

Religious Apologetics – Philosophical Argumentation

edited by
Yossef Schwartz and Volkhard Krech

Tübingen
2004

Mohr Siebeck

Hartwig Wiedebach

Apologie gegen sich selbst.
Zur Antilogik der Person bei Viktor von Weizsäcker
und Franz Rosenzweig

„Der Philosoph ist die Form der Philosophie“
(Rosenzweig über Weizsäckers „System“)¹

I. Einleitung

Im Folgenden werden Viktor von Weizsäcker und Franz Rosenzweig, zwei Denker, die ungefähr zur selben Zeit lebten und sich freundschaftlich nahestanden, in eine theoretische Beziehung zueinander gebracht. Der im Titel genannte Begriff „Antilogik“ stammt aus Weizsäckers „Medizinischer Anthropologie“. Als ein Gegenstück hierzu wird Rosenzweigs Theorie der Halacha (des „Gesetzes“) als einem zentralen Gestaltungsmoment jüdischen Lebens gelesen. So unterschiedlich die Themen, so ähnlich sind doch ihre Voraussetzungen. Ein Moment dieser Ähnlichkeit liegt in der Bedeutung, die dem philosophischen Denken jeweils zukommt. Wir spitzen es zu auf den Begriff einer Apologie des Menschen gegen sich selbst. Wie ist das gemeint? Beide Denker sprechen vom Menschen als einer Faktizität, die allem gedanklichen Konstruieren von Verhältnisbestimmungen vorausliegt. Verstünde man beispielsweise Ethik als den Versuch, konstruktive Verhältnisse etwa des Sollens zu begründen, so müsste man den Blick auf die Faktizität des Menschen selbst, wie ja auch bei Rosenzweig geschehen, als ein Problem der „Metaethik“ beschreiben. „Person“ (Weizsäcker) bzw. „Selbst“ (Rosenzweig) sind die Begriffe, mit denen der metaethische Gegenstand benannt werden soll.²

¹ In einem Brief an Rudolf Ehrenberg vom 1.12.1917 in: Franz Rosenzweig, *Briefe und Tagebücher*, hg. von Rachel Rosenzweig und Edith Rosenzweig-Scheinmann, unter Mitwirkung von Bernhard Casper, Den Haag 1979, Band 1, 485.

² Zur „Person“ bei Weizsäcker vgl. „Das Antilogische“ [1923], in: Viktor von Weizsäcker, *Gesammelte Schriften*, 10 Bände, hg. von Peter Achilles, Dieter Janz, Martin Schrenk und Carl Friedrich von Weizsäcker, Frankfurt am Main 1986ff., Band II, 385ff.; zum „Selbst“ bei

Faktizität ist der Begriff einer Macht. Eine „Person“, ein „Selbst“ entfalten Wirkungen, und zwar in einem Koordinatenraum von Wertungen. Was aus einem Menschen konkret wird bzw. was er aus sich und seiner Umgebung macht, unterliegt dem Urteil über richtig oder falsch, gut oder böse, krank oder gesund. Vor allem wenn Leiden damit verbunden ist, wird die Machtentfaltung als Gewalt bewusst. Wann und in welcher Form es im Leben eines Menschen dazu kommt, ist nicht über Wahrscheinlichkeiten hinaus prognostizierbar. Und auch darin sind sich beide Denker einig, dass sie es ablehnen, die Quelle dieser Gewalt in eine „Umwelt“ oder in einen milieu- oder sonst kausalgesetzlich verkappten Deus bzw. Satan ex machina zu verlegen. Wenn ein Faktor wie „Umwelt“ in Spiel kommt, dann nicht als etwas schlechthin Äußeres, sondern – dies hat Weizsäcker von Jacob von Uexküll übernommen – als etwas wesentlich durch *immanente* Elemente im Tun eines Lebewesens Bestimmtes.³ Das Leben ist immer das eigene Leben. Wenn es in eine falsche Richtung drängt, gilt es ihm etwas entgegen zu setzen. Man kann Philosophie als ein Organon dieser Verteidigung gegen Falschheit betrachten. Sie wird daher, wo es um Tendenzen des eigenen Lebens geht, nicht selten zu einer Apologie des Denkenden gegen sich selbst.

II. Antilogik

Die Medizinische Anthropologie ist zwar auch, aber nicht in erster Linie ein Beitrag zu dem, was heute „Medizin-Ethik“ heißt.⁴ Dennoch vertritt sie ein Ethos. Ihr Ausgangspunkt ist ein Mensch, der aus Leiden heraus nach Hilfe sucht. *Medizinisch* ist diese Anthropologie, weil sie sich als Lehre ärztlichen Sprechens und Handelns versteht und biographisch an Situationen des ärztlichen Berufs erlernt wurde. Sie ist aber kein Trainee-Programm eines bestimmten Berufsstandes. Es geht allgemein darum, die rechten Worte zu

Rosenzweig vgl. Franz Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung* [1921], 4. Auflage, Den Haag 1976, 73–80. Was bei Rosenzweig „Persönlichkeit“ heißt, der Mensch, „der seine ihm vom Schicksal her zugewiesene Rolle spielt, eine Rolle neben andern, eine Stimme in der viestimmigen Symphonie der Menschheit“ (Rosenzweig, *Stern der Erlösung*, 74), wird vom „Selbst“ präzise unterschieden und ist gerade nicht das, was bei Weizsäcker „Person“ heißt.

³Zum Unterschied zwischen „Außenwelt“ und „Umwelt“ vgl. etwa Jakob von Uexküll, *Theoretische Biologie* [1928], Frankfurt am Main 1973, 320f.; allgemein die Einführung von Adolf Portmann in: Jakob von Uexküll/Georg Kriszat, *Streifzüge durch die Umwelten von Tieren und Menschen. Bedeutungslehre*, Hamburg 1956, 7–17. Weizsäcker bezieht sich auf Uexküll unter anderem in *Der Gestaltkreis. Theorie der Einheit von Wahrnehmen und Bewegen* [4. Auflage 1950], in: Weizsäcker, *Gesammelte Schriften*, Band IV, 214f.

⁴Vgl. Rainer-M. E. Jacobi „Gegenseitigkeit und Verantwortung. Viktor von Weizsäckers Beitrag zur medizinischen Ethik“, in: Andreas Frewer/J. N. Neumann (Hg.), *Medizingeschichte und Medizinethik*, Frankfurt am Main 2001, 276–310.

finden bzw. das Rechte zu tun, wenn im Leiden etwas zur Frage wird, und zwar möglicherweise etwas, an dem nur das Leiden sichtbar macht, dass es seit je schon in Frage stand. Wir verstehen die medizinische Anthropologie daher als einen Entwurf von philosophischem Leben überhaupt. Dabei mag man den Blick auf das Leiden für eine zu enge Einschränkung halten. Tatsächlich ist das Leiden nur ein Indikator – wenn auch der vielleicht wichtigste – für etwas Allgemeineres, das auch etwa im Glück erfahren wird. Um es auf dieses Allgemeinere hin zu formulieren: Es geht um etwas, das dadurch zur Frage wird, dass dem Menschen geschieht was geschieht; es geht um das menschliche Schicksal.

Der Begriff des Schicksals ist nicht zu vermeiden. Der eine Zeit lang wichtige Trotz gegen Heideggers Tendenz zur Mystifikation des Schicksals: Man solle sich statt um „imaginäre Seinsgeschichten“ lieber um das kümmern, was Menschen „tun, mit anderen tun, andere tun lassen“⁵, kann nicht das einzige Kriterium sein. Die Gefahr, mit der Vokabel ‚Schicksal‘ in ein nichtbegriffliches, mythisches Denken abzugleiten⁶, besteht zweifellos – woraus aber lediglich folgt, dass man sie vermeiden muss. „Sobald die objektive – nicht etwa nur die psychologische – Struktur des Lebens unser Problem wird“, formt sich eine Vorstellung von Schicksal, deren Begriff „wenn irgendeiner, unerlässlich verstanden werden muß“.⁷

Wir werden es allerdings bei dem (auch von Simmel nur vorläufig aufgestellten) Gegensatz zwischen „objektiv“ und „psychologisch“ nicht belassen können. Die Schwierigkeit liegt darin, dass sich die psychologische Komponente konstitutiv in die „objektive Struktur“ des Lebens hineinschlingt, obwohl auch der Gegensatz zwischen beiden seinen spezifischen Sinn hat. Man wird also andere Begriffe zur Klärung entwickeln müssen. In welche Richtung sich das bewegen kann, wird in Simmels Bemerkung über die Heldenfigur der antiken Tragödie angedeutet. Der tragische Held erfährt demnach „die volle antagonistische Wucht der Wirklichkeit [...], nur daß dieses Vergewaltigtwerden selbst noch einmal von seiner Lebensteologie umgriffen wird“.⁸ Um diesen immanenten Sinn des Sinnlosen geht es auch bei unseren beiden Autoren.

An den Anfang stellen wir das Theorem der sogenannten „Antilogik“, das Weizsäcker in eigentümlicher Präzision – und Einseitigkeit – dargestellt

⁵Karl Jaspers, *Notizen zu Martin Heidegger*, hg. von Hans Saner, München 1978, 123. Vgl. Margarita Kranz, „Schicksal“, in: Joachim Ritter/Karlfried Gründer (Hg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Basel 1971 ff., Band 8 (1992), Spalte 1275–1289.

⁶Jürgen Habermas, *Vorstudien und Ergänzungen zu einer Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt am Main 1984, 489.

⁷Georg Simmel, „Das Problem des Schicksals“, in: ders., *Brücke und Tür. Essays des Philosophen zur Geschichte, Religion, Kunst und Gesellschaft*, hg. von Michael Landmann, Stuttgart 1957, 8–16, hier: 8.

⁸A.a.O., 15.

hat.⁹ Ausgangspunkt ex negativo ist Kants transzendente Logik. Deren Ausgangsproblem wiederum liegt in der Antinomie von stringent konstruierten und trotzdem notwendig gegensätzlichen Behauptungen. In Weizsäcker's Antilogik tritt „an die Stelle“ dieses Problems einer logischen Antithetik „die Tatsache des Schicksals, an die Stelle des [ethischen] Ideals die Bestimmung des Menschen“.¹⁰ Auch Rosenzweig hat seine Deutung des jüdischen Menschen als eine „Schicksalspsychologie“ bezeichnet.¹¹ Wir werden darin eine passende Ergänzung der medizinischen Anthropologie finden.

Antilogik ist für Weizsäcker eine Lebenserfahrung. Was aber heißt ‚Erfahrung‘? Der Begriff hat viele Implikationen; wir beschränken ihn vorerst auf gegenständliche Erkenntnis. Schon hier ist nach Weizsäcker die Rücksicht auf die Person erforderlich: Nur wenn „ich“ auf diese oder jene „benannten Dinge mich einlasse, mache ich Erfahrung“.¹² In seinem theoretischen Hauptwerk, *Der Gestaltkreis*, beschreibt er folgendes Experiment.¹³ Mehrere Personen setzen sich einer Schreibtafel gegenüber. Der Experimentator zeichnet zwei Punkte darauf und fragt dann die Anwesenden, was sie sehen. Weizsäcker berichtet von folgenden Antworten, die er sogleich allgemein deutet: 1) „Ich sehe zwei Punkte, also etwas, was Zweiheit ist“; 2) „Ich sehe zwei Punkte *horizontal nebeneinander*, also etwas, was horizontal vor mir so geordnet ist“; 3) „Ich sehe *einen Punkt*, und *noch einen Punkt*, also etwas und noch etwas. (Dabei ‚wandert die Aufmerksamkeit‘ von einem zum andern und zurück usw.)“; 4) „Die zwei Punkte sind dort *an der Tafel* oder *im Hefz*“; 5) „Sie sind *so groß*, oder *so weit voneinander entfernt*“ usw.¹⁴ Nun kann man gleichzeitig zu diesen Wahrnehmungen die Augenbewegung der Versuchspersonen beobachten. Mit jeder der Wahrnehmungen, so das Ergebnis, gehen Bewegungen einher, die jeweils ver-

⁹ Ich beziehe mich im Wesentlichen auf drei Schriften Weizsäcker's: 1) „Das Antilogische“ [1923], in: ders., *Gesammelte Schriften*, Band II, 368–394; 2) *Der Gestaltkreis. Theorie der Einheit von Wahrnehmen und Bewegen* [1950], in: ders., *Gesammelte Schriften*, Band IV, 77–337; 3) „Das Antilogische“ [1950], in: ders., *Gesammelte Schriften*, Band VII, 316–322.

¹⁰ Weizsäcker, „Das Antilogische“ [1923], 378.

¹¹ Franz Rosenzweig, „Der jüdische Mensch“ [1920], in: ders., *Zweistromland. Kleinere Schriften zu Glauben und Denken*, hg. von Reinhold und Annemarie Mayer, Dordrecht u.a. 1984, 559–575, hier: 561. Vgl. Rosenzweig, „Das Wesen des Judentums“ [1919], a.a.O., 521–526, besonders: 525 („Nur sein Schicksal ist der ganze Mensch“). – Von der Schicksalsfrage aus wäre leicht der Bezug herzustellen zu der eindringlichen Darstellung von Wolfgang Jacob, „Viktor von Weizsäcker und Franz Rosenzweig“, in: Wolfdietrich Schmied-Kowarzik (Hg.), *Der Philosoph Franz Rosenzweig, 1886–1929. Internationaler Kongreß – Kassel 1986*, München 1988, Band 1, 179–186. Jacob sieht den entscheidenden Berührungspunkt zwischen Weizsäcker und Rosenzweig in der „Frage des *Opfers*“ (a.a.O., 179). Dem widerspreche ich nicht, ergänze aber diese Auffassung von einer anderen Seite her.

¹² Weizsäcker, „Das Antilogische“ [1923], 382.

¹³ Weizsäcker, *Der Gestaltkreis*, 225f.

¹⁴ A.a.O., 225.

schieden sind, obwohl das einer Versuchsperson selbst dann, wenn sie zwischen verschiedenen Wahrnehmungen wechselt, in der Regel nicht bewusst ist.

Hieraus wird der Schluss gezogen: Es verhält sich nicht so, als ob dem optischen Instrument Auge eine schon bestimmte Wirklichkeit gegenüberstünde. Jede der genannten Antworten geht mit einem je verschiedenen Verhalten des Auges einher, und eine von der Phänomenologie dieses Verhaltens trennbare Ordnung des Gegebenen ist nicht benennbar. „Es handelt sich nicht um verschiedene Verarbeitungen der gleichen Netzhautbilder“, also „nicht um verschiedene Denkoperationen an einer und derselben Empfindung, sondern um eine zunächst endliche Anzahl verschiedener echter Wahrnehmungen“.¹⁵ Wahrnehmung und Bewegung bilden eine Einheit.

Der Ausdruck „echte Wahrnehmung“ soll betonen, dass die Bestimmung des Wirklichen nicht ein zweiter, auf die sinnliche Empfindung folgender Akt ist. Die Wahrnehmung ist nicht nach diesem kausalen Modell zerlegbar; sie enthält eine – vom mechanischen Denken her gesehen – „vor begriffliche Sinnesaussage“.¹⁶ Elementar ist demnach „nicht etwa die Sinnesfunktion, sondern die Urteilsfunktion“, der ursprünglich „prädikative Charakter“ der Wahrnehmung; sie dokumentiert eine „Entscheidung“.¹⁷ Die Wahrnehmung zweier Punkte als räumlich nebeneinander geordnet konstituiert eine andere Wirklichkeit als die Wahrnehmung verschieden gefärbter Punkte. Hielte man das für widerlegt, weil es doch immer dieselben Punkte seien, die ja erst einmal aufgemalt werden mussten, so würde man virtuell die Position des Experimentators einnehmen, der durch seine Vorbereitungen ein bestimmtes Setting festlegt. Aber es ist klar, dass außerhalb dieser künstlichen Situation jeder, auch der Experimentator, diejenige Rolle annimmt, die im Experiment der Versuchsperson zukommt. Daher kann gerade in dieser *allgemeinen* Hinsicht von einer vorgegebenen Wirklichkeit nicht mit ausweisbarer Bestimmtheit gesprochen werden.

Was trotz dieser Originalität einer jeden Wahrnehmung als Allgemeines fassbar bleibt, ist der jeweils mitwirkende Relationsbegriff. In der Feststellung: „Die Punkte an der Tafel sind verschieden groß“, verbinden sich a) die Mitteilung eines geschichtlich-persönlichen Einzelfalls („Ich sehe ein so und so Bestimmbares“) und b) ein allgemeiner Relationsbegriff („Größe“). Will man die Verschiedenheit dieser Momente näher bezeichnen, so wird man etwa ihr unterschiedliches Verhältnis zur geschichtlichen Zeit berücksichtigen. Dann wird auch klar, was eine ‚Wahrnehmung‘ tatsächlich zu einer ‚Erfahrung‘ macht. Es geht um den zeitlichen Modus der Gültigkeit.

¹⁵ Ebd.

¹⁶ A.a.O., 331.

¹⁷ A.a.O., 189, 203 und 264.

Nehmen wir an, jemand wischt die Punkte weg, und am Folgetag kommt das Experiment noch einmal zur Sprache. Die Gültigkeit der gestrigen Wahrnehmung wird nun genau dadurch bestätigt, dass man sagen kann: „Die Punkte *waren* verschieden groß“. Das *Historisch-Werden-Können* erzeugt geradezu die Gültigkeit dieser Aussage, denn Gültigkeit bedeutet hier ein Erhaltenbleiben in der Vergänglichkeit. Es ist die Bedingung der Möglichkeit dafür, dass die einzelne Wahrnehmung zur Grundlage einer Erkenntnis werden kann. Andererseits würde sich diese Möglichkeit sofort in nichts auflösen, wenn sich herausstellte, dass auch das andere Moment, der allgemeine Relationsbegriff, „nur“ gestern gegolten hätte, so als sei er mit dem Wegwischen der Punkte ebenfalls verschwunden.

Bei Begriffen wie ‚Gleichheit‘ oder ‚Größe‘ oder allgemein topologischen Relationen ist gerade ihre *Un-Geschichtlichkeit* eine Bedingung der Möglichkeit für gültige Feststellungen. Man würde diese Ungeschichtlichkeit ganz falsch erfassen, wenn man sie ebenfalls als ein „Erhaltenbleiben in der Vergänglichkeit“ bestimmen wollte. Die Logizität allgemeiner Relationsbegriffe hat immanent gar kein Verhältnis zu den Zeitdimensionen Vergangenheit, Gegenwart oder Zukunft. Wenn sich trotzdem Zeitbegriffe damit verbunden zeigen (etwa nach Art eines „transzendentalen Schematismus“ Kantischer Prägung), so sind es solche des Früher und Später, nicht der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Es handelt sich um völlig verschiedene Formen von Zeitlichkeit.

In einer Aussage wie: „Die zwei Punkte sind (bzw. waren) verschieden groß“, verbindet sich also die persönliche Erzählung einer Begebenheit mit einer ungeschichtlichen Logizität. Der Bericht erlangt dadurch Geltung, dass sein Inhalt heute noch genauso erzählbar ist wie gestern; zu einer Erkenntnis aber kann er werden, weil in ihm eine Relation ausgesprochen wird, die dem Gestern und Heute überhaupt entrückt ist. Wir haben also eine doppelte Geste gegenüber der geschichtlichen Zeit: erstens die Sicherung eines Bestandes *innerhalb* dieser Zeit durch den erzählenden Bericht von einer Wahrnehmung, zweitens ein *Heraustreten* aus der geschichtlichen Zeit durch die Einordnung des Erzählten in ein (tendenziell) invariantes Vergleichungssystem. Die Geltungsart der Erzählung nennt Weizsäcker „Wahrheit“ (wie man ja auch von einer ‚wahren Geschichte‘ spricht), die Geltungsart der Relationsbegriffe nennt er „Richtigkeit“. „Urteile können nur als Erzählung wahr und als Erkenntnis richtig sein“.¹⁸ Eine Vertauschung dieser Geltungsmodi würde Falschheit bzw. Unsinn hervorbringen. Wollte man von gestrigen Wahrnehmungen im Stil eines allgemeinen logischen Satzes sprechen, so wäre das ebenso falsch wie umgekehrt die Darstellung einer allgemeinen Relationen-Logik im Stil einer individuellen Er-

¹⁸ Weizsäcker, „Das Antilogische“ [1923], 386.

zählung.¹⁹ Erzählungen sind noch keine Erkenntnis, und Erkenntnis ist keine Erzählung. Trotzdem kann man zusammenfassen: Der Keim richtiger Erkenntnis liegt in wahren Geschichten.

Was aber jeweils konkret erzählt und mit allgemeinen Relationsbegriffen verknüpft wird, geht, wie sich zeigte, aus einer inkommensurablen „Entscheidung“ hervor. Darin liegt ein Moment von Kontingenz. ‚Eine Erfahrung machen‘ bedeutet den geschichtlich kontingenten Erwerb von Erkenntnis. Die hierin unübersehbare Spannung zwischen ungeschichtlicher Logizität und geschichtlicher Kontingenz tritt noch stärker hervor, wenn man den Blick auf das tätige Moment in diesem Erfahrungsbegriff richtet. Eine Erfahrung wird in gewisser Weise tatsächlich „gemacht“, wo beispielsweise der Bau eines wissenschaftlichen Instrumentes neue Wahrnehmungen nach sich zieht. Aber es gibt ein willentliches „Machen“ von Wahrnehmung auch ohne diesen technischen Aspekt. Goethe wollte den zuvor nur bei Tieren beobachteten Zwischenkieferknochen auch am menschlichen Schädel sehen, daher fand er ihn. Im Gegensatz zu den anerkannten Relationsbegriffen seiner Zeit entschied er sich, den Menschen in morphologischer Hinsicht den Tieren gleichzusetzen. Und es wird deutlich, dass das aktive Machen einer Erfahrung zum strukturell ungeschichtlichen Horizont der Relationen mitunter in einen krassen Gegensatz treten kann. Was von seiner Struktur her ungeschichtlich erscheinen musste, die Logizität allgemeiner Relationen, wird dadurch selbst in die Geschichte hineingezogen und beispielsweise als eine Konvention erkennbar.²⁰

Zur Zeit Galileis schien eine konsequente physikalische Interpretation dessen, was durch astronomische Teleskope zu sehen war, der geltenden Kosmo-Logik prinzipiell zu widersprechen. Galilei war aber bekanntlich weder der Erfinder des Teleskops noch der Einzige, der hindurchgeblickt und die Jupitermonde gesehen hätte. Aber er beschränkte sich nicht darauf, aus dieser Beobachtung eine lediglich astrometrische Aufgabe der Himmelsbeschreibung zu machen, sondern er nahm einen physikalischen Sachverhalt wahr, der, einmal ausgesprochen, die aristotelische Sphären-Kosmologie im Kern aushöhlen musste. Damit drohte Galilei die Denkbarkeit des Seins zu zerstören; darin lag sein Verbrechen. Und man erkennt nun das geradezu mephistophelische Element in Weizsäcker. Denn seine Antilogik tut

¹⁹Es „müssen die Urteile als Erkenntnisse des Wirklichen unwahr und als Erzählung des Richtigen falsch sein“ (ebd.). Vgl. allgemein zur Frage des Erzählens Rainer-M. E. Jacobi, „Hören auf den Anderen. Das Erzählen bei Walter Benjamin und Viktor von Weizsäcker“, in: Rainer-M. E. Jacobi/Peter C. Claussen/Peter Wolf (Hg.), *Die Wahrheit der Begegnung. Anthropologische Perspektiven der Neurologie. Festschrift für Dieter Janz*, Würzburg 2001, 215–247.

²⁰Die Geschichtlichkeit der Logizität ist vor allem von Hegel gegenüber Kant betont und als wissenschaftsgeschichtliches Faktum unübersehbar von Thomas S. Kuhn, (*Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen*, Frankfurt am Main 1967) auf den Punkt gebracht worden.

nichts anderes als aus jenem Straftatbestand ein Prinzip zu machen, sprich: den je auftretenden bzw. „gemachten“ geschichtlichen Fall als legitime Gegenmacht der Logizität zu etablieren. Die Person, die sich darin ausdrückt, von der fast nur erzählt, kaum etwas erkannt werden kann, ist „das Antilogische schlechthin“.²¹

III. Erkenntnislogik

Aber diese fast ein wenig frivole Antilogik erhält sogleich ihren Gegenpol. Weizsäcker findet ihn im ersten Satz des Johannes-Evangeliums: *εν αρχη ην ο λογος*, „im Anfang war der Logos“.²² Hier sieht er das, was urteils-theoretisch die Einheit von geschichtlicher Einzelheit und logischer Allgemeinheit ausmacht, als einen theo-kosmischen Urzustand ausgesprochen. Die Vergangenheitsform des Satzes wird zu einem Symbol der Ferne, das heißt aber auch: eines Getrenntseins und einer Sehnsucht, die Ferne zu überbrücken. „Mit dem Worte ‚war‘ ist auch schon auf die historische Nachfolge hingedeutet: die des Antilogos“. Unmittelbar wird klar: Das Antilogische ist ein Moment friedloser Unruhe. Dieses Bewusstsein wird durch den Mythos wach; er spricht etwas Erahntes als Wissen um eine Unmöglichkeit aus: „Man fühlt in der mythischen Fassung auch sofort die Unmöglichkeit für *uns*, in diesem Zusammenfallen von Logos und Wirklichkeit *uns* rein zu bewegen“. Und so stellt sich die Frage, ob denn zumindest auf nicht ‚reine‘ Weise ein solches „Zusammenfallen“ möglich wäre bzw. wie es hervorgebracht werden könnte. Denn der Logos ist jetzt nur noch das „Wort für eine Wirklichkeit“. Man muss daher von ihm „erzählen“. Und geradezu neukantianisch lautet Weizsäckers These: „Ihn besitzen, ist nur möglich durch Logik des Erkennens, nicht im Logos des Seins“.

Erkenntnislogik ist also das Mittel, besser gesagt: der Versuch, die in jenem Mythos niedergelegte Wahrheit (wieder) zu gewinnen. Dabei geht es ausdrücklich nicht um eine Onto-Logie, wenn auch in der Zielperspektive sehr wohl um ein „Sein“: „im Erkennen ‚logisch‘ sein, heißt soviel wie die Mythologie des Logos hervorbringen“. Und eben das hofft Weizsäcker auf einer Art Umweg zu erreichen. Der Weg zur Realität führt über die Irrealität, sprich: über die vom „Logos des Seins“ gerade abgesetzte „Logik des Erkennens“. „Der Rückzug in die Logik“ – und das ist trotz aller Betonung der Antilogik der einzig mögliche Weg – „ins nur Irreale des Erkennens ist

²¹ Weizsäcker, „Das Antilogische“ [1923], 393. Grundlegend hierzu ist nach wie vor Paul Christian, *Das Personenverständnis im modernen medizinischen Denken*, Tübingen 1952.

²² A.a.O., 385, auch die folgenden Zitate des Absatzes.

selbst nichts anderes als die Hingabe der Existenz an die nur nacherzählbare, in der Erinnerung lebende Anamnese des Seins“.²³ Wenn ein Mensch mit dem Satz: „Die zwei Punkte sind (oder waren) verschieden groß“, eine bestimmte Erkenntnis-Erfahrung ausspricht, wenn er also darin logisch ist, dass er ihn ausspricht, so deshalb, weil es in diesem Sprechakt gelungen ist, ein nur zu Erzählendes durch Logik zu überformen.

Man muss sich wiederholt klar machen, dass nach dieser Auffassung bereits in der Wahrnehmung zweier Punkte ein „Rückzug in die Logik, ins Irreale des Erkennens“ liegt, – auch wenn gerade dieser Rückzug die Wirklichkeit erst verbürgt. Der Umweg über eine Negationsbewegung stiftet die Erkenntnis-Erfahrung. So erhält das Antilogische der Person eine weitere Konnotation. Es liegt in ihm der Bezug auf einen Mythos von der Identität zwischen Sein und Logos, dessen im ersten Satz des Johannes-Evangeliums gedacht wird. Trotzdem ist das Antilogische nicht etwa selbst eine verschleierte Chiffre für jenen unvordenklichen Urzustand. Es drückt ja expressis verbis ein Gegenprinzip zu jeder Logizität aus. Trotzdem richtet sich das „Anti-“ nicht gegen das mythische Gewesensein des Logos, sondern gegen das durch den Abstand von jenem Mythos aufgezwungene Übel einer Erkenntnislogik, die – von Bild jenes Urzustandes her gesehen – nur eine Krücke ist, um dem Bedürfnis nach einem Logisch-Sein zumindest halbwegs Befriedigung zu verschaffen.

Das kann im Leben eines Menschen nicht ohne affektive Beteiligung vortreten gehen. Das Antilogische, so wurde deutlich, vereint zwei negative Momente in sich: einerseits den Abstand vom mythischen Sein des Logos, andererseits eine Opposition gegen die Logik des Erkennens. Dem entsprechen zwei verschiedene Affekte. Die Ferne vom mythischen Sein ist ein Schmerz, die Opposition gegen die Erkennens-Logik ist ein Trotz. Dieser Trotz, der sich mitunter zur Aversion steigern mag – Weizsäcker rückt nicht zufällig Goethes Haltung gegenüber Newton in diesen Zusammenhang²⁴ – erscheint fast als eine Spiegelung jenes Schmerzes. Der Schmerz jener Ferne provoziert geradezu den Trotz gegen sein spätes Überbleibsel. Um aber in der Wirklichkeit Stand zu gewinnen, muss sich die Person wohl oder übel diesem Hilfsmittel anbequemen. Es ist daher ein aktiver Schritt, dem Hang zur Aversion zu entsagen (was nicht heißt, ihn zu vergessen). Die Richtung des Trotzes aber wird damit in die genaue Gegenrichtung gewendet. Um ihrer eigenen Wirklichkeit willen muss die Person ihrer immanenten Antilogik selbst einen noch größeren Trotz entgegensetzen. „Eine Erfahrung machen“ heißt im strengen Sinn: Aus der Position des Antilogischen heraus dennoch logisch sein. Die ganze im Antilogischen ablaufende

²³ Ebd.

²⁴ A.a.O., 388.

Dynamik spitzt sich mit lebensentscheidender Präzision auf die Frage zu, wie sich die Wirklichkeit zu logischen Verhältnissen gestalten könne, obwohl doch ein *anti*-logisches Dasein hierin nach Antwort auf seinen Schmerz sucht. Weizsäckers „Metaphysik der Person“ ist das Projekt, das Antilogische selbst zum Ursprung der Logizität zu wandeln.

Hier endet die Methodenlehre des Antilogischen. Denn was nun folgen muss, ist die Anwendung im Leben selbst, und es gehört wesentlich zur „Ent-Scheidung“, von der die Rede war, dass sie die Trennung zwischen Faktizität und Logizität gerade beseitigt. Das Nachdenken über diese Eigentümlichkeit des Personseins kommt notwendig zu dem Ergebnis, „daß im Prinzip der Entscheidung sich das methodische Prinzip selbst auflöst und so ein Weg ohne Methode empfohlen wird. Aus Prinzip und Postulat wird so eine Wegweisung“.²⁵ Damit ist eine Brücke zu anderen Menschen geschlagen, denn „Wegweisung“ gibt es für Weizsäcker nur in der Begegnung. Der Aufsatz „Das Antilogische“ insgesamt ist eine Hommage an seinen Freiburger Lehrer Johannes von Kries im Rahmen einer „Festgabe“ zu dessen 70. Geburtstag: „Die Weiser der Wege sind Persönlichkeiten, Menschen. Kann in der Widmung dieses Bandes von Vielen an Einen ein *ernster* Sinn überhaupt liegen, wenn nicht der Wesenskern der wissenschaftlichen Wahrheit getroffen wurde, dadurch, daß wir uns nicht um eine Lehre, nein, um eine personifizierte Lehre, um eine wegweisende Person scharten?“²⁶

Weizsäckers Theorie des Arztes ist eine Theorie des wegweisenden Menschen. In ihr, so die Meinung, gestaltet sich die Antilogik zu einer persönlichen Wirkung, die nicht logisch deduzierbar und doch logisch gebunden ist. Der ‚Arzt‘ ist die Idee einer personifizierten Lehre, die anderen Menschen Trost, Hilfe, manchmal auch Heilung bringen kann. In dieser Hinsicht gehört die medizinische Anthropologie in den Kontext dialogischer Theorien.²⁷ Das jeweilige Drama der Antilogik spielt sich jedoch vor dem Horizont wissenschaftlicher Gesetzmäßigkeiten ab. Der ideale Arzt erscheint als Kenner der Wissenschaft, der zwar einerseits dieses Wissen in der Begegnung mit dem Kranken durch und durch relativiert, andererseits aber die Vertrauensbasis und Autorität seiner Wegleitung daraus bezieht, dass er sie trotz aller konkreten Eigentümlichkeiten letzten Endes wieder in ein wissenschaftlich verantwortbares Denken einmünden lassen wird.

²⁵ A. a. O., 394.

²⁶ Ebd.

²⁷ Mit Nachdruck hat vor allem Rainer-M. E. Jacobi das Werk Weizsäckers immer wieder unter diesem Aspekt ausgelegt, vgl. etwa seinen bereits zitierten Aufsatz: „Gegenseitigkeit und Verantwortung“ (siehe Anmerkung 4).

IV. Rosenzweigs „Gesetz“

Dieses zweifellos eindrucksvolle Konzept des Arztszins – und man darf es, wie gesagt, als einen Entwurf philosophischer Lebensgestaltung überhaupt lesen – hat indes seine Grenze. Weizsäckers medizinische Anthropologie lebt (wie viele Personenentwürfe jener Jahre) vom Glauben an die tiefgründig angelegte, menschlich und intellektuell reich begabte Sonderpersönlichkeit. Das hängt auch mit der Besonderheit im Verhältnis zwischen Patient und Arzt zusammen, denn dieses kann trotz aller Nähe kaum jemals ein symmetrisches sein: Nicht der Arzt entkleidet sich vor dem Patienten, sondern nur der Patient vor dem Arzt.²⁸ Wie sieht es also aus, wenn wir nicht von einem solchen Sonderverhältnis reden wollen, sondern von der Gestaltung menschlichen Lebens schlicht neben anderen? Eine solche Verallgemeinerung liegt zweifellos in der Intention Weizsäckers, wie sein Begriff der Antilogik gezeigt hat. Aber das Regelwerk, zu dem diese Antilogik in produktive Spannung treten muss, exponiert er doch in der Hauptsache als wissenschaftliche Medizin. Wo haben wir also das Beispiel eines Regelwerks, dessen antilogisch-logische Anwendung nicht von vornherein auf den Gedanken einer Berufselite hinlenkt? Wir werden hierzu keine allgemeine Theorie versuchen, sondern einen Blick auf Franz Rosenzweigs Deutung des Lebens innerhalb der jüdischen Gemeinschaft werfen. Wir beschränken uns auf einen einzigen Gesichtspunkt, nämlich seine Auffassung vom Verhältnis des jüdischen Volkes zur Geschichte, die aufs engste mit seiner Deutung des „Gesetzes“, präziser gesagt: der sogenannten Halacha zusammenhängt.²⁹ *Halacha* (zu deutsch etwa: „das Gehen, Wandeln“) bedeutet eine in vielfache Gebote und Verbote aufgefächerte Anweisung zur jüdischen Lebensführung. Sie ist – der Name sagt es schon – eine ‚Wegweisung‘ im ausdrücklichen Sinn und ihrem Grundsatz nach innerhalb der jüdischen Gemeinschaft für jeden gültig.

Diese Form von Allgemeingültigkeit hat zwei Seiten.³⁰ Halacha steht nach Rosenzweig erstens für Logizität. Sie etabliert einen Kreis gesetzli-

²⁸ Wie wichtig zum Beispiel gerade diese einseitige „Entschämung“ in der therapeutischen Begegnung sein kann, zeigt der Neurologe Dieter Janz; vgl. „Anthropologische Aspekte in der Klinik. Dieter Janz in Diskussion mit Hans-Christian Deter, Wilhelm Rimpau, Roland Schiffer und Hans Stoffels“, in: Hans-Christian Deter (Hg.), *Psychosomatik am Beginn des 21. Jahrhunderts. Chancen einer biopsychosozialen Medizin*, Bern u.a. 2001, 103–116, hier: 107.

²⁹ Rosenzweig nennt die Halacha durchgehend „Gesetz“. Das tut er mit derselben trotzigen Präzision wie die meisten jüdischen Denker des 19. Jahrhunderts und die angelsächsischen Philosophen, die bis heute von „Jewish law“ reden. Sie alle wussten und wissen, dass Tora mehr ist als „Gesetz“, und auch, dass bei Paulus und in der sich ihm hingebenden Sprachtradition das Wort „Gesetz“ einen anderen Klang hat.

³⁰ Inwieweit Rosenzweigs Auffassung in der rabbinischen Gegenwartsdiskussion konsensfähig ist, kann für unsere Überlegungen außer Acht bleiben.

chen Handelns, dessen Einzelbestimmungen (Mizwot) nach Maßgabe methodischer („logischer“³¹) Deduktion gerechtfertigt werden müssen. Im Methodenkanon dieser Deduktion liegt das Analogon zur Logik tendenziell invarianter Relationsbegriffe. Die Antilogik hierzu liegt in der Faktizität geschichtlicher Ereignisse und persönlicher Prägungen. Insoweit kehrt Weizsäckers Polarität wieder. Zweitens aber ist die Halacha allgemeingültig auch in dem Sinn, dass sie alle Mitglieder einer Gemeinschaft in ihrem Tun an von Gott erteilte Anweisungen bindet. Diese göttliche Herkunft der Halacha bringt trotz aller deduktiven Methodik ein Element von Inkommensurabilität mit sich, einen Keim von – wenn man so will – eigentümlich zusätzlicher Antilogik, die diesmal nicht an den Einzelpersonen hängt, sondern an der Halacha selbst und der durch sie gebundenen Gemeinschaft insgesamt.³²

Dieser Aspekt einer logisch und inkommensurabel zugleich verfassten Gemeinschaft ist für Rosenzweig insgesamt leitend. Für uns ist entscheidend, dass er diese Gemeinschaft auf der Basis von Voraussetzungen deutet, die denjenigen Weizsäckers ähnlich sind. Das bedeutet einerseits eine Erweiterung über das Problem von Arzt und Patient hinaus, andererseits wiederum Einengung. Rosenzweigs Theorie der Halacha ist keine Anthropologie³³; er spricht nicht vom Menschen überhaupt, sondern vom *jüdischen* Menschen. Was aber jüdisch ist, definiert er primär durch die Gemeinschaft, genauer: durch das „jüdische Volk“. Die Schnittpunkte, an denen Rosenzweig seine Auffassung entwickelt, sind daher nicht, wie in Weizsäckers Schrift *Fälle und Probleme* oder in ähnlichen Texten³⁴, Berichte individueller Erkrankung, sondern Ereignisse im Leben des jüdischen Volkes.

Paradebeispiel ist das vieldiskutierte Jahr 70 üblicher Zeitrechnung, als mit dem Jerusalemer Tempel das gottesdienstliche Zentrum und zugleich

³¹ Rosenzweig, „Das Wesen des Judentums“ [1919], in: *Zweistromland*, 521–526, hier: 522.

³² Die Philosophie der jüdischen Tradition hat dieses Problem als Gegensatz innerhalb der Halacha selbst diskutiert: Auf die eine Seite stellte man diejenigen Gebote, die der menschlichen Vernunft einschbar scheinen (*mischpatim*, *sichlot* usw.), auf die andere Seite diejenigen Gebote, deren ‚Gründe‘ unerkennbar bleiben müssen (*chukkim*, *schimiot* usw.). Dabei bestand zwar Meinungsverschiedenheit darüber, wo genau die Grenze zu ziehen bzw. wie die Einheit der Halacha insgesamt zu bestimmen sei. Das Postulat jedoch, dass *sämtliche* Gebote für jeden Juden bindend gelten, blieb – cum grano salis – bis zur Einführung des Reformjudentums im 19. Jahrhundert unumstritten (vgl. insgesamt hierzu Isaak Heinemann, *Die ‚Gründe der Gebote‘ in der israelitischen Literatur* (hebräisch), Jerusalem 1993, 2 Bände).

³³ Vgl. ähnlich Reiner Wiehl, „Die Erfahrung im neuen Denken von Franz Rosenzweig“, in: *Philosophisches Jahrbuch* 89 (1982), 269–290, besonders: 275–277; dazu Heinz-Jürgen Götz: *Tod und Erfahrung. Rosenzweigs ‚erfahrende Philosophie‘ und Hegels ‚Wissenschaft der Erfahrung des Bewußtseins‘*, Düsseldorf 1984, 27.

³⁴ Vgl. z.B. Weizsäcker, *Klinische Vorstellungen* [1941], in: *Gesammelte Schriften*, Band IX, 277–309; ders., *Fälle und Probleme. Anthropologische Vorlesungen in der Medizinischen Klinik* [1947], a.a.O., 7–276; ders., *Der kranke Mensch. Eine Einführung in die Medizinische Anthropologie* [1951], a.a.O., 311–641, besonders: Teil I, 325–482.

die letzten Reste territorialer jüdischer Selbständigkeit durch die Römer zerstört wurden.³⁵ Damit begann im engeren Sinn das Zeitalter des Talmud. Die zentrale Aufgabe war nun, den auf Jerusalem konzentrierten, um die verschiedenen Opferhandlungen und das Priestertum herum organisierten Tempelkult in eine dezentrale, aber gleichwertige Form zu überführen. Der synagogale, lokal ungebundene Gebetsgottesdienst, bisher an zweiter Stelle stehend, vertrat nun das Ganze, und die Breite der gesetzlichen Vorschriften zog sich auf „die vier Ellen der Halacha“ zusammen.³⁶ Das setzte eine Neubestimmung des jüdischen Selbstverständnisses voraus. Die intellektuelle und praktische Grundgebärde dieser Neuorientierung bestand nach Rosenzweig darin, „keine Geschichte zu dulden“.³⁷ Die talmudische Kreativität richtete sich damals und richtet sich noch heute gegen die Geschichtlichkeit als eine das Leben bestimmende Macht. Das Jahr 70 setzte lediglich das Prinzip ins Profil: „die Überwindung der scheidenden Kraft eben jener Epochenscheide, deren Bedeutung [...] zuvor so einleuchtend und unleugbar erschien“.³⁸ Die „Macht der Geschichte über das Volksleben, sie selber ist es, die hier verleugnet wird“.³⁹ Das Medium, an dem sich dieser Trotz der Verleugnung entfaltet, ist das „Gesetz“.

Man deutete etwa die biblischen Opfer- und Tempeldienstvorschriften neu, sei es, dass man den Gedanken des Opfers in bestimmten Formen von Gebet spiritualisierte; sei es, dass man das Leitbild einer künftigen territorial-politischen Restauration betonte und die (Wieder-)Erfüllung der Tempelgebote für die ‚Tage des Messias‘ in Aussicht stellte; sei es, dass man den Textbestand der Tora überhaupt in ein anderes Licht rückte und zur Grundlage mystischer Spekulationen machte usw. Das ererbte Land, territoriale Verhältnisse, aber auch die architektonischen Maße von Stiftshütte und Tempel wurden in rein geistige Topologien übersetzt und dergleichen mehr. All dies wesentlich zu dem Zweck, auch unter den Bedingungen der „Zerstreuung“ die Kontinuität der göttlichen Gebote zu bewahren. So prägte sich der Gegensatz aus zwischen einer sogenannten „mündlichen Lehre“, das heißt der Tora unter dem Gesichtspunkt ihrer ständigen Anpassung an aktuelle Erfordernisse des Lebens, und einer „schriftlichen Lehre“, das heißt dem Pentateuch selbst. Und es lag nur in der Konsequenz einer solchen Hermeneutik, wenn die „mündliche Lehre“ schließlich in den Vordergrund trat. Nicht zufällig erwähnt Rosenzweig jene „Legende, die den Tal-

³⁵ Vgl. Rosenzweig, „Geist und Epochen der jüdischen Geschichte“ [1919], in: *Zweistromland*, 527–538, besonders 530ff.

³⁶ Rosenzweig, „Jüdische Geschichte im Rahmen der Weltgeschichte“ [1920], in: *Zweistromland*, 539–552, hier: 545.

³⁷ Rosenzweig, „Geist und Epochen“, in: *Zweistromland*, 537.

³⁸ A.a.O., 533.

³⁹ Ebd.

„mud, die mündliche Tora, von Gott vor der schriftlichen gegeben sein läßt“.⁴⁰

Der Talmud erscheint bei Rosenzweig als eine Art Dauerprüfstand für die Erhaltung einer ungeschichtlichen Logizität gegen die Einbrüche der Geschichte. Diese dauernde Arbeit, nicht vereinzelt benennbare Vorkommnisse, gilt bei Rosenzweig als Ursprung des ‚jüdischen‘ Lebens. Der Talmud setzt „sich selbst an die Stelle [...], die sonst das Jahr 70 in der Geschichte des Volks eingenommen hätte“.⁴¹ Dabei ist er selbst ebenfalls eine geschichtliche Erscheinung. Die talmudische Tradition als solche ist ein inkommensurables, antilogisches Faktum, allerdings nicht an eine Person gebunden, sondern an eine Gemeinschaft. Die Integrität dieser Gemeinschaft bis in die somatische Ebene hinein bezeichnet Rosenzweig, dem Stil seiner Zeit entsprechend, mit dem Wort „Blut“.⁴² In der Geschichte selbst, aus der Energiequelle dieser antilogischen „Blutgemeinschaft“ heraus, soll die Logizität des göttlichen Gesetzes als Grundlegung eines „ewigen Volkes“⁴³ bewährt werden. Rosenzweigs Theorie der Halacha ist die Pragmatik einer „geschichtlichen Ewigkeit“.⁴⁴

V. Die Praxis des Logischen

Die Logizität dieser Pragmatik besteht in der strikten Deduktion jeder geschichtlich notwendigen Neuerung aus biblischen Geboten. „Elektrisches Licht und Frauenwahlrecht [...], Leichensektion, alles fordert Entscheidung. Und immer Entscheidung aus dem alten Gesetz. Nicht etwa aus einem Geist des Judentums, sondern Satz um Satz, ‚logisch‘“. Das, so Rosenzweig, ist der Sinn der talmudischen Parabel: „Hast Du gefolgert Satz um

⁴⁰ A.a.O., 532. Vgl. *Babylonischer Talmud*, Erubin 54b, Abschnitt *kevad sider mischna* („Wie wurde die Lehre überliefert?“ [Goldschmidt]), und Maimonides' *Mischna-Kommentar*, den Anfang seiner allgemeinen Einleitung (z.B. in: Moses Mamonides, *Einleitungen des Maimonides (Rambam) zur Mischna* [hebr.], hg. von J. Sheilat, Jerusalem, Maalot 5756 [1996/97], 27); dazu Josef Dov Soloveitchik: „Charakteristik des Deuteronomium (*sefer mischne tora*)“ [hebr.], in: *Machanajim* 3 (5753, 1993/94), 8–29, besonders: 21ff. Ich danke R. Zev W. Gott hold in Jerusalem herzlich für seine Unterweisung!

⁴¹ Rosenzweig, *Zweistromland*, 533.

⁴² Rosenzweig, *Stern der Erlösung*, besonders: 331–339. Vgl. hierzu Leora Batnitzky, *Idolatry and Representation. The Philosophy of Franz Rosenzweig Reconsidered*, Princeton, NJ 2000, besonders: 72–77 und 172–177.

⁴³ Rosenzweig, *Zweistromland*, 533.

⁴⁴ Ein Begriff Hermann Cohens, vgl. ders., *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*, 2. Auflage, Frankfurt am Main 1929, 533; dazu Pierfrancesco Fiorato, *Geschichtliche Ewigkeit. Ursprung und Zeitlichkeit in der Philosophie Hermann Cohens*, Würzburg 1993. – Zu Rosenzweigs „pragmatics of verification“ vgl. Robert Gibbs, *Why Ethics? Signs of Responsibilities*, Princeton, NJ 2000, besonders: 229–237.

Satz?' Gott fragt das am Tage des Jüngsten Gerichts. Alle Eingebung persönlicher Art wird abgelehnt. Aus dem Gesetz wird entschieden".⁴⁵ „Alle Neuerung gilt nur, wenn erwiesen werden kann, daß und wie sie schon auf dem Sinai mitoffenbart, also keine Neuerung ist".⁴⁶ Die tendenziell invariante Logizität dieser Relation ist – das macht die Schwierigkeit aus – selbst an die Antilogik des geschichtlichen Daseins der talmudisch denkenden und halachisch handelnden Gemeinschaft gebunden.

Auffällig ist dabei die Abwehr jeder „Eingebung persönlicher Art“. Das negiert jedoch nicht die Bedeutung der Person, sondern soll nur falschen Begriffen vorbeugen, etwa solchen, wonach sich die Person im Sinn einer *causa sui* aus sich selbst oder aus einer Art spiritueller Substanz, dem „jüdischen Geist“, eine hinreichende Grundlage schaffen könne. Rosenzweigs Forderung nach einer „Logik“ der Halacha bindet jeden Begriff, der das Leben der durch sie verpflichteten Menschen angeht, an jene Grundgeste des jüdischen Daseins: innerhalb der Geschichte der Macht der Geschichte zu widerstehen. Erst von dieser allgemeinen Horizontbestimmung her richtet er seine Überlegungen schließlich auch auf das Leben des einzelnen Juden, auf die jüdische Person.

Den konkreten Anlass geben Martin Bubers 1923 wieder veröffentlichte *Reden über das Judentum*, vor allem die letzte: „Cheruth. Eine Rede über Jugend und Religion“ (ursprünglich 1919). Darin wird die Halacha als eine mögliche Quelle für die dringend angestrebte jüdische „Wiedergeburt“ dezidiert abgelehnt. Dem tritt Rosenzweig noch im selben Jahr mit seinem Aufsatz „Die Bauleute“ entgegen.⁴⁷ Was heißt es, so können wir die hinter diesem Aufsatz stehende Frage lesen, die Erfahrung eines gelingenden halachischen Lebens zu machen? Es ist fast dieselbe Frage, die wir oben an Weizsäcker gerichtet hatten. Und tatsächlich scheint es, als nähme Rosenzweig unmittelbar Anregungen aus Weizsäckers Aufsatz „Das Antilogische“ auf, der ja ebenfalls 1923 erschien. Auch in den „Bauleuten“ ist das Leben des Einzelnen eine Gegenmacht zur halachischen Verpflichtung, eine Antilogik zur gesetzlichen Praxis. Und doch soll klar werden, dass gerade

⁴⁵ Rosenzweig, „Das Wesen des Judentums“, in: *Zweistromland*, 522; vgl. Rosenzweig, *Stern der Erlösung*, 450.

⁴⁶ Rosenzweig, „Geist und Epochen“, in: *Zweistromland*, 536.

⁴⁷ Rosenzweig, *Zweistromland*, 699–712. Martin Buber's „Cheruth“ vgl. in: ders., *Der Jude und sein Judentum. Gesammelte Aufsätze und Reden*, Köln 1963, 122–143, 138 („Wiedergeburt“); dazu Gianfranco Bonola, „Franz Rosenzweig und Martin Buber. Die Auseinandersetzung über das Gesetz“, in: Schmied-Kowarzik (Hg.), *Der Philosoph Franz Rosenzweig*, (siehe Anmerkung 11), Band 1, 225–238. Einen knappen Überblick gibt mein Aufsatz: „Religionsphilosophische Tendenzen im deutschen Judentum: Hermann Cohen, Martin Buber, Franz Rosenzweig“, in: Daniel Hoffmann (Hg.), *Handbuch zur deutsch-jüdischen Literatur des 20. Jahrhunderts*, Paderborn u.a. 2002, 15–28, besonders 21–24.

dieser Impuls der Negation das gesetzliche, logisch sinnvolle Tun erst ermöglicht.

Dazu müssen wir kurz auf Rosenzweigs Hauptwerk, den *Stern der Erlösung*, zurückgreifen. Was nämlich in den „Bauleuten“ nicht ausdrücklich zur Sprache kommt, ist eine Grundentscheidung Rosenzweigs: in seiner Lehre von der jüdischen Person nicht an Mose, den traditionell unüberbietbaren Lehrer des Gesetzes, anzuknüpfen, sondern an Abraham und dessen Antwort auf Gottes Anrede: „Hier bin ich“.⁴⁸ Das „Hier bin ich“ des Stammvaters begründet den Sprachgehalt des jüdischen Personseins. Es gilt in diesem Zusammenhang als die geschichtlich zu erzählende Einzelbegebenheit, an deren Keim sich nach der Erfahrungslehre des Antilogischen eine ungeschichtliche Logizität auskristallisieren kann.

Und wieder liegt der Akzent auf der Gemeinschaft. Das immer vorgängige, man könnte mit Schelling fast sagen: unvordenkliche Geantwortet-Haben Abrahams ist der Gemeinschafts-Mythos, der in jeder Generation neu erzählt werden muss. „Der Einzelne wird von nun an zum Juden geboren, braucht es nicht erst in irgendeinem entscheidenden Augenblick seines Einzellebens zu werden. Der entscheidende Augenblick, das große Jetzt, das Wunder der Wiedergeburt liegt vor dem Einzelleben“.⁴⁹ Was das „Gesetz“ des Mose bedeuten kann und muss, ist von diesem älteren „Hier bin ich“ her zu lesen. Kierkegaards *Furcht und Zittern*, die große Interpretation der entscheidenden Prüfung Abrahams, der auf sein „Hier bin ich“ schließlich auch den Befehl empfängt, seinen Sohn zu opfern (Gen 22), zeigt hier seine Wirkung: „Daß Abraham seinen Sohn zu opfern bereit sein mußte, ist das Urbild des inneren jüdischen Lebens“.⁵⁰ Bis hin zur Forderung nach einem „Sprung“ bleibt Rosenzweig diesem Gegenspieler Hegels verpflichtet.⁵¹ Hierher rührt sein starkes Bewusstsein von einem fast Sartre'schen Zwang zur Freiheit, zu einer antilogischen Entscheidung, die sich trotzdem nur als praktische Logizität, als halachisches Tun wird realisieren können.

Bleiben wir zunächst beim „Hier bin ich“ selbst: Worauf antwortet es eigentlich? Oder genauer gesagt: Was tritt, so wie einerseits die (moderne)

⁴⁸ Vgl. hierzu demnächst Yehoyada Amir, „Die Offenbarung Gottes und des Menschen aus den Quellen des Judentums. Eine Studie zu Rosenzweigs ‚Stern der Erlösung‘“, Kapitel: „Der Midrasch zur Genesis“, in: Martin Brassler (Hg.), *Franz Rosenzweig als Leser. Kontextuelle Kommentare zum ‚Stern der Erlösung‘*, Tübingen (vermutlich 2003).

⁴⁹ Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung*, 440.

⁵⁰ Brief Rosenzweigs bereits am 4.11.1913 an Rudolf Ehrenberg, in: Rosenzweig, *Briefe und Tagebücher*, (siehe Anmerkung 1), Band 1, 143; zitiert von Heinz-Jürgen Götz: „Der Stern der Erlösung als Kommentar: Rudolf Ehrenberg und Franz Rosenzweig“, Abschnitt 2, in: Brassler (Hg.), *Franz Rosenzweig als Leser*, (siehe Anmerkung 48).

⁵¹ Zum „Sprung“ vgl. Rosenzweig, „Die Bauleute“, in: *Zweistromland*, 704, 708; zum Verhältnis zu Kierkegaard (allerdings ohne Bezug auf die Thematik des „Gesetzes“) Michael Theunissen, *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*, Berlin u.a. 1977, 247, 257.

jüdische Person an die Stelle Abrahams, so andererseits an die Stelle des göttlichen Anrufes? Die Antwort muss lauten: Der Anruf erfolgt durch ein im Lernen traditioneller Quellen gewecktes, verheißungsvolles Gedenken. Im lernenden Wissen, etwa halachischer Bestimmungen, liegt trotz jenes Zwangs die Hoffnung auf eine „Kraft“⁵², die eine persönlich angemessene Erfüllung des Gesetzes zu realisieren verspricht. Die Antwort, das „Hier bin ich“ auch des modernen Juden ist, wenn sie denn erfolgt, die praktische Bestätigung dieser Verheißung und damit im strengen Sinn des *Stern der Erlösung* ein Wunder, ein „Zeichen“.⁵³ Es ist die hergestellte Unmittelbarkeit zwischen einem in der Vergangenheit seit Generationen Geleisteten mit seiner Fortsetzung im aktuellen Tun, damit aber wieder nichts anderes als eine neue Verheißung auf Zukunft hin. Diese Koinzidenz der Zeiten spiegelt sich auf dreierlei Weise: *erstens* als je neue Entscheidung für das seit „Abraham“ Entschiedene, d.h. für den Bestand der jüdischen Geschlechterfolge, die jüdische „Blutgemeinschaft“; *zweitens* als ein Lernen des seit Anbeginn Gelernten, d.h. als ein Studium literarischer Quellen (übrigens keineswegs nur sogenannter „jüdischer“ Quellen); *drittens* aber als ein Tun des seit jcher Getanen, d.h. als halachische Praxis.⁵⁴

Der Hauptakzent liegt auf dem Tun, die Basis aber im Lernen. Denn man kann wohl fragen, ob nicht eine Art von vorläufigem Wissen um das eigene Judesein genügte, so wie man auch die eigene Abstammung oder gesellschaftliche Zugehörigkeit ohne umfangreichen Erwerb von Wissen kennt. Die Frage ist insbesondere deshalb nicht von der Hand zu weisen, weil gerade nach Rosenzweig ein qualitativer „Sprung“ auch dem „nicht erspart“ bleibt, der den „Weg“ des Lernens geht.⁵⁵ Braucht es also noch das lange Lernen? Den „Bauleuten“ zufolge ja, denn der „Sprung“ ist, als ein Gelingen, Ausdruck einer Gewissheit, und zwar einer wesentlich „logischen“ Gewissheit davon, dass das aktuelle Tun durch korrekte Deduktion mit den göttlichen Geboten vom Sinai verbunden ist. Die Kraft jener Verheißung hängt an eben dieser Verbindung. Nur der „mühsame und ziellose Umweg durch das wißbare Judentum gibt uns die Gewißheit, daß der endliche Sprung aus dem, was mir wißbar, in das, was mir um jeden Preis zu wissen notwendig ist, der Sprung in die Lehre, zu jüdischer Lehre führt“.⁵⁶ Es geht um eine Kontinuität des Tuns, die nur unter der Form „logischer“ Ableitung zur gewussten Realität wird. Dabei ist es, um dies noch einmal zu betonen, dem Einzelnen und seiner Lebensgemeinschaft nicht freigestellt, sich den

⁵² Rosenzweig, *Zweistromland*, 701, 708.

⁵³ Rosenzweig, *Stern der Erlösung*, 105.

⁵⁴ Zum Lernen der „Lehre“ vgl. *Zweistromland*, 701f., 704f., zum Tun des „Tubaren“, 705-708.

⁵⁵ A.a.O., 704.

⁵⁶ Ebd.

Fragen der Lehre und des Gesetzes zu stellen oder sich nicht zu stellen. Rosenzweig erwähnt jenen Midrasch zur Sinaitischen Offenbarung, in dem es heißt: „Der Heilige, gelobt sei er, stülpte über sie den Berg wie ein Faß und sprach zu ihnen: Wenn ihr die Weisung annehmt, so ist es gut, wenn aber nicht, so ist dort euer Grab“.⁵⁷ Hier wird „im höchsten Ernst Israels freies Annehmen des Gotteswortes ‚unterm‘ Sinai in ein gezwungenes, gottgezwungenes umgedeutet“.⁵⁸

Wieder ist die Nähe zu einem Weizsäckerschen Theorem auffällig, diesmal zum Begriff der „Krise“. Die „Krise“ ist das unmittelbare Korrelat des antilogischen Personenbegriffs. Sie bringt die Aporie eines Ursprungs der Logizität aus der Antilogik auf den Punkt. Mehrfach hat Weizsäcker sie als die Not dargestellt, logische – ja mitunter geradezu mathematische – Kontinuitäten im Wissen des Menschen um sich selbst stiften zu müssen.⁵⁹ Dieses *Müssen* ist sehr ernst gemeint, denn in der Aporie verbleiben bedeutet Lebensgefahr. Auch die Annahme der Verpflichtung zur halachischen Lebensweise ist nicht Sache des wählenden Willens. Die Not, ob es gelingen wird, in die Kontinuität dieser Lebenspraxis einzutreten, kommt – pointiert gesagt – nicht nach dem Willen, sondern vor dem Willen. Ob man als der Mensch, der man ist, überhaupt etwas wollen kann, hängt daran, ob man in die je eigene Gestalt der Kontinuität eintreten konnte oder nicht.

Indikator für dieses Gelingen ist bei Rosenzweig der Begriff „Gebot“. Er unterscheidet zwischen „Gesetz“ und „Gebot“, zwischen dem, was als Kanon gesetzlichen Tuns in vielfacher Auffächerung gewusst und anerkannt werden muss, und dem, was sich erst im Moment des Handelns als aktuell gültiger Befehl unmittelbar offenbart. Das „Gesetz“ ist Tradition und Erbe der Vergangenheit; also muss es je neu zu einem „Gebot“ werden, „das sich unmittelbar, im Augenblick wo es vernommen wird, in Tat umsetzt [...]. Es muß die Heutigkeit wiederkriegen, die alle großen jüdischen Zeiten als die einzige Bewährung seiner Ewigkeit empfunden haben“.⁶⁰ Dieses Umsetzen von „Gesetz“ in „Gebot“ ist ein Wandel in der Person. Er macht – so Rosenzweig nach einem talmudischen Wortspiel – aus „Kindern“ (hebr. *banim*), die lernend das Erbe der Väter antreten, „Bauleute“ (hebr. *bonim*) des

⁵⁷ *Babylonischer Talmud*, Sabbat 88a.

⁵⁸ Rosenzweig, *Zweistromland*, 711.

⁵⁹ Besonders anschaulich in: Weizsäcker, *Der Gestaltkreis*, in: *Gesammelte Schriften*, Band IV, 297f., wo von der Phantasie eines Kranken berichtet wird, der meint „er müsse den Knick einer Kurve ‚geradebiegen, damit eine Kugel entstehe“; allgemein vgl. Weizsäcker: „Krankengeschichte“ [1928], *Gesammelte Schriften*, Band V, 48–66. Die Ambivalenz des Wissens kommt besonders in der Bemerkung zum Ausdruck, jemandem helfen heiße „seiner Not ein Wissen bringen, wie auch seinem Wissen die Not nehmen“ (a.a.O., 59). Krankheit überhaupt ist für Weizsäcker „die von Fall zu Fall geschehende Anerbietung eines Wissens um die Wahrheit“ (a.a.O., 65).

⁶⁰ Rosenzweig, *Zweistromland*, 707f.

zukünftigen Friedens.⁶¹ Die „Heutigkeit“ erzwingt aber beides, sowohl strikte Bindung an die Tradition als auch Auswahl und Freiheit gegenüber ihrem Stoff. Und ob ein Mensch dies „kann“, ohne das Gesetz zu brechen, steht jedesmal in Frage; nur: „Daß uns allen die Möglichkeit, zu können, gegeben ist, das wissen wir“.⁶²

Dieser Satz von der Möglichkeit des Könnens ist das Bekenntnis eines Grundvertrauens. Und so mündet Rosenzweigs Theorie der Halacha in eine pragmatische Positivität, in eine Art von „zweiter“ Naivität⁶³, die die Schranke zwischen Philosophie und Glaube ebenso wie die methodische Skepsis gegenüber einer Verwandelbarkeit von „Gesetz“ in „Gebot“ letztlich negiert. Weizsäcker hat seinerseits von einem „Grundverhältnis“ gesprochen, in dem sich der Mensch befinde, eine – wie er mit Schleiermacher sagt – „Abhängigkeit [...], deren Grund selbst nicht Gegenstand der Erkenntnis werden kann“.⁶⁴ Gerade die Medizin beruhe nicht auf einem „Verhältnis zwischen den Dingen (wie z.B. zwischen Stoß und Wärme)“, sondern auf dem „Verhältnis zu einem Grunde“.⁶⁵

Kein Zufall also, dass Leibniz, der Theoretiker des Satzes vom Grund, für Weizsäcker bedeutsam wird. Auch der Agnostizismus von dessen „fensterlosen Monaden“ kehrt wieder.⁶⁶ Da aber Leibniz' Absicherung dieses Nichtwissens durch eine Metaphysik des prästabilierten Kosmos weder für Weizsäcker noch für Rosenzweig gültig bleiben kann, färbt sich Weizsäckers „Monade“ – stärker noch als Rosenzweigs Gesetzes-Ich⁶⁷ – unüberschbar melancholisch. Das „Nichts des Wissens“ (Rosenzweig⁶⁸) erhält in der medizinischen Anthropologie ein mitunter fast gefährlich anmutendes Übergewicht. Auch das, was in freundliche Farben gekleidet werden könnte, wird meist negativ formuliert. Jedoch entspricht es durchaus den Lehren beider Autoren, wenn Weizsäcker feststellt: Wir haben „keine Freiheit [...]

⁶¹ Eine Auslegung von Jesaja 54,13, die im Abendgebet zum Sabbat zitiert und von Rosenzweig als Motto seines Essays verwendet wird: „Und alle deine Kinder [banajich] gelehrt vom Herrn und großer Friede deinen Kindern!“ (Jesaja 54,13) – lies nicht banajich: deine Kinder, sondern bonajich: deine Bauleute“, *Babylonischer Talmud*, Berachot 64a u.ö.; Rosenzweig, *Zweistromland*, 699 und 712.

⁶² A.a.O., 711.

⁶³ Ein Begriff von Ernst Simon, vgl. „Die zweite Naivität“, in: ders., *Brücken. Gesammelte Aufsätze*, Heidelberg 1965, 246–279. Es geht um eine über den Umweg der Reflexion wiederhergestellte und zugleich veränderte Naivität.

⁶⁴ Weizsäcker: „Anonyma“ [1944], *Gesammelte Schriften*, Band VII, 41–89, hier: 47. Das Verhältnis zu Schleiermacher ist bislang nicht über diese Anspielung hinaus geklärt, vgl. Peter Achilles, „Konvergenzen zwischen Medizin und Theologie. Zu Biographie und Werk Viktor von Weizsäckers“, in: *Die Wahrheit der Begegnung*, (siehe Anmerkung 19), 249–266, hier: 259.

⁶⁵ Weizsäcker, „Anonyma“, *Gesammelte Schriften*, Band VII, 48.

⁶⁶ A.a.O., 51f.

⁶⁷ Rosenzweig, *Stern der Erlösung*, 457.

⁶⁸ A.a.O., 22 u.ö.

nicht zu glauben. Diese Unfreiheit, nichts zu glauben, war daher das eigentliche Motiv, die Spaltung der Vernunft, die verminderte Einschätzung der Vernunft, zuletzt die Niederlage der Vernunft zum Leitmotiv [...] zu machen. Es gibt keine Freiheit, nichts zu glauben, und darum gibt es, wie J. P. Sartre sagt, auch keine Freiheit, unfrei zu sein. Wählen können wir uns, was wir glauben – nicht aber, daß wir glauben. Und das bedeutet aber: nicht wissen“.⁶⁹

Gerade hier jedoch, an diesem scheinbaren Endpunkt, ist eine letzte Wendung erforderlich. Denn es wäre falsch, sich zu verschleiern, dass in dieser Melancholie des Antilogischen trotz ihres Ernstes auch ein mephistophelischer Impuls zur Inszenierung waltet. Weizsäcker (und Rosenzweigs) Agnostik erweckt mitunter den Eindruck eines ironischen Spieles, allerdings im Sinn jener „sehr ernststen Scherze“⁷⁰, ohne die auch die Geschichte der Philosophie kaum denkbar ist.⁷¹ Die Inszenierung ist selbst Teil des philosophischen Verfahrens. Beide Autoren demonstrieren einen prinzipiell unabschließbaren Gerichtsprozess: Anklage und Verteidigung richten sich wechselseitig einmal auf die Gewalt der gesetzlichen Logizität, einmal auf die anarchisch antilogische „Person“. Gegenstand und zugleich Subjekt dieser Verhandlung ist diese Person selbst, bei Weizsäcker der Mensch als Kranker, bei Rosenzweig der Mensch als Jude. In welchen Lebensmomenten, in welcher Sache und gegen welche Seite konkret Klage geführt wird, ist nicht prognostizierbar, sondern Schicksal. Lediglich die Absicht zur Verteidigung und die ersten methodischen Schritte sind dem Menschen verfügbar. Philosophie ist unter diesem Licht eine Wegleitung des Menschen zur Apologie gegen sich selbst, man könnte auch sagen: eine Einleitungswissenschaft in das Personsein.

⁶⁹ Weizsäcker, „Der Begriff der Allgemeinen Medizin“ [1947], *Gesammelte Schriften*, Band VII, 137–196, hier: 196. Vgl. Achilles: „Konvergenzen“, 256; zur Bemerkung über Jean-Paul Sartre dessen berühmte Feststellung: „Der Mensch ist verurteilt, frei zu sein“ (zitiert aus: „Ist der Existentialismus ein Humanismus“, in: Jean-Paul Sartre, *Drei Essays*, Frankfurt am Main u.a. 1971, 7–51, hier: 16).

⁷⁰ Goethe über den zweiten Teil des „Faust“, in einem Brief an Wilhelm von Humboldt vom 17.3.1832, zitiert nach *Goethes Werke. Hamburger Ausgabe*, Band 3, hg. von Erich Trunz, München 1981, 462.

⁷¹ Mag dieser ironische Charakter vor allem in den früheren Schriften Weizäckers auch verdeckt sein, so tritt er doch in dem spöttisch leichten Ton seines zweiten Aufsatzes „Das Antilogische“ [1950], *Gesammelte Schriften*, Band VII, 316–322, unübersehbar hervor.