

HEINRICH ROMBACH (1923–2004) zum Gedenken

Klaus JACOBI (Freiburg)

Am 5. Februar 2004 ist Heinrich Rombach achtzigjährig gestorben. Er war dem *Philosophischen Jahrbuch* besonders eng verbunden, und die Leser dieser Zeitschrift haben besonderen Grund, ihm zu danken. Hier erschienen seine wichtigsten Aufsätze. Hier wurden seine Monographien von Kollegen vorgestellt und besprochen¹. Als einer der Herausgeber hat Rombach viele Jahre lang, von 1969 bis 1997, das *Philosophische Jahrbuch* mitgeformt.

Nach seinem Tod habe ich die Aufsätze, die Heinrich Rombach im *Philosophischen Jahrbuch* veröffentlicht hat, gelesen, manche erneut, manche auch erstmals. Ich habe den Eindruck, dass sie jeweils Stationen auf seinem Weg markieren. Ich

¹ *Die Gegenwart der Philosophie. Eine geschichtsphilosophische und philosophiegeschichtliche Studie über den Stand des philosophischen Fragens*, Freiburg-München 1962 (= *Symposion* 11), 2., durchgesehene Auflage 1964, 3., grundlegend neu bearbeitete Auflage mit neuem Untertitel *Die Grundprobleme der abendländischen Philosophie und der gegenwärtige Stand des philosophischen Fragens* 1988; Besprechung von Michael Theunissen, in: *Philosophisches Jahrbuch* 71 (1964), 358–361. – *Substanz, System, Struktur. Die Ontologie des Funktionalismus und der philosophische Hintergrund der modernen Wissenschaft*, 2 Bde, Freiburg-München 1965/66, ² 1981; Besprechung von Walter Weymann-Weye, in: *Philosophisches Jahrbuch* 74 (1967), 407–411. – *Strukturontologie. Eine Phänomenologie der Freiheit*, Freiburg-München 1971, 2., unveränderte Auflage mit einem Nachwort zur Neuauflage 1988; Besprechung der 1. Auflage von Klaus Hemmerle, in: *Philosophisches Jahrbuch* 79 (1972), 212–219. – *Welt und Gegenwart. Umdenken über die Wirklichkeit: Die philosophische Hermetik*, Basel 1983; Besprechung von Bernhard Casper, in: *Philosophisches Jahrbuch* 92 (1985), 405 f. – *Der kommende Gott. Hermetik – eine neue Weltansicht*, Freiburg i. Br. 1991; Besprechung von Heinrich Beck, in: *Philosophisches Jahrbuch* 100 (1993), 399–406. – *Phänomenologie des sozialen Lebens. Grundzüge einer Phänomenologischen Soziologie*, Freiburg-München 1994; Besprechung von Arno Baruzzi, in: *Philosophisches Jahrbuch* 102 (1995), 177–183. – *Drachenkampf. Der philosophische Hintergrund der blutigen Bürgerkriege und die brennenden Zeitfragen*, Freiburg i. Br. 1996; Besprechung von Arno Baruzzi in einer Sammelbesprechung unter dem Titel *Wir Japaner*, in: *Philosophisches Jahrbuch* 104 (1997), 406–416, dort 410–413. – Vgl. auch Helmut Gross, *System oder Struktur? Zu einer Luhmann/Rombach-Diskussion*, in: *Philosophisches Jahrbuch* 96 (1989), 95–114; dazu Heinrich Rombach, *Struktur und System*, in: *Philosophisches Jahrbuch* 97 (1990) 182–185; dazu Helmut Gross, *Für eine Ontologie der ausgetretenen Pfade*, in: *Philosophisches Jahrbuch* 98 (1991), 48–61. Lesern, die mit Rombachs Philosophie noch nicht vertraut sind, seien besonders die Stellungnahmen von Klaus Hemmerle (1972) und Arno Baruzzi (1995) empfohlen, weiter auch: Franco Volpi, *Hermetik versus Hermeneutik. Zu Heinrich Rombachs Versuch, Heidegger weiterzudenken. Und Antwortbrief Rombachs*, in: Georg Stenger – Margarete Röhrig, *Philosophie der Struktur – „Fahrzeug“ der Zukunft. Für Heinrich Rombach*, Freiburg-München 1995, 251–276.

stelle die Aufsätze hier kurz vor und füge einige, zuweilen persönlich erinnernde, Bemerkungen hinzu, in der Hoffnung, dass andere Leser dazu angeregt werden, diese Leseerfahrung für sich auszuprobieren.

Kurz nach seiner Habilitation im Jahre 1955 präsentierte Rombach sich im Oktober 1956 in der Philosophischen Sektion der Görresgesellschaft mit einem Vortrag. Der Vortrag wurde im *Philosophischen Jahrbuch*² gedruckt: *Der Stand der Philosophie. Ein Versuch*. Im Rückblick sieht man, dass dieser Aufsatz ein Vorbote für *Die Gegenwart der Philosophie* ist; alle dort ausgearbeiteten Thesen finden sich bereits hier. Es geht um die Philosophie im Ganzen, genauer: um ihre Geschichtlichkeit. Diese versteht Rombach radikal: Philosophie wandelt ihr Wesen; in verschiedenen Epochen hat Philosophie einen je verschiedenen Sinn, und damit ist auch die Weise, wie Philosophie geschichtlich ist, je verschieden.

Ich habe *Die Gegenwart der Philosophie* begeistert gelesen, als ich Schüler und Doktorand von Heinrich Rombach in Freiburg war. Wenn ich jetzt den ankündigenden Vortrag lese, bin ich erstaunt über die Kühnheit Rombachs, sich den Fachkollegen sogleich mit höchstem Anspruch vorzustellen. Zwar lautet der Untertitel „Ein Versuch“, aber im Text zeigt sich kein Zögern. In starken indikativischen Sätzen sagt Rombach, was im gegenwärtigen Zeitpunkt Philosophie ist und nur sein kann, und dies so, dass er unterscheidend expliziert, was in der Antike, was im Mittelalter und was in der Neuzeit das Wesen der Philosophie war. Was er sagt, ist neu; an ein ihm und den Lesern oder Zuhörern gemeinsames Vorverständnis kann er nicht anknüpfen. „Rombach präsentiert“, so schreibt Michael Theunissen in seiner Besprechung von *Die Gegenwart der Philosophie*, „eine in sich erstaunlich konsequente, aber keineswegs gewaltsame Interpretation der gesamten abendländischen Philosophiegeschichte.“ Er zeigt, „wie Philosophie als solche und im ganzen je gegenwärtig war.“³ Genau so hätte er auch schon den Aufsatz *Der Stand der Philosophie* beschreiben können.

Die Weise, wie Rombach sich mit Geschichte der Philosophie befasst, lässt sich gut an seinem Aufsatz *Die Bedeutung von Descartes und Leibniz für die Metaphysik der Gegenwart*⁴ ablesen. Nie ist das Interesse Rombachs für Geschichte der Philosophie – und auch nicht das für Geschichte der Wissenschaft oder der Kunst oder der Religion usw. – antiquarisch; immer geht es Rombach um „die Bedeutung... für die... Gegenwart“. Und nie begnügt er sich mit bloßer Analyse dessen, was in den Texten steht. Die Art von Interpretation, die er betreibt, hat er später ‚Differentialinterpretation‘ genannt. Gemeint ist etwa Folgendes: Ein Gedanke, der an der Zeit ist, hat, genau genommen, keinen Autor. Der, der ihn niederschreibt, ist bereits sein erster Interpret. Und er interpretiert ihn nicht in jeder Hinsicht adäquat. Später lesen andere das Geschriebene, und sie arbeiten daran, den eigentlich gemeinten Sinn freizulegen – so, wie sie ihn verstehen. Dieser Deutungsprozess gehört zum Gedanken; wer die Bedeutung für die Gegenwart klären will, muss die Deutungsgeschichte einbeziehen. Dies tut Rombach hier in Bezug auf Descartes. Auf der ersten Seite des

² *Philosophisches Jahrbuch* 65 (1957), 309–341.

³ Siehe Fußnote 1; die zitierte Passage 358.

⁴ *Philosophisches Jahrbuch* 70 (1962), 67–97.

Aufsatzes bemerkt er: „Die Geschichte der Neuzeit könnte als eine Geschichte der Descartes-Auslegungen geschrieben werden.“ Was folgt, ist eine Ausführungsskizze für dieses Programm.

Über Descartes und Descartes-Interpretationen wie auch über Leibniz hat Rombach um diese Zeit Seminare durchgeführt. Rombachs Seminare waren Veranstaltungen, durch die die Teilnehmer sich geistig belebt und bei denen sie sich höchst aktiv fühlten. Rombach sprach nicht nur gern über „Gespräch“, sondern wir fühlten uns als Teilnehmer eines Seminargesprächs. Wir waren überzeugt, ein wichtiger Gedanke entstehe gerade erst in der Seminararbeit. Wenn ich damals den Aufsatz *Die Bedeutung von Descartes* gelesen hätte, hätte ich ihn weitergegeben, und wir hätten uns gefreut, dass wir im Seminar daran mitgearbeitet haben. – Aber ist das wirklich so gewesen? Könnte man nicht ebenso gut umgekehrt sagen, das gute Seminar über Descartes sei die Frucht des Aufsatzes, der, wenn auch noch nicht publiziert, schon fertig konzipiert war, ehe das Seminar angekündigt wurde? – Vielleicht ist es müßig, bei so enger Verbindung von Forschung und Lehre, wie Rombach sie vollzog, zu fragen, was Begründendes und was Begründetes ist. Und doch stellt sich mir diese Frage unabweislich. Mehrere Jahre lang habe ich an den Doktorandenkolloquien teilgenommen, zu denen Rombach in seine Wohnung einlud. Lange Zeit bin ich mit Enthusiasmus dort gewesen. Rombach nahm alles auf, was jemand zum Gespräch beitrug. Er hörte zu und spiegelte zurück. In der Rückspiegelung fühlten wir uns gehoben. Oft meinte ich, jetzt erst zu verstehen, was ich hatte sagen wollen. Aber es kam der Zeitpunkt, wo ich manchmal Ärger spürte. Ich kämpfte um Selbstständigkeit. Ich wollte erleben, dass ich gehört wurde, ohne gleich zum Besseren interpretiert zu werden. – Ich brachte Rombach Entwürfe zu der Dissertation, an der ich arbeitete, dann auch Ausarbeitungen, die ich für einigermaßen abgeschlossen hielt. Er las sie gründlich. Dann gab er mir einen Termin für die Besprechung. In dieser hielt er sich mit Einzelheiten nicht auf. Er lobte, was ich gemacht hatte. Dann begann er, an dem Gebäude zu rütteln, das ich aufgebaut hatte. Er wies mir nach, dass mit dem Fundament einiges nicht stimmte. Das musste tiefer gelegt werden. Seine Kritik war überzeugend. Ich ging nach Hause und begann neu zu schreiben. Was ich nun schrieb, war besser als das zuvor Geschriebene. Aber ich begann zu zweifeln. Würde die nächste Fassung gut genug sein? Nicht ihm gut genug, sondern, nachdem mir wieder durch ihn die Augen geöffnet waren, mir gut genug? – Als Heinrich Rombach den Ruf nach Würzburg annahm, blieb ich in Freiburg. Ich hatte damals eine Menge guter Gründe für diesen Entschluss. Später, viel später, bin ich zu der Überzeugung gekommen, dass mir der den Ausschlag gebende Grund nicht bewusst war. Ich brauchte die Distanz. Meine Arbeit hatte immer wieder durch Rombachs Einflussnahme an Qualität gewonnen. Jetzt musste ich sie auf meine Weise zu Ende bringen.

1965/66 erschien *Substanz, System, Struktur*. Der als Zielbegriff im Titel genannte Begriff ‚Struktur‘ ist, anders als ‚Substanz‘ und ‚System‘ keineswegs klar. Rombach greift ein Wort der Wissenschaftssprache auf, das vieldeutig oder vielleicht auch bedeutungsleer ist, eher ein Verlegenheitswort als ein Begriff. Was gemeint ist, klärt sich erst durch die Worte, die mit ‚Struktur‘ verbunden werden. Dass eine

Struktur „aufgeht“, hat vor Rombach wohl niemand gesagt, und auch nachher ist diese Wendung nicht allgemein in Gebrauch gekommen. Auch ist sie in ihrem Sinn keineswegs klar. Wie „geht“ denn eine Struktur „auf“? Wie eine Rechnung aufgeht, so dass kein Rest bleibt? Wie die Sonne aufgeht? Am ehesten wie eine Blume aufgeht. Am ehesten. Aber genau so? Man sieht: das ist Eigensprache Rombachs. Was mit ‚Struktur‘ gemeint ist, klärt sich durch Beschreibungen in den Monographien *Strukturontologie* und *Strukturanthropologie*. Wieder gibt es einen Vorboten: *Die Wissenschaft und die geschichtliche Selbstbestimmung des Menschen. Anthropologie auf strukturaler Basis*⁵. Rombach spricht hier selbst von einem „Profilierungsversuch für den eigenen Ansatz“⁶. Und in diesem Fall ist die Bezeichnung ‚Versuch‘ angebracht. Die Sprache, sonst bestimmt und durchgehend indikativisch, ist hier tastend; auffallend häufig sind konjunktivische Wendungen mit ‚könnte‘, ‚müsste‘ und ‚wäre‘. Sie kommen in Konditionalsätzen, deren Antecedens zunächst versuchsweise aufgestellt wird, vor.

In *Strukturontologie* ist die Sprache dann sicher geworden. Aber mit gutem Grund schreibt Rombach in der Einleitung über „Schwierigkeiten des Schreibens und des Lesens“, und er meint damit nicht Schreiben und Lesen allgemein, sondern Schreiben und Lesen der Strukturontologie. Klaus Hemmerle beginnt seine sehr positive Besprechung mit Sätzen, die zugleich als Seufzer und als Ausdruck der Begeisterung erscheinen: „Was für ein Buch? Kein Zweifel. Die Strukturontologie ist eines der wirklich wichtigen Bücher. Aber ist sie überhaupt ein Buch? Jedenfalls nicht so, wie ‚normalerweise‘ philosophische Bücher sind.“⁷ Er verweist auf drei Darstellungsmedien, die Rombach nebeneinander nutzt: Text – Modelle – Bilder. Und dann sagt er, wie er das Buch gelesen hat und wie man es lesen muss: „Man muss sich vom Gedanken in die Bewegung mitnehmen lassen, die er ist und die er denkt.“⁸ Ich habe die *Strukturontologie* sofort nach Erscheinen gelesen. In vielen Passagen fand ich wieder, was ich in Freiburg in den Kolloquien, bei einem Museumsbesuch unter Rombachs Führung oder bei anderen Gelegenheiten erlebt hatte. Eines der Modelle ist mit „Erbprinz-Albrecht-Gespräch (17. 5. 1963)“ überschrieben. Ich war bei diesem Gespräch, das bei einem Glas Wein in einer Freiburger Gastwirtschaft geführt worden war, dabei, und ich habe mich beim Lesen gefragt, ob jemand, der nicht dabei war, wohl verstehen könnte, was mit der Notiz gemeint ist.

In der *Strukturanthropologie* sind die Geburtswehen ausgestanden. In einer Stellungnahme, um die mich der Alber-Verlag gebeten hatte, habe ich geschrieben: „In dem nun vorliegenden Buch hat der Gedanke, dem Rombach immer auf der Spur war, seinen adäquatesten Ausdruck gefunden. Die Sprache ist schlicht geworden. Rombach beschreibt sensibel und treffsicher... [Er sucht] Nähe zu Ausdrucksweisen, die wir wählen, wenn wir im Gespräch mit anderen oder mit uns selbst über uns nachdenken. Der Text ist, so anspruchsvoll er ist, gut lesbar. Ich betrachte dies als etwas, was ihn auszeichnet.“

⁵ *Philosophisches Jahrbuch* 75 (1967), 166–185.

⁶ A. a. O., 174.

⁷ Siehe Fußnote 1, 212.

⁸ Ebd.

Ich habe Heinrich Rombach Jahre nach unserer Trennung und Jahre, bevor ich dies über die *Strukturanthropologie* schrieb, in Walberberg wieder getroffen, bei einer der philosophisch-theologischen Arbeitsgemeinschaften, die Pater Paulus Engelhardt durchführte und bei deren Vorbereitung ich damals mithalf. Es muss irgendwann in der ersten Hälfte der siebziger Jahre gewesen sein. Rombach bestimmte einen Tag lang das Geschehen, und er begeisterte die Teilnehmer. Ich selbst war ebenso beeindruckt wie die, die zum ersten Mal erlebten, wie er philosophierte. Aber nach seiner Abreise bemerkte ich etwas, was mich nachdenklich gemacht hat. Die leichte, sichere Art, wie Rombach darlegte, führte dazu, dass mehrere Teilnehmer glaubten, in den Diskussionen der folgenden Tage auf Rombach'sche Art philosophieren zu können. Ich fand das leichtfertig – leicht fertig – und mich verstörte, dass Rombachs Denken so leicht benutzbar schien. Wie, so fragte ich mich erneut, kann man von Rombach lernen, ohne sogleich mitzumachen, was er tat? Die Frage wurde noch drängender, als ich bei anderer Gelegenheit mitbekam, wie empfindlich und verletzt Rombach auf Kritik reagierte. Er fühlte sich missverstanden und verkannt. Ist angesichts eines solchen Philosophierens nur möglich entweder „sich mitnehmen“ zu lassen oder draußen zu bleiben? Ich war froh, später in Rombachs eigenem Verhalten zu sehen, dass es eine Antwort auf meine Fragen gab. Doch davon später.

1975 erschien im *Philosophischen Jahrbuch* ein Aufsatz *Mutmaßungen über das Ende der Hochkulturen*⁹. Man täusche sich nicht: Die Rede ist nicht von den alten Hochkulturen. Die Rede ist von unserer Zeit, in der Hochkulturen überhaupt als Gestaltungen, die voneinander verschieden sind, am Ende zu sein scheinen. Was Rombach hier betreibt, ist Zeitkritik.

Zehn Jahre später wird dieses Thema genannt: *Philosophische Zeitkritik heute. Der gegenwärtige Umbruch im Licht der Fundamentalgeschichte*¹⁰. Man sieht, wie beides verbunden ist: Eine Abhandlung über das Ende der Hochkulturen erweist sich als Zeitkritik – Zeitkritik wird im Licht der Fundamentalgeschichte betrieben. Arno Baruzzi hat diesen Zusammenhang gut gesehen: „Wir haben bei Rombach eine Geschichtsphilosophie, die in die weitesten Dimensionen hinausschwingt, in die aber nur hinausgedacht wird, um für hier und heute Entscheidendes und d. h. zeitkritisch zu denken.“¹¹

Mit dem Konzept der Fundamentalgeschichte radikalisiert Rombach die Betrachtungsweise, die Heidegger mit dem Konzept der Seinsgeschichte eröffnet hatte. Wenn sich der Sinn von Sein wandelt, dann deshalb, weil sich das Wesen des Menschen wandelt. Gemeinsam ist beiden Denkern die Überzeugung, dass solche Verwandlungen „in epochalen Schüben“¹² geschehen. Die Rede vom Wesenswandel bliebe unartikuliert und vage, wenn sie nicht in eine Rede über Gestalten und Gestaltungen übersetzbar wäre. Rombachs Blick umfasst mehr als der Heideggers. Er ist nicht auf Epochen der europäischen Philosophiegeschichte beschränkt. Rom-

⁹ *Philosophisches Jahrbuch* 82 (1975), 241–258.

¹⁰ *Philosophisches Jahrbuch* 92 (1985), 1–16.

¹¹ Arno Baruzzi (1997), siehe Fußnote 1, 411.

¹² *Philosophisches Jahrbuch* 92 (1985), 5.

bach kennt Gestaltungsschübe und –umbrüche in allen menschlichen Bereichen. Rombach wollte interkulturelle Philosophie, und er dachte auch über Schübe in der Naturgeschichte nach. Weiter kann man in der Fundierung von Geschichtlichkeit nicht gehen. Hier hat man wirklich nur die Wahl, entweder die von Rombach gegebenen Skizzen auszuarbeiten und seine Einsichten zu ergänzen oder aber diesen Weg zu verlassen und auf jede Epochen unterscheidende Geschichtsphilosophie zu verzichten.

Den Aufsatz *Die sechs Schritte vom Einen zum Nicht-andern*¹³ könnte man als Summe von Rombachs Denken bezeichnen, wenn nicht das Konzept der Summierung gerade für dieses Denken so unangemessen wäre. Besser ist es, den Schritten zu folgen, in denen Rombach den Leser führt. Dies kann hier nur benennend geschehen: 1. Sein gibt es nur in Seinsweisen. Ontologie wird entweder zur bloß formalen Logik oder sie muss regional ausgearbeitet werden. 2. Den Seinsweisen entsprechen bestimmte Weisen zu erfahren. Das Glauben eines religiösen Menschen ist z. B. eine solche Weise. 3. Göttliches, Kunst, Moralisches – alles wandelt sich. Es bleibt in diesem Wandel kein gleich bleibender Kern. Der geschichtliche Wandel ist Wesenswandel. 4. Der Wandel bricht nicht über Einzelnes herein, sondern er wird durch Einzelnes erwirkt, z. B. durch ein großes Kunstwerk. Allgemein: „Das originäre *Seiende* ist sein *Sein*. Es bringt eine neue Seinsstruktur hervor.“¹⁴ 5. Es gibt nicht nur die Menschengeschichte, sondern auch die Naturgeschichte. Die Frage, was zu einer bestimmten Zeit, in einer bestimmten Epoche möglich ist, betrifft alles Lebendige. 6. „Das Seiende ist eine *Welt*.“ „Es gibt keine ‚Ontologie‘, die dem Begreifen des Seienden vorgeordnet wäre, sondern es gibt nur das radikal-ontologische Verständnis des Seienden.“¹⁵ Die hier konzipierte Ontologie des Einzelnen wird als phänomenologische Ontologie ausgearbeitet. Der Denker, der die Ontologie der Einzigkeit zuerst konzipiert hat, ist Nikolaus von Kues, von dem das Titelwort ‚Nicht-anderes‘ übernommen ist. 7. Ja, der „Sechs Schritte“ betitelte Aufsatz endet mit einem überraschenden Siebten Schritt. Mit ihm erinnert Rombach an Buddha und an Meister Eckhart mit ihrer Mahnung, die Sorge um die Leidenden und Verlorenen wichtiger zu nehmen als die Schau.

Der letzte Aufsatz Heinrich Rombachs, der im *Philosophischen Jahrbuch* erschienen ist, hat den Titel *Das Tao der Phänomenologie*¹⁶. Wieder hält Rombach Rückschau, und wieder tut er es, um anzuzeigen, was philosophisch an der Zeit ist. Diesmal ist es die Tradition der Phänomenologie, in der Rombach steht, die thematisiert wird. In Auseinandersetzung mit Husserl und Heidegger legt Rombach dar, warum und wie er mit seiner Phänomenologie, die er zur Unterscheidung von der hermeneutischen Phänomenologie ‚hermetisch‘ nennt, über beide, die Phänomenologie der Lebenswelt wie auch die Daseinsanalytik, hinausgeht.

Wer Rombachs Werk im ganzen kennt, wird sogleich sehen, dass in den hier vorgestellten Aufsätzen zwei der drei „Ansätze“, die Rombach für sein Denken be-

¹³ *Philosophisches Jahrbuch* 94 (1987), 225–245.

¹⁴ A. a. O., 236.

¹⁵ A. a. O., 239.

¹⁶ *Philosophisches Jahrbuch* 98 (1991), 1–17.

nannt hat, nicht ausdrücklich und ausführlich vorkommen: die Bildphilosophie und die Hermetik. Ich kann sie hier nicht ergänzen. Dies müsste jemand tun, der auch die späteren Wege Rombachs mitgegangen ist. Ich habe die entsprechenden Bücher interessiert gelesen, aber ich bin die Wege, die eröffnet wurden, nicht gegangen.

Rombachs Denken zielt immer auf das Ganze. Seine Ontologie soll alles umfassen. Aber sein Interesse geht nicht auf das Allgemeine, sondern auf das Ganze, wie es im Einzelnen ist. Die Methode – der Weg – ist phänomenologische Deskription, die Fundierendes aufdeckt. Leitworte Rombachs sind Worte wie ‚fundamental‘, ‚radikal‘ oder ‚tiefer‘. In seiner phänomenologischen Ontologie geht es Rombach nicht so sehr um Verfasstheiten von Seiendem, als vielmehr um Genesen. Leitworte sind ‚Epoche‘, ‚Durchbruch‘, ‚Aufgehen‘, ‚Gestaltung‘.

Als ich die Einladung erhalten und angenommen hatte, in den Kreis der Herausgeber des *Philosophischen Jahrbuchs* einzutreten, war ich besonders gespannt, wie sich die Zusammenarbeit mit Heinrich Rombach gestalten würde. Nicht ohne Beklemmung fuhr ich zur ersten Redaktionskonferenz. Nach welchen Kriterien würde Rombach beurteilen, ob ein Manuskript geeignet sei? Was würde geschehen, wenn meine Einschätzung nicht mit der seinen übereinstimmte? Die Weise, wie Rombach Manuskripte vorstellte, die zu begutachten er übernommen hatte, enthob mich aller Sorgen. Er äußerte sich zweistufig. Im ersten Anlauf ging es um die Machart eines Aufsatzes, um Themenstellung, Gliederung, Argumentationsstil, sprachliche Gestaltung, Belegverfahren. Das waren die normalen Kriterien von Gediegenheit, Sorgfalt und professionellem Können, die in jedem ordentlichen Beurteilungsverfahren gelten. Über Eignung oder Nicht-Eignung wurde nach diesen Kriterien und nur nach ihnen entschieden. Erst wenn er einen Aufsatz zur Annahme empfohlen hatte, ging Rombach zur zweiten Stufe über: „Wenn sie allerdings wissen wollen, wie ich über die Sache denke...“. Natürlich wollten wir. Wir nahmen uns Zeit in den Redaktionskonferenzen, Zeit auch zum gemeinsamen Philosophieren. Und wir wussten, dass jetzt der philosophisch interessante Teil von Rombachs Stellungnahme folgen würde.

Rombach zeigte Respekt für philosophische Forschung, die anders war als die seinige, und er interessierte sich für die Forschungsergebnisse. Für sich selbst ging er unbeirrt den Weg, den er als den seinen erkannt hatte. Dass er beides, Anerkennung des Anderen und Tun des Eigenen, voneinander trennen konnte, gibt Freiheit seinem Werk gegenüber. Man kann Rombachs Schriften lesen, aus ihnen lernen und sich von ihnen anregen lassen, ohne sich seinem Weg zu verschreiben. Durch meine Zeilen der Erinnerung will ich dazu beitragen, dass dies weiterhin geschieht.