert wurde. In Indien, China und Japan gab es indessen alte schriftliche philosophische Überlieferungen. Zugleich war meine Entscheidung noch durch etwas anderes motiviert. Mein Sohn Christoph hatte im Rahmen seines Geographie-Studiums mehrere Reisen durch verschiedene afrikanische Länder gemacht. Er zeigte mir und seinen Schwestern zahlreiche Dias, die er unterwegs aufgenommen hatte. Sie machten mich zusätzlich neugierig auf diesen Kontinent. Mein erstes Afrika-Buch: Philosophie in Afrika – afrikanische Philosophie. Annäherungen an einen interkulturellen Philosophiebegriff 54 habe ich ihm gewidmet.

Kurz nachdem mein Beschluss gefasst worden war, afrikanische Philosophie zu erforschen, erging eine Anfrage des Trustfonds der Erasmus Universität Rotterdam an alle Fakultäten, ob sie ein wichtiges Projekt hätten, das sie aber aus ihrem eigenen Budget nicht bezahlen könnten. Mein Vorschlag, ein halbes Jahr lang in Afrika eine größere Zahl von Universitäten zu besuchen und zu inventarisieren, was dort in Forschung und Lehre auf dem Gebiet der Philosophie gemacht wird, wurde vom Kollegium der Dekane positiv beurteilt und vom Trustfonds finanziert.

Es war uns bewusst, dass wir mit der Thematisierung der Philosophien anderer Kulturen und besonders mit der Erforschung afrikanischer Philosophie im Rahmen der europäisch-westlichen akademischen Philosophie Neuland betreten würden. Indische oder chinesische Philosophie wurde lediglich in den Abteilungen für Indologie oder Sinologie, nicht aber in den Philosophie-Abteilungen erforscht und gelehrt. Dass sich die offiziellen Institutionen der akademischen Philosophie besonders auf dem europäischen Kontinent diesen Themen äußerst hartnäckig verschließen oder doch nur sehr zögernd öffnen würden, ahnten wir indessen damals nicht.

## 11. Erste Reisen zur Erkundung der afrikanischen Philosophie Annäherungen an einen interkulturellen Philosophiebegriff

Im Februar 1988 ging ich zum ersten Mal nach Afrika, zunächst auf eigene Kosten. Der Anlass war, dass der Sohn meiner neuen Partnerin, Cobi van der Laan, die ich kurz vorher kennen gelernt hatte, im Auftrag einer deutschen Firma als Architekt nach Dar es Salam gehen sollte. Cobi war wegen eines misslungenen Seitensprungs von ihrem Mann geschieden und hatte danach viele verschiedene Männer gehabt, die aber, wie sie mir erzählte, alle nur an kurzfristigen Abenteuern interessiert waren. Deswegen konnte sie ihr Glück kaum fassen, dass ich bei ihr blieb und trotz erheblicher Schwankungen in unserer Beziehung zu ihr hielt. Sie war Psychologin und arbeitete beim RIAGG, einer öffentlichen psychotherapeutischen Beratungsstelle, in Rotterdam. Mit ihren erwachsenen Kindern hatte sie ein gutes Verhältnis.

Obwohl Antoni Folkers, der junge Architekt, schon Afrika-Erfahrungen hatte – er war an Projekten der Stadterneuerung in Ouagadougou, der Hauptstadt Burkina Faso, beteiligt gewesen –, boten Cobi und ich ihm an, ihn nach Dar es Salam zu begleiten und einige Zeit bei ihm zu bleiben. Antoni wollte zunächst mit den aus Tansania stammenden Zeichnern des von ihm übernommenen Büros kollegial zusammen arbeiten, merkte aber bald, dass diese daran nicht wirklich interessiert waren, sondern bei jeder Team-Besprechung schließlich nur nach einer möglichen Lohnerhöhung fragten. Als er von den fünf Angestellten des Hauses: zwei Köche, ein Gärtner und drei Wächter den ältesten Wächter entlassen wollte, wurde ihm erklärt, dass dies ein falscher Schritt wäre, weil mögliche Einbrecher gerade einem alten Wächter aus traditionell angelerntem Respekt vor dem Alter nichts tun würden. Nach diesen beiden wenig glücklichen Versuchen, von europäischen Voraussetzungen aus in Dar es Salam einen Betrieb zu leiten, hat Antoni sehr schnell gelernt, von afrikanischen Vorstellungen aus zu handeln.

Nach einigen Jahren in Dar es Salam hat Antoni noch lange Zeit in anderen afrikanischen Ländern als Architekt gearbeitet. Nach seiner endgültigen Rückkehr in die Niederlande hat er die Stiftung ›ArchiAfrika‹ gegründet, in der europäische und afrikanische Architekten zusammen arbeiten. Seine gesamten Afrika-Erfahrungen fasst er in einigen wichtigen Texten zusammen. Ein umfangreiches Buch Bouwen in Afrika ist fast fertig gestellt und soll 2009 erscheinen.

Bei unserem ersten Afrika-Aufenthalt haben Cobi und ich die wunderschönen Landschaften Tansanias angeschaut. Im Mikumi-Park bekamen wir einen ersten Eindruck davon, wieviel von ihrem Grundgebiet die Menschen Tansanias den wilden Tieren überlassen. Sehr viel mehr wilde Tiere in ihrer natürlichen Umgebung sahen wir bei einem Besuch des Ngogoro-Kraters und eines kleinen Teils der riesigen Serengeti. Wir flogen in den Norden des Landes nach Moshi. Dort mieteten wir ein Auto mit Fahrer, der uns den Krater zeigte, in dem Elefanten, Büffel, Zebras, Antilopen und ganze Rudel von Löwen zu sehen waren. Zwischen den wilden Tieren zogen Maasai-Krieger mit ihren Kuhherden umher, obwohl sie nur mit Lanzen, sowie Pfeil und Bogen bewaffnet waren. Offenbar reiben sie ihren Körper mit Duftstoffen ein, durch welche die wilden Tiere abgeschreckt werden.

Während der Zeit in Dar es Salam nahm ich Kontakt mit der dortigen Universität auf, die keine eigene Philosophie-Abteilung hatte, aber Philosophen, die in anderen

Abteilungen gewissermaßen angewandte Philosophie betrieben. Mit Ernest Wamba dia Wamba, der in der Abteilung für Geschichtswissenschaften Geschichtsphilosophie vertrat, und mit der katholischen Ordensschwester Maria G. Kente, die politische Philosophie in der Abteilung für Politische Wissenschaften dozierte, hatte ich mehrfachen, sehr fruchtbaren Gedankenaustausch.

Auf Einladung von Wamba dia Wamba hielt ich einen Vortrag vor dem Philosophie-Klub der Universität über »Conceptions of History with Hegel, Marx, and Foucault«. Der Saal war übervoll, durch die offenen Fenster lauschten außerdem draußen viele Studenten nach dem Vortrag und beteiligten sich an der Diskussion. Ihre Fragen, die sie von draußen in den Saal hineinriefen, bezogen sich vor allem auf die Konzeption von Marx, da in Tansania unter dem Präsidenten Nyerere eine marxistisch-sozialistische Politik betrieben worden war. Ferner wurde sogleich deutlich, dass die afrikanischen Gesprächspartner nicht so sehr an Ist-Zuständen interessiert waren als vielmehr an Geschehnissen und den darin wirksamen Kräften. Ich wurde auf das erste Buch über afrikanische Philosophie hingewiesen, das von dem flämischen Missionar Placide Tempels verfasst worden ist, das bestimmte europäisch-westliche Vorurteile nicht überwindet, aber mit Recht den Begriff der ›Lebenskraft‹ als den Grundbegriff des afrikanischen Denkens herausstellt. Force vitale heißt es in der französischen Übersetzung des ursprünglich in niederländische Sprache geschriebenen Buches über Bantoe Filosofie (Antwerpen 1946).

Wamba dia Wamba und Sister Kente informierten mich über eine bevorstehende Konferenz ostafrikanischer Philosophen im Mai 1988 in Mombasa, zu der ich mich sogleich anmeldete. Nachdem ich in meiner Kindheit und Jugend mein Leben als eines zwischen dem Bergischen Land (Solingen) und Württemberg (Pliezhausen) und meine Situation seit dem Überwechseln aus Bochum nach Rotterdam (1976) als eine zwischen Deutschland und den Niederlanden erfahren habe, begann nun (1988) mit den regelmäßigen Afrikareisen eine Phase von fast zwanzig Jahren, in denen ich mich zwischen Europa und Afrika befand. Die immer schon bestehende Inter-kulturalität erhielt so eine neue interkontinentale Dimension. Seit 2006 steht dann eine Bewegung an, die ich ›Rückkehr ins Eigene‹ nenne, wobei das Zwischen ins Eigene implantiert wird. Darüber wird weiter unten mehr zu sagen sein.

Joseph M. Nyasani, der Vorsitzende der Philosophie-Abteilung der Universität von Nairobi, hatte die Organisation der Konferenz auf sich genommen. Finanziert wurde das Ganze von der Konrad-Adenauer-Stiftung, die ihren Sitz in Sankt Augustin bei Bonn hat. Von den 51 Teilnehmern kamen 46 Philosophen überwiegend aus ostafrikanischen, aber zum Teil auch aus süd-, zentral- und westafrikanischen Ländern, ein Teilnehmer kam aus Ägypten, zwei aus Europa, Heinrich Beck aus Bamberg und ich aus Rotterdam. Von der Konrad-Adenauer-Stiftung waren drei Vertreter anwesend.

Das Thema war: »Philosophical Focus on Culture and Traditional Thought Systems in Development«. Es ging um eigene, von afrikanischen Voraussetzungen ausgehende und von den europäisch-westlichen kritisch abgesetzte Konzeptionen des Entwicklungsdenkens und der Entwicklungspolitik. In diesem Rahmen behandelten die Vorträge die unterschiedlichsten Fragen. Mein Beitrag beschäftigte sich mit einer ›Theorie des expressiven Handelns‹, die an Habermas' Handlungstheorie angelehnt war und grundlegende Gedanken zu einer ›allgemeinen Kulturwissenschaft‹ enthielt, an der ich damals zusammen mit einigen Rotterdamer Kollegen arbeitete.<sup>55</sup> Damit hoffte ich, transkulturelle philosophische Überlegungen zum Thema Kultur beizusteuern. Meine weiteren Afrika-Erfahrungen haben mir sehr bald gezeigt, dass interkulturelle Dialoge zwischen den Philosophien bestimmter Kulturen sehr viel fruchtbarer sind.

Der Vortrag von Mogobe B. Ramose, einem Philosophen aus Südafrika, der damals in Simbabwe dozierte, aber auch wegen der Gefährdung seiner Person in der Apartheidperiode längere Zeit in Belgien und den Niederlanden gelebt hat, erregte insofern besondere Aufmerksamkeit, als er in der These gipfelte: »We can do without God!« Daraufhin entstand eine fast tumultartige Diskussion. Alle übrigen 45 afrikanischen Philosophen des Kongresses widersprachen Ramose heftig. Der Tenor der Gegenargumente war: »African people are religious. God and the spirits are part of the African reality.« Ich ahnte sofort, dass mit meiner Erkundung afrikanischen Denkens ein neues Kapitel im Durchdenken der Frage ›Vernunft und Glaube‹ aufgeschlagen worden war. Diese Frage war mit dem Abhandenkommen christlicher Religiosität nicht erledigt und musste im interkulturellen Kontext zwischen Europa und Afrika neu thematisiert werden.

Auf den Straßen von Nairobi, wo ich mich nach dem Kongress noch kurze Zeit aufhielt, machte ich auch bereits die erste Erfahrung mit der hohen Kriminalität in den afrikanischen Großstädten. Einige Trickbetrüger, die mit der Polizei zusammen arbeiteten, gaben sich als Flüchtlinge aus Uganda aus, die ihrer Sicherheit wegen sogleich am nächsten Tag nach Tansania weiter reisen müssten, dafür aber kein Geld mehr besaßen. Denselben Betrag, den ich ihnen gab, um ihnen die Weiterreise zu ermöglichen, forderte kurz darauf ein Polizist von mir, der von der ganzen Sache wusste. Er würde sonst ein offizielles Verfahren daraus machen, dass ich ›Rebellen‹ unterstützt hätte. Auf diese Weise war ich mit einem Schlag 200 Gulden los.

Auf dem Kongress in Mombasa war ich neben der aufgeregten Diskussion über die Bemerkung Ramoses von dem häufig wiederkehrenden Motiv beeindruckt, das sich als ›Brüderlichkeit‹ unter den afrikanischen Menschen fassen lässt. In vielen Vorträgen und Diskussion spielte der ›Gemeinschaftssinn‹ in den traditionellen afrikanischen Gesellschaften eine prominente Rolle. Dass in den Großstädten ganz andere Verhältnisse herrschten, galt als schwieriges Problem. Im Blick auf den traditionellen Gemeinschaftssinn vertrat ein Kollege aus Ghana, Kwame Gyekye, eine etwas andere Auffassung als die meisten, vor allem auch als Nyasani.

Bei meiner Arbeit in Rotterdam wollte ich dieses Thema aufgreifen und einige Monate nach dem Kongress in Mombasa auf einem Symposium weiter besprechen. Dazu lud ich einige niederländische Philosophen ein, die an interkultureller Philosophie interessiert waren, sowie auch Gyekye und Nyasani. So kam es zu dem »Ersten gemeinsamen Symposium von Philosophen aus Afrika und den Niederlanden in Rotterdam am 10. März 1989«, für das ich als Thema stellte: I, We and Body. Die Vorträge des Symposiums sind als Band 3 der Reihe ›Schriften zur Philosophie der Differenz / Writings on Philosophy of Difference‹ (Amsterdam 1989) veröffentlicht.

Die Auffassungen der beiden afrikanischen Gäste zeigten deutliche unterschiedliche Akzente. Während Nyasani die Position von M. Tschiamalenga Ntumba aus Kinshasa vertrat und weiter ausbaute, dass die afrikanische Philosophie als eine ›Philosophie des Wir‹ zu verstehen ist, betonte Gyekye die eigene und konstitutive Rolle der Person in der Gemeinschaft. Ob es sich nun um einen Unterschied zwischen ost- und zentralafrikanischen auf der einen Seite und westafrikanischen Positionen auf der anderen Seite handelte oder ob es sich eher um die Spannung zwischen verschiedenen afrikanischen Philosophen handelte, unabhängig davon aus welchem Teil des subsaharischen Afrika sie kommen, blieb unausgemacht. Jedenfalls fand auf diesem Symposium ein wichtiger Süd-Süd-Dialog zur Frage ›Person und Gemeinschaft im afrikanischen Denken‹ statt, der in dem erwähnten Band dokumentiert ist.

Der Gemeinschaftssinn ist freilich in der traditionellen afrikanischen Theorie und

Praxis tief verwurzelt. Er wird unter dem Stichwort des ›Kommunalismus‹ von den Leitern im Kampf um die Unabhängigkeit von den Kolonialmächten häufig herangezogen. Senghor in Senegal, Touré in Guinea, Nkrumah in Ghana, Kenyatta in Kenia, Nyerere in Tansania und Kaunda in Sambia sehen darin die Grundlage für einen eigenen afrikanischen Weg zum Sozialismus und zu einer humanen Gesellschaft. Es ist ein tristes Phänomen, auf das oben im Zusammenhang mit der politischen Theorie und Praxis von Lenin schon hingewiesen worden ist, dass in den afrikanischen Ländern häufig gerechtfertigte Gegengewalt nach dem Erringen der politischen Macht anstatt zu freien und humanen Verhältnissen de facto zu neuen Regierungsformen mit diktatorischen Zügen geführt hat. Dass dies sogar für Kwame Nkrumah, einen der überzeugendsten Vorkämpfer gegen die Kolonialherrschaft, gilt, ist in dem Roman von A.K. Armah: *The beautiful ones are not yet born* (London/Ibadan/Nairobi 1973, 3. Auflage) eindrucksvoll beschrieben. Was in der letzten Zeit in Simbabwe geschehen ist, dass es bei einem ehemaligen Freiheitskämpfer zu regelrechten Exzessen des Machterhalts kommen kann, gehört freilich noch in anderes Kapitel als das von dem Umschlag von der Anwendung von Gegengewalt in eigene Gewaltausübung. .

Einige Jahre nach diesem ersten Versuch, Dialoge zwischen europäisch-westlichen und afrikanischen Philosophen in Gang zu bringen, es war 1992, hatte ich Gelegenheit, Ntumba selbst zu treffen und mit ihm über sein Projekt einer ›Philosophie des Wir‹ zu diskutieren. Er hatte für ein halbes Jahr den Karl Jaspers-Lehrstuhl inne, den die Universität in Oldenburg, dem Geburtsort von Jaspers zum Gedenken an den großen Sohn dieser Stadt eingerichtet hatte, und der jeweils für ein halbes Jahr durch einen international renommierten Philosophen besetzt wird. Ntumba argumentierte, dass afrikanische Philosophie vom Wir ausgeht und in allen ihren Facetten als ›Philosophie des Wir‹ zu verstehen sei. Das setzte er ab von der westlichen Philosophie, die vom Ich ausgehe und von diesem Ausgangspunkt aus ihre Systematik entfalte. Zur Begründung für die afrikanische Philosophie des Wir führte er Beispiele aus seiner Muttersprache, dem Lingala, an, das im Osten des Kongo gesprochen wird. Darin könne die Antwort auf die Frage: »Wie geht es deiner Frau?« lauten: »Wir sind vorige Woche gestorben.« Oder auf die Frage: »Was macht denn dein Sohn zur Zeit?« könne geantwortet werden: »Wir studieren in Kinshasa.«

Ntumba war überrascht zu hören, als ich ihn in Oldenburg i.O. besuchte, dass ich 1983 bereits, als ich noch nichts von Afrika wusste, das oben erwähnte Buch: Entwurf einer Philosophie des Wir geschrieben hatte. Meine These war, dass in der europäisch-westlichen Philosophie die Tendenz rückläufig sei, die seit Descartes bestand und in Fichte ihren Höhepunkt erreicht hatte, für die Entfaltung der Philosophie vom Ich auszugehen. Als herausragendes Beispiel hatte ich Sartres Philosophie des dynamischen Seins der Gruppe in seinem Buch: *Critique de la raison dialectique* (Band 1, Paris 1960) angeführt. Die seit meinem Buch von 1983 erfolgte Entwicklung hin zum Kommunitarismus von Charles Taylor, Michael Sandel und anderen hatte die erwähnte Tendenz noch wesentlich verstärkt. Ntumba sah ein, dass die Gegenüberstellung: ›afrikanische Philosophie des Wir – europäisch-westliche Philosophie des Ich‹ zu schematisch war, und sprach seitdem von einer Entwicklung in Afrika vom Wir zum Ich mit bleibendem Akzent auf dem Wir und einer Entwicklung im Westen vom Ich zum Wir mit einem bleibenden Akzent auf dem Ich.

Meine auf ein halbes Jahr geplante Reise im Auftrag der Fakultät und finanziert vom Trustfonds, die mich in mehrere afrikanische Länder geführt hat, begann ich im August 1989. Zunächst wollte ich zwei Monate in Kenia bleiben. Professor Nyasani hatte dafür gesorgt, dass ich vom Vicechancellor der Universität von Nairobi eine Einladung als ›visiting professor‹ erhielt, mit der Zusage, dass ich auf dem Campus der Universität kostenlos wohnen könne. Meine Erfahrungen in Bezug auf das tägliche Leben sowie meine Beobachtungen in Bezug auf den Philosophie-Unterricht an den verschiedenen Universitäten, die ich besucht habe, habe ich als

›Tagebuchaufzeichnungen I-VII‹ beziehungsweise ›Notizen I-IX‹ während der Reise aufgeschrieben und in dem schon erwähnten ersten Afrika-Buch: Philosophie in Afrika – afrikanische Philosophie (s.o. Anm. 21) veröffentlicht. Hier möchte ich nur Folgendes kurz bemerken. Niemand im ›Department of Philosophy‹ wusste etwas von der schriftlichen Zusage, auf dem Campus wohnen zu können. Erst auf Grund meiner körperlichen Anwesenheit telefonierte die Sekretärin des ›Department‹ mit der Verwaltung der Wohnungen für Dozenten auf dem Campus und, nachdem sich herausstellte, dass alle Wohnungen besetzt waren, mit einem Hotel direkt gegenüber dem Haupteingang der Universität, um dort für mich ein Zimmer zu reservieren. Immerhin konnte ich in diesem Zimmer auf Kosten der Universität wohnen.

Die Beteiligung an einer vierstündigen Vorlesung mit Übungen (Tutorials) über zeitgenössische westliche Philosophie, die von zwei Dozenten, dem Senior Lecturer Dr. G. Wanjohi und dem Lecturer Dr. S. Monyenye, gehalten wurde, war sehr lehrreich für mich. Die lebendige Art des Vortrags der Dozenten vermittelte mir einen Eindruck davon, dass die mündliche Überlieferung der afrikanischen Philosophie auch an den Universitäten noch spürbar ist. Besonders die Fragen der Studenten zeigten mir, dass ethische Probleme beim Betreiben der Philosophie in Afrika im Vordergrund stehen. Beides verweist auf die ›Sage-Philosophy‹, das heißt auf die in den traditionellen afrikanischen Gemeinschaften primär mündlich betriebene, auf praktische Fragen konzentrierte Philosophie. Professor H. Odera Oruka, der die ›Sage Philosophy‹ maßgeblich in ihrer Bedeutung und in ihren Inhalten bekannt gemacht hat, war während des größten Teils meines Aufenthalts in Nairobi selbst in den Vereinigten Staaten von Amerika. Deswegen konnte ich nach seiner Rückkehr nur kurz mit ihm sprechen.

Die Vorlesung von Dr. Dismas Masolo, einem Schüler Orukas, über afrikanische politische und Sozialphilosophie, die ich besuchte, bot sehr viel mehr als darüber in der Literatur bereits zu finden war. Neben den Theorien von Senghor, Nkrumah, Kenyatta, Kaunda wurde vor allem die Auffassung Cabrals genauer dargestellt, nach der im Kampf um Unabhängigkeit die kulturelle Komponente besonders wichtig ist. Die tragische Geschichte, dass Cabral im Auftrag der portugiesischen Kolonialherren von eigenen Leuten ermordet wird, bevor es zur Unabhängigkeit seines Landes Guinea-Bissau kommt, verbinde ihn nach Masolos Ausführungen mit Lumumba, der im Kongo ein ähnliches Schicksal erlitten hat, obwohl er sich selbst gerade immer für eine gewaltlose Auseinandersetzung mit den belgischen Kolonisatoren eingesetzt hatte.

Masolo organisierte für mich auch zwei Besprechungen über Probleme der Begegnung westlicher und afrikanischer Philosophie, an denen alle Lehrenden des Departments teilnahmen. Das gab mir Gelegenheit, persönliche Kontakte anzuknüpfen und von den Mitarbeitern Orukas, die am Projekt zur ›Sage Philosophy‹ mitgewirkt hatten, wichtige Einzelheiten zu erfahren.

Wenige Wochen des Aufenthalts an der Universität von Nairobi hatten mir bereits gezeigt, dass es zu dem Verstehen der Philosophie einer anderen Kultur besonderer Vorsicht und besonderer methodischer Vorkehrungen bedarf. Mein Vorschlag einer ›Methodologie des Hörens‹, der anhaltendes, wiederholtes Hören und vorläufige Einordnung des Gehörten in den eigenen Verstehenshorizont beinhaltet, wobei eine kritische Rezeption nicht ausgeschlossen ist,<sup>56</sup> hat in der interkulturellen Philosophie viele Echos ausgelöst. Mit diesem Vorschlag suchte ich, dem notwendigen Respekt der Kulturen vor einander im Rahmen gegenseitiger philosophischer Kommunikation eine methodische Grundlage zu geben.

Cobi wollte so viel wie möglich an meiner Afrika-Reise teilnehmen und hatte von

ihrem Arbeitgeber dafür einen längeren unbezahlten Urlaub bekommen. Anfang September kam sie ebenfalls nach Nairobi und hat noch die letzten beiden Wochen der genannten Vorlesung über zeitgenössische westliche Philosophie mitbekommen. Danach haben wir in einem gemieteten Auto eine Rundreise durch Kenia unternommen. Zunächst fuhren wir durch den ›Tsavo National Park‹ nach Mombasa. Der Wildpark vermittelte uns ähnliche Erlebnisse wie wir sie in Tansania im Mikumi-Park und im Ngorogoro-Krater gehabt hatten. Mombasa beeindruckte uns mit seinen phantastischen Stränden und dem Fort Jesus aus dem Ende des 16. Jahrhunderts, einem der ältesten Monumente aus der frühen portugiesischen Kolonisierung Afrikas. Auf der Rückfahrt nach Nairobi machten wir einen Abstecher in die Taita Hills, wo wir zwei phantastische Tage verbrachten.

Danach ging es von Nairobi aus in nördliche Richtung. Vom Bergrücken des Rift Valley aus hatten wir einen wunderbaren Blick in die Maasai-Ebene. In Nakuru am Naivasha-See machten wir zum ersten Mal Halt. Über Eldoret führte uns die Tour in die Cherengani Hills. Von einem Restaurant in Kitale aus nahmen wir einen jungen Kellner mit, der seine Mutter in einem kleinen Samburu-Dorf besuchen wollte. Wir trafen sie dort in einer Hütte an: allein, mit einer Art Lendenschurz bekleidet. Sie saß am Boden und flocht Körbe aus Sisal. Was sie am Leben erhielt, waren offenbar die Besuche ihres Sohnes, der sie alle paar Wochen besuchte und etwas zu Essen mitbrachte. Schließlich erreichten wir den Turkana See im Dreiländereck von Kenia, Sudan und Äthiopien. Die Farbe des Sees, der von Jade zu sein schien, und das heiße Klima erzeugten eine einzigartige Stimmung.

Nach zwei Tagen begannen wir mit der Rückreise, die ein schreckliches Ende nehmen sollte. Am ersten Tag kamen wir bis Kabernet, das in den Tugen Hills liegt. Dann fuhren wir weiter in Richtung Marigat. Wir zweifelten, ob wir von dort die Fahrt nach links zum Baringo See oder nach rechts direkt nach Nakuru fortsetzen sollten. An dieser Wegkreuzung kollidierten wir – vermutlich in Verbindung mit einem Wendemanöver – frontal mit einem entgegenkommenden Landrover. An das Unglück selbst und auch an die letzten zehn Minuten davor habe ich keine Erinnerung. Auf der Strecke nach Marigat hatte ich an der linken Seite einen besonders eindrucksvollen Wasserfall gesehen. Ich verließ kurz das Auto, um ihn zu fotografieren. Dann stieg ich wieder ein, vergaß aber offenbar meinen Gurt festzumachen. Jedenfalls haben mich niederländische Touristen in Marigat bewusstlos und blutend neben dem Auto auf der Straße gefunden. Sie brachten mich zurück nach Kabernet in ein kleines Krankenhaus. Als ich nach sieben Stunden wieder zu mir kam, war ich an meinem linken Augenlid bereits operiert und mein linkes Knie war verbunden. Die unbekanntes niederländischen Helfer saßen noch an meinem Bett und erzählten mir, was vorgefallen war.

Auf die Frage, wo meine Partnerin sei, bekam ich als Antwort, man habe sie zur weiteren Behandlung von Marigat aus ins Krankenhaus nach Nakuru gebracht. Am nächsten Tag kam ein kleines Flugzeug, landete auf einem ›Airstrip‹ in der Nähe von Kabernet. Ich wurde dorthin gebracht und nach Nairobi in die Universitätsklinik geflogen. Unterwegs fragte ich wieder nach Cobi und erhielt aufs Neue eine ausweichende Antwort. In der Universitätsklinik kam dann ein Arzt zu mir, den ich wieder und nun dringend fragte: »Wo ist meine Partnerin?« Er antwortete nur: »Was denken Sie?« In dieser Sekunde wurde mir klar, dass sie das Unglück am 17. September 1989 in Marigat nicht überlebt hatte.

Alle Angehörigen waren schon informiert. Meine Kinder machten sich die größten Sorgen. Antoni Folkers, Cobis Sohn, der in Dar es Salam arbeitete, kam schnellstens von dort aus nach Nairobi. Wir gingen gemeinsam in die Pathologie der Universitätsklinik, um Cobi noch einmal zu sehen. Sie war bei dem Zusammenstoß im Auto gewissermaßen zerquetscht worden. Die Pathologen hatten ihren Körper

einigermaßen wieder ansehnlich gemacht. Antoni und ich empfanden eine unendliche Traurigkeit.

Die Krankenversicherung ›Ohra‹ hatte von Amsterdam aus meinen Transport von Kabernet nach Nairobi arrangiert. Sie sorgten nun auch für einen Flug von Nairobi nach Amsterdam. Zuhause in Zoetermeer angekommen erlitt ich eine Thrombose an meinem linken Bein und musste sofort wieder ins Krankenhaus. Caroline mit ihrer vier Monate alten Tochter Tatjana kam mehrmals am Tag zu Besuch. Ich weiß nicht, ob sie gemerkt hatte, dass mein Lebensmut mich ganz zu verlassen drohte und ihre Besuche mich daran hinderten, meinem Leben selbst ein Ende zu setzen.

Zu Cobis Beerdigung in Delft wurde ich im Krankenwagen in einem Rollstuhl gebracht. Cobis Kinder hatten für alles gesorgt und mir gegenüber nie das kleinste Zeichen eines Vorwurfs erkennen lassen. Meine kurze Rede an Cobis Grab war ein Ausdruck größter Gottesferne, wenn es so etwas gibt bei jemand, der den Glauben an Gott verloren hat. Mein Gefühl, das ich zum Ausdruck zu bringen suchte, war genauer gesagt: »Wenn es Gott gäbe, wäre ich wütend auf ihn.« Cobi selbst hatte sich schon einige Monate vorher bei einem Kreis angeschlossen, der regelmäßig in der Bibel las. Sie glaubte an Gott. Freilich hatte sie diesen Glauben nicht als einen sicheren Besitz. Sie blieb eine Suchende. Was geschehen war, veranlasste mich zu sagen: »Ich kann ihren Glauben nicht teilen. Jetzt nicht mehr. Das einzige, was ich habe, ist die Erinnerung.«

**Mein Kollege Jan Sperna Weiland hatte mich, wie auch einige andere Kollegen, in Zoetermeer am Krankenbett besucht. Da er auch Theologe war, stellte ich ihm die Frage nach dem ›Warum?‹ Vor seiner Berufung nach Rotterdam auf den Lehrstuhl für ›Philosophische Anthropologie‹ hatte er in Amsterdam eine theologische Professur. Und er predigte auch in Rotterdam noch häufig in verschiedenen Kirchen. Der frühe Tod meines Vaters, das Unglück, das mir beide Geschwister genommen hat, Ellens Krankheit und Sterben, und nun Cobis grausames Lebensende: Warum musste das alles mich treffen? Jan gab ehrlich als Antwort: »Ich komme auch nicht weiter, als zu sagen, dass dies Zufall, eine Verkettung von Zufällen ist.« Ein Jahr später, als zwei meiner Mitarbeiter, Henk Oosterling und Frans de Jong, zu meinem 60. Geburtstag eine Festschrift herausgaben, fand sich darin auch ein Beitrag Sperna Weilands mit dem Titel: »Warum?«<sup>57</sup> Er setzte akribisch auseinander, dass diese Frage durch die gesamte Geschichte der christlichen Theologie und Kirche immer wieder gestellt worden ist und immer ohne Antwort blieb.**

Nach dem Artikel Sperna Weilands hat Hiob diese Antwortlosigkeit im Alten Testament schon in unübertrefflicher Prägnanz formuliert: »Der Herr hat's gegeben, der Herr hat's genommen. Der Name des Herrn sei gelobt.« Nur die wenigsten, die ein auch nur vergleichbar schweres Schicksal erlitten haben, würden ihm den letzten Satz nachsagen können. Gültig bleibe, dass an die Stelle einer Antwort, die es nicht gibt, die Einsicht treten soll, dass Gott der Herr ist. Wer zu dieser Einsicht nicht mehr fähig ist, so schien es mir, wird vom Ausbleiben der Antwort noch härter getroffen.

Aus dem oben bereits erwähnten Buch von Frédéric Lenoir De filosofie van Christus, das ich in der 2008 in Kampen veröffentlichten niederländischen Übersetzung gelesen habe, konnte ich entnehmen, dass das unschuldige Leiden und Sterben Jesu, dem er sich selbst widersetzt hat, definitiv zeigt: es gibt keine Erklärung dafür, warum einen Menschen in der eigenen Lebensgeschichte ohne besondere Verfehlungen schweres Leid treffen kann.<sup>58</sup> Das Theologumenon vom »stellvertretenden Leiden« Christi, das sich auf die alttestamentlichen Passagen vom »Opferlamm« bezieht, das die »Sünden

der Welt« auf sich nimmt, entsteht im Glauben der frühchristlichen Gemeinde, die sich nach Ostern konstituiert. Unter Bezugnahme auf René Gerards Werke zum »Opfermechanismus als Grundlage des Religiösen« führt Lenoir aus, dass mit dem »unschuldigen Opfer« Jesu die traditionell in den Religionen vorkommende »Opferlogik«, dass einer, der nicht mehr schuldig ist als andere, für die ganze Gemeinschaft leidet und stirbt, gerade umgekehrt und die Notwendigkeit der Wiederholung des Opfers aufgehoben wird.<sup>59</sup>

Anfang Dezember 1989 war ich so weit wieder hergestellt, dass ich meine Erkundungsreise fortsetzen konnte. An der Universität von Ghana in Legon bei Accra wurde ich von Professor Gyekye und von einer Dozentin, die aus Amerika nach Ghana gekommen war, Dr. Helen Lauer, verständnisvoll empfangen. Auf dem Campus war ein besonderes Gästehaus, das von der »Ford Foundation« gestiftet worden war. Dort konnte ich wohnen. Im Rahmen eines Curriculums für das Fach Philosophie, das 11 Themen umfasste, gab es eine Vorlesung über traditionelle afrikanische Philosophie. Gyekye stützte sich in dieser Vorlesung auf sein Buch *An essay on African philosophical thought* (Cambridge 1987). Mich faszinierte besonders die Art und Weise, in der er Sprichwörter beziehungsweise – besser gesagt – Maximen oder Epigramme des Twi, das heißt der Sprache der Akan, zu denen er selbst gehörte, als Quellen der Philosophie dieses Volkes interpretierte. Aber er hatte auch in den Dörfern der Akan »Sages« besucht und mit ihnen über ihre Philosophie gesprochen. Die ins Einzelne gehende Lehre von der Person in der Akan-Philosophie machte mir verständlich, warum Gyekye auf dem Symposium in Rotterdam den »Gemeinschaftssinn« weniger strikt interpretierte als Nyasani im Anschluss an Ntumba. Nach seiner Darstellung dieser Philosophie besteht die Person aus »okra«, einem innersten nur guten Kern, »sunsum«, einer Zwischenschicht, in der auch böse Einflüsse von außen am Werk sind, und »homam«, durch den sie in die Außenwelt mit ihren guten und bösen Kräften einbezogen ist. Einen Gegensatz zwischen Person und Gemeinschaft gibt es nach Gyekye im afrikanischen Denken nicht.

Helen Lauer informierte die Studenten mit großem Erfolg über die verschiedensten Themen der westlichen Philosophie und über die »Methodologie der Wissenschaften«. Joshua Kudadjie, der nicht zur Philosophie-Abteilung gehörte, sondern zum »Department of Religious Studies« las über Religionsphilosophie. Er benutzte viele »Sprichwörter« seines Volkes, der Dangme, die im Süden Ghanas leben. Er legte großen Wert auf die hohen moralischen Standards der traditionellen Dangme-Gemeinschaft. Seinen Darlegungen konnte ich zum ersten Mal entnehmen, welche enorme Bedeutung neben Gott auch die Geister der Verstorbenen für die Religion der afrikanischen Menschen haben. Dies machte sich auch in den christlichen Kirchen bemerkbar, in denen viele charismatische Leiter auftraten. Es war erstaunlich für mich zu hören, dass Kwame Gyekye, der eine nüchterne, analytisch geprägte Philosophie vertrat, sonntäglich in einer Gemeinde predigte, die zur Pfingstbewegung gehörte. Leider konnte ich diesen Versammlungen nicht beiwohnen, weil sie ganz in Twi gehalten wurden.

Aus Anlass meiner Anwesenheit wurde eine »Intra-Faculty Lecture« der »Faculty of Arts« anberaumt, ein Typus von besonderen Vorlesungen, der seitdem zum festen Bestand der akademischen Lebens an der Universität von Ghana gehört. Meine Vorlesung über »Civil Society, State, and History in Hegel's Thought« war sehr gut besucht und bildete zugleich einen Bestandteil des Kurses über »Politische und Sozialphilosophie«. Trotz der Rechtfertigung des europäischen Kolonialismus, die Hegel in seiner Theorie der bürgerlichen Gesellschaft zu geben sucht, blieben die afrikanischen Kollegen und Studenten bereit, sich neben der notwendigen Kritik auch positiv mit seiner Philosophie auseinander zu setzen.

In einer Einführungs-Vorlesung (mit Diskussion) für die Studenten des ersten Jahres sprach ich über Kants Erkenntnistheorie. Die Schlüsselrolle, die Kant in der Frage der gesicherten Erkenntnis zukommt, erwies sich als schwer vermittelbar. Dass in diesem Rahmen über die Existenz Gottes keine objektiv gültige Erkenntnis-Aussage möglich sei, wollten die Studenten nicht akzeptieren. Sie gingen davon aus und gaben wortreiche Erklärungen darüber, dass sie von der Existenz Gottes hinreichend empirische Erfahrung besäßen, um diese im objektiven Sinn anzunehmen.

Da ich einige Zeit in Ghana war, wollte ich die Gelegenheit benutzen, mein ›Patenkind‹ Jonas zu besuchen, für das ich seit einigen Jahren 50 DM pro Monat an die Organisation World Vision International gezahlt hatte. In Accra fand ich ein Büro dieser Organisation, wo man mir die Einzelheiten mitteilte, wo ich Jonas und seine Familie treffen konnte. Ich flog nach Tamale, einer Stadt nördlich des Volta-Sees. Von dort ging es per Auto weiter noch einmal 120 km in Richtung Norden bis zu dem Dorf Wulugu, das etwa 4000 Einwohner hat und zu dem Volk der Mamprusi gehört. Es stellte sich heraus, dass meine monatliche Geldspende nicht nur für Jonas und seine Familie, sondern auch für verschiedene Umweltprojekte im Dorf benutzt wurde. Der Chief des Dorfes dankte mir ausdrücklich und ermahnte mich, weiterhin etwas und wenn möglich mehr für Jonas und für Walugu zu tun. Die Einzelheiten des Besuchs habe ich in einer Tagebuchaufzeichnung in Philosophie in Afrika - afrikanische Philosophie festgehalten.<sup>60</sup>

In den Jahren 1989 und 1990 waren Tod und Leben wieder nah bei einander in unserer Familie. Am 15. Dezember, Ellens Todestag, wurde Rebecca, die dritte Tochter von Friederike und Lutz geboren. Es war keine leichte Geburt, die ich nur aus der Ferne miterleben konnte. Ob die Ankunft neuen Lebens in meiner Familie von den vielen tragischen Todesfälle gewissermaßen hervorgerufen worden ist? In dem Jahr, in dem Cobi starb, sind drei Enkelkinder geboren. Außer Rebecca am Ende des Jahres kamen bereits vorher Anna als Tochter von Christoph und Gaby und Tatjana als Tochter von Caroline und Marcel zur Welt. Ein Jahr später, genau an Cobis Todestag, wurde Hendrik, das dritte Kind von Christoph und Gaby geboren.

Zu Weihnachten machte ich einen Spaziergang durch den Botanischen Garten der Universität, der direkt hinter dem Campus liegt. Es war ein etwas skurriler Eindruck, als ich auf dem Weg zum Botanischen Garten aus dem Fenster eines der ›Halls‹, in dem Studenten wohnen, unter der sengenden tropischen Sonne die Melodie des Weihnachtsliedes hörte: »Leise rieselt der Schnee«. Im Botanischen Garten selbst waren große Gruppen von Menschen anwesend, die sich auf sehr verschiedene Weise religiös betätigten. Sie standen im Kreis um einen Baum und beteten mit erhobenen Armen. Sie lauschten in einer Ecke des Gartens einer Predigt. Ein Mann ging neben einem am Boden liegenden Jüngling auf und ab und machte wilde Gebärden, um einen bösen Geist auszutreiben. Etwas weiter weg ging ein Mann merkwürdig stolzierend einen Hügel hinauf und wieder hinunter und redete ununterbrochen in Zungen. Helen Lauer bestätigte mir später, dass es kein ungewöhnliches Schauspiel sei, das ich gesehen hatte.

Mitte Januar 1990 reiste ich mit einem kurzen innerafrikanischen Flug von Ghana nach Benin. Die Universität von Cotonou, die ich besuchen wollte, befand sich im Streik gegen das noch bestehende marxistisch-sozialistische Regime unter Präsident Kérékou. Ein Lenin-Denkmal auf dem Marktplatz der Hauptstadt war inzwischen verhüllt, in Anbetracht der Ereignisse des November 1989 in Deutschland, die den Zusammenbruch des Sowjetimperiums nach sich zogen. Professor Hountondji, der Leiter der Philosophie-Abteilung, war aktiv am Streik beteiligt. Ich fand jedoch mehrfach Gelegenheit, mit ihm über seine etwas unübliche Auffassung zu diskutieren, wie afrikanische Philosophie zu definieren sei. Er beharrte auf seiner These, die sich

am Anfang seines Buches: Afrikanische Philosophie. Mythos und Realität (deutsche Übersetzung: Berlin 1993, französische Originalausgabe: Paris 1977) findet: »Als afrikanische Philosophie bezeichne ich eine Gesamtheit von Texten, genauer gesagt, jene Gesamtheit von Texten, die von Afrikanern verfasst und von den Autoren selbst als philosophisch qualifiziert werden.« Dabei leugnete er nicht eine reiche intellektuelle Tradition, die in den afrikanischen Völkern primär mündlich vorhanden war und ist, die er aber nicht als Philosophie bezeichnete. Dafür sei die Existenz von Texten Voraussetzung. Er zeigte mir auch das Institut des »Inter-afrikanischen Rates für Philosophie« und gab mir die zwei Bände des auch in englischer Sprache verfassten Bilan de la Recherche Philosophique Africaine. Répertoire Alphabétique. 1900-1985, in denen insgesamt 3365 Titel verzeichnet sind. Die Diskussionen mit Hountondji, die sich schließlich auf eine Frage der Terminologie zurückführen ließen, was nun als afrikanische »Philosophie« bezeichnet werden soll, habe ich bei mehreren seiner Besuche in Amsterdam mit ihm fortgesetzt. Trotz bleibender Unterschiede in Bezug auf die Terminologie kamen wir inhaltlich zu weitgehender Übereinstimmung.

Da in Benin in der gegebenen Situation in philosophischer Hinsicht nicht viel zu tun war, reiste ich nach zwei Wochen weiter nach Nigeria, um in den verbleibenden vier Wochen meines ursprünglich auf sechs Monate festgelegten Afrika-Aufenthalts noch einen Eindruck vom philosophischen Leben in diesem Land zu gewinnen. Ein Taxi brachte mich von Cotonou zu der etwa 200 km entfernten Universität von Ibadan. Kaum hatten wir die Grenze Nigerias überschritten, als ich bei der ersten von zahlreichen Polizeikontrollen nach einem Blick in meinen Reisepass, in dem eingetragene war, wie viel Geld ich ins Land brachte, gefragt wurde, und diese Frage wurde bei den weiteren Kontrollen wörtlich wieder so gestellt: »And what did you bring for me?« Ich war auf diese Frage nicht vorbereitet und sagte nur: »I did not know that you expect me to bring something for you«. Der Taxifahrer hatte jedoch vorgesorgt und einige Portionen mit mäßigen Geldbeträgen in sein Handschuhfach gelegt. Diese gab er den kontrollierenden Polizisten, und ich habe sie ihm nachher erstattet.

Die Universität von Ibadan befindet sich auf einem schönen, noch von den Briten angelegten Campus. In dem gut eingerichteten Gästehaus konnte ich angenehm wohnen. Ich sprach ausführlich mit Professor Bodunrin, dem Leiter der Philosophie-Abteilung, der zu dieser Zeit stellvertretender Vicechancellor der Universität war, mit Professor Sogolo, Dr. Bello und einigen jüngeren Dozenten. Gerade die Jüngeren setzten sich dafür ein, dass die Philosophie in Afrika von eigenen kulturellen Voraussetzungen aus und nicht als Anhängsel westlicher Strömungen betrieben werden müsse. Nur so könne sie für das heutige Afrika »relevant« sein. Die Offenheit für traditionelle afrikanische Philosophie war erstaunlich groß. Im Philosophie-Curriculum wurde diesem Thema etwa 35 Prozent der Lehrveranstaltungen gewidmet.

Nigeria insgesamt ist für das philosophische Leben in Afrika von herausragender Bedeutung. An zehn der 31 nigerianischen Universitäten gibt es eine Philosophie-Abteilung, die ein Hauptfach Philosophie anbietet. Zwei weitere Universitäten besitzen so genannte »Teaching units« für Philosophie, die ein Nebenfach unterrichten, das im Rahmen anderer Studiengänge eingebracht werden kann.

Im Professoren-Klub lernte ich auch eine Reihe von Kollegen aus anderen Fakultäten kennen. Einige von ihnen hatten in der DDR studiert und hatten dort positive Erfahrungen gemacht. Sie konnten es nicht fassen, dass dieser Staat seit dem November 1989 aufgehört hatte zu bestehen. Erst als bekannt wurde, dass sich der ehemalige Staatsratsvorsitzende Honecker für seine privaten Zwecke vierzehn Autos angeschafft hatte, begannen sie, an der Ehrenhaftigkeit dieser Person zu zweifeln.

Die Stadt Ibadan war ganz anders als die afrikanischen Großstädte, die ich bisher kennen gelernt hatte. Sie bestand zum größten Teil aus traditionell gebauten Häusern. Das gilt auch für Geschäfte und öffentliche Einrichtungen. Es wurde mir klar, dass es eine alte Tradition städtischen Lebens in Afrika gab. Das spiegelt sich auch in dem großen mündlich überlieferten Ifa-Gedicht der Joruba wieder, in dem bestimmte Gottheiten für diese oder jene Stadt besondere Verantwortung tragen. Die philosophische Bedeutung dieses Gedichts sowie auch überhaupt der ›oralen Tradition‹ ist durch die in Lagos lehrende Philosophin Sophie Oluwole herausgestellt worden<sup>61</sup>.

Durch die gesamte Erkundungsreise, die ich später noch fortzusetzen gedachte, besonders um neben Benin noch einige andere französisch-sprachige afrikanische Länder und Universitäten zu besuchen, war mir deutlich geworden, dass die interkulturelle Philosophie inzwischen meine philosophische Arbeit in einem solchen Maß bestimmte, dass ich diese auf die Dauer nicht im Rahmen eines Lehrauftrags für ›Methoden der Philosophie‹, auch nicht mit der inzwischen erfolgten Erweiterung auf ›Methodologie der Humanwissenschaften‹ unterbringen konnte. Deshalb verabredete ich mit dem Dekan der Fakultät einen ungewöhnlichen Schritt. Ich wollte meine Arbeit als Ordinarius für Philosophie beenden und mit 60 Jahren in den vorzeitigen Ruhestand gehen. Gleichzeitig strebten wir mit der Hilfe der Stiftung ›Trustfonds der Erasmus Universität Rotterdam‹ die Einrichtung eines von dieser Organisation zu finanzierenden besonderen Lehrstuhls für ›Grundlagen der interkulturellen Philosophie‹ an, den ich dann als erster bis zu meiner endgültigen Emeritierung mit 65 Jahren besetzen sollte. Da dieser ›besondere‹ Lehrstuhl von einer Stiftung finanziert wurde, würde man in Deutschland von einem Stiftung-Lehrstuhl sprechen.

Diese Konstruktion für die letzten fünf Jahre meiner Amtstätigkeit als Philosophie-Professor, die übrigens von mehreren Kollegen später nachgeahmt worden ist, würde mir die Möglichkeit geben, mich ganz der Aufgabe zu widmen, das Fach ›interkulturelle Philosophie‹ aufzubauen sowie auch die Kontakte mit den afrikanischen Kollegen zu erweitern und zu pflegen.

Diese optimistischen Erwartungen für meine weitere Arbeit an der Rotterdamer Fakultät wurden ein wenig getrübt durch die offizielle Beantwortung meiner Frage, welchen Platz denn die interkulturelle Philosophie mit dem Schwerpunkt auf afrikanischer Philosophie im Curriculum des Philosophie-Unterrichts bekommen sollte. Die Leitung der Fakultät, die mir für meine persönliche Arbeit so ideale Bedingungen zugestanden hatte, konstatierte lakonisch: »Aber das Curriculum ist doch bereits voll!« Es blieb nur die Möglichkeit eines freien ›Wahlfachs‹, an dem sich Studenten nach allen Pflichtfächern und verpflichteten Wahlfächern beteiligen konnten.

## 12. Der Stiftungs-Lehrstuhl ›Grundlagen der interkulturellen Philosophie‹

### Zum Aufbau eines neuen Fachgebiets

Die erwähnte Umstellung meiner ordentlichen in eine so genannte ›besondere‹ Professur, in Deutschland würde man dies – wie gesagt – eine Stiftungsprofessur nennen, sollte vom Dezember 1990, meinem 60. Geburtstag, an effektiviert werden. Nach meiner Rückkehr aus Nigeria Ende Februar dieses Jahres blieb mir etwas Zeit, um darauf hin zu arbeiten. Mit zwei Freunden, Jürgen Hengelbrock, mit dem ich in

meiner Bochumer Zeit im Rahmen der Ausbildung von Philosophie-Lehrern an Gymnasien viel zu tun hatte, der aber in den 1980er Jahren mit afrikanischer Philosophie in Berührung gekommen war, und Gerd-Rüdiger Hoffmann, der sich in DDR-Zeiten an der Universität Leipzig mit afrikanischer Philosophie beschäftigt hatte, bedachte ich den Plan, eine ›Gesellschaft für interkulturelle Philosophie‹ zu gründen. Wir mussten jedoch feststellen, dass Ram Adhar Mall, ein aus Indien stammender und in Deutschland lehrender Philosoph, uns zuvorgekommen war.

Jürgen Hengelbrock hat in seinem Arbeitszusammenhang an der Ruhr-Universität Bochum und als Vorsitzender des Verbandes der Philosophie-Lehrer in Deutschland an deutschen Gymnasien interkulturelle und besonders afrikanische Philosophie nachdrücklich eingebracht. Er hatte mehrere Jahre hindurch eine enge Partnerschaft mit der Philosophie-Abteilung der Universität von Abidjan, besonders mit dem Kollegen Yacouba Konaté. Auf mehreren gut besuchten Tagungen über interkulturelle Philosophie, die er zur Weiterbildung von Philosophie-Lehrern organisierte, habe ich Vorträge als Einführungen in die afrikanische Philosophie gehalten. An den Gymnasien war offenbar auf Grund der zahlreichen Schüler aus anderen Kulturen die Aufgeschlossenheit für interkulturelle Philosophie sehr viel größer als an den Universitäten.

Gerd-Rüdiger Hoffmann hat 1990/91 die Einsicht in die Bedeutung der afrikanischen Philosophie bei den Leipziger Afrikanisten und auch bei den Kongressen aller deutschen Afrikanisten wesentlich gefördert. Auf einem Afrikanisten-Kongress in Leipzig, den er mit organisiert hat, gab es zum ersten Mal eine Sektion für afrikanische Philosophie. Noch während des Kongresses erhielt er wegen seiner Mitgliedschaft in der SED in den Zeiten der DDR seinen Entlassungsbescheid aus dem Universitätsdienst. Er wurde ›abgewickelt‹, wie das damals hieß. Meine Interventionen gegen seine Entlassung beim Rektor der Universität Leipzig und später beim Richter, der das Verfahren zur Wiedereinstellung Hoffmanns leitete, blieben wirkungslos. Die Hinweise auf die wissenschaftlichen Verdienste Gerd-Rüdigers nützten nichts. Er war tief enttäuscht und hat sich bei der PDS angeschlossen, die sich mit der in Westdeutschland entstandenen linken Gruppierung des ehemaligen SPD-Politikers Lafontaine zur Partei ›Die Linke‹ zusammengeschlossen hat. Später wurde Hoffmann Abgeordneter dieser Partei im Parlament des Bundeslandes Brandenburg. In interkulturell-philosophischer Hinsicht arbeitet er eng in der Gesellschaft mit, die von dem aus Kuba stammenden und in Aachen lehrenden Raúl Fornet-Betancourt geleitet wird und die sich bei ihren Kongressen und in ihren Veröffentlichungen primär auf Lateinamerika richtet.

**Unterdessen kümmerte ich mich in Rotterdam und in den Niederlanden um interkulturelle Philosophie mit dem Schwerpunkt auf afrikanischer Philosophie. In internationalem Zusammenhang schloss ich mich bei der von Mall gegründeten ›Gesellschaft für interkulturelle Philosophie‹ (GiP) an und übernahm darin eine besondere Verantwortung für afrikanische Philosophie. Etwas später folgte ich dem Beispiel von Franz Wimmer, der in Wien die WiGiP, eine Schwestergesellschaft der GiP, ins Leben gerufen hatte, und machte eine niederländisch-flämische Schwestergesellschaft auf, die Nederlands-Vlaamse Vereniging voor Interculturele Filosofie (NVVIF). 1993 kam es dann dazu, dass ich mit Mall zusammen eine Schriftenreihe ›Studien zur interkulturellen Philosophie‹ mit Beiträgen in deutscher, englischer und französischer Sprache gründete, die vom Rodopi Verlag in Amsterdam mit einer Dépendance in den USA betreut worden ist. In den Jahren von 1993 bis 2007 sind in dieser Reihe 17 Bände erschienen. Dann haben wir die Herausgeberschaft der Reihe jüngeren Kollegen übergeben. Für Mall arbeitet seitdem als Herausgeber der Reihe Herrmann-Josef Scheidgen; meine Funktion hat Henk Oosterling übernommen.**

Auf diese Weise gab es drei Universitäten auf dem europäischen Kontinent, wo die interkulturelle Philosophie, wenn auch mühsam, Fuß fassen konnte: Rotterdam, Bochum und Wien. Leipzig hatte sich selbst um diese Möglichkeit gebracht. Mall hat nacheinander in Köln, Bremen, München und Jena dafür gesorgt, dass diese Universitäten sich jedenfalls zeitweise für interkulturelle Philosophie geöffnet haben. 2004 hat Mall auf der Mitgliederversammlung der Gesellschaft aus Anlass eines Kongresses an der Universität zu Köln den Vorsitz der GiP an Claudia Bickmann übergeben, die ›interkulturelle Philosophie‹ in die Beschreibung der Aufgabengebiete ihres Lehrstuhls hat aufnehmen lassen. Damit ist eine erste, wenn auch bescheidene institutionelle Verankerung an einer deutschen Universität erreicht.

Im Rahmen der NVVIF wurde 1990 die Rotterdamer Forschungsgruppe ›Kritik des Einheitsdenkens‹ um einige Mitglieder erweitert, die zum Teil auch aus anderen niederländischen und flämischen Universitäten kamen und an nicht-westlichen Philosophien interessiert waren. Zu den neuen Mitgliedern gehörten Gerrit Steunebrink aus Nimwegen, der sich besonders mit türkisch-islamischer Philosophie beschäftigte, und Mogobe Ramose aus Südafrika, den ich auf dem Kongress in Mombasa kennen gelernt hatte. Er hatte als Emigrant in Löwen promoviert und dozierte inzwischen an der Universität in Tilburg Rechtsphilosophie. Mehr aus der Ferne machte auch Pieter Boele van Hensbroek mit, der als Schüler von Lolle Nauta von Groningen aus drei Jahre in Sambia an der Universität von Lusaka gearbeitet und dort schon 1987 zusammen mit einem Kollegen aus diesem Land die Zeitschrift ›Quest. An International African Journal of Philosophy‹ gegründet hat.

Aus Anlass meines 60. Geburtstag organisierte meine Fakultät im Dezember 1990 ein Symposium, zu dem als Gastredner mein ehemaliger Bonner Kollege und Bochumer Chef im Hegel-Archiv, Otto Pöggeler, eingeladen worden war. Er konnte zu einem Streit über die Interpretation der Schuhe auf einem Gemälde von Van Gogh in Heideggers Aufsatz ›Vom Ursprung des Kunstwerks‹, der nahezu interkulturelle Dimensionen angenommen hatte – Schapiro aus den Vereinigten Staaten von Amerika und Derrida aus Frankreich hatten sich schon dazu geäußert –, definitiv Klärendes beitragen. Der Besuch Pöggelers und seiner Frau in Rotterdam war nicht nur eine persönliche Freude für mich, er machte auch deutlich, dass die interkulturelle Philosophie in wesentlicher Hinsicht in der eigenen philosophischen Tradition verankert sein muss.

Wie bereits erwähnt, erschien zu der Gelegenheit meines 60. Geburtstages auch eine Festschrift, in der die Herausgeber meinen Weg von den theologisch-philosophischen Ausgangspunkten und der Hermeneutik zur Dialektik und weiter über die Rationalitätskritik und das Denken der Differenz, einschließlich der Differenz der Geschlechter, sowie die Hinwendung zur Kunst, schließlich und endlich zur interkulturellen Philosophie nachgezeichnet und dokumentiert haben. In der Rubrik mit Texten zur interkulturellen Philosophie fanden sich Beiträge von Nyanani, Wanjohi und Gyekye. Von einer ›Rückkehr ins Eigene‹, wie immer sie zu verstehen ist, war damals noch nicht die Rede.

**Die Forschungsgruppe zeigte sich außerordentlich solidarisch, indem sie sich bereit erklärte, mit mir das interkulturelle Nachdenken auf das Problem des Todes zu konzentrieren. Auf dem Flämisch-Niederländischen Philosophietag in Amersfoort im Oktober 1991 legten wir in einem Workshop erste Ergebnisse dieser Arbeit vor. Außer meinem Beitrag über ›Die Sprachlosigkeit im Blick auf den Tod in der westlichen Kultur‹ gab es Vorträge von Elisabeth de Schipper über ›Der Tod als Opfer. Derridas Auseinandersetzung mit Bataille‹, von Douwe Tiemersma über den indischen Kâlî-Kult und von Henk Oosterling über ›Bewusst-sein des Todes in Japan‹. Alle in niederländischer Sprache verfassten Beiträge sind veröffentlicht in dem Band: E.**

**Heijerman/P. Wouters (Hg), Crisis van der rede. Perspectieven op cultuur (Assen/Maastricht 1992).**

Meine dritte Antrittsvorlesung, dieses Mal als Stiftungsprofessor für ›Grundlagen der interkulturellen Philosophie‹, am 6. März 1992, hielt ich ebenfalls über die Todesproblematik. Die Formulierung des Themas brachte meine Offenheit und Unentschiedenheit im Blick auf das Problem deutlich zum Ausdruck: Der Tod ist (k)ein Ende. Über das Doppelgesicht des Endes in interkultureller Perspektive. Neben der westlichen Sicht auf den Tod, wie sie in der Philosophie, im christlichen Glauben, aber auch in vielen dichterischen Aussagen bezeugt ist, bezog ich mich auf das ›Tibetanische Totenbuch‹ mit seiner Lehre vom ›bardo‹, dem Tod im Leben, der auch Leben im Tod verspricht, und auf das Weiterleben der Toten in der Welt der Lebenden nach afrikanischen Vorstellungen. In Anbetracht der verschiedenen religiösen Vorstellungen über Tod und Leben erschien es mir als angemessen, die Vielfalt des Umgangs mit der Todesproblematik zu begrüßen, die Sinnfrage jedoch offen zu lassen und selbst – ganz anders als meine Studenten in Ghana – in der Haltung des Nicht-wissen-könnens zu verharren.

Gegen Ende des Jahres 1990 machte ich die Bekanntschaft von Ank Reinders, einer Sängerin und Gesangspädagogin aus Den Haag. Sie hat nach einer internationalen Karriere als Sopranistin am Konservatorium in Enschede das Hauptfach Gesang unterrichtet, schrieb und schreibt Artikel und Bücher über das Singen und arbeitet in verschiedenen fachlich orientierten niederländischen und internationalen Gesellschaften mit. Obgleich unsere Interessensgebiete weit auseinander liegen und ich mich noch nicht recht in der Lage fühlte, nach Cobis Tod wieder eine Beziehung zu einer Frau anzufangen, fanden wir langsam zueinander. Sie lebte selbst seit etwas mehr als einem Jahr von ihrem Mann getrennt und wartete auf die Scheidung. Nach diesem ein wenig mühsamen Beginn blühte unsere Beziehung jedoch auf und wurde für beide Seiten äußerst bedeutsam.

Für mich war es sehr lehrreich, dass ich Anks Atlas van de zangkunst, der 1993 im Verlag Bosch & Keuning in Baarn erschienen war, nach und nach ins Deutsche übersetzt habe. Die Übersetzung erschien 1997 in erster Auflage im Bärenreiter Verlag in Kassel (2. verbesserte Auflage 2000). Ähnliche Übersetzungsversuche mit den entsprechenden Lerneffekten habe ich im Lauf der Jahre öfter unternommen. Das Problem des Übersetzens als einer unmöglichen, aber notwendigen Aufgabe mit seinen interkulturellen Aspekten konnte ich so auch praktisch erfahren.

Meine Antrittsvorlesung im März 1992 erhielt eine festliche Note, weil eine von Anks Schülerinnen, Ida Maria Stringer mit einer sehr schönen Altstimme, bereit war, bei dieser Gelegenheit zu singen. Sie sang die ›Kindertotenlieder‹ von Gustav Mahler nach Texten von Friedrich Rückert. Das war nicht nur passend zum Thema, es machte auch für alle klar, dass es das Schwerste ist, demgegenüber anderes schweres Leid verblasst, die eigenen Kinder zu verlieren. Ank wusste damals schon, dass ihr Sohn Oskar an der unheilbaren Kahler-Krankheit litt.

Auf einem Kongress der ›Gesellschaft für interkulturelle Philosophie‹, der im Mai 1995 an der Universität Bremen gehalten wurde, stand das Todesproblem für mich noch immer im Vordergrund. Ich hatte aus den Interviews mit kenianischen Sages, die Odera Oruka veröffentlicht hat, zusammengestellt, was sie zur Frage des Todes zu sagen haben. Obwohl es unter den Sages auch skeptische Stimmen gibt, ist doch die Überzeugung vorherrschend, dass die Toten in der Welt der Lebenden als Geister weiterhin anwesend sind und zu den Lebenden in Kontakt treten können. Oruka Rang'inya, der Vater Odera Orukas, ein Sage des Volkes der Luo, formuliert es so:

»Die Toten sind im Wind«, das heißt, sie sind selbst nicht sichtbar, aber sie können sichtbare Wirkungen hervorbringen.<sup>62</sup>

Die Auffassungen der Sages konfrontierte ich mit dem christlichen Glauben an das Fortbestehen der Seele nach dem Tod an einem himmlischen Ort und mit Kants These, dass über die Unsterblichkeit der Seele keinerlei objektiv gültige Erkenntnis möglich ist, diese aber aus Gründen der praktischen Vernunft zu postulieren ist. Durch die interkulturelle Betrachtungsweise wurden so verschiedene Wahlmöglichkeiten vor Augen geführt, die in ihrem jeweiligen Kontext zu respektieren sind. Ich entschied mich selbst für die »Wahl, nicht zu wählen«. Das ist in ein wenig anderen Worten dasselbe Ergebnis, zu dem ich 1992 in meiner Antrittsrede gekommen war, nämlich das Kantische Nicht-wissen-können nicht durch ein praktisches Postulat abzuschwächen, sondern »zu einem Lebensstil zu machen«.<sup>63</sup>

Freilich war es nicht so, dass die Todesproblematik die einzige Fragestellung war, die mich und die Forschungsgruppe der NVVIF in diesen Jahren beschäftigt hat. Im Rahmen eines Programms, das die Zusammenarbeit niederländischer und deutscher Universitäten befördern sollte, hatten 1990 und 1991 Rotterdamer Philosophie-Dozenten eine Woche lang an der Universität Münster unterrichtet und Münsteraner Philosophie-Dozenten eine Woche lang an der Erasmus Universität Rotterdam. Das Plädoyer während meiner Vorlesungen in Münster für interkulturelle Philosophie und insbesondere für afrikanische Philosophie traf bei den Kollegen dieser Universität zunächst auf erheblichen Widerstand.

Bei denselben Kollegen, und zwar bei Philosophen, Ethnologen und Kunstwissenschaftlern, fand jedoch ein Sinneswandel statt, der dazu führte, dass sie 1992 in Münster ein Kolloquium veranstalteten zu dem Thema: Der Mensch als homo pictor? Die Kunst traditioneller Kulturen aus der Sicht von Philosophie und Ethnologie. In meinem Beitrag habe ich die These vertreten, dass es in der Kunst keine Fortschritte gibt, jedenfalls sofern es das eigentlich Künstlerische betrifft. Dasselbe wagte ich – ganz im Gegensatz zu Hegels Auffassungen seit 1805, aber in Übereinstimmung mit seiner Konzeption von 1801 – für die Philosophie zu behaupten. Da mit einer solchen Behauptung bis in den Prozess der Menschwerdung zurückgegriffen wird, bleibt ein Fragezeichen freilich angemessen, gewiss auch hinter der Formulierung: »Der Mensch als homo philosophus?«<sup>64</sup>

Die Kritik am Fortschrittsbegriff und die These von der immergleichen Aufgabe und der auf die jeweilige Zeit gerichteten Art und Weise der Lösungen dieser Aufgabe, wie sie in der Kunst und in der Philosophie gegeben sind, habe ich in einem Aufsatz in der Zeitschrift »International Sociology« (Bd 7, Nr 2, 1992) näher ausgearbeitet. Das geschah auf Einladung eines Freundes aus der Villigster Gruppe in den 1950er Jahren in Heidelberg, Richard Grathoff, der inzwischen Soziologie-Professor in Bielefeld war und in Rotterdam Gastvorlesungen gehalten hatte. Diese These macht die Auffassung verständlich, dass im Blick auf Kunst und Philosophie alle Kulturen die gleiche Aufgabe haben und dementsprechend auch gleichen Rang besitzen. Daraus leitete ich bestimmte Folgerungen für das Entwicklungsdenken im Blick auf Afrika südlich der Sahara ab.

Aus dem Jahr 1992 ist ferner die Promotion von Jan Hoogland zu erwähnen, der bei mir vier Jahre lang eine Stelle als »aio« (assistent in opleiding) inne gehabt hat. Er schrieb über Autonomie en antinomie. Adorno's ambivalente verhouding tot de metaphysica (Rotterdamse Filosofische Studies. Dissertatiereeks 1, 1992). In dieser Doktorarbeit wird klar gezeigt, dass und warum Adorno sich in seinem Denken in Antinomien verstrickt. Das wird auch in den größeren Zusammenhang des Denkens der

›Kritischen Theorie‹ einbezogen. Das habe mit dem postmetaphysischen Ansatz dieses Denkens zu tun. Wenn in einer Umkehrung des Hegelschen auf Begriffen gegründeten Systemdenkens erklärt wird, dass nicht ›das Ganze das Wahre, sondern vielmehr das Unwahre‹ ist, bleibe die Kritische Theorie im Negativen an die Metaphysik gebunden. So könne Adorno nur versuchen, »über den Begriff durch den Begriff hinauszugelangen«.65

Gegen dieses Denken führt Jan Hoogland dasselbe Argument ins Feld, das der Begründer der niederländischen ›Reformatoren Philosophie‹, Herman Dooyeweerd, gegen Kant eingewandt hat, dass nämlich der Immanentismus dieses Denkens auf einer ungeklärten Voraussetzung beruht, insofern nur danach gefragt wird, wie Erkennen möglich ist und nicht warum es überhaupt möglich ist. Auch Adorno verschließt sich nach Hooglands Darstellung vor den religiösen Prämissen seines philosophischen Denkens. Es war mir jedoch wichtig festzuhalten, dass dabei nicht ein Vorrang des religiös fundierten Denkens gegenüber einer rein immanent argumentierenden Philosophie konstatiert wird. Es ist die Frage, wofür jemand optiert, von vorausgesetzten religiösen Prämissen oder von rein immanenten Argumenten auszugehen. Keine der beiden Optionen ist objektiv der andern gegenüber zu bevorzugen. Es entsprach unserer Diskussionslage, dass Jan für Dooyeweerd optierte und ich für Adorno.

Im Sommer 1992 brachen Ank und ich zu einer Reise nach Senegal und Mali auf, um nach meinem Besuch in Benin 1989 die Philosophie in zwei weiteren frankophonen afrikanischen Ländern kennen zu lernen. Der Trustfonds, der nun meinen Lehrstuhl finanzierte, kam für die Kosten dieser Reise und auch der folgenden Reisen auf, die ich zum Aufbau und Ausbau der interkulturellen Philosophie unternahm. Da meine Französischkenntnisse geringer sind als die des Englischen, traf es sich gut, dass mir in der Person meiner Partnerin eine ständige Dolmetscherin zur Seite stand.

Auf dem Flugplatz von Dakar bot sich uns sogleich nach unserer Ankunft ein junger Mann von etwa 20 Jahren namens Gora als eine Art Fremdenführer an. Er half uns bei den ersten Wegen vom Flugplatz zum Hotel und vom Hotel zur Universität. Er war mit zwei Frauen verheiratet, die beide nicht weit entfernt vom Flugplatz wohnten, die eine auf der rechten die andere auf der linken Seite. Er hat uns seine beiden Wohnungen gezeigt und uns mit seinen Frauen bekannt gemacht. Beide waren mehr als glücklich, ihn zu sehen und bei sich zu haben. Eine von ihnen hatte ein Baby, das erst wenige Monate alt war. Ihr zeigte Gora seine besondere Sorge und Zuneigung.

An der Universität ergaben sich besonders gute Kontakte mit dem Leiter des Vereins der Philosophiestudenten, Saliou Diallo, und einem Dozenten, der auf dem Gebiet der traditionellen afrikanischen Philosophie bei den Wolof Forschungen betrieb, Massaër Diallo. Beide Diallos waren nicht miteinander verwandt. Mit beiden ergab sich eine Zusammenarbeit, die sich über mehrere Jahre erstreckte. Sie haben 1993 bei dem Doppelkongress in Wien und Rotterdam über »Philosophie und Demokratie« an dem Rotterdamer Teil dieses Kongresses teilgenommen und waren auch im Mai 1996 bei einem Kongress in Dakar über »Zeit und Entwicklung« dabei, den ich zusammen mit der Konrad Adenauer Stiftung und dem Goethe-Institut an diesem Ort für vor allem für Philosophen aus West- und Zentralafrika organisiert habe.

Von Dakar aus sind wir nach einigen Wochen weiter geflogen nach Bamako, um die Situation der Philosophie in Forschung und Lehre in Mali näher kennen zu lernen. Auch einige Kollegen von der Universität in Bamako konnte ich 1996 zu dem Kongress in Dakar einladen und bei dieser Gelegenheit die Zusammenarbeit mit ihnen fortsetzen. Ein ganz besonderes Erlebnis war eine Reise von Bamako am Niger entlang bis Mopti und dann in südwestlicher Richtung nach Bandiagara, am Fuß der felsigen

Hochebene, auf der die Dogon wohnen. Wir fuhren in einem total überladenen Personenauto mit, das auf dem Dach Güter transportierte, die auf dem Markt von Ogoł du Bas bei den Dogon verkauft werden sollten. Die fünf Tage bei den Dogon, die wir dort gelebt haben, haben uns einen unvergesslichen Eindruck von der eizigartigen Landschaft auf dieser Hochebene und von der Kultur der Dogon vermittelt, die von französischen und nlerländischen Kulturanthropolgen genau und tiefgehend untersucht worden ist. Nach fünf Tagen zum nächsten Markttag in Ogoł du Bas kam dasselbe Auto aus Bamako, das uns dorthin zurück wieder mitnahm.

Im Stil meines ersten Afrika-Buches dokumentierte ich die Ergebnisse dieser Reise in zwei frankophone westafrikanische Länder im Band 2 der ›Studien zur interkulturellen Philosophie‹, der den allgemeinen Titel mitbekam: Die Dimension des Interkulturellen (Amsterdam/Atlanta, GA 1994). Die Frage nach der afrikanischen Philosophie wird wieder auf vier verschiedenen Textebenen dargestellt: Tagebuchaufzeichnungen, Notizen über die Situation der Philosophie an den Universitäten von Dakar und Bamako, Poesie-Beispiele und - eingebettet in diese allgemein kulturellen Zusammenhänge - die Konzentration auf ›Philosophische Probleme‹.

Im Mittelpunkt stand die Kenntnisnahme des ›schwarzen Islam‹, der - wie das afrikanische Christentum - stark vom Geisterglauben und von der spirituellen Durchdringung der afrikanischen Gemeinschaften geprägt ist. Die Marabuts spielen eine wichtige Rolle. Auch die Studenten lassen sich von ihrem Marabut Mut und geistige Kraft zusprechen, wenn sie vor schwierigen Entscheidungen stehen oder ein Examen ablegen müssen. Die westafrikanischen philosophischen Sages sind oft in Personalunion auch Marabuts oder Koranlehrer. Das gilt in besonderem Maß von Tierno Bokar, dessen Leben und Lehre sein Schüler Amadou Hampaté Bâ aufgeschrieben hat.<sup>66</sup>

Dieser »Sage von Bandiagara«, der Stadt am Fuß der erwähnten Dogon-Hochebene, sucht die Lehren des Islam auf Grund eingehender Introspektion und rationaler Begründung zu erklären und dadurch zu stützen. Bâ sieht sich veranlasst, die in mündlicher Form überlieferten Auffassungen seines Lehrmeisters aufzuschreiben, weil er diesen gegen Vorwürfe verteidigen will, er habe in seiner Eigenschaft als Koranlehrer unorthodoxe Auffassungen vertreten und verbreitet.

Bei den Dogon ist die Erinnerung an Ogotemmêli noch sehr lebendig. Er war ursprünglich Jäger und hat nach seiner Erblindung eine philosophische Weisheitslehre entwickelt. Das Haus von Marcel Griaule, des französischen Anthropologen, der nach zahlreichen Besuchen der Dogon die Lehren Ogotemmêlis schließlich aufgeschrieben und dadurch für die Nachwelt erhalten hat, steht noch in Ogoł du Bas. An 33 Tagen berichtet Ogotemmêli über seine Kosmogonie, Ontologie, Sozialphilosophie, kulturelle und religiöse Fragen. Eine zusammenfassende Darstellung bietet Griaule in dem Buch Dieu d'eau. Entretiens avec Ogotemmêli (Paris 1966). Ein Besuch bei den Dogon hat auch mein Interesse an der Kultur und Mythologie dieses Volkes geweckt.

Um meine Kräfte ganz in den Dienst des Aufbaus und Ausbaus der interkulturellen Philosophie stellen zu können, gab ich zusammen mit Wolfgang Lefèvre 1992 die Leitung der Internationalen Hegel-Gesellschaft in jüngere Hände. In Zusammenarbeit mit Karol Bal von der Universität in Breslau, das nun Wroclaw hieß, hatte ich 1990 an dieser Universität den XVIII. Internationalen Hegel-Kongress organisiert und geleitet. Der Rektor hatte mir bei dieser Gelegenheit die Ehrenmedaille der Universität Wroclaw verliehen.

Mein ehemaliger Bochumer Schüler Andreas Arndt, der inzwischen in Berlin an der historisch-kritischen Schleiermacher-Ausgabe mitarbeitete und an der Freien Universität als außerplanmäßiger Professor Philosophie dozierte, Henning Ottmann, ein namhafter Forscher auf dem Gebiet der Politischen Philosophie Hegels, der einen Lehrstuhl in Basel innehatte, und Karol Bal aus Wroclaw, der für die Mitarbeit polnischer Kollegen in der Gesellschaft Pionierarbeit geleistet hatte, bildeten nunmehr den neuen international zusammengestellten Dreier-Vorstand der Hegel-Gesellschaft. An Kongressen und Tagungen der Hegel-Gesellschaft nahm ich weiterhin teil. Auch im Zusammenhang mit dem in den späten 1980er Jahren gegründeten niederländisch-flämischen ›Centrum voor het Duits Idealisme‹ setzte ich meine Arbeiten zur Philosophie Hegels fort, wobei ich freilich Hegels unangemessene Beurteilung Afrikas nicht unberücksichtigt lassen konnte.

Eine Reise nach Indonesien, über den ›Tourist-trail‹ auf Java und nach Bali, die wir im Herbst 1992 mehr aus privaten Gründen unternommen haben – Ank ist in einem kleinen Ort auf West-Java bis zu ihrem 13. Lebensjahr aufgewachsen – erwähne ich hier nur kurz. Fachlich gesehen blieb es bei einigen Informationen über den Philosophie-Unterricht an den Universitäten von Jakarta und Jogjakarta. Einen bleibenden Eindruck erhielten wir von Sutan Takdir Alisabana, dem Gründer und Rektor der Universitas Nasional in Jakarta, der nach dem Erringen der Unabhängigkeit Indonesiens entscheidend an der Schaffung der gemeinsamen Sprache dieses Landes, dem Bahasa Indonesia, mitgewirkt hat. Er lud uns ein, auch einige Tage in dem ebenfalls von ihm gegründeten Kunstzentrum in Kintamani auf der Insel Bali zu verbringen. Dieser Ort in der Mitte der Insel Bali gelegen mit einem jadefarbenen See und umgeben von hohen Bergen beeindruckte uns durch seine fast überirdische Schönheit.

Immer wenn ich in den Jahren von 1990 bis 1995 nicht auf Reisen war, um Kollegen an afrikanische Universitäten zu treffen und mich an Lehrveranstaltungen und Kongressen zu beteiligen, habe ich afrikanische Philosophen nach Rotterdam eingeladen, um mit ihnen im Gespräch zu bleiben und sie um Vorträge oder Beiträge zu Vorlesungen zu bitten. Sister Kente aus Dar es Salam, Gerald Wanjohi aus Nairobi, Kwame Gyekye aus Accra, Yacouba Konaté aus Abidjan waren mehrfach in Rotterdam. Die Besuche von Saliou und Massaër Diallo aus Dakar habe ich schon erwähnt. Joshua Kudadjie kam 1994/95 für einen längeren Aufenthalt und wirkte an einer Vorlesung zum Thema »Das Multiversum der Kulturen« mit, auf die ich weiter unten noch zurückkommen werde.

Im Sommer 1993 führte uns, Ank und mich, eine Reise in die Vereinigten Staaten von Amerika. Dort erfreute sich afrikanische Philosophie zunehmender Anerkennung. Eine Reihe afrikanischer Philosophen waren auf Lehrstühle in Amerika berufen worden. Meine Besuche bei einigen von ihnen ist in dem Band Die Dimension des Interkulturellen (s.o.) dokumentiert unter der Überschrift: »Afrika in Amerika«. Ich besuchte Kwasi Wiredu aus Ghana an der Universität von Südflorida in Tampa, Mildres Hill Lubin, Olabiyi Yai und Azim A. Nanji aus verschiedenen afrikanischen Ländern an der Universität von Florida in Gainesville, Valentin Y. Mudimbe aus Zaïre, das heute Demokratische Republik Kongo heißt, an der Universität von Southcarolina in Durham. In Washington DC kam Ank dazu, wo wir in der ›Smithsonian Institution‹ eine phantastisch schöne Ausstellung afrikanischer Kunst mit besonderer Berücksichtigung afrikanisch-amerikanischer Künstler und Künstlerinnen besichtigten. Wir setzten die Besuchsreise gemeinsam fort und trafen Kwame A. Appiah aus Ghana an der Harvard Universität in Cambridge bei Boston und S. Abiola Irele aus Ibadan an der Universität von Columbus, Ohio. Ferner sprachen wir mit Lucius Outlaw am College von Haverford, PA, als einem Vertreter der schwarzen US-amerikanischen Philosophen.

Durchweg erfuhren wir, dass die Kollegen in der amerikanischen Diaspora auf Grund besserer Arbeitsbedingungen für afrikanische Philosophie mehr tun können als an einer Universität auf dem eigenen Kontinent. Nicht alle sagten, irgendwann auch wieder nach Afrika zurückgehen zu wollen. Wiredu bestätigte das wohl, bekam aber von seinem Sohn im Jünglingsalter zu hören, dass er dann nicht mitgehen werde. Outlaw plädierte für eine ›Africana‹-Philosophie, die sowohl afrikanische als auch amerikanisch-afrikanische und andere in der Diaspora entwickelte Philosophien umfasst. Appiah suchte afrikanisches und US-amerikanisches Denken zusammen zu bringen, indem er verschiedene erkenntnistheoretische Standards, eine unsichtbare, mit Geistern rechnende und eine auf Wahrnehmbares beschränkte, rein wissenschaftliche Ontologie neben einander gelten lassen wollte.

Das Interesse an der Kunst und die Zusammenarbeit mit Künstlern waren nach dem Ende der gemeinsamen Aktivitäten im Zwischengebiet von Kunst und Philosophie auf der Insel Fehmarn in den Jahren 1971 bis 1991 nicht erloschen. Dies führte im September 1993 dazu, dass ich im Goethe-Institut in Rotterdam ein Hölderlin-Symposium organisierte zu dem Thema »Poesie und Philosophie in einer tragischen Kultur«, an dem deutsche und niederländische Hölderlin-Forscher teilnahmen. Der Schwerpunkt lag auf dem Spätwerk Hölderlins und auf seiner Erwartung einer Wiederkunft der griechischen Götter. Heideggers Hölderlin-Deutungen wurden mehrfach mit herangezogen.

Dieses Symposium wurde kombiniert mit einer Ausstellung von Kunstwerken, die Gunter Keusen gemacht hatte, der Sohn des langjährigen Leiters des Evangelischen Studienwerks Villigst, mit dem mich eine intensive, aber durchaus wechselvolle Geschichte verbunden hatte. Gunter Keusen machte lange Zeit hindurch Kunstwerke, die er ›Holunderellen‹ nannte, weil sie nur aus Holunder hergestellt waren: Holunderblüten, Holunderbeeren, Holundersaft. Der Künstler selbst stellte den Zusammenhang her zwischen Holunder und Hölderlin, dem ›Holunderlein‹, und fühlte sich deutlich durch Hölderlins Lyrik inspiriert. Das Gesamtprojekt hieß: »Holunder und Hölderlin«. In der Dokumentation des Projekts in Band 6 der ›Schriften zur Philosophie der Differenz‹ befindet sich ein Bildteil mit vier ›Holunderellen‹.

Auf eine Doppelkonferenz in Wien und in Rotterdam im Oktober 1993 möchte ich etwas näher eingehen. Das Thema war: »Philosophie und Demokratie«. Da die Kosten geteilt werden konnten, waren wir in der Lage, eine größere Anzahl afrikanischer Teilnehmer nach Europa einzuladen. Außer drei Kollegen aus Österreich, sechs aus den Niederlanden und zwei aus Deutschland, sowie drei der schon genannten afrikanischen Besucher in Rotterdam waren Kwasi Wiredu aus Tampa, FL, Sophie Oluwole aus Lagos, Ernest Wamba dia Wamba aus Dar es Salam, Massaër und Saliou Diallo aus Dakar und Tobias Louw aus Fort Hare beteiligt. Marie Pauline Eboh aus Port Harcourt schickte einen schriftlichen Beitrag, und Francis Uyanne aus Awka, der bei mir einige Jahre als Doktorand gearbeitet hat, allerdings ohne seine Promotion abzuschließen, leistete einen wichtigen Diskussionsbeitrag.

Die Demokratisierungsbewegung, die nach dem Fall der Mauer in Berlin und dem Zusammenbruch des Sowjetstaates und seines Einflussbereiches seit dem November 1989 in Osteuropa in Gang gekommen war, fand eine Fortsetzung in vielen afrikanischen Ländern. Häufig waren Philosophen an den Nationalen Konferenzen ihrer Länder beteiligt, die sich um eine demokratische Verfassung der jeweiligen Staaten bemühten. Und es waren Philosophen, die mit Nachdruck auf die eigenen afrikanischen Wurzeln und Elemente demokratischer Politik hingewiesen haben. Die Frage »Is Western Democracy the Answer to the African Problem?« wurde von Sister Eboh jedenfalls nicht mit einem einfachen »Ja« beantwortet. Und Wamba dia Wamba wies mit

Recht darauf hin, dass in der europäisch-westlichen Geschichte die Philosophie kaum je auf der Seite des Volkes und einer demokratischen Organisation der Politik gestanden hat.<sup>67</sup> Es ging schließlich um die Frage eines aktuellen gemeinsamen kritischen Engagements afrikanischer und europäischer Philosophen für die Demokratie, das von den jeweiligen traditionellen und kulturellen Voraussetzungen auszugehen hat.

Im September 1994 wurde ich zu einer Tagung an der Hitotsubashi Universität in Tokio zu dem Problem »The World and Japan in the Age of Multiculturalism« eingeladen. Die hervorragende Organisation und die Vielfalt der behandelten Themen waren sehr beeindruckend. Ich suchte vom Differenzdenken aus etwas zur Frage des gegenseitigen respektvollen Verhältnisses der Kulturen beizutragen. Dass ich dabei das Beispiel Europa und Afrika genauer behandelte, wurde mit Aufmerksamkeit zur Kenntnis genommen. Die internationale Orientierung des japanischen Denkens schließt ein Interesse für Afrika und afrikanische Philosophie durchaus ein. Die Vorträge des Kongresses sind im Hitotsubashi Journal of Social Studies (Nr. 27, August 1995) veröffentlicht. Mit einem philosophischen Kollegen der Hitotsubashi Universität, Tomonaga Tairako, entstand ein freundschaftliches Verhältnis.

Da in Japan die Philosophie Hegels und die aktuelle Hegel-Forschung auf breiter Grundlage studiert werden, folgten noch Einladungen an zwei andere Universitäten in Tokio, wo meine Beiträge zur Klärung der Hegelschen Philosophie in seiner Jenaer Periode besprochen wurden. Anschließend fuhren Ank und ich nach Kyoto, um die alte Kaiserstadt zu besichtigen. In dieser Stadt trafen wir auch einen deutschen Kollegen von Ank, den Sänger und Sangpädagogen Klaus Ocker, der uns die weitere Umgebung von Kyoto zeigte.

An der oben bereits erwähnten Vorlesung »Das Multiversum der Kulturen«, dessen Titel ich dem Vortrag von Ernst Bloch über »Differenzierungen im Begriff Fortschritt« entlehnt hatte,<sup>68</sup> waren neben Kudadjie aus Ghana und meinem Doktoranden Uyanne aus Nigeria auch eine Reihe von Kollegen und Mitarbeitern der Rotterdamer Philosophie-Fakultät und der NVVIF beteiligt. Die Vorlesung fand im zweiten Semester des Studienjahres 1994-95 statt. In den »Prolegomena« zu dieser Vorlesung habe ich die »doppelte Bewegung des Sich-öffnens und zugleich auch wieder - verschließens gegenüber anderen Kulturen in der europäisch-westlichen Philosophie nach Hegel« herausgestellt. Diese Bewegung wurde von verschiedenen Vortragenden an Schopenhauer und Nietzsche, Heidegger und Merleau-Ponty, Habermas und Derrida exemplifiziert. Besonders erwähnen möchte ich den Beitrag von Jantien van den Oord, in dem sie von Derrida aus das Thema »Frauenforschung und Menschenrechte« diskutierte und auch zur Frage der Frauenbeschneidung in Afrika Stellung nahm. Jantien plädierte dafür, diese Frage differenziert und unter Berücksichtigung bestehender Traditionen zu behandeln, was kritische Argumente natürlich nicht ausschließt. Sie hatte kurz zuvor bei mir und dem Kollegen Jaspers von der Juristischen Fakultät der Universität Utrecht über »Rechtsgleichheit für Frauen aus Derridianischer Perspektive« promoviert.<sup>69</sup>

Während der beiden letzten Jahre meiner Amtszeit an der Philosophie-Fakultät der Erasmus Universität machte ich eine unerwartete positive Erfahrung mit dem »Berufsdekan« Joop Doorman, der an der Technischen Universität Delft gearbeitet hat und nun von außen kommend die Rotterdamer Fakultät verwalten sollte. Doorman gehörte philosophisch einer ganz anderen Richtung an als ich. Er hatte in den Vereinigten Staaten von Amerika studiert und huldigte einer mathematisch unterbauten analytischen Philosophie. Sofern es um inhaltliche philosophische Fragen ging, waren wir im Vorfeld seiner Tätigkeit als Dekan unserer Fakultät immer verschiedener Meinung. In seiner Eigenschaft als »leitender Verwalter« (so

übersetze ich – unzureichend genug –, dass in den Niederlanden das Amt des Dekans sowohl ›bestuur‹, im Sinne von Leitung, als auch ›beheer‹, im Sinne von Verwaltung, umfasst), war er strikt neutral und sah seine Aufgabe darin, die positiven Kräfte in der Fakultät, ganz gleich von welcher inhaltlichen Provinienz sie waren, so viel wie möglich zu fördern. Das war ich von den vorhergehenden, aus unserer Fakultät selbst kommenden Dekanen nicht gewohnt. Sowohl der Theologe und Philosoph Jan Sperna Weiland als auch der Ethiker Koo van der Wal, ganz zu schweigen von einem kurzen misslungenen Versuch des Philosophiehistorikers Michael Petry, diese Position zu bekleiden, haben nach meiner Einschätzung mit ihrem Amt auch immer Eigeninteressen ihrer jeweiligen Sektion innerhalb der Fakultät ins Spiel gebracht. Um so mehr habe ich die überparteiliche, nur auf die Förderung positiver Impulse bedachte Haltung Joop Doormans geschätzt.

Ein Afrika-Kenner aus den Vereinigten Staaten von Amerika, Stan Nussbaum, hatte ein großes Projekt über ›African Proverbs‹ in Gang gesetzt. Für Ghana war an diesem Projekt Joshua Kudadjie maßgeblich beteiligt. Durch seine Vermittlung erhielt ich für August 1995 die Einladung zu einem Kongress in Pretoria, der im Rahmen dieses Projekts stattfand. Damals kamen Ank und ich zum ersten Mal nach Südafrika. Wir empfanden die Atmosphäre in der Stadt und auch an der UNISA (University of South Africa), der großen Fernuniversität von Südafrika in Pretoria, wo der Kongress stattfand, als sehr angenehm. Zu dem umfangreichen Projekt, das Sprichwörter aus allen Teilen Afrikas südlich der Sahara zu sammeln und zu deuten suchte, konnte ich einen Beitrag liefern, in dem die Bedeutung der Sprichwörter für die afrikanische Philosophie beleuchtet wurde. In dieselbe Richtung argumentierte auf diesem Kongress auch Gerald Wanjohi aus Kenia, der zwei Jahre später ein Buch veröffentlichte, in dem er die Philosophie der Gikuyu, zu denen er selbst gehört, an Hand ihrer Sprichwörter dargestellt hat.<sup>70</sup>

Gerrit Steunebrink aus Nimwegen organisierte im Dezember 1995 zusammen mit der ›Gesellschaft für interkulturelle Philosophie‹ einen Kongress in Ankara, an dem ich teilnehmen konnte. Es wurde ein Dialog mit islamischer Philosophie geführt, bei dem wir einen sehr offenen, gesprächsbereiten Islam kennenlernten. Auf der Rückreise hielt ich einen Vortrag im Goethe-Institut in Istanbul. Nach dem Vortrag überreichte mir ein junger Mann die türkische Übersetzung meines Buches Philosophie in Afrika – afrikanische Philosophie, von deren Zustandekommen ich nichts wusste. Mein Verlag hatte mich einfach nicht informiert. Die jungen türkischen Kollegen waren nachhaltig an afrikanischer Philosophie interessiert und haben noch verschiedene Artikel von mir ins Türkische übersetzt und in Zeitschriften veröffentlicht.

Ebenfalls im Dezember 1995 wurde schließlich aus Anlass meiner Emeritierung von Kollegen aus meiner Fakultät ein Symposium organisiert zum Thema »Time and Temporality in Intercultural Perspective«. Dieses Thema hatten wir in der Forschungsgruppe der NVVIF ausführlich vorbereitet. Die Vorträge von dem Vorsitzenden der GiP, Ram Adhar Mall, zur indischen Zeitauffassung, von dem Löwener Sinologen und Philosophen Ulrich Libbrecht zur Raum-Zeit-Konzeption im chinesischen Denken und von dem japanischen Freund Tomonaga Tairako zu Zeit und Zeitlichkeit aus japanischer Perspektive ergänzten die Beiträge, die sich mit dem europäisch-westlichen und dem subsaharisch-afrikanischen Zeiterleben und Zeitdenken beschäftigten. Zu diesem Symposium und für alle 150 Teilnehmer an meiner Abschiedsvorlesung, mit der das Symposium endigte, hatte ich zusammen mit dem Verlag Boom in Amsterdam ein Buch in niederländischer Sprache vorbereitet: Mazumgumzo, in dem meine wichtigsten Arbeiten zu Dialogen mit Afrikaanse filosofieën zusammengestellt waren.<sup>71</sup>

Im Zusammenhang mit meiner Emeritierung beendete ich auch eine Tätigkeit, die ich durch viele Jahre hindurch beibehalten, bisher in dieser Schilderung aber noch nicht erwähnt hatte. Ich war Mitglied einer Kommission, welche die Arbeiten zur Erstellung einer historisch-kritischen Ausgabe der Schriften Schleiermachers beratend begleiten sollte. Einerseits war Schleiermachers theologisch-philosophisches Denken mir seit meiner Promotion vertraut und eine Hilfe bei der eigenen Denkarbeit. Andererseits konnte ich meine Editionserfahrungen einbringen, die ich bei der Herausgabe der Hermeneutik Schleiermachers im Anschluss an die Promotion und bei der Arbeit an der Herausgabe der Jenaer Schriften Hegels im Rahmen meiner Mitarbeit im Hegel-Archiv gesammelt hatte. Wir hatten zunächst, seit 1975, die Arbeit einer Forschungsstelle an der Universität Kiel zu begleiten, die von Hans-Joachim Birkner geleitet wurde. Birkner war auch Vorsitzender der begleitenden Kommission. Als erstes erschien 1980 im Verlag Walter De Gruyter in Berlin Schleiermachers Glaubenslehre. Es folgten bis 1995 nahezu alle von Schleiermacher selbst veröffentlichten Schriften. Für die weitere Arbeit hat sich die Kieler Forschungsstelle die Herausgabe der Abteilung »Predigten« im Rahmen der Kritischen Gesamtausgabe Schleiermachers vorgenommen.

Auf Anraten von Gerhard Ebeling, der ebenfalls Mitglied der Herausgeber-Kommission war, wurde 1979 in Verbindung mit der Kirchlichen Hochschule Berlin eine zweite Schleiermacher-Forschungsstelle eingerichtet, die sich um die Herausgabe des Briefwechsels kümmern sollte. Leiter wurde der Kirchenhistoriker Kurt-Victor Selge. Auf meine Empfehlung hin wurde mein ehemaliger Bochumer Schüler Andreas Arndt als einer der Mitarbeiter eingestellt. Der erste Band dieser Abteilung Briefwechsel 1774-1796 erschien 1985. Kurze Zeit nach der Wiedervereinigung Deutschlands im Jahr 1989 wurde die Forschungsstelle der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften angegliedert.

Nach Birkners Tod im September 1991 wurde Hermann Fischer, Systematischer Theologe an der Universität Hamburg, Vorsitzender der Herausgeber-Kommission. Bis 1995 waren vier Bände des Briefwechsels erschienen. Parallel zur Arbeit an den Briefen war bereits die Herausgabe der Vorlesungen Schleiermachers in Angriff genommen worden. Die Vorlesungen über die Lehre vom Staat waren in Vorbereitung und für die Vorlesungen über die Dialektik gab es konkrete Pläne. Diese Vorlesungen erschienen einige Jahre nach meinem Ausscheiden aus der Kommission: die Lehre vom Staat, herausgegeben von Walter Jaeschke, 1998 und die Dialektik, herausgegeben von Andreas Arndt, 2002.

Als begleitendes Organ zur Kritischen Gesamtausgabe betreute dieselbe Kommission die Herausgabe von Studien und Monographien zur Theologie und Philosophie Schleiermachers, das »Schleiermacher-Archiv«, das ebenfalls im Verlag De Gruyter erschien. Die beiden ersten Teilbände mit den Vorträgen des »Internationalen Schleiermacher-Kongresses 1984« wurden ein Jahr danach veröffentlicht. Zehn Jahre später lagen 15 Bände vor, und als Band 16 war ein Gedächtnis- und Sammelband mit »Schleiermacher-Studien« von Hans-Joachim Birkner in Vorbereitung, der dann 1996 erschien. Im ersten Band des »Schleiermacher-Archivs« erschien der Text eines Vortrags, den auf dem Kongress von 1984 in Berlin gehalten hatte zu »Schleiermachers Dialektik als Grundlegung philosophisch-theologischer Systematik und als Ausgangspunkt offener Wechselseitigkeit«. Der Gedanke des »Mitgesetztheits des Anderen im Selbstbewusstsein«, der sich auf Gott, aber ebenso auch auf die Welt im Ganzen und den/die in der Welt begegnenden Anderen beziehen ließ, erschien mir auch unter dem Gesichtspunkt aktueller philosophischer Fragestellungen, insbesondere der Philosophien der Differenz, als äußerst hilfreich.

In diesem Zusammenhang hielt ich es für wichtig, um die Konsistenz des

Schleiermacherschen Gedankenganges zu untersuchen, anhand der Dialektik-Ausgabe von L. Jonas (Berlin 1839)<sup>72</sup> die Entwicklungsgeschichte seines Denkens in diesen zentralen Fragen mit heranzuziehen. Auch der Zusammenhang von Dialektik und Hermeneutik, sowie die Berücksichtigung der Rhetorik, Grammatik und Hermeneutik für die Erfassung des Gesamtkonzepts seiner Sprachphilosophie haben mir geholfen, seine Theorie des Selbstbewusstseins und die darin begründete Wechselseitigkeit seines Denkens zu verstehen.

Meine Zweifel bezogen sich darauf, dass jedes einzelne Wissen mit allem anderen Wissen zusammenhängt, eine ›absolute Totalität‹ dieses Zusammenhanges angenommen werden soll. Dieser Absolutheits- oder Totalitätsanspruch mag damit zu tun haben, dass das Andere des Wissens, das Gewusste, die Welt im Ganzen, als das Pendant des absolut Anderen, das heißt Gottes, gedacht wird. Demgegenüber hat mir der Ratschlag Herbert Marcuses, den ich auf einem Hegel-Kongress von ihm vernahm, sehr eingeleuchtet, dass Begriffe wie Ganzheit, Einheit, Zusammenhang, will man ihren Totalitätsanspruch vermeiden, nur noch im Plural zu verwenden seien. Damit würde freilich die Parallelität zum absolut Anderen Gottes hinfällig.

Die Verbindung zur Aktualität lag für mich im Denken Derridas und in dem Typus des Differenz-Denkens, der bei ihm zu finden ist. Gerade in bestimmten Brüchen, Inkonsistenzen in Schleiermachers Dialektik als Grundlegung seiner philosophisch-theologischen Systematik konnte ich so einen Ausgangspunkt offener Wechselseitigkeit sichtbar machen. Ihre Offenheit liegt darin, dass sie nicht in eine Perspektive eingebunden ist, in der ein Einheitspunkt beider Pole, Wissen und Wollen, Empfänglichkeit und Spontaneität, Natur und Vernunft vorausgesetzt und die völlige Durchdringung der beiden letzteren erwartet werden muss.

Aus heutiger Sicht möchte ich dem koreanischen Schleiermacher-Forscher Shin-Hann Choi zustimmen, der das »Mitgesetztsein des Anderen im Selbstbewusstsein« als einheitliche Grundlage der Subjektivitäts- und Intersubjektivitätstheorie interpretiert. Er hat auch recht, wenn er darauf hinweist, dass die neueren Selbstbewusstseinstheorien von Dieter Henrich c.s. die inhaltliche Nachbarschaft zu Schleiermacher noch nicht hinreichend erkannt haben. Von seiner Schleiermacher-Interpretation aus erweist sich ferner der Streit zwischen Henrich und Habermas als müßig, ob die Subjektivität die Intersubjektivität überhaupt erst hervorbringt oder die letztere immer schon die erstere in sich enthält.<sup>73</sup>

Schließlich will ich die Promotion von Henk Oosterling noch zu den Tätigkeiten meiner Amtszeit in Rotterdam rechnen, obwohl die Verteidigung seiner Doktorarbeit, die den Abschluss des Promotionsgeschehens bildet, erst im September 1996, neun Monate nach meiner Emeritierung, stattfand. Nach meinem Urteil hätte er viel früher seine Dissertation einreichen und promovieren können, als er den Ersten Teil abgeschlossen hatte, der über Nietzsche geht und 270 der insgesamt 736 Seiten umfasst, die seinen endgültigen Text ausmachen. Der schwer übersetzbare Titel *Door schijn bewogen. Naar een hyperkritiek van de xenofobe rede (Vom Schein bewegt und innerlich erfasst. Zu einer Hyperkritik, einer sich selbst überbietenden Kritik, die selbst keine Kritik mehr ist, der xenophoben Vernunft)* verrät schon etwas von dem Getriebensein und der Dynamik des Oosterlingschen Denkens.

Der Nietzsche-Teil bietet eine Interpretation des Denkens von Nietzsche, die den künstlerischen Anspruch und Charakter dieses Denkens nicht nur ernst nimmt, sondern ihn auch auf dieses selbst anwendet. Die »Scheinbewegungen«, die Nietzsche denkend vollzieht, verlaufen in einem Schein, der als ästhetischer Schein zu deuten ist. Diese Ästhetisierung des Denkens ist nach Oosterling die Voraussetzung und die

**Verstehensgrundlage der ›Philosophien der Differenz‹, wie sie vor allem in Frankreich ausgearbeitet werden. Die Darstellung dieser Philosophien als ›neo-Nietzschanisch‹ soll deren Eigenbedeutung nicht verkleinern, sondern stellt sie insgesamt in die Perspektive eines ›kunst-mäßigen Denkens‹, das jede Furcht vor dem und den Fremden ummünzt in eine Haltung, die das Andere und die Anderen nicht nur toleriert, sondern affirmiert.**

Die Interkulturalität war für mich nicht nur eine philosophisch-fachliche Angelegenheit. Das kann sie auch nicht sein, da sie auf allen Gebieten des Lebens anwendbar ist. Die religiöse Dimension der Interkulturalität hat sich bei mir so ausgewirkt, dass ich den Glauben an Gott, den ich ohnehin im konkreten Miteinander der Menschen erfuhr, durch Cobis viel zu frühen grausamen Tod auf den Straßen Kenias ganz verlor. Das Unerwartete in der Begegnung mit dem/den Anderen, das mir oft ein ganz neues Verständnis seines/ihres Lebens und Denkens erschloss, wobei dieses freilich auch ausbleiben konnte, ließ mich etwas von Levinas' Transformation des Absoluten in die Unbedingtheit der Forderung ahnen, die uns die Begegnung mit dem/den Anderen, Fremden auferlegt. Dass die unerhörte Lebendigkeit des christlichen Glaubens in den unzähligen ›Independent African Christian Churches‹, die sich größtenteils aus dem Animismus der traditionellen afrikanischen Religionen herleitet, mein Denken tief beeindruckten würde, war mir bis zu meiner Emeritierung noch nicht klar.

### 13. Die Stiftung für interkulturelle Philosophie und Kunst Fortgesetztes Engagement in Afrika

Um nach meiner Emeritierung für meine weitere Arbeit an der interkulturellen Philosophie einen mir als angemessen erscheinenden Rahmen zu schaffen, habe ich im Herbst 1996 eine Stiftung gegründet mit Sitz in Zoetermeer, die zugleich auch für mein Interesse an der Zusammenarbeit mit Kunst und Künstlern dienlich sein sollte. Ich nannte sie ›Stichting voor Interculturele Filosofie en Kunst‹ (IFK). In räumlicher Hinsicht hat diese Stiftung von Anfang an mit dem ›Yoga Studio Citta‹ zusammen gearbeitet, das meine Tochter Caroline seit 1983 aufgebaut und erfolgreich betrieben hat. Das Yoga Studio diente und dient zugleich als Institutsraum für die Stiftung und als Ausstellungsraum der ›Galerie Inter‹ für Werke der interkulturellen Kunst. Auch meine beiden anderen längst erwachsenen Kinder habe ich in die Arbeit der Stiftung mit eingebunden. Friederike organisiert interkulturell bedeutsame Ausstellungen und Kunstmanifestationen, und Christoph vertritt die Interessen einer Dépendance der Stiftung auf Fehmarn und lässt sich die Sorge für ihre Website angelegen sein: ›www.kimmerle.nl‹, die er entworfen hat und von Zeit zu Zeit aktualisiert. Im Zusammenhang mit seinen Angeboten im Rahmen der Versteigerungen bei Ebay und auch sonst hilft er, im Namen der Stiftung afrikanische Kunst und sonstige Africana zu verkaufen.

Eine erste Ausstellung von Werken von sieben Künstlern von der Insel La Palma im ›Kunstzentrum Meerzigt‹ in Zoetermeer hat Friederike im September/Oktober 1996 organisiert. Friederike lebt auf dieser Insel mit ihren Kindern seit der Trennung von ihrem Lebenspartner im Jahr 1993. Sie nannte das Projekt, das mit dieser Ausstellung eröffnet wurde und das danach 10 Jahre lang (bis 2006) den Rahmen bildete für Ausstellungen abwechselnd von Künstlern von La Palma in Zoetermeer und Umgebung und von Zoetermeerern Künstlern auf La Palma: ›Ultramar‹ (Über das Meer). 2002 kam es zu einer gemeinsamen Ausstellung beider Künstlergruppen in Santa Cruz auf Teneriffa. Die beteiligten Künstler haben die Zusammenarbeit, die einen deutlichen interkulturellen Charakter hat und die auch auf der Website dokumentiert

ist, über die Jahre hin als inspirierend erfahren.

In philosophischer Hinsicht gab mir die Mitarbeit an dem Jahrbuch »Civis Mundi« von 1996, das von dem emeritierten Professor der Juristischen Fakultät S.W. Couwenberg herausgegeben wurde (Kampen 1997), die Gelegenheit, die Frage der »Reinkarnation im afrikanischen Denken und in interkultureller Perspektive« darzustellen. Das Jahrbuch hat den Gesamttitel Karma, reïncarnatie en de roep om zingeving. Deshalb lag mir daran, das Besondere des afrikanischen Denkens über Reinkarnation herauszustellen. Es geht beim afrikanischen Reinkarnationsdenken nicht – wie im Buddhismus – um eine Reihe von Wiedergeburten, die einem bestimmten Ziel zugeordnet sind, dem Eingehen ins Nirwana, sondern darum, dass die Geister von Verstorbenen, die über mehr Macht verfügen als die in der sichtbaren Welt Lebenden, in die letztere zurückkehren wollen. Die sichtbare Welt der jetzt Lebenden gilt als wärmer im Vergleich zur schattenhaften, unsichtbaren Welt der Geister. In der sichtbaren Welt nehmen die Geister wieder teil am vollen Leben. Der Glaube an Geister, der in Afrika weit verbreitet und tief verwurzelt ist, hat mich zu der Überzeugung gebracht, dass von ihm aus auch eine neue Sicht auf die in der europäisch-westlichen Welt weitgehend verdrängte religiöse Dimension ermöglicht wird.

Sophie Oluwole aus Lagos betrachtet die afrikanische Auffassung von der Möglichkeit einer Reinkarnation in dem beschriebenen Sinn, die in Afrika allgemein anerkannt ist, als einen Testfall afrikanischer Philosophie, der auch im akademischen Unterricht eine wichtige Rolle spielen soll. Sie hält diese Auffassung auch in erkenntnistheoretischer Hinsicht dem europäisch-westlichen Denken gegenüber für überlegen, das die Möglichkeit der Reinkarnation in der Regel nicht anerkennt. Sie kritisiert insbesondere die erkenntnistheoretische Engführung des »Logischen Positivismus« und plädiert für eine kritische Weiterentwicklung der von Kant ausgearbeiteten Erkenntnisrestriktion auf im Denken zu Strukturierendes, das auch in den Formen der sinnlichen Anschauung gegeben ist. Damit ist sie ihrer Meinung nach auf einer Linie mit den avancierten Naturwissenschaften, die diese Begrenzung ebenfalls hinter sich gelassen haben. Und sie leitet daraus ab, dass von dieser Position aus die Möglichkeit der Reinkarnation nicht grundsätzlich zu bestreiten ist.<sup>74</sup>

Dem steht freilich eine Auffassung über den »neuzeitlichen Umbruch« in den Naturwissenschaften gegenüber, die »impliziert, dass das Ding, das Element oder der Gegenstand nicht als bestimmter vorgegeben« ist, sondern »durch die Bewegung, durch den Vorgang oder das Verhalten, durch die Methode erzeugt wird«. Diese Methode wird immer auch auf empirischen Daten begründet sein. Damit lässt die moderne avancierte Naturwissenschaft Kant gerade nicht hinter sich, sondern »Kants Begriff des Gegebenseins ist auf dieser Grundlage erst konsistent möglich«, sofern dieser »nicht vom Gegenstand, sondern von einer spezifischen Gesetzlichkeit der Erkenntnis« ausgeht.<sup>75</sup>

Obwohl ich emeritiert war, hat der Trustfonds der Erasmus Universität als Träger des besonderen Lehrstuhls für interkulturelle Philosophie noch bei der Finanzierung einer Konferenz mit westafrikanischen Philosophen in Dakar im Mai 1996 und eines internationalen Symposiums in Rotterdam im November 1997 mitgeholfen. Die Offenheit und Großzügigkeit dieser Institution hat viel dazu beigetragen, dass dieses Fachgebiet in Rotterdam und von Rotterdam aus Gestalt annehmen konnte.

Die Konferenz in Dakar, die ich zusammen mit dem Goethe-Institut in Dakar, Jürgen Hengelbrock aus Bochum und der Konrad-Adenauer-Stiftung in Sankt Augustin vorbereitet hatte, war ein westafrikanisches Gegenstück zu dem Kongress

ostafrikanischer Philosophen in Mombasa im Jahr 1988, den ich am Anfang meiner Beschäftigung mit afrikanischer Philosophie besucht hatte. In Dakar waren 25 Philosophinnen und Philosophen aus Ost- und Zentralafrika, zwei belgische Vertreter, neben Hengelbrock noch zwei deutsche Kollegen und neben mir noch ein niederländischer Kollege sowie zwei Abgesandte der Konrad-Adenauer-Stiftung dabei. Helen Lauer aus Ghana schickte zwar einen hochinteressanten Beitrag, erhielt aber von der Leitung ihrer Abteilung keine Erlaubnis, nach Dakar zu kommen. An der Leitung der Konferenz und der Veröffentlichung der Vorträge hat sich der Kollege Souleymane Bachir Diagne aus Dakar aktiv beteiligt.

Die Problematik des Zeiterlebens und Zeitdenkens, die uns in Rotterdam schon eine Zeitlang beschäftigt hatte, wurde nun auf das Entwicklungsdenken in Afrika angewandt. Kouadio Augustin Dibi, ein hervorragender Hegel-Kenner aus Elfenbeinküste, plädierte zwar für das Herausgehen aus der traditionell afrikanischen »joie de vivre« in die »substance libérée en concept« im Hegelschen Sinn,<sup>76</sup> es überwog jedoch in den vielfältigen Beiträgen die Forderung nach eigenen afrikanischen Wegen der Entwicklung, die auch vom afrikanischem Zeitdenken ausgehen. Am Ende stand die Überzeugung, dass Europa und Afrika von einander lernen müssen. Die Afrikaner brauchen für die industrielle und technologische Entwicklung eine abstrakt gesteuerte gleichmäßige Zeiterfahrung. Und den Europäern würde ein Leben mit weniger Stress und eine größere Rücksichtnahme auf natürliche Rhythmen gut tun.

Das Symposium in Rotterdam über Sensus communis in Multi- and Intercultural Perspective. On the Possibility of Common Judgments in Arts and Politics hatte ich zusammen mit Henk Oosterling vorbereitet. Wir zeichnen auch beide verantwortlich für die Veröffentlichung der Vorträge dieses Symposiums als Band 8 der »Schriften zur Philosophie der Differenz« (Würzburg 2000). Es war das Ergebnis der Arbeit an einem neuen Generalthema der NVVIF, das anschließend an das Problem »Zeit und Zeitlichkeit« auf Anregung von Sybrandt van Keulen aus Amsterdam auf die Tagesordnung gesetzt worden war. Es ging darum, den Kantischen Ausdruck »Sensus communis« genau zu analysieren und zu fragen, inwieweit er nicht nur für Urteile auf ästhetischem Gebiet, sondern auch – wie Hannah Arendt vorgeschlagen hat – auf politischem Gebiet anwendbar ist. Ferner gingen wir davon aus, dass eine allgemeine Gültigkeit ästhetischer und eventuell auch politischer Urteile nicht – wie bei Kant – im transzendentalen Sinn beansprucht werden kann, sondern dass konkret zu fragen ist, wann und wo solche Gemeinsamkeiten auftreten.

Indisches Denken wurde von Antoon van den Braembussche aus Rotterdam mit berücksichtigt, türkisch-islamisches Denken von Gerrit Steunebrink aus Nimwegen und von Yasin Ceylan aus Ankara, japansiches Denken von Ryôsuke Ohashi aus Kyoto und Henk Oosterling aus Rotterdam, afrikanisches Denken von Kwame Gyekye aus Accra und Francis Uyanne aus Awka, zu dieser Zeit noch als Doktorand in Rotterdam. Tom Domnisse und Sybrandt van Keulen, beide aus Amsterdam, und Cornée Jacobs aus Rotterdam gingen auf postmoderne Fragestellungen in der europäisch-westlichen Philosophie ein. Wim van Binsbergen vom Afrika Studienzentrum in Leiden, der inzwischen die Nachfolge auf dem besonderen Lehrstuhl für interkulturelle Philosophie in Rotterdam angetreten hatte, gab einen Kommentar aus sozialwissenschaftlicher Sicht.

Tatsächlich habe ich die Vorbereitung dieses Symposiums weitgehend Henk Oosterling überlassen müssen, weil ich mich selbst 1997 sechs Monate lang, von Mai bis Oktober, an der Universität von Venda in einer nordöstlich gelegenen Provinz Südafrikas aufgehalten habe, die heute Limpopo-Provinz heißt. Mogobe Ramose war nach dem Ende des Apartheid-Regimes – zunächst zeitweise – nach Südafrika

**zurückgegangen. Er erhielt den Auftrag, an der Universität von Venda, die in der Apartheidszeit nur ein abgeschiedenes und reduziertes Bestehen gefristet hat, ein ›Department of Philosophy‹ einzurichten. Anfang des Jahres 1997 rief er mich an mit der Bitte, ihm bei der Ausführung dieses Auftrages zu helfen.**

Einige Wochen vor diesem Anruf hatte ich noch eine Einladung zu einem Kongress in Äthiopien im Dezember 1996 erhalten. Der Einladende war der kanadische Jesuit und Philosoph Claude Sumner, der an der Universität von Addis Abeba lehrte und forschte, einer Stadt, die er zu seiner zweiten Heimat gemacht hatte. Seine große Entdeckung waren Texte von äthiopischen Philosophen, die bis ins vierte Jahrhundert zurück reichen und in Ge'ez, der Schriftsprache der Äthiopischen Orthodoxen Kirche, aufgezeichnet worden sind. Er hat diese Texte entziffert, ins Englische übersetzt und publiziert. Besonders wichtig sind die Aufzeichnungen eines ›Sage‹ aus dem 17. Jahrhundert, Zera Yacob, den Sumner auch den Descartes der afrikanischen Philosophie genannt hat. Sumner hatte 1976 einen Kongress zur »Problematik einer afrikanischen Philosophie« in Addis organisiert. »Zwanzig Jahre danach« wollte er Bilanz ziehen, um zu sehen, was aus dieser Problematik geworden ist. Jüngere äthiopische Kollegen, allen voran S.W. Yohannes, halfen bei der Organisation. Viele Kollegen aus den afrikanischen Ländern und einige wenige aus Europa und den USA entwarfen ein Bild vielfältiger und fruchtbarer »Perspektiven in der afrikanischen Philosophie«.77

Es war ein ermutigendes Erlebnis für mich, bei einem Empfang in der Privatwohnung Summers unbemerkt ein Gespräch mitzuhören, das die deutsche Philosophin Ute Graness und der südafrikanische Kollege Willem van der Merwe mit einander führten. Sie bestätigten sich gegenseitig, dass ihr Interesse an afrikanischer Philosophie durch mein Buch Philosophie in Afrika – afrikanische Philosophie geweckt worden sei.

Als ich dann im Mai 1997 in Thohoyandou, der Hauptstadt des Venda-Gebiets eintraf, waren an der Universität zwei Gruppen Studenten – unter der Leitung von Mogobe Ramose – bereits mit ihrem Philosophie-Studium beschäftigt. Die Gruppe, die im ersten Jahr studierte, war relativ groß (etwa 50), weil die Studenten mit fünf Fächern beginnen. Im zweiten Jahr wurde die Gruppe wesentlich kleiner (etwa 30), weil dann nur noch drei Fächer beibehalten werden. Im dritten und vierten Jahr würden diejenigen übrig bleiben, die in diesem Fach und eventuell einem zweiten ihr Bachelor-Examen machen wollen. Zusätzlich oder anschließend konnten die Studenten so genannte Honours-Veranstaltungen besuchen. Eine Fortsetzung des Studiums bis zum Master-Grad gab es an der Universität von Venda damals noch nicht. Dazu hätten die Studenten an eine andere Universität gehen müssen.

Beide Gruppen, die im ersten und die im zweiten Jahr Philosophie studierten, erhielten Vorlesungen über europäisch-westliche und afrikanische Philosophie. Für den weiteren Studiengang waren auch Vorlesungen über die Philosophien Asiens, der arabischen Welt und Lateinamerikas vorgesehen. Auf diese Weise sollte nach den Plänen, die Mogobe und ich entwickelten, ein regelrechtes interkulturelles Curriculum entstehen. Für den Anfang war es wesentlich, dass europäisch-westliche und subsaharisch-afrikanische Philosophie gleichberechtigt neben einander unterrichtet wurden. Ich bemühte mich, in der Planung des gesamten Unterrichts und in der Ausführung meiner Vorlesungen diesem Anspruch gerecht zu werden.

Die Studenten beteiligten sich mit Begeisterung an diesem Vorhaben, hörten mit Spannung zu und stellten von Anfang an viele Fragen. Die Ergebnisse der regelmäßig stattfindenden Tests waren durchaus zufriedenstellend. Was die Fähigkeit zu studieren und die Beherrschung der englischen Sprache betrifft, mussten wir im

ersten Jahr auf niedrigem Niveau beginnen, konnten bei den Studenten im zweiten Jahr jedoch schon erhebliche Fortschritte feststellen. Einige Zeit später wurde an der Universität von Venda dem eigentlichen Studium ein propädeutisches Jahr vorgeschaltet, in dem die allgemeine Qualifikation zu einem akademischen Studium erworben werden sollte.

Aus jeder Gruppe war ein Student beauftragt, den Kontakt zwischen Dozenten und Studenten zu unterstützen. Für die Gruppe im ersten Jahr war dies Arthur Livhadi, für die Gruppe im zweiten Jahr Lawrence, dessen Nachnamen ich vergessen habe. Diejenigen, die diese Aufgabe wahrnehmen, heißen an den südafrikanischen Universitäten ›Rep-Studenten‹. An deutschen Universitäten würde man von studentischen Hilfskräften sprechen. Arthur und Lawrence kamen jeden Montagmorgen zu einer Besprechung in mein Arbeitszimmer. Sie nahmen bestimmte Aufträge mit, die an die übrigen Studenten weiter gegeben werden sollten, halfen beim Besorgen von Literatur aus der Bibliothek und beim Kopieren von Unterrichtsmaterial. Umgekehrt gaben sie auch Fragen der Studenten an mich weiter: was nicht verstanden worden war, was didaktisch anders angefasst werden sollte, was man in den Fragen für die schriftlichen Tests zu schwierig fand und dergleichen.

Lawrence überraschte mich eines Montags mit der Mitteilung, dass er am Tag zuvor in seinem Dorf eine neue christliche Kirche gegründet hatte. Offiziellen Berichten zufolge gab es damals schon allein in Südafrika mehr als tausend solcher ›Independent African Christian Churches‹. Ich fragte Lawrence: »Wie heißt Eure neue Kirche?« Er sagte, dass sie mit einer Gruppe von etwa zehn Menschen zusammen saßen und die Bibel lasen, als sie eine Erfahrung machten, die dem Erlebnis der Apostel gleich, als der heilige Geist auf sie ›ausgegossen‹ wurde. Deshalb gaben sie ihrer Kirche einen Namen, der ein Zitat aus der Pfingstgeschichte ist. Sie heißt: »As a mighty wind«. Lawrence ging davon aus, dass sich mehr Menschen aus seinem Dorf und aus den Nachbardörfern bei ihnen anschließen würden.

Etwa in der Mitte meiner Zeit an der Universität von Venda organisierte Mogobe für mich eine so genannte ›Public Lecture‹ im Hörsaal der Universitätsbibliothek, um den neuen Philosophen der Universitätsöffentlichkeit vorzustellen. Ich wählte als Thema: »Africa – the Mirror of Europe?« Die Vorlesung war gut besucht, auch von Kollegen aus anderen Fakultäten. Die Spiegel-Metapher gab Anlass zu lebhaften Diskussionen. Nicht ohne Grund hatte ich hinter das Thema ein Fragezeichen gesetzt. Die koloniale Politik, die Afrika etwas Gutes tun wollte, indem sie es ›zivilisierte‹, zu einem Spiegelbild Europas machte, war sicher auf dem falschen Weg. Frantz Fanon gebrauchte diese Metapher unter anderem in seinem Buch Die Verdammten dieser Erde (Reinbek bei Hamburg 1969), sowie auch Jean-Paul Sartre in seinem Vorwort zu diesem Buch, zur Rechtfertigung der Gegengewalt gegen die koloniale Unterdrückung.

Das Problem der Gegengewalt und seiner Rechtfertigung, das bereits zwei Mal zur Sprache kam, wird von Fanon in psychoanalytischer Hinsicht vertieft. Als Mittel zur Erringung der Unabhängigkeit vom Kolonialismus hatte sie ihre volle Berechtigung. Als die politische Unabhängigkeit erreicht war, suchte sich die Gewohnheit gewaltsamen Handelns bei vielen Völkern Afrikas andere Ventile. Das erkläre nach Fanon die hohe Kriminalität in den großen Städten, die Vielzahl der Bürgerkriege und die Kämpfe zwischen verschiedenen afrikanischen Völkern. Ein Kollege von der Abteilung für englische Sprache und Literatur, Marcus Ramogale, meinte, dass eine Spur dieses Handlungsmusters auch an der Universität von Venda zu finden sei. Wenn die Studenten, die in der Apartheidszeit immer wieder Protestveranstaltungen gegen die herrschende Politik veranstaltet hatten, nunmehr weiterhin gegen die inzwischen demokratisch legitimierte, im übrigen von schwarzen Südafrikanern ausgeführte

Universitätsleitung in Aufstand kämen, seien sie »Gefangene ihrer Gewohnheit«.

Dass sich Gegengewalt von einem bestimmten Punkt an oder auch in bestimmten Situationen nicht oder nicht mehr rechtfertigen lässt, muss freilich festgehalten werden. Als im Rahmen der Entwicklungen nach dem Studentenaufstand der späten 1960er und beginnenden 1970er Jahre in Deutschland die RAF (Rote Armee Fraktion) zu gezielten Morden an Menschen überging, die besondere politische oder wirtschaftliche Verantwortung trugen, war dieser Punkt zweifellos erreicht. Wann und wo genau die Gegengewalt der afrikanischen Kämpfe um Unabhängigkeit und ihre Nachfolgeerscheinungen im Sinn von Fanon nicht oder nicht mehr zu rechtfertigen sind, traue ich mich aus nicht-afrikanischer Sicht nicht zu entscheiden.

Die weitergehenden Proteste der Studenten gegen die nunmehr von schwarzen Südafrikanern geleitete Universität erschienen mir sehr wohl noch berechtigt. Jedenfalls fand ich mich, wie in den ersten 1970er Jahren in Bochum, an der Seite der Studenten. Es ging den Studenten darum, dass auch die neue Universitätsleitung nicht wirklich demokratischen Prinzipien folgte, sondern unter den Studenten und den Mitarbeitern der Universität Konformisten belohnte und Non-Konformisten bestrafte. Ich setzte mich für einen Studenten ein, der politisch sehr aktiv war und quasi stellvertretend für ein als solches nicht entschuldbares Vergehen der Studenten – sie hatten das Unterkommen der offiziellen konformistisch eingestellten Studentenvertretung in Brand gesteckt – mit einem einjährigen Verbot, das Universitätsgelände zu betreten, bestraft wurde. Er war einer meiner besten Studenten, und ich wusste, dass er an dem Tag der Brandstiftung überhaupt nicht auf dem Campus gewesen war. Die Folge meines Briefes an den »Principal« der Universität war nicht etwa, dass das Verbot aufgehoben oder eine Untersuchung des Sachverhalts veranlasst wurde, sondern dass ich fortan auch zu den Non-Konformisten gehörte, die nicht auf die Unterstützung seitens des Principals rechnen konnten. Diese Rolle empfand ich selbst als durchaus angemessen.

Für den ersten Monat meines Aufenthalts in Thohoyandou hatte die Universität für mich ein angenehmes Zimmer im Hotel »Venda Sun« gemietet. Von dort konnte ich zu Fuß in fünf Minuten auf dem Campus sein. Danach zog ich zusammen mit einer jungen indischen Südafrikanerin, Virginia Francis, in ein neu angemietetes Gästehaus der Universität in dem Ort Makwarela, 5 km von Thohoyandou entfernt. Virginia war Soziologin; sie kam aus Durban und hatte – ebenso wie ich – einen Halbjahresvertrag mit der Universität. Wir wohnten die verbleibenden fünf Monate zusammen in diesem Haus. Ab und zu kamen andere Gäste der Universität, die aber nur kurze Zeit blieben. Unter den letzteren befand sich auch der soeben erwähnte, neu berufene Anglist Ramogale, solange er noch keine Wohnung für seine Familie gefunden hatte.

Um möglichst einfach von Makwarela aus zur Universität zu kommen, kaufte ich in Louis Trichardt, einer etwas größeren Stadt, ungefähr 60 km westlich von Thohoyandou, ein gebrauchtes kleines Auto, einen Mazda 323. Mit diesem Auto haben Virginia und ich dann häufig an den Wochenenden Ausflüge gemacht. Das heißt, meistens waren wir zu dritt oder zu viert. Am Sonntagmorgen kam regelmäßig eine Soziologie-Studentin, die selbst schon Lehrveranstaltungen leitete, zu uns, um mit Virginia zusammen in einer nahe gelegenen Gemeinde, die zur Pfingstbewegung gehörte, zum Gottesdienst zu gehen. Sie hieß Constance Tsanwani und stammte aus Venda. Die beiden jungen Damen waren sehr aktive Mitglieder dieser Gemeinde, in der es nach ihren Berichten äußerst lebendig zuging: Singen und beten, in die Hände klatschend durch den Kirchenraum laufen, nach eindringlichen Predigten lauschen und Wunderheilungen miterleben. Wie mir Constance erzählte, sprach auch Virginia während der Gottesdienste öfter in Zungen. Diese Dinge erinnerten mich an die Berichte über die Zusammenkünfte der frühen Christen in der Apostelgeschichte und

in den Briefen des Apostels Paulus. Sie waren aber deutlich auch von der animistischen Frömmigkeit der traditionellen afrikanischen Religionen bedingt, insbesondere dem Glauben an Geister, mit denen man in Kontakt treten konnte. Obwohl ich auch vom Pastor der Gemeinde mehrfach freundlich eingeladen wurde, konnte ich mich nicht entschließen mitzugehen. Ich wollte nicht als Zuschauer das religiöse Verhalten betrachten, an dem ich innerlich nicht beteiligt sein konnte.

Bei den Ausflügen am Nachmittag kam dann oft noch Rovhiva, die kleine Tochter von Constance, mit. Es gab viele lohnende Ziele im Venda-Gebiet: Das Kunstzentrum von Thohoyandou, eine Krokodilfarm, malerisch gelegene Dörfer, kleine Flüsse und Seen, besonders der Nzhehele See und der Nwanedzi See. Mehrfach fuhren wir auch in den Krüger Nationalpark, wobei wir den Eingang bei Punda Maria, etwa 60 km östlich von Thohoyandou, benutzten. Es war interessant und oft auch spannend, die wilden Tiere in freier Umgebung zu beobachten: Impalas, Zebras, Hyänen, Büffelherden, Elefanten und irgendwo in der Ferne einen Löwen. Einmal nahmen Virginia und ich auch meine beiden Rep-Studenten mit, die so relativ nahe bei diesem wunderbaren Wildpark wohnten, aber noch nie darin gewesen waren.

Eines Tages kam Constance mit ihrer Tochter zu uns ins Gästehaus, um einige Zeit zu bleiben. Ihr Mann, Albert Tsanwani, ein Mathematik-Dozent an der Universität, der ebenfalls aus Venda stammte, hatte sich eine zweite Frau zugelegt, eine Konkubine, die er nicht heiraten wollte, die er aber fast täglich besuchte. Das war in Venda, traditionell gesehen, nichts Ungewöhnliches. Constance wollte es aber von ihrem Mann nicht akzeptieren. Sie drohte ihm damit, nicht nach Hause zurück zu kommen, wenn er das Verhältnis mit seiner Konkubine fortsetzen würde. Nach ungefähr zwei Wochen lenkte Albert ein. Wir feierten dies, indem wir zu fünft, Virginia und ich, Constance mit Rovhiva und Albert, einen etwas längeren Wochenendausflug machten.

Wir fuhren zu dem ›Resort‹ in Tshipise, das nördlich von Thohoyandou liegt und innerhalb von zwei Autostunden zu erreichen war. In den ›Resorts‹, das sind Ferien- oder Freizeiteinrichtungen mit sehr schön eingerichteten Hütten, Schwimmbädern, Spazierwegen und großen Parks mit wilden Tieren, traf man vor allem weiße Südafrikaner. Albert und ich wollten für uns fünf Plätze in einem etwas größeren offenen Auto reservieren, das so genannte ›Game drives‹ veranstaltete, das sind Fahrten durch den Park mit dem Ziel, wilde Tiere zu beobachten. Die Dame an der Rezeption sagte jedoch, dass bereits alle Plätze belegt seien. Abends, kurz bevor der Game drive beginnen sollte, kam ich zufällig an der Stelle vorbei, wo das Auto zur Abfahrt bereit stand. Es war keineswegs voll besetzt. Und der Chauffeur sagte zu, dass er noch fünf Personen mitnehmen könne. Er meldete dies telefonisch bei der Rezeption. Auf diese Weise konnte unsere nach südafrikanischem Verständnis ›rassisch gemischte‹ Gesellschaft doch noch an dem Game drive teilnehmen. Eine besondere Attraktion war ein Nashorn mit einem Baby.

Gegen Ende August wollte Ank für zwei Wochen nach Venda kommen, um mich zu besuchen. In Europa war es noch die Zeit der Sommerferien, auf der südlichen Halbkugel in Venda war es mitten im Winter. Das Wetter war in dem subtropischen Venda-Gebiet allerdings seit meiner Ankunft im Mai stets sonnig und warm. Deshalb dachte ich oft: »Ich liebe den Venda-Winter.« Erst im Oktober, dem letzten Monat, den ich dort verbrachte, kam die zweite Regenzeit des Jahres. Sie brachte etwas Abkühlung und den lang ersehnten Regen.

Da ich mit Virginia freundschaftlich eng verbunden war, fragte sie vor der Ankunft meiner Partnerin vorsichtig, ob Ank darin ein Problem sehen würde. Ich meinte scherzend: »In Venda habe ich gelernt, dass ein Mann mit zwei Frauen fertig werden

können muss.« Darauf antwortete sie: »Ja, ja, wenn Du in Venda irgendetwas gelernt hast, dann ist es dies.« Tatsächlich verstanden Ank und die sehr viel jüngere Virginia sich sehr gut. Bei einem gemeinsamen Besuch des Parks beim Nzhehele See stand auf der Eintrittskarte, dass sie für ein Elternpaar mit Kind ausgestellt war.

Da meine Vorlesungen weiter gingen, kam Ank regelmäßig mit zur Universität, um zuzuhören und mit den Studenten und auch den Kollegen zu sprechen. Die Dozenten der Musik-Abteilung, besonders Dr. Lalende, der Leiter der Abteilung, ließen nicht locker, bis Ank einige Male Gesangsunterricht erteilte, als Chor-Schulung und auch individuell. Die Techniken klassischer europäischer Gesangskunst, die Ank lehrte, wurden mit Interesse und Heiterkeit aufgenommen und praktisch geübt.

Als Abschluss von Anks Besuch fuhren wir noch vom Norden in den Süden Südafrikas, an die Universität von Stellenbosch, an der, ganz anders als an der Universität von Venda, fast nur weiße Studenten eingeschrieben waren. Ich hatte schon seit längerer Zeit eine Einladung, um in Stellenbosch in der Philosophie-Abteilung Gastvorlesungen zu halten, besonders der Kollege Willem van der Merve, den ich zuerst Ende 1996 auf dem Kongress in Addis Abeba getroffen hatte, war daran sehr interessiert. Die Verhältnisse waren in Südafrika inzwischen so, dass die bekannte traditionell weiße Universität keine Möglichkeit hatte, um meinen Besuch zu bezahlen. Die Universität von Venda jedoch hatte als »historisch benachteiligte Universität« zusätzliche Mittel zur Verfügung, aus denen sie mir eine Dienstreise nach Stellenbosch bewilligen konnte. Das Interesse an afrikanischer Philosophie war in Stellenbosch durchaus vorhanden. Van der Merve meinte indessen, dass es noch einige Zeit dauern werde, bis dieses Thema im akademischen Unterricht einen festen Platz bekommen werde. Diese Problemlage war mir aus den letzten fünf Jahren meiner aktiven Zeit an der Erasmus Universität bestens bekannt.

Ank wurde auch an der Universität von Stellenbosch gebeten, in der Musik-Abteilung Vorträge zu halten und praktischen Unterricht in der Gesangskunst zu erteilen. Obwohl die Studenten auch Niederländisch verstehen konnten, bevorzugten sie doch Vorträge auf Englisch. Das nahe gelegene Kapstadt und das berühmte »Kap der guten Hoffnung«, sowie die ebenfalls leicht erreichbare »Hermanus Bay«, wo man Walfische beobachten konnte, waren verlockende Ausflugsziele. Vor Anks Rückflug von Johannesburg aus brachten wir noch einige Tage in der von uns so geliebten Stadt Pretoria zu.

Unter den Dozenten an der Universität von Venda waren einige wenige weiße Südafrikaner. Einer von ihnen war der Theologe Murray Hofmeyr, der auch philosophisch sehr interessiert und gut informiert war. Die Familie Hofmeyr war mit dem Venda-Gebiet und den dort lebenden Menschen eng verbunden. Vorfahren von Murray hatten dort als Missionare gearbeitet. Und der Vater seiner Frau Lintjie hatte auf dem Weg von Louis Trichardt ins Venda-Gebiet kurz vor Thohoyandou ein Krankenhaus und eine Kirche gebaut, wo er auch als Pastor tätig gewesen war. Murray interessierte sich sehr für meine philosophische Arbeit. Wir haben viel diskutiert und wurden gute Freunde.

Lintjie Hofmeyrs Vater, Nico Smith, war in der Apartheidszeit berühmt geworden, weil er seine Stelle als Theologie-Professor an der Universität von Stellenbosch aufgegeben hatte, um in Mamelodie, dem Township, das zu Pretoria gehört, als Pastor zu arbeiten, obwohl die Anwesenheit von Weißen in den schwarzen Townships verboten war. Sein damaliges Pastorat in Mamelodie wird seit 1994, dem Beginn des »demokratischen Südafrika«, bei Stadtrundfahrten als Sehenswürdigkeit gezeigt.

Nachdem meine Zeit an der Universität von Venda um war und von Mogobe und mir insgesamt zwei Jahre lang Philosophie-Unterricht erteilt und ein Curriculum erstellt worden war, betrachtete auch Mogobe seinen Auftrag, eine Philosophie-Abteilung einzurichten, als erledigt. Unsere Nachfolge übernahmen Dr. Hofmeyr und als Leiter der Abteilung Dr. Tom Leeuw, ein südafrikanischer Philosoph, der Jahre zuvor in Leiden in den Niederlanden promoviert worden war und seit einiger Zeit an der Universität von Venda Verwaltungsaufgaben wahrgenommen hatte. Ich versprach beiden, nach einem Jahr zurückzukommen, um zu sehen, wie es mit der Philosophie in Venda weitergeht.

**In Rotterdam traf ich, was die interkulturelle Philosophie betrifft, keine günstige Situation an. Der Inhaber des besonderen Lehrstuhls war satzungsgemäß Vorsitzender der NVVIF und auch verantwortlich für die Arbeit der Forschungsgruppe dieser Vereinigung. Diese Forschungsgruppe hatte sich inzwischen weitgehend aufgelöst, und die Lehrveranstaltungen im freien Wahlfach ›Interkulturelle Philosophie‹ wurden sehr schlecht besucht. Das oben erwähnte Symposium über ›Sensus communis‹, das vor allem von Henk Oosterling vorbereitet worden war, bildete eine Art Schlussveranstaltung der NVVIF. Der neue Lehrstuhl-Inhaber trat nur als ein gewöhnlicher Teilnehmer des Symposiums auf.**

Dass die interkulturelle Philosophie in Rotterdam, wo ihr der erste Lehrstuhl weltweit gewidmet worden war, in solche Schwierigkeiten geriet, war in diesem Fall nicht dem Widerstand oder der Schwerfälligkeit der bestehenden akademischen Institutionen geschuldet, sondern personellen Problemen in dem neuen Fachgebiet. Wim van Binsbergen, mein Nachfolger, war und ist zweifellos ein guter Afrikanist und Soziologe. Er vermochte es aber offenbar nicht, das Interesse der philosophischen Mitarbeiter der Forschungsgruppe und der Philosophie-Studenten dauerhaft an seine Aktivitäten in diesem Fach zu binden.

Um die interkulturelle Philosophie und besonders die afrikanische Philosophie an der Erasmus Universität Rotterdam nicht ganz verstummen zu lassen, bot ich im Rahmen des HOVO (Hoger Onderwijs voor Ouderen), das ist eine Art Senioren-Universität, eine Vorlesungsreihe von zehn Vorlesungen zum Thema »Dialoge mit afrikanischer Philosophie« an. Ich tat dies im Namen der ›Stiftung für interkulturelle Philosophie und Kunst‹. Mein Honorar sollte auch als Schenkung an die Stiftung gehen. Die Vorlesung war sehr gut besucht: mehr als hundert Zuhörer. Die Senioren waren ein sehr aufmerksames und dankbares Publikum. Viele der Zuhörer hatten selbst längere oder kürzere Afrika-Erfahrungen und konnten also durchaus mitreden. Am Ende der Reihe gab es nicht nur ein herzliches ›Danke schön‹, sondern auch zahlreiche Geschenke. Entsprechende Vorlesungsreihen habe ich acht Jahre lang jedes Jahr gehalten. Danach, im Jahr 2007, ein letztes Mal für das HOVO der Universität Leiden.

Im Jahr 1998 wurde ich von der Philosophie-Schule FOW (Filosofie Oost-West) gebeten, in dem dreijährigen Curriculum, dass diese private Schule anbietet, die Fachrichtung afrikanische Philosophie zu übernehmen. Obwohl das mit den Himmelsrichtungen nicht ganz zusammenpasst – bei afrikanischer Philosophie, die in Europa gelehrt wird, könnte man besser von Philosophie Nord-Süd sprechen – habe ich diesen Auftrag gern angenommen. Der Sache nach geht es um vergleichende oder interkulturelle Philosophie im globalen Kontext. In dieser Schule sind es nicht nur wie beim HOVO Senioren, das heißt interessierte Menschen unabhängig von ihrer Vorbildung, die mehr als 50 Jahre alt sind, die teilnehmen, sondern auch viele jüngere Menschen. Der Zugang ist frei. Die Kosten, von denen die Schule insgesamt unterhalten wird, sind erschwinglich. Einmal im Jahr, im Rahmen des dritten

Schuljahres, trage ich seitdem an einem Samstag von 10.00 bis 16.30 Uhr eine Einführung in die afrikanische Philosophie vor. Es gibt ein viertes Schuljahr, ein so genanntes Themajahr, das wechselnde Themen behandelt, so dass es immer wieder lohnend ist teilzunehmen. An diesem Themajahr arbeite ich auch häufig mit, wenn es sich von der Fragestellung her ergibt.

Auf Anregung von Heinz Paetzold, einem deutschen Kollegen, der auch in den Niederlanden tätig und damals Leiter der Theorie-Abteilung der Jan van Eyck Kunst-Akademie in Maastricht war, fanden 1997 und 1998 an dieser Akademie Tagungen zur Interkulturalität der Kunst statt. In meinen Beiträgen habe ich meine Gedanken zum Prinzip des Dialogs in der interkulturellen Kommunikation und zur besonderen Rolle der Kunst in solchen Dialogen vorgetragen. Für den letzteren Vortrag habe ich von den Ergebnissen des Rotterdamer Symposiums zum ›Sensus communis‹ Gebrauch gemacht. Die Tagungen an der Jan van Eyck Akademie sind dokumentiert in den von dieser Akademie herausgegebenen »Issues in contemporary culture and aesthetics« no. 6 vom Oktober 1997 und no 9 vom April 1999.

Im Lauf des Jahres 1998 organisierte meine ehemalige Schülerin und Assistentin Cornée Jacobs im Auftrag des ›Centrum Beeldende Kunst Rotterdam‹ eine Reihe von Projekten, bei denen jeweils ein Künstler und ein Philosoph zusammen ein Heft von etwa 30 Seiten und einen Abend in dem genannten ›Centrum‹ gestalten sollten. Das Gesamtthema hieß: Delocaties. Mir wurde eine interkulturelle Zusammenarbeit anvertraut. Zusammen mit der aus dem Iran stammenden Künstlerin Nasrin Tabatabai entwarf ich das Heft 07 dieser Reihe mit zwei Texten (jeweils auf der oberen und unteren Hälfte jeder Seite) zu den Themen: »Übersetzen« und »Ausstellen von Kunst aus anderen Weltteilen«. Nasrin steuerte Photos bei zur Theorie und Praxis des Ausstellens von Kunst. Sie machen deutlich, dass Kunst nicht bleibt, was sie ist oder war, wenn sie ausgestellt wird. Es findet eine Art Übersetzung statt.

Zu den Aktivitäten auf den Gebieten der Zusammenarbeit mit Künstlern und der Philosophie der Kunst in diesen Jahren gehören auch meine Beiträge zu den Tagungen im Atelierhaus Vahle in Darmstadt, die von Christiane Klein einmal im Jahr organisiert wurden und die als Thema hatten: »Das Phänomen des Lichts in Kunst und Wissenschaft«. Die interdisziplinären Tagungen, bei denen ich auch Gernot Böhme wieder begegnete, der in Darmstadt an der Technischen Hochschule unterrichtete, schlossen vor allem bei der Arbeit von Inge Vahle in ihren letzten Lebensjahren an. Sie hat diese Arbeit selbst als »Forschung zwischen Himmel und Herd« beschrieben. Da ich mit ihr über ihre assoziativen und oft hell-sichtigen Texte und bildlichen Darstellungen bis zuletzt – sie starb 1989 – in intensivem Austausch gestanden hatte, wurde mir die Ehre zuteil, auf der ersten Tagung 1998 den Eröffnungsvortrag zu halten. Ich suchte Interdisziplinarität und Interkulturalität zu verbinden, indem ich die Fruchtbarkeit des »Inter« herausstellte und für die neuzeitliche europäisch-westliche Philosophie von einem »indirekten Zugang zum Licht« sprach – im Sinn des Goethe-Wortes aus dem Anfang des »Faust«, Zweiter Teil: »Am farbigen Abglanz haben wir das Leben«.

In der neuzeitlich europäisch-westlichen Philosophie suchte ich vergessene und verdrängte Motive aufzusuchen, um Wege aus den Zwängen der herrschenden Denkweise zu finden. Dieses methodische Vorgehen hatte sich in meiner Arbeit durch die Konfrontation mit unerwarteten gedanklichen Motiven während meiner Afrika-Aufenthalte ergeben. Auf einem der nächsten Darmstädter »Licht-Tage« thematisierte ich Novalis' »Hymnen an die Nacht«. Das Licht ist aus dieser Sicht nur ein Zwischenspiel in der ewigen Herrschaft der Nacht. Es ging mir nicht um Novalis' Todessehnsucht und Auferstehungshoffnung, sondern um die Begrenztheit, die dem Licht der Vernunft zukommt, sofern es umgeben ist von dem »Glauben an den

Nachthimmel und seine Sonne, die Geliebte«, um es mit Novalis' Worten zu sagen.<sup>78</sup>

Friederike war im Namen der Stiftung IFK mit mehreren Bildern an Ausstellungen beteiligt, die Christiane Klein in Verbindung mit den ›Licht-Tagen‹ in der Galerie ›Atelierhaus Vahle‹ veranstaltet hat, zuletzt auch im Dominikaner Kloster in Frankfurt/M. und in einigen anderen Kirchen dieser Stadt. Diese Ausstellung stand unter dem Titel: »In einem anderen Licht«.

Im September 1998 fuhren Ank und ich wieder nach Südafrika. Nach einer Gastvorlesung an der Universität in Potchefstroom und aufschlussreichen Gesprächen mit dem Kollegen B.J. van der Walt, der von der Reformatorischen Philosophie aus afrikanisches Denken zu verstehen und in diese Philosophie zu integrieren versuchte, besuchten wir für zwei Wochen die Universität von Venda. Die beiden Dozenten der Philosophie-Abteilung hatten eine Reihe von Seminaren zur afrikanischen Philosophie für die Philosophie-Studenten und auch für Dozenten anderer Abteilungen organisiert. Die Arbeit an der afrikanischen Philosophie war zu einem festen Bestandteil des akademischen Unterrichts geworden und strahlte auch auf die anderen Abteilungen aus.

Parallel zu diesen Seminaren hielt ich eine Vorlesungsreihe über »Philosophien der Differenz«. Zu diesem Begriff stellten sich in Südafrika ganz andere Konnotationen ein, als ich erwartet hatte. »Du bist anders«, hieß in der Apartheidszeit nicht, dass Anderssein fruchtbare Bedingungen für Austausch und Dialoge bedeutet, sondern dass man strikt von einander getrennt sein wollte oder musste, dass es keinen Austausch geben durfte. Murray Hofmeyr hat viel dafür getan, das Differenzdenken im positiven Sinn in Venda und überhaupt in Südafrika verständlich und annehmbar zu machen. Auch Tom Leeuw beteiligte sich mit Eifer an den Diskussionen. Wir konnten die Philosophie-Abteilung in guten Händen wissen.

Die genannte Vorlesungsreihe stand mit einem Forschungsprojekt in Verbindung, das ich im Auftrag der deutschen Fernuniversität in Hagen auszuführen begonnen hatte. Ich sollte als Unterrichtsmaterial für den Fernunterricht im Fach Philosophie im Stil meines Buches Jacques Derrida zur Einführung, das 1988 in erster Auflage in der Reihe ›Zur Einführung‹ des Hamburger Junius Verlags erschienen war und, wie oben bereits erwähnt, zahlreiche Neuauflagen erlebte, die Philosophien der Differenz in einer Übersicht darstellen.<sup>79</sup> Diesen Auftrag hatte ich gern angenommen, weil ja für mich das Differenzdenken das Eingangstor war, durch das ich zur interkulturellen Philosophie und der konkreten Auseinandersetzung mit der afrikanischen Philosophie gekommen war. Dass ich Gadamer in diesem Buch nicht auch als einen Differenzdenker dargestellt habe, hat den damals 100jährigen Philosophen enttäuscht. Die Erweiterung seiner in Wahrheit un Methodemethode vertretenen Position zu einer ›Welt-Aufgabe‹ der Philosophie hatte ich nicht entschieden genug ernstgenommen.

Nach der letzten Vorlesung zu dem Thema »Philosophien der Differenz« an der Universität von Venda kam eine junge Dame in den Saal. Es war Constance, die inzwischen ihr Examen gemacht hatte und bei einem Entwicklungsprojekt mitarbeitete, wo sie von Thohyandou aus täglich hinfahren konnte. Sie umarmte mich stürmisch und lud Ank und mich in ihrem Haus zum Abendessen ein. Sie hatte sich große Mühe mit der Zubereitung der Speisen gegeben. Auch Rovhiva freute sich, uns wieder zu sehen. Das Wichtigste war jedoch, dass Constance uns vorführen wollte, dass ihre Ehe wieder in Ordnung war. Nach ihrer Aussage hatte Jesus ihr und Albert geholfen, dass sie wieder zu einander gefunden hatten.

Noch während der Vorlesungen hatte Murray Ank und mich mit einem Künstler in Verbindung gebracht, der am Rande des Venda-Gebiets lebt und arbeitet: Jackson Hlungwani in Riverplaats. Jackson ist eine charismatische Persönlichkeit, die auf ganz eigene Weise traditionell afrikanische und europäisch-christliche Motive zusammen bringt. Er lebte mit seiner Frau und seiner Großfamilie in einem ziemlich großen Compound. Mehrere seiner Enkel schauten ihm bei seinen künstlerischen Arbeiten zu und betätigten sich auch selbst als Künstler. Wie viele der Venda-Künstler, die ich später kennen lernte, lässt er bei seinen Holzplastiken das Holz weitgehend in seinen natürlichen Formen und bearbeitet es nur, soweit er das für nötig hält. Ich erwarb bei diesem ersten Besuch eine Plastik, die er als »Fröhlichen Teufel« bezeichnete. In den folgenden Jahren habe ich Jackson und auch zahlreiche andere Venda-Künstler öfter besucht.

Vor unserem Rückflug blieben Ank und ich noch zwei Tage in Pretoria. Bei einem Spaziergang am ersten Abend merkte Ank bereits, dass die Stimmung in der Stadt sich geändert hatte. Junge Männer, die uns begegneten, erzeugten bei ihr Angstgefühle. Am nächsten Tag liefen wir durch die Stadt, um den Zoologischen Garten zu besuchen und noch Einkäufe zu machen. Dabei wurden wir zwei Mal überfallen und körperlich angegriffen. Das erste Mal passierte es in der Nähe eines Marktes, wo zwei junge Männer auf uns zukamen, uns in ein Gespräch verwickelten, bei dem einer der beiden von hinten mein Portemonnaie aus meiner Gesäßtasche nahm und wegrannte. Dass ich ihn nicht traf, als ich wütend einen dicken Stein hinter ihm her warf, beurteilte Ank eher als Glück im Unglück. Kurze Zeit später, wir gingen auf der Church Street, einer breiten und gut übersichtlichen Straße, zurück zu unserem Hotel »Holiday Inn«, als uns plötzlich vier junge starke Männer umringten und uns unsere Taschen abnehmen wollten. Wir haben unsere Taschen erfolgreich verteidigt. Einer der Kerle rief: »Give your bag or we kill your wife!« Direkt danach erhielt Ank einen Schnitt mit einem Messer quer über den Puls an ihrem linken Unterarm. Als etwas Blut zu sehen war, liefen die jungen Männer weg und verschwanden so schnell wieder wie sie aufgetaucht waren.

Im Hotel wurden wir mit viel Verständnis empfangen und getröstet. Anks Arm wurde verbunden. Dies passiere nun beinahe täglich mit ihren Gästen, sagten die Hotelangestellten. Gruppen von jungen Männern, regelrechte »Gangs«, seien im letzten Jahr von Johannesburg nach Pretoria gekommen und nun sei die Stadt nicht mehr sicher. Ank war durch dieses Erlebnis schwer traumatisiert. Sie bekommt immer große Angst, wenn sie junge schwarze Männer irgendwo sieht. Sie hat mich bei späteren Afrikareisen nicht mehr begleitet und überhaupt diesen Kontinent nicht mehr betreten.

Die intensive Beschäftigung mit Kunst und die Zusammenarbeit mit Künstlern, die bei mir in den 1980er Jahren mit dem Abhandenkommen der christlichen Religion gepaart war, ging im Rahmen meiner Tätigkeit für die »Stiftung für interkulturelle Philosophie und Kunst« ständig weiter. Im April/Mai 1999 organisierte ich in Zoetermeer im »Kunstzentrum Meerzigt« und in der »Galerie Inter«, die zur Stiftung gehört, eine Ausstellung mit Werk des damals gerade erst verstorbenen Klaus Bönninghausen, mit dem ich auf Fehmarn so viel gemeinsam erlebt und gearbeitet hatte. Es ging um Werke dieses Künstlers, die durch eine Afrikareise inspiriert waren. Klaus hatte an der Gestaltung der Deutschen Botschaft in Kinshasa mitgewirkt und starke Eindrücke von der glühenden Farblichkeit des tropischen Afrika mitgenommen. Seine Bilder zeigten eine mehr versöhnliche Seite Afrikas. Seine Frau, Hannelore Bönninghausen, war bei der Ausstellung anwesend. Sie war bemüht, das künstlerische Erbe ihres verstorbenen Mannes in angemessener Weise zu verwalten. Die Retrospektive von 2001 »Zwanzig Jahre Kunst auf Fehmarn. 1971-1991«, die von der Arbeitsstelle der Stiftung in Albertsdorf aus vorbereitet worden war, bei der Werke von Klaus und den anderen in diesen Jahren zusammen arbeitenden Fehmarn-

Künstlern ausgestellt wurden, ist oben schon erwähnt worden.

Im Übrigen stand das Jahr 1999 im Zeichen eines Projekts, das ich zur Erinnerung an meinen Bruder Helmut in Gang gesetzt hatte. Er hatte, wie oben erwähnt, 1949 aus Anlass des 200. Geburtstages Goethes mit einem Essay einen Preis des Westdeutschen Rundfunks gewonnen. Nun wollte ich 50 Jahre später im Gedenken an dieses Ereignis wiederum aus Anlass eines runden Geburtstages des großen deutschen Dichters einen Preis ausschreiben, den Höhere Schüler der Oberstufen der Gymnasien in Solingen und Umgebung gewinnen konnten. Da der erste Preis von 5000 DM von der Stiftung für interkulturelle Philosophie und Kunst zur Verfügung gestellt wurde, wählte ich ein entsprechendes Thema: »Interpretieren Sie Gedichte Ihrer Wahl aus Goethes ›West-Östlichem Diwan!« Eine Auswahl von Texten aus dieser Gedichtsammlung wurde in Kopien zusammen mit der Erläuterung der Preisfrage an die Höheren Schulen in Solingen, Remscheid, Wuppertal, Hilden und Düsseldorf verschickt. Mein Schwager Rolf Berger, der mit meinem Bruder sehr verbunden gewesen war, stellte aus seinem Vermögen 2000 DM als zweiten Preis und Ank Reinders 1000 DM als dritten Preis zur Verfügung.

Bei mehreren Besuchen in Solingen fiel uns auf, dass in der Altstadt fast alle kleinen und mittleren Geschäfte und Restaurants inzwischen von Türken betrieben wurden. Die Interkulturalität war also voll in der Stadt angekommen. Es gelang uns, den Direktor des Gymnasiums Schwertstraße, einen leitenden Beamten der Stadt Solingen und den Leiter des Goethe-Museums in Düsseldorf als Mitglieder einer Jury zu gewinnen. Veronika Verres, eine aus Filmen und Fernsehen bekannte Solinger Schauspielerin, wollte bei der Preisverleihung Gedichte aus dem ›West-Östlichen Diwan‹ vorlesen. Im Ergebnis wurden jedoch, entgegen allen Erwartungen lediglich zwei Bearbeitungen der Preisfrage eingereicht. Beide entsprachen der Form und dem Umfang nach nicht den Bedingungen der Preisaufgabe. Das Projekt konnte aus diesem Grund nicht zu Ende geführt werden.

Als Erklärung wurde uns mitgeteilt, dass im Deutsch-Unterricht an den Gymnasien in Deutschland den Schülern einzelne Dichter wie zum Beispiel Goethe nicht mehr nahe gebracht würden. Der Unterricht sei themenorientiert, und bestimmte Themen, etwa ›die Dichtung als Ausdruck gesellschaftlicher Probleme‹, würden im Längsschnitt durch verschiedene Epochen der deutschen Literatur behandelt. Deshalb hätten die Schüler nicht gelernt, auf bestimmte Texte eines Dichters genauer einzugehen oder selbständig die Interpretation eines Gedichts oder einer Gruppe von Gedichten zu erarbeiten. Das löste bei mir die Frage aus: Hat in der heutigen Zeit nicht nur die Religion, sondern auch die klassische Literatur und Kunst in starkem Maß an Bedeutung für das Leben verloren?

Eher zufällig ergab sich in diesem Jahr für Ank und mich die Gelegenheit, eine China-Reise zu unternehmen. Seit vielen Jahren waren wir Mitglieder eines Wanderclubs, der 1991 von Ina Hommes, einer Soziologin an der Erasmus Universität, initiiert worden war und an dem unter anderen noch mehrere Kollegen aus Rotterdam mitmachten. Einer dieser Kollegen war Dick Wolfson, der an der Erasmus Universität Wirtschaftswissenschaften dozierte und im Rahmen seiner Mitgliedschaft in der PvdA (Partij van de Arbeid, der niederländischen Labour Party oder Sozialdemokratischen Partei) ziemlich hohe Partei- und Regierungsämter innehatte. Eines Tages berichtete er, dass er mit seiner Frau eine Reise nach China plane. Ank und ich beschlossen, mit dem Ehepaar Wolfson gemeinsam diese Reise zu machen.

Dabei war für meine interkulturell philosophische Arbeit äußerst interessant zu sehen, wie ein ehemals von Europa aus kolonisiertes Land ganz andere und, ähnlich

wie Japan, wirtschaftlich sehr viel erfolgreichere Wege eingeschlagen hat als die afrikanischen Länder südlich der Sahara. Einen weiteren spannenden Aspekt bildete freilich die kommunistische Vergangenheit Chinas und die bleibende Prägung der chinesischen Politik von marxistischem Gedankengut, auch nachdem sich dieses Land wirtschaftlich und kulturell für den Austausch mit westlichen und auch anderen nicht-westlichen Teilen der Welt geöffnet hat.

Bei einem ausführlichen Gedankenaustausch mit Mitgliedern des Philosophie-Instituts der Pekinger Akademie der Wissenschaften ergab sich, dass in diesem Institut an die Stelle der intensiven Beschäftigung mit Hegel, von dem Marx vor allem die dialektische Methode übernommen hatte, die Erforschung der Philosophie Fichtes getreten war. Fichte, der in seiner Wissenschaftslehre das Ich zum Ausgangspunkt aller weiteren Ableitungen macht, galt den chinesischen Philosophen als jemand, mit dessen Hilfe die Bedeutung und die Rechte des Individuums gestärkt werden können. Ähnlich wie in früherer Zeit Hegels Texte von zahlreichen Mitarbeitern übersetzt, gelesen und interpretiert wurden, standen nun die Schriften Fichtes im Mittelpunkt des Interesses.

Allgemein fiel uns beim Besuch Pekings und der großen Chinesischen Mauer, der alten Kaiserstadt Xian mit den Ausgrabungen des gigantischen Heeres lebensgroßer Soldaten-Statuen zum Schutz für das Grab eines verstorbenen Kaisers, des touristisch interessanten Gebiets am Fluss Li in der Nähe der Stadt Guilin und schließlich der Geschäftsmetropole Hongkong auf, wie sehr dieses Land sich im Aufbruch befand. Das hat sich seitdem noch erheblich gesteigert. Trotz aller problematischen Aspekte seiner Regierungsarbeit, insbesondere der Schrecken der sogenannten Kulturrevolution, bleibt Mao tse tung der große Führer, unter dessen Leitung das chinesische Volk nach der Kolonialzeit sein Schicksal wieder in die eigenen Hände genommen hat. Etwas Vergleichbares ist in Afrika allenfalls durch Nelson Mandela, den Leiter des ANC, der kommunistischen Partei Südafrikas, geleistet worden. Der Vergleich mit China zeigt, dass die Aufforderung, die sich die Mitglieder einer besonders aktiven Studentenorganisation an der Universität von Venda auf ihre T-Shirts geschrieben hatten: »We must build Africa ourselves«, für große Teile Afrikas südlich der Sahara auch heute noch eingelöst werden muss.

Weil Friederike im Jahr 2000 vierzig Jahre alt werden würde, organisierte ich in den Räumen des niederländischen Ministeriums für Wirtschaft in Den Haag, die regelmäßig für Kunstausstellungen benutzt werden, von Mitte Januar bis Mitte März dieses Jahres eine Übersichtsausstellung ihres Werkes. 27 Arbeiten, zum Teil sehr große Formate, wurden gezeigt, die ihr Werk von 1984 bis 2000 dokumentieren sollten. Die frühesten Arbeiten waren durch eine Reise nach Nepal und Indien inspiriert. Die Insel Fehmarn, wo sie einige Jahre gewohnt hat, und die Künstlergruppe, die dort von 1971 bis 1991 tätig war, haben Spuren in ihrem Werk hinterlassen. Seitdem sie auf La Palma wohnt und besonders seit 1996, als das Ultramar-Projekt mit seinen jährlichen Ausstellungen in Zoetermeer beziehungsweise auf La Palma begann, lässt ihre Malerei besonders deutliche interkulturelle Einflüsse erkennen.

Etwas später im Jahr 2000, auf dem Kongress der Internationalen Hegel-Gesellschaft vom 30. August bis zum 2. September in Zagreb, trug ich Ergebnisse meines durch Derridas Hegel-Lektüre und durch das ganz anders gelagerte afrikanische Denken veränderten Blicks zur Deutung und Aktualisierung des Hegelschen Denkens vor. Die Zeitlosigkeit des reinen Denkens in der Wissenschaft der Logik setzt voraus, dass am Ende der Phänomenologie des Geistes, die den Leser zum Standpunkt der Logik hinführen soll, die Zeit »getilgt« wird. Dieser Standpunkt der Logik und des darauf aufbauenden Systems der Philosophie, wie Hegel es seit der Phänomenologie von 1807

konzipiert, ist aber im Widerspruch zu seinen Auffassungen über die Zeit, wie er sie von 1800 bis 1804 vertreten hat. Dies lässt sich durch eine dekonstruierende Interpretation der Entwicklungsgeschichte seines Denkens eindeutig zeigen. Es gibt in den Texten aus diesen Jahren eine Vorordnung der Zeit vor dem Raum, die im Blick auf die gesamte Geschichte der europäisch-westlichen Philosophie sehr auffällig ist. Die Affinität der Auffassungen Hegels aus seinem letzten Frankfurter Jahr und der frühen Jenaer Zeit mit afrikanischen Denken, nach dem stets Zeit und Ort eines Geschehens anzugeben sind, war mir nicht nur in Hinsicht auf diese Thematik schon öfter aufgefallen.

Auf dem Kongress in Zagreb war auch der Vorsitzende der Internationalen Hegel-Vereinigung, Rüdiger Bubner, anwesend, die seit den Zeiten der Gründer, Wilhelm Raimund Beyers und Hans-Georg Gadamer, gegenüber der Internationalen Hegel-Gesellschaft konkurrierende Konzeptionen vertreten und auf das Gebiet der Hegelforschung lange Zeit in gewissem Sinn die Positionen des Kalten Krieges übertragen hatte. Bubner schlug vor, eine gemeinsame Tagung beider Organisationen zu veranstalten und damit eine Periode konstruktiver Zusammenarbeit einzuleiten. Mir wurde die Vorbereitung dieser Tagung anvertraut, da ich seit jeher eine Vermittlerrolle zwischen beiden Organisationen eingenommen hatte. Als Thema wurde mein persönlicher Schwerpunkt im Rahmen der Hegelforschung: »Hegels Jenaer Systemkonzeptionen« gewählt. Diese Tagung hat dann 2003 an der Erasmus Universität Rotterdam stattgefunden und die Vorträge sind in dem Band Die Eigenbedeutung der Jenaer Systemkonzeptionen Hegels (Berlin 2004) veröffentlicht. Neben den beiden Hegel-Organisationen hatte ich auch die Kompetenz des niederländisch-flämischen »Centrum voor het Duits Idealisme« und des Bochumer »Hegel-Archivs«, das inzwischen von Walter Jaeschke geleitet wurde, mit herangezogen.

Die Tagung war ein Erfolg. Sie wurde übrigens vom Trustfonds der Erasmus Universität und von dem seit langem mit der Hegelforschung und den Hegel-Kongressen eng verbundenen neapolitanischen Mäzen der Philosophie Avocado Marotta finanziell unterstützt. Sie bildete indessen nicht den Anfang wirklich verbesserter Beziehungen zwischen den beiden Hegel-Organisationen. Die Vertreter der Internationalen Hegel-Vereinigung hielten und halten an ihrem Überlegenheitsbewusstsein fest, dass sie aus ihrer vermeintlich rein akademischen Beschäftigung mit Hegel gegenüber einer Gesellschaft herleiten, die sich auch den gesellschaftlichen und politischen Fraktionierungen stellt, die sich mit einigem Recht auf das Hegelsche Denken berufen. Der Gegensatz von Rechts- und Linkshegelianern scheint sich zu perpetuieren.

Ein Höhepunkt der Arbeit der Stiftung für interkulturelle Philosophie und Kunst im Jahr 2000 war dann ein Projekt, das im Dezember bis in den Januar 2001 stattfand. Friederike hatte zu drei Gedichten von Paul Celan Bilder gemacht, die im Duktus der Gedichte diese mit malerischen Mitteln zu deuten suchten. Zu dem Gedicht »Ich bin allein« sind fünf Bilder entstanden, zu dem kurzen, aber sehr eindringlichen Gedicht »Auge der Zeit«, dem das gesamte Projekt seinen Namen verdankt, drei Bilder und zu dem Gedicht »Stilleben. Kerze bei Kerze« zwei übereinander angeordnete Bilder, die zusammen 3 Meter hoch sind. Die Gedichte selbst enthalten Hinweise für die Farblichkeit und die Bildhaftigkeit ihrer malerischen Deutung, denen Friederike treu gefolgt ist. Ihre Bilder wurden in der Galerie »De Graanshuur« in Zoetermeer ausgestellt, die zum ICC (Indisch Cultureel Centrum) gehört.

Am 14. Dezember 2000 wurden im Goethe-Institut Rotterdam Vorträge zur philosophischen Celan-Interpretation gehalten. Die Bilder, die in Zoetermeer ausgestellt waren, wurden dabei als Dias gezeigt. Otto Pöggeler aus Bochum, der mit Celan und mit Heidegger persönlich befreundet war, hat das hochkomplexe Verhältnis

beider zu einander zu erklären versucht, Reinhard Olschanski, der damals mit der Galerie Atelierhaus Vahle in Darmstadt verbunden war, hat sich Gadamer's Celan-Interpretation auseinandergesetzt, und ich habe Derridas Kommentar zu dem rätselhaften Celan-Gedicht »Schibboleth« zu erklären versucht.

Beide Veranstaltungen zusammen haben die Perspektive auf den Holocaust, die Celans Werk ganz und gar beherrscht, in ihrer aktuellen Bedeutung herausgehoben. Von der »Aschenblume« am Beginn des Gedichts »Ich bin allein« bis zu den drei Worten: »Asche. / Asche, Asche«, die Derrida am Ende seines Schibboleth-Kommentars zitiert, spannt sich ein Bogen, der die bleibende Gefährdung unserer Zeit von Grausamkeit und Vernichtung zum Bewusstsein bringt. Und doch keimt auch bei Celan immer wieder die Hoffnung, dass das Leiden der Opfer des Holocaust nicht umsonst war. Das Gedicht »Auge der Zeit« schließt mit den Versen: »Es wird warm in der Welt / und die Toten / knospen und blühen«.

Als die Ausstellung und das Kolloquium im Herbst 2001 im »Atelierhaus Vahle« in Darmstadt und im Sommer 2002 in der »Denkbar« in Frankfurt/M. wiederholt wurden, hat Friederike zu einem weiteren Gedicht »Der Sand aus den Urnen« eine Art Triptychon gemalt, auf dem der »enthauptete Spielmann« vor beiden Toren, rechts und links von dem »schimmelgrünen Haus des Vergessens« die Trommel schlägt. Die Anordnung der Bilder und die Farblichkeit lassen erneut eine wesentliche Treue zum Wort erkennen. Wenn es am Ende heißt: »Du speisest dein Herz« wird die Möglichkeit angedeutet, dass es nicht beim Vergessen bleibt und das Erinnern der Schrecken ihrer Wiederholung in der Zukunft entgegenwirkt.

Der 14. Dezember 2000 war noch einem anderen Grund ein denkwürdiges Datum. Meine ehemalige Schülerin und Assistentin, Elisabeth de Schipper, wollte unbedingt bei mir noch promovieren, obwohl am 16. Dezember 2000, meinem 70. Geburtstag, mein ius promovendi verfallen würde. In den Niederlanden behält man das Recht, als Promotor aufzutreten, bis fünf Jahre nach der Emeritierung. Zwei Tage bevor dies der Fall sein würde, reichte Elisabeth das endgültige Manuskript ihrer Dissertation: »»Het is tijd«. Liefde en tijd in Derrida's Hegel-duiding« bei mir ein. Am 15. Dezember, dem letzten Tag, an dem dies nach Auskunft des Rektors noch möglich war, teilte ich der universitären Promotionskommission schriftlich mit, dass ich die Arbeit angenommen und positiv beurteilt hatte. Das Promotionsverfahren dauerte wie üblich einige Monate. Am 1. Juni 2001 hat Elisabeth dann ihre Dissertation in der dafür vorgesehenen öffentlichen Sitzung mit Bravour verteidigt und den Doktorgrad erworben.

An den beiden Beispielen der Liebe und der Zeit im Denken Derridas, insbesondere in seiner Hegel-Deutung, suchte Elisabeth zu zeigen, dass es möglich ist, der Verstrickung in aporetische Strukturen zu entgehen, die bei Derrida als unausweichlich und in diesem Sinn als positiv dargestellt wird. Die ungeheure Schwierigkeit dieses Unterfangens, wenn es überhaupt machbar ist, hatte dazu geführt, dass Elisabeth so lange an ihrer Dissertation gearbeitet hat – quasi bis zur letzten Minute, bevor meine Möglichkeit verfiel, als ihr Promotor aufzutreten.

An der Universität von Abidjan kam es im Sommer 2001 zu einer Konferenz afrikanischer und europäischer Philosophen, die Yacouba Konaté zusammen mit Jürgen Hengelbrock vorbereitet hatte. Drei Jahre vorher hatte ich an derselben Universität an einer Tagung teilgenommen, die aus Anlass des zehnjährigen Bestehens der Zeitschrift »Quest. An International African Journal of Philosophy« veranstaltet worden war, und im Spätherbst 2000 war ich an die mir so vertraute Universität von Ghana in Legon bei Accra gereist, um von dort aus ins Nachbarland Elfenbeinküste zu

der damals schon geplanten Konferenz zu fahren, die aber dann aus technischen Gründen ausgefallen ist. Nun ergab es sich, dass ich diese Konferenz, als sie endlich zustande kam, nicht besuchen konnte. Das bedauerte ich um so mehr, als der Veranstalter am Ort, Yacouba Konaté, in den vielfältigen Dialogen zwischen westlichen und afrikanischen Philosophen häufig ein sehr wichtiger Gesprächspartner war und auch mehrfach in Rotterdam gewesen ist. Der Konsul der Elfenbeinküste, der für die Benelux-Staaten zuständig war, weigerte sich, mir ein Visum für sein Land zu geben, weil mein Reisepass nur noch vier Monate und nicht, wie vorgeschrieben, sechs Monate lang gültig war.

In dieser Zeit entstand bei mir zum ersten Mal das Bedürfnis, Bilanz zu ziehen und zu inventarisieren, was die Dialoge mit afrikanischen Philosophen und Philosophien ergeben haben. Der Gedanke einer ›Rückkehr ins Eigene‹, der mich seit 2006 vordringlich beschäftigt, kam damals noch nicht auf. Drei Problemkreise des afrikanischen Denkens erschienen mir, im Unterschied zum westlichen Denken, besonders wichtig: (1) der afrikanische Grundbegriff des Lebens oder der Lebenskraft im Unterschied zu dem im Westen vorherrschenden Grundbegriff des Seins, (2) das afrikanische Gemeinschaftsdenken im Unterschied zu dem im Westen vorherrschenden individualistischen Denken und (3) die afrikanische Spiritualität oder der Glaube an die Wirksamkeit der Geister im Unterschied zu dem im Westen vorherrschenden wissenschaftlich-rationalen Denken.

Andere wichtige Themen sollten damit nicht abgewertet werden wie etwa die auf den Gebieten des Zeitdenkens, der Wahrheitsauffassungen, der Moralbegriffe oder der Ästhetik. Mein Interesse richtete sich vor allem auf den dritten der genannten Problemkreise. In diesem Zusammenhang habe ich einen Text für die Website der Stiftung geschrieben, in dem afrikanischer Geisterglaube und der nie ganz verwirklichte Verlust des Geisterglaubens im Westen mit einander konfrontiert und positiv auf einander bezogen werden: Entgeistert. Ein Essay über den Verlust des Geisterglaubens und den Wirklichkeitsstatus der Welt der Geister (Zoetermeer 2001). Dass Oluwole trotz der Kantischen Erkenntniskritik an der Annahme der Wirklichkeit der Geister von Verstorbenen festhält, habe ich oben in Verbindung mit der Frage nach der Reinkarnation im afrikanischen Denken schon erwähnt. Dafür ließen sich zahlreiche andere Belege von afrikanischen Philosophen anführen. Kwame Anthony Appiah, auf dessen Plädoyer für doppelte erkenntnistheoretische Standards auch bereits hingewiesen worden ist, bestätigt in seinem Buch *In My Father's House. Africa in the Philosophy of Culture* (London 1992) ausdrücklich, dass in Afrika auch bei Gebildeten und bei zum Christentum oder zum Islam Bekehrten der Glaube an die unsichtbare Welt Geister durchgängig weiter besteht.

Nun hat aber Derrida in seinem Buch *Spectres de Marx* (Paris 1993; eine deutsche Übersetzung: *Marx' Gespenster* erscheint erst 2004 in Frankfurt/M.) gezeigt, dass im westlichen Denken die kollektive Geisteraustreibung der Aufklärung nie ganz gelungen ist. Er weist darauf hin, dass Marx selbst häufig von Gespenstern und Geistern spricht und dass sein eigenes Denken wie der gesamte Marxismus (was nicht dasselbe ist) seit dem Zusammenbruch des Sowjetimperiums nach 1989 in die Dimension des Gespenstischen und Geisterhaften verbannt worden ist. Den Wirklichkeitsstatus dieser Dimension bestimmt er als das Abwesend-Anwesende oder das Anwesend-Abwesende im Sinn unbewusster oder unter der Oberfläche des Alltagsbewusstseins wirksamer geistiger Kräfte. Dem »Geist des Marxismus« kommt dabei die Bedeutung zu, das Emanzipatorische und das Messianische als ein Versprechen lebendig zu erhalten. Als solcher muss er freilich von »jeder Dogmatik und jeder metaphysisch-religiösen Bestimmung befreit« werden. Für das Emanzipatorische müssen »neue Formen der Aktion, der Praxis« gefunden werden. Und das Messianische steht für die bleibende Zukunftsbesogenheit, aber ohne die Person eines Messias.<sup>80</sup>

Was bei Derrida nicht zur Sprache kommt, aber im afrikanischen Geisterglauben eine äußerst wichtige Rolle spielt, ist die Anwesenheit der Geister in der Natur. Alle natürlichen Dinge können im Prinzip Wohnstätten von Geistern sein. Bäume werden von den Geistern bevorzugt. Und der mächtige Baobab (Affenbrotbaum) ist die Wohnstätte des höchsten Gottes und darf deshalb nie umgehackt werden. Löwen werden geschätzt wegen ihrer Kraft, Schlangen wegen ihrer Klugheit. Aber auch Felsen oder Flüsse, bestimmte Teile einer Landschaft kommen als Wohnstätten für Geister in Betracht. In dem allen kommt der Animismus als eine Grundbestimmung der traditionellen afrikanischen Religionen zum Ausdruck. Ich habe den Wirklichkeitsstatus der Geister in der Natur und den damit verbundenen Respekt vor der Natur im afrikanischen Denken zu bestimmen gesucht, die ich im nächsten Kapitel genauer darstellen werde.

Als relevante Ereignisse im darauf folgenden Jahr 2002 möchte ich (1) das »Close Encounter« mit einigen Kollegen und Freunden erwähnen, das Henk Oosterling für mich organisiert hat, (2) die Teilnahme an einem Kongress in Mumbai, das während der britischen Kolonialzeit Bombay hieß, zum Thema »Toleranz«, (3) Vorlesungen an der Universität von Venda und der University of South Africa (UNISA) in Pretoria über Themen für Dialoge zwischen afrikanischem und europäisch-westlichem Denken, sowie (4) einen Vortrag auf dem Kongress der Gesellschaft für interkulturelle Philosophie (GiP) in München über »Sprachen der Philosophie«.

Auf den Kongressen der »International Association for Literature and Philosophy« (IALP) ist es üblich, dass mit einigen Teilnehmern ein so genanntes »Close Encounter« stattfindet. Im Juni 2002 organisierte Henk Oosterling den Kongress dieser Gesellschaft an der Erasmus Universität Rotterdam. Für ein Close Encounter hatte er mich ausgewählt. Das Thema war »The stranger between oppression and superiority«. Das war eine Anspielung auf Kristevas »Tokkata und Fuge für den Fremden«, das erste Kapitel in ihrem Buch Fremde sind wir uns selbst (Frankfurt/M. 1990). Jan Hoogland hatte die Leitung; Teilnehmer waren: Jürgen Hengelbrock aus Bochum, Mogobe Ramose aus Pretoria, Elisabeth de Schipper aus Rotterdam, Heinz Paetzold aus Kassel und Hamburg und Murray Hofmeyr aus Thohoyandou. Sie bezogen sich in kurzen Referaten kritisch auf Aspekte meiner Arbeit. Ich hatte die Gelegenheit auf jedes dieser Referate spontan eine Antwort zu formulieren. Der Text der gesamten Sitzung ist auf der Website der Stiftung IFK ([www.kimmerle.nl](http://www.kimmerle.nl)) dokumentiert.

Die Einladung zum dem erwähnten Kongress in Indien hatte mich über die GiP erreicht. Es bestand großes Interesse an meiner Kritik am Toleranzbegriff, sofern die Toleranz das Oben-Unten-Verhältnis zwischen dem der toleriert, und dem anderen, der toleriert wird, nicht wirklich aufhebt. Respekt bedeutet nach meiner Auffassung mehr als Toleranz, bleibt aber dem anderen gegenüber emotionslos. Achtung im Sinn der Kantischen »Achtung vorm Sittengesetz«, die als ein »rationales Gefühl« beschrieben wird, freilich nicht allein – wie bei Kant – auf das Sittengesetz bezogen, sondern auf den/die konkrete/n Andere/n, sollte an die Stelle der Toleranz treten.

Indien bot gegenüber Afrika, das ich öfter besuchte, und auch gegenüber Japan und China, wo ich jeweils kurz gewesen bin, wiederum ein völlig anderes Bild einer nicht-westlichen Kultur. Die sozialen Unterschiede in einer Stadt wie Mumbai sind gigantisch. Einerseits leben fünf der fünfzig reichsten Menschen der Welt in Mumbai. Andererseits gibt es in derselben Stadt unzählige arme und ärmste Menschen, für die es bereits ein Besitz ist, über den nicht jeder verfügt, wenn sie vier Stöcke und ein Stück Leinwand oder Tuch ihr eigen nennen, das sie vor der Sonne und dem Regen schützt, wenn sie auf dem Mittelstreifen der vierspurigen Straßen liegen.

Das Erstaunlichste war für mich die friedliche und sogar hilfsbereite Gesinnung der Armen und Ärmsten. Diese hat wohl mit der hinduistischen Religion zu tun, die das gegenwärtige Leben im Zusammenhang vieler Wiedergeburten sieht, die zu einer zunehmenden Lösung von irdischen Bindungen führen.

In Venda standen dann mehrere Themen zur Diskussion, die an der Universität in Vorträgen und in Gesprächen mit den Dozenten und Studenten der Philosophie erörtert wurden. Die Frage nach dem afrikanischen Geisterglauben und der »neuen Spektrologie (Lehre von den Geistern)«, die Derrida im europäisch-westlichen Kontext zu entwickeln suchte, stand im Vordergrund. Murray Hofmeyr übernahm von mir den Gedanken einer neuen Beurteilung des Animismus, ähnlich wie einige Jahre vorher den Differenzbegriff, und suchte ihn im Rahmen der inner-südafrikanischen Auffassungen zu prüfen und zu konkretisieren. Diese Problematik beschäftigte mich in der folgenden Zeit weiterhin an erster Stelle.

An der UNISA wurde ich gebeten, eine Reihe von Vorlesungen über Themen für afrikanisch-westliche interkulturell philosophische Dialoge zu halten. Die Zuhörer waren Professoren und Dozenten der Philosophie-Abteilung der UNISA, die inzwischen von Mogobe Ramose geleitet wurde. Bei jeder Vorlesung trat ein Kollege aus dieser Abteilung oder von einer anderen südafrikanischen Universität als Respondent auf, so dass die Dialoge an Ort und Stelle geführt werden konnten oder zumindest in Gang gesetzt wurden. Es ging um die Themen Wahrheit, Zeit, Tod, Geister, Kunst und Moral, sowie um das Verhältnis von Hegel und der marxistischen Philosophie zu Afrika und umgekehrt. Besonders interessante Respondenten waren die Kollegen Duvenage von der Rand Afrikaans Universiteit, Tsie und Roux von der UNISA, Ndaba von der University of Zululand und Hofmeyr von der University of Venda. Mogobe stellte bei allen Themen scharfe und kritische Fragen, die der Diskussion zugute kamen. Ihm lag daran, dass das Eigene des afrikanischen Denkens jeweils deutlich ins Bild kam.

Auf dem Kongress der GiP in München hielt ich einen Vortrag über »Afrikanische Philosophie in westlichen Sprachen«, ein Thema, das weitreichende allgemeine Bedeutung hat für das Verhältnis von Philosophie und Sprache(n) und das für die spezifischen Verhältnisse in den verschiedenen Ländern Afrikas südlich der Sahara in jeweils besonderem Sinn zu klären ist. In der afrikanischen Literatur gibt es zwei unterschiedliche Standpunkte. Die großen nigerianischen Romanciers, Chinua Achebe, Wole Soyinka oder Buchi Emecheta schreiben in einer nigerianisch veränderten und der Situation ihres Landes angepassten englischen Sprache, während Ngugi wa Thiong'o aus Kenia von einem bestimmten Zeitpunkt an seine Romane und Theaterstücke nur noch in Gikikuyu, der Sprache seines Volkes, verfasst und veröffentlicht hat. In der Philosophie wird an den Universitäten und in den Veröffentlichungen der Universitätsphilosophen durchgängig die englische, französische oder portugiesische Sprache, das heißt die Sprache der ehemaligen Kolonialherren, gebraucht. Das Unbefriedigende dieser Situation wird eingesehen, zumal die Kontakte mit außeruniversitärer Philosophie oder derjenigen der »Sages«, die es gab und noch immer gibt, sehr erschwert werden. Es scheint noch ein langer Weg zu sein, bis afrikanische Philosophie in afrikanischen Sprachen betrieben und dann in einem zweiten Schritt in eine der Weltsprachen übersetzt werden wird.

Mit dem Thema »Sprachen der Philosophie« trat erneut die hermeneutische Frage in den Mittelpunkt meiner Interessen. Gadammers Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik in seinem Hauptwerk Wahrheit und Methode bestärkten mich in meiner Methodenwahl, Dialoge mit afrikanischen Philosophen und Philosophien zu führen. Seine Begrenzung auf die europäische Geschichte der Philosophie und der universale Anspruch der Hermeneutik, die immer und überall Verstehen ermöglichen soll,

befriedigten mich indessen nicht. Andere Kulturen und ihre Philosophien erforderten meiner Ansicht nach ein anderes Verstehen, das sich allererst aus der Praxis der Dialoge ergibt und in Bezug auf bestimmte Gedanken auch nicht zu einem wirklichen Verstehen gelangt. In späteren Schriften hat Gadamer seine Position erweitert, nicht zuletzt auch durch Gespräche mit Derrida. Das führte zu einer weitgehenden Annäherung unserer Auffassungen.

Es kommt mir fast wie eine Ironie der Geschichte vor, dass gegenwärtig in den Niederlanden und der Tendenz nach in der gesamten EU wissenschaftliche und philosophische Veröffentlichungen in der eigenen Sprache sehr gering bewertet werden und sich alles darum dreht, international, vorzüglich in englischer Sprache zu publizieren. Dass in Wahrheit originelle Gedanken allererst in der eigenen Sprache gedacht und zur Diskussion gestellt werden und erst in zweiter Instanz Übersetzungen in andere Sprachen relevant sind, scheint für die heutige weuropäische Wissenschaftspolitik keine Rolle zu spielen.

Im Oktober 2002 wurde ich von der VSNU (Vereniging Samenwerkende Nederlandse Universiteiten) gebeten, in einer ›Visitationskommission‹ mitzuarbeiten, die im Auftrag des Ministers für Unterricht, Wissenschaft und Kultur alle philosophischen Studiengänge in den Niederlanden auf die Qualität des Unterrichts hin prüfen sollte. In einer solchen Kommission können nur schon länger emeritierte oder ausländische Professoren mitarbeiten, die keine Konkurrenz zu den aktuell Lehrenden darstellen. In den Niederlanden bot es sich an, flämische Kollegen einzuladen, die dieselbe Sprache sprechen, aber aus einem anderen Land kommen. Vorsitzender war Toon van de Velde von der Katholischen Universität Löwen. Er war in den späten 1980er Jahren Mitarbeiter in meiner Fachgruppe an der Erasmus Universität gewesen. Ferner wirkten noch zwei belgische Kollegen mit, sowie Sander Griffioen, ein emeritierter Professor der Vrije Universiteit Amsterdam, der dort ebenfalls interkulturelle Philosophie gelehrt hatte, und ein studentisches Mitglied der Kommission.

Von Oktober 2002 bis Februar 2003 besuchten wir alle neun niederländischen Universitäten, die einen Studiengang Philosophie anbieten: beide Universitäten in Amsterdam, sowie die Universitäten in Leiden, Groningen, Nimwegen, Rotterdam, Tilburg und Enschede. Wir sprachen jeweils mit den Dozenten, Studenten (Anfängern und Fortgeschrittenen), Verwaltungsangestellten und der Universitätsleitung, lasen die Studienpläne und Vorlesungsankündigungen, sowie die Examensarbeiten der letzten Jahre. Unsere Beurteilung wich von den gängigen Auffassungen über die Qualität der Studiengänge oft erheblich ab.

Ich benutzte bei allen Universitäten die Gelegenheit zu fragen, welche nicht-westlichen Philosophien oder philosophischen Einflüsse auf die westliche Philosophie im Unterricht behandelt würden, und auf die Notwendigkeit einer interkulturellen Dimension der heutigen Philosophie hinzuweisen. Die Resonanz war mäßig, meistens bekam ich ausweichende Antworten oder allenfalls Lippenbekenntnisse zur Interkulturalität. Ausnahmen bildeten freilich die Mitglieder der ehemaligen interuniversitären Rotterdamer Forschungsgruppe der NVVIF in Amsterdam, Nimwegen und Groningen. Sie standen in ihren Universitäten auf relativ einsamem Posten und erhofften sich von meinem Plädoyer für die interkulturelle Philosophie im Rahmen der Visitation eine Stärkung ihrer Position.

Ein Anfang ist auf diese Weise jedenfalls gemacht, der Samen ist gelegt. Es wird dauern, bis er aufgeht und in größerem Rahmen Früchte trägt. Wenn es nach dem Zweiten Weltkrieg fünfzig Jahre gedauert hat, bis in offiziellen universitären

Kreisen die Zweiteilung der Philosophie in metaphysisch oder metaphysikkritische und historisch orientierte kontinental-europäische und analytische sprachphilosophisch ausgerichtete angelsächsische Philosophie überwunden werden konnten, wird es wohl ebenso lange dauern, bis europäisch-westliche und nicht-westliche Philosophien auf gleicher Ebene mit einander umgehen werden.

#### 14. Das Ehrendoktorat von UNISA und die Ausstellungen von Venda-Kunst

##### Zur Neubewertung des Animismus

Das Jahr 2003 brachte in seinem Fortgang ein schreckliches Ereignis. Anks Sohn Oskar, bei dem 1992 im Alter von nicht einmal dreißig Jahren die Kahlersche Krankheit, ein unheilbarer Knochenkrebs, festgestellt worden war, starb am 25. März 2003. In meiner Antrittsvorlesung von 1992 für die Professur »Grundlagen der interkulturellen Philosophie« hatte ich davon gesprochen, dass ich jemand kenne, der mit einer gewissen Heiterkeit und jedenfalls mit Gelassenheit seinen Tod erwartet. Ohne seinen Namen zu nennen, meinte ich damals schon Oskar. In den letzten beiden Jahren war er sehr schwach und hatte starke Schmerzen. Auf seinen Entschluss hin, den er bewusst und im vollen Besitz seiner geistigen Kräfte gefasst hat, haben die Ärzte an dem genannten Tag sein Leben beendet. Obwohl Ank seinen Entschluss akzeptiert und mit getragen hat, war es unglaublich schwer für sie, ihren Sohn so früh und unter so schrecklichen Umständen zu verlieren.

Von der gemeinsamen Tagung beider Hegel-Organisationen in Rotterdam im April 2003 war oben schon die Rede. Ein weiteres durchaus erfreuliches Ereignis in dem Jahr, das so schicksalhaft begonnen hat, war während meiner Vorlesungen an der UNISA im September 2002 bereits zur Sprache gekommen. Mogobe hatte davon gesprochen, dass er für mich ein Ehrendoktorat beantragen werde. Dem mussten freilich noch alle Universitätsgremien zustimmen. Am 27. September 2003 war es dann so weit. Im Rahmen einer offiziellen Veranstaltung, bei der zwei Dokortitel und zahlreiche Magister- und Bachelorgrade verliehen wurden, hat mir der stellvertretende Rektor das Ehrendoktorat übertragen. Außer Mogobe waren zahlreiche Vertreter des Lehrkörpers, nicht nur aus der Philosophie-Abteilung bei dieser Veranstaltung anwesend.

Es ging als ein feierliches Zeremoniell vor sich. Ich musste vor dem Rektor niederknien, er berührte kurz mit einer Kappe meinen Kopf und sagte »Hereby I confer on you the title »Doctor of Literature and Philosophy honoris causa««. Er fügte hinzu, dass dies von der Universitätsleitung als Anerkennung für meine Forschungen zur afrikanischen Philosophie beschlossen worden sei. In einer kurzen Rede dankte ich für diese Ehre, indem ich die Geschichte meines Afrika-Engagements seit 1988 umriss. Nach einer Serie offizieller Fotos erhielt ich alle Insignien meiner neuen Würde: eine Urkunde, die bereits fertig gerahmt war, eine Kappa, die ich in Zukunft zu meiner Toga tragen konnte, eine Jacke und eine Krawatte, jeweils mit dem Wappen der UNISA. Die letztere habe ich, da ich seit langem kein Krawattenträger mehr bin, bisher noch nicht ausgepackt.

Vor diesem festlichen Geschehen war ich einige Tage in Venda gewesen, um zu sehen, wie es mit der Philosophie-Abteilung geht. Tom Leeuw und Murray Hofmeyr machten gute Arbeit, wobei sie neben einem Vorlesungsangebot, in dem afrikanische und westliche Philosophie gleichwertig behandelt wurden, auch in ihren Veröffentlichungen wichtige Beiträge zum Dialog zwischen der eigenen und der westlichen Philosophie leisteten. Inhaltlich besprachen wir vor allem die Bedeutung

des Geisterglaubens für das afrikanische Denken. Ein Kernpunkt war der Zusammenhang zwischen der Annahme vom Wohnen der Geister in den Dingen der Natur, des damit gegebenen Beseeltseins der Natur, das heißt dem Animismus, und dem Respekt vor den beseelten Dingen. Murray verwies auf einen Artikel des äthiopischen Philosophen Workineh Kelbessa, in dem dieser eine »Partnerschaft« anregt zwischen dem Umgang mit der Natur in traditionellen afrikanischen Gemeinschaften und dem darin vorausgesetzten Wissen auf der einen Seite und der westlichen Umweltethik auf der anderen Seite.<sup>81</sup>

Es hat mich lange beschäftigt, was im Einzelnen unter dem afrikanischen Geisterglauben zu verstehen ist, der sich auch im sich modernisierenden Afrika durchhält und der als Element sowohl der christlichen als auch der islamischen Religion diese so viel lebendiger erscheinen lässt als die erstere in Europa oder die letztere in der arabischen Welt. Ich kann die Einzelheiten meines Durchdenkens der Religion des Animismus hier nicht darlegen.<sup>82</sup> Wichtig ist, dass im Widerstreit guter und böser Geister die ersteren ein Übergewicht haben und behalten sollen, dass so eine zwar immer gefährdete, aber doch zu bewahrende Harmonie die Welt und den gesamten Kosmos erfüllt. Die Menschen können durch ihr gutes Handeln dazu beitragen, dass dieses Übergewicht der guten Geister und diese kosmische Harmonie erhalten bleiben.

Erst 2006 war ich so weit, dass ich eine zusammenfassende Darstellung des Animismus auf einem Kongress der GiP in Köln in deutscher Sprache und auf einer von der North-West University in Südafrika veranstalteten Tagung im Krügerpark in englischer Sprache vortragen konnte. Ein entscheidendes Motiv dieser Religion ist der Respekt vor der Natur, der sich aus dem Beseeltseinkönnen aller natürlichen Dinge und der Ehrfurcht vor der »Mutter Erde« herleitet, die alle natürlichen Dinge trägt und erhält, mit denen die Menschen umgehen. Ich kam schließlich zu der These, dass der Animismus als eine der großen Weltreligionen aufzufassen und ernstzunehmen ist. Wenn man die Zählung akzeptieren kann, dass es nach bisheriger Auffassung fünf große Weltreligionen gibt: Judentum, Christentum, Islam, Hinduismus und Buddhismus, dann wäre der Animismus die sechste.<sup>83</sup>

In Venda besuchte ich 2003 auch mehrere Künstler und erwarb von ihnen eine Reihe interessanter Arbeiten. Avashoni Mainganye, der im Kunstzentrum in Thohoyandou jüngere Künstler ausbildet, brachte mich zu einigen seiner Kollegen in Dörfern in der Nähe von Thohoyandou und teilweise auch recht weit entfernt. Sie hatten ein geradezu magisches Verhältnis zu den beseelten Dingen, gepaart mit einem deutlichen Umweltbewusstsein. Sie bearbeiteten das Holz, das sie irgendwo fanden, sehr vorsichtig, indem sie es soweit wie möglich in seiner natürlichen Form ließen. Und sie waren davon überzeugt: »Venda magic is very powerful«.

Die legendarische Geschichte Vendas ist in einem Ausstellungsraum der Bibliothek der Universität von Venda dokumentiert. Besonders eine Nachbildung der großen Trommel ist sehenswert. Diese Trommel hat das Volk der Venda einst aus dem Gebiet der großen Seen mitgenommen, von wo es in verschiedenen Etappen in Richtung Süden gewandert ist, bis es in der Region am Soutpansberg im Nordosten Südafrikas angekommen ist. Auch wichtige Riten sind als Holzplastiken dargestellt, wie zum Beispiel die Beschneidung der Jungen und Mädchen und die Inthronisation eines Chiefs oder Königs. Im heutigen Venda-Gebiet gibt es zwei Konzentrationspunkte der magischen, mit dem Geisterglauben verbundenen Kräfte dieses Volkes: (1) der heilige Funduzi-See, in dem die Menschen als Fische wiedergeboren werden und in dem eine riesige Schlange gehaust haben soll, der jedes Jahr eine Jungfrau geopfert werden musste, sowie (2) der heilige Wald, in dem die Könige und Chiefs des Volkes begraben sind und aus dem nichts entfernt werden darf. Um die nachlassende Kraft

der Venda-Magie und die Bedeutung der Venda-Kunst wieder zu beleben, hat sich Samson Mudzunga, einer der Venda-Künstler, im Jahr 2000 in Zona in einem selbst geschnitzten Sarg lebendig begraben lassen. Er blieb 7 Tage in seinem Grab und wurde dann ins Leben zurück geholt. Das Zeremoniell wurde begleitet von den Trommelschlägen einer Jungfrau, die sich im Inneren einer großen Trommel befand.<sup>84</sup>

Murray hatte es sich nicht nehmen lassen, bei der Verleihung des Ehrendoktorats an der UNISA anwesend zu sein. Als einziger Vertreter aus Europa war mein Sohn Christoph nach Pretoria gekommen. Mit ihm machte ich noch eine Rundreise durch Südafrika, wobei wir auch Swaziland und Lesotho besuchten. Wir planten 2004 erneut nach Südafrika zu kommen, um eine größere Sammlung von Kunstwerken anzulegen, die dann in einer Ausstellung gezeigt werden sollten. Christoph selbst besorgte vor allem in Swaziland eine größere Zahl sehr schöner kunsthandwerklicher Gegenstände. Wir dachten eine Ausstellung von ›African Arts and Craft‹, die in Afrika so häufig zusammen angeboten werden.

Im Juni 2004 wurde ich eingeladen, auf einer Tagung an der Vrije Universiteit Amsterdam zu dem Thema »Afrocentric management approaches in South Africa« einen Vortrag über den philosophischen Gehalt des Ubuntu-Denkens zu halten. Diese Einladung nahm ich an, obwohl ich sagen musste, dass ich jeden Zentrismus ablehne und von management approaches wenig oder nichts verstehe. Ich wollte die Gelegenheit benutzen, um von der Ubuntu-Philosophie aus, wie Mogobe Ramose sie in seinem Buch African Philosophy Through Ubuntu (Harare 1999) dargestellt hat, eine kritische Instanz in diese Tagung einzubringen, die im Blick auf den Afrozentrismus und eine zu direkte Anwendung des Ubuntu-Denkens auf modernes Management zumindest einige Zweifel entstehen lassen würde. Dass dies nur in Ansätzen gelungen ist, kann man in dem Band nachlesen, der die Ergebnisse dieser Tagung zusammenfasst: H. van den Heuvel/M. Mangaliso/L. van de Bunt (Hg), Prophecies and Protests. Ubuntu in Global Management (Amsterdam/Pretoria 2006).

Als wir, Christoph und ich, 2004 wieder ins südliche Afrika reisten, flogen wir mit der deutschen Fluggesellschaft LTU nach Windhuk, ausgerüstet mit einer Erlaubnis für Sondergepäck, um möglichst viel an Kunstwerken und sonstigen Dingen für die geplante Ausstellung mitnehmen zu können. In Namibia erwarb Christoph an einer Straße in der Nähe der Spitzkoppe und am Brandberg von einheimischen Findern und Finderinnen sehr schöne Mineralien. Über den Trans-Kalahari-Highway fuhren wir quer durch Botswana nach Johannesburg. Von hier aus besuchten wir wiederum Lesotho und Swaziland, wo Christoph seine Sammlung kunsthandwerklicher Stücke wesentlich vergrößerte. Bei einem erneuten Besuch in Venda holte ich bei 16 Künstlern zahlreiche Kunstwerke ab, die ich teilweise in Kommission mitnahm, teilweise direkt bezahlte.

Unter den Künstlern waren die inzwischen berühmt gewordene Noria Mabasa, die eine riesige Holzplastik ›The flood‹, ihre künstlerische Verarbeitung der Überschwemmung von 2000, an die Regierung in Pretoria verkauft hatte, Jackson Hlungwani, den ich schon zwei Mal besucht hatte und der zwischenzeitlich in einer Sendereihe des SABC als ›Living treasure‹ gewürdigt worden war, John Baloyi, der in seinem Haus eine kleine Galerie eröffnet hatte und wenig später bei einem Verkehrsunfall ums Leben kam, Aswimphleli Magoro, der von einem in Louis Trichardt wohnenden belgischen Geschäftsmann und Kunstsammler sehr gefördert worden war, Richard Mangoma, von dem ich unter anderen das Kunstwerk ›Carry on‹ erwarb, das als Titelbild für den geplanten Ausstellungskatalog dienen sollte, Albert Munyai, einen Künstler, der mit der Geisterwelt besonders engen Kontakt unterhielt, Owen Ndou, der als erster ein Porträt von Nelson Mandela als Holzplastik angefertigt hat, und mehrere andere. Zwischenperson und Ortskundiger war wieder Avhashoni Mainganye, genannt Shoni. Er

lieferte sechs Kunstwerke für die Ausstellung.85

Mit dem Ziel, auch einige größere Stücke mitzunehmen, fuhr ich im Frühjahr 2005, dieses Mal in Begleitung meiner Tochter Friederike, erneut ins Venda-Land. Friederike war sehr gespannt, Afrika auch einmal aus eigener Anschauung kennen zu lernen, die Universität von Venda zu sehen und als europäische Malerin Kontakte mit den Venda-Künstlern anzuknüpfen. Wie bei den vorhergehenden Reisen waren wir wieder Gäste der Familie Hofmeyr in Louis Trichardt, das inzwischen Makhado hieß, nach dem Venda-König, der im 19. Jahrhundert den nach Norden vordringenden Buren Einhalt geboten hatte. Von Owen Ndou erwarben wir die Holzplastik ›United we are strong‹, eine Art liegender Makonde, wie sie im südlichen Tansania aufrecht stehend als ein Turm aus Menschen hergestellt werden, von Albert Munyai einen ›Big fish‹, der sich auf die große Bedeutung der Fische in der Venda-Mythologie bezieht, von Jackson Hlungwani ›The reconciliation of Kain and Abel‹, das den in Südafrika so lebendigen Versöhnungsgedanken auf den mörderischen Bruderkwist im Alten Testament und von da aus auf Afrika und die westliche Welt überträgt, und von Noria Mabasa, mit der Friederike sich besonders gut verstand, zwei Frauenfiguren aus gebranntem Ton, eine lachende und eine melancholische.

Die Ausstellungen: »Venda: Land of Legend«, fanden vom August bis Oktober 2005 im ›Zuid Afrika Huis‹ in Amsterdam und von Ende Oktober bis Ende Dezember im ›stadsmuseum Zoetermeer‹ statt. Neben den Kunstwerken aus Venda wurden zahlreiche kunsthandwerkliche Stücke aus dem südlichen Afrika und eine Serie von Bildern gezeigt, die Friederike als eine Antwort in ihrem Dialog mit der Venda-Kunst gemalt hatte. Zur Finissage der Ausstellung in Amsterdam am 25. Oktober und zur Vernissage in Zoetermeer zwei Tage später, waren Murray Hofmeyr und Avhashoni Mainganye gekommen. Auch ein Vertreter der südafrikanischen Botschaft in Den Haag nahm teil. Es stellte sich heraus, dass er früher der Schullehrer von Shoni in Thohoyandou gewesen war. Die Amsterdamer Schlussmanifestation und die Eröffnungsfeierlichkeit in Zoetermeer wurden musikalisch umrahmt von Darbietungen des Chores ›Duze Nomshikashika‹ aus Utrecht, der im südafrikanischen Stil auftrat und musizierte. Die Ausstellungen waren insofern ein Erfolg, als etwa die Hälfte der 50 Kunstwerke im Auftrag der Venda-Künstler verkauft werden konnten.

Shoni blieb noch einige Zeit in Zoetermeer. Seine Reisekosten hatte der Prins Claus Fonds übernommen. Im ›stadsmuseum‹ veranstaltete er einen Kursus im Holzschnitzen, und im Garten meines Hauses hackte er selbst aus einem größeren Holzklötz, den wir auf einem Spaziergang gefunden hatten, das überflüssige Material weg, bis eine in sich zusammengerollte Schlange übrig blieb. Das Kunstwerk war seine Gegenleistung für den Aufenthalt in meinem Haus. Sie steht in meinem Wohnzimmer und erinnert mich täglich an ihn.

**Als Überraschung für mich hatten meine Partnerin Ank Reinders und meine ehemalige Schülerin Elisabeth de Schipper in den Räumen des Museums in Zoetermeer am 16. Dezember 2005 zu meinem 75. Geburtstag ein Symposium organisiert, zu dem ehemalige Studenten und Doktoranden sowie einige Kollegen aus Rotterdam, Amsterdam und Utrecht eingeladen waren. Aus Deutschland kam Andreas Arndt. Die Leitung hatte, wie beim ›Close Encounter‹ drei Jahre vorher in Rotterdam, Jan Hoogland. Henk Oosterling präsentierte ein kleines Buch, das gerade noch rechtzeitig fertig geworden war: Interkulturalität im Denken Heinz Kimmerles (Nordhausen 2005). Das Thema des Symposiums hieß: »Achtung« und war meiner Interpretation der Kantischen ›Achtung‹ als eines ›rationalen Gefühls‹ gewidmet, das ich auf die Beziehung zu dem/der/den Anderen übertragen wollte. Die Diskussion war sehr lebendig; alles drehte sich um dies eine Wort, das als Thema gewählt worden war. Ich bekam das Gefühl, dass die Zeit gewissermaßen ausgeschaltet war und ich mich an der Erasmus**

**Universität im Gespräch mit meinen Studenten und Kollegen befand. Einer meiner ehemaligen Studenten, Henk Weltevreden, der inzwischen für niederländische Radiosender regelmäßig von seinen Reisen in viele entlegene Teile der Erde berichtete, machte anschließend ein Interview mit mir, das dann am 10. Januar 2006 im niederländischen Rundfunk gesendet wurde.**

Ich will dieses Kapitel nicht beenden, ohne zwei Projekte zu erwähnen, die aus der Zusammenarbeit mit dem Kollegen Sander Griffioen von der Vrije Universiteit hervorgegangen sind. Nach dem Erscheinen von Mazungumzo, meinem Afrika-Buch in niederländischer Sprache (s.o.), hat Sander dieses Buch mehrere Jahre hindurch als Lehrbuch in seinen Seminaren zur interkulturellen Philosophie gebraucht. Jan Hoogland wurde nach seiner Promotion bei ihm als Mitarbeiter angestellt und hat dann diese Seminare gehalten.

Aus diesem Arbeitszusammenhang ergab sich 2004 die Examensarbeit einer Studentin, Renate Schepen, über ›Armut im Westen und Armut in Afrika‹. Sander bat mich, diese Arbeit zu begleiten. Ich hielt eine Behandlung dieser Problematik bei Hegel und Marx für nötig, vor allem aber eine Untersuchung der spezifischen Ursachen radikaler Armut in Afrika in und durch die Kolonisierung, sowie durch die bleibende wirtschaftliche Abhängigkeit vom Westen nach der formalen politischen Unabhängigkeit. Auf meinen Rat hin besuchte Renate in Ghana Kwame Gyekye, mit dem sie auch über traditionell afrikanische Wirtschaftsweise und darin enthaltene Möglichkeiten der Armutsbekämpfung sprach. Noch wichtiger war die schriftliche Kommunikation mit Murray Hofmeyr, der selbst an diesem Thema arbeitete. Beide suchten auf meinen Rat hin den Ansatz zu verwirklichen, dass nicht eine Philosophie über die Armen, sondern mit und von den Armen zu entwerfen war. Die Dringlichkeit dieses Themas und die Fruchtbarkeit dieses gemeinsamen Ansatzes können nicht hoch genug veranschlagt werden.

Zwei Jahre später wurde ich gefragt, die Dissertation von Henk Haenen über Afrikaans denken: ontmoeting, dialoog en frictie (Amsterdam 2006) zu begutachten, die bei Griffioen geschrieben worden war. Anhand einiger wichtiger Themen und Autoren hat Haenen das afrikanische Denken dialogisch, aber durchaus auch kritisch behandelt. In Fortsetzung dieser Studie hat er in einem neuen Forschungsprojekt, die afrikanischen ›Sages‹ sehr gründlich gelesen und – wieder von einem dialogischen Ansatz aus – umfassend dargestellt.

## 15. Die Rückkehr ins Eigene Zur Begründung eines anderen Glaubens

Neben der Frage einer Neubewertung des Animismus spielten für mich in dieser Zeit die Schriften Derridas zur Gastfreundschaft und zum Kosmopolitismus sowie Appiahs Buch Cosmopolitanism. Ethics in a world of strangers (New York/London 2006) eine wichtige Rolle. Für die Festschrift zum 70. Geburtstag von Ram Adhar Mall Orthafte Ortlosigkeit der Philosophie (Nordhausen 2007) schrieb ich einen Artikel »Kosmopolitismus und Gastfreundschaft im Denken Jacques Derridas und Kwame Anthony Appiahs«. Eine erste Fassung dieses Artikels hatte ich am 2. August 2006 auf einem Kongress über »Gastfreundschaft als Paradigma interreligiöser und interkultureller Begegnung« an der Universität Salzburg vorgetragen. Dabei war dieses Thema nicht ohne Bezug zur Animismus-Frage. Die »neue Internationale«, die nach Derrida Trägerin des Kosmopolitismus sein soll, hat nach seiner Darstellung, wie die Lehre von Marx und der Marxismus insgesamt eine »spektrale«, das heißt geisterhafte, aber durchaus zukunftssträchtige Existenz. Auf die Verbindung des Zukunftspotentials der

emanzipatorischen Aspekte des Marxismus mit dem Gedanken des ›Messianismus ohne Messias‹ habe ich bereits hingewiesen. Darin sehe ich eine Verarbeitung des ›Mai 1968‹, wie Derrida sie geleistet hat.

Unter dem Gesamthema ›Rückkehr ins Eigene‹ habe ich dann 2006, 2007 und 2008 im Traugott Bautz Verlag in Nordhausen drei Bändchen der ›Interkulturellen Bibliothek‹ (IB) veröffentlicht: (1) Rückkehr ins Eigene. Die interkulturelle Dimension in der Philosophie, IB 6, (2) Das Eigene – anders gesehen. Ergebnisse interkultureller Erfahrungen, IB 48, (3) Spiegelungen westlichen und afrikanischen Denkens, IB 58. Damit wollte ich eine neue Phase meiner Arbeit an der interkulturellen Philosophie beginnen.

In den ›Einleitungen‹ zu diesen Bänden habe ich dargelegt, wie sie zusammengehören. Es handelt sich um drei Stufen der ›Rückkehr ins Eigene‹, die kurz zusammengefasst folgendermaßen verstanden werden soll. Es ist ohne weiteres klar, dass es nicht um eine ›Rückkehr zu sich‹ oder eine ›Rückkehr in den Anfang‹ im Sinn Hegels gehen kann. Das würde ein teleologisches Denken voraussetzen, für das im Anfang der weitere Entwicklungsgang keimhaft schon enthalten ist. ›Rückkehr‹ soll auch nicht endgültig oder statisch als ein Abschluss gedacht werden. Es geht um eine unabgeschlossene Bewegung des Zurückkehrens. Und ›das Eigene‹ ist nicht als ein unvermischtes oder sich gleichbleibendes Eigenes aufzufassen. Im Eigenen sind von Anfang an verschiedene, in meinem Fall interkulturelle Bedingungen gesetzt, die einer ständigen Veränderung unterworfen sind. Das Zurückkehren und das (Sich-)Verändern des Eigenen gehen also weiter, auch wenn zu diesem Problem keine weiteren thematischen Publikationen geplant sind. Für die weitergehende Arbeit an der Grundlegung der interkulturellen Philosophie und den Dialogen mit afrikanischer Philosophie werde ich das Titelwort des dritten Bändchens: ›Spiegelungen‹ verwenden.

Mit der oben beschriebenen Ausstellung ›Venda – Land of Legend‹ wollte ich die von mir unternommenen regelmäßigen Besuche zur Erkundung der afrikanischen Philosophie südlich der Sahara beenden, um nur noch auf Einladung zu besonderen Gelegenheiten, die meine Teilnahme notwendig machen, dorthin zu reisen. Deshalb hatte es einen ironischen, wenn auch nicht gerade schicksalhaften Aspekt, dass ich 2006, als ich die ›Rückkehr ins Eigene‹ thematisierte, sogleich zwei Einladungen nach Südafrika erhielt, bei denen ich einen besonderen, so vor allem von mir zu erbringenden Beitrag zu westlich-afrikanischen philosophischen Dialogen leisten konnte. Die ›University of Venda‹, an der ich, wie ausführlich beschrieben, die Arbeit der Philosophie-Abteilung mit begründet und in ihrem weiteren Verlauf mehrfach unterstützt habe, lud mich zu einer Vorlesungsreihe über ›Philosophie der Entwicklung‹ ein. Die Philosophie-Abteilung war nämlich wieder aufgehoben worden, und die beiden Dozenten, die Philosophie unterrichteten, wurden in der Abteilung für Entwicklungstheorie untergebracht. Nicht nur in Venda kann die Philosophie auf die Frage nach ihrer Nützlichkeit nur schwer für Außenstehende überzeugende Antworten geben. In Venda bestand nunmehr ein dringender Diskussionsbedarf über die Probleme einer Philosophie der Entwicklung. Zu dieser Diskussion war ein Beitrag von meiner Seite sehr erwünscht. Dem konnte und wollte ich mich nicht entziehen.

Die ›North-West University. Vaal Triangle Campus‹ veranstaltete 2006 mehr oder weniger anschließend an meine Vorlesungen in Venda zur Philosophie der Entwicklung, zusammen mit dem ›Kulturwissenschaftlichen Institut‹ in Essen, in dem Camp ›Berg en Dal‹ im Krüger Nationalpark eine internationale Tagung zu dem sehr grundsätzlichen Thema: »Humankind and Nature at the Intersection of Nature and Culture«. Johann Tempelhoff von der North West University und Jörn Rüsen vom Essener Institut hatten mich zu dieser Tagung eingeladen, deren Ergebnisse im 2. Band des ›Journal for

Transdisciplinary Research in Southern Africa« vom Dezember 2006 veröffentlicht worden sind. Ich habe im vorigen Kapitel schon darauf hingewiesen, dass mein Beitrag darin bestand, den afrikanischen Geisterglauben, wie ich ihn verstanden hatte, und den damit verbundenen Respekt vor der Natur mit seinen aktuellen umweltphilosophischen Aspekten näher auszuarbeiten. Eine deutsche Fassung dieses Themas hatte ich, wie auch bereits erwähnt, kurze Zeit vorher auf einem Kongress der GiP in Köln vorgetragen.

So wurde seit 1988, dem Jahr des Beginns meines Afrika-Engagements, nicht – wie geplant – 2006, sondern erst 2007 das erste Jahr, in dem ich nicht mehrere Wochen oder Monate in Afrika oder einem anderen nicht-westlichen Teil der Welt verbracht und meine Studien zur interkulturellen Philosophie gewissermaßen ›vor Ort‹ und im direkten Kontakt mit Philosophen anderer Kulturen durchgeführt habe. Grundsätzlich hielt ich seit dem Ende des Jahres 2005 die Zeit für gekommen, meiner Arbeit an der interkulturellen Philosophie, insbesondere den Dialogen mit afrikanischer Philosophie, eine andere Wendung zu geben. Ich wollte im Wege der Selbstreflexion herausfinden und gewissermaßen inventarisieren – und will das auch weiterhin –, was in mir mit meinem Denken passiert ist in der Zeit des vorherrschenden Bemühens, die Philosophie einer anderen Kultur, insbesondere der afrikanischen, zu verstehen.

Die drei erwähnten kleinen Bände der ›Interkulturellen Bibliothek‹ dokumentieren beispielhaft, wie sich diese Reflexionen vollziehen. Es geht nicht um eine abstrakt-theoretische Erörterung meiner Bewusstseinslage, sondern darum, an konkreten Beispielen für mich selbst erfahrbar zu machen, wie ich nunmehr mit philosophischen Fragen umgehe, die den eigenen und den afrikanischen Traditionen und gegenwärtigen Diskussionszusammenhängen entstammen oder auch im Zwischen beider zu situieren sind. Ohne die Erfahrungen, die ich im Zusammenhang mit meinen Dialogen mit afrikanischen Philosophen und Philosophien gemacht habe, hätte ich es wohl kaum für notwendig gehalten, für die Klärung der »demokratischen Intention«, wie sie bei Kant und Hegel, wenn auch unter anderen Namen, vorkommt, und wie Derrida sie im Gegenzug gegen heutige faktische Demokratien ins Spiel bringt, afrikanische politische Philosophien heranzuziehen.<sup>86</sup> Und ganz sicher wäre ich nicht auf den Gedanken gekommen, Hegels Ausführungen zum Lebensbegriff in den Jahren 1800 bis 1802 als Voraussetzung für einen von ihm aus zu entwickelnden »Animismus« zu interpretieren.<sup>87</sup> Es ist zwar im Kontext westlichen Denkens kaum möglich, den Gegensatz von Leib und Seele oder Körper und Geist nicht mehr dialektisch zu denken, sondern als »spannungsvolle Einheit physischer und geistiger Existenz«. Aber es kommt einem nicht leicht in den Sinn, dass in dieser Frage die afrikanische, alle Dimensionen des Lebens durchdringende Spiritualität hilfreich sein kann.<sup>88</sup>

Damit beziehe ich mich nur jeweils auf ein Beispiel aus jedem der drei Bände zur ›Rückkehr ins Eigene‹. Das kann die Lektüre dieser Bände nicht ersetzen. Ein hoffnungsvolles Zeichen für die Anerkennung nicht-westlicher und insbesondere auch afrikanischer Philosophie im Rahmen der Philosophie-Abteilungen deutscher Universitäten war ein Workshop an der Universität Oldenburg. Diese Veranstaltung gehörte in den Rahmen der Veranstaltungen zum ›Jaspers-Jahr 2008‹ zu Ehren des 125. Geburtstages des Namenspatrons der Universität. Das Thema war: »Morphologische Aspekte von Jaspers' philosophischen Denken«. Der Workshop war für den 21./22. Mai anberaumt. Zu meiner Überraschung wurde mein Vortrag »Philosophie in Religion und Kunst im afrikanischen Denken« als Eröffnungsvortrag auf das Programm gesetzt. Das hing damit zusammen, dass einer der Veranstalter des Workshops, der emeritierte Professor Rudolf Prinz zur Lippe, wie er mir sagte, seit dem Besuch Ntumbas in Oldenburg im Jahr 1992, über den oben berichtet worden ist, nie mehr etwas mache, ohne Afrika einzubeziehen. Ich wusste bei meinem Besuch in Oldenburg aus Anlass der Gastprofessur Ntumbas nicht, dass Rudolf zur Lippe nicht nur der Inaugurator des Karl Jaspers-Lehrstuhls, sondern auch der Einladende und Gastherr Tschiamelenga Ntumbas gewesen war.

Wenig später, vom 3. bis 6. Juli 2008, war ich an einer von Prinz zur Lippe organisierten Tagung im Goethe-Institut in Sarajewo beteiligt, die auf verschiedenen Ebenen philosophischer und künstlerischer Darstellungen eine Kritik am Entweder-Oder-Denken in der europäisch-westlichen Geschichte zu leisten suchte. Als Beitrag aus afrikanischer Sicht trug ich einige Gedanken vor, die belegen sollten, dass dem afrikanischen Denken das Entweder-Oder fremd ist. Sarajewo erwies sich als besonders geeigneter Ort, diese Thematik zu diskutieren. Denn es zeigte sich, dass die Wunden der grausamen ethnischen Auseinandersetzungen aus vergangenen Jahren zu heilen begannen und ein friedliches Miteinander der einst verfeindeten religiösen und ethnischen Gruppen: katholische Kroaten, orthodoxe Serben und islamische Bosnier immerhin als möglich erschien.

Nicht so erfreulich waren zwei heftige kritische Angriffe gegen mich und meine Auffassung von interkultureller Philosophie, mit denen ich mich 2008 auseinander zu setzen hatte. Andererseits dient Kritik, solange sie sachlich bleibt, immer der Klärung. Und in gegenkritischen Antworten gibt es die Möglichkeit, die eigene Position deutlicher zum umreißen. Ein Philosoph und katholischer Theologe von der University of Calabar in der Ibo-Region Nigerias, Innocent I. Asouzu, hat von den Voraussetzungen der traditionellen Ibo-Philosophie aus die Konzeption einer universal aufzufassenden »complementary ontology« entworfen. Diese Konzeption hatte er zuerst in dem Buch *The Method and Principles of Complementary Reflection in and beyond African Philosophy* (Münster 2005), zu dem ich ihm gegenüber in einem Brief weitgehend zustimmend und in Einzelaspekten kritisch Stellung genommen hatte. Zwei Jahre später veröffentlichte er in einem weiteren Buch eine Reaktion auf die kritischen Aspekte meiner Stellungnahme und begründet darin ausführlich, warum sein Standpunkt in allen Punkten der allein richtige ist: *Ibuaru. The Heavy Burden Of Philosophy Beyond African Philosophy* (Wien/Berlin 2007). Die durch meine Kritik ausgelösten Rechtfertigungsdiskurse bezieht er noch in demselben Jahr in einem dritten Buch: *Ibuanidanda. New Complementary Ontology. Beyond World-immanentism, Ethnocentric Reduction and Imposition* (Wien/Berlin 2007) auf die gesamte Arbeitsrichtung der interkulturellen Philosophie. Nachdem er in *Ibuaru* meine Auffassungen zusammen mit denen von Jürgen Hengelbrock, mit dem ich eine durchaus freundschaftliche Diskussion über afrikanische Philosophie geführt hatte, gewissermaßen abgeurteilt, suchte er in *Ibuanidanda* die gesamte Arbeitsrichtung der interkulturellen Philosophie, außer mir vor allem Ram Adhar Mall, Franz Wimmer, Gerd-Rüdiger Hoffmann und Raul Fernet-Betancourt, als Vertreter einer Art Irrlehre zu diffamieren.

Der Kern der Kontroverse ist folgender: Nach Asouzu entsteht Philosophie in einem kulturell bestimmten Ambiente, erhebt sich jedoch darüber und ist universell. Über diese Konzeption müsste sich sachlich diskutieren lassen. Asouzu lässt jedoch eine Position, nach der verschieden kulturell bestimmte Philosophien ihr Gemeinsamkeiten und Unterschiede in Dialogen herausarbeiten, überhaupt nicht als Philosophie gelten. Die Universalität der Philosophie wird von den Vertretern der interkulturellen Philosophie indessen keineswegs aufgegeben. Sie lässt sich jedoch nicht in einem direkten Diskurs und schon gar nicht ex cathedra als allein gültige Auffassung proklamieren. Meine Gegenkritik habe ich in *polylog. Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren* (Wien 2008, Heft 19, S. 99-111) veröffentlicht.

Der zweite kritische Angriff auf mich als einen der Begründer der interkulturellen Philosophie erfolgte im niederländisch-flämischen philosophischen Kontext. Der Sinologe und Philosoph Ulrich Libbrecht von der Katholieke Universiteit Leuven ist ein prominenter Vertreter der Vergleichenden oder Komparativen Philosophie. Er hat ein Modell möglicher und in Europa, Indien und China verwirklichter Philosophie-

Typen entworfen.<sup>89</sup> Und er hat sich große Verdienste erworben durch die Gründung der ›School voor Comparatieve Filosofie‹ in Antwerpen und die Stiftung ›Filosofie Oost-West‹ in Utrecht. In der ersteren arbeite ich gelegentlich mit, und zu der zweiten, die sich nicht auf Vergleiche zwischen fernöstlicher und europäisch-westlicher Philosophie beschränkt, sondern auch islamische und afrikanische Philosophie einbezieht, leiste ich regelmäßig Beiträge zur afrikanischen Philosophie. Unsere freundschaftliche Zusammenarbeit wurde auf eine harte Probe gestellt, als Libbrecht meine Darstellung der Komparativen und der darauf folgenden Interkulturellen Philosophie in dem Band Interkulturelle Philosophie zur Einführung (Hamburg 2002) las und in dem Sinn auffasste, dass die erstere durch die letztere überholt worden sei und sich gewissermaßen nicht mehr auf der Höhe der Zeit befinde. So war die Darstellung des zeitlichen Aufeinanderfolgens der Komparativen und der Interkulturellen Philosophie indessen nicht gemeint. Es war meine Absicht, innerhalb der europäisch-westlichen Philosophie zwei nacheinander entstandene, nebeneinander gleichberechtigt arbeitende Beschäftigungen mit nicht-westlicher Philosophie vorzustellen.

Den berechtigten Hinweis darauf, dass der Ansatz der Komparativen Philosophie durch das Entstehen und die Arbeit der Interkulturellen Philosophie nicht überholt sei, verbindet Libbrecht mit heftigen kritischen Angriffen auf die letztere. Er vertritt selbst einen von mathematisch-naturwissenschaftlichem Denken ausgehenden Typ von Philosophie, der auf klare und allgemein gültige Modelle abzielt, in denen »Tiefenstrukturen« aufgezeigt werden, die den empirischen Verhältnissen zugrunde liegen. Das ist natürlich völlig in Ordnung. Aber Libbrecht bestreitet einem historisch-humanwissenschaftlich orientierten Typus von Philosophie, der im interkulturellen Kontext Dialoge anstrebt und führt, die wissenschaftliche Relevanz. Ein ganz unhaltbarer Aspekt seines Standpunkt liegt darin, dass er keine primär mündlich betriebene Philosophie wie etwa die traditionell afrikanische als Philosophie anerkennt. Unsere Kontroverse, die unser freundschaftliches Verhältnis nicht beendet hat, haben wir in der zweimonatlich erscheinenden Zeitschrift Philosophie (Jahrgang 17, Heft 6, Dezember 2007, S. 40-45 und Jahrgang 18, Heft 2, April/Mai 2008, S. 32-36) ausgetragen.

Diesen Diskurs abschließend möchte ich anknüpfen bei dem Kapitel »3. Religion ohne Gott und ohne Geister? Zwischen Monotheismus und Animismus« im ersten der drei Bände zur ›Rückkehr ins Eigene‹, um zu zeigen, in welcher Hinsicht mit der Rückkehr aus der direkten Erkundung afrikanischer Philosophie in die Reflexion auf deren Ergebnisse in meinem Denken eine Rückkehr zur Religion verbunden ist, die in den Jahren meiner Jugend die Basis meines Bestehens war. Es ist in jedem Fall etwas anders gemeint als das, was der spätere Schleiermacher so ausgedrückt hat: er sei nunmehr ein »Herrnhuter höherer Ordnung«. Er meinte damit, dass er auf höherer Stufe zur pietistischen Form des christlichen Glaubens seiner Jugend zurückgekehrt sei. In meinem Fall geht es nicht um ein »Höher«, sondern um eine mehrstufige Reflexion, die nichts überbietet und keine allgemeine Wahrheit aussprechen will, die vielmehr Schritte auf einem Weg in einer ebenen Landschaft markiert, die nur in der eigenen Lebensgeschichte Gültigkeit beanspruchen.

Die Einsicht in die Relevanz des Animismus als großer Weltreligion hat die Wahlmöglichkeit unter bestehenden Religionen vergrößert. Eine Religion des Lebens und des Beseeltseins aller Dinge hat meine größte Sympathie. Ich sehe jedoch keine Möglichkeit, sie hier und jetzt nachzuvollziehen. Dazu bin ich nach dem Durchgang durch die Religionskritik von Feuerbach über Marx und Nietzsche bis zu Bloch und Weischedel, wie sie in dem genannten 3. Kapitel der Rückkehr ins Eigene beschrieben wird, nicht mehr in der Lage, auch wenn mir bewusst ist, dass diese Religionskritik selbst auf religiösen Motiven beruht. Ich sehe mich auch nicht veranlasst zu einem Turn to religion, wie Derrida ihn nach der Darstellung von Hent De Vries vollzogen

hat und wie er sich nach der Auffassung dieses Autors als eine Konsequenz der gegenwärtigen Denksituation ergibt.<sup>90</sup> Diese Wendung zur Religion geht nach der Darstellung von De Vries bei Derrida zusammen mit bestimmten ethischen Annahmen, die Verantwortung als Antwort-Geben auf die Frage versteht, die mir vom Anderen (immer schon) gestellt wird. Diesen ethischen Gedanken finde ich völlig einleuchtend. Zugleich möchte ich jedoch in der Linie weiter denken, die von der These ausgeht, dass alles, was die Religionen sagen, im Menschen selber seinen Ursprung hat, auch die Beziehung auf und die Abhängigkeit von außermenschlichen Instanzen oder Kräften.

Dabei geht es mir nicht um eine wie auch immer aufzufassende humanistische Konzeption. Luc Ferry hat denkend weitergeführt, was uns als die Auffassung Blochs bereits beschäftigt hat. Die Menschwerdung Gottes vollendet sich nach seiner Auffassung in der Vergöttlichung des Menschen.<sup>91</sup> Damit begründet er ausdrücklich einen neuen kritisch geklärten Humanismus. Was der Mensch in sich vorfindet, verweist ihn meines Erachtens jedoch gerade auf etwas außer ihm: den/die Andere/n und auch das Andere, der/die und das ihn umgibt oder umgeben, ihn beeinflusst oder beeinflussen, ihm die Umgrenzung seiner Möglichkeiten vorgibt oder vorgeben. Indessen möchte ich mich auch nicht der Wortwahl von Koo van der Wal anschließen, der von einer neu gefassten »Humanität« spricht, die sich gerade auch von der in den Niederlanden üblichen Auffassung des Humanismus mit ihren atheistischen und als Religionsersatz gemeinten Aspekten unterscheidet. Der von ihm thematisierte »zeitgemäße Humanismus« hat vielmehr eine deutliche religiöse Dimension.<sup>92</sup>

Es erscheint mir angemessen, von Kräften zu sprechen, von Kräftefeldern, die den Zusammenhang des Kosmos, der Natur und der menschlichen Welt ermöglichen, in die der Mensch als gesellschaftliches Wesen einbezogen ist. Beim Animismus und beim Monotheismus habe ich Schwierigkeiten mit dem Gedanken, dass diese Kräfte generell personifiziert werden, dass es bestimmte, mit menschlichen Namen benannte Geister, Gottheiten oder ein höchster Gott sind, die das Beseeltsein bewirken oder in alleiniger absoluter Machtvollkommenheit alles bestimmen und lenken. So gesehen will ich die Religion nicht entmythologisieren, sondern in gewissen Aspekten entpersonalisieren.

Gewiss will ich mit Levinas mitgehen in der Annahme, dass von der Begegnung mit dem Anderen, Fremden ein Anspruch an mich ausgeht, dem ich mich nicht entziehen kann, und mit Derrida in der Einsicht, dass Verantwortung heißt, Antwort geben auf die Fragen, die der/die Andere/n als solche/r an mich richtet beziehungsweise richten. Insofern sind es Personen, in denen mir die mich umgebenden Kräfte begegnen. Und die Erinnerung an meine Vorfahren legt mir bestimmte Verpflichtungen auf, ebenso wie die Erwartung der Noch-Nicht-Geborenen Freude, aber auch vorauslaufende Sorge auslöst. Dazu muss ich nicht die Existenz von Geistern annehmen, die dies im Namen der Verstorbenen oder Erwarteten von mir verlangen. Jedenfalls möchte ich mich nicht auf die persönliche Dimension des Lebens und der Welt beschränken, sondern die gesellschaftlichen, natürlichen und kosmischen Zusammenhänge einbeziehen. Das führt dann auch über Levinas' und Derridas Religionsauffassung hinaus.

Die Nächstenliebe, wie Jesus sie verlangt, und auch die Fernstenliebe, die Nietzsche dem entgegensetzt, sind in die von Levinas und Derrida aus entwickelten Gedanken aufgenommen. Über diese personal zu erfassenden Aspekte der Religion hinaus, geht es darum, des Spiels der gesellschaftlichen, natürlichen und kosmischen Kräfte und des Erhalts ihres Gleichgewichts eingedenk zu sein und nach eigenem Vermögen dazu beizutragen. Das ist der Kernpunkt meiner religiösen Haltung, anders als in dem erwähnten Kapitel der Rückkehr zu sich, in dem diese zwischen Monotheismus und Animismus situiert wurde. Das Eingedenk-sein kann sich in

verschiedenen Formen vollziehen, zu denen gewiss auch die Technik der Meditation und die Haltung des Sich-verdankens gehören.

**Diejenigen, die das Religiöse so sehen und praktizieren, erkennen einander. Das stärkt sie und erfreut sie, mehr nicht. Ihr Beitrag zum Erhalt des Lebens und der Welt kennt keine messianische Perspektive und erwartet keinen Zusammenschluss der Andersgläubigen in dem Sinn einer ›neuen Internationale‹. Das ist meine Rückkehr zur Religion nach dem Durchgang durch die Interkulturalität, obwohl ich die Religion in dem hier beschriebenen Sinn nie verlassen habe. Diesen paradoxen Sachverhalt hat Henk Oosterling in seinem oben erwähnten Buch Interkulturalität im Denken Heinz Kimmerles bereits klar herausgestellt.**

Religion als anderer Glaube in diesem Sinn ist etwas anderes als jedwede kirchliche Religiosität, ohne dieser ihr Recht und ihre Relevanz für diejenigen abzusprechen, die sie suchen oder benötigen, jedenfalls sofern sie im Blick auf die Geschichte ihrer Kirche oder Religionsgemeinschaft auch hinreichend selbstkritisch sind.

Die bleibende Bedeutung des Marxismus, von dem alle dogmatischen Aspekte wegzulassen sind, sowie aller emanzipatorischen Bewegungen und Kräfte liegt in dem Appell, nicht nur den Anspruch zu vernehmen, der von individuellen Anderen und Fremden ausgeht, sondern die gesellschaftlichen Verhältnisse gerechter, demokratischer und menschlicher zu gestalten. Das ist ein unerlässlicher Beitrag zum Erhalt des dynamischen Gleichgewichts in der Welt. Ob dabei Marx auch in dem Punkt Recht behält, dass die immer neuen und sich steigernden Versuche des Kapitalismus, in die Verteilung des sich akkumulierenden Kapitals eine Schiefelage zugunsten einiger Weniger zu bringen, die Masse der Benachteiligten eines Tages zu einer revolutionären Umwälzung dieser Verhältnisse bringt, ist meines Erachtens nicht sicher.

Überhaupt ist bei dem anderen Glauben, zu dem ich mich hier bekenne – darin ist er dem christlichen Glauben vergleichbar – von einer doppelten Möglichkeit zu sprechen, nicht im Sinn von ewiger Seligkeit oder Verdammnis für jeden Einzelnen, sondern in dem Sinn, dass das kosmische, natürliche und gesellschaftliche Gleichgewicht durch das Zutun der Menschen und mit ihrer bleibenden Beteiligung erhalten bleibt oder auch nicht. Nicht nur die sich immer wieder herstellende und womöglich gesteigerte Ungerechtigkeit in den gesellschaftlichen Verhältnissen, auch die fortgesetzte Haltung des Ausbeutens der Natur gegenüber, die unzureichende Kontrolle der technologisch erzeugten Kräfte, besonders auch, was deren mögliches Vernichtungspotential betrifft, und das ungehemmte Wachstum der Menschheit können dazu führen, dass die Geschichte der Natur und des Kosmos ohne die Menschen und ihren Beitrag zu dieser Geschichte weiter geht. Die Aussicht auf das real-mögliche Misslingen des Projekts der Geschichte der Menschheit bedeutet, dass die menschliche Kultur weltweit auch tragische Züge trägt.

Der gesamte Bogen, der sich von einer bestimmten Form intensiven christlichen Glaubens über dessen Abhandenkommen, das aber nicht eine irreligiöse Situation oder Glaubenslosigkeit bedeutet, bis zur Rückkehr zu einer interkulturell inspirierten Glaubensform spannt, zeigt an, dass der Glaube, jedenfalls in meinem Leben, ebenso zum Menschsein gehört wie die Vernunft. Die interkulturelle Dimension dieser persönlichen Erfahrungen verweist auf ihre weltweite mögliche Relevanz.

## Erweiterung und neue Präzisierung des Philosophiebegriffs

Wie oben erwähnt, lautet der Untertitel meines ersten Afrika-Buches: Philosophie in Afrika – afrikanische Philosophie (Frankfurt/M. 1991), das auf die Erfahrungen der ersten Afrikareisen von 1988 und 1989 zurückgeht, und auch der Untertitel von Kapitel ›11. Erste Reisen zur Erkundung der afrikanischen Philosophie‹ im hier vorliegenden Diskurs: »Annäherungen an einen interkulturellen Philosophiebegriff«. Es war mir also vom Anfang meiner Beschäftigung mit interkultureller Philosophie und der Erkundung der afrikanischen Philosophie an klar, dass der traditionelle Philosophiebegriff der europäisch-westlichen Tradition nicht geeignet sein würde, um diese neue Arbeitsrichtung innerhalb der Philosophie und die Erkundung nicht-westlicher Philosophien abzudecken. Die Aufgabe, den Philosophiebegriff neu zu fassen, so dass europäisch-westliche und ebenso nicht-westliche Philosophien umfasst, ergab sich notwendig aus der Hinwendung zur interkulturellen Philosophie und zu nicht-westlichen Philosophien. Jedenfalls würde es eine neokoloniale Unternehmung sein, den europäisch-westlichen Philosophiebegriff dem Austausch und den Dialogen mit nicht-westlichen Philosophien überzustülpen.

Es wäre freilich auch zu erwägen, den Philosophiebegriff, der ja nun einmal europäischen Ursprungs ist und inhaltlich durch die europäisch-westliche Tradition stark geprägt worden ist, für die neue Arbeitsrichtung europäisch-westlicher Philosophen fallen zu lassen und einen ganz anderen Begriff zu prägen, der auf das europäisch-westliche Philosophieren und die entsprechende Denkarbeit in anderen Kulturen anwendbar wäre und das erstere nicht als Ausgangspunkt oder gar als Maßstab einbringen würde. Damit würde man auch der herrschenden akademischen Philosophie in Europa und der westlichen Welt entgegenkommen, die den Philosophiebegriff für sich reservieren möchte. So könnte man zum Beispiel von ›Polysophie‹ sprechen und darunter vielen verschiedenen Formen, sich um ›Weisheit‹ zu bemühen, Raum geben: europäisch-westlich philosophischen und nicht-westlichen, durch eigene Begriffe näher zu bezeichnenden Formen.

Dem steht jedoch entgegen, dass – jedenfalls aus europäisch-westlicher Sicht – mit dem Philosophiebegriff ein bestimmter Status verbunden wird, hinter dem dann andere Formen, sich um Weisheit zu bemühen, zurückbleiben würden. Damit würde man der Gleichrangigkeit dieser Art von Denkarbeit in verschiedenen Kulturen nicht gerecht werden und von der Terminologie her einen Vorrang europäisch-westlicher Philosophie insinuiieren. Es kommt hinzu, dass bei der Zusammenarbeit mit Kollegen aus nicht-westlichen Kulturen, diese sich auch Philosophen nennen und eine Vermeidung dieses Begriffs im Umgang mit ihnen als diskriminierend empfinden würden. In den Gesprächen Heideggers mit Kollegen aus Japan, Korea und China, in denen er sich selbst nicht mehr Philosoph im Sinn seiner eigenen europäisch-westlichen Tradition, sondern ›Denker‹ oder einen ›Fragenden‹ nennt, entsteht die paradoxe Situation, dass sich seine nicht-westlichen Gesprächspartner sehr wohl als Philosophen bezeichnen.<sup>93</sup>

So bleibt vorerst nur der Weg, den Philosophiebegriff in der Weise neu zu fassen, dass er für europäisch-westliche Philosophie und nicht-westliche Philosophien gleichermaßen gelten kann. In zwei Veröffentlichungen der ersten Hälfte des Jahres 2009 habe ich den Versuch zur Diskussion gestellt, dies für den Philosophiebegriff und die zugehörige Konzeption der Philosophiegeschichte(n) näher auszuarbeiten.<sup>94</sup> Damit ist die Phase der ›Annäherungen‹, die ganze 20 Jahre gedauert hat, in gewissem Sinn abgeschlossen, und es wird gesagt, wohin sie geführt haben. Nachdem im ausgehenden 18. Und beginnenden 19. Jahrhundert in Europa indische und chinesische philosophische Texte übersetzt und interpretiert worden sind, unter anderen durch Charles Wilkins, Henry Thomas Coolebrooke, Wilhelm von Humboldt und

August Wilhelm Schlegel, hat Hegel eine für die Folgezeit weitreichende Unterscheidung eingeführt. Die Dokumente indischen und chinesischen Denkens wie die Vedas und die Bhagavadgita, das I Ging und die Gespräche des Confucius, bezeichnete er als ›Vorformen‹ der Philosophie, die nicht als ›echte‹ oder ›eigentliche‹ Philosophie gelten können. Denn sie gehen nur partiell vom ›reinen Denken‹ aus, wie er es grundlegend in seine Wissenschaft der Logik entfaltet hat, und bedienen sich vielfach religiöser und dichterischer Aussageformen.<sup>95</sup>

Dieser rigorose Unterschied, der sich so zusammenfassen lässt, dass nur ein Diskurs in reiner logisch-begrifflicher Form als eigentliche Philosophie gelten kann, ist in der Geschichte der europäisch-westlichen Philosophie nach Hegel in mehrfacher Hinsicht aufgeweicht worden. Von Jaspers ist die bleibende und unverzichtbare Relevanz religiöser und dichterischer Weltdeutung für die Philosophie herausgestellt worden. Heidegger, Gadamer, Derrida und andere haben dichterische Texte, wie die späten Hymnen Hölderlins, Immermanns chialistische Sonnette oder Celans lyrische Verarbeitung des Holocaust als philosophisch unmittelbar bedeutsam interpretiert. Damit haben sie einer Erweiterung des Philosophiebegriffs über die in rein logisch-begrifflicher Form dargestellte Philosophie hinaus den Boden bereitet. Indische, chinesische und später auch japanische Texte, die von den fernöstlichen Traditionen aus als philosophisch beansprucht werden, können somit auch im europäisch-westlichen Kontext als solche ernstgenommen werden. Ihnen wird insofern eine besondere Dignität zugesprochen, als sie wesentlich weiter in die Geschichte zurückreichen als die ältesten Texte der europäischen Philosophie.

Nun ist innerhalb der interkulturellen Philosophie das Vorkommen von Philosophie über den (Fernen) Osten und den Westen hinaus weiterhin ausgedehnt worden. Es wird auch an lateinamerikanischer Philosophie und an Dialogen mit ihr intensive gearbeitet. Eine Schlüsselfunktion hat in diesem Zusammenhang der oben bereits genannte Raúl Fornet-Betancourt. Seine Arbeit zum Thema: Lateinamerikanische Philosophie zwischen Inkulturation und Interkulturalität (Frankfurt/M. 1997) hat programmatischen Charakter. Und die Auseinandersetzung mit arabisch-islamischer Philosophie hat auch unter allgemeinen öffentlichen Gesichtspunkten große Priorität. Mohammed Turki aus Tunis liefert dazu im Rahmen der Gesellschaft für interkulturelle Philosophie wichtige Beiträge. Michiel Leezenberg aus Amsterdam hat ein viel beachtetes Buch in niederländischer Sprache: Islamitische filosofie. Een geschiedenis (Amsterdam 2002) zur Einführung in die Thematik veröffentlicht.

Ein methodisch entscheidender weiterer Schritt ist die Beschäftigung mit afrikanischer Philosophie und sind die Dialoge mit afrikanischen Philosophen und Philosophien. Wenn die traditionelle Philosophie im subsaharischen Afrika, die von einigen Ausnahmen abgesehen mündlich betrieben und überliefert worden ist, als Philosophie anerkannt und in den internationalen philosophischen Diskurs aufgenommen wird, gilt dies im Prinzip auch für alle anderen Kulturen, in denen primär mündlich kommuniziert und tradiert wird. In dieser Hinsicht hat die afrikanische Philosophie eine paradigmatische Bedeutung. Mit ihr ist das andere Extrem bezeichnet, das neben den primär schriftlichen europäisch-westlichen und nicht-westlichen Philosophien von dem neu zu fassenden Philosophiebegriff abgedeckt werden muss. Dabei geht es nicht nur um eine Erweiterung des traditionell europäisch-westlichen Philosophiebegriffs, sondern auch um eine neue Präzisierung, die alle genannten Philosophie-Typen umfasst.

Das traditionell afrikanische Denken in seinen vielfältigen verschiedenen Formen hat einen narrativen und nicht so sehr einen logisch-begrifflichen Charakter. Wie im indischen Denken ist das Philosophische oft mit dem Religiösen verschwistert. Auch orale Literatur hat oft philosophische Gehalte. Dabei kennt das afrikanische Denken eher bestimmte Grundworte wie Zusammenstellungen mit dem Wortstamm -ntu, der

Lebenskraft bedeutet, wobei ubu-ntu für die universale Wirksamkeit der Lebenskraft steht, als bestimmte leitende Begriffe oder Grundbegriffe. Die komprimierte, Allgemeines und konkrete Lebenssituationen miteinander verbindende Sprachform, die ganz unzureichend mit ›Sprichwörtern‹ zu kennzeichnen ist – man könnte besser von Epigrammen oder Maximen sprechen – hat eine vergleichbare Bedeutung wie in der europäisch-westlichen Philosophie der logisch-begriffliche Diskurs. Um ein gemeinsames Drittes zu finden, das beide umgreift, möchte ich vorschlagen, einen Diskurs philosophisch zu nennen, der aus sich selbst überzeugend ist, ohne sich auf eine von außen herangezogene Autorität zu berufen, sei diese nun politischer oder religiöser Art oder welcher Art auch immer.

Es ist mir bewusst, dass ich mich mit diesem Vorschlag sehr weit vorwage, weil er ganz und gar neu ist und keine Anleihen bei einer bestehenden philosophischen Tradition machen kann. Es versteht sich, dass es neben diesem formalen Kriterium in den Philosophien aller Kulturen um die Sinnfrage des Lebens und der Welt geht, die mehr umfasst als wissenschaftliche oder rein rationale Ausführungen. Insofern fügt sich dieser Philosophiebegriff der These ein, dass Vernunft und Glaube bei der Bemühung um diese Frage zusammen gehören.

Zu diesem neuen Philosophiebegriff gehört eine neue Konzeption der Philosophiegeschichte(n). Nach der genealogischen Geschichtsbetrachtung, wie sie von Nietzsche und Foucault inauguriert worden ist, ist eine Philosophiegeschichte, die linear von einem Anfang in der Vergangenheit bis in die Gegenwart verläuft, nicht mehr anzunehmen. Es geht darum, die Herkunft heutiger Verhaltensweisen und Ideen aufzuzeigen, nicht im Sinn eines Ursprungs, der keimhaft schon alles Weitere enthält, sondern im Sinn eines ›Entstehungsherds‹, wie Nietzsche sagt. Dem Gedanken einer linearen Entwicklung, die durch Hindernisse beflügelt stetige Verbesserungen und Fortschritte mit sich bringt, hat Hegel – ganz im Unterschied zu seinen späteren Auffassungen – in einigen Texten aus den Jahren 1800 bis 1802 am entschiedensten widersprochen. Er sagt dort, die Philosophie habe wie die Kunst keine Geschichte, sondern müsse »zu allen Zeiten« dieselbe Aufgabe neu lösen, nämlich ihre Zeit in Gedanken oder – im Fall der Kunst – mit ästhetischen Ausdrucksmitteln zu erfassen. Dabei gäbe es keine Wertunterschiede, sondern jede große Philosophie und Kunst sei »in sich selbst vollendet«.96

Diese Auffassung Hegels, die sich auf die Zeitalter der eigenen Geschichte bezieht, habe ich in geographischer Hinsicht erweitert und gesagt, dass die Philosophie nicht nur »zu allen Zeiten«, sondern auch »an allen Orten« diese selbe Aufgabe zu erfüllen hat. Sie tue das je auf ihre Weise, sei aber dabei mit anderen absolut gleichwertig.<sup>97</sup> Das bedeutet aber nicht, dass sich die Philosophen verschiedener Zeitalter und verschiedener Weltgegenden nicht von einander lernen oder sich nicht positiv und kritisch auf einander beziehen könnten. Sie tun dies jedoch von den Bedingungen der eigenen Zeit und des eigenen Ortes aus.

Wenn von diesen Voraussetzungen aus in neuer Weise von der Geschichte der Philosophie in der eigenen und in anderen Kulturen zu sprechen ist, erweist sich der Gedanke eines tragenden Anfangs als fruchtbar, wie er nach Nietzsches und Heideggers Betrachtungsweise für die europäisch-westliche Philosophie im antiken griechischen Denken gegeben ist. Im Verlauf der Geschichte werden die Möglichkeiten durchgespielt, die durch den tragenden Anfang eröffnet werden. Da der Möglichkeitsspielraum der europäisch-westlichen Philosophiegeschichte erschöpft zu sein scheint, arbeitet Heidegger daran, einen neuen tragenden Anfang vorzubereiten.

Inwieweit diese Betrachtungsweise der Geschichte auch für die Philosophien anderer

Kulturen brauchbar ist, wage ich vorerst nicht zu sagen. Das ist für die jeweiligen Kulturen zu prüfen und im Dialog mit deren Philosophen zu entscheiden. Auf Grund der Erfahrungen mit afrikanischer Philosophie und afrikanischen Philosophen kann ich sagen, dass die Völker des subsaharischen Afrika sich vielfach so verstehen, dass ihre heutige Lebenssituation auf der Stiftung oder Grundlegung durch bestimmte Vorfahren beruht. Dabei berufen sie sich zumeist auf bestimmte politische und/oder religiöse Leiter, denen sie diese Stiftung oder Grundlegung verdanken. Was seitdem geschehen ist und weiterhin geschieht, spielt sich in dem Rahmen ab, der auf diese Weise abgesteckt worden ist. Es kann angenommen werden, dass sich die philosophische Arbeit in diesen Völkern, wie sie durch die Sages verrichtet worden ist und zum Teil noch wird, indem sie die politischen Leiter, Familienoberhäupter und auch andere individuelle Personen in Lebens- und Sinnfragen beraten, diesem Geschichtsbild einfügen. Diese Beobachtung ist freilich nicht mehr als eine Indikation für die universale Brauchbarkeit des Modells der Geschichtsphilosophie, das vom europäisch-westlichen Beispiel ausgeht und das ohnehin der Spezifizierung und Konkretisierung im Blick auf die besonderen Verhältnisse anderer Kulturen und ihrer Philosophien bedarf.

Anhang

Zwei Schlüsseltexte des Autors

I. Rezension des Buches:

Wilhelm Weischedel: Der Gott der Philosophen. Grundlegung einer philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus. Erster Band: Wesen, Aufstieg und Zerfall der Philosophischen Theologie. Zweiter Band: Abgrenzung und Grundlegung. Darmstadt 1971 und 1972. Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt in Zusammenarbeit mit der Nymphenburger Verlagshandlung in München, 516 S. und 277 S.

(erschienen in: Philosophische Rundschau, 20. Jg, H. 3/4, 1973, S. 240-257)

I.

Weischedels Philosophische Theologie ist das Ergebnis langjähriger Forschung, anhaltenden Nachdenkens und gründlicher Auseinandersetzung. Wenn dieses Werk nun vorliegt, wird eine lange gehegte Erwartung erfüllt. Der Aufbau dieser beiden Bände ist von völliger Durchsichtigkeit, die Sprache ist klar, vielleicht an manchen Stellen etwas knapp, gewiß aber eine glückliche Verbindung von Einfachheit und Genauigkeit. In dieser Hinsicht hat die lange Zeit der Ausarbeitung ihre Früchte hervorgebracht.

Aber man muß ebenfalls sehen, daß dieses Buch inzwischen auf gewisse Weise unzeitgemäß geworden ist. Das „radikale Fragen“, das darin zum Ausdruck kommt, enthält ein existentielles Moment, das für das Denken der Jahre nach dem Zweiten Weltkrieg charakteristisch war. Ich erinnere an die Bedeutung, die in dieser Zeit Heideggers Anknüpfung an die Stimmung der Angst, Jaspers' Rede von der Grenzsituation und, was W. vielleicht am meisten entspricht, Camus' Beharren auf der

Absurdität des Lebens und der Welt für die philosophische Diskussion gehabt haben. In der Folgezeit trat etwas anderes in den Vordergrund: Heidegger gelangte vom Aufweis der Angst als der Grundbefindlichkeit des menschlichen Daseins zur Andacht an das Sein, Jaspers erfuhr in der Grenzsituation das Gehaltenwerden im Sein, Camus jedoch fand im Aushalten der Sinnlosigkeit selbst das „absurde Glück“.

Diese Entwicklung, mit der W.s Denken in Wechselbeziehung steht, ist von der heutigen Situation aus bereits als Philosophiegeschichte zu betrachten. Dabei ging freilich W. seinen eigenen Weg. Das Festhalten an der Erfahrung der Fraglichkeit von allem bildete für ihn nicht als solches bereits die Grundlage einer affirmativen Haltung, von der die Philosophische Theologie ausgehen konnte. Es gehört die Einsicht hinzu, daß die radikale Fraglichkeit nicht als eine vom menschlichen Subjekt selbstmächtig einzunehmende Haltung verstanden werden kann. Indem diese Haltung eingenommen wird, kommt ein Geschehen in Gang, das nicht allein vom menschlichen Subjekt verursacht wird, das sich zwar ohne dessen Handeln nicht ereignen würde, in dem aber mehr geschieht, als dieses Handeln von sich aus auszulösen vermag. Daß dieses Mehr nicht als begreifbare, feste Struktur erklärt wird, sondern nur als unverfügbares Geschehen sachgemäß erfaßt wird, bildet das entscheidende Charakteristikum der W.schen philosophischen Position.

Wenn alles Feste aufgelöst, jeder bestimmte tragende Grund fraglich wird, zeigt sich, daß jenes nur die Verfestigung eines an sich Fließenden, eines Geschehens ist. Wird diese Einsicht mit dem Gott der metaphysisch-philosophischen Tradition in Beziehung gebracht, kann sie nicht ein neues absolutes Prinzip an das Ende der Kette überwundener absoluter Prinzipien setzen wollen. Sie sucht vielmehr zu erklären, was die Geschichte der Metaphysik in ihrer bisherigen Entwicklung nicht erklären konnte. Es zeigt sich, daß das Seiende im ganzen nicht von einem bestimmten, ausgezeichneten Seienden aus begründbar ist. Daß dies nicht gelingt, macht den Geschehenscharakter des ihm Zugrundeliegenden aus. Die Problematik der Metaphysik wird überwunden, indem in ihrer eigenen Fragerichtung über sie hinaus, nach ihrer ihr selbst nicht verfügbaren Voraussetzung gefragt wird. Diese kann nicht Grund im Sinne eines letzten metaphysischen Prinzips sein. Es gibt keine Meta-Metaphysik. Was der Metaphysik zugrunde liegt, kann nicht als etwas begriffen werden, das diese letztlich begründen will, da sie selbst bereits die Frage nach der Letztbegründung darstellt (vgl. § 130).

Diese Problemstellung ist in der Diskussion mit W. bisher nicht klar erkannt worden.<sup>1</sup> Müller-Lauter sieht zwar, daß W. in seiner philosophischen Entwicklung den „Geschehenscharakter des Gottes“ immer deutlicher hervorhebt. Aber er meint, daß W. trotzdem der „inneren Dialektik des Nihilismus“ verhaftet bleibt, durch die das Nichts zum absoluten Prinzip erhoben wird. Denn die Erfahrung der Fraglichkeit geht – nach W.s eigenen Worten – dem radikalen Fragen vorher. Also sucht sie dieses in irgendeinem Sinne zu begründen.<sup>2</sup> W.s Rede vom „Herkommen“, dem „Vonwoher der Fraglichkeit“ scheint Müller-Lauter recht zu geben. Damit wird, wie vorsichtig and allgemein auch immer, eine bestimmte Struktur umschrieben, die den Geschehenscharakter in seiner reinen Unverfügbarkeit aufhebt.

Der Zweite Band des vorliegenden Werkes bildet in dieser Hinsicht die endgültige Formulierung des W.schen Ansatzes. Der Einwand Müller-Lauters wird in der Weise aufgenommen, daß W. sein Philosophieren als „offenen Nihilismus“ versteht, der die negativen dogmatischen Setzungen ebenso vermeidet wie die positiven. Radikale Fraglichkeit des Sinnes wird nicht mit absoluter Nichtigkeit des Sinnes, dem Postulat der völligen Sinnlosigkeit identifiziert (II, 163 f. mit Anm. 6, 212 Anm. 1). Das wird gegen jede verdinglichende Ontologie durchgehalten, indem die Fraglichkeit in ihrem ungewissen Vonwoher als das „eigentlich Wirkliche in aller faktischen Wirklichkeit“ erfaßt wird (II, 246).

Setzen wir voraus, daß W. auf diese Weise den „langen Schatten“ schließlich entgeht, die Zarathustras Beine werfen. Sein Nietzsche-Kapitel zeigt: er

beabsichtigt nicht wie dieser eine „Umdrehung“ der metaphysischen Grundposition, die notwendig eine neue, der alten entgegengesetzte Metaphysik hervorbringt. Der Aufweis des zugrundeliegenden Geschehens, das sich in den metaphysischen Positionen jeweils zu einem absoluten Prinzip verfestigt hat, verlangt noch eine andere Bewegungsfigur als die bloße Umdrehung. Diese Forderung wird gegenüber Nietzsche klar gestellt (I, 452-457). Freilich kann dieser Aufweis nur gelingen, wens das zugrundeliegende Geschehen auch beschreibbar, in seiner Prozessualität konkret erfaßbar wird. Hier sind dem W.schen Denken, das die Fragerichtung der Metaphysik in ihrer Überwindung beibehält, offenbar bestimmte Grenzen der Formulierung, der mitteilenden Sagbarkeit gesetzt.

Diese Sprachprobleme werden im Zweiten Band ausführlich erörtert. Das Unzureichende der feststellenden Sprache wird deutlich herausgearbeitet.

Aber W.s Gegenposition vermag auch nicht zu befriedigen, daß das „Sprechen vom Vonwoher einer Übersetzung ins Schweben“ bedarf (II, 220), daß dieses schließlich als „Geheimnis“ gekennzeichnet wird, in das der Versuch der gedanklich-begrifflichen Klärung zurückmündet (II, 225-227, 257). Die „Auslegung des Wesens des Vonwoher“ soll dialektisch sein. Aber diese Dialektik ist – gegenüber derjenigen Hegels oder Marx' – in ihrem methodischen Sinn unterbestimmt, sofern sie den Begriff der Totalität vermeidet, der erst die Entgegengesetzten in ihrer Einheit erfaßbar werden läßt (II, 222).

Die angezeigten Schwierigkeiten lassen sich auf den Begriff der Erfahrung zurückführen, der bei W. eine zentrale Rolle spielt. Das Zugrundeliegende der metaphysischen Setzungen, die vom radikalen Fragen zerstört werden, ist nicht etwas anderes als dieses Fragen. Es ist die Erfahrung, die als das Durchhalten dieses Fragens gemacht wird. Das Fraglichmachen vorhandener Prinzipien ist das Geschehen, durch das in der Metaphysik selbst bereits die Setzung neuer absoluter Prinzipien in Gang gesetzt wird. Dasselbe Geschehen soll aber nun nicht zu einer neuen Setzung führen, sondern in seiner letzten Radikalität erfahren werden, die das Fraglichmachen als das Letzte durchhält. An die Stelle einer neuen Setzung tritt die Erfahrung des Durchhaltens der Fraglichkeit (vgl. II, 184-206). Wie kann sich diese Erfahrung konkret artikulieren? Worin liegt das Positive, von dem aus die Negation aller Fixierung gedacht wird, wenn es nicht selbst eine Position im Sinne einer Setzung ausdrückt?

Diese Fragen lassen sich nur beantworten, wenn die der metaphysischen Philosophie zugrundeliegende Erfahrung nicht isoliert als die Erfahrung des Philosophierenden betrachtet wird. Das führt nämlich in einen Zirkel, den Müller-Lauter – über W.s ausdrückliche Aussagen hinausgehend – als „das sich ständig wiederholende Kreisen des Fragens interpretiert“.3 Die „Grunderfahrung“ seines Existierens, die auch die Erfahrung des Philosophierenden einschließt, macht der Mensch im Prozeß seiner Bearbeitung der Natur, deren jeweilige Organisationsform die Bedingungen seines Zusammenlebens mit anderen ausdrückt. Dieser Prozeß ist eindeutig das alleinige Werk des Menschen, seine gemeinsam mit andern vollzogene systematische Bearbeitung des Naturstoffs. Dennoch beruht er auf Voraussetzungen, die als Gesetze, die dem Naturstoff innewohnen, und als Möglichkeiten, die der Kooperation verschieden veranlagter Individuen zugrunde liegen, von der Arbeitsintention des Menschen berücksichtigt werden müssen, deren Ausführung die Mittel seines materiellen Lebens als ihre Produkte hervorbringt. Die Grunderfahrung des Menschen, die darin zum Ausdruck kommt, umfaßt also zwei Momente, die in den geschichtlich sich wandelnden Produktionsverhältnissen verschieden akzentuiert werden können: die Spontaneität der Arbeitsintention und ihrer Ausführung, sowie das Bewußtsein davon, daß in die Arbeitsprodukte etwas eingearbeitet wird, das dem Arbeitsvollzug nicht beliebig zur Verfügung steht. In den folgenden Erörterungen einzelner Teile des W.schen Werkes soll gezeigt werden, daß damit zugleich die der metaphysischen Philosophie zugrundeliegende Erfahrung bezeichnet ist.

## II.

Die kurze systematische Einleitung des Ersten Bandes muß besonders sorgfältig durchdacht werden. Sie behandelt, nach der Angabe des Untertitels, das Wesen der Philosophischen Theologie. Das bedeutet, wie die Ausführung zeigt, deren „Begriff“ und „Aufgabe“ sollen hier – im Unterschied zur Darstellung im Zweiten Band – unabhängig von der aktuellen Auseinandersetzung, die darüber geführt wird, entfaltet werden.

Philosophie und Theologie zielen auf letzte Begründungen, allgemeinste Voraussetzungen des Seienden im ganzen. Ihr konkurrierender Anspruch im Blick auf den Weg zu diesem Ziel beruht darauf, daß sie von einer unterschiedlichen Grunderfahrung ausgehen. Die Philosophie basiert auf der Erfahrung der Fraglichkeit, die jedes absolute Prinzip, das sich angeben läßt, als eine vorläufige Antwort wieder aufhebt. Demgegenüber setzt die Theologie die Erfahrung der Affirmation, einer ursprünglichen positiven Ermöglichung des Lebens voraus, das über alle mit Recht fraglich zu machenden innerweltlich bestimmten Prinzipien hinausweist.

Nachdem W. in seiner Gemeinschaftsvorlesung mit Gollwitzer im Wintersemester 1963/64 die philosophische Grunderfahrung gegenüber der theologischen als die allgemeinere, umfassendere zu erweisen gesucht hat,<sup>4</sup> wird ihm von Pannenberg beharrlich entgegengehalten, „daß die Fraglichkeit des menschlichen Daseins und aller endlichen Wirklichkeit überhaupt erst von der göttlichen Antwort her in ihrem wahren Sinn zu verstehen ist“, daß sie auf einer vorgängig bereits „angenommenen Sinnhaftigkeit des menschlichen Daseins beruht“, weil sonst die Sinnfrage selber nicht mehr mit Sinn gestellt werden kann.<sup>5</sup>

Diese Kontroversen vermag W. zu überwinden, indem er das Verhältnis von Frage und Antwort dialektisch bestimmt. Das radikale Fragen bleibt auf Antwort aus, und es bleibt „im Ungewissen, ob und wann ihm eine Antwort zuteil wird“ (I, 51). Es bildet die höhere Einheit von Frage und Antwort, da es zugleich ständiges Antwortsuchen und Antwortauflösen ist. Daraus läßt sich eine Folgerung ziehen, die im Blick auf die Geschichte der Metaphysik relevant ist. Indem das radikale Fragen jede mögliche Antwort, die in einem absoluten Prinzip enthalten ist, „in die Fraglichkeit hinein“ auflöst, erweist es sich als das einzige wahrhaft Absolute. Absolut ist allein dies, daß kein Absolutes der Fraglichkeit entzogen bleibt.

In diesem Verständnis ist das radikale Fragen die Konsequenz der metaphysischen Philosophie. Diese Philosophie verlangt wie jede echte Philosophie Radikalität. Im Laufe ihrer Geschichte wird sie immer mehr in ihre Radikalität hineingetrieben. Diese Entwicklung wird von W. auf eine Stufe vorangetrieben, auf der die bisherige Metaphysik aufgehoben wird. Das Letzte in der Frage nach der Letztbegründung ist, daß es ein bestimmtes Letztes nicht gibt. Durch diese Konsequenz führt sich das metaphysische Philosophieren selbst ad absurdum. Dabei bleibt W. schließlich stehen. Seine Wendung zur Erfahrung ändert diese Situation nicht grundlegend. Denn er meint die Erfahrung dieses Philosophierens, dessen Aporien er sichtbar macht. Sie ist die Erfahrung des Philosophierens als abstrakter, vom Prozeß des gesellschaftlich-geschichtlichen Lebens abgehobener Bewegung.

W. behauptet zwar, von der „konkreten geschichtlichen Situation“ auszugehen, indem er die Bestimmtheit der Philosophischen Theologie durch die Geschichte des Christentums voraussetzt (I, 35). Wie wenig konkret dieser Ausgangspunkt ist, zeigt sich jedoch schon darin, daß er innerhalb der christlichen Tradition allein die paulinische Linie zur Geltung bringt. Diese Perspektive führt im historischen Teil seines Werkes dazu, daß weder von Johannes noch von den Synoptikern noch vom Alten Testament überhaupt die Rede ist. Über eine differenziertere Sicht der Geschichte der christlichen Theologie hinaus erfordert eine konkrete Betrachtungsweise, die

diese Bezeichnung verdient, daß die realgeschichtlichen Zusammenhänge, in denen eine Theorie entsteht bzw. weiterentwickelt wird, berücksichtigt werden. Philosophie und vor allem Philosophische Theologie bilden innerhalb dieser Zusammenhänge eine eigene Form der theoretischen Arbeit, die auch spezifische Überlieferungsbedingungen mit sich bringt. Aber unter der Voraussetzung der Anerkennung dieser besonderen Bedingungen bildet die Wechselwirkung dieser Theorie mit der sich entwickelnden gesellschaftlich-politischen Praxis, deren Moment sie ist, eine entscheidende Erklärungsdimension. Diese Andeutungen mögen genügen, um deutlich zu machen, daß W.s Denken die ideologiekritische Reflexion nicht in sich aufgenommen hat.

Die damit gegebene Engführung seines Denkens hätte sich aufbrechen lassen, wenn er dem Hinweis Hegels gefolgt wäre, daß Philosophische Theologie im Kontext einer Philosophie der Religion zu betreiben ist (vgl. §§ 2 und 50). Gott als das Korrelat des religiösen Verhaltens kann nicht unabhängig vom Relatum des sich verhaltenden Menschen erfaßt werden. Das Gegenmittel gegen eine bestehende „Begrenztheit der religionsphilosophischen Fragestellung“ aufgrund ihrer „vorwiegenden Richtung auf das subjektive Verhalten“ kann sinnvollerweise nicht darin gesucht werden, daß die Frage „nach Wahrheit und Wirklichkeit des in solchem Verhalten Intendierten“ nun ihrerseits isoliert, dem Relatum des religiösen Verhaltens gegenüber fixiert wird (I, 11).

Die Verstrickung in einen Theoriety, den er selbst von innen heraus ad absurdum führt, verhindert W., eine Abgrenzung des Wesens der Philosophischen Theologie von der materialistischen Philosophie und ihrer Geschichte in Erwägung zu ziehen. Daß diese philosophische Grundrichtung im historischen Teil seines Buches nicht vorkommt, mag verständlich sein, weil vom Materialismus keine positiven Beiträge zur Philosophischen Theologie in seinem Sinne geleistet wurden. Aber es ist merkwürdig, daß nicht spätestens bei Feuerbach und der Atheismusproblematik des 19. Jahrhunderts nach den Wurzeln dieser Auffassungen gefragt wird. Darin zeigt sich die grundsätzliche Verstellung seines Blicks für diesen gesamten Zusammenhang des Philosophierens. Sein Insistieren auf der Fragestellung einer Philosophischen Theologie gegenüber dem Kontext einer Philosophie der Religion indiziert, welche Art von Theorie hier vorliegt und in ihre letzten Konsequenzen hinein durchdacht wird. Es ist die Aporetik dieser Konsequenzen, die zu der abstrakten Durchhalteparole dieses Philosophierens führt, die vom Philosophierenden verlangt, um des Philosophierens selber willen „die Sicherheit der eigenen Existenz dahinzugeben ... in der ungewissen Hoffnung, sie gegründet wiederzugewinnen“ (I, 36).

### III.

Bei einer Betrachtung des historischen Teils des W.schen Werkes im ganzen, der fast den gesamten Ersten Band füllt, besticht die Gründlichkeit und der Umfang der Kenntnisse des Verfassers. Nahezu alle Autoren der griechischen und lateinischen Sprache werden in eigenen Übersetzungen aus dem Urtext zitiert. Dabei mag es geschickter sein, dies nicht jedesmal aufs neue, sondern die wenigen Ausnahmen von dieser Regel zu erwähnen. Die Konzentration auf das Wesentliche, die schon eingangs erwähnt wurde, gibt dem historischen Teil den Charakter eines Lehrbuchs. Dies muß freilich unter Berücksichtigung der perspektivischen Abblendungen, die durch die systematischen Voraussetzungen des Verfassers bedingt sind, verstanden werden. Teilweise ist auch eine Verknappung zu bemerken, durch die die Probleme verkürzt werden. Die Sekundärliteratur tritt wohl doch zu stark in den Hintergrund, so daß die Erwähnung einiger weniger Autoren nicht von der Sache her verständlich wird.

Es sind ferner einige Lücken anzuführen, außer den bereits genannten großen Traditionsbereichen, die nicht im Blickfeld des Verfassers liegen. Luther und die Reformatoren werden nicht erwähnt, der frühe Kant und der spätere Schleiermacher

sind bewußt, aber ohne einsichtige Begründung ausgespart. Wie kann es sein, daß Kierkegaard völlig fehlt, wenn mittelalterlichen Theologen wie Petrus Damiani, Alexander von Hales oder Richard von St. Victor eigene Abschnitte gewidmet sind? Dies verwundert um so mehr, als die Kategorie des Sprungs für W. eine wichtige systematische Rolle in der kritischen Betrachtung Schellings und des späten Heidegger spielt (I, 282 f., 486). Es wird noch zu erörtern sein, welche Folgen es hat, daß Hegels Phänomenologie des Geistes nicht besonders betrachtet wird, da in ihr der Erfahrungsbegriff auf eine Weise thematisiert wird, die W.s Position unmittelbar betrifft.

Die Gedankensysteme der philosophischen Theologen oder Antitheologen werden als ein Zusammenhang bestimmter Prämissen rekonstruiert, aus denen bestimmte Konklusionen abgeleitet werden, die die Richtigkeit der Prämissen zu erweisen haben. Es heißt jeweils, Platon und Aristoteles, aber auch Clemens Alexandrinus und Origenes; Augustinus und Thomas, aber auch Duns Scotus und Meister Eckhart; Descartes, Spinoza und Leibniz, ebenso wie Kant, Fichte, Schelling und Hegel, aber auch Feuerbach, Nietzsche und Heidegger behaupten etwas, und es muß nun zugesehen werden, ob sie ihre Behauptungen – ohne urausgewiesene Postulate oder unerlaubte Sprünge – einleuchtend zu begründen vermögen. Zu diesem Zweck werden ihre Denkkonstruktionen in einzelne Denkmomente zerlegt, die in sich und untereinander in ihrer Evidenz geprüft werden. Die Zusammenstellung der genannten Denker zeigt bereits, daß ein solches Verfahren nicht immer in derselben Weise angemessen ist. Darin kommt ein Selbstverständnis des Philosophierens zum Ausdruck, das allenthalben auf Konsequenz bedacht ist, das in jedem Fall auf Ausweisbarkeit des Gesagten dringt. Das sind zweifellos berechnete Maximen, die indessen – wie mir scheint – zu einseitig und zu formal gehandhabt werden.

Daß dieser große historische Durchblick, in dem so viel Gelehrsamkeit und Gründlichkeit steckt, nur eingeschränkte Zustimmung findet, liegt im Grunde daran, daß der Geschichtsbegriff, der hier vorausgesetzt wird, nicht hinreichend dialektisch konzipiert ist. „Aufstieg“ und „Verfall“ der Philosophischen Theologie sind einlinige Entwicklungen. Für die Zeit des Aufstiegs bleibt die Gegenposition, Atheismus und Religionskritik, unerörtert. Umgekehrt wird nicht genügend deutlich, daß die theologien- und religionskritischen Argumente seit Bauer und Feuerbach teils ausdrücklich, teils urausdrücklich einen positiven religionsphilosophischen Hintergrund haben, der sie auch im Blick auf die Lehre von Gott konstruktiv interpretierbar macht. Die einzelnen Denker sind in der Darstellung W.s mehr oder weniger monadische Existenzen, deren gegenseitige Auseinandersetzungen nur selten, in wenigen groben Strichen skizziert werden. Ihre Gedanken fügen sich zu einer in ihren Gliedern nur lose miteinander verschlungenen Kette, an die sich ihre kritische Darstellung durch W. in derselben Weise anschließt.

Das Fehlen des Bezugs auf die realgeschichtlichen Zusammenhänge bewirkt, daß nicht erklärt werden kann, wie ein Denker zu seinen Prämissen kommt, was ihn dazu veranlaßt, in der Form der philosophischen Besinnung für oder gegen die Philosophische Theologie Behauptungen aufzustellen. Demzufolge wird auch der Zusammenhang dieser Denker (von Thales und Anaximander bis zu Nietzsche und Heidegger) nicht zureichend geschichtsphilosophisch begründet. Heideggers Konzeption der Seinsgeschichte, die sich im Horizont des W.schen Denkens nahegelegt hätte, wird ausdrücklich abgewiesen. An ihre Stelle soll der „bloße unvoreingenommene Blick auf die Geschichte des abendländischen Denkens“ treten (I, 486). Diese hermeneutische Naivität wäre unverzeihlich, wenn nicht die Kritik an Heidegger noch auf anderen Voraussetzungen beruhen würde.

Die Erfahrung des Nichts in der Stimmung der Angst, Heideggers gesamte an Nietzsche anschließende Interpretation des Nihilismus, wird als ausgewiesen akzeptiert. Sie basiert auf der Erfahrung der radikalen Fraglichkeit als der angemessenen philosophischen Grunderfahrung. Anders die Wendung zur Seinsgeschichte, die nicht mitvollzogen wird, weil sie die Basis dieser Grunderfahrung verläßt, sich durch

einen „Sprung“ in das Andenken des Seins hineinrettet. „Die Wirksamkeit des Nichts als der Fraglichkeit von allem ist zwar in der Erfahrung und von dieser her ausweisbar, nicht aber die Wirksamkeit des Seins als des Seinsgeschicks“ (I, 484).

Das Beharren auf der Erfahrung, die der Philosophierende in seinem radikalen Fragen macht, bringt in der Geschichte die durchgehende Tendenz des Zunehmens der inneren Fragwürdigkeit der Philosophischen Theologie an den Tag (I, 494). Es wird indessen nicht gezeigt, wie diese Tendenz mit der zweifachen Entwicklungsrichtung „Aufstieg und Verfall“ vermittelt werden kann, in welcher Erfahrung die erstere begründet ist, wenn anders eine solche Begründung als Kriterium gelten soll. Hier zeigt sich, daß dem Erfahrungsbegriff W.s die positive Seite, das in aller Auflösung bleibende Bezogensein auf die gesuchte Antwort fehlt. Die radikale Fraglichkeit stellt lediglich das negative Moment im dialektischen Prozeß dieser Geschichte heraus. In dieser Entwicklung wird nicht nur aufgelöst, indem neue Positionen an die Stelle überwundener alter Positionen gesetzt werden. Es wird auch Richtiges aufbewahrt, für die weitere Entwicklung bereitgestellt. Darin gründet die Möglichkeit eines Aufstiegs durch unendliche dialektische Wendungen hindurch. Ohne diese positive Seite der Erfahrung, die Einsicht in das Bleibende, für die Lebensbewältigung weiterhin Brauchbare, ist ihr Ergebnis entweder eine Form der Resignation oder des heroischen rückhaltlosen Weitermachens, nicht aber, wie Gadamer überzeugend gezeigt hat, Offenheit für neue, weitergehende Erfahrung.<sup>6</sup>

Im 19. Jahrhundert, im Anschluß an Hegel, der den Aufstieg der metaphysischen Philosophie vollendet, führt ihre Einseitigkeit, die W. nicht sieht, zu den Versuchen ihrer Umstülpung, Umkehrung bzw. Umdrehung. Bis dahin ist das Wesen dieser Philosophie primär das Befestigen, das Setzen neuer, nunmehr als endgültig betrachteter Positionen, die nicht mehr überwunden werden können. Was sich von hinten her, durch den Blick auf die Vielzahl solcher endgültig seinsollenden Setzungen erkennen läßt, sucht W. als ihr verborgenes eigentliches Wesen aufzuweisen, vermag dies aber nicht überzeugend darzutun. Der progressive Aspekt, daß neue Positionen gesucht werden, verschwindet hinter dem beherrschenden, auf Statik gerichteten, der die neue Position als definitiv endgültige zu zementieren sucht. Das gilt auch für die einfache Umkehrung dieser Grundrichtung, die Auflösung alles Gesetzten und die daraus resultierende Absolutsetzung des Setzens.

Von Marx ist gezeigt worden, daß diese innerphilosophische Einseitigkeit der Metaphysik von ihrer ideologischen Funktion aus zu erklären, durch die Aufhebung dieser Funktion zu überwinden ist. Sie entspricht dem Interesse der bestehenden gesellschaftlich-politischen Systeme an ihrer Selbstbefestigung. Die Herrschenden wollen tendenziell die Ewigkeit ihrer Herrschaft. Deshalb genügt es nach Marx auch nicht, die metaphysische Philosophie umzustülpen, um ihre prinzipielle Einseitigkeit zu überwinden. Ihre Umstülpung führt erst zu einer einsichtigen Erklärung ihrer bisherigen Geschichte als dem Ausgangspunkt einer neuen weitergehenden Entwicklung, wenn sie zugleich „auf die Füße gestellt“, in den Prozeß der gesellschaftlich-geschichtlichen Entwicklung als einer Theorie-Praxis-Einheit hineingestellt und damit ihre Abkapselung gegen das materialistische Denken definitiv überwunden wird.

Es ist ebenso merkwürdig wie interessant, daß W. die religions-kritischen Argumente von Marx zutreffend referiert, ohne irgendwelche Einwände gegen sie zu erheben – die sonst üblichen „kritischen Erwägungen“ finden sich hier nicht –, daß er aber für seine weiteren Erörterungen daraus keine Folgerungen ableitet. Offensichtlich widerlegt sich Marx nach der W.schen Auffassung deshalb selbst, weil er eine „sozialphilosophische Überwindung der Philosophischen Theologie“ anstrebt, dabei jedoch zu der Konsequenz einer Aufhebung der Philosophie als solcher durch ihre „Verwirklichung und Verwandlung“ gelangt (s. § 79). Hinter dieser W.schen These steht die unkritische Annahme, die Philosophie als solche sei etwas Ewiges, ihre Aufhebung ein Widerspruch in sich.

#### IV.

In dem großen Drama der Geschichte der Philosophischen Theologie bezeichnet Hegel die „Peripetie“ (I, 495), den Wendepunkt vom Aufstieg zum Verfall. Die Darstellung der Hegelschen Philosophischen Theologie bildet als Abschluß und Vollendung der Bewegung des Aufstiegs bei weitem das umfangreichste und auch das gründlichste Kapitel des W.schen Buches.

Die Kritik, die sonst in die einzelnen Kapitel eingearbeitet ist, gelegentlich am Schluß als eigener Abschnitt herausgehoben wird, steht in diesem Fall in einem neuen besonderen Kapitel, dem ersten, in dem der Verfall beschrieben wird. Die Schlüsselstellung, die Hegel auf diese Weise für W. einnimmt, mag als Grund dafür gelten, daß wir die Behandlung seiner Philosophischen Theologie beispielhaft für die übrigen Kapitel des historischen Teils einer genaueren Betrachtung unterziehen.

Als Ziel der Argumentation wird mehrfach betont, daß Hegels Auffassungen von der Erfahrung aus zu interpretieren sind, die ihnen zugrunde liegt. Dabei wird indessen Hegels Phänomenologie des Geistes für diese Fragestellung nicht besonders herangezogen, obgleich in ihr die Erfahrungsgrundlage seiner Philosophie dargestellt wird. In diesem Werk wird in einer aufsteigenden Linie die Wahrheit der verschiedenen Korrelationen von Bewußtsein und Gegenstand erfaßt, indem die Form des Wissens bestimmt wird, die darin zum Ausdruck kommt.

Wenn es schließlich zur völligen Aufhebung des Gegenstandes im Sichwissen des 'Wissens kommt, hat sich das Bewußtsein zum „reinen Wissen“, zum Geist als Geist erhoben, der mit dem göttlichen Geist identisch ist. Für das Verhältnis von religiöser und philosophischer Erfahrung ist dabei von besonderer Bedeutung: Die Religion als „geoffenbarte Religion“ enthält bereits den Geist als Geist, die Erhebung des Bewußtseins zum seiner selbst gewissen Geist. Sofern aber die Religion an das Medium der Vorstellung gebunden bleibt, sind in ihrem Wissen Dasein, ein bestimmtes Vorgestelltes, und Wissender, vorstellendes Bewußtsein, voneinander unterschieden. Erst im philosophischen Wissen entfaltet sich das absolute Wissen als sein eigenes Ansich, als das Wissen Gottes von sich ohne eine davon unterscheidbare gegenständliche Seite.

Die Struktur der Erfahrung des Bewußtseins, seine „Grunderfahrung“, kann also bereits auf der Stufe der Religion vollständig hervortreten, auf der sich der Geist in seinen philosophisch interpretierten religiösen Vorstellungen selbst erfaßt. Die Gewißheit, die durch den Bezug des Wissens auf bestimmte Formen des Gegenstandes entsteht, die dem Bewußtsein äußerlich bleiben, die das Selbst der Notwendigkeit gegenständlicher Bestimmtheit unterwerfen, ist hier völlig aufgelöst. Dennoch bleibt es nicht bei der „bewußtlosen Nacht“ der Preisgabe des Selbst als inhaltlich bestimmten Bewußtseins. Dieses begreift sich in der Allgemeinheit seines Sichwissens als reines Selbst, aus dem die Bestimmtheiten seines Inhalts in absoluter Freiheit hervorgehen und als solche bewußt werden. Hegel formuliert dies folgendermaßen: „Der Glaube an das Nichts der Notwendigkeit und an die Unterwelt wird zum Glauben an den Himmel, weil das abgeschiedene Selbst mit seiner Allgemeinheit sich vereinen, in ihr das, was es enthält, auseinanderschlagen und so sich klar werden“ kann.<sup>7</sup>

Die Grunderfahrung der Erhebung des Bewußtseins zum absoluten Wissen ist also, das wird auf der Stufe der religiösen Erfahrung eindeutig klar, das Fraglich-machen aller Gewißheit, die von äußeren Gegenständen her begründet wird, und zugleich die Gewinnung der Wahrheit der Gewißheit des Selbstbewußtseins, die auf der Hervorbringung aller gegenständlichen Bestimmtheit durch es selbst beruht. Die damit bezeichnete dialektische Struktur der Erfahrung muß man voraussetzen, auch wenn man annimmt, daß die Erfahrung des Bewußtseins nicht bereits die Erfahrung des

wirklichen, sinnlich-leiblich tätigen Menschen zum Ausdruck bringt. Es ist bemerkenswert, daß die Auflösung aller gegenständlichen Bestimmtheit des Bewußtseins von außen her, die „bewußtlose Nacht“, und das Hervorgehen der Bestimmtheiten aus der Freiheit des Selbst, die Allgemeinheit des Wissens von sich, von Hegel als die „Arbeit des Geistes“ beschrieben wird. Diese Bewegung vollzieht sich in der gesellschaftlich-geschichtlichen Wirklichkeit als die gemeinsame systematische Bearbeitung der Natur durch den Menschen, die den Naturstoff auflöst, indem sie ihn zu Gegenständen der Menschenwelt umformt. Der Naturstoff hat von sich aus keinerlei Bestimmtheiten im Sinne seiner Zugehörigkeit zur Welt der Menschen. Insofern stammen diese Bestimmtheiten insgesamt aus der Freiheit des Selbstbewußtseins, das nicht als einzelnes, auf sich gestelltes, sondern als Geist, als die Allgemeinheit selbstbewußter Tätigkeit zu begreifen ist. Daß diese Tätigkeit nicht im reinen Äther der Selbstbestimmung des transzendentalen Subjekts vor sich geht, sondern die Naturgesetze und die Bedingungen menschlicher Kooperation zu berücksichtigen hat, als den vorgegebenen Spielraum aktualisierbarer Möglichkeiten, tritt für Hegel nicht in den Blick. Wenn man erkennt, daß die Bestimmtheiten der menschlichen Welt dem Naturstoff durch die reale Arbeit der Menschen aufgeprägt werden, wird eben dies konstitutiv für die Grunderfahrung des Menschen, die die religiöse und die philosophische Erfahrung mit umfaßt. Die Menschen begreifen sich als die Schöpfer ihrer Welt, die aber im Prozeß ihrer materiellen Produktion nicht als selbstmächtige Individuen oder gesellschaftliche Gruppen auftreten, sondern, indem sie vorgegebene Möglichkeiten aktualisieren, an die darin enthaltenen Bedingungen zurückgebunden sind.

Im Kontext des Hegelschen Systems folgt auf die Phänomenologie des Geistes die Wissenschaft der Logik. Die Erhebung zum Sichwissen des Wissens ermöglicht dessen Selbstentfaltung, in der die Bestimmtheiten des Wissens als die Prozessualität des reinen Denken auseinander hervorgehen. Dieser Zusammenhang läßt sich von der soeben angestellten Überlegung aus für die konkrete gesellschaftlich-geschichtliche Wirklichkeit folgendermaßen modifizieren. Die Klärung des Erfahrungsbegriffs als methodische Vorüberlegung ergibt, daß im Denken die gesellschaftlich-geschichtliche Entwicklung als ein Prozeß rekonstruiert wird, der aus der materiellen Produktion der Menschen hervorgeht. Die einzelnen Bereiche der gesellschaftlich-geschichtlichen Entwicklung sind in den Zusammenhang dieses methodischen Ansatzes integriert. Sie bilden die konkreten Ausformungen seiner allgemeinen Bestimmungen. Demgemäß ist auch die Philosophie der Religion, sofern sie eine dieser Entwicklung zugehörige Sache erfaßt, von diesen Grundlagen aus zu entfalten.

Der enge Begründungszusammenhang von Religionsphilosophie und Logik, der sich daraus innerhalb des Hegelschen Systems ergibt, wird von W. durchaus gesehen. Das kommt vor allem in den Abschnitten „Gott als der Begriff“ und „Gott als die Idee“ zur Geltung (I, 295-301). Man muß freilich beachten: Die Entwicklung des Begriffs, der sich im Fortgang der Logik selbst begreift, bis er schließlich in der Idee die Einheit seiner selbst mit der Wirklichkeit erfaßt, wird erst von diesem Ende her zur Bestimmung Gottes. Deshalb ist nicht Theunissens These zuzustimmen, daß Gott die Totalität der Wirklichkeit durchdringt und zugleich übersteigt,<sup>8</sup> wie W. dies tut (I, 312 Anm. 1); sie muß vielmehr dahingehend präzisiert werden, daß die Wirklichkeit als göttlich zu begreifen ist, sofern sie in ihrer Totalität erfaßt wird. Daraus ergibt sich, daß nach Hegel kein bestimmter Bereich der Wirklichkeit für sich genommen, wohl aber diese als sich entwickelndes Ganzes die Bestimmung Gottes ausmacht.

Auch in seinen übrigen Darlegungen werden von W. Zitate aus den Vorlesungen über Philosophie der Religion mit solchen aus der Wissenschaft der Logik konfrontiert. Dieses Verfahren ist von Bruaire, wenn auch in einer zu schematischen Weise, ausdrücklich thematisiert, von Heede neuerdings umfassend begründet worden.<sup>9</sup>

Die absolute Religion des Christentums nimmt unter den bestimmten Bereichen der Wirklichkeit eine Sonderstellung ein, weil in ihr die Momente der Idee als

Vorstellung vollständig zur Erscheinung kommen. Sie repräsentiert die Totalität in der Sphäre der Erscheinungen. Der geschichtlich gewordene Gott, von dem sie spricht, erweist jedoch im Sinne Hegels seine Göttlichkeit, indem er als die Totalität nicht nur vorgestellt, sondern philosophisch-begrifflich erfaßt wird. Aufgrund dieser Bedeutung der religiösen Sphäre kann die Philosophie der Religion als eine Phänomenologie betrachtet werden, in der sich das unmittelbare Wissen (Glauben) und das religiöse Gefühl zur Vorstellung Gottes erheben (Trinitätsdogma), in der die Voraussetzungen enthalten sind, unmittelbar in das Begreifen Gottes überzugehen.

Der Unterschied der Philosophie der Religion zur Phänomenologie von 1807 als Einleitung ins System der Philosophie liegt darin, daß die religiöse Erfahrung für jeden einzelnen zugänglich ist, während die Erfahrung des Bewußtseins, das sich zum absoluten Wissen erhebt, nur für den Philosophierenden konstruierbar ist. In der Religion verwirklicht sich die Grunderfahrung der Erhebung in den Verhältnissen des gesellschaftlich-geschichtlichen Lebens. Die Sache der Religion ist von daher als die Ausrichtung des einzelnen empirischen Bewußtseins auf das Ganze zu bestimmen, die den einzelnen an der Freiheit der Hervorbringung der Bestimmtheiten der gegenständlichen Welt durch die selbstbewußte Tätigkeit teilhaben läßt. Es ist zu fragen, wie die Interpretation der religiösen Erfahrung zu modifizieren ist, wenn sie als Erfahrung des wirklichen, sinnlich-leiblich tätigen Menschen erfaßt werden soll.

Für die Beantwortung dieser Frage ist festzuhalten, daß nach Hegel das „Eingefügtsein in das göttliche Ganze“ keineswegs nur „Selbstaufgabe und Selbsthingabe“ ist (I, 377), sondern zugleich das Sichwissen des Selbst als Teilhaber an der absoluten Freiheit. Mit dieser Struktur ist nicht, wie W. am Ende der Hegel-Darstellung meint, ein unbegründetes Postulat ausgesprochen, sondern vielmehr die Grunderfahrung des Bewußtseins, in der wesentliche Bestimmungen der wirklichen Erfahrung vorgezeichnet sind. Die Einseitigkeit in seinem Erfahrungsbegriff bedingt die W.sche Hegel-Kritik, die davon ausgeht, dieser habe im Rahmen seiner Konzeption das „Problem der Zufälligkeit“ nicht bewältigt (I, 379-382). Hegel bezeichnet in der Tat die Forderung, das Zufällige zu begreifen, als das „Ungehörigste“, das dem Begriff angesonnen werden kann. Das bedeutet jedoch, daß das Zufällige von der Notwendigkeit des Begriffenwerdens freigestellt, daß es die unwesentliche Seite der Wirklichkeit ist, deren wesentliche Bestimmungen sich der begrifflichen Erfassung darbieten.<sup>10</sup> Dabei ist das Unwesentliche dem Wesen zugeordnet als der Schein, der diesem nicht nur äußerlich bleibt. Als das „Scheinen des Wesens in ihm selbst“ ist er das Sichsetzen der Bestimmungen des Seins als Nichts, das die Voraussetzung dafür bietet, damit diese Bestimmungen als dialektisch in sich reflektierte in die Wahrheit der „Existenz und Erscheinung“ übergehen, die sich ihrerseits zur „Wirklichkeit“ fortbestimmen.<sup>11</sup> Das bedeutet unter der Voraussetzung einer grundlegenden „logischen Betrachtungsweise“, die die gesellschaftlich-geschichtliche Wirklichkeit auf der Entwicklungsstufe der Gegenwart zu erfassen sucht: Womit die „Geschichte anfängt, damit muß der Gedankengang [dieser Betrachtung] ebenfalls anfangen, und sein weiterer Fortgang wird nichts sein als das Spiegelbild, in abstrakter und theoretisch konsequenter Form, des historischen Verlaufs; ein korrigiertes Spiegelbild, aber korrigiert nach Gesetzen, die der wirkliche geschichtliche Verlauf selbst an die Hand gibt, indem jedes Moment auf dem Entwicklungspunkt seiner vollen Reife, seiner Klassizität betrachtet werden kann“.<sup>12</sup> Auf diesem Weg läßt sich das Wesentliche vom Unwesentlichen unterscheiden, das erstere in seiner Notwendigkeit erweisen. Dadurch wird der Hinblick auf das Ganze gewonnen, das als Produkt der freien Bestimmung durch den Menschen begriffen wird, die aus der gesamten Veranstaltung seiner Bearbeitung der Natur hervorgeht.

Die genannten Unrichtigkeiten in der Hegel-Darstellung und Hegel-Kritik führen in der systematischen „Abgrenzung gegen Hegels Gottesbegriff“ im Zweiten Band zu entsprechenden Schwierigkeiten (§ 142). Die geistige Wirklichkeit im Sinne Hegels

wird allein von ihrer natürlichen, nicht von ihrer gesellschaftlich-konkreten Seite her ergänzt, die auch den Bezug auf die Natur als den Stoff der Bearbeitung erst verständlich machen kann. Der Deduktion aus einem obersten Prinzip wird die bloß negative Charakteristik entgegengestellt, daß die Wirklichkeit als ganze in ihrer Fraglichkeit zu sehen sei, nicht die umfassende Analyse der gegenwärtigen gesellschaftlich-geschichtlichen Wirklichkeit in ihren fraglichen und produktiven Aspekten, die auf ihre realen Voraussetzungen zurückzuführen sind. Die „absolute Synthesis“ des dialektischen Denkens ist einerseits als Problem, andererseits aber auch als der Begriff der Ganzheit zu erfassen, in der die Entgegengesetzten miteinander verbunden sind. Der zweite Aspekt kommt bei W. nicht zur Sprache, weil er nur die problematische Seite der „Erhebung zum Unendlichen“ sieht, die darin zum Ausdruck kommt, daß sie eine Erhebung über das Endliche, in sich Entgegengesetzte ist.

V.

Im Zweiten Band, auf den bei der Charakteristik des W.schen Ansatzes (unter I.) und am Schluß des vorigen Abschnitts bereits Bezug genommen worden ist, werden die Probleme, die im Ansatz seines Denkens vorausentworfen und in einer Reihe früherer Arbeiten exponiert worden sind, in ihrem systematischen Zusammenhang entwickelt. Der „Grundentschluß zum Philosophieren“ wird aus den Aporien der Sinnproblematik verständlich gemacht. Wenn weder Gewißheit des Sinns noch Gewißheit der Nichtigkeit des Sinns gewonnen werden kann, bleibt nichts anderes übrig als die Fraglichkeit. Die Philosophische Theologie, die auf ihrem konsequenten Weg jede mögliche Antwort fraglich macht, findet in der Antwortlosigkeit zu einer Haltung, die schließlich doch eine Lösung derjenigen Fragen bildet, die traditionellerweise als die zentralen religiösen Fragen gelten.

Die Frage nach der Schuld wird nicht ausdrücklich gestellt. Aber für sie wird ähnliches gelten, wie im Blick auf den Tod gesagt wird. Die Achtung vor dem ungewissen Vonwoher bedingt die Bereitschaft zur Hinnahme der Nichtigkeit, die von der radikalen Fraglichkeit stets als möglich betrachtet werden muß und die das eigene Dasein des Fragenden einschließt. Die Verstrickung in die Zufälligkeit des Werdens und Vergehens wird die Einsicht in die Endlichkeit des eigenen Daseins ebenso wachhalten wie das Bewußtsein der Vergänglichkeit. Der radikal Fragende „darf dem Tode nicht in der Geste der Abwehr gegenüberstehen; im Innersten muß er ihn ebenso bejahen wie das Leben“ (II, 252 f.).

Auf diese Weise bestätigt sich, daß W.s Leistung und seine Grenze darin liegt, daß er von der Gottesfrage her das Ende der Metaphysik aufweist.

Die „philosophisch-theologische Haltung“ bietet von dem Verzicht auf Metaphysik aus eine Lösung der zentralen religiösen Fragen, wie sie in der Tradition des metaphysischen Denkens gestellt worden sind. Aus dem Verzicht auf Metaphysik zieht W. die Kraft zur Lösung ihrer zentralen Fragen. Es kommt nicht dazu, daß diese Fragen einen anderen Stellenwert erhalten als in der Metaphysik, indem sie von neuen, veränderten Voraussetzungen aus gestellt werden. Wenn die Wirklichkeit als „konkrete Totalität“ in sich entgegengesetzter Bestimmungen zum Ausgangspunkt des Denkens gemacht wird, sind auch die religiösen Fragen von diesem Ausgangspunkt aus zu behandeln. Schuld und Tod sind Ausdruck der Negativität des gegebenen gesellschaftlichen Lebens. Mit der Aufhebung dieser Negativität wären jene Fragen nicht als solche gelöst, sondern insoweit sie als deren Ausdruck verstanden werden müssen.

Der erste Zweck des Zweiten Bandes, der der systematischen Grundlegung vorausgeschickt wird, scheint mir aber seinen Hauptwert auszumachen. Die Abgrenzung der eigenen Position nach verschiedenen Seiten hin macht einige interessante

„Auseinandersetzungen“ notwendig. Die „theologische Bestreitung“ und die zeitgenössischen theologischen und philosophischen Ansätze einer Philosophischen Theologie werden in ihrer inneren Unstimmigkeit aufgedeckt. Die Position der Offenbarungstheologie erweist sich als in sich uneinheitlich.

Barth selbst hat seine „Verwerfung der natürlichen Theologie“ in späteren Jahren abgemildert. Gollwitzer geht auf diesem Weg ein entschieden Stück weiter, wenn er die Ungewißheit des philosophischen Fragens als eine Form des religiösen Zweifels versteht und sie so zum Strukturmoment des Glaubens zu machen sucht.

Von vornherein ein positiveres Verhältnis zur philosophischen Problematik ist Bultmann zuzusprechen. Ohne die philosophische Fragestellung als Bestandteil des menschlichen Vorverständnisses kann die Offenbarungswahrheit nicht vom Menschen ergriffen und angeeignet werden. Durch „Anknüpfung und Widerspruch“ zeigt sich indessen nicht nur das Vorläufige, notwendig zu Überholende des Vorverständnisses, sondern auch seine radikale Falschheit, die Notwendigkeit seiner völligen Umkehrung. Diese Auffassung wird wiederum durch Ebeling der philosophischen Fragestellung sehr viel weiter angenähert, mit ihr ins Gespräch zu bringen gesucht. Die Offenbarungswahrheit ist uns nur vermittels der „Tradition des Redens von Gott“ zugänglich. Die geschichtliche Begründung des Christentums, von der diese Tradition ausgeht, ist menschlich-geschichtliche Wirklichkeit wie jede andere. Aber was hier in die Geschichte eingeht, kommt nicht aus ihr; es verändert die Qualität der Geschichte, die wesentlich zur Überlieferung dieses Ereignisses wird.

W. fügt dieser Darstellung eine Charakteristik der katholischen Lehre an, in der die Kirche als Hüterin der Tradition des Offenbarungsgeschehens auftritt. Er zeigt, daß diesen Positionen letztlich die Berufung auf die Autorität des Glaubens gemeinsam ist. Es sind bemerkenswerte Ansätze einer ideologiekritischen Betrachtung des „christlichen Glaubens“, wenn W. darin nicht nur ein unausgewiesenes Stillstellen des kritischen Fraglichmachens erblickt, sondern auch die dadurch verursachten autoritären Strukturen in Theologie und Kirche aufdeckt (II, 58, 245).

Die zeitgenössische Begründung einer Philosophischen Theologie beruht auf entsprechenden unausgewiesenen Annahmen wie ihre Bestreitung. Das soll an dieser Stelle beispielhaft in einigen Sätzen an der Auseinandersetzung mit Tillich gezeigt werden, die W. in früheren Arbeiten bereits der Öffentlichkeit zugänglich gemacht hat.<sup>13</sup> Die Verbindung der Gottesfrage mit der Sinnfrage ist seinem eigenen Ansatz sehr verwandt. Diese Frage wird bei Tillich durch den „Schock des Nichtseins“ ausgelöst. Das „unbedingte Element“ im Akt dieses Fragens bezieht sich nun aber nicht auf die Unbedingtheit des Weiterfragens, sondern findet seinen Grund im Unbedingten des Seins als solchen, das mit Gott identifiziert wird. Tillich begreift Gott zwar nicht als den theistischen Gott, der die Sinnhaftigkeit der Welt garantiert. Aber er konstruiert von der Unbedingtheit des Fragens aus das Unbedingte, das er als Sein=Gott hypostasiert. So wird hier die Philosophie theologisch in Anspruch genommen, nicht aber umgekehrt.

Dies kennzeichnet die zeitgenössischen Begründungsversuche der Philosophischen Theologie insgesamt, daß sie von Strukturen der Unverfügbarkeit im menschlich-geschichtlichen Dasein aus auf die transgeschichtliche Wirklichkeit Gottes schließen. W. insistiert mit Recht darauf, daß dieses Verfahren philosophisch nicht haltbar ist, und stellt ihm seinen eigenen Grundlegungsversuch entgegen. Auch E. Bloch hat bereits gezeigt, daß die „absolute Frage“ nicht auf eine vorhandene Antwort hin konstruiert werden kann.<sup>14</sup> Von hier aus gilt es zu zeigen, daß den unverfügbaren Momenten im Prozeß der gemeinsamen systematischen Bearbeitung der Natur durch den Menschen eine konkrete Bedeutung zukommt. Dadurch werden innerhalb der gesellschaftlich-geschichtlichen Wirklichkeit, mit ihrem konkret-utopischen Horizont, die Strukturen aufgewiesen, die ausdrücken können, was die religiöse Tradition mit Gott gemeint hat.

## Anmerkungen

1 Vgl. die zusammenfassende Publikation: Philosophische Theologie im Schatten des Nihilismus. Mit Beiträgen von W. Weischedel, G. Nöller, H.-G. Geyer, W. Müller-Lauter, W. Pannenberg, R. W. Jenson. Hrsg. von J. Salaquarda. Berlin 1971.

2 S. aa0, S. 102-110, bes. 107 f.

3 S. ebenda.

4 Vgl. H. Gollwitzer, W. Weischedel: Denken und Glauben. Stuttgart 1965, bes. S. 127 und 260 f.; s. im vorliegenden Werk § 101.

5 S. Philosophische Theologie im Schatten des Nihilismus, aa0, S. 126 und 179; im vorliegenden Werk § 108.

6 Vgl. H.-G. Gadamer: Wahrheit und Methode. Tübingen 1961, S. 338.

7 S. G.W.F. Hegel: Phänomenologie des Geistes. Hrsg. von J. Hoffmeister. Hamburg 1952, S. 474.

8 Vgl. M. Theunissen: Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologisch-politischer Traktat. Berlin 1970, S. 9. Auf der Grundlage der gemeinsamen philosophisch-theologischen Interpretationsrichtung kommen W. und Theunissen zu einer entgegengesetzten Einschätzung der Hegelschen Philosophie. Während W. die Übereinstimmung der Philosophischen Theologie Hegels mit der geschichtlichen Begründung des Christentums bestreitet, die für dessen Selbstverständnis konstitutiv ist, findet Theunissen in ihr einen durchgehenden „christologischen Ansatz“ verwirklicht, durch den ein genuin christlicher Inhalt gewährleistet ist. Man muß aber m. E. fragen, wie man im vorhinein wissen kann, welches die „Grundwahrheiten des Christentums“ sind (I, 312), um von einem solchen Vorwissen aus die Übereinstimmung oder Nichtübereinstimmung mit der philosophischen Interpretation der christlichen Lehre konstatieren zu können. Hegel beansprucht doch, daß erst durch diese Interpretation die „absolute Wahrheit“ des Christentums sichtbar wird. Die kontroversen Thesen von W. und Theunissen scheinen in dieser Hinsicht beide von unzureichenden hermeneutischen Prämissen aus entworfen zu sein.

9 Vgl. C. Bruaire: Logique et religion chrétienne dans la philosophie de Hegel. Paris 1964; R. Heede: Die göttliche Idee und ihre Erscheinung in der Religion. Münster (Diss. phil.) 1972.

10 Vgl. D. Henrich: ‚Hegels Theorie über den Zufall‘, und ‚Hegels Logik der Reflexion‘, in: Hegel im Kontext. Frankfurt/M. 1971, S. 95-186.

11 Vgl. G.W.F. Hegel: Wissenschaft der Logik. Hrsg. von G. Lassen. Leipzig 1954. (Neudruck Hamburg 1966.) Bd. 2, S. 6 f.

12 S. K. Marx: Zur Kritik der politischen Ökonomie. Ausg. Berlin 1958, S. 218. (Das Zitat findet sich in der Rezension des angegebenen Marxschen Werkes durch F. Engels in der Wochenzeitung ‚Das Volk‘ vom 6. 8. 1859.)

13 S. W. Weischedel: ‚Paul Tillichs Philosophische Theologie. Ein ehrerbietiger Widerspruch‘. In: Festschrift für P. Tillich zum 75. Geburtstag. Stuttgart 1961 und Denker an der Grenze. Paul Tillich zum Gedächtnis. Berlin 1966.

14 S. E. Bloch: Das Prinzip Hoffnung. Frankfurt/M. 1959, S. 336-338, 350-356; vgl.

Geist der Utopie. Berlin 1923, S. 195 ff.

II. Kapitel 4 des Buches:

Heinz Kimmmerle, Rückkehr ins Eigene. Die interkulturelle Dimension in der Philosophie, Nordhausen 2006, S. 115-132.

4. Docta Spes Africana Grund zur Hoffnung für Afrika?

In seinem Buch Die Geschichte Schwarzafrikas nennt der bekannte westafrikanische Historiker Joseph Ki-Zerbo das letzte Kapitel: »Grund zur Hoffnung?«.1 Nach der Darstellung dieses Kapitels geht es darum, das negative Erbe der Kolonialherrschaft zu überwinden und eine Strategie des Lernens zu befolgen, um eine erfolgreiche Wirtschaft und ein gutes Leben zu erreichen. Vielleicht sind dies noch immer die wichtigsten Ziele, wenn man die Gründe zur Hoffnung für Afrika angeben soll.

Indessen hat sich die Situation in Afrika seitdem verschlechtert. Es ist heute sehr viel schwieriger geworden, auf Ki-Zerbos Frage eine positive Antwort zu geben. Die Einzelheiten braucht man kaum zu nennen: politische Instabilität, wirtschaftliche Misere, Bürgerkriege, weit verbreitete Korruption, Gewalt in den Straßen der Großstädte, Naturkatastrophen. Es ist auch nicht an mir – oder an welchem Philosophen aus der westlichen Welt auch immer, der sich mit afrikanischen Philosophen und Philosophien in einem Dialog befindet – diese Frage von außen her zu beantworten. Indessen sehe ich eine Möglichkeit, eine im Westen entwickelte spezielle Methodologie der Hoffnung auf die Verhältnisse in Afrika anzuwenden, um so vielleicht sonst nicht sichtbares Hoffnungspotential ans Licht zu bringen. Der deutsche Philosoph Ernst Bloch bietet eine solche Methodologie in seinem Hauptwerk: Das Prinzip Hoffnung.2 In diesem Buch verteidigt er die These, daß Hoffnung gelernt werden kann und gelernt werden muß, damit sie nicht nur ein illusorischer Wunsch, sondern eine begründete Erwartung ist. Seine Konzeption kann möglicherweise helfen, in und für Afrika das Hoffen (wieder oder besser) zu lernen, an einer »belehrten und gelehrten afrikanischen Hoffnung« (docta spes Africana) zu arbeiten.

4. 1. Die Methodologie des Hoffens nach Ernst Bloch

Zunächst nenne ich die hauptsächlichen Kennzeichen der belehrten und gelehrten Hoffnung im allgemeinen, freilich aus einer primär europäisch-westlichen Perspektive, wie sie von Bloch aufgestellt worden sind. Er unterscheidet zwei Dimensionen, die dabei zu beachten sind: (1) die Wurzeln der Hoffnung in den verschiedenen Schichten des menschlichen Bewußtseins und (2) die Erstreckung der Hoffnung in verschiedene Zonen der Zukunft. Bei der näheren Untersuchung der ersten Dimension beginnt Bloch mit einer Analyse des alltäglichen Bewußtseins. Darin markiert er Aspekte, die eine bessere Zukunft intendieren. Der Impuls, an einer besseren Zukunft zu arbeiten, entsteht aus der Unzufriedenheit mit der gegebenen Situation und dem Willen, deren negative Aspekte zu verändern. Der nächste Schritt besteht aus einer phänomenologischen und psychologischen Erforschung einer tieferen Schicht des menschlichen Bewußtseins. Bloch nennt diese Schicht das »Noch-Nicht-Bewußte« oder mit einem poetischeren Ausdruck, der die Zukunftsbezogenheit stärker akzentuiert, die »Dämmerung nach vorwärts«. Damit thematisiert er ein Gegenstück zu Freuds »Nicht-Mehr-Bewußtem«, das verdrängte unverarbeitete Erlebnisse der Vergangenheit enthält. Er fügt dieser Bewußtseinsschicht die entsprechende Zukunftsdimension hinzu. Indem er noch weiter in Tiefenschichten des Bewußtseins eindringt, »entdeckt« Bloch den Kern des menschlichen Existierens, der allen Gedanken und Handlungen des Menschen ihre Richtung vorgibt: das »Dunkel des gelebten Augenblicks«. Wir wissen nicht, wer wir sind und was wir wollen im gegenwärtigen Augenblick unseres Lebens. Wenn wir es erfassen wollen, ist es schon wieder vorbei. Wir können versuchen, dem gegenwärtigen Augenblick unseres Lebens näher zu kommen, indem wir die Richtung der daraus hervorgehenden Gedanken und Handlungen erforschen.3

Die drei Zonen im Horizont der Zukunft, die diesen Bewußtseinsschichten entsprechen, sind: (1) die vorderste »Front« in der Zeitperiode der Gegenwart, (2) das »Noch-Nicht-Gewordene« in der näheren Zukunft sowie in den mittel- und längerfristigen Antizipationen, (3) die Erfüllung der »tiefsten Wunschbilder des gelebten Augenblicks« in einem Endzustand der Geschichte. Im Blick auf die erste der genannten Zonen bezieht sich Bloch auf Phänomene des alltäglichen Lebens, die er »Wunschbilder im Spiegel« nennt. Sie reichen von dem Wunsch, sich schöner zu machen als man ist, über die »Traumfabrik Kino« zum Theater im Stil von Bert Brecht, das die Zuschauer dazu auffordert, kritisch über Möglichkeiten nachzudenken, wie die Welt verändert werden kann. Was die zweite Zone im Zukunftshorizont betrifft, findet Bloch das »Noch-Nicht-Gewordene« in der utopischen Literatur aller Jahrhunderte dokumentiert. In diesem Zusammenhang erachtet er es für notwendig, die abstrakten Utopien der Vergangenheit, die nur ein Wunschdenken ausdrücken, in konkrete utopische Konzeptionen umzusetzen, die vom »objektiv-real Möglichen« ausgehen. Diese Umsetzung kann nach Bloch nur gelingen, wenn man das theoretische Instrumentarium von Karl Marx und der nicht-dogmatischen marxistischen Philosophie benutzt. Die »tiefsten Wunschbilder des gelebten Augenblicks« der dritten Zone im Zukunftshorizont erfüllen sich in einem Endzustand der Geschichte, den bestimmte Meisterwerke der Literatur, Philosophie und Musik antizipieren. Ferner findet sich hierzu entscheidendes Material in einer kritischen Interpretation der religiösen Hoffnungen, insbesondere der jüdisch-christlichen Religion. Das »Reich Gottes« wird schließlich ein »Reich der Liebe« sein, in dem es keinen Gebieter und keine Herrschaft mehr gibt.

4. 2. Hoffnung im alltäglichen Bewußtsein und im alltäglichen Leben

Ich werde diese Einteilung der docta spes benutzen, um mit ihrer Hilfe eine spezifische Antwort auf die Frage zu geben: Welche Gründe der Hoffnung für Afrika gibt es (noch)? Wie kann der Horizont der Hoffnung für Afrika (wieder oder weiter) geöffnet werden? Daraus folgt, daß ich den »Grund der Hoffnung für Afrika« in drei Hinsichten darstellen werde: (1) Der Horizont der Hoffnung im alltäglichen Bewußtsein und im alltäglichen Leben, (2) der Horizont der Hoffnung im »Noch-Nicht-Bewußten« und in konkreten utopischen Konzeptionen, (3) der Horizont der Hoffnung im »Dunkel des gelebten Augenblicks« und in großen Werken der Literatur, Philosophie und Musik sowie in Erfahrungen, die in religiösen Begriffen beschrieben werden.

Bloch lehrt uns, daß die Möglichkeiten der Hoffnung im alltäglichen Bewußtsein und im alltäglichen Leben aus der Macht der Negation hervorgehen. Wir müssen uns fragen und wir fragen uns in Wahrheit immer schon, mit welchen Aspekten der alltäglichen Wirklichkeit wir nicht zufrieden sind, die wir zu verändern wünschen oder verändert sehen wollen. Aus dem Wunsch zur Veränderung gehen bestimmte Imperative der Negation hervor. Für die Anwendung dieses Gedankens auf die alltägliche Wirklichkeit im subsaharischen Afrika, müssen wir zunächst feststellen, daß diese nicht überall dieselbe ist. In einigen der betreffenden Länder finden wir mehr oder weniger politische Instabilität, wirtschaftliche Misere usw. als in anderen. Deshalb muß, was im folgenden gesagt wird, auf differenzierte Weise auf die einzelnen Länder angewandt werden.

Als ersten Imperativ der Negation möchte ich formulieren: »Rennt nicht weg!« Der Wunsch vieler Afrikaner, an dem bequemeren und luxuriöseren Leben der westlichen Länder teilzuhaben, ist sehr verständlich. Als eine Folge dieses weit verbreiteten Wunsches gibt es die bekannten großen Migrationsbewegungen von Afrika in die westlichen Länder. Das Ergebnis dieser Migrationsströme ist nicht nur eine Aushöhlung von Arbeitskräften und Kompetenzen in Afrika selbst, sondern auch ein Hoffnungsverlust für diesen Kontinent. Deshalb muß dieser Trend negiert werden, wenn die Hoffnung (neu) begründet werden soll. Manchmal scheint es unmöglich, sich dafür zu entscheiden, nicht wegzurennen. Die Kluft zwischen armen und reichen Ländern ist zu tief. Reisen sind nützlich, für einige Jahre in einer anderen Kultur

zu leben, kann mithelfen, Lösungen für Probleme jeder Art zu finden. Aber wenn man vergißt zurück zu kommen, ist dies fatal für die eigene Kultur und ihre Probleme. Unglücklicherweise ist dies zu oft der Fall. Es ist offensichtlich, daß bereits für diese erste Veränderung des alltäglichen Bewußtseins ein tiefgreifendes Umdenken erforderlich ist.

Der zweite Imperativ der Negation lautet: »Fragt nicht um Hilfe von anderen!« Was jahrzehntelang als Entwicklungshilfe stattgefunden hat, ging von beiden Seiten von falschen Voraussetzungen aus, von der Seite der Geber und derjenigen der Empfänger. Es hat keine gründliche Untersuchung gegeben, wie Entwicklung im Sinn von Modernisierung und Verwestlichung anschließt bei der Realität des politischen und gesellschaftlichen Lebens in Afrika, bei den bestehenden politischen, wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Strukturen. Es würde zu weit führen, in die Einzelheiten zu gehen und aufzuzählen, wie viele falsche Konzeptualisierungen und fehlgeleitete Aktionen aus dem Fehlen dieser Untersuchung entstanden sind. Natürlich ist es richtig und gut, wenn die Reichen den Armen etwas geben. Stärker noch: es die Pflicht derjenigen, die auf Kosten anderer reich geworden sind, diesen etwas davon zurück zu geben, was sie ihnen weggenommen haben. Das müßte in viel größerem Ausmaß geschehen! Aber das ist nicht der Weg, auf dem den Armen geholfen werden kann, aus der Armut heraus zu kommen. Die Entwicklung Afrikas auf seinem eigenen Weg und in seinem eigenen Stil kann nur von den Afrikanern selbst vollzogen werden. Als ich 1997 an der Universität von Venda in Südafrika Studenten sah, die ein T-Shirt trugen mit der Aufschrift: »Let us build Africa ourselves«, stimmte mich das sogleich hoffnungsvoll. Die Hilfe der Reichen für die Armen ist eine Sache. Aber es ist eine ganz andere Sache, Entwicklung nach eigenen Bedingungen in einem Gebiet in Gang zu setzen und in Gang zu halten, das bisher nicht das von ihm selbst gewünschte Ausmaß von Entwicklung erreicht hat.

Ich komme zum dritten Imperativ der Negation: »Macht ein Ende mit der weit verbreiteten Korruption!« Offensichtlich ist es überall in der Welt anzutreffen, daß politische Macht und Korruption, als eine Form des Mißbrauchs dieser Macht, eng zusammengehen. Es scheint eine Illusion zu sein, daß sich Korruption ganz abschaffen läßt. Aber in vielen afrikanischen Ländern hat die Korruption Ausmaße angenommen, die viel zu groß sind. Und was schlimmer ist: niemand kann sagen, wie das beendet werden kann. In seinem Buch Tradition and Modernity<sup>4</sup> plädiert Kwame Gyekye für eine »moralische Revolution«, um in Hinsicht auf Korruption und korrumpiertwerden einen radikalen Wandel zustande zu bringen. Die traditionellen moralischen Werte sind im Bewußtsein der Menschen in Afrika weitgehend noch lebendig. Um sie für das Handeln der Menschen, besonders der politisch Mächtigen, wieder (mehr) relevant zu machen, ist nach Gyekye ein revolutionärer Umschlag erforderlich. Jeder, der diese Auffassung teilt, hat an seinem Ort und in seiner Lage an ihrer Verwirklichung zu arbeiten. Ich würde mit diesem Aufruf gern übereinstimmen. Aber ich habe Zweifel bei Veränderungen, die auf revolutionärem Weg zustande kommen. Die nachrevolutionäre Situation ist oft schlechter als diejenige, die vor dem Wandel bestand. Deshalb würde ich eine evolutionäre Veränderung bevorzugen, wie sie von Joshua Kudadjie, einem Kollegen Gyekyes an der Universität von Ghana, in seinem Buch Moral Renewal in Ghana empfohlen wird.<sup>5</sup> Beide Autoren setzen auf eine kritische Untersuchung und Wieder-Einführung der traditionellen kulturellen Werte Afrikas, bezogen auf die heutige Situation, die gegenüber den Verhaltensformen, die zusammen mit und im Gegenüber zu den politischen, wirtschaftlichen und kulturellen Einflüssen, die aus dem Westen kommen, eine Ergänzung und ein Korrektiv bilden können.

Vierter und letzter Imperativ der Negation: »Duldet nicht länger die Gewalt, die in den Straßen der großen Städte überhand gewinnt!« Ich könnte zahlreiche Beispiele nennen, die belegen, daß diese Form von Gewalt in den afrikanischen Großstädten schlimmer ist als anderswo in der Welt. Und ich könnte von afrikanischen Großstädten sprechen, die lange Zeit ruhig und friedlich waren und in deren Straßen ganz plötzlich Beraubungen und Überfälle an der Tagesordnung waren. Ich verstehe,

daß die Gewalt gegen Weiße ein Teil der Wirkung ist, die die koloniale Unterdrückung durch die Europäer widerspiegelt. Frantz Fanon in seinem Buch *Les damnés de la terre* und auch von Jean-Paul Sartre in seinem Vorwort zu dem Buch analysieren die »Gegengewalt« im Kampf um die Unabhängigkeit und danach, und sie zeigen die psychologischen Wurzeln dieser Spiegel-Wirkung deutlich auf. Aber es gibt zu viele unerwünschte Folgen dieser Art von Verhalten. Wer in den Straßen einer afrikanischen Großstadt geschlagen und beraubt worden ist, verliert viel von seiner Sympathie für diesen Kontinent. Und das hilft nicht, den Horizont der Hoffnung (stärker oder aufs Neue) zu öffnen. Der Bürgermeister von New York hat in der zweiten Hälfte der 1990er Jahre gezeigt, daß in einer solchen Situation die Politik der »Null Toleranz« sehr wohl helfen kann.

#### 4. 3. Hoffnung im »Noch-Nicht-Bewußten« und in konkreten utopischen Konzeptionen

Aber kommen wir zur Anwendung des gegenseitigen Verhältnisses von »Noch-Nicht-Bewußtem« und »Noch-Nicht-Gewordenem« auf die Situation in Afrika. Bloch ist sich klar darüber, daß das »Träumen nach vorwärts« zu vage und abstrakt bleibt, wenn nicht der Wille darin und dahinter steckt, die Welt zu verändern. Unsere »Tagträume« müssen nicht »Luftschlösser« bleiben, sondern können in konkrete Aktionen umgemünzt werden. Dazu ist es notwendig, die Erfahrungen der Vergangenheit für die Antizipationen einer besseren Zukunft zu benutzen. Diese Erfahrung reichen in Afrika in relevantem Sinn bis vor die koloniale Zeit zurück. Konkrete Utopien des »Noch-Nicht-Gewordenen« speisen sich nicht nur aus Erfahrungen, die gerade erst gemacht worden sind, sondern auch aus solchen, die weiter zurückliegen. Die kritische Untersuchung und Wieder-Einführung traditioneller afrikanischer Werte gehört nicht nur in den Kontext des Alltagsbewußtseins und des alltäglichen Lebens, sondern auch in denjenigen der tiefer im Bewußtsein fundierten und historisch weiter ausgreifenden Konzeptionen. Aus der Literatur ist bekannt, daß diese Werte gut funktionierende traditionelle Gemeinschaften ermöglicht haben, mit allen zu menschlichen Gemeinschaften gehörenden positiven und negativen Aspekten. Hauptsächlich durch den Einfluß der europäischen Kolonisatoren und christlichen Missionare haben die traditionellen Gemeinschaften viel von ihrer Basis verloren. Das ist in Chinua Achebes *Roman Things fall Apart* treffend und überzeugend beschrieben.<sup>7</sup> Nach der politischen Unabhängigkeit und seitdem sich auf religiösem Gebiet eine ungeheure Lebendigkeit ergeben hat, die sowohl christliche als auch islamische Glaubensinhalte mit den überlieferten afrikanischen Religionen verbindet, kann und soll der beschriebene Trend umgekehrt werden. Indessen, die traditionellen Werte haben vor allem in ländlichen Gesellschaften funktioniert, und es ist eine schwierige Frage, wie sie in den großen Städten wieder eingeführt werden können. Der beste Weg ist noch immer derjenige, den Ki-Zerbo bereits genannt hat: eine Strategie des Lernens durch Erziehung und Bildung für alle Menschen und auf allen Ebenen.

Politisch wäre eine Politik der »Null Toleranz« ein erster Schritt zur Bekämpfung von Korruption und Gewalt. Für weiter reichende Perspektiven sind im Sinn der undogmatisch marxistischen Ausgangspunkte von Blochs Hoffnungsphilosophie die politischen, wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Bedingungen konkret zu erforschen, die Korruption und Gewalt weniger attraktiv machen. Das geht mit der Notwendigkeit zusammen, daß die afrikanischen Gesellschaften ihre eigenen Wege zu einer Entwicklung konzeptualisieren und beschreiten müssen, um die Verhältnisse für die Bevölkerung insgesamt zu verbessern. Die Imperative der Negation müssen durch mittel- und längerfristige Planungen ergänzt werden. Es gilt Strukturen des Lebens in den großen Städten zu schaffen, in denen Raum ist für traditionelle Werte wie vor allem umfassende Brüderlichkeit und die Bereitschaft, den in Not Geratenen zu helfen.

Bei der industriellen und der agrarischen Arbeit, die freilich je länger desto mehr nicht prinzipiell voneinander zu scheiden sind, sollte Afrika, wo immer es geht, traditionell bewährte Produktionsweisen in die Weiterentwicklung einbringen. Dazu gehört sicher auch der schonende Umgang mit den natürlichen Ressourcen. Von hier aus

lassen sich Gegenkräfte gegen die die herrschenden neoliberalen, nach wie vor vom kapitalistischen Ausdehnungs- und Ausbeutungsdrang getriebenen wirtschaftlichen und politischen Trends mobilisieren. Auf diesem Weg kann »ein neues Modell des Entwicklungsdenkens« in der Realität Fuß fassen, das ich philosophisch aus interkulturellen Dialogen mit der afrikanischen Philosophie hergeleitet habe. Entwicklung wird nach diesem Modell nicht mehr als eine wie auch immer wellenförmig oder »organisch« im Endeffekt unendlich weiter nach oben führende Linie oder ein entsprechendes Bündel von Linien gedacht, sondern als »dynamisches Gleichgewicht«, zu dem wechselnde Konstellationen des Gebens und Nehmens gehören.<sup>8</sup> Die Konsequenz ist dann nicht mehr fern, die Odera Oruka bereits gezogen hat, daß Europa und die westliche Welt nicht immer auf der Seite der Geberländer stehen und womöglich in der Zukunft einmal auf die Dankbarkeit früherer Empfängerländer angewiesen sein werden.<sup>9</sup>

Viele afrikanische Politiker und politische Philosophen hängen noch immer dem panafrikanischen Traum an. In Ki-Zerbo's Buch ist der Panafrikanismus ein Kernbegriff für die Neubegründung der Hoffnung in Afrika und für Afrika.<sup>10</sup> Der Leiter im Kampf um Unabhängigkeit und erste Präsident von Ghana, Kwame Nkrumah, hat sich in den 1950er und 60er Jahren bekanntermaßen immer wieder um enge Zusammenarbeit der afrikanischen Politiker bemüht. Und Cheikh Anta Diop, eine Historiker, Physiker und Philosoph aus Senegal, hat Pläne entwickelt für einen »Föderalstaat Schwarzafrika«, der von weitgehender wirtschaftlicher Kooperation ausgeht. Die afrikanischen Länder sollen je nach ihren ökonomischen Möglichkeiten daran teilnehmen: Bodenschätze, fruchtbare landwirtschaftliche Gebiete, Holzwirtschaft, Solar- und Windenergie, Zentren für technische und wissenschaftliche Forschung usw.<sup>11</sup> Der ghanesische Philosoph Kwame Anthony Appiah, der in den Vereinigten Staaten von Amerika lehrt, hat diesen Traum aufs Neue belebt im Rahmen seiner Bemühung, den Platz Afrikas »in der Kulturphilosophie« zu bestimmen.<sup>12</sup> Für ihn bildet Afrika südlich der Sahara bei allen Differenzierungen im einzelnen vor allem eine kulturelle Einheit, die auch politisch angestrebt werden soll. Diese Politik wird ihr Ziel nur schrittweise erreichen können, indem die Länder des südlichen, östlichen, zentralen bzw. westlichen subsaharischen Afrika enger zusammenarbeiten. Wenn ich es richtig sehe, waren die außenpolitischen Interventionen von Präsident Nelson Mandela von dieser politischen Zielsetzung bestimmt.

Eine revolutionäre Entwicklung in dieser Richtung ist unwahrscheinlich. Der längere evolutionäre Weg hat auch hier mehr Aussicht auf Erfolg. Afrika braucht Zeit, und Afrika muß die Zeit für eine moralische und politische Erneuerung gegeben werden. Dabei sollen die Zeichen allmählicher Verbesserung und Stabilisierung in bestimmten Ländern nicht übersehen werden. Ich denke an Länder wie Ghana und Nigeria, Tansania und Malawi, Mosambik und nicht zuletzt Südafrika.

Der Sammelband *A Companion to African Philosophy*, den Kwasi Wiredu unlängst in der Reihe »Blackwell Companions to Philosophy« herausgegeben hat,<sup>13</sup> überwindet die Trennung des afrikanischen Kontinents in einen nördlichen Teil, der von der arabisch-islamischen Kultur geprägt ist, und einen südlichen, unterhalb der Sahara, der nach Appiah nicht durch die schwarze Hautfarbe, aber durch eine gemeinsame Kultur bestimmt ist. Vor der Arabisierung und Islamisierung Nordafrikas, wobei übrigens die Islamisierung bereits im 11. Jahrhundert in Gebiete südlich der Sahara vorstößt, gab es eine solche Trennung nicht. Augustinus, Origines und Tertullian aus dem alten Karthago und anderen Gebieten Nordafrikas gelten in diesem Buch als afrikanische Philosophen. Der geschichtlichen wie auch der heutigen Philosophie in Nordafrika wird durchaus Aufmerksamkeit gewidmet.<sup>14</sup> Auf diese Weise erscheint die Trennung des afrikanischen Kontinents in einen nördlichen und einen südlichen Teil aus philosophischer Perspektive als eine zwar lang andauernde, aber doch vorübergehende historische Episode vom 10. bis zum 20. Jahrhundert. Die politische Organisation für die Einheit Afrikas, die seit den 1950er Jahren regelmäßig Konferenzen abhält, hat diesen Unterschied ohnehin nie gemacht.

#### 4. 4. Hoffnung im »Dunkel des gelebten Augenblicks« und »Wunschbilder des erfüllten Augenblicks«

Nun ist es für Bloch eine logische Konsequenz, daß die Rede von einer besseren Zukunft die Konzeption bester Verhältnisse voraussetzt, von der aus letztlich die konkreten Überlegungen und Pläne der Veränderung zum Besseren geleitet werden. Er gelangt in diesem Zusammenhang zu der Bemühung um die tiefsten Wunschinhalte des menschlichen Bewußtseins und zu der Erwartung eines Vollendungsstandes der Geschichte. Ich kann Bloch in dieser Konsequenz nur bedingt folgen. Ich möchte sein Denkschema in diesem Fall benutzen, um die gerade noch zugänglichen relativ tiefsten Schichten des Bewußtseins und die darin vorfindlichen Wünsche sowie die relativ am weitesten in die Zukunft reichenden Antizipationen für die afrikanische Situation auszumachen.

Blochs Analyse der tiefsten Schicht des menschlichen Bewußtseins, des »Dunkels des gelebten Augenblicks«, bezieht mystische und religiöse Denkweisen ein. Für die Konzeptionen von »Wunschbildern des erfüllten Augenblicks« bezieht er sich primär auf Werke der westlichen Literatur, Philosophie und Kunst, die einen Weg zur Vollkommenheit darstellen. Ich nenne hier zwei Beispiele: Goethes dramatisches Gedicht Faust, der nach einem immer durchgehaltenen Streben nach Erfüllung schließlich erlöst wird, und Hegels Phänomenologie des Geistes, in der nach dem Durchlaufen aller endlichen Formen des Wissens am Ende das »absolute Wissen« erreicht wird. Den höchsten Ausdruck der Erfüllung der tiefsten Wünsche des Menschen findet Bloch in der Musik. Der absolute Höhepunkt ist für ihn in dieser Hinsicht die Szene in Beethovens Fidelio: Leonore nimmt ihrem bis dahin gefangen gehaltenen Geliebten Florestan die Ketten ab und singt »O Gott! Welch ein Augenblick!«, worauf Florestan antwortet »O unaussprechlich süßes Glück!«

Vor allem schaut der Atheist Bloch für Antizipationen der Erfüllung der tiefsten Wünsche des Menschen auf religiöse Verheißungen. Daß Gott nach der Auffassung des Christentums Mensch wird in Jesus Christus, bedeutet nach Bloch auch, daß in ihm der Mensch Gott wird. Und das Kommen des Reiches Gottes interpretiert er – der Botschaft Jesu gemäß – als die Verwirklichung des Reichs der Liebe, in dem es nicht mehr Meister und Schüler (Jünger), sondern nur noch Brüder (und Schwestern) oder Freunde gibt.

Im afrikanischen Kontext enthält meines Erachtens die Kunst den stärksten und tiefsten Grund der Hoffnung. Die künstlerische Produktivität, die in unzähligen Werken aus der Geschichte der afrikanischen Völker dokumentiert ist, ist bis heute ungebrochen. In ihr kommt die Lebenskraft der afrikanischen Kulturen in einer Weise zum Ausdruck, die am weitesten in die Zukunft weist. Der Menge und der Qualität nach sind Werke der Bildenden Kunst und der Architektur bemerkenswert, die zumeist in religiösen oder rituellen Zusammenhängen entstanden sind. Aus alter, zum Teil noch prähistorischer Zeit sind Felszeichnungen, Pyramiden und Terrakottafiguren erhalten, aus der Periode von 400-1500 n.u.Z. Bronzestatuen, Moscheen aus Lehm und steinerne Bauwerke, sowie aus der Periode von 1500 bis heute ungeheure Mengen von Masken, Stein- und Holzplastiken. In neuerer Zeit arbeiten viele afrikanische Künstler auch als Maler, machen Videos oder benutzen elektronische Medien. Man findet afrikanische Bildende Kunst heute in vielen afrikanischen und in allen großen Museen der westlichen Welt.

Die Erzähltradition ist wichtig, die noch immer lebendig ist und die in großen epischen Werken wie dem Ifa-Korpus der Joruba inzwischen auch schriftlich dokumentiert ist.<sup>15</sup> Es ist ein bedeutsamer Ausdruck der Selbstbesinnung auf die eigenen Werte und die eigene Schöpferkraft im Zusammenhang der Négritude-Bewegung der 1950er und 60er Jahre, was Léopold S. Senghor in seiner Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache als Herausgeber zusammengefaßt hat, wozu Sartre das berühmte Vorwort Orphée noir geschrieben hat.<sup>16</sup> Die Romane von Ousmane Sembène, Chinua Achebe, Wole Soyinka, Buchi Emecheta, Ngugi wa Thiong'o gehören zu den

Meisterwerken der Weltliteratur.

Was Bloch für die westliche Welt konstatiert, gilt auch für Afrika, daß die Menschen am tiefsten berührt werden durch die Musik, und das musikalische Werke fernste Zukunftserwartungen aufscheinen lassen. Für Afrika wird man den Tanz hinzufügen müssen. K.C. Anyanwu von der Universität Lagos hat aufgezeigt, daß im afrikanischen Denken Musik oder Klang (sound) ein kosmisches Phänomen ist. Musik ist seiner Darstellung nach eine fundamentale Art und Weise, die Welt zu erkennen und Sinn zu erschaffen. Sie läßt die Menschen teilhaben am Handeln des höchsten Gottes und der großen Lebenskraft (the God-Head and the Great Life-Force). Und im Tanz setzt sich in den Bewegungen der Menschen der kosmische Rhythmus fort.<sup>17</sup> Es mag als ein Symptom für die auf Musik gegründete Hoffnung für Afrika gelten, daß sich Musikstile, die in Afrika und der afrikanischen Diaspora entstanden sind, wie Jazz oder Reggae, über die ganze Welt ausgebreitet haben.

Eine entscheidende Bedeutung kommt im Zusammenhang von bewußtseinsmäßig begründeten und geschichtlich voraus zu projektierenden Hoffnungsinhalten der afrikanischen Spiritualität zu. Religion und insbesondere der Glaube an Geister sind mit der Lebenskraft und ihren Äußerungen in Afrika auf das Engste verbunden. Stephen Ellis und Gerrie ter Haar gehen in ihrer Studie *Worlds of Power* davon aus, »that religious thought plays a key role in political life because the spirit world is commonly considered the ultimate source of power«.<sup>18</sup> Wie schon erwähnt, hat sich der Glaube an die Geister der Vorfahren, an Gottheiten, einen höchsten Gott und auch an die Geister in der Natur vielfach mit christlichen und islamischen religiösen Inhalten vermischt. Dabei werden traditionelle Auffassungen über den Tod, ein Leben nach dem Tod und Reinkarnation durchaus festgehalten. (s. Kapitel 3) Ein radikaler moralischer und politischer Wandel, wie ihn Gyekye, Kudadjie und andere im Auge haben, gewinnt an Wahrscheinlichkeit, wenn die religiösen und spirituellen Kräfte dabei bewußt und zielstrebig, aber natürlich auch kritisch genutzt werden. Was von Bloch als Streben nach Vollkommenheit in einem End- und Vollendungszustand der Geschichte gedacht wird, kann und muß zu konkreten Konzeptionen und Aktionen transformiert werden, die dem Ziel dienen, die relativ besten Lebensbedingungen in erreichbarer historischer Zukunft zu schaffen.

4. 5. »Militanter Optimismus« für und in Afrika

Daß ich Ernst Blochs Philosophie der Hoffnung methodologisch benutzt habe, um Gründe der Hoffnung in und für Afrika (besser) sichtbar zu machen, heißt nicht, daß ich seinen Optimismus teile, die Welt bewege sich auf eine bessere Zukunft und in letzter Perspektive auf einen Zustand der Vollkommenheit zu. Ein sicherer Weg in eine bessere Zukunft kann auf keine Weise konzipiert werden. Es ist oft schon viel, wenn es gelingt aufzuzeigen, wie Katastrophen vermieden werden können. Es ist beherzigenswert, daß Bloch seinen Optimismus als »militanten Optimismus« definiert. Das bessere Leben und die bessere Welt kommen nach seiner Auffassung nicht von selbst, sondern nur durch den kämpferischen Einsatz für sie am richtigen Ort und zur richtigen Zeit.

Die Erfahrungen der politischen Wirtschaftsgeschichte sowie neuere philosophische Erörterungen der Frage nach dem Fortschritt (s. Kapitel 2, Abschnitt 2 und Kapitel 3, Abschnitt 6) haben gezeigt, daß es im menschlichen Leben immer wieder auf und ab geht und daß jeder Fortschritt seinen Preis hat.<sup>19</sup> Wir haben keine Gewißheit, daß eine bessere oder gar schließlich beste Zukunft kommen wird. Aber wir können wohl wissen, wie es auch Derrida in dem Gedanken des Messianischen ausgedrückt hat, daß es, wenn das Leben weiter geht, auch Zukunft gibt, daß die Zukunft aus den Bedingungen des geschichtlichen und gegenwärtigen Lebens hervorgeht. Deshalb hat Afrika eine Zukunft zu erwarten, wenn es darin seine Traditionen bewahrt und unter veränderten Bedingungen fortsetzt. Sonst würde die Zukunft für Afrika nicht eine Zukunft Afrikas sein. In der Welt von heute bedeutet das aber auch, daß afrikanisches Leben und afrikanische Geschichte nur fortgesetzt werden können, wenn sie einen gleichwertigen Platz in der Gemeinschaft der Völker erhalten. Denn es

gibt keinen Platz außerhalb oder am Rande dieser Gemeinschaft. Aber auch eine solche unbedingt nüchterne Utopie, daß es eine Zukunft gibt, auch für Afrika, verwirklicht sich nicht von selbst. Sie wird nur in dem Maße wahr oder wirklich sein, wie die afrikanischen Menschen (weiter) für sie kämpfen werden.

#### Anmerkungen

Joseph Ki-Zerbo, Die Geschichte Schwarzafrikas, Frankfurt/M. 1992 (Französische Originalausgabe: Histoire de l'Afrique Noire, Paris 1978), 718-722.

2 Frankfurt/M. 1959.

3 Vgl. zu diesem und dem folgenden Abschnitt mein Buch : Die Zukunftsbezogenheit der Hoffnung. Auseinandersetzung mit Ernst Blochs ›Prinzip Hoffnung‹ aus philosophischer und theologischer Sicht, Bonn 1966, 2. Aufl., s. bes. 25-87.

4 Kwame Gyekye, Tradition and Modernity. Philosophical Reflections on the African Experience, New York/Oxford 1997, 192-216, s. bes. 205-215.

5 Accra 1995. Aus einer Gegenüberstellung von »Idealen« und »Realitäten« werden die konkreten »Möglichkeiten« abgeleitet.

6 Paris 1961; deutsche Übersetzung: Die Verdammten dieser Erde, Reinbek bei Hamburg 1969.

7 London 1958.

8 Heinz Kimmerle, Ein neues Modell des Entwicklungsdenkens. Die Bedeutung interkultureller Dialoge besonders auf den Gebieten der Philosophie und der Kunst für die Entwicklungstheorie, in : R. Behrens/K. Kresse/R.M. Peplow (Hrsg.), Symbolisches Flanieren. Kulturphilosophische Streifzüge, Hannover 2001, 252-267.

9 Henry Odera Oruka, The philosophy of foreign aid. A question of the right to a human minimum ; ders., Ecophilosophy and the parental earth ethics (1994), A. Graneß/K. Kresse (Hrsg.), Sagacious Reasoning. Henry Odera Oruka in memoriam, Frankfurt/M. u.a. 1997, 47-59 ; 119-131

10 A.a.O. (in Anm. 1)

11 Leonhard Harding/Brigitte Reinwald (Hrsg.), Politische Arbeiten Cheikh Anta Diops : Der Föderalstaat Schwarzafrika, in: dies., Afrika – Mutter und Modell der europäischen Zivilisation? Die Rehabilitierung des Schwarzen Kontinents durch Cheikh Anta Diop, Berlin 1990, 251-278.

12 Kwame Anthony Appiah, In My Father's House. Africa in the Philosophy of Culture, London 1992, s. bes. 291-293.

13 Malden, MA/Oxford/Carlton 2004.

14 Mourag Mahba, Philosophy in North Africa, in: Wiredu (Hrsg.) A Companion to African Philosophy, Malden, MA u.a. 2004, 161-171.

15 Christoph Staewen (Hrsg.), Ifa – African Gods Speak, Hamburg 1996.

16 Paris 1972, 1. Auflage 1948.

17 K.C.Anyanwu, The idea of art in African thought, in: G. Floistad (Hrsg.), Contemporary philosophy. A new survey, Band 5: African philosophy, Dordrecht u.a.

1987, 235-260, s. bes. 253.

18 Stepehn Ellis/Gerrie ter Haar, *Worlds of Power. Religious Thought and Political Practice in Africa*, London 2004, 6 : ...»daß religiöses Denken im politischen Leben eine Schlüsselrolle spielt, weil die Welt der Geister im allgemeinen als die äußerste Quelle der Macht betrachtet wird.«

19 H. Kimmerle, *Vooruitgang en zijn prijs*, in: *Tijdschrift voor Filosofie* 50, 1988, 611-627.

## Zusammenfassung

Einer der Begründer der interkulturellen Philosophie, Heinz Kimmerle, zeigt in diesem Buch auf, wie ihn sein Lebensweg von einer stark religiös bestimmten Kindheit über viele Zwischenstationen zur Interkulturalität geführt hat. Während des Jünglingsalters kommen Zweifel an der Religion und dem christlichen Glauben auf. Im Lauf seines Studiums tritt die Philosophie in den Vordergrund, und er gelangt zu der Konzeption einer philosophischen Theologie. In Verbindung mit einer philosophisch-wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit dem Marxismus erweist sich der konkrete Theorie-Praxis-Zusammenhang auch für die religiöse Frage als konstitutiv. Intensiver und extensiver Umgang mit Künstlern und der Kunst erschließt ihm die Tiefendimension des Menschseins, ohne dass damit, wie es lange Zeit in der Geschichte des Christentums der Fall war, eine Geringschätzung des Körpers verbunden ist. Durch persönliche Erfahrungen wie den frühen und plötzlichen Tod geliebter Menschen wird er mit der von der christlichen Religion und auch sonst nicht zu beantwortenden Warum-Frage konfrontiert. In der Folgezeit – er ist inzwischen als Professor für Philosophie an die Erasmus Universität Rotterdam berufen worden – kommt ihm die christliche Religion auf ganz undramatische Weise abhanden. Als ihn die philosophische Arbeit dann nach Afrika führt, findet er dort neben wichtigen philosophischen Gesprächspartnern äußerst lebendige Formen des Christentums und des Islam, die Elemente des Animismus in sich aufgenommen haben. Der Animismus und der damit verbundene Respekt vor der Natur gibt dieser Religion nach seiner Auffassung nicht nur eine aktuelle Relevanz, sondern qualifiziert sie auch, neben Judentum, Christentum, Islam, Hinduismus und Buddhismus als sechste große Weltreligion ernstgenommen zu werden. Das ist indessen keine Voraussetzung für ihn, zur Religion in einem institutionellen Sinn zurückzukehren. Von dem/den Anderen, anderen Personen, aber auch den Kräften, die das gesellschaftliche Leben, die Natur und den gesamten Kosmos zusammenhalten, geht ein Anspruch an ihn aus, dem er sich nicht entziehen kann. Das ist der andere Glaube, zu dem er sich bekennt. Auf diese Weise wird die philosophische These, die dem Ganzen in den ›Prolegomena‹ vorangestellt wird, durch die Praxis (s)eines Lebens bestätigt,

dass Vernunft und Glaube auch angesichts eines verbreiteten Säkularismus, der aber selbst religiöse Züge trägt, in gleicher Weise den Menschen definieren.

Dass diese Einsicht als die Bewegung einer Rückkehr dargestellt wird, bedeutet nicht, dass die christliche Religiosität der frühen Kindheit und des Jünglingsalters zurückgewonnen wird, sondern dass die Erfahrungen bei der Beschäftigung vor Ort mit afrikanischer Kultur und Philosophie die religiöse Dimension auf ganz andere Art und Weise wieder ins Blickfeld gerückt und zum Gegenstand des Nachdenkens gemacht haben.

Die Tatsache, dass auch die Reisen nach Afrika nicht mehr regelmäßig stattfinden, sondern eine Bilanz der Periode des Reisens gezogen wird, führt zu neuen

Fragestellungen. Dabei wird auf der Grundlage der gesamten Arbeit an der interkulturellen Philosophie ein erweiterter und neu präzisierter Philosophiebegriff konzipiert, der europäisch-westliche, andere primär auf schriftlicher Überlieferung beruhende, subsaharisch-afrikanische und andere primär mündlich betriebene und überlieferte Philosophien gleichermaßen umfasst. Eine entsprechende Konzeption der Philosophiegeschichte kann vorerst nur heuristisch entworfen werden.

Zwei Schlüsseltexte des Autors dokumentieren im ›Anhang‹ eine entscheidende Phase in dem Bemühen, das Verhältnis von Vernunft und Glaube zu bestimmen, sowie seine außerordentliche Dankesschuld gegenüber Hegel und Bloch, deren Philosophien ihn stets begleiten.

#### Über den Autor

Heinz Kimmerle, geboren 1930, ist emeritierter Professor für Philosophie. Während der letzten fünf Jahre seiner Anstellung war er Inhaber eines Stiftungs-Lehrstuhls für Grundlagen der interkulturellen Philosophie an der Erasmus Universität Rotterdam. Seine Forschungsarbeit richtet sich seitdem vor allem auf interkulturelle Philosophie mit dem Schwerpunkt afrikanische Philosophie. 2003 erhielt er ein Ehrendoktorat von der Universität von Südafrika in Pretoria.

1 J. Habermas, Theorie des kommunikativen Handelns, 2 Bände, Frankfurt/M. 1981, s. bes. Band 1, 44-71 und 444-452.

2 W. Welsch, Vernunft. Die zeitgenössische Vernunftkritik und das Konzept der transversalen Vernunft, Frankfurt/M. 1995, s. bes. 762.

3 E. Bloch, Avicenna und die aristotelische Linke, in: Sinn und Form 4 (1952) H. 3, 8-59.

4 M. Maimonides, Führer der Unschlüssigen, übers. von A. Weiß, Hamburg 19953.

5 B. de Spinoza, Theologisch-politischer Traktat, übers. von C. Gebhardt, hrsg. von G. Gawlick, Hamburg 1976.

6 M. Luther, Ausgewählte Schriften, hrsg. von K.G. Steck und H. Gollwitzer, Frankfurt/M. und Hamburg 1955, 75-96 und 102-114.

7 Th.W. Adorno/M. Horkheimer, Die Dialektik der Aufklärung, Amsterdam 1945.

8 K. Löwith, Hegels Aufhebung der christlichen Religion, in: H.-G. Gadamer (Hrsg.), Heidelberger Hegel-Tage, Bonn 1964, 193-236; C.G. Schweitzer, Zur Methode der Hegel-Interpretation. Eine Entgegnung auf Karl Löwiths »Hegels Aufhebung der christlichen Religion«, in: Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie, 5 (1963), 248-262.

- 9 Bloch, Atheismus im Christentum. Zur Religion des Exodus und des Reichs, Frankfurt/M. 1968, 15.
- 10 E. Troeltsch, Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen, Tübingen 1912.
- 11 L.Ferry/M. Gauchet, Le religieux après la religion, Paris 2004.
- 12 D.C. Dennett, Breaking the spell. Religion as a natural phenomenon, Cambridge, MA 2005.
- 13 H. de Vries, Philosophy and The Turn to Religion, Baltimore und London 1999.
- 14 J. Derrida, Gewalt und Metaphysik. Essay über das Denken Emmanuel Levinas, in: Die Schrift und die Differenz, übers. von R. Gasché. Frankfurt/M.1972, 121-236.
- 15 Derrida, The Work of Mourning, hrsg. von P.-A. Brault und M. Naas, Chicago und London 2001, 197-209, s. bes. 200.
- 16 Derrida, Aporien. Sterben – Auf die Grenzen der Wahrheit gefaßt sein, übers. von M Wetzel, München 1998.
- 17 Derrida, Spectres de Marx. L'État de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale, Paris1993, 102 und146-147.
- 18 Derrida, Foi et savoir. Les deux sources de la »religion« aux limites de la simple raison, in: Derrida und G. Vattimo (Hrsg.), La religion, Séminaire de Capri sous la direction de Jacques Derrida et Gianni Vattimo, Paris 1996, 9-86.
- 19 Kants Werke, Akademie Textausgabe, Berlin 1968, Band VIII, 357-358; Derrida, Cosmopolites de tous les pays, encore un effort! Paris 1997, 51-57.
- 20 Kant, a.a.O., 29; Derrida, Le droit à la philosophie du point de vue cosmopolitique, Paris 1997, 26-31.
- 21 Derrida, Hostipitality, in: Acts of Religion, hrsg. von G. Anidjar, New York und London 2002, 358-420, s. bes. 362-363.
- 22 S. Zabala (Hrsg.), Richard Rorty/Gianni Vattimo, Die Zukunft der Religion, übers. von M. Adrian und N. Fischer, Frankfurt/M. 2006.
- 23 H. und G. Böhme, Das Andere der Vernunft. Zur Entwicklung von Rationalitätsstrukturen am Beispiel Kants, Frankfurt/M. 1983.
- 24 L. Irigaray, Between East and West. From Singularity to Community, übers. aus dem Französischen von St. Pluháček, New York 2002, 75-119.
- 25 Der renommierte philosophische Verlag Wiley-Blackwell bringt neuerdings einer Reihe heraus: The Blackwell Philosophy and Pop Culture Series, in der sich Titel finden wie: Twilight and Philosophy, Final Fantasy and Philosophy, Batman and Philosophy usw. Diese Titel machen neben anderen desselben Verlags wie Philosophy. The Classic Readings oder Central Issues of Philosophy einen etwas merkwürdigen Eindruck. Offensichtlich sucht dieser Verlag, sich kommerziell auf die oben erwähnte Bewußtseinslage einzustellen, die freilich keine ernsthafte Antwort auf das Fehlen allgemein anerkannter religiöser Inhalte bildet.
- 26 J. Hengelbrock, Religion und Philosophie. Interkulturelle Fragen, Nordhausen 2009 (Interkulturelle Bibliothek, 71), s. bes. 68 mit Fußnote 1.

- 27 W. Kelbessa, *Indigenous and Modern Environmental Ethics: Towards Partnership*, in: G.M. Presbey/D. Smith/P.A. Abuya/O. Nyarwath (Hrsg.), *Thought and Practice in African Philosophy*, Nairobi 2002, 47-61.
- 28 M.B. Ramose, *African Philosophy Through Ubuntu*, Harare 1999.
- 29 C. Sumner, *The Source of African Philosophy. The Ethiopian Philosophy of Man*, Stuttgart 1986, 37-40 und 122-140: *The Treatise of Zera Yacob*.
- 30 A. Hampaté Bâ, *Vie et enseignement de Tierno Bokar. Le Sage de Bandiagara*, Paris 1980.
- 31 Derrida, a.a.O. (in Anm. 17, 19 und 20), K.A. Appiah, *Comopolitanism. Ethics in an World of Strangers*, New York und London 2006.
- 32 G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (1821), hrsg. von J. Hoffmeister, Hamburg 1967, § 290.
- 33 A. Heller, *Theorie der Gefühle*, Hamburg 1980.
- 34 Habermas, a.a.O. (in Anm. 1)
- 35 Welsch, a.a.O. (in Anm. 2)
- 36 Derrida, a.a.O. (in Anm. 16)
- 37 Derrida, *Die différance*, in: *Randgänge der Philosophie*, hrsg. von P. Engelmann, Wien 19992, 31-56, s. bes. 40.
- 38 J.-F. Lyotard, *Der Widerstreit*, übers. von J. Vogl, München 1987, 9-36, s. bes. 9, 13 und 33.
- 39 Hegel, *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie* (1801), in: *Ders., Gesammelte Werke*, hrsg. von der Deutschen Forschungsgemeinschaft, Band 4: *Jenaer Kritische Schriften*, hrsg. von H. Buchner/O. Pöggeler, Hamburg 1968, S. 75.
- 40 Hegel, *Gesammelte Werke*, a.a.O., Band 5: *Schriften und Entwürfe (1799-1808)*, hrsg. von M. Baum/K.R. Meist, Hamburg 1998, S. 264.
- 41 Ferry/Gauchet, a.a.O. (in Anm. 11).
- 42 P. Böckmann, *Formgeschichte der deutschen Dichtung*, Hamburg 1949.
- 43 J.Habermas/H.-G. Gadamer u.a., *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Frankfurt/M. 1971.
- 44 Kimmerle, *Der Begriff der Gewalt in Lenins politischer Theorie und Praxis bis 1917*, in: W. Huber/J. Schwerdtfeger (Hg), *Frieden, Gewalt, Sozialismus*, Stuttgart 1976, S. 88-131.
- 45 Kimmerle, *Die Bedeutung der Geisteswissenschaften für die Gesellschaft*, Stuttgart 1971.
- 46 Kimmerle, *Aspekte der Deutung des späteren Werks von Fritz Vahle*, Zoetermeer/Albertsdorf auf Fehmarn 2001.
- 47 K. Marx, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie. 1857-1858*, Ausgabe Dietz Verlag, Berlin 1953, S. 945.

- 48 L. Irigaray, Femmes divines, in: Critique, Nr. 454, Jg 1985, S. 294-308, s. bes. S. 297.
- 49 M. Blanchot, Die uneingestehbare Gemeinschaft, Berlin 2007. (Französische Originalausgabe Paris 1983.)
- 50 E. Levinas, Wenn Gott ins Denken einfällt. Diskurse über die Betroffenheit von Transzendenz, Freiburg/München 1983 (Übersetzung von: De Dieu qui vient à l'idée, Paris 1982); vgl. J. Derrida, Gewalt und Metaphysik. Essay über das Denken Emmanuel Levinas, in: Ders., Die Schrift und die Differenz, Frankfurt/M. 1976, S. 121-235.
- 51 Derrida, Emmanuel Levinas. Adieu, in: ders., The Work of Mourning, hg. von P.-A. Brault/M. Naas, Chicago/London 2001, S. 197-209.
- 52 J.-F. Lyotard Die Analytik des Erhabenen. Kant-Lektionen, München 1994 (Französische Originalausgabe Paris 1991); G. Böhme, Kants Kritik der Urteilskraft in neuer Sicht, Frankfurt/M. 1999.
- 53 J. Habermas, Theorie des kommunikativen Handelns, Frankfurt/M. 1981, Bd 2, S. 229-293
- 54 Frankfurt/M. 1991.
- 55 C. Blok/A.A. van den Braembussche/ H. Kimmerle/J.H.P.Paelinck, Different Elements of a General Science of Culture, Aldershot u.a. 1990.
- 56 Philosophie in Afrika - afrikanische Philosophie, a.a.O. (in Anm. 21), S. 8.
- 57 H. Oosterling/F. de Jong (Hg), Denken unterwegs. Philosophie im Kräftefeld sozialen und politischen Engagements. Festschrift für Heinz Kimmerle zu seinem 60. Geburtstag, Amsterdam 1990, S. 19-39.**
- 58 Lenoir, De filosofie van Christus, Kampen 2008, S. 63-65.
- 59 Vgl. R. Girard, La violence et le sacré, Paris 1972 und Des choses cachées depuis la fondation du monde, Paris 1978.
- 60 A.a.O. (in Anm. 21 ), S. 180-183.
- 61 S.B. Oluwole, Philosophy and Oral Tradition, Lagos 1999.
- 62 H. Odera Oruka, Sage Philosophy. Indigenous Thinkers and Modern Debate on African Philosophy, Leiden u.a. 1990, S. 127.
- 63 Kimmerle, Das Problem des Todes aus interkultureller Sicht, in: R.A. Mall/N. Schneider (Hg), Ethik und Politik aus interkultureller Sicht, Amsterdam/Atlanta, GA 1996, S. 269-281, s. 279-280.
- 64 H. Kämpf/R. Schott, Der Mensch als homo pictor?, Bonn 1995; vgl. für meinen Beitrag S. 127-140.
- 65 Th.W. Adorno, Negative Dialektik, Frankfurt/M. 1966, S. 27
- 66 A.H. Bâ, Vie et enseignement de Tierno Bokar. Le Sage de Bandiagara, Paris 1980.
- 67 Kimmerle/Wimmer (Hg), Philosophy and Democracy in Intercultural Perspective / Philosophie et démocratie en perspective interculturelle, Amsterdam/Atlanta, GA 1997, s. für die Beiträge Ebohs und Wamba dia Wambas S. 163-174 und 129-131.

- 68 E. Bloch, Differenzierungen im Begriff Fortschritt, Berlin 1956, auch in: Tübinger Einleitung in die Philosophie I, Frankfurt/M. 1963, S. 160-203.
- 69 Kimmerle (Hg), Das Multiversum der Kulturen, Amsterdam/Atlanta, GA 1996, s. S. 25-27; für den Beitrag von Van den Oord s. S. 123-157.
- 70 G.J. Wanjohi, The Wisdom and Philosophy of the Gikuyu Proverbs. The Kihooto World-view, Nairobi 1997. Dieses Buch hat er mir gewidmet.
- 71 Der Titel des Buches: »Mazungumzo« ist Suaheli und bedeutet Dialog oder Dialoge. Das Buch ist inzwischen beim Verlag vergriffen, aber auf der Website [www.kimmerle.nl](http://www.kimmerle.nl) vollständig zugänglich.
- 72 Die oben erwähnte historisch-kritische Ausgabe der Dialektik war 1984 noch nicht erschienen.
- 73 S.-H. Choi, Selbstbewusstsein, Subjektivität und Intersubjektivität, in: Ch. Helmer/Ch. Kranich/B. Rehme-Iffert (Hg), Schleiermachers Dialektik. Die Liebe zum Wissen in Philosophie und Theologie, Tübingen 2006, S. 235-258.
- 74 S.B. Oluwole, Reincarnation: An issue in African Philosophy, in: Dies., Witchcraft, Reincarnation and the God-Head, Lagos 1992, S. 39-54.
- 75 R. Wahsner, Verdirbt die Naturwissenschaft den Begriff des Geistes?, Reprint 358 des Max-Planck-Instituts für Wissenschaftsgeschichte, Berlin 2008, S. 3.
- 76 S.B. Diagne/H. Kimmerle (Hg), Temps et développement dans la pensée de l'Afrique subsaharienne / Time and Development in the Thought of Sub-Saharan Africa, Amsterdam/Atlanta, GA 1998; für den Beitrag von Dibi s. S. 39-42.
- 77 C. Sumner/S.W. Yohannes (Hg), Perspectives in African Philosophy, Addis Ababa 2002.
- 78 Novalis, Werke, Tagebücher und Briefe Friedrich von Hardenbergs, hg. von H.-J. Mähl/R. Samuel, Bd 1: Das dichterische Werk, Tagebücher und Briefe, hg. von R. Samuel, Darmstadt 1999. S. 154.
- 79 Das Unterrichtsmaterial erschien zwei Jahre später als Buch: Philosophien der Differenz. Eine Einführung, Würzburg 2000.
- 80 Derrida, Spectres de Marx, Paris 1993, S. 146-147.
- 81 W. Kelbessa, Indigenous and Modern Environmental Ethics: Towards Partnership, in: G.M. Presley/D. Smith/P.A. Abuya/O. Nyarwath (Hg), Thought and Practice in African Philosophy, Nairobi 2002, S. 47-61.
- 82 Einen ersten Problemaufriss hatte ich in dem Büchlein: Entgeister. Ein Essay über den Verlust des Geisterglaubens und den Wirklichkeitsstatus der Welt der Geister (Zoetermeer 2001) gegeben.
- 83 Kimmerle, Die Welt der Geister und die Achtung vor der Natur. Eine neue Bewertung des Animismus, in: C. Bickmann/M. Wirtz/H.-J. Scheidgen (Hg), Religion und Philosophie im Widerstreit?, Nordhausen 2008 (Studien zur interkulturellen Philosophie 18), S. 555-572; Ders., The world of spirits and the respect for nature: towards a new appreciation of animism, in: The Journal for Transdisciplinary Research in Southern Africa, vol 2, no 2, 2006, S. 249-263; vgl. H. von Glasenapp, Die fünf Weltreligionen. Hinduismus, Buddhismus, Chinesischer Universalismus, Christentum, Islam.

- 84 K. Coates/St. Hobbs, Samson Mudzunga: Artist's Book, Johannesburg 2001.
- 85 Über einige Venda-Künstler finden sich weitere Informationen in dem Band: J. van den Ende/Sh. Khan/W. Wells (Hg), Identity. The ID of South African Artists, Amsterdam 2004.
- 86 Kimmerle, Rückkehr ins Eigene, Nordhausen 2006, S. 74-81.
- 87 Kimmerle, Das Eigene – anders gesehen, Nordhausen 2007, S. 32-38.
- 88 Kimmerle, Spiegelungen westlichen und afrikanischen Denkens, Nordhausen 2008, S. 62-68.
- 89 U. Libbrecht, Inleiding Comparatieve Filosofie. Opzet en ontwikkeling van een comparatief model, Assen 1995. Seitdem sind zwei weitere Bände dieses Werkes erschienen, in denen der Autor die Philosophien der verschiedenen Kulturen der Welt ›im Licht (s)eines komparativen Modells‹ interpretiert.
- 90 H. De Vries, Philosophy and the Turn to Religion, Baltimore/London 1999.
- 91 L. Ferry, L'homme-Dieu, Paris 1996.
- 92 K. van der Wal, Humaniteit. Uitdagingen en perspectieven voor een eigentijds humanisme, Kampen 2008; s. bes. S. 63-78.
- 93 M. Heidegger, Aus einem Gespräch von der Sprache. Zwischen einem Japaner und einem Fragenden, in: ders., Unterwegs zur Sprache, Pfullingen 1959, S. 85-155; T. Tezuka, Eine Stunde mit Heidegger, in: F. Vetsch, Heideggers Angang der interkulturellen Auseinandersetzung, Würzburg 1992, S.189-197.
- 94 Kimmerle, Der Philosophiebegriff der interkulturellen Philosophie; ders., Philosophie – Geschichte – Philosophiegeschichte. Ein Weg von Hegel zur interkulturellen Philosophie, beide: Nordhausen 2009.
- 95 Hegel, Einleitung in die Geschichte der Philosophie, hg. von J. Hoffmeister, Hamburg 1959, S. 214-217
- 96 Hegel, Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie (1801), in: Gesammelte Werke, hg.im Auftrag der Deutschen Forschungsgemeinschaft, Band 4: Jenaer Kritische Schriften,hg. von H. Buchner/O. Pöggeler, Hamburg 1967, S. 9-12.
- 97 Kimmerle, Das Verhältnis von Philosophie und Geschichte am Anfang der Jenaer Periode des Hegelschen Denkens und dessen aktuelleBedeutung, in: ders. (Hg), Die Eigenbedeutung der Jenaer Systemkonzeptionen Hegels, Berlin 2004, S. 11-24.

1  
2  
3  
4  
5  
6

7

8

9

10

11

12

13

14

15

16

17

18

19