

## Die Landshuter Romantik und Schelling

Von P. Theodor WOLF (Ettal)

Salve dulce solum! Salve veridissima tellus,  
 Spumans quam rapidis Isaria findit aquis.  
 Hic quondam ingenius in artibus  
 auctae praemia doctrinae, laurea sertae tuli.  
 Annuat et dextra protegat urbem,  
 protegat arva, hortos, moenia, texta Deus!  
 Lanshuti, XI ante Calend. August. MDCCLX<sup>1</sup>

### *Einleitung: ‚Romantik‘*

Das neu erwachte Interesse an den großen geistigen Bewegungen der Romantik hängt gewiß auch mit der Tatsache zusammen, daß viele Fragen, die uns heute beschäftigen, bereits in den ersten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts auf einem hohen geistigen Niveau und mit stark ausgeprägtem philosophisch-theologischen Problembewußtsein diskutiert wurden.

Die vorliegende Abhandlung sucht geistige Zusammenhänge sowie gesellschaftliche und bildungspolitische Tendenzen der romantischen Bewegung im süddeutschen Raum aufzuzeigen, insbesondere der ‚Landshuter‘ und der ‚Münchener Romantik‘ im Hinblick auf Wirkungen von Schellings Philosophie. Das Hauptaugenmerk soll dabei Schellings Einfluß auf die damalige Medizin und Theologie sowie deren Weiterentwicklung gelten. Hierbei kommt vor allem Schellings Natur- und Identitätsphilosophie in Betracht, aber auch seine Freiheits- und Geschichtskonzeption.

Daß es sich bei der Bewegung der Romantik um ein vielschichtiges Phänomen handelt, ist bekannt; auch ist man sich in der neueren Romantik-Forschung wohl bewußt, daß der Begriff ‚Romantik‘ Differenzierungen verlangt. In unserem Zusammenhang verwenden wir die Bezeichnung ‚Romantik‘ nicht im engeren Sinn als einen spezifischen literaturgeschichtlichen Begriff, wie dies häufiger geschieht, sondern in der umfassenderen Bedeutung als philosophisch-geschichtliche, religiöse und politische Bewegung.<sup>2</sup> Auch wird zu Recht von einer ‚katholisch-deutschen Romantik‘ gesprochen, wobei allerdings das Moment des Konfessionellen eher zurücktritt gegenüber dem, was man ‚strukturelle Katholizität‘ genannt hat.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Aus Lindauers lateinische Quellen. Lokalhistorische Texte Landshut, ausgewählt und kommentiert von Alfons Beckenbauer (München 1987) 39.

<sup>2</sup> Die romantische Bewegung bezieht Dichtung und Literatur, darstellende Künste und Musik, Naturwissenschaft und Medizin, Theologie und Ästhetik ein. Insgesamt liegt ihr ein ‚romantisches Bewußtsein‘ zugrunde, ein Begriff, der bei Georges Gusdorf als Titel für den VII. Band seines umfassenden Werkes ‚Les sciences humaines et la persée occidentale‘ (Paris 1976) fungiert, das die Romantik der gesamten europäischen Geistesgeschichte seit Descartes darstellt und die ‚Geburt des romantischen Bewußtseins‘ im Rahmen des Jahrhunderts der Aufklärung beschreibt.

<sup>3</sup> Josef Schreier sagt dazu in seinem Beitrag über „Die katholische deutsche Romantik“: „Wenn Romantik strukturell katholisch ist, so kann dies auch so ausgedrückt werden, daß sich in ihr eine Deutung der gesamten erfahrbaren Wirklichkeit, daß sich in ihr eine Sicht der Welt als Ganzes, als Totalität, zu Wort meldet.“ Er bedauert, daß die katholische Romantik im geistigen Raum des Katholizismus „überhaupt von einer eigentümlichen Folgenlosigkeit geblieben ist.“ (J. Schreier, in: Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts, hg. von Emerich Co-

Mag auch die Diskussion um eine möglichst exakte Definition des Begriffes ‚Romantik‘ noch andauern, man weiß gleichwohl um das Einzigartige dieser Bewegung, deren geistesgeschichtliches Profil unverwechselbar ist. Hinzu kommt als Spezifikum besonders für die Landshuter und Münchener Romantik noch das ‚Katholische‘ als ein strukturelles Moment, wie man es für den ‚Kreis von Münster‘ um die *Fürstin v. Gallitzin* und *Franz v. Fürstenberg* und für den Kreis der ‚Wiener Romantik‘ um *Klemens Maria Hofbauer* und *Friedrich Schlegel* in Anspruch genommen hat. Ein Vergleich könnte deutlich machen, daß die ‚strukturelle Katholizität‘ in dem Landshuter Kreis um *Johann Michael Sailer* mit seiner konfessionellen Offenheit sich vorteilhaft abhebt von gewissen Formen einer engeren, weil ‚parteilichen‘ Katholizität in bestimmten Gruppierungen und Zeitabschnitten der katholischen Romantik. *J. M. Sailer* und sein Freundeskreis haben sich nicht gescheut, sehr offen auch mit nichtkatholischen Gesinnungsgenossen Freundschaft zu pflegen, zumindest aber, wie z. B. mit Schelling, zu sympathisieren.

Die Bezeichnung ‚Landshuter Romantik‘ ist in der neueren Literaturgeschichte noch nicht so eingebürgert wie in der Geschichtsforschung der Theologen, der Naturwissenschaftler (bzw. Mediziner) und zum Teil auch der Philosophen. Ein Hauptgrund dafür liegt vermutlich darin, daß die Kirchenhistoriker und die Forschung über neuzeitliche Wissenschaftsgeschichte während der letzten Jahrzehnte entscheidend vorangekommen sind. Das gilt mit Sicherheit für die Franz von Baader- und Johann Michael Sailer-Forschung, aber nicht weniger auch für die Schelling-Forschung. Diese Forschungen haben mit dazu beigetragen, die Bedeutung der Landshuter Universität (1800–1826) in neuem Licht zu sehen.

Wenngleich die Bezeichnung ‚Landshuter Romantik‘ in einschlägigen literaturgeschichtlichen Werken unseres Jahrhunderts kaum vorkommt – hingegen werden Jena, Berlin, Dresden, Halle, Heidelberg, München, Wien und Rom als Brennpunkte der Romantik häufig genannt<sup>4</sup> –, so erscheint diese Bezeichnung allein schon deswegen gerechtfertigt, weil in historischen Untersuchungen zu diesem Thema und Zeitraum der Ausdruck ‚Landshuter Romantik‘ in den letzten Jahrzehnten üblich geworden ist.

Von der ‚Landshuter Vorstufe‘ bzw. ‚Landshuter Epoche‘ hat *Philipp Funk* in seiner quellenreichen Studie ‚Von der Aufklärung zur Romantik‘ aus dem Jahre 1925 gesprochen, und zwar im Hinblick auf die „geistes- und kulturgeschichtliche Periode, die man gewöhnlich die Münchner ‚Romantik‘ nennt“.<sup>5</sup>

*Karl Bosl* spricht in seinem Festvortrag zur Fünfhundertjahrfeier der Ludwig-Maximilians-Universität am 30. Juni 1972 ebenso von der ‚Landshuter Vorstufe‘, gebraucht aber auch bereits die Bezeichnung ‚Landshuter Romantik‘.<sup>6</sup> Als Kapitelüberschrift erscheint

---

reth, Walter M. Neidel, Georg Pfligersdorffer, Bd. 1, Neue Ansätze im 19. Jahrhundert [Graz 1987] 127 f. u. 133).

<sup>4</sup> Von den genannten geistigen Zentren breitet sich die Bewegung der Romantik aus und entwickelt sich in den dreißiger und vierziger Jahren des 19. Jahrhunderts zur europäischen Romantik. Dabei ist besonders der Einfluß von *August Wilhelm Schlegel* von Bedeutung, der von *Coleridge* und *Lord Byron* in England, in den skandinavischen Ländern der Einfluß des Dänen *Oebleschläger*, der wiederum von *Tieck*, *Novalis* und *Steffens* ausging. Die Romantik in Rußland hatte eine Wurzel in *Schellings* Naturphilosophie, und in Frankreich wurde die Romantik nach *Chateaubriands* ‚Genie du Christianisme‘ (1802) bekanntlich besonders durch Madame de Staël's Buch ‚De L'Allemagne‘ entfacht.

<sup>5</sup> Vgl. Philipp Funk, Von der Aufklärung zur Romantik. Studien zur Vorgeschichte der Münchner Romantik (München 1925) Vorwort III. In diesem Zusammenhang spricht Funk auch von der ‚Landshuter Bewegung‘ (ebd. IV).

<sup>6</sup> „Das Wesen der Landshuter Vorstufe der Romantik war geprägt durch eine neue Verbindung reli-

diese Bezeichnung erstmals m. W. bei *Friedrich Wilhelm Kantzenbach*.<sup>7</sup> *Georg Schwaiger* verwendet den Begriff, wo er von Sailer's kirchen- und kulturpolitischer Beratung König Ludwigs I. und des Ministers Eduard von Schenk bei der „Neueinrichtung der Universität München 1826 im Geist der ‚Landshuter Romantik‘“ spricht.<sup>8</sup>

## I. Ingolstadt-Landshut und die Konzeption einer Reformuniversität

### 1. Von Ingolstadt nach Landshut (1800)

Aus den bescheidenen Anfängen der Jesuiten-Schule in Ingolstadt um die Mitte des 16. Jahrhunderts hatte sich bis zur Aufhebung des Jesuitenordens (1773) Ingolstadt zwar nicht zu einer reinen Jesuiten-Universität entwickelt, doch haben die Jesuiten hier den Ton angegeben. Den Anschluß an den neuen Geist der Aufklärung und an die stürmische Entwicklung der Naturwissenschaften im 18. Jahrhundert im Sinne einer überzeugenden Synthese haben sie indessen nicht geschafft und aufgrund ihrer weitgehend traditionsgebundenen Schulphilosophie und -theologie auch kaum ernsthaft angestrebt.<sup>9</sup>

Die letzten Jahrzehnte in Ingolstadt brachten der Universität mit den Studienreformen der siebziger und achtziger Jahre des 18. Jahrhunderts zwar noch eine auch im modernen Sinne wissenschaftliche Ausbildung,<sup>10</sup> aber sie waren überschattet vom Richtungskampf zwischen alten Schulstrukturen und der immer mächtiger werdenden Aufklärungsbewegung, die schließlich auch von der bayerischen Regierung (mit *Graf Montgelas* als dem leitenden Minister) ein Jahr vor der Verlegung von Ingolstadt nach Landshut durch die Neuorganisation der Universität vom Jahre 1799 gefördert wurde. Hinzu kam noch der Umstand, daß *Kurfürst Karl Theodor* sich von der Illuminatenbewegung, die von der Ingolstädter Universität ausging, tief betroffen fühlte, weil er hinter ihr staatsfeindliche Umtriebe vermutete. Der Kurfürst hob daher kurzerhand den Orden der Illuminaten auf, ließ

---

gößer Selbstbesinnung des Katholizismus und einer neuen Philosophie ... Im Zentrum der Landshuter Romantik steht Sailer, allenfalls noch Savigny; sie war bewußt aggressive Antithese gegen die Aufklärung.“ (Karl Bosl, *Aufklärung und Romantik*, in: *Zeitschrift für bayerische Landesgeschichte* 35 [1972] 883).

<sup>7</sup> W. Kantzenbach, *Evangelischer Geist und Glaube im neuzeitlichen Bayern*, in: *Schriften zur Bayerischen Landesgeschichte* Bd. 70 (München 1970) 106.

<sup>8</sup> Vgl. *Georg Schwaiger, Johann Michael Sailer*, in: *Klassiker der Theologie II*, hg. von Heinrich Fries und Georg Kretschmar (München 1983) 72.

<sup>9</sup> Vgl. *Georg Schwaiger, Größe und Grenze der Theologie. Aufgezeigt an fünfhundert Jahren Geschichte einer theologischen Fakultät*, in: *Ingolstadt, Landshut, München. Der Weg einer Universität*, hg. von Benno Hubensteiner (Regensburg 1973) 64: „In Bayern wurden die alten Orden der Benediktiner und Augustiner-Chorherren den Erfordernissen der neuen Zeit besser gerecht als die Jesuiten. Schon im frühen 18. Jhd. bahnte sich in bayerischen Stiften und Klöstern eine maßvolle katholische Aufklärung an. Das Gedankengut der Aufklärung durchdrang seit der Mitte des Jahrhunderts allmählich das gesamte staatliche, kulturelle und religiöse Leben und wies der inneren Entwicklung den Weg. Die Universität Ingolstadt wurde aber in diesem Prozeß, von einigen Ansätzen abgesehen, nicht die treibende Kraft.“ (Ergänzend dazu vgl. *Philipp Funk, Von der Aufklärung zur Romantik ...*, 51 f.)

<sup>10</sup> *Georg Schwaiger* bemerkt dazu: „In der Neuordnung der Jahre 1773–1774 erhielt die theologische Fakultät ihr bis heute tragendes Gefüge. Jetzt kamen die neuen Fächer der Kirchengeschichte, der Pastoraltheologie, der Homiletik zu den alten Disziplinen der dogmatischen und Moralthologie, der biblischen Exegese und Kontroverstheologie. Aber man bemühte sich auch, diese alten Fächer mit neuem Geist zu erfüllen.“ (*G. Schwaiger, Größe und Grenze...*, 65)

die Logen schließen und verfügte im Jahre 1794, daß der Unterricht an Universitäten und Schulen möglichst den Benediktinern zu übertragen sei.<sup>11</sup>

Der Anlaß für die Verlegung der Landesuniversität Ingolstadt nach Landshut war jedoch weniger ein kulturpolitischer; entscheidend für die rasch vollzogene Verlegung waren militärische Vorsichtsmaßnahmen. Als im Frühjahr 1800 die französischen Truppen heranrückten, entsandte der akademische Senat von sich aus eine Deputation in die Landeshauptstadt, und schon am 18. Mai 1800 konnten die beiden Deputierten (Schrank und Gönner) mit dem positiven Entscheid aus München zurückkehren, daß die Hochschule „wegen dem dormaligen Drang der Dinge“ nach Landshut zu evakuieren sei.<sup>12</sup> Der Vorleistungsbetrieb begann am 9. Juni 1800, das Installationsfest fand jedoch erst im Juni 1802 statt. Bei diesem Anlaß bekam die Alma mater auch ihren neuen Namen: ‚Ludwig-Maximilians-Universität‘, so benannt nach ihrem Gründer Ludwig dem Reichen (1472) und dem regierenden Fürsten Maximilian-Josef.

Nach der Säkularisation von 1803 standen dem Staat hinreichende Geldmittel und geeignete Klostergebäude zur Verfügung, so daß an eine großzügige Einrichtung und Ausstattung der Universität Landshut gedacht werden konnte. Der Minister Montgelas, der im Jahre 1810 persönlich aus München nach Landshut kam, um die neue Universität zu inspizieren, zeigte seine hohe Zufriedenheit „über die zweckmäßige Anordnung der Sammlungen und über die gute Einrichtung der Institute“.<sup>13</sup> Bald schienen auch die Voraussetzungen geschaffen für den personellen Ausbau der neuen ‚Reformuniversität‘ in Landshut. Die Zahl der Studenten hatte erheblich zugenommen, und die Universität bekam 1804 eine neue Verfassung.

## 2. Neubesetzung der Lehrstühle ab 1800

*Johann Michael Sailer* und *Patriz Benedikt Zimmer*, die zusammen mit *Josef Weber* das sogenannte ‚Dillinger Kleeblatt‘ gebildet hatten, waren in Ingolstadt vor allem von jesuitischer Seite aus das Opfer von Intrigen und Verleumdungen geworden, was schließlich dazu führte, daß sie wegen ‚aufklärerischer Tendenzen‘ und ‚Illuminatum‘ unter Karl Theodor gemäßregelt und amtsenthoben wurden.

Die aufklärerische Bildungspolitik des unter dem neuen *Kurfürsten Maximilian* amtierenden Ministers *Graf Montgelas* wurde besonders deutlich an der Wiederberufung von J. M. Sailer und P. B. Zimmer. Philipp Funk spricht in diesem Zusammenhang von ‚Fehlberufungen‘, weil eben diese einstigen Dillinger Freunde und Kampfgefährten, die im Sinne der bayerischen Regierung den neuen Geist der Aufklärung in Landshut verbreiten und fördern sollten, zu Vorkämpfern der romantischen Bewegung in Landshut und München wurden.<sup>14</sup> Sehr folgenreich war auch die Berufung des streitbaren und zielbewußten Schellingianers, des Mediziners *Andreas Röschlaub*.<sup>15</sup>

<sup>11</sup> Vgl. Klaus Neumaier, Das letzte Jahrhundert in Ingolstadt, in: Ludwig-Maximilians-Universität 1472–1972, in: Hubensteiner, Ingolstadt, Landshut, München..., 193.

<sup>12</sup> Vgl. Rainer Schmidt, Landshut zwischen Aufklärung und Romantik, in: Ludwig-Maximilians-Universität 1472–1972 (Berlin 1972) 197.

<sup>13</sup> Zit. nach R. Schmidt, a. a. O. 199.

<sup>14</sup> Vgl. Philipp Funk, Von der Aufklärung zur Romantik (1. Kap., Der geistige Kampf um die Universität Landshut) 14. F. W. Kantzenbach charakterisiert die Situation ähnlich: „Ganz im Geiste Schellings entfalteteten sich die Universitätsverhältnisse in Landshut, das von Montgelas als die aufklärerische Fortsetzung der Ingolstädter Universität geplant war, nun aber schnell das geistige Bild Bayerns im ersten Jahrzehnt des 19. Jahrhunderts tiefgreifend veränderte. An die Stelle der Aufklä-

Die der neuen romantischen Bewegung zuneigenden Theologen erwarteten nicht minder als die Mediziner und Naturforscher dieser Richtung gerade von der Naturphilosophie Schellings den entscheidenden Durchbruch bzw. die notwendige philosophische Fundierung ihrer neuen Bestrebungen, die in *Franz v. Baader* bislang schon einen Wegbereiter hatte.

Die Stellung der Aufklärer war zu Beginn der Landshuter Universitätsjahre immerhin noch stark, was die Ansprache des Rektors, *Alois Dietl*, beim Installationsfest der neuerichteten Universität im Juni 1802 in der ehemaligen Dominikanerkirche deutlich zeigt.<sup>16</sup>

Doch weitere Lehrstuhlbesetzungen und Berufungen wirkten sich entgegen der Regierungsintention nicht zugunsten der Aufklärungspartei, sondern mehr zum Vorteil der jungen romantischen Bewegung aus. So war z. B. der *Jurist Anselm Feuerbach* im Januar 1804 noch ganz im Sinne des Aufklärungsprogrammes nach Landshut berufen worden. Aber Feuerbach bewegte sich bald im Kreis der ‚Mystiker, Mönche und Schellingianer‘, wie die Anhänger der neuen Bewegung von ihren Gegner spöttisch genannt wurden. Ganz ähnlich ging es bei den Berufungen sowohl des bedeutenden Mediziners *Philipp Walther*, der ganz im Geiste Schellings wirkte, und des Jenaer Altphilologen *Friedrich Ast*, der schon in Jena mit den Gedanken Friedrich Schlegels und Schellings vertraut geworden war und der als anfänglich protestantischer Theologe besonders auch religionsphilosophischen, aber auch ästhetischen Fragestellungen zuneigte. Ebenfalls aus Jena nach Landshut berufen wurde 1804 der Historiker *Friedrich Wilhelm Breyer*. Aus Marburg kam 1805 der Anatom *Friedrich Tiedemann* nach Landshut und 1808 der mit ihm eng befreundete Jurist *Carl v. Savigny*.<sup>17</sup> Beide blieben protestantisch, zeigten sich aber aufgeschlossen für die

---

rung rückten hier siegreich Humanismus und Romantik.“ F. W. Kantzenbach a. a. O. „Durch eine Reihe von Berufungen, vornehmlich aus Jena und Bamberg, hatte die Romantik Eingang in Landshut gefunden. Es entstand in eigenwilliger Brechung der Schellingschen Naturphilosophie im Geiste der religiös-positiven Richtung die Landshuter romantische Bewegung. Damit setzte eine den Regierungsabsichten gegenläufige Entwicklung ein, die zu heftigen Auseinandersetzungen an der Universität führte. Vor allem ging es um die Wertung der Schellingschen Philosophie.“ (R. Schmidt, Landshut zwischen Aufklärung und Romantik . . ., 211)

<sup>15</sup> F. W. Kantzenbach sagt dazu: „Die zielbewußte Universitätspolitik im Sinne Schellings, die der Mediziner Andreas Röschlaub sofort nach seinem Kommen nach Landshut betrieb, zeitigte schnelle Früchte. Die medizinischen Kollegen schlossen sich Röschlaubs Vorschlag an, Schelling den medizinischen Ehrendoktor anlässlich des Universitätsfestes im Juni 1802 zu verleihen... Am 2. 8. 1802 kann Röschlaub melden, daß die gedruckte Rede des Dekans anlässlich der Doktorpromotion Schellings ‚unter Professoren wie unter Studenten mächtige Sensation gemacht‘ habe. Röschlaub hofft auf Ansteigen der Studentenzahl bis auf 5000, Schelling möchte er als Lehrer der ‚Naturwissenschaft‘ (!) berufen wissen, als der er auch das Recht habe, alle philosophischen Kollegien zu lesen...“ (a. a. O. 106).

<sup>16</sup> Dietl hielt diese Festpredigt in Anknüpfung an den alttestamentlichen Weisheitspruch: ‚Die Weisheit baute sich einen Tempel und ließ zu sich einladen!‘ (Buch der Sprüche 9,1 u. 3). Er führte u. a. aus, daß das Reich des Aberglaubens durch die Philosophie zerstört sei. Medizin und Jurisprudenz können jetzt die Vernunftmäßigkeit der Gesetze nachweisen. Vgl. Ph. Funk, Von der Aufklärung zur Romantik . . ., 18 f.

<sup>17</sup> Carl v. Savigny schreibt in seinem Brief vom 16. Juli 1808 an J. Ch. Bang u. a.: „Ich gehe nach Landshut, weil ich dahin berufen bin. Doch müßt Ihr nicht glauben, daß ich darum überall hingegangen wäre, denn einen Ruf nach Jena habe ich in denselben Tagen erhalten und abgelehnt. Aber Landshut (...) hat doch viel für sich. Erstens ist es etwas Werdendes, und darum erfreulicher für den Anblick und die Theilnahme. Zweytens hat die Regierung bisher mehr Charakter, sogar Selbständigkeit gezeigt, als eine der jetzt lebenden in Deutschland...“ (Briefe zweier Landshuter Universitätsprofessoren, eingeleitet und kommentiert von Alfons Beckenbauer [Landshut 1985] 29).

neuen Ideen und gingen in universitätspolitischen Fragen mit der Gruppe der Schellingianer.<sup>18</sup>

### 3. Die Gegner der romantischen Bewegung

Zu dieser Gruppe gehörte gleich am Anfang der zunächst (bis zu seiner Berufung nach Landshut 1807) mehr im Hintergrund bleibende und von München aus agierende *Jakob Salat*. Er war literarisch wie auch kulturpolitisch entschiedener Vorkämpfer einer kantisch ausgerichteten Philosophie und Theologie, ethisch und pädagogisch ähnlich orientiert wie *Cajetan Weiller* und *Sebastian Mutschelle* am Münchener Lyzeum. Jakob Salat, der sich J. M. Sailer zuteilens verbunden fühlte, obwohl ihm dessen Schelling-Neigung mißfiel, war zugleich ‚treuester Schildknappe‘ des Lyzeumsdirektors C. Weiller und ein Freund, ja Günstling des Akademiepräsidenten Friedrich Heinrich Jacobi. Alle Veröffentlichungen J. Salats bekämpften die ‚Mystizisten‘ und damit auch Schelling und die Anhänger seiner Natur- und Identitätsphilosophie. Einzig die Synthese aus Katholizismus und Protestantismus sei das wahre Christentum, und die wahre Philosophie habe die königliche Mitte zwischen ‚Sophistizismus‘ und ‚Mystizismus‘ zu halten.<sup>19</sup>

Neue scharfe Gegnerschaft für die Romantiker gab es, als *Mathias Fingerlos* aus Salzburg nach Landshut kam (1804 zunächst als Direktor des Georgianums und ab 1806 auch als Professor für Pastoraltheologie an der Universität). M. Fingerlos, der engen Kontakt zu C. Weiller und dessen Hauptquartier der Aufklärung in München pflegte, arbeitete bald auch auf die Entsetzung von P. B. Zimmer als Dogmatikprofessor hin, diesem temperamentvollen Vorkämpfer der Romantik in Landshut. M. Fingerlos hatte mit dieser Aktion vorübergehend Erfolg, mußte aber 1814 unter dem Druck der Gegenpartei selbst seinen Rücktritt nehmen.<sup>20</sup>

Zur Gruppe der Aufklärer gehörte auch *Josef Socher*. Er wurde noch in Ingolstadt (1799) zum Professor der theoretischen und historischen Philosophie ernannt und bekam gleichzeitig die Stadtpfarrei Kelheim. Seinen ursprünglichen Lehrauftrag wandelte er de facto um: Er liest schon im Jahre 1800 Logik und Metaphysik nach Platner und Kant, sowie Anthropologie nach Schmid und Kant, bis er in all diesen Fächern dann nach eigenen Leitfäden vorgehen kann, wobei er sich in seinen Vorlesungen mit neuesten Geistesströmungen auseinandersetzt.<sup>21</sup>

<sup>18</sup> Philipp Funk umreißt die damalige Situation kurz so: „Die aufklärungsgegnereische Gruppe, die sich 1802 noch kaum ... rühren konnte, als auf dem Universitätsdankfest der aufklärerische Geist sich noch als beherrschend zeigte, und die damals nur durch die Rührigkeit ihres medizinischen Vorkämpfers wie einen ersten Pfeiler ihrer Position die Huldigung an Schelling aufstellte, ist ... nicht zuletzt infolge der Blößen, die sich die Gegenpartei gab, zu entscheidender Macht gelangt. Sie beherrscht gegen Ende der Landshuter Zeit universitätspolitisch das Feld.“ (Ph. Funk, *Von der Aufklärung zur Romantik...*, 32)

<sup>19</sup> Vgl. J. Salat, Sokrates oder über den neuesten Gegensatz zwischen Christentum und Philosophie (Sulzbach 1820). In ethischer und pädagogischer Hinsicht eher kantianisch bestimmt, vermeidet J. Salat es auch theologisch vom kirchlichen Dogma und positiven Christentum zu sprechen.

<sup>20</sup> Vgl. Ph. Funk, *Von der Aufklärung zur Romantik...*, 33 f.

<sup>21</sup> J. Socher hielt im Jahre 1804 seine Rektoratsrede ‚über den Zeitgeist‘. Im WS 1804/1805 liest er „allgemeine Methodologie nach Kants ‚Streit der Fakultäten‘“, sowie Fichtes ‚Die Bestimmung des Gelehrten‘ und Schellings ‚Methode des akademischen Studiums‘. Die Vorlesung ‚Transzendentalidealismus in seiner dreifachen Steigerung‘ (1805) wird von Socher nur noch angekündigt. Im Frühling 1805 zieht er sich bereits ganz auf seine Pfarrei nach Kelheim zurück, was auch mit dem Streit um die sogen. ‚Konkurrenzvorlesungen‘ der Schelling-Anhänger zusammenhing.

Die Landshuter Romantiker, allen voran A. Röschlaub, setzten an der Universität eine Praxis freier Vorlesungstätigkeit durch, „die durch den Wegfall des Hörzwangs und der Gestattung der Lehrfreiheit über die Sektionsgrenzen hinaus möglich geworden war. So konnte der Mediziner Röschlaub in der allgemeinen Klasse Vorlesungen über Naturphilosophie halten. Die in die Defensive gedrängten Aufklärer suchten Hilfe bei der Regierung und griffen zu Mitteln, die... bis zur Denunzierung reichten: so wurde Sailer der Agententätigkeit in Österreich verdächtigt, Zimmer mußte seine Vorlesungen einstellen und wurde dann auf das tote Gleis der biblischen Archäologie abgeschoben. Fingerlos verbot kurzweg seinen Alumnen den Besuch naturphilosophischer Vorlesungen.“<sup>22</sup>

## II. Die Wende der Medizin zur Philosophie und der Philosophie zur Medizin

### 1. Browns Erregungstheorie

Die Frage, warum gerade Ärzte und Naturforscher so stark auf Schelling, insbesondere auf seine Naturphilosophie, zuzugingen, hat verschiedene Erklärungsversuche gefunden.<sup>23</sup>

Da war zunächst das zunehmende Unbehagen an der mechanistischen und dualistischen Naturauffassung Newtonscher Provenienz, mit der sich eine ‚spekulative Physik‘ (Schelling) und ‚divinatorische Physik‘ (Franz v. Baader) auseinandergesetzt hatten. Hinzu kommt, daß der Beruf des Arztes und seine quasi-priesterliche Rolle in der allgemeinen Erwartungshaltung einer schon weitgehend säkularisierten Gesellschaft eine bis dahin unerreichte Aufwertung erfährt. Die therapeutische Funktion des Arztes greift immer mehr auf den seelischen, je religiösen Bereich über. Literarisch kommt dies bei Schelling in dem dichterischen Fragment ‚Clara oder Über den Zusammenhang der Natur mit der Geisterwelt‘ zum Ausdruck, das posthum aus dem Nachlaß veröffentlicht wurde. Hier tritt ein Arzt als Gesprächspartner auf, hinter dem vermutlich Schelling selbst steht.

Die romantische Naturphilosophie ist durchdrungen von dem Gedanken der Heilkraft

<sup>22</sup> Vgl. R. Schmidt, Landshut zwischen Aufklärung und Romantik..., 211.

<sup>23</sup> Vgl. u. a. Joh. Müller, Von dem Bedürfnis der Physiologie nach einer philosophischen Naturbetrachtung (1825); J. L. Pagel, Einführung in die Geschichte der Medizin, bearb. von K. Sudhoff (21915) 344–364. R. Huch, Die Romantik II (Leipzig 1908) Kap. ‚Romantische Ärzte‘. W. Leibbrand, Romantische Medizin (21937); Heilkunde. Eine Problemgeschichte der Medizin (1954) bes. 330–349; Die spekulative Medizin der Romantik (1956). Odo Marquard, Über einige Beziehungen zwischen Ästhetik und Therapeutik in der Philosophie des neunzehnten Jahrhunderts, in: Materialien zu Schellings philosophischen Anfängen, hg. von M. Frank u. G. Kurz (Frankfurt a. M. 1975) 341–377; ders., Transzendentaler Idealismus, Romantische Naturphilosophie, Psychoanalyse (Köln 1987) bes. 153–171. O. Marquard sagt dort: „Wo die ‚naturphilosophische‘ Wissenschaftspräsenz der Natur unzureichend ist und die ‚ästhetische‘ Präsenz der Natur fragil – da kommt es zu wachsender Bedeutung einer neuen und anderen ‚Wissenschaftspräsenz‘ der Natur, die in die geschichtlich-gegenwärtigen Belange des Menschen wirklich und mächtig eingreift. Das ist die Präsenz der Natur durch den Arzt. Es ist aufschlußreich, daß nicht die Naturforscher vom Fach – Physiker und Chemiker –, daß vielmehr in besonderer Weise die mit dem Menschen ‚praktisch‘ und auch ‚theoretisch‘ befaßten Naturwissenschaftler, also gerade die über eine bloße Heiltechnik zu einer Menschensicht im ganzen hinausstrebenden Mediziner zu Anhängern und Mitarbeitern der romantischen Naturphilosophie geworden sind.“ (169f.) Karl Ed. Rothschuh, Naturphilosophische Konzepte der Medizin aus der Zeit der ‚deutschen Romantik‘, in: Romantik in Deutschland. Ein interdisziplinäres Symposium, hg. von Richard Brinkmann (Stuttgart 1978) 243–266 (bes. der Abschnitt ‚Schelling und die Medizin‘, 248–251). Dietrich v. Engelhardt, Bibliographie der Sekundärliteratur zur romantischen Naturforschung und Medizin 1950–1975, in: Romantik in Deutschland, a. a. O. 307–330.

der Natur. Noch 1806 sagt Schelling in seiner ‚Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zur verbesserten Fichteschen Lehre‘: „Alle Heilkraft ist nur in der Natur.“<sup>24</sup>

Eine ganz ähnliche Auffassung vertritt *Lorenz Oken* in seinem ‚Lehrbuch der Naturphilosophie‘ (3 Bde. 1809–1811), die noch *Carl Gustav Carus* in seinen ‚Vorlesungen über Psychologie‘ zustimmend zitiert.<sup>25</sup> Ästhetik und Therapeutik gehören in romantischer Sichtweise zusammen.<sup>26</sup>

Das Philosophiebedürfnis der Ärzte und Naturforscher hat im 18. Jahrhundert einen konkreten Anlaß in der damaligen Diskussion um *John Browns* ‚Erregungstheorie‘. Seit dem Erscheinen der ersten deutschen Übersetzungen seiner Schriften<sup>27</sup> beschäftigten sich neben *Andreas Röschlaub* vor allem der Bamberger ‚Brownianer‘ *Adalbert Friedrich Marcus* mit der Theorie des schottischen Arztes, ferner die Mediziner *C. A. Eschenmayer*, *Gotthilf Heinrich v. Schubert*, *Philipp Walther*, aber auch Naturforscher wie *Henrik Steffens* und *Friedrich Tiedemann*. Schelling wie auch *Novalis* befaßten sich eingehend in Jena mit dieser ‚Erregungstheorie‘.<sup>28</sup>

J. Browns Theorie ging von der Annahme aus, jeder Mensch verfüge von Geburt her über ein bestimmtes Quantum von ‚Erregbarkeit‘, die auf von außen kommende Reize reagiere, wodurch eben die Erregung entstehe, auf der das Leben beruhe. Demnach wird Gesundheit definiert als das Gleichgewicht zwischen Reiz und Erregbarkeit, wobei zu geringe Erregbarkeit den sthenischen Zustand markiert. Für die brownische Therapie ist festzustellen, ob dämpfende oder anregende Mittel eingesetzt werden sollen.

Auf Betreiben von *Andreas Röschlaub* wird Schelling bereits im Juni 1802 zum Ehrendoktor der Universität Landshut promoviert. (Einen Monat vorher nur, am 2. Mai 1802, war Röschlaub nach Landshut berufen worden.) *Alois Winter* betonte in seiner (wohl auch von Röschlaub inspirierten) Promotionsrede als Dekan der Medizin, daß diese nicht nur Technik und Naturwissenschaft sei, sondern sich philosophisch und systematisch orientieren müsse, ja daß sie sich an Schellings Universalität ausrichten solle.<sup>29</sup> Im Jahre 1808

<sup>24</sup> F. W. J. Schelling, *Sämtliche Werke* (SW) VII 19 (zit. nach ed. M. Schröter [München 1927–1959, 1962–1971]).

<sup>25</sup> C. G. Carus, *Vorlesungen über Psychologie* (1831) (Edit. Darmstadt 1958) 41.

<sup>26</sup> O. Marquard, *Über einige Beziehungen zwischen Ästhetik und Therapeutik in der Philosophie des neunzehnten Jahrhunderts*, 345–349. Hierin gehört auch das bereits damals deutlich zunehmende Interesse von Dichtung und Literatur an der Krankheit bzw. am Kranken und am Arzt. (Eine umfassende Monographie der literarischen Arzt- [und Patienten-]Gestalten jener Epoche steht bislang noch aus.) In diesem Zusammenhang wären eingehendere Interpretationen von Goethes ‚Wilhelm-Meister‘, der Arztgestalt in Schellings schon erwähnter ‚Clara‘-Schriften und nicht zuletzt der Arztfigur E. T. A. Hoffmanns aufschlußreich.

<sup>27</sup> Joh. Brown, *Grundsätze der Arzneylehre*, a. d. Lat. (Frankfurt a. M. 1778); – ders., *System der Heilkunde*, übers. von Pfaff (Copenhagen 1803); – ders., *Sämtliche Werke*, hg. von Dr. Röschlaub, 3 Bde. (Frankfurt a. M. 1806).

<sup>28</sup> Schelling übernimmt den Begriff der ‚Erregbarkeit‘ als Zentralbegriff seiner Philosophie des Organischen und bringt unter kritischer Bezugnahme auf Brown (SW III 153, 225, 235) in seinem ‚Ersten Entwurf eines Systems der Naturphilosophie‘ von 1799 auch eine ‚Theorie der Krankheit‘ (III 220–240).

<sup>29</sup> Vgl. Ph. Funk, *Von der Aufklärung zur Romantik...*, 21. An anderer Stelle fügt Funk die Bemerkung hinzu: „So universal und tief erschien Schellings Philosophie in ihren beiden ersten Stufen der Naturphilosophie und der Identitätslehre, daß alle dem Irrationalen, dem Metaphysischen und dem Religiösen nachgehenden Köpfe sich ihr zuwandten, als der geeigneten philosophischen Basis ihrer Bestrebungen.“ (Ebd. 48)



wurde Schelling bei der Erlanger ‚Physikalisch-Medizinischen Gesellschaft‘ Ehrenmitglied.

Erstaunlich viele Ärzte haben damals Beiträge zur romantischen Naturphilosophie geschrieben. Von ihnen waren zeitlebens Mediziner bzw. Pharmazeuten: *Karl Friedrich Kiehmeyer* (1763–1844),<sup>30</sup> *Johann Wilhelm Ritter* (1776–1810),<sup>31</sup> *Gottfried Reinhold Treviranus* (1776–1837),<sup>32</sup> *Lorenz Oken* (1779–1831),<sup>33</sup> *Ignaz Paul Vital Troxler* (1780–1866).<sup>34</sup> *Karl Friedrich Burdach* (1776–1847), auch Schellingianer, war zunächst Arzt in Leipzig, dann Professor in Dorpat und Königsberg. Zugleich Ärzte und später Professoren für Philosophie und Medizin waren *C. A. Eschenmayer* (1770–1852), ein Schüler Kiehmeyers, ab 1811 Professor in Tübingen, *Carl Hieronymus Windischmann* (1775–1839), ab 1803 Prof. für Philosophie in Aschaffenburg und ab 1818 in Bonn, wo er zugleich auch Prof. der Medizin war. *Gotthilf Heinrich v. Schubert* (1780–1860), seit 1819 Prof. der Naturgeschichte in Erlangen und ab 1827 in München; *Franz v. Baader* (1765–1841), der (zunächst auch Arzt und später Bergbaubeamter in München) naturphilosophische Schriften verfaßte. *Henrik Steffens* (1773–1845), der unter Ärzten aufgewachsen und selbst Arzt geworden wäre, wenn ihn nicht die Naturforschung stärker gefesselt hätte.<sup>35</sup>

Die Wende zur Naturphilosophie verschafft der Medizin philosophische Geltung, der Sprache der Medizin wird mehr und mehr auch philosophische Bedeutung beigemessen, „Der Arzt bekommt ‚philosophische Kompetenz‘.“<sup>36</sup>

<sup>30</sup> K. Fr. Kiehmeyer war ab 1801 vor allem Lehrer der Pharmazie in Tübingen. Er hielt die für den Beginn der romantischen Medizin und Naturphilosophie entscheidende Karlschul-Rede: Über die Verhältnisse der organischen Kräfte untereinander in der Reihe der verschiedenen Organisationen, die Gesetze und Folgen dieser Verhältnisse (1793).

<sup>31</sup> J. W. Ritter, Pharmazeut in Liegnitz, Minden und München, versuchte u. a. den naturphilosophischen Erweis, daß ein beständiger Galvanismus den Lebensprozeß begleitet (1798); Beiträge zur näheren Kenntnis des Galvanismus, 2 Bde. (1800–1805); Das elektrische System der Körper (1805).

<sup>32</sup> G. R. Treviranus, Arzt in Bremen. Biologie oder Philosophie der lebenden Natur für Naturforscher und Ärzte, 6 Bde. (1802–1822); Die Erscheinungen und Gesetze des organischen Lebens, 2 Bde. (1831/1833).

<sup>33</sup> L. Oken, Prof. der Medizin in Jena, später in München und Zürich. Uebersicht des Grundrisses des Systems der Naturphilosophie und der damit entstehenden Theorie der Sinne (o. J.: 1802); Abriss der Naturphilosophie (1805); Lehrbuch der Naturphilosophie 2 Bde. (1809–1811) u. a.

<sup>34</sup> I. P. V. Troxler, Arzt in Luzern. Versuche in der organischen Physik (1804); Über das Leben und sein Problem (1807); Elemente der Biosophie (1807); Blicke in das Wesen des Menschen (1812).

<sup>35</sup> Auch eine Reihe von Nicht-Ärzten wären in diesem Zusammenhang zu nennen; z. B. *Johann Jakob Wagner* (1775–1841), ab 1803 Prof. für Philosophie in Würzburg. Theorie der Wärme und des Lichtes (1802); Über das Lebensprinzip (1803); Von der Philosophie und Medizin, ein Promodus für beide Studien (1805). Laut Novalis versteht sich auch der ‚Poet‘ als ‚transzendentaler Arzt‘ und der reale Arzt wird, wenn er sich zur Wirklichkeit der Natur wendet, zu seinem Kooperator und zu seinem Nachfolger im Universalamte des Hüters der ‚transzendentalen Gesundheit‘. Novalis III, Fragment 1833 (1798).

<sup>36</sup> O. Marquard, Transzendentaler Idealismus. Romantische Naturphilosophie. Psychoanalyse, 170: „Das bedeutet, daß die Ärzte für viele Schwierigkeiten zuständig werden, für die es früher andere Fakultäten gab. Sie werden jetzt universell beansprucht. Dazu gehört eine Steigerung ihres Ansehens: die Ärzte werden z. B. alsbald in einer neuen ersten Weise literaturfähig. Der Arzt wird zum Weltweisen. Damit ist verbunden, daß – in wachsendem Maße – der Weltweise als Arzt sich geben muß.“ (Ebd.) Als ein Prototyp des Mediziner-Naturphilosoph-Weltweisen kann *Carl Gustav Carus* (1789–1869) angesehen werden, Leibarzt des Königs in Dresden, Verfasser medizinischer Lehrbücher verschiedener Fachrichtungen, universell gebildet, Goethe-Interpret und in dessen (wie auch in Schellings und Okens) Geist Naturphilosoph, ästhetische und psychologische Schriften verfassend, auch Landschaftsmaler von Rang.

## 2. Schelling und die Mediziner in Landshut

Schelling, der sich im SS 1800 von seinen Vorlesungsverpflichtungen in Jena hatte beurlauben lassen, um in Bamberg, das zur Keimzelle der ‚Naturphilosophischen Medizin‘ wurde, bei Albert Friedrich Marcus einen ‚Heilkundekurs‘ mitzumachen, kommt in den Jahren zwischen 1800 und 1806 auch zu einer deutlichen philosophischen Aufwertung der Medizin.<sup>37</sup> Beachtenswert ist die Tatsache, daß Schelling 1802, also im Jahr seiner Landshuter medizinischen Ehrenpromotion, an der Universität Jena in seinen stark beachteten ‚Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums‘ (in der 13. Vorlesung ‚Über das Studium der Medizin und der organischen Naturlehre überhaupt‘) betont, „daß die Wissenschaft der Medizin in diesem Sinne nicht nur überhaupt philosophische Bildung des Geistes, sondern auch Grundsätze der Philosophie voraussetze“ und „daß alle angebliche medizinische Erfahrung ihrer Natur nach zweideutig ist...; daß in diesem Teile des Wissens, wenn in irgend einem anderen, die Erfahrung durch die Theorie erst möglich gemacht werde, wie die durch die Erregungstheorie gänzlich veränderte Ansicht aller vergangenen Erfahrung hinlänglich beurkundet“.<sup>38</sup>

Da der Wille zur Systematik und das Bedürfnis nach ganzheitlicher Sicht in der Medizin stark waren, erschien Schelling vielen als der Mann der Stunde.<sup>39</sup>

Die Landshuter medizinische Fakultät bestand im Jahre 1813 aus sieben Professoren: *Fr. Tiedemann* für Anatomie; *Ph. Walther* für Physiologie; *H. M. v. Leveling* (1766–1828) aus Trier für die medizinische Klinik und für Staatsarzneikunde; *J. A. Röschlaub* für allgemeine Therapie; *G. A. Bertele* (1767–1818) für Botanik; *J. N. Feiler* (1768–1822) aus Passau für Geburtshilfe und Pathologie; *J. A. v. Schultes* (1773–1831) aus Wien für spezielle Therapie an der medizinischen und chirurgischen Klinik. Das sogenannte ‚Landshuter Triumvirat der Mediziner‘ konstituierte sich aber schon zwischen 1802 und 1805: *A. Röschlaub* war bereits 1802 nach Landshut berufen, ihm folgte 1804 *Ph. Walther* und im Jahr 1805 *Fr. Tiedemann*. Sie waren (wie das ‚Freundeskleblatt‘: *J. M. Sailer*, *P. B. Zimmer* und *Josef Weber*) in den geistigen Richtungskämpfen der frühen Landshuter Universitätsjahre die ‚Männer der ersten Stunde‘. Aus der schon erwähnten Tatsache, daß der Chirurg *Alois Winter* als Dekan der medizinischen Fakultät 1802 die Promotionsrede für Schelling hielt, läßt sich unschwer erkennen, daß die Fakultät in der Mehrheit ihrer Mitglieder für die neue Richtung sehr aufgeschlossen war, wenngleich über einzelne Mitglieder außer den genannten Bestimmtes nicht mehr festzustellen ist. Im ganzen, so darf man wohl mit *Ph. Funk* annehmen, „war die medizinische Fakultät dem neuen Geist, von der naturphilosophischen und medizinischen Seite aus gesehen, günstig“.<sup>40</sup>

*Andreas Röschlaub* (1768–1835), ein gebürtiger Franke, hatte zuerst Theologie und anschließend Medizin studiert und kam als junger Mann in Bamberg in engeren Kontakt mit

<sup>37</sup> Vgl. *O. Marquard*, Über einige Beziehungen zwischen Ästhetik und Therapeutik in der Philosophie des 19. Jahrhunderts, 352.

<sup>38</sup> Schelling, SW V 340f.

<sup>39</sup> Vgl. *Ph. Funk*, Von der Aufklärung zur Romantik..., 47f. Schelling beteiligte eine Anzahl Ärzte an seiner ‚Zeitschrift für spekulative Physik‘: z. B. *A. C. A. Eschenmaier*, ‚Spontaneität = Weltseele‘, ebd. 2 (1801) 1–68 und *Ph. Hoffmann*, ‚Ideen zu einer Konstruktion der Krankheit‘ (ebd. 69–108). – Was der Kantianismus und Fichtes Wissenschaftslehre nicht hergaben, das schien vielen Medizinern und Naturwissenschaftlern jener Zeit in Schellings Philosophie von der beseelten Natur und der Identität von Geist und Natur gegeben als der gesuchte metaphysische Schlußstein ihrer naturphilosophischen Systeme (vgl. *Ph. Funk*, ebd.).

<sup>40</sup> *Ph. Funk*, Von der Aufklärung zur Romantik..., 22.

dem dortigen Kreis um den Mediziner *Adalbert Friedrich Marcus* (1753–1816), dem Gründer und Leiter der Bamberger Klinik.<sup>41</sup> Ab 1796 lehrte Röschlaub als außerordentlicher Professor, ab 1798 als o. Prof. Pathologie und medizinische Klinik in Bamberg, wo er mit seinen ‚Untersuchungen über die Pathogenie‘ (2 Bde. 1798/1800) bald von sich reden machte. Für die neuen Ideen in den von Schelling und Marcus herausgegebenen ‚Jahrbüchern der Medicin als Wissenschaft‘ (1806–1808) setzte er sich, inzwischen Professor in Landshut, begeistert ein.<sup>42</sup> Über charakterliche Eigenschaften dieser sehr zielbewußten und streitbaren Persönlichkeit haben wir von seinen Mitarbeitern und anderen Zeitgenossen einige zum Teil widersprüchliche literarische Zeugnisse. Sein einstiger Schüler und Assistent *Job. Nep. Ringseis* lobt in seinen ‚Erinnerungen‘ rückblickend Röschlaubs „unbestechliche Rechtschaffenheit, Wahrheit und Treue“, seine Geistesschärfe, ja Genialität. In religiöser Hinsicht habe er sich von der Aufklärung zum kirchlichen Glauben gewandt, „ohne jedoch der Philosophie den Rücken zu kehren“.<sup>43</sup> Der Bürgermeister von Landshut hat 1803 Röschlaub einen „polemischen und in der Gesellschaft spöttischen Mann“ genannt.<sup>44</sup> Man wird diese zeitgenössischen Zeugnisse für sein Charakterbild mit Vorsicht zu bewerten haben, da sie offensichtlich nicht unparteilich sind, was im Hinblick auf eine so dynamisch und kämpferisch engagierte Persönlichkeit kaum verwunderlich ist. Herbe und polemische Züge waren ihm gewiß auch eigen.<sup>45</sup>

*Philipp Franz Walther* (1782–1849), gebürtiger Rheinpfälzer, bekam bereits mit 21 Jahren eine Professur für innere Medizin in Bamberg (1803), in Landshut 1804, in Bonn 1818 und ab 1830 in München. In den ‚Jahrbüchern der Medicin als Wissenschaft‘ 1 (1806) veröffentlicht er ‚Historische Umrissse von Frankreichs naturwissenschaftlicher Kultur in näherer Beziehung auf Medicin und Chirurgie‘. Er gehört zum antiaufklärerischen Lager in Landshut.<sup>46</sup>

*Friedrich Tiedemann* (geb. 1781) kam als Anatom und Naturforscher 1805 aus Marburg

<sup>41</sup> Noch als Anhänger J. Browns schrieb Marcus ‚Prüfung des Brownschen Systems der Heilkunde durch Erfahrung am Krankenbett‘ (1797–1799) und ‚Entwurf einer speziellen Therapie‘ (1805/1812). Der getaufte Jude A. F. Marcus wurde als Gründer der Bamberger Medizinschule vom Fürstbischof Franz Ludwig von Erthal protegirt.

<sup>42</sup> Um die Zeit, da Röschlaub in seinem eigenen ‚Magazin zur Vervollkommenung der Heilkunde‘ (1799–1809) arbeitete, war er wie Marcus ganz auf die Naturphilosophie Schellings eingeschworen. In seinem ‚Neuen Magazin für Heilkunde‘ (1816–1817) widerrief Röschlaub allerdings zum Teil seine früheren Ansichten, um sich mehr der inzwischen entstandenen naturhistorischen Schule anzuschließen. – Vgl. Georg Sticker, Entwicklungsgeschichte der medizinischen Fakultät an der Alma Mater Julia, in: Aus der Vergangenheit der Universität Würzburg. Festschrift zum 350jährigen Bestehen der Universität, hg. von Max Buchner (Berlin 1932) 559.

<sup>43</sup> J. N. Ringseis, Erinnerungen (Regensburg 1886) I 73 ff. Vgl. hingegen J. Salats kritisches Urteil über Röschlaub als Katholiken in: Wahlverwandschaft zwischen den sog. Supernaturalisten und Naturphilosophen (Landshut 1829) 330.

<sup>44</sup> Vgl. Anton Popp, Abgedrungene Verteidigung gegen Dr. Andreas Röschlaub, Avis an das bayerische Publikum (Landshut 1803) und Karl Christian Matthäi, Über Andreas Röschlaubs Werth als Schriftsteller, Arzt und Mensch (Frankfurt a. M. 1802).

<sup>45</sup> In bestimmten Landshuter Kreisen ging sogar das Sprichwort um: „Grob wie Röschlaub“ (vgl. Ph. Funk, Von der Aufklärung zur Romantik..., 17).

<sup>46</sup> In Landshut bildet Ph. F. Walther einen begeistertsten Kreis von Schülern heran, bis er 1818 von Ch. W. Hufeland nach Bonn gerufen wird, um schließlich ab 1830 in München zu einem der einflußreichsten Bahnbrecher für die naturwissenschaftliche Vorbildung im medizinischen Unterricht zu werden (vgl. G. Sticker, Entwicklungsgeschichte der medizinischen Fakultät an der Alma Mater Julia, in: Festschrift zum 350jährigen Bestehen der Universität, 559).

nach Landshut. Er schloß sich den neuen Bestrebungen an und war mit Savigny eng befreundet.

Josef Weber, ein geborener Bayer und Freund J. M. Sailers und P. B. Zimmers schon in den gemeinsamen Dillinger Jahren, schien als Physiker und Naturphilosoph<sup>47</sup> geradezu prädestiniert, die geistige Verbindung zu der Gruppe um Röschlaub in Landshut herzustellen und damit auch zu Schellings Naturphilosophie.<sup>48</sup>

### 3. I. P. V. Troxler und C. H. Windischmann

Zur Wirkungsgeschichte von Schellings Denken im Hinblick auf Medizin und Anthropologie sei noch auf einige weiterführende Elemente hingewiesen. So haben I. P. V. Troxler (Luzern) und C. H. Windischmann (Aschaffenburg/Rom) in je eigener Weise wichtige Anregungen und Neuansätze Schellings für die „Ganzheitsmedizin“ fruchtbar gemacht.<sup>49</sup>

Troxler spricht in seinem Werk ‚Über das Leben und sein Problem‘ (1807) von dem ‚Leben‘, das – selber unbegreifbar als Urgrund – doch „die Ursache von Erscheinung und Existenz ist“ (ebd. 29). Entsprechend geht es ihm später in seiner ‚Anthroposophie‘ genannten Lehre um die unbegreifliche Einheit des Menschenwesens, die er als dynamische Einheit von Geist und Herz, Vernunft und Gefühl versteht und von wo aus ihm Religion als jenes ‚Ursakrament‘ erscheint, das die Einheit des Menschseins gewährt, sei doch das ‚Übernatürliche‘ „dem Menschen natürlich“, und „ohne Göttliches gibt es in der Welt kein Menschliches“.<sup>50</sup>

C. J. Windischmann bringt eine weitere, auch psychologisch und theologisch interessante Variante. Er sucht die Vermittlung der durch Affekte bewegten Vernunft mit ihren Gegenständen durch die *Sprache* so zu verdeutlichen: Die Vernunft „vernimmt das lösende Wort für die Rätsel ihres bisherigen Traumlebens“. Das „Wort der Befreiung von ihrem ersten drangvollen (...) Getriebe“<sup>51</sup> hat als „Gedanke die Verständigung der sprechenden Vernunft mit sich selbst“ zu vermitteln.<sup>52</sup> Erst der ‚spekulative‘ Gebrauch des

<sup>47</sup> Josef Weber kündigt im Winter 1803/1804 ‚Naturphilosophie und Transzendentalphilosophie‘ an. Ab 1804 liest er ‚Physik und Chemie mit steten Rückblicken auf Naturphilosophie‘, und sogar ‚Naturphilosophie mit Experimenten‘ (vgl. Ph. Funk, Von der Aufklärung zur Romantik ..., 29).

<sup>48</sup> Vgl. Ph. Funk, a. a. O. 22f.: „Weber war wie sein Freund Zimmer zuerst im Geleise der traditionellen Leibniz-Wolffschen Philosophie gewandelt. Während der Dillinger Lehrstätigkeit der beiden Freunde erfolgte die Wendung zu Kant. Nun aber, in Landshut, offenbar durch die Nähe der naturphilosophischen Mediziner, schließt er sich, und bald auch sein Freund Zimmer, Schelling an (...) Mit Weber beginnt die Schellingsche Influenzierung des theologischen Kleeblatts. Sie greift rasch über auf das stärkste und ausladendste, auch das kämpferischste Temperament unter den dreien, Zimmer. Dieser fühlt sich am stärksten zu Röschlaub gezogen. Durch ihn wird nun schließlich auch der harmonischste, religiös schöpferischste und gesellschaftlich bindekräftigste, Sailer, in den Kreis hineingezogen, und erst damit wird die Verbindung der Schellingschen Strömung mit der die Aufklärung verdrängenden, aufbauenden religiösen Richtung, die durch Sailer gebracht wurde, ermöglicht.“

<sup>49</sup> Zur katholisch-romantischen Schellingrezeption vgl. Josef Schreier, Die katholisch-deutsche Romantik, in: Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jhdts., hg. von E. Co-reth, W. Neidl, G. Pfligersdorfer, Bd. 1 (1987) 133 ff.

<sup>50</sup> I. Troxler, Naturlehre des menschlichen Erkennens oder Metaphysik (Aarau 1828, neu hg. von H. R. Schweizer [1985]) 305, 287.

<sup>51</sup> C. J. Windischmann, Über Etwas, was der Heilkunst Noth thut. Ein Versuch zur Vereinigung dieser Kunst mit der christlichen Philosophie (1824) XII (zit. nach J. Schreier, Kathol.-deutsche Romantik ..., 145).

<sup>52</sup> Ebd. XX.

Wortes führt laut Windischmann zu der Erkenntnis, daß der Geist „eben im Glauben an das Wort recht eigentlich bei sich selbst verharrt und dennoch nichts für sich selbst, sondern lauter Liebe und Mitteilung ist“.<sup>53</sup> Gemeint ist hier im Grunde das ‚lebendige Wort‘, das allein gewährleiste, daß sich der „Keim der Ähnlichkeit mit Gott“ im endlichen Geist ‚entfalten‘ kann.<sup>54</sup>

### *III. Schelling und die Theologie in der ersten Hälfte des XIX. Jahrhunderts*

#### 1. Rationalismuskritik und organisches Denken

Der Einfluß, den Schellings Philosophie auf Theologen im 19. Jh. ausgeübt hat, ist in Einzeluntersuchungen gewürdigt und auch kritisch beleuchtet worden.<sup>55</sup> Eine umfassendere Darstellung dieses Themenbereiches liegt im Interesse der heutigen Forschung. Die vorliegende Abhandlung möchte in dieser Richtung eine Vorarbeit leisten.

Die erste Hälfte des 19. Jahrhunderts ist von besonders intensiver geistiger Dynamik er-

<sup>53</sup> Ebd. XXXIII.

<sup>54</sup> Ebd. XXXII.

<sup>55</sup> Dabei handelt es sich zumeist allerdings um Abhandlungen, die im Zusammenhang von Darstellungen einer ganzen Epoche stehen (a) oder mehr von theologischen Richtungen und Schulen (b) und von Einzelpersonlichkeiten (c). Unter (a) fallen so grundlegende Arbeiten wie die von Philipp Funk, *Von der Aufklärung zur Romantik* (München 1925); Josef Rupert Geiselmann, *Kirche und Frömmigkeit in den geistigen Bewegungen der ersten Hälfte des 19. Jhdts.*, in: *Sentire Ecclesiam* (1961) 474–530; Bernhard Welte, *Zum Strukturwandel der katholischen Theologie im 19. Jhdts.*, in: *Auf der Spur des Ewigen* (Freiburg i. Br. 1965); Peter Hünermann, *Der Durchbruch geschichtlichen Denkens im 19. Jhd.* (Freiburg i. Br. 1967); Philipp Schäfer, *Kirche und Vernunft. Die Kirche in der katholischen Theologie der Aufklärungszeit* (München 1974); Friedrich Wilhelm Kantzenbach, *Evangelischer Geist und Glaube im neuzeitlichen Bayern* (München 1980); Hans Grassl, *Aufbruch zur Romantik. Bayerns Beitrag zur deutschen Geistesgeschichte 1765–1785* (München 1968); Walter Kasper, *Glaube und Geschichte* (München 1970); Josef Schreier, *Katholische-deutsche Romantik – Gestalten und Probleme*, in: *Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts*, hg. von E. Coreth, W. M. Neidl, G. Pfligersdorffer, Bd. 1 (Graz 1987). (b) Theologische Richtungen und Schulen werden u. a. behandelt bei: Wilhelm Maurer, *Der Organismusgedanke bei Schelling und in der Theologie der katholischen Tübinger Schule*, in: *Kerygma u. Dogma* (Göttingen 1962) 8; W. Kasper, *Die Lehre von der Tradition in der Römischen Schule* (Freiburg i. Br. 1962); J. R. Geiselmann, *Die kathol. Tübinger Schule. Ihre theol. Eigenart* (Freiburg i. Br. 1965); Georg Schwaiger, *Aufklärung in katholischer Sicht*, in: *Concilium* 3 (1967); F. W. Kantzenbach, *Programme der Theologie. Denker, Schulen, Wirkungen. Von Schleiermacher bis Moltmann* (München 1978); ders., *Der Philosoph Schelling und die Theologie beider Konfessionen*, in: *Evangelischer Geist und Glaube im neuzeitl. Bayern* (München 1980) 101 ff.; Ph. Schäfer, *Von der Aufklärung zur Romantik. Der Dillinger und Landshuter Kreis*, in: *Christl. Philosophie* Bd. 1 (Graz 1987) 68; Leo Scheffczyk, *Die Tübinger Schule*, in: *Christl. Philos.* ebd. 86 ff. (c) Theologische und philosophische Einzelpersonlichkeiten dieser Epoche sind dargestellt bei: J. R. Geiselmann, *Von lebendiger Religiosität zum Leben der Kirche. Johann Michael Sailers Verständnis der Kirche geistesgeschichtlich gedeutet* (Stuttgart 1952); *Katholische Theologen Deutschlands im 19. Jahrhundert*, hg. von H. Fries und G. Schwaiger, Bd. 1 (München 1975); *Klassiker der Theologie*, hg. von H. Fries und G. Kretschmar, Bd. 2 (München 1983); Friedrich Hartl, *Franz v. Baader und die Entwicklung seines Kirchenbegriffs*, in: *Münchener theologische Studien* 1, *Histor. Abteilung* 18. Bd. (München 1970); Georg Schwaiger, *Johann Michael Sailer. Der bayerische Kirchenvater* (München 1982) bes. Kap. V, *Die Mitte eines reifen Lebens: Sailer in Landshut* (ebd. 63–99).

füllt. Die Theologie sah sich vor die Aufgabe gestellt, große Spannungen und Konflikte durchzustehen, ja ganz neuen Fragestellungen gerecht zu werden.<sup>56</sup>

Schelling galt bei den meisten seiner Zeitgenossen als der große Anreger, als ein wenn auch nicht unumstrittener Vordenker, dessen geistige Universalität jedoch gerühmt und von vielen Seiten in Anspruch genommen wurde. Die Erwartungen, die gerade auch von führenden Theologen der romantischen Bewegung speziell in Landshut und München an seine Natur-, Identitäts- und Freiheitsphilosophie herangetragen wurden, mag heute in mancher Hinsicht überspannt erscheinen. Sie müssen auf dem Hintergrund der damaligen geistigen Richtungskämpfe gesehen und aus dem allgemeinen Philosophiebedürfnis und dem starken Systemwillen jener Zeit verstanden werden.<sup>57</sup>

Die neue romantische Bewegung suchte u. a. das Gegengewicht zu dem mechanistischen Weltbild der Aufklärung und ihrem überzogenen Rationalismus in einem neuen *Ganzheitsdenken*. Bildbegriffe wie ‚organisches Wachstum‘ (bzw. ‚Wurzel-Blüte-Frucht‘), ‚Organismus‘, ‚lebendiges Durchdringen‘, ‚Leben‘, ‚Zeugung‘, ‚Fortpflanzung‘, ‚Vermählung‘ finden sich nicht etwa nur bei Franz v. Baader und Schelling, sondern auch bei Theologen jener Zeit wie z. B. Matthias Josef Scheeben.<sup>58</sup>

Über *Schelling*, der „zum wichtigsten philosophischen Interpreten romantischen Denkens“ wurde,<sup>59</sup> ist die Romantik der katholischen Theologie vermittelt worden, der evangelischen Theologie hingegen indirekt über die Erlanger Theologie,<sup>60</sup> direkt über Schleiernmacher. Theologisches Ideengut und Vokabular finden wir dann bei Johann Sebastian Drey, dem Initiator der katholischen Tübinger Schule,<sup>61</sup> aber auch bei Alois Gügler,<sup>62</sup> so-

<sup>56</sup> „Die Spannungen zwischen Theologie und moderner Naturwissenschaft, neuzeitlicher Philosophie, historischer Kritik und Aufklärung werden Thema der Theologie. Daneben treten Versuche, die neuzeitliche Philosophie mit der Theologie zu versöhnen im Deutschen Idealismus, vor allem bei Hegel und in der Romantik sowie in der davon geprägten Theologie. Ebenso wirksam wurde aber auch die Bemühung, die in der Theologie verhandelte Sache des christlichen Glaubens vom Geist der Neuzeit abzugrenzen, um die Unterscheidung des Christlichen zu wahren (...) Diese Herausforderungen führen zu einer Begegnung der Kirchen und der in ihnen tätigen Theologen...“ (H. Fries und G. Kretschmar im Vorwort zu ‚Klassiker der Theologie‘ 2. Bd.). Vgl. auch W. Kasper, *Glaube und Geschichte*..., 9.

<sup>57</sup> Wie J. S. Drey beklagt noch M. J. Scheeben die Zersplitterung der theologischen Wissenschaft, die das Ganze atomisiere, anstatt entsprechend dem romantischen Systemgedanken nach der „Welt im Verhältnis zu den göttlichen Ideen und zu Gott als ihrem Ideal“ (vgl. Scheeben, *Dogmatik III* § 134, S. 47), nach der „Gesamtidee der übernatürlichen Ordnung“ (ebd. § 174, S. 473), sowie nach der „tatsächlichen schöpferischen Idee“ des Menschen (ebd. § 173, S. 464) zu fragen. Der Systemgedanke spielt bei den Tübinger Theologen, wenn auch variierend, eine wesentliche Rolle. (Vgl. dazu J. R. Geiselman, *Die kathol. Tübinger Schule. Ihre theologische Eigenart*; Bernhard Casper, *Der Systemgedanke in der späten Tübinger Schule und in der deutschen Neuscholastik*, in: *Philos. Jahrbuch* 72 [1964/1965] 161–197; Bernhard Welte, *Beobachtungen zum Systemgedanken in der Tübinger katholischen Schule*, in: *ThQ* 147 [1967] 40–59; Eugen Paul, *Denkweg und Denkform der Theologie von M. J. Scheeben*, in: *Münchener Theol. Studien* 40 [1970].)

<sup>58</sup> Zu Recht hat die Forschung auch auf Scheebens geistige Verbindung mit der Romantik hingewiesen (vgl. E. Paul, *Denkweg und Denkform der Theologie von M. J. Scheeben*, a. a. O. 308).

<sup>59</sup> Robert Mühlher, in: *LThK* IX<sup>2</sup>, 17.

<sup>60</sup> Vgl. F. W. Kantzenbach, *Evangelischer Geist und Glaube im neuzeitlichen Bayern*..., 124ff., 138f.

<sup>61</sup> Die ‚Idee des Lebens‘ ist auch für J. S. Drey ‚grundlegend‘ (vgl. J. R. Geiselman, *Lebendiger Glaube aus geheiligter Überlieferung* (Freiburg i. Br. <sup>2</sup>1966) 124; ders., *Die Glaubenswissenschaft der katholischen Tübinger Schule in ihrer Grundlegung durch J. B. v. Drey*, in: *ThQ* 111 (1930) 49–117. L. Scheffczyk, in: *Christl. Philos.* Bd. 1, 89ff.

wie bei den anderen Luzerner Sailerschülern, besonders Franz Geiger und Josef Widmer.<sup>63</sup> Vermittelt durch Johann Adam Möhler ist romantisches Gedankengut später über J. Peronne in die Römische Schule eingedrungen.<sup>64</sup>

Insofern das Leben auf ‚polaren Gegensätzen‘ beruht, diese aber in der Pluralität der Lebensformen auf das *eine* Leben Gottes hinzielen, erweist sich die lebendige Synthese des Ganzen auch im Leben der Kirche als ein ‚lebendiger Organismus‘, als Einheit in der Mannigfaltigkeit seiner Glieder: Gott und Welt, Geist und Natur, das Innen und Außen der Kirche, Individuum und Gemeinschaft fügen sich je zu organischer Einheit zusammen. Mit diesem Organismusgedanken der Romantik stellt sich auch die Frage nach dem kontinuierlichen Wachsen dieses Organismus, d. h. die Frage nach der Geschichte neu. Denn wo immer Leben sich organisch entfaltet, jedoch in der Pluralität von Keimen vorkommt, stellt sich wiederum die Frage nach der Synthese: Vielfalt und Vereinzelung werden nur dort überwunden, wo „alles Einzelne und Mannigfaltige das lebendige Glied des Einen waltenden und webenden unsichtbaren Geistes“ ist.<sup>65</sup>

Johann Michael Sailer ist laut G. Schwaiger das Verdienst zuzuschreiben, „der katholischen Theologie des 19. Jahrhunderts gegenüber dem dünnen juristischen Kirchenbegriff der nachtridentinischen Kontroverstheologie zur Wiederentdeckung des mystischen Kirchenbegriffs verholfen zu haben. Allerdings hat diese Sicht der Kirche erst durch Möhler und Scheeben ihre spekulative Ausgestaltung erfahren“.<sup>66</sup> Gewiß hat er auch maßgeblich mitgewirkt, vielen der großen katholischen Theologen des 19. Jh., nachdem die Barockscholastik längst zusammengebrochen war, einen Weg aus der Sackgasse eines theologischen Eklektizismus und Kantianismus (wie überhaupt einer rationalistischen theologischen Aufklärung) zu bahnen.

J. M. Sailer hätte aufgrund seines Interesses an der geschichtlichen Überlieferung des Christentums zu Schelling vielleicht einen tieferen Zugang finden können, aber weder er noch sein Mitstreiter in Landshut, der spekulativere Kopf und entschiedener Schelling-Anhänger Patriz Benedikt Zimmer, haben die Geschichte im Sinne Schellings voll integrieren können.<sup>67</sup> Erst P. B. Zimmers Schüler Alois Gügler schaffte theologisch den entscheidenden Durchbruch in eine neue Denkweise, deren Richtung durch seine Lehrer noch vorgegeben werden konnte.<sup>68</sup>

<sup>62</sup> Zu A. Gügler vgl. auch J. R. Geiselman, in: Neue Deutsche Biographie (Berlin 1953 ff.) NDB VII 253 f.

<sup>63</sup> Zu F. Geiger vgl. J. R. Geiselman, in: NDB VI 145 f.; zu J. Widmer, Sailerschüler 1802–1804 in Landshut, seit 1805 Professor der Philosophie in Luzern.

<sup>64</sup> Vgl. W. Kasper, Die Lehre von der Tradition in der Römischen Schule (Freiburg i. Br. 1962) 82 ff.

<sup>65</sup> J. R. Geiselman, Die katholische Tübinger Schule . . ., 67. Man müsse daher von einer Art der Geschichtsbetrachtung loskommen, die über dem eifrigen Datensammeln vergißt, ihr Lebensprinzip zu befragen (ebd); durch die geschichtliche Verkörperung desselben (= Tradition), durch seine Äußerungen, zuletzt in der Einheit des Innen und Außen (vgl. Geiselman, Die theologische Anthropologie J. A. Möhlers [Freiburg i. Br. 1955] 38 f.). Geiselman spricht in diesem Zusammenhang von einer ‚Romantisierung des Systembegriffs‘: „Das System als ein organisches Gebilde gesehen muß eine Geschichte haben.“ (Geiselman, Katholische Tübinger Schule . . ., 69) vgl. Eugen Paul, Denkweg und Denkform der Theologie von M. Scheeben . . ., 310 f.

<sup>66</sup> G. Schwaiger, Johann Michael Sailer, in: Klassiker der Theologie Bd. II, 70 f.

<sup>67</sup> Diese These vertritt F. W. Kantzenbach (Evangelischer Glaube im neuzeitlichen Bayern . . ., 108 f.).

<sup>68</sup> Vgl. Peter Hünermann, Der Durchbruch des geschichtlichen Denkens im 19. Jahrhundert (Freiburg i. Br. 1967).

## 2. Johann Sebastian Drey (1777–1853)

Lebenszeit und geistiges Profil von J. S. Drey sind, verglichen mit seinen theologischen Zeitgenossen, am ehesten mit Schelling konform. Ihre Lebens Epoche ist entscheidend mitbestimmt von der Transformation aufklärerischen Gedankengutes in die große Geistesbewegung der Romantik, an der beide je in eigener Weise als Philosoph und Theologe mitgewirkt haben. Beiden ging es um den Ganzheits- und Organismusgedanken, um einen neuen Geschichtssinn und ein entsprechendes Freiheitsverständnis.

Bereits seine wissenschaftliche Erstveröffentlichung als Professor in Ellwangen signalisiert diesen Überschritt Dreys von der Aufklärung zur Romantik, den er theologisch vorerst noch in Anlehnung an Schleiermacher, philosophisch aber unter starker Anregung von Schelling vollzieht. J. R. Geiselmannt nennt Dreys Erstlingsschrift ‚Revision des gegenwärtigen Zustandes der Theologie‘ (1812) einen „typischen Ausdruck romantischer Geistesart“.<sup>69</sup> Dieses Frühwerk J. S. Dreys ist nicht nur gekennzeichnet durch eine deutliche Abkehr von aufklärerischem Rationalismus und Moralismus, es ist unverkennbar beeinflusst von Schellings ‚Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums‘ (1803). Die enge Verbindung von Theologie und Philosophie wird betont.

Seit 1817 Professor für Dogmatik und Apologetik in Tübingen, fordert Drey in seiner ‚Kurzen Einleitung in das Studium der Theologie‘ (1819) eine engere Verbindung des ‚objektiven Glaubens‘ mit der ‚menschlichen Subjektivität‘ (d. h. eine subjektive Verwurzelung des Glaubensgegenstandes). Er knüpft dabei nicht nur an Schellings Begriff der ‚intellektuellen Anschauung‘ an, ähnlich wie vor ihm schon P. B. Zimmer,<sup>70</sup> Drey versucht auch mit Hilfe des Geschichts- und Freiheitsbegriffes Schellings eine zeitentsprechende Interpretation des Verhältnisses von Urchristentum und Katholizismus. In seiner Abhandlung ‚Vom Geist und Wesen des Katholizismus‘ (erschieden 1819 in der von ihm mitbegründeten Tübinger Theologischen Quartal-Schrift) sucht Drey den Katholizismus „als ununterbrochene Fortsetzung und im wesentlichen unveränderte Fortdauer des Urchristentums“ zu erweisen, wobei er eine philosophisch reflektierte Geschichtsauffassung zugrunde legt, die er in seinem reifsten Werk (‚Apologetik‘ 1838–1847) vertieft. In deutlicher Distanzierung zu Schleiermacher will Drey „auf philosophisch-geschichtlichem Wege die Grundlage für alle die Offenbarung behandelnden theologischen Disziplinen“ legen.<sup>71</sup>

J. S. Dreys intensive Beschäftigung mit Schelling, vor allem in seinen Tagebüchern bezeugt, erweist sich auch hier als fruchtbar: Er geht von dem Schellingschen Gedanken des Christentums als einem im höchsten Sinne historischen Gebilde aus und begreift die Geschichte der Offenbarung als Einheit von Notwendigkeit und Freiheit in der göttlichen Vorsehung, welche beide Momente übergreift.<sup>72</sup>

<sup>69</sup> J. R. Geiselmannt, Die Glaubenswissenschaft der Kathol. Tübinger Schule und ihre Grundlegung durch S. J. Drey, in: TThQ 111 (1930) 58.

<sup>70</sup> Vgl. Leo Scheffczyk, Die Tübinger Schule. Philosophie im Denken der Tübinger Schule, in: Christliche Philosophie Bd. 1 (1987) 90f.

<sup>71</sup> J. R. Geiselmannt, in: LThK Bd. III (1931) 459. L. Scheffczyk, a. a. O. 92: „Dabei bildeten die geschichtlich ergangene Offenbarung in ihrer Verkörperung durch die Kirche und die Herausstellung der subjektiven Empfänglichkeit der menschlichen Vernunft die beiden Brennpunkte, zwischen denen das theologische Denken beständig vermittelt.“

<sup>72</sup> Auf dem von Drey gelegten Fundament des geschichtlich-spekulativen Denkens hat dann sein Schüler J. A. Möhler weitergebaut, wenngleich mehr nach Art eines Kirchenhistorikers denn als philosophisch orientierter Theologe.



## 3. Die Tübinger Schule

Mit dem organischen Geschichtsbegriff übernehmen *die Tübinger* von Schelling die Methode der historischen und spekulativen (= philosophischen) Konstruktion des Christentums, wie dieser sie 1802 in seinen Vorlesungen zur ‚Methode des akademischen Studiums‘ vorgetragen hatte.<sup>73</sup>

Das geschichtliche Denken dieser neuen Richtung bestimmt nicht bloß die bisherige ‚positive‘ Theologie (nach der traditionellen Einteilung), vielmehr betonen die Tübinger Theologen, daß auch die ‚spekulative‘ Theologie geschichtliches Denken ist.<sup>74</sup> Franz Anton Staudenmaier (1800–1856) sieht diese denkerische Verknüpfung der geschichtlichen Ereignisse an als eine schöpferische, geistige Wiederholung, sozusagen eine ‚Nachkonstruktion der empirischen Geschichte‘ auf einer höheren Stufe der Reflexion.<sup>75</sup> Das idealistische Identitätsdenken, in welchem Freiheit und Notwendigkeit, Wirklichkeit (Geschichte) und Wahrheit, Denken und Sein ineingesetzt werden, ermöglicht eine philosophische Konstruktion der Geschichte; aber ein radikal durchgehaltenes geschichtliches Denken führt über den idealistischen Grundsatz hinaus. War für Job. Ev. v. Kuhn (1806–1887) die spekulative Dialektik ganz im Geist des Deutschen Idealismus die Weiterführung und nicht bloß Wiederholung der historischen Dialektik,<sup>76</sup> so hatte bereits Johann Adam Möhler (1796–1838), mehr historisch als spekulativ ausgerichtet, gegenüber der philosophischen Konstruktion Bedenken angemeldet und betont, daß die spezifische Denkform des Christentums und seiner Theologie die *Geschichte* ist, die im Unterschied zum heidnisch-antiken Denken nicht die Notwendigkeit (‚ananke‘) bzw. das blinde Schicksal (‚fatum‘), sondern die freie geschichtliche Vorsehung Gottes zum Grundprinzip hat.<sup>77</sup>

Vor allem F. A. Staudenmaier hat diesen zentralen christlichen Gedanken wieder aufgegriffen und im Anschluß an den späten Schelling die dialektische Identität von der Notwendigkeit der Idee und der Freiheit der Geschichte überboten, indem die Freiheit Gottes als das Prinzip allen Geschehens und als die Grundbedingung der Entfaltung des Gottesreiches auf Erden angesehen wird.<sup>78</sup>

<sup>73</sup> Vgl. daselbst IX. Vorlesung, wo Schelling sagt: „Das Wesentliche im Studium der Theologie ist die Verbindung der spekulativen und historischen Konstruktion des Christentums und seiner vornehmsten Lehren.“ (SW V 304) W. Kasper, Glaube und Geschichte..., 16.

<sup>74</sup> „Die Spekulation besteht für die Tübinger nicht darin, aus den Ergebnissen der positiven Theologie nun Konklusionen zu ziehen oder ihnen von außen her eine Metaphysik oder eine Transzendentalphilosophie überzuwerfen, sondern vielmehr in denkerischer Verknüpfung der geschichtlichen Ereignisse mit der einen Grundidee zu einem organischen System, das in Anlehnung an den patristischen Sprachgebrauch als ‚Philosophie des Christentum‘ bezeichnet werden kann.“ (W. Kasper, Glaube und Geschichte..., 16)

<sup>75</sup> Vgl. F. A. Staudenmaier, Die christliche Dogmatik I (Freiburg i. Br. 1844) 22, 112f., 144f., 165, 169 u. ö.

<sup>76</sup> Vgl. J. E. Kuhn, Katholische Dogmatik I (Tübingen 21859) 242f., 246.

<sup>77</sup> Vgl. J. A. Möhler, Einleitung in die Kirchengeschichte, in: Gesammelte Schriften und Aufsätze II, hg. von J. Döllinger (Regensburg 1840) 261–271.

<sup>78</sup> Vgl. F. A. Staudenmaier, Das göttliche Prinzip in der Geschichte und seine Bedeutung für Philosophie und Theologie, in: Jhb. für Theologie und Philosophie IV (1835) 3–48.

## 4. Patriz Benedikt Zimmer (1752–1820)

Der für unsere Thematik aufschlußreichste Denker aus dem engsten Sailerkreis in Dillingen und Landshut und dessen „spekulativster Kopf“ ist P. B. Zimmer. Er hätte lieber Philosophie gelehrt als Dogmatik, gerade in einer Zeit, in der ein katholischer Dogmatiker derart stark von der Philosophie des Deutschen Idealismus herausgefordert war.<sup>79</sup> P. B. Zimmer erhielt seine Ausbildung bei den Jesuiten, zunächst am Jesuitengymnasium in Ellwangen, dann an der Universität Dillingen (ab 1767), wo er 1770 zum Magister der Philosophie promoviert wurde. 1783 daselbst zum Professor secundarius der Dogmatik ernannt, sucht er zunächst geistigen Anschluß bei dem damals sehr geschätzten Theologen *Benedikt Stattler*, in dessen Theologie P. B. Zimmer eine zeitgerechte Auseinandersetzung mit der Offenbarungskritik und eine überzeugende Begründung des christlichen Glaubens meinte gefunden zu haben. Bald nach der Ankunft *J. M. Sailers* in Dillingen<sup>80</sup> beginnt P. B. Zimmer nach den Grenzen der Vernunft vor allem in der Religionserkenntnis zu fragen und findet nach eingehenderem Studium vor allem von Kants „Praktischer Vernunft“ (mit seinem Freund J. Weber übernahm er die Unterscheidung von theoretischer und praktischer Vernunft) innerhalb weniger Jahre zu eigenen Ansätzen des Denkens.<sup>81</sup>

P. B. Zimmers erstes Hauptwerk „*Veritas christianae religionis*“ (Augsburg 1789),<sup>82</sup> eine zweibändige Generaltheologie, formt den traditionellen Stoff der Apologetik bereits eigenständig zu dem ihm eigenen System um.<sup>83</sup> Gegen Ende des 2. Bandes wird ganz deutlich, daß Zimmer die kritische Philosophie verarbeitet hat. Kants Kritik der traditionellen Metaphysik und ihrer Gottesbeweise war inzwischen auch unter den Studenten allgemeiner bekanntgeworden und hatte sie verunsichert. Ihr Dogmatiklehrer Zimmer sieht sich so veranlaßt, sie über Kants kritischen Neuansatz zu unterrichten. Da auch die herkömm-

<sup>79</sup> Vgl. Ph. Schäfer, Patriz Benedikt Zimmer, in: *Kathol. Theologen Deutschlands im 19. Jhdt.*, Bd. I, 97 (über Jugendjahre und Studien in Ellwangen und Dillingen ebd. 94f.).

<sup>80</sup> J. M. Sailer ist ab 1784 in Dillingen. Er hatte sich schon in München von der stark rationalistischen Lehrmethode B. Stattlers gelöst und machte nun seinen Kollegen und Freund P. B. Zimmer mit der Tradition der Mystik, aber auch mit Lessing, Herder und anderen protestantischen Theologen bekannt (vgl. Ph. Schäfer, ebd.).

<sup>81</sup> Die Darstellung der Postulate der praktischen Vernunft ist bei Zimmer vereinfacht: „Es kommt zu einer eigenartigen Sicht der Religionserkenntnis der Vernunft. Die theoretische Vernunft bildet ein Ideal aus, dem sie alle Vollkommenheiten beilegt und das sie Gott nennt. Die praktische Vernunft fordert den Glauben an das Dasein dieses Wesens. Dieses Erkennen Gottes ist nicht auf den praktischen Gebrauch beschränkt. Die Vernunft kann die durch den praktischen Glauben erworbenen Erkenntnisse durch spekulative Erkenntnisse über Gott und sein Verhältnis zur Welt erweitern.“ (Ph. Schäfer, *Von der Aufklärung zur Romantik. Der Dillinger und Landshuter Kreis*, in: *Christl. Philosophie*, Bd. 1, 76)

<sup>82</sup> Mit der Universitätsreform von 1786 war P. B. Zimmer als einziger Lehrer der Dogmatik in Dillingen bestellt und zugleich damit beauftragt, dieses Fach nicht mehr nach den herkömmlichen acht Traktaten, sondern systematisch zu behandeln, wobei zu Beginn jedes Vorlesungsjahres die Einleitung wiederholt werden sollte. Diese neue Verfassung gab den Professoren mehr Freiheit und verpflichtete sie, Lehrbücher zu verfassen (vgl. Ph. Schäfer, ebd. 95).

<sup>83</sup> „Er kennt die Kritik des englischen und des deutschen Deismus an Offenbarung und Christentum. Er verweist auf die von Lessing herausgegebenen Fragmente und nimmt Lessings Gedanken um Begründung und Kritik der christlichen Überlieferung auf. Auch die Arbeiten der protestantischen Theologie über die Schrift und die Bedeutung der Offenbarung für die Religion sind ihm bekannt. Aber er nennt nur wenige Namen. Ohne auf einzelne Kritiken einzugehen, sucht er in guter Kenntnis der Einwände die Glaubwürdigkeit des Christentums und der Kirche zu begründen.“ (Ph. Schäfer, ebd.)

liche Form der Begründung der Existenz Gottes neu in Frage stand, legte Zimmer eine Untersuchung über den Ursprung des Glaubens an das Dasein Gottes vor: „Fides existentis Dei“ (1791). Er versucht darin seine Hörer noch mit dem Hinweis zu beruhigen, daß Kant, was er mit der einen Hand genommen habe (durch seine Erkenntniskritik), mit der anderen Hand (durch die Postulate der praktischen Vernunft) wieder zurückerstatte.<sup>84</sup>

Da die Gruppe der Lehrer um Sailer an der Universität Dillingen eine zeitgemäße Philosophie und Theologie vorzutragen bemüht war, wurde sie von der Mehrzahl der Studenten sehr geschätzt, während die Lehrer der älteren Generation, soweit diese noch an dem jesuitisch geprägten alten Lehrbetrieb festhielten und sich gegen die notwendige kritische Aufarbeitung sträubten, bei den Studenten kaum mehr Gehör fanden. Eine Konfrontation blieb unausweichlich: Der von den Ex-Jesuiten in Augsburg sekundierten Kampagne gegen den Sailerkreis in Dillingen mußten sowohl Sailer (Absetzung 1794) wie Zimmer (1795) vorübergehend weichen.<sup>85</sup>

Als P. B. Zimmer in Landshut seine Lehrtätigkeit wieder aufnehmen kann, befaßt er sich vorab mit Theologie (Dogmatik insbesondere). Er scheint die Philosophie zunächst bewußt zurückzustellen, was bei seiner philosophischen Begabung und Neigung natürlich nicht ausschließt, daß er sich auch immer wieder auf philosophische Fragen bezieht. *Fichte* wurde in dieser Zeit rezipiert, und Zimmer erkennt, daß hier ein noch über Kant hinausgehender Neuanfang vorliegt.<sup>86</sup> Eine intensivere Begegnung mit Schellingschem Philosophieren ist ab 1802 etwa datierbar, als Andreas Röschlaub in Landshut Universitätspolitik im Geiste Schellings zu betreiben beginnt.<sup>87</sup> Im dritten Band seines Lehrbuches der Dogmatik, den Zimmer 1804 erscheinen läßt, ist Schellings Philosophie bereits so gegenwärtig, daß man von einer ‚Prägung‘ sprechen kann.<sup>88</sup> Im Jahre 1805 veröffentlicht Zimmer unter dem Titel ‚Philosophische Religionslehre‘ seine Vorlesungen über Schellings System, das er in enger Anlehnung an dessen Natur- und Identitätsphilosophie darzulegen sucht. Dabei polemisiert er wiederum gegen Kant, was ihm erneut die Feindschaft der Kantianer besonders in München um Cajetan Weiller einbrachte und ihm wie Röschlaub das Verbot, weiter über Schelling Vorlesungen zu halten.<sup>89</sup>

In seinem 1809 erschienenen zweibändigen Werk „Philosophische Untersuchungen über den allgemeinen Verfall des menschlichen Geschlechtes“ suchte P. B. Zimmer aufzu-

<sup>84</sup> In diesen Untersuchungen will Zimmer vor allem nachweisen, „daß der Glaube an das Dasein Gottes seinen Ursprung weder in der theoretischen noch in der praktischen Vernunft, noch in einem gemeinen gesunden Menschenverstand, sondern in der Überlieferung und somit in der Offenbarung hat“ (Ph. Schäfer, ebd. 96).

<sup>85</sup> Vgl. Ph. Schäfer, ebd. 96f.

<sup>86</sup> Vgl. Ph. Schäfer, Von der Aufklärung zur Romantik, in: Christliche Philosophie, Bd. 1 (1987) 76.

<sup>87</sup> Bereits im April 1804 teilt Röschlaub dem verehrten Schelling mit, Zimmer trete eifrig für sein System ein. Im Frühjahr 1807 kann P. B. Zimmer in seinem Pfarrhaus zu Steinheim Schelling als Besucher persönlich begrüßen.

<sup>88</sup> Vgl. Schäfer, P. B. Zimmer, in: Kathol. Theologen Deutschlands im 19. Jhd. ..., 9ff.: „Der dritte Band (...) ist bereits durch die Schellingsche Philosophie geprägt. Die Kirche ist nicht mehr ein moralischer Verein (...) Auch die Sakramente werden nicht mehr nur als Tugendmittel gesehen (...) Die Philosophie Kants wird scharf als Unphilosophie abgelehnt.“ (Ebd.)

<sup>89</sup> Zimmer war somit in Landshut wiederum zur Zielscheibe der Gegner des Sailerkreises geworden, die 1806 und 1807 in München die Absetzung dieses streitbaren Dogmatikers erreichten. Da sich aber der Sailerkreis an der Universität mehr und mehr durchsetzen konnte, wurde beide Male im folgenden Frühjahr schon seine Wiederanstellung erreicht, wiewohl Zimmer nun lediglich einen Lehrauftrag für ‚Biblische Archäologie‘, ‚Geschichte der alten Welt‘ und für die ‚Interpretationsgesetze der religiösen Bücher‘ erhielt.

zeigen, daß die Philosophie in ihren Lehren von einem allgemeinen Abfall oder Irrtum des Menschengeschlechtes durchaus mit der kirchlichen Auffassung von der Erbsündelehre in Übereinstimmung zu bringen sei. Später hat Zimmer seine Vorlesungen über die Geschichte der alten Welt herausgegeben unter dem Titel „Untersuchungen über den Begriff und die Gesetze der Geschichte“ (1817), worin er die Notwendigkeit der Offenbarung in der Geschichte aufzuzeigen sucht.

P. B. Zimmer argumentiert als Apologet, d. h. ihm geht es in erster Linie um den Erweis der philosophischen Wahrheit der christlichen Religion gegenüber deren Bestreitern. Dabei hat die Philosophie für ihn nicht eine bloße Hilfsfunktion, vielmehr schreibt er ihr eigene Würde und Erkenntnis zu. In die ‚wahre Philosophie‘<sup>90</sup> setzt er das Vertrauen, ‚vorgebliche‘ Philosophie zerstören zu können. Das ist nicht *nur* die Philosophie Schellings, wenngleich P. B. Zimmer sich auch hier polemisch gegen dessen Gegner, die Kantianer, wendet. Sein Versuch, Schelling für die Darstellung der katholischen Theologie fruchtbar zu machen, ist eindrucksvoll.<sup>91</sup> Zimmer hat zwar die Auseinandersetzung mit den zeitgenössischen Denkern und Systemen nicht gescheut und sicher auch viele Anregungen aufgenommen, aber er hat sich dabei stets bemüht, an der katholischen Lehre unbedingt festzuhalten. J. S. Drey nennt Zimmer einen vorurteilsfreien, aber seiner Kirche treu ergebenden Theologen.<sup>92</sup>

Suchen wir nun noch die Argumentationsweise P. B. Zimmers, wie überhaupt die Art seines Vorgehens als Dogmatiker an einigen konkreten Themenbeispielen zu verdeutlichen. Besonders aufschlußreich (auch für die von ihm angewandte Terminologie) sind seine Vorlesungen über die Philosophie Schellings, die er 1805 unter dem Titel ‚Philosophische Religionslehre‘ herausgibt. Es handelt sich dabei um Sondervorlesungen Zimmers, in deren Ausführung er sich sehr energisch für Schellings Philosophie einsetzt und aus mehreren Schriften Schellings zwei Fassungen des Identitätssystems zusammenstellt.

P. B. Zimmer will „der Religion ihre natürliche Überlegenheit über alles und der Theologie ihren unbestreitbaren Vorzug vor allen Wissenschaften“ zurückgeben.<sup>93</sup> Dabei stellt er die ‚intellektuelle Anschauung‘ als Erkennen Gottes dar. Die Philosophie erreicht laut Zimmer in einer freien und absoluten Reflexion die Einheit von Verstand, Einbildungskraft und Sinn und erkennt die Vernunft als Anschauung Gottes.<sup>94</sup> In ‚intellektueller Anschauung‘ schaut die Vernunft das Absolute und sich selbst in Verbindung mit ihm. Nur darin ist ‚wahres Erkennen‘. Als Erkennen Gottes und des Bandes, das Gott und Welt verbindet, ist sie *Religion* und zwar als eben diese lebendige, ja belebende Einsicht in die innigste Verbindung Gottes mit den Menschen – man nenne sie nun ‚Glaube‘, ‚Anschauung‘ oder ‚Wissen‘. Weil aber Wahrheit so verstanden nur in der Religion ist, muß die Religion den ersten Platz einnehmen: „Sie muß obenan stehen, und Moral ist gleichsam nur die an den Gesinnungen und Handlungen des Menschen offenbar gewordene Religion desselben.“<sup>95</sup> Da diese ‚Anschauung‘, in der sich das Erkennen Gottes und seines Verhältnisses zum Menschen vollzieht, von Gott im Menschen gesetzt ist, kann sie nur als göttliches Gnadengeschenk verstanden werden. ‚Anschauung‘ aber gibt es nur in der Vernunft. Insofern ist sie Gabe Gottes und Setzung des Menschen. Die als die notwendige Bedingung der Möglichkeit von wahren Erkennen begriffene Anschauung ist im Menschen als

<sup>90</sup> Vgl. F. W. Kantzenbach, *Evangelischer Geist* ..., 108.

<sup>91</sup> Vgl. F. W. Kantzenbach, *ebd.*

<sup>92</sup> J. S. Drey hat in Ellwangen Apologetik nach Zimmers ‚Einleitung‘ gelesen.

<sup>93</sup> P. B. Zimmer, *Religionslehre* (1805) 266.

<sup>94</sup> Vgl. Ph. Schäfer, *Von der Aufklärung zur Romantik*, in: *Christl. Philos.* ..., 77.

<sup>95</sup> P. B. Zimmer, *Philosophische Religionslehre* (1805) Vorrede VII.

‚Gefühl‘ oder ‚Ahndung‘ oder ‚Glaube‘. P. B. Zimmer sucht hier im Sinne Schellings weiterzudifferenzieren: Als ‚Gefühl‘ bleibt sie ein Erkennen Gottes, das um sich selbst nicht weiß, ja das dunkel und gefährdet bleibt. Das ‚Gefühl‘ kann als ‚Glaube‘ durch die christliche Religionslehre erhellt, aber auch selbst durch eine absolute Reflexion der Vernunft bewußt werden.

Insofern die Vernunft als Erkennen Gottes *eins* mit der Religion ist, wird die Konstruktion der Vernunft zur Darstellung der Religion, und da sie um ihr Erkennen weiß, kommt sie zu einem Wissen der Religion.<sup>96</sup> Die Identitätsphilosophie ist für Zimmer, so verstanden als ‚Wissenschaft der Religion‘, eins mit dem Katholizismus, der die Religion in ihrer Geschichte anschaut. Versteht man aber die philosophische Konstruktion mit Zimmer als unbedingtes Erkennen, so erscheint ihr Wissen der Religion unabhängig und unüberbietbar. P. B. Zimmer muß nun allerdings als katholischer Dogmatiker den Ort des überlieferten kirchlichen Glaubens in diesem System erklären; es bedarf noch der ergänzenden historischen Konstruktion. Diese Konstruktion erkennt, laut Zimmer, daß sich die Setzung Gottes in der Geschichte verwirklicht, ebenso wie die freie Annahme der Abhängigkeit des Menschen von Gott, weshalb die Erlösung oder die Religion in der Geschichte ‚angeschaut‘ werden könne. Der Theologie als Wissenschaft fällt die Aufgabe zu, zwischen historischer und philosophischer Konstruktion zu vermitteln, kann sich doch die historische Konstruktion des christlichen Glaubens nicht selbst begründen. Sie versteht sich im Sinne seiner bisherigen Theologie als Darstellung des Glaubens aus den Zeugnissen der Offenbarung.<sup>97</sup> Als Wissenschaft könne die Theologie die Erkenntnisweise der beiden Konstruktionen des Christentums erhellen und die Einheit beider begreifen, wenn die Philosophie sich einerseits als Darstellung der Vernunft erkennt und andererseits ‚Glaube‘ und ‚Gefühl‘ (die die Geschichte als Darstellung der Erlösung erschließen) als eine von Gott gesetzte Anschauung Gottes erweise, was gerade die Möglichkeit und Eigenart der historischen Konstruktion ausmache. In der ‚Anschauung‘ sind beide Formen der Konstruktion laut Zimmer eins.<sup>98</sup>

Zimmer hat bei der Übernahme der Identitätsphilosophie die intellektuelle Anschauung sozusagen ‚gegenständlich‘ interpretiert. Als ‚Anschauung‘, die das Absolute als ihren Gegenstand hat und in ihm alles Wirkliche schaut, könnte sie auch ohne Rücksicht auf die Geschichte alle Wahrheiten der Religion erfassen.

So bleibt die Philosophie als Darstellung der sich selbst bewußt gewordenen Anschauung Gottes in Zimmers Verständnis der Theologie als Wissenschaft dem kirchlichen Glauben überlegen. Da Zimmer aber einsieht, daß diese Theorie der Wirklichkeit menschlichen Erkennens nicht gerecht wird, weil der Mensch Gott ja nicht unmittelbar erkennt, sucht er den Grund des Irrtums, in dem der Mensch sich befindet, im ‚Abfall‘ des Menschen. Von daher kommt Zimmer zu der Einsicht, daß die Vernunft das ‚Wie‘ der Erlösung nur anschauen kann in ihrer Verwirklichung in der Geschichte.<sup>99</sup>

<sup>96</sup> Wie Schelling vertritt P. B. Zimmer hier eine philosophische und eine historische Konstruktion des Glaubens. Vgl. Ph. Schäfer ebd.

<sup>97</sup> P. B. Zimmer, *Theologiae christianae specialis et theoreticae*, Pars I–IV (Landshut 1802–1806) Pars III, praefatio, 1–20, 165 ff.

<sup>98</sup> Vgl. Ph. Schäfer, *Von der Aufklärung zur Romantik...*; in: *Christliche Philosophie...*, Bd. I (1987) 78.

<sup>99</sup> Vgl. Ph. Schäfer, P. B. Zimmer, in: *Kathol. Theologen Deutschlands im 19. Jhd. ...*, 108. Ph. Schäfer hat hier die Ansicht vertreten, daß Zimmer auf diese Weise Schelling wieder näher komme (ebd.). F. W. Kantzenbach hingegen meldet Vorbehalte an: „Auch Zimmers letztes Werk, 1818 erschienen (gemeint ist: *Untersuchung über den Begriff und die Gesetze der Geschichte* [München 1817] Anm. d. Verf.), kommt der Bedeutung der Geschichte im Sinne Schellings nicht viel näher,

Als P. B. Zimmer im Oktober 1820 achtundsechzigjährig in seiner Pfarrei Steinheim starb, wurde sein rasches Hinscheiden nicht nur von seinem Freund J. M. Sailer und dessen Landshuter Kreis als schwerer Verlust empfunden. In den Jahren 1818 und 1819 war Zimmer noch zum Rektor der Universität Landshut und in die 2. Kammer der Ständeversammlung gewählt worden, die ihn in das Gesetzgebungskomitee entsandte, in welchem ihm als dem Ältesten das Präsidium zufiel.

P. B. Zimmer galt im Urteil seiner Umgebung als starke Persönlichkeit, in der sich Würde, Ernst und Umgänglichkeit, Wahrheitsliebe und religiöse Wärme im gereiften Alter glücklich verbanden. Besonders sein lateinischer Stil und die Klarheit seiner Ausführungen wurden gelobt. Er hat die Auseinandersetzung mit dem zeitgenössischen Rationalismus gewagt und neu darzustellen vermocht, in welcher hohem Ausmaß das Christentum die Würde des Menschen herausstellt und welchen Stellenwert dabei dem Glauben als Tat der Freiheit zukommt.<sup>100</sup>

### 5. Johann Michael Sailer (1751–1823)

Geht man von der durch Ph. Funk vertretenen Ansicht aus, daß die geistig starke Bewegung der ‚Landshuter Romantik‘ vor allem durch die glückliche Symbiose der Bestrebungen des Sailerkreises und des Kreises der Schellinganhänger um Röschlaub zustande kam und von Landshut auch über Bayern hinaus eine beachtliche Wirkungsgeschichte zeitigte, so sehen wir uns vor der Aufgabe, Sailer selbst als eine Schlüsselgestalt dieser Bewegung näher ins Auge zu fassen.

Die Tatsache, daß J. M. Sailer sich ähnlich wie sein Freund P. B. Zimmer in Vorlesungen und Veröffentlichungen immer wieder mit den philosophisch-theologischen Zeitströmungen und deren Voraussetzungen befaßte, hat Voraussetzungen in seinem geistigen Werdegang. J. M. Sailer promovierte nach dem 4. Semester Philosophie 1774 in Ingolstadt bei P. Matthias Gabler (1736–1805) zum Magister der Philosophie mit dem Thema ‚Wie man einen Weyher von seinem Geröhr ohne Ableitung des Wassers reinigen kann. Ein ökonomischer Versuch, nach den Gründen der Naturlehre, so wie sie erklärt Mathias Gabler (...), Lehrer der theoretischen und Experimental Physik...‘. Diese kleine Erstlingsarbeit wäre kaum erwähnenswert, wenn sie nicht für die damalige geistige Situation in

---

wenn er hier schreibt: ‚So verwandt also Offenbarung und Religion sind, und die letztere nie ohne die erstere seyn kann, so ist doch Offenbarung nicht Religion, und Religion nicht Offenbarung‘, sondern sie muß als Sache Gottes jener als ‚Sache des Menschen, der Natur nach vorausgehen.‘ Schelling, der Zimmers Versuche, seine Philosophie in der katholischen Dogmatik heimisch zu machen, sonst wohlwollend gegenüberstand (...) scheint von Zimmers (...) Dualismus von Philosophie und Geschichte nicht überzeugt gewesen zu sein, denn Sailer schreibt am 15. 7. 1806, daß Zimmer sich nicht darum kümmern, was Schelling über sein Buch sage.“ (Kantzenbach, *Evangel. Geist...*, 108) Nun kann Zimmers letztes Werk (1817) doch wohl nicht auf jenen Brief Sailers von 1806 zurückbezogen werden; die briefliche Bemerkung träfe eher auf P. B. Zimmers „Philosophische Religionslehre“ (1805) zu.

<sup>100</sup> Ph. Schäfer faßt zusammen: Zimmer hat einen bedeutenden Beitrag zur Ausbildung der neuen Form der Apologetik geleistet, wie sie dann bei Drey in reiferer Gestalt begegnet: „Vom überlieferten Glauben ausgehend, hat er aus Geschichte und Erfahrung die Grenzen der Vernunft aufgezeigt, das rationalistische Vernunftverständnis kritisiert und gezeigt, daß die Vernunft immer auf Überlieferung angewiesen ist. Dieses Vernunftverständnis bereitete der Romantik den Weg (...) Beachtenswert ist neben seiner Begründung der Theologie als Wissenschaft seine Auslegung von Erlösung und Gnade als Befreiung des Menschen und Ermöglichung von Freiheit.“ (Ph. Schäfer, ebd. 112f.)

Ingolstadt und darüber hinaus so bezeichnend wäre. J. M. Sailer wurde schon als junger Student angehalten, über den Horizont des alten scholastischen Lehrbetriebes hinauszuschauen.<sup>101</sup>

Daß Sainers Lehrer der Theologie in Ingolstadt, *P. Benedikt Stattler* (1728–1797), seit 1770 Inhaber des dortigen Lehrstuhles für Dogmatik (bis zur Aufhebung seines Ordens 1773 Jesuit), in der Naturwissenschaft nach der Methode Ch. Wolffs vorging, zeigt sein achtbändiges Werk ‚*Philosophia Methodo Scientiis Propria explanata*‘ (1770–1772), das die naturwissenschaftlichen Kenntnisse der Zeit in mathematischer Demonstration nach Wolff zusammenfaßt.<sup>102</sup>

B. Stattler sah seine Sendung vor allem darin, das System Chr. Wolffs auch für die katholische Theologie fruchtbar zu machen, was besonders in Stattlers ‚*Ethica Universalis*‘ (Augsburg 1772) deutlich wird, ein stark vom Geist der Aufklärung geprägtes Werk, das keinen qualitativen Unterschied zwischen Heilsethos und Weltethos kennt und vorab das Glück des Menschen im Auge hat.<sup>103</sup> Der junge J. M. Sailer hat seine ‚*Glückseligkeitslehre aus Vernunftgründen*‘ (2 Teile, München 1787–1791) zwar noch ganz im Geiste seines Lehrers geschrieben. Bis 1781 stand Sailer noch in festem geistigen Zusammenhang mit Stattler und war wohl auch bis dahin Anhänger der Wolff-Leibnizschen Philosophie im System Stattler,<sup>104</sup> wendet sich dann aber mehr und mehr von der Aufklärung und ihrem übersteigerten ‚*Vernunftoptimismus*‘ ab.<sup>105</sup> In religionsphilosophischen Fragen schränkte Kants ‚*Kritik der reinen Vernunft*‘ (1781) Sainers Hochschätzung für seinen Lehrer Stattler erheblich ein.<sup>106</sup> Vor seinen Mitstreitern P. B. Zimmer und J. Weber arbeitete Sailer während seiner Dillinger Lehrtätigkeit Kants Erkenntniskritik durch und kommt als Moralthologe auch später immer wieder auf Kant zurück. In seiner Landshuter Zeit veröffentlicht Sailer seine religionsphilosophischen Vorlesungen, die er für Hörer aller Fakultäten hielt, unter dem Titel ‚*Grundlehren der Religion*‘ und ‚*Religionslehre*‘ (1807).<sup>107</sup>

Die Frage nach dem Wesen der Religion war durch I. Kants ‚*Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*‘ (1793) neu gestellt und von Sailer auch als eine Herausforderung empfunden worden. Schleiermacher war als evangelischer Theologe diesen Fragen in seinen ‚*Reden über die Religion, an die Gebildeten unter ihren Verächtern*‘ (1799) er-

<sup>101</sup> Vgl. Andreas Kraus, Johann Michael Sailer als Naturforscher, in: Kirche, Staat und kathol. Wissenschaft in der Neuzeit. FS. für Heribert Raab, hg. von Albert Protmann-Tinguely (Paderborn 1988) 191–208. Im Resumé seiner Untersuchung sagt A. Kraus dazu: „Durch den allgemeinen Versuch Gablers, die ‚*Naturlehre*‘ zum Hauptthema seiner philosophischen Vorlesungen zu machen (...), dann über das Bemühen Stattlers, das System Wolffs auch für die Naturwissenschaft in Ingolstadt verbindlich zu machen, mag durchaus die Bereitschaft der Schüler Gablers gefördert worden sein, sich den neuen Ideen zu erschließen.“ (Ebd. 208)

<sup>102</sup> Vgl. A. Kraus, ebd. 205 und Franz Scholz, Benedikt Stattler, in: *Kathol. Theologen Deutschlands im 19. Jhd.*, Bd. 1, 11–34.

<sup>103</sup> Vgl. Franz Scholz, Benedikt Stattler, ebd. 18: „In seiner Ethik geht es darum, die Übereinstimmung zwischen Vernunft- und Offenbarungsweisungen darzutun. Philosophisch-humane Erkenntnisse werden durch Offenbarungsaussagen bestätigt.“

<sup>104</sup> Vgl. G. Schwaiger, J. M. Sailer, in: *Kathol. Theologen...*, Bd. 1, 79.

<sup>105</sup> Vgl. F. Scholz, Benedikt Stattler, ebd. 17. Sailer hielt später das Gedächtnis seines Lehrers mit einer ‚*pietätvoll gehaltenen*‘ Biographie (1798) in Ehren.

<sup>106</sup> Vgl. G. Schwaiger, J. M. Sailer. Der bayerische Kirchenvater..., 29: „Vor allem die geistige Auseinandersetzung mit Kant, über Jahrzehnte hin, spiegelt den Umbruch in Sainers ethischem Denken: die Abkehr vom eudämonistischen Ansatz Stattlers in seiner Zeit, die Hinwendung zu einem wieder an der Offenbarung orientierten Denken.“ Diese theologische Wende hat u. a. Barbara Jendrosch aufgezeigt, in: *Joh. Michael Sainers Lehre vom Gewissen* (Regensburg 1971) 129 ff.

<sup>107</sup> Vgl. G. Schwaiger, J. M. Sailer, in: *Kathol. Theologen...*, Bd. 1, 84.

neut nachgegangen. Fichte, Schelling und Hegel befassen sich ebenfalls intensiv mit dem Thema der Religionsphilosophie. J. M. Sailer war in der Behandlung dieser Thematik vor allem pastoral motiviert. In seinen Ausführungen zum Thema Religion ging es ihm darum, „der glaubensunsicheren, skeptischen oder fortschrittsgläubigen akademischen Jugend an der Universität einen Zugang zum christlichen Glauben zu vermitteln. Daher legte er nicht etwa Grundlehren der Religion ganz allgemein vor, sondern seine Religionsphilosophie und zugleich seine Fundamentaltheologie, die ‚Fundamentallehren des katholischen Christentums‘.“<sup>108</sup>

Der Hauptteil seines dreigliedrigen Werkes ‚Grundlehren der Religion‘ enthält die Glaubenslehre, während die Sitten- und Seligkeitslehre einen geringeren Raum einnehmen. Die Dreiteilung des Werkes hängt mit Sailers Anthropologie zusammen, die von den drei Grundbedürfnissen des Menschen ausgeht, nämlich nach Wahrheit, Heiligkeit und Seligkeit, was wiederum dem Wesen Gottes als dem Urwahren, Urheiligen und Urseligen entspricht. Sailer sucht vor allem mit Hilfe der Religionsphilosophie F. H. Jacobis, von dem er auch die Unterscheidung von Vernunft und Verstand übernimmt, zu zeigen, wie im Vernunftgesetz und in dem darin offenbar werdenden Anspruch des Sittlichen der Anspruch Gottes sichtbar wird.<sup>109</sup>

Schellings Einfluß auf Sailer ist nicht so deutlich wie bei Zimmer. Doch gerade in den Fragen der Gotteserkenntnis zeigen die 9. und 10. Vorlesung seiner Religionslehre gewisse Affinitäten zu Schelling, was ihm später durch seinen Nachfolger auf dem Bischofsstuhl in Regensburg, Ignatius v. Senestrey, den Vorwurf des Ontologismus einbrachte.<sup>110</sup>

Da J. M. Sailer ähnlich wie P. B. Zimmer wenig Autoren zitiert, finden wir in seinen Werken kaum Aufschluß über seine geistige Beziehung zu Schellings Philosophie. Die Briefe Sailers hingegen, besonders die aus der Landshuter Zeit, enthalten wichtige authentische Zeugnisse dafür. Der Sailerkreis hatte sich in den zeitweise turbulenten Richtungskämpfen der Landshuter und Münchener Jahre von der philosophischen Autorität Schellings einiges an Klärung und Schützenhilfe erhofft. Vor diesem Hintergrund wird es verständlicher, weshalb Sailer gerade in den Jahren um 1803–1806 seinerseits Schelling gegen die Angriffe von seiten der Kantianer in München schützte.

So schreibt Sailer am 14. Juli 1803 an Jakob Salat, daß Friedrich Koeppen dem System Schellings nie gerecht werden könne, solange er den ‚grobpersiflierenden Ton‘ der *Münchener Literaturzeitung* übernehme.<sup>111</sup> J. M. Sailer, der offensichtlich von J. Salat wiederholt gebeten wurde, für diese Literaturzeitung eine Rezension zu Koeppens Schellingkritik zu schreiben, weist dieses Ansinnen entschieden zurück.<sup>112</sup>

<sup>108</sup> Vgl. G. Schwaiger, ebd. 84. (Sailers Religionslehre erschien in: Felders kath. Magazin [1807] Bd. I, 37–65, 163–190, 376–394; Bd. 2, 152–159.)

<sup>109</sup> Vgl. G. Schwaiger, ebd. 84f. – Vgl. Barbara Jendrosch, Joh. Michael Sailers Lehre vom Gewissen, 253f.

<sup>110</sup> Sailer hatte die Unmittelbarkeit menschlicher Gotteserkenntnis in der Vernunft und des göttlichen Gesetzes im Gewissen betont, weshalb er in den Verdacht des ‚Ontologismus‘ geriet. Vgl. G. Schwaiger, J. M. Sailer, in: Kathol. Theologen Deutschlands im 19. Jhdt. ..., 87.

<sup>111</sup> Johann Michael Sailer, Leben und Briefe, 2 Bde. hg. von Hubert Schiel (Regensburg 1952), Zweiter Band, Brief Nr. 260, S. 278.

<sup>112</sup> „Freund! ich will ganz aufrichtig sein. Mir mißfällt der herrschende Ton der M. Literaturzeitung, daß ich keine Zeile mehr dafür arbeiten kann. Besonders der grob persiflierende Ton ist mir durchaus ungenießbar und die kühnen Verwerfungen des Positiven. – Was aber Schelling betrifft, so bitte ich nicht zu vergessen, zur Zeit wo Kant als Sonne aufging, hatte ihn jeder mißverstanden, der ein Wort wider ihn sagte. Nun ist Schelling die aufgehende Sonne. Wer also die Sache nicht von Grund aus durchschaut, mag der Morgensonne nur zum Mittag verhelfen – durch alles, was er wider sie sagt.“



Bei den ‚Münchener Literaturzeitungs-Philosophen‘ handelt es sich vor allem um Kantianer: so der Münchener Lyzeums-Direktor Cajetan Weiller und sein Kollege Sebastian Mutschelle, dessen ‚getreuester Schildknappe‘ Jakob Salat wurde.<sup>113</sup> C. Weiller hatte bereits 1802 seiner Polemik freien Lauf gelassen, als er sein Pamphlet ‚Geist der allerneuesten Philosophie der Herren Schelling, Hegel und Konsorten‘ veröffentlichte.

Wenn man sich daran erinnert, daß Sailer selbst sich seit Beginn seiner Dillinger Lehrtätigkeit schon eingehend mit Kant befaßt hatte und auch die beiden Mitstreiter Weber und Zimmer mit dem Kantianismus inzwischen vertraut waren, dann bekommen solche Aussagen besonderes Gewicht.<sup>114</sup> Hinzu kommt, daß der von Schelling stark beeindruckte P. B. Zimmer gerade erst C. Weiller angegriffen hatte, was Zimmer die Dogmatik-Professur kosten sollte.<sup>115</sup> Sailer's Haltung gegenüber Schellings Philosophie ist in den ersten Landshuter Jahren vorsichtig-distanziert bis wohlwollend-interessiert. Es fällt auf, daß er Schelling öfter gegen oberflächliche oder unsachgemäße Polemik in Schutz nimmt. Eine vorsichtig-abwartende Haltung spricht aus den beiden folgenden Briefen an J. Salat. Am 12. Mai 1803 schreibt Sailer an Salat: „Zur Neuigkeit schreib ich Ihnen, daß unser Professor Socher seine Vorlesungen über Schellings Naturphilosophie wirklich angefangen habe und vier Professoren unter seinen Schülern sitzen. – Wohl mir, daß ich im göttlichen Christentum volle Ruhe finde und das Klarwerden des Weines im Keller der Philosophen ruhig abwarten kann.“<sup>116</sup>

Vom 12. Januar 1804 datierte der andere Brief Sailer's an Salat. „Der Bock in der Philosophie und Religion hat mich auch zurückgestoßen. Daß das Heidentum die matrix des Christentums gewesen sein soll, ist mir und Zimmer offenbar ein falscher Satz. Eschenmayer wird den Mund noch mal auftun: ihn habe ich studiert wie Jacobi; beide verdienen es auch. Einen bewahrte das Gefühl vor System, den anderen rettete das Gefühl aus dem System (...) Viele Urteile kann ich geradezu unterstreichen und gab Ihnen so gerne recht. Was Sie aber über Mystik und doch wider Schellingianism in einigen Stellen äußern, davon glaube ich, daß es teils eine nähere Bestimmung, teils mehr Gewicht erhalten haben würde, wenn Sie aus vertrauterer Ansicht der Mystik und aus vollendetem Studium des Schellingianism Ihre Einwürfe dagegen hätten nehmen können (...) Die Lage nötigte mich

---

Auch begreif ich nicht, da das Ei, aus dem der Sonnenvogel herauskam, doch im Neste der kritischen Transzendentalphilosophie gelegt worden (ist), wie Menschen, denen das Nest und das Ei noch so wichtig ist, den Sonnenvogel selber so unwichtig finden können?“ Brief Sailer's an J. Salat vom 15. Juli 1803 (Schiel II, Nr. 261, S. 279).

<sup>113</sup> Eduard v. Schenk wird später, auf diese Art von Ummünzung Kants rückblickend, sagen: „Das gediegene Silber Emanuel Kants hatte sich unter den Händen seiner Nachbeter in kupferne, nur versilberte Scheidemünzen verwandelt, die von dem großen Haufen der Gebildeten als das lautere Gold der Weisheit angenommen und ausgegeben wurden.“ (Schiel I, Nr. 392, S. 328)

<sup>114</sup> J. Weber blieb sein Leben lang Kantianer, fest überzeugt, daß der genau rezipierte Kant mit dem recht verstandenen Christentum nicht in Widerspruch stehe. Zimmer hatte anfangs seine dogmatischen Vorlesungen auch stark an Kant orientiert, wie vordem an B. Statler und später an Schelling. Vgl. auch Gerard Fischer, J. M. Sailer und Immanuel Kant (Freiburg i. Br. 1953); ders., J. M. Sailer u. F. H. Jacobi (Freiburg i. Br. 1955).

<sup>115</sup> P. B. Zimmer wurde bereits 1805 vorgeworfen, gegen C. Weiller Beleidigendes geschrieben zu haben. Vgl. H. Marquart, Matthäus Fingerlos (Göttingen 1977) bes. 123–192.

<sup>116</sup> Schiel II, Nr. 253, S. 273. Sailer fügt dem noch die Bemerkung an, „ich bin kein Philosoph von Profession“ (ebd.). An Konrad Schmid schreibt Sailer am 17. Dezember 1803: „Was die Schellingsche Philosophie betrifft, so fürchte ich, die spekulative Mystik, von der christlich-praktischen getrennt, möchte schädlich werden – den Spekulanten und ihren Nachsingern...“ (Schiel II, Nr. 270, S. 286) und Ende Dezember 1803 nochmals an Schmid: „Du hast recht, Schellings Geist tötete Kants Buchstaben! O daß den Töter Christi Geist belebte!“ (Schiel II, Nr. 272, S. 287)

nicht, mich ganz in den Abgrund des Systems hineinzuwerfen: aber das tägliche Beiwohnen (...) verbunden mit erstem Durchforschen, hat mir doch den Wunsch abgerungen, daß unser Freund Salat sich so mit Schellings Idee befreundete wie Jacobi mit Kant, ehe er über den Kritizismus schrieb.“<sup>117</sup>

Diese Aussagen Sailers erscheinen um so brisanter, wenn man bedenkt, an welche Adresse sie gehen. J. Salat war ein einflußreicher Mann der Anti-Schelling-Partei in München und das zu einer Zeit, als die Aufklärungsfront dort stark war und mit ihrer Opposition gegen die Landshuter Romantik und ihrem Intrigenspiel bei der Regierung vorübergehend auch Erfolge erzielte.

Festzuhalten ist hier vor allem auch, daß Sailer das Anliegen der Mystik und in diesem Zusammenhang zum Teil wenigstens den ‚Schellingianism‘ verteidigte, von dem er sich trotz mancher persönlicher Einwände und Vorbehalte doch etwas erhofft. Sein Schwanken im Urteil in jenen aufregenden Jahren des Kampfes ist verständlich, wenigstens solange Sailer in Schellings ‚Selbstausbearbeitungsprozeß‘ noch nicht genügend Klarheit über die Richtung der ‚neuesten Philosophie‘ hat. Sicher hat ihn sein Freund P. B. Zimmer, der inzwischen ein entschiedener Anhänger Schellings geworden war, auch beeinflusst, aber Sailer verwahrt sich J. Salat gegenüber ausdrücklich gegen den Verdacht, daß er bezüglich Schelling kein eigenes Urteilsvermögen mehr habe. Er schreibt 1804 an Salat: „Trauen Sie es mir zu, daß ich mich gegen P. Zimmer stets so äußere, wie es meine Überzeugung, meine Liebe für ihn, meine ratio agendi in Hinsicht Andersdenkenden erheischen. Soviel ich sehe, wird er auch in mehreren Punkten von der neuesten Philosophie abgehen.“<sup>118</sup>

Sailer ringt in diesen Jahren 1803/1804 mit der Entscheidung, mit Weber und Zimmer nach Dillingen zur neuen Organisierung des dortigen Studiums zurückzugehen oder in Landshut zu bleiben. Mitte November 1803 weiß Sailer noch nicht, wie er sich entscheiden soll.<sup>119</sup>

Erst in seinem Brief vom 2. August 1804 spricht Sailer J. Salat gegenüber seine Entschlossenheit aus, nun doch in Landshut zu bleiben; sein Gewissen gebiete es ihm. (Auch P. B. Zimmer will bleiben; J. Weber aber geht nach Dillingen.) Sailer wünscht damals, daß Salat als Philosophieprofessor nach Landshut komme.<sup>120</sup>

Die bayerische Regierung verfügte am 30. Oktober 1807 die einstweilige Pensionierung P. B. Zimmers. Der Dogmatiklehrstuhl ging an Ignaz Thanner, dem schon bald J. Salat aus München folgte. P. B. Zimmer wurde jedoch durch Vermittlung von Sailer und J. A. Sambuga (den priesterlichen Erzieher des Kurfürstensohnes Ludwig) „entgegen dem Willen des Ministers“ wieder in die theologische Sektion der Universität Landshut eingesetzt, allerdings nicht mehr als Professor für Dogmatik, sondern für die ‚historischen Teile‘ des Bibelstudiums, was Zimmer jedoch nicht davon abhalten konnte, seine philosophisch-theologischen Lehrmeinungen weiter vorzutragen bzw. zu veröffentlichen.

Die hochschulpolitischen und persönlichen Querelen spielten bei den Richtungskämpfen jener Zeit eine nicht geringe Rolle. Sailers irenische Grundhaltung suchte immer wie-

<sup>117</sup> Schiel II, Nr. 275, S. 288. Im Zusammenhang mit der von Sailer nicht übernommenen Koeppen-Rezension sucht er in seinem Brief an Salat diesem zu verdeutlichen, was die gewünschte Rezension voraussetzen würde: „Um Schellings *itziges* System richtig zu fassen, muß man bloß seine Naturphilosophie, seinen Bruno und s(eine) neue Zeitschrift für spekulative Physik, nicht aber seine früheren Ansichten im *Niethammerschen Journal*, die er itz selber nimmer anerkennt, studieren...“ (Schiel II, Nr. 260, S. 278; Brief vom 14. Juli 1803 an Salat).

<sup>118</sup> Schiel II, Nr. 282, S. 293.

<sup>119</sup> Vgl. Schiel II, Nr. 267, S. 285.

<sup>120</sup> Vgl. Schiel, Nr. 281, S. 292f.

der zwischen den Lagern zu vermitteln und konnte manchem die Spitze nehmen; aber es gibt auch harte Auseinandersetzungen, in denen selbst Sailer mit spitzer Feder und scharfem Wort reagiert, sogar in bezug auf Schelling, den er öfters gegenüber ungerechten Angriffen in Schutz genommen hatte.<sup>121</sup>

J. M. Sailer, persönlich allem Fanatismus und Intrigantentum abhold, eher zum Ausgleich geneigt und tief gegründet in einer Art mystischer Innigkeit, hatte auch in hohem Maße die Gabe der Unterscheidung der Geister, einen gewissen ‚Spürsinn‘ für das Richtige und Notwendige. Seine religiöse Ausstrahlung und seine tiefe Glaubensgewißheit basierten auf persönlicher Heilserfahrung.<sup>122</sup> Es besteht auch ein Zusammenhang mit der schwäbischen Mystik, in deren Bewegung er zunächst mehr der Empfangende als der Gebende war.<sup>123</sup>

Von einer geläuterten und philosophisch-theologisch fundierten ‚Mystik‘ hat sich Sailer für die Überwindung der flachen Aufklärung und eine Wiedergeburt christlichen Glaubens im Volk viel erhofft, nicht zuletzt auch die Versöhnung von Glaube und Wissen, ein Thema, das Sailer bis zu seinem Tod bewegt hat. Auch die Kulturpolitik König Ludwigs und seines Ministers Eduard v. Schenk wurde von ihr maßgeblich mitbestimmt. Schelling sollte dabei eine nicht unerhebliche Rolle spielen. Sailer empfahl noch 1827 für den nach München als Honorarprofessor berufenen Franz v. Baader als Hauptlehrgegenstand: „Aussöhnung und Übereinstimmung der Wissenschaft mit dem Glauben (...) und das wechselseitige Durchdringen derselben“,<sup>124</sup> ein Thema auch für Schelling.<sup>125</sup>

Erwähnenswert ist in diesem Zusammenhang das ‚Sailergutachten‘ von *Clemens Maria Hofbauer*, das er im Frühjahr 1817 auf Ersuchen des Nuntius Severoli verfaßte. Demnach sei Sailer nicht genug katholisch, denn er sei für ein ‚inneres Christentum‘ eingetreten und wolle von äußeren Formen nicht viel wissen. Er pflege Verbindung mit protestantischen ‚Erweckten‘ wie J. C. Lavater und ‚schlimmer noch‘ mit der *Allgäuer Erweckungsbewegung*.<sup>126</sup> Doch das Jahrzehnt von 1820–1830 stand in Bayern noch ganz im Zeichen Sailers und seiner Schule.<sup>127</sup>

<sup>121</sup> Vielleicht wollte Sailer den Münchenern gegenüber gelegentlich auch deutlich machen, daß er und seine Landshuter Freunde selbst vor der Autorität Schellings ihre Meinung behaupten. So schreibt er am 15. Juli 1806 an J. Salat: „Zimmer (das soll ich Ihnen auf seinen Befehl an mich schreiben) kümmerst sich nicht, was Schelling sage über ihn und sein Buch: genug, daß Zimmer das von Zimmer aufgefaßte System für wahr halte und halten müsse. Zu deutsch: er bekümmere sich nur um Wahrheit, nicht was Hans und Stephan davon meinen...“ (Schiel II, Nr. 311, S. 324). Aktueller Anlaß war Schellings Distanzierung von Zimmers Dogmatik mit ihrem schlecht kaschierten Dualismus von Philosophie und Geschichte.

<sup>122</sup> Vgl. Sailers ‚Selbstbiographie‘, Schiel I, 289f.

<sup>123</sup> J. M. Sailers biographisches Werk über Joh. Michael Fenberg von 1814 ist nicht nur eine Verteidigung der Allgäuer Erweckungsbewegung, sondern macht auch deutlich, was er ihr verdankt. Otto Weiss sagt dazu: „So wie Sailer über die schwäbischen Mystiker geschrieben hat, so wie er zu ihnen stand (...), wie er sie ermutigte und vor Übertreibungen warnte, so konnte nur einer schreiben, der sich mit ihnen zutiefst verbunden wußte.“ (O. Weiss, *Die Redemptoristen in Bayern 1790–1909* [St. Ottilien 1983] 46. Vgl. auch Hildebrand Dussler OSB, *Joh. M. Fenberg und die Allgäuer Erweckungsbewegung* [Kempten 1959]).

<sup>124</sup> Vgl. A. Doeberl, Bausteine zu einer Biographie des Bischofs Sailer, 2, in: *Historisch-Politische Blätter* 151 (1913) 805.

<sup>125</sup> Vgl. G. Schwaiger, J. M. Sailer. *Der bayer. Kirchenvater ...*, 141: „Im Zuge der Neuorganisation wurde Schelling 1827 an die Universität München berufen, da man von ihm die Neubegründung einer Philosophie aus romantisch-christlichem Geist erhoffte.“

<sup>126</sup> Cl. M. Hofbauer besuchte Sailer wahrscheinlich schon im März 1798 in Ebersberg. Reformkatho-

Von einer Art Wirkungsgeschichte kann man vor allem bei Sailer's neuem *Kirchenbegriff* sprechen, der in einer lebendigen Auseinandersetzung mit den geistigen Strömungen seiner Zeit entstand und dann bei J. A. Möhler und M. J. Scheeben seine theologisch-spekulative Ausgestaltung erfuhr. Weiterhin vertiefte Sailer den tridentinischen *Traditionsbegriff* zu einer neuen Auffassung von ‚lebendiger Überlieferung‘, was für ihn nicht allein Weitergabe des Apostolischen Glaubensbekenntnisses heißt, sondern Fortzeugung des religiösen Lebens in Gottesdienst (Liturgiefeier), Kirchenjahr, christlichem Brauchtum usw. Über die Tübinger Schule (insbesondere J. A. Möhler) „führt die geistige Linie zu einem neuen zusammenschauenden Verständnis der ‚*Quellen der Offenbarung*‘ in den Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils“.<sup>128</sup>

Zum Abschluß sei noch auf die über den Spät- und Nachidealismus hinausgehende und bis in unsere heutige Fragesituation reichende philosophisch-theologische Wirkungsgeschichte hingewiesen. Gerade in der von Schelling neu angegangenen Freiheitsproblematik zeigt sich heute eines der weiterführenden Elemente seines Denkens.<sup>129</sup> Schelling hat mit seinem Ansatz, die menschliche Freiheit in der Freiheit Gottes zu begründen, nicht nur idealistische Positionen aufgesprengt, er hat auch gegenüber traditionellen Theologien neue Kategorien bereitgestellt und Denkwege eröffnet, die hilfreich sein können, die Wirklichkeit des christlichen Glaubens im „Horizont der Freiheit“ neu zu denken.

## Zur Aristoteles-Rezeption in der Spätphilosophie Schellings. Ihr Hintergrund in den zeitgenössischen Geisteswissenschaften

Von Ralph MARKS / Alexander v. PECHMANN (München)

Schellings Spätwerk wurde schon zu seinen Lebzeiten mit der „*positiven Philosophie*“ identifiziert. Ihretwegen wurde er mit großen Erwartungen nach Berlin berufen; ihretwegen mußte er aber auch schon bald den Rückzug aus der Öffentlichkeit antreten: das Interesse an der „Neuschellingschen Philosophie“ schwand, und Schelling stellte seine Vorlesungen an der Universität ein.

Über diesen Rückzug trat in den Hintergrund, daß Schellings letzte Jahre nicht mehr der positiven Philosophie, sondern der „*negativen Philosophie*“ bzw. der „*Darstellung der*

---

lizismus und Restauration stoßen hier erstmals aufeinander. Vgl. O. Weiss, Redemptoristen in Bayern..., 145–149.

<sup>127</sup> „Die kirchenpolitische Auseinandersetzung trat zunächst in den Hintergrund vor der inneren religiösen Erneuerung, zumal seit der Thronbesteigung Ludwig I., der sich der katholischen Kirche wohlwollend zeigte und Eduard v. Schenk, dem Lieblingsschüler Sailer's, das maßgebende Ministerium übertrug. An die Stelle unfruchtbarer Polemik trat die wissenschaftliche Bewältigung des Gedankenguts des deutschen Idealismus und anderer Geistesströmungen durch katholische Denker, allen voran Franz v. Baader. Mit der Berufung namenhafter katholischer Gelehrter an die nach München verlegte Universität erreichte diese Entwicklung einen Höhepunkt, und München wurde neben Tübingen der Mittelpunkt von einer neuen lebendigen katholischen Theologie und Philosophie (...) Doch der Höhepunkt um die Wende zum neuen Jahrzehnt war auch der Wendepunkt.“ (O. Weiss, ebd. 59)

<sup>128</sup> G. Schwaiger, J. M. Sailer, in: *Kathol. Theologen Deutschlands* ..., 91.

<sup>129</sup> Vgl. Walter Kasper in seiner an der Universität Lille 1967 gehaltenen Gastvorlesung mit dem Thema „Die Freiheit als philosophisches und theologisches Problem in der Philosophie Schellings“ (in: W. Kasper, *Glaube und Geschichte* ..., 33–47).