

Univerzita Palackého v Olomouci

Filozofická fakulta

Katedra filosofie

Rosenzweigs Schelling. Zu einer Transformation der Philosophie Schellings

Mgr. Jan Thümmel

Školitel: Prof. Martin Cajthaml, Ph.D.

Olomouc 2023

Meiner Frau S.

Prohlašuji, že jsem práci vypracoval samostatně a uvedl všechny použité prameny.

V Brně

.....

## Inhaltsverzeichnis

Inhaltsverzeichnis.....	6
0. Einleitung .....	8
0.1. Einführung: Zugang zu Themen aus der Philosophiegeschichte .....	12
0.2. Problemstellung .....	17
1. Erster Teil: Rosenzweigs Darstellung von Schellings Philosophie .....	24
1.1. Rosenzweigs Periodisierung von Schellings Philosophie .....	28
Rosenzweigs Position I. Geschichte der Philosophie als strenge Wissenschaft .....	30
1.1.1. <i>Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus</i> .....	35
Exkurs. Der Stand der Forschung zu Rosenzweigs Zeit.....	59
1.1.2. <i>Hegel und der Staat</i> .....	107
Ergänzung zum Exkurs.....	130
Rosenzweigs Position II. Geschichte der Philosophie als Mittel für Rosenzweigs eigene Philosophie.....	133
1.1.3. <i>Der Stern der Erlösung</i> .....	144
1.1.4. Briefe und Tagebücher, kleinere Schriften .....	159
1.2. Präzisierung.....	182
1.2.1. Literatur zu Schelling .....	183
1.2.2. Modelle .....	189
1.2.3. Das Resultat.....	194
2. Zweiter Teil: Zusammenschließende Interpretation .....	201
2.1. Das Absolute, die Identität und das System.....	204
2.2. Der Begriff des „Johanneischen“ .....	217
2.2.1. Die Zeit und die Geschichte.....	220
2.2.2. Das Petrinische, Paulinische und Johanneische .....	227
2.3. Abschließende Bemerkungen.....	243

3. Coda .....	248
4. Literatur.....	252
4.1. Quellen .....	252
4.2. Sekundärliteratur .....	255
5. Summary .....	264

## 0. Einleitung

Diese Arbeit beschäftigt sich mit der Philosophie sowohl F. Rosenzweigs als auch F. W. J. Schellings. Das Werk der zwei genannten Philosophen bildet den Hintergrund, auf dem wir unsere Fragen stellen werden. *Auf der einen Seite* steht ein Philosoph, der innerlich mit dem Denken des deutschen Idealismus verbunden ist, *auf der anderen* ein Denker, der sich gerade gegen die Philosophie des deutschen Idealismus abzugrenzen versucht. Die Breite der von uns betrachteten Texte bildet deswegen eine Spannung: eine philosophische Position, gegen die eine andere steht, die sich direkt als ihre Kritik verstehen will. Diese explizit durch Rosenzweig benannte Kritik am deutschen Idealismus, so denken wir und hoffen zu zeigen, ist aber auch eine implizierte Transformation und Weiterführung desselben.

Um diesen Widerspruch zu zeigen – der aber nicht kritisch-destruktiv vorgestellt werden wird, sondern zu einem besseren Verständnis der Transformation der idealistischen Philosophie und der eigentlichen Philosophie Rosenzweigs dienen soll – wollen wir Rosenzweigs Kritik am deutschen Idealismus und Rosenzweigs Verständnis vom Idealismus, konkret von Schellings Philosophie, darstellen.<sup>1</sup> In einem ersten Kapitel soll die methodologische Position unserer Arbeit gerechtfertigt werden. Nach der Ausarbeitung von Rosenzweigs Verständnis von Schellings Philosophie können wir dann zum nächsten Schritt übergehen. In diesem werden die Spuren von Schellings Philosophie in Rosenzweigs eigener Philosophie gesucht und aufgezeigt. Es soll herausgestellt werden, inwieweit sich Rosenzweig im Rahmen von Schellings Philosophie bewegt: inwieweit er Schellingsche Begriffe und Konzepte übernimmt, inwieweit er die Probleme Schellingscher Philosophie zu lösen versucht und wie wir das Denken Schellings als ein Interpretament für die Philosophie Rosenzweigs benutzen können. Unser Vorgehen will sich streng als eine historisch-kritische Arbeit mit den Texten verstehen, in der wir ein Verständnis beider Philosophen zu erarbeiten versuchen. Das Resultat soll in den Texten beider Autoren zeigen, wie sie sich nahestehen. Zur Vorstellung der Methode soll die Einführung dienen.

---

<sup>1</sup> Unser Ziel ist nicht die umfassende Beschreibung der Verbindung Rosenzweigs mit dem deutschen Idealismus. Die Stellung von Rosenzweig zu Schelling ist ein Teil dieser Konstellation, der aber auch viel über das Ganze sagt. Zum Verhältnis Rosenzweigs zum deutschen Idealismus siehe (Neuhold, 2014).

Unsere Forschungsthese ist die folgende: Rosenzweig bewegt sich in seiner Rezeption der Philosophie Schellings nur bis zu Schellings *Weltaltern*. Die Beantwortung der Frage, inwieweit wir am Text eine direkte Verbindung der Philosophie Rosenzweigs mit dem Denken Schellings finden können, ist der Inhalt dieser Arbeit. Das Resultat soll uns eine bessere Einsicht in die Transformation der deutschen idealistischen Philosophie und ein besseres Verstehen der Philosophie Rosenzweigs bringen. Indem wir uns in der Erarbeitung eines präzisen Bildes streng an den Text halten, können wir später unsere Interpretation auf konkretem Boden ausbauen und müssen nicht nur auf der Ebene einer leeren Spekulation verbleiben.

Diese Arbeit soll keine Einführung in das Denken beider Philosophen sein<sup>2</sup> – wir bieten keine systematische und historische Darstellung von Schellings und Rosenzweigs Philosophien, trotzdem werden einige Konzepte systematisch beschrieben, um unsere Argumentation zu stützen. Der Fokus wird auf das eigentliche Thema unserer Arbeit beschränkt und das ganze Denken beider Philosophen kann nicht in ihrer Komplexität vorgestellt werden, denn das Ziel liegt in der Partikularität, nicht in der Gesamtheit.

Nach dem kurzen ersten Abschnitt, der die methodologische Position erarbeiten soll, gehen wir zur Problemstellung unseres Vorgehens über. Hier sollen die Fragen unserer Arbeit gründlich gestellt und eine Einführung in die Problematik präsentiert werden. In der Auseinandersetzung mit der Literatur wird sich unsere Position herauschälen. Der eigentliche Text der Arbeit beginnt mit dem ersten Teil, in dem Rosenzweigs Auseinandersetzung mit Schellings Philosophie beschrieben wird. Dabei gehen wir geschichtlich vor, indem wir mit Rosenzweigs philosophischer Entwicklung auch seine Bewertung der Philosophie Schellings verfolgen. In diesem Kapitel werden zwei Stellungen Rosenzweigs zur Geschichte der Philosophie erarbeitet. Indem wir die Entwicklung des Denkens Rosenzweigs verfolgen, erhalten wir sein Modell der Philosophie Schellings, das aber nur vorläufig ist. Durch seine Präzisierung gewinnen wir Rosenzweigs Perspektive von Schellings Philosophie und im Weiteren von der ganzen idealistischen Philosophie. Der nächste Teil beschäftigt sich mit der Interpretation der Philosophie Rosenzweigs durch die Perspektive der erarbeiteten Position – durch Rosenzweigs Verständnis der Philosophie Schellings. Es wird ein Bild von Rosenzweigs

---

<sup>2</sup> Dafür siehe zu Schelling (M. Frank, 1985; Sandkühler, 1998), zu Rosenzweig (Casper, 2017, pp. 62–193; Mosès, 1985; Stern, 2017)

Philosophie vorgestellt, die sich als ein Versuch der Aufnahme und Weiterführung, d.h. der Transformation der Philosophie Schellings versteht. Dieses Bild kann nicht den ganzen Stoff der Gedanken Rosenzweigs umfassen, weil die Philosophie Rosenzweigs nicht nur eine Reaktion auf Schelling ist. Deshalb werden nur die Passagen gewählt, in denen sich Rosenzweig und Schelling nahe liegen.

Das Endresultat der Arbeit zeigt *erstens* die Modelle der Philosophie Schellings, mit denen Rosenzweig arbeitet. Aus diesen können wir Rosenzweigs tiefere Kenntnisse von Schelling mit dem Jahr 1800 beschränken. Es werden auch die Kenntnisse Rosenzweigs von der *Freiheitschrift* und den *Weltaltern* besprochen. Dies bringt uns zu dem zweiten Resultat dieser Arbeit, in dem gezeigt wird, wie wir einige Motive von Rosenzweigs Philosophie durch sein Verständnis von Schelling interpretieren können. Dies stellen wir am Begriff des *Johanneischen* dar.

Teile dieser Arbeit wurden durch verschiedene Projekte unterstützt und für mehrere Konferenzen und Artikel verarbeitet.<sup>3</sup> Allen, die sich an der Entstehung dieser Arbeit beteiligt haben, sei hiermit gedankt. Genannt werden sollte die Unterstützung durch Projekte von DAAD, OeAD und FF UPOL. Namentlich möchte ich die Professoren M. Cajthaml, Ch. Danz und P. Schwab erwähnen, die mich als Supervisoren in meiner Arbeit und meinen Projekten unter ihre Flügel genommen haben. Ihnen bin ich für Leitung und Konsultationen sehr dankbar. Letztendlich hätte diese Arbeit nicht ohne die Unterstützung meiner Familie und Freunde abgeschlossen werden können. F. Tvrđý danke ich besonders für umfassende Diskussionen, Ratschläge und Motivation in meinem Studium.

---

<sup>3</sup> Wo ein Artikel – der schon erschienen ist oder der in der Vorbereitung ist – als eine Quelle des Textes oder direkt einen Teil von ihm ist, ist es immer bemerkt.



## 0.1. Einführung: Zugang zu Themen aus der Philosophiegeschichte

*Verachte nur Vernunft und Wissenschaft,  
Des Menschen allerhöchste Kraft,  
Laß nur in Blend- und Zauberwerken  
Dich von dem Lügengeist bestärken,  
So hab' ich dich schon unbedingt —*  
(Goethe, Faust I.)<sup>4</sup>

Beschäftigen wir uns mit Problemen aus der Geschichte der Philosophie, haben wir mehrere Zugangsmöglichkeiten. Wir können nicht ausschließlich drei hauptsächliche Wege benennen: den historisch-kritischen, den aktualisierenden und den ‚archäologischen‘.<sup>5</sup> Wenn wir aber die Aufgabe der Philosophie auch in ihrer Auseinandersetzung mit ihrer Geschichte unproblematisch als die Suche nach der Wahrheit annehmen, sehen wir, dass auch der Wahrheitsanspruch in jedem der drei Wege ein anderer ist. Wir bewegen uns hier in einer methodologischen Vorbereitung unserer Arbeit. Die folgenden Überlegungen sollten nicht im allgemeinen Sinn verstanden werden. Die Argumentation gegen den Weg der Aktualisierung kann als eine methodologische Konstruktion angenommen werden.

Als das historisch-kritische Vorgehen in der Geschichte der Philosophie kann man den Zugang zu Themen aus der Philosophiegeschichte bezeichnen, der sich nicht nur strikt an die Texte hält, sondern auch die Gedankenstrukturen der Autoren und der Epoche berücksichtigt. Diese werden aus den Texten gewonnen und es wird weiter mit ihnen gearbeitet – man vergleicht sie, untersucht sie oder man kann sie kritisieren. Die Wahrheit wird in der Übereinstimmung des Resultats mit dem Text gefunden. Die richtige oder falsche Interpretation oder Darstellung ist klar nachweisbar, wenn es auch immer zu Problemen und Diskussionen kommt – dies gehört aber zu der Praxis des akademischen Alltages. Als Beispiel könnte man eine lange Liste

---

<sup>4</sup> (Goethe, 1887b, p. 88)

<sup>5</sup> Die ersten zwei Wege sind allgemein anerkannt. Den Hinweis auf den dritten Weg verdanken wir den Vorlesungen von Prof. P. Schwab in Freiburg.

von Publikationen und Studien angeben. Wir führen nur zwei an, die für diese Arbeit grundsätzliche Inspiration waren: (Höfele, 2020; Pollock, 2014).

Der aktualisierende Zugang dagegen will die Themen der Geschichte der Philosophie auf unsere Zeit beziehen – aktualisieren. Dies kann auf einem historisch-kritisch geschaffenen Fundament geschehen (Schmidt-Biggemann, 2014), was aber nicht immer der Fall sein muss. Der Wahrheitsanspruch erweist sich beim Bezug einer Struktur aus der Geschichte der Philosophie auf unsere Zeit in mehreren Punkten als problematisch. *Zunächst* ist nicht offensichtlich, ob die Ausgangsstruktur an sich wahr ist. Dies wird oft nicht besprochen. Dieses Problem könnte auch an Interpretationen von Schelling oder Rosenzweig aufgezeigt werden, wir wählen hier aber eine andere Quelle, um die Allgemeinheit dieses Problems anzudeuten, und zwar Platons Gedankenexperiment der Höhle (*Rep.* 514a–520a), das in verschiedener Weise ausgelegt wird.<sup>6</sup> Ob diese Interpretation dann wirklich der Intention Platons entspricht, wird oft nicht nachgefragt.<sup>7</sup> Dem historisch-kritischen Anspruch wird nicht Genüge getan und die Wahrheit der Interpretation wird nicht aus ihrer Quelle verfolgt. *Zweitens* ist die Präparation eines separaten Themas aus dem historisch-kritischen Kontext problematisch. Wenn man das Höhlenexperiment nimmt, ergibt sich dessen eigentlicher Sinn nur im Zusammenhang der platonischen Gedankenstrukturen – nicht aus sich selbst, wo der Sinn nur in einem einzigen Thema steht und so von dem Rest des eigentlichen Kontextes und deshalb auch dem eigentlichen Sinn getrennt ist. Die Wahrheit solcher Interpretation ist nur in der Plausibilität ihrer selbst – wenn sie kohärent ist und verständlich ist, ist sie korrekt. Es können deshalb mehrere Interpretationen entstehen, die nebeneinander stehen, an sich plausibel sind, aber sich gegeneinander widersprechen. Man kann die von uns angegebenen Quellen zu Platon vergleichen. Der Kern bleibt derselbe, nämlich die vereinfachte Version des Experiments, dessen Folgen aber sehr unterschiedlich sind.<sup>8</sup> *Drittens* stellt sich die Frage, ob ein Thema aus der Geschichte der Philosophie unverändert in unsere Zeit übernommen

---

<sup>6</sup> Man könnte eine ganze Liste von verschiedenen Interpretationen vorlegen. Wir zitieren hier nur zwei Texte, die sich in entgegengesetzten Richtungen bewegen (Kienzle, 2020, p. 114f) für eine Philosophie der Kunst und (Bolz, 2005, p. 128) für Erziehungswissenschaft.

<sup>7</sup> Bei (Wallat, 2017, p. 134) kann man nachfragen, ob die Ausblicke in den Schlusspartien wirklich mit dem Konzept von Platon übereinstimmen. Das Höhlengleichnis ist zwar beschrieben (129–131), trotzdem nicht so präzise, als das aktualste Resultat einen objektiven Wahrheitsanspruch erheben könnte. Dieses Werk kann uns aber auch damit dienen, dass es verschiedene Bezüge von Autoren zu der von uns besprochenen Stelle aus Platon auflistet (131–134).

<sup>8</sup> Z.B. die Folgen des Experiments für Carlos Cirne-Lima (Cirne-Lima, 2020, p. 49f).

werden kann. Wenn wir diese philosophische Disziplin in dieser Perspektive verstehen wollen, dann wäre sie ein aus der Geschichte der Philosophie Themen angelndes Vorgehen, das nur Altes übernimmt und es benutzt, aber nichts Neues bringt. Philosophie würde dann eine Referenzsucherin in sich selbst sein und der Wahrheitsanspruch würde verdünnt, denn alles, was die Philosophie in sich trägt, ist schon wahr und rechtfertigt ihren Gebrauch. Man sucht sich etwas aus der Philosophiegeschichte aus, was den Vorstellungen entspricht – in der langen Geschichte der Philosophie findet man immer etwas – und man bringt das in Zusammenhang mit Themen in unserer Zeit.<sup>9</sup> Die Philosophie wird zu einer Therapie, einer Lebensweisheitslehre oder nur zu einer Sammlung von Sprüchen. Diese haben aber nur einen inneren Zusammenhang und Wahrheitsanspruch. Es ist kompliziert zu zeigen, wie z.B. das platonische Höhlenexperiment mit Themen aus unserer Zeit zusammenhängt.<sup>10</sup> Zwar können wir ähnliche Gedankenstrukturen oder Anwendungssituationen finden, aber die Tatsache, dass das Gedankenexperiment, wie es im Korpus der Texte Platons dargestellt ist, wirklich gedanklich und wahr mit der Struktur oder Anwendung in unserer Zeit übereinstimmt, ist unfassbar. *Viertens* und *letztens* ist gar nicht nach der Wahrheit als Übereinstimmung mit der Wirklichkeit gefragt. Alle bisher besprochenen Wahrheitsansprüche sind als systemgebunden zu verstehen. Im historisch-kritischen Weg ist die Wahrheit in sich selbst gerückt, da man nur auf die Übereinstimmung des Textes mit der Interpretation oder Darstellung schaut. Im zweiten Weg, dem Weg des aktualisierenden Zugangs, haben wir die Wahrheit als Plausibilität verstanden – wahr ist das, was sich nicht widerspricht und dabei verständlich ist. Beide Wege fragen nicht danach, ob das Resultat mit der Wirklichkeit übereinstimmt. Beim ersten Weg erhebt sich die Frage, an welchem Punkt die Interpretation oder Darstellung so präzise ist, dass wir sie gegen die Wirklichkeit prüfen können. Ein ganzes System oder philosophisches Projekt eines Philosophen gegen die Realität zu stellen und damit seinen Wahrheitsgehalt zu überprüfen, ist nahezu unmöglich, denn die Beschreibung des Systems oder des Projekts müsste sehr genau sein. Dagegen ist es viel leichter, einzelne Prämissen gegen die Wahrheit zu stellen und sie zu überprüfen – aus einer der Wirklichkeit widersprechenden Prämisse kann

---

<sup>9</sup> Z.B. Heideggers Versuch, den Weg von Platon bis zu seiner Zeit zu rekonstruieren und die Aktualität Platons zu zeigen (Heidegger, 2013a, p. 237): „*Die im Höhlengleichnis erzählte Geschichte gibt den Anblick dessen, was jetzt und künftig noch in der Geschichte des abendländisch geprägten Menschentums das eigentlich Geschehende ist...*“

<sup>10</sup> Hier reicht nicht eine oberflächliche Ähnlichkeit. Als Beispiel einer unklaren oder zu oberflächlichen Verbindung führen wir (Basil, 2021, p. 78) an.

man keinen der Wirklichkeit entsprechenden Schluss ziehen. In diesem zweiten Weg ist der Wirklichkeitsbezug auf der einen Seite leichter, da die Themen mit unserer Zeit verglichen werden. Dies bedeutet aber noch nicht, dass sie der Wirklichkeit entsprechen. Wenn z.B. das Gedankenexperiment von Platon einer Situation im Alltag entspricht, heißt dies noch nicht, dass es wahr ist. Hierin zeigt sich auch das Problem des systematischen Zusammenhangs des ganzen Systems einer Philosophie. Wenn ein Teil in der Argumentation falsch ist, ist auch der folgende Rest argumentativ falsch. Wenn ein Teil der Argumentation Platons falsch ist – entweder logisch, oder im Vergleich mit der Wirklichkeit – kann auch das Resultat nicht als wahr bezeichnet werden. Die Aufgabe der Philosophie, die sich mit ihrer Geschichte beschäftigt, ist nicht das Aktualisieren der ausgewählten Themen, sondern deren systematische und historische Einordnung und in einem letzten Schritt die Überprüfung ihrer Übereinstimmung mit der Wirklichkeit.

Zwischen den beiden dargelegten Wegen steht der „archäologische“ Zugang. Wenn sich die Philosophie nicht als eine sich bloß in der Geschichte bewegende Wissenschaft begreifen will und gerade auch Antworten auf die Probleme der Gegenwart sucht, wenn sie sich nicht als naturalistisch verstehen und sich mit ihrer Geschichte beschäftigen will, kann sie einen „archäologischen“ Weg wählen. In diesem werden die Probleme der Gegenwart in ihrer Entwicklung beschreiben. Dieser Zugang behauptet, dass die philosophischen und gesellschaftlichen Probleme ihre Entwicklungsgeschichte haben. Indem dieser nachgegangen wird, kann unsere gegenwärtige Situation aus der Geschichte verstanden werden. Dieser Weg hat einen retrograden Wahrheitsanspruch und man kann ihn mit Heideggers philosophischer Methode oder Foucaults historischer Methode illustrieren (Foucault, 1981, p. 23; Heidegger, 1963, p. 300). Die Probleme der Gegenwart sind wirklich – sie sind einfach da. Indem man ihre Entwicklung zurückgeht, sieht man, wie sich diese entfaltet hat. Die Frage ist aber, ob man in diesen Weg nicht nur eine Fehlentwicklung des Denkens beschreibt. Wenn ein Problem als ein Fehlverständnis der Wirklichkeit begriffen wird, ist die Entwicklung dieses Fehlverständnisses nur eine Beschreibung der Entwicklung dieses Fehlers. Dieser Weg bringt uns nur eine negative Antwort auf unsere Fragen. Die Positivität – eine Antwort oder Lösung – bringt dieser Weg nicht mit sich. Vielversprechend ist aber die Thematisierung und das Verständnis der Entwicklung, der Transformation und des Scheiterns.

Die Begriffe der Entwicklung, der Transformation und des Scheiterns sind für die Philosophiegeschichte von höchster Bedeutung. Wir wollen sie auch hier thematisieren. Für unser Vorgehen, in dem wir zwei Philosophen vergleichen, zwischen denen 100 Jahre liegen, müssen wir mit einer Entwicklung der Gedanken und Themen rechnen. Umso mehr, als wir uns gerade nach der Entwicklung und Transformation der Philosophie Schellings bei Rosenzweig fragen. Für uns ist auch das Thema des Fehlers wichtig. Es zeigt sich, wie die Interpretationen – ob richtig oder falsch, ob berechtigt oder bedingt – das Bild einer Philosophie konstruieren. Wir legen aber sowohl die aktualisierende als auch die „archäologischen“ Ziele zur Seite. Die Resultate unseres Fragens sollten nicht als eine Antwort auf Probleme der Gegenwart ausgelegt werden – wir erreichen gar nicht die Gegenwart, sondern bleiben in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Und wir kommen auch gar nicht bis zur Wirklichkeit – sondern beschränken uns auf die Texte von Schelling und Rosenzweig und ihre historisch-kritische Untersuchung.

## 0.2. Problemstellung

„Die Erscheinung war die *crux des Idealismus, und also der ganzen Philosophie von Parmenides bis Hegel, gewesen...*“ (GS II, 50)

Franz Rosenzweig beginnt sein philosophisches Vorgehen mit einer Kritik des deutschen Idealismus. Das erste Buch des *Sterns der Erlösung* ist das *ad absurdum* Führen einer idealistischen Philosophie (GS III, 142). Denn das Denken, so Rosenzweig, kommt in seinem Denken nicht aus dem Denken heraus. Das Denken kann nicht aus seinem Denken etwas Reales deduzieren – es bleibt nur beim Denken. Der Idealismus<sup>11</sup> wird von unserem Autor als eine impotente Philosophie beschrieben, die nicht auf die Fragen des Menschen antworten kann, denn der Idealismus bleibt letztlich in seiner tautologischen Formulierung der Identität eingeschlossen (GS III, 144). Und noch schlimmer, er belügt den Menschen, indem er ihm falsch antwortet (GS II, 5). Die Philosophie, die nach der Substanz fragt – was nach Rosenzweig die ganze Philosophiegeschichte von „*Jonien bis Jena*“ tut (GS II, 13) – ist eine idealistische Philosophie. Ihr Ziel ist das Abschaffen der Welt als des Einzelnen und das Erklären des Ganzen aus dem einen Begriff des Alls (GS II, 4). Aber auch der Materialismus – in Rosenzweigs Ausführungen gegen den Idealismus gestellt – sucht die Antworten im Denken, weil er nach der Realität der Dinge fragt, was wieder eine Tätigkeit des Denkens ist (GS II, 6). Diese verkürzte Kritik der Philosophie im Allgemeinen stellt uns vor mehrere Fragen.

Wie später noch gezeigt wird, ist Rosenzweig ab einem bestimmten Zeitpunkt kein akademischer Philosoph mehr. Zu seinen akademischen Schriften können wir seine historisch-kritische Herausgabe des *Ältesten Systemprogramms des deutschen Idealismus* (geschrieben 1914, erschienen 1917) und seine Promotionsschrift *Hegel und der Staat* (erster Teil bereits 1912 als Promotionsschrift abgeschlossen, 1920 mit dem zweiten Teil herausgegeben) zählen. Den Rest seiner Schriften müssen wir als nicht akademisch betrachten. Unser Autor ist sich

---

<sup>11</sup> Der Begriff des Idealismus wie auch der Philosophie allgemein ist bei Rosenzweig ein sehr breiter Begriff. Wir werden uns mit diesem Thema später beschäftigen. Zunächst ist der Begriff des Idealismus als ein – aus unserer Sicht – unproblematischer Terminus zu lesen.

dieses Unterschieds sehr wohl bewusst. In einem Brief an Meinecke (30.8.1920) schreibt er, dass der Verfasser des *Sterns der Erlösung* von einem anderen Kaliber ist als der von *Hegel und dem Staat* (GS I, 680). Selbstverständlich spricht Rosenzweig hier nicht über einen anderen Verfasser, sondern über seine Veränderung von einem „(durchaus habilitierbaren) Historiker zu einem (durchaus unhabilitierbaren) Philosophen“ (GS I, 680). Rosenzweig nimmt die Rolle eines nicht akademischen Philosophen an. Aus diesem Grund muss er auch keine Gewohnheiten der akademischen Philosophie respektieren. Dies sehen wir vor allen in den nicht konkret ausgearbeiteten Begriffen, die er kritisiert. Gerade die Begriffe der Philosophie und des deutschen Idealismus wurden von Rosenzweig nicht klar definiert. Wir können dies am konkreteren Begriff der Philosophie Schellings zeigen, der uns interessiert. Rosenzweig beruft sich in seinen nicht akademischen Schriften direkt und indirekt auf die Philosophie Schellings, gibt aber keine konkreten Verweise, welche Stelle des großen Œuvre Schellings er meint. Dieses Problem besteht auch beim Begriff der Philosophie Hegels oder Kants, wenn wir uns Rosenzweigs spätere Philosophie anschauen.

Wenn aber Rosenzweig seine Philosophie direkt auf eine Kritik an der Tradition der Philosophie aufbaut, sollte einzusehen sein, was er kritisiert, sonst ist das Gebäude seiner Philosophie auf Sand gebaut. In den nicht akademischen sowohl auch teils in den akademischen Texten Rosenzweigs sind die Verweise entweder sehr klar oder fehlen gänzlich.<sup>12</sup> Rosenzweig verweist mit einem Namen<sup>13</sup>, einer Bestimmung<sup>14</sup> oder einem Datum<sup>15</sup> oder zitiert Stellen, die in der Philosophie allgemein bekannt sind.<sup>16</sup> Es kommen aber auch Stellen vor, die ohne jegliche Bestimmung zitiert sind. Das Verstehen dieser Passagen ist eine

---

<sup>12</sup> Wir beschäftigen uns mit diesem Problem gründlich in unserer Analyse von Rosenzweigs Aufsatz zum *Ältesten Systemprogramm*.

<sup>13</sup> Verweis auf Hegel: „Etwas ganz anders aber war es, was nun die Hegelsche [Hervorhebung JT] Philosophie zu bringen verhieß. Weder Scheidung noch bloße Übereinstimmung wurde behauptet, sondern innerlichster Zusammenhang.“ (GS II, 7)

<sup>14</sup> Verweis auf Kant: „wollten wir das, dann allerdings wäre die negative Theologie des Cusaners oder des Königsbergers [Hervorhebung JT] das einzig wissenschaftliche Ziel“ (GS II, 25).

<sup>15</sup> „Die idealistischen Systeme von 1800 [Hervorhebung JT] zeigen durchweg, am deutlichsten das Hegelsche, der Anlage nach aber auch Fichtes und Schellings, einen Zug, den wir als Eindimensionalität bezeichnen müßten.“ (GS II, 56)

<sup>16</sup> „Aber von dem einzigen Kant abgesehen ist das niemals geschehen, und gerade bei Kant hat durch die Formulierung des Sittengesetzes als der allgemeingültigen Tat wieder der Begriff des All über das Eins des Menschen den Sieg davongetragen; so versank das – wie er den Freiheitsbegriff genial bezeichnete – „Wunder in der Erscheinungswelt“ [Hervorhebung JT] mit einer gewissen historischen Folgerichtigkeit bei den Nachkantianern wieder in dem Wunder der Erscheinungswelt“ (GS II, 11). Zur Problematik dieses Verweises siehe (Disse, 2004, p. 252).

Herausforderung. Solche Arbeit mit den Quellen und der Philosophiegeschichte im Rahmen der Philosophie Rosenzweigs sollten wir als sein spezifisches Vorgehen sehen, das als die Verachtung Rosenzweigs gegenüber der Philosophiegeschichte oder als ein Vorgehen einer nicht akademischen Philosophie zu verstehen ist. Unserer Meinung nach sollten wir aber mit dem Korpus von Rosenzweigs Texten wie mit den Texten der Philosophiegeschichte umgehen, die sich selbst als rigoros philosophisch verstehen. Dass eine philosophische Methode, die sich selbst als eine nicht akademische Philosophie versteht, historisch-kritisch erarbeitet wird, ist nichts Neues – dafür kann etwa die breite historisch-kritische Erarbeitung der Schriften von Kierkegaard oder Nietzsche angeführt werden. Deshalb wollen wir Rosenzweigs akademische sowie nicht akademische Schriften historisch-kritisch rekonstruieren. Damit soll der Ausgangspunkt seiner Philosophie beleuchtet werden. Dabei werden wir sehen, was Rosenzweig konkret kritisiert und was er unter dem Begriff der Philosophie Schellings versteht. Wir können auch deren Spuren im Denken Rosenzweigs leichter finden. Wie Betz aber schreibt, „lässt sich der Umfang seiner [Rosenzweigs JT] Schellinglektüre nicht näher bestimmen.“ (Betz, 2003, p. 209) Dies wollen wir widerlegen und eine nähere Bestimmung auf den folgenden Seiten versuchen.

Dass Schelling im Denken Rosenzweigs eine Rolle spielt, findet man in fast jedem Werk über Rosenzweig. Wir wurden aber unter anderem auch deswegen zu diesem Thema geleitet, da das oft erwähnte Thema des Zusammenhangs des Denkens unserer zwei Philosophen nicht auf einem festen historisch-kritischen Boden steht. Wir möchten zwei Arbeiten erwähnen, die eine Interpretation von Rosenzweigs Philosophie vorlegen, die, soweit wir dies bewerten können, auf einem historisch-kritischen Grund stehen. Die erste ist ein Artikel von Philip Höfele (Höfele, 2015), der sich aber nur ein Konzept aus dem Denken Rosenzweigs und Schellings, respektive Heideggers, zum Thema nimmt. Die zweite Arbeit ist ein Buch von Benjamin Pollock – *Franz Rosenzweig and the systematic task of philosophy* (Pollock, 2009), indem sich dieser hervorragend historisch-kritisch mit Rosenzweigs Rezeption von Schellings Frühphilosophie beschäftigt. Wie sich zeigt, ist aber die Spätphilosophie vielleicht die wichtigere und problematischere.

Eine Frage, die in mehreren Interpretationen nicht gestellt wird – entweder unbeachtet oder überschaubar – und für uns eine Leitfrage ist, ist die Periodisierung von Schellings Philosophie.

Schmied-Kowarzik erwähnt in seinem Buch oft Rosenzweigs Verweise auf Schelling, gibt aber keine konkreten Stellen an (Schmied-Kowarzik, 1991, pp. 62, 104), sondern behauptet nur im Allgemeinen eine Abhängigkeit Rosenzweigs von Schelling. Die Frage nach einem direkten Einfluss müsste textkritisch dargelegt werden – sonst bewegen wir uns nur in der Sphäre der Spekulation. Wir könnten zwei Konzepte von je einem der beiden Philosophen vergleichen, die in einem bestimmten Grad übereinstimmen, ohne dass jedoch eine innere Verbindung ersichtlich wäre. Dies ist ein valides Vorgehen für eine Interpretation – man zeigt Ähnlichkeiten und Unterschiede. Aber aus einer Ähnlichkeit kann noch nicht mit Sicherheit ein direkter Einfluss festgestellt werden. Wir müssen exakter vorgehen. Es besteht auch die Möglichkeit einer indirekten Korrelation, etwa der Beginn einer Rezeption von Schellings Philosophie in der theologischen Diskussion.<sup>17</sup> – Diese indirekte Korrelation ist aber nicht streng durch den Text nachvollziehbar und darf also nicht ein fester Punkt der Interpretation sein, sondern nur ein hypothetischer.

Wir kommen zu einer anderen Frage, die auch in der Arbeit von Schmied-Kowarzik gestellt wird.<sup>18</sup> Schmied-Kowarzik, unter anderen Autoren, betont an mehreren Stellen die positive Philosophie, die für ihn vor allen in Schellings *Philosophie der Offenbarung* vorgestellt ist (Schmied-Kowarzik, 1991, p. 51, 2015, p. 338). Es wird die Beziehung der negativen Philosophie (die sich nach dem *Was* fragt) und der positiven Philosophie (die sich nach dem *Das* fragt) untersucht. Dies stellt uns aber vor dasselbe Problem – wenn wir die spätere positive Philosophie Schellings, in der sich eine Kritik an Hegel äußert, im Denken Rosenzweigs sehen, dann nur in einem begrenzten Umfang. Wir stoßen bei diesen Interpretationsmöglichkeiten wieder darauf, dass wir sie nicht direkt beweisen können – Zitate, Tagebücher oder Briefe sind zur Unterstützung dieser These nicht vorhanden.<sup>19</sup> Wir könnten uns nur mit einem konzeptuellen Vergleich helfen. Dies ist aber nicht unser Weg. Wir

---

<sup>17</sup> Diese können wir mit den Namen Tillich begrenzen. In der von uns hauptsächlich verfolgten Tradition ist gerade Rosenzweigs und Ehrenbergs Denken nicht zu übergehen. Zur Konstellation der frühen Schellingrezeptionen siehe die weiteren Ausführungen.

<sup>18</sup> Die Kritik, die in diesem Kapitel geübt wird, ist keineswegs destruktiv gemeint. Wie schätzen sehr die Arbeiten, ohne die wir gar nicht zu diesem Thema gekommen wären. Die Kritik ist nur methodologisch gefasst.

<sup>19</sup> Auch nach Tilliette (Tilliette, 1985, p. 145) ist Rosenzweigs Lektüre des späten Schelling nicht nachweisbar. Um so mehr, so Bienenstock, als Rosenzweigs Bibliothek keine Werke der Spätphilosophie Schellings enthält. Deshalb ist die Interpretation der Philosophie Rosenzweigs durch den Unterschied zwischen der positiven und negativen Philosophie Schellings nicht streng in Rosenzweigs Text nachzuweisen, denn Rosenzweig spricht nirgendwo über diesen Unterschied, der erst ab 1827 in der Philosophie Schellings präsent ist (Bienenstock, 2004, pp. 275, 289n). Wir werden die Liste der Werke Schellings in Rosenzweigs Bibliothek im Folgenden besprechen.

möchten exakter vorgehen. Hierfür benötigen wir eine historisch-kritische Darstellung, in der wir uns auf die Periodisierung von Schellings Philosophie nach Rosenzweig konzentrieren.

Einen anderen fraglichen Punkt finden wir bei Mosès. In zwei kurzen Kapiteln aus seinem Buch *System und Offenbarung* beschreibt er das Interesse Rosenzweigs an Schellings *Weltaltern* so, dass es im *Stern der Erlösung* um die Vereinigung des Absoluten und der Offenbarung geht – oder anderes gesagt des Äußern mit dem Absoluten. Dies ist nach Mosès das Thema der *Weltalter* (Mosès, 1985, p. 36ff)<sup>20</sup>. Hier kann man Mosès widersprechen – dieses Thema ist nicht nur in den *Weltaltern* enthalten, sondern schon in Schellings Philosophie um 1801 in seiner *Darstellung meines Systems der Philosophie* (AA, I, 10, S. 116f) vorausgesehen und 1804 in *Philosophie und Religion* (AA, I, 14, S. 282f) deutlich artikuliert. Mit Rosenzweig sehen wir also dieses Problem schon früher (GS III, 12). *Zweitens*: Mosès schreibt, Rosenzweigs Interesse an Schelling beginne 1914 mit dem Fund des Fragments des *Systemprogramms*. Wir sehen ein Problem darin, dass Rosenzweig in seiner Studie zum *Systemprogramm* grundsätzlich nur mit der Philosophie Schellings bis 1800 arbeitet – bloß an zwei Stellen kommen die Schrift *Philosophie und Religion* (1804) und die nicht explizit genannte *Freiheitsschrift* (1809) vor (GS III, 36f). Rosenzweigs Vorgehen ist voll auf die früheste Philosophie Schellings konzentriert. Daraus wissen wir nicht, dass Rosenzweig die *Philosophie und Religion* kannte, dass hier eine grundlegende Kenntnis der Philosophie nach 1804 liegt – wir haben keinen direkten Nachweis für Mosès These. Wie wir sehen werden, ist für Rosenzweig, wie sagt er selbst, vor allem „die Schellingsche Spätphilosophie“ wichtig (GS II, 13). Mosès schreibt aber, dass die *Weltalter* erst ein Übergang zur Spätphilosophie sind. Hier sehen wir ein Hindernis – Rosenzweig will sich in der Schellingsche Spätphilosophie bewegen, aber Mosès sieht die *Weltalter* noch nicht als die Schellingsche Spätphilosophie. Dies bringt uns wieder zum Bedarf einer konkreten Ausarbeitung der Periodisierung von Schellings Philosophie, wie sie Rosenzweig verstanden hat. Dies ist die Aufgabe des ersten Teils.

---

<sup>20</sup> Warum gerade Schellings *Weltalter* wichtig sind, wird im Weiteren erläutert.





## 1. Erster Teil: Rosenzweigs Darstellung von Schellings Philosophie

„Ἐγὼ δὲ ἀγνοῶ, σκεπτέον δὴ.  
σκόπει, ἔφη.“ (Rep. 339b)

In diesem Teil der Arbeit möchten wir das Bild von Schellings Philosophie vorstellen, wie es Rosenzweig vor Augen hat. Dies muss aber erst durch eine kritische Arbeit mit Rosenzweigs Texten geschehen. Zuerst möchten wir eine biografische Einführung anbieten, aus der wir zu dem eigentlichen Problem übergehen.

Franz Rosenzweig wurde 1886 in Kassel geboren. Seine Jahre bis zur geistigen Mündigkeit wurden durch einen innerlichen Streit und der Suche nach einer Position in der Welt und einer Beziehung zu Gott gekennzeichnet. Unser Autor studiert erst Medizin, später auch Philosophie und Geschichte. Im philosophischen Seminar in Freiburg kommt er zum ersten Mal zu einem intensiven Kontakt mit der Philosophie, als er ein Kant-Seminar bei Jonas Cohn (1906) besuchte. Aus dieser Zeit haben wir seine ersten philosophischen Versuche – besser gesagt Referate zu Kants transzendentalen Apperzeption (Herzfeld, 2015, pp. 45–152). Zu diesen schreibt Rosenzweig in einem Brief an seine Eltern (4. 11. 1906), dass er sie gar nicht verstehe (GS I, 62). Unser Autor trifft erst auf Kant, später auch auf andere klassische idealistische Philosophen, vor allen auf Hegel. Sein Interesse an diesem Thema mündet in eine Dissertation über Hegels politische Philosophie, die er bei Meinecke schrieb. Das Werk *Hegel und der Staat* stellt die Entwicklung der Hegelschen Philosophie des Staates von dessen Tübinger Zeit bis Berlin dar. Dies ist eine grundlegende Arbeit, die sehr viel von der Primärliteratur ausgeht (Schmied-Kowarzik, 1991, p. 19). Zwar hatte Rosenzweig die Arbeit schon vor dem Krieg geschrieben, die Erscheinung des ganzen Werkes auch mit einem zweiten Teil war aber erst nach dem Ersten Weltkrieg möglich (H, 17f).

Hier kommen wir zum Thema Schelling. Bei der Arbeit zu *Hegel und der Staat*, als Rosenzweig die Manuskripte Hegels bearbeitete, kam ihm ein Papier unter die Hand. Dies war mit der Überschrift „eine Ethik“ bezeichnet. Dieses für die Forschung und Diskussion über den

deutschen Idealismus grundlegende Dokument – besonders für die Philosophie Schellings, Hegels und Hölderlins – ist ein von Hegels Hand geschriebener Text. Rosenzweig aber stellte die Autorschaft Hegels infrage, und durch eine kritische Arbeit – die 1914 in Berlin geschrieben wurde und 1917 in Heidelberg erschien – wies er die Autorschaft hauptsächlich Schelling zu und edierte diesen Text, den wir bis heute unter dem Namen *Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus* kennen (Rosenzweig, 1917).

Zu Rosenzweigs philosophischer Entwicklung soll hier nur kurz Folgendes ausgeführt werden. In Rosenzweigs Leben sehen wir zwei Kreise und Kehrtwenden, wenn man es so nennen darf. Die erste ist eine religiöse, die zweite eine philosophische. Das Leben unseres Autors ist durch eine Suche nach fester Position gekennzeichnet. Seine Frage kann auch, in Hinsicht auf sein späteres Werk, wie folgt formuliert werden: Was ist meine Stellung in der Welt? oder: Wie und woran soll ich mich orientieren? Die ersten philosophischen Versuche Rosenzweigs gehen in eine Richtung der Zuspitzung seiner Stellung. Von dem Ausgangspunkt, der sich erst in einer Hegel-orientierten Dialektik der Geschichte, starkem Skeptizismus und einem Marcionistischen Dualismus zeigt, kommt Rosenzweig unter dem Einfluss von Rilke und Nietzsche zu einer Position der Weltleugnung und zum anderen Extrem – der Unmöglichkeit der Erlösung aus der Welt (Pollock, 2014, pp. 22f, 46, 49f). Diese extremen Positionen bringen Rosenzweig bis zum Selbstmordgedanken. Diese Position wird aber auch mit Hilfe seines Cousins Ehrenbergs überwunden und führt zu einer religiösen Position, die Rosenzweig im Judaismus fand (Pollock, 2014, p. 97ff).

Die zweite Krise war dann die Ablehnung des Angebots einer Habilitation in Freiburg bei Meinecke. Mit Ablehnung dieses Angebotes – so lesen wir in einem Brief an Meinecke (GS I, 680) – verlässt Rosenzweig die akademische Philosophie, besser gesagt, die Philosophiegeschichtsschreibung, dessen Teil die Schrift und Schriftart von *Hegel und dem Staat* und der Studie zum *Ältesten Systemprogramm* war. Dies kann man auch im Unterschied zu seinem philosophischen Hauptwerk, dem *Stern der Erlösung* sehen. Durch diesen Umbruch in Rosenzweigs Philosophie kann auch seine Rezeption von Hegel besprochen werden. Wenn Rosenzweig in seinem Hegelbuch nur historisch-kritisch zum Stoff der Philosophie Hegels greift, so ist es eine sorgfältige Analyse von Hegels Entwicklung und der Zusammenhang seiner Philosophie des Staates mit dem historischen Stand der Diskussion in der Politik und

Philosophie. Dagegen ist im *Stern der Erlösung* Rosenzweigs Kritik an Hegel nicht mehr eine historisch-kritische, sondern eine nicht-akademisch-philosophische – es soll nicht die Philosophie Hegels vorgestellt werden, sondern sie soll erst ironisiert und dann überwunden werden. *Der Stern der Erlösung* ist nicht mehr historisch-kritisch orientiert, sondern systematisch-philosophisch aufgebaut. Und die Denkbewegung, die im *Stern der Erlösung* präsentiert wird, ist eine vom System ins Leben, vom Tod ins Leben oder von der Theorie in die Praxis. Nicht eine historisch-kritisch orientierte Philosophiegeschichte, sondern eine praxisorientierte Philosophie, in der das Leben im Vordergrund steht. Es wird hier eine Kritik des deutschen Idealismus durch den Idealismus selbst vorgestellt. Der Mensch wird gegen das System gestellt und das Allheitsbegriff durch den Idealismus selbst zerlegt. Rosenzweig selbst will sich in der Tradition der nachidealistischen Philosophie von Kierkegaard, Schopenhauer und Nietzsche verstehen (GS II, 7–10). Unser Autor kannte sich ausgezeichnet mit der Philosophie des deutschen Idealismus aus. Seine akademischen Texte sind dafür ein Zeugnis. Die Frage, mit der wir uns jetzt beschäftigen werden, ist, inwieweit der Idealismus, genauer gesagt Schelling, im Denken Rosenzweigs bestimmend ist.



## 1.1. Rosenzweigs Periodisierung von Schellings Philosophie

Im diesem Teil wollen wir eine vorläufige Periodisierung der Philosophie Schellings nach Rosenzweig erläutern. Diese noch nicht scharfe Abgrenzung öffnet uns mehrere Fragen und Konkretisierungsbedürfnisse, die unsere Problematik weiter entwickeln. Zuerst wollen wir die Periodisierung, wie sie Rosenzweig darstellt, aus seinen Schriften herausdestillieren. Dafür müssen wir präzise mit den Texten arbeiten.

Rosenzweig schreibt in seinem *Stern der Erlösung*: „*Es ist die Schellingsche Spätphilosophie, in deren Bahn wir uns mit solchen Betrachtungen bewegen.*“ (GS II, 19f) Dies stellt uns vor die Frage, was Rosenzweig unter dem Begriff der „*Schellingschen Spätphilosophie*“ versteht. Hierzu eine kurze Bemerkung: Rosenzweig schreibt diese Worte spätestens im Jahre 1921, dem Jahr der ersten Auflage des *Sterns der Erlösung*. Wir müssen hier vorsichtig vorgehen und dürfen nicht unser heutiges Verständnis von Schellings Philosophie einbeziehen. Im nächsten Kapitel werden wir seine Erarbeitung der frühen Philosophie Schellings sehen, als Rosenzweig noch nur bescheidenere Kenntnisse von Schelling hatte. (Wir nehmen an, dass Rosenzweigs Lektüre der Literatur zu Schelling nicht mit der Niederschrift des Aufsatzes zum *Ältesten Systemprogramm* zu Ende war.) Deshalb müssen wir hier sorgfältig und präzise vorgehen, um das Bild Rosenzweigs von Schelling nicht umzudeuten. Das eigentliche Bild ist aber nicht statisch, denn wir gehen nicht nur von einer Quelle aus, sondern wir betonen die Entwicklung von Rosenzweigs Verständnis Schellings Denken. Dabei kommt es in Rosenzweigs Deutungen der Philosophie Schellings zu Verschiebungen. Dies ist kein Fehler unseres Autors. Wie aus der Einführung deutlich wird, ist unsere Arbeit gerade an der *Transformation* interessiert. Die Bewegung in den Interpretationen und Rosenzweigs geistliche Entwicklung sind für uns von höchstem Interesse.

Wir sollten hier auch eine weitere Stelle zitieren, die uns zu einer anderen Frage bringt. Sie findet sich in einem Brief an die Mutter (15. 4. 1918): „*Ich bin ja Antihegelianer (und Antifichteaner); meine Schutzheiligen unter den Vier sind Kant und – vor allem – Schelling.*“ (GS I, 538) Dies sagt uns noch einmal, dass sich Rosenzweig selbst in der Richtung der Philosophie Schellings sieht. Hier müssen wir wieder vorsichtig sein, denn dies heißt noch nicht

direkt, dass Schelling gegen Hegel und Fichte benutzt oder dass die Kritik Schellings an Hegel und Fichte nachvollzogen wird. Unsere Arbeit muss die Motivation Rosenzweigs in Betracht ziehen. Zwar sind wir an Rosenzweigs Darstellung der Philosophie Schellings interessiert, trotzdem werden wir oft zwischen Rosenzweigs Motivation zur Interpretation und der eigentlichen Interpretation unterscheiden müssen. Wie auch der Satz aus dem Brief zeigt und wie aus mehreren Stellen in Rosenzweigs Werk deutlich wird, benutzt Rosenzweig Schellings Gedanken für seinen Zweck. Wir müssen die folgenden zwei Ebenen – Rosenzweigs Motivation und Interpretation – unterscheiden.

In Unterschied zum Lebenslauf und zur Gedankenentwicklung von Hegel, die Rosenzweig in seinem Werk *Hegel und der Staat* klar herausgearbeitet hat, und zum Kapitel über die Entwicklung der nachidealistischen Philosophie, die uns Rosenzweig im *Stern der Erlösung* vorlegt (GS II, 7ff), haben wir keinen klaren Textkorpus, aus dem wir eine Periodisierung der Gedanken Schellings erkennen könnten. Deshalb müssen wir uns mit mehreren Stellen in den Werken Rosenzweigs aushelfen. Die Konzentration auf die verschiedenen Texte Rosenzweigs ist nicht durch ihren Umfang oder einen geschichtlich-philosophischen Einfluss gegeben, sondern durch die Wichtigkeit für unser Thema. Den größten Raum des ersten Teils wird zunächst die Untersuchung von Rosenzweigs kürzerer Studie zum *Ältesten Systemprogramm des deutschen Idealismus* einnehmen. Zur Ergänzung der ersten Periode von Rosenzweigs Schaffen wird auch seine erweiterte Dissertation *Hegel und der Staat* einbezogen. Ein wichtiger Schritt, der uns die Tür für das weitere Vorgehen eröffnet, ist die Untersuchung der Hauptschrift Rosenzweigs *Der Stern der Erlösung* in Hinsicht auf die Position Rosenzweigs in diesem Werk. Durchgehend werden auch kleinere Schriften und vor allen die Briefe und Tagebücher einbezogen, auch wenn diese an sich für unser Vorgehen keine Einheit bilden, sind sie doch für unser Ziel unentbehrlich. Zuerst soll aber Rosenzweigs Zugang zur Arbeit mit den Texten von und über Schelling erläutert werden. Dies verhilft uns zu einem besseren Einblick in Rosenzweigs Vorgehen.

## Rosenzweigs Position I. Geschichte der Philosophie als strenge Wissenschaft

Wenn wir Rosenzweigs Methode seiner Auseinandersetzung mit der Geschichte der Philosophie anschauen, sehen wir, dass er sich an die Ansprüche seiner Zeit, aber auch heutiger akademischer Arbeit hält. Zwar kann eingewandt werden, dass Arbeiten vom Anfang des 20. Jahrhunderts, die sich mit der Geschichte der Philosophie beschäftigen, sich viel mehr an den Text halten und viel mehr und genauere Referenzen angeben, trotzdem müssen wir zugeben, dass Rosenzweigs Arbeiten – die Studie zum *Ältesten Systemprogramm des deutschen Idealismus* und *Hegel und der Staat* – den Charakter eines wissenschaftlichen Werks haben, und dies nicht nur in der Struktur und den Referenzen, sondern auch im eigentlichen Ziel, nämlich der genaueren Herausarbeitung der Entwicklung der politischen Philosophie Hegels in dem Werk *Hegel und der Staat* und die genaue Bestimmung der Entstehung und Autorenschaft des Textes *über Ethik* in der Studie zum *Ältesten Systemprogramm des deutschen Idealismus*.

Wenn sich Rosenzweig wissenschaftlich mit den Themen der Geschichte der Philosophie auseinandersetzt, muss er die Normen der Wissenschaft seiner Zeit verfolgen. Seine Promotionsschrift muss dem von den Autoritäten seiner Zeit erwarteten Rahmen entsprechen, der andererseits nicht derselbe sein muss, den wir von heutigen Arbeiten erwarten. Wir sind nicht fähig, einen solchen Rahmen für Arbeiten in den ersten 20 Jahre des 20. Jahrhunderts zu beschreiben. Trotzdem wollen wir einige Charakteristika nennen, die uns später in diesem Text helfen werden, den Unterschied zum nicht akademischen Vorgehen Rosenzweigs herauszustellen.

In seinem Studium der Geschichte zielt Rosenzweig im Rahmen des Historizismus auf eine umwertende Darstellung der Geschehnisse und ihre historischen, gesellschaftlichen und kulturellen Voraussetzungen ab. Rosenzweig überträgt dies auch auf die Darstellung der Philosophiegeschichte. Der erste Teil von *Hegel und der Staat* ist ein gutes Beispiel dafür.<sup>21</sup> Rosenzweig geht exakt vor. In der Arbeit zum *Ältesten Systemprogramm* verfährt er nach der

---

<sup>21</sup> Im zweiten Teil sehen wir bereits einige Unterschiede und Abweichungen von der Methode des ersten Teils.

Methode von Nohl und Dilthey und untersucht die Entwicklung der Schrift Hegels, um eine Datierung zu ermöglichen (Nohl, 1907, GS III, 4f). In beiden Arbeiten ist auch die Sekundär- und Primärliteratur zitiert. Der Anspruch an konkrete Verweise wird zwar angestrebt, aber trotzdem nicht erreicht. In *Hegel und der Staat* sind die Verweise sorgfältig an das Ende jedes Teils gestellt. In der Studie zum *Ältesten Systemprogramm* ist dies komplizierter. (Im Weiteren wird dieses genauer beschrieben.) Viele Zitate sind mit einem falschen Verweis, mehrere zitierte Passagen sind dann ohne jeglichen Verweis. Wir wollen hier nicht das Vorgehen Rosenzweig bewerten, sondern nur auf seine Besonderheiten aufmerksam machen. Ein anderer Punkt ist der der Argumentation. Hier sehen wir zwischen dem Werk *Hegel und der Staat* und der Studie zum *Ältesten Systemprogramm* einen Unterschied. Wenn in *Hegel und der Staat* Rosenzweig die Entwicklung der Philosophie Hegels unvoreingenommen darzustellen versucht – wozu er eigentlich keine Argumente benötigt und sich mit einer historischen Rekonstruktion aushilft – so argumentiert er in der Studie zum *Ältesten Systemprogramm* aus einer bestimmten Perspektive. Rosenzweig will die Autorenschaft des *Ältesten Systemprogramms* Schelling zuschreiben und muss deshalb aus dessen Position argumentieren. Ob ihm dies gelingt, soll jetzt besprochen werden.

Rosenzweigs Studie zum *Ältesten Systemprogramm* ist im Verlag Carl Winter Universitätsbuchhandlung in Heidelberg erschienen. Wir haben mehrere Arbeiten aus diesem Verlag mit der von Rosenzweig verglichen, um eine bessere Vorstellung von der damals gängigen Form zu gewinnen. Dabei wurden bewusst Werke gewählt, die dem Thema Rosenzweigs nahe stehen. Genannt sei zunächst eine Einführung zur Edition der Rezensionen von Schelling und seiner Frau Caroline von E. Frank, in der mit den Texten der deutschen Romantik anders gearbeitet wird (E. Frank, 1912). Hier finden wir mehr und übersichtlichere Verweise. Wenn wir die Arbeit Rosenzweigs mit der Arbeit von E. Franks vergleichen, sehen wir bei Letzterem eine modernere Art von historisch-kritischer Arbeit mit philosophisch-literarischen Werken, mit einem Nachlass oder allgemein mit einem Textkorpus (E. Frank, 1912). Während sich Rosenzweig in der Nohlschen Richtung der Arbeit mit dem Frühwerk Hegels bewegt, geht Frank in eine andere Richtung. Dies ist aber in der Zeit Rosenzweigs nichts Ungewöhnliches – siehe z.B. Medicus Edition der Werke von Fichte (Fichte, 1911).

Bei einem anderen Text, der sich in ähnliche Richtung wie Rosenzweig bewegt, sehen wir sorgfältige und präzise Verweise, wenn auch von einer anderen Art. Bei diesem Text von C. Gebhart (Gebhardt, 1916), der sich mit Spinoza beschäftigt, sind die Zitate wie bei Rosenzweig im Text, keinesfalls in einer Fußnote unten auf der Seite. Trotzdem sind die Verweise von Gebhart konsequent, auch wenn er unterschiedlich auf die sekundäre Literatur und die Quellen von Spinoza verweist. Dies ist aber der wissenschaftlichen Praxis geschuldet und ist kein Hindernis für das Verstehen des Textes. Auch bei E. Gothein sehen wir in einer philosophisch-historischen Studie keinen Unterschied zu Rosenzweig (Gothein, 1912).

Nehmen wir einen anderen Bereich als Kultur-, Kunst- oder Philosophiegeschichte, sehen wir, dass auch hier das bei Rosenzweig Problematische<sup>22</sup> präzise ausgearbeitet ist. So z.B. C. Neumanns Arbeit, die durch Verweise, historische und kulturelle Rekonstruktion und Argumentation gestützt ist (Neumann, 1916).

Wir haben zwei Punkte der wissenschaftlichen Arbeit Rosenzweigs benannt – *Verweise* und *Argumente*. Diese sollen zu einer Durchsichtigkeit seines Vorgehens dienen. Wenn der Leser die Stellen, auf die Rosenzweig verweist, nachschlagen kann und wenn er auch das Argument oder die Rekonstruktion der philosophischen Position plausibel findet, ist Rosenzweigs Vorgehen im Rahmen der Geschichte der Philosophie akzeptabel. Es ist aber die Frage, ob Rosenzweig wirklich diesen Ansprüchen genügt. Die Antwort auf diese Frage wird in der Auseinandersetzung mit den Werken besprochen.

Wir können Rosenzweigs Vorgehen mit anderen Arbeiten seiner Zeit vergleichen, die entweder Rosenzweig selbst zitiert oder die in seiner Zeit erschienen sind und die auf Arbeiten von Schelling Bezug nehmen. Genannt seien Namen, die auch später in unserem Text vorkommen werden, unter anderen F. Medicus, G. Metzger, G. Mehlis und P. Tillich (Medicus, 1905; Mehlis, 1906; Metzger, 1911; Tillich, 1956, 1998a). Im Vergleich mit diesen besteht Rosenzweig in seiner Arbeit zum *Ältesten Systemprogramm* nur mit einer schlechteren Note,

---

<sup>22</sup> Wir werden die Problematik im nächsten Abteil hinlänglich besprechen. Es handelt sich vor allen um den Mangel an Verweise zu Primär- und Sekundärliteratur.

in der Arbeit *Hegel und der Staat* aber schon überragend.<sup>23</sup> Zwar ist *Hegel und der Staat* schwer verständlich geschrieben und lang, trotzdem vermeidet Rosenzweig die Fehler, die er in der Studie zum *Ältesten Systemprogramm* gemacht hat. Dort ist Rosenzweigs Darstellung der Philosophie Schellings und die Argumentation für einen leserfreundlichen Text zu gedrängt geschrieben (die Gründe dafür siehe unten). Auch in den zwei benannten Punkten der Verweise und der Argumentation sehen wir einen Unterschied zwischen der Studie zum *Ältesten Systemprogramm* und *Hegel und der Staat*. Während die Verweise in der Studie zum *Ältesten Systemprogramm* nicht präzise sind und die Argumentation vieles aus der eigentlichen Philosophie Schellings voraussetzt, sind die Verweise und Argumente resp. die Rekonstruktion in *Hegel und der Staat* dem Anspruch der Arbeit entsprechend.

Andererseits müssen wir aber Rosenzweigs Methode in einem anderen Punkt hoch schätzen. Wir sehen in der Studie zum *Ältesten Systemprogramm* Rosenzweigs Bestreben, Schellings Philosophie so zu interpretieren, dass sie mit dem *Ältesten Systemprogramm* übereinstimmt. Trotzdem, oder auch deshalb, benutzt Rosenzweig keinen bereits belasteten Wortschatz. Wenn er den Unterschied gegenüber Kant und Fichte in Schellings Philosophie zeigen will, benutzt er nicht deren Terminologie. Wir gehen davon aus, dass, wenn Rosenzweig auch in seinen anderen Werken keine bereits belasteten Begriffe benutzt, er dies nicht nur absichtlich macht, sondern dass es ein durchgehendes Charakteristikum seines Stils ist. Dies steht im Gegensatz zu Medicus, der die Philosophie Fichtes durch den Neukantianischen Psychologismus deutet (Medicus, 1905, pp. 77–79, 86–88), und auch zu Tillichs Interpretation von Schellings Philosophie durch das kantische Wörterbuch (Tillich, 1956, p. 37). Bei Rosenzweig finden wir so etwas nicht.

Der Vergleich mit anderen Autoren bringt uns viel Einsicht in die Problematik, die Methode und das Vorgehen Rosenzweigs und seiner Zeit. Wir wollen noch einmal auf dieses Thema zurückkommen. Zunächst müssen wir uns der Schellinginterpretation von Rosenzweig allein

---

<sup>23</sup> Einer von den oben genannten Namen, nämlich Medicus, macht in seinem Buch über Fichte nur wenige Anmerkungen (Medicus, 1905). Der Unterschied zu Rosenzweig ist aber der, dass das Buch von Medicus eine Sammlung von Vorlesungen über Fichte und eine andere Art von Text ist, an die andere formale Ansprüche gestellt sind. Der Vergleich mit Rosenzweig lässt so hier keinen Schluss zu.

widmen, um sie dann mit anderen vergleichen zu können und einen schärferen Einblick in das eigentliche Vorgehen Rosenzweigs zu erhalten.

### 1.1.1. *Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus*

Rosenzweigs erste systematische Auseinandersetzung mit Schelling finden wir in seiner Studie zum *Ältesten Systemprogramm des deutschen Idealismus*.<sup>24</sup> Das Manuskript des *Ältesten Systemprogramms des deutschen Idealismus* hat Rosenzweig nach eigener Aussage in der Königlichen Bibliothek in Berlin als einen von Hegel geschriebenen Text gefunden (GS III, 3). Rosenzweig stellte die Autorschaft Hegels infrage und versuchte durch historisch-kritische Arbeit zu beweisen, dass es sich ursprünglich um Schellings Werk handelt. Schließlich wurde die Studie 1917 in Heidelberg publiziert (Rosenzweig, 1917). Für unseren Zweck dient diese Arbeit als erster Beleg für Rosenzweigs Rezeption von Schelling. Wir versuchen den Text ausführlich zu analysieren, indem wir uns auf zwei Punkte konzentrieren. *Erstens* ist für uns die Periodisierung der Philosophie Schellings und ihrer Themen wichtig. *Zweitens* enthält der Text eine Liste von Primär- und Sekundärliteratur zu Schelling, die Rosenzweig für seine Arbeit benutzt. Aus dieser hoffen wir, die ersten Umrisse der Schellingrezeption Rosenzweigs und seine Schellinglektüre feststellen zu können.

Die Arbeit Rosenzweigs beginnt mit der Feststellung der Zeit der Entstehung des Manuskripts – und zwar zwischen dem 29. April und August 1796 (GS III, 3–5), dem folgt die Darstellung des eigentlichen Textes (GS III, 5–7). Ebenfalls gibt Rosenzweig eine sprachlich-kritische Analyse des Textes (GS III, 7–10). Die Überprüfung der zeitlichen Zuordnung und ihre Plausibilität sind nicht unser Thema, deshalb werden wir uns dem nicht weiter widmen. Wegen der zeitlichen Zuordnung beschäftigt sich Rosenzweig vor allen mit den Schriften Hegels, die wir hier nicht berücksichtigen. Im Weiteren versuchen wir aber durchgehend eine Liste von Rosenzweigs Schellinglektüre zu erstellen. In den ersten drei Abteilen erwähnt Rosenzweig als erste Schrift von Schelling dessen

- *System des transzendentalen Idealismus*, 1800 (SW I/3, 327–634, AA I, 9, 1, 23–334).

Diese Schrift wird von Rosenzweig in der Liste der Themen des *Ältesten Systemprogramms des deutschen Idealismus* aufgeführt: „*Fichtesche Erzeugung des Seins im Ich, spekulative Physik,*

---

<sup>24</sup> Zu der Geschichte des *Ältesten Systemprogramm des deutschen Idealismus* siehe (Hansen, 1989).

[...], *eine revolutionäre Staatslehre, eine idealistisch-aufklärerische Geschichtsphilosophie, die Kunstlehre des ‚Systems des transzendentalen Idealismus‘, eine Philosophie der Mythologie...*“ (GS III, 8). Hierzu ist zu bemerken, dass die Philosophie der Mythologie nicht Schellings spätere Auseinandersetzung mit der Mythologie ist, sondern die Bearbeitung der Mythologie in seinen frühen Werken meint (dazu noch später).

Das für uns interessanteste Textstück befindet sich auf den Seiten 10–27, wo Rosenzweig versucht, die Affinität des Textes des *Ältesten Systemprogramms des deutschen Idealismus* zu Texten von Schelling nachzuweisen, bei denen die Autorschaft gesichert ist. Rosenzweig geht *einerseits* historisch vor – er zeigt die Entwicklung der Gedanken Schellings und ihre Verbindung mit der zeitgenössischen Diskussion. Hier stützt er sich sowohl auf die Primärtexte als auch auf die Sekundärliteratur. *Andererseits* teilt Rosenzweig seinen Text in fünf thematische Teile, die ungefähr mit der oben zitierten Liste der Themen übereinstimmen. Wir wollen den Text Rosenzweigs nicht wiedergeben, trotzdem müssen wir hier sehr nahe am Text bleiben. Problematisch wird unser Vorgehen dadurch, dass sich unser Autor zwischen Zitationen und Nacherzählung von Primär- und Sekundärliteratur bewegt. Sein Text ist gedrängt geschrieben und stark durch direkte und indirekte Zitationen geprägt. Die Frage nach den eigentlichen Gedanken Rosenzweigs, seiner eigentlichen wissenschaftlichen Arbeit und für uns die Frage nach seiner Kenntnis von Schellings Schriften und Literatur über Schelling ist zu beantworten. Aussagekräftig kann eine historisch-kritische Edition von Rosenzweigs Text sein, in der alle Quellen bestimmt werden, die Rosenzweig benutzt hat. Einen Versuch solch einer Edition ist als Nebenprodukt dieser Arbeit entstanden. Schon ein flüchtiger Blick in diese Edition zeigt, wie überlastet mit Verweisen Rosenzweigs Arbeit ist. Gleichwohl ist sie eine wissenschaftliche Arbeit. Rosenzweig schreibt hier aber nicht mit dem leichten Ton, den wir aus seinen späteren Texten kennen. Gerade weil es mehr ein Referat ist, das durch Zitationen und Verweise auf die Primär- und Sekundärliteratur gekennzeichnet ist, können wir die Referenzen aufsuchen und die Quellen von Rosenzweigs Schellingkenntnissen finden und sie besprechen.

Bevor wir Rosenzweigs Analyse der Philosophie Schellings untersuchen, stellen wir fest, dass Rosenzweig die Autorschaft des

- *Ältesten Systemprogramms des deutschen Idealismus*

Schelling zuschreibt. Dieses ist auch der erste Text, mit dem sich Rosenzweig grundsätzlich beschäftigt hat. Im ersten Abschnitt zu Schellings Philosophie sind schon zum Anfang mehrere Werke Schellings erwähnt. Wir geben der Klarheit wegen sowohl die Seitenzahl in den *Sämtlichen Werke* als auch in der *Akademischen Ausgabe* sowie das Erscheinungsjahr an. (Für die Quellen der Lektüre Rosenzweigs siehe weiter Ende des ersten Teiles.) Die von Rosenzweig erwähnten Werke sind die Folgenden:

- Zwei theologische Erstlingsarbeiten.

Rosenzweig meint hiermit zwei von den drei ersten Arbeiten Schellings *Antiquissimi de prima malorum humanorum origine philosophematis Genes. III explicandi tentamen criticum et philosophicum*, 1792 (SW I/1, 1–40, AA I, 1, 59–100 lat., 105–148 dt.), *Ueber Mythen, historische Sagen und Philosopheme der ältesten Welt*, 1793 (SW I/1, 43–83, AA I, 1, 195–246) oder *De Marcione Paullinarum epistolarum emendatore*, 1795 (SW I/1, 115–149, AA I, 2, 219–255 lat., 256 – 296 dt.). Es ist nicht klar welche zwei Schriften Rosenzweig meint. Einen einzigen Hinweis könnte uns das Wort „*theologische*“ geben. Dann würde es sich um die mehr theologisch orientierten Abschlussarbeiten *De malorum* und *De Marcione* handeln. Alle drei Schriften fallen in den von Rosenzweig gekennzeichneten Zeitraum vor dem Frühjahr 1796 (GS III, 10). Unser Autor gibt uns keine direktere Andeutung, um die Frage zu entscheiden, deshalb lassen wir sie offen. Wir bevorzugen jedoch die Möglichkeit, dass Rosenzweig mit den *Zwei theologischen Erstlingsarbeiten* die Werke *De malorum* und *De Marcione* meint. Später wird sich aber zeigen, dass Rosenzweig auch die Schrift Schellings *Über Mythen* kennt.

Weitere erwähnte Schriften sind

- *Über die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt*, 1794 (SW I/1, 87–112, AA I, 1, 265–300).
- *Vom Ich als Prinzip der Philosophie*, 1795 (SW I/1, 151–244, AA I, 2, 68–151).
- *Philosophische Briefe*, 1795 (SW I/1, 283–341, AA I, 3, 49–112).
- *Neue Deduktion des Naturrechts*, 1795 (SW I/1, 247–280, AA I, 3, 139–175).

Wir sehen, dass Rosenzweig Schellings Werke nicht in der Reihenfolge der *Sämtlichen Werken* auflistet. Dies ist aber kein Grund zur Annahme, dass Schelling nicht die Ausgabe der

*Sämtlichen Werke* genutzt hat. Die *Akademische Ausgabe* hat dieselbe Reihenfolge wie Rosenzweig.

Diese erste Periode ist nach Rosenzweig durch Fichte geprägt. Trotzdem weigert sich unser Autor, sie Fichtesche zu nennen und beruft sich auf Wilhelm Metzgers „*Untersuchung*“. Dabei handelt es sich um die Studie:

- Wilhelm Metzger. *Die Epochen der Schellingschen Philosophie von 1795 bis 1802. Ein problemgeschichtlicher Versuch*, Heidelberg 1911 (GS III, 10).<sup>25</sup>

Es könnte sich um die Seite 115 der genannten Schrift handeln, nach der Schelling in dieser Periode sowie durch Fichte als auch durch Kant beeinflusst ist<sup>26</sup> (Metzger, 1911, p. 115). Rosenzweig könnte diese Schrift Metzgers aber auch *in toto* zitieren. Abgesehen von der Ablehnung der ausschließlichen Inspiration bei Fichte sind die Kombination der Gedanken von Fichte und Spinoza einerseits und das „*Mystische*“<sup>27</sup> andererseits Themen des ersten Kapitels (erste Epoche) von Metzgers *Untersuchung*. Offensichtlich ist die Verschmelzung des Gedankenguts von Fichte und Spinoza auf Seite 30 erklärt (Metzger, 1911, p. 30). Der Begriff des Mystischen ist bei Metzger in seinem ersten Kapitel durchlaufend präsent (Metzger, 1911, pp. 30-43). Der Satz: „*steckt auch in seiner kritizistischen Fragestellung mindestens so viel unmittelbar Kantischer wie Fichtescher Einfluss.*“ (GS III, 10) ist aus Metzgers *Untersuchung* übernommen. Mit diesen ersten Beobachtungen soll gezeigt werden, dass Metzger eine der wichtigsten Quellen für unseren Autor ist. Diese starke Dependenz Rosenzweigs von Metzger ist in Rosenzweigs Text durchlaufend erkennbar, und wir werden sie an gegebenem Ort besprechen.

Warum ist Metzger für uns so wichtig? Wie sich zeigt, ist die Sekundärliteratur, auf die sich Rosenzweig beruft, nicht umfassend. Mit dem Thema des Stands der Schellingforschung in Rosenzweigs Zeit werden wir uns noch beschäftigen. Gerade Metzger und Rosenzweig gehören zu einem Ast der Schellinginterpretation. Metzgers und Rosenzweigs Vorgehen liegen sehr nahe beieinander, und Rosenzweig kann deshalb, ohne größere Mühe seinen Text auf

---

<sup>25</sup> (Metzger, 1911)

<sup>26</sup> Auch Rosenzweigs Cousin Ehrenberg folgt dieser Quelle in seiner Arbeit zu Schelling (Ehrenberg, 1924, p. 9).

<sup>27</sup> Die begriffliche Affinität zu Tillich ist hier offensichtlich. Rosenzweig und Metzger beschränken ihre Bewertung des *Mystischen* bei Schelling nur auf die ersten Jahre von Schellings Schaffen.

Metzgers Arbeit stützen. Diese starke Dependenz stellt einen klaren Stützpunkt für unser Vorgehen dar.

Schauen wir uns die Charakteristik der ersten Epoche an. Es sei vorausgestellt, dass auch hier Rosenzweigs Ausführung sehr durch Metzger geprägt ist (Metzger, 1911, p. 29). Wir können aber einen Unterschied darin sehen, dass Rosenzweig einen stärkeren Nachdruck auf die Briefe Schelling legt. Rosenzweig beruft sich mit der Formulierung „*Pfaffen- und Schreiberland*“ auf einen Brief Schellings an Hegel (Januar 1796) (AA, III, 1, 43). Wir nehmen an, dass hiermit der Brief gemeint ist, der in:

- *Aus Schellings Leben in Briefen*. Bd. 1: 1775–1803, Hg. G. L. Plitt, Leipzig 1869 auf den Seiten 91–93 wiedergegeben ist.

Da Rosenzweig vor allen Briefe Schellings an Hegel zitiert, kommt auch eine andere Quelle in Frage, nämlich Hoffmeisters Edition der Briefe von und an Hegel, die Rosenzweig in *Hegel und der Staat* bevorzugt.

- *Briefe von und an Hegel*, Bd. 1: 1785–1812, Hg. J. Hoffmeister, Berlin 1970. 2. Ed., S. 34–36.

Wie wir später sehen werden, benutzt Rosenzweig beide Editionen. Wollen wir Rosenzweig stark durch Metzger beeinflusst sehen, unterstellen wir ihm nur die Kenntnis der Edition Plitts, auf die sich Metzger beruft. Wie aber erwähnt, geht Rosenzweig in seiner Analyse der Briefe Schellings tiefer als Metzger. Deshalb können wir nicht nur bei der Kenntnis der Edition Plitts durch Metzger stehenbleiben, auch deswegen nicht, da Rosenzweig später direkt auf die Edition Hoffmeister verweist. Alle vor uns im Weiteren zitierten Stellen sind sowohl in der Edition Plitts als auch in der Edition Hoffmeisters enthalten. Weil aber Rosenzweig später in der von uns besprochenen Studie und auch in *Hegel und der Staat* auf beide verweist, können wir die Quelle nicht mit Sicherheit festsetzen. Die zitierten Briefe sind dieselben. Auch sind beide Quellen später bei Rosenzweig zu finden. Deshalb setzen wir hier die Lektüre Rosenzweigs beider Werke voraus. Dass Rosenzweig später die Edition Hoffmeisters benutzt, ist durch seine Verweise gesichert. In der Studie zum *Ältesten Systemprogramm* benutzt Rosenzweig keine Verweise, deshalb können wir nicht festzustellen, welche Edition er hier verwendet. Eine Stelle kommt uns aber zu Hilfe: Rosenzweig zitiert nicht nur Briefe zwischen

Hegel und Schelling, die in der Edition Hoffmeister sind, sondern auch einen Brief vom 16. Dezember 1796 an Niethammer, der weder bei Hoffmeister noch bei Plitt enthaltenen ist. Wie wir später sehen werden, handelt es sich um einen Brief aus der Sammlung der Korrespondenz Schelling und Niethammers.

Wir stehen vor dem Dilemma, ob die Edition Hoffmeisters oder Plitts vorzuziehen ist. Die Plitt-Edition war schon in Rosenzweigs Zeit ein Standardwerk. Der sich mit Hegel befassende Student Rosenzweig hat sich sicher für die Briefe an und von Hegel interessiert. Es ist wahrscheinlich, dass Rosenzweig gerade die Plitt-Edition gelesen hat, denn in seiner Zeit waren die Briefe von Schelling an Hegel gerade in dieser Edition zugänglich (Fuhrmans, 1954, p. 414). Rosenzweig könnte die Briefe auch in einem Buch über Schelling, Hegel oder den deutschen Idealismus gelesen haben und sie so vermittelt zitieren. Dies ist aber nicht wahrscheinlich, weil er später auch direkt auf diese Editionen verweist. Die Bücher, die wir untersucht haben und die Rosenzweig gelesen hat, enthalten die von Rosenzweig benutzten Briefe aber nicht. Tatsächlich hätte Rosenzweig diese Briefe auch im Original lesen können, dies zu beurteilen sind wir aber nicht fähig.<sup>28</sup> Ob Rosenzweig alle Briefe gelesen hat oder gegebenenfalls welche Auswahl, ist kaum zu entscheiden. Wie weiter gezeigt wird, verweist Rosenzweig auf mehrere Briefe aus Plitts oder Hoffmeisters Sammlung, was uns zur Annahme führen kann, Rosenzweig habe mit dieser Edition gearbeitet. Weil aber Rosenzweig in der Studie zum *Ältesten Systemprogramm* direkt auf die Edition Plitts verweist (GS III, 13), nehmen wir an, dass er gerade diese benutzt hat, erst später im Text kommt auch die Edition Hoffmeisters (GS III, 27) vor. Ein stärkeres Argument für die Edition Plitts ist, dass Rosenzweig einen Brief zitiert, der sich nicht in der Edition Hoffmeisters befindet.

Aus einem anderen Brief entlehnt Rosenzweig die Formulierung „*an der Schnur zu ziehen*“ (Plitt I, 73, AA, III, 1, 16, Hoff. 14). Wir sehen, wie Rosenzweig mit dem Zitat arbeitet. In Anführungszeichen steht nur „*an der Schnur zu ziehen*“. Beim Blick in den Brief Schellings sehen wir aber, dass Rosenzweig nicht nur diese fünf Worte zitiert, sondern auch „*das persönliche individuelle Wesen, das oben im Himmel sitzt*“, was in Rosenzweigs Text ohne Anführungszeichen steht, jedoch eine direkte Passage aus demselben Brief Schellings ist (Plitt

---

<sup>28</sup> Zu der Problematik der Edition des Briefwechsels Schellings siehe das *Vorwort der Herausgabe zu Reihe III*. in AA III, 1, XI–XIV.

I, 73, Hoff., 14, AA, III, 1, 16). Wir nehmen an, dass Rosenzweig Schellings Briefe gelesen hat und sie der Thematik, die er in Schellings Schriften fand, zugeschrieben haben könnte. Briefe sind in seiner Schrift durchgehend zitiert. Die Fehler bei der Zitation sind wohl ein Zeichen einer Oberflächlichkeit Rosenzweigs. Es ist auch wichtig, dass die Briefe Schellings bei Metzger keine große Rolle spielen. Wie sich später zeigen wird, scheint Rosenzweig mehrere Passagen von Schelling aus Metzger zitiert zu haben, wobei er sie als Worte Metzgers und nicht Schellings bezeichnet. Der Briefwechsel Schelling-Hegel war für Rosenzweig gerade von der Seite Hegels aus interessant, denn Rosenzweig schrieb seine Dissertation über Hegel.<sup>29</sup> So können wir bei Rosenzweig eine gute Kenntnis von Schellings Briefen voraussetzen.

Wenn wir zu den aus den Briefen zitierten Stellen zurückkehren, muss man aber bemerken, dass diese zwei von Rosenzweig zitierten Briefe zwar nur einige Monate auseinander liegen, 5. Januar (Heilige Dreikönigsabend) 1795 und Januar 1796, sich aber trotzdem wesentlich unterscheiden. Der Absender Schelling wohnt in beiden Zeiten an unterschiedenen Orten Stellen. Der frühere Brief ist an seinen Freund Hegel gerichtet und schildert die Situation und Atmosphäre im Tübinger Stift, die eben auch Rosenzweig in seiner Arbeit zum *Ältesten Systemprogramm* beschreibt. Es ist die Kantische und Fichtesche Begeisterung zu spüren, aber auch Kritik an Positionen von Fichte und Kant. Der spätere Brief ist in Leipzig verfasst und beinhaltet eine persönliche Ermutigung für Hegel. Die weitere Zitation „zu enge“ bezieht sich auf unser „Pfaffen- und Schreiberland“. Im Original steht „Es wir mir alles zu enge hier – in unserem Pfaffen- und Schreiberland“ (Plitt I, 92f, Hoff., 36, AA, III, 1, 43). Nur die Einfügung „diese Herren“ konnten wir nicht näher bestimmen – sie ist weder in Plitts noch in Hoffmeisters Edition in den beiden zitierten Briefen zu finden. Sie bezieht sich auf die falschen Kantianer in Tübingen. Rosenzweig versteht die *Philosophischen Briefe* als Auseinandersetzung mit der Kantauslegung der Zeit (GS III, 11). Die Beschäftigung mit Kant und der Kantischen Rezeption bringt Rosenzweig zu einer neuen Quelle:

- *Allgemeine Uebersicht der neuesten philosophischen Literatur*, 1797, 1798 (SW I/1, 453–483, AA I, 4, 58–190).

---

<sup>29</sup> In *Hegel und der Staat* benutzt Rosenzweig die Briefe zwischen Schelling und Hegel, um das geschichtliche und persönliche Umfeld zu zeigen, nicht um eine philosophische Position zu stützen.

Rosenzweig interpretiert hier Schellings Philosophie voll im Rahmen der Schrift Metzgers: Kant ist für Schelling eine Hilfe in der Überwindung der theoretischen Philosophie gerade in der praktischen Philosophie. Hier verweist Rosenzweig direkt auf Metzger mit der Zitation „*praktische*“, die bei Metzger an mehreren Stellen zu finden ist, weil es das große Thema in seinem ersten Kapitel ist (Metzger, 1911, pp. 9, 26, 29, 33, 38, 41, 42, 45).

Zunächst beschäftigt sich Rosenzweig mit der Entwicklung Schellings in der ersten Periode. Wir zitieren den Text Rosenzweigs, indem wir die genauen Verweise zu Metzger beitragen:

*In jener war noch der Ichcharakter des „Unbedingten“ [30] mehr eine sekundäre Eigenschaft gewesen; von ihrem „spekulativen Monismus“ [31] (Metzger) vollzog sich in der zweiten Schrift des Jahres 1795 der Fortschritt zu einem „antispekulativen Ethizismus“ [32], und das „Unbedingte“ [33] der Briefe wurde jetzt erst eigentlich zum „Ich“ [11], erst jetzt tauchte wieder nach Metzgers Worten – „Schelling — in den lebendigen Strom der Kantisch-Fichteschen Bewegung“ [34]. (GS III, 11)*

In diesem kurzen Absatz sehen wir, wie Rosenzweigs Arbeit mit Metzgers Text aussieht. In Rosenzweigs Text, in dem nicht zwischen den Gedanken Rosenzweigs und Metzgers<sup>35</sup> unterschieden wird, sehen wir folgende Darstellung der Entwicklung der Philosophie Schellings: Vom „*spekulativen Monismus*“<sup>36</sup>, der in der *Ichschrift* präsent ist, erfolgt eine Entwicklung zum „*antispekulativen Ethizismus*“<sup>37</sup>. Während in jenem das Unbedingte<sup>38</sup> nur einen sekundären Charakter hat, bekommt das Unbedingte in diesem einen *Ich*-Charakter. Schelling bewegt sich nach Rosenzweigs Text im *Ich*-Charakter in der kantisch-fichteschen

---

<sup>30</sup> (Metzger, 1911, p. 26)

<sup>31</sup> (Metzger, 1911, p. 31)

<sup>32</sup> (Metzger, 1911, p. 31)

<sup>33</sup> (Metzger, 1911, p. 26)

<sup>34</sup> (Metzger, 1911, p. 29)

<sup>35</sup> Es ist sicher, dass Rosenzweig Metzgers Begriffe wie auch Gedanken übernimmt. Auch wenn er sie sich zu eigen macht, bezieht er später eine Stellung gegen Metzger.

<sup>36</sup> Diese Begriffe stammen von Metzger (Metzger, 1911, p. 31).

<sup>37</sup> (Metzger, 1911, p. 31)

<sup>38</sup> Diesen Begriff führt Rosenzweig ohne jegliche weitere Beschreibung in seinen Text ein. Wir nehmen an, dass es sich um das Unbedingte handelt, das als die Eigenschaft dessen gekennzeichnet ist, was absolut gesetzt ist. Metzger arbeitet mit diesem Begriff präziser (Metzger, 1911, p. 21).

Tradition. Das ist ein Unterschied zur ersten Phase, wo Schelling, so unser Autor, im Schatten Kants und Fichtes steht, während er sich in der zweiten Phase in einer spinozistischen Denkweise bewegt. In dieser ist das Unbedingte im Rahmen des Freiheitsbegriffs als eine „absolute Macht“ begriffen (GS III, 11).<sup>39</sup> Dies stellt Rosenzweig in seinem Text gegen die absolute *Tat Fichtes* als das *absolute Sein*, das als absolute Macht beschrieben wird. Deshalb, so unser Autor, steht in der Zeit Schellings gegen Descartes „*ich denke*“ das „*ich bin*“ als immanente Behauptung und nicht mehr absolute Handlung des *Ichs* (GS III, 11). Nicht ein kantischer Weg der theoretischen Ergebnisse, die aus praktischen Postulaten gezogen wurden – also gegen eine Postulatenmetaphysik –, sondern ein *Naturgesetz des Seins* soll das Gesetz der Freiheit gewinnen (GS III, 11). Der Text weist auf die Kantische Theorie der Voraussetzung des Moralgesetzes, aus der Konsequenzen gezogen werden.<sup>40</sup> Aus einem praktischen Postulat kommt also eine theoretische Folge, mit den Worten des Textes entstehen sogar theoretische „Objekte“ (GS III, 11). Rosenzweig beruft sich hier auf einen Brief Schellings an Hegel vom 4. Februar 1795.<sup>41</sup> In diesem Brief, so Rosenzweig, schreibt Schelling an Hegel, dass, wer die Unsterblichkeit behauptet, damit auch Gott leugnet. Denn wo die Unsterblichkeit behauptet wird, wird auch das Sein des *Ichs* aufgegeben. Wer aber Gott leugnet, ist nicht mit der Postulatentheologie kompatibel, denn die Postulatentheologie setzt erst die praktischen Postulate, aus denen die theoretischen gezogen werden sollen. Aber das Sein kann nicht abgeleitet werden, es muss, so gibt Rosenzweig Schellings Gedanken wieder, mit solchem Sein des *Ichs* „zugleich aufgegeben“ werden (GS III, 11).

Wir fügen hier einen Rückblick in Rosenzweigs Briefe und Tagebücher ein. In der Zeit bis zu seiner Promotion hat sich Rosenzweig mit dem deutschen Idealismus beschäftigt – aus seinen Briefen und Tagebüchern können wir mit Sicherheit eine Lektüre von Kant und von Hegel erkennen (GS I, 62, 68, 108). Außer Notizen und Tagebüchern liegen uns auch Rosenzweigs Referate zu Kant vor (Herzfeld, 2015). Zu Schelling finden wir aber in diesem Zeitraum nur eine Notiz, die zum hier besprochenen Thema passt (vom 29. 5. 1908). Im Vergleich mit anderen

---

<sup>39</sup> (Metzger, 1911, p. 27) Hier kommen wir zu der schon erwähnten Frage: Zitiert hier Rosenzweig direkt Schelling: „*Sie ist für das Ich nichts mehr und nichts weniger, als unbedingtes Setzen aller Realität in sich selbst durch absolute Selbstmacht*“ (SW I/1, 179, AA I, 2, 104)? Diese Passage zitiert Metzger. Oder übernimmt Rosenzweig den von Metzger zitierten Text, ohne darauf zu reflektieren, dass es sich um Schellings Worte handelt?

<sup>40</sup> Zu dieser Problematik bei Kant vgl. (Sirovátka, 2019, pp. 26–32).

<sup>41</sup> Es handelt sich um den oft zitierten Brief an Hegel (Plitt I, 77–78, Hoff., 27–29, AA III, 1, 27–29).

Stellen und Autoren scheint es, dass die Stelle, in der Schelling erwähnt wird, nicht aus der direkten Lektüre stammt. Wenn Rosenzweig in dieser Zeit in seinen Notizen dazu niederschreibt, was er gerade liest, kommt der Name Hegel in jedem zweiten Satz und nicht nur sporadisch in eine Reihe von Namen vor. Die Quelle dieser Notiz ist uns nicht bekannt, es kann ein Gespräch, ein gehörter Vortrag oder eine allgemeine Lektüre sein (eine Möglichkeit wäre die Geschichte der Philosophie von Windelband). Die Notiz Rosenzweigs gibt einen allgemeinen Überblick über das Thema. Sie lautet:

*Daß Kant unhistorisch war (und grade seiner eigenen Philosophie und ihrer Stellung zu andern Philosophien gegenüber) ist vielleicht nicht zufällig. Nur solange nämlich konnte er Kantianer sein. In Fichte treibt ein einheitlicheres Interesse, das moralische; es führt ihn zu einer Vereinfachung des Kantschen Systems, er entwickelt aus einem Punkt, was Kant in der Richtung auf zwei Punkte hin aus ungegliederten Massen (den - theoretischen und praktischen – Befunden im „Gemüt“) entwickelt hatte; aber er bleibt Kantianer. Erst Schelling, der auf Grund der Fichteschen Vereinfachung die formelle Harmonisierung des Kritizismus und Dogmatismus unternimmt, erst er ist durch diese echt historische Betrachtungsweise der erste Nachkantianer, schon in seiner ersten – fichteschen – Epoche. (GS I, 82)*

Analysieren wir diese Notiz, sehen wir *erstens* die Ähnlichkeit zu Medicus' Kritik an Kants Unhistorizität (Medicus, 1904, p. 845f). Dass damit Rosenzweig und Medicus dasselbe meinen, ist aber nicht wahrscheinlich. Rosenzweig zielt auf die „*Stellung zu anderen Philosophen gegenüber*“, Medicus auf die aprioristische Wissenschaftsmethode Kants. Rosenzweig stellt Fichte als den vor, der sich für das Moralische interessiert. – Dagegen sieht Medicus auch bei Kant das moralische Interesse (Medicus, 1902b, p. 12). Die Einteilung der Kantischen Philosophie in den praktischen und theoretischen Teil ist allgemein anerkannt und unproblematisch. Unsere Frage ist nach der Einteilung des Kritizismus und Dogmatismus. Schellings Bewertung dieser Frage findet sich in den *Philosophischen Briefen*, die Rosenzweig studierte, wie wir gleich sehen werden. Es scheint jedoch kein tiefer Grund dafür zu bestehen, die Lektüre schon in das Jahr 1908 zu legen. Uns scheint aber nicht, dass es in den *Philosophischen Briefen* zu einer „*formellen Harmonisierung des Kritizismus und*

*Dogmatismus*“ kommt. Entweder handelt es sich um eine oberflächliche Bemerkung zu Schellings früher Fichte-Rezeption oder um eine nicht gelungene Schellinglektüre. Da es nur um eine „*echt historische Betrachtungsweise*“ geht, scheint die zweite Möglichkeit wahrscheinlicher zu sein. Die frühen Schriften Schellings sind im Unterschied zu Partien aus den *Philosophischen Briefen* nicht in dieser Weise geschrieben.

Rosenzweig benutzt auch den Begriff der „*ersten – fichteschen – Epoche.*“ Diese finden wir sowohl bei Tillich als auch bei Metzger. Die Quelle dieser Notiz bleibt uns unbekannt. Sollten wir einen Vorschlag machen, würden wir Windelbands Arbeiten bevorzugen. Wir wollen diese Möglichkeit untersuchen. Rosenzweig hat Windelbands Geschichte der Philosophie nachweisbar gelesen. Im Werk von Rosenzweig konnten wir aber keine direkte Verbindung zwischen Windelband und Schelling finden. In Rosenzweigs Bibliothek befanden sich folgende Werke von Windelband: *Die Philosophie im Beginn des 20. Jahrhunderts*, 1909<sup>42</sup>, *Vom System der Kategorien*, 1900<sup>43</sup>, *Geschichte der Naturwissenschaft*, 1904<sup>44</sup>, *Geschichtsphilosophie*, 1916<sup>45</sup>, *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*, 1903<sup>46</sup>, *Die Erneuerung des Hegelianismus*, 1910<sup>47</sup> (Waszek, 2017, p. 151). Ob Rosenzweig diese Werke gelesen hat, ist nicht bei allen feststellbar. Wir wissen, dass er das *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie* gelesen hat. Zweimal verweist Rosenzweig auf Stellen aus dem *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie* (Windelband, 1957, pp. 110, 284, GS I, 37, 171). Dazu kommt ein Zitat von Windelband bei Rosenzweig, das wir nicht einordnen konnten: „*Jede Wahrheit wird als paradoxon geboren, und endet als Trivialität*“ (GS I, 20). Weiter sind drei Stellen zu erwähnen, wo sein Name in einer Liste von Autoren steht (GS I, 310, 442, GS III, 405). Dies belegt, dass Rosenzweig Kenntnis von Windelband hatte. Die Passagen von Rosenzweig über die Entwicklung des deutschen Idealismus konnten wir aber in keinem Werk Windelbands finden, das in Rosenzweigs Bibliothek stand. Beim Vergleich mit Windelbands Darstellung der Philosophie Schellings sehen wir große Unterschiede zu Rosenzweig – die wir zur Seite lassen, weil sie uns

---

<sup>42</sup> Wohl (Windelband, 1907).

<sup>43</sup> (Windelband, 1900)

<sup>44</sup> Wohl (Windelband, 1894).

<sup>45</sup> (Windelband, 1916)

<sup>46</sup> (Windelband, 1803)

<sup>47</sup> (Windelband, 1910)

in unsere Argumentation nicht weiterbringen. Wir müssen den kurzen Exkurs zu Windelband als erfolglos abschließen und zu Rosenzweigs Briefen zurückkommen.

Zum weiteren Vorkommen des Namens Schelling in Rosenzweigs Briefen und Tagebüchern fügen wir Folgendes an. In der Zeit, in der Rosenzweig über der Arbeit an seiner Promotion sitzt, schrieb er keine Briefe und machte keine Notizen.<sup>48</sup> Uns liegen aus dieser Zeit keine Briefe an H. Ehrenberg vor, mit dem er sonst tüchtig philosophische und allgemein kulturelle Themen diskutiert hat und wir können deshalb dort Unterstützung suchen.

Wir kommen zu einer neuen Frage im Rahmen der Studie Rosenzweigs zum *Ältesten Systemprogramm*. Inwieweit ist Rosenzweigs Schrift nur ein Referat? Aus der oben zitierten Stelle entnehmen wir, wie stark Rosenzweigs Text von Metzger abhängig ist. Auch weiter sehen wir, dass Rosenzweigs Auslegung der Philosophie Schellings auf Metzgers Schrift basiert. Dies ergibt sich ebenfalls daraus, dass Rosenzweig oft Schelling über Metzger zitiert. Mehrere Zitationen sehen wir bei Rosenzweig im Kontext des Referats über Metzgers Auslegung von Schelling. Rosenzweig zitiert also Schelling auch über Metzger, der aber direkte Verweise benutzt. Rosenzweig musste wissen, dass es sich um Schellings Worte handelt, trotzdem sind sie nicht in seinem Text von Metzgers eigenen Worten zu unterscheiden. Wie wir aber weiter sehen werden, geht Rosenzweig über Metzgers Interpretation hinaus, er kritisiert Metzger sogar. Zwar können wir Rosenzweigs Schrift – in vielerlei Hinsicht berechtigt – als ein Referat lesen, trotzdem entfaltet sich in dieser Perspektive nicht ihr ganzes Potenzial. Sehen wir aber Rosenzweigs Arbeit als eine Darstellung der Schellingforschung seiner Zeit, entfaltet sich das *Transformationspotenzial* seiner Arbeit. Die kritische Arbeit mit Rosenzweigs Text hilft uns zu einer anderen Sicht. Der Umstand, dass Rosenzweig auch auf Stellen verweist, die Metzger selbst nicht benutzt, belegt, dass Rosenzweig seine Schellingkenntnisse nicht nur aus der Schrift Metzgers gewinnt, sondern parallel Metzger und Schelling liest. In der ersten Auseinandersetzung Rosenzweigs mit dem *Ältesten Systemprogramm des deutschen Idealismus* dient Metzgers Schrift als Basis der Interpretation, in dessen Perspektive Rosenzweig die Frühschriften Schellings liest. In mancher Hinsicht ist aber Rosenzweig genauer, da er auch Schriften bespricht, die Metzger auslässt. Rosenzweig steht fest auf dem

---

<sup>48</sup> Siehe editorische Bemerkung (GS I, 123).

Boden der Arbeit Metzgers, geht aber weiter und *transformiert* das Verständnis der Philosophie Schellings, was positiv als Verbesserung und Präzision oder negativ als Verlust des Originals angesehen werden kann. Dies sehen wir z. B. darin, dass Rosenzweig auch gegen Metzger argumentiert und eine Stellung gegen ihm einnehmen will (GS III, 14, 33). Rosenzweig versucht über Metzgers Untersuchungen herauszugehen (GS III, 36), was auch aus dem Umfang der besprochenen Schriften von Schelling deutlich wird.

Problematisch wird der Zusammenhang Metzger-Rosenzweig auch dadurch, dass Rosenzweigs Zitate von Metzger oder Schelling (entweder direkt aus Schellings Schriften oder indirekt aus Metzgers Text) an einigen Vorkommen nicht mit dem Original übereinstimmen. Dies ist eine von mehreren Rosenzweigs Ungenauigkeiten in seine Schrift. Die beiden Schriften von Rosenzweig und Metzger unterscheiden sich auch in der Interpretation des cartesischen Satzes „*Ich denke, also bin ich.*“ Während sich Metzger hier mit Reinhold und seiner Interpretation des *Ich*-Gedanken behilft, bewegt sich Rosenzweig in einem cartesianischen Diskurs (Metzger, 1911, p. 32, GS III, 11). Man muss aber zugeben, dass die Rolle Reinholds in der Diskussion der Entwicklung der Philosophie nach Kant, und gerade in der Frage der Tat, von hoher Wichtigkeit ist.<sup>49</sup> Auch diese Frage, die von beiden Autoren besprochen wird, bestätigt Metzgers Inklination zu Reinhold. Ob Rosenzweig nicht mit Reinhold vertraut war oder ob er sich hier eine methodologische Vereinfachung gegönnt hat, ist eine offene Frage.

Rosenzweigs kurzes Referat über Schellings Brief an Hegel vom 4. Februar 1795 gibt uns aber noch eine Information. Rosenzweig verbindet die von Schelling skizzierte Position mit der präzise dargestellten Position der *Ichschrift*. „*Jene [Position, die das Unsterbliche behauptet<sup>50</sup>] ist ihm eben, wie grade die Schrift ‚Vom Ich‘ ausführt, mit dem Sein des Ichs zugleich aufgegeben*“ (GS III, 11). Schelling schreibt in seinen Brief:

*Bewusstsein aber ist nicht ohne Objekt möglich, für Gott aber, d. h. für das absolute Ich gibt es gar kein Objekt, denn dadurch hörte es auf absolut zu sein. – Mithin gibt es keinen persönlichen Gott, und unser höchstes Bestreben ist die Zerstörung unserer Persönlichkeit, Übergang in die*

---

<sup>49</sup> Zu dieser Problematik siehe (Schwab, 2020).

<sup>50</sup> Nach Schellings Brief das Absolute *Ich* – Rosenzweig benutzt den Begriff des Absoluten *Ichs* nicht.

*absolute Sphäre des Seins, der aber in Ewigkeit nicht möglich ist – daher nur praktische Annäherung zum Absoluten, und daher – Unsterblichkeit.* (Plitt I, 77f, Hoff., 22, AA, III, 1, 29, Rechtsreibung geändert)

Hier entdeckt Rosenzweig die zweite Position (die nicht in Widerspruch zur ersten steht, mit der sie verbunden ist): „*dieser [Position, die Gott leugnet] aber als ein im Sinne der neuen Postulatentheologie abgeleitetes Sein undenkbar, denn es gibt kein abgeleitetes ‚Sein‘*“ (GS III, 11). Wir sehen, dass sich Rosenzweig nicht nur mit der Wiedergabe des Textes begnügt, sondern den Brief auch interpretiert und analysiert, indem er neue Begriffe benutzt. Uns geht es hier nicht um die spezifische Interpretation des Briefes, sondern um die Authentizität der Interpretation. Rosenzweig zeigt im Vergleich des Briefs mit der *Ichschrift*, dass er die Letztere gelesen hat und sie mit dem Brief vergleichen konnte. Der Verdacht, dass sich Rosenzweig noch immer in den Gedanken der Interpretation Metzgers bewegt, ist falsch, denn Metzger benutzt den spezifischen Begriff der „*Postulatentheologie*“ nicht (GS III, 11). Er verweist zwar in seinen Text auch auf unseren Brief, jedoch in einem anderen Kontext. Wir haben also eine Rosenzweigische Interpretation vor uns, die sich auf die Kenntnisse der *Ichschrift* stützt.

Die nächste von Rosenzweig beschriebene Schrift Schellings sind die *Philosophischen Briefe*. Sie werden von Rosenzweig nicht getrennt beschrieben, sondern nur erwähnt. Im Original von 1917 sind die Schriften in Anführungszeichen gesetzt, das aber auch nicht konsequent. Trotzdem denken wir, dass es sich um die *Briefe über Dogmatismus und Kritizismus* aus dem Jahr 1795 handelt. Rosenzweig zitiert hier aus dem zehnten Brief (SW I/1, 340, AA I, 3, 110). Er bewegt sich in seiner Auslegung in der von ihm gezeichneten Richtung, die durch die Auseinandersetzung mit dem *Ältesten Systemprogramm* gekennzeichnet ist. In den *Philosophischen Briefen* soll die Idee von Gott nicht mehr von der Unsterblichkeit getrennt werden, denn sie sind beide nur Postulate. Das *Ich* hat nicht mehr seinen *Seinscharakter* und ist von der theoretischen Vernunft zum praktisch Schöpferischen geschmiedet (GS III, 11f). Wenn der Kantianismus von einem Postulat zum anderen kommt und sich nur im Rahmen der Postulate bewegt, so ist Schellings Lösung, so Rosenzweig, das Absolute, das aus sich selbst herausgeht. Rosenzweig sieht in Schellings Schrift eine neue Frage, die er so formuliert: „*wie das Absolute aus sich selbst herausgehen und eine Welt sich entgegensetzen kann*“ (GS III, 12).

Die Antwort Schellings deutet Rosenzweig als eine Zuwendung zur praktischen Philosophie und praktischen Vernunft<sup>51</sup> und als eine Widerlegung der theoretischen Philosophie in derselben. In diesem Diktum soll Schelling nun seine spinozistische Schrift widerlegen, indem er zeigt, dass dem von Spinoza inspirierten System ein anderes entgegensteht (GS III, 12). Die Problematik der *Ichschrift* ist damit nicht theoretisch durch die Analyse des Systems, des Vorgehens – also Apriori – sondern durch ein neues System – also Aposteriori durch die Erfahrung eines anderen Systems – widerlegt. In der Diskussion nach Kant, konkret nach dem Kapitel über Architektonik in seiner *Kritik der reinen Vernunft*, ist nur ein System möglich.<sup>52</sup> Wenn ein neues Vernunftsystem aufgebaut wird (bei Schelling wird das neue System eher angedeutet) und sich dieses System als wahr erweist<sup>53</sup>, so ist das alte System widergelegt.

Rosenzweig beschreibt die Entwicklung von Schellings Philosophie weiter als eine Verschärfung der Position (GS III, 12). Als die letzte Schrift dieser Periode bespricht er die *Allgemeine Übersicht der neuesten philosophischen Literatur, 1797–1798*. Auch hier zitiert Rosenzweig mehrere Passagen, die schwer einzuordnen sind. Die erste Zitation „*das reine Produkt des freien Menschen*“ konnten wir nicht zuordnen. Entweder handelt es sich um einen Fehler in Rosenzweigs Umschreibung des Originals von Schelling, wofür wir aber keine ähnliche Formulierung gefunden haben, oder um einen Fehler in Rosenzweigs Umschreibung von Metzger, wo wir ebenfalls keinen auch nur ähnlichen Satz gefunden haben, oder um eine nicht spezifizierte neue Schrift. Die zweite und dritte Möglichkeit scheinen uns am wenigsten plausibel. Es handelt sich wahrscheinlich um eine Zitation aus Schelling, die wir aber nicht konkret zuordnen können. Inhaltlich ist „*das reine Produkt des freien Menschen*“ das, was die Realität für „*die moralische Tätigkeit des Menschen*“ fasst (GS III, 12). Dies ist das Reich der Ideen.

Die Schrift *Allgemeine Übersicht der neuesten philosophischen Literatur*, die später auch unter *Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre* erschien, zitiert Rosenzweig aus Seite 395 (SW I/1, 395, AA I,4, 122). Der Hauptpunkt von Rosenzweigs Referat

---

<sup>51</sup> Vernunft versteht Rosenzweig hier als „*Vermögen der Ideen*“ und verweist auf die *Kritik der Urteilskraft*, §29. Mit diesem Verweis beruft sich Rosenzweig auf KU, 269.

<sup>52</sup> KrR, 538ff

<sup>53</sup> Absichtlich vereinfachen wir hier, denn diese Problematik ist nicht unsere Aufgabe.

ist der *Akt des Wollens* als „*die höchste Bedingung des Selbstbewusstseins*“, und auch hier weist er auf die Affinität zu Kants Autonomiebegriff hin. Im Vergleich dieser Partien mit Metzger sehen wir, dass Rosenzweig zwar manche Stellen wie Metzger zitiert, aber auch dass Rosenzweig tiefer in den Text eingeht und auch bei Metzger nicht erwähnte Stellen zitiert. Diese sind zwar wieder nicht in Anführungszeichen gesetzt, sind aber trotzdem wortwörtlich aus der Primärquelle übernommen. Gerade weil sich diese Partien nicht alle bei Metzger wiederfinden, können wir annehmen, dass sie direkt von Schelling übernommen sind. Wir kommen hier zu einer Hypothese. Rosenzweig zitiert nur Metzger in Anführungszeichen, und dies auch dann, wenn er Passagen von Schelling aus Metzger übernimmt. Ob er dies bei der Übernahme bewusst oder unbewusst macht, steht offen. Spielt Rosenzweig mit dem Leser ein Spiel, in dem beide wissen, dass es um diese Zitationskonvention geht? Wollte Rosenzweig nicht den Text durch Anführungszeichen überlasten? Geht es um eine Zitationsnorm? Oder ist Rosenzweigs Vorgehen einfach zu unpräzise? Das *Erste* wäre eine Möglichkeit, die aber im Rahmen der Werke Rosenzweigs präzedenzlos ist. Ob es sich um eine bestimmte Zitationskonvention handelt, ist nicht klar. Wir müssen diese Möglichkeit aus demselben Grund wie die erste ablehnen – wir haben für eine einheitliche Zitationsnorm zu viele Abweichungen. Im späteren Werk sehen wir direkte Zitationen, die sowohl mit als auch ohne Anführungszeichen abgegrenzt sind. Auch müsste Rosenzweig eine enorme Kenntnis der Philosophie Schellings bei seinen Lesern voraussetzen. Die *zweite* Möglichkeit könnte in Frage kommen, wenn wir die letzte nicht ausschließen. Wir nehmen an, und gar nicht wertend, dass es sich bei Rosenzweig um einen Mangel an Präzision handelt. Es gibt also keine einheitliche Form der Zitation, trotzdem arbeiten wir mit der schon erwähnten Möglichkeit, dass es sich bei den durch Anführungszeichen begrenzten Zitationen um Verweise auf die Sekundärliteratur handelt. Dies ist aber nicht absolut, denn wir sehen im Text auch durch Anführungszeichen beschränkte Zitate aus Briefen oder Schriften Schellings. Diese Unordnung hilft uns bei der Arbeit nicht, wir müssen alle, und nicht nur die durch Anführungszeichen gegenzeichnete Zitationen nachschlagen. Damit eröffnet sich aber die Möglichkeit der Forschung nach Rosenzweigs Quellen, und dies ist gerade unsere Aufgabe.

Rosenzweig fährt mit mehreren Zitationen aus Schelling fort, mit denen er zeigen will, dass „*die höchste Bedingung des Selbstbewusstseins*“ der Akt des Wollens ist, dass die Freiheit des Selbstbewusstseins „*das ganze System unserer Vorstellungen*“ trägt und dass das „*einzig*

*Unbegreifliche, Unablösliche*“ „seiner Natur nach [das] Grundloseste, Unbeweisbarste“ ist (GS III, 12, SW I/1, 395, AA I, 4, 122). Gerade hier verweist Rosenzweig erst gar nicht auf diese Charakterisierungen, die direkt von Schelling übernommen sind. Einige von ihnen befinden sich nicht bei Metzger. Darauf folgen aber Zitationen, die mit Anführungszeichen eingeleitet sind. Dabei sind auch Stellen aus derselben Schrift und von denselben Seiten nebeneinander unterschiedlich zitiert. Der Satz:

*...diese eine Handlung und nur sie ist „ihrer Natur nach synthetisch“<sup>[54]</sup> d. h. frei aus dem Nichts schaffend —, „die übrigen alle sind in Bezug auf sie“<sup>[55]</sup> (nicht für sich selber, wo auch sie „synthetisch“, eben Handlungen, sind) „analytisch“<sup>[56]</sup>. (GS III, 12)*

ist eine fast direkte Zitation aus Schelling, die im Original lautet:

*Nur jene Eine Handlung ist ihrer Natur nach synthetisch, die übrigen alle sind in Bezug auf sie nur analytisch. (SW I/1, 396, AA I, 4, 123)*

Unsere These, dass Rosenzweig nur die Stellen aus Metzger in Anführungszeichen zitiert, erweist sich hier als falsch, denn dieses Zitat ist bei Metzger nicht zu finden. Unsere vorläufige Vermutung, dass Rosenzweig in seiner Arbeit einfach Genauigkeit vermissen lässt, gewinnt an Gewicht.

Rosenzweig fährt in seiner Arbeit mit dem Kantischen Autonomiebegriff fort, dessen Bezug bei Schelling, so Rosenzweig, sowohl im Wollen (in der freien Handlung) als auch in der praktischen wie theoretischen Philosophie zu finden ist (GS III, 12). Das Vermögen der Ideen (theoretische Vernunft) ist die Einbildungskraft (Rosenzweig, 1917, p. 12). Hier sind wir mit Rosenzweig wieder in Schellings Originaltext (SW I/1, 341, AA I, 3, 111f). Er zitiert Schelling erneut, ohne dies zuzugeben, indem er die Gedanken Schellings mit dessen eigenen Worten darstellt. Es kommen nur selten eigene Kommentare hinzu. Und auch hier verweist Rosenzweig auf Metzger, wenn auch nicht konkret, es dürfte sich aber um die Seite 76 handeln. Er zitiert auch die Seiten 45 und 46 von Metzger mit einer ersten Kritik. In der von

---

<sup>54</sup> SW I/1, 395, AA I, 4, 122.

<sup>55</sup> *ibid.*

<sup>56</sup> *ibid.*

uns durchgeführten kritischen Arbeit an Rosenzweigs Text haben wir gesehen, dass sich Rosenzweig langsam von Metzger gelöst hat. Rosenzweig zitiert mehr und mehr Stellen, die sich nicht bei Metzger finden, und das Referat über Schelling wird immer selbstständiger. Dies kulminiert in einer Kritik an Metzger. Metzger, so Rosenzweig, beschreibe den Kampf Schellings gegen die Kantianer als einen leeren Wortstreit. Diese Passagen finden wir bei Metzger auf Seite 41. Hier bewegt sich Rosenzweig nicht mehr in einer konkreten Zitation aus Metzger, sondern im komplexen Verständnis des Textes. Daraus sieht man, dass Rosenzweig die Schrift Metzgers wirklich sorgfältig gelesen hat und sie nicht nur als eine Quelle für seine Arbeit ausgenutzt hat. Er versteht sie gut und orientiert sich in ihr. Er kritisiert Metzger sogar, dass er:

*...die Wendung des damaligen Schelling zur „Erfahrung“ nicht in ihrer moralistischen Begründung erkannte, sondern, ausgehend von den „Ideen zu einer Philosophie der Natur“, einen ursprünglich von erkenntnistheoretischen Motiven geleiteten Empirismus hier am Werk zu sehen glaubt[.]* (GS III, 12)

Merkwürdig ist, dass Rosenzweig das Wort *Erfahrung* auch in Anführungszeichen setzt. Die Frage ist, ob er damit eine Zitation oder einen Begriff bezeichnen will. Wäre es eine Zitation, ist sie im Kontext der Stellen bei Metzger, auf die Rosenzweig klar verweist, nicht zu finden. Wäre es ein Begriff, so kommen wir zu einem neuen Problem. Erstens ist eine solche Unterscheidung von Zitat und Begriff problematisch. Wir haben gesehen, dass Rosenzweig auch so vorgeht, wenn er auf den Begriff des *Mystischen* bei Metzger verweist. Zwar benutzt Metzger (Metzger, 1911, p. 43) diesen Begriff, der in der Philosophie allgemein präsent ist, in der Umgebung der Philosophie Schellings, mit der sich auch Rosenzweig gerade beschäftigt, wobei Metzger dieselben Seiten von Schelling wie Rosenzweig zitiert (SW I/1, 341, AA I, 3, 111f). Doch scheint uns, dass sich Rosenzweig und Metzger nicht in derselben Thematik treffen. Wenn Rosenzweig über die Erfahrung in der Moralphilosophie spricht, so redet Metzger von Erfahrung und Spekulation (Metzger, 1911, p. 43). Bei Metzger handelt es sich um ein Zitat aus Schelling aus den *Philosophischen Briefen*. Es ist gerade die Stelle, die Rosenzweig kritisiert. Der Klarheit wegen zitieren wir sie in Ganzen:

*Wir wollen froh seyn, wenn wir überzeugt seyn können, bis zum letzten großen Problem, zu dem alle Philosophie vordringen kann, vorgerückt zu seyn. Unser Geist fühlt sich freier, indem er aus dem Zustande der Spekulation zum Genuß und zur Erforschung der Natur zurückkehrt, ohne daß er befürchten muß, durch eine immer wiederkehrende Unruhe seines unbefriedigten Geistes aufs neue in jenen unnatürlichen Zustand zurückgeführt zu werden. Die Ideen, zu denen sich unsere Speculation erhoben hat, hören auf Gegenstände einer müssigen Beschäftigung zu seyn, die unsern Geist nur gar zu bald ermüdet, sie werden zum Gesetz unsers Lebens, und befreien uns, indem sie so selbst in Leben und Daseyn übergegangen – zu Gegenständen der Erfahrung werden, auf immer von dem mühsamen Geschäfte, uns ihrer Realität auf dem Wege der Speculation, a priori, zu versichern. (SW, I/1 341, AA, I, 3,111)*

Nach Rosenzweig stützt Metzger sein Verstehen nicht auf diese moralische Bewegung, sondern auf einen „von erkenntnistheoretischen Motiven geleiteten Empirismus“ (GS III, 12f). Metzger zitiert den Text von Schelling in den Endpassagen der ersten Epoche (des ersten Kapitels), womit er zeigen will, wohin sich die Philosophie Schellings wenden soll (Metzger, 1911, p. 43). Rosenzweig sieht diese Entwicklung aber schon in den *Ideen zu einer Philosophie der Natur*. Rosenzweig will strenger als Metzger sein und die erste und die zweite Periode klar unterscheiden. Das Thema der *Erfahrung* wird im zweiten Kapitel zu einem der Hauptthemen. Zwar gibt Rosenzweig Metzger darin Recht, so verstehen wir den Einwand Rosenzweigs gegen Metzger, dass das Thema der *Erfahrung* nicht mehr moralischen, sondern empirischen Charakters (oder durch Postulieren gekennzeichnet) ist, trotzdem möchte er den Umbruch klarer kennzeichnen. Rosenzweig will die starke erste Periode mit der grundlegenden Entscheidung abgrenzen, durch die das Erkennen mit den Worten des *Systemprogramms* in die „Moral fällt“ (GS III, 5). So zitiert Rosenzweig auch den Satz aus den *Ideen zu einer Philosophie der Natur* (SW I/2, 3, AA I, 5, 61): „Was also bisher in der theoretischen Philosophie Metaphysisches war, bleibt künftig einzig und allein der praktischen überlassen.“<sup>57</sup> Trotzdem meint aber Rosenzweig, dass die theoretische Philosophie immer noch eine eigene Position

---

<sup>57</sup> Rosenzweig zitiert diese Passage ungenau.

hat. Er belegt dies mit einem anderen Zitat aus derselben Arbeit von Schelling<sup>58</sup>: „*die allgemeinen Principien einer möglichen Erfahrung*“ (SW I/2, 3, AA I, 5, 61). Gerade diese Position, meint Rosenzweig, ist erst in den *Ideen zu einer Philosophie der Natur* erstmalig präsentiert. Damit stellt sich Rosenzweig gegen Metzgers kontinuierliche Entwicklung der Philosophie Schellings. Rosenzweig unterscheidet eine moralische Position der *Allgemeinen Übersicht* (Rosenzweig verweist auf SW I/1, 430, AA I, 4, 156) und eine Position der Erfahrung in der Physik (Rosenzweig verweist auf SW I/2, 3, AA I, 5, 61).

Rosenzweigs Ziel ist zu zeigen, dass die ersten Zeilen des *Systemprogramms* mit der frühesten Philosophie Schellings übereinstimmen und so die Autorschaft diesem zugeschrieben werden kann. Damit eröffnet sich für uns die Frage, ob Rosenzweig nicht voreingenommen für seine Position argumentiert. Die Schlüssigkeit seiner Argumentation ist eine andere Frage, deren Antwort wir hier nicht verfolgen. In Hinsicht auf seine Schellinglektüre bemerken wir, dass Rosenzweig den Stoff so gut kennt, dass er mit Schelling gegen Metzger argumentieren kann. Dies zeigt seine Kenntnisse der Primärliteratur. Die Arbeitshypothese, dass Rosenzweig seine Kenntnisse nur aus Metzger hat, erweist sich als falsch. Rosenzweig benutzt zwar Metzger als eine grundlegende Quelle für seine Arbeit und seine Kenntnisse, trotzdem geht er über die Zitationen von Metzger hinaus.

Ob Rosenzweigs Vorgehen mit der eigentlichen Philosophie Schellings übereinstimmt, sei hier offen gelassen. Uns interessiert sein Verständnis der Philosophie Schellings. Metzger könnte ein besserer Kenner der Philosophie Schellings sein, auch könnte Metzgers Vorgehen in mancher Hinsicht unserem eigentlichen Vorgehen näher liegen als das von Rosenzweig, Rosenzweigs Verständnis der Gedanken Schellings oder Kants könnte von unserer heutigen Sicht abweichen, trotzdem sind alle diese Punkte ein Teil von seinem Verständnis der Philosophie Schellings und ihrer *Transformation*. Und dies ist unser Ziel – um dies zu erreichen, müssen wir diese Fragen methodologisch angehen.

Wie wir gesehen haben, geht Rosenzweig mit der Besprechung der naturphilosophischen Schriften von der ersten Periode zur zweiten über. Früher in der Schrift wurden schon die

---

<sup>58</sup> Rosenzweig zitiert nur einen Teil dieses Satzes.

- *Ideen zu einer Philosophie der Natur*, 1897 (SW I/2, 11–343, AA I, 5, 61–306).

erwähnt. Rosenzweig geht noch tiefer in die Zeit und stellt das Frühjahr 1796 als Anfang von Schellings Interesse an den Naturwissenschaften fest.<sup>59</sup> Weiter referiert er über den Unterschied zu Fichte. Während Fichte die *ideale Reihe* konstruieren wollte, will Schelling jetzt die *reale Reihe* konstruieren. Die zwei Reihen sind in Anführungszeichen, und wir stehen wieder vor demselben Problem wie früher. Um ein Zitat aus Metzger handelt es sich nicht, auch wenn es sich unmittelbar neben Passagen aus Metzger befindet. Ob es trotzdem ein Zitat ist, ist schwer zu beurteilen, denn es handelt sich um so allgemeine Begriffe, die den Unterschied von Fichte und Schelling kennzeichnen, dass wir vermuten müssen, es handelt sich um Termini. Im Fall der „*idealen Reihe*“ könnte es sich um eine Zitation aus Fichtes Wissenschaftslehre handeln (GS III, 13). Die „*reale Reihe*“ könnte dann eine Anspielung auf die erste sein. Ob Rosenzweig außer Hegel auch Fichte gründlich gelesen hat, ist hier noch nicht zu entscheiden.

Wir kommen aber zurück zu Metzger. Es ist Metzgers „*Verdienst*“, so Rosenzweig, dass er gerade die vorgenannte Konstellation (eine Parallele der realen Reihe zur idealen) richtig benannt habe (GS III, 13). Rosenzweig ist mit dem Vorschlag Metzgers einverstanden, dass die zwei Reihen nicht parallel entstanden, sondern dass Schelling zuerst die Naturphilosophie als „*ein Teil der Wissenschaftslehre*“ sah und später in den Systemen von 1798 und 1799 die Wissenschaftslehre und die Naturphilosophie nebeneinanderstellte. Rosenzweig verweist auf Metzger, der die erste „*transzendentalen Positivismus*“ nennt (GS III, 14). Metzger schreibt zwar an mehreren Stellen „*transzendental fundierter Positivismus*“ (Metzger, 1911, pp. 10, 20, 46), aber solche ungenauen Zitationen sind wir bei Rosenzweig schon gewohnt. Bei Metzger ist es ein Begriff, den er auch definiert (Metzger, 1911, p. 20). Aus unserer terminologischen Sicht ist nicht zu verstehen, warum Rosenzweig diesen nicht wörtlich übernimmt. Dies weist auf die Arbeit Rosenzweigs mit Begriffen hin. Wir haben gesehen, dass die Zitationen nicht von einer Norm geleitet sind, dass die Anführungszeichen, Termini wie auch Zitate bezeichnen, dass Rosenzweig manche direkten Zitationen gar nicht anführt, dass er nicht zwischen Zitaten der Primär- und der Sekundärliteratur unterscheidet, und jetzt zeigt sich auch, dass seine Benutzung der Begriffe nicht konsequent ist. Dies soll keine Kritik an

---

<sup>59</sup> Im Gegensatz zum früheren Vorgehen verweist Rosenzweig hier konkret auf Plitts Edition von Briefen, Erster Band, S. 107 und 129f.

Rosenzweig sein. Es soll nur den *Modus Operandi* unseres Autors beschrieben werden, um sein Verständnis der Philosophie Schellings und seine Arbeit mit dieser näher zu bringen.

Machen wir ein Schritt aus der Betrachtung des Vorgehens Rosenzweig zurück in seine Arbeit mit Metzgers Werk, so müssen wir uns fragen, ob Rosenzweig in der Bewertung Metzgers konsequent vorgeht. Rosenzweig hat Kritik an Metzger geübt, indem er diesem vorwarf, das Verständnis des Endes der ersten Periode durch die Themen der zweiten Periode mit den *Ideen zu einer Philosophie der Natur* (GS III, 12) kontaminiert zu haben. Wir haben den Verdacht geäußert, dass Rosenzweig diesen Schritt mit Hinsicht auf seine eigene Argumentation macht. Dieser Verdacht wird dadurch erhärtet, dass Rosenzweig die Position Metzgers einnimmt. Zwar ist Rosenzweig nicht zufrieden mit Metzgers Beurteilung der Erfahrung im positivistischen Sinn und dem Zitat aus den *Philosophischen Briefen* (1795), trotzdem kommt er bei den Schriften aus dem Jahre 1797 (der Thematik nach wohl *Ideen zu einer Philosophie der Natur*) wieder auf Metzger zurück. Trotz des Unterschieds in den Jahren bleibt die Thematik dieselbe. Rosenzweig beurteilt jetzt diese Schriften aus der Sicht des Zusammenhangs mit Fichtes *Wissenschaftslehre* – in dieser scheint ihm kein Problem des Zusammenhangs der Erkenntnisart zu bestehen. Er bewegt sich vollkommen im Narrativ von Metzger. Dabei arbeitet er aber mit einer Entwicklung der Philosophie Schellings – dies sehen wir auch in dem Referat von Rosenzweig. Grob könnte dies ausgedrückt werden: von der *Ichschrift* zu den *Philosophischen Briefen* über den „*transzendental fundierten Positivismus*“ zu einer Parallelität der Naturphilosophie und der Wissenschaftslehre. Wollen wir dies in unseren Worten beschreiben, so würden wir sagen: von der Einheit des Systems in den ersten drei Schriften zu einer parallelen Duplizität der Systeme. Rosenzweig kritisiert aber den Übergang vom zweiten zum dritten Schritt. Er muss ihn methodologisch trennen, um seine Pointe zu stärken. Wir sehen eine weitere Ungenauigkeit bei Rosenzweig, indem er seine Kritik nicht konsequent durchführt. Seiner Kritik nach sollte kein „*transzendental fundierter Positivismus*“, sondern ein ethisch fundierter Idealismus folgen, oder es sollte klar beschrieben werden, warum dies nicht der Fall ist. Dies macht Rosenzweig – er beschreibt kurz Schellings Leben im Jahr 1796. Der Schritt ist aber immer noch zu groß. Wenn Rosenzweig gegen Metzger argumentiert hat, scheint jetzt eine große Lücke zwischen dem Streit mit den Kantianern und dem Bruch mit Fichte zu bestehen. Zuletzt scheint Metzgers Bewertung des Streites mit den Kantianern als einen „*leeren Wortstreit*“ (GS III, 12) richtig zu sein. Auch Rosenzweig zieht aus

diesem Streit keine philosophischen Konsequenzen und schwenkt wieder auf dem Narrativ von Metzger ein.

Die Schrift Rosenzweigs ist keine Rezension oder Auseinandersetzung mit Metzger, trotzdem spielt Metzger eine so wichtige Rolle in seiner Arbeit, dass wir dieses Thema behandeln müssen. Es scheint uns, dass Rosenzweig Metzger im positiven Sinn ausnutzt. Er benutzt ihn als Grundlage seiner Argumente mehr als die Primärliteratur, wie gezeigt wurde. Aber dort, wo ihm dies als berechtigt erscheint ist, kritisiert er ihn. Der Verdacht, dass sich Rosenzweig hier methodologisch in Hinsicht auf seine eigene Argumentation behilft, ist noch zu klären.

Beschäftigen wir uns noch tiefer mit diesem Thema. Rosenzweig zitiert die *Ideen zu einer Philosophie der Natur*, dabei verweist er wahrscheinlich wieder auf Metzger, konkret auf Seite 47. Während er aber Metzger genau zitiert („*Flucht zur Natur und Erfahrung*“), ist der Text in der von Rosenzweig zitierten Form nicht im Originaltext zu finden – Rosenzweig verweist wahrscheinlich auf Seite 22. Er versucht die Kontinuität der Philosophie Schellings zu behaupten und ist kritisch gegenüber Metzger. Der Unterschied zwischen beiden Autoren besteht darin, dass Metzger Schellings Naturphilosophie als einen, so auch Rosenzweigs Zitat aus Metzger, „*transzendentalen Positivismus*“ sieht. Diese Richtung soll weiterverfolgt werden (GS III, 14). Rosenzweig wendet ein, dass Metzger nicht über die Natur, sondern über die Erfahrung spricht – deshalb auch der Nachdruck auf den „*transzendentalen Positivismus*“.

Ins Spiel kommt auch die Schrift *Fichtes Leben* von Fritz Medicus.<sup>60</sup> Rosenzweigs Kritik an Metzger geht von der Marginalität seiner Quellen aus. So soll Metzger nur von einem Teil der Naturphilosophie ausgehen – und zwar von einer Stelle der *Ichschrift* und der *Neuen Deduktion des Naturrechts*. Rosenzweig zitiert einen Satz aus der *Neuen Deduktion*, der im Original lautet „*Leben ist die Autonomie in der Erscheinung*“ (SW I/1, 249, AA I, 3, 141, GS III, 14). Dieser Satz ist aber bei Metzger nicht zitiert. Hier bewegt sich Rosenzweig völlig auf

---

<sup>60</sup> Rosenzweig beruft sich auf „*Medikus in seiner Fichtebiographie*“ (GS III, 14). Die von Rosenzweig beschriebene Konstellation finden wir auch in Medicusens Vorlesungen über Fichte. Dort ist aber die direkte Verbindung mit der frühen Philosophie Schellings nicht klar beschrieben, wie sie Rosenzweig angibt. Es werden die Begriffe der „*naturphilosophischen Spekulationen*“ und die Affinität zu Kant behandelt. Auch Rosenzweigs Erwähnung von Kant ist nicht ausreichend genau. Entweder verweist Rosenzweig nur auf die Fichtebiographie oder er überinterpretiert die Vorlesung von Medicus (Medicus, 1905, p. 190f).

eigenen Füßen. Er beweist seine Kenntnisse von Schelling ohne Sekundärliteratur, indem er nicht nur methodologisch oder strukturell gegen Metzger argumentiert, sondern gerade inhaltlich mit Verweis auf die eigentlichen Stellen bei Schelling. Für unsere weitere Arbeit ist auch zu bemerken, dass Rosenzweig hier Schellings Autonomie als den Punkt versteht, „wo theoretische und praktische Philosophie zusammenhängen“ (GS III, 14). Rosenzweig zitiert auch mehrere Stellen aus der *Ichschrift*. Hier beruft sich Rosenzweig auf die Anspielung Schellings (SW I/1, 241, AA I, 2, 175) auf Kants Kritik der teleologischen Urteilskraft § 76<sup>61</sup> in der Fußnote: „Hieraus erhellt auch, wie und inwiefern Teleologie das verbindende Mittelglied zwischen theoretischer und praktischer Philosophie seyn könne.“ Es handelt sich hier um die Freiheit und die Natur. Rosenzweig nimmt die von ihm kurz erwähnte Position von Medicus gegen Metzger ein und übernimmt den Narrativ von Medicus.

Nicht in ihrer Ganzheit, sondern in der beschriebenen Konstellation ist die Schrift von Medicus eine neue Quelle für unser Vorgehen.

- *Medicus*.

Diese Quelle können wir aber zu unserem Bedauern nicht näher bestimmen. Es handelt sich wohl um die Arbeit *Fichtes Leben*, Leipzig 1914<sup>62</sup>. Leider konnten wir diese Schrift nicht untersuchen und so die mögliche Stelle für die Referenz Rosenzweigs finden. Mit der Erwähnung des Namens Fritz Medicus eröffnet sich ein neues Thema, das wir in einem Exkurs besprechen wollen. Es handelt sich um den Stand der Forschung zu Schelling in Rosenzweigs Zeit.

---

<sup>61</sup> Rosenzweig verweist wahrscheinlich auf KU 403f.

<sup>62</sup> (Medicus, 1914)

## Exkurs. Der Stand der Forschung zu Rosenzweigs Zeit<sup>63</sup>

In der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts erlebte das Interesse an der Philosophie des deutschen Idealismus eine Renaissance. Die Rezeption von Schellings Philosophie ist jedoch durch die vorangegangenen Interpretationen des Denkens Fichtes und Hegels bedingt. In diesem Exkurs werden wir die Konstellation der Ausgangspositionen der Interpreten beschreiben, in der ihre philosophischen Positionen deutlich werden. Die hier vorgestellten Interpretationen des Denkens Schellings sind zwar für die weitere Entwicklung der Schelling-Rezeption von entscheidender Bedeutung, sie sind aber selbst oft unvollkommen und durch bestimmte Positionen bedingt. Als Protagonisten der beschriebenen historischen Konstellation werden einerseits Tillich und sein Lehrer Medicus vorgestellt, andererseits Ehrenberg, Rosenzweig und seine Auseinandersetzung mit Metzgers Interpretation der Philosophie Schellings, sowie die Verbindung aller Genannten. Das Ziel dieses Exkurses ist es, die Pluralität der philosophiegeschichtlichen Zugänge, die auf unterschiedlichen philosophischen Positionen beruhen, aufzuzeigen und die Widersprüche in ihren Interpretationen zu verdeutlichen. Die erwähnten Autoren stellen nicht die gesamte Diskussion dar, trotzdem geben sie uns ein Bild ihrer Zeit.

Ein gemeinsamer Nenner für unsere Autoren ist die Rezeption der Philosophie Kants. Die Kantrezeption des Endes des 19. und des Anfangs des 20. Jahrhunderts ist das Ausgangsthema für die Positionen unserer Protagonisten. Sie befinden sich aber nicht auf demselben Boden. Wie sich zeigt, stehen Medicus und Rosenzweig in einer Tradition der Kantrezeption, gehen aber in eine unterschiedliche Richtung. Um die Genealogie unseres Themas zu enthüllen, beginnen wir mit F. Medicus. Von ihm gehen wir zu seinem Studenten P. Tillich über. Gegen diese erste Konstellation setzen wir dann eine zwar ähnliche, trotzdem in einem unterschiedlichen Boden wurzelnde, die mit den Namen F. Rosenzweig, H. Ehrenberg und W. Metzger verbunden ist. Das eigentliche Ziel sollte das Aufzeigen einer Verbindung zwischen Rosenzweig und Tillich sein (mit Betonung von Tillichs Einfluss auf Rosenzweig). Eine konkrete Verbindung konnte zwar nicht festgestellt werden, dennoch sehen wir eine interessante

---

<sup>63</sup> Dieser Exkurs ist ein leicht überarbeiteter Artikel, der zur Zeit in der Rezension ist.

Komparationsmöglichkeit von Schelling-Interpretationen sowohl ihrem Inhalt als auch ihren formalen und historischen Voraussetzungen nach.

a. *Erste Position: F. Medicus und P. Tillich*

Zwar ist die Schelling-Interpretation von P. Tillich unser Interesse, trotzdem müssen wir noch einen Schritt zurück gehen und bei Tillichs Lehrer F. Medicus beginnen. Medicus, der bis 1911 an der Universität Halle wirkte, beschäftigte sich zunächst mit Kants Philosophie, später mit der Philosophie Fichtes.<sup>64</sup> Wir nennen nur die Werke, mit denen wir hier arbeiten: *Kants Philosophie der Geschichte* (Kant-Studien VII, 1901)<sup>65</sup>, *Zur Philosophie der Geschichte. Rückblicke und Einblicke* (Deutsche Monatsschrift für das gesamte Leben der Gegenwart III, (1904)<sup>66</sup> und *Fichte. Dreizehn Vorlesungen gehalten an der Universität Halle* (1905)<sup>67</sup>. Medicus steht in seinen Interpretationen von Kant in der Position der Kant-Studien. Später sehen wir in seinen Werken eine Zuneigung zum neukantianischen Psychologismus, der auch seine Interpretationen des deutschen Idealismus beeinflusst.<sup>68</sup> In den Vorlesungen über Fichte sehen wir deutlich seine Position zum formalen Psychologismus, durch den er Fichte interpretiert (Medicus, 1905, pp. 77–79, 86–88). Eigentlich ist das Thema unsere Arbeit die Schellinginterpretation. In der Zeit, in der wir uns hier bewegen, beschäftigte sich Medicus nur mit Kant und Fichte – Hegel und Schelling werden nur am Rande erwähnt. Dies ist kein Wunder, denn Medicus hat sich erst tief mit Kant, später dann mit Fichte beschäftigt. Das Resultat seiner Arbeit war unter anderem die neue Ausgabe der Schriften Fichtes. Damit öffnete sich das Tor der Fichte-Renaissance im Konkreten, die Renaissance des Interesses am deutschen Idealismus im Allgemeinen.<sup>69</sup>

---

<sup>64</sup> Zu Medicus siehe (Graf & Christophersen, 2004; Picardi, 2013).

<sup>65</sup> (Medicus, 1902b, 1902c)

<sup>66</sup> (Medicus, 1904)

<sup>67</sup> (Medicus, 1905)

<sup>68</sup> Diesen Übergang sehen wir in den Veränderungen seiner Texte – zuerst in seinen Beiträgen in den Kantstudien (Kantstudien III., IV., VII.) und später in seinen Interpretationen, die durch den Neukantianismus beeinflusst sind. Das heißt aber noch nicht, dass Medicus selbst eine systematische neukantianische Position vertreten würde. Die eigentliche Position Medicus' ist H. Ehrenberg sehr nahe. Siehe die folgenden Ausführungen.

<sup>69</sup> Metzger war nicht der einzige Protagonist dieser Wende, sein Anteil an ihr sollte aber auch nicht marginalisiert werden.

Die erste Person, die wir hier betrachten und die sich mit Schellings Philosophie grundsätzlich auseinandersetzt, ist P. Tillich.<sup>70</sup> Aus dem Gesamtwerk Tillichs interessieren uns hier nur zwei Arbeiten. Dabei handelt es sich um zwei Abschlussarbeiten, eine philosophische und eine theologische. Die erste Arbeit ist aus dem Jahr 1910: *Die religionsgeschichtliche Konstruktion in Schellings positiver Philosophie, ihre Voraussetzungen und Prinzipien*<sup>71</sup> und die zweite ist aus dem Jahr 1912: *Mystik und Schuldbewußtsein in Schellings philosophischer Entwicklung*.<sup>72</sup> Wir wollen uns nicht mit einer tieferen Analyse dieser Texte beschäftigen, sondern nur das Feld für eine mögliche Affinität zu Rosenzweig erarbeiten. Zunächst soll aber die Kontinuität von Medicus zu Tillich dargelegt werden.

Wir sehen keine starke methodologische Ähnlichkeit zwischen Medicus und Tillich. Auch konkrete philosophische Voraussetzungen sind in Tillichs Arbeiten über Schelling nicht zu finden. Deshalb können wir Tillich nicht als Medicus' philosophischen Nachfolger in *sensu stricto* verstehen, obwohl Medicus' Einfluss auf Tillich nicht geleugnet werden kann. Gerade das frühe Interesse Tillichs an Fichte und dem deutschen Idealismus steht im Schatten und unter der Leitung von Medicus (Tillich, 1998b). Trotzdem übernimmt Tillich aber das neukantianische Dictum nicht in seine Schellinginterpretation und umso mehr ist sein Vorgehen ein konkretes, das sich direkt an den Stoff hält. In einer letzten Bemerkung zu Medicus und Tillich gehen wir auf ihren Bezug zum Stoff ihres Interesses selbst ein. Im Vorgriff auf die Komparation mit Rosenzweig müssen wir bemerken, dass sowohl Medicus als auch Tillich die Werke von Fichte bzw. Schelling im Ganzen nehmen und das Werk des jeweiligen Autors als eine Entwicklung verstehen. Medicus bespricht die Entwicklung der Philosophie Fichtes und Tillich arbeitet mit einer Periodisierung der Philosophie Schellings.

Die Periodisierung der Philosophie Schellings sehen wir schon in Tillichs Arbeit von 1910 (Tillich, 1998a). Er teilt Schellings Philosophie unproblematisch in frühe und spätere Philosophie. Zwar gibt Tillich keine genauen Daten, dennoch ist zu sehen, dass er den Scheidepunkt in die *Freiheitsschrift* (1809) legt. Wir können diese Unterscheidung auch durch die positive und negative Philosophie vornehmen (Tillich, 1998a, pp. 160–172). In der Schrift

---

<sup>70</sup> Zu Tillich siehe (Danz, 2019).

<sup>71</sup> (Tillich, 1998a)

<sup>72</sup> (Tillich, 1956)

aus dem Jahr 1912 schlägt Tillich sieben Teile der Philosophie Schellings vor, aber auch die schon erwähnte Teilung in zwei Perioden (Tillich, 1956, p. 14f). Uns hätte die konkrete Bezeichnung der detaillierten Periodisierung interessiert, die aber bei Tillich nicht ausdrücklich dargestellt wird. Wir können jedoch eine Rekonstruktion aus seinem Text versuchen. Da ist zunächst die erste Periode, die bis in das Jahr 1809 dauert. Tillichs Thema ist die Mystik in der Philosophie Schellings, und so wird diese auch in der genannten Periode untersucht. Wir gehen Tillichs Einteilung seiner Arbeit in Kapitel nach: Als den ersten Teil der ersten Periode können wir die *Willensmystik* nennen – hier können wir die ersten Werke von Schelling einbeziehen.<sup>73</sup> In seiner Schrift von 1910 nennt Tillich diesen Zeitraum die Fichtesche Periode (Tillich, 1956, pp. 35–42, 1998a, p. 163). Darauf folgen zwei Teile, eine *Philosophie der Kunst* und eine *Philosophie der Natur* (Tillich, 1956, pp. 42–59). Wir nehmen unproblematisch an, dass es sich hier um die frühe Naturphilosophie und die Philosophie der Kunst bis 1800 handelt.<sup>74</sup> Der letzte Teil der ersten Periode ist die Philosophie der absoluten Identität, in der Tillich die *Intellektuelle Anschauung* in den Vordergrund stellt (Tillich, 1956, pp. 59–76). Dies sind die ersten vier Teile der ersten Periode. Die verbleibenden drei Teile der zweiten Periode konnten wir nicht identifizieren, denn Tillich geht im dritten Teil seiner Arbeit systematischer vor, und eine Periodisierung ist schwer zu erkennen.<sup>75</sup> Für unser weiteres Vorgehen reicht uns aber dieses Resultat.

Wir schließen den ersten Teil unseres Exkurses mit einem kurzen Resümee. Vor uns stehen zwei Vertreter einer Tradition, die zunächst mit Medicus einer Fichte-Renaissance den Weg zeichnen und sich dann mit Tillich der Philosophie Schellings zuwenden. Wir haben ebenfalls gesehen, wie Tillich die Philosophie Schellings einteilt. Im Weiteren werden wir uns an dieses Thema halten und kommen immer wieder zu Medicus und Tillich zurück. Sehen wir uns nun die zweite Konstellation an.

---

<sup>73</sup> Die Schwierigkeit besteht darin, dass Tillich in jedem Kapitel durchgehend verschiedene Teile von Schellings Philosophie zitiert, die sich überlappen. Wie wir es auch bei Rosenzweig sehen, ist diese Einteilung mehr durch Themen als durch Werke geleitet.

<sup>74</sup> Tillich will sich auch gegen Windelband stellen, indem er die *Philosophie der Kunst* von Schelling (1804) gerade nicht in diesen Teil setzt (Tillich, 1956, p. 51).

<sup>75</sup> Wir nehmen an, es handelt sich um (1) die Philosophie der Freiheit, (2) die Philosophie der Offenbarung und (3) die Philosophie der Mythologie.

### b. Zweite Position: H. Ehrenberg und F. Rosenzweig

Hans Ehrenberg war, so wie sein Cousin Franz Rosenzweig, Erbe der jüdischen Abstammung. Beide Genannten sind durch ihre Freundschaft und das Gespräch miteinander gemeinsam geistig aufgewachsen. Ehrenberg hat, im Unterschied zu Rosenzweig, das Christentum angenommen. Rosenzweig ist nach einer religiösen Krise zum Glauben seiner Väter zurückgekommen. Die akademischen Lebensläufe beider Cousins scheiden sich. Während Ehrenberg in Heidelberg die Stelle eines Privatdozenten bekleidet, verlässt Rosenzweig das akademische Feld und beteiligt sich an der Begründung des Freien jüdischen Lehrhauses.<sup>76</sup> Für beide Autoren ist der deutsche Idealismus sehr wichtig. Beide sind in der Auseinandersetzung mit Kant und dem Neukantianismus philosophisch gereift – Ehrenberg in Heidelberg, Rosenzweig in Freiburg.<sup>77</sup> Beide gehen aber über diese Position hinweg. Ehrenberg kritisiert den Neukantianismus<sup>78</sup> und Rosenzweig interessiert sich für Hegel und Schelling.

Wenn wir Medicus und Rosenzweig nebeneinanderstellen, so sehen wir, dass beide vom Studium Kants ausgehen. Der Unterschied ist aber groß. Während sich Medicus wissenschaftlich mit Kant beschäftigt hat, interessiert sich Rosenzweig nur als Student für Kant. Der spätere Zugang Rosenzweigs zu Kant ist sehr instrumentativ, er benutzt nur das, was er zu seinem Ziel braucht, auch wenn dann die Themen eine nicht korrekte Deutung haben (Vgl. Disse, 2004). Mehr als für Kant und den Neukantianismus interessiert sich Rosenzweig für Hegel und den Historizismus. In diesem Sinn schreibt er auch seine Dissertation *Hegel und der Staat*.

Ehrenberg ist in diesem Duo wohl der mit dem besseren historischen Verständnis und den breiteren Kenntnissen des deutschen Idealismus. An mehreren Stellen in ihrer Korrespondenz gibt Rosenzweig dies zu (GS III, 129ff). Wir können die Korrespondenz der beiden Autoren historisch-kritisch vergleichen und ihre Schriften nebeneinanderstellen – eine Menge persönlicher Mitteilungen können wir nicht nachvollziehen. Hans Ehrenberg ist ein

---

<sup>76</sup> Zu Franz Rosenzweig und Hans Ehrenberg siehe (Schmied-Kowarzik, 1991).

<sup>77</sup> Zu Ehrenberg siehe (Ehrenberg, 1910). Rosenzweig erarbeitete Kants Begriff der transzendentalen Apperzeption in einem Seminar bei J. Cohn in Freiburg (Herzfeld, 2015).

<sup>78</sup> Diese Kritik, wie schon erwähnt, schließt eng an Medicus an, wobei Ehrenberg noch radikaler ist und den Kantianismus überwindet (Vgl. Ehrenberg, 1911).

wunderbarer Versuch gelungen, und zwar die Geschichte des deutschen Idealismus in einen Dialog zu fassen: *Disputation: Drei Bücher vom deutschen Idealismus*. Je ein Buch beschäftigt sich mit Fichte, Schelling und Hegel und enthält einen Dialog zwischen mehreren Personen über die jeweilige Philosophie (Ehrenberg, 1924). Wir nehmen an – der Grund dafür ist die unübersehbare Ähnlichkeit – dass Rosenzweig von derselben Struktur der Philosophie Schellings ausgeht, die auch Ehrenberg präsentiert. Bei Tillich haben wir gesehen, wie er Schellings Philosophie in zwei große Perioden einteilt. Ehrenberg und Rosenzweig schlagen aber eine andere Periodisierung vor, die – aus einem uns noch unbekanntem Grund – die Philosophie Schellings nur auf die erste Periode nach Tillich beschränkt. Die von Rosenzweig genannte Spätphilosophie ist so, wie wir später zeigen werden, nicht die positive Philosophie der 20er Jahre, sondern die *Freiheitschrift* und die *Weltalter*.

Der Dialog Ehrenbergs ist ein Versuch, die Philosophie Schellings lebendig wiederherzustellen.<sup>79</sup> Die Rekonstruktion des Periodenmusters der Philosophie Schellings bei Ehrenberg ist hier nicht durchführbar und wird erst am Ende des ersten Teils dieser Arbeit vorgestellt. Sie entspricht der Einteilung, die Rosenzweig in seinen Werken vorstellt und die wir schon kennen. Rosenzweigs Motivation hierfür ist instrumentativ für seine Arbeit am *Ältesten Systemprogramm*. Er will durch die Periodisierung das Manuskript des *Ältesten Systemprogramms* Schelling zuschreiben. Für eine bessere Übersicht führen wir den Vorschlag Rosenzweigs noch einmal an, der sich auf die Themen von Schellings Philosophie stützt, konkret aus dem *Ältesten Systemprogramm*: „*Fichtesche Erzeugung des Seins im Ich, spekulative Physik, [...], eine revolutionäre Staatslehre, eine idealistisch-aufklärerische Geschichtsphilosophie, die Kunstlehre des ‚Systems des transzendentalen Idealismus‘, eine Philosophie der Mythologie...*“ (GS III, 8). Wir sehen sogar, dass Rosenzweig die Einteilung schon vor der Philosophie der absoluten Identität beendet – dies ist dem Inhalt des *Ältesten Systemprogramms* geschuldet, denn in ihm ist die Idee der absoluten Identität nicht enthalten. Rosenzweig gibt in demselben Text aber auch eine andere Periodisierung: Philosophie der Natur, Philosophie der Kunst, Philosophie der Mythologie (GS III, 33). Vergleichen wir diese mit Tillichs Einteilung und auch mit den eigenen Schriften Schellings, so ist diese Einteilung in Philosophie der Natur und der Kunst in der ersten Phase nicht

---

<sup>79</sup> Die Form des Dialogs wurde auch von Schelling vorgezogen. Vgl. (AA, I, 14 275). Bei Ehrenberg und Rosenzweig ist die Intention einer direkten Konfrontation, die sich später in der Philosophie des Dialogs entwickelt.

problematisch. Als fraglich kann man die Philosophie der Mythologie ansehen. In der Schellingforschung wird mit dieser die spätere Philosophie Schellings bezeichnet (Vgl. Wilson, 1993). Stellen wir Tillich und Rosenzweig gegenüber, so hätte die von Rosenzweig bezeichnete Philosophie der Mythologie mit der zweiten Periode in eins fallen müssen (Tillich, 1956, p. 102ff). Dies ist aber nicht der Fall. Rosenzweig bezieht sich nicht auf die Schellingsche Spätphilosophie, sondern bezeichnet mit der Philosophie der Mythologie den frühromantischen Ansatz, eine neue Mythologie zu bilden, der auch im *Ältesten Systemprogramm* enthalten ist und ebenfalls bei Schlegel, Novalis u.a. zu finden ist.<sup>80</sup>

Dieses Problem kommt aber noch auf zwei anderen Wegen auf uns zu, der *erste* von Rosenzweig, der *zweite* von den neueren Interpreten. Die Periodisierung von Schellings Philosophie ist bei Rosenzweig nicht umfassend, so hat sie auch nicht die Explanationskraft für die ganze Philosophie Schellings. Es kommt so zu einer wörtlichen Überlappung. Die Spätphilosophie Schellings ist so nicht die Philosophie der späteren, nach Tillich zweiten Periode, sondern die Philosophie der *Freiheitsschrift* mit der Begrenzung durch die *Weltalter*. Dies bringt uns zum *zweiten* Weg. Mehrere Autoren von Interpretationen der Philosophie Rosenzweigs deuten seine Philosophie durch die positive Philosophie Schellings, konkret die Philosophie der Offenbarung. Dies ist aber unserer Meinung nach eine Missdeutung Rosenzweigs. Wenn Rosenzweig mit eigenen Worten auf die „*Schellingsche Spätphilosophie*“ verweist, so ist dies nicht die spätere positive Philosophie, sondern die spätere Philosophie in seiner Periodisierung der Philosophie Schellings, also die *Freiheitsschrift* (GS II, 13).<sup>81</sup>

### c. *Dritte Position: W. Metzger*

Dass sich sowohl Ehrenberg als auch Rosenzweig nur in der ersten Hälfte von Schellings Philosophie bewegen, kann auch einen anderen Grund haben. Wir konzentrieren uns jetzt nur auf Rosenzweig. Wie sich Tillich beschwert, dass es zu seiner Zeit keine Literatur zu Schelling gab (Tillich, 1998a, p. 160), so musste auch Rosenzweig mit dem vorhandenen Minimum auskommen. Wir haben schon gesehen, dass als eine der wichtigsten Quellen für Rosenzweig

---

<sup>80</sup> Wir setzen hier schon vieles voraus, was wir später noch ergänzen wollen.

<sup>81</sup> Ein Argument dafür ist auch, dass Rosenzweig hier Schelling neben Schopenhauer stellt und bei beiden den Begriff der Kontinenz und Begriffe wie „*Wille*“, „*Freiheit*“ und das „*Unbewusste*“ nennt (GS III, 13).

die Schrift Metzgers *Die Epochen der Schellingschen Philosophie von 1795 bis 1802* diene. Auch in anderen Schriften, die Rosenzweig zitiert, ist der Fokus auf der ersten Periode von Schellings Philosophie.<sup>82</sup> Zwar ist Rosenzweig kritisch gegenüber Metzger, trotzdem übernimmt er dessen Periodisierung. Diese legt einen starken Nachdruck auf die Entwicklung der Philosophie Schellings. Letztere ist bei Metzger dynamisch durch philosophische Probleme geleitet. Schelling wird als ein Denker vorgestellt, der versucht, seine Position immer neu zu überdenken und weiterzudenken. Die Fragen der Philosophie Kants, Fichtes, aber auch Spinozas sind weitergedacht. Wenn Schelling an ein unlösbares Problem stößt, versucht er es neu zu denken. Daher ergibt sich bei Metzger eine Einteilung von Schellings Philosophie durch Probleme, die in dessen Schriften aufgeworfen werden. So sehen wir bei Metzger eine erste Periode (Metzger nennt sie Epochen), die durch die *Ichschrift* und die *Philosophischen Briefe* gekennzeichnet ist, eine zweite dann, die durch die *Allgemeine Übersicht*, die *Ideen zu einer Philosophie der Natur* und das Werk *Von der Weltseele* begrenzt ist. Die dritte Epoche ist durch den *Ersten Entwurf eines Systems der Naturphilosophie*, die *Einleitung zu dem Entwurf eines Systems der Naturphilosophie* und das *System des transzendenten Idealismus* begrenzt. Diese Einteilung endet in der letzten Epoche mit den Schriften *Über den wahren Begriff der Naturphilosophie und die richtige Art ihre Probleme aufzulösen*, *Darstellung meines Systems der Philosophie* und *Bruno oder über das göttliche und natürliche Prinzip der Dinge. Ein Gespräch*. Wir sehen auch hier, dass es sich nur um die erste Periode der Einteilung Tillichs handelt.

Rosenzweig verweist in seiner Arbeit zum *Ältesten Systemprogramm des deutschen Idealismus* aber auch auf Medicus (Rosenzweig schreibt Medikus) und dessen „Fichtebiographie“ (GS III, 14). Hierbei handelt es sich wohl um das Buch *Fichtes Leben* (1914). Als eine Möglichkeit haben wir auch die Vorlesungen von Medicus über Fichte erwogen, dies hat sich aber als eine Sackgasse erwiesen. Möglich wäre auch, dass Rosenzweig dies in einem Buch von Medicus über Kant gelesen hat. Der Umstand, dass Rosenzweig auf Medicus verweist und eine bestimmte Position gegenüber Metzger vertritt, zeigt, dass er ihn gelesen hat. Im ganzen Opus Rosenzweigs finden wir aber keinen anderen Verweis auf Medicus, auch

---

<sup>82</sup> Rosenzweig verweist auf mehrere Dissertationen, die in Deutschland in seiner Zeit erschienen. So fragten wir uns, ob Rosenzweig auch die erste oder zweite Dissertation Tillichs bekannt war. Eine direkte oder indirekte – über Ehrenberg – Kenntnis von Tillichs Ansatz müssen wir aber nach unseren Erkenntnissen verneinen.

nicht in Rosenzweigs Bibliothek.<sup>83</sup> Die einzige bei Rosenzweig nachgewiesene Quelle von Medicus ist also dessen Schrift über Fichte. Rosenzweigs vorrangiges Interesse lag nicht in der Philosophie Kants und Fichtes. Die Philosophie Fichtes ist im Werk Rosenzweigs von den Klassikern der deutschen Philosophie am wenigsten vertreten. So nimmt es auch nicht Wunder, dass sich Rosenzweig nicht in diesem Maße für die Philosophie Fichtes oder deren neuere Interpretationen interessiert hat.

#### *d. Fazit des Exkurses*

Während Medicus der Vertreter der Fichte-Renaissance ist und Tillich sich in dieser zu Schelling vorarbeitet, ist Rosenzweigs Weg ein anderer. Rosenzweig beginnt bei Kant, so wie Metzger und Medicus sieht aber auch er die Ahistorizität von Kants Philosophie und will eine neue Vorgehensweise finden. Medicus findet sie bei Fichte, Rosenzweig erst bei Hegel, später, wenn Rosenzweigs hegelisch-dialektisches Projekt scheitert, bei Schelling (Medicus, 1904, p. 846; GS I, 410). Rosenzweigs philosophischer Standpunkt zu Fichte nähert sich Interesselosigkeit. Die transzendentalen Strukturen, die Rosenzweig bespricht, erinnern mehr an Hegel. Auch der Begriff des Menschen, der Natur und Gottes sind Allusionen auf Schelling. So fällt Fichte bei Rosenzweigs Begriff der Zeit um 1800 aus. Der Begriff der idealistischen Philosophie oder der Philosophie insgesamt ist nur durch Hegel und Schelling gekennzeichnet. Rosenzweig steht so in einer anderen Tradition als Medicus und Tillich, trotzdem sehen wir eine Beziehung zwischen Rosenzweig, Metzger, Ehrenberg und Tillich. Diese zeigt sich in den teils übereinstimmenden Periodisierungen der Philosophie Schellings. Wir beobachten primär bei allen unseren Autoren einen starken Nachdruck auf den Gedanken der Entwicklung der Philosophie Schellings, die im Ganzen als eine Einheit aufgefasst wird. Zwar wird diese Einheit von unseren Autoren unterschiedlich formuliert, trotzdem liegt ihr ein Begriff der Entwicklung zugrunde. Die Zugänge Tillichs und Rosenzweigs sind letztlich aber sich zueinander parallel einwickelnde Interpretationstraditionen, die in einem gemeinsamen Boden wurzeln.

Die Verbindung zwischen Metzger und Rosenzweig in der vor uns beschriebenen Konstellation ist klar, während die Verbindung zwischen Rosenzweig und Medicus oder Tillich offen bleibt.

---

<sup>83</sup> Nach dem zugänglichen Katalog (Waszek, 2017).

Rosenzweig verweist in seinem ganzen Werk nur einmal auf F. Medicus (GS III, 14). Wie langsam das Bild der philosophischen Arbeit Rosenzweigs entsteht, sehen wir, dass es nichts so Wunderliches ist, wenn Rosenzweig keine großen Kenntnisse der wissenschaftlichen Literatur hat. Trotzdem zeigt er durch den Verweis auf Medicus' Werk eine Verbindung zu einer anderen Linie der Transformation und Interpretationsgeschichte von Schellings Philosophie. Diese geht über Medicus auf dessen Schüler Tillich. Können wir diese Verbindung nützen? In unserer Forschung haben wir keinen direkten oder indirekten Kontakt und keine Überlieferung der Gedanken von Tillich zu Rosenzweig gefunden.<sup>84</sup> Trotzdem sehen wir aber das Interesse der Zeit am deutschen Idealismus. Mit Medicus kommt es zu einer neuen Welle der Fichte-Renaissance, die später in ein Interesse am gesamten deutschen Idealismus erwächst (Graf & Christophersen, 2004, p. 66; Picardi, 2013, pp. 201–206). So sehen wir eine starke Linie der Interpretation und Transformation des deutschen Idealismus bei Medicus und seinem Studenten Tillich – der wieder als ein Vertreter der Schelling-Renaissance gilt (Graf & Christophersen, 2004, p. 69).

Wir können auch einige Affinitäten zwischen Medicus und Rosenzweig finden, die aber eher kontingent sind, als dass sie für unseren Zweck interessant wären. Als Beispiel können wir etwa das Grundinteresse am deutschen Idealismus bei beiden nennen. Die Entwicklung beider ist auch ähnlich. Während Medicus bei Fichte Argumente gegen Kant finden will, sucht Rosenzweig seine Argumente gegen Kant bei Hegel. Der Grund ist ein ähnlicher: Die Position Kants ist nach Medicus eine „*naturwissenschaftliche[–] Wirklichkeitsauffassung*“, dagegen die von Fichte eine „*historische Wirklichkeitsauffassung*“ (Picardi, 2013, p. 202-205). Eine ähnliche Transformation des Bezugs zur Philosophie finden wir bei Rosenzweig sogar zweimal. Erstens die Bewegung von Kant zu Hegel, gerade weil Hegel die Geschichtlichkeit thematisiert. – In der Zeit der ersten 20 Jahre des 20. Jahrhunderts kommt die Kritik an Kants Ahistorismus gerade bei Medicus zu Wort (Graf & Christophersen, 2004, p. 63). Die zweite Bewegung bei Rosenzweig ist von Hegel zu Schelling. Bei unseren Autoren handelt sich aber um eine Korrelation. Während Medicus von der Position der Kantstudien ausgeht und seine Position in der kritischen Arbeit mit Kants Texten gewinnt, ist Rosenzweigs Verhältnis zu Kant durch

---

<sup>84</sup> Die Rezeption in der anderen Richtung, also Tillichs Kenntnisse von Rosenzweig, sind nicht unser Thema, so interessant sie auch sein mag. Rosenzweig schreibt über Tillich in seinen Briefen (Grit, 629, 633). Für tiefere Kenntnisse Rosenzweigs über Tillich haben wir sonst keine Beweise.

die historische Schule (Historismus) geprägt.<sup>85</sup> Auch Medicus ist zwar in Kontakt mit dem Neukantianismus gekommen (Graf & Christophersen, 2004, p. 61), durch den auch Rosenzweig in Freiburg geprägt war, trotzdem ist dieser Zusammenhang nicht maßgeblich. Wenn wir die Verbindung Medicus – Tillich so wie in der Literatur als prägend voraussetzen, sehen wir, dass Tillich und Rosenzweig in verschiedenen Traditionen stehen.<sup>86</sup> Tiefere Verbindungen zwischen diesen Traditionen können wir hier nicht darstellen. Umso mehr hilft uns die beschriebene Konstellation, um *ex negativo* zu zeigen, was konkret an der Interpretation Rosenzweigs eigenartig ist. Diese Einheit ist auch an der Kritik des deutschen Idealismus zu sehen, da sich Rosenzweig in die Tradition der nach-idealistischen Philosophie setzt, müssen wir ihn aus dieser verstehen. Wie wir aber angedeutet haben, geschieht der Übergang von der alten Tradition in die neue nicht in einem dramatischen Abbruch (auch wenn Rosenzweig diesen Effekt benutzen will). Der Übergang ist als seine *Transformation* zu verstehen, die die Residuen der idealistischen Philosophie, die im Denken Rosenzweigs vorhanden sind (Pollock, 2009, pp. 19f, 64f), als den Stoff der *Transformation* versteht.

Ende des Exkurses

---

<sup>85</sup> Die Verbindungen mit diesem finden sich in (Graf & Christophersen, 2004, pp. 62–65). Diese sind aber eine Dekade vor Rosenzweigs Zeit.

<sup>86</sup> Diese sind zwar nicht sehr unterschiedlich, trotzdem können wir sie nicht, abgesehen von der Quelle bei Kant, auf einen Nenner bringen.

Folgen wir dem Text Rosenzweigs zum *Ältesten Systemprogramm* weiter, kommen wir zu Rosenzweigs Hypothese, dass Schelling im Jahr 1795 den Abschluss der Philosophie im Organismus gesehen hat (GS III, 14f). Für den Begriff der „*Konstruktion der ganzen Natur*“ (GS III, 15), so argumentiert Rosenzweig, gibt es keinen Textbeweis. Zu bemerken ist auch, dass hier Rosenzweig wie häufig die nötige Schärfe vermissen lässt. Er zitiert den Satz „*Finalität und Mechanismus*“ aus der *Ichschrift* (SW I/1, 242, AA I, 2, 175)<sup>87</sup> im Zusammenhang mit dem Organismus, in dem „*Finalität und Mechanismus*‘ zusammenfallen.“ (GS III, 15)<sup>88</sup> Bei Schelling ist aber die „*Vernunft in ihrem teleologischen Gebrauche auf ein höheres Princip [ge]kommen*“, wo Finalität und Mechanismus zusammenfallen (SW I/1, 242, AA I, 2, 175). Im Weiteren schreibt Rosenzweig, dass dieser Punkt im Organismus in den *Philosophischen Briefen* „*hinter einem anderen zurückgetreten*“ ist (GS III, 15). Und das ist gerade das Argument Rosenzweigs. Da dieser Punkt verloren ging, kann er nicht die Grundlage der späteren (wohl 1797–1799) Naturphilosophie sein. Rosenzweig gibt zu, dass dieser Punkt später in der Naturphilosophie wieder vorkommt, aber der Verlust der Kontinuität ist ihm ein Argument gegen Metzger. Die Stelle, an der er wieder hervorkommt, ist in der *Ichschrift*, wo es die Realität. (Schelling schreibt „*Realität aber kann es nur durch einen absoluten Inbegriff aller Realität erhalten – immanenter kantischer Realismus*“ – SW I/1, 212, AA I, 2, 141). Rosenzweig deutet diese Stelle und vor allen die Fußnote<sup>89</sup> zu dieser als „*eigentümliches Gebiet*‘ der Naturforschung, indem dieselbe nämlich die Realität der Erscheinungen ,nur in Beziehung (aufs Ich)‘ annehmen dürfe“ (GS III, 15, Zitate aus Schelling SW I/1, 212, AA I, 2, 141).

Grundsätzlich wollen wir die Argumentation Rosenzweigs nicht prüfen – Ziel unserer Arbeit ist ein anderes und mit der Untersuchung der Plausibilität der Argumente würde unser Ziel in einem Meer von Informationen versinken – trotzdem wollen wir hier eine kleine Ausnahme machen. Wir haben auf mehrere methodologische und argumentative Ungenauigkeiten, manchmal auch Fehler hingewiesen. Diese sind der Form Rosenzweigs Schreibens geschuldet. Hier aber, wo Rosenzweig allein gegen Metzger argumentiert, sehen wir eine formale wie auch

---

<sup>87</sup> In der AA, I, 2, 175, nach zweiter und dritter Fassung „*Mechanismus und Theologie*“. Rosenzweig benutzt so die erste Fassung, die in den SW abgedruckt ist.

<sup>88</sup> Rosenzweig überträgt die archaische Form von Schellings Sprache ins neuere Deutsch – dies ist legitim. Er begrenzt aber die Zitation falsch, denn bei Schelling steht auch das Wort „zusammenfallen“.

<sup>89</sup> Man kann sich auch fragen, warum Rosenzweig, wenn er aus seiner eigenen Lektüre Schelling zitiert, oft nur Schellings Fußnoten anführt.

inhaltliche Ungenauigkeit, ja einen Fehler. Dass sich Rosenzweig mit Zitationen, die nicht zum Begriff oder Thema passen, oder mit Stellen zu einem anderen Thema aushilft, sind wir schon gewohnt – dies zählt zum Stil Rosenzweigs. Wenn wir aber konkret auf die Stelle auf Seite 15 schauen, sehen wir, dass sich Rosenzweig nur durch eine Argumentationsstruktur von Schelling behilft. Um dies zu verstehen, müssen wir uns diese Argumentationsstruktur besser anschauen. Wir sehen im Werk Schellings und in den verschiedenen Perioden seines Schaffens verschiedene argumentative Wege. Einer von diesen ist das Argument *ex negativo* in seiner spekulativen Philosophie.<sup>90</sup> Uns interessiert ein komplizierteres Argument *ex negativo*, das mehrere Möglichkeiten als nicht plausibel ausschließt. Ein solches Argument für den Realismus finden wir in der *Ichschrift* (SW I/1, 211–216, AA I, 2, 140–146). In diesem Argument beschreibt Schelling mehrere Positionen des reinen Realismus, von denen eine die Gleichheit des Nicht-Ichs und nicht *Ichs* (Berkley), eine die Unabhängigkeit des Nicht-Ichs und nicht *Ichs* („*transzendentaler* Idealismus“ von Leibniz und Berkley), eine die Abhängigkeit des Nicht-Ichs und nicht *Ichs* („*immanenter kantischer* Realismus“) und eine die ursprüngliche Unabhängigkeit des Nicht-Ichs und nicht *Ichs* („*transzendenter-immanenter Realismus*“ der Kantianer und Reinhold) bespricht. Diese Positionen beschreibt Schelling, wobei er sich aber wirklich nur mit der Position des „*transzendentalen Idealismus*“ auseinandersetzt und diese Position ausschließt. Rosenzweig aber nimmt eine von diesen Positionen, nämlich den *immanenten kantischen Realismus*, und präsentiert ihn als die Position Schellings. Die Position, die hier Schelling vorstellt, schreibt aber Schelling Kant zu. So ist auch die Position, die Rosenzweig Schelling zuordnet, mehr eine Schellingsche Interpretation von Kants Philosophie als eine klare Position Schellings. Auch ist die Rosenzweigsche Interpretation des Endes der Fußnote Schellings diskutabel.

Für uns steht aber die Frage, inwieweit sich Rosenzweig dessen bewusst ist. Er gibt zu, dass diese Position gegen andere Positionen gestellt ist. Trotzdem ist sein Vorgehen fraglich. Für den Grund hierfür sehen wir drei Möglichkeiten. Die *erste* ist provokativ, ob sich Rosenzweig hier absichtlich nur ein Thema von Schelling auswählt. Die *zweite* Möglichkeit ist die schon früher besprochene, dass Rosenzweig einfach zu ungenau ist. *Drittens* wäre es möglich, dass Rosenzweig wegen der Länge seines Textes nicht so tief in die Problematik eindringt. Die letzte

---

<sup>90</sup> Wenn im Absoluten etwas nicht wahr ist, so muss der Gegensatz wahr sein. Nichts kann außer der Absoluten Vernunft sein, so muss alles in ihr sein (AA I, 10, 117).

Möglichkeit sehen wir als plausibel. Zwar gibt Rosenzweig zu, dass es sich nur um eine mögliche Position handelt, trotzdem bewegt er sich im Rahmen einer wissenschaftlichen Arbeit und sollte präziser sein. Die Ungenauigkeiten, die wir früher beschrieben haben, könnte man noch aus einem unbekanntem Grund entschuldigen, eine solche absichtliche Vereinfachung ist aber für eine wissenschaftliche Arbeit, die sich noch dazu historisch-kritisch beweisen will, ohne Entschuldigung, denn sie führt zur Missdeutung. Die zweite Möglichkeit, dass Rosenzweig einfach zu ungenau ist, war, wie schon gesagt, in manchen Fällen zu entschuldigen. In diesen Fall hätte es aber auch schlimme Konsequenzen für unseren Autor selbst. Wir konnten nicht alle Schellinginterpretationen von Rosenzweig prüfen, die er in dieser Schrift präsentiert. Nun ist die Frage, ob sich eine solche Arbeit lohnen würde. Wir haben jedoch mehrere problematische Stellen in seiner Arbeit gefunden. Daraus schließen wir, dass man beim Lesen der Texte Rosenzweigs mit höchster Vorsicht vorgehen muss. Es stellt sich weiter die Frage, wie gut Rosenzweig die Texte Schelling gelesen und verstanden hat. Früher haben wir die Kenntnisse Rosenzweigs festgestellt, jetzt stellen wir sie in Frage. Diese zugespitzte Frage muss uns aber nur am Rande beunruhigen. Wir weichen dieser Frage aus, indem wir uns nur für Rosenzweigs Verständnis der Philosophie Schellings interessieren. Uns interessiert nicht die Frage, ob Rosenzweig Schelling richtig versteht, sondern wie er ihn versteht, um daraus das ganze Bild von Schelling, so wie ihn Rosenzweig versteht, darzustellen. Das Thema dieser Arbeit ist nicht Schellings Frühphilosophie, sondern uns interessiert die *Transformation* der Rezeption der Schellingschen Philosophie – und dabei müssen wir auch mit Fehlinterpretationen arbeiten.<sup>91</sup> Die erste Möglichkeit vom Beginn dieses Absatzes bringt uns aber zurück zum Streit der zwei Narrative von Metzger und Medicus. Da Rosenzweig Medicusens Schluss angenommen hat, dass Schelling im Anfang seiner Naturphilosophie seine Wurzeln bei Kant hat (GS III, 14), will er dies auch beweisen<sup>92</sup> und tut dies mit einem Zitat aus der *Ichschrift*. Wir haben aber gesehen, dass das Zitat aus Schelling

---

<sup>91</sup> So wie auch das Thema der Fehlinterpretationen von Nietzsche, Heidegger oder anderen ein Thema der Nietzsche- oder Heidegger-Forschung ist.

<sup>92</sup> In unserem Vorgehen versuchen wir neutral gegenüber der Interpretation Rosenzweigs zu bleiben. Trotzdem helfen uns bei unserer Arbeit auch die neueren Interpretationen. So sehen wir, dass sich Schelling spätestens ab den *Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre* (1796–1797) gegen Kant stellt. „While the outcome [in ‘saying that mind is somehow outside of nature, trying to know it.’] might be the same, that is, that we never know objects unfiltered by our minds, this is a clear disavowal of transcendentalism. It is one thing to posit (1) a bifurcation between mind and matter and between what really is and what we have access to, in Kantian language, ‘noumena’ and ‘phenomena’, and another to say that (2) the mind as a part of nature produces, in conjunction with intuition from the external world, additional components of nature.” (Harry, 2015, p. 330)

nur eine von mehreren möglichen Positionen ist und nicht die eigentliche Position Schellings beschreibt. Zugebenerweise handelt es sich um ein Thema, das später bei Schelling noch einmal seinen Platz findet. Trotzdem wird aber dieses Argument von Rosenzweig stark vertreten und es zeigt sich, dass die Argumente Rosenzweigs nicht für das Ablehnen der Position Metzgers reichen.

Kommen wir wieder zu Rosenzweigs Text zurück, so sehen wir, dass er das Thema des *Ichs* weiter entwickeln will. (Aus dem ersten Punkt des letzten Absatzes entnehmen wir, dass Rosenzweig das Narrativ von Medicus ausarbeiten möchte.) Rosenzweig geht es jetzt um den Begriff des *Ichs* bei Schelling. Jetzt – und deshalb haben wir der letzten Überlegung so viel Platz gegeben – knüpft Rosenzweig an die Schellingsche Bemerkung „*nur in Beziehung (aufs Ich)*“<sup>93</sup> (SW I/1, 212, AA I, 2, 141) an, die er selbst zitiert (GS III, 15). Diese Beziehung zum *Ich* ist aber immer noch im Rahmen der Schellingschen Interpretation der Philosophie Kants und bezeichnet nicht das eigentliche Schellingsche *Ich*. Rosenzweig zitiert dazu diese längere Passage aus Schelling<sup>94</sup>:

*Selbst die theoretische Philosophie ist nur in Bezug auf dieselbe Causalität des Ichs möglich, die in der praktischen realisiert wird; denn sie dient nur dazu, die praktische Philosophie vorzubereiten und der durch diese bestimmten Causalität des Ichs ihre Objekte zu sichern. Endliche Wesen müssen existieren, damit das Unendliche seine Realität in der Wirklichkeit darstelle. ~~Denn auf diese Darstellung der unendlichen Realität in der Wirklichkeit geht alle endliche Tätigkeit; und die theoretische Philosophie ist nur dazu bestimmt, dieses Gebiet der Wirklichkeit für die praktische Causalität zu bezeichnen und gleichsam abzustecken. Die theoretische Philosophie geht nur darum auf Wirklichkeit, damit die praktische Causalität ein Gebiet finde, worin jene Darstellung der unendlichen Realität – die Lösung ihrer unendlichen Aufgabe – möglich ist.~~* (SW I/1, 238f, AA I, 2, 261f)

---

<sup>93</sup> Schelling zitiert in seinem Text: „*in das Innere der Objekte einzudringen*“ (SW I/1, 212, AA I, 2, 141).

<sup>94</sup> Wir zitieren die SW-Fassung – in Rosenzweigs Zitation sind die Archaismen korrigiert. Die ausgestrichenen Passagen hat Rosenzweig ausgelassen.

Problematisch ist wieder, wo sich dieses Textstück befindet. Es handelt sich um eine Fußnote mit einer Bemerkung gegen Reinhold und seine Theorie der Freiheit. Zwar ist hier die Position Schellings dargestellt, diese ist jedoch gegen Reinhold zugespitzt. Rosenzweig will uns zeigen, dass man unter Hinzunahme von Stellen aus der *Neuen Deduktion des Naturrechts* („Kausalität durch Freiheit müsse sich durch physische Kausalität offenbaren“ (GS III, 15)) einen „Ansatz zu einem durchgeführten System der Natur“ gewinnt (GS III, 15). Ob dies offensichtlich ist, ob dies nicht eine Vereinfachung ist oder ob dies sogar ein Argument ist, scheint uns problematisch. Wichtig ist, dass Rosenzweig dieses „System der Natur“ mit Fichtes 1796 *Naturrecht* (GA I, 3, 313ff) vergleicht und Ähnlichkeiten sieht. Nicht nur diese Schrift von Fichte, sondern auch das Semester der naturphilosophischen Studien der ersten Jahre (diese Information übernimmt Rosenzweig von Metzger) soll nach Rosenzweig den jungen Schelling nicht bewegen. Dies soll nach Rosenzweig der Begriff der „Data“ von Ostern 1796 beweisen (GS III, 15). Erst ab Winter 1796–1797 soll Schelling den „Grundgedanken der Naturphilosophen“ neu geäußert haben (GS III, 16). Die Naturphilosophie ist im Jahr 1797 eine Anwendung zum Stoff der Erfahrung. Dieser Gedanke, so Rosenzweig, wird bis 1800 reichen und wird dann von der Erfahrung durch die Naturphilosophie abgelöst (GS III, 16).

Damit schließt Rosenzweig dieses Abteil ab, indem er resümiert, dass noch 1795 die Natur ein „Gebiet des moralischen Ichs philosophisch zu konstruieren“ ist (GS III, 16). Ab Ende 1796 ist die Naturphilosophie eine spekulative Physik und der Begriff der Erfahrung wird hier seinen Platz finden, nicht mehr aber in der praktischen (moralischen) Philosophie, sondern in einer theoretischen Philosophie. Diese Konstellation des sehr frühen Schellings sollen die Worte des *Ältesten Systemprogramms* beweisen. Dort ist die Frage der Physik gestellt, wie die Welt moralisch für das Wesen geschaffen sein soll. Die Erfahrung spielt hier, so Rosenzweigs Intention, nur im praktischen (moralischen) Sinn eine Rolle, nicht im eigentlich empirischen (GS III, 16).

Mit dieser Bemerkung kommen wir zum nächsten Abteil, das sich mit politischen Themen beschäftigt. In der Geschichte von Schellings Leben sind wir im Jahre 1798. Wir sehen, dass sich hier Rosenzweig noch selbständiger bewegt. Dieses Abteil ist nicht durch oder gegen Metzger bewegt und auch deshalb unproblematisch geschrieben. Rosenzweig gibt die Passagen der Frühschriften Schellings an, in denen er glaubt, die Pointe des *Ältesten*

*Systemprogramms* zu sehen. Trotzdem kommen neue Autoren der Sekundärliteratur vor. Wir stellen auch hier die Argumentation Rosenzweigs vor.

Wie schon erwähnt, bewegt sich Rosenzweig jetzt in der Zeitperiode von Schellings Philosophie zwischen 1795 und 1798. Das letzte Jahr markiert die Berufung Schellings an die Universität Jena. Rosenzweig stellt fest, dass Schellings politische Bildung in den ersten Jahren in Jena noch nicht fest geformt war. Wiederum verweist er auf Schellings Tübinger Zeit und dessen Sehnsucht nach einem Aufenthalt in Paris (GS III, 17). Zu Wort kommt hier eine neue Quelle der Schellingforschung:

- Georg Mehlis. *Schellings Geschichtsphilosophie in den Jahren 1799–1804*, Heidelberg 1906.<sup>95</sup>

Auf diese Quelle beruft sich Rosenzweig in zwei Punkten. Der Einfluss Hegels (dessen politisch-philosophischen Gedanken Rosenzweig gerade in dieser Zeit der Studie zum *Ältesten Systemprogramm* auch beschäftigt) bewirkte Schellings Zuneigung zu „*einem selbständigen sittlichen Wert des Staates*“ (GS III, 17). Dies geschah um das Jahr 1800. Der zweite Punkt ist dann die Bewertung des *Systems des transzendentalen Idealismus*, in dem die Geschichtsphilosophie nur „*eine Vorstufe auf dem Wege zur weltbürgerlichen Verfassung*“ ist. Dies soll eine kantische Tendenz sein (GS III, 17).

Wir kommen wieder zur schon angegebenen Quelle des *Systems des transzendentalen Idealismus*. Rosenzweig verweist nicht direkt auf diese Schrift, sondern indirekt über Mehlis.

Rosenzweig geht hier recht chaotisch, ja rhapsodisch vor. Um seinen Zweck zu zeigen, dass Schelling in einer Kantischen Tradition auf dem Weg zur weltbürgerlicher Verfassung steht, verweist er auf mehrere Stellen aus der *Ichschrift*, der *Neue Deduktion des Naturrechts*, der *Allgemeinen Übersicht der neuesten philosophischen Literatur* und den *Philosophischen Briefen*. Alle diese Schriften sind uns von Rosenzweig schon bekannt. Nun zeigt sich aber, dass Rosenzweig diese wirklich kennt, denn er stützt sich nicht mehr auf Metzger, sondern erarbeitet seine eigene Position. Diese ist einerseits, wie schon erwähnt, ein Parkour zwischen

---

<sup>95</sup> (Mehlis, 1906)

mehreren Schriften, der aber andererseits das Ziel Rosenzweigs kompakter darstellt. Unser Autor muss und will sich nicht mehr mit Metzger auseinandersetzen, indirekt ist aber die Diskussion immer noch offen, da Rosenzweig die Position Medicus', dass Schellings Naturphilosophie stark auf Kant gründet, weiter ausarbeitet und noch um die politisch-sittlichen Gedanken erweitert. Dies ist im konkreten Widerspruch zu Metzger, der gerade eine Diskussion gegen die Kantianer<sup>96</sup> bei Schelling beschrieben hat. Zu Wort kommt auch der früher erwähnte sittliche-ethische Charakter der Philosophie Schellings, auf dem Rosenzweig gegenüber Metzger bestand.

Kehren wir aber zurück zum Text Rosenzweigs, so sehen wir das Thema des „*Prinzips der Einheit*“ (GS III, 17). Rosenzweig verweist auf (SW I/1, 158, AA I, 2, 79). Dieses Prinzip ist ein Regulativ für die Menschheit und die Geschichte. Das Ziel der Geschichte ist das „*Gesetz der Freiheit*“ (GS III, 17, SW I/1, 158, AA I, 2, 79). Eine Folge dieses Gesetzes ist nach Rosenzweig, dass die Moral über der Ethik steht, wie es in der *Neuen Deduktion des Naturrechts* beschrieben ist. Die Naturmacht und Moralität wären in einem Bund, dagegen ist das Recht zwingend im Endzustand (verstehe Endzustand der Freiheit – GS III, 17). Wir bewegen uns hier mit Rosenzweig und Schelling in der Diskussion des Idealismus. Rosenzweig setzt Vieles aus dem deutschen Idealismus voraus. Möglicherweise überfordert Rosenzweig die Kenntnisse des Lesers. So kann ein Nicht-Kenner – benutzen wir das Wort, das später Rosenzweig gerne anwendet – die Argumentation nicht durchsichtig finden. Wenn Rosenzweig das Freiheitsdiktum und die Moral bespricht, muss der Autor beim Leser vieles voraussetzen. Diese Voraussetzungen Rosenzweigs wären für unsere Arbeit sehr interessant. Wollen wir uns aber in strikter Konkretheit an den Text halten, so dürfen wir nicht in Spekulation übergehen. Trotzdem können wir einige klare Voraussetzungen festhalten. Eine von diesen ist der Freiheitsbegriff, in dem ihm nichts gegenübersteht. Wir gehen hier absichtlich nicht in die Theorie der Identität von Schelling, in der sich dieser Freiheitsbegriff ausführlich beschreiben lässt, denn Rosenzweig geht selbst nicht so weit. Wir können ihn auch nicht bei Kant oder noch eher bei Fichte festmachen, denn wir stehen hier nicht auf dem festen Boden der Lektüre oder Kenntnisse Rosenzweigs.

---

<sup>96</sup> Der Unterschied zwischen den Kantianern und Kant ist uns bewusst, trotzdem vereinfachen wir hier.

Folgen wir aber dem Text Rosenzweigs mit der Auslegung Schellings, so muss sich das Recht selbst aufheben. Der Mensch steht auch gegen den äußeren Mechanismus der Natur. Hier ist ein Punkt erreicht, so Rosenzweigs Interpretation, wo der Mechanismus der Naturmacht einerseits, und die Einheit der Moralität andererseits eins werden. Gerade in diesem Zustand ist das Recht aufgehoben (GS III, 17). Rosenzweig zitiert hier mehrere Stellen aus der *Neuen Deduktion des Naturrechts* und der *Ichschrift* (SW I/1, 242, 278f, AA I, 2, 175, AA I, 3, 172ff). In diesem neuen Zustand stellt sich die Frage, welche Wissenschaft sich mit ihm beschäftigt. Rosenzweig lehnt ab, dass dies die Staatswissenschaft sein könnte (GS III, 18). Diese Position schreibt er J. E. Erdmann und S. Gewürz zu.

Auf welche Schrift von Erdmann Rosenzweig verweist, konnten wir nicht feststellen. Bei Gewürz handelt es sich um:

- Solomon Gewürz. *Studien zu Entwicklung der Schellingschen Philosophie*, Bern 1909.<sup>97</sup>
- J. E. Erdmann.

Rosenzweigs Argument ist folgendes: Schelling beschäftigt sich nicht mit dem Staat. Der Staat ist ein Ort des Zwangs. Rosenzweig verweist ungenau auf die *Neue Deduktion des Naturrechts*, zitiert aber gleichzeitig eine Passage aus der *Ichschrift*, die er durch das „Aufhören alles Zwangs“ interpretiert. Dieses Aufhören ist nach Rosenzweig „*der Endzustand der Geschichte*“ (GS III, 18). Auf diesen Punkt sollen alle Verfassungen zielen. Nach Rosenzweig legt Schelling aber Wert auf das Individuum und deshalb ist bei ihm die Ethik nur Mittel zur Moral. Hier machen wir wieder eine Voraussetzung. Mit der Ethik ist die kantische Ethik gemeint. Nehmen wir unkompliziert den *kategorischen Imperativ* mit seinen Allgemeinheitsanspruch – mit dem Anspruch ein „*allgemeines Gesetz*“ zu sein (GMS, 421), so ist das Ziel eine formal unproblematische Konstruktion der Ethik, aber eben nicht der Moral. Nach dem Text Rosenzweigs will Schelling dies nicht. Die Freiheit ist ihm in den „*individuellen Wesen*“ und der „*Selbstheit aller Individuen*“ gegeben (GS III, 18).

Hiermit scheidet sich nach Rosenzweig Schelling von Kant. Dies könnte den erweiterten Narrativ von Medicus stören, was aber nicht geschieht. Rosenzweig kommt wieder zur Frage

---

<sup>97</sup> (Gewürz, 1909)

zurück, welche Wissenschaft den neuen Zustand beschreiben soll. Rosenzweig fast zu der *Ichschrift* (SW I/1, 158f, AA I, 2, 79f). Wir geben den ganzen Satz wieder, den auch Rosenzweig zitiert: „Denn alle Ideen müssen sich zuvor im Gebiete des Wissens realisirt haben, ehe sie sich in der Geschichte realisiren; und die Menschheit wird nie eines werden, ehe ihr Wissen zur Einheit gediehen ist“ (SW I/1, 159, AA I, 2, 79f). Dazu verschärft Rosenzweig die Worte. Schelling ist nach Rosenzweig jetzt ein Gegner der kantischen Philosophie und Kants. Zwar nicht, wie er vorher Metzger den Kampf gegen die Kantianer als einen „leeren Wortstreit“ (GS III, 12) vorgeworfen hat, sondern in einem Kampf gegen das Dogma (GS III, 18). Die Passagen aus der *Ichschrift*, so scheint uns, sind nicht konkret gegen Kant und den Kantianismus gerichtet. Rosenzweig zitiert aber auch aus Briefen, konkret aus dem Brief an Hegel vom 21. Juni 1795 (Plitt I, 78, Hoff, 28, AA III, 1, 27), wo scharfe Worte des jungen Schellings gegen seine Gegner geäußert sind. Dazu kommen noch die *Philosophischen Briefe*, in denen sich die Scheidung von Kant zeigt. Der Kritizismus (also Kants Philosophie) droht, so Schelling, zu einem neuen Dogmatismus zu werden (SW I/1 283, AA I, 3, 49). Rosenzweig wählt eine wilde Zitation nach der anderen. Das Resultat? Der junge Schelling wird fast zu einem Revolutionär und Phönix der Philosophie: Er prophezeit das Ende oder den Weg zur Rettung der Menschheit. Wir zitieren die Passage in Ganzen:

*„Es ist Zeit“, rufen die Philosophischen Briefe aus, „daß die Scheidung vorgehe, daß wir keinen heimlichen Feind mehr in unserer Mitte“ – d. h. in der Philosophie selber – „nähren, der, indem er hier die Waffe niederlegt, dort neue ergreift, um uns – nicht im offenen Feld der Vernunft, sondern in den Schlupfwinkeln des Aberglaubens niederzumachen“<sup>[98]</sup>. Ist man doch schon im Begriff, „aus den Trophäen des Kritizismus ein neues System des Dogmatismus zu machen“<sup>[99]</sup>. Darum ist es Zeit, „der besseren Menschheit die Freiheit der Geister zu verkünden“<sup>[100]</sup>. Junge Männer, „entschlossen alles zu wagen“<sup>[101]</sup>, sollen „sich zusammentun“<sup>[102]</sup>. „Hierin allein liegt die letzte Hoffnung zur Rettung der Menschheit, die, nachdem sie lange alle*

---

<sup>98</sup> SW I/1 292, AA I,3, 58.

<sup>99</sup> SW I/1 283, AA I,3, 49.

<sup>100</sup> SW I/1 292, AA I,3, 58.

<sup>101</sup> Brief Schellings an Monsieur Hegel Januar 1796 (Plitt I, 92f, Hoff., 36, AA III, 1, 43). Rosenzweig lässt ein Komma aus.

<sup>102</sup> Kann nicht zugeordnet werden.

*Fesseln des Aberglaubens getragen hat, endlich einmal das, was sie in der objektiven Welt suchte, in sich selbst finden dürfte, um damit von ihrer grenzenlosen Ausschweifung in eine fremde Welt – zu ihrer eigenen, von der Selbstlosigkeit – zur Selbstheit, von der Schwärmerei der Vernunft – zur Freiheit des Willens zurückzukommen“.* (GS III, 19)

Rosenzweig selbst bekennt, dass dieser Kampf nur eine kurze Periode war. Er zitiert einen Brief an Niethammer vom 16. Dezember 1796.<sup>103</sup> Im Winter 1796/1797 ist nach Rosenzweig dieser Streit schon ausgelöscht (GS III, 19). Dies aber reicht Rosenzweig für seine Pointe. Für unsere Beurteilung des Narrativstreites sehen wir eine Position zwischen Metzger und Medicus. *Einerseits* können wir sagen, dass sich hier Rosenzweig wieder der Position Metzgers annähert. Ist es nicht ein leerer Streit, der keine Ergebnisse hat? Selbst Rosenzweig setzt zwei Passagen hintereinander – eine, die wir eben zitiert haben, voll von großen Worten, der eine gänzliche Resignation folgt. *Andererseits* steht die Einsicht von Medicus, mit der Rosenzweig zeigen will, dass die frühe Kantrezeption später auch seine Früchte trägt (GS III, 19).

Das nächste Abteil von Rosenzweigs Text widmet sich der Kunst.<sup>104</sup> Erst ist die Frage gestellt, inwieweit Schelling ein Philosoph der Romantik ist (GS III, 19). Diese Frage, so Rosenzweig, würde eher die Zeit um 1800 betreffen. Wie versteht aber Rosenzweig den Begriff der Zeit um 1800? In der neueren Forschung wird hierunter ein breiterer Begriff der ganzen Diskussion des Deutschen Idealismus, der frühen Rezeption Kants und des Romantismus verstanden.<sup>105</sup> Es ist möglich, dass Rosenzweig hierunter aber nur das Jahr 1800 oder auch um eine Zeit um dieses Jahr von ein oder zwei Jahren verstanden wissen will. Er zitiert gleich einen Satz aus dem *System des transzendentalen Idealismus* (1800).<sup>106</sup> Dabei geht es um den Begriff der Poesie (GS III, 20). Zu Wort kommen auch Novalis und Hölderlin. Novalis soll auf das Konzept der Poesie bei Schelling Einfluss gehabt haben. Rosenzweig bestimmt diesen aber nicht

---

<sup>103</sup> AA III, 1. 107. Schelling schreibt an Niethammer: „*Ich würde sonst manches daran [Neue Deduction des Naturrechts J.T.] anderes schreiben, wenn ich ihn jetzt schreibe.*“ (Schelling zitiert aus Damm.39–40.)

<sup>104</sup> Der Übergang von Politik zur Ästhetik als Themen der Philosophie ist nicht abrupt, wie auch später bei Rosenzweig festgestellt wird. Auch die Einheit mit der Naturphilosophie wird von Schelling vorausgesetzt (Zöller, 2013, p. 65f).

<sup>105</sup> Zu dieser Problematik siehe (Förster, 2018; “System und Systemkritik um 1800” 2011; “Systembegriffe um 1800–1809. Systeme in Bewegung” 2018).

<sup>106</sup> SW I/3, 629, AA I, 9, 329.

genauer. Bei Hölderlin ist er konkreter: es handelt sich um den ersten Band des *Hyperion* (Jahr 1797). Rosenzweig verweist nicht auf die Reflexion der Philosophie bei Schelling nach 1800. Der Grund dafür wird später offensichtlich werden. Rosenzweig zielt aber in die andere Richtung: „*Die Quellen, auch die bisherigen, führen gleichwohl weiter zurück*“ (GS III, 20). Wir können zunächst den Begriff der Zeit um 1800 durch die Zeit 1797–1800 bestimmen. Es zeigt sich, dass auch diese Bestimmung für unser weiteres Vorgehen bedeutend sein wird.

Wollen wir präzise sein, so müssen wir auch eine neue Quelle der Primärliteratur hinzufügen. Es handelt sich um den schon erwähnten Titel:

- Hölderlin: *Hyperion* (Erster Band).<sup>107</sup>

In weiteren Werken Rosenzweigs sehen wir, dass Rosenzweig diesen Titel gut gekannt hat und auch dessen Rolle in der Geschichte des deutschen Idealismus gesehen hat.<sup>108</sup> Für unseren Zweck ist *Hyperion* aber nicht von großer Bedeutung. Er hilft uns nur, den Begriff von 1800 nicht bloß auf das Jahr 1800 zu beschränken.

Rosenzweig kommt aber wieder zu einem Punkt, in dem er seinen Narrativ stärken will. Nach Kant, so Rosenzweig, soll eine „*gemeinsame Wurzel*“ der praktischen und der theoretischen Philosophie gefunden werden (GS III, 20). Unser Autor sieht eine mögliche Lösung in der *Kritik der Urteilskraft*: „*Die Zweckmäßigkeit des Organismus wie das Geschmacksurteil, beide in so rätselhafter Weise in diesem Buch nebeneinander gestellt, bedeuteten, ohne daß eine systematische Klärung ihres Verhältnisses zu einander auch nur angestrebt worden wäre, beide etwas wie Ansätze zur Lösung jenes Problems*“ (GS III, 20). Rosenzweig stellt die Frage nach der Ästhetik und Kunstlehre im Rahmen der klassischen deutschen Philosophie. Nach Kant kommen Schillers *Briefe über die ästhetische Erziehung*<sup>109</sup> und Fichtes *Naturrecht*<sup>110</sup> (1798) zu Wort. Schillers Hauptgedanke wird von Rosenzweig als die mittlere Position der Schönheit bezeichnet, indem sie zwischen der *Wirklichkeit* (sinnlicher Trieb) und der *Idealität* (sittliche Vernunft) steht. Die Position Fichtes soll eine ähnliche sein (GS III, 20). Dadurch ist

---

<sup>107</sup> (Hölderlin, 1982) Wir verweisen hier auf die „Frankfurter Ausgabe“. Die Ausgabe der *Gesammelten Werke* von Hölderlin, die Rosenzweig in seiner Bibliothek hatte (Waszek, 2017, p. 88), ist erst aus dem Jahr 1922, also nach der Entstehung der Studie zum *Ältesten Systemprogramm*.

<sup>108</sup> Dies sehen wir in Rosenzweigs Schriften *Hegel und der Staat* und *Der Stern der Erlösung*.

<sup>109</sup> Wir nehmen an, Rosenzweig verweist auf Schillers *Ueber die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen*. (NA 20, 336ff)

<sup>110</sup> Rosenzweig meint wohl die Passagen (GA I, 3, 335–348).

die Tradition nach Kant durch einen Mittelteil gegenzeichnet, der die theoretische und praktische Philosophie zusammenführt. Rosenzweig schreibt Schelling diese Erkenntnis schon 1795 zu, die später im *System des transzendentalen Idealismus* ausgearbeitet wurde. Der Punkt des Abschlusses der Philosophie soll dort auch der ihres Anfangs sein. Rosenzweig formuliert dies, dass: „die Frage nach dem Gegenstand der Philosophie und nach ihrem Wesen, die Frage nach ihrem Inhalt und nach ihrer Form, nur eine ist“ (GS III, 20).

Wir können nur bemerken, dass diese Umformulierung gar nicht offensichtlich ist. Ein Leser, der sich in der Zeit von Fichte und Schelling auskennt, versteht sie schon. Aber vor den Nichtkenner werden auf einmal Worte wie *Wesen*, *Inhalt* und *Form* gestellt. Diese sind zwar in der Philosophie Standardbegriffe, werden aber trotzdem von Fichte in bestimmtem Sinn benutzt. Die Verbindung des *Wesens* der Philosophie mit der Frage nach dem *Ausgangspunkt* oder der des *Resultats* der Philosophie ist in Fichtes Wissenschaftslehre gründlich beschrieben (GA, I, 2, 119f, GA I, 3, 329). Die *Form* der Wissenschaftslehre wird auch von Schelling übernommen. Rosenzweig setzt wieder Vieles voraus, ohne es näher zu spezifizieren. Der Diskurs, in dem er sich bewegt, ist durch diese Konzeptionen geprägt. Wir nehmen ihn als eigenen allgemeinen Rahmen, den Rosenzweig durch seine Interpretationen *einerseits* bestätigt, indem er auf diesen Diskurs seine Interpretation anwendet. (Nicht, dass er die idealistische Philosophie des 19. Jahrhunderts *per se* bestätigen würde, sondern er stellt den Stoff dar, mit dem sich seine Interpretationen beschäftigen.) *Andererseits* werden an dessen, zuerst von ihm nicht benannten<sup>111</sup> Leinwand seine konkreten Interpretationen deutlich. Deshalb ist beim ersten Gesichtspunkt zu unterscheiden, was Rosenzweig unter dem Diskurs der idealistischen Philosophie des 19. Jahrhunderts versteht und was wir heute (unproblematisch gesehen) unter ihm verstehen. Dabei können wir auch aus dem früher beschriebenen Grund keine leichten Schlüsse ziehen. Aber auch durch diese Differenz der zwei Diskurse können wir das eigentliche Rosenzweigsche Verstehen von Schelling präziser festhalten. Beim zweiten Gesichtspunkt können wir nicht gut verstehen, was Rosenzweig eigentlich meint. Indem wir aber auch die Voraussetzungen Rosenzweig feststellen können, wird das Bild durch den Kontrast gegen die Leinwand klarer.

---

<sup>111</sup> Und oft auch berechtigt. Rosenzweig muss nicht immer und überall die Grundkenntnisse vorstellen. Problematisch ist es bei den nicht so klaren Motiven, deren Kenntnis Rosenzweig bei allen Lesern voraussetzt.

Nach dieser methodologischen Bemerkung kommen wir wieder zu Rosenzweigs Text zurück. Rosenzweig möchte seine These, dass bei Schelling der Anfang und das Ende der Philosophie in eins fallen, durch ein Zitat aus der *Ichschrift* stützen (SW I/1, 241, AA I, 2 174f). In dieser ist das Ziel der Philosophie die *Harmonie*, in der die *Freiheit* und die *Natur* nebeneinander stehen. Diese Harmonie ist das *absolute Ich*, so der Text Schellings. Rosenzweig versteht dieses *Ich*, das noch vor der theoretischen und praktischen Philosophie steht, als unbedingt. Und dieses unbedingte *Ich* soll auch das Resultat der Philosophie sein. Schelling sollte aber den Inhalt des letzten Resultats zerlegen, und das in Hinsicht auf Kants *Kritik der Urteilskraft* (§ 76).<sup>112</sup> Die praktische und die theoretische Seite sind zu unterscheiden. Ob Rosenzweig hier zwei unterschiedliche Ebenen vermischt, soll nicht besprochen werden. Rosenzweig interpretiert Schelling durch Kant. Dies steht in Einklang mit seinem Narrativ – Schellings Philosophie gründet sich auf Kants Gedanken. Diese Grundintuition ist auch in manchen Stellen richtig. Wir können uns mit Rosenzweig fragen, inwieweit sich Schellings und Kants Position aber nicht nur überdecken. Die kantische Sicht soll die Einteilung in die praktische und die theoretische Seite sein, wobei die theoretische Seite aber in einer Verwicklung mit der praktischen Seite beschrieben ist. Konkret sollen wir dies in der *Neuen Deduktion des Naturrechts* (SW I/1, 249, AA I, 3, 141) sehen. Hierbei greift er wieder auf Metzger zurück – Rosenzweig stützt sich auf dessen Bemerkung, dass das Ästhetische erst in den *Philosophischen Briefen* zu Wort kommt (GS III, 21). Die theoretische Seite ist noch nicht das *Organon* der Philosophie, sondern das *Dokument* derselben. Rosenzweig beruft sich auf (Metzger, 1911, p. 114), wobei er wieder keinen konkreten Verweis angibt.

Machen wir einen methodologischen Metaschritt, so sehen wir wiederum das Problem, das wir schon besprochen haben. Um es noch klarer zu zeigen, zitieren wir zunächst Rosenzweig:

*Aber in den Philosophischen Briefen tritt es plötzlich auf, noch nicht – wie Metzger richtig gesehen hat – in seiner werttheoretischen Mittlerrolle, wohl*

---

<sup>112</sup> KU 403 f. „So wie die Vernunft, in theoretischer Betrachtung der Natur, die Idee einer unbedingten Notwendigkeit ihres Urgrundes annehmen muß; so setzt sie auch, in praktischer, ihre eigene (in Ansehung der Natur) unbedingte Kausalität, d.i. Freiheit, voraus, indem sie sich ihres moralischen Gebots bewußt ist.“ und „Ebenso kann man auch, was unsern vorhabenden Fall betrifft, einräumen: wir würden zwischen Naturmechanism und Technik der Natur, d.i. Zweckverknüpfung in derselben, keinen Unterschied finden, wäre unser Verstand nicht von der Art, daß er vom Allgemeinen zum Besondern gehen muß, und die Urteilskraft also in Ansehung des Besondern keine Zweckmäßigkeit erkennen, mithin keine bestimmenden Urteile fällen kann, ohne ein allgemeines Gesetz zu haben, worunter sie jenes subsumieren könne.“

*aber, an einer Stelle, schon als die „objektiv gewordene intellektuelle Anschauung“ und wenn nicht als „Organon“ (wie Metzger meint), so doch als „Dokument“ der Philosophie. (GS III, 21)*

Hier sehen wir, dass Rosenzweig diesen Gedanken und auch die Begriffe „objektiv gewordene intellektuelle Anschauung“, „Organon“ sowie „Dokument“ Metzger zuschreibt. Diese Worte sind aber gar nicht Metzgers, sondern Schellings. Dies ist auch in Metzgers Schrift deutlich zu sehen:

*...wird ihm nun „die Kunst das einzige wahre und ewige Organon zugleich und Document der Philosophie (III 627) überhaupt... (Metzger, 1911, p. 114)*

Rosenzweig schreibt die Zitation aus Schelling „objektiv gewordene intellektuelle Anschauung“ Metzger zu. Es soll sich wohl um den folgenden Satz handeln: „Denn die ästhetische Anschauung eben ist die objektiv gewordene intellektuelle“ (SW I/3, 625, AA I, 7, 325). Diese Stelle zitiert zwar Metzger, aber nie in dieser ganzen Form, und den „Organon“, der bei Metzger nur in dieser Zitation zu Wort kommt und dort auch noch als Zitat aus Schelling nach eigener Meinung Metzgers – „wie Metzger meint“.

Kommen wir aber zu Rosenzweigs Argument, so sehen wir, dass Schelling auf eine „Ästhetik empirischer Handlungen“ zielt. Diese ist aber nur eine Nachahmung der intellektuellen Handlungen (GS III, 21). Rosenzweig zitiert eine Bemerkung Schellings über Kant (SW I/1, 332, AA I, 3, 103f). Es ist offensichtlich, dass Rosenzweig auf diese Stelle verweist. Wir vergleichen beide Stellen nur, um unsere früheren Bemerkungen über Rosenzweigs Arbeit zu unterstützen. Rosenzweig schreibt:

*Das Programmatische nur leicht verhüllend, spricht er [Schelling] es gelegentlich einer Bemerkung über die „Einbildungskraft“ als das „verbindende Mittelglied der theoretischen und praktischen Vernunft“ aus: „man dürfe hoffen, daß die Zeit jene Wissenschaft, wie sie Kant begründet hat, bis zur Vollendung entwickeln werde“. (GS III, 21)*

Und wenn wir dies mit Schellings Original vergleichen:

*Hieraus erhellt auch, wie und inwiefern Teleologie das verbindende Mittelglied zwischen theoretischer und praktischer Philosophie seyn könne.*  
(SW I/1, 241, AA, I, 2 175)

und

*Man darf hoffen, daß die Zeit, die Mutter jeder Entwicklung, auch jene Keime, welche Kant in seinem unsterblichen Werke, zu großen Aufschlüssen über dieses wunderbare Vermögen, niederlegte, pflegen und selbst bis zur Vollendung der ganzen Wissenschaft entwickeln werde.* (SW I/1, 332, AA, I, 3 102f)

Wir sehen, dass *erstens* Rosenzweig zwei völlig unterschiedliche Zitate verbindet. Das erste Zitat ist eine Bemerkung dazu, dass „*Freiheit selbst Natur und Natur selbst Freiheit ist ...*“ (SW I/1, 241, AA, I, 2, 175). Zwar sagt Rosenzweig, dass Schelling es *als* ausspricht, trotzdem verfehlen sich hier beide Zitate wesentlich. Das *zweite* Zitat sehen wir bei Rosenzweig höchstens als eine Paraphrase, nicht als Zitat. Man könnte sagen, Rosenzweig schadet sich in seiner Paraphrase selbst: Er vertritt die Position, mindestens so haben wir ihn verstanden, dass Schellings Philosophie eine produktive Erarbeitung des „*Keims*“ von Kants Philosophie ist. Rosenzweigs Paraphrase würde dagegen die Position vertreten, dass Schelling die Wissenschaft entwickelt, die Kant gegründet hat. Also nicht im Sinn der Worte des *Ältesten Systemprogramms*, dass Kant nur Beispiele gegeben hat, die nicht erschöpfend sind, aber, weil es nur Beispiele sind, weiter entwickelt werden, als Keime wachsen und auch etwas Neues bringen können. Wie unterscheidet sich der Keim von der Pflanze? Das Zitat Rosenzweigs will die Wissenschaft entwickeln, die Kant gegründet hat. Wir sehen hier einen kleinen, trotzdem markanten Unterschied, der uns in unseren zwei Hypothesen stärkt. *Zuerst* arbeitet Rosenzweig nicht formal korrekt mit seinen Quellen. *Zweitens* arbeitet Rosenzweig nicht argumentativ korrekt mit seinen Quellen – er benutzt künstliche Positionen, um sein Argument zu stärken. Dieses Zitat, das sich als höchst problematisch erwiesen hat, benutzt Rosenzweig, um zu zeigen, in welchen Spuren sich die Philosophie Schellings bewegt, und das konkret in diesem Kapitel, in dem sich die Passage aus Kants *Kritik der Urteilskraft* befindet.

Rosenzweig will dies noch stärker beweisen, indem er auf Schellings Kantstudien zwischen 1795 und 1796 hinweist (GS III, 21).

Die Rede kommt auch auf die Arbeit Schellings im *Philosophischen Journal einer Gesellschaft Teutscher Gelehrten*, VIII. Band, 2. Heft.<sup>113</sup> Es handelt sich um das von J. G. Fichte und F. I. Niethammer herausgegebene philosophische Periodikum, in dessen achten Ausgabe, zweites Heft, so das *Journal (Philosophisches Journal, Inhalt)*, die Schrift „von Herrn Prof. Schelling“,  
- *Über Offenbarung und Volksunterricht*, 1798 (*Philosophisches Journal*, 149–163, SW, I/1, 474–482 AA I, 4, 249–256).

publiziert ist. Dies ist aber etwas Neues. Es ist in diesem Teil zum ersten Mal nach zwanzig Seiten Text, dass Rosenzweig direkt auf die Primärtexte Schellings verweist.<sup>114</sup> Bisher gab es nur zwei Stellen eines direkten Verweises auf die Briefe Schellings. Dieser Text soll, so Rosenzweig, der älteste Beweis dafür sein, dass Schelling dem Ästhetischen eine objektive Rolle in der Philosophie zuschreibt. Die Kunst soll hier als das Vereinende der *Natur und Freiheit*, der theoretischen und praktischen Philosophie, der *Natur und Geschichte* verstanden werden (GS III, 21). Diese soll aber, so auch unser Autor, eine Stelle aus der *Ichschrift* weiterführen: „daß innerhalb der Handlungen des Geistes selber sich auch eine Handlung finden müsse, welche die beiden Welten, theoretische und praktische Philosophie, zusammenfasse und also die höchste Handlung des menschlichen Geistes überhaupt sei“ (GS III, 22). Gleichzeitig zitiert Rosenzweig eine Stelle, die diese „Stelle der Schrift ‚Vom Ich‘“ (GS III, 22) beweisen soll, tatsächlich aber aus den *Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre* (SW I/1, 383, 394, 397, AA I, 4, 110, 120f, 124) stammt. Die Stelle, durch die Rosenzweig seine Position beweisen will, ist also nicht aus der *Ichschrift*, sondern aus einem späteren Werk. Wir können uns nur fragen, warum Rosenzweig die Stellen aus den *Abhandlungen* zitiert und sie direkt der Position der *Ichschrift* zuordnet. Ist Rosenzweig nur ungenau? Hat er sich die Zitate als eine Bemerkung geschrieben, sie zur Position der *Ichschrift* gerechnet und nicht mehr nachgeschlagen? Oder versucht Rosenzweig nur sein Argument stark zu machen und begeht so einen grundsätzlichen akademischen Fehler?

---

<sup>113</sup> (Fichte & Niethammer, 1798)

<sup>114</sup> Es ist fraglich, ob der Verweis richtig ist. Rosenzweig verweist auf die Seiten I/1, 461ff. Auf der Seite 461 beginnt aber der Aufsatz *Zur Frage, ob eine Philosophie der Erfahrung, insbesondere, ob eine Philosophie der Geschichte möglich sey*, der zwar auch im *Philosophischen Journal* abgedruckt ist, aber in einem anderen Heft. Rosenzweig sollte korrekter auf die Seiten 474 ff verweisen.

Rosenzweig versucht seinen Narrativ zu stärken: die Entwicklung von Schellings Philosophie soll sich von dem *Ich* als Sein zum *Ich* als Aktivität bewegen. Für unseren Autor ist das *Ich* zum Willen „umgeschmolzen“ (GS III, 22). Auch Rosenzweig gibt aber zu, dass diese Position bei Schelling nur sehr marginal um das Jahr 1795 auftritt. Er verweist auf SW I/1, 402, AA, I, 4, 128f – d. h. auf die *Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre*. Wir müssen anmerken, dass dies wieder eins von Rosenzweigs Argumenten ist, die sich auf Fußnoten und nicht auf den Text selbst beziehen. Gehen wir hier einen Schritt tiefer. Schellings eigentlicher Text ist der folgende:

*Diese stete Thätigkeit der Selbstanschauung und die transcendente Freiheit, woran sie sich erhält, ist allein, was macht, daß im Strom der Vorstellungen nicht ich selbst untergehe, und was mich von Handlung zu Handlung, von Gedanken zu Gedanken, von Zeit zu Zeit (wie auf unsichtbaren Fittigen) fortträgt.\* (SW I/1, 402, AA, I, 4, 128f)*

Hier bewegen wir uns aber nicht in den Begriffen und Problemen, die Rosenzweig für seine Argumentation benötigt. Dazu kommt aber Schellings Fußnote, die hier durch \* gekennzeichnet ist:

*Nach dem, was Hr. Prof. Fichte im 4ten Hefte des V. Bandes des Philos. Journals hierüber gesagt hat, bleibt nichts hinzuzusetzen übrig. – Eigentlich gehört die ganze Untersuchung in die Aesthetik (wo ich auch auf sie zurückkommen werde). Denn diese Wissenschaft zeigt erst den Eingang zur ganzen Philosophie, weil nur in ihr erklärt werden kann, was philosophischer Geist ist, [ohne welchen philosophiren zu wollen nicht besser ist, als außer der Zeit fortdauern, oder ohne Einbildungskraft dichten zu wollen. Zusatz der ersten Auflage.] (SW I, I/1, 402, AA I, 4, 129)*

Und hier kommen wir zu Rosenzweigs Argument. Diese (transzendente) Untersuchungen, so verstehen wir die Anmerkung Schellings im Sinne von Rosenzweigs Argument, sollen im Horizont einer Ästhetik ausgelegt werden. Schelling verspricht sogar, dieses später selbst zu zeigen. Rosenzweig bemerkt den philosophischen Geist, der gerade nur in der Ästhetik seinen Horizont der Auslegung finden kann. Er ist eine Voraussetzung für das Verständnis der Philosophie überhaupt, wenn man nicht nur in der Zeit bleiben will (GS III, 22). Rosenzweig

stellt mit Schelling die Verbindung zu einer transzendentalen Ästhetik her. Sind die Fragen der Philosophie hier als die Frage nach dem *Ich* vorgestellt und ist diese Frage nur im Horizont der Ästhetik zu beantworten, so sind die Fragen der Philosophie letztlich als Fragen in der Ästhetik zu beantworten. Uns scheint aber, dass Rosenzweig hier einen falschen Schritt unternimmt. Schelling spricht in seiner Schrift nur über ein transzendentes Problem. Zwar steht die Frage nach der Verbindung des transzendentalen *Ichs* mit der Tätigkeit des Denkens, trotzdem, so verstehen wir hier Schelling, bewegen wir uns nur in der theoretischen Philosophie.<sup>115</sup> In der Intention Rosenzweigs würden wir uns gerade nur in einer theoretischen transzendentalen Ästhetik bewegen. Um die Brücke zwischen der theoretischen und praktischen Philosophie, zwischen *Natur und Geist* oder *Natur und Geschichte* zu schlagen, scheinen uns hier die Argumente Rosenzweigs wenig Plausibilität zu bieten.

Auch ein weiteres Zitat bei Rosenzweig ist zweifelhaft. Rosenzweig zitiert: „*nicht jedermanns Sache sein*“ (GS III, 22). Aber im Original steht „*nicht jedermanns Ding seyn*“ (SW I/1, 417, AA I, 4 144). Der Unterschied zwischen *Sache* und *Ding* könnte uns helfen, wenn wir eine Edition des Textes vor uns hätten, wo auch die Schreibweise steht, die Rosenzweig benutzt, eine solche konnten wir aber nicht finden. Deshalb schreiben wir diesen Fehler nur Rosenzweigs Unachtsamkeit zu, denn einen Wechsel der Begriffe sind wir bei Rosenzweigs Zitaten aus Schelling gewohnt.

Rosenzweig endet dieses Abteil mit einer nicht so klaren Pointe. Die Philosophie soll eine spezifische Stellung haben. Er sieht zwei Stufen der Entwicklung der Philosophie Schellings – eine, in der der Unterschied der Philosophie zu anderen Wissenschaften durch einen eigenen philosophischen Jargon betont ist. Diese Position aus den *Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre* steht nicht tiefer begründet hinter dem Argument für Ästhetik. Dagegen steht die Position der

- *Antikritik. Einiges aus Gelegenheit der Rec. meiner Schrift: Vom Ich als Princip der Philosophie etc.*, 1796 (SW I/1, 242–244, AA, I, 3, 191–195).

---

<sup>115</sup> „Nur jenes stete Anschauen unsrer selbst in unsrer reinen Thätigkeit ist es, was erst die objektive Einheit der Apperception und das Correlatum aller Apperception, das Ich denke, möglich macht. Es ist wahr, daß der Satz: Ich denke, lediglich empirisch ist, aber das Ich in diesem Satze ist eine rein intellektuale Vorstellung, weil sie allem empirischen Denken nothwendig vorangeht.“ (SW I/1, 401f, AA I, 4, 128)

Rosenzweig zitiert hier einen Satz aus dieser kurzen Antwort auf eine Rezension der *Ichschrift*: „Kunst oder Wissenschaft, deren Gegenstände freie Produkte des Geistes sind, ebensogut als die Philosophie mit jener Geistlosigkeit zu kämpfen“ (GS III, 22). Wir konnten diesen Satz nicht finden. In der *Antikritik* ist er nicht. Was also und welche Position von Rosenzweig hier vertreten werden, ist nicht klar. Die Pointe der *Antikritik* soll nach Rosenzweig die sein, dass es keinen Unterschied der Philosophie zu anderen Wissenschaften gibt. Diese Position ist bei Schelling nicht deutlich ausgedrückt – die Philosophie steht hier „an der Spitze dieser Wissenschaft“ (SW I/1 242, AA I,3, 193). Diese Wissenschaft ist aber die Philosophie selbst, die – so verstehen wir Schelling – einen Teil der von Kants Architektur des Systems (KrV, 538ff) und Fichtes Wissenschaftslehre (GA I, 2, 112f) angegebenen Merkmale aufweist. In dieser kann es keinen Unterschied geben, denn es gibt nur ein Wissen, eine Wissenschaft.

Wir stellen uns aber die Frage, warum Rosenzweig diesen Punkt stark machen will. *Erstens* begründet er so sein Narrativ gegen Metzger. Der Entwicklungsgedanke ist durch die *Ichschrift* geprägt – so ist auch durch die *Antikritik* die Verbindung mit der *Ichschrift* gegeben. *Zweitens* ist aber fraglich, warum Rosenzweig nach dem Kapitel über Ästhetik dieses ins Spiel bringt. Die Antwort wäre dann, dass er eine Entwicklung zur ästhetischen Position zeigen will. Dies ist auch dadurch bestätigt, dass er gleich, zu Ende des Kapitels, wieder ein längeres Stück aus dem *Ältesten Systemprogramm* zitiert. Wir haben gezeigt, dass dieses Kapitel mehrere problematische Stellungen beinhaltet und deshalb auch die Pointe unscharf ist.

Wir kommen zum letzten Abschnitt von Rosenzweigs detaillierter Auseinandersetzung mit Schellings Text. Rosenzweig zitiert eine Passage aus dem *System des transzendentalen Idealismus*, die in ihrem Original wie folgt aussieht:

*Wenn es nun aber die Kunst allein ist, welcher das, was der Philosoph nur subjektiv darzustellen vermag, mit allgemeiner Gültigkeit objektiv zu machen gelingen kann, so ist, um noch diesen Schluß daraus zu ziehen, zu erwarten, daß die Philosophie, so wie sie in der Kindheit der Wissenschaft von der Poesie geboren und genährt worden ist, und mit ihr alle diejenigen Wissenschaften, welche durch sie der Vollkommenheit entgegengeführt werden, nach ihrer Vollendung als ebenso viel einzelne Ströme in den allgemeinen Ocean der Poesie zurückfließen, von welchem sie ausgegangen*

waren. Welches aber das Mittelglied der Rückkehr der Wissenschaft zur Poesie seyn werde, ist im Allgemeinen nicht schwer zu sagen, da ein solches Mittelglied in der Mythologie existirt hat, ehe diese, wie es jetzt scheint, unauflösliche Trennung geschehen ist. Wie aber eine neue Mythologie, welche nicht Erfindung des einzelnen Dichters, sondern eines neuen, nur Einen Dichter gleichsam vorstellenden Geschlechts seyn kann, selbst entstehen könne, dieß ist ein Problem, dessen Auslösung allein von den künftigen Schicksalen der Welt und dem weiteren Verlauf der Geschichte zu erwarten ist. (SW I/3, 629, AA I, 9, 1, 329)

Wieder wechselt Rosenzweig einige Worte aus: Schelling schreibt: „genährt“, „zurückfließen“ und „werde“, Rosenzweig schreibt „ernährt“, „zurückkehren“ und „wird“. Auch die Interpunktion, grammatische Formen und Artikel sind anders (GS III, 23). Rosenzweig zitiert diesen Absatz nicht im Ganzen, sondern nur einige Teile. Die Pointe soll sein, dass sich die Philosophie in eine neue Mythologie umwandeln und so objektiv „allgemeingültig“<sup>116</sup> sein wird (GS III, 23).

Nach Rosenzweig ist aber immer noch im System von 1800 neben der Kunst ein Reich, in dem die Philosophie durch Mythologie objektiv wird (GS III, 23). Es ist wieder nicht klar, aus welcher Schrift Rosenzweig zitiert. Unser Autor nennt die folgenden zwei möglichen Wege: der *erste* ist der Weg der Kunst, auf dem die Philosophie objektiv wird – so wenigstens verstehen wir Rosenzweig. Diese objektive Verwirklichung ist aber kein Ziel der menschlichen „Entwicklung“ (GS III, 23). Diese findet sich erst im *zweiten* Weg, in dem sich *die Einheit der Kunst und des Endzieles* zeigt. Dies findet in der *Mythologie* statt.

Wir müssen hier einen terminologischen Einwand machen. Die Mythologie, über die Rosenzweig spricht, ist die frühe Auseinandersetzung Schellings mit diesem Thema. Rosenzweig nennt dessen frühen Werke und zitiert auch später aus der Schrift *Über Mythologie*. In der späteren Philosophie Schellings kommt das Thema der Mythologie noch einmal stark zu Wort (Schelling, 1996; Wilson, 1993). Wo sollen wir aber hier bei Rosenzweigs

---

<sup>116</sup> Auf welche Stelle sich diese Zitation bezieht, ist schwer zu beurteilen.

Interpretationen eine Grenze setzen? Es bietet sich gerade das System von 1800 an. Zwar spricht Rosenzweig auch vom Übergang von der „*Absolutheit der Kunst zur Religion*“ im Jahre 1804, aber wir wissen nicht, ob er hier auf *Philosophie der Kunst* oder auf *Philosophie und Religion* anspielt (GS III, 23). Diesen Begriff der Mythologie von 1804 sucht Rosenzweig durch ein Zitat aus dem System von 1800 in der Vergangenheit. Er zitiert Schellings Fußnote: „*Die weitere Ausführung dieses Gedankens enthält eine schon vor mehreren Jahren ausgearbeitete Abhandlung über Mythologie, welche nun binnen Kurzen erscheinen soll.*“ (SW I/3, 629, AA I, 9, 1, 329). Rosenzweig nimmt an, dass es sich hier um eine nicht erhaltene Schrift handelt, nicht um die Arbeit *Über Mythen* (1793). Trotzdem zitiert Rosenzweig gerade diese Schrift (SW I/1 43, 63, 64, 65, AA I, 1, 195, 218, 218, 219, 220). Weitere Zitate sind nicht nachzuweisen. Rosenzweig will aber zeigen, dass in den ältesten Mythologien die ältesten Philosophien beinhaltet sind. In diesen besteht eine Einheit – hier interpretieren wir im Sinne von Rosenzweigs Auslegung des Schellingschen Texts – der Sitte, der Wahrheit und des Glaubens. Um diese Lehre in den ältesten Zeiten für alle zugänglich machen, wurde sie in eine Mythologie gekleidet. Sie wird durch ein sinnliches Medium vorgestellt. Hier verweist Rosenzweig auf den Einfluss Herders auf Schelling.<sup>117</sup> Dies sollte nach Schelling auch Platon behaupten<sup>118</sup> (SW I/1 69, AA I, 1, 227). Rosenzweig will zeigen, dass sich diese Untersuchung Schellings nur in der Vergangenheit bewegt. Das, was Rosenzweig vorher besprochen hat, die *Einheit des Anfangs und des Endes*, wird von Schelling noch nicht behandelt (GS III, 24).

Dagegen stellt Rosenzweig das Motiv der „*Einheit des Wissens, des Glaubens und des Wollens*“, das er in der Schrift *Über die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt* findet (GS III, 24, SW I/1, 112, AA I, 1, 299f).<sup>119</sup> Unser Autor bringt auch die *Ichschrift* wieder ins Gespräch – mit der Schrift *Über die Möglichkeit* bildet sie hier einen einheitlichen Korpus. Dort ist schon die Aussicht auf die Zukunft in der Gegenwart beschrieben – eine Gegenwart der *Entwicklung zum Ideal*, dem Ideal des „*Einswerdens der Wissenschaften*“ (GS III, 25). Diese

---

<sup>117</sup> Wohl Herder, J. G. *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*. Es ist schwer, einen direkten Verweis anzugeben, denn in diesem Werk Herders wird dieses Thema an mehreren Stellen behandelt. Wir nehmen an, es handelt sich um (FA VI, 223, 523).

<sup>118</sup> Rosenzweig verweist auf Schellings Satz: „*Auch Platon scheint mehrmals zu der sinnlichen Darstellung seiner Philosophie genötigt gewesen sein.*“

<sup>119</sup> Die Akademische Ausgabe verweist hier auf Kants *Kritik der reinen Vernunft* (KrV 832f) „*Alles Interesse meiner Vernunft (das speculative sowohl, als das praktische) vereinigt sich in folgenden drei Fragen: 1. Was kann ich wissen? 2. Was soll ich thun? 3. Was darf ich hoffen?*“

soll die „absolute Übereinstimmung“ (SW I/1, 250, AA I, 3 143) sein, die auch das Ziel der „moralischen Wesen“ sein soll. Mythen spielen hier die Funktion einer Erklärung. Hier zitiert Rosenzweig Schellings *Philosophischen Briefe*, zuerst eine Fußnote (!!!) aus dem achten Brief und zuletzt den zehnten. Der Mythos wird hier als lobenswert gepriesen, weil er versucht, eine Antwort zu geben (GS III, 25). Diesen Modus treffen wir auch später in *Philosophie und Religion* an (ohne dass Rosenzweig diese Verbindung zieht): „Eine andere Bewandtniß hat es mit dem Widerstreit eines edlen Geistes und seinen Forderungen an ein Ganzes der Wissenschaft, welche ebenso viel Achtung verdienen, als sie zur Erleuchtung der Welt gleicherweise beitragen, sie mögen nun beseitigt und erfüllt werden, oder möge dieß nicht der Fall seyn“ (SW I/4, 14, AA I, 14, 276). Nicht das Resultat selbst, sondern das Vorgehen und auch das nicht erfüllte Ziel sind lobenswert. Rosenzweig entwickelt dieses Thema weiter, indem er aus Schellings Brief zitiert. Diese Mitteilung an alle ist aber auch durch die Natur begrenzt. Einerseits steht die Philosophie, andererseits die Mythologie. Rosenzweig zitiert Schelling:

*Aber die Natur selbst hat dieser Mittheilbarkeit Grenzen gesetzt; sie hat – für die Würdigen eine Philosophie aufbewahrt, die durch sich selbst zur esoterischen wird, weil sie nicht gelernt, nicht nachgebetet, nicht nachgeheuchelt, nicht auch von geheimen Feinden und Auspähern nachgesprochen werden kann – ein Symbol für den Bund freier Geister, an dem sie sich alle erkennen, das sie nicht zu verbergen brauchen, und das doch, nur ihnen verständlich, für die andern ein ewiges Räthsel seyn wird.*  
(SW I/1 341, AA I, 3, 112)

Diese Stelle erinnert uns stark an *Philosophie und Religion*. Dort finden wir gerade die „esoterische Stimmung“ (GS III, 25) Schellings – man könnte hinzufügen, eine privilegierte Stimmung.

Wir sehen hier eine starke Affinität zu *Philosophie und Religion*. Es sollte Rosenzweig nicht vorgeworfen werden, dass er nicht auf dieses Werk verweist. Trotzdem legt uns dies die neue Hypothese nahe, dass Rosenzweigs damalige Kenntnisse der Schellingschen Philosophie auf die Zeit bis 1800 beschränkt sind. Zwar wird Rosenzweig später auf diese Schrift verweisen, trotzdem fehlt uns in der hier betrachteten Zeit diese Verbindung. Wenn er aber die Verbindung der Philosophie Schellings in ihren Anfängen und ihren Folgen sieht, so ist es

spätestens das *System des transzendentalen Idealismus*. Wir stellen also die Hypothese auf, dass Rosenzweig in dieser Zeit nur Kenntnisse der Philosophie Schellings bis 1800 besaß. Wir können dies auch mit den ersten drei Schriften der *Sämtlichen Werke* begrenzen. Das Argument wird noch dadurch verstärkt, dass Rosenzweig die Schellingsche Stellung aus den *Philosophischen Briefen* gegen die Erfragung der Wahrheit in Mysterien bemerkt (SW I/1, 342, AA I, 3, 108). In *Philosophie und Religion* sehen wir aber eine diametral unterschiedliche Position, in der die Erfragung der Wahrheit für die Eingeweihten in die Mysterien als positiv bewertet wird (SW I/4, 65f, AA I, 14, 321f). Nur wird aber fraglich, warum Rosenzweig diese Entwicklung von der ersten Phase in die zweite andeutet. Es ist nicht deutlich, welches Ziel der Entwicklung er vor Augen hat – ist es die Position von *Philosophie und Religion* oder eine andere. Diese Frage wird durch weiteres Studium des Textes beantwortet.

Rosenzweig meint nicht die Entwicklung von 1795 bis 1804, sondern von 1795 bis 1796. Er zitiert aus einem Brief vom 12. März 1796: „*Ich glaube, daß zu einer Nationalerziehung Mysterien gehören, in welche der Jüngling stufenweise eingeweiht wird. In diesen sollte die neue Philosophie gelehrt werden. Sie sollte die letzte Enthüllung seyn, die man dem erprobten Schüler der Weisheit widerfahren lasse*“ (Plitt I, 89, AA III, 1, 47, GS III, 25). Wir sehen zwar dieselbe Konstellation, sogar dieselben Begriffe wie in *Philosophie und Religion* (SW I/4, 69, AA I, 14, 324), jedoch mit einem Unterschied. Wenn Schelling im Jahr 1796 die neue Philosophie durch Mysterien lehren will, so ist es im Jahr 1804 die alte Philosophie (SW I/4, 14, 16, AA I, 14, 276, 278). Rosenzweig beschreibt diesen Unterschied nicht. Er betont die neue Philosophie.

Unser Autor beschreibt die Entwicklung nach 1796 in dieser Richtung. Die Wissenschaft soll, so Rosenzweigs Verständnis von Schelling, nicht allgemein zugänglich sein. Rosenzweig verweist auf die *Antikritik*, indem er die schon vorher zitierte Stelle aus den *Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre* (SW I/1 417, AA I, 4, 144) und mehrere nicht identifizierbare Zitate anführt. Wir zitieren:

*Da „Philosophie nicht jedermanns Ding ist“, ja es der „wahre Prüfstein“ der Philosophie ist, daß „geistlose Menschen von ihr ausgeschlossen sind“, und solchen „unverständlich zu bleiben, Ruhm und Ehre vor Gott und Menschen“*

*ist, so wird, was Anfang 1796 noch Verbrechen an der Menschheit geheißen hatte, nunmehr ein Ruhmestitel jener „herrlichsten Staaten der alten Welt“, daß man dort „die Wahrheit vor den Profanen, d. h. Unwürdigen, durch Mysterien zu verbergen“ suchte. (GS III, 26)*

Rosenzweig schreibt diese scharfen Worte Schellings einem psychologischen Grund zu, nämlich der Reaktion Schellings auf den äußeren Widerspruch gegen seine Werke (Plitt I, 115f, GS III, 1, 26). Zusammenfassend sieht aber Rosenzweig hier eine klare Entwicklung, die zu einer neuen Mythologie führen soll.

Damit schließen wir das vierte Kapitel von Rosenzweigs Arbeit ab und kommen zum fünften. Mit dem bisherigen Text wollte Rosenzweig die Nähe des *Ältesten Systemprogramms* zu den Gedanken Schellings zeigen. Daraus soll folgen, dass Schelling der Autor des *Ältesten Systemprogramms* ist. Außerdem kann so die ungefähre Zeit der Entstehung festgesetzt werden (GS III, 27). Unser Autor versucht den Text konkreter einzuordnen. Wir führen nur die für uns interessanten Punkte und das Ergebnis an. Rosenzweig bespricht den Briefwechsel, uns geht es aber nicht um den Inhalt der Briefe, sondern eher um die Häufigkeit der Briefe und ihren eventuellen Verlust. Eine andere Briefsammlung, mit der Rosenzweig nun arbeitet und sie konkret benennt, ist:

- *Schellings Briefwechsel mit Niethammer vor seiner Berufung nach Jena*, Hg. G. Dammköhler, Leipzig 1913.

-

Diese Ausgabe wird in diesem Teil nur für die zeitliche Abgrenzung eines Begriffs von Rosenzweig genutzt (GS III, 29, 32). In der Neuausgabe von Rosenzweigs Werken im Sammelband *Zweistromland* erwähnt unser Autor:

- Wilhelm Böhm, *Hölderlin als Verfasser des Ältesten Systemprogramms des deutschen Idealismus*. Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte; Stuttgart, Bd. 4, (1926): 339.<sup>120</sup>

---

<sup>120</sup> (Böhm, 1926)

Rosenzweig geht in schnellen Schritten durch die Punkte, die er in den vorigen Kapiteln besprochen hat, um die Entstehungszeit des *Ältesten Systemprogramms* festzustellen, indem er die Positionen, die er früher ausgearbeitet hat, neben die des *Ältesten Systemprogramms* stellt. Im Ergebnis stellt er das Entstehungsdatum zwischen dem 22. Januar 1796 (GS III, 22) und Juli 1796 (GS III, 28) fest.

Das nächste Kapitel beginnt Rosenzweig mit dem Begriff der Entwicklung. Bis jetzt versuchte er die Philosophie Schellings in ihrer Entwicklung zu beschreiben. Und gerade durch diese Entwicklung wird dann das *Älteste Systemprogramm* zeitlich und begrifflich eingeordnet. Rosenzweig benutzt diese Entwicklung als methodologisches Werkzeug.<sup>121</sup> Jetzt wird aber von unserem Autor eine Begriffsanalyse der Entwicklung vorgestellt. Rosenzweig beschreibt das Hegelsche Bild der Schellingschen Frühphilosophie.<sup>122</sup> Nach Hegel soll Schelling „*seine Entwicklung vor dem Publikum gemacht*“ haben. Dieser Satz stammt aus

- Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III.*, S. 421.<sup>123</sup>

wo aber nicht von der Entwicklung die Rede ist, sondern: „*Schelling hat seine philosophische Ausbildung vor dem Publikum gemacht*“ (GS III, 33). Schelling wird hier „*Proteus des Idealismus*“ genannt (GS III, 33.). Damit verweist Rosenzweig auf

- Wilhelm Windelband, *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*, S. 517. (Nach der Liste von Rosenzweigs Bibliothek besaß unser Autor die dritte Auflage (Waszek, 2017, p. 151; Windelband, 1957).<sup>124</sup>

Rosenzweig sieht im *Ältesten Systemprogramm* die ganze Geschichte des deutschen Idealismus – wir würden lieber die Philosophie um 1800 sagen. Wir zitieren:

*...geistesgeschichtlichen Entwicklung vom subjektiven Idealismus Fichtes zur Frühromantik des Athenaumskreises, weiter zum objektiven Idealismus, den*

---

<sup>121</sup> Die Philosophie Schellings als Entwicklung seiner Gedanken beschreibt auch die sekundäre Literatur, zu der Rosenzweig greift, und ist ein gemeinsamer Punkt von Metzger, Mehlis, Ehrenberg und Rosenzweig, aber auch von Tillich, wie wir im Exkurs gezeigt haben.

<sup>122</sup> Rosenzweig beschäftigt sich mit der „erste[n] Epoche“ (GS III, 33)

<sup>123</sup> (Hegel, 1986, p. 421)

<sup>124</sup> (Windelband, 1803)

*später Hegel ausbildete, endlich zur spätromantisch-reaktionären  
Geschichts- und Glaubensphilosophie. (GS III, 33)*

Wir sehen hier, dass Rosenzweig eine Einteilung des deutschen Idealismus vorstellt, die er hier aber niederlegt. Diese Einteilung wird durch die eigene Einteilung Rosenzweigs geändert. Rosenzweig zieht die zweite Einteilung vor, denn sie soll das eigentliche Werden der Philosophie Schellings zeigen. Die Einteilung ist die folgende:

- Philosophie der Natur
- Philosophie der Kunst
- Philosophie der Mythologie (GS III, 33).

Wir sehen, dass sich Rosenzweig nicht mit einer historischen Entwicklung, sondern einer Problementwicklung helfen will. Der Idealismus Fichtes ist ihm zerbrochen, und er will Schelling, so verstehen wir die Absicht Rosenzweigs, als einen originellen Denker begreifen, nicht in der ständigen Auseinandersetzung mit Fichte, sondern als einen selbstständigen Philosophen.<sup>125</sup> Bei dieser Einteilung verweist Rosenzweig auf:

- Otto Braun, *Hinauf zum Idealismus! Schelling-Studien*, Leipzig 1908.<sup>126</sup>

Diese Einteilung steht in Widerspruch zum eigentlichen Vorgehen Rosenzweigs, der zwar die problematischen Bereiche (Natur, Kunst und Mythologie<sup>127</sup>) untersucht hat, diese aber in der historischen Perspektive der Entwicklung und Auseinandersetzung vor allem mit Kant und Fichte beschrieben hat. Wir verstehen das Ziel Rosenzweigs so, dass er sich nicht nur auf die Entwicklung der Philosophie Schellings konzentrieren will, sondern auch auf die Probleme, die die Philosophie Schellings lösen will. Rosenzweig transformiert die Einteilung in philosophische Disziplinen. So beschäftigt sich Schelling im *Ältesten Systemprogramm* mit Metaphysik, Ethik, Logik und Philosophie der Geschichte (GS III, 33f). (Wie sich diese Disziplinen mit der ersten Einteilung überschneiden, wird von unserem Autor nicht erläutert.) Rosenzweig sieht das *Älteste Systemprogramm* Schellings als ein Futurum für die Philosophie (GS III, 34). „... auch hier sieht er Aufgaben, Aufgaben freilich, die nachher er selber nur tastend,

---

<sup>125</sup> Das Schellings Affinität zu Fichte in seiner ganzen Philosophie eine große Rolle spielt, ist aus der heutigen Sicht nicht zu verneinen. Vgl. z.B. (Asmuth, 2008).

<sup>126</sup> (Braun, 1908)

<sup>127</sup> Rosenzweig arbeitet auch mit Gesellschaft und Religion (GS III, 33ff).

und erst ein anderer im großen Stil angegriffen hat“ (GS III, 34). Damit ist Hegel gemeint. So sehen wir, dass Rosenzweig Hegel über Schelling setzt. Hegel steht hier als derjenige, der die Ideen des *Ältesten Systemprogramms* zu Ende geführt hat.<sup>128</sup> Wir können uns nun fragen, warum nicht auch Schelling, der Autor des Systems von 1800, 1801 und 1804, Autor mehrerer naturphilosophischer Schriften, einer Arbeit über die *Philosophie der Kunst* und mehrerer Schriften, in denen Mythologie, Mysterien und Religion eine große Rolle spielen, zu Wort kommt und als der eigentliche Vollender seines *Systemprogramms* genannt wird. Dafür haben wir zwei mögliche Erklärungen. *Erstens* steht Rosenzweig hier noch in der Tradition der Hegelschule und könnte Hegel als den eigentlichen Philosophen des deutschen Idealismus sehen. *Zweitens* kommen wir wieder zu unserer These zurück, dass Rosenzweig die Schellingschen Schriften nur bis 1800 gekannt haben könnte und die mittlere und spätere Philosophie Schellings so nicht gut beurteilen konnte.

Rosenzweig führt auch Schellings Arbeiten in der Philosophie der Natur, Kunst und Mythologie an. Diese sind sogar die Hauptthemen seiner Philosophie, und so muss man die Philosophie Schellings verstehen (GS III, 34). Diese drei Themen stehen nicht gegen-, sondern nebeneinander. Deswegen scheint Rosenzweig das *System des transzendentalen Idealismus* als Beweis dafür zu benutzen.<sup>129</sup> Ein wichtiger Punkt ist aber, dass Rosenzweig die moralische Ebene der Philosophie Schellings ab 1796 leugnet.<sup>130</sup> Als die letzte Epoche von Schellings Philosophie soll die Philosophie der Religion besprochen werden. Hier nennt Rosenzweig das Jahr 1804. Offensichtlich verweist Rosenzweig auf *Philosophie und Religion*, zitiert aber nur Passagen aus der *Ichschrift* (GS III, 34). Rosenzweig sieht hier die schon 1795 begonnene Denkarbeit mit dem „*Begriff Gottes als eines ewig nur Werdenden, mit dem Begriff der Mythologie als einer Offenbarung und dem Gedanken einer religiösen Zukunft ...*“ (GS III, 35). Weiter erwähnt Rosenzweig den „*letzten Schelling*“<sup>131</sup> und seine Einteilung der Kirchen in die petrinische (römische), die paulinische (wittenbergische) und die johanneische (Logos-

---

<sup>128</sup> Rosenzweig zitiert gleich einen Brief an Hegel, Januar 1796 (Plitt I, 92).

<sup>129</sup> Einem mit der Identitätsphilosophie Schellings vertrauten Leser fehlt hier der offensichtliche Bezug auf die Philosophie zwischen 1801 und 1804. Das *System der gesamten Natur*, 1804 (SW I/6, 137–576) beinhaltet alle Punkte, die Rosenzweig nennt, in gewissem Grad auch *Darstellung meines Systems der Philosophie* (SW I/4, 107–212, AA I, 10, 109–210), *Philosophie und Religion* (SW I/6, 13–70, AA I, 14, 275–325) und *Über das akademische Studium* (SW I/5, 211–352, AA I, 14, 55–175).

<sup>130</sup> Dies ist wiederum ein Argument dafür, dass Rosenzweig nur mit der Philosophie bis 1800 arbeitet. So ist in *Philosophie und Religion* Schellings Ziel eine moralische Einheit mit dem Absoluten enthalten.

<sup>131</sup> Von anderen auch „*Late Schelling*“ genannt (McGrath, 2014).

Evangelium) (GS III, 35).<sup>132</sup> Hier meint Rosenzweig wohl die *Philosophie der Offenbarung*, an welche Passagen er konkret denkt, ist schwer zu beurteilen. Diese Angaben sind zu allgemein, um einen klaren Verweis zu finden. Es fällt der Kontrast zwischen der Menge der Zitationen und Verweise auf die Philosophie Schellings bis 1800 und die Oberflächlichkeit der Verweise nach 1801 auf. Falls Rosenzweig die Entwicklung der Positionen bis zum „*letzten Schelling*“ zeigen will, muss er dies auch beweisen. Seine Argumente für die Entwicklung der frühen Philosophie Schellings aus dem *Ältesten Systemprogramm* sind viel präziser als die Erwähnung des „*letzten Schellings*“. Wir können nicht leugnen, dass Rosenzweig die *Philosophie der Offenbarung* gelesen hat, umso mehr verwundert uns aber der Mangel an klaren Zitaten und Verweisen auf die Primär- und Sekundärliteratur. In Kontrast zum frühen Schelling wird dies sehr deutlich. Wir können auch nicht ausschließen, dass Rosenzweig die Informationen vom „*letzten Schelling*“ aus einer uns unbekanntem Quelle geschöpft hat. Die Lektüre des frühen Schellings konnten wir durch die Menge der Zitate und Rosenzweigs Orientierung im Thema beweisen. Diese Methode können wir bei Schelling nach 1801 nicht mehr anwenden.

Durch diese Bemerkung zu Mythologie und Offenbarung können wir eine Bestimmung des „*letzten Schellings*“ vornehmen. Dies sind unproblematisch Schellings Arbeiten und Vorlesungen über die *Philosophie der Offenbarung* und die *Philosophie der Mythologie*. Wir nehmen auch an, dass Rosenzweig Zugang zu der SW-Ausgabe hatte und diese Quelle benutzt, wenn er direkt auf den Text zurückgreift. Durch diese Bestimmung können wir den späteren *Schelling* und „*letzten Schelling*“ unterscheiden. Wenn wir mit Rosenzweig den *frühen Schelling* in die Jahre bis 1800 setzen, so ist der *spätere Schelling* die Philosophie von 1801<sup>133</sup> bis zu den *Weltaltern*.<sup>134</sup> Der *letzte Schelling* ist dann die positive Philosophie Schellings, die wir nach Rosenzweig nur mit dem Thema der Mythologie und Offenbarung begrenzen können. Dass aber Rosenzweig die ganzen Werke *Philosophie der Offenbarung* und *Philosophie der Mythologie* gelesen hat, kann aus dieser kurzen Bemerkung nicht geschlossen werden.

---

<sup>132</sup> Dies spielt in der weiteren Philosophie Rosenzweigs eine große Rolle. Siehe dazu den zweiten Teil.

<sup>133</sup> Rosenzweig nennt die Philosophie der Identität den deutlichen „*Gedanken der späteren Identitätslehre*“ (GS III, 43).

<sup>134</sup> Dies setzen wir zunächst voraus und besprechen es erst später.

Rosenzweig versucht die Ethik Schellings in die Jahre 1801–1804 zu legen (GS III, 35). Interessant ist, dass Rosenzweig diese Zeit nicht als Schellings Philosophie der Identität (also inhaltlich) beschreibt, sondern als eine Zusammenarbeit mit Hegel (also mehr formal und auf Hegel bezogen). Die Form der Zusammenarbeit wird aber nicht tiefer beschrieben. Meint Rosenzweig die sittliche Erhebung des Menschen in *Philosophie und Religion*? Andere Stellen wären fraglich. Auch geht Rosenzweig zum „späteren Schelling“ weiter, bei dem er „die Ableitung des Staates aus dem Fluch nach dem Sündenfall“ beschreibt. Noch stärker wird dieses als eine konservative Reaktion auf Hegels *Grundlinien der Philosophie des Rechtes* bestimmt (GW 14, 1, 137), wenn Rosenzweig dies auch nicht direkt ausspricht. Wiederum sieht Rosenzweig hier eine direkte Verbindung mit dem *Ältesten Systemprogramm* (GS III, 35). Er stärkt die These, dass Schelling in seinen Gedanken „stabil“ bleibt (GS III, 35). Wir sehen darin eine Verschärfung der besprochenen Positionen. Rosenzweig schiebt die Idee der Entwicklung der Philosophie Schellings in den Hintergrund und zieht die begrifflichen Diskurse vor. Rosenzweig will Schelling nicht mehr Proteus nennen – also den, der vor allen geht – sondern *Hermes*, das Wunderkind, das schon von Anfang an das Ganze vor sich gesehen und dieses durch sein Leben entwickelt hat (GS III, 35f).

Wir müssen uns die Frage stellen, inwieweit sich hier Rosenzweig noch in der Metzgerschen Richtung bewegt, die für uns eine so große Rolle spielte. Zwar nennt Rosenzweig an dieser Stelle wieder Metzger, vertritt aber eine entgegengesetzte Position. Metzger verfolgt die Entwicklung der Philosophie Schellings. Rosenzweig zitiert auch Braun, der von einem „sachlich-notwendige innere Prozeß“ schreibt (GS, 36)<sup>135</sup> Rosenzweig meint aber: „Es ist nicht Sache der vorliegenden Studie, diesen Prozeß, bei dem schon bald nach 1796 von der logischmetaphysischen Grundlage des Programms so gut wie nichts mehr geblieben ist, hier zu schildern“ (GS III, 36). Einerseits eignet sich Rosenzweig die Idee der Entwicklung der Philosophie als ein Instrument an, durch das er versucht, das *Älteste Systemprogramm* in die Philosophie Schellings einzuordnen. Andererseits vertritt er aber die Position, dass sich die Philosophie Schellings im Wesentlichen – sagen wir im Kern, aus dem später der Baum der ganzen Philosophie Schellings entsteht – nicht entwickelt. Diese Position Rosenzweigs ist eine klare methodologische Sicht auf das Ganze der Schellingschen Philosophie. Warum sehen wir

---

<sup>135</sup> Dieses Zitat konnten wir bei Braun nicht finden. Die Quelle dieses Zitates bleibt offen.

hier einen Unterschied zwischen der partialen und allgemeinen Sicht? Wie wir schon früher vermutet haben, geht Rosenzweig seinem Ziel direkt nach, auch wenn ihm etwas im Weg steht. Rosenzweig macht sich seine Arbeit nicht zu schwer, er benutzt verschiedene Mittel, um sein Ziel zu erreichen. Auch hier, wenn er die Einheit der Philosophie Schellings vertritt, verwendet er trotzdem die Entwicklungsidee der Philosophie Schellings als ein Mittel.

Rosenzweig zählt Metzger und Braun zu denjenigen, die die Entwicklung vertreten (GS III, 36). Und er benutzt ein falsches Argument durch die Offenheit der Frage. Das Bild der Entwicklung der Philosophie Schellings, so Rosenzweig, ist noch nicht vollendet und man kann diese Entwicklung nicht vertreten (GS III, 36). Wir kommen hier zum Grund, warum sich Rosenzweig nicht mit der Philosophie Schellings nach 1800 beschäftigt. Rosenzweig sieht die folgenden Aufgaben, die zuerst gelöst werden müssen:

- Ausarbeiten des systematischen Charakters des *Systems des transzendentalen Idealismus*.
- Klärung des Verhältnisses des *Systems des transzendentalen Idealismus* zum Identitätssystem.
- Feststellung des Verhältnisses des Werks *Philosophie und Religion* zur nachfolgenden Philosophie (GS III, 36).

Daraus können wir für unseres Vorgehen viele Informationen ziehen: Rosenzweig nennt die Philosophie nach 1800 Identitätssystem. Er zeigt also eine minimale Kenntnis der Problematik. Zugegebener Weise wird die Problematik der zweiten Aufgabe bis heute diskutiert. Rosenzweig nennt auch zuerst direkt:

- *Philosophie und Religion*, 1804 (SW I/6, 13–70, AA I, 14, 275–325).

Fraglich wird aber, wie gut er diese Schrift kannte. In *Philosophie und Religion* wird klar, dass, mit Rosenzweigs Worten, das Identitätssystem besprochen wird. Was meint Rosenzweig mit der Philosophie nach *Philosophie und Religion*? Wir haben gesehen, dass er sie in die religiöse Epoche setzt. Kann er dann an die *Freiheitsschrift*, die *Weltalter* oder eine andere Schrift denken? Dies können wir hier nicht beantworten. In jeden Fall scheint uns der Argument Rosenzweigs falsch, dass die Entwicklung nicht vertreten werden kann, wenn noch kein komplettes Bild der Entwicklung vorliegt. Rosenzweig würde eine historisch-positivistische Position, eine durch den Historizismus geprägte Position, vertreten. Diese Position könnte ad

absurdum geführt werden – wo ist die Grenze des Bildes von Schellings Philosophie, mit dem Rosenzweig zufrieden wäre? Wir lassen diesen Punkt hier unbeantwortet, indem wir seiner Skepsis einen methodologischen Hintergrund zuschreiben.

Rosenzweig Satz: „Die ‚Wendungen‘ zur Kunst und Religion von 1799 und 1804 sind vor allem Symptome der Verschiebungen in der logischen Problematik.“ (GS III, 36) zeigt auf das von uns besprochene Problem. Auch in den Jahren zwischen 1799 und 1804 hat sich Schelling intensiv mit der Natur beschäftigt. Dies hätte die Position Rosenzweigs der Vermischung der Problematik stärken können, eher erhebt sich aber der Verdacht, dass Rosenzweig diese Periode nicht so genau kannte<sup>136</sup> oder Schriften wie *Über den wahren Begriff der Naturphilosophie, Darstellung meines Systems der Philosophie, Über das Verhältnis der Naturphilosophie zur Philosophie überhaupt, System der gesamten Philosophie und der Naturphilosophie insbesondere* – um die Naturphilosophie stark zu machen – ausgelassen hat.

Rosenzweig bemerkt auch die Schellingsche Auseinandersetzung mit Hegels System, die Schelling in Berlin vornahm. Welche genaue Schrift er damit meint, ist nicht klar. Aber für unser späteres Vorgehen ist dies festzuhalten. Rosenzweig bemerkt auch das immerwährende Streben Schellings nach dem System der Ethik nach Spinoza. Wir wollen offen lassen, ob Rosenzweig die Ethik als ein System der Sitten versteht oder als ein System der Philosophie, das in der Form wie Spinozas Ethik geschrieben ist.<sup>137</sup> Gegen Rosenzweig könnte man vorbringen, dass Schelling solche Systeme geschrieben hat – vornehmlich die *Darstellung meines Systems der Philosophie* oder das *System der gesamten Philosophie und der Naturphilosophie insbesondere*.

---

<sup>136</sup> Dagegen spricht, dass Rosenzweig die Schellingsche Diskussion in *Philosophie und Religion* gegen Eschenmayer anspricht (GS III, 37). Wir denken aber, dass die Problematik, auf die Rosenzweig eingeht, schon in der *Darstellung meines Systems der Philosophie* niedergeschrieben ist. Die „Frage nach dem Aussichselbtherausgehen des Absoluten“ (GS III, 37) ist das Thema der ersten Paragraphen der genannten Schrift.

<sup>137</sup> Damit sind die Nummerierung, die Postulate, Folgen, Anmerkungen usw., sowie der Anfang bei der einen Substanz und das Ende bei den Einzelheiten gemeint. Dies kann auch als ein Argument für unsere Hypothese sein, dass Rosenzweigs tiefere Kenntnisse von Schellings Philosophie nur bis zum Jahr 1800 reichen. Nach den Jahr 1800 kommt Spinoza bei Schelling wiederum zu Wort, sogar noch stärker als vorher, und kann als ein Verständnispunkt des Übergangs von der Frühphilosophie zur Identitätsphilosophie verstanden werden (Kisser, 2013). Auch inhaltlich können wir eine Nähe zu Spinoza finden. Dass sich Rosenzweig dieser offensichtlichen Ähnlichkeiten zu Spinoza nicht bewusst war, stärkt unsere Hypothese.

Rosenzweig verweist, ohne sie zu erwähnen, auf die

- *Philosophischen Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände*, 1809 (SW 1/7, 334, AA I, 17, 27).

womit er zeigen will, dass in den 1809 erschienenen

- *F. W. J. Schelling's philosophische Schriften*, Landshut 1809.<sup>138</sup>

wo gerade erneut die von Rosenzweig sehr geachteten Werke *Ichschrift*, *Philosophische Briefe* und auch die *Abhandlung zu Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre* enthalten sind, Schelling selbst zugibt, dass ein „fertiges, beschlossenes System“ noch nicht erreicht ist.

Rosenzweig verweist hier auf die Vorrede, S. X. Für unser weiteres Nachforschen ist zu bemerken, dass Schelling selbst seine Philosophie von der *Ichschrift* bis zur *Freiheitsschrift* als eine Einheit vorstellt. Dies hilft uns später bei der Feststellung der Periodisierung von Schellings Philosophie. Wie auch beim *letzten Schelling* sehen wir hier, dass Rosenzweig die *Freiheitsschrift* nicht direkt nennt. Er zitiert gar nicht die eigentliche Schrift, sondern die Einführung in die *Philosophischen Schriften*. Es ist fraglich, ob Rosenzweig die Schrift von 1809 gelesen hat. In unserem Text bezieht sich Rosenzweig auf die Neuauflage der *Ichschrift*. Die Kontinuität, die Rosenzweig voraussetzt, also die Kontinuität der Entwicklung der Philosophie Schellings ohne die Problematisierung der Philosophie 1801–1804, sehen wir von Schelling selbst präsentiert. Durch die Neuauflage stellte Schelling die Kontinuität der *Ichschrift*, der *Philosophischen Briefen*, der *Abhandlung zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre*, der Schrift *Über das Verhältnis der bildenden Kunst zu der Natur* und schließlich der *Freiheitsschrift* fest. Die Zwischenphase, die Philosophie der Identität, ist nicht besprochen.<sup>139</sup> Rosenzweig kann so die Freiheitsschrift anführen, die Schelling gerade noch nicht als das „fertiges, beschlossenes System“ (Schelling, 1809, p. X) beschreibt und die nach Rosenzweig immer noch eine Entwicklung aus dem *Ältesten Systemprogramm* ist.

Rosenzweig schließt mit einer harten Bewertung der Philosophie Schellings. Zum Anfang soll dieser eine geniale Einsicht in die Problematik des Idealismus gehabt haben und wollte diese in ein System fassen. Dies sei ihm aber nicht gelungen, er soll hiermit immer wieder gescheitert sein. Der Systemanspruch bleibt immer offen. Und so ist Schelling in den Augen

---

<sup>138</sup> (Schelling, 1809)

<sup>139</sup> Unser eigentlicher Zugang zu diesem Problem, die Entwicklung der Philosophie der Identität in die Philosophie der Freiheit, haben wir anderswo besprochen (J. Thümmel, 2021).

Rosenzweigs sein ganzes Leben lang „*das Wunderkind*“, „*ein geniales Kind*“ (GS III, 37). Damit schließt Rosenzweig dies Kapitel ab. Wir wollen hier den Geist der Schrift Rosenzweigs sprechen lassen, trotzdem finden wir den Sprung von einer skeptischen Position zur Entwicklung der Philosophie Schellings zu einem solch harten Gericht über die Unreife Schellings zu grob. Den Leser verwundert, wenn Rosenzweig nach einem Argument, das auf eine Lücke in der Schellingforschung seiner Zeit gerichtet ist, direkt ein kategorisches Urteil über Schelling fällt. Wir erkennen in diesem Vorgehen Rosenzweigs seine spätere Methode, die nicht gerade akademisch ist, nämlich die Vereinfachung der Probleme, um sie für die eigene Argumentation auszunutzen, und das einfache und nicht in die Tiefe gehende Ablehnen bestimmter Position, für die Rosenzweig kein Argument gibt.

Im Weiteren versucht Rosenzweig, das *Älteste Systemprogramm* gegen die Autorschaft Hegels zu verteidigen. Dabei kommt ihm die Auseinandersetzung mit der Hegelschen Frühphilosophie zu Hilfe. Gerade in dieser soll sich der Unterschied zu Schelling und dem *Ältesten Systemprogramm* demonstrieren. Während Hegel mit der „*politischen Phantasie*“ arbeitet, beschwört Schelling die „*mythologische Phantasie*“ (GS III, 38). Rosenzweig verweist auf die Hegelsche Frühschrift<sup>140</sup> (GW I, 361, wohl aus Nohl zitiert, S. 216). Die Auseinandersetzung Rosenzweigs mit dem Unterschied zwischen Hegel und Schelling vor 1800, bringt für unser Thema nichts Neues, denn es wird eher die Seite Hegels behandelt, während sich an Schelling nur die Philosophie Hegels zeigen soll. An dieser Stelle erwähnt Rosenzweig die bereits genannten Briefe:

- *Briefe von und an Hegel*, Bd. 1: 1785–1812, Hg. J. Hoffmeister, Berlin 1970.

Damit setzt sich Rosenzweig in die Hegelsche Tradition der Interpretation des deutschen Idealismus.

Rosenzweig schreibt aber auch Hegel eine bestimmte Rolle bei der Entstehung des *Ältesten Systemprogramms* zu. Die frühe Zusammenarbeit der Kommilitonen aus dem Tübinger Stift soll sich, so Rosenzweig, im Text widerspiegeln. Gerade in dieser Konstellation kommt auch Hölderlin zu Wort. Ebenfalls bei ihm, besonders in seinem *Hyperion*, sieht Rosenzweig die

---

<sup>140</sup> Zu diesem Thema bei Hegel siehe (Busche, 2016, p. 129ff).

Ähnlichkeiten zum *Ältesten Systemprogramm* (GS III, 39f). Diese Bemerkungen Rosenzweigs helfen uns bei unserem Vorgehen jedoch nicht oder nur im negativen Sinn, indem die Philosophie Schellings von Hegel und Hölderlin abgegrenzt wird.

Wir kommen zum letzten Kapitel der Studie Rosenzweigs. Dies beginnt mit der höheren Bewertung von Hegels Philosophie, denn diese ist in ein System abgeschlossen und ist das Erbe und die mögliche Vollendung von Kants Philosophie.<sup>141</sup> Aber auch Hegels System sollte stürzen, was wiederum die Rückkehr zu Kant bedeute (GS III, 41). Es ist offensichtlich, dass sich Rosenzweig hier vom Neukantianismus spricht. Wir sehen bereits den Keim der Kritik Rosenzweigs am deutschen Idealismus, den wir aus späteren Jahren kennen. Im deutschen Idealismus solle die Frage nach dem *All* zu Worte kommen, die schon von Anfang an in der Philosophie präsent ist. Die Einheit des Seins und des Seienden soll geschaffen werden. Rosenzweig setzt die „*Totalität des Wirklichen*“ (GS III, 41) in die erste Reihe. So ist nicht ein allgemeines System nötig, sondern die Philosophie muss zu einer „*Weltanschauung*“ werden. In dieser soll, so Rosenzweig, gerade die „*Einheit von Wahrheit und Wirklichkeit*“ gesetzt werden (GS III, 41). Schelling sei der Erste, der den Gedanken eines Systems ins Spiel brachte. Rosenzweig schreibt, was eigentlich nicht mit seiner Analyse der Philosophie Schellings übereinstimmt: „*Aus dem Begriff der absoluten Tat den ganzen philosophischen Kosmos entstehen zu lassen wie Spinoza aus dem Begriff des absoluten Seins, war die Meinung. Kant wie auch Fichte waren notwendige Voraussetzungen dieses Gedankens*“ (GS III, 42). Der kantische Teil ist die Frage nach dem Prinzip der Philosophie und der Erfahrung. Hier, so denken wir, meint Rosenzweig die Architektonikkapitel und die Dialektik der reinen Vernunft in der *Kritik der reinen Vernunft*.<sup>142</sup> Diese sollte erst Fichte in dem Projekt der Wissenschaftslehre zum vollen Potenzial entwickeln.<sup>143</sup> An dieser Stelle der Entwicklung der Geschichte des Denkens kommt Schelling zu Wort. Zwar will sich Schelling, so Rosenzweig, eher an Spinoza festhalten, trotzdem ist er mit Fichte fest verbunden (GS III, 42). Spinoza, Fichte wie auch Schelling verabsolutieren „*das Sein als die Möglichkeit*“. Indem sie aber das Fichtesche „*Andere*“ verwirklichen. So wird die Einheit von Form und Inhalt geleugnet – der Inhalt verschwindet, es bleibt nur die absolute Form (GS III, 42f). Rosenzweig versucht die

---

<sup>141</sup> Selbst Rosenzweig ist sich hier nicht sicher, ob ein System wirklich Kants Ziel war.

<sup>142</sup> KrV, 538ff.

<sup>143</sup> GA I, 2, 109 f.

praktische Seite des systematischen Strebens Schellings durch ein Zitat aus den *Philosophischen Briefen* (SW I/1, 306, AA, I, 3, 74) zu unterstreichen. In den *Philosophischen Briefen* sieht Rosenzweig die Anforderung an die spätere Identitätslehre nach einem einheitlichen System, das noch in den *Philosophischen Briefen* zerfällt (GS III, 43f).

Wir beenden die Analyse dieses Textes mit einem längeren Zitat, das uns später behilflich sein wird, denn es zeigt, dass Rosenzweig den Gedanken Schellings auf die Einheit der Philosophie Schellings auf sei, ganz bezieht. Es wird sich zeigen, dass Rosenzweig später eine solche Position nicht ausführlich vertreten will. Wir nehmen an, dass er auch die spätere Philosophie in diesen einheitlichen Charakter der Philosophie Schellings einbezogen hat. Sein späteres Argument wird aber das Gegenteil zeigen. Dies bestärkt uns in unserer Hypothese, Rosenzweig könnte nur mit der frühesten Philosophie Schellings bis 1800 gut vertraut gewesen sein. Die Kenntnisse der Philosophie 1809–1811, die für uns eine große Rolle spielen werden, sind hier noch nicht zu sehen. Rosenzweig schließt sein Text mit diesem verletzten Absatz ab:

*So ergreifen wir in unserem Programm wirklich den philosophiegeschichtlichen Augenblick, wo zum ersten Male das Erkennen der letzten Wahrheit mit dem Erkennen der gesamten Wirklichkeit zusammengewachsen ist. Das Sein und das Seiende ist ein einigeeinziges Problem geworden, alles enthusiastische Philosophieren über jenes, alles aphoristische über dieses zum prinzipiell gleich unwissenschaftlichen gestempelt. Schon hier ist, ohne daß das Wie der Lösung deutlich würde, die Aufgabe so gesehen, wie sie Hegel später durch den Begriff der dialektischen Methode zu erfüllen unternahm. (GS III, 44)*

Damit schließen wir das Kapitel über Rosenzweigs Auseinandersetzung mit Schellings *Ältestem Systemprogramm* ab. Bevor wir aber einen Punkt setzen, wollen wir noch eine Rekapitulation anbieten. In dieser werden wir mehrere Periodisierungen der Philosophie Schellings sowie des deutschen Idealismus anbieten.

Wir haben mehrere mögliche Modelle erarbeitet.

Zunächst ist hier die Periodisierung der Philosophie Schellings nach dem Gegenstand:

- Philosophie der Natur
- Philosophie der Kunst
- Philosophie der Mythologie (GS III, 33).

Bei diesem Modell haben wir gesehen, dass es sich um Themen handelt, die nebeneinander in der Philosophie Schellings stehen. Dieses Modell steht so im Kontrast zum ersten Modell, das die Bewegung in Schellings Philosophie akzentuiert:

- Fichtesche Periode: „*Fichtesche Erzeugung des Seins im Ich*“
- Periode der *spekulativen Physik*
- Periode einer *revolutionären Staatslehre*
- Periode einer *idealistisch-aufklärerische Geschichtsphilosophie*
- Periode der *Kunstlehre des ‚Systems des transzendentalen Idealismus‘*
- Periode der *Philosophie der Mythologie* (GS III, 8).

Diese Periodisierung haben wir durch den Text Rosenzweigs analysiert und die Charakteristika der jeweiligen Periode vorgestellt und problematisiert, indem vor allen die *Philosophie der Mythologie* viele Fragen mit sich bringt. Die letzte Einteilung, die wir hier präsentieren, ist die allgemeinste.

- Früher Schelling (bis 1800)
- Späterer Schelling (1801 – *Weltalter*)
- Letzter Schelling (GS III, 35).

Diese Einteilung ist wohl so breit, dass ihre Charakteristika schwer zu bestimmen sind. Aus dem von uns Erarbeiteten können wir die beiden ersten Modelle auf den frühe Schelling beschränken. Die Kenntnisse Rosenzweigs des *frühen Schellings* sind offensichtlich, doch des *späteren* und *letzten Schelling* fraglich. Letztere lassen sich nicht voraussetzen. Deshalb können wir auch nicht eine detaillierte Charakteristik der letzten zwei Perioden darstellen. Wie sich aber später zeigen wird, können wir noch einen Schritt weiter gehen.

Abschließend müssen wir uns noch einmal die Frage stellen, warum Rosenzweig so stark auf Metzger baut. Hatte er selbst nicht genügend Schelling gelesen? Dies scheint uns nicht der Fall zu sein, denn Rosenzweig beweist seine Schellingkenntnisse genügend. Aber auch im entgegengesetzten Fall würde die Frage, warum so stark Metzger, nicht beantwortet. Wir nehmen an, dass sich Rosenzweig nicht so stark auf sekundäre Literatur stützt – sei es, weil sie nicht vorhanden war oder ihm Metzger ausreichte. Damit kommen wir zu einer groben Charakteristik der Philosophie Schellings durch Rosenzweig. Zwar beschreibt unser Autor Schellings Philosophie als Entwicklung, trotzdem versteht er sie als eine Einheit. Rosenzweig benutzt Metzger für seine Argumentation, will sich aber selbst gegen ihn stellen. Schelling soll als ein Nachfolger Kants verstanden werden, der sich in der Hinsicht der Systematik in Kants Spuren bewegen will, während er sich in der Problematik gegen Kant stellen muss. Seine Position erwähnt als ein Keim im *Ältesten Systemprogramm* beinhaltet und Schelling versucht immer neu ihn zu Ende zu bringen. Weil in diesem Programm mehrere Disziplinen beschrieben sind, ist die Entwicklung von Schellings Philosophie für unseren Autor kein Problem – in jeder Phase wird ein Teil des *Ältesten Systemprogramms* verarbeitet. Rosenzweig bewegt sich so zwischen einem statischen Modell der Ebenheit des Grundgedankens und der Dynamik von Schellings Leben.

Wir lassen diese Periodisierung nun so stehen und gehen zur nächsten Arbeit von Rosenzweig über. In dieser werden wir neue Information zu Schelling gewinnen und zum Ende des ersten Teiles das Bild Rosenzweigs von Schelling zusammenfassend darstellen.

### 1.1.2. *Hegel und der Staat*

Im vorhergehenden Kapitel wurde die Auseinandersetzung Rosenzweigs mit Schellings *Ältestem Systemprogramm* vorgestellt. Nun kommen wir zu einer längeren Schrift Rosenzweigs. Es handelt sich um seine Dissertation *Hegel und der Staat*, die durch einen zweiten Teil ergänzt unter demselben Titel erschienen ist. Wie schon der Name dieser Schrift verrät, handelt es sich nicht um eine Arbeit über Schelling, sondern über Hegel. Trotzdem aber sind die Gedanken- und Lebensgeschichte beider Philosophen so eng verbunden, dass auch Rosenzweig sie nebeneinander besprechen musste. Deshalb kommt in diesem Hegelbuch auch Schelling zu Wort, wenn auch nur in zweiter Linie. Wir nützen diese längere Schrift Rosenzweigs, um das Bild Schellings, wie es Rosenzweig in seine Frühphase darstellt, weiter zu erarbeiten.

Zur Entstehung dieses Textes nennen wir nur Weniges. Rosenzweig hat uns schon in der Arbeit zum *Ältesten Systemprogramm* gezeigt, dass er sich in der Hegelforschung bewegen kann. Seine Kenntnisse der Literatur von und über Hegel stehen außer Frage. Methodologisch sehen wir hier keinen großen Unterschied zum *Ältesten Systemprogramm* – die Arbeit ist wissenschaftlich aufgebaut: Rosenzweig schreibt über Hegels Leben, rekonstruiert seine Positionen gegenüber der Politik, übt aber auch Kritik an Hegels Denken. Noch stärker als im *Ältesten Systemprogramm* sehen wir hier den Entwicklungsgedanken, der an Hegels Leben dargestellt wird. Wenn wir Schelling nur in der Zeit von 1795 bis 1800 gründlich dargestellt sahen, steht nun ein umfassendes Bild von Hegel vor uns. Hier könnten wir fragen, warum Rosenzweig diesen Weg nicht auch bei Schelling in seiner Arbeit zum *Ältesten Systemprogramm* geht. Die Frage wäre pragmatisch zu beantworten – weil Rosenzweig dies nicht benötigt. Um das *Älteste Systemprogramm* Schelling zuzuschreiben, reicht es Rosenzweig, nur dessen philosophische Entwicklung bis 1800 zu bearbeiten. Für unser Vorgehen ist es nur schade, dass Rosenzweig nicht in seinem Text zum *Ältesten Systemprogramm* Schelling in seiner späteren Philosophie verfolgt und nicht wie bei *Hegel und der Staat* einen zweiten Teil geschrieben hat.

Andererseits ist aber Rosenzweigs persönliches Interesse an Hegel zu besprechen. Mit seinen Freunden und Kommilitonen hatte Rosenzweig einen Plan für eine sogenannte Baden-Baden Gesellschaft ausgedacht. Diese sollte den studierenden Freunden durch eine geteilte Perspektive in Geschichte, Kultur und Politik ein besseres Verständnis geben. Dabei spielte Hegel eine fundierende Rolle. Wir interpretieren hier dieses Bemühen, als eine Position gegen den Ahistorismus Kants, den F. Medicus und H. Ehrenberg teilten, gegen die Perspektivierung und auch gegen die bestehende Perspektivlosigkeit des Historizismus, die später Rosenzweig kritisierte. Nehmen diese jungen Männer<sup>144</sup> eine gegebene Perspektive an, so revoltieren sie gegen den wissenschaftlichen Konsensus und stellen *einerseits* eine reaktionäre Bewegung dar, die zu den Quellen zurückgeht – in diesem Falle zu Hegel –, und bringen *andererseits* etwas Neues gegen den wissenschaftlichen Konsensus. Diese Bewegung ist in den ersten 20 Jahren des 20. Jahrhunderts nichts Außergewöhnliches. Man denke nur an die schon erwähnte Idealismus-Renaissance sowie an die Rückbesinnung auf Fichte und Schelling.

Aus dieser Sicht ist es interessant, dass Rosenzweig in seiner Arbeit einen klaren wissenschaftlichen und geschichtlichen Ton benutzt.<sup>145</sup> Wir sehen nur ein Minimum von Aktualisierungen, die aber durch das Thema der Arbeit gegeben ist – Rosenzweig will mit seiner Arbeit den Gedanken des deutschen Staates erklären (H, 17). Der Grund dafür könnte das Scheitern des Plans für die Baden-Baden Gesellschaft sein. Wie auch immer steht hier Rosenzweig in der Position, wie er sie selbst später nennt, eines „Historikers“ (GS I, 680).

Aus methodologischen Gründen müssen wir noch eine Bemerkung zur Chronologie der Schriften Rosenzweigs machen. Die Arbeit Rosenzweigs an seiner Dissertation und später am zweiten Teil von *Hegel und dem Staat* erfolgte zwischen 1909 und 1919 (H, 17). Unsere Aufgabe ist es jetzt nicht, die genaue Chronologie der Entstehung des Bildes Rosenzweigs von Schelling darzustellen, deswegen brauchen wir auch keine strikte Chronologie des Zusammenlaufs mit der Studie zum *Ältesten Systemprogramm*. Diese zwei Arbeiten sind parallel entstanden und die Bilder von Schelling, die sie präsentieren, stehen im Einklang, auch wenn sich Probleme zeigen. Wir haben die Arbeit zum *Ältesten Systemprogramm* zuerst besprochen, weil sie sich direkt auf Schelling bezieht und wir aus ihr ein klares Bild erarbeiten

---

<sup>144</sup> Zur Frage des Gender in dieser Gesellschaft siehe (GS I, 97ff).

<sup>145</sup> Zur Problematik der Anmerkungen und der Form von *Hegel und dem Staat* siehe (Lachmann, 2010, p. 538f).

konnten. Die Schrift *Hegel und der Staat* hilft uns zur Stärkung unseres Bildes, wobei sie uns auch Neues bringen kann. Unser Vorgehen ist nicht streng chronologisch, sie zielt nur auf das Resultat.

Kommen wir aber zum Text der Arbeit selbst. Wir stellen kein Referat von Rosenzweigs Arbeit vor – die meisten Passagen des Buchs widmen sich Hegel und würden unsere Arbeit nur undurchsichtig machen. Wir fokussieren uns auf die Erwähnungen von Schelling. Unser Vorgehen ist wie folgt. Wo Schelling nur eine Figur in der Wiedergabe des Hegelschen Leben ist, lassen wir dies ohne Bemerkung. Wenn uns die Stelle jedoch bei der Erarbeitung des Bildes von Schelling hilft, besprechen wir diese Erwähnung. Wo eine Literatur zu, von oder über Schelling angeführt ist, bemerken wir sie, wie wir dies auch im Kapitel zur Arbeit über das *Älteste Systemprogramm* getan haben. Wenn Rosenzweig ein Konzept von Schelling beschreibt, widmen wir uns diesem näher. Durchgehend erarbeiten wir auch kritische Bemerkungen. Abschließend bieten wir ein resümierendes Bild.

Wir beschäftigen uns zunächst mit den Briefen. Rosenzweig zitiert vor allem Briefe von Hegel an Schelling. (Wir gehen wieder nicht allen Verweisen nach. Zu den von Rosenzweig benutzten Quellen siehe die Liste am Ende des ersten Teils.) Die Quelle der Briefe scheint vor allen Hoffmeisters Edition zu sein, aber auch die Edition Plitts kommt zu Wort. Wir gehen jetzt nicht alle Briefe durch und erwähnen nur die Stellen, die für unser Vorgehen wichtig sind. Auf Seite 350 wird ohne Weiteres auf einen Brief Schellings an V. Cousin vom 28. Januar 1819 verwiesen (Plitt II, 425ff, H, 472). Dieser Verweis gibt uns einen Einblick, in welche Tiefe Rosenzweig die Edition Plitts von Schellings Briefen und Leben benutzt hat. Auch ein Brief Schellings an Hegel vom 6. Januar 1795 wird zitiert. Dieser Brief gibt uns einen festen Punkt für unser Ziel. Rosenzweig versteht hier Schelling als einen Verehrer Kants: „*Kant war die Morgenröte, Fichte ist die Sonne, die die Sumpfnebel zerstreuen muss und wird*“ (H, 58, Plitt I, 75, Hoff., 21, AA III, 1, 21). In diesem Brief, so Rosenzweig, stellt Schelling seine eigene philosophische Position da. – Es ist derselbe Brief, den Rosenzweig auch in seiner Studie zum *Ältesten Systemprogramm* zitiert. Die Position Schellings ist nach Rosenzweig die folgende: „*Gott ist nichts als das absolute Ich; es gibt keinen persönlichen Gott; dem Menschen aber ist durch die ewige Unmöglichkeit des Überganges ins Absolute, der doch sein höchstes Bestreben ist, Unsterblichkeit gesichert*“ (H, 58). Es fällt ein Unterschied zwischen der Interpretation

Rosenzweigs hier in *Hegel und der Staat* und in der Studie zum *Ältesten Systemprogramm* auf. Wenn hier Rosenzweig die Philosophie Schellings als Durchbrechung der kantischen Philosophie versteht, ist die Schellingsche Philosophie in der Studie zum *Ältesten Systemprogramm*, wie wir gesehen haben, nur eine Ausarbeitung der Kantschen Philosophie (H, 58f). Darauf folgend zitiert Rosenzweig die Partien aus diesem Brief, die wir schon kennen. Angeknüpft wird mit der Referenz auf den Brief Schellings an Hegel vom 21. Juli 1795. Auch wird ein längerer Abschnitt aus dem Brief Hegels an Schelling vom 16. April 1795 zitiert. Darauf folgt ein Verweis auf Hegels Brief an Schelling vom 30. August 1795. Der nächste Brief ist vom 2. November 1800. Rosenzweig geht es nicht vorrangig um die Philosophie Schellings. Deshalb erkennen wir hier nicht mehr als das, was wir schon aus der Arbeit zum *Ältesten Systemprogramm* erfahren haben. Zuerst wird hier Rosenzweigs Bild von Schelling nur aus den Briefen erbaut. Rosenzweigs Ziel ist aber hier den sich langsam zeigenden Unterschied zwischen Hegel und Schelling aufzuzeigen (H, 59f). Trotzdem hilft uns dies zur Stärkung unseres ersten Vorschlags für Rosenzweigs Bild von der Philosophie Schellings.

Kommen wir aber zur Literatur über Schelling. Diese kommt in einer längeren Fußnote (H, 54) zu Wort. Hier wird eine Diskussion innerhalb der Hegelforschung beschrieben, die für uns sehr interessant ist. Beschrieben ist hier die Position von Loening und Landsberg.

- Ernst Landsberg. *Geschichte der deutschen Rechtswissenschaft. Text, Halbband 2.*, München 1910.<sup>146</sup>

Den Artikel von Loening konnten wir nicht finden und überprüfen. Es handelt sich aber um:

- Edgar Loening. Die philosophischen Ausgangspunkte der rechthistorischen Schule. *Internationale Wochenschrift für Wissenschaft*, 3 (1910).<sup>147</sup>

Dazu muss aber gesagt werden, dass Landsbergs Text über Savigny und Schelling detaillierter ist, als ihn Rosenzweig darstellt. Landsberg beginnt schon ab dem Jahr 1799 und zitiert einen Brief Savignys, der den Narrativ Rosenzweigs stärkt, den dieser in seiner Arbeit zum *Ältesten Systemprogramm* vertritt. Nach Savigny wollte Schelling die Religion zur Mythologie machen. Wohl aber bemerkt Landsberg, dass Savigny die Ideen der frühen Periode bis 1800 beschreibt, also einschließlich des *Systems des transzendentalen Idealismus* (Landsberg, 1910, p. 214). In

---

<sup>146</sup> (Landsberg, 1910)

<sup>147</sup> (Loening, 1910)

Vorblick auf die nächsten Absätze müssen wir auch bei Landsberg feststellen, dass er die *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums* als eine Ergänzung zum *System des transzendentalen Idealismus* versteht (Landsberg, 1910, p. 215). Landsberg beschreibt, stark durch Zitate aus Schellings *Vorlesungen* geprägt, das, was sich Savigny von diesem angeeignet hat. Zu Wort kommt auch Schellings Werk *Von der Weltseele* und die Frage nach der Volksseele.

Rosenzweig stellt ihre Position wie folgt dar: Loening und Landsberg bemerken den Einfluss Schellings auf Savigny. Dies ist für uns nicht hilfreich. Die nächste Bemerkung ist aber interessant. Schelling soll in seinen *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums* im Vergleich mit seinem System von 1800 (*System des transzendentalen Idealismus*) etwas Neues hinzugefügt haben. Rosenzweig spricht hier vom *System des transzendentalen Idealismus*, das wir schon früher in unsere Liste hinzugefügt haben. Neu erscheinen die *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums*. Zwar zitiert sie Rosenzweig vollständig, trotzdem folgt hieraus noch nicht, dass sie Rosenzweig gelesen hat. Uns scheint eher, dass er über Loening und Landsberg auf sie verweist.<sup>148</sup> Dennoch müssen wir die *Vorlesungen* in unsere Liste einschreiben:

- *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums*, 1803, SW I/5, 209–352, AA I, 14, 53–175).

Bevor wir weitergehen, müssen wir eins bemerken. Aus unserer Sicht scheint erwähnenswert, dass sich Rosenzweig, wie auch Loening und Landsberg, des Unterschieds zwischen dem System von 1800 und der Philosophie nach 1801, also der Philosophie der Identität, die Schelling zwischen 1801 und 1804 vertrat, offensichtlich nicht bewusst war. Aus unserer Sicht ist im System von 1801, also in der *Darstellung meines Systems der Philosophie*, ein klarer Schnitt im Vorgehen Schellings. Dass sich Rosenzweig auch dieses Überganges nicht bewusst war, bestärkt hier, wie auch an anderen Stellen, unseren Verdacht, dass seine grundlegenden Kenntnisse von Schelling nur bis 1800 reichen. Später wird sich dieser Verdacht in unserer Interpretation des Absoluten als hilfreich erweisen. Landsberg bemerkt

---

<sup>148</sup> Erst später in *Hegel und der Staat* wird sich zeigen, dass sich Rosenzweig in den Passagen über Politik aus den *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums* (10. Vorlesung) gut auskennt und sie so wahrscheinlich gelesen hat.

und zitiert eine Stelle aus den *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums*, dass es sich in der Geschichte um eine „*Offenbarung des Absoluten*“ handelt (Landsberg, 1910, p. 215).

Rosenzweig führt eine uns schon bekannte Quelle an, und zwar die Schrift von Mehlis, die beweisen soll, dass die von Rosenzweig besprochene Entwicklung Schellings durch den Einfluss Hegels in seinen politischen Ansichten eine Rolle spielte. Auch wird die Auseinandersetzung der Positionen von Loening und Landsberg mit Brie in Hinsicht auf den Begriff der Individualität dargestellt (Brie, 1908a, 1908b). In die Diskussion wird auch Kantorowicz einbezogen und dessen Position beschrieben (Kantorowicz, 1912).<sup>149</sup> Hier verweist Rosenzweig wieder auf *Philosophie und Religion* – es ist aber nicht offensichtlich, ob er dies nicht vermittelt über eine Stelle in Kantorowicz tut. Weil wir bei Kantorowicz keinen Verweis auf die Schrift von 1804 finden konnten, nehmen wir jedoch an, dass Rosenzweig ungeschickt seine eigenen Beobachtungen in sein Referat über Kantorowicz einlegt und er selbst *Philosophie und Religion* gelesen hat. In unsere Liste nehmen wir weiter auf:

- Siegfried Brie. Der Volksgeist bei Hegel und in der historischen Rechtsschule. I., II., *Archiv für Rechts- und Wirtschaftsphilosophie*, 2(1), (1908).
- Hermann U. Kantorowicz. Volksgeist und historische Rechtsschule. *Historische Zeitschrift*, 108 (1), (1912).

Wir wollen hier nicht den ganzen Disput zwischen diesen Positionen rekonstruieren. Rosenzweig beschreibt nicht seine eigene Interpretation des Zusammenhangs zwischen Sittlichkeit, Volk und der zweiten Natur bei Schelling, sondern die Diskussion von anderen. Das Untersuchen dieser Quellen bringt uns zwar weit vom Mittelpunkt unseres Vorgehens ab, wir sehen jedoch dabei, aus welchen Quellen Rosenzweig seine Kenntnisse über Schelling unter anderem bezieht. Für unsere Rekonstruktion haben wir Folgendes gewonnen. *Erstens* sind Rosenzweigs Quellen für seine Kenntnisse über Schelling sehr breit. Die hier benutzten Quellen stammen aus einer rechtswissenschaftlichen Diskussion. Hier sehen wir einen starken Unterschied zur Studie zum *Ältesten Systemprogramm*, wo sich Rosenzweig nur in einer philosophisch-historischen Diskussion bewegt hat. *Zweitens* bildet sich langsam ein Korpus

---

<sup>149</sup> Kantorowicz verweist sowohl auf den uns schon bekannten Metzger als auch auf Landsberg (Kantorowicz, 1912, p. 302).

von Texten heraus, die aufeinander verweisen. (Der gemeinsame Nenner können die Schrift von Metzger und das Übersehen des Bruchs in Schellings Philosophie von 1800 bis 1801 sein.) *Drittens* können wir dieses Übersehen des Bruchs in Rosenzweigs Periodisierung und Darstellung von Schellings Philosophie nicht gut einbauen. Es entsteht eine neue Kategorie, die den Übergang von 1800 weiter bis 1804 charakterisiert. In Gegensatz zu unserer eigenen Position (die einen Bruch in der Philosophie Schellings sieht), beschreibt Rosenzweig uns seine Quellen in diesen Zeitumfang als eine bruchlose Entwicklung vom System *des transzendentalen Idealismus*. Diese neue Periode, für die Rosenzweig keinen Namen benutzt – und wohl noch nicht der Spätphilosophie zuzuordnen ist – ist durch die Schriften *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums* und *Philosophie und Religion* gekennzeichnet. Wie schon besprochen, können wir aufgrund der fehlenden Thematisierung der Hauptprobleme der Philosophie der Identität und der Philosophie des Absoluten diese Periode nicht mit diesen vereinigen. Rosenzweigs Fokus auf Schellings Philosophie in den Jahren 1800 bis 1804 liegt nicht im Begriff des Absoluten. Dies müssen wir später in Einklang mit unserer bisherigen Konstruktion von Rosenzweigs Bild von Schellings Philosophie bringen.

Rosenzweig verweist auf Seite 66 auf Schellings *Ältestes Systemprogramm*. Unser Autor arbeitet in *Hegel und der Staat* also bereits mit dem Resultat seiner Arbeit zum *Ältesten Systemprogramm*: Hegel schrieb den Text Schellings auf, und deshalb haben wir den Text des *Ältesten Systemprogramms* in Hegels Schrift vor uns. Rosenzweig erweitert hier kurz seine Argumentation aus der Studie zum *Ältesten Systemprogramm*. Es wird dafür argumentiert, dass Hegel über den Inhalt des *Ältesten Systemprogramm* hinausgeht.<sup>150</sup>

Wir wollen hier auch die Schriften Schellings anführen, die Rosenzweig in *Hegel und der Staat* erwähnt: *Ichschrift* (103), *Philosophische Briefe* (133, 109), *System des transzendentalen Idealismus* (129). Diese sind nicht als selbständige Positionen vorgestellt, sondern vielmehr als eine Illustration und Ergänzung zur Position Hegels. Wollen wir sie zusammen behandeln, ist in ihnen ein Bild von Schelling vorgestellt, der in Hinsicht auf Kants Philosophie verstanden ist. Schelling steht hier kritisch gegen Kant. Es wird ein moralischer Imperativ paraphrasiert:

---

<sup>150</sup> Verweise auf das *Älteste Systemprogramm* finden sich auch auf den Seiten (H, 73, 100, 130).

„werde schlechthin Eines, erhebe die Vielheit in dir zur Einheit, d. h. werde eine in dir selbst beschlossene Totalität.“ (H, 103) Dies ist wohl ein Verweis auf SW I/1, 200, AA I, 2 128.

Der Zusammenhang mit Kant, der, wie wir schon gesehen haben, für die Diskussion über die Periodisierung von Schellings Philosophie eine große Rolle spielt, wird weiter auf Seite 129 besprochen. Rosenzweig verweist hier auf Schellings *System des transzendentalen Idealismus*. Dort soll nach Rosenzweig Schellings Vorgehen in Bezug auf Kants Gedanken ausgeführt sein (H, 129). Wir wollen hier nicht Rosenzweigs Darstellung beurteilen. Gerade aber mit Rücksicht auf die im vorhergehenden Kapitel besprochene Diskussion Rosenzweigs gegen Metzger und die bei Medicus besprochene Wendung von Kant zu Fichte müssen wir hier einiges anmerken. Uns scheint – und die neuere Literatur zu Schelling steht dem nicht entgegen – dass das *System des transzendentalen Idealismus* vor allen in den Spuren von Fichte geht. Also nicht Kantsche, sondern Fichtesche Gedanken sind in das System von 1800 eingeflossen. Das bestätigt auch Rosenzweig: „... Schelling, noch ganz im sittlichen Stolz Fichtes befangen“ (H, 129). Hier zitiert Rosenzweig eine Stelle aus dem *System des transzendentalen Idealismus*. Eine konkrete Verbindung zu Kant können wir nicht feststellen. Rosenzweig zitiert ohne Verweise „kantische Gedanken“ und „wissenschaftlich ausgeführt“ (H, 129). Das Nächste ist unser Verständnis der Frage, ob mit der wissenschaftlichen Ausführung wohl die systematische Erbauung des Systems gemeint ist (KrV, 538ff, GA I, 2, 112f). Rosenzweig thematisiert dies nirgendwo in seinen Texten. Nach dem Verständnis von Kants Philosophie in den ersten 20 Jahren des 20. Jahrhunderts ist Kant als ein ahistorischer Denker zu begreifen. Sollen wir auch Rosenzweig in diesem Zeitgeist bewerten oder will Rosenzweig Kant als einen Denker der Geschichte sehen, der der Geschichte eine „philosophische Wertung“ geben will? Der Text Rosenzweigs gibt uns keine Möglichkeit, an diese Überlegungen zu Kant anzuknüpfen. Die Breite der Themen, die auch nur in dem einen Absatz besprochen ist, ist zu groß. Ohne in tiefere Spekulationen zu gehen, müssen wir diese Frage hier offenlassen.

Behandeln wir kurz die *Philosophischen Briefen*. Zitiert wird aus dem achten Brief (SW, I/1, 324, AA I, 3 85ff), nach dem „das Schicksal in der antiken Tragödie [...] im Gegensatz zu den menschnahen Göttern das eigentlich Übermenschliche“ darstellt. In einer Fußnote auf Seite 133 greift Rosenzweig auf den besprochenen Verweis auf die *Philosophischen Briefen* zurück. Hier wird dieser nun in der Perspektive der „Dialektik von Pantheismus und Individualismus“ befragt (H, 133).

Zu bemerken ist auch die Schrift Hegels aus den Jahr 1801:

- Georg Wilhelm Friedrich Hegel. *Über die Differenz des Fichteschen und des Schellingschen Systems*, (GW 4, 5–92) (H, 145).

Die Schrift wird von Rosenzweig nur aus der Sicht von Fichte und der politischen Philosophie besprochen. Als eine Quelle zu Schelling muss sie dennoch vorgestellt werden. Rosenzweig bemerkt bei dieser Schrift Hegels die Nähe zu Schellings System von 1800, konkret im Begriff der Freiheit. Unser Autor zitiert eine Stelle, die aber eher eine Paraphrase ist. Bei Rosenzweig steht: „weder freien noch unfreien, sondern absolut-freien und eben deswegen auch notwendigen“ (H, 151). Dies bemerkt auch die von uns verwendete Ausgabe, indem sie den Satz in den Anmerkungen richtig zitiert: „Durch jede einzelne Intelligenz handelt das Absolute, d.h. ihr Handeln ist selbst absolut, insofern weder frei noch unfrei, sondern beides zugleich, absolut-frei, und eben deßwegen auch nothwendig“ (SW I/3, 602 f, AA I, 9, 1, 301, H, 206). Rosenzweig vergleicht hier Hegel mit Schelling – er stellt beide Konzeptionen nebeneinander und beweist, dass er Schelling nicht nur zitiert, sondern seine Konzeption auch beherrscht. Schelling, so Rosenzweig, bleibt noch einen Schritt hinter Hegel zurück. Schelling verbindet nur die Menschen und die Geschichte, während Hegel schon einen Schritt weiter zum Staat macht, indem er den Staat zwischen den Menschen und die Geschichte stellt. Die Charakteristika der Schellingschen Konzeption sind von Rosenzweig wie folgt geschildert. Der Staat steht nur „am ferne dämmernden Ende der Geschichte in der kantischen Gestalt der „allgemeinen Rechtsverfassung““ (H, 151). Die „allgemeine Rechtsverfassung“ bezieht sich auf Schelling (SW I/3, 587, 592, AA I, 9, 1, 286, 290). Wenn Schelling diese Rechtsverfassung als absolut freie sucht, sieht Rosenzweig sie schon bei Hegel gefunden. Der Unterschied zwischen Schelling und Hegel wird hier von Rosenzweig festgestellt, indem er die Hegelsche Konzeption als die reifere beurteilt und bevorzugt.

Für unser Vorgehen kommen wir nur zu einem wichtigen Punkt. In einer Fußnote erwähnt Rosenzweig erstmals das System von 1801. Wir setzen also ein nächstes Werk Schellings in unsere Liste:

- *Darstellung meines Systems der Philosophie*, 1801 (SW I/4, 107–212, AA I, 3, 109–211, H, 210).

Was schreibt nun Rosenzweig zu diesem Werk? Hegel soll die Begriffe benutzen, die Schelling in dieser Schrift und den Vorlesungen im Sommer 1801 verwendet hat. Das Problem ist, dass Rosenzweig wahrscheinlich nicht die eigentliche Schrift Schellings gelesen hat, sondern Haym referiert. Wir stellen eine weitere Quelle zu Schelling fest:

- Rudolf Haym. *Hegel und seine Zeit: Vorlesungen über Entstehung und Entwicklung, Wesen und Werth der Hegel'schen Philosophie*, Berlin 1857.

Zunächst zu Rosenzweig. Dieser bezieht die Schrift Schellings aus dem Jahr 1801 auf Hegels *Differenzschrift* aus demselben Jahr. Hegel selbst soll sich des Unterschieds zwischen Fichte und Schelling besser bewusst sein als Schelling selbst. Schelling, der sich in mehreren philosophischen Disziplinen bewegt, soll von Hegel richtig beurteilt werden, wenn dieser Schellings Vorgehen so versteht, dass es sich von Fichte und Kant unterscheiden will. Deshalb muss auch Hegel später die Begriffe und die Sprache von Schelling übernehmen, die gerade von Fichte befreit sind (H, 210f). Die Frage, welche Sprache Hegel von Schelling übernimmt, ist nicht näher erörtert. Die Textstelle, auf die sich die lange Fußnote über Haym bezieht, erörtert dies nicht (H, 163). In der Fußnote wird die Sittlichkeit besprochen, die im System Schellings von 1801 jedoch nicht auftritt. In der *Darstellung meines Systems der Philosophie* wird ein Nachdruck auf *meine*, also Schellings Philosophie gelegt, und nicht, wie auch Rosenzweig bemerkt, auf die Fichtesche. Die Zusammenarbeit Hegels mit Schelling in der Zeit um 1801 ist gut durch ihre gemeinsame Arbeit am *Kritischen Journal der Philosophie* belegt (Schelling & Hegel, 1981). Diese Unklarheit in der Feststellung der Beziehung von Hegel zu Schelling scheint uns die geringeren Kenntnisse Rosenzweigs von der *Darstellung meines Systems der Philosophie* und Schellings Philosophie um 1801 zu bestätigen. Rosenzweig sollte die Sprache Schellings, die Hegel übernimmt, konkret anführen. Auch der Begriff der Sittlichkeit findet sich nicht in dieser Schrift. Wir nehmen deshalb an, dass Rosenzweig diese Informationen nur aus Haym übernimmt. Schauen wir uns also den Text Hayms an.

Bei Haym sehen wir dieselbe Position, die Rosenzweig darstellt (Haym, 1857, pp. 170ff). Deshalb erscheint offensichtlich, vorher Rosenzweig seine Informationen nimmt. Auch Haym spricht über Sittlichkeit bei Hegel und Schelling, aber es ist nicht offensichtlich, wo sich die Sittlichkeit bei Schelling befinden soll. Später in Hayms Text werden die Begriffe Konstruktion und Potenz besprochen (Haym, 1857, p. 174). Diese sind schon mit Schellings Philosophie um

1801 verbunden. Zwar kommt der Begriff der Konstruktion nicht in der *Darstellung meines Systems der Philosophie* vor, Schelling widmet sich diesem Thema jedoch in anderen Schriften (*Über die Konstruktion in der Philosophie*, 1802, SW I/5, 124–151, AA I, 12, 2, 491–513). Haym will zeigen, dass Hegel in dieser Phase seines Denkens viel Methodologisches von Schelling übernimmt. Deshalb haben wir hier nur ein indirektes Bild von Schelling. Rosenzweigs und Hayms Thema ist das Denken Hegels, Schelling ist nur als eine Voraussetzung für Hegel beschrieben. Auch so vermitteln uns beide Autoren jedoch Merkmale des Denkens Schellings.

Kommen wir aber zurück zu Rosenzweig, so sehen wir, dass er bei Schellings Philosophie um 1801 nicht so sehr auf seine eigene Lektüre bauen kann, sondern wesentlich auf andere Schriften über Schelling vertrauen muss. Die Bemerkung erweckt nicht den Anschein, dass Rosenzweig kritisch gegenüber Haym stehen würde, wie dies noch in der oben besprochenen Fußnote aus der Schrift *Hegel und der Staat* der Fall war, wo der Leser den Eindruck bekommt, dass sich Rosenzweig in der Diskussion auskannte, eine Position gegen eine andere stellen und sie bewerten kann. Wie verhält sich dies nun bezüglich der *Darstellung meines Systems der Philosophie*? Haym erwähnt dieses Werk nicht in den von Rosenzweig genannten Partien. Wenn wir aber das ganze Buch von Haym betrachten, finden wir das genannte Werk schon am Anfang des vorhergehenden Kapitels (Haym, 1857, p. 143). Erst dadurch wird verständlich, was Rosenzweig bei Haym zitiert – Rosenzweig geht es nicht in der ersten Reihe um Schelling, sondern um Hegels philosophische Begriffe, die er von Schelling übernommen sollte (H, 210). Auch lässt Rosenzweig Vieles in Bezug auf das Verständnis des von Haym besprochenen Problems aus, so zum Beispiel das System Schellings von 1800, aber auch die Differenz zwischen Schelling und Hegel sowie die Position des Absoluten (Haym, 1857, p. 144ff). Rosenzweig reflektiert gar nicht, was Haym scharf darstellen will – den Bruch in Schellings Philosophie von 1800 zu 1801: Haym selbst schreibt in klaren Worten: „*Und was war es, was endlich und plötzlich dem unsicheren und abenteuerlichen Philosophieren Schelling's jene entscheidende Wendung gab, die ihn aus dem subjectiven und kritischen in den so genannten absoluten, wieder dogmatistischen Idealismus hinüberschnellte?*“ (Haym, 1857, p. 145f). Ist sich Rosenzweig seines Bildes von Schelling schon so sicher, dass er nicht die Position von Haym sieht, die klar das neue Vorgehen in Schellings Philosophie beschreibt? Wir können keine direkte Antwort geben. Es ist nur offensichtlich, dass Rosenzweig die Philosophie Schellings 1801–1804 kennen müsste. Außer den Schriften von Schelling, auf die er verweist

(*Darstellung meines Systems der Philosophie*, 1801, *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums*, 1803, *Philosophie und Religion*, 1804), die alle die neue philosophische Methode Schellings darstellen, bezieht sich Rosenzweig auch auf Bücher über Schelling, die diese Thematik besprechen. Bei Rosenzweig findet der Begriff des Absoluten oder der absoluten Identität keinen Platz. Deswegen scheidet auch Rosenzweigs Auslegung Hayms, der auf die Affinität Schellings zu Hegel hinweist, gerade in den Begriffen der Totalität des Absoluten und des Systems, das aus der absoluten Position entwickelt wird. Rosenzweig beschreibt selbst die entsprechende Position Hegels (H, 169ff), aber die Position von Schellings Philosophie nach 1801, an der die Affinität gezeigt werden könnte und die auch Haym untersucht (Haym, 1857, pp. 143–179), fehlt. Dies ist dadurch begründet, so glauben wir, dass Rosenzweig nicht wie Haym den Schelling nach 1801 vor Augen hat, sondern nur den Schelling bis 1801 – und so versucht er auch den Begriff der Sittlichkeit immer neu an die Position Hayms anzupassen. Dies kann jedoch nicht das ganze Bild schildern.

Gleich nach diesen Partien bemerkt Rosenzweig zu Schelling Folgendes: „*im Volk [bei Hegel J.T.], gleich wie nach Schelling die Natur in Gott, nur ihren verborgenen Grund haben, während scheinbar der losgelöste Einzelmensch in ihnen frei sich betätigt, gleich wie die Natur dem Scheine nach ohne Gott ist*“ (H, 164). Diese Struktur soll sich in Hegels eigenen Gedanken widerspiegeln. Wir konzentrieren uns nur auf Schelling. Rosenzweig muss sich hier auf Schelling vor 1801 berufen, denn diese Konzeption scheint nicht aus dem System von 1801 zu stammen, das Rosenzweig selbst in einer Fußnote auf der vorhergehenden Seite nennt. Rosenzweig stellt wieder die Frage nach der Sittlichkeit bei Hegel in Bezug auf Schelling.<sup>151</sup> Wir nehmen an, dass Rosenzweig wieder auf Schelling vor 1800 verweist.

Dafür, dass Rosenzweig die *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums* gelesen hat, sprechen jedoch Rosenzweigs Fußnote auf den Seiten 217f in *Hegel und der Staat*. Hier bezieht sich Rosenzweig schon direkt auf die *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums* (SW I/5, 315f, AA I, 14, 143). Rosenzweig nennt in dieser Passage mehrere Ähnlichkeiten Hegels zu dieser Schrift (SW I/5, 314–316, AA I, 14, 141–144). Sie

---

<sup>151</sup> Auch in den *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums* kommt die Sittlichkeit zu Wort, aber in einem anderen Sinn, als sie Rosenzweig beschreibt (SW, I/5, 276, AA I, 14, 110), sowie auch in *Philosophie und Religion* (SW, I/6, 53ff, AA I, 14, 310ff).

dienen ihm aber nicht zu Erklärung der Position Hegels, sondern lediglich als eine Bemerkung zur Ähnlichkeit. Auch wird Schelling im Text nicht konkret erwähnt, nur Kant und Fichte mit der Sittlichkeit und dem Naturrecht bei diesen.<sup>152</sup> Diese Themen hat Rosenzweig, wie wir gesehen haben, in seiner Arbeit zum *Ältesten Systemprogramm* bei Schelling untersucht. Warum kommen sie hier nicht vor? Die *erste* Möglichkeit wäre, dass Rosenzweig die Studie zum *Ältesten Systemprogramm* erst nach diesen Partien von *Hegel und der Staat* geschrieben hat. Rosenzweig beruft sich in diesem Kapitel nicht auf diese Studie, wie er es im vorhergehenden Kapitel gemacht hat. Eine *zweite* Möglichkeit wäre es, dass Rosenzweig den Narrativ des Umbruchs in der Philosophie Schellings annimmt und die philosophische Position Schellings vor 1800 nicht auf Schellings und Hegels philosophische Position um und nach 1802 beziehen kann und will. Dies scheint uns jedoch im Rahmen dessen, was auch weiter über die Passagen aus diesem Kapitel vorgestellt wird, nicht wahrscheinlich. Eher bewegt sich Rosenzweig hier im Rahmen von Landsbergs Auslegung und will die politischen Gedanken Hegels in dieser Zeit nur in Hinsicht auf die *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums* verstanden wissen. Dies sagt uns noch nicht, dass Rosenzweig mit dem Bruch in Schellings Philosophie zwischen 1800 und 1801 arbeitet, sondern eher, dass Rosenzweig eine Entwicklung von Schellings Philosophie voraussetzt. Diese Position ist für uns nichts Neues: auch in der Arbeit zum *Ältesten Systemprogramm* bespricht Rosenzweig die Entwicklung der Philosophie Schellings. Diese Entwicklung ist nicht durch einen Bruch gekennzeichnet, sondern durch Kontinuität.

Dass sich aber Rosenzweig hier nicht nur in der Philosophie Schellings nach 1801 bewegt, sondern auch in der von 1800, wird auf Seite 199 festgestellt. Hier stellt Rosenzweig die Konzeption Hegels neben „1800 Schelling“ (H, 199). Es ist nicht offensichtlich, auf welche Stelle bei Schelling Rosenzweig Bezug nimmt, diese wird wohl am ehesten im *System des transzendentalen Idealismus* zu finden sein. Dass Rosenzweig keinen strikten Unterschied zwischen 1800 und nach 1801 setzt, wird aber gleich auf der nächsten Seite deutlich. Dort finden wir in demselben Absatz, in dem Rosenzweig auf Schelling von 1800 verweist, eine

---

<sup>152</sup> Dass es sich um eine Affinität zu Schelling handelt, kann der Leser nicht aus dem Text selbst erkennen. Erst in den Fußnoten hinter dem Text befinden sich Referenzen auf Schelling. Die Originalausgabe von *Hegel und der Staat* wie auch die Edition von 2010 enthalten die Fußnoten erst am Ende des Textes (Rosenzweig, 1920a, 1920b).

Bemerkung zu den *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums* (H, 200, 220). Rosenzweig sieht hier in Schellings Philosophie eine klare Kontinuität und keinen Umbruch.

Rosenzweig ist aber nicht nur ein Denker der Kontinuität. In der Auseinandersetzung mit der Philosophie Hegels sieht er Umbruchpunkte (H, 222). Er beschreibt Hegels Philosophie durch Unterscheidung der Entwicklungsperioden von dessen Denken und benennt oft die Diskontinuität. Dagegen wird die Philosophie Schellings, wie wir früher gesehen haben, von Rosenzweig in *Hegel und der Staat* als eine Einheit vorgestellt, in der Arbeit zum *Ältesten Systemprogramm* zwar mit einer Entwicklung, der aber ein Systemkonzept zu Grunde liegt. Wenn wir Rosenzweigs Zugang zu Hegel und zu Schelling vergleichen, sehen wir einen markanten Unterschied. Während Schellings Philosophie als eine Einheit gefasst ist, so ist Hegels Philosophie durch eine Entwicklung und Unterschiede geprägt. Rosenzweig übernimmt bei der Beschreibung der Philosophie Schellings den Narrativ von Metzger. Dagegen ist der Zugang Tillichs zur Philosophie Schellings ähnlich wie der Zugang Rosenzweigs zu Hegels Philosophie. Beide Autoren nehmen sich ein Thema, das sie in der philosophischen Entwicklung Schellings oder Hegels untersuchen – Rosenzweig den Staat, Tillich die Mystik. In beiden Fällen ist die Philosophie als eine Entwicklung eines Problems beschrieben, als eine Entwicklungsgeschichte eines Themas. Dass Rosenzweig nicht diese Methode auch bei Schelling benutzt, hat, denken wir, zwei Gründe. Beide wurden bereits besprochen. *Erstens* beschäftigt sich Rosenzweig mit Hegels philosophischer Entwicklung sehr konkret. Die Aufgabe seiner Dissertation ist eine detaillierte Beschreibung von Hegels Philosophie, dagegen bezweckt die Studie zum *Ältesten Systemprogramm* den Nachweis von Schellings Autorschaft des Fragments. Rosenzweig verwendet daher nicht dieselbe Mühe auf die Rekonstruktion von Schellings Philosophie wie von Hegels. Der *zweite* Grund ist, dass er den Narrativ von Metzger übernimmt und sich so in dessen Interpretationsperspektive bewegt.

Kommen wir zurück zum Text, so sehen wir, dass Hegel schon ab 1804, so Rosenzweig, „*befreit von den Fesseln Schellingscher Methode*“ (H, 228) ist. Dies soll sich daran zeigen, dass Hegel nicht mehr den Sprachgebrauch Schellings benutzt. Noch im Jahr 1802 soll Hegel die Termini von *Konstruktion*, *Potenzen*, *Begriff* und *Anschauung* im Sinn Schellings benutzen (H, 229). Rosenzweig beschreibt die Entwicklung dieser Begriffe als eine Entwicklung zur vollständigen Position Hegels. Uns helfen diese Begriffe nur dahingehend, dass wir sie in die Philosophie

Schellings allgemein einordnen können. Zwar sind diese Begriffe auch mit der Philosophie der Identität von Schelling eng verbunden – Konstruktion in der Philosophie<sup>153</sup>, Potenzen der absoluten Identität (SW I/4, 124, AA I, 10, 126) und intellektuelle Anschauung der absoluten Identität – dies jedoch nicht ausschließend. Der Begriff der Konstruktion kommt schon in der früheren Naturphilosophie von 1797 vor (SW I/2, 68, AA I, 5, 160f), wie auch der der Potenzen in derselben Schrift (SW I/2, 68). Die intellektuelle Anschauung erscheint im System von 1800 (SW, 1/3, 369, AA I, 9, 1, 59). Wir können nicht mit Sicherheit behaupten, dass Rosenzweig an den *frühen* oder den *späten* Schelling denkt, wenn er diese Begriffe benutzt. Aus dem zuvor Benannten scheint es die Philosophie Schellings vor 1801 zu sein. Dies kann aber nicht sicher behauptet werden.

Auch weiter sieht Rosenzweig Ähnlichkeiten Hegels zu Schellings *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums* (H, 208). Obwohl Rosenzweig diese Ähnlichkeit nicht direkt benennt, spekuliert er über eine mögliche Verbindung Hegels und Schellings durch die Lektüre von Schriften der Freunde. Wohl aber nimmt Rosenzweig an, dass Schelling ein Manuskript Hegels gelesen hat. Die Affinität ist von Rosenzweig zu vage beschrieben, als sie detailliert analysiert werden könnte.

Auf Seite 246 spricht Rosenzweig vom „*frühen Schelling*“ (H, 246). Dies heißt, dass Rosenzweig Schellings Philosophie in irgendeinem Sinn aufteilt. Wenn es einen *frühen Schelling* gibt, so wird implizit auch ein *späterer Schelling* vorausgesetzt. Die Möglichkeit, dass Rosenzweig auch mit einem *mittleren Schelling* arbeitet, ist nicht wahrscheinlich. Im Text von *Hegel und der Staat* ist der *frühe Schelling* als der Schelling bis 1800 zu verstehen. Dagegen wäre mit dem impliziten *späteren Schelling* die Philosophie nach 1800 gemeint, wobei, wie wir gesehen haben, Rosenzweig die *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums* betont, konkreter im Rahmen seiner Dissertation die 10. Vorlesung. Diese Einteilung bestätigt die dritte Gliederung der Philosophie Schellings, die wir zum Schluss des vorhergehenden Kapitels vorgestellt haben.

---

<sup>153</sup> SW I/5, 124–151, AA I, 12, 2, 491–513.

In der Beschreibung von Hegels Entwicklung kommen wir zu einer neuen Quelle, die Rosenzweig benennt (H, 248). Es handelt sich um den Artikel

- *Über das Verhältnis der Naturphilosophie zur Philosophie überhaupt*, 1802 (SW I/5, 106–124, AA 12,2, 459–474).

Diese Schrift wird in Kontrast zu Hegels *Glauben und Wissen* gesetzt. Beide Arbeiten sind im *Journal* veröffentlicht, das die beiden Philosophen zusammen herausgaben. Ob Rosenzweig den ganzen Umfang des Journales gekannt hat, ist nicht zu entscheiden.

Wie ein Blitz aus heiterem Himmel kommt aber eine Bemerkung über Schellings Spätphilosophie in unserem Sinn (H, 269). Rosenzweig verweist auf:

- *Historisch-kritische Einleitung in die Philosophie der Mythologie*, SW II/1, 545.

Rosenzweig zitiert das „*Modell eines Heliogabal*“ (H, 256). Dieser Verweis ist aber von anderen Verweisen Unterschiedlich. Wenn Rosenzweig von einer Affinität zwischen Hegel und Schelling spricht, führt er hierfür an anderen Stellen direkte Belege der Ähnlichkeit an, die sich auch in der Zeit naheliegen. Wenn aber Rosenzweig nun einen Sprung von der *Phänomenologie des Geistes* bis zu den 40er Jahren des 19. Jahrhunderts macht, ist dies bis jetzt ohne Präzedenz. Auch gibt diese Verbindung keinen inhaltlichen, sondern nur einen wörtlichen Sinn – Hegel und Schelling benutzen das gleiche Wort *Heliogabal*. Warum Rosenzweig diesen Verweis macht, wissen wir nicht. Dagegen aber haben wir einen konkreten Verweis auf eine neue Schrift, die nicht in den Kontext des von uns besprochenen Bildes Rosenzweigs von Schelling passt. Wir müssen uns mit diesem Problem noch später beschäftigen.

Damit setzen wir einen Punkt hinter das erste Buch von Rosenzweigs Arbeit über Hegel und kommen zum zweiten, in dem Schelling deutlich weniger vorkommt. Noch auf Seite 293 wird Hegels Brief an Schelling vom 3. Januar 1807 erwähnt, als Hegel und Schelling noch Freunde gewesen sein sollten (Hoff., 130–132).

Als eine weitere Abgrenzung und ein Argument für unsere These kann uns die Bemerkung Rosenzweigs zur Naturphilosophie Schellings dienen. Rosenzweig macht diese in

Zusammenhang mit Hegels Philosophie um 1815 (H, 326). Rosenzweig erarbeitet kein tieferes Bild von der Naturphilosophie Schellings und scheint sich, so meinen wir, wieder nur auf die Frühphilosophie Schellings vor 1800 zu beziehen. Falls unsere These richtig ist, stellt Rosenzweig den Hegel um 1815 neben den Schelling von vor 1800. Dies würde unsere These stärken, dass Rosenzweig nicht mit konkreten Kenntnissen über Schelling nach 1800 gearbeitet hat. Dieser Verdacht wird auch durch die Überlegung Rosenzweigs zum Thema der Sittlichkeit in der deutschen Philosophie nach Kant genährt. Wir bewegen uns hier in den Erkenntnissen, die wir bereits im vorgehenden Kapitel zum *Ältesten Systemprogramm* gewonnen haben. Rosenzweig wiederholt seine Hypothese, dass Schelling der Autor des *Ältesten Systemprogramms* ist. Trotzdem stellt er nun Hegel nah an das *Älteste Systemprogramm* und will ihn als einen Autor des deutschen Idealismus präsentieren, so wie er den deutschen Idealismus bei Schelling verstanden hat, als eine Entwicklung aus, aber auch eine Einheit mit dem *Ältesten Systemprogramm*. Eine Zuwendung zur Sittlichkeit und zur praktischen Philosophie soll schon bei Kant, Fichte und dem jungen Schelling geschehen sein (H, 359). Aber kurz vor dieser Passage ist Schelling auch als der erwähnt, der neben Hegel im Jahre 1818 in der Philosophie einen „*Ruhmesschein*“ hat (H, 346). Nachdem sich Hegel gegen Schelling gestellt hat, steht er jetzt auf eigenen Füßen: „*keines Mannes Schüler, mit dem Anspruch auf die philosophische Herrschaft*“ (H, 346). Rosenzweig will aber zeigen, dass Hegel von der ‚*orthodoxen*‘ Entwicklung des deutschen Idealismus abweicht (H, 360). Wir wollen nicht die Unterschiede Hegels zur ‚*orthodoxen*‘ Entwicklung des deutschen Idealismus beschreiben.<sup>154</sup> Den Begriff der ‚*orthodoxen*‘ Entwicklung des deutschen Idealismus benutzen wir hier nur methodisch. Schon früher haben wir gesehen, dass Rosenzweig die Entwicklung der Philosophie Schellings als eine Entwicklung aus und in Einheit mit den Samen des *Ältesten Systemprogramms* beschreibt. Diese *orthodoxe* Entwicklung steht deshalb in Einklang mit dem *Ältesten Systemprogramm*. Wir nehmen an, dass dies nicht wörtlich, sondern durch das von Schelling gesuchte Ziel geschieht. Dass auch Kant und Fichte nach Rosenzweig im Schatten des *Ältesten Systemprogramms* stehen, ist zeitlich auf den Kopf gestellt. Eher ist damit die Entwicklung gemeint, die Rosenzweig auch anhand der Philosophie Schellings illustriert hat und die von Kant, der „*mit seinen beiden praktischen Postulaten nur ein Beispiel gegeben hat*“ (GS III, 5), über Fichte bis zum jungen Schelling (GS III, 8) führt. In Rosenzweigs Studie zum

---

<sup>154</sup> Diese Unterschiede erarbeitet Rosenzweig in (H, 360–362).

*Ältesten Systemprogramm* ist die Entwicklung des *orthodoxen* Idealismus in den Jahren bis 1800 beschrieben oder auch bis zu Hegels philosophischen System.

Bei dieser Struktur des deutschen Idealismus kann man Rosenzweig nach Kant, der nicht durch die Idealisten interpretiert wurde, nach dem späteren Fichte (nach Jena) und – wie wir es schon oft gemacht haben – nach dem späteren und letzten Schelling fragen. Ob diese nicht in diese *orthodoxe* Entwicklung passen, ist aber für uns kein Thema. Dass aber für Rosenzweig der Kern und die Entwicklung des *orthodoxen* Idealismus gerade die Frühphilosophie Schellings ist, können wir mit Sicherheit sagen. Gegen diese Position will Rosenzweig nun Hegel setzen. Dieses Modell Rosenzweigs erscheint uns problematisch. Kant stirbt 1804, sein Werk ist somit abgeschlossen. Fichte stirbt 1814, nach 1800 tritt er jedoch noch mit neuen Arbeiten zur *Wissenschaftslehre* und anderen Themen auf. Bei Schelling haben wir dieses Problem genügend besprochen. Warum bezieht Rosenzweig die Entwicklung des deutschen Idealismus nur auf die Jahre um 1800?

Dass aber auch Rosenzweig diese *orthodoxe* Entwicklung im deutschen Idealismus nicht als einheitlich ansieht, folgt aus der Anmerkung 114 auf Seite 476. Dort wird ein Unterschied zwischen Kant und Fichte *einerseits* und Hegel und Schelling *andererseits* gesetzt. Hegel und Schelling arbeiten, so Rosenzweig, mit einer Gleichsetzung die „*methodisch-dialektisch oder mystisch-prinzipiell*“ zu beschreiben ist (H, 476). Diese Gleichung ist die Einheit des Denkens und des Seins. Diese Bemerkung spielt für unser Vorgehen in zwei Hinsichten eine höchst wichtige Rolle. *Erstens* sehen wir, dass die von Rosenzweig beschriebene Konstellation wieder – wie wir schon in der Studie zum *Ältesten Systemprogramm* gesehen haben – nur eine Vereinfachung ist, mit der Rosenzweig für sein Ziel argumentieren will. Während er von Hegel behauptete, dass er schon ab 1809 gegen Schelling steht, und gegen die ‚*orthodoxe*‘ Entwicklung bei Hegel argumentiert, stehen Schelling und Hegel nun wieder zusammen, auch wenn Rosenzweig von Hegels Philosophie nach 1815 ausgeht. Wir müssen aber gegen Rosenzweig gerecht sein: Diese Einheit des Denkens und Seins ist nicht im *Ältesten Systemprogramm* beschrieben und wir können sie nicht als ein Merkmal der ‚*orthodoxen*‘ Entwicklung sehen, wie sie Rosenzweig beschreibt. Sie ist also ein Produkt von Rosenzweigs Interpretation und zählt zum Bild, das wir darstellen wollen. Hegel und Schelling können nebeneinanderstehen und nicht die Konstellation von Rosenzweig stören. *Zweitens* wird die

Bemerkung zu der Einheit des Denkens und des Seins interessant, wenn wir nach vorn zum *Stern der Erlösung* schauen. Dort wird die Einheit des Denkens und des Seins dem deutschen Idealismus und Hegel zugeordnet. Über Schelling ist im *Stern der Erlösung* zu diesem Problem kein Wort geschrieben. Wir verlassen diese Anmerkung hier und kommen im nächsten Kapitel zu ihr zurück.

Die vorletzte der mit der Zeit in *Hegel und der Staat* immer seltener werdenden Erwähnungen von Schelling ist auf den Seiten 459f. Hier kommt die Arbeit von Fr. J. Stahl zu Wort.<sup>155</sup> Rosenzweig beruft sich auf den „*schelling-hegelischen*‘ *Geschichtspunkt*“ (H, 459). Wenn wir in das Buch Stahls sehen, so können wir zunächst eine ähnliche Position wie bei Rosenzweig feststellen, die aber über Rosenzweig hinausgeht – Stahl beschäftigt sich auch eingehend mit der *Freiheitsschrift*. Bei der Philosophie Schellings werden wieder die *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums* erwähnt, die auch von Rosenzweig genannt werden (H, 487). Wir sehen deshalb, dass diese Schrift für Rosenzweig einen Wert hat – er benutzt sie für seine Argumentation. Uns hilft sie bei der Festlegung des Schlusspunkts für die Rechtsphilosophie Schellings auf das Jahr 1803.<sup>156</sup> Sowohl Stahl als auch Rosenzweig sehen den Einfluss Schellings auf Hegel nur bis zu dieser Grenze. Nach ihr ist Hegel ein selbständiger Philosoph. Fraglich wird aber der „*Geschichtspunkt*“ der vorher genannten Zitation. Rosenzweig beschreibt in diesen Partien Hegel als den, der die Geschichte theoretisch behandelt und die politische Situation als einen Teil der Entwicklung der Geschichte sieht. Dagegen ist die ‚*geschichtliche*‘ Position von Schelling an dieser Stelle nicht beschrieben. Rosenzweig bietet keine konkrete Reflektion der Geschichte bei Schelling – wir stehen deshalb hier ohne einen Stützpunkt und müssen diese Zitation („*schelling-hegelischen*‘ *Geschichtspunkt*“) von Rosenzweig so stehen lassen. Wir können wieder die Studie zum *Ältesten Systemprogramm* anführen, wo die Geschichtlichkeit bei Rosenzweigs Interpretation eine große Rolle spielt (GS III, 17, 19). Nehmen wir an, Rosenzweig verweist sich mit dem Begriff des „*Geschichtspunkt*“ an die, in der Studie zum *Ältesten Systemprogramm*

---

<sup>155</sup> Rosenzweig beschäftigt sich mit der Arbeit Stahls *Geschichte der Rechtsphilosophie* (Stahl, 1847).

<sup>156</sup> Die *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums* spielen für Rosenzweig eine große Rolle. Später führen wir auch die *Stuttgarter Privatvorlesungen* (1810) von Schelling an, deren Kenntnis wir aber bei unserem Autor nicht feststellen können. Auch *Philosophie und Religion* (1804) (SW I/6, 65ff, AA I, 14, 321ff) und das *System der gesamten Philosophie und der Naturphilosophie insbesondere* (1804) (SW I/6, 575), wo auch Themen des Staates behandelt werden, sind von Rosenzweig nicht angeführt.

erarbeiteten Geschichtlichkeit. Wenn dies der Fall wäre, würde unsere These, dass Rosenzweig Schelling vornehmlich aus seiner Frühphilosophie versteht, noch stärker gelten. Für diesen Punkt haben wir aber hier nicht genügend Argumente. Unsere These steht aber mit dieser Interpretation in Einklang.

Zwar sehen wir keinen direkten Anschlusspunkt Rosenzweigs an Stahl, trotzdem müssen wir dessen Schrift in unserer Liste erwähnen:

- Friedrich Julius Stahl. *Geschichte der Rechtsphilosophie*, Heidelberg 1847.

Stahl kommt auch auf Seite 528 wieder zu Wort. Dort wird sein Werk aus dem Jahr 1856 erwähnt<sup>157</sup>:

- Friedrich Julius Stahl. *Die Philosophie des Rechts*, Heidelberg 1856.

In Zusammenhang damit wird wieder Schelling benannt. Rosenzweig beruft sich durch Zitate auf Stahl, wobei er bei Hegel und Schelling einen Mangel an Objektivität sieht, durch den sich der Staat als „*sittliches Reich*“ darstellt.<sup>158</sup> Wir nehmen an, dass Rosenzweig diese Schrift mit Absicht wählt, denn das, was hier über Stahl referiert wird, ist schon in der Schrift Stahls aus dem Jahr 1847 überwunden. Konzentrieren wir uns aber auf Schelling. Die Objektivität wird in der Rekonstruktion der Philosophie Schellings im *Reellen* gefunden und von Hegel überwunden (Stahl, 1847, p. 397). Dies ist offensichtlich gegen das Ziel Rosenzweigs, Hegel gegen Schelling zu setzen. Leider erarbeitet Rosenzweig dies nicht in dem Grade, in dem wir auch für unser Ziel einige Charakteristiken der Philosophie Schellings erhalten könnten.<sup>159</sup>

Wir kommen zum Ende unserer Behandlung von *Hegel und der Staat*. Bevor wir aber eine Zusammenfassung geben, wollen wir uns noch den Boden für die nächste große Schrift von Rosenzweig bereiten. Im zweiten Teil von *Hegel und der Staat* können wir Anknüpfungspunkte zum *Stern der Erlösung* finden. Wie wir sehen werden, ist das Thema des *Alls* im Anfang des *Sterns der Erlösung* zu betrachten. Schon in *Hegel und der Staat* sehen wir eine vorläufige

---

<sup>157</sup> (Stahl, 1830) – Wir verweisen hier an die erste Edition, Rosenzweig benutzt die dritte Edition.

<sup>158</sup> Wir konnten diese Zitate Rosenzweigs bei Stahl nicht finden.

<sup>159</sup> Im Zusammenhang mit Stahl ergibt sich zum Beispiel der Unterschied zwischen der formellen und der realen Freiheit bei Schelling und Hegel. Diesem Thema werden wir uns noch widmen.

Bestimmung dieses Begriffs. Die ganze Wahrheit des Kosmos ist die „*bunte Wirklichkeit*“ (H, 445, GW 14, 1, 274). Als Zweites sehen wir den Begriff der Weltgeschichte. Die durch die Weltgeschichte, durch den Weltgeist sich entwickelnde Geschichte soll in ein letztes Reich eingehen, das ohne Ende ist (H, 452). Hegel, so Rosenzweig, nennt dieses Reich ohne Ende eine Kirche, weil es unsichtbar ist und durch ein sittliches Gesetz geleitet ist (H, 452).<sup>160</sup> Diese Einheit der Sitte und der unsichtbaren Kirche wird für uns im zweiten Teil wichtig. Auch nennt Rosenzweig diese Bewegung zur Einheit des Staats und der Kirche eine *romantische* Bewegung (H, 455). Wir stellen diese Punkte bis zur Ausarbeitung des zweiten Teils zurück.

Das letzte Punkt ist Rosenzweigs Kritik oder besser gesagt Beurteilung des Hegelschen Systems des Rechts oder wie Rosenzweig schreibt des „*Naturrechts*“ (H, 456). Unser Autor sieht die Inkompatibilität des Hegelschen Systems mit der Wirklichkeit. Das *Sein*, so Rosenzweig, ist immer schon in der Geschichte, es steht in ihr. Umgedreht löst wieder die Geschichte das *Sein* ins Werden auf. Hegels System steht nur theoretisch da. In das Leben gestellt zerfällt es. Die Priorität des *Seins* vor dem Denken will Rosenzweig durch die Bedingung setzen, dass das Denken immer schon in dem *Sein* entstehen muss und die Notwendigkeit des Denkens die Pluralität des *Seins* auf einen Begriff des Denkens zu bringen (H, 456). Wir können das *Sein* auch im Sinn Rosenzweigs als die „*bunte Wirklichkeit*“ beschreiben, die unter einen Begriff des Denkens gebracht werden muss. Rosenzweig stellt gegen Hegels System die „*Wirklichkeit*“ (H, 502). Die historische Wirklichkeit (H, 502) sowie die existenzielle (GS II, 3ff) sind für Rosenzweig ein ausreichendes Argument gegen Hegels System des Rechts. Der aufmerksame Leser muss sich nun aber an die Bemerkung Rosenzweigs aus der Studie zum *Ältesten Systemprogramm* erinnern. Ist dies nicht die Position, die Rosenzweig dem *Ältesten Systemprogramm* und dem ganzen Systemanspruch der Philosophie durch dem ersten Satz ‚*Alles ist Wasser*‘ zugeschrieben hat (GS III, 41)? Hegel will in Rosenzweigs Augen gerade das, was er im *Ältesten Systemprogramm* beschreibt. Wir geben es hier wieder:

*Die Einheit des gesamten Seins nicht etwa bloß auszusprechen, sondern sie irgendwie durch Verknüpfung mit dem Seienden zu bestimmen, ist seitdem Aufgabe aller Philosophie geblieben. Aber auch die großen antiken Denker,*

---

<sup>160</sup> Rosenzweig beschäftigt sich mit den Hegelschen *Grundlinien der Philosophie des Rechtes*. Die unsichtbare Kirche ist wohl die lutherische Einteilung in die sichtbare und unsichtbare (verborgene) Kirche (Danz, 2013b, p. 111f).

*die man wohl als die Systematiker der Antike den deutschen Idealisten verglichen hat, sind Systematiker keineswegs in dem Sinn, den das Wort seit hundert Jahren hat. Denn es ist ihnen nicht beigegeben, daß vom letzten Wahren ein Weg führen müßte zum Verständnis der Totalität des Wirklichen; es fehlt Ihnen ganz, um den spezifisch modernen (d. h. deutsch-idealistischen) Begriff einmal seinem ursprünglichen Sinne nach anzuwenden, der Gedanke, daß die Philosophie „Weltanschauung“ sein müsse. Weltanschauung – das ist eben die grundsätzlich ins Einzelne durchgeführte Einheit von Wahrheit und Wirklichkeit. (GS III, 41)*

Während Rosenzweig versuchte, die Abkehr der Philosophie Hegels von Schelling zu belegen und das *Älteste Systemprogramm* als den eigentlichen Keim der Schellingschen Philosophie und des genannten *orthodoxen* Idealismus zu präsentieren, fließen diese Positionen nun wieder zusammen. Der Hegel der *Grundlinien* steht nach Rosenzweigs Charakteristiken und Bewertungen in der Bahn des *Ältesten Systemprogramms*. Es wird sich zeigen, wie wir dieses bewerten können.

In diesem Kapitel haben wir gesehen, wie Rosenzweig Schelling gegen Hegel stellt. Rosenzweigs eigentliches Ziel war es nicht, die Philosophie Schellings zu beschreiben, sondern durch sie die Philosophie Hegels zu verstehen. Deshalb wird Schellings Philosophie in *Hegel und der Staat* nicht einheitlich vorgestellt. Trotzdem könnten wir neue Arbeiten von und über Schelling und neue Briefe in unsere Liste aufnehmen.

In Hinsicht des Modells der Perioden von Schellings Philosophie konnten wir unsere These stärken, dass Rosenzweig unter der Philosophie Schellings vor allem den *frühen Schelling* versteht. Damit ist Schelling bis 1800 gemeint. Das, was nach 1800 kommt, wird von Rosenzweig in Einklang mit dem *frühen Schelling* und als dessen Entwicklung beschrieben. Wenn wir im Fazit des vorhergehenden Kapitels den *späteren Schelling* genannt haben, ist dieser in *Hegel und der Staat* nicht präsent. Der spätere Schelling wird für uns Schellings Philosophie nach 1809 sein. Zwar haben wir auch einen Verweis auf den *letzten Schelling*, der aber problematisch ist. Die Philosophie Schellings zwischen 1800 und 1809 wird von

Rosenzweig beschrieben. Fraglich ist, zu welchem Schelling wir sie zuteilen sollen. Rosenzweig versteht die Schriften von 1801 bis 1804 in Einklang mit dem *frühen Schelling*, als eine Entwicklung aus dem *Ältesten Systemprogramm*. Die Kenntnisse der Schriften, besser gesagt der Mangel an Kenntnissen der Philosophie Schellings nach 1801 zeigt uns, dass sich Rosenzweig nicht sicher in dieser Periode der Philosophie von Schelling bewegt.

Rosenzweig vertritt dieselbe Linie wie in seiner Studie zum *Ältesten Systemprogramm*, und zwar, dass der Gedanke des deutschen Idealismus aus dem *Ältesten Systemprogramm* als aus einem Keim wächst. Dies hat Rosenzweig in seiner Studie zum *Ältesten Systemprogramm* beschrieben und anhand der Philosophie von Schelling bis 1800 nachgewiesen. Diese Entwicklung haben wir als *orthodox* bezeichnet. Hegel wird zunächst als der beschrieben, der sich gegen diese Entwicklung stellt, am Ende aber verstehen wir Rosenzweigs Darstellung von Hegels Philosophie so, dass auch Hegel in dieser Entwicklungsbewegung steht. Indem Rosenzweig Hegel als einen Idealisten bezeichnet, eröffnet sich für ihn die mögliche Kritik, die er im *Stern der Erlösung* am Idealismus übt. Diesem werden wir uns in den nächsten Kapiteln widmen. Zuerst wird aber der Umbruch von den akademischen Texten zu den nicht akademischen Texten bei Rosenzweig beschrieben.

Bevor wir zum nächsten Schritt in Rosenzweigs Entwicklung kommen, wollen wir noch zum Thema der Schellingrezeption in den ersten 20 Jahren des 20. Jahrhunderts zurückkehren. Wir zielen hier nicht auf ein allumfassendes Bild der Zeit, trotzdem wird uns dieses Bild einiges zum Vorgehen Rosenzweigs mitteilen. Wir folgen nun dem ersten Exkurs, in dem die Konstellation der Periodisierung der Schellingschen Philosophie von Tillich, Metzger und Ehrenberg vorgestellt wurde. Jetzt möchten wir einige Bemerkungen zum Unterschied zwischen diesen Positionen feststellen und sie gegen das Vorgehen Rosenzweigs stellen.

Der für uns interessanteste Name ist P. Tillich. Hier sehen wir viele nennenswerte Punkte. Der *Erste* ist der Begriff der Identität. Die Schellingsche absolute Identität spielt bei Tillich eine große Rolle. Auch in den früheren Schriften Tillichs wird diese bevorzugt und als ein Interpretament für die Entwicklung der früheren Philosophie benutzt (Tillich, 1956, p. 18ff, 1998a, pp. 163, 173). Für Rosenzweig spielt die Identität bei Schelling keine Rolle. In *Hegel und der Staat* und im *Stern der Erlösung* kommt eine Form der Identität ins Spiel, die aber nicht klar die Identität Schellings darstellt, sondern eine allgemeine idealistische oder nach-idealische ist (GS II, 5, GS III, 126, 129f). Dies ermöglicht uns zwei Schlüsse. *Erstens* sehen wir hierin einen weiteren Beweis dafür, dass Rosenzweig schlechthin die Philosophie Schellings als die bis zum *System des transzendentalen Idealismus* verstanden hat, also bis zum Jahr 1800. Die Schriften nach diesem Jahr – etwa das System 1801 – sind ohne den Begriff der Identität nicht zu denken.<sup>161</sup> Wie schon erwähnt, ist auch die Lektüre Rosenzweigs von *Philosophie und Religion* fraglich, wo die Identität eine zentrale Position einnimmt (SW I/6, 22ff, AA I, 14, 283f). *Zweitens* greifen wir nach vorn in den zweiten Teil unserer Arbeit, wo einige Punkte zu Rosenzweigs Interpretation der Philosophie von Schelling vorgeschlagen werden. Wenn sich Rosenzweig nicht mit der Identität, resp. der absoluten Identität, resp. dem Absoluten auseinandersetzt, können wir auch nicht direkt die Quelle Rosenzweigs Begriff

---

<sup>161</sup> Schelling schreibt in den ersten Paragraphen seiner *Darstellung meines Systems der Philosophie*: „Ich nenne Vernunft die absolute Vernunft, oder die Vernunft, insofern sie als totale Indifferenz des Subjectiven und Objectiven gedacht wird.“ und später im vierten Paragraph: „Das höchste Gesetz für das Seyn der Vernunft, und da außer der Vernunft nichts ist, (§. 2.) für alles Seyn (insofern es in der Vernunft begriffen ist), ist das Gesetz der Identität, welches in Bezug auf alles Seyn durch  $A = A$  ausgedrückt wird“ (SW I/4, 114, 117, AA I, 10, 116, 118).

des *Alls* ‚archäologisch‘ bei Schelling suchen. (Dies wird im zweiten Teil besprochen, hier wird nur die Grundlage für die Argumentation vorbereitet.) Wenn wir dies auch hier gegen Tillich setzen, sehen wir, dass der Begriff der Identität eine unverzichtbare Rolle in der Entwicklung der Schellingschen Philosophie spielt. In der auch von Rosenzweig erwähnten *Freiheitsschrift* hat der Übergang von Identität zu Differenz eine grundlegende Funktion.<sup>162</sup> Es scheint aber nicht, dass sich Rosenzweig dieses Problems bewusst ist. Dies hätte nämlich im Rahmen seiner Kritik an der Philosophie im *Stern der Erlösung* (siehe unten) gut angebracht werden können.

*Zweitens* scheint die Position Tillichs der Position Rosenzweigs überlegen. Wenn auch im Vergleich Rosenzweig in seiner Bearbeitung von Schellings Philosophie direkter am Text von Schelling bleibt<sup>163</sup> – Rosenzweig zitiert und verweist intensiver als Tillich in seinen beiden Dissertationen – gewinnt man doch den Eindruck, dass Tillich die Philosophie Schellings im Ganzen besser fasst als Rosenzweig. Wir haben das „*besser fassen*“ schon bestimmter beschrieben. *Drittens*: das Korpus der Texte Schellings ist von Tillich in seinem ganzen Umfang bearbeitet, bei Rosenzweig nicht. *Viertens*: die Entwicklung der Philosophie Schellings ist von Tillich an einem Problem (Mystik) durchgehend nachgezeichnet. Auch durch dieses zeigen sich Unterschiede zu der Entwicklung Schellings Philosophie, die Rosenzweig beschreibt.<sup>164</sup> Rosenzweig versucht dagegen, die Entwicklung der Philosophie Schellings an das *Älteste Systemprogramm* anzupassen. Das Resultat dieses Vergleichs ist, dass Rosenzweig nicht so präzise nahe an der Philosophie Schellings steht wie Tillich. Dies ist aber für uns kein Hindernis. Wir suchen nicht das Bild der besten Rekonstruktion der Philosophie Schellings, das in Übereinstimmung mit der eigentlichen Philosophie Schellings steht, sondern wir erforschen das Bild, das Rosenzweig von Schellings Philosophie hat. Diese Differenzen helfen uns in unserem Vorgehen enorm.

#### Ende der Ergänzung zum Exkurs

---

<sup>162</sup> Wir haben uns mit diesem Thema des Übergangs von der Philosophie der Identität zur Philosophie der Freiheit bei Schelling aus der Sicht der Kopula in einem Artikel auseinandergesetzt (J. Thümmel, 2021).

<sup>163</sup> Interessant ist auch, dass Tillich in Gegensatz zu Rosenzweig fast keine Titel der Schriften Schellings benutzt. Die Teile und Perioden der Entwicklung der Philosophie Schellings fallen in einen Hiatus von philosophischen Entwicklungen. Dagegen setzt Rosenzweig oft in seiner Studie zum *Ältesten Systemprogramm* seine beliebte Figur der verallgemeinerten Namen. Durch diese sind die Titel der Arbeiten Schellings oft die Namen für die Konzeptionen, die sie beinhalten.

<sup>164</sup> Weil wir uns hier nicht vorrangig mit Tillich beschäftigen, wollen wir Tillichs Vorgehen nicht kritisch bewerten. Auch bei ihm könnte manches nachgefragt werden.



## Rosenzweigs Position II. Geschichte der Philosophie als Mittel für Rosenzweigs eigene Philosophie

Während sich Rosenzweig in seiner akademischen Karriere streng an die wissenschaftliche Methode der Geschichtsschreibung der Philosophie gehalten hat, sehen wir in seiner nichtakademischen Philosophie einen großen Unterschied. Rosenzweig kritisiert Hegels philosophisches System, und die Argumente, die er verwendet, können als Vorwurf an die Gesamtheit des Denkens des Idealismus verstanden werden. Es zeigt sich, dass es in Rosenzweigs philosophischem Werk eine Spannung zwischen der von anfänglichen *Wissenschaftlichkeit*, auch wenn wir diese problematisiert haben, und der *Unwissenschaftlichkeit* seines späteren Werks gibt.

Als *Erstes* haben wir die Problematik des *Ältesten Systemprogramms des deutschen Idealismus* vorgestellt, die Rosenzweig in Hinsicht auf Schellings Philosophie behandelt. Wir können diese Schrift aber auch in Hinsicht auf philosophische Probleme analysieren. Der Anspruch der Philosophie auf eine allumfassende Antwort soll nach Rosenzweig schon in einem der ersten philosophischen Sätze ausgedrückt sein. Im Satz *Alles ist Wasser* soll die Verbindung von allem mit dem Allgemeinen enthalten sein (GS III, 41). Deshalb steht nach Rosenzweig schon von Anfang an in der Philosophie die Aufgabe, „die ganze philosophische Welt“ (GS III, 7) auf einen Begriff zu bringen. Rosenzweig versteht das *Älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus* und die Philosophie Hegels und Schellings als einen Teil dieser Bewegung. Durch diese kann er auch später die ganze philosophische Tradition die Philosophie von „*Jonien bis Jena*“ (GS II, 13) nennen. Es ist aber fraglich, ob Rosenzweig mit diesen zu großen Vereinfachungen nicht die Geschichte der Philosophie falsch auslegt. Es zeigt sich zum Beispiel, dass Thales Wasser nicht im metaphysischen oder kosmologischen Sinn als einen möglichen Begriff des Anfangs für alles verstanden hat (Kirk et al., 1994, p. 98f).

Wir versuchen nun die philosophische Stellung Rosenzweigs durch eine Spekulation weiterzuführen, um zu zeigen, in welche Richtung seine Gedanken gehen. Diese Methode wählen wir trotz unseres exakten Vorgehens, um die Charakteristik des Denkens Rosenzweigs widerzuspiegeln und ihre Affinität zu Schelling darzustellen. Wir ergänzen den Gedanken, der

schon in der Studie zum *Ältesten Systemprogramm* und in *Hegel und der Staat* besprochen ist, vor allen durch einen Brief an Rudolf Ehrenberg vom 18.11.1917, durch die sogenannte *Urzelle des Sterns der Erlösung*. Diese Position bestärken wir durch den *Stern der Erlösung* selbst. Wir hoffen, hiermit den Wechsel der Methode und des Interesses Rosenzweigs einzusehen.

Die Philosophie beansprucht nach Rosenzweig die Möglichkeit, das Ganze der Wirklichkeit (das *All*) mithilfe des Einen zu erfassen (Pollock, 2009, p. 24). Daraus ergibt sich die Dualität des *Alls* als der Totalität aller Dinge und des *Einen* als dem, was außerhalb dieser Totalität steht (GS II, 12f). Hier zeigt sich ein Problem, das Rosenzweig in seinem späteren Werk zu lösen suchte. Er versucht zu erklären, was das ist, was zugleich sein Grund ist, aber einen Ursprung außerhalb seiner selbst hat, also *Existenz* und *Grund der Existenz* zu unterscheiden (dies wird im nächsten Kapitel besprochen). Diese Unterscheidung lässt sich auch auf das Problem des *Einen* und des *Alls* anwenden, wobei das *Eine* (als Grund) Teil des *Alls* (als Existenz) sein muss, da das *All* sonst nicht den Anspruch erheben könnte, das *All* zu sein, aber gleichzeitig von ihm unterscheidbar sein muss. Die beiden Begriffe bilden eine ursprüngliche Einheit, sind aber gleichzeitig begrifflich unterscheidbar. Mit anderen Worten: Das *All* ist ein anderer Begriff für das All-Existierende (das die Gesamtheit der Existenzen ausmacht) und das *Eine* ist das Sein (GS II, 13). Dieses Sein steht abseits vom All-Sein, ist aber gleichzeitig mit diesem verbunden. Wenn wir das Sein vom Sein (dem All-Sein) begrifflich trennen, verarmt die Totalität des *Alls* keineswegs – das *Sein* ist immer noch das *Sein* aufgrund des *Seins*, aber es ist vom *All* getrennt. Das *All* und das *Eine* sind zwei verschiedene Konzepte, die wir getrennt voneinander denken können, aber das eine braucht das andere als Grund für seine Existenz. Wir kommen mit diesen Überlegungen in die Nähe von Schelling, den wir mit Rosenzweig vorläufig den *späteren Schelling* genannt haben (Hennigfeld, 2001, p. 56f; Zizek & Schelling, 1997, p. 33).

Das Ziel aller Philosophie, so Rosenzweig, ist das Erkennen des Ganzen. Wenn es uns gelingt, aus dem *Einen* ein *System* zu schaffen, das das Ganze erklären kann, haben wir auch das Ziel der Philosophie erreicht. Die Wahrheit als solche bezieht sich nicht auf etwas Transzendentes, sondern zeigt sich in der Beziehung des Systems zur Wirklichkeit – des Einen zum *All* (Pollock, 2009, p. 22). Die totale Erfüllung (d. h. die Wahrheit) wird in der Verschmelzung von *Sein* und *Seiendem* erreicht. Die Wirklichkeit ist die *Vielheit* des *Alls*, die ihren Grund im *Einen* hat. Das, was zuerst in der ursprünglichen Einheit war (durch die Einschließung des *Einen* in sich selbst,

wenn es nichts enthält<sup>165</sup>), wird in das *Eine* und das *All* geteilt. Diese quantitative Differenzierung im *All* wird durch die letzte Gleichgültigkeit in der Wahrheit des Systems überwunden, indem das *All* in den Begriff des *Einen* umgewandelt wird (GS II, 13).

Der Anspruch der Philosophie auf ein System ist nach Rosenzweig nur eine Entdeckung des deutschen Idealismus (GS III, 41). Rosenzweig war sich bei der Abfassung seines Kommentars offenbar nicht ganz sicher über Kants Verhältnis zum Systemgedanken und schrieb daher den Beginn des Systemstrebens Schelling und nicht Kant oder Fichte zu. Wie Pollock feststellt, enthält das Manuskript zu diesem Kommentar zunächst den eindeutigen Satz „*Ein System hat Kant nicht gewollt.*“ (Pollock, 2009, p. 30), der später durch die Formulierung „*Es ist eine ungelöste Frage, ob und in welchem Sinne Kant ein System gewollt hat*“ ersetzt wurde. Rosenzweig scheint nicht zu glauben, dass Kant ein System gewollt hat (GS III, 40). Der Grund für Rosenzweigs Annahme ist ein Einwand, den auch Schelling schon Kant vorgeworfen hat. Was Rosenzweig an Kant hervorhebt, ist, dass er systematisch arbeitet und an seinen Prinzipien festhält. Was er ihm vorwirft, ist, dass das Ergebnis seiner Philosophie kein System ist (GS III, 5). Schelling wie auch Rosenzweig sind überzeugt, dass das Ergebnis von Kants Arbeit zwei Systeme sind, die nicht aufeinander übertragbar sind – das System der theoretischen und der praktischen Vernunft oder des Kritizismus und des Dogmatismus (Jaeschke & Arndt, 2013, p. 39ff) Rosenzweig kann daher Kant nicht als Entdecker der Idee des einen Systems anerkennen. Kant und Fichte sind die Vorläufer dieser Idee, und erst der von ihnen abhängige Schelling schuf den philosophischen Kosmos durch den „*Begriff der absoluten Tat*“ (GS III, 42, dazu auch GS III, 10, GS I, 82). Damit hat er ein System geschaffen, das auf dem *Einen* beruht und das *All* beschreibt.

Gewiss erhebt sich hier ein berechtigter Einwand gegen Rosenzweig, der ihm vorwirft, dass er das ganze Problem zu sehr vereinfacht. *Das älteste Programm* ist kein Programm im strengen Sinne – es formuliert nicht explizit den Anspruch auf ein System der Philosophie, sondern es artikuliert, zumindest nach Rosenzweig, die Notwendigkeit der Beziehung des *Einen* und des

---

<sup>165</sup> Dies ist später im ersten Buch des *Sterns der Erlösung* das *Eine*, dass am Anfang nichts ist. Aber es entwickelt sich und wird zu etwas. Das leere Sein wird zum gedachten Sein, indem es von der Vernunft erfasst wird. Von diesem *Einen*, das zunächst nichts ist, leitet sich das Element des *Alls* ab, das die ganze Wirklichkeit ausmacht (GA II, 21f).

Alls und die Notwendigkeit der Philosophie, sich mit dem Problem des Systems und den Ansprüchen dieses Systems auseinanderzusetzen. Nach Rosenzweigs Datierung ist es unwahrscheinlich, dass jemand außer Schelling, Hegel oder einem kleineren Freundeskreis die Schrift gelesen hat. Daher kann auch Fichte seine entscheidende Rolle bei der Konstruktion des Systems der Philosophie – durch den Einfluss auf die jungen Schüler der Tübinger Stift – nicht abgesprochen werden. Wenn Fichte, Schelling und Hegel einen Anspruch auf ein System erhoben haben, sollte man dann nicht nach einer gemeinsamen Basis suchen? Diese Gemeinsamkeit findet sich, so verstehen wir diese Problematik, in der Philosophie Kants.

Grundlegender Ausgangspunkt ist nicht nur Kants Verständnis des Systems, sondern auch die Weise, wie seine Forderung nach einem System von den ihm folgenden Philosophen (zu denen natürlich auch Rosenzweig gehört) verstanden wurde. Im Schluss der *Kritik der reinen Vernunft* schreibt Kant: „*Ich verstehe aber unter einem Systeme die Einheit der mannigfaltigen Erkenntnisse unter einer Idee*“ (KrV, 538). Tauchen hier nicht die Begriffe auf, mit denen Rosenzweig in seinem Kommentar zum *Ältesten Programm* arbeitet? Kant betrachtet das System als die Einheit des Mannigfaltigen unter einer Idee – in der vorliegenden Arbeit haben wir auf die Affinität mehrmals aufmerksam gemacht. Ist dieser Anspruch nicht das, was auch Rosenzweig als System betrachtet? Warum findet er die erste Erwähnung des Ziels der Philosophie in einem System erst in den Schriften Schellings? Die Antwort darauf lässt sich finden, wenn wir das Problem durch das Prisma Schellings betrachten.

Rosenzweig stimmt mit Schelling darin überein, dass Kant zwar gute Fortschritte gemacht, aber sein Projekt nicht vollendet hat. Schelling schreibt über Kant in seinen *Vorlesungen über die Geschichte der neueren Philosophie*, dass man Kants Philosophie ablehnen, aber seine Verdienste anerkennen sollte und dass sich erst in der Philosophie nach Kant ein System durchzusetzen begann (SW I/10, 89). Ähnlich äußert er sich im *Ältesten Systemprogramm* und in den *Briefen über Dogmatismus und Kritizismus*. Schelling betrachtet Kant als einen großen Philosophen, der das Ziel noch nicht erreicht hat, und bewegt sich im Wesentlichen in dieser Formulierung: „*Kant mit seinen beiden praktischen Postulaten nur ein Beispiel gegeben, nicht erschöpft hat*“ (GS III, 5).

Einig sind sich Schelling und Rosenzweig darin, dass die Idee des Systems, wie sie beide verstehen, von Kant stammt. Kant hat diese Idee zwar eingeführt, aber in keiner Weise weiterverfolgt. Damit hat er den Weg für seine Nachfolger geebnet, denen er den Raum für ihre philosophische Arbeit öffnete.

Die Passage aus der ersten *Kritik* kann für uns eine Stütze sein. Denn sie kann, wie Rosenzweig es tut, auf zwei Arten interpretiert werden. *Entweder* kann sie als die Möglichkeit eines Systems im Sinne des Absoluten verstanden werden. Ein System kann in seiner Totalität nur im Hinblick auf eine absolute Position (absoluter Geist, absolutes Selbst oder absolute Identität) aufgebaut werden. *Oder* das System ist als das „*Wesen der menschlichen Erkenntnis*“ zu begreifen, wie es Rosenzweig tut (Pollock, 2009, p. 8). Der Unterschied zwischen diesen Ansätzen spiegelt sich in der Position des *Individuums* wider. Während in der ersten Konzeption das System das Individuum vergisst, weil es sich auf das Absolute konzentriert, versucht Rosenzweig, dieses Individuum in den Mittelpunkt seiner Konzeption des Systems zu stellen. Das Individuum steht im Zentrum der ganzen Wirklichkeit, im Zentrum des *Alls*. Das System des *Alls* ist die Einheit der Vielheit des Wissbaren (vom Standpunkt des Individuums aus) (GS II, 16).

Das idealistische Modell des Systems, so Rosenzweig – das der Wirklichkeit vorausgeht, berücksichtigt das Individuum nicht. Man kann Rosenzweigs Kritik eine Vereinfachung vorwerfen und darauf hinweisen, dass auch Fichte zunächst von der gewöhnlichen Vernunft des Individuums ausgehen muss (Sandkühler, 2011, p. 7).<sup>166</sup> Ebenso geht Schelling zunächst von der menschlichen Vernunft aus, von der er durch Abstraktion zur absoluten Vernunft gelangt (SW I/4, 114, AA, 1, 10, 116). Rosenzweig geht in seinem Denken von der Position der Subjektivität aus. Seine philosophische Entwicklung ist durch Schriften, in denen die Position der Subjektivität so stark ist, dass er jede Verallgemeinerung ablehnt und nur nach dem Wert für sich selbst fragt, geprägt (GS II, 8, GS III, 127). Dieses Motiv findet sich bereits im *Stern der Erlösung* (GS II, 8f), am stärksten ausgearbeitet ist es aber im *Büchlein vom gesunden und kranken Menschenverstand*.

---

<sup>166</sup> Rosenzweig vereinfacht in seinem Werk stark. Zum Beispiel wirft er so weit gefasste Begriffe wie die Geschichte der Philosophie, die idealistische Philosophie, die Philosophie im Allgemeinen und die Philosophie Hegels in einen Topf.

Diese Betonung des subjektiven Moments ist nicht endgültig. Was Rosenzweig anstrebt, ist die Erlangung von Objektivität. Vom Standpunkt der Subjektivität aus strebt Rosenzweigs Philosophie nach Objektivität. Wie erreicht er dies? Der Charakter des Wissens und Denkens, der in der oben zitierten Passage von Kant zum Ausdruck kommt, dient Rosenzweig dazu. Hier trifft Erfahrung auf reine Vernunft. Wie Kant betont Rosenzweig nicht die empirische Erkenntnis allein, sondern sucht zunächst das Verfahren der transzendentalen Untersuchung zu erfassen. Die Grenzen der Möglichkeit des Wissbaren bilden die Grundlage seines Systems (KrV, 545).<sup>167</sup>

Kant teilt das System der Metaphysik – und Metaphysik<sup>168</sup> ist das, worauf Rosenzweigs System in einem weiten Sinne abzielt – danach, ob es vom *Verstand* oder von der *Vernunft* ausgeht. Geht sie von *Ersterem* aus, wird sie zur Ontologie; geht sie von *Letzterem* aus, wird sie zu den drei rationalen Disziplinen – Psychologie, Kosmologie und Physik (KrV, 546f). Wo Kant diese Systeme trennt, vereinigt Rosenzweig alles unter einem System. Das transzendente Denken ist in keiner Weise vom System der Realität und der Realität als solcher getrennt. Was als Grenze der Erkenntnis denkbar ist (das sind die drei Gegenstände der rationalen Disziplinen Kants – Gott, die Seele und die Welt), ist auch wirklich. Dieser Übergang von einer rein transzendentalen Möglichkeit zu einem realen Realitätsprinzip ist nach Rosenzweigs System gerechtfertigt. Damit überschreitet er den logischen Grundsatz, an dem auch Schelling festhält, dass nämlich aus der Möglichkeit keinesfalls die Notwendigkeit folgt.<sup>169</sup> Rosenzweig entledigt sich damit mit einem Schlag des Problems, die Wirklichkeit in Dinge über mich und für mich zu unterteilen, weil sie für ihn in eins aufgehen. In gleicher Weise löst er das Problem der Metaphysik als Wissenschaft, denn die einzige Erkenntnis ist die Erkenntnis der Metaphysik, die die erste ist und auch die gleiche Erkenntnis erreicht wie jede exakte Disziplin oder die natürliche Vernunft. Dass Kant das System im Sinne von Rosenzweigs Philosophie nicht erfüllt, hat auch einen Grund darin, dass Kant nur transzendental vorgeht. Analytisch fragt er nach der Möglichkeit der Erkenntnis, und eine der Schlussfolgerungen dieser Frage ist

---

<sup>167</sup> Wir können das erste Buch des *Sterns der Erlösung* in Hinsicht darauf lesen. In Gegensatz zu Kant überschreitet aber Rosenzweig die Grenzen des Wissbaren.

<sup>168</sup> Wir müssen den Begriff der Metaphysik allgemein und den Begriff der Metaphysik bei Rosenzweig unterscheiden. Für Rosenzweig ist Gott meta-physisch, weil er seine Physis überschreitet (GS II, 25ff).

<sup>169</sup> Die Möglichkeit ist noch nicht die Wirklichkeit. In der *Darstellung meines Systems der Philosophie* spielen die Potentiale, die alle Möglichkeiten enthalten, aber noch nicht bedeuten, dass sie wirklich sind, die gleiche Rolle (SW, I/4, 136, AA, I, 10, 137).

die Möglichkeit, Erkenntnis in einem System zu fassen. Aber er schließt nicht von der Möglichkeit auf ein reales System. Rosenzweig verfährt auf dieselbe Weise. Sein philosophisches Projekt ist eingeschlossen in die Frage nach der Möglichkeit der Denkbarkeit des Alls, in die Frage nach der Möglichkeit, Schöpfung, Offenbarung und Erlösung zu denken. Aus dieser Sicht schließt er aber auf die Realität des Systems, auf die Wirklichkeit (GS II, 16, 29, 35, 428f).<sup>170</sup>

Um diese Frage zu begründen, muss Rosenzweig bei der transzendentalen Frage ansetzen und versuchen, den Ansatz Kants zu überschreiten. Für Rosenzweig reicht die bloße Möglichkeit von Schöpfung, Offenbarung und Erlösung nicht aus; er will zu einer wirklichen Erkenntnis der Wirklichkeit gelangen, die dem in der transzendentalen Forschung begründeten System entspricht (GS II, 465ff). – Daher gibt es in Rosenzweigs Philosophie weder eine Wissenschaftstheorie noch eine Theorie des empirischen Wissens. Die einzige wirkliche Erkenntnis ist diejenige, die sich innerhalb des Systems abspielt. Eine Folge davon ist auch, dass er die Natur in keiner Weise thematisiert.

Zunächst ist es notwendig, Rosenzweigs Brief zu beschreiben, in dem er die grundlegenden Ideen darlegt, die später im *Stern der Erlösung* entwickelt werden. In diesem Brief finden wir die grundlegende Formulierung seines Gedankens, der wie folgt ausgedrückt werden kann: Wie ist es möglich, die Offenbarung mit (philosophischen oder einfach menschlichen) Kategorien zu erfassen (GS III, 125)?

Wie verhält sich der ursprüngliche Anspruch auf ein System der Philosophie zur Offenbarung? In diesem Brief kritisiert Rosenzweig bereits Hegel, die idealistische und philosophische Konzeption des Systems als totalisierende Macht im Allgemeinen. Diese (falsche) Philosophie schließt alles in sich ein, auch sich selbst (GS III, 126). Es ist wichtig, den Unterschied zwischen Rosenzweigs Verständnis des Systems und Hegels Verständnis des Systems zu beachten. Während Rosenzweigs System aus den Begriffen des *Alls* und des *Einen* besteht, wobei wir die Vielheit der Existenzen aufgrund eines Wesens unter einem System fassen können und das *Eine/Seiende* außerhalb des *Alls/Existierenden* steht, meint Rosenzweig, dass bei Hegel *alles*

---

<sup>170</sup> So geht Rosenzweig im *Büchlein* zuerst von der Wirklichkeit aus, um zu zeigen, dass das System seinen Grund in ihr hat. (Bü, 36)

unter das *Eine* fällt, das auch das *All* ist. Ein solches System der Philosophie hat keinen festen Punkt im *Einen/Seienden*, sondern schließt sich in sich selbst. Es ist der idealistische Anspruch der Philosophie, das Sein aus dem Denken abzuleiten und das Sein nicht unabhängig außerhalb des Denkens zu lassen. Indem nicht das Sein, sondern das Denken an erster Stelle steht, kann das *All/Existierende*, einschließlich dessen, was das Sein *Sein* macht – *Eins/Sein* – als eine Einheit erfasst werden. Das *Sein* leitet sich vom Denken ab, aber das Denken steht über dem Sein (GS III, 126ff).

Dagegen protestiert Rosenzweig, weil er meint, dass ein solches System der Philosophie einen entscheidenden Punkt vergisst (später im *Stern der Erlösung* behauptet er, dass die Philosophie dies sogar bewusst tut, GS II, 3f). Philosophie vergisst, was außerhalb des Systems steht. Indem der Mensch aber außerhalb des Systems steht, zeigt er, dass das System, das die Totalität beansprucht, diese Totalität nicht enthält. Was außerhalb des Systems steht, ist der Mensch in seiner bloßen Existenz. Konkreter bin ich es, der noch da ist und der sich der Totalität des Systems widersetzen kann, indem ich das System denken kann und damit zeige, dass *ich* ihm nicht völlig untergeordnet bin (GS III, 127).<sup>171</sup> Dieses Verhältnis von System-Mensch und *All-Eins* ist identisch. Das System und das *All* sind die Totalität der Vielheit. Diese Totalität ist nicht präskriptiv, sondern (in Hinsicht der Tradition des deutschen Idealismus) deskriptiv – sie schmälert in keiner Weise das *All-Sein*, das sie enthält. Das ist es, was Hegels System laut Rosenzweig tut, indem es dem Menschen sein Menschsein abspricht und ihn zwingt, sich unter ein System zu subsumieren, das aus dem Denken kommt. Im Gegensatz dazu ist Rosenzweigs Forderung nach einem System, dem er später selbst nicht folgt, eine Erklärung und keine Vorschrift, wie die Dinge sein sollten. Dass die Menge von allem – die Menge von dem, was ist – durch das *Eine/Sein* erklärt wird, wird durch das Wissen erleichtert, das durch das Festhalten des Systems an der Realität erfüllt wird. Die Wirklichkeit ist einfach, und das System entspricht ihr, weil es auf der Grundlage des Erfassens aller Elemente dieser Wirklichkeit und der Möglichkeit, sie von einem einzigen, ihnen allen gemeinsamen Begriff auszuschreiben, aufgebaut ist. Rosenzweig geht synthetisch vor. Hegel hingegen verfährt, zumindest nach Rosenzweig, analytisch, indem er zunächst von dem *Einen* – dem Denken – ausgeht und daraus auch die Vielheit des *Alls* ableitet. Dieses *Eine* steht nicht in einer

---

<sup>171</sup> „Ich ganz gemeines Privatsubjekt, Ich Vor- und Zuname, Ich Staub und Asche, Ich bin noch da. Und philosophiere, d. h.: ich habe die Unverschämtheit die Allherrscherin Philosophie zu philosophieren.“

deskriptiven, sondern im Gegenteil in einer präskriptiven Position zum *All* (GS III, 127).<sup>172</sup> Hegels System schreibt vom Standpunkt des Denkens aus vor, wie die Wirklichkeit zu sein hat.

Die Frage, inwieweit Rosenzweigs Kritik an Hegel richtig ist, soll hier nicht thematisiert werden. Gezeigt werden soll, wie Rosenzweig mit dem System arbeitet. Bisher wurde beschrieben, wie Rosenzweig das System versteht, und umgekehrt, welche Konzeption des Systems er ablehnt. Damit ist die Voraussetzung für den Übergang zu Rosenzweigs Hauptwerk, dem *Stern der Erlösung*, geschaffen.

Rosenzweig versteht das System als eine Einheit, unter der sich eine Vielfalt verbirgt. In seinem System ist er sowohl von Kant als auch von Schelling inspiriert. Gegen wen er sich abgrenzt, ist Hegel. Rosenzweig sieht die Erfüllung seines eigenen philosophischen Systems in der Antwort auf die Frage nach der Möglichkeit von Schöpfung, Offenbarung und Erlösung. Die Wahrheit eines solchen Systems zeigt sich in der Einheit der transzendentalen Möglichkeit eines solchen Systems und der Realität der Welt, die mithilfe dieses Systems erklärt werden kann.

Bevor wir aber zu Schelling in den *Stern der Erlösung* hineingehen, kommen wir zurück zu Rosenzweigs Methode. Wir haben gesehen, dass Rosenzweig eine geschichtlich-philosophische Perspektive schildert. Diese – und wir haben das höchst interessante Kapitel über die Entwicklung der Philosophie nach Hegel noch nicht besprochen – Entwicklung der Philosophie hat ihren Samen in der antiken Philosophie, kommt aber erst durch Kant und nach Kant zur Blüte. Wenn Rosenzweig diese Entwicklung beschreibt, beschreibt er eine Transformation der Philosophie. Die Arbeit über Hegel und die Studie zum *Ältesten Systemprogramm* waren – abgesehen von den von uns besprochenen Fehlern – eine präzise Beschreibung der Transformation von Hegels und Schellings Denkens. Zwar haben wir gesehen, dass Rosenzweig Zitate zweckbestimmt mit Hinsicht auf das Resultat kombiniert werden, trotzdem bleibt seine Argumentation durchsichtig. Wie wir aber in diesem Kapitel

---

<sup>172</sup> „Daß die Vernunft sich selber begründet (*νόησις νοήσεως*, Prinzip der Hegelschen Dialektik), das erklärt zwar, wieso sie Anspruch machen kann, die Wirklichkeit zu begründen (...); das Denken muß sich selbst begründen, wenn es das Sein soll begründen können; die Selbstbegründung des Denkens ist also notwendig nur um der Denkbarkeit des Seins willen; es bleibt aber gegen sie der Verdacht, daß abgesehn von dieser Beziehung aufs Sein die Selbstbegründung des Denkens eine bloße logische Spielerei ist.“

gesehen haben, kommt es in der Beschreibung Rosenzweigs zu starken Vereinfachungen in Hinsicht auf die Geschichte der Philosophie. Wir haben die Entwicklung der Philosophie beschrieben, wie sie Rosenzweig darstellt, das heißt aber noch nicht, dass dies so den Tatsachen entspricht. Wir hoffen, ein getreues Bild der Entwicklung der Philosophie von Kant bis zu Schelling geschildert zu haben, wie sie Rosenzweig sieht. Dadurch haben wir ein Bild von Schellings Philosophie, den Rosenzweig durch die Entwicklung seiner Philosophie erarbeitet hat beschrieben. Dies gibt uns die Mittel für den nächsten Schritt.

Es wurde schon bemerkt, dass wir Rosenzweigs Werke in akademische und nichtakademische teilen. Während sich die akademischen Texte durch Verweise und Präzision ausgezeichnet haben, sind die nichtakademischen durch den Mangel an diesen geprägt. Ein durchgehendes Merkmal für die nichtakademischen Texte ist ein enormer Grad an Vereinfachung. Rosenzweig bezieht ein Problem der Philosophie in allgemeinen auf Hegels Philosophie. Durch diese Philosophie Hegels wird dann umgekehrt die ganze Philosophie und die ganze philosophische Tradition von „*Jonien bis Jena*“ (GS, II, 13) beurteilt. Wenn er dann diese Positionen kritisiert, kommt es in einem großen Grad zu Vereinfachungen und die geübte Kritik verliert an Schärfe. Es überrascht, dass Rosenzweig derselbe Autor von *Hegel und der Staat* und dem *Stern der Erlösung* ist. In *Hegel und der Staat* geht er sehr präzise vor und beweist uns, dass er ein hervorragender Kenner der Philosophie Hegels ist. Im *Stern der Erlösung* sind dagegen diese Kenntnisse keineswegs zu sehen. Das präzise erarbeitete Bild von Hegel wird durch eine Parodie ersetzt.<sup>173</sup>

Stellen wir dieses Vorgehen und die erste Phase von Rosenzweigs Arbeit gegenüber, so sehen wir, dass es Rosenzweig nicht mehr um eine wissenschaftliche Darstellung der Philosophiegeschichte geht, sondern er ein Bild der Philosophie vorstellen will, das er kritisieren kann. Dieses Vorgehen ist aus wissenschaftlicher Perspektive problematisch. Besser können wir Rosenzweig verstehen, wenn wir dieses Vorgehen als eine methodische Verachtung der akademischen Philosophie sehen. Rosenzweigs Leser soll kein Kenner sein, der Kant-Studien liest (GS III, 143), sondern der Mensch im Alltag (Bü, 24ff). Ob der *Stern der*

---

<sup>173</sup> Trotzdem ist offensichtlich, dass immer noch inhaltliche Verbindungen zwischen *Hegel und der Staat* und dem *Stern der Erlösung* bestehen. Mehrere Partien vom *Stern der Erlösung* können parallel zu *Hegel und der Staat* gestellt werden (H, 98, 125, 231).

*Erlösung* in der Tat eine Lektüre für einen solchen Menschen ist, mag bezweifelt werden. Der systematisch-unsystematische Aufbau, die literarischen, historischen, religionswissenschaftlichen, philosophischen und kulturellen Voraussetzungen überfordern auch den Kenner. Das spätere *Büchlein* konnte diesem Anspruch durch sein Format eher genügen. Im *Stern der Erlösung* bewegen wir uns zwischen Wissenschaftlichkeit und Unwissenschaftlichkeit. *Einerseits* müssen wir die Argumente Rosenzweigs beurteilen, *andererseits* müssen wir den Charakter des Textes Rosenzweigs berücksichtigen. Im nächsten Kapitel wird die Rekonstruktion von Schelling im *Stern der Erlösung* vorgestellt, deshalb müssen wir hier eine andere Methode wählen als die bisherige. Das Bild von Schelling müssen wir nun stärker aus der Gedankenstruktur Rosenzweigs zu bedenken. Erst hierin wird das Bild von Schelling klar erscheinen.

### 1.1.3. *Der Stern der Erlösung*

Kommen wir aber zum Hauptwerk Rosenzweigs, dem *Stern der Erlösung*. In diesem wird der Ton in Kontrast zu den früheren Arbeiten geändert. Die Gedankenbewegung wurde im letzten Kapitel beschrieben. Nun steht aber nicht ein Modell der *orthodoxen* Entwicklung der Philosophie vor uns, wie wir sie dargelegt haben, sondern ein noch übersichtlicheres Modell. Die Philosophie nach Kant wird durch die aufgezeigte Bewegung bis zu Hegel geführt. Schelling und Fichte fallen in diesem Modell aus. Hegel trägt die Krone des Idealismus, und mit ihm steht und fällt auch der Idealismus. In Hegels System wird die ganze Wirklichkeit unter einen Begriff gefasst (GS II, 7). Hegels Philosophie wird aber durch die Entwicklung der Philosophie nach ihm gesprengt. Kierkegaard, Schopenhauer und Nietzsche sind für Rosenzweig ein Zeichen dafür, dass der Gedanke der Einheit des Denkens und Seins widerlegt ist, der – so Rosenzweig – für die Philosophie Hegels das Fundament war (GS II, 8). Wir haben diese Bewegung beschrieben: Es entsteht eine Differenz zwischen dem *Sein* und dem *All*, indem die Identität des Denkens und des Seins bricht. Wo steht in diesem Modell der Geschichte der Philosophie Schelling?

Wenn wir Rosenzweigs *Stern der Erlösung* fragen, bekommen wir keine konkreten Verweise auf Texte von Schelling. Womit wir aber arbeiten können, sind Konzepte wie: „*Wieder erst nach dem vollendeten Abschluß, den dieses Streben des Denkens durch den deutschen Idealismus erreichte, kam mit Schopenhauer und in der Schellingischen Spätphilosophie eine entgegengesetzte Richtung auf.*“ (GS II, 13) Diese Stelle soll nun untersucht werden.

Vor dieser Stelle sieht Rosenzweig Folgen der Impotenz und des Endes der idealistischen Philosophie auch darin, dass die Kontingenz der Welt jetzt (von Kierkegaard bis in die 20er-Jahre des 20. Jahrhunderts) als Faktum gesehen wird, im Gegenteil zum deutschen Idealismus, der alles auf Notwendiges im Denken zurückführen wollte. Die „*entgegengesetzte Bewegung*“ (GS II, 13) soll die Philosophie prägen, also das Stellen der Kontingenz vor die Notwendigkeit. Das ist das Thema in Schopenhauers Philosophie und in der Spätphilosophie Schellings.<sup>174</sup>

---

<sup>174</sup> Betz stellt in seinem Artikel zu Rosenzweig und Schelling den Begriff der Kontingenz/Zufälligkeit als einen Punkt dar, in dem sich die Philosophie Hegels und des späten Schellings unterschieden. Wie es von uns

Schauen wir uns dieses näher an. Der Übersichtlichkeit halber teilen wir Rosenzweigs Vorgehen so wie unser Autor in drei Teile ein: der Mensch, die Welt, Gott. Diese werden von Rosenzweig erst in der Einleitung und später im ersten Buch in drei Teilen beschrieben. Wir stellen die jeweiligen Passagen zum Menschen, zur Welt und zu Gott in Hinsicht auf Schelling zusammen.

#### 1.1.3.1. Die Welt

Rosenzweig schreibt: *„Unsre Zeit hat es getan. Die ‚Kontingenz der Welt‘, ihr Nuneinmalsosein, hat man wohl immer gesehen. Aber diese Kontingenz galt es eben zu bewältigen. Dies war ja gerade die eigentlichste Aufgabe der Philosophie. Im Gedachtwerden verwandelte sich das ‚Zufällige‘ in ein Notwendiges.“* (GS II, 13) Wir haben uns beim Entstehen dieser Arbeit auch für die Möglichkeit interessiert, dass Rosenzweig hier mit dem scholastischen Begriff der Kontingenz arbeitet. Dieser unterscheidet die faktische Kontingenz als die reine Faktizität und das, was möglich ist, was die Negation des Unmöglichen ist (de Vries, 1993, p. 59). Wir möchten hier nicht tiefer darauf eingehen, da es uns nicht weiterhelfen wird. Rosenzweig bezieht sich aber nicht auf den scholastischen Begriff, sondern auf die Diskussion nach 1800. Unser Autor beginnt den Abschnitt über die Kontingenz mit einer Proklamation zur gegenwärtigen Philosophie. Im Gegensatz zur Philosophie *„von Jonien bis Jena“* hat es nach unserem Autor die Zeit getan. Was hat sie getan? Die Einheit des Denkens und des Seins geleugnet. Das Denken ist nicht mehr alles. Man kann nicht mehr das Ganze auf einen Begriff zurückführen. Der Systemanspruch des deutschen Idealismus und mit ihm der ganzen philosophischen Tradition wird nach Rosenzweig in der gegenwärtigen Philosophie geleugnet, indem die Kontingenz der Welt vorgeschrieben wird. Die Welt ist nicht mehr eine durch ein System geprägte bloße Notwendigkeit, sondern sie steht in ihrer *Tatsächlichkeit* – sie ist einfach da. Diese *Tatsächlichkeit* ist gerade nicht durch eine metaphysische Spekulation gegeben, denn sie steht schon immer vor uns im alltäglichen Leben, in der alltäglichen

---

verstanden wird, beruft sich Rosenzweig nicht auf den späten Schelling der positiven Philosophie, sondern auf die Entwicklung der Philosophie nach Hegel, wo aber Schelling nicht erwähnt wird (Betz, 2003, p. 214).

Faktizität. Diese wird nicht erst gedacht und dann zum Sein gebracht, sondern zuerst steht das Sein, das durch das Denken gefasst werden kann.<sup>175</sup>

Wir können uns hier fragen, welche gegenwärtige Philosophie Rosenzweig hier meint. Es scheint hierauf keine klare Antwort zu geben. Wir nehmen an, dass Rosenzweig hier, wie auch an anderen Stellen, eine Figurine aufstellt, die für sein Vorgehen passt. Diese ist die unproblematische Anerkennung des Einfach-da-Stehens. Der Mensch ist einfach da, die Welt ist einfach da und so auch Gott. Diese Position wird Rosenzweig später die des gesunden Menschenverstandes nennen. Konkret ist es die Position Schopenhauers und Schellings, sowie das mittelalterliche „*contingentia mundi*“ (GS II, 13). Was unter der Bezeichnung „*contingentia mundi*“ zu verstehen ist, ist uns nicht klar.

Wir wissen, dass Rosenzweig die Frage nach der Kontingenz der Welt anerkennt. Sie war schon immer in der Philosophie gegenwärtig, und die Philosophie, so unser Autor, versuchte immer den Gedanken der Kontingenz zu überwinden – in seinen Augen erfolglos. Dies begründet Rosenzweig damit, dass dem Zufälligen im System des Denkens immer ein Platz im Netz der Notwendigkeit zugeschrieben war. Man denke hier zum Beispiel auch an Kant, wo die Welt durch transzendente Apperzeption ihren Platz im Verstand einnimmt (KrV, 108 ff). Oder auch an die platonischen Positionen, in denen die Erscheinungswelt ihren Platz in der Struktur der Emanation hat (Soph. 252e–255). Man könnte diese Position Rosenzweigs mit vielen Beispielen aus der Geschichte der Philosophie unterstützen.<sup>176</sup> Dagegen steht die Position des „*Nuneinmalsosein*“ (GS II, 13), die Position der Wirklichkeit, zu der man als zu der Wirklichkeit hinzutritt. Man sucht nicht etwas hinter ihr. Die Welt, der Mensch, Gott – sie sind einfach schon da.

*Wieder erst nach dem vollendeten Abschluß, den dieses Streben des Denkens durch den deutschen Idealismus erreichte, kam mit Schopenhauer und in der Schellingschen Spätphilosophie eine entgegengesetzte Richtung auf. Der*

---

<sup>175</sup> Zu einer ausführenden Darstellung des Problems auch in Hinsicht der weiteren Argumentation Rosenzweigs siehe z.B. (Görtz, 1987, p. 114f).

<sup>176</sup> Dies ist ein Problem der Darstellung der Geschichte der Philosophie in Rosenzweigs späteren Werken – nur Andeutungen ohne schlüssige Argumente und Beweise.

„Wille“, die „Freiheit“, das „Unbewußte“ konnte, was die Vernunft nicht gekonnt hatte: über einer Welt von Zufall walten. (GS II, 13)

Das einfache Dastehen konnte im deutschen Idealismus nicht erscheinen. Unter der Annahme, dass die ganze Tradition der Geschichte der Philosophie in den deutschen Idealismus mündet, konnte dies auch in der ganzen Geschichte der Philosophie nicht stattfinden. Erst als der deutsche Idealismus scheiterte, konnte die Position des einfachen Dastehens besprochen werden. Hier kommen wir zu unserem Thema, das Rosenzweig mit einer Datierung des „vollendeten Abschlusses“ des deutschen Idealismus beginnt (GS II, 13). Die Positionen nach dem deutschen Idealismus werden von Schopenhauer und der Spätphilosophie Schellings begrenzt. Dass die Philosophie Schellings als eine fließende Entfernung vom klassischen deutschen Idealismus dargestellt wird, ist für uns keine problematische Position. Die Affinität der Gedanken Schopenhauers zu Schelling, konkret zu seiner *Freiheitsschrift*, ist auch bekannt (Höfele & Hühn, 2021). Für unsere Ausarbeitung des Bildes Rosenzweigs von Schelling ist dies aber von höchstem Interesse. Dass nun nach Rosenzweig der Gründer des *orthodoxen* Idealismus gegen den Idealismus steht, ist aber merkwürdig. Zuvor hatte Rosenzweig die Kontinuität der Philosophie Schellings behauptet. Wir haben gesehen, wie sich nach Rosenzweig die Spätphilosophie aus dem *Ältesten Systemprogramm* entwickelt und mit diesem eine Einheit gebildet haben soll. Dies eröffnet uns wieder die Frage der Datierung der Spätphilosophie Schellings. Wir gehen in zwei Schritten vor, *zunächst* über Schellings Begriff der Kontingenz, *später* über Schopenhauer.

Fragen wir, wo die Kontingenz, wie sie Rosenzweig beschreibt, bei Schelling zuerst zu finden ist, so sollten wir bei der *Freiheitsschrift* (1809) anfangen, da früher in Schellings Philosophie eine Priorität der Kontingenz, die sich der Wille unterordnet, nicht vorzukommen scheint. Zwar wird in seiner Naturphilosophie die Welt erläutert, diese wird jedoch aus der Notwendigkeit hergeleitet (diese Position stände vereinfacht mit der von Rosenzweig beschriebenen Hegelschen in Einklang). Das ist gerade das, was Rosenzweig im letzten Zitat mit dem Streben des Denkens meint. Rosenzweigs Ziel ist, das Udenkbare zu besprechen, das noch vor dem Denken da ist, keinesfalls die Kontingenz, die letztendlich ein Modus der Notwendigkeit/Freiheit ist, sondern das, was wirklich und absolut einfach schon da ist. Dies

können wir in der *Freiheitsschrift* finden, sowie später auch in den *Weltaltern*. In der *Freiheitsschrift* finden wir Schellings Konzeption des ungreifbaren Grundes, der schon unbegreiflich und vorbegrifflich da ist (SW I/7, 359ff, AA I, 17, 130ff). In den *Weltaltern* ist es dann der Wille, der nicht will, die Lauterkeit, die schon da ist (Wa, 30).

Kommen wir aber zurück zu Rosenzweigs Text, so sehen wir, welche Begriffe er sich von Schopenhauer und Schelling ausleiht. Diese sind so allgemein, dass wir sie Schopenhauer oder der Spätphilosophie Schellings zuschreiben können. Es handelt sich um die Begriffe des „Willens“, der „Freiheit“, und des „Unbewussten“ (GS II, 13). Diese beweisen uns noch nicht, dass Rosenzweig hier die *Freiheitsschrift* im Blickwinkel hat. Wenn wir aber dies umgedreht erst durch Schopenhauer lesen und seine Affinität zu Schellings *Freiheitsschrift* berücksichtigen<sup>177</sup>, so können wir hier mit ausreichender Sicherheit feststellen, dass Rosenzweig mit der „Schellingischen Spätphilosophie“ wahrscheinlich die *Freiheitsschrift* meint.

Wir stellen fest, dass Rosenzweig mit der Spätphilosophie Schellings schon an das Jahr 1809, das Entstehungsjahr der *Freiheitsschrift* denkt. Was Schopenhauer betrifft, so verweist Rosenzweig wohl auf die erst im Jahr 1818 erschienene *Welt als Wille und Vorstellung*.<sup>178</sup> Mit dieser Besprechung des Idealismus durch den Begriff der Kontingenz kommt Rosenzweig zur Begrenzung Philosophie Hegels mit dem Jahr 1809 – mit dem fällt dessen ganze Philosophie nach der *Phänomenologie des Geistes* aus –, oder mit dem Jahr 1818. Wir sehen, dass eine oberflächliche Einteilung dieser Entwicklung in der Philosophie, die durch die Spätphilosophie Schellings (1809) oder durch die *Welt als Wille und Vorstellung* (1818) datiert wird, die Zeit bis Hegels Tod 1831 ignoriert. – Das, was man als Spätphilosophie Schellings bezeichnen kann, wird neben Hegels Philosophie gesetzt.<sup>179</sup> Es stehen sich so zwei Modelle gegenüber. Das erste ist im *Stern der Erlösung* präsentiert: die ganze Entwicklung der Philosophie vom Anfang bis zu Hegel – Überwindung von Hegels Philosophie durch Schelling und Schopenhauer – Ende des Deutschen Idealismus – Hegels Tod. Das *Zweite* Modell kennen wir schon von früher:

---

<sup>177</sup> Zu einem solchen Vorgehen des Vergleichs vgl. (Segala, 2021).

<sup>178</sup> Es kann sich aber auch um das Werk *Parerga und Paralipomena* (1851) handeln, über das Rosenzweig Bezug auf Schelling nimmt. Nehmen wir aber dies an, so kommt es zu einem größeren Abstand zwischen Hegels Tod und der Entwicklung der nach-idealistischen Philosophie, die Rosenzweig beschreibt.

<sup>179</sup> Zum Begriff der Spätphilosophie auch in Hinsicht auf die Wirklichkeit vgl. (Iber, 1994, p. 272).

*orthodoxe* Entwicklung der Philosophie des deutschen Idealismus – Hegels Entgegensetzung gegen die *orthodoxe* Entwicklung (also gegen Schelling) – Schellings Spätphilosophie parallel zu Hegels Philosophie. Wir sehen, dass Rosenzweig kein einheitliches Modell vorstellt. Für ein klares Urteil nehmen wir Folgendes an: Rosenzweig muss die Schellingsche Philosophie mindestens in zwei Teile gliedern: *einerseits* die idealistische, *orthodoxe* Philosophie, *andererseits* die *nichtidealistische*, die gegen Hegel steht. Diese zweite thematisiert gerade die Kontingenz. Wenn Rosenzweig hier einen Umbruch beschreibt, so zeichnet er ein anderes Modell als in der Studie zum *Ältesten Systemprogramm*. Die Kontinuität in der Philosophie Schellings, die als ein Keim aus dem *Ältesten Systemprogramm* wächst, muss gebrochen werden. Rosenzweig setzt diesen Bruch unserer Meinung nach nun vor die *Freiheitsschrift*.

Zuerst ist ziemlich ohne Probleme einzusehen, dass die Begriffe Wille, Freiheit und das Unbewusste Schellings *Freiheitsschrift* zuschreibbar sind – nicht so deutlich seiner Philosophie nach 1821. Gehen wir von unserer Reihenfolge deutscher Idealismus – Ende des deutschen Idealismus (Schelling ab 1809, Schopenhauer ab 1818) aus, fällt Hegel als Autor der *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (1820) aus, der noch im zweiten Teil von *Hegel und der Staat* eine führende Rolle spielte.<sup>180</sup> Er fällt auch deswegen aus, weil er in diesem Argument von Rosenzweig keinen Platz hat. Wir können nur behaupten, dass die Argumente von Rosenzweig oft historisch, logisch oder inhaltlich nicht nachvollziehbar sind, wenn man nicht nach dem Sinn geht, sondern sie genau analysiert. Dass in dieser kurzen Geschichte der idealistischen Philosophie Hegel unter den Tisch fällt, ist für Rosenzweig kein Problem, ihm ist nur wichtig, dass die Vernunft ihren Stab verloren hat und auf ihrem Thron jetzt die Kontingenz sitzt.

Ein leicht unterstützendes Argument dafür kann noch die Erscheinung des Leibniz'schen Moments sein, der in der diskutierten Partie vorkommt. Meint Rosenzweig mit der mittelalterlichen Richtung der *contingentia mundi* die Rechtfertigung des Schöpfers, die in

---

<sup>180</sup> Dies ist höchst problematisch für Rosenzweigs Argumentation, denn viele Passagen, in denen er die *Grundlinien der Philosophie des Rechts* auslegt und interpretiert, erinnern uns an die Kritik am Idealismus, den Rosenzweig im *Stern der Erlösung* übt (H, 352ff).

Leibniz ihren Hauptvertreter findet?<sup>181</sup> Zwar können wir einwenden, dass Leibniz kein Denker des Mittelalters ist, sondern der Aufklärung, dies ließe sich aber leicht durch Rosenzweigs schwache Ansprüche an historische Präzision beantworten. Ebenso sehen wir hier die Rosenzweigische Figur *nomen pro toto* – also einen Namen für das Ganze. Der Name ist nicht ausgesprochen, die Figur ist umgedreht – das Ganze zeigt auf den Namen. Wir kommen aber durch die ganze Tradition zum nicht ausgesprochenen Namen – Leibniz. Und Leibniz spielt auch für Schelling in der *Freiheitsschrift* eine große Rolle, und deshalb steht er nahe an dieser Diskussion (SW I/7, 367ff, AA I, 17, 137ff). Die Diskussion um Leibniz bringt uns aber nicht weiter, weswegen wir sie beiseitelassen.

Um diese Partie zu schließen, kommt Rosenzweig zum Hauptpunkt des Absatzes: Die Welt sei nicht als etwas Zufälliges zu erklären, indem sie im Denken als etwas Notwendiges gedacht wird (GS II, 13). Dies können wir als reale Kontingenz, aber formale Begriffseinheit, bezeichnen. Hier will Rosenzweig ein Paradox zeigen – entweder ist die *Kontingenz real* und ist außer Begrifflichkeit gegen das Ideal gestellt, oder der *Begriff* ist *real* und es gibt keine Kontingenz (was die Position des Idealismus ist), denn alles ist durch den Begriff notwendig. Lassen wir Rosenzweig sprechen:

*Diese, um es ganz kraß zu formulieren, Nichtidentität von Sein und Denken muß am Sein und am Denken selber hervortreten und nicht durch ein als deus ex machina hinzukommendes Drittes, den Willen, der weder Sein noch Denken ist, geschlichtet werden. Und da der Grund der Einheit von Sein und Denken im Denken gesucht wird, so müßte zunächst im Denken der Grund der Nichtidentität aufgedeckt werden. (GS II, 13)*

Rosenzweig benutzt hier gegen den Idealismus seine logische bis-zu-Ende-Führung: Es gibt entweder Identität oder Nichtidentität des Seins und des Denkens. Man kann nicht jetzt noch etwas Drittes dazu bringen, um dies zu lösen. Und hier kommt eine Ohrfeige für die

---

<sup>181</sup> Ob Rosenzweig in der Tat Leibniz meint, ist nicht zu entscheiden. Zu Leibniz und der *contingentia mundi* vgl. (Buchheim, 1996; Hermann, 2002; Rescher, 2001; Sobel, 2003, p. 202ff). In der Untersuchung von Leibniz sehen wir, dass seine eigene Konzeption von Kontingenz in eine andere Richtung geht als die von Rosenzweig.

idealistische Philosophie. Rosenzweig meint, wenn der Idealismus vom Denken ausgeht und im Denken die Identität sucht, muss auch im Denken erst die Nichtidentität vorkommen. Denn das Denken, so Rosenzweig, muss schon etwas denken. Dies ist zwar im Denken identisch, aber setzt schon nicht nur eine *formelle*, sondern auch eine *reale* Differenz voraus. Man muss deshalb hier ein Denken – Subjekt und ein Sein des Gedachten – Objekt unterscheiden.<sup>182</sup>

Daraus schließt Rosenzweig zwei Punkte. Der *erste* ist die Erkenntniskraft des Menschen, der *zweite* das Sein des Menschen im Konkreten (GS II, 14). Gehen wir diesen Weg mit Rosenzweig weiter: Zum ersten Punkt zitieren wir: „*Die Identität von Denken und Sein setzt also eine innere Nichtidentität voraus.*“ (GS II, 14) Die Nichtidentität des Denkens und des Seins zeigt sich dann, und hier kommt eine komplizierte Stelle, in dem Einheits- und Vielheitsvermögen des Denkens. Das Denken ist, so interpretieren wir diese Stelle, eine Kraft, die dadurch, dass sie eine ist und viele Objekte hat und sie diese auf einen Begriff zurückführt, eine Einheit des Denkens ist. Diese ist dann auch eine künstlich erbaute Einheit des Denkens und des Seins, die sie durch ihre Einheitskraft auf einen Begriff bringt.<sup>183</sup> Und deshalb, und hier stehen wir schon wieder fest auf dem Boden des Textes Rosenzweigs, ist die Einheit des Denkens und des Seins nur im Denken (GS II, 14).

Der *zweite* Punkt ist, und hier interpretieren wir schon die Position Rosenzweigs, das jemeinige Denken. Denn das Denken ist nicht absolut, es bricht die absolute Identität des Denkens und des Seins des Idealismus. Die Identität ist vielmehr ein Produkt meiner Einheitskraft des Denkens. Dieses steht aber immer schon davor im jemeinigen Sein (wir können es Dasein nennen). Dies ist aber nicht empirisch zu verstehen. Das deutet Rosenzweig in der Bemerkung zu Schelling und Frau von Stael an. Die Jemeinigkeit ist als mehr als das reale Erlebnis der Welt zu verstehen (GS II, 15f).

---

<sup>182</sup> Rosenzweig steht hier in der Diskussion der Philosophie des 18. und 19. Jahrhunderts. Für die Diskussion um den Begriff der Differenz und des Bewusstseins siehe (Karásek, 2021).

<sup>183</sup> Wir interpretieren diese Partien schlechthin durch Kant. Schon früher haben wir gesehen, wie tief diese Tradition der Auseinandersetzung mit dem deutschen Idealismus von Kant abhängig ist. Dass die Kategorien, die Rosenzweig benutzt, in demselben Sinn wie die Kantschen Kategorien zu verstehen sind, ist durchgehend durch den *Stern der Erlösung* zu betrachten, vgl. (Nisenbaum, 2014, p. 97).

Die Identität von Denken und Sein ist nach Rosenzweig nur im Denken, dem aber eine nötige Nichtidentität vorausgeht. Wie kommen wir jedoch zurück zu Schelling? Wir sehen hier eine Kritik mit und an Schelling. Einerseits wird die Überwindung der idealistischen Philosophie durch Schelling – wie wir gezeigt haben, schon ab der *Freiheitsschrift* – gepriesen, der das Problem der Kontingenz hervorbringt. Andererseits wird dies noch weitergeführt, indem gezeigt wird, dass, wenn eine Identität gesucht wird, die Identität als solche gesucht werden muss. Damit schließt Rosenzweig die Möglichkeit aus, dass die Identität ursprünglich ist. Das, was ursprünglich ist, ist das Sein, die Existenz – das Denken nicht im abstrakten Sinn, sondern gemeines Denken – personales *Ich*. Die Kontingenz ist letztlich das im alltäglichen Leben stehende *Ich*, das ohne Notwendigkeit und teleologischen Sinn, ohne eine Orientierung und Priorität eines Begriffs frei steht.<sup>184</sup>

Mit und über Schelling ist der Weg Rosenzweigs. Wir wollen diesen Weg und die mögliche Kritik an Schelling, die aus Rosenzweigs Philosophie rekonstruierbar ist, hier nicht besprechen, denn dies würde uns in Spekulationen führen. Es muss ein klares Bild von Rosenzweigs Schelling erarbeitet werden. Das zweite Problem wäre dann die Unmöglichkeit der Unterscheidung der Position von Rosenzweigs Bild von Hegel und Schelling, die unser Autor kritisiert. Wir verlassen dieses Thema hier mit einer kurzen Bemerkung, Rosenzweig geht diesen Weg gerne – die Ausnutzung eines Philosophen, um ihn zu überwinden. Im Rahmen seiner Philosophie würde man lieber sagen – mit ihm ins Gespräch kommen und seinen Weg weitergehen. Stellen wir aber zwei Punkte fest: *Zuerst*, wenn Rosenzweig über Schellings Spätphilosophie spricht, ist es jetzt die Philosophie ab 1809. *Zweitens*, Rosenzweig ist Schelling nicht stark verpflichtet, sondern denkt erst mit ihm und versucht dann dessen Ideen zu Ende zu führen.

Im zweiten Buch des ersten Teiles, erarbeitet Rosenzweig den Begriff der Welt durch den Weltgeist, indem er sich von der Hegelschen Konzeption des Geistes verabschiedet, um sich „*der romantischen Naturphilosophie ..., beim jungen Schelling und etwa auch bei Novalis*“ (GS

---

<sup>184</sup> Rosenzweig will auch diese Position überwinden. Nietzsche, der alleine auf der Spitze des Berges steht (GS II, 10) und keine Orientierung hat, sowie Rosenzweig selbst, der in seinen früheren Jahren die Orientierung in der Welt suchte (Pollock, 2014, p. 20ff), streben nach Orientierung. Diese Kontingenz und Orientierungslosigkeit wird letztlich im religiösen Leben überwunden, indem das religiöse Gesetz uns, so Rosenzweig, den Weg zeigt (GS II, 470, GS III, 159ff).

II, 48) zuzuwenden. Wiederum wird hier der junge Schelling vom späteren Schelling unterschieden. Deshalb sehen wir, dass Rosenzweig auch im *Stern der Erlösung* mit dem minimalistischen Modell der Entwicklung der Philosophie Schellings arbeitet. Wir nehmen an, dass Rosenzweig hier die Schrift Schellings *Von der Weltseele* (1798) meint. Diese Schrift Schellings haben wir nicht in unserer Liste und nach unseren strikten Regeln können wir diese Schrift nun nicht mehr in unsere Liste einbeziehen.

Bei der Auseinandersetzung mit der Welt des Idealismus spricht Rosenzweig über die idealistischen Systeme von 1800 (GS II, 56). Hierzu zählt er Fichte sowie Hegel und Schelling. Die Datierung wird hier, so wie früher, schwer, denn Rosenzweigs Gedanke kann wie folgt ausgedrückt werden: Ein idealistisches System, ist ein eindimensionales System, das das Einzelne nicht aus dem Ganzen ableitet, sondern aus der Reihe des Nächsten (GS II, 56). Damit meint Rosenzweig, dass der Idealismus eine Reihe von Abhängigkeiten ist. Dies verstehen wir wie folgt: Das Einzelne ist nicht aus einem ersten Prinzip zu erläutern, sondern hat seine eigene Stelle im System. Dieses kann man, wenn man es nicht tief problematisieren will, bei Fichte in seinen Wissenschaftslehren, bei Schelling in seine Philosophie bis 1804 sowie bei Hegel nachvollziehen. Das Jahr 1800 soll uns nicht stören – dies ist wieder Rosenzweigs Name für die ganze idealistische Philosophie.<sup>185</sup> An dieser Stelle benutzt Rosenzweig die Begriffe „Gesellschaft“, „Familie“ und „Staat“ (GS II, 56), die in Einklang mit den *Grundlinien der Philosophie des Rechtes* von Hegel stehen. Letztere sind erst 1820 erschienen. Die Frage ist nun, was Rosenzweig als Schellings Philosophie in den idealistischen Systemen von 1800 betrachtet? Wie wir sehen, ist es für Rosenzweig kein Problem, diese Periode bis ins Jahr 1820 zu ziehen, was uns der Fall Hegels zeigt. An dieser Stelle soll keine Differenzierung der Philosophie Schellings vorgestellt werden, deshalb müssen wir keinen Umbruchpunkt suchen – es reicht uns, die Periodisierung zu finden, die Rosenzweig vor Augen hat. Wir wissen schon, dass Rosenzweig als Schellings Spätphilosophie dessen Gedanken ab 1809 bezeichnet. Für eine Unterscheidung einer Philosophie des jungen Schellings und des Schellings des idealistischen Systems von 1800 steht hier nicht genügend Material zur Verfügung und man müsste sich auf etwas außerhalb des Textes von Rosenzweig stützen.

---

<sup>185</sup> Der Begriff des Jahres 1800 wird vom früheren Rosenzweig intensiv besprochen (GS I, 100, 146, 183). Im zweiten Teil werden wir sehen, welche Rolle er für die Interpretation von Rosenzweigs Philosophie spielt.

Aus diesen Passagen ein klares Resultat zu ziehen, ist schwer. Wir haben gesehen, dass Rosenzweig nun ein Modell der Philosophiegeschichte und ihrer Entwicklung beschreibt, das problematisch zu rekonstruieren ist. Es überlappen sich mehrere Modelle, die sich zeitlich ausschließen. Auch die Beschreibung durch Begriffe und Konzepte fällt in dieselben Probleme wie die zeitliche Einordnung. Ein umfassendes Modell, das in sich konsistent ist, ist nicht möglich. Interessieren wir uns aber nur für Schelling, können wir einige Schlüsse ziehen.

Wieder teilt Rosenzweig klar die Philosophie Schellings in mindestens zwei Teile – in den *frühen* Schelling und in den *späteren* Schelling. Wo die Grenze zwischen beiden liegt, ist nicht genau zu beurteilen. Durch unsere Analyse haben wir diese Grenze in die *Freiheitsschrift* Schellings gesetzt. Dies hat uns auch in der Interpretation von Rosenzweigs Denkweg geholfen und überzeugt uns deshalb davon, dass wir den richtigen Weg gehen. Wir stehen aber auch vor einem Problem, das die *orthodoxe* Entwicklung aus den früheren Schriften und den Umbruch in Schellings Philosophie thematisiert.

#### 1.1.3.2. Gott

Wir kommen zum zweiten Begriff, an dem wir unsere Arbeit fortführen wollen: der Begriff Gottes. Bei der Auseinandersetzung mit diesem Begriff gelangen wir wieder zum Begriff der Spätphilosophie Schellings. Wir lesen: „*Es ist die Schellingsche Spätphilosophie, in deren Bahn wir uns mit solchen Betrachtungen bewegen*“ (GS II, 19). Stellen wir zunächst fest, was Rosenzweig hier vorstellt: Rosenzweig versucht eine Philosophie zu präsentieren, in der das *Dasein* schon vor dem begrifflichen und deshalb begreifbaren Sein und Denken steht. Deshalb stellt er an den Anfang seiner Philosophie das *Dasein* Gottes, des Menschen und der Welt. Dies sind aber keine Begriffe, die durch ihr Sein und durch die Identität mit dem Denken gesetzt sind – also Vernunftbegriffe, Ideen – sondern sie treten aus ihrer Begrifflichkeit heraus. Um es noch einmal einfach zu sagen: Gott, der Mensch und die Welt sind für Rosenzweig schon da.<sup>186</sup> Man kann aus ihrem *Dasein* ein *Sein* ableiten und sie begrifflich halten. Diese

---

<sup>186</sup> Alle drei Elemente sind schon da. Deshalb können wir nicht nur von der Positivität Gottes ausgehen, wie es die spätere positive Philosophie Schellings vorschlägt (Betz, 2003, p. 218). Der eigentliche Ausgangspunkt der Philosophie Rosenzweigs ist der Mensch, und dies immer das *Ich*, das in seiner Positivität dasteht (GS III, 127). Die Zufälligkeit des Menschen ist für den Menschen immer evident. Dagegen ist die Kontingenz der Welt und Gottes, idealistisch gesagt, immer zweifach – für mich und für sich. Für sich sind die Welt und Gott schon immer

begrifflichen Übergänge sind unsere Interpretation von Rosenzweigs Vorgehen. Der Unterschied des *Daseins* und des *Seins* liegt im Verhältnis zum Rezipienten. Das *Dasein* ist einfach schon da. Das *Sein* ist das durch den Menschen begriffene *Dasein*. Nach diesen Begriffen ist das *Dasein* nicht aus dem Denken abgeleitet. Es entsteht eine Differenz zwischen dem *Dasein* und dem *Sein*, indem das *Dasein* nicht begrifflich in sich selbst eingeschlossen ist. Der Mensch ist nicht ethisch (als ein Begriff, in dem er eingeschlossen ist), sondern er steht schon über diesem Ethischen – er ist metaethisch. So auch die Welt, die nicht durch einen Logos gefasst ist, sondern sie ist metalogisch. Gott ist danach metaphysisch, denn er schreitet über seine Physis, über sein *Dasein* (GS II, 19). Durch die Tatsächlichkeit des *Daseins*, das über sich hinausgeht und nicht im Begriff begrenzt ist, können die Welt, Gott und der Mensch in ihren Tatsächlichkeiten aus sich herausgehen.

Dieses Vorgehen von Rosenzweig steht direkt gegen die philosophische Tradition und ihre Beweise des *Daseins* (nicht im Sinne Rosenzweigs) Gottes. Wie schon gezeigt, ist für Rosenzweig die Identität des Denkens und des *Seins* nicht möglich. Der klassische Gottesbeweis liegt, so Rosenzweig, in dieser Identität (GS II, 19). Mit Rosenzweig bewegen wir uns aber nicht in der Dualität des Denkens und des *Seins*. Es wird die Kategorie des *Daseins* verwendet. Dieses *Dasein* ist vor allem Denken und begriffliches *Sein* und kann nicht abgeleitet werden – es ist schon faktisch da. Dieses *Dasein*, das vor allen Begriffen und vor allem Denken schon da ist, bespricht Schelling, do Rosenzweig, in seiner Spätphilosophie (GS, 19). Wir müssen uns hier fragen, was der Referenzpunkt für diese Aussage Rosenzweigs ist. Wir können wieder die *Freiheitsschrift* und die *Weltalter* anführen.<sup>187</sup>

Wir beginnen mit einer Bemerkung: Schon hier können wir eine Struktur finden, die uns etwas vorstellt, was am Anfang als Ursprüngliches – als weder Denken noch *Sein* – steht. Dies wird in den *Weltaltern* die Lauterkeit genannt (Wa, 30). Es ist hier schwer zu bestimmen, was konkret Rosenzweig mit seiner Referenz auf Schelling meint. Wir gehen aber nahe am Text

---

einfach da, für mich, also für den Menschen, bekommt diese Zufälligkeit erst durch den Orientierungspunkt des Elements ihren Sinn. Das aber nicht in der Kontingenz aller, sondern in der Endabsicht des Begriffs Gottes, der aber nicht in der Kontingenz, sondern in einer Bestimmung steht. Das Fassen der Kontingenz und ihr Übergang zur Bestimmung ist der Weg des *Sterns der Erlösung*.

<sup>187</sup> Man kann auch andere Stellen bei Schelling finden, wo diese Themen besprochen werden. Bei Rosenzweig konnten wir aber keine Verweise finden und setzen deshalb die *Freiheitsschrift* und die *Weltalter* in die erste Reihe.

Rosenzweigs weiter. Schellings Begriff Gottes wird von Rosenzweig in seiner Aussage rezipiert, indem der Begriff Gottes als eine Natur Gottes, die aber durch die Freiheit überwunden sein soll, beschrieben wird. Dies stellt uns aber vor eine Frage. Wenn wir mit der These arbeiten, dass Rosenzweig mit der Spätphilosophie schon die Philosophie ab 1809 meint, müssen wir uns fragen, warum Rosenzweig nicht auch den Freiheitsbegriff benutzt, der in der *Freiheitsschrift* und den *Weltaltern* vorgestellt wird. Eben darum, antworten wir, weil ihm dieser Freiheitsbegriff nicht radikal genug ist. Deshalb ruft er Nietzsche herbei. Durch die radikale Freiheitsbestimmung des sich selbst in der Freiheit bestimmenden Gottes wird Gott zu einer Persönlichkeit (GS II, 21). Rosenzweig lehnt den Freiheitsbegriff von Schelling nicht ab – das sehen wir in seiner weiterverarbeiteten Konzeption Gottes. Und es ist hier von Rosenzweig korrekt bestätigt, dass es sich nicht nur um eine Nacherzählung der Konzeption Schellings handelt, sondern um eine Überarbeitung. Rosenzweig verweist auf Schelling nur in Hinsicht auf den Weg des Denkens, nicht aber auf die Konzeption.

Kommen wir aber noch einmal zurück zur Natur Gottes. Hier sehen wir Rosenzweigs Überarbeitung von Schelling, an den er sich zwar hält, dann aber über ihn herausgeht. Das Dasein, das als Anfang genommen ist, das Dasein Gottes, ist für Rosenzweig kein „*dunkler Grund*“ – so wie ihn Eckhart, Böhme und Schelling vorstellen (GS II, 28). Die Bestimmung ist wieder nicht genügend, um ein konkretes Konzept zu beschreiben, das sich hinter ihr versteckt. Da aber der Gedanke des *dunklen Grund*s mit den Namen von Eckhart, Böhme und Schelling verbunden wird, können wir dieser Bestimmung eine Nähe zuordnen. Weil wir uns aber für Schelling interessieren, können wir mit dieser Bestimmung wieder die *Freiheitsschrift* in den Vordergrund rücken.<sup>188</sup> Rosenzweig argumentiert wie folgt: Der „*dunkle Grund*“ muss etwas Positives darstellen – nicht nur ein Nichts (GS II, 28). Rosenzweig bewegt sich hier in der Nähe der Mystik und ihrer Tradition, die durch die genannten Namen gekennzeichnet ist. Er selbst bewegt sich jedoch nicht im Bereich der Mystik. Den „*dunklen Grund*“ verstehen wir hier als die Tatsächlichkeit des *Daseins*, ohne jede andere Bestimmung. Dies bringt uns wieder zur Frage, ob Rosenzweig die Spätphilosophie Schellings nicht übertritt. Das Problem ist, dass der „*dunkle Grund*“ nur begrifflich dem Vorgehen Rosenzweigs entsprechen würde, dagegen

---

<sup>188</sup> Die Affinität von Schellings *Freiheitsschrift* zu Böhme ist in der Literatur wohlbekannt. Vgl. (Friedrich, 2009, p. 33, 2019, p. 301)

steht der Unterschied zu Schellings Vorgehen. Das, was wir hervorheben können, ist die Methode, mit der sich Rosenzweig an Schelling hält.

Hiermit schließen wir die Partien zum direkten Verweis auf Schelling im *Stern der Erlösung*. Wir können daraus eine sehr oberflächliche Periodisierung rekapitulieren. Diese haben wir die einfache Periodisierung der Philosophie Schellings benannt. Es handelt sich um die Frühphilosophie und die spätere Philosophie. Diese sind nicht strikt voneinander getrennt. Weil wir aber auch die Modelle der Entwicklung der frühen Philosophie Schellings, mit der Rosenzweig arbeitet, vorgestellt haben, können wir voraussetzen, dass diese mit der Periode des *frühen* Schelling in dem minimalistischen Modell in eins fallen. Dagegen bleibt die Erarbeitung des *späteren* Schellings immer noch offen. Das, was wir nun gewonnen haben, ist die starke Voraussetzung, dass der spätere Schellings durch die *Freiheitsschrift* geprägt ist.

Im *Stern der Erlösung* gibt es mehrere Stellen, die sich auf Schelling berufen, aber keinen klaren Verweis anbieten. Diese haben wir aufgrund unserer Methode übergangen, wollen sie aber jetzt noch anmerken. Wie schon mehrere Verweise im *Stern der Erlösung* ist auch bei diesen oft nicht klar, ob Rosenzweig wirklich auf Schelling verweist. Als Beispiel führen wir die Darstellung des Kunstwerks als Einheit des Objektiven und Subjektiven (GS II, 16) an. Wir können annehmen, dass es sich um einen Verweis auf die Schlusspartien des *Systems des transzendentalen Idealismus* handelt, dies ist jedoch nicht sicher, auch weil dieses Werk im *Stern der Erlösung* keine große Rolle spielt.

Das Problem, das wir schon besprochen haben, ist nun der Kontrast zwischen dem orthodoxen Modell der Entwicklung (aus dem Keim des *Ältesten Systemprogramms*) und dem Nachdruck Rosenzweigs auf den Umbruch im *späteren* Schelling, als er sich gegen die idealistische Philosophie wendet (die früher Rosenzweig mit dem *Ältesten Systemprogramm* in Einklang gesetzt hat). Dass nun Rosenzweig ein Modell benutzt, das nicht in Einklang mit dem orthodoxen arbeitet, ist wohl den Bedürfnissen seiner Argumentation geschuldet. Wir haben gesehen, dass Rosenzweig kein Modell vorstellt, das ohne Probleme dastehen würde. Wenn nun Rosenzweig ein Argument für sein Vorgehen benötigt, nimmt er ein neues Modell. Dies stellt uns aber vor ein Dilemma. Wir wollten das konkrete Bild von Schelling darstellen, das Rosenzweig von ihm hat. Nun zeigt sich, dass dies nicht ohne innere Kontradiktion ist. Wie

sollen wir nur vorgehen? Vor uns stehen ein Modell der Kontinuität und eins der Diskontinuität. Rosenzweig benutzt diese so, wie es ihm gerade passt. Wenn er in seiner Arbeit über das *Älteste Systemprogramm* für die Einheit des Gedankens aus dem Keim argumentiert, benutzt er das Modell der Kontinuität, wenn er für die Überwindung des deutschen Idealismus im *Stern der Erlösung* argumentiert, benutzt er das Modell der Diskontinuität. Dies hat nicht nur Konsequenzen für seine Argumentation, sondern auch für das ganze Bild von der Philosophie Schellings. *Einerseits* ist Schelling der, der den deutschen Idealismus gründet und bis zum Ende dessen Programm erfüllen wird, *andererseits* ist er der, der sich gegen den deutschen Idealismus stellt – und so auch gegen seine eigene Frühphilosophie. Wir wissen nicht, wie diese Lücke zu überwinden ist. Deshalb müssen wir mit zwei Gedanken der Entwicklung der Philosophie Schellings, wie sie bei Rosenzweig beschrieben sind, weiterarbeiten.<sup>189</sup>

---

<sup>189</sup> Eine mögliche Antwort auf dieses Problem finden wir bei (Nisenbaum, 2014, p. 100). Nisenbaum schreibt: „Both [Kantianism and Gnosticism] of these were stages in Rosenzweig’s intellectual development, before finding in the late Schelling his patron saint.“ Weil Nisenbaum weiter im Text vor allen die *Freiheitsschrift* und die *Weltalter* in Hinsicht auf den „late Schelling“ bespricht, nehmen wir an, dass mit dem „late Schelling“ das gemeint ist, was wir unter dem späteren Schelling verstehen. Der Unterschied des Modells der Kontinuität und der Diskontinuität wäre dann durch seine intellektuelle Entwicklung erläutert.

#### 1.1.4. Briefe und Tagebücher, kleinere Schriften

Mit den besprochenen Schriften Rosenzweigs haben wir noch nicht den gesamten Korpus der Arbeiten von Rosenzweig erforscht. Der letzte Schritt des ersten Teils soll nun die Auseinandersetzung mit den Briefen und Tagebüchern und den kleineren Schriften Rosenzweigs in Hinsicht auf Schelling sein. Wir hoffen, mit diesem letzten Schritt noch etwas festen Boden zu schaffen, um das Bild abrunden zu können.

Wir setzen eine Bemerkung voraus: Beim Korpus der Texte, den wir mit den Briefen und Tagebüchern und kleineren Schriften vor uns haben, eröffnet sich eine Schwierigkeit. Wie wir gesehen haben, verläuft im Denken Rosenzweigs eine Entwicklung, und deshalb können wir im Korpus keine einheitliche Stellung erwarten. Andererseits haben wir Rosenzweigs Entwicklung bereits anhand seiner drei größten Arbeiten verfolgt und können uns besser in ihr orientieren und unsere Erkenntnisse durch die Briefe und Tagebücher und die kleineren Schriften verstärken. Wir wollen die Entwicklung Rosenzweigs noch einmal durchgehen und das Bild von Schelling genauer herausarbeiten.

##### 1.1.4.1. Rosenzweigs Briefe und Tagebücher

Schon in einem Tagebucheintrag vom 29. 5. 1908 finden wir eine Spur, die für uns von höchstem Interesse ist. Kant, so Rosenzweig, ist unhistorisch. Durch diese Bemerkung stellt sich Rosenzweig in die Tradition der Auseinandersetzung mit Kant und der Renaissance der idealistischen Philosophie, die wir früher beschreiben haben. Gegen Kant steht Fichte, der Kant zwar weiterverarbeitet – nach Rosenzweig ist er „*Kantianer*“ – aber nur in Hinsicht der Moral. Der Verdienst Schellings besteht darin, dass er gegen Fichtes „*Vereinfachung die formelle Harmonisierung des Kritizismus und Dogmatismus unternimmt*“ (GS I,1, 82). Indem Schelling, so Rosenzweig, Fichte historisch sieht,<sup>190</sup> wird er, also Schelling, der erster Nachkantianer. Er steht nicht mehr in den Spuren Kants, sondern, so verstehen wir dieser Bemerkung von Rosenzweig, sieht die Entwicklung von Kant bis zu ihm historisch, nicht nur

---

<sup>190</sup> Er sieht ihn nicht nur systematisch-philosophisch, sondern als Teil der Entwicklung in der Philosophie.

philosophisch. Dies geschieht, so Rosenzweig, „in seiner ersten – fichteschen – Epoche“ (GS I, 1, 82). Hier sehen wir schon eine klare Periode – Schellings Epoche in Fichtes Spuren. Die Annahme, dass es sich hier hauptsächlich um Schellings *Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kritizismus* handelt, ist nicht weit von der Wahrheit.

Der Name Schellings wird bei Rosenzweig oft in einer Liste von Namen angeführt. Wir erwähnen diese Listen nicht, wenn sie uns in unserer Argumentation nicht hilfreich sind. Die allgemeine Erkenntnis, die wir aus der Liste der Namen „Kant, Fichte, Schelling, Hegel“ (GS I, 1, 146) entnehmen, hilft uns nur, den Kreis der Philosophen zu umreißen, mit denen sich Rosenzweig beschäftigt. Weitere solche Stellen sind (GS I, 1, 328, 340, 514, GS I, 2, 721, 787).

Eine kurze persönliche Bemerkung finden wir in einem Tagebucheintrag vom 26. 5. 1914. Dort vermerkt sich Rosenzweig, dass er den Hegel-Schellingschen Briefwechsel „sichtbar machen“ will (GS I, 1, 154). Dem aber folgt eine weitere Bemerkung – „das frühe Schellingsche System von Hegels Hand – das ist ein großes Faktum!“ (GS I, 1, 154). Dies ist in der Zeit geschrieben, als Rosenzweig an seiner Dissertation arbeitete und auch den Aufsatz über das *Älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus* schrieb. Rosenzweig beschreibt letzteres Werk als „das frühe Schellingsche System“. Um dies noch stärker zu belegen, müssen wir eine Bemerkung betrachten, die Rosenzweig einige Tage später notiert. Am 3. 6. 1914 schreibt Rosenzweig, dass der Unterschied zwischen Schelling zu Fichte der ist, dass sich Schelling in Gegensatz zu Fichte von einem Moralisten zu einem Erkenntnistheoretiker entwickelt. Dies wird an dem Beispiel der Physik deutlich, die „Flügel bekommen“ soll (GS I, 1, 155). Das ist eine klare Referenz auf eine Stelle im *Ältesten Systemprogramm des deutschen Idealismus*<sup>191</sup> sowie auf die ganze Struktur des kurzen Manuskripts, das von praktischen Postulaten bis zur Theorie des produktiven Erkennens (GS III, 5ff) führt.

Nach einer längeren Zeit können wir wieder eine neue Arbeit zu Schelling in unsere Liste hinzufügen. Rosenzweig bemerkt sie in einer Notiz vom 18. 6. 1914 (GS I,1, 1157). Es handelt sich um:

---

<sup>191</sup> „Ich möchte unserer langsamem, an Experimenten mühsam schreitenden Physik einmal wieder die Flügel gegeben.“ (GA III, 5)

- Schröter, Manfred. *Ausgangspunkt der Metaphysik Schellings*, München 1908.<sup>192</sup>

Die Dissertation Schröters steht in derselben Tradition wie auch Rosenzweig, Medicus und Metzger.<sup>193</sup> Inhaltlich hilft sie uns nicht weiter, trotzdem finden wir in ihr mehrere Verweise auf Arbeiten von F. Medicus, K. Fischer und J. E. Erdmann, die wir schon genannt haben. Einige Tage später (22. 6. 1914) notiert Rosenzweig eine weitere Dissertation über Schelling, die er gerade liest. Auf diese verweist Rosenzweig in seiner Arbeit zum *Ältesten Systemprogramm*, weswegen wir sie schon bemerkt haben. Rosenzweig notiert sich einen Satz aus Mehlis (Mehlis, 1906, p. 129).<sup>194</sup> Der abbeschriebene Satz, wie auch die ganze Arbeit von Mehlis, bespricht die Entwicklung von Schellings Philosophie bis zum Jahr 1804. Rosenzweigs Bemerkung ist zur Schrift Schellings *Philosophie und Religion*. Rosenzweigs Lektüre des eigentlichen Textes Schellings können wir nicht nachweisen. Dagegen gewinnen wir mit der Dissertation von Mehlis eine mögliche Quelle, aus der Rosenzweig seine Kenntnisse der Philosophie nach 1804 gewinnt.<sup>195</sup>

Schauen wir uns die Tradition an, in der die Schrift von Mehlis steht, so ist es wieder dieselbe wie die von Schröter oder Medicus. Letzterer wird sogar von Mehlis zitiert (Mehlis, 1906, p. 8). Das Zitat hat denselben Sinn wie die erste Bemerkung Rosenzweigs zu Schelling und Fichte aus dem 26. 5. 1914 (GS I, 1, 155). Damit eröffnet sich eine mögliche Antwort auf eine Frage, die wir vorher offengelassen haben. Rosenzweig verweist auf „*Medikus in seiner Fichtebiographie*“ (GS III, 14). Nun scheint uns, dass auch Mehlis auf dieselbe Stelle verweist. Es handelt sich aber nicht um eine *Fichtebiographie*, sondern um die Arbeit von Medicus *Kants Philosophie der Geschichte* (1902).<sup>196</sup>

---

<sup>192</sup> (Schröter, 1908)

<sup>193</sup> Metzgers Arbeit *Die Epochen der Schellingschen Philosophie von 1795 bis 1802* wird in einem Brief an die Eltern vom 17. 12. 1917 erwähnt. In diesem bemerkt er, dass die „*Schrift über Schelling*“ eine „wirklich gute[] – nicht mehr als gute[]“ ist (GS I, 1, 492).

<sup>194</sup> Im Vergleich mit dem Original sehen wir, dass Rosenzweigs nicht ohne Fehler abschreibt. Eine solche Ungenauigkeit beim Abschreiben könnte später zu den Ungenauigkeiten in Rosenzweigs Text führen, die wir schon früher beschreiben haben.

<sup>195</sup> Dass Mehlis ein Freund von Rosenzweig war, können wir dem Brief an E. Rosenstock (5. 9. 1916) entnehmen (GS I, 1, 223).

<sup>196</sup> (Medicus, 1902a, p. 35) Dies ist nicht die Arbeit, die in den Kant-Studien erschienen ist und die wir früher besprochen haben, sondern eine eigenständige Arbeit.

Ein wichtiger Eintrag ist vom 23. 6. 1914, in dem Rosenzweig Hegel mit Cohen und Schelling vergleicht. Uns interessiert nur die Passage über Schelling. Nach Rosenzweig ist bei Schelling das „*Werden der Welt Werden Gottes*“. In diesem Werden bleibt aber immer eine Differenz zwischen Gott und Welt – gerade im Gegensatz zu Hegel (GS I, 1, 161). Gott ist hier derjenige, der die Welt „*aus sich heraus gesetzt hat.*“ Durch diese Differenz sieht er jetzt „*in der Geschichte der Welt seine eigene Geschichte*“. Und hier kommen wir wieder zu unserem interpretatorischen Problem. Welches Schellingsche Werk oder welche Periode meint Rosenzweig hier? Dies ist für uns wichtig, denn das Motiv des Aus-sich-heraus-Setzens Gottes sehen wir ebenfalls in Rosenzweigs eigener Philosophie.<sup>197</sup> Hier müssen wir sehr vorsichtig vorgehen. Einen Tag vorher (22. 6. 1914) hat sich Rosenzweig eine Stelle aus der Dissertation von Mehlis *Schellings Geschichtsphilosophie* vermerkt, die sich mit der Philosophie Schellings von 1799 bis 1804 beschäftigt. Könnten wir uns hier an der Dissertation von Mehlis festhalten? Wenn wir uns die Schrift Mehlis vornehmen, sehen wir, dass sich Mehlis und Rosenzweigs Intentionen verfehlen. Während Mehlis die Philosophie Schellings in den Jahren 1799–1804 vor allen als eine Einheit der theoretischen und praktischen Vernunft präsentiert, die in dem Ästhetischen ihre Äußerung findet (Mehlis, 1906, p. 73), spricht Rosenzweig über das Werden Gottes. Trotz der Ablehnung der hilfsbereiten Hand von Mehlis müssen wir Schellings Gedanken, auf die sich Rosenzweig hier beruft, frühestens in das Jahr 1804 legen, und zwar in seine Schrift *Philosophie und Religion*. Gott, der sich als sich selbst setzt, finden wir schon in Schellings Schrift von 1804. Die Differenz zwischen Gott und Welt – so wie sie Rosenzweig analysiert – ist direkt gegen Hegel gestellt, der diese Differenz als Einheit der Welt und Gottes setzt, indem das Werden der Welt ein Werden Gottes ist. Rosenzweig geht davon aus, dass beide in der Differenz bleiben. Gott ruht in sich. Das, was sich entwickelt, ist die Welt, die sich, wie zuvor erwähnt, von Gott abteilt. Gott bleibt so immer absolut in Ruhe, sieht sich aber selbst in der Entwicklung. Diese Bewegung sehen wir auch in *Philosophie und Religion*, wo der Abfall von dem Absoluten, von Gott, beschrieben ist (SW I/6, 40, AA, I, 14, 298f). Wir müssen jedoch bestätigen, dass sich Rosenzweig möglicherweise auf die Konzeptionen der *Weltalter* von 1811 beruft. Diese sind für ihn von großer Bedeutung. Problematisch ist dabei, dass wir den ersten konkreten Verweis auf die *Weltalter* erst später finden (11. 11. 1916).<sup>198</sup> Eine Möglichkeit wäre, dass sich Rosenzweig auf die Philosophie Schellings vor 1801 beruft. Dies

---

<sup>197</sup> Zum Vergleich mit Schellings Philosophie siehe (Höfele, 2015, p. 64f).

<sup>198</sup> (Höfele, 2015, p. 59ff)

scheint uns aber nicht der Fall zu sein, denn wir können keine besseren Verbindungen zur Philosophie Schellings finden als die von uns präsentierte. Auch bei Cohen, den Rosenzweig nennt, konnten wir keinen Verweis auf Schelling finden, der uns helfen könnte. Es könnte sich um eine von zwei Arbeiten Cohens handeln: *Der Begriff der Religion im System der Philosophie*<sup>199</sup>, zu der Rosenzweig bei Cohen in Berlin 1914 Übungen nimmt (GS I, 1, 149f), oder eine Mitschrift der Vorlesung *Die religiösen Bewegungen der Gegenwart*<sup>200</sup>, die Rosenzweig 1914 besucht (GS I, 1, 158). In beiden konnten wir nichts zu Schelling finden. Wahrscheinlich verweist Rosenzweig auf etwas, was nur ausgesprochen wurde und in keinem Buch enthalten ist. Eine andere Möglichkeit wäre, dass Rosenzweig Cohens Bemerkung zu Hegels Pantheismus zitiert und die Passagen zu Schelling selbst hinzufügt (Cohen, 1915, pp. 47, 134). Dies würde aber voraussetzen, dass er schon in dieser Zeit gute Kenntnisse von Schellings Philosophie nach 1804 hatte. Dieser These können wir aber nicht bestätigen und es spricht mehr gegen sie als für sie. Die wahrscheinlichste Antwort ist, dass Rosenzweig eine Schrift von Cohen vor sich hat, die wir nicht genauer bestimmen können.

Kommen wir wieder auf die Philosophie Schellings zurück, so stoßen wir in Rosenzweigs Tagebuch vom 24. 6. 1914 auf eine Bemerkung zu Schelling aus einem Buch über Hölderlin. Wir stellen dieses Buch in unsere Liste:

- Zinkernagel, Franz, *Die Entwicklungsgeschichte von Hölderlins Hyperion*, Straßburg 1907.<sup>201</sup>

Die Bemerkung Rosenzweigs ist zu einem Zitat, das Zinkernagel nach Rosenzweig fälschlich Dilthey zuschreibt. Wir müssen bestätigen, dass Zinkernagel die Seitennummer falsch anführt: nach Zinkernagel soll es sich um die Seite 340 handeln, im Original ist es aber die Seite 388. Übergehen wir dies, so sehen wir, dass Zinkernagel eine Position der Identität bei Schelling vorstellen möchte (Zinkernagel, 1907, p. 174). Diese Position der Identität ist nicht die Form der Identität, die in Schellings Schriften *Darstellung meines Systems der Philosophie* (1801) und *Philosophie und Religion* (1804) vorgestellt ist, sondern die Identität der ästhetischen Anschauung. Der Begriff der Identität des Subjektiven und des Objektiven als einer Einheit im

---

<sup>199</sup> (Cohen, 1915)

<sup>200</sup> (Cohen, 1914)

<sup>201</sup> (Zinkernagel, 1907)

Kunstwerk können wir im *System des transzendentalen Idealismus* (1800) und in der *Philosophie der Kunst* (1804) finden. Rosenzweig bewegt sich in der Lektüre Zinkernagels in der Interpretationstradition, die wir schon früher besprochen haben: Die Philosophie Schellings 1800–1804 wird nicht durch die absolute Identität als dem Grund beschrieben, sondern durch die ästhetische Identität. Dazu können wir auch die Bemerkung Rosenzweigs vom 27. 6. 1914 anführen, in der er zu Schellings *Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre* (1796–1797) schreibt, dass der Geist der „*Vereinigungspunkt von Unendlich und Endlich*“ (GS I, 1, 165) ist. Dem folgt eine Notiz zum Systemfragment: dort soll die Philosophie der Sittlichkeit zu einer „*ästhetischen Philosophie*“ führen. Aus dem bis jetzt Besprochenen sehen wir, dass Rosenzweig die Bewegung der Philosophie Schellings als eine Bewegung zur ästhetischen Einheit sieht.

In einer Notiz vom 29. 6. 1914 finden wir einige Bemerkungen zu einem Werk, das für Rosenzweigs Idealismus-Rezeption von Bedeutung ist. Es handelt sich um drei Dialoge von Hans Ehrenberg, die wir schon besprochen haben: *Disputationen* – der erste Teil über Hegel, der zweite über Schelling, der dritte über Fichte. Die Bemerkungen von Rosenzweig sind hier nur zum zweiten und dritten Teil, und das immer nur zu den ersten Seiten der Dialoge. Das Thema ist hier die Frühphilosophie Schellings. Schauen wir uns an, was sich Rosenzweig notiert. Rosenzweig schreibt über den Begriff der Natur einige meist polemische Bemerkungen zu Ehrenbergs Buch. Die Naturphilosophie, so Rosenzweig, ist nicht eine „*Philosophie an sich*“ (GS I, 1, 166). Auch die Philosophie des transzendentalen Idealismus sei keine in sich stehende Einheit, obwohl sie Schelling nicht gegen die Naturphilosophie oder die Philosophie der Identität stelle. Wir sehen, dass Rosenzweig hier (1914!) über die Philosophie der Identität spricht, die hinter die Philosophie des transzendentalen Idealismus gesetzt wird. Gehen wir aber weiter durch die Notizen Rosenzweigs. Rosenzweig stellt, so scheint es uns, seine Theorie gegen Ehrenberg. Der Keim im *Ältesten Systemprogramm* sei nicht nur die Entwicklung aus dem *Ältesten Systemprogramm*, sondern auch das *Ältesten Systemprogramm* selbst (GS I, 1, 166). Aus seinen Bemerkungen rekonstruiert Rosenzweig ein Modell der

Entwicklung der Gedanken Schellings. Wir stellen dieses Modell dar und ergänzen es durch die Bemerkungen Rosenzweigs.<sup>202</sup>

- I. „Ich – Natur – Geist“: das heißt: Wissenschaftslehre – Naturphilosophie – transzendentaler Idealismus.
- II. „Absolutismus  $\left\langle \frac{\text{Natur}}{\text{Geist}} \right\rangle$ “, was die Identitätsphilosophie sein sollte. Wir denken, es handelt sich hier nicht um die Philosophie der absoluten Identität, sondern um den Einheitsgedanken der Natur und des Geistes.
- III. „Theoretik – Praktik – Ästhetik“
- IV. „Absolutes – Mythologie – Offenbarung.“ (GS I, 1, 166f).

Dies soll nach Rosenzweig schon 1796 im Keim der Philosophie Schellings dagewesen sein (GS I, 1, 167).

Diese Beschreibung der Entwicklung der Philosophie Schellings ist sicher nicht problematisch. *Zunächst* scheint es, dass sich die Perioden überlappen. *Zweitens* ist nicht klar, was sich unter Punkt III. versteckt. Schauen wir in die nächste Notiz Rosenzweigs vom folgenden Tag (30. 6. 1914), so sehen wir, wie Rosenzweig den Begriff des *Absoluten* versteht. Er schreibt ihn anschließend Hegel zu. Erst Hegel soll das *Absolute* als die Einheit von Kunst, Religion und Wissenschaft beschrieben haben. Dagegen soll bei Schelling das *Absolute* im Jahr 1800 nur ein Dokument des *Absoluten*, der Offenbarung, „*aber kein Absolutes selber*“ gewesen sein (GS I, 1, 167). Rosenzweig versteht den Begriff des *Absoluten* schlechthin nur bis 1800. Dies hilft uns dahingehend, dass wir den Punkt II. des Modells nur auf die Philosophie bis 1800 einschränken können. Wir nehmen an, dass der Punkt IV. dann die Philosophie nach 1801 bezeichnet. Oder ist auch hier die Philosophie bis 1800 gemeint? Rosenzweig spricht auch in Hinsicht auf den Begriff des *Absoluten* von 1800 über Offenbarung (GS I, 1, 167). Die Frage wäre dann, worauf der Begriff der Mythologie verweist. Wir haben schon früher gesehen, dass Rosenzweig so auch die Frühphilosophie Schellings bezeichnet. Dieses Modell hilft uns in unseren Streben nach einem genaueren Bild nicht weiter. Er führt uns wieder zurück zu den Fragen, die sich uns schon früher stellten und die wir nicht beantworten konnten.

---

<sup>202</sup> Das Modell Rosenzweigs ist sehr verwirrt. Rosenzweig stellt die Entwicklung in den Punkten I, III, II und IV dar. Wir nehmen an, dies ist dadurch geschehen, dass Rosenzweig sich diese Bemerkungen mit Hand notiert hat und sie später nicht mehr korrigiert oder umgeschrieben hat.

Wenn wir die Dichte der Bemerkungen zu Schelling zwischen dem 3. 6. 1914 und dem 5. 8. 1914 betrachten, können wir sagen, dass dies die Zeit ist, in der sich Rosenzweig intensiv mit Schelling auseinandersetzt. Er selbst schreibt in einem Brief vom 25. 11. 1919 an Margrit Rosenstock: „Meine ‚Schellingkennerschaft‘ seinerzeit hat mich 4 Wochen gekostet, bis sie da war“ (Grit, 347). Dass sich Rosenzweig in einem Monat mit dem kompletten Schelling bekannt gemacht hat, kann fraglich erscheinen. Die Resultate dieser *Schellingkennerschaft* haben wir schon analysieren können. Dies sagt uns viel über den Umfang der Kenntnisse über Schelling. Nehmen wir an, dass Rosenzweig Schellings *Sämtliche Werke* von Anfang an gelesen hat, so können wir spekulieren, bis wie weit er gekommen ist. Es scheint, dass er bis in das Jahr 1800 oder 1801 vorgedrungen ist. Denn die Schriften vor diesem Jahr sind bei Rosenzweig oft besprochen, so die *Ichschrift* (GS I, 1, 170), *Ideen zu einer Philosophie der Natur* (GS I, 1, 170), *Über den wahren Begriff der Naturphilosophie und die richtige Art, ihre Probleme aufzulösen* in der *Zeitschrift für spekulative Physik* (GS I, 1, 172), *System des transzendentalen Idealismus* (GS I, 1, 172) und *Neue Deduktion des Naturrechts* (GS I, 1, 172). Zu diesen Schriften Schellings macht sich Rosenzweig Bemerkungen, die vor allen das Verhältnis der Naturphilosophie zur Transzendentalphilosophie betreffen. Diese zwei Philosophien unterscheiden sich wie die praktische und die theoretische Philosophie (GS I, 1, 172). Die Philosophie, so Rosenzweigs Notizen zu Schelling, ist in Physik und Ethik geteilt, zu der aber ein dritter Teil kommt, der durch Poetik oder Philosophie der Kunst gesetzt sein soll. Diese Bemerkung erklärt den Punkt III. des besprochenen Modells. Wir bewegen uns immer noch in der Philosophie Schellings im *System des transzendentalen Idealismus* von 1800. Dies belegen auch die Bemerkungen zur *Neuen Deduktion des Naturrechts* (GS I, 1, 173), wo die Einheit der Natur und der Moralität in einer neuen Wissenschaft vorausgesetzt wird.

Ein hochinteressanter Brief ist der vom 11. 11. 1916 an E. Rosenstock. In diesem finden wir Rosenzweigs Verweis auf die *Weltalter*.<sup>203</sup> Rosenzweig bemerkt, dass er nicht weiß, „wo das ‚Denken‘ anfängt!“ (GS I, 1, 291). Deshalb muss er „erzählen“. Dazu verweist er auf die *Weltalter* in einer Reclamausgabe.<sup>204</sup> Rosenzweig bezieht sich wohl auf die einleitenden Sätze: „Das Vergangene wird gewußt, das Gegenwärtige wird erkannt, das Zukünftige wird

---

<sup>203</sup> Dazu siehe (Höfele, 2015, p. 59ff).

<sup>204</sup> Wir haben diese Reclamausgabe nicht gefunden, denken aber, diese Partien sind auch in der Ausgabe, die wir benutzten.

*geahndet. Das Gewußte wird erzählt, das Erkannte wird dargestellt, das Geahndete wird geweissagt“* (Wa, 3). Wir stehen nun vor der interpretatorischen Frage, ob Rosenzweig diesen Modus der Erzählung aus den *Weltaltern* nimmt oder in den *Weltaltern* nur die Bestätigung für seine eigene Überzeugung findet.<sup>205</sup> Der Satz Rosenzweigs: „*Ich habe schon manchmal gemeint, man müßte alles ‚erzählen‘ ...“* (GS I, 1, 291) verweist nicht direkt auf Schelling. Rosenzweig behauptet bereits früher, dass man erzählen, dichten und nicht schreiben muss (GS I, 1, 16, 58). Nun sieht er es in den *Weltaltern*. Wir nehmen so auch dieses Werk Schellings in unsere Liste auf:

- *Die Weltalter*.<sup>206</sup>

Schauen wir uns den Inhalt des Briefes Rosenzweigs an, so sehen wir, was er unter dem Erzählen versteht und wie sich dies von der Konzeption Schellings unterscheidet. Der Mensch kommt in einen Dialog mit dem Leben und es wird ihm die Wahrheit gesagt. Rosenzweig nennt dies eine „*dramatische Epoche*“ (GS I, 1, 292). Vor diesem Dialog mit der Wahrheit liegen die Logik und die Naturphilosophie – wir können jetzt unproblematisch diese die exakte Wissenschaft nennen – nach dem Dialog kommen die Kulturwissenschaft und die Theologie. Rosenzweig erklärt dieses Verhältnis an drei Beispielen. *Zunächst* als Protologie und Eschatologie, *dann* als kantische Logik und Naturphilosophie, *später* dann als Ethik und Theologie (GS I, 1, 292). Wir sehen in diesem Vorgehen das des *Sterns der Erlösung*: zuerst die Begriffe, dann das Erzählen, dem am Ende die Eschatologie folgt. Rosenzweig bemerkt jedoch, dass die Protologie und die Eschatologie schon in der Gegenwart da sind. Er schreibt: „*sie sind schon da*“ (GS I, 1, 292). Hier kommt Rosenzweig mit einer Vermutung wieder zu Schelling zurück, nämlich dass Schelling das zweite Weltalter als die Auflösung des ersten und des dritten aufbauen würde. Schelling hat aber nie den zweiten und den dritten Teil der *Weltalter* geschrieben, und so ist die Vermutung Rosenzweigs nur eine Vermutung. Der Unterschied zwischen Schelling und Rosenzweig liegt nun darin, dass Schelling das Vergangene erzählen will, während Rosenzweig das Gegenwärtige erzählen möchte. Beide Vorgehen treffen sich deshalb im Hauptpunkt nicht. Zwar preist Rosenzweig das Vorgehen Schellings, trotzdem setzt

---

<sup>205</sup> Solche Gedanken haben wir schon in einem anderen Kontext erwähnt. Findet Rosenzweig im späteren Schelling nicht nur den Einklang mit seinen eigenen Gedanken? Eine ähnliche Vermutung wird in (Nisenbaum, 2014, p. 100) geäußert.

<sup>206</sup> Rosenzweig referiert auf die Ausgabe aus den Jahr 1913 (Höfele, 2015, p. 52; Schelling, 1913). Wir benutzen die Ausgabe aus den Jahr 1946 (Schelling, 1946).

er das Konzept Schellings auf seine eigenen Gedanken um. Wir denken deshalb, dass Rosenzweig hier in Schelling einen Gedankenfreund gefunden hat, den er erst *post hoc* an seine eigenen Gedanken anzupassen versucht. Dies ist nicht problematisch, nur müssen wir damit arbeiten, dass Rosenzweig den späteren Schelling – jetzt nicht mehr nur die *Freiheitsschrift*, sondern auch die *Weltalter* – so darstellt, dass er denselben Weg wie Rosenzweig über den Idealismus hinaus macht. Schon hier (Ende 1916) müssen wir die Wurzel des Gegensatzes zwischen dem *orthodoxen* Idealismus und dem Schelling sehen, der sich gegen den *orthodoxen* Idealismus stellt.

Ein anderer Verweis auf Schelling ist ein undatiertes Brief an E. Rosenstock. Wir zitieren ein längeres Stück des Briefes:

*Hegels Phänomenologie ist eben nur als Einleitung gedacht gewesen und Schellings Erzählenwollen ist anders gemeint, nämlich nicht als Verindividualisierung der Form des Philosophierens. Wir erkennen das Systemproblem der Idealisten (die Form des Philosophierens als die eigentliche crux der Philosophie) an, aber es beherrscht nicht die Form unsres eigenen Philosophierens wie bei jenen; wir wollen nicht Philosophen sein, indem wir philosophieren, sondern Menschen, und deshalb müssen wir unser Philosophieren in die Form unsrer Menschlichkeit bringen. (GS I, 1, 318)*

In diesem Zitat sehen wir, wie Rosenzweig Schelling gegen Hegel setzt. Aber wir sehen auch, dass sich Rosenzweig selbst ebenso gegen Schelling stellt. Rosenzweig versteht sich so, dass er durch Erzählen philosophieren muss, weil er zum Individuum sprechen will. Bei Schelling sieht er es umgekehrt. Schelling ist hier noch ein Idealist, für den die Form der Philosophie über der Philosophie steht. Hier finden wir ein zweites Argument dafür, dass Rosenzweig sich nur in der Umgebung der *Weltalter* bewegt, diese aber nicht ausnutzt.

Für unseren zweiten Teil ist die nächste Bemerkung zu Schelling interessant. Sie ist wieder aus einem Brief an Eugen Rosenstock, jetzt vom 30. 11. 1916. Hier referiert Rosenzweig über die johanneische Epoche von Schelling. Es ist wahr, dass Schelling Johannes oft in seinem Spätwerk erwähnt – nach der Unterscheidung Rosenzweigs ist dies der letzte Schelling. Wir

könnten die Partien, auf die Rosenzweig wohl verweist, in der *Philosophie der Offenbarung* SW II/4, 302f, 317, 326, 328, 331 finden. Dies stellt uns vor ein Problem. Falls Rosenzweig in seiner Schelling-Lektüre bis zur *Philosophie der Offenbarung* vorgedrungen ist und vorausgesetzt, dass er die Werke Schellings chronologisch gelesen hat, so hat er sie ganz studiert. Diese Voraussetzung erscheint aber abwegig – wir haben keinen Beweis für eine solche Lektüre. Die zweite Möglichkeit ist, dass Rosenzweig die Werke Schellings nur selektiv gelesen hat. Mit dieser zweiten Möglichkeit müssen wir als mit einer Hypothese arbeiten.

Rosenzweig hatte sicher Kenntnis von der *Philosophie der Offenbarung*. Wir müssen sie also zu unserer Liste hinzuschreiben:

- *Philosophie der Offenbarung* (SW II/4).

Ob Rosenzweig die beiden Bände der *Philosophie der Offenbarung* (SW II/3, II/4) gelesen hat oder ob er seine Kenntnisse aus einer anderen Literatur hat, ist uns nicht bekannt. Weil wir aber keine Sekundärliteratur, auf die Rosenzweig verweist, gefunden haben, müssen wir davon ausgehen, dass Rosenzweig die Primärtexte von Schelling gelesen hat. Die Frage nach dem *letzten Schelling* ist so beantwortet. Wir können nun unter dem letzten Schelling die *Philosophie der Offenbarung* verstehen.<sup>207</sup>

In einem Brief vom 1. 9. 1917 an E. Rosenstock schreibt Rosenzweig über den *späten Schelling*. Hier ist schon die Stellung beschrieben, die wir bereits aus dem *Stern der Erlösung* kennen. Philosophie kann nicht auf der *Tatsächlichkeit* stehen, auf ihrer *Tatsächlichkeit*, denn erweist sich diese Philosophie als falsch, muss die Philosophie sich „aufhängen“ (Grit., 27). Diese *Vernichtung* der Philosophie, den *Selbstmord der Philosophie* schreibt Rosenzweig dem *späteren Schelling* zu. Wir verstehen diesen verschlüsselten Satz folgendermaßen: die *Vernichtung* der Philosophie, der *Selbstmord der Philosophie* ist von Rosenzweig positiv gemeint. Die Philosophie ist wiederum eine pejorative Bezeichnung für die philosophische Tradition bis Hegel. Erst wenn diese Tradition zu Ende ist, können wir eine neue, wahre Philosophie erwarten. Und dies schreibt Rosenzweig der nachidealistischen Philosophie zu. Erst Schopenhauer und Nietzsche können das eine wahre Bild des Menschen zeichnen. Nicht

---

<sup>207</sup> Im zweiten Teil versuchen wir dies noch zu problematisieren und eine Interpretation von Rosenzweigs Begriff des Johanneischen vorzustellen.

als Selbstporträt, so Rosenzweig, sondern ein „*monadisches Weltbild*“ (Grit., 30). Dieses soll nicht ein Selbstbild des Menschen sein, also keine idealisierte Gestalt, die zwar aus der Wirklichkeit genommen ist, aber ins Ideale transformiert wird.<sup>208</sup> Dagegen ist die *Weltansicht* immer noch in der Tatsächlichkeit. Sie abstrahiert nicht von der Wirklichkeit. Als Beispiel führt Rosenzweig mehrere historische Personen und Gestalten an, deren Geschichten erzählt und historisch dargestellt werden (Grit., 30). Sie sind nichts Abstraktes – so verstehen wir Rosenzweigs Gedanken – sie sind oder waren ein Teil der Wirklichkeit und sie sind kein abstraktes Bild. So soll auch die Philosophie nicht den abstrakten Menschen darstellen, sondern den konkreten Menschen. Diese Position wird später im Werk Rosenzweigs schärfer, indem er von dem eigenen Ich oder Du (auch den Leser ansprechend) schreibt.

In einem Brief an die Eltern vom 20. 9. 1917 finden wir eine fast identische Stelle, die wir schon im *Stern der Erlösung* gesehen haben. Es handelt sich um die Auseinandersetzung zwischen Schelling und Frau von Staël.<sup>209</sup> In diesem Brief verweist Rosenzweig auf den Briefwechsel zwischen Schiller und Goethe von 1804 (GS I, 1, 444). Rosenzweig zitiert einen Brief von Schiller an Goethe, der am 30. November 1803 geschrieben ist.<sup>210</sup> Weil wir diese Stelle schon beim *Stern der Erlösung* besprochen haben, können wir sie hier ohne Weiteres anmerken.

Im Brief vom 30. 9. 1917 an Hans Hess finden wir wieder einen Gedanken, den wir schon kennen. Nach Rosenzweig sollen Fichte, Schelling und Hegel das *Eine* entdeckt und herausgefunden haben, wie dies im Rahmen der kantischen „*Beziehung*‘ *funktionieren kann*“ (GS I, 1, 455). Indem sich die Philosophie das Sein selbst gründen und durch das Denken fassen kann, kann sich die Philosophie selbst schaffen (GS I, 1, 455). Dies können wir auch folgendermaßen beschreiben: indem sich die idealistische Philosophie das *Eine* – den ersten Begriff der Philosophie – durch die Dualität des *Anderen* schaffen will, kann sie die Einheit des Seins und des Denkens formal voraussetzen. Diese Voraussetzung, wie wir schon gesehen haben, ist der Punkt, den Rosenzweig kritisiert.

---

<sup>208</sup> Es ist dies dieselbe Bewegung, die wir in den Partien zum *Stern der Erlösung* unter den Begriffen des *Seins* und *Daseins* beschrieben haben.

<sup>209</sup> Im *Stern der Erlösung* schreibt Rosenzweig *Stael* (GS II, 15).

<sup>210</sup> (Goethe & Schiller, 1881, p. 349)

In einem Brief an R. Ehrenberg vom 14. 4. 1918 kommt eine neue Schrift von Schelling vor. Es handelt sich um:

- *Clara oder Zusammenhang der Natur mit der Geisterwelt: ein Gespräch* (SW I/9, 3–110).

Aus dem Brief wird nicht deutlich, ob Rosenzweig dieses Buch wirklich gelesen hat. Rosenzweig schreibt nur, dass er das Buch mitnahm (GS I, 1, 537). Mehr Notizen haben wir zu diesem Gespräch von Schelling nicht. Es handelt sich nicht um die Ausgabe Frommans, die Rosenzweig in seiner Bibliothek hatte, denn diese ist erst 1922 erschienen (Schelling, 1922; Waszek, 2017, p. 136).

Dass Rosenzweig schon in dieser Zeit Schelling hochschätzt und ihn gegen Hegel stellt, zeigt ein Brief an seine Mutter (15. 4. 1918). Dort lesen wir: „*Ich bin ja Antihegelianer (und Antifichteaner); meine Schutzheiligen unter den Vier sind Kant und – vor allem – Schelling*“ (GS, 1 538). Diese Bemerkung zu seinen *Schutzheiligen* hilft uns sachlich in unserer Arbeit nicht, aber wir sehen, wie Rosenzweig selbst sein Vorgehen schildert: mit Kant und Schelling gegen Fichte und Hegel.

Aus einem Brief an Margrit Rosenstock vom 22. November 1920 ersehen wir die Bestätigung unserer Namen der Perioden von Schellings Philosophie. Rosenzweig schreibt, dass Schelling sein letztes Werk *Philosophie der Offenbarung* nennt. Er aber bezeichnet sein Werk – gemeint ist der *Stern der Erlösung* – nicht mehr als *philosophisch* (Grit., 686). So können wir mit Sicherheit sagen, dass der letzte Schelling für Rosenzweig der Schelling der *Philosophie der Offenbarung* ist. Die Frage, was zwischen dem *späteren Schelling* und dem *letzten Schelling* ist, bleibt offen. Wenn wir in dem vorher besprochenen Brief gesehen haben, dass Rosenzweigs *Schutzheiliger* Schelling ist, sehen wir nun, dass Rosenzweig über Schelling hinausgehen will. Rosenzweig will sich radikal gegen die Philosophie stellen. Wie wir in einem früheren Brief gesehen haben, benutzt Rosenzweig die Methode der Philosophie nur funktional: Er erzählt dem einzelnen Menschen die Gegenwart. Rosenzweig verwendet nicht mehr die Methode der Philosophie im Sinn des Idealismus, wo für ihn, wie wir gesehen haben, die Philosophie mit der Form in eins fällt. Er benutzt nur einen Weg, durch den er seine Gedanken fassbar machen kann – das ist der *nichtphilosophische Weg*, der aber eng an der

Philosophie hängt. Dies müssen wir auch über die Unterscheidung der falschen Philosophie und des gesunden Denkens verstehen. Während die Philosophie durch die Form beschränkt ist, kann das Denken unbegrenzt die Wirklichkeit beschreiben.

In einem anderen Brief an M. Rosenstock vom 18. 3. 1921 schreibt Rosenzweig, dass er gerade:

- *Darstellung des philosophischen Empirismus*, 1827 (SW I/10, 225–286).<sup>211</sup>

gelesen hat.

Dazu bemerkt Rosenzweig, dass die *Darstellung des philosophischen Empirismus* „mässig“ ist (Grit., 739). Rosenzweig stellt dieses Werk Schellings gegen die *Weltalter*, indem er sagt, dass die *Weltalter* „das Frischeste“ sind. In einem Brief vom nächsten Tag (19. 3. 1921) schreibt Rosenzweig, dass er die *Darstellung des philosophischen Empirismus* zu Ende gelesen hat, und sie „wirklich schwach“ ist (Grit., 739).

Hier müssen wir eine Bemerkung einfügen. Wir haben gesehen, wie sich in der Zeit der Niederschreibung des *Sterns der Erlösung* die Ideen aus dem Buch auch in den Briefen abbildeten. Nun kommt aber die Zeit nach dem *Stern der Erlösung*. Deshalb müssen wir vorsichtig vorgehen, um nicht die spätere Rezeption Schellings in den *Stern der Erlösung* zu projizieren. Rosenzweigs Interesse an Schelling wird mit der Zeit schwächer. Das lesen wir in einem Brief an M. Rosenstock (26. 3. 1921). Rosenzweig sollte ein Buch über Schelling schreiben, mindestens seine Freunde (Hans Ehrenberg, Eugen Rosenstock) haben ihm es vorgeschlagen. Rosenzweig lehnt dies aber ab, er will nicht „*Sachen schreiben, die sie (und mich) nicht angehen.*“ (Grit., 742) Trotzdem schreibt er in einem anderen Brief an M. Rosenstock (14. September 1921), dass er in *Schellings Leben* liest (Grit., 768). Ob es sich um die Edition Plitts *Aus Schellings Leben in Briefen* handelt, können wir nicht mit Sicherheit sagen. Auch am 27. 9. 1921 schreibt er, dass er „etwas zu Schelling“ liest (Grit., 773). Was dies ist, kann nicht näher bestimmt werden.

---

<sup>211</sup> Es könnte sich um die Ausgabe aus den Jahr 1902 handeln, die Rosenzweig in seine Bibliothek hatte (Schelling, 1902; Waszek, 2017, p. 136). Ob Rosenzweig auch die *Vorlesungen aus der Geschichte der neueren Philosophie* gelesen hat, können wir nicht beurteilen.

Rosenzweig schreibt ebenfalls an H. Ehrenberg am 18. 3. 1921, dass er die *Darstellung des philosophischen Empirismus* liest. Auch hier schätzt unser Autor die *Weltalter* höher als die *Darstellung*. Die *Weltalter* sind sogar so hochgeschätzt, dass Rosenzweig sagt: „Die [Weltalter JT] sind ein großes Buch bis zu Ende. Wenn sie fertig geworden wären, so verdiente der Stern, außerhalb der Juden, nicht, daß ein Hahn nach ihm krächte.“ (GS I, 2, 701)

Eine Notiz Rosenzweigs vom 20. 7. 1922 bemerkt das, was wir schon in den Passagen zum *Stern der Erlösung* besprochen haben. Wir zitieren sie *in toto*:

*Spinoza widerlegt Descartes, Leibniz widerlegt Spinoza, Kant widerlegt Leibniz, Fichte widerlegt Kant, Schelling widerlegt Fichte, Hegel widerlegt Schelling, und Hegel wird durch den Fortgang der Geschichte „mehr als widerlegt, er wird gerichtet“. Aber Nietzsche widerlegt nicht Schopenhauer und ich nicht Nietzsche.* (GS I, 2, 804)

Es fehlt in ihm die Widerlegung Hegels durch Schelling, also die Überwindung des *orthodoxen* Idealismus. Der Idealismus wird aber durch die nachidealistische Philosophie überwunden. Der *spätere Schelling* und der *letzte Schelling* fallen aus diesem Modell aus. Die Möglichkeit, dass Rosenzweig den *späteren* und den *letzten* Schelling nicht mehr zum Idealismus zählt, ist falsch. Wir haben gesehen, dass Rosenzweig auch dem *letzten* Schelling die Methode der Philosophie zuschreibt. Dagegen sind Schopenhauer und Nietzsche nicht mehr durch diese Methode gebunden. Es scheint uns, dass Rosenzweig die Bewegung der Philosophie Schellings folgenderweise versteht: Schelling geht einen Weg, der im Keim des *orthodoxen* Idealismus beginnt – er selbst ist der, der den Keim pflanzt. Er überwindet den *orthodoxen Idealismus* in seiner *Freiheitsschrift*. Diese Überwindung zählt aber in der Geschichte der Philosophie nicht, denn sie führt nicht weiter. Schelling hat keine direkten Folgen. Dagegen werden Schopenhauer und Nietzsche von Rosenzweig als direkte Opposition zu Hegel gesehen, und deshalb kann die *Dialektik* der Geschichte weitergehen. Der *spätere* und der *letzte* Schelling gehen den richtigen Weg, sind aber nicht so radikal wie Schopenhauer und Nietzsche. Der *spätere* und der *letzte* Schelling ist immer noch ein Idealist.

Wir finden noch mehr Verweise auf Schelling, die uns aber nicht weiterhelfen, so etwa Rosenzweigs Zitat aus Schelling: „*Und dann wird der Pantheismus wahr sein*“ (GS I, 2, 826). Dieses Zitat konnten wir nicht näher bestimmen.

Bevor wir zu den kleineren Schriften von Rosenzweig übergehen, wollen wir einen späten Brief mit Informationen über Schelling anführen. Es handelt sich um einen Brief vom 2. 6. 1927 an R. Stahl, in dem Rosenzweig zugibt, dass er in der Zeit, als er sein Buch schrieb, noch nicht von dem späteren Schelling wusste. Es handelt sich hier um Rosenzweigs Buch *Hegel und der Staat*, wo Rosenzweig auf F. J. Stahl (GS I, 2, 1154) verweist, den wir in den abschließenden Partien zu *Hegel und der Staat* besprochen haben. Dort haben wir uns gefragt, warum Rosenzweig bei Schelling nur bis in das Jahr 1803 geht. Er selbst sagt es uns in diesen Brief – weil er den *späteren* und wohl auch den *letzten* Schelling noch nicht kannte. Wann hat Rosenzweig den späten Schelling wirklich kennengelernt? War es erst um den 11. 11. 1916, als er in einem Brief über die Weltalter spricht? Oder noch später, als er 1919 das Buch abschloss (H, 17)? Wir haben leider keine Möglichkeit gefunden, die Zeit, in der sich Rosenzweig mit dem *späteren* Schelling vertraut machte, zu bestimmen. Problematisch wird auch Rosenzweigs Brief in der Hinsicht, dass er seine Bemerkungen zur Philosophie des *späteren* Schellings relativiert. Wenn er nach seinen eigenen Worten *noch nichts wusste*, wie sollen wir seine Bemerkungen verstehen, die sich – wie wir sie zugeordnet haben – auf den *späteren* und *letzten* Schelling beziehen? Die Bemerkungen zum *späteren* und *letzten* Schelling in der Studie zum *Ältesten Systemprogramm* und zu *Hegel und der Staat* müssen wir deshalb mit Vorsicht nehmen. So ist es auch kein Wunder, dass Rosenzweig die ganze Philosophie Schellings in der Studie zum *Ältesten Systemprogramm* als eine Einheit in der Entwicklung aus dem Keim versteht, wenn er nicht die ganze Philosophie vor sich hatte. So kann es auch nicht wundernehmen, wenn er in *Hegel und der Staat* nicht die Philosophie Schellings nach 1803 einbezieht, obwohl er in der Zeit schon die *Weltalter* kennen konnte. Dagegen sollten wir im *Stern der Erlösung* die Kenntnisse vom *späteren* Schelling schon voraussetzen.

In Rosenzweigs Briefen finden sich viele Verweise und Referenzen auf das *Älteste Systemprogramm*, wie Rosenzweig schreibt, sein *Schellingianum* (GS I, 1, 193, 223, 225, 336, 374, 424, 430, 433, 441, GS I, 2, 1026, 1100, 1102, 1103).

Wir zitieren zum Ende dieses Abteils den ganzen Brief, auch wegen des zweiten Teils, der die Denkbewegung Rosenzweigs wundervoll darstellt:

*Ihr großer Namens- (nicht Vetter, sondern:) Usurpator war schon 1911, als ich ihn kennen lernte, eine große Überraschung für mich. Ich habe ihn, eben mit so einer empiristischen Stelle, damals als einen der Überwinder Hegels in den Schluß meines Buches eingebaut; ich werde Ihnen die Stelle morgen zeigen. – Vom späten Schelling wußte ich damals noch nichts; wie denn überhaupt mein Ablehnen Hegels damals noch ausschließlich auf einem historischen Instinkt beruhte („das ist nichts mehr für uns“), noch nicht auf systematischen Erwägungen.*

*Daß die Philosophie, wenn sie wahr sein soll, vom wirklichen Standpunkt des Philosophierenden aus erphilosophiert sein muß, meine ich ja wirklich. Es gibt da keine andre Möglichkeit, objektiv zu sein, als daß man ehrlich von seiner Subjektivität ausgeht. Die Objektivitätspflicht verlangt nur, daß man wirklich den ganzen Horizont besieht, nicht aber daß man von einem andern Standpunkt aus sieht als auf dem man steht, oder gar von „gar keinem Standpunkt“. Die eigenen Augen sind gewiß nur die eigenen Augen; es wäre aber schildbürgerhaft, zu glauben, daß man sie sich rausreißen muß, um richtig zu sehen. Ihr Franz Rosenzweig. (GS I, 2, 1154)*

#### 1.1.4.2. Kleinere Schriften

Nachdem wir uns die Briefe und Tagebücher Rosenzweigs in Hinsicht auf Schelling angeschaut haben, gehen wir zu den kleineren Schriften von unserem Autor über. Aus der Menge von Rosenzweigs kleineren Schriften werden wir nur wenige besprechen. Die Methode bleibt aber dieselbe. Die Stellen, wo bloß der Name Schelling vorkommt, lassen wir aus (GS III, 179, 567).

#### 1.1.4.2.1. *Paralipomena*<sup>212</sup>

Die erste Bemerkung stammt vom 11. 2. 1916: Die Kantsche Frage *Was ist der Mensch?* soll das Thema von Fichte, Schelling und Hegel sein. Diese Bemerkung macht sich Rosenzweig, als er die Kantsche Schrift *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (RGV, 19) las. Rosenzweig notiert auch die Quelle aus der Fußnote in der Reclamausgabe: „an Stäudlin vom 4. 5. 93“<sup>213</sup> (GS III, 67).

Vom selben Tag können wir eine andere Bemerkung zu Kants *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* finden (RGV, 43f)<sup>214</sup> finden, in der Rosenzweig die „spätschellingsche Umkehr“ feststellt (GS III, 69). In den besprochenen Partien bei Kant soll nicht die *Vernunft*, sondern das *Buch* das Subjekt sein. Was Rosenzweig genau damit meint, sehen wir nicht. Andererseits benutzt er bereits am 11. 2. 1916 den Begriff des *späteren* Schellings. Hat er noch keine Vorstellung von diesem, wie er in dem eben besprochenen Brief schreibt? Dies scheint durch die nächste Bemerkung vom selben Tag widerlegt zu werden. Hier wird der *spätere* Schelling<sup>215</sup> gegen Hegel gestellt. Es wird nicht gesagt, worin sich Hegel und der spätere Schelling unterscheiden, nur dass sich die Augustinische Platonkritik auf Kant und Hegel anwenden lässt, nicht aber auf den *späteren* Schelling (GS III, 71). Das, was wir aus dieser Bemerkung gewinnen, ist, dass sich Rosenzweig hier gewiss schon des Unterschieds zwischen Hegel, dem *frühen* Schelling (implizit) und dem *späteren* Schelling bewusst ist. Wenn die Position des *frühen* Schellings mit der Position des *späteren* Schelling in der Studie zum *Ältesten Systemprogramm* in eins fällt, steht hier der *orthodoxe* Idealismus gegen den *späteren* Schelling.

Die nächste Bemerkung von Rosenzweig stammt vom 19. 11. 1916. Hier wird wieder Schelling gegen Hegel gesetzt. Nicht Hegel ist der Vollender des Idealismus, sondern Schelling. Hegel ist

---

<sup>212</sup> Es handelt sich um Rosenzweigs Bemerkungen zu verschiedenen Themen, die über einen längeren Zeitraum entstanden sind (GS III, 844).

<sup>213</sup> (Kant, 1986, p. 634)

<sup>214</sup> „Uebrigens kann eine Bemühung, wie die gegenwärtige, in der Schrift denjenigen Sinn zu suchen, der mit dem *H e i l i g s t e n*, was die Vernunft lehrt, in Harmonie steht, nicht allein für erlaubt, sie muß vielmehr für Pflicht gehalten werden, und man kann sich dabei desjenigen erinnern, was der *w e i s e* Lehrer seinen Jüngern von Jemandem sagte, der seinen besondern Weg gieng, wobei er am Ende doch auf eben dasselbe Ziel hinaus kommen mußte: ‚wehret ihm nicht; denn wer nicht wider uns ist, der ist für uns.‘“

<sup>215</sup> Auch hier schreibt Rosenzweig „Spätschelling“ (GS III, 71).

noch „ganz Heide“ (GS III, 99). Diese Bemerkung wird im zweiten Teil im Begriff des Heidnischen beschrieben. Rosenzweig schreibt: „Indem Schelling auf das Sein des Geistes reflektiert, erschwingt er einen Gottesbegriff jenseits des Geistes und macht so den Geist zum Zweiten, d.h. aber zum Prinzip (mehr ist nicht nötig) der Vielheit. Damit ist der Mensch in die Philosophie eingetreten und sie ist zu Ende.“ Von unserem Autor wird hier die Differenz des Seins und des Geistes behauptet. Rosenzweig bemerkt, dass Schelling nicht mehr mit einer *causa sui* in Gott arbeitet. Indem Gott ein Teil außer sich hat, wird er zum Grund der Differenz. Dies erinnert uns stark an die *Freiheitsschrift*. Auch die Erwähnung im Zusammenhang mit der *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* ist nicht zufällig, die Schrift Kants spielt bei Schelling eine große Rolle.

#### 1.1.4.2.2. „Urzelle“ des Stern des Erlösung<sup>216</sup>

Mehr über Schelling erwähnt Rosenzweig in einem Brief an R. Ehrenberg vom 18. 9. 1917. Rosenzweig beschreibt seinen Begriff von Gott, der in seiner Wirklichkeit, Tatsächlichkeit da ist. Er ist da vor aller Begrifflichkeit, indem er kategorisch in der Realität steht. Er steht nicht nur in sich selbst, sondern geht auch aus sich heraus (GS III, 128). Rosenzweig verweist hier auf die Lurjanische Kabbala, Hans (wohl Hans Ehrenberg) und Schellings *dunklen Grund*. Wir analysieren jetzt beide Verweise und versuchen sie zu bestimmen.

Die Verbindung der *Freiheitsschrift* Schellings zur Kabbala Isaak Lurias hat z. B. Habermas beschrieben (Habermas, 1978, p. 185).<sup>217</sup> Eine ähnliche Konzeption, die sich in dieser Tradition bewegt, beschreibt auch Jonas (Jonas, 2018, p. 46). Diese Affinität zur *Freiheitsschrift* scheint sicher zu sein. Den Verweis auf Hans Ehrenbergs *dunklen Grund* konnten wir nicht finden. Da aber Rosenzweig auf den *dunklen Grund* bei Schelling verweist, sollte er hier wirklich die *Freiheitsschrift* vor Augen gehabt haben<sup>218</sup>. Er unterscheidet den *dunklen Grund* von Hans (Ehrenberg) und von Schelling. Deswegen können wir die mögliche Kenntnis des *dunklen Grundes* von Schelling über H. Ehrenberg ausschließen. Wir nehmen an, dass Rosenzweig die

---

<sup>216</sup> Es handelt sich um einen Brief an R. Ehrenberg vom 18. 9. 1917, der die ersten Umriss des *Sterns der Erlösung* vorstellt.

<sup>217</sup> Siehe dazu auch (Franks, 2019; Ozar, 2020; Pollock, 2020).

<sup>218</sup> Zum *dunklen Grund* in der *Freiheitsschrift* vgl. (SW I/7, 358, 361, 399, 408, 413, AA I, 17, 129, 132, 164, 172, 177).

Freiheitsschrift am 18. 9. 1917 schon gelesen hatte. Deshalb müssen wir die Kenntnis der *Freiheitsschrift* und die Kenntnis des späteren Schellings spätestens mit diesem Datum voraussetzen.

Weiter lesen wir in der *Urzelle* über den zweifachen Boden des Geschehens in Gott (sowohl formal als auch inhaltlich) in der „*vollendeten Philosophie (Schelling)*“ und „*der Offenbarung (Mystik)*“ (GS III, 137). Nun stellt sich die Frage, was Rosenzweig mit der *vollendeten Philosophie* meint. Ist es der *frühe* oder der *spätere* Schelling? Da Rosenzweig den Standpunkt der Offenbarung vom Standpunkt Schellings unterscheidet, nehmen wir an, dass er nicht an den *letzten* Schelling denkt. Rosenzweig bewertet nun den zweifachen Boden in der Philosophie und in der Theologie positiv. Deshalb können wir die Möglichkeit ausschließen, dass es sich um die *orthodoxe* idealistische Philosophie handelt. Rosenzweig schreibt kurz davor: „*1800*‘ bedeutet ein absolutes Ende bzw. einen absoluten Anfang“ (GS III, 137). Wir nehmen an, dass das Jahr 1800, das hier Rosenzweig mit den Namen Hegel und Goethe zusammenstellt, gerade die *orthodoxe* Entwicklung beschreibt. Die *vollendete Philosophie* ist deshalb nicht der Baum, der aus dem Keim des *Ältesten Systemprogramms* wächst, sondern seine Überwindung. Diese von Rosenzweig beschriebene Konstellation ist dieselbe, die wir im *Stern der Erlösung* mit dem späteren Schelling, mit Schopenhauer und der Spontaneität beschrieben haben.

Noch eine letzte Bemerkung zu Schelling finden wir auf Seite 148. Rosenzweig schreibt, dass die Methode des zweiten Bandes (zweiter Teil) eine andere sein muss, nämlich die Methode des Erzählens. „*Eine erzählende Philosophie hat Schelling in der Vorrede seines genialen Fragments ‚Die Weltalter‘ gewissagt.*“ Wir haben uns schon zu diesem Problem geäußert: das Erzählen bezieht sich bei Schelling auf die Vergangenheit, bei Rosenzweig aber auf die Zukunft. Wie auch immer, wir sehen, dass Rosenzweig die *Weltalter* gut kannte und hochschätzte.

#### 1.1.4.2.3. *Volksschule und Reichsschule*<sup>219</sup>

Außer einer Liste von Namen (GS III, 403) finden wir in dem Aufsatz *Volksschule und Reichsschule* eine Auswahl von Texten, die sich für das Abschlussjahr der Gymnasiasten eignen. Von Schellings Werken finden wir die *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums* und einiges „*Kunstphilosophisches*“ (GS III, 405). Bei Rosenzweig finden wir nur sehr wenig von der Ästhetik Schellings. Deshalb können wir auch nicht bestimmen, was sich hinter dieser breiten Bezeichnung versteckt.

#### 1.1.4.2.4. Resümee

Bevor wir zum Fazit des ersten Teils übergehen, möchten wir ein kurzes Resümee dieses Kapitels anbieten. In Rosenzweigs Briefen, Tagebüchern und kleineren Schriften haben wir gesehen, wie sich sein Interesse an Schelling entwickelt. Wir haben eine erste Etappe bestimmt, in der Rosenzweig intensiv Schelling liest. Wir konnten feststellen, dass Rosenzweig in dieser Etappe den *frühen* Schelling kennenlernt. Wir haben diese Zeit zwischen den 3. 6. 1914 und den 5. 8. 1914 gesetzt. Dies entspricht dem Niederschreiben der Studie zum *Ältesten Systemprogramm* im Sommer 1914. Ob Rosenzweig in den Text bis zu dessen Erscheinen im Jahr 1917 noch eingegriffen hat, können wir nicht beurteilen.

Die nächste Etappe können wir durch die Arbeit am *Stern der Erlösung* begrenzen, in der Rosenzweig bereits Kenntnisse vom *späteren* Schelling hat. Während er sich noch 1916 in der Philosophie des *späteren* Schellings nicht sicher bewegt, steht er schon 1917 auf festem Boden.

Durch diese schematische Unterscheidung sehen wir, wie wir die zwei Modelle der Philosophie Schellings einordnen können. Um das Jahr 1914 stellt Rosenzweig das Entwicklungsmodell der *orthodoxen* idealistischen Philosophie vor. Dieses spiegelt sich zum Teil noch in *Hegel und der Staat* wider, wobei das Ende des Buchs schon zur Überwindung der *orthodoxen* Entwicklung, zwar nicht durch Schelling, sondern durch Hegel, tendiert. Mit der

---

<sup>219</sup> Es handelt sich um ein 1916 geschriebenes Schulprogramm.

neuen Kenntnis der *späteren* Philosophie Schellings musste Rosenzweig sein Modell umstellen.<sup>220</sup> Die *Freiheitsschrift* und die *Weltalter* standen nicht mehr in Einklang mit dem Modell der *orthodoxen* Entwicklung, ja sie geben Rosenzweig einen großen Teil seiner Argumentation gegen den Idealismus selbst.

---

<sup>220</sup> Rosenzweig hatte sicher eine Vorstellung von der Philosophie Schellings nach 1800 – das sehen wir in den Verweisen in seinen frühen Texten. Nur denken wir, dass diese Vorstellungen kein Produkt der Lektüre Schellings waren und Rosenzweig sie selbst später korrigieren musste.



## 1.2. Präzisierung

*Schaff, das Tagwerk meiner Hände,  
Hohes Glück, daß ich's vollende!  
Laß, o laß mich nicht ermatten!  
Nein, es sind nicht leere Träume:  
Jetzt nur Stangen diese Bäume  
Geben einst noch Frucht und Schatten.*  
(Goethe, Hoffnung)<sup>221</sup>

In diesem abschließenden Kapitel des ersten Teils wollen wir ein zusammenfassendes Bild von Schelling vorstellen, mit dem Rosenzweig arbeitet. Zuerst ergänzen wir die Liste der Werke von und zu Schelling, die Rosenzweig verwendet. Dann versuchen wir Rosenzweigs Lektüre von Schelling zu bestimmen. Nachfolgend besprechen wir die Modelle der Entwicklung der Philosophie Schellings, die Rosenzweig benutzt. Aus diesen wird ein Schluss gezogen.

---

<sup>221</sup> (Goethe, 1887a, p. 102)

### 1.2.1. Literatur zu Schelling

Wir präsentieren eine Liste der Briefe an oder von Schelling, die Rosenzweig benutzt hat. Unser Autor hat mit drei Quellen der Briefe gearbeitet. Um zu zeigen, welche Briefe er in den Schriften benutzt, teilen wir die Tabelle in zwei Teile, im *ersten* sollen die Briefe aus der Studie zum Ältesten *Systemprogramm* vorgestellt werden, Im *zweiten* dann die Briefe, mit denen Rosenzweig in *Hegel und der Staat* arbeitet. Diese Editionen sind die folgenden:

- *Aus Schellings Leben in Briefen*. Bd. 1: 1775–1803, Hg. G. L. Plitt, Leipzig 1869.<sup>222</sup>
- *Briefe von und an Hegel*, Bd. 1: 1785–1812, Hg. J. Hoffmeister, Berlin 1970.
- *Schellings Briefwechsel mit Niethammer vor seiner Berufung nach Jena*, Hg. G. Dammköhler, Leipzig 1913.<sup>223</sup>

Aus diesen werden die folgenden Briefe zitiert:

- Schelling an Hegel am heil. Dreikönigsabend 1795, Hoff. 13–15, Plitt I, (unter 5. Januar) 71–74, AA III, 1, (unter 6. Januar) 15–17.
- Schelling an Hegel, 4. Februar 1795, Hoff. 20–22, Plitt I, 74–77, AA III, 1, 20–23.
- Schelling an Hegel, 21. Juli 1795, Hoff. 27–29, Plitt I, 77–80, AA III, 1, 27–29.
- Schelling an Niethammer, 22. Januar 1796, Damm. 17–19, AA III, 1, 40–42.
- Schelling an Hegel, Januar 1796, Hof, 34–36. Plitt I, 91–93, AA III, 1, 42–44.
- Schelling an Oberreit, 12. März 1796, Plitt I, 88–89, AA III, 1, 46–47.
- Schelling an die Eltern, 3. April 1796, Plitt I, 95–110, AA III, 1, 51–65.
- Schelling an die Eltern, 1. Juli 1796, Plitt I, 121–129 AA III, 1, 81–88.
- Schelling an Niethammer, 16. Dezember 1796, Damm. 39–40, AA III, 1, 107–108.
- Schelling an Niethammer, Anfang Mai 1796, Damm. 22–23, AA III, 1, 72–73.

Rosenzweig benutzt dieselben Editionen von Briefen auch in *Hegel und der Staat*. Er verwendet aber auch andere Briefe als in der Studie zum Ältesten *Systemprogramm*:

- Hegel an Schelling, Dezember 1794, Plitt I, 31, Hoff. 11–12, AA III, 1, 13f.
- Hegel an Schelling, Ende Januar 1795, Hoff. 15–18, AA III, 1, 17–20.

---

<sup>222</sup> Rosenzweig hatte diese Edition in seiner Bibliothek (Waszek, 2017, p. 135).

<sup>223</sup> (Dammköhler, 1913; Waszek, 2017, p. 62)

- Hegel an Schelling, 16. April 1795, Hoff. 23–25, AA III, 1, 23–25.
- Hegel an Schelling, 30. August 1795, Hoff. 29–33, AA III, 1, 31–35.
- Hegel an Schelling, 2. November 1800, Hoff. 58–60., AA III, 2, 1, 268–269.<sup>224</sup>
- Hegel an Schelling, 3. Januar 1807, Hoff., 130–132.
- Schelling an Cousin, 28. Januar 1819, Plitt II, 425ff.

Die Verweise auf die Korrespondenz von Schelling betreffen in *Hegel und der Staat* vor allen den Absender Hegel.

Wie der Leser gesehen hat, konnten wir nicht alle Verweise auffinden. Die Liste muss deshalb nicht komplett sein.

Wir haben dafür argumentiert, dass Rosenzweig in der Arbeit zum *Ältesten Systemprogramm* die Edition Plitt benutzt – der einzige konkrete Verweis auf eine Edition ist auf die von Plitt und es wird ein Brief zitiert, der nicht in der Edition Hoffmeister enthalten ist. Dass aber Rosenzweig auch die Edition Hoffmeisters benutzt hat, sehen wir an einem Zitat aus *Hegel und der Staat*.

Wir geben auch eine Liste der Werke von Schelling, so wie sie von Rosenzweig zitiert sind:

Liste der Werke Schellings:

Studie zum *Ältesten Systemprogramm*

- *Antiquissimi de prima malorum humanorum origine philosophematis Genes. III explicandi tentamen criticum et philosophicum*, 1792 (SW I/1, 1–40, AA I, 1, 59–100 lat., 105–148 dt.).
- *Ueber Mythen, historische Sagen und Philosopheme der ältesten Welt*, 1793 (SW I/1, 43–83, AA I, 1, 195–246).
- *Über die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt*, 1794 (SW I/1, 87–112, AA I, 1, 265–300).

---

<sup>224</sup> Rosenzweig muss diesen Brief in (Rosenkranz, 1844, pp. 142–144) gelesen haben.

- *De Marcione Paullinarum epistolarum emendatore*, 1795 (SW I/1, 115–149, AA I, 2, 219–255 lat., 219–296 dt.).
- *Vom Ich als Prinzip der Philosophie*, 1795 (SW I/1, 151–244, AA I, 2, 68–151).
- *Philosophische Briefe*, 1795 (SW I/1, 283–341, AA I, 3, 49–112).
- *Neue Deduktion des Naturrechts*, 1795 (SW I/1, 247–280, AA I, 3 139–175).
- *Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus*, 1796 (Rosenzweigs Datierung).
- *Ideen zu einer Philosophie der Natur*, 1897 (SW I/2 11–343, AA I, 5, 61–306).
- *Allgemeine Uebersicht der neuesten philosophischen Literatur*, 1797, 1798 (SW I/1, 453–483, AA I, 4, 58–190).
- *Über Offenbarung und Volksunterricht*, 1798 (*Philosophisches Journal*, 149–163) (SW, I/1, 474–482 AA I, 4, 249–256).
- *Antikritik. Einiges aus Gelegenheit der Rec. meiner Schrift: Vom Ich als Princip der Philosophie etc.*, 1796 (SW I/1, 242–244, AA, I, 3, 19–195).
- *System des transzendentalen Idealismus*, 1800 (SW I/3, 327–634, AA I, 9, 1, 23–334).<sup>225</sup>
- *Philosophie und Religion*, 1804 (SW I/6, 13–70, AA I, 14, 275–325).<sup>226</sup>
- *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände*, 1809 (SW 1/7, 334–417, AA I,17).

### *Hegel und der Staat*

- *Über das Verhältnis der Naturphilosophie zur Philosophie überhaupt*, 1802 (SW I/5, 106–124, AA 12, 2, 459–474).
- *Darstellung meines Systems der Philosophie*, 1801 (SW I/4, 107–212, AA I, 3, 109–211).
- *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums*, 1803 (SW I/5, 209–352, AA I, 14, 53–175).
- *Historisch-kritische Einleitung in die Philosophie der Mythologie* (SW II/1).

---

<sup>225</sup> Rosenzweig hatte eine separate Edition von *Meiner* von 1911 in seiner persönlichen Bibliothek (Waszek, 2017, p. 136).

<sup>226</sup> Rosenzweig hatte in seiner Bibliothek die Originalausgabe aus den Jahr 1804 (Waszek, 2017, p. 135).

## Briefe

11. 11. 1916

- *Die Weltalter* (Schelling, 1913).

30. 11. 1916

- *Philosophie der Offenbarung* (SW II/4).

14. 4. 1918

- *Clara oder Zusammenhang der Natur mit der Geisterwelt: ein Gespräch* (SW I/9, 3–110)

18. 3. 1921

- *Darstellung des philosophischen Empirismus, 1827* (SW I/10, 225–286).

## Liste der Werke über Schelling:

### Studie zum Ältesten Systemprogramm

- Otto Braun, *Hinauf zum Idealismus! Schelling-Studien*, Leipzig 1908.
- Nicht genauer identifizierbare Arbeit von J. E. Erdmann.
- Solomon Gewürz, *Studien zur Entwicklung der Schellingschen Philosophie*, Bern 1909.
- Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III*.
- Wilhelm Metzger, *Die Epochen der Schellingschen Philosophie von 1795 bis 1802. Ein problemgeschichtlicher Versuch*, Heidelberg 1911.
- Nicht genauer identifizierbare Arbeit von Medicus, wohl Fritz Medicus, *Kants Philosophie der Geschichte*, Berlin 1902.
- Georg Mehlis, *Schellings Geschichtsphilosophie in den Jahren 1799–1804*, Heidelberg 1906.
- Wilhelm Windelband, *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*, Tübingen 1803.

## Hegel und der Staat

- Siegfried Brie, *Der Volksgeist bei Hegel und in der historischen Rechtsschule. I., II., Archiv für Rechts- und Wirtschaftsphilosophie*, 2(1), (1908).
- Rudolf Haym, *Hegel und seine Zeit: Vorlesungen über Entstehung und Entwicklung, Wesen und Werth der Hegel'schen Philosophie*, Berlin 1857.

- Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Über die Differenz des Fichteschen und des Schellingschen Systems*, (GW 4, 5–92).
- Hermann U. Kantorowicz, Volksgeist und historische Rechtsschule. *Historische Zeitschrift*, 108 (1), (1912).
- Ernst Landsberg, *Geschichte der Deutschen Rechtswissenschaft. Text, Halbband 2.*, München 1910.
- Edgar Loening, Die philosophischen Ausgangspunkte der rechthistorischen Schule. *Internationale Wochenschrift für Wissenschaft*, 3 (1910).
- Friedrich Julius Stahl, *Die Philosophie des Rechts*, Heidelberg 1830.
- Friedrich Julius Stahl, *Geschichte der Rechtsphilosophie*, Heidelberg 1847.

#### Briefe

18. 6. 1914

- Manfred Schröter, *Ausgangspunkt der Metaphysik Schellings*, München 1908.

24. 6. 1914

- Franz Zinkernagel, *Die Entwicklungsgeschichte von Hölderlins Hyperion*, Straßburg 1907.

Dies umfasst die ganze Liste, die wir aus dem Werk Rosenzweigs herausfinden konnten. In der Liste seiner Bibliothek finden sich die folgenden Editionen von Schellings Werk:

- Philosophische Schriften von 1809.<sup>227</sup> In dieser Ausgabe sind die *Ichschrift*, *Philosophische Briefe*, *Abhandlung zur Erläuterung des Idealismus*, *Über das Verhältnis der Naturphilosophie zur Philosophie überhaupt* und die *Freiheitsschrift* enthalten
- *Sämtliche Werke*, Cotta 1859. Waszek zählt nur 5 Bände. Welche Bände Rosenzweig hatte, wissen wir nicht.
- *Gedichte*, Jena 1917.<sup>228</sup>

Außerdem besaß Rosenzweig noch folgende Literatur zu Schelling:

- Adolf Allwohn, *Der Mythos bei Schelling*, Charlottenburg 1927.<sup>229</sup>

---

<sup>227</sup> (Schelling, 1809)

<sup>228</sup> (Schelling, 1917)

<sup>229</sup> (Allwohn, 1927; Waszek, 2017, p. 45)

- Jakob Friedrich Fries, *Fichte's und Schelling's neueste Lehren von Gott und der Welt*, Heidelberg 1807.<sup>230</sup>
- Ludwig Strauss, Hölderlins Anteil an Schellings frühem Systemprogramm. *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*, 5, (1927).<sup>231</sup>
- Otto Braun, *Schellings Philosophie*, Berlin 1918.<sup>232</sup>

Die vier letztgenannten Arbeiten zu Schelling scheinen keinen Einfluss auf Rosenzweigs Rezeption von Schelling gehabt zu haben, dies auch teils deswegen, weil sie in manchem Fall erst nach dem Horizont entstanden, der uns interessiert. Wir listen sie hier nur um der Vollkommenheit willen auf.

---

<sup>230</sup> (Fries, 1807; Waszek, 2017, p. 75)

<sup>231</sup> (Strauss, 1927; Waszek, 2017, p. 141)

<sup>232</sup> (O. Braun, 1918; Waszek, 2017, p. 135)

### 1.2.2. Modelle

Wir haben mehrere Modelle der Entwicklung von Schellings Philosophie vorgestellt, mit denen Rosenzweig arbeitet. Dabei haben wir auch gesehen, dass sich diese Modelle widersprechen. Indem wir aber die Lektüre Rosenzweigs bestimmten, können wir nun diese Entwicklungsmodelle einordnen.

Zuerst stellten wir ein auf philosophische Probleme gerichtetes Modell dar (Modell 1):

- Philosophie der Natur
- Philosophie der Kunst
- Philosophie der Mythologie (GS III, 33).

Ein elaboriertes Modell der Philosophie Schellings stellt Rosenzweig wie folgt dar (Modell 2):

- Fichtesche Periode
- Periode der *spekulativen Physik*
- Periode einer *revolutionären Staatslehre*
- Periode einer *idealistisch-aufklärerischen Geschichtsphilosophie*
- Periode der *Kunstlehre des ‚Systems des transzendentalen Idealismus‘*
- Periode der *Philosophie der Mythologie* (GS III, 8).

Das minimalistische Modell sieht wie folgt aus (Modell 3):

- Früher Schelling (bis 1800)
- Späterer Schelling (1801 – *Weltalter*)
- Letzter Schelling (GS III, 35).

In einem Brief konnten wir das folgende Modell erkennen (Modell 4):

- I. „Ich – Natur – Geist“: oder Wissenschaftslehre – Naturphilosophie – transzendentaler Idealismus
- II. „Absolutismus  $\left\langle \frac{\text{Natur}}{\text{Geist}} \right\rangle$ “
- III. „Theoretik – Praktik – Ästhetik“

IV. „Absolutes – Mythologie – Offenbarung“ (GS I, 1, 167)

In Modell 1 erscheint uns nur die Bestimmung der *Philosophie der Mythologie* problematisch. Weil es sich aber um die *frühe Philosophie* Schellings handeln soll, denken wir, dass die Philosophie der Mythologie gemeint ist, die Schelling in seinen frühen Schriften präsentiert, vor allen in der Schrift *Über Mythen* (SW I/1, 43–83, AA I, 1, 195–246). Demzufolge beschreiben auch die *Philosophie der Natur* und die *Philosophie der Kunst* Schellings philosophische Versuche bis 1800. Die *Philosophie der Natur* können wir unproblematisch z.B. mit den *Ideen zu einer Philosophie der Natur* (SW I/2 11–343, AA I,5, 61–306) gleichsetzen, die *Philosophie der Kunst* mit den Endpassagen des *Systems des transzendentalen Idealismus*.

Dies erarbeitet Rosenzweig detaillierter in Modell 2. Hier können wir, wie auch in Modell 1, die *Philosophie der Mythologie* entweder dem Werk *Philosophie und Religion* oder der *Historisch-kritischen Einleitung in die Philosophie der Mythologie* zuordnen. Die zweite Möglichkeit können wir ablehnen, denn es scheint uns nicht nachweisbar zu sein, dass Rosenzweig diese Schrift in der Zeit der Arbeit an der Studie zum *Ältesten Systemprogramm* kannte. In dieser Zeit verweist aber Rosenzweig auch auf die Schrift *Philosophie und Religion*. Rosenzweig könnte diese Schrift als die Erarbeitung der Philosophie der Mythologie gelesen haben. Oder aber könnte er die ganze Philosophie nach dem Jahr 1800 unter den Begriff der Philosophie der Mythologie verstecken, denn er hatte, wie wir gesehen haben, damals nicht genug von Schelling nach 1800 gelesen, um diese gut bewerten zu können. Dies sollte der Wahrheit am nächsten kommen. Aus seinen späteren Schriften kennen wir, dass er hinter einen Namen oder eine Bezeichnung eine ganze Periode, eine ganze Denkbewegung versteckt. Trotzdem nehmen wir an, dass die *Philosophie der Mythologie* auch hier die Schellingschen Gedanken vor 1800 und dasselbe Moment wie bei Modell 1 bezeichnet. Dazu führen uns mehrere Verweise, die Rosenzweig zur Philosophie der Mythologie benutzt (GS III, 23–26, 34f).

Dies ist auch in Einklang mit dem Modell 3 und 4. Hier sehen wir, dass Rosenzweig, ohne tiefere Kenntnis der Philosophie Schellings nach 1800, die Periode des *späteren* und *letzten* Schelling darstellt. So scheint auch der Punkt IV. im Modell 4 auf die Philosophie Schellings nach 1800 zu verweisen. Nun wissen wir wieder nicht, was genau mit den Begriffen des

Absoluten, der Mythologie und der Offenbarung gemeint ist, ob es wirklich die *Philosophie der Mythologie* und die *Philosophie der Offenbarung* Schellings sind, oder seine *Philosophie und Religion*. Wir arbeiten hier mit der These, dass Rosenzweig damals keine tieferen Kenntnisse von der Philosophie Schellings nach 1800 hatte.<sup>233</sup> Wir können nicht mit Sicherheit entscheiden, was sich unter den besprochenen Begriffen versteckt. Die Periode des späteren und letzten Schelling, die Periode des Absoluten – Mythologie – Offenbarung, die Periode der *Philosophie der Mythologie* müssen wir unscharf belassen. Wir denken, dass Rosenzweig dies ohne tiefere Kenntnis so dargestellt hat. Sicher hatte er eine Ahnung, dass die Philosophie Schellings nicht im Jahr 1800 endet, aber er könnte dies nicht bestimmter fassen. Das sehen wir an zwei Punkten: *Erstens* sieht selbst Rosenzweig den Übergang Schellings von der Position 1800 zu 1804 problematisch. Er selbst weiß nicht, wie dieser Übergang verlaufen ist, und formuliert einige Aufgaben, die für die Erklärung dieser Problematik zu lösen sind (GS III, 36). Wir wollen hier Rosenzweig in keiner Weise beurteilen, für die Beschreibung unseres Problems müssen wir jedoch anfügen, dass Rosenzweig dadurch nur seinen Mangel an Kenntnis der Schriften Schellings nach 1800 zu verstecken scheint. *Zweitens*: Rosenzweig stellt ein Modell der *orthodoxen* Entwicklung der Philosophie Schellings vor. Dies wollen wir nun besprechen.

In der, wie wir es genannt haben, orthodoxen Entwicklung der Philosophie Schellings wird seine ganze Philosophie aus dem ersten Keim des *Ältesten Systemprogramms* entwickelt. Deshalb kann kein Unterschied zwischen dem *Ältesten Systemprogramm* und der ganzen Philosophie Schellings bestehen. Rosenzweig geht so weit, dass er sogar Hegel – der von Rosenzweig an dieser Stelle als der direkter Nachfolge Schellings vorgestellt ist – als den Vollender des *Ältesten Systemprogramms* darstellt (GS III, 40f, 44). Wir möchten hier nicht die skandalöse These aufstellen, dass sich Rosenzweig der Unterschiede des *Ältesten Systemprogramm* zur Philosophie Schellings nach 1800 bewusst war und sie absichtlich ausgeblendet hat. Für eine solche These haben wir keine tieferen Argumente. Wir denken, dass Rosenzweig seine Studie mit bester Absicht geschrieben hat, er nur keine tieferen Kenntnisse der Philosophie Schellings nach 1800 hatte, um diese zu bewerten. Dafür steht

---

<sup>233</sup> Es handelt sich um das Modell, das in einer Notiz vom 29. 6. 1914 enthalten ist.

auch das Argument des zweiten Modells der Entwicklung der idealistischen Philosophie. Wir führen es der Übersichtlichkeit halber an:

Die *orthodoxe Entwicklung* des deutschen Idealismus (Modell 5):

- Keim im *Ältesten Systemprogramm*
- Entwicklung des Keims durch Schellings Philosophie (Modell 1–4)
- Vollendung des *Ältesten Systemprogramms* in der Philosophie Hegels (GS III, 42ff).

Dagegen steht das zweite Modell der Überwindung des Idealismus (Modell 6):

- Hegels Philosophie, die alles in einem System beschreibt
- Ablehnung dieses Systems durch die Entwicklung der Philosophie nach Hegel
- *Späterer* und *letzter* Schelling, der sich gegen die *orthodoxe Entwicklung* stellt (GS II, 7ff).

Dass Rosenzweig ein neues Modell (Modell 6) aufbaut, schreiben wir seiner Lektüre der Philosophie Schellings nach 1800 zu. Während er früher wohl nur die *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums*<sup>234</sup> gründlich gelesen hat, können wir bestimmt sagen, dass er jetzt auch die *Freiheitsschrift* und die *Weltalter* gelesen hat. Gerade durch diese Lektüre konnte Rosenzweig sehen, dass das Modell der *orthodoxen* Entwicklung (Modell 5) widerlegt ist, weil Schelling über das *Älteste Systemprogramm* hinausgeht und sich gegen dieses stellt. Wo der Umbruch zwischen dem *frühen* Schelling und dem *späteren* liegt, können wir nicht sagen. Die Kluft zwischen dem *System des transzendentalen Idealismus* und der *Freiheitsschrift* lässt Rosenzweig weit offen.

Wenn wir aber zum zweiten Modell der Entwicklung des Idealismus (Modell 6) übergehen, scheint das Modell der *orthodoxen* Entwicklung des Idealismus überwunden. Trotzdem können wir die ersten Modelle (Modelle 1–4) der Philosophie Schellings beibehalten, dies aber nur unter der Voraussetzung, dass es sich bei der *Philosophie der Mythologie* um den *letzten* Schelling handelt. Verstehen wir diese jedoch als die Gedanken von *Philosophie und Religion*<sup>235</sup>, so können wir diese Modelle als Modelle des *frühen* Schelling ansehen. Dies steht

---

<sup>234</sup> Zwar verweist Rosenzweig auch auf andere Schriften Schellings, diese Verweise sind jedoch nur oberflächlich.

<sup>235</sup> Ob Rosenzweig z.B. auch in dieser Zeit die *Freiheitsschrift* in diese Kategorie zählte, können wir nicht beurteilen.

aber auf der Voraussetzung, dass Rosenzweig mit der *Philosophie der Mythologie* nicht den *letzten Schelling*, sondern den späteren Schelling meint. Diese Voraussetzung konnten wir nicht beweisen oder präziser bestimmen, deshalb können wir diese Modelle nur hypothetisch als die Modelle der Philosophie des *frühen* Schelling verwenden.

Das Modell 3 ist so allgemein, dass es diesen Umbruch ohne Schaden übersteht.

Nachdem wir die Modelle der Entwicklung der Philosophie Schellings und der Entwicklung des Idealismus dargestellt haben, können wir zum Bild von Schellings Philosophie übergehen, das Rosenzweig vor sich hatte.

### 1.2.3. Das Resultat

Nachdem wir einige Modelle der Philosophie Schellings vorgestellt haben, gehen wir zur Präzisierung von Rosenzweigs Verstehen der Philosophie Schellings über. Dies soll durch die Betrachtung der Philosophie Schellings durch das erarbeitete Modell und den Vergleich mit der Philosophie Rosenzweigs geschehen. Wir wollen nicht die einzelnen Stellen wiederholen, in denen Rosenzweig Schellings Philosophie vorstellt und interpretiert. Dies haben wir durchgehend in der vorliegenden Arbeit gemacht. Wir wollen nun ein einheitliches Bild von Schelling zeichnen.

Im Anschluss an die vorgestellten Gedanken können wir einige Stellen aus Schellings Philosophie mit der von Rosenzweig vergleichen. Rosenzweigs Hauptwerk *Der Stern der Erlösung* beginnt mit einer Kritik an der idealistischen Philosophie. Wir versuchen sie hier zu problematisieren. Wenn wir die Philosophie Schellings aus dem Jahre 1809 ansehen, nämlich die *Freiheitsschrift*, so stellt sich die Frage, ob sie von Rosenzweig schon zum späteren Werk gezählt wird. Wir versuchen dies in zwei Schritten zu beantworten: *Erstens* ist dies ein Einwand gegen die Philosophie Rosenzweigs, der auch gegen die Konzeption der *Freiheitsschrift* erhoben werden kann. *Zweitens* beschreiben wir das sich bei Rosenzweig von Schelling unterscheidende Verhältnis Gottes zum Menschen.

Rosenzweigs Kritik am deutschen Idealismus im *Stern der Erlösung* kann wie folgt ausgedrückt werden: Der Idealismus sucht nach dem einen Begriff, auf den alles reduziert wird. Dadurch werden alle partikularen Existenzen als Nichts begriffen, denn sie werden auf das Eine reduziert. Wir haben aber, so sagt Rosenzweig, ein nicht reduzierbares Etwas, das auch die Philosophie nicht reduzieren kann: und das ist, je nach der Stelle bei Rosenzweig, entweder das *Ich*, das immer schon dasteht (GS III, 127), oder die Furcht vor dem Tod – also ein existenzielles Gefühl, das keine Philosophie, kein System der Vernunft leugnen kann (GS II, 3f). Zitieren wir ein längeres Textstück:

*Er soll bleiben. Er soll also nichts andres, als was er schon will: bleiben. Die Angst des Irdischen soll von ihm genommen werden nur mit dem Irdischen*

*selbst. Aber solange er auf der Erde lebt, soll er auch in der Angst des Irdischen bleiben. Und die Philosophie betrügt ihn um dieses Soll, indem sie den blauen Dunst ihres Allgedankens um das Irdische webt. Denn freilich: ein All würde nicht sterben und im All stürbe nichts. Sterben kann nur das Einzelne, und alles Sterbliche ist einsam. Dies, daß die Philosophie das Einzelne aus der Welt schaffen muß, diese Abschaffung des Etwas ist auch der Grund, weshalb sie idealistisch sein muß. Denn der „Idealismus“ mit seiner Verleugnung alles dessen, was das Einzelne vom All scheidet, ist das Handwerkszeug, mit dem sich die Philosophie den widerspenstigen Stoff so lange bearbeitet, bis er der Umnebelung mit dem Ein- und Allbegriff keinen Widerstand mehr entgegensetzt. Einmal in diesen Nebel alles eingesponnen, wäre freilich der Tod verschlungen, wenn auch nicht in den ewigen Sieg, so doch in die eine und allgemeine Nacht des Nichts. (GS II, 4)*

Der Anspruch der Philosophie und die Unfähigkeit, diesen zu erfüllen, ist das Skandalon der Philosophie.

In einem Brief an seine Mutter schreibt Rosenzweig: „*Ich bin ja Antihegelianer (...)*“ (GS I, 1, 538). Seine starke Kritik an Hegel bringt das Problem mit sich, das schon früher angesprochen wurde. Rosenzweig kritisiert Hegel nur sehr oberflächlich und en bloc mit der ganzen philosophischen – idealistischen Tradition von „*Jonien bis Jena*“ (GS II, 13).<sup>236</sup> In *Hegel und der Staat* hat Rosenzweig noch Hegel in seiner philosophischen Entwicklung beschrieben, jetzt ist für ihn Hegels Philosophie ein ganzes, in sich geschlossenes System – hier ist Rosenzweig sehr historisch-unkritisch. Wir sollten aber seine Kritik nicht als eine destruktive Kritik, sondern als eine Art von Rezeption oder als konstruktive Kritik lesen (Kohr, 2008, p. 71).

Stellen wir die Frage, ob diese Kritik, die vor allem auf Hegel zielt, auch Schelling trifft. Aus dem Gesagten nehmen wir uns jetzt zwei Punkte vor. *Erstens* ist die Philosophie idealistisch, indem sie das Einzelne aus der Welt schaffen will. *Zweitens* versucht die Philosophie, alles deduktiv aus einem System zu erläutern. Greifen wir in Hinsicht des *ersten Punktes* zu

---

<sup>236</sup> Und hier sollte man Rosenzweigs Wortspiel der zwei ‚J‘ vielleicht korrigieren und sagen *von Ionien bis Berlin*. Die Art von Rosenzweigs Kritik zeigt sich schon hier. Rosenzweig sieht jetzt Hegels Philosophie als ein Ganzes, nicht mehr als eine Entwicklung wie in *Hegel und der Staat*.

Schelling, so ist es in der *Freiheitsschrift* gerade nicht der Fall, denn sie will nicht das Einzelne aus der Welt schaffen, sondern es vielmehr erläutern. Die Aufgabe der *Freiheitsschrift* ist die Erklärung der menschlichen Freiheit. Man muss aber hier noch einen Schritt mit Rosenzweig gehen, um zu sehen, dass auch die Erklärung der menschlichen Freiheit für ihn nicht das Ziel ist. Denn in Hinsicht des *zweiten Punktes* ist aus der Sicht Rosenzweigs dies immer ein idealistisches Vorgehen, indem das Einzelne – sei es hier die menschliche Freiheit – aus dem Absoluten oder Allgemeinen deduziert wird. Erinnern wir hier nur an einen kurzen Satz von Schelling – „*Erst nach Erkenntniß des allgemeinen Bösen ist es möglich, Gutes und Böses auch im Menschen zu begreifen*“ (SW I/7, 381, AA I, 17, 149). Dies ist der Unterschied zu Rosenzweigs Philosophie, nicht der Weg vom Allgemeinen zum Einzelnen, sondern vom Einzelnen zum Allgemeinen. Dies sehen wir auch im Unterschied zu Schellings Formulierung:

*Die Angst des Lebens selbst treibt den Menschen aus dem Centrum, in das er erschaffen worden: denn dieses als das lauterste Wesen alles Willens ist für jeden besondern Willen verzehrendes Feuer; um in ihm leben zu können, muß der Mensch aller Eigenheit absterben, weßhalb es ein fast nothwendiger Versuch ist, aus diesem in die Peripherie hervorzutreten, um da eine Ruhe seiner Selbstheit zu suchen. Daher die allgemeine Nothwendigkeit der Sünde und des Todes, als des wirklichen Absterbens der Eigenheit, durch welches aller menschlicher Wille als ein Feuer hindurchgehen muß, um geläutert zu werden. (SW I/7, 381, AA I/17, 149)*

Kommen wir zum *zweiten Punkt* – zum Unterschied des Gottesbegriffs bei Rosenzweig und Schelling. Wenn auch in der *Freiheitsschrift* der Ursprung in Gott und die Kontinuität des Ursprungs zum Menschen betont werden, versucht Rosenzweig, der Gefahr der Reduktion auszuweichen, indem er den Menschen und Gott als radikal different auffasst. Wenn wir uns auf das Zitat von Schelling berufen, ist es die Philosophie, die versucht, einen Zusammenhang, nennen wir es hier zwischen Gott und dem All, zu schaffen. In diesem Zusammenhang kann zuletzt alles auf das Allgemeine, auf Gott, auf das Zentrum zurückgeführt werden. Die zentrifugale Kraft, die Schelling beschreibt, die den Menschen aus dem Zentrum – durch „*die Angst des Lebens*“ – bewegt, ist bei Rosenzweig gar nicht denkbar. Da die zwei Grundelemente – Gott und der Mensch – nicht unter einem Begriff stehen, sondern eher eine Kette darstellen,

in der jedes Glied für sich steht, ist kein Zentrum vorhanden, aus dem sich der Mensch bewegen könnte.<sup>237</sup> Die Angst, die der Mensch hat, ist ein aus der falschen Erklärung der Wirklichkeit stammendes Phänomen.

Aber um nicht nur negativ zu bleiben, sehen wir im zweiten Teil des Zitates eine ähnliche Bewegung. Wenn wir jetzt das, was den Menschen und Gott bei Rosenzweig unterscheidet, übersehen und keine Bewegung zwischen dem Menschen und Gott als wesentliche Bestimmung sein kann, sehen wir die Bewegung des Menschen von dem Absoluten, die auch Rosenzweig als sein Ziel hat. Dies ist bei Rosenzweig nicht ein Teil des „Systems“, sondern seine Programmstellung in praktischer Sicht. Wir werden dies im zweiten Teil vorstellen.

Hiermit wollten wir zeigen, dass Rosenzweig Schelling nicht nur als eine Quelle benutzt, sondern auch als eine Inspiration. Wenn sich Rosenzweig in der Spätphilosophie Schellings bewegt, müssen wir dies als eine Inspiration sehen. Wir möchten im zweiten Teil mehrere mögliche Interpretationsversuche von Rosenzweigs Philosophie durch Schelling anbieten. Trotzdem müssen wir immer im Bereich der Inspiration bleiben.

Das Bild von Schelling, das Rosenzweig vor sich hat, können wir folgendermaßen fassen: Schelling ist der Autor des *Ältesten Systemprogramms des deutschen Idealismus*. Darin folgt er Fichte und verarbeitet die Philosophie Kants. Dies geschieht mindestens bis in das Jahr 1800, wenn Schelling das *System des transzendentalen Idealismus* schreibt. In dieser Zeit beginnt seine Zusammenarbeit mit Hegel, dessen weitere Philosophie Rosenzweig als eine Vollendung des *Ältesten Systemprogramms* versteht. Wir haben diese Bewegung als die *orthodoxe* Entwicklung des deutschen Idealismus bezeichnet. Schelling und Hegel werden von Rosenzweig neutral oder positiv als die Helden des Denkens bewertet. Die jeweiligen Charakteristika, unter denen Rosenzweig Schelling in dieser Epoche beschreibt, haben wir in den Partien zum *Ältesten Systemprogramm* und zu *Hegel und der Staat* beschrieben. Wir sahen, dass auch hier Rosenzweig hinüber zu Schellings Philosophie nach 1800 greift. Aber wie es uns scheint, wie wir argumentiert haben und wie Rosenzweig selbst zugibt, hat unser Autor nicht genügend Kenntnisse, um auch den Schelling nach 1800 in sein Modell einbauen zu

---

<sup>237</sup> (GS II, 91, 97) Der ganze zweite Teil *Die Bahn oder die allzeiterneuerte Welt* ist ein Versuch Rosenzweigs, dieses darzustellen.

können. Dies ändert sich aber später in seiner Arbeit am *Stern der Erlösung*. Spätestens bis zum 11. 11. 1916 liest Rosenzweig die *Weltalter* und spätestens bis zum 18. 9. 1817 die *Freiheitsschrift*. Dadurch wird sein Bild der Spätphilosophie Schellings geändert, und er bricht mit dem Modell der *orthodoxen* Entwicklung des deutschen Idealismus. Nun ist der *spätere Schelling* der, der gegen den *orthodoxen* Idealismus steht und ihn überwindet. Der *orthodoxe* Idealismus ist nicht mehr durch Schelling, sondern durch Hegel dargestellt. Für Rosenzweig hat Schelling die Ketten des Idealismus gebrochen. Deshalb will sich auch Rosenzweig auf dem von Schelling gezeigten Weg bewegen. Er ist kein Schellingianer, trotzdem geht er dessen Weg. Wir sehen nur minimale Verweise auf den *letzten* Schelling. Deshalb müssen wir auch die mögliche Inspiration Rosenzweigs durch diesen ablehnen. Die Position Rosenzweigs gegen Hegel ist nicht durch Schelling zu lesen, sondern durch die Kritik bestimmt, die Rosenzweig schon am Ende von *Hegel und der Staat* niederschreibt.

Wir haben gezeigt, wie Rosenzweig Schellings Philosophie ausgelegt hat, wie er sie verstanden hat, was für Schriften von und über Schelling er gelesen hat. Wir haben Modelle der Entwicklung von Schellings Philosophie sowie des deutschen Idealismus vorgestellt. Dies zusammen ergibt uns das Bild von Schelling, mit dem Rosenzweig arbeitet. Wir wollten so nah an den textuellen Beweisen bleiben, wie es nur geht. Dadurch können wir nicht in tiefere Spekulationen eintauchen. Eine Spekulation haben wir uns nur dort gestattet, wo dafür Gründen bestanden. Wir erlauben uns zu behaupten, dass wir dadurch so präzise wie möglich das Bild von Schelling erhalten haben, mit dem Rosenzweig arbeitet. Dieses Bild soll uns beim Verstehen der eigentlichen Philosophie Rosenzweigs helfen. Einige Interpretationen von Rosenzweigs Philosophie wollen wir im zweiten Teil anbieten.





## 2. Zweiter Teil: Zusammenschließende Interpretation

*What are you doing young man?*

*Are you so earnest, so given up to literature, science, art, amours?*

*These ostensible realities, politics, points?*

*Your ambition or business whatever it may be?*

*It is well-against such I say not a word, I am their poet also,*

*But behold! such swiftly subside, burnt up for religion's sake,*

*For not all matter is fuel to heat, impalpable flame, the essential*

*life of the earth,*

*Any more than such are to religion.*

(Walt Whitman, *Leaves of Gras*)<sup>238</sup>

Nachdem wir im ersten Teil das Bild von Schelling erarbeitet haben, das Rosenzweig vor sich hat, können wir zum zweiten Teil übergehen, in dem wir einige Stellen aus Rosenzweigs eigenem Denken interpretieren. Wir wollen dazu das Resultat des ersten Teils als ein Interpretament ausnützen. Stellen wir zunächst unser Ziel vor. Wir wollen keine umfassende Interpretation von Rosenzweigs Philosophie und Denken anbieten, denn dafür haben wir uns nicht genug Boden vorbereitet. Unsere Interpretation ist immer aus der Perspektive von Schellings Philosophie gesehen. Um eine umfassende Interpretation anbieten zu können, müssten wir auch andere Autoren und Quellen zu Rosenzweigs Denken einbeziehen. Unsere Interpretation muss deshalb unvollständig bleiben. Trotzdem denken wir, durch die Einbeziehung von Schelling mehrere Fragen in Rosenzweigs Philosophie beantworten oder ein klares Licht auf sie werfen zu können.

Wir gehen folgendermaßen vor: zunächst stehen wir vor einigen Fragen, die wir schon im Text besprochen haben und die wir aus der Perspektive unseres Resultats zu beantworten

---

<sup>238</sup> (Whitman, 2018, p. 11)

versuchen. Dem folgend bieten wir ein zusammenfassendes Kapitel über den Begriff des *Johanneischen* bei Rosenzweig. Der Umfang des zweiten Teils ist wesentlich kleiner als der des ersten Teils. Der zweite Teil soll Beispiele präsentieren und die Resultate des ersten Teils anwenden. Unsere Beispiele bringen aber nicht alle möglichen Interpretationen von Rosenzweig durch sein Bild von Schelling. Wir haben noch mehrere Möglichkeiten vor uns, in denen wir unsere Resultate anwenden könnten. Diese alle zu beschreiben hätte diese Arbeit aber undurchsichtig gemacht und wir lassen sie zu Seite.

Wir haben das Bild von Schelling vorgestellt, mit dem Rosenzweig arbeitet. Um aber bei der Interpretation von Rosenzweigs Philosophie nicht den Focus verlieren und eine umfassende Interpretation der Auseinandersetzung mit dem deutschen Idealismus vorzustellen, müssen wir auch Hegel einbeziehen. Dies wollen wir mit dem Begriff des Absoluten machen.



## 2.1. Das Absolute, die Identität und das System

In unseren Text haben wir schon die folgende Frage gestellt. Wenn Rosenzweig den Einheitsbegriff und den Allbegriff bei Hegel kritisiert (GS II, 5ff), kann diese Kritik auch auf Schelling angewandt werden?<sup>239</sup> Schelling arbeitet schon ab dem Anfang seines Werks mit dem Begriff des Absoluten, der *absoluten Identität*. Diese finden wir schon in der *Ichschrift* (SW I/1, 178f, AA I, 2, 102f). Die dort beschriebene Identität ist gerade die Identität, in der sich das Ich selbst setzt. Später, in den *Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre*, schreibt Schelling Folgendes:

*Ich aber bin ursprünglich nicht etwa für ein erkennendes Subjekt außer mir, wie die Materie, sondern für mich selbst da, in mir ist die absolute Identität des Subjekts und des Objekts, des Erkennens und des Seyns. Da ich mich nicht anders kenne als durch mich selbst, so ist es widersinnig, vom Ich noch ein anderes Prädikat als das des Selbstbewußtseyns zu verlangen. Eben darin besteht das Wesen eines Geistes, daß er für sich kein anderes Prädikat hat als sich selbst, (SW I/1, 366, AA I, 4, 85)*

Dieses Motiv sehen wir bis zum *System des transzendentalen Idealismus* (SW I/3, 600, AA I, 9, 1, 299). Nach dem Jahr 1801 bekommt der Begriff der *absoluten Identität* einen nicht personalen Charakter. Es ist nicht mehr das Ich, in dem sich diese *absolute Identität* zeigt, sondern das allgemeine Gesetz der Identität, das über dem personalen Charakter schwebt, gerade, weil es absolut ist (GS I/4, 115, AA I, 10, 117ff). Es ist zwar die Vernunft, aber die absolute Vernunft. Auch bei Schelling ist eine Einheit des Denkens und des Seins gesetzt (GS I/4, 115ff, AA I, 10, 117ff). Dies ist der Punkt, den Rosenzweig bei Hegel kritisiert. Wir wollen hier nicht die Stellen rekonstruieren, die Rosenzweig wahrscheinlich bei der Kritik an Hegel vor sich hat.

---

<sup>239</sup> Dieselbe Frage wird auch von anderen Autoren gestellt (Bienenstock, 2004, p. 278f).

Um eine Einsicht in dieses Problem zu gewinnen, müssen wir zu den Resultaten des ersten Teils greifen. In der ersten Periode der Rezeption von Schelling bewertet Rosenzweig Schellings frühestes Schaffen nicht als problematisch: Die ersten philosophischen Schritten Schellings sind im Rahmen der Entwicklung des deutschen Idealismus. Im *Stern der Erlösung* ist aber die Frühphilosophie Schellings nur einmal angeführt (GS II, 48). Dagegen wird, wie wir gezeigt haben, die spätere Philosophie von Schelling besprochen (GS II, 19f), die wir mit der *Freiheitsschrift* und den *Weltaltern* identifiziert haben. Rosenzweig überspringt die ganze Philosophie Schellings von 1801 bis 1809. Zwar haben wir gesehen, dass Rosenzweig manche Schriften Schellings aus dieser Zeit bekannt waren, er sich aber nicht in der Problematik der Philosophie der Identität von Schelling auskannte. Hätte er bessere Kenntnisse von dieser Problematik gehabt, hätte er die Verbindung des Modells der *orthodoxen* Entwicklung des deutschen Idealismus und des Modells der Überwindung des deutschen Idealismus kombiniert. In *Hegel und der Staat* sehen wir, dass Rosenzweig auch die Zusammenarbeit von Schelling und Hegel in dieser Zeit anspricht, trotzdem sehen wir keine tieferen Kenntnisse von dieser. Rosenzweig hat in seiner Kritik des Begriffs des *Alls*, des *Absoluten* nur Hegel vor sich. Wir können mit Recht fragen, ob diese Kritik Rosenzweigs auch auf Schelling anwendbar ist. Und dies auch in Hinsicht auf Hegel, der Schellings Begriff des Absoluten in der *Phänomenologie des Geistes* kritisiert (GW 9, 17). Hegel nennt Schelling nicht direkt. Hat Rosenzweig nicht diese Kritik von Hegel mit der Kritik an Schelling verbunden? Diese Überlegungen hatten uns wiederum gezeigt, dass Rosenzweig keine tiefen Kenntnisse von Schellings Philosophie der Identität hatte.

Versuchen wir eine potenzielle Kritik Rosenzweigs an Schelling zu formulieren, so müssen wir zugeben, dass die Kritik auch für Schellings Begriff der *absoluten Identität* gilt. Die absolute Identität ist der allgemeinste Begriff, unter dem alles zu erklären ist (GS I/4, 115, AA I, 10, 117). Rosenzweig hatte wohl keine Kenntnisse von der *absoluten Identität* bei Schelling zwischen 1801 und 1809. Wir nehmen an, Rosenzweig würde sich selbst und seine Argumentation unbewusst sabotieren, indem er auch indirekt Schelling kritisiert. Mit Schelling will Rosenzweig seinen Weg gehen. Deshalb können wir die Möglichkeit ablehnen, dass Rosenzweig auch Schellings Begriff des Absoluten kritisiert, denn so hätte er auch seine eigene Argumentation kritisiert, die er von Schelling übernehmen will.

Es ist wohl auch ein Missverständnis des Vorgehens Rosenzweigs, eine bestimmte Position, die er kritisiert, zu suchen. Das Ziel seiner Kritik ist ein Strohmann, der als eine Position Hegels aufgebaut ist. Er ist aber, nach Rosenzweig, nicht nur Hegel, sondern die ganze idealistische Philosophie, es ist sogar die ganze philosophische Tradition (GS II, 22).

Wir lassen den Begriff des Absoluten zur Seite und wenden uns einem anderen zu, der aber dieselbe Problematik weiterführt: die Identität. Der Begriff der Identität spielt auch in Rosenzweigs Kritik an Hegel eine große Rolle (GS II, 13). Aus dem Vorhergesagten scheint es nicht, dass Rosenzweig mit der Kritik der Identität auch Schellings Begriff der Identität kritisieren würde.

Rosenzweig kritisiert den Gedanken der Einheit des Anfangs der Philosophie oder des Denkens – sei der Anfang in der Differenz oder in der Identität – falls der Anfang nur rein logisch gegeben ist, d. h. durch Begriff (ideal). Dagegen sieht Rosenzweig den Anfang der Philosophie oder des Denkens in der Wirklichkeit (real). Dies ist der Gedanke, der am Anfang des *Sterns der Erlösung* dargestellt wird. Es ist die existenzielle Furcht, nicht ein Begriff, die dem Erkennen, dem Denken, der Philosophie zugrunde liegt: „VOM TODE, von der Furcht des Todes, hebt alles Erkennen des All an“ (GS II, 3). Dies geschieht in der Zeit – der Mensch steht schon immer in der Zeit, der Beginn des Denkens ist immer bereits in der Zeit – man kann es nicht von der Zeit abstrahieren (Bü, 30f). Dies ist der Weg des Idealismus, alles auf einen Begriff zu bringen: „Denn der ‚Idealismus‘ mit seiner Verleugnung alles dessen, was das Einzelne vom All scheidet, ist das Handwerkszeug, mit dem sich die Philosophie den widerspenstigen Stoff so lange bearbeitet, bis er der Umnebelung mit dem Ein- und Allbegriff keinen Widerstand mehr entgegensetzt“ (GS II, 4).

Wenn wir diese Stellung mit Schelling vergleichen, so sehen wir sowohl Ähnlichkeiten als auch große Unterschiede, die uns nicht erlauben zu sagen, dass Rosenzweig in Schelling seine Quelle für diese Konzepte hätte. Wir kommen zu den schon zuvor zitierten Passagen aus der *Freiheitsschrift*. Schelling stellt seine Konzeption in der *Freiheitsschrift* nicht mehr auf eine Identität, sondern auf eine Differenz, die im ersten Begriff beinhaltet ist. Dieser ist aber wiederum, durch Rosenzweigs Perspektive gesehen, ein Begriff des Alls (SW I/7, 381, AA I, 17, 149). Andererseits steht der Mensch, bei Rosenzweig und auch beim Schelling der

*Freiheitsschrift*, immer schon in der Zeit (SW I/7, 379f, AA I, 17, 147f, GS II, 4), wobei Schelling mit der vorzeitlichen Struktur arbeitet (SW I/7, 350, AA I, 17, 123). Ob sich diese Struktur in der folgenden Konzeption Rosenzweigs widerspiegelt, ist fraglich.

Wir gehen jetzt zu Rosenzweigs Rezeption der *Weltalter* über. Die Zeitstruktur des *Sterns der Erlösung* entspricht dem Zeitplan, der in den *Weltaltern* vorgestellt wird. Der Mensch steht hier inmitten der Geschichte und hat die Möglichkeit, sie als Ganzes zu erfassen, ihren Sinn und ihre Muster zu verstehen. Im Gegensatz zu Schelling tendiert Rosenzweigs Geschichtsverständnis zu einer eher religiösen Position, die in einem praktischen religiösen Leben gipfelt, das im Licht der eschatologischen Geschichte begriffen wird. Rosenzweig geht über Schellings Fragment der *Weltalter* hinaus, indem er dessen Darstellung der Geschichte zu Ende führt. Das Zentrum seiner Erklärung ist die Gegenwart, denn in ihr stehen wir und haben die Möglichkeit, die Geschichte zu erfassen. Aber auch in zeitlicher Hinsicht ist die Gegenwart entscheidend. In der Gegenwart wird alles ständig erneuert und vorbereitet. Das Geschaffene wird bewahrt, der Wille Gottes wird immer wieder neu offenbart, und alles geht auf die Erlösung zu (Bienenstock, 2004, p. 273). Die Geschichte, die Rosenzweig beschreibt, ist eine Offenbarung.<sup>240</sup> In einem Brief behauptet Rosenzweig sogar, wenn die *Weltalter* abgeschlossen worden wären, bräuchte es den *Stern der Erlösung* nicht mehr (GS I, 2, 701).

Die Aufgabe der Philosophie können wir in der Perspektive Rosenzweigs folgenderweise verstehen: Sie besteht darin, eine narrative Interpretation der Wirklichkeit zu geben, indem sie die Vergangenheit erzählt und die Zukunft vorhersagt. Letzteres ist für beide Autoren auch eine bewusste Ablehnung des Hegelschen Geschichtsbegriffs. Im Gegensatz zu Hegels Geschichtsdarstellung, die sich einer sich notwendigerweise entwickelnden dialektischen Methode bedient, postulieren sowohl Schelling als auch Rosenzweig eine Geschichte, die nicht in die hegelisch-dialektischen Gesetze der Geschichte eingeschlossen ist, sondern sich durch eine offene Struktur auszeichnet (Bielik-Robson, 2019, p. 129f). Was Rosenzweig auch von

---

<sup>240</sup> „Die Geschichtlichkeit des Offenbarungswunders ist nicht sein Inhalt – der ist und bleibt seine Gegenwärtigkeit –, aber sein Grund und seine Gewähr. Erst in dieser seiner Geschichtlichkeit, dieser „Positivität“, findet der selbsterlebte Glaube, nachdem er aus sich selbst heraus schon die höchste ihm bestimmte Seligkeit erfahren hat, nun auch die höchste ihm mögliche Gewißheit“ (GS II, 204). Rosenzweig bewegt sich hier in der Nähe von Schellings *letzter* Philosophie (Beierwaltes, 1972, p. 76), die Verbindung mit dieser können wir aber nicht feststellen.

Schelling übernimmt, ist nach A. Bielek-Robson die narrative Denkweise, die positive Philosophie und die mystische Empirie (Bielik-Robson, 2019, p. 134). Die Autorin zeigt aber auch, wo sich Rosenzweig und Schelling unterscheiden, wobei sie sich in den grundlegenden Fragen einig sind, dass die Philosophie narrativer Natur sein muss (Bielik-Robson, 2018, p. 123, 2019, p. 134).

Beide Autoren teilen die gleiche Methode, die zu einem System der Geschichte führen soll. Obwohl beide versuchen, aus der idealistischen Umklammerung auszubrechen, können sie sich nicht aus ihr befreien. Sowohl der *spätere* Schelling als auch Rosenzweig lehnen die Methode ab, ein Prinzip zu entdecken und alles auf dieses Prinzip zu übertragen. Dies lässt sich am Beispiel von Hegels Geschichtsdeutung zeigen, wo er mithilfe der Gesetze des absoluten Geistes die Notwendigkeit aller Geschichte darlegt und die Zukunft nicht nur voraussagen, sondern auch sicher bestimmen kann. Beide Autoren bewegen sich kontinuierlich von einer deskriptiven Darstellung der offenen Struktur der Geschichte hin zu einer normativen Darstellung des Verlaufs der Geschichte (Bielik-Robson, 2019, p. 133).

Der zweite Punkt der Ähnlichkeit sind die Potenzen und das Verständnis der Entwicklung. Wie Schelling strebt auch Rosenzweig die Vereinigung von positiver und negativer Methode an. Die positive Methode arbeitet mit meiner Existenz.<sup>241</sup> Die negative Methode ist eine rein formale Analyse der Begriffe und Möglichkeiten unserer Erkenntnis. Sie bedient sich eines negativen und eines positiven Prinzips, das durch die Urworte *Ja*, *Nein* und *Und* gekennzeichnet ist. Das *Ja* eröffnet die Möglichkeit der Existenz und das *Nein* bringt diese Möglichkeit zur Verwirklichung (GS II. 34f). S. Mosès stellt diese Potenzen in einem anderen Licht dar. Das positive Prinzip eröffnet die Existenz und das negative konstituiert bereits die Erfüllung in der Verwirklichung (Schellings Schreibweise  $\pm A$ ) (Mosès, 1985, p. 73). Gott wird in seinem Leben, der Mensch in seinem Selbst und die Welt in ihrer Wirklichkeit dargestellt. Dieser Punkt erweist sich als problematisch, aber als notwendig für den Vergleich mit Schellings Philosophie. A. Bielek-Robson zeigt zum Beispiel, wie sich die beiden Ansätze unterscheiden. Während bei Schelling die anfängliche Kontraktion von dem egoistischen *dunklen Grund* durch das *Nein* erfolgt (durch die negative Definition entsteht das *Ja* aus dem

---

<sup>241</sup> Diese *Jemeinigkei*t ist der Charakter des „*Ichs, der ich doch Staub und Asche bin*“, (GS III, 127) und des Ichs, das in der Furcht vom Tode steht (GS II, 4f).

*Nein*), geschieht dies bei Rosenzweig durch das *Ja*, und es wird ein ontologischer Autonomer (d.h. Existenz) geschaffen (Bielik-Robson, 2019, p. 135). Wir denken nicht, dass sich hier ein grundlegender Unterschied ergibt. Rosenzweig verwendet eine doppelte Verneinung und scheint daher *Ja* anstelle von *Nein* zu verwenden. Das primäre *Ja* bezieht sich auf das Nicht-Nichts. Es begünstigt also die Möglichkeit von *etwas*. Umgekehrt bezieht sich das *Nein* auf alles – auf das Absolute. Es beschränkt das Absolute auf eine bestimmte Form und verleiht ihm eine solche positive Besetzung.

Schauen wir uns diesen Vorgang etwas genauer an. Am Anfang steht der Keim des Alls – das Nichts unserer Erkenntnis. Rosenzweig spricht nicht von einer ontologischen, sondern von einer epistemischen Leere, dass wir von etwas (un)wissen, bevor wir es wissen.<sup>242</sup> Das ist eine fast triviale Feststellung, in der bereits das erste Problem eingebettet ist (GS II, 5). Am Anfang wissen wir nichts über X. Das Problem liegt in diesem X. Wenn wir die Behauptung akzeptieren, dass wir nichts wissen, dann wissen wir auch nichts über X. Rosenzweig greift nach diesem Nichts. Ihm zufolge wissen wir, wenn wir nichts über X wissen, auch keine seiner Eigenschaften außer einer, nämlich, dass X existiert (entweder real oder ideal). Dieses Nichts ist für Rosenzweig ein Ausgangspunkt. Wir können diese Methode auf praktisch alles anwenden, aber Rosenzweig wählte drei klassische Elemente – Gott, die Welt und den Menschen (GS II, 21).

Dieses *Nichts* ist in einem erkenntnistheoretischen Sinn gemeint, und es ist kein leeres *Nichts*, sondern nur ein vorläufiges *Nichts* unserer Erkenntnis – es trägt bereits eine Bedeutung (GS II, 21f). Rosenzweig fragt nach dem, was wir über Gott wissen, ganz am Anfang seiner Untersuchung. Seine Antwort ist das *Nichts*. Dieses *Nichts* ist nicht einfach ein leeres *Nichts*, sondern ein *Nichts* über Gott. Nicht ein *Nichts*, das völlig objektlos ist, sondern ein *Nichts*, das bereits ahnt, was sein Objekt ist, aber noch nichts Positives darüber sagen kann. Rosenzweig

---

<sup>242</sup> Es ergibt sich auch eine Interpretation des *Nichts* im ontologischen Sinne. Dieses *Nichts* als Entbehrung des *Seins*, als allgemeinsten Begriff (GW 20, 123) oder als Nicht-Erscheinung des *Seins* (Heidegger, 2013b, p. 107ff), würde, wie sich herausstellen würde, nicht zu dem Ziel führen, das Rosenzweig verfolgt. Was Rosenzweig verfolgt, ist nicht die Frage nach dem, was das Sein zum Sein macht, oder nach dem Sinn des *Seins*. Rosenzweig versucht, die Wirklichkeit in eine Systematik der Erkenntnis zu erfassen. Da es sich um eine Systematik des Wissens handelt, beginnt dieses Wissen mit dem Wissen um das Nichts. Es ist der Zustand meines Wissens. Leider hat diese *erkenntnistheoretische* Interpretation eine grundlegende Konsequenz für Rosenzweigs Philosophie. Da das Wissen von Allem in meiner subjektiven Vorstellung von dem, was ich weiß oder nicht weiß, beginnt und das Wissen von Allem aus diesem Wissen gewonnen wird, ist Rosenzweigs Philosophie schlechthin idealistisch.

verwendet zu Beginn seiner Befragung ein negatives Verfahren. Wenn er nach dem fragt, was wir wissen, antwortet er mit dem, was wir nicht wissen. Dieser negative Abschnitt passt zur Einleitung des ersten Teils des *Sterns der Erlösung*.

Der gesamte *Stern der Erlösung* ist ein Übergang von einer negativen zu einer positiven Philosophie. Das *Nichts*-Bewusstsein wird auf drei Objekte angewandt – Gott, die Welt und den Menschen. Von ihnen wird gesagt, dass wir zunächst nichts über sie wissen, was dann die negative Grundlage für unser positives Wissen und die Möglichkeit von Wissen im Allgemeinen bildet. In diesem transzendentalen Rahmen des menschlichen Wissens findet die positive Religion statt.

Wenn wir die Potenzlehre bei Rosenzweig und Schelling vergleichen, entdecken wir einige Ähnlichkeiten, aber auch Unterschiede. Wenn wir bei Schelling zunächst eine negative Potenz haben, die zum absoluten Sein wird (-A wird +A)<sup>243</sup>, so ist dies nur ein formaler Idealfall. Die Realität findet zwischen den beiden Horizonten in ihrer Verbindung statt ( $\pm A$ ). Für Rosenzweig kommt zuerst die negative Potenz – das *Nichts* unserer Erkenntnis, das potenziell der Erkenntnis offensteht (-A in Schellings Notation). Daraus folgt, dass es auch +A gibt (Erfüllung der Möglichkeit). Wenn -A die Möglichkeit ist, das *All* zu erkennen, dann ist ihre Erfüllung die absolute Erkenntnis des *Alls*, d. h. das *System der Erkenntnis*. Das Ganze von beidem, d. h. der Prozess, wie man das *All* erkennt, ist auch der Prozess der Wirklichkeit. Das, was ideal gedacht wird, muss auch existieren. Die Welt ist von Natur aus denkbar/vernünftig, und deshalb entspricht im Falle eines rein rationalen Weltsystems dieses System der Wirklichkeit, ohne dass System und Wirklichkeit empirisch durch Erfahrung verbunden wären.

Anders als Schelling wendet Rosenzweig den Entwicklungsprozess auf drei Ebenen an. Und zwar sowohl auf der transzendentalen (was ich wissen kann) als auch auf der ontologischen (was dem *All* zugrunde liegt), die sich zu dem einen Schöpfungsakt Gottes und der ganzen Schöpfungsgeschichte verbinden. Am Anfang steht das *Nichts*, das der Anfang unserer

---

<sup>243</sup> Wir benutzen die Zeichen, die Schelling benutzt, bei Rosenzweig finden wir sie in einen anderen Gebrauch. Wir gehen hier vor allen von (Wilson, 1993, p. 27f) aus. Indem wir aber gezeigt haben, dass Rosenzweig keine Verbindung zum *letzten* Schelling hat, ist dies nur ein Mittel der Interpretation, mit dem wir vor allen auch die Unterschiede zeigen wollen.

Erkenntnis und die Grundlage des Alls ist. Durch den ersten, negativen Schritt entsteht die Potenz. Sie ist sowohl die Möglichkeit der Erkenntnis, der Geschichte als auch der gesamten Schöpfung. Der zweite, positive Schritt führt zur Erkenntnis des Alls, der Erfüllung der Geschichte und der wirklichen Schöpfung. Der gesamte Prozess des Übergangs von der Potenz zur Erfüllung vollzieht sich auf der Ebene des Wissens, der Realität der geschichtlichen Ereignisse und der kontinuierlichen Schöpfung Gottes.

Rosenzweig geht sogar so weit, dass er vom Denken auf die Wirklichkeit schließt. So stehen sich zwei Ebenen gegenüber – die Wirklichkeit des Selbst und die vom Menschen erfasste Wirklichkeit. Rosenzweig überträgt diese beiden Ebenen in eine, nämlich in die Ebene des Denkens. Aus seinem Werk *Der Stern der Erlösung* geht hervor, dass es nur eine Wirklichkeit gibt. Wir haben keinen klaren Zugang zu ihr – Rosenzweig scheint jede empirische Wissenschaft von der Erkenntnis völlig getrennt zu haben. Es ist zunächst nicht klar, ob Rosenzweig seine Systematik als ontologisch oder epistemologisch versteht. Wenn es sich um ein ontologisches Werk handelt, stößt es auf das Problem, die Wirklichkeit rein aus der Vernunft abzuleiten. Versteht er es als erkenntnistheoretisches System, so hat es wiederum keinen Bezug zur Wirklichkeit und ist lediglich ein System, das keinen Fixpunkt hat und durch das Universum der möglichen denkbaren Wirklichkeiten schwebt. Wie gezeigt, ist letzteres eher der Fall, hat aber ontologische Implikationen. Rosenzweigs Systematik ist eine transzendente Erkundung der Möglichkeiten menschlichen Wissens, die in ein System allen Wissens mündet, das der Wirklichkeit entspricht.

Durch diese Untersuchung von Schellings und Rosenzweigs Vorgehen sehen wir, dass sich Rosenzweigs Denken schlechthin in der Zeit bewegt. Rosenzweig will die Wirklichkeit in ihrem zeitlichen Charakter beschreiben und gerade in dieser Zeit steht der Mensch. Wie wir aber gesehen haben, muss Rosenzweig schon von der Zeit abstrahieren, um sein Ziel zu erreichen. Die Wirklichkeit hat auch bei Rosenzweig einen begrifflichen Charakter, der durch die transzendentalen Begriffe zu beschreiben ist. Die von Rosenzweig erarbeitete Systematik im *Stern der Erlösung*, hat deshalb einen formalen Charakter. Oder anders gesagt, Rosenzweig, um nicht denselben Weg mit dem Idealismus zu gehen, gibt der Wirklichkeit eine begriffliche Struktur. Der *erste* Fall ist die Position des *orthodoxen Idealismus*: aus einem Begriff wird das System der Wirklichkeit konstruiert. Die *zweite* Position ist ein anderer Idealismus, trotzdem

ein Idealismus. Die Welt hat eine begriffliche Struktur. Diese begriffliche Struktur ist durch das Denken zu erkennen. Wenn diese Struktur erfasst ist, so kann sie als der Beginn der Entwicklung genommen werden. Nun ist egal, welche Position wir nehmen, beide bilden die idealistische Position des erstens Begriffs des Systems. Bei Rosenzweig ist es nicht mehr ein Begriff, sondern eine Bewegung der Elemente außer sich. Und wir können diese Bewegung der Elemente als real verstehen, als die lebendige Wirklichkeit, oder ideal als die transzendente Voraussetzung der Wirklichkeit. In beiden Fällen geht es um das Erkennen des ersten Anfangs. Wie wir am Ende dieser Arbeit sehen werden, erarbeitet Rosenzweig aus dieser Systematik sogar das ultimative Ziel in der Eschatologie. Wie Schelling noch 1801 schreibt, ist nichts außer der absoluten Vernunft (GS I/4, 15, AA I, 10, 17), bei Rosenzweig ist nichts außer dem System der Wirklichkeit. Der absolute Anfang bei Rosenzweig, logisch gesehen, ist immer eine Potenz in der Wirklichkeit. Diese Stellung vertritt Schelling nicht nur in dem System von 1801 durch Potenzen, sondern auch in den *Weltaltern*, wo sich der Anfang immer entfaltet und so auch immer bei den Menschen präsent ist (Wa, 4f).

Wir können auch eine andere Möglichkeit diskutieren, warum sich Schelling und Rosenzweig nahestehen. Es ist kein Wunder, dass die Gedanken unserer Autoren Konzeptionen aus den Diskussionen des frühen Christentums nahestanden, mit denen unsere Autoren aus der Zeit ihren Studien gut bekannt waren. Die arianische Konzeption spiegelt sich bei beiden Autoren wider.<sup>244</sup> Die Nachforschung nach den gemeinsamen Quellen beider Autoren führt uns aber von unserem Thema ab.

Wir wollen noch einmal zu dem Begriff der Identität kommen. Wie sich gezeigt hat, arbeitet Rosenzweig mit einem Konzept des Systems, das nicht auf einem Begriff der Identität steht. Rosenzweig benutzt den Begriff 1800 sehr breit. Wir können unter ihm nicht nur die idealistische Philosophie, sondern auch die romantische Philosophie verstehen. Deshalb müssen wir in unseren Nachforschungen bei Rosenzweig auch die Möglichkeit betrachten, dass er bei Begriffen wie dem *All* oder der *Identität* auch in die Romantik greift. Er macht es auch offenbar, wenn er die Position Schellings neben Novalis setzt (GS II, 48). So heißt es:

---

<sup>244</sup> Wie z.B. der Begriffs des Anfangs vor der Zeit (H. G. Thümmel, 1988, p. 58) „*Das Gewordensein des Sohnes beinhaltet einen Anfang. Dieser wurde vor allen Zeiten von Äaonen verlegt, ist also mehr logisch als zeitlich zu verstehen.*“

„Romantisieren heißt eben der Prozess, durch den Alles Ich sein kann und Ich ist“ (Janke, 1997, p. 15). Zwar arbeitet Rosenzweig nicht mit der Konzeption der produktiven Setzung des *Alls*, mit dem das *Ich* in eine Identität mit dem *All* als das, was das *All* produziert, gesetzt wird, trotzdem sehen wir eine ähnliche Bewegung, in der das *All* (in Rosenzweigs Begrifflichkeit) die Wirklichkeit auf ein System der Wirklichkeit überführt. Das Vorgehen Rosenzweigs ist nicht nur eine Deskription der Wirklichkeit, sondern eine Erbauung eines Systems der Wirklichkeit. Die Setzung der Identität zwischen der Wirklichkeit und dem System der Wirklichkeit ist von Rosenzweig vorausgesetzt. Später wird dieser Identität und auch die präskriptive Weise des Systems der Wirklichkeit in seinem Buch *Das neue Denken* durch die Bewährung bewiesen (GS III, 159). Nicht apriorisch durch den Begriff, sondern im Leben zeigt sich, ob das System der Wirklichkeit der Wirklichkeit entspricht. Rosenzweig hat die Frage der Identität schon von Anfang seiner intellektuellen Entwicklung an erforscht. Pollock beschreibt sein *sceptical denial*, der im Unterschied des Subjekts und des Objekts in der Beziehung des Ichs und der Welt gesetzt ist (Pollock, 2014, p. 24). Wir können die von uns vorgestellte Interpretation von Rosenzweigs Philosophie als seine spätere Reflexion zu diesem Thema lesen.

Das Problem, in dem sich Rosenzweig bewegt, ist Folgendes: Wie soll er seine Philosophie vorstellen, um nicht in den Idealismus zu fallen? Wir haben gesehen, dass er die narrative Methode wählt, die nahe an Schellings *Weltaltern* liegt. Dadurch, so verstehen wir Rosenzweigs Vorgehen, entsteht ein Unterschied zwischen Objektivität und Subjektivität. Indem ich die Geschichte erzähle, ist sie schlechthin meine subjektive Geschichte. Der Weg des Idealismus ist durch die Identität des Denkens und des Seins eine objektive Darstellung des *Alls* (GS II, 13f). Das Ganze ist mit der absoluten Vernunft identifizierbar. Bei Rosenzweig ist aber das Ganze nicht mehr Inhalt des Systems, es ist nicht mehr objektiv. Das Ganze ist Form des Systems und ist jetzt subjektiv. Der strenge Unterschied zwischen dem Idealismus und Rosenzweig ist der, dass Rosenzweig die Einheit des Subjektiven und des Objektiven nicht voraussetzt. So wie der feste Punkt in meiner Furcht vor dem Tod gefasst ist (GS II, 4ff), so ist auch das Resultat des Vorgehens, das danach folgt, meine Weltanschauung. Der Philosoph ist deshalb Form der Philosophie, indem er noch das denkende *Ich* ist. Rosenzweig muss aber eine universale Vernunftstruktur voraussetzen, die sich bei allen Menschen vorfindet, und gleichzeitig muss er voraussetzen, dass die Resultate bei allen dieselben sind. Dies wird von Rosenzweig in der höchsten Form bei Nietzsche und Schopenhauer gezeigt (GS I, 1, 485, GS II,

8f). Es ist nicht mehr die allgemeine Philosophie, sondern immer meine Philosophie. Rosenzweigs Ziel ist es aber nicht nur, seine eigene Welt zu erbauen. Und er ist kein romantischer Dichter, der durch Potenzierung die höhere Wirklichkeit erreichen will. Rosenzweigs Weg ist von seinem Ich zum System. Wir verstehen seinen Übergang von der idealistischen Subjektivität zur Objektivität wie folgt: Die Wirklichkeit hat eine begriffliche Struktur, indem wir diese Struktur subjektiv entdecken – jeder für sich allein<sup>245</sup> – haben wir die gemeinsame Wirklichkeit beschrieben. Ob wir dies ein System nennen können, ist fraglich. Der Weg Rosenzweigs besteht aus der Voraussetzung eines Systems der Wirklichkeit. Das Bedeutsame ist aber die Praxis – der Weg des Denkens durch die Wirklichkeit oder durch das System der Wirklichkeit. Wir können hier den Begriff der Systematizität gebrauchen. Der Aspekt der Arbitrarität und die relative Bedeutung eines Einzelements folgen nicht aus ihm selbst, sondern aus der Totalität der Relationen des Ganzen. Dies zeigt sich auch darin, dass die Struktur der Wirklichkeit über dem System steht. Zwar fallen diese zuletzt in eins, trotzdem steht die Wirklichkeit vor dem System. So ist auch das System bei Rosenzweig kein Begriff der Architektonik, sondern ein zufälliger Teil hat Beziehung zu einem anderen (GS I, 1, 484). Diese Ideen von Rosenzweig finden wir in einem Brief Rosenzweigs an R. Ehrenberg.

Hier können wir wieder Schelling einbeziehen. Der von uns viel besprochene Übergang der Philosophie Schellings von 1801 zu 1809 können wir wieder mit Rosenzweigs Position vergleichen. Wir denken nicht, dass sich Rosenzweig dieser Bewegung bei Schelling bewusst war, trotzdem wollen wir sie besprechen. Schelling arbeitet in den Jahren zwischen 1801 und 1804 mit einer Konzeption von Gott, die ihm in eins mit der Struktur des Absoluten fällt (SW I/7, 21, AA I, 14, 282). Dagegen kommt Gott in der *Freiheitsschrift* als eine Person vor (SW I/7, 395f, AA I, 14, 160f). In der absoluten Identität Schellings ist die Struktur mehr das Absolute und nicht Gott. Rosenzweig dagegen mischt diese nicht zusammen – in seiner Terminologie sehen wir zwei mögliche Interpretationen: Gott kann nicht das Absolute sein, denn er ist Teil der Struktur dreier Elemente. Hier ist Gott Person, in seinem realen Wirken (positiv, GS II, 43), aber auch im System, in seinem idealen Begriff (negativ, GS II, 21). Gott ist dann absolut – auch mit der Differenz gegen den Menschen und die Welt – als Grund der Wirklichkeit (GS II, 125ff). Er ist der Erste, und das in dem Sinne Schellings in der *Freiheitsschrift* (SW I/7, 395, AA I, 14,

---

<sup>245</sup> Diesen Weg will Rosenzweig mit dem Leser im *Büchlein* gehen (Bü, 64ff).

160) und den *Weltaltern* (Wa, 11)<sup>246</sup>. Diese Bewegung von einem Gott als absolutem Begriff zu einem Gott als Individuum sehen wir bei Rosenzweig. Unser Autor will Gott als einen Begriff ablehnen, um ihn durch einen persönlichen Gott zu ersetzen. Zwar ist diese Bewegung auch bei dem *späteren* Schelling zu finden, trotzdem sehen wir aber nicht, dass Rosenzweig eine direkte Inspiration bei Schelling gehabt hätte.

Mit dieser Bemerkung schließen wir dieses Kapitel und gehen zum letzten Kapitel unserer Arbeit über, in der wir den Begriff des *Johanneischen* bei Rosenzweig in Hinsicht auf Schelling beschreiben.

---

<sup>246</sup> Zu dieser Thematik bei Schelling, beziehungsweise Schelling und Rosenzweig siehe (Höfele, 2015, p. 59, 2020, pp. 100–200).



## 2.2. Der Begriff des „Johanneischen“<sup>247</sup>

Franz Rosenzweig benutzt das Adjektiv *johanneisch* mit Substantiven wie *Vollendung*, *Welt*, *Kirche* und *Epoche*. Es soll hier gezeigt werden, wie diese Begriffe miteinander zusammenhängen. Wie beim Studium der johanneischen Schriften der Bibel (Pokorný & Heckel, 2007, p. 588) werden auch bei der vorliegenden Interpretation der Texte Rosenzweigs zwei Seiten betrachtet, die gesellschaftliche und die apokalyptisch-eschatologische. Diese zwei Perspektiven spiegeln sich stark in der Philosophie Rosenzweigs wider. Es wird sich erweisen, dass Rosenzweig den Begriff des „Johanneischen“ in einem nicht strikt biblischen Sinn benutzt und dass er in seiner Konzeption dem „Johanneischen“ einen bestimmten neuen Sinn zuschreibt. In diesem ergibt sich eine politisch/gesellschaftlich-theologisch/eschatologisch orientierte Philosophie, die in Rosenzweigs Werk *Der Stern der Erlösung* niedergeschrieben ist. Wie sich zeigen wird, zielt unser Autor auf eine politisch-theologische Vollendung, die ihren Ausgangspunkt in der Kritik an der Philosophie im Allgemeinen und vor allem an Hegel hat. Aus diesem ersten negativen Schritt wird eine positive Philosophie erbaut,<sup>248</sup> die sich mehr für die theologische Seite des Problems interessiert.<sup>249</sup> Rosenzweig selbst wünschte nicht, dass seine Philosophie als eine Religionsphilosophie gedeutet wird (GS III, 140). Das Ziel seiner Philosophie liegt deshalb im praktisch geführten Leben. Trotzdem finden wir in seiner niedergeschriebenen philosophischen Systematik keine praktisch orientierte Vollendung, die sein System ins Allgemeine und in die sittliche Gesellschaft übertragen würde. Das Leben Rosenzweigs selbst kann als ein farbiges Beispiel für eine praktische Vollendung seines Denkens dienen (Stern, 2017, p. 47f).

---

<sup>247</sup> Dieses Kapitel ist ein leicht überarbeiteter Artikel, der zur Zeit in der Rezension ist.

<sup>248</sup> W. Schmied-Kowarzik schreibt diese Wendung von negativer zu positiver Philosophie der Rezeption von Schellings Philosophie zu. Vgl. Schmied-Kowarzik, Wolfdietrich, *Franz Rosenzweig. Existentielles Denken und gelebte Bewährung*, Freiburg im Breisgau 1991, 34f. Im Gegenteil zu dieser Interpretation sahen wir das Schellingsche Erbe bei Rosenzweig an einer anderen Stelle. Den Grund des Übergangs von negativer zu positiver Philosophie schreiben wir Rosenzweigs Rezeption der Entwicklung der nachhegelschen Philosophie und deren Betonung einer Beziehung auf das immer meinige Subjekt – ich als Ausgangspunkt der Philosophie – zu (GS 7ff).

<sup>249</sup> M. Brumlik beschreibt, welche praktische/politische Form die Philosophie Rosenzweigs annehmen könnte. Weiter überlegt er, ob sich Rosenzweig in der Diskussion mit praktischen Konsequenzen doch zu einer Revision seines Denkens entscheiden hätte (Brumlik, 2019, p. 162).

Das Denken Franz Rosenzweigs können wir durch mehrere Stichworte beschreiben: vom Tod ins Leben, von der Theorie zur Praxis, von der Spekulation zum Dialog, aus der verlorenen Position des Denkens zu einem festen Punkt im Leben. Diese Wegzeichen führen uns durch die Bahn seiner Philosophie. Was ist das Ziel dieses Weges? Im dritten und letzten Buch des *Sterns der Erlösung* zielt Rosenzweig auf das Leben in der Wahrheit. Wie zeigt sich dieses Leben in der Wahrheit? Das Leben zeigt sich in seiner Fülle als absolute Wahrheit erst am Ende, wo alles in ihm ist.<sup>250</sup> Dies stellt uns vor eine Interpretationsaufgabe. Wie soll dieses Ende in Wahrheit gefasst werden? Ist das Sein in der Wahrheit ein eschatologisches Konzept? Ist es eine Wahrheit des Erkennens? Ist es ein gelebtes Leben unter der Wahrheit? Unsere Aufgabe besteht darin, Rosenzweigs Konzept des Endes in Wahrheit zu beschreiben.

Für die Erarbeitung dieser Aufgabe wählen wir das Konzept des Johanneischen als Leitmotiv. Wir können die Wahrheit, die politische und die theologische in der Vollendung aus Rosenzweigs Systematik besprechen. Dies spiegelt nicht umfassend die Gedanken unseres Autors wider, denn alle drei genannten Punkte sind in die Vollendung einbezogen. Mit dem *Johanneischen* bleiben wir nahe an Rosenzweigs eigenem Verfahren, indem wir die Entwicklung der Geschichte und des Denkens bis zu ihrem Ziel verfolgen. Deshalb werden die Folgerung der geschichtlichen Entwicklung und die Vollendung im Johanneischen durch die johanneische Kirche oder johanneische Epoche beschrieben.

Das Vorgehen ist wie folgt. Zunächst wird das Problem der Zeit und der Geschichte thematisiert. Ohne den Begriff der Geschichte würde der Begriff des Geschichtsendes keinen Sinn enthalten. Es wird zuerst kurz die Philosophie Rosenzweigs wiedergegeben und in ihrem Horizont die Zeit und die Geschichte, so wie sie Rosenzweig versteht, vorgestellt. Dann können wir zum Problem der Entwicklung der Geschichte übergehen und den theoretischen wie den historischen Übergang vom Heidentum zur Kirche beschreiben. Danach folgt die Entwicklung der Kirche in die petrinische, paulinische und zuletzt johanneische Kirche. Bei der Vorstellung der johanneischen Kirche werden die einzelnen Begriffe des Johanneischen dargelegt. Hieraus wird sich ergeben, wie Rosenzweig die Gemeinschaft in der Erlösung beschreibt. Schließlich wird noch die Kontinuität Rosenzweigs in Hegels und Schellings Denken besprochen.

---

<sup>250</sup> Zu einer Interpretation der Wahrheit bei Rosenzweig in einem erkenntnistheoretischen Sinn siehe (J. Thümmel, 2021a).



### 2.2.1. Die Zeit und die Geschichte

Die Problematik der Zeit und der Geschichte steht im Vordergrund der Philosophie Franz Rosenzweigs sowie in seinem allgemeinen Interesse. Dies sehen wir schon in den Frühschriften, in denen es sich um die Entwicklungen der Religionen und der Gesellschaft handelt.<sup>251</sup> Auch in Rosenzweigs erweiterter Dissertationsschrift *Hegel und der Staat* (1920) finden wir einen starken Nachdruck auf den Begriff der Entwicklung der Geschichte – sowohl der Geschichte von Hegels Lebens als auch der Hegelschen Theorie der Entwicklung der Geschichte. Es ist daher nicht unerwartet, dass auch in Rosenzweigs Hauptwerk *Der Stern der Erlösung* Zeit und Geschichte eine führende Rolle spielen (GS III, 148ff, Casper, 2017, p. 108). Gerade in der Zeit spielt sich die Geschichte des Menschen ab. Es ist nicht die Spekulation außer Zeit, sondern sich in der Zeit befindendes Denken. Wenn sich das Leben unbedingt schon in der Zeit bewegt, ist der Horizont dieses Abspielens der menschlichen Zeit die Geschichte (GS II, 151, 204).

Im ersten Schritt soll in die Konzeption der Zeit und der Geschichte bei Rosenzweig eingeführt werden. Dies wird uns einen Ausgangspunkt für die weitere Erklärung des Zeit- und Geschichtsendes bieten. Zunächst wird im Kurzen die Philosophie Rosenzweigs vorgestellt und nachfolgend die Konzeption der Zeit und der Geschichte, wie sie unser Autor im *Stern der Erlösung* niedergeschrieben hat.

#### 2.2.1.1. Grundlagen der Philosophie Rosenzweigs

Um die Problematik des Johanneischen zu verstehen, ist zuerst zu erklären, wie Rosenzweig die Zeit und die Geschichte auffasst. Die Zeit und die Zeitlichkeit ist ein zentrales Thema seiner Philosophie. Es sollen nur die Grundbegriffe erklärt werden.

Rosenzweig stellt sein Denken als Kritik an die Philosophie im Allgemeinen, im Konkreten als Kritik an Hegels idealistischem System dar (GS II, 4, 7). Der Idealismus, so Rosenzweig, versucht

---

<sup>251</sup> Wie z. B. Rosenzweigs Schrift *Atheistische Theologie* (GS III, 691f).

immer das Einzelne durch das Denken mit Gewalt in das Allgemeine zu transformieren. Deshalb wird in der Sicht des Idealismus alles nur ein Allgemeines, nichts Konkretes. Die Folge dessen ist das Verschieben des Einzelnen – des einzelnen Menschen (GS II, 5) sowie des einzelnen Gegenstandes (Bü, 30) – in den Hintergrund des philosophischen Interesses. Dieses philosophische Vorgehen findet ihren Höhepunkt bei Hegel, der das einzelne Denken nur als ein Teil des Systems versteht (GS II, 5). Die Einzelheit wird noch strenger reduziert, indem sie nicht nur im allgemeinen Denken, sondern im allgemeinen System verloren geht.

Rosenzweig kritisiert die Fragen der Philosophie nach dem, was die Dinge eigentlich sind – nach dem Wesen (GS III, 143). Er wirft Hegel vor, dass er das Eigentliche und den Einzelmenschen im Allgemeinen auflöst. Ein neuer Schritt zeigt sich für Rosenzweig in der geschichtlichen sowie der methodischen Entwicklung der Philosophie nach Hegel. Kierkegaard, Schopenhauer und Nietzsche denken anders als Hegel, indem sie den konkreten Menschen in den Vordergrund stellen (GS II, 7ff). Indem der konkrete Mensch im Fokus steht, zeigt sich die Impotenz der idealischen Philosophie, den konkreten Menschen, nicht den allgemeinen Menschen, zu erklären und mit ihm zu arbeiten. Mit Rosenzweigs Worten gesagt: „*Der Mensch in der schlechthinnigen Einzelheit seines Eigenwesens, in seinem durch Vor- und Zunamen festgelegten Sein, trat aus der Welt, die sich als die denkbare wußte, dem All der Philosophie heraus.*“ (GS II, 10)

Als eine Antwort auf den Fehler der Philosophie und als ein neuer Weg für das „*neue Denken*“ legt Rosenzweig ein Argument in zwei Stufen vor: *Erstens* sind durch das neue Denken die Elemente (Gott, Welt, Mensch) gegeben (GS II, 4–90). Diese sind in sich und durch sich. Sie sagen nichts mehr als eine Tautologie – Gott ist göttlich, Welt ist weltlich und Mensch ist menschlich (GS III, 144). Diese Elemente bleiben – *zweitens* – nicht nur in sich selbst. Sie steigen aus sich heraus und bilden Schöpfung, Offenbarung und Erlösung (GS II, 103–282, GS III, 150). Die idealistische Allgemeinheit und Sterilität ist in diesem Schritt überwunden. Es ist nichts Allgemeines, denn das Allgemeine ist in drei Elemente zerfallen, die nicht auf ein Allgemeines zurückzuführen sind. Rosenzweig kann wieder das Einzelne thematisieren.

#### 2.2.1.2. Zeit

Aus diesen zu vereinfachten, zu kurz ausgelegten Grundzügen der Philosophie Rosenzweigs gehen wir zu seiner Beschreibung des Problems der Zeit. Zuerst werden einige Bemerkungen zu seiner Methode gemacht, danach folgt das Zeitverständnis.

Der Mensch, der einfach dasteht und dem das allgemeine Denken sehr entfernt ist, steht schon immer in der Zeit. Um Rosenzweigs Zeitbeobachtungen besser zu verstehen, müssen wir zwei Perspektiven einnehmen, zunächst die, in der Rosenzweig in seiner Argumentation vorgeht, die zweite die eigentliche Zeittheorie Rosenzweigs. Zur ersten Perspektive: aus einer Kritik der a-temporalen Zeitbeobachtung – der idealistischen Beschreibung des Wesens der Sachen – die die vorzeitliche Struktur der Welt darstellt, geht Rosenzweig zur Beschreibung der temporalen Handlung und der Erfahrung in der Welt.<sup>252</sup> Aus dieser Beschreibung wird dann die religiöse Zeit der Ewigkeit abgeleitet. Die zwei letzten Schritte sind dann die zweite Perspektive, die Perspektive der eigenen Zeittheorie Rosenzweigs. Ich als ein Mensch, so unser Autor, erlebe immer schon die Zeit, in der ich bin. Die Zeit existiert für den Menschen im alltäglichen Sinn, nicht im metaphysischen (Pollock, 2021, p. 254f). Aus dieser ersten Zeitperspektive wird die religiös verstandene Zeit entwickelt (Schmied-Kowarzik, 1991, p. 82).

Rosenzweigs Ziel ist zunächst nicht das letzte Eins-mit-der-Zeit-sein oder den Menschen in der Zeit zu verstehen, sondern den Menschen aus der Zeitlichkeit zu retten.<sup>253</sup> Die Alltäglichkeit des menschlichen Lebens, das sich immer im Horizont des *hier und jetzt* abspielt, ist nicht das Ziel, sondern der Zweck. Erst durch das Ziel, so Rosenzweig, wird unser Leben seinen Sinn erhalten. Es muss die Frage nach der Orientierung beantwortet werden, indem das Individuum gehalten wird und ihm zugleich die Ewigkeit versprochen wird. Durch die Wiederholung des Kalenders und die jährliche Feier der religiösen Feste verliert die Zeit die Macht über den Menschen (Bü, 108f).

Wir rekonstruieren jetzt drei Schritte, die uns durch die a-temporale Zeitkritik, die temporale Zeitbeobachtung und die Ewigkeit führen. Das philosophische Fragen der Tradition von „*Jonien bis Jena*“ (GS II, 13) fragt sich nach der a-temporalen Bestimmung der Sache, nach dem was die Sache eigentlich ist (Bü, 28, 31). Das Wesen der Sachen wird als zeitlos aufgefasst

---

<sup>252</sup> Rosenzweig nennt seine Philosophie eine „...*erfahrende Philosophie*.“ (GS III, 144)

<sup>253</sup> M. Lilla nennt dies einen therapeutischen Charakter der Philosophie Franz Rosenzweigs (Lilla, 2016, p. 12).

(Casper, 2017, p. 73). Die Struktur der Welt ist, so Rosenzweig, ohne Leben vorgestellt und drückt nicht die Fülle des Lebens aus. In einem Beispiel zeigt er, wie ein Mensch, der sich nur nach dem a-temporalen Wesen der Dinge sieht, nicht in der temporalen Welt funktionieren kann (Bü, 28–33). Die a-temporale Zeitbeobachtung muss überwunden werden, und deshalb schlägt Rosenzweig den zweiten Schritt vor (Casper, 2017, p. 80f).

Der Mensch steht gerade in der Zeit, sagt Rosenzweig, in der Wirklichkeit, so wie sie ist. Es ist unser alltägliches Leben, in dem wir uns nicht nach dem Wesen der Dinge fragen, sondern schon irgendwie die Welt verstehen und in ihr leben. Der Mensch ist hier gerade nicht ein Allgemeines oder nur ein Teil des Systems des Alls, sondern immer sein Ich. Er ist das Ich, das immer noch dasteht, präzise gesagt, das dastehen muss, in dem erst das Denken eine Plattform für das Denken finden muss. Es bin immer ich, der hier und jetzt in der Zeit steht (GS III, 127). Indem sich der Mensch nicht nach dem Wesen, nach dem Eigentlichen der Sachen fragt, kann er sich in der Welt bewegen (Bü, 113f). Oder mit Rosenzweigs Worten gesagt: „*Gott, Welt, Mensch erkennen heißt erkennen, was sie in diesen Zeiten der Wirklichkeit tun oder was ihnen geschieht.*“ (GS III, 150)

Wenn wir jetzt einen Schritt zurücktreten und die Struktur des *Sterns der Erlösung* und des *Büchleins von gesundem und krankem Menschenverstand* vergleichen, so sehen wir einen Unterschied in der Argumentation. Im *Stern der Erlösung* wird durch die Ewigkeit für das Leben argumentiert. Der Leser muss erst alle Schritte durchgehen (a-temporale, temporale und ewige Zeit), um am Ende „*ins Leben*“ durch das Tor, das das Buch öffnet, hinauszugehen. Die Argumentation ist strikt und gibt ohne den vorherigen Schritt keinen Sinn. Für Rosenzweig ist die Auseinandersetzung mit dem Idealismus ein grundlegender Teil seiner Philosophie. Dagegen braucht die Struktur des *Büchleins von gesundem und krankem Menschenverstand* nicht den letzten Schritt streng durchgearbeitet darzulegen. Der Mensch wird mit den drei Elementen konfrontiert, nicht mit der Ewigkeit selbst. Unsere These, warum dies so ist, hängt mit dem Fokus auf den mittleren Schritt und Rosenzweigs Versuch zusammen, seine ganzen Gedanken nicht mehr als Philosophie, sondern als das praktisch gelebte Leben aufzufassen. Dies braucht keine Spekulation, sondern geht immer von meinem Leben aus.

Gehen wir zum letzten Schritt über, der sich in der Ewigkeit zeigt. Der Übergang aus der Zeitlichkeit des Menschen, der hier und jetzt steht, kann problematisch erscheinen. Der Mensch steht schon in der Zeitlichkeit und muss sie nicht ableiten. Wie weiß er von der Ewigkeit? Steht Rosenzweig nicht in der Position der Spekulation? Unser Autor geht von der Proposition aus, dass Gott die Wahrheit ist (GS II, 423). Diese Wahrheit verkörpert sich in der Einheit am Ende der Zeiten, wo sich die Identität des Alls – Einheit vom *Allem* mit Gott – zeigt (GS II, 265, 428). Diese Identität steht außer aller Zeit, so wie wir sie kennen, und zeigt sich nach Rosenzweig darin, dass in der Erlösung die Zeit, so wie wir sie in der Schöpfung kennen, ganz aufgelöst wird (GS II, 265, J. Thümmel, 2021, p. 42f). Diese Ewigkeit ist schon von Anfang an das Kommende. Es ist nicht ein außer allen Stehendes, sondern die Vollendung der Zeit, in der wir schon jetzt stehen. Für die Menschen, die noch in der Zeit stehen, meint Rosenzweig, ist die Ewigkeit immer ein Kommendes (GS II, 250). Die Ewigkeit wird mit der temporalen Zeit verbunden, indem sie als die Möglichkeit eines Zeit-modus von den Menschen in der temporalen Zeit angesehen wird. Wir können wieder einen Schritt weiter gehen und mit Rosenzweig sagen, die Ewigkeit ist nicht nur eine zeitliche Dimension, sondern auch eine gesellschaftliche, politische, sittliche Dimension (GS II, 250).

Wir haben die drei Stufen der Zeit, so wie sie Rosenzweig darstellt, beschrieben, um einen ersten Zugriff zum Begriff der Geschichte zu gewinnen. Wir haben gesehen, wie man die Zeit als a-temporale, temporale oder ewige begreifen kann. Viele Konsequenzen für das Problem der Geschichte sind schon aus dem Vorliegenden zu sehen. Dies soll noch einen Schritt ausführlicher ausgearbeitet werden.

#### 2.2.1.3. Geschichte

Im nächsten Schritt werden wir uns fragen, wie die Zeitbeobachtung in die Geschichte übergeht. Die Geschichte, in der der Mensch steht, ist durch eine eschatologische Dimension gegliedert, als Vergangenheit in der Schöpfung, als Gegenwart in der Offenbarung und als Zukunft in der Erlösung. Entsprechend der Ausrichtung dieses Kapitels, werden wir uns nur mit der Zukunft beschäftigen. Die Vergangenheit wird später im Text thematisiert. Die Kategorie der Erlösung zeigt sich als problematisch. Durch die Einsicht ins Denken Rosenzweigs können wir legitim die Frage stellen: Wie wird der Mensch erlöst? Wird es ein Reich Gottes

außerhalb der Welt geben oder wird der Mensch in der Welt erlöst (Pollock, 2014, p. 18ff)? Dazu gehört die Frage, ob er als Einzelmensch oder als Gemeinschaft der Menschen erlöst wird. Die Zuwendung zum Thema der politischen Theologie ist sichtbar.

Um Vereinfachungen zu vermeiden, müssen wir hier vorsichtig vorgehen. Die Kategorie der Erlösung steht bei Rosenzweig im Plural und im Futurum. Die Erlösung findet in dem statt, was Rosenzweig Reich nennt. Dieses Reich, aus der Sicht des Menschen, der in der Zeit, in der Geschichte steht, ist noch nicht da (Mosès, 1987, p. 152f). Der Mensch ist immer in Erwartung, in bestimmter Weise in einer Prolepsis. S. Mosès beschreibt dieses Reich in der Zukunft als etwas Unwirkliches, was zur Zukunft nur in der absoluten Alterität steht. Man muss, so Mosès, zwei Perspektiven der Zukunft unterscheiden – eine utopische und eine messianische – die in einem Gegensatz stehen, wobei die zweite bei Franz Rosenzweig vorherrscht. Die messianische Hoffnung erwartet die Erlösung. Dagegen steht die Interpretation von B. Pollock, die durch die Analyse des Frühwerks Rosenzweigs die utopische Ebene vorzieht (Pollock, 2014, p. 29ff).

Unabhängig von der Beantwortung dieser Frage steht der Mensch in der Zeit und bezieht sich auf das Kommende im absoluten Horizont, das nicht jetzt ist, sondern absolut in der Zukunft kommen soll – es ist nicht die Sorge um das alltägliche Leben des Menschen. Der Mensch kann sich auf die Zukunft nur aus seinem jetzt-in-der-Zeit-Sein beziehen. Deshalb ist die Zukunft für den Menschen nur in der Gegenwart. Damit ist gemeint, dass sich der Mensch nur relativ in der Zeit orientiert. Die Zukunft ist zunächst nicht die absolute Zukunft, die abstrakte Ewigkeit, sondern Morgen, Übermorgen (GS II, 303). Die Geschichte ist kein geschichtlicher Prozess, der sich abspielt, sondern der Mensch ist ein aktiver Teil von ihr. Die Menschen sind in der Geschichte und bewegen sich mit ihr (GS II, 207, 266). Wir können sagen, dass die Zeit und die Geschichte, in der sich die Menschen schon befinden, immer für sie da sind. Dies ist nicht die finale Form, denn diese subjektive Ansicht wird gerade im Allgemeinen – sei es Gott, das All am Ende oder das Reich – überwunden. Aus dieser Zeit und Geschichte, die für den Menschen sind, muss in der Ewigkeit herausgetreten werden. Bisher steht der Mensch als Mensch in der Zeit immer im Vorgriff nach vorne – in diesem entsteht die chronologische Zeit. Ich als Subjekt erwarte das Kommende, das im absoluten Horizont das Ewige ist (GS II, 252f, Schmied-Kowarzik, 1991, p. 80).

Eine Brücke von diesem Kapitel zum nächsten können wir im Brief Franz Rosenzweigs an Eugen Rosenstock von Oktober 1916 finden. In diesem langen Brief, in dem die Problematik des christlichen und jüdischen Dogmas besprochen wird, kommt an mehreren Stellen das Johanneische zum Wort. Das Johanneische wird an Christi Worte gezeigt: „*Ich bitte dich nicht, dass du sie aus der Welt nimmst, sondern dass du sie bewahrst vor dem Bösen*“ (J 17,15). Nach Rosenzweig heißt dies, dass die Jünger Christi in der Welt bleiben sollen. Dies gilt für das jüdische Volk (GS I, 1, 253). Die christliche Aufgabe in der Welt ist eine geschichtliche, indem sie sich auf den Weg zum Ewigen vorbereitet (GS II, 375f, Schmied-Kowarzik, 1991, pp. 41f, 75). Der jüdische Glauben im Gegenteil zur politisch-geschichtlichen Wirkung, so Rosenzweig, wird in der Welt geprägt, denn das jüdische Volk ist außerhalb der Zeit, indem es schon immer in der Ewigkeit ist (GS II, 290, 392, Schmied-Kowarzik, 1991, p. 75). Es ist das ewige Volk. Dies zeigt sich in der Wiederholung des Festkalenders, in dem die Feste jedes Jahr immer wieder neu gefeiert werden.<sup>254</sup> Nach Rosenzweig beziehen sich beide Religionen auf die Zeit – wenngleich einmal auf den ewigen Horizont und einmal auf die Ewigkeit in der Wiederholung. Die Zeit und die Geschichte sind für beide Religionen ein grundlegendes Phänomen für das Verstehen des eigenen Zieles.

An dieser Stelle ist der erste Teil dieses Kapitels abgeschlossen. Wir haben gesehen, dass Franz Rosenzweig mit einer Zeittheorie arbeitet, in der der Mensch immer schon in der Zeit steht und sich selbst und die Welt aus dieser Perspektive versteht. Der Versuch, alles ohne Zeit zu denken, dieser Versuch der Philosophie, ist gescheitert. Dagegen bringt das Verstehen des Horizonts der Zukunft in der Ewigkeit für Rosenzweig die Hoffnung der ultimativen Erklärung, denn in der Ewigkeit wird alles mit Gott eins in der ewigen Wahrheit des Reiches. Im nächsten Teil des Kapitels soll gezeigt werden, wie wir nach Rosenzweig dieses Reich erreichen können.

---

<sup>254</sup>Bü, 108, GS II, 364.

### 2.2.2. Das Petrinische, Paulinische und Johanneische

Das eigentliche Problem können wir aus drei Quellen von Rosenzweigs Werk herausarbeiten. An der ersten Stelle steht die systematische Erarbeitung des Problems im *Stern der Erlösung*, die durch die Passagen aus den *Briefen und Tagebücher* oder aus kleineren Schriften präzisiert wird. Dass sich eine komplexe und sich wiederholende Erwägung des Problems in allen drei Quellen befindet – und das schon von der frühesten Zeit an – zeigt, dass Rosenzweig dieses Problem tief durchdacht und zu einem zentralen Problem seines Denkens gemacht hat. Den ersten Beitrag zu diesem Thema sehen wir in Rosenzweigs Tagebuchnotiz vom 14. 1. 1916 (GS I, 1, 183). Diese stellt schon die Grundlagen der weiter erarbeiteten Gedanken dar: im 18. Jahrhundert eröffnet sich die Kirche durch die Aufklärung der Welt. Es kommt zu einer „*Johanneisierung (d.h. Missionsfähigwerdung) der Kirche*“ (GS I, 1, 183). Im Unterschied dazu ist die ältere Mission dadurch gekennzeichnet, dass sie als ihr Ziel die „*Konstituierung der Kirche*“ hatte, also nur den Ausbau der Kirche, die in der Welt steht und eine Differenz zur Welt darstellt. Dagegen will die neue johanneische Kirche die Einheit der Welt und der Kirche. Mit Rosenzweigs Worten: „*die Verkirchlichung der Welt*“ (GS I, 1, 183).

Nach der Darstellung der Grundstruktur soll jetzt das Ganze systematisch besprochen werden. Aus dem ersten Teil des Kapitels, der die Zeitlichkeit und die Geschichtlichkeit besprochen hat, so wie sie Rosenzweig darstellt, wird der Übergang zu den Epochen der Geschichte geführt. Im nächsten Teil des Kapitels wird das Heidentum als ein ursprünglicher Zustand der Geschichte dargestellt, aus dem weiter die drei kirchlichen Epochen zu verstehen sind.

#### 2.2.2.1. Heidentum

Um die Zukunftskonstellation und die geschichtliche Entwicklung zu fassen, so wie sie Rosenzweig darstellt, muss erst die Grundeinstellung in der Vergangenheit beschrieben werden. Wir haben gesehen, dass für Rosenzweig der Mensch in der Zeit steht und sich aus der Zeit versteht. Die Geschichte ist dann das Sich-Beziehen auf die Ewigkeit. Rosenzweig arbeitet mit einer Vergangenheitsstruktur, die er das Heidentum nennt. Dieses Heidentum

wird als ein Ausgangspunkt der geschichtlich-politischen Entwicklung verstanden. Wir stützen uns auf einen frühen Brief Rosenzweigs.

Das Heidentum ist zuerst ein Zustand der Welt und der Weltbeobachtung (GS I, 1, 145). Man kann sich fragen, ob nach Rosenzweig dieser Zustand nur eine eigene Gedankenstruktur ist oder ob es sich um einen geschichtlichen Zustand handelt. Das Heidentum ist mit dem Wissen verbunden. Nach Rosenzweigs frühen Gedanken ist in der Schöpfung das Wissen durch Gott gegeben, indem sich Gott selbst beschränkt. Dies verstehen wir als einen direkten Bezug Gottes zur Welt. Wir haben eine göttliche und eine weltliche Sphäre vor uns, die nicht verbunden sind, und deshalb muss Gott aktiv in die Welt eintreten. Wenn die strenge Wissenschaft – vorausgesetzt nach diesem Modell – funktioniert, wenn sich die Welt nur in den Naturgesetzen bewegt, hat Gott, der Schöpfer keine Freiheit. Dagegen steht die Offenbarung, durch die Gott in die Welt eintreten kann. Auf der anderen Seite können wir voraussetzen, dass, wenn die Welt und ihre Funktion nur von dem Offenbarungsakt abhängig wäre, keine Wissenschaft möglich wäre und alles Geschehen in der Welt durch Gott geleitet würde. Dabei kann es zur Vermischung beider Positionen kommen (GS I, 1, 146).

Rosenzweig präsentiert zwei Argumente, die diese Vermischung verarbeiten: das erste, das auf der Unterscheidung der Kirche (durch Offenbarung) und der Wissenschaft basiert, zeigt, dass es in der Geschichte zur Vermischung beider kam. Zum Beispiel nennt Rosenzweig Thomas Aquin und Aristoteles, weil Thomas den Heiden Aristoteles in seine höchst kirchliche und auf der Offenbarung basierte Theorie einbaut. Diese Vermischung wird von der Seite der Kirche nicht mehr negativ aufgenommen, sondern im Gegenteil positiv. Das Heidnische wird ein Teil der kirchlichen Lehre. Später werden Descartes, Spinoza und Leibniz als Heiden in die Kirche aufgenommen – das heißt, dass sie nach Rosenzweig nicht mehr zum Tode verurteilt sind.<sup>255</sup> Letztendlich sind Kant, Fichte, Schelling und Hegel mit der Kirche verbunden, und das nach Rosenzweig so streng, dass er über Hegel sagt, er war der „*letzte Philosoph (...) und der erste der neuen Kirchenväter (...)*“ (GS I, 1, 146). Die heidnische Wissenschaft wird ein fester Teil der Kirche.

---

<sup>255</sup> Viele von Rosenzweigs geschichtlichen und philosophischen Darstellungen sind sehr vereinfachend. Sie zu korrigieren ist nicht die Aufgabe dieser Arbeit.

Das zweite Argument beruft sich auf die Offenbarung des Johannes 21, 6. Gott spricht, ich bin das Alpha und das Omega. Rosenzweig schreibt, dass Gott das letzte Wort ist – Omega, aber er spricht das letzte Wort erst, wenn die Welt an eine bestimmte Stelle kommt – diese Stelle nennt unser Autor Psi. Dies sollten wir so verstehen, dass die Erlösung nicht von der Welt kommen wird, sondern von Gott. Das Omega ist nur in der Macht Gottes. Der Mensch soll sich nur bis zum Psi richtig verhalten. Das ist das Limit des menschlichen Interesses (GS I, 1, 147f). Der Mensch und sein Wissen, so Rosenzweig, bezieht sich nur auf die Welt, nicht über sie hinaus. Er ist an der ersten Stelle in der Welt und in der Zeit, und auf diese muss er sich beziehen.<sup>256</sup> Eine zweite Folgerung ist, dass der Mensch durch seinen Horizont eingeschränkt ist. Er kommt allein nur zum Psi, nicht weiter. Um das ultimative Ziel zu erreichen, das Omega, muss Gott sein Wort sprechen. Der Mensch erreicht das eigentliche Ziel Gottes nur durch den gütigen Gott.

Die bis jetzt beschriebene Konstellation des Menschen und der Geschichte ist die folgende: der Mensch steht immer schon in der Zeit, das heißt, er versteht sich aus dieser Zeit. Er kann sich auf die Zukunft beziehen, und das in ihrer Absolutheit in der Ewigkeit. Die geschichtliche Konstellation, die schon von der Schöpfung an gegeben ist, richtet sich auf eine Vollendung aus (Kohr, 2008, p. 157f). Dieses sich Ausrichten wird durch die heidnische Wissenschaft und durch die Offenbarung geleitet. Der Mensch braucht, um die Vollendung zu erreichen, die Hilfe Gottes, denn vom Standpunkt des Menschen und seiner Wissenschaft kommt er nicht an das Ziel – er kommt nur zum Limit seines Denkens. Der Weg über dieses Limit hinaus wird nur durch die Offenbarung Gottes ermöglicht. Nach Rosenzweig wird dieser Weg zur Vollendung durch drei Stufen führen. Diese Stufen sollen im Weiteren beschrieben werden.

#### 2.2.2.2. Vom Heidentum zur Kirche

Zunächst soll die Frage beantwortet werden, woher Rosenzweig eigentlich die Idee der drei Kirchen nimmt, vor allem die der johanneischen? Philosophisch, theologisch und historisch kommt die Konzeption der drei Kirchen schon früher in der Geschichte vor.<sup>257</sup> Im Fall

---

<sup>256</sup> Könnte an dieser Stelle der Einfluss der Gedanken Nietzsches auf Rosenzweig zum Wort kommen? Vgl. (Nietzsche, 1999, p. 35f)

<sup>257</sup> Zu einer möglichen Quelle siehe (Maydell, 1976, pp. 146–148).

Rosenzweigs kommt eine bestimmte Quelle zu Wort. Rosenzweig verweist auf die freimaurerische Schrift *Der unsichtbare Tempel*.<sup>258</sup> Das, was Rosenzweig wichtig findet, ist die Bewegungsstruktur des Werdens der Kirche. Diese Bewegung geht – nicht fern von Rosenzweigs eigener philosophischen Ausrichtung – vom Deutschen Idealismus aus und in eine dritte, johanneische Kirche ein. Es soll nicht mehr eine Differenz zwischen der Kirche und der Welt gesetzt werden, sondern sie sollen eins werden. Dieser Anfang im deutschen Idealismus wird von dem Referenten Rosenzweig als das Heidentum bezeichnet (GS I, 1, 185). Dies steht in Widerspruch zu dem, was weiter besprochen wird. Es wird hilfreich sein, wenn wir das Heidentum in zwei Perspektiven beschreiben.

Rosenzweig stellt das Heidentum an den Anfang. Wir sehen, dass mit diesem Heidentum nicht nur die vorjüdischen und vorchristlichen Religionen gemeint sind (historisches Heidentum), sondern auch ein epistemologischer Standpunkt, in dem die Differenz der Welt von der Kirche dadurch festgestellt wird, dass die Welt in ihrer Ganzheit durch die Wissenschaft – z.B. System Hegels – erklärbar ist (strukturelles Heidentum). Das Religiöse wird dann nur an die Welt oder an das Wissen in der geschichtlichen Entwicklung übertragen. Gott als ein aktiver Teil der Religion bleibt im Heidnischen still. Erst durch die Offenbarung kommt Gott als ein Teil dieser Struktur aktiv zum Wort. Dies geschieht zunächst nicht absolut, und das Verhältnis muss sich erst entwickeln. Dies geschieht durch drei Schritte.

### 2.2.2.3. Das Petrinische und das Paulinische<sup>259</sup>

Wir haben gesehen, was geschieht, wenn sich das Heidentum mit der Offenbarung vermischt. Nach dieser ersten Interaktion kommt das, was Rosenzweig die petrinische Epoche nennt. Diese zeichnet sich durch die Hierarchie und die Organisation aus (GS I, 1, 303). Dies geschah durch die Verbreitung und die Offenheit der Gläubigen – durch die Mission (GS I, 1, 310f). An einer anderen Stelle spricht Rosenzweig sogar von einem „*expansive[n] Zwang*.“ (GS I, 1, 108)

---

<sup>258</sup> (GS I, 1, 184). Es kann sich nur um den ersten oder zweiten Teil handeln, die im Januar und Februar 1916 erschienen sind. Wir verweisen auf den Brief, der wahrscheinlich Ende Februar 1916 geschrieben wurde. Leider konnten wir keinen direkten und klaren Verweis finden, auf den sich Rosenzweig bezieht. Vgl. *Der unsichtbare Tempel. Monatsschrift zur Sammlung der Geister*, 1. Jahrgang, 1. Heft., Januar 1916., *Der unsichtbare Tempel. Monatsschrift zur Sammlung der Geister*, 1. Jahrgang, 2. Heft., Februar 1916.

<sup>259</sup> Zu einer anderen Interpretation, die unserer nahe liegt, siehe (Kohr, 2008, pp. 144–151).

Die Kirche öffnet sich nach außen. Sie ist nicht in sich selbst geschlossen und bekommt deshalb politische und äußerliche Macht. Dies findet man in der Geschichte in der römischen Kirche. Hier zeigt sich die politische und die gesellschaftliche Dimension der Kirche (GS II, 211). Die Kirche ist nicht nur die Gemeinschaft der Gläubigen, sondern eine äußerliche Macht, die sich in der Geschichte verkörpert. Deshalb können wir mit Rosenzweig diese petrinische Kirche zeitlich einordnen. Denn nach Rosenzweig hat jede der drei Perioden eine Begleiterscheinung. Die Petrinische hat sie in der Völkerwanderung (GS I, 1, 553). Der geistliche Vertreter des Petrinischen ist vor allem Augustinus (GS III, 61, 94). Diese Entwicklungsstufe hat nach Rosenzweig bis 1517 gedauert (GS I, 1, 303).

Der nächste Schritt in der geschichtlichen Entwicklung der Kirche ist die paulinische Epoche. Wir können uns fragen, inwieweit sich Rosenzweig in einer Dialektik bewegt. Es ist eine nicht-hegelsche Dialektik, die aber trotzdem viel mit Hegel gemeinsam hat. Wollen wir eine nähere Quelle von Rosenzweigs Gedanken finden, so müssen wir Rosenzweigs Theorie mit der späteren Theorie Schellings vergleichen, die er in der *Philosophie der Offenbarung* entwickelt.<sup>260</sup>

Die paulinische Epoche ist eine geschichtliche Reaktion auf die Petrinische. Das Petrinische transformiert sich zu einer „*weltgeschichtliche[n] Epoche*“. Der Glaube wird von außen ins Innere übertragen und mit dem Leitsatz „*Glaube allein*“ ausgedrückt. Die ganze Diskussion bewegt sich im Geistigen und entfernt sich von der Welt. Mit Rosenzweigs Worten: „*Der Glaube hatte eben doch über dem Geiste den Leib vergessen.*“ (GS II, 312f) Die Kirche – die sich für diese Epoche vornehmlich in der Lehre Luthers zeigt – zieht sich in sich zurück und die äußerliche Macht wird zurückgestellt und durch das Interesse an „*sola scriptura*“ gekennzeichnet. Nicht mehr die politische Macht, sondern der Glaube wird zum Hauptpunkt (GS I, 1, 303, GS II, 314, 320). Die neue, paulinische Epoche dauert ab dem Jahr 1517 bis 1789 (GS I, 1, 303). Die Begleiterscheinung der paulinischen Epoche ist die Renaissance (GS I, 1, 554). Aus der Sicht der Wissenschaft beginnt diese Epoche um 1500 – indem die Realität der Erde durch die Wissenschaft angezweifelt wurde. Beide – die religiöse und die

---

<sup>260</sup> Zur Schellings Dialektik (McGrath, 2014, p. 69ff). Trotzdem denken wir, dass die Ähnlichkeit Schellings zu Rosenzweig nur zufällig ist.

wissenschaftliche Abgrenzung der Epoche – enden mit Kant und dem Deutschen Idealismus (GS III, 89).

In dieser kurzen Beschreibung der petrinischen und der paulinischen Epoche haben wir – mit der idealistischen Terminologie – eine zentrifugale und eine zentripetale Bewegung vorgestellt. Während sich die petrinische Epoche nach außen – in die Welt – bewegt, so zieht sich die paulinische Epoche in sich – in den Menschen – zurück. Diese geschichtliche Dialektik soll im dritten Schritt aufgehoben werden.

#### 2.2.2.4. Das Johanneische

Wir können zu unserer Interpretation des Johanneischen den Begriff der Wahrheit benutzen. W. Kasper unterscheidet die griechische und die hebräische Wahrheit. Die griechische Wahrheit zeigt sich als *a-letheia* – die Nicht-Verborgenheit, die hebräische Wahrheit als fest auf ihren Wurzeln stehend (Kasper, 1965, p. 66f). Wie bildet sich dies bei Rosenzweig ab? Rosenzweig arbeitet in seinem Konzept des Johanneischen nicht mit der *a-lethia*-Konzeption und nicht mit der Wurzel-Konzeption der Wahrheit. Denn es zeigt sich zwar die Entwicklung der Welt in der Geschichte – wir stehen in der Welt und verstehen sie – aber ihre Wahrheit im absoluten Sinn ist aus der Wurzel, aus dem Prinzip, das sich in der Geschichte zeigt, zu verstehen. Wie dargestellt bereits dargestellt wurde, ist das tägliche Verstehen der Welt dem Menschen schon immer geöffnet, das Verstehen des Ganzen ist durch die Analyse des Prinzips – präziser gesagt der drei Elemente – zu gewinnen. Im Johannesevangelium sehen wir eine Beziehung zwischen der Gegenwart und der Zukunft. Diese Zukunft zeigt sich in dem Prophetischen. Es handelt sich nicht um eine systematische Entwicklung der Lehre Jesu, sondern um eine praktische Vollendung (Kasper, 1965, p. 66ff).

Bei Rosenzweig sehen wir dieselbe Beziehung zur Zukunft, nur ist sie nicht strenggenommen prophetisch, sondern dialektisch. Rosenzweig sieht sich nicht als ein Prophet. Seine Stellung ist die Stellung eines Philosophen, der in der Tradition Hegels die Entwicklung der Geschichte in der Zukunft darstellen will. Im nächsten Kapitel soll dargestellt werden, wie Rosenzweig die letzte Epoche – das Johanneische – versteht.

#### 2.2.2.4.1. Kirche

Von der Kirche im johanneischen Zustand berichtet Rosenzweig Eugen Rosenstock in einem Brief vom 30. 11. 1916. Rosenzweig schreibt, dass die Kirche in ihrer letzten Epoche ist. Die Grundcharakterisierung dieser Kirche ist ihre Substanzlosigkeit, sie ist ein „*vollkommenes Wunder*“ (GS I, 1, 303). Das Petrinische zeigt die Hierarchie, das Paulinische das Wort. Deshalb ist die Kirche erst eine Kirche der Struktur und dann die Kirche des Wortes. Diese Kirchen sind nach Rosenzweig immer noch „*reell*“, d. h. in der Realität gegründet, und stehen nicht aus sich selbst, sondern sind mit dem Worten des Idealismus durch etwas außer sich gesetzt, durch Differenz.<sup>261</sup> Die petrinische Kirche ist durch die Hierarchie, die paulinische Kirche durch das „*Buch*“ gesetzt.

Die johanneische Kirche steht dagegen „*substanzlos*“. Das heißt aus der idealistischen Sicht, dass sie nicht durch etwas bedingt ist. Sie kann in sich und durch sich stehen. Es ergibt sich die Frage, auf welchem Boden diese Kirche steht. Dies erklärt Rosenzweig auf folgende Weise. Indem die Kirche jetzt alles ist, ist nichts außer ihr und sie ist alles.<sup>262</sup> Sie ist absolut allgemein und hat nichts Besonderes außer sich. Dies zeigt sich darin, dass sie alles in sich auflöst. Rosenzweig illustriert dies mit der griechischen Weisheit und dem römischen Reich.<sup>263</sup> Wenn Teile der Substanz als ein Teil der Wirklichkeit in vorigen Epochen außer der Kirche standen oder deren Teil waren und ihre Realität begründet haben, sind sie jetzt ohne Unterschied eins mit dem Christentum (GS I, 1, 303).

Um dies zu verstehen, müssen wir die zwei Definitionen der jeweiligen Kirche vorstellen, die aus Rosenzweigs Brief zu entnehmen sind. Zuerst ist die Kirche durch ihre Substanz in die Realität gesetzt. Das heißt, dass sie (a) *real* ist (im idealistischen Sprachgebrauch noch stärker reell), denn sie ist durch etwas Reales, *Wirkliches* gesetzt, aber (b) nicht selbstständig ist, denn sie hat ihre *Substanz* nicht durch sich selbst, sondern durch etwas außer sich, durch *Differenz*.

---

<sup>261</sup> Oder mit Spinoza als das, was sich selbst setzt – *causa sui* (Spinoza, 1978, p. 86f).

<sup>262</sup> Übernimmt hier Rosenzweig nicht die Argumentation Schellings aus den Jahren 1801–1804? (SW I/4, 115–117, AA I, 10, 116–120). Wir denken – wie wir schon gezeigt haben –, dass Rosenzweig nur nahe an Schelling liegt, aber nicht seine Inspiration in Schelling hat.

<sup>263</sup> Die Frage, wie Rosenzweig die geschichtliche Entwicklung bewertet und ob diese Bewertung berechtigt ist, lassen wir an dieser Stelle aus.

Wir kommen zur zweiten Definition, die negativ ist. Die Kirche ist durch das Heidentum konstituiert. Denn durch das Abgrenzen von der „*griechischen Weisheit*“ in der petrinischen und durch „*römisches Reich*“ in der paulinischen Kirche wird die jeweilige Kirche per Negation definiert und gewinnt ihre Eigentlichkeit.

Diese beiden Definitionen, die positive und die negative, bringen keine Kirche, die in sich und durch sich ist, die selbstständig ist. Sie ist immer durch etwas von außer sich definiert und so bedingt. Dies ändert sich in der johanneischen Kirche. Denn die Differenz zwischen der Kirche und dem, was außerhalb der Kirche ist, wird geleugnet. Rosenzweig sagt: „... *es gibt nur noch das Christentum.*“ (GS I, 1, 303) Es gibt keine Differenz mehr zwischen dem Heidentum (der Wissenschaft) und der Kirche. „*Die Weisheit und das Reich*“ (GS I, 1, 303) sind in der johanneischen Kirche eins. Sie stehen mit der Kirche zusammen nicht in einer konstitutiven Differenz, sondern in einer Einheit.

Kommen wir jetzt aus der theoretischen Beschreibung der Kirche zu ihrer Abgrenzung in der zeitlichen Geschichte. Rosenzweig setzt den Anfang der johanneischen Kirche auf das Jahr 1789 fest (GS I, 1, 303).

#### 2.2.2.4.2. Epoche

Wir werden uns nun der johanneische Epoche zuwenden. Wenn die petrinische und die paulinische Kirche auf einem realen Grund stehen, so wird sich die johanneische Epoche selbst rechtfertigen. Sie haben ihre „*Weissagungen*“ durch die Schrift oder die Hierarchie behauptet. Der Unterschied kommt jetzt in der johanneischen Epoche, in der die Weissagungen (Explanationskraft) durch die Kirche nicht nur durch Differenz behauptet werden, sondern sich durch den Einheitsbegriff „*sichtbar erweisen werden*“ (GS I, 1, 303).

Zwar setzt Rosenzweig den Anfang der johanneischen Epoche schon auf das Ende des 18. Jahrhunderts fest, die Philosophie derselben wird sich aber erst mit Schopenhauer zeigen. Die Philosophie kann nicht mehr objektiv sein, sondern sie bringt einen subjektiven Zugang zur Wirklichkeit. Der Inhalt des Systems ist nicht mehr das Ganze, sondern der Mensch, der Philosoph ist die Form des Systems. Durch den Menschen wird das Ganze begriffen. Der

Mensch steht vor dem Ganzen und ist bereit, „*die Stimme Gottes zu hören*“ (GS I, 1, 485). Dies ist der Grund, warum sich Rosenzweig in diese Epoche stellen konnte. Die Perspektive des Subjektes ist für unseren Autor wichtig.

In einem weiteren Brief lesen wir über eine andere Möglichkeit der Philosophie in der johanneischen Epoche. Die Idealisten sind als die Kirchenväter und Schopenhauer und Nietzsche als die ersten Häretiker bezeichnet (GS I, 1, 554). Nach Rosenzweig ist das aber nicht wichtig. Die Hauptsache ist, dass die bestehenden Religionen (d. h. Katholizismus und Protestantismus) schon alt sind und eine neue Konfession kommt. Diese Epoche, so verstehen wir Rosenzweigs Vorgehen, bezeichnet sich in der Bewegung der Emanzipation, und das in zwei Richtungen. Die erste ist im vorigen Kapitel beschrieben. Es ist die Emanzipation von der ontologischen (die Epoche als eine Idee) Abhängigkeit und der Gewinn einer Selbsterzeugung. Die zweite Emanzipation ist eine Emanzipation des Denkens – vom System des Idealismus zum Denken der Individualität oder allgemein gesprochen vom System zum Individuum. Die Begleiterscheinung der johanneischen Epoche ist die Judenemanzipation (GS I, 1, 554).

Ein Zeichen der johanneischen Epoche ist es, dass sie kein Ende in der Geschichte hat (GS I, 1, 554). Dies ist ein großer Unterschied zu den zwei vorigen Epochen, denn diese Epoche bleibt in die Zukunft geöffnet. Ein angebliches Ende findet die johanneische Epoche im Judentum. Das Christentum kommt hier zu seiner Absolutheit. Rosenzweig unterscheidet das Christliche und das Jüdische dieses religiösen Zustandes, indem das Christliche nur der Weg des Gesandten (Jesus) ist. Rosenzweig verweist auf Johannes 14,6: „*Jesus sagte zu ihm: Ich bin der Weg und die Wahrheit und das Leben; niemand kommt zum Vater außer durch mich.*“ Nach Rosenzweig ist der Weg des Christentums in der Zeit, wobei es nur ein relatives Verhältnis zur Ewigkeit hat, nämlich ein Verhältnis in der Differenz. Indem Jesus sagt: „*ich bin die Wahrheit*“, meint Rosenzweig, kann Gott (der Vater) nicht mehr die absolute Wahrheit sein. Rosenzweig setzt wieder das idealistische Absolutheitsdiktum ein: außer der absoluten Wahrheit kann keine andere Wahrheit sein. Rosenzweig nimmt die Alleinheit von Gott Vater mit dem Sohn in den Blick und weshalb kann man über Ihn nur sagen, dass er die Liebe ist. Dagegen ist die Position des Judentums die der Einheit Gottes in der Wahrheit und der Liebe, Position der Identität (GS I, 1, 555).

In dieser jüdischen Lehre, in der Gott, Liebe und Wahrheit eins sind, kommen wir wieder zu dem, was vorher besprochen wurde. Gott wird durch sich gesetzt, nicht wie das Christentum durch die Geschichte. „*Lebendig ist das Judentum nur, indem es bei Gott ist.*“ (GS I, 1, 555) Und das ist das Christentum in der Geschichte nicht. Der Christ muss den Weg zur Wahrheit in der Geschichte gehen. Der Jude, indem er weiß, dass er in der Wirklichkeit/Geschichte nicht die Wahrheit erlebt, bleibt „*unbekümmert*“.

#### 2.2.2.4.3. Gemeinschaft in Erlösung

Es entsteht ein Kontrast. Soll die Erlösung „*orthodox*“ nur außer der Zeit ihre Vollendung finden, oder „*heterodox*“ in der Zeit, in der Vorbereitung (Lilla, 2016, p. 16)? Rosenzweig stellt beide zusammen. Der Mensch steht immer in der Vorbereitung des Ewigen (christliches Moment), gleichfalls ist er aber nicht ganz entfernt von Gott (jüdisches Moment). Der Mensch ist immer schon im Dialog mit *seinem Gott*. Rosenzweig stellt den Vorteil des Judentums gegenüber dem Christentum dar. Das jüdische Volk steht immer schon in der Gegenwart und im Gespräch mit Gott (GS II, 334). Das Judentum stellt sich außer die Zeit. Es ist immer schon da in der Gegenwart, lebt seinen Kreis des Jahres immer neu von vorne und steht außer der in einer Linie zu ihrem Ziel laufenden Zeit (GS II, 364). Es sei hier die gesellschaftliche Perspektive der Erlösung vorgezogen. Eine eschatologische Vollendung widerspricht der Gemeinschaft der Menschen in der Welt, denn sie ist immer noch in der Welt. Aber indem sich diese Vollendung außer Zeit setzt, nähert sie sich der Ewigkeit des Reiches Gottes (GS II, 322, Kohr, 2008, p. 148f). Das Leben des Menschen ist zwar in der Welt und in der Zeit, bewegt sich aber durch seine Tat zur Ewigkeit (GS II, 323).

Zwar ist Rosenzweig ein Kritiker der Hegelschen Philosophie, dennoch können wir eine Affinität zu dieser sehen. So wie man in Hegels Theorie des Staates die Einheit der Vernunft und der Sitte findet, so kommt bei Rosenzweig die Gemeinschaft in der Einheit der Gesellschaft, der Sitte und der Religion vor (GW 14, 1, 127, 201). In der Welt des Gesetzes oder im Menschen des Gesetzes – diese fallen durch den Einheitsbegriff in eins – findet man die Einheit der Welt und des Menschen mit dem göttlichen Gesetz (GS III, 159). Im Unterschied zu Hegel stellt Rosenzweig keine Theorie des Staates vor. Viel mehr bemüht er sich um den Gegensatz. Er übt Kritik an der in der Zeit sich verbreitenden Idee des jüdischen Staates, des

Zionismus.<sup>264</sup> Die Einheit, die Rosenzweig beschreibt, ist nicht die politische Einheit, sondern die Einheit der sittlichen Gemeinschaft. Er zielt auf eine Einheit der Gemeinschaft, wo das Gesetz und der Glaube eine Einheit der Gemeinschaft aufbauen. Dies bringt noch nicht die Möglichkeit der Erlösung außer Zeit. Und kann als eine gnostische Idee aufgefasst werden: der Gott, der in einer Differenz ist, kommt später wieder in die Identität seines Seins (Lilla, 2016, p. 16; Pollock, 2014, pp. 160, 195).

Bei Rosenzweig sehen wir keine apokalyptischen Visionen im Sinn der johanneischen Zerstörung der Welt, und dies weder in der politischen noch in der johanneischen Apokalypse in der Gestalt des römischen Reichs mit Nero oder durch ein apolitisches Ende der Zeiten (Ap 13, 1–10, Harrington, 1993, p. 140f). Dies geschieht, so nehmen wir an, weil Rosenzweig kein Denker der Katastrophe ist. Die Vollendung ist eine friedliche in der Gemeinschaft. Rosenzweig löst sich streng von der christlichen Vorstellung des Endes der Zeit. Es muss kein tausendjähriger Krieg kommen. Rosenzweig ist durch den Ersten Weltkrieg getroffen – zwar verarbeitet er direkt keine Motive des Krieges, setzt aber seine Gedanken in den deutschen Diskurs der Nachkriegsjahre ein. Auch ist er kein Prophet des Untergangs und warnt nicht vor einem neuen Krieg und dem Verderben der Welt. Die gesellschaftlich-apokalyptische Vollendung – ein Reich Gottes auf Erden – ist nicht durch einen Krieg bedingt.

Unser Autor arbeitet nicht mit einem Mensch-Seele-Dualismus – im ersten Buch des *Sterns der Erlösung* wird dieser Dualismus sogar streng kritisiert. Deswegen ist seine Vollendung nicht eine der erlösten Seelen, sondern eine, aus unserem aktuellen Leben abgeleiteten, Gesellschaft der Menschen in diesem Leben, in der sittlichen Gesellschaft. Wir neigen uns in dieser Interpretation zu dem utopischen Zustand, in dem die Gesellschaft sittlich durch das Wort Gottes geleitet wird. Dies wirkt sich im Reich der Liebe aus. Was versteht Rosenzweig unter dem Reich der Liebe?

Rosenzweig beginnt das dritte Buch des zweiten Teiles mit den Worten „*Liebe deinen Nächsten.*“ (GS II, 229) Dies ist das ursprüngliche Gebot, das das Miteinanderleben in diesem Reich ermöglicht. Ich, als ein Subjekt, beziehe mich nicht mehr auf mich selbst, sondern auf

---

<sup>264</sup> Vgl. Rosenzweig zum Zionismus z.B. (GS III, 497f). Zu Rosenzweigs Entwicklung seiner Beurteilung des Zionismus siehe (Brumlik, 2019, p. 158ff).

den Nächsten. Die Subjektivität wird überwunden und es wird eine Position des Mit-Seins geöffnet. Rosenzweig stellt das Gebot und die Freiheit gegeneinander. In diesem Zustand wird die Liebe zu Gott als ein Gebot ausgedrückt, das sich als ein Gebot der Liebe zum Nächsten erweist (GS II, 239). Dieses moralische oder besser sittliche Gesetz hat seinen Ursprung nicht in der Autonomie der Freiheit, sondern gerade in der Heteronomie des unendlichen Anspruchs aller Mitmenschen, die unsere Liebe durch das Gesetz beansprucht.

Zwar ist es nicht das Ziel unseres Vorgehens, das Reich der Liebe zu beschreiben, wir haben allerdings gesehen, wie sich nach Rosenzweig die Entwicklung zu diesem Punkt abspielt. Wir verlangen nicht eine klare Interpretation dieses Zustandes des Reichs der Liebe, in welchem sich die letzte Entwicklungsstufe abspielt. Wir können jedoch feststellen, dass der Staat der johanneischen Epoche keinen äußerlichen Ausdruck an sich hat. Er ist keine Hierarchie, sondern ist eine Einheit des Glaubens, eine Einheit der Gemeinschaft (Schmied-Kowarzik, 1991, p. 44f). Deshalb entsteht keine Kirche in Verbindung mit dem Staat, sondern mit der Gesellschaft (GS I, 1, 303). Diese Bewegung zu einer Einheit der Sittlichkeit können wir schon in Rosenzweigs Interpretation von Hegels Philosophie in der Schrift *Hegel und der Staat* sehen (H, 415ff).

Wir können uns auf einige Stellen der Bibel stützen. Zum Beispiel entspricht dieser Struktur die folgende Stelle des Johannesevangeliums: „*Wer aber die Wahrheit tut, der kommt zu dem Licht, daß seine Werke offenbar werden, denn die sind in Gott.*“ (J, 3, 21) Dies sehen wir bei Rosenzweig, dass uns die Wahrheit und das Gesetz in die Nähe Gottes bringen. Wir könnten Rosenzweigs Interesse mit Goethes Gedicht *Hoffnung* illustrieren. Durch das Tun bauen wir das Reich.

„*Das sprach nun Jesus zu den Juden, die an ihn glaubten: Wenn ihr bleiben werdet an meiner Rede, so seid ihr nun in Wahrheit meine Jünger und werdet die Wahrheit erkennen, und die Wahrheit wird euch frei machen.*“ (J 8, 31) Selbstverständlich ist die Wahrheit bei Rosenzweig nicht nur die Wahrheit der Lehre Jesu. Dies sehen wir in einer positiven Rezeption der Religionsgeschichte und einer Bemühung um ihre Entwicklung und in einem bestimmten Grad im Versuch einer ökumenischen Einheit. In der Wahrheit, in der Einheit des Liebesgebots, wird

erst der Mensch, beziehungsweise die Gesellschaft, frei. Diese kann dann durch das Gebot der Bruderliebe aus dem ersten Brief Johannes verstanden werden (1J, 2, 7–11).

#### 2.2.2.5. Von Hegel zu Schelling

Wo stehen in Rosenzweigs Konzeption Hegel und Schelling? Dass Rosenzweigs Philosophie Hegel kritisiert, haben wir schon besprochen. In einem Brief an R. Ehrenberg lesen wir, dass Schelling eigentlich der Stifter der johanneischen Kirche ist (GS I, 1, 410). Diesen Verdienst schreibt ihm nicht nur Rosenzweig zu, sondern es soll sich Schelling so selbst bezeichnet haben. Freilich wissen wir nicht genau, auf welche Stelle bei Schelling sich Rosenzweig bezieht. Schelling steht „*als Philosoph vor Hegel, als Doctor novae religionis, Stifter der Johanneskirche (...), nach Hegel.*“ (GS I, 1, 410) Es kann uns vielleicht helfen, wenn wir dies durch das Prisma der Teilung in *frühe, spätere* und *letzte Philosophie* bei Schelling ansehen. Diese unscharf abgegrenzte Teilung wird dann zutreffen, wenn Rosenzweig im nächsten Satz über die *Weltalter* spricht. Die *frühe* Philosophie Schellings ist nur noch ein System – wir haben sie zusammen mit Rosenzweig unter den Begriff der *orthodoxen* Entwicklung des Idealismus oder des Begriffs 1800 gefasst – und man könnte an ihr dieselbe Kritik wie an Hegel ausüben. Dagegen steht die Philosophie des späteren Schellings, und damit auch die *Weltalter*, für etwas Neues, nach Rosenzweig, nicht nur für die Philosophie, sondern gerade für die religiöse Rezeption (Höfele, 2015, p. 69ff). Ob hier auch der letzte Schelling eine Rolle spielt, können wir nicht mit Sicherheit behaupten. Es scheint uns, dass sich Rosenzweig hier nur in der Nähe von Schellings Gedanken bewegt.

Das Neue und das, was die Johanneskirche begründet, ist nicht nur das Objektive der *Weltalter*, sondern das Subjektive, das Erzählen (Wa, 3). Es soll eine „*autobiografische Konfession*“ dargestellt werden, die erzählt werden soll. An dieser Stelle schließt sich die Tür hinter Schellings Schrift *Philosophie und Religion*, die noch im Rahmen der Philosophie der Identität eine Religionsstruktur vorliegt, die aus dem Absoluten herausfließt und ihre Objektivität hat (SW I/6, 21ff, AA I, 14, 282ff).

Textkritisch gesehen sind keine direkten Verweise Rosenzweigs auf die Spätphilosophie Schellings erhalten. Wir können einige Ähnlichkeiten und Affinitäten finden. Es handelt sich

jedoch nur um eine Spekulation. In den hier besprochenen Texten von Rosenzweig konnten wir *direkte* Verweise auf Schelling nur zu den *Weltaltern* finden. Allerdings sollte Schellings *Philosophie der Offenbarung* erwähnt werden, da diese für Rosenzweig eine Inspirationsquelle ist. Sowohl Rosenzweig als auch Schelling stellen eine Kirche in der Zukunft vor. Diese Kirche hat denselben Namen: Johanneische. Vor dieser Kirche stehen noch die petrinische und die paulinische. Die petrinische Kirche ist für Schelling die des römischen Katholizismus, dann folgt in der geschichtlichen Dialektik die paulinische Kirche, die Schelling mit dem Protestantismus identifiziert (McGrath, 2014, p. 70). Danach tritt die johanneische Kirche an. Diese bildet die Einheit der Allgemeinheit mit der Erkenntnis und erscheint nicht als eine politisch orientierte Kirche, sondern als eine Einheit der Menschen durch den Glauben (Danz, 2013a, p. 42).

Bei Rosenzweig bewegen wir uns nicht absolut in der Philosophie Schellings, weder in der Philosophie vor 1811 noch danach. Ein klarer Beweis dafür sollte wie folgt aussehen. Unsere Interpretation von Rosenzweigs Vollendung hat gezeigt, dass sie in der Welt stattfindet. Dagegen sagt Schelling klar in den Stuttgarter Vorlesungen, dass die wahre Einheit des Staates mit dem Menschen in ihrer Freiheit nicht in dieser Welt stattfinden kann (SW I/7, 461f, Zöllner, 2013, p. 67). Nach Schelling ist der vollkommene Staat in dieser Welt unmöglich und wird erst im Himmel erreicht (Zöllner, 2013, p. 68).

#### 2.2.2.6. Fazit

Wir können jetzt Rosenzweig eine letzte Frage stellen. Zeigt sich seine Theorie der Geschichte in ihrer Notwendigkeit, in ihrer Eigentlichkeit und Wirklichkeit? Die geschichtliche Entwicklung des 20. Jahrhunderts stellt leider für die Verwirklichung von Rosenzweigs Theorie ein starkes Hindernis dar. Doch ist seine Theorie immer noch lebendig und wird in der akademischen Sphäre diskutiert. Zum Nachleben der praktischen Seite seiner Theorie sind wir nicht fähig und berufen Bescheid zu geben. Widmen wir uns der theoretischen Seite. Ist diese johanneische Vollendung aus der systematischen Sicht tragbar? Stellen wir mit Selma Lagerlöf, mit der sich unser Autor beschäftigt hat, die Frage, inwieweit die gesellschaftliche Vollendung religiös sein muss. Selma Lagerlöf stellt in ihrem Roman *Die Wunder des Antichrist* die These auf, dass die Gesellschaft ohne Gott, sogar mit seinem Gegenteil, mit dem Antichrist, ihr Glück finden kann (Lagerlöf, 1912). Sie bringt kein philosophisches Argument, trotzdem können wir die

Problematik vor Rosenzweig stellen. Seine Theorie ist eine Theorie der Notwendigkeit. Er stellt ein wirkliches Modell der Epoche vor, die noch kommen soll, oder genauer gesagt, an deren Kommen der Mensch arbeiten soll. Dies ist schon eine Prädikation in die Zukunft, die aus dem eigentlichen System hervorgeht. Wiederum ist sie nicht eine Totalität der Zukunft, denn sie ist nicht allgemein – sie ist durch die religiöse Gemeinschaft bedingt. Sie stellt uns nicht eine unbedingte notwendige Entwicklung vor, sondern eine durch das gesellschaftliche Zusammenleben der religiösen Gemeinschaft geprägte mögliche Zukunft, die sich, wenn die Gemeinschaft mit ihrer Sittlichkeit eins wird, notwendig in eine Form bildet. Diese Theorie bringt uns eine Zukunftsvision, in der nicht ein apokalyptisches Ende erwartet wird, sondern eine Gemeinschaft im Glauben, die aber in der Individualität des Menschen gegründet ist.

Für unsere Arbeit folgt daraus noch eine merkwürdige Beobachtung. Während wir früher die Verweise Rosenzweigs bezüglich des Begriffs des *Johanneischen* auf den *letzten* Schelling betrachten konnten, hat es sich nun gezeigt, dass sich Rosenzweig von Schelling unterscheidet. Seine eigene Konzeption steht auf selbstständigen Füßen. Wie bereits mehrmals erwähnt wurde, ist Schelling für Rosenzweig mehr eine Inspiration als eine Quelle.



### 2.3. Abschließende Bemerkungen

Wir erlauben uns am Ende einige Bemerkungen. Nachdem wir im ersten Teil das Bild Rosenzweigs von Schelling rekonstruiert haben, konnten wir im zweiten Teil einiges aus Rosenzweigs Philosophie durch dieses Bild interpretieren. Die möglichen Interpretationen von Rosenzweigs Philosophie durch Schelling sind nicht erschöpft. Trotzdem haben wir gesehen, inwieweit sich Rosenzweig in der *Spätphilosophie Schellings* bewegt. Wir sahen dies auch in der Setzung des Begriffs des Daseins in seiner Positivität.

Rosenzweigs Philosophie können wir nicht *nur* als ein systemtheoretisches, theologisches oder politisches Programm lesen. Zwar ist seine systemtheoretische, theologische oder politische Perspektive eine gute Interpretationshilfe, spricht aber nicht das Pathos der Philosophie Rosenzweigs aus. Diese ist keine partielle Disziplin, sondern muss in ihrer Ganzheit, *Allheit*, verstanden werden. Es ist aber nicht das *All* der Philosophie, das im ersten Buch des *Sterns der Erlösung* kritisiert wird, sondern das *All* der Erfahrung, die *Wirklichkeit*. Die Welt, Gott und der Mensch sind nicht nur Begriffe – sie sind ein lebendiges Ganzes, das *Ich* als Individuum wahrnehme und durch das Ganze, mit dem und in dem (wenn man hier diese liturgische Formulierung ausleihen darf, die aber präzise das Ziel Rosenzweigs zeigt) *Ich* lebe. Zwar ist Rosenzweig ein Kritiker Hegels, trotzdem können wir eine gewisse Nähe von Hegel und Rosenzweig feststellen: „*Das Wahre ist das Ganze*“ (GW 9, 19). Nur ist bei Rosenzweig das Ende der Entwicklung nicht das *Wesen*, sondern das System der Wirklichkeit. Die Wirklichkeit steht noch vor der Fassung ihrer selbst. Die Wirklichkeit in ihrer Wahrheit steht schon immer da. Rosenzweig spielt mit diesem Begriff *va banque*. Deshalb können wir seine Philosophie auch als ein Experiment des Lebens lesen. Man muss Rosenzweigs Denkweise annehmen und sie leben, denn argumentativ setzt sich diese Denkweise selbst in Probleme. Nur die gelebte Bewertung zeigt uns ihre Wahrheit.

Nachdem er den *Stern der Erlösung* geschrieben hatte, wandte sich Rosenzweig der praktischen Arbeit zu – er unterrichtete an einer Schule für erwachsene Juden und übersetzte religiöse Texte. Dieser Wechsel von der Theorie zur Praxis entspricht noch immer seiner eigenen Philosophie. Der gesamte *Stern der Erlösung* endet mit den Worten „*Wohinaus aber*

*öffnen sich die Flügel des Tors? Du weißt es nicht? INS LEBEN“* (GS II, 472). Abgesehen davon, dass er mit diesem philosophischen System das Tor zum Leben öffnet, wird ein weiteres Merkmal von Rosenzweigs spätem Werk deutlich. Es ist kein totes System mehr, das nur ein Buch ist, sondern spricht den Leser persönlich und informell als *Du* an. Das Gesprächsangebot zwischen Autor und Leser beginnt mit dem letzten nach Rosenzweigs Tod erschienenen Buch, dem *Büchlein vom gesunden und kranken Menschenverstand*. Für diese Ablehnung des formalen Ansatzes gibt es mehrere Gründe, von denen der systembedingte hier erörtert werden soll.

Rosenzweig, und hier können wir schon rein seinen eigenen philosophischen Beitrag sehen, lehnt einen Ansatz, der dem Hegelschen System nur entfernt ähneln würde, völlig ab. Er will nicht alles Wissen in ein System fassen und dieses System in Bücher einschließen. Mit seinen Einwänden gegen die philosophische Methode im Allgemeinen sägt er an dem Ast, auf dem er sitzt. Seine Kritik richtet sich gegen die philosophische Suche nach der Essenz. Er kritisiert nun, was er selbst getan hat, als er die Physis Gottes, den Logos der Welt und das Ethos des Menschen beschrieb. Das Wesen ist für ihn etwas, das außerhalb der Zeit steht, die Wirklichkeit aber geschieht ausschließlich in der Zeit. Wie können wir eine Sache wirklich kennen, wenn wir sie von der Realität abstrahieren? In seinem Beispiel: Wie kann ich Käse kaufen, wenn ich weiß, was Käse an sich ist, aber nicht weiß, was Käse wirklich ist? Ein solcher Mensch-Philosoph lebt außerhalb der Realität, außerhalb der Zeit, und deshalb beginnt ein solcher Mensch in seinem Beispiel an Starrheit zu leiden (Bü 28ff).

Dieses ganze Büchlein ist in Form einer Aufzeichnung über die Heilung dieser Starre geschrieben. Es hat keine formale Ähnlichkeit mit dem System, das im Stern der Erlösung vorgestellt wird. Dennoch können wir gemeinsame, aufbauende Punkte finden. Der kranke Mensch, der außerhalb der Realität lebt, wird auf eine Weise behandelt, die dem System des *Sterns der Erlösung* entspricht. Um die Welt zu sehen, wie sie ist, werden ihm die drei Säulen der Wirklichkeit (Gott, Welt und Mensch) vorgestellt. Diese werden ihm (und dem Leser) als drei Berge vorgestellt (Bü 64ff, 79ff, 92ff). Dies ist kein philosophisches Argument – Rosenzweig selbst rät dem erfahrenen Philosophen von der Lektüre des Buches ab. Stattdessen soll der gesunde Menschenverstand zum Einsatz kommen.

*„Nimm so, daß ich ein Schulkamerad bin, (...), der Schule des gesunden Menschenverstandes...“ (Bü 26)*





### 3. Coda

*„Merke also noch dieses, lieber Magister! Laß ja nicht die unwiederbringliche Zeit vorbeistreichen, damit nicht die Tage herannahen, wo der galante Hofmarschall seine Ptisanenkur schließt und die Schönheiten wieder aufsucht, die jetzt sein durchwässertes Herz medizinisch verachtet. – Und morgen sei bedacht, dich reinlich zu waschen!“*

(Moritz August von Thümmel, *Wilhelmine*)<sup>265</sup>

Wir haben unser Ziel in die historisch-kritische Ausarbeitung des Verhältnisses Rosenzweigs zu Schelling gesetzt. Dies wollten wir durch eine strenge Methode erzielen, die sich nur an die Quellen hält. Durch die genaue Analyse der Schriften Rosenzweigs und seiner Lektüre zu Schelling konnten wir eine Liste von Werken zusammenstellen, die sich auf Schelling beziehen. Durch die Erarbeitung der Erläuterungen zu Schelling konnten wir Rosenzweigs Bild von Schelling nachzeichnen. Dabei haben wir gezeigt, dass sich Rosenzweig hauptsächlich mit der Philosophie Schellings bis 1800 beschäftigt hat. Seine Kenntnisse von der *Freiheitsschrift* und den *Weltaltern* und deren Bedeutung für ihn können nicht geleugnet werden. Trotzdem haben wir gezeigt, dass Rosenzweigs Kenntnisse der Philosophie Schellings aus der Zeit 1801–1809 beschränkt sind. Dadurch konnten wir zwei Modelle der Philosophie Schellings vorstellen, wobei wir auch gezeigt haben, inwieweit sich diese widersprechen. Wir haben ein Modell des *orthodoxen* Idealismus bestimmt, in dem sich Schellings Philosophie sowie die ganze idealistische Philosophie aus dem Kern des *Ältesten Systemprogramms* entwickelt. Dem entgegen steht das zweite Modell der Überwindung des Idealismus. In diesem ist in der Spätphilosophie Schellings die idealistische Philosophie überwunden. Diese zwei Modelle stehen sich gegenüber. Während in dem ersten Modell Schelling den Weg des Idealismus zeigt und Hegel ihn vollendet, überwindet Schelling, so das zweite Modell, die *orthodoxe* Entwicklung. Schelling ist erstens bei Rosenzweig derjenige, der den deutschen Idealismus gründet, später auch derjenige, der ihn überwindet. Diese zwei Modelle stehen sich auch in der Intention Rosenzweigs entgegen, mit dem ersten Modell die Dependenz des ganzen

---

<sup>265</sup> (M. A. von Thümmel, 1966, p. 14f)

Idealismus vom *Ältesten Systemprogramm* zu beweisen. Das zweite Modell soll Rosenzweig bei der Kritik von Hegels Philosophie helfen. In dem ersten Modell ist Hegel noch der, der den Idealismus vollenden soll. Im zweiten Modell wird seine Position schon kritisiert.

Wir haben das Bild von Schelling, mit dem Rosenzweig arbeitet, in zwei widersprüchlichen Modellen vorgestellt. Diese Widersprüchlichkeit kann man aber vermeiden, indem wir sie zeitlich einordnen – das erste Modell ist das frühere und wird mit der Entwicklung von Rosenzweigs Denken durch das zweite Modell ersetzt. Trotzdem müssen wir aber in Rosenzweigs Auseinandersetzung mit Schelling beide betrachten. Dies ist im zweiten Teil geschehen.

Im zweiten Teil haben wir zuerst einige Interpretationen der Philosophie Rosenzweigs vorgestellt, indem wir sie in das Licht der Gedanken Schellings gestellt haben. Die letzten Passagen der Arbeit haben sich mit dem Begriff des *Johanneischen* beschäftigt. Durch unsere Analyse konnten wir zeigen, dass dieser Begriff nicht von Schelling abhängig ist, auch wenn die ganze Konzeption stark durch den Idealismus beeinflusst ist. Durch die Erarbeitung des Begriffs haben wir auch eine kurze Vorstellung der Gedanken Rosenzweigs gewonnen. Diese zeigt uns, wie Rosenzweig die Vollendung des Denkens in einer Gesellschaft sieht. In dieser haben wir trotz seiner in dem zweiten Modell von Schelling geäußerten Gedanken der Überwindung des Idealismus und von Hegels Philosophie eine gesellschaftliche Einheit, die sehr nah an Hegels Konzept steht.

Diese Arbeit sollte Schelling, so wie ihn Rosenzweig versteht, vorstellen. Dies ist *erstens* durch die Darstellung von Rosenzweigs Lektüre zu Schelling, *zweitens* durch die Darstellung von Rosenzweigs Periodisierung der Schellingschen Philosophie geschehen. Durch die Auseinandersetzung mit Rosenzweigs eigener Philosophie konnten wir die Kontinuität, aber auch die Diskontinuität zu Schelling feststellen. Diese Transformation des Denkens Schellings ist auch auf Missverständnissen aufgebaut, die zeigen, wie sich eine Transformation der Gedanken entwickeln und in eine neue Position münden kann.





## 4. Literatur

### 4.1. Quellen

#### a) Rosenzweig:

GS: Franz Rosenzweig, *Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften I–IV*. Den Haag/Dordrecht: Nijhoff, 1976–1984.

- 1: *Briefe und Tagebücher*, 2 Bände hg. von Rachel Rosenzweig und Edith Rosenzweig-Scheinmann unter Mitwirkung von Bernhard Casper.
- 2: *Der Stern der Erlösung*. Einführung von Reinhold Mayer. 4. Auflage. Seitenidentisch mit der Taschenbuchausgabe bei Suhrkamp (Frankfurt, 1988), welche auch Gershom Scholems Gedenkrede aus dem Jahre 1930 enthält (Stern).
- 3: *Zweistromland. Kleinere Schriften zu Glauben und Denken*. Herausgegeben von Reinhold und Annemarie Mayer.
- 4: *Sprachdenken im Übersetzen*.
  - 1. Band: *Jehuda Halevi. Fünfundneunzig Hymnen und Gedichte deutsch und hebräisch*. Herausgegeben von Rafael Rosenzweig.
  - 2. Band: *Arbeitspapiere zur Verdeutschung der Schrift*. Herausgegeben von Rachel Bat-Adam.

Bü: *Das kleine Buch der gemeinsamen kranken menschlichen Vernunft*. Jüdischer Verlag, 1992.

Grit.: Franz Rosenzweig, *Die "Gritli"-Briefe: Briefe an Margrit Rosenstock-Huessy*. Bilam-Verlag, 2002.

H: *Hegel und der Staat*. Suhrkamp, 2010

#### b) Hegel:

GW: Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Gesammelte Werke, in Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft hg. v. der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften und der Künste*. Hamburg 1968 ff.

Hoff.: *Briefe von und an Hegel*, Bd. 1: 1785–1812, Hg. J. Hoffmeister, Berlin 1970

#### c) Schelling:

- AA: Friedrich Wilhelm Joseph Schelling: Historisch-kritische Ausgabe, I. Werke; II. Nachlaß; III. Briefe, hg. v. der Schelling- Kommission der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Stuttgart-Bad Cannstatt 1976 ff.
- SW: Friedrich Wilhelm Joseph Schelling: Sämmtliche Werke, I. Abteilung: 10 Bde. (= I–X); II. Abteilung: 4 Bde. (= XI–XIV), hg. v. Karl Friedrich August Schelling. Stuttgart/Augsburg 1856–1861.
- WA: Friedrich Wilhelm Joseph Schelling: Die Weltalter. Fragmente, in den Urfassungen von 1811 und 1813, hg. v. Manfred Schröter. München 1946.
- Plitt I/II/III: Friedrich Wilhelm Joseph Schelling: Aus Schellings Leben. In Briefen, 3 Bde., hg. v. Gustav L. Plitt. Leipzig 1869 f.
- Damm. : *Schellings Briefwechsel mit Niethammer vor seiner Berufung nach Jena*, Hg. G. Dammköehler, Leipzig 1913.

#### d) Kant

Immanuel Kant: Gesammelte Schriften, I. Abteilung: Werke (Bd. 1–9); II. Abteilung: Briefwechsel (Bd. 10–13); III. Abteilung: Nachlaß (Bd. 14–23); IV. Abteilung: Vorlesungen (Bd. 24–29), hg. v. der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften. Berlin 1900ff.

- KpV: Kritik der praktischen Vernunft, AA 5.
- KrV: Kritik der reinen Vernunft (2. Aufl.), AA 3.
- KU: Kritik der Urtheilskraft, AA 5.
- RGV.: Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, AA 6.
- GMS: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, AA 4.

#### e) Fichte

GA: Johann Gottlieb Fichte: Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, I. Werke; II. Nachgelassene Schriften; III. Briefe; IV. Kollegnachschriften, hg. v. der Fichte-Kommission der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Stuttgart-Bad Cannstatt 1962–2012.

f) Schiller

NA: Friedrich Schiller: Schillers Werke, begr. v. Julius Petersen, hg. v. Lieselotte Blumenthal/Benno von Wiese. Weimar 1943 ff.

g) Herder

FA: Johann Gottfried Herder: Werke in zehn Bänden, hg. v. Martin Bollacher u. a. Frankfurt a. M. 1985 ff.

h) Platon

Platon, *Werke: in acht Bänden*; griechisch und deutsch. Bearb. von Dietrich Kurz. Griech. Text von Émile Chambry. Dt. Übers. von Friedrich Schleiermacher. Darmstadt 2001.

Rep. : Politeia, Platon, *Werke*, Bnd. IV.

Soph.: Sophistes, Platon, *Werke*, Bnd. VI.

#### 4.2. Sekundärliteratur

- Allwohn, A. (1927). *Der Mythos bei Schelling*. Pan-Verlag.
- Asmuth, C. (2008). Das Verhältnis von Philosophie und Religion zur Religion Philosophie Fichtes. In A. Denker & H. Zaborowsky (Eds.), *F.W.J. Schelling. Philosophie und Religion* (pp. 143–154). Verlag Karl Alber.
- Basil, P. (2021). *Antike Philosophie*. Transkript Verlag.
- Beierwaltes, W. (1972). *Platonismus und Idealismus*. Vittorio Klostermann.
- Betz, J. R. (2003). Schelling in Rosenzweigs Stern der Erlösung. *Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie*, 45(2), 208–226.
- Bielik-Robson, A. (2018). Between Unity and Chaos: «and» in Rosenzweig’s Narrative Philosophy. *Archivio Di Filosofia*, LXXXVI(1), 123–132.
- Bielik-Robson, A. (2019). ‘The Story Continues ...’ Schelling and Rosenzweig on narrative philosophy. *International Journal of Philosophy and Theology*, 80(1–2), 127–142.
- Bienenstock, M. (2004). Auf Schellings Spuren im Stern. In M. Brasse (Ed.), *Rosenzweig als Leser* (pp. 273–290). Max Niemeyer Verlag.
- Böhm, W. (1926). Hölderlin als Verfasser des ältesten Systemprogramms des deutschen Idealismus. *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*, 4, 339–426.
- Bolz, M. (2005). Die vielen Höhlen Platons: philosophieren mit Kindern in der Grundschule. Lit Verlag.
- Braun, O. (1908). *Hinauf zum Idealismus! Schelling-Studien*. Fritz Eckard Verlag.
- Braun, O. (1918). *Schellings Philosophie*. Deutsche Bibliothek.
- Brie, S. (1908a). Der Volksgeist bei Hegel und in der historischen Rechtsschule. I. *Archiv für Rechts- und Wirtschaftsphilosophie*, 2(1), 1–10.
- Brie, S. (1908b). Der Volksgeist bei Hegel und in der historischen Rechtsschule. II. *Archiv für Rechts- Und Wirtschaftsphilosophie*, 2(2), 179–202.
- Brumlik, M. (2019). *Hegels Juden. Reformer, Sozialisten, Zionisten*. Neofelis.
- Buchheim, T. (1996). Zum Verhältnis von Existenz und Freiheit in Leibniz’ Metaphysik. *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 50(3), 386–409.
- Busche, H. (2016). *Das Leben der Lebendigen: Hegels politisch-religiöse Begründung der Philosophie freier Verbundenheit in seinen frühen Manuskripten*. Felix Meiner Verlag.

- Casper, B. (2017). *Das dialogische Denken. Franz Rosenzweig, Ferdinand Ebner und Martin Buber*. Verlag Karl Alber.
- Cirne-Lima, C. (2020). *Dialektik für Anfänger*. Verlag Karl Alber.
- Cohen, H. (1914). *Die religiösen Bewegungen der Gegenwart*. Fock.
- Cohen, H. (1915). *Der Begriff der Religion im System der Philosophie*. Alfred Töpelmann.
- Dammköhler, G. (1913). *Schellings Briefwechsel mit Niethammer vor seiner Berufung nach Jena*. Meiner.
- Danz, C. (2013a). Der irdische Gott. Religion und Staat im Spätwerk Schellings. *Schelling-Studien, 1*, (25-49).
- Danz, C. (2013b). *Einführung in die Theologie Martin Luthers*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Danz, C. (2019). Freedom, sin and the absoluteness of Christianity: reflections on the early Tillich's Schelling-reception. *International Journal of Philosophy and Theology, 80*(1–2), 115–126.
- Danz, C. & J. Stolzenberg (Eds.) (2011), *System und Systemkritik um 1800*. Felix Meiner Verlag.
- de Vries, J. (1993). *Grundbegriffe der Scholastik*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Disse, J. (2004). Die Philosophie Immanuel Kants im "Stern der Erlösung". Ein Kommentar. In Martin Brassler (Ed.), *Rosenzweig als Leser. Kontextuelle Kommentare zum "Stern der Erlösung"* (pp. 245–271). Max Niemeyer Verlag.
- Ehrenberg, H. (1910). *Kritik der Psychologie als Wissenschaft, Forschungen nach den systematischen Prinzipien der Erkenntnislehre Kants*. J. C. D. Mohr.
- Ehrenberg, H. (1911). *Die Parteiung der Philosophie: Studien wider Hegel und die Kantianer*. Meiner.
- Ehrenberg, H. (1924). *Disputation: Drei Bücher vom deutschen Idealismus, II. Schelling*. Drei Masken Verlag.
- Fichte, J. G. (1911). *Über den Begriff der Wissenschaftslehre* (F. Medicus, Ed.). Fritz Eckardt Verlag.
- Fichte, J. G., & Niethammer, F. I. (Eds.). (1798). *Philosophisches Journal einer Gesellschaft Teutscher Gelehrten, Achten Bandes Zweites Heft*. Christian Ernst Gabler.
- Förster, E. (2018). *Die 25 Jahre der Philosophie*. Vittorio Klostermann.
- Foucault, M. (1981). *Archäologie des Wissens*. Surkamp.

- Frank, M. (1985). *Eine Einführung in Schellings Philosophie*. Suhrkamp.
- Franks, P. (2019). Mythology, essence, and form: Schelling's Jewish reception in the nineteenth century. *International Journal of Philosophy and Theology*, 80(1–2), 71–89.
- Friedrich, H.-J. (2009). *Der Ungrund der Freiheit im Denken von Bohme, Schelling und Heidegger*. Frommann-Holzboog.
- Friedrich, H.-J. (2019). Der Ungrund Böhmies in Schellings Freiheitsschrift. In A. Quero-Sánchez (Ed.), *Mystik und Idealismus: Eine Lichtung des deutschen Waldes* (pp. 301–324). BRILL.
- Fries, J. F. (1807). *Fichtes und Schellings neueste Lehren von Gott und der Welt*. Mohr und Zimmer.
- Fuhrmans, H. (1954). Schellings Briefe. *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 8(3), 414–437.
- Gebhardt, C. (1916). *Inedita Spinozana*. Carl Winter's Universitätsbuchhandlung.
- Gewürz, S. (1909). *Studien zur Entwicklungsgeschichte der Schelling'schen Philosophie, unter besonderer Berücksichtigung seiner Beziehungen zu Fichte*. Universität Bern.
- Goethe, J. W. von. (1887a). *Goethes Werke: Herausgegeben im Auftrage der Großherzogin Sophie von Sachsen: I. Abtheilung: Goethes Literarische Werke: 1. Band*. Böhlau Verlag.
- Goethe, J. W. von. (1887b). *Goethes Werke: Herausgegeben im Auftrage der Großherzogin Sophie von Sachsen: I. Abtheilung: Goethes Literarische Werke: 14. Band*. Böhlau Verlag.
- Goethe, J. W. von, & Schiller, F. (1881). *Briefwechsel zwischen Schiller und Goethe: 1794 - 1805*. 2 (W. Vollmer, Ed.). Cotta.
- Gothein, E. (1912). *Platos Staatslehre in der Renaissance*. Carl Winter's Universitätsbuchhandlung.
- Graf, F. W., & Christophersen, A. (2004). Neukantianismus, Fichte- und Schellingrenaissance Paul Tillich und sein philosophischer Lehrer Fritz Medicus. *Zeitschrift für neuere Theologiegeschichte*, 11(1), 52–78.
- Habermas, J. (1978). *Theorie und Praxis*. Suhrkamp.
- Hansen, F.-P. (1989). *Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus*. Walter de Gruyter.
- Harrington, W. J. (1993). *Revelation*. The Liturgical Press.

- Harry, C. C. (2015). In Defense of the Critical Philosophy: On Schelling's Departure from Kant and Fichte in: *Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre (1796/1797)*. *The Journal of Speculative Philosophy*, 29(3), 324–334.
- Haym, R. (1857). Hegel und seine Zeit: Vorlesungen über Entstehung und Entwicklung, Wesen und Werth der Hegel'schen Philosophie. In *Hegel und seine Zeit*. Gaertner.
- Hegel, G. W. F. (1986). *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, 3. Suhrkamp.
- Heidegger, M. (1963). Der Spruch Anaximander. In *Holzwege* (pp. 296–343). Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (2013a). Platons Lehre von der Wahrheit. In *Wegmarken* (pp. 203–238). Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (2013b). *Wegmarken*. Vittorio Klostermann.
- Hennigfeld, J. (2001). *Friedrich Wilhelm Joseph Schellings "Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände."* Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Hermanni, F. (2002). Leibniz' Freiheits- und Weltbegriff. In F. Hermanni (Ed.), *Leibniz und die Gegenwart* (pp. 67–87). Wilhelm Fink.
- Herzfeld, W. D. (Ed.). (2015). *Franz Rosenzweigs Jugendschriften (1907–1914) Philosophie: Teil I – Kant*. Verlag dr. Kovac.
- Höfele, P. (2015). "Scheidung von sich selbst" und "Ekstase". Zur Rezeption von Schellings Weltaltern bei Rosenzweig und Heidegger. *Schelling-Studien*, 3.
- Höfele, P. (2020). *Wollen und Lassen. Zur Ausdifferenzierung, Kritik und Rezeption des Willensparadigmas in der Philosophie Schellings*. Verlag Karl Alber.
- Hölderlin. (1982). *Sämtliche Werke: "Frankfurter Ausgabe". 10 : Hyperion*, 1 (M. Knaupp & D. E. Sattler, Eds.). Roter Stern.
- Iber, C. (1994). *Das Andere der Vernunft als ihr Prinzip*. Walter de Gruyter.
- Jaeschke, W., & Arndt, A. (2013). *Klassische deutsche Philosophie von Fichte bis Hegel*. C. H. Beck.
- Janke, W. (1997). Fichte, Novalis, Hölderlin: die Nacht des gegenwärtigen Zeitalters. In *Fichte-Studien 12, Fichte und die Romantik* (pp. 1–24).
- Jonas, H. (2018). *Der Gottesbegriff nach Auschwitz*. Suhrkamp.
- Kant, I. (1986). *Briefwechsel: Vol. 52a/b* (R. Malter, Ed.). Felix Meiner Verlag.

- Kantorowicz, H. U. (1912). Volksgeist und historische Rechtsschule. *Historische Zeitschrift*, 108(1), 295–325.
- Karásek, J. (2021). *Diference jako princip vědomí a její překonání. Analýzy a interpretace k problematice vědomí a sebevědomí v německé filosofii od Wolffa po Hegela*. Pavel Mervart.
- Kasper, W. (1965). *Dogma unter dem Wort Gottes*. Matthias-Grünwald-Verlag.
- Kienzle, K. (2020). *Cézanne, Klee, Kandinsky. Zur Phänomenologie der Kunst des Sehens*. Verlag Karl Alber.
- Kirk, G. S., Raven, J. E., & Schofield, M. (1994). *Die vorsokratischen Philosophen: Einführung, Texte und Kommentare*. Metzler.
- Kisser, T. (2013). Schellings Spinozismus. *Schelling-Studien*, 1, 157–188.
- Kohr, J. (2008). "Gott selbst muß das letzte Wort sprechen". *Religion und Politik im Denken Franz Rosenzweigs*. Verlag Karl Alber.
- Lachmann, F. (2010). Editorischer Bericht. In *Hegel und der Staat* (pp. 537–543). Suhrkamp.
- Lagerlöf, S. (1912). *Die Wunder des Antichrist*.
- Landsberg, E. (1910). *Geschichte der Deutschen Rechtswissenschaft. Text, Halbband 2*. Walter de Gruyter.
- Lilla, M. (2016). *The Shipwrecked Mind: On Political Reaction*. New York Review Books.
- Loening, E. (1910). Die philosophischen Ausgangspunkte der rechthistorischen Schule. *Internationale Wochenschrift für Wissenschaft, Kunst und Technik*, 4(3,4), 66–125.
- Maydell, B. von. (1976). Franz Rosenzweigs und Joachim von Fiorens Endzeitliche Vision. *Judaica*, 32, 146–148.
- McGrath, S. J. (2014). The Late Schelling and the End of Christianity. *Schelling-Studien*, 2, 65–79.
- Medicus, F. (1902a). *Kants Philosophie der Geschichte*. Reuther & Reichard.
- Medicus, F. (1902b). Kants Philosophie der Geschichte. I. *Kant-Studien*, 7(1–3), 1–22.
- Medicus, F. (1902c). Kants Philosophie der Geschichte. II. *Kant-Studien*, 7(1–3), 171–229.
- Medicus, F. (1904). Zur Philosophie der Geschichte. Rückblicke und Einblicke. *Deutsche Monatsschrift für das gesamte Leben der Gegenwart*, III, 844–855.
- Medicus, F. (1905). *J. G. Fichte. Dreizehn Vorlesungen*. Reuther & Reichard.
- Medicus, F. (1914). *Fichtes Leben*. Meiner.

- Mehlis, G. (1906). *Schellings Geschichtsphilosophie in den Jahren 1799-1804*. Buchdruckerei von Katl Rössler.
- Metzger, W. (1911). *Die Epochen der Schellingschen Philosophie von 1795 bis 1802. Ein problemgeschichtlicher Versuch*. Carl Winter's Universitätsbuchhandlung.
- Mosès, S. (1985). *System und Offenbarung*. Fink.
- Mosès, S. (1987). Von der Zeit zur Ewigkeit. Erlösung – eine problematische Kategorie bei Franz Rosenzweig. In G. Fuchs & H. H. Henrix (Eds.), *Zeitgewinn* (pp. 151–162). Knecht.
- Neuhold, K. (2014). *Franz Rosenzweig und die idealistische Philosophie*. Lit Verlag.
- Neumann, C. (1916). *Drei merkwürdige künstlerische Anregungen bei Runge, Manet, Goya*. Carl Winters Universitätsbuchhandlung.
- Nietzsche, F. (1999). *Also sprach Zarathustra*. Deutscher Taschenbuch Verlag.
- Nisenbaum, K. (2014). Transcendental Arguments for the Actualization of God in Schelling and Rosenzweig. *Proceedings of the Internationale Rosenzweig Gesellschaft, 1*, 96–107.
- Ozar, A. S. (2020). Unfolding the Enfolding: Schelling and Lurianic Kabbalah. In A. Bielik-Robson & D. H. Weiss (Eds.), *Tsimtsum and Modernity* (pp. 119–140). Walter de Gruyter.
- Picardi, R. (2013). Fritz Medicus und die »Fichte-Renaissance« in den ersten Jahrzehnten des XX. Jahrhunderts. *Fichte-Studien, 38*, 201–212.
- Pokorný, P., & Heckel, U. (2007). *Einleitung in das Neue Testament. Seine Literatur und Theologie im Überblick*. Mohr Siebeck.
- Pollock, B. (2009). *Franz Rosenzweig and the systematic task of philosophy*. Cambridge University Press.
- Pollock, B. (2014). *Franz Rosenzweig's conversions. World denial and world redemption*. Indiana University Press.
- Pollock, B. (2020). "The Kabbalistic Problem is not Specifically Theological": Franz Rosenzweig on Tsimtsum. In A. Bielik-Robson & D. H. Weiss (Eds.), *Tsimtsum and Modernity* (pp. 219–246). Walter de Gruyter.
- Pollock, B. (2021). "The All and the Everyday": Franz Rosenzweig and Ordinary Language Philosophy. *Iyyun. The Jerusalem Philosophical Quarterly, 69*, 249–279.
- Rescher, N. (2001). Contingentia Mundi. Leibniz on the World's Contingency. *Studia Leibnitiana, 33*(2), 145–162.
- Rosenkranz, K. (1844). *Georg Wilhelm Friedrich Hegel's Leben*. Duncker und Humblot.

- Rosenzweig, F. (1917). *Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus*. Carl Winter's Universitätsbuchhandlung.
- Rosenzweig, F. (1920a). *Hegel und der Staat, Lebensstationen*. R. Oldenbourg.
- Rosenzweig, F. (1920b). *Hegel und der Staat, Weltepochen*. R. Oldenbourg.
- Sandkühler, H. J. (1998). *F.W.J. Schelling*. Springer-Verlag.
- Sandkühler, H. J. (2011). *Handbuch Deutscher Idealismus*. J.B. Metzler.
- Schelling, F. W. J. (1809). *F. W. J. Schelling's philosophische Schriften*. Krüll.
- Schelling, F. W. J. (1902). *Schellings Münchener Vorlesungen: Zur Geschichte der neueren Philosophie und Darstellung des philosophischen Empirismus*. Dürr.
- Schelling, F. W. J. (1913). *Die Weltalter*. Philipp Reclam.
- Schelling, F. W. J. (1917). *Gedichte* (O. Baensch, Ed.). Diederichs.
- Schelling, F. W. J. (1922). *Clara oder, Über den Zusammenhang der Natur mit der Geisterwelt: ein Gespräch*. Frommans.
- Schelling, F. W. J. (1946). *Die Weltalter. Fragmente* (M. Schröter, Ed.). C. K. Becksche Verlagsbuchhandlung.
- Schelling, F. W. J. (1996). *Philosophie der Mythologie in drei Vorlesungsnachschriften 1837/1842* (C. Danz & K. Vieweg, Eds.). Fink.
- Schelling, F. W. J., & Hegel, G. W. F. (1981). *Kritisches Journal der Philosophie 1802/1803*. Philipp Reclam.
- Schmidt-Biggemann, W. (2014). *Geschichte Wissen. Eine Philosophie der Kontingenz im Anschluss an Schelling*. Frommann-Holzboog.
- Schmied-Kowarzik, W. (1991). *Franz Rosenzweig. Existentielles Denken und gelebte Bewährung*. Verlag Karl Alber.
- Schmied-Kowarzik, W. (2015). *Existenz denken. Schellings Philosophie von ihren Anfängen bis zum Spätwerk*. Verlag Karl Alber.
- Schröter, M. (1908). *Der Ausgangspunkt der Metaphysik Schellings*.
- Schwab, P. (2020). „Gehe der Unbedingtheit des Ich nach...“. *Reinhold and Fichte in Confrontation*, 49–92.
- Segala, M. (2021). Schopenhauer as Interpreter of Schelling's Notion of Will. In P. Höfele & L. Hühn (Eds.), *Schopenhauer liest Schelling* (pp. 137–159). Frommann-Holzboog.
- Sirovátka, J. (2019). *Ethik und Religion bei Immanuel Kant. Versuch einer Verhältnisbestimmung*. Verlag Karl Alber.

- Sobel, J. H. (2003). *Logic and Theism Arguments for and against Beliefs in God*. Cambridge University Press.
- Spinoza. (1978). *Tractatus de intellectus emendatione, Ethica*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Stahl, F. J. (1830). *Die Philosophie des Rechts*. C. B. Mohr.
- Stahl, F. J. (1847). *Geschichte der Rechtsphilosophie*. C. B. Mohr.
- Stern, F. (2017). *Franz Rosenzweig. Denker der Jüdischen Moderne*. Hentrich & Hentrich.
- Strauss, L. (1927). Hölderlins Anteil an Schellings frühem Systemprogramm. *Deutsche Vierteljahrsschrift Für Literaturwissenschaft Und Geistesgeschichte*, 5, 679–734.
- Thümmel, H. G. (1988). *Die Kirche des Ostens im 3. und 4. Jahrhundert*. Evangelische Verlagsanstalt.
- Thümmel, J. (2021a). Roviny pravdy ve filozofii Franze Rosenzweiga. *Studia Theologica*, 1(23), 31–50.
- Thümmel, J. (2021b). „Vše, co je, je absolutní identitou.“ Schellingova absolutní identita z pohledu kopuli. In A. Kuchtová (Ed.), *Young Philosophy 2021* (pp. 81–92). IRIS.
- Thümmel, M. A. von. (1966). *Wilhelmine*. Union Verlag.
- Tillich, P. (1956). Mystik und Schuldbewusstsein in Schellings Philosophischer Entwicklung. In *Gesammelte Werke I., Frühe Hauptwerke* (pp. 11–108). Evangelisches Verlagswerk.
- Tillich, P. (1998a). Die religionsgeschichtliche Konstruktion in Schellings positiver Philosophie, ihre Voraussetzungen und Prinzipien (1910). In *Frühe Werke* (pp. 154–272). Walter de Gruyter.
- Tillich, P. (1998b). Fichtes Religionsphilosophie in ihrem Verhältnis zum Johannesevangelium (1906). In *Frühe Werke* (pp. 1–19). Walter de Gruyter.
- Tilliette, X. (1985). Rosenzweig et Schelling. *Archivio Di Filosofia*, 2–3, 141–152.
- Waibel, V., C. Danz, & J. Stolzenberg (Eds.) (2018), *Systembegriffe um 1800-1809. Systeme in Bewegung*. Felix Meiner Verlag.
- Wallat, H. (2017). *Kritik der politischen Philosophie. Ein Abriss klassischer Varianten der Herrschaftslegitimation von Platon bis zum Postmarxismus*. Springer.
- Waszek, N. (2017). *Rosenzweigs Bibliothek*. Verlag Karl Alber.
- Whitman, W. (2018). *Leaves of Grass*. Race Point Publishing.
- Wilson, J. E. (1993). *Schellings Mythologie*. Fromann-Holzboog.
- Windelband, W. (1803). *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*. C. B. Mohr.

- Windelband, W. (1894). *Geschichte und Naturwissenschaft: Rede zum Antritt des Rectorats der Kaiser-Wilhelms-Universität Strassburg*.
- Windelband, W. (1900). *Vom System der Kategorien*. C. B. Mohr.
- Windelband, W. (Ed.). (1907). *Die Philosophie Im Beginn des Zwanzigsten Jahrhunderts*. Festschrift für Kuno Fischer. C. Winter.
- Windelband, W. (1910). *Die Erneuerung des Hegelianismus*. C. Winter.
- Windelband, W. (1916). *Geschichtsphilosophie: eine Kriegsvorlesung*. Reuther & Reichard.
- Windelband, W. (1957). *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*. C. B. Mohr.
- Zinkernagel, F. (1907). *Die Entwicklungsgeschichte von Hölderlins Hyperion*. Trübner.
- Zizek, S., & Schelling, F. W. J. (1997). *The Abyss of Freedom/Ages of the World*. University of Michigan Press.
- Zöller, G. (2013). „die wahre politeiá ist nur im Himmel“. Politische Geschichtsphilosophie im Spätwerk Fichtes und Schellings. *Schelling-Studien*, 1, 51–71.

## 5. Summary

This thesis discusses the relationship between the philosophy of F. W. J. Schelling and F. Rosenzweig. It aims to show how Rosenzweig reciprocates Schelling's philosophy in his thought. The work tries to capture this relationship as a transformation of positions. The thesis is that Rosenzweig works with Schelling's philosophy only up to 1800. By analyzing his sources, we have been able to determine Rosenzweig's reading of Schelling, especially his writings up to 1800. Although Rosenzweig also works with some of Schelling's writings after 1801, these are not essential for his reception of Schelling. The same result was achieved by analyzing the secondary literature that Rosenzweig used when dealing with Schelling's philosophy. As a result of the first part, we have described Rosenzweig's division of Schelling's philosophy into *early*, *late*, and *last* Schelling. This division has helped us in describing two models of Schelling's philosophy that Rosenzweig works with. This is the *orthodox* model of the development of German Idealism, where the *Earliest systematic program of German Idealism*, which Rosenzweig attributes to Schelling, stands at the beginning of the development of German idealism. It develops through Schelling's philosophy until 1800 and is then surpassed and completed by Hegel's philosophy. Rosenzweig's second model describes Schelling's departure from and overcoming of the orthodox development of idealism and Hegel's philosophy. The second part of our work offers several points in which we show how Rosenzweig's philosophical thought can be interpreted using the results of the first part. The final chapter deals with the notion of *Johanneisch*, which we try to grasp in relation to Schelling's philosophy.