

Franz Anton Staudenmaier nach seiner schriftstellerischen Thätigkeit dargestellt [Fortsetzung]

Autor(en): **Lauchert, F.**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Revue internationale de théologie = Internationale theologische
Zeitschrift = International theological review**

Band (Jahr): **6 (1898)**

Heft 22

PDF erstellt am: **14.09.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-403413>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

FRANZ ANTON STAUDENMAIER

NACH

SEINER SCHRIFTSTELLERISCHEN THÄTIGKEIT DARGESTELLT.

(IV, 3. Fortsetzung.)

Ein bedeutender Teil der hierher gehörigen Arbeiten ist ferner speciell dem hervorragendsten und auch für die deutsche Wissenschaft einflussreichsten Vertreter der pantheistischen Spekulation, *Hegel*, gewidmet. Staudenmaier unterschätzt die geistige Bedeutung Hegels keineswegs; im Gegenteil schlägt er dieselbe sehr hoch an, und gerade deshalb hielt er sich für verpflichtet, dessen System bis ins Einzelste zu studieren, sich über den prinzipiellen Charakter desselben klar zu werden, und ihm, wo dieser als ein unwahrer erkannt wird, immer und immer wieder die Prinzipien des christlichen Theismus, und zwar nicht bloss behauptend, sondern begründend, gegenüberzustellen. Bei dem allem aber spricht er immer die Überzeugung aus, dass das System Hegels im Fortschritt der Philosophie ein Moment von grosser Wichtigkeit darstelle, das einmal kommen musste, wie er dies schon an einer der ersten Stellen, an denen er auf Hegel zu sprechen kommt, in der Abhandlung über Fr. v. Schlegel, geltend macht, trotz der auch hier nicht verschwiegenen Ablehnung des pantheistischen Charakters (Theol. Quartalschrift 1832, S. 642): „Ich muss es hier noch einmal wiederholen, dass dieses tiefsinnige System ein notwendiges und höchst bedeutendes Moment in der Entwicklungsgeschichte des menschlichen Geistes ist, und ich bin fest überzeugt, dass, wenn es möglich wäre, dass es missachtet und hintangesetzt würde, was unmöglich ist, dann wieder ein anderer Hegel auftreten müsste,

vielleicht mit demselben entscheidenden Tone auch in solchen Dingen, in welchen ihm offenbar nicht Recht gegeben werden kann.“ Wenn Staudenmaier sich verpflichtet fühlte, an Hegel Kritik zu üben, so trat er ihm also jedenfalls nicht als ein blind voreingenommener Gegner gegenüber, der von vornherein nur geneigt gewesen wäre, an ihm überall Fehler und Irrtum zu sehen und das etwa vorhandene Wahre und Bedeutende zu übersehen oder gering zu achten; im Gegenteil.¹⁾ — Nach einzelnen früheren gelegentlichen Äusserungen über Hegels Philo-

¹⁾ Ich habe schon früher (Jahrg. 1897, S. 810 f.) auf das Urteil *Möhlers* über Staudenmaier hingewiesen, derselbe besitze „die ebenso schätzenswerte als seltene Gabe einer freien Beweglichkeit und Biagsamkeit des Geistes, vermöge deren man sich in allen Richtungen, die der menschliche Geist einschlagen kann, zurechtzufinden und das Gute und Wahre darin zu erkennen und zu würdigen vermag“. Es geschah jedenfalls mit Rücksicht auf Urteile wie den oben im Text angeführten Ausspruch Staudenmaiers über Hegel und ähnliche nichts weniger als einseitige Beurteilungen von Vertretern verwandter Spekulationen im Gebiete der damaligen Philosophie und der protestantischen Theologie, wenn Möhler (a. a. O.) weiter sagt, Staudenmaier besitze „vielleicht die hier besprochene Tugend eher in einem gewissen Übermasse, indem er, nach seinen bisherigen Leistungen zu urteilen, voll Schonung und Milde in seinem Urteil, selbst das offenbar Fehlerhafte gewisser Richtungen öfter mehr nur leise zu berühren und darauf hinzuweisen, als dasselbe recht allseitig zu erörtern, geneigt ist“. Dies darf wohl im Sinne einer leisen Warnung des Lehrers an den begabten Schüler verstanden werden. Die Biographie Möhlers von Wörner und Gams weiss zu berichten (S. 132), „dass Möhler einst dem Dr. Staudenmaier sagen liess, er möge sich nicht zu sehr in die Hegelsche Philosophie vertiefen“. Wenn er aber etwa in diesen Jahren auf Grund der frühesten litterarischen Arbeiten Staudenmaiers Besorgnisse dieser Art hegen mochte, so hat Staudenmaier selbst durch seine späteren Arbeiten dieselben glänzend widerlegt, und gerade speciell auch mit Bezug auf Hegel. Seine Überzeugung im Sinne des christlichen Theismus hat er aber nie verläugnet oder auch nur im Unklaren gelassen, wenn er auch seiner Bewunderung für die grossartige Geistesarbeit auch in pantheistischen und deshalb prinzipiell von ihm abgelehnten Systemen noch so starken Ausdruck gab. Was *Michelis* ebenso schön als wahr über Staudenmaier geurteilt hat (s. Jahrg. 1897, S. 808), gilt nicht nur von dem späteren Staudenmaier, sondern auch von seinen jüngeren Jahren; Staudenmaier ist in der That „kein verschwommener und zerfahrener Denker gewesen“, in keiner Periode seines Lebens. Wenn aber einzelne Zeitgenossen ihn, einen der verdienstvollsten, entschiedensten und unermüdlichsten Bekämpfer des Pantheismus, selbst einer pantheistischen Denkrichtung verdächtigen konnten, so gehört das zum Absurdesten, was die hermesianische Schule, die ähnliche gehässige Verketzungen keinem der grossen katholischen Theologen der Tübinger Schule erspart hat, sich in dieser Richtung geleistet hatte; zu solchen Urteilen gehörte eine grosse Verbohrtheit in einer einseitigen Denkrichtung, verbunden mit grosser Unkenntnis der wirklichen Leistungen der Angegriffenen.

sophie (eine kurze Darstellung des Prinzips derselben ist z. B. in der Theol. Quartalschrift 1832, S. 108 ff., in der Recension über Günther gegeben) hat Staudenmaier seit 1834 eine Reihe von speciellen umfassenden kritischen Arbeiten über dieselbe veröffentlicht; zuerst die *Recension von Hegels Religionsphilosophie*, in den Jahrbüchern für Theologie und christliche Philosophie, Bd. I (1834), S. 97—158. Eingehend berücksichtigt wurde Hegel sodann in der allgemeineren, schon früher (Jahrg. 1897, S. 816) besprochenen Abhandlung „*Über den unpersönlichen Gott des Pantheismus und den persönlichen des Christentums*“, die ebenfalls im 1. Bande der Jahrbücher erschien. Neue prinzipielle Erörterungen wurden im 4. Bande der Jahrbücher (1835) in der Recension von *Rosenkranz*, „Hegel, Sendschreiben an Bachmann“, gegeben, S. 405—435. Da diese Schrift von Rosenkranz die Absicht verfolgte, die Übereinstimmung Hegels mit dem Christentum nachzuweisen, seinem System einen wesentlich theistischen Charakter zu vindizieren, so benutzte Staudenmaier die Anzeige derselben zu einer neuen Prüfung von Hegels Lehre über das Verhältnis Gottes zur Welt, nach den in der Schrift gegebenen Gesichtspunkten. Rosenkranz als ein Hauptvertreter der positiven Richtung in der Hegelschen Schule, gab allen jenen Aussprüchen des Meisters, die thatsächlich ganz bestimmt pantheistisch lauten, eine solche Ausdeutung und Umdeutung, durch welche der pantheistische Sinn entweder verschwindet oder die eigentliche Meinung wenigstens unklar wird. Den zweideutigen vermittelnden Sätzen von Rosenkranz stellt Staudenmaier die ganz bestimmt formulierten Sätze des christlichen Theismus gegenüber und giebt sein Urteil dahin ab, wenn Rosenkranz das thatsächlich so meine, und wenn er wirklich nachweisen könne, dass auch Hegel es so gemeint habe und nur infolge einer Amphibolie der Begriffe oft das direkte Gegenteil gesagt zu sein scheine, dann, aber auch nur dann, wäre sein System allerdings nicht pantheistisch, sondern theistisch. Im 6. Bande der Jahrbücher (1836) folgte eine neue umfassende Abhandlung: „*Kritik der Vorlesungen Hegels über die Beweise vom Dasein Gottes*“, S. 251—359. Sodann im 1. Bande der Freiburger Zeitschrift für Theologie (1839) die *Recension von Hegels Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, 1. Heft, S. 116—204. Dies sind die nacheinander erschienenen Vorarbeiten für Staudenmaiers grosses Werk über Hegel, in

welches dieselben (abgesehen von der Recension über Rosenkranz) in revidierter Gestalt, aber im ganzen wenig verändert, auch als Bestandteile übergegangen sind.¹⁾ Nachdem noch in der inzwischen erschienenen „Philosophie des Christentums“ Hegel ebenfalls wenigstens mit einer kurzgefassten Darstellung seines Systems berücksichtigt worden war (s. Jahrg. 1897, S. 823), erschien also 1844 das umfassende Werk: „*Darstellung und Kritik des Hegelschen Systems. Aus dem Standpunkte der christlichen Philosophie*“. Über dieses Buch spricht *Michelis* (Staudenmaiers wissenschaftl. Leistung, S. 26) das Urteil aus, „dass dieses grosse in sich abgeschlossene und von Staudenmaier vollendete Werk eine Leistung von unvergänglicher monumentaler Bedeutung ist, die unter den Mauerbrechern der von Hegel erstrebten geistigen Alleinherrschaft für alle Zeiten einen ehrenvollen Rang einnehmen wird und von seiten der kirchlich-katholischen Wissenschaft als die einzige selbständige und vollständige Leistung dieser Aufgabe dasteht“.²⁾ — Staudenmaier geht von der Behauptung Hegels aus, sein System sei wesentlich identisch mit dem des Christentums, d. h. der Inhalt seiner Philosophie und der christlichen Religion sei derselbe, die Differenz bestehe nur in der Form. Da nun Hegel seinen Standpunkt selbst als den christlichen bezeichne, so sei jedenfalls nichts dagegen einzuwenden, wenn auch der Beurteiler seines Systems sich auf den Standpunkt des Christentums stelle, um von da aus seine Ansprüche zu prüfen (S. 1—19). Eine kritische Prüfung derselben ergiebt nun allerdings das ganz andere Resultat, dass nur durch ein willkürliches Umgestalten und Umdeuten der christlichen Wahrheit jene Behauptung möglich werde, und dass er in Wirklichkeit, so sehr er auch die rationalistische Theologie seiner und der zunächst vergangenen Zeit mit Recht bekämpft habe, und so ernst religiös gesinnt er in seiner Art und für seine Person auch war, gleichwohl dem positiven Christentum gegenüber in keiner günsti-

¹⁾ S. die genaueren Nachweise in meinen Anmerkungen zur Bibliographie, Jahrg. 1897, S. 371 ff.

²⁾ Dazu noch die sehr zutreffende Anmerkung: „Wenn in den gangbaren Geschichtsbüchern, z. B. in Zellers Geschichte der Philosophie bei den Deutschen eine Arbeit wie die Staudenmaiers nicht einmal erwähnt wird, so gehört das zu den modernen Unarten, die man hoffentlich nicht für immer als Höhepunkte der Wissenschaft betrachten wird“.

geren Lage stehe, als der Rationalismus auch. Denn die Voraussetzung und der Grundirrtum Hegels bei jener Identifizierung seines Systems mit dem Christentum ist eben der, dass er als Inhalt des Christentums in seinem innersten Kern von vornherein eben selbst den pantheistischen Gedanken der Identität des Unendlichen und des Endlichen ansieht. Wenn aber diese Meinung ein fundamentaler Irrtum ist, und das ist sie, dann ist sofort der in Wahrheit vorhandene Gegensatz zwischen Hegel und dem Christentum klar (S. 19—25). Um nun zur richtigen Beurteilung des Hegelschen Systems zu kommen, wird sofort der philosophische Grundgedanke desselben zunächst im allgemeinen entwickelt, wonach dasselbe den Charakter des „logischen Pantheismus“ trägt (S. 25—33); sodann wird, um den geschichtlichen Zusammenhang desselben zu zeigen, die geschichtliche Entwicklung des logischen Pantheismus von den Eleaten bis auf Hegel dargestellt (S. 33—150); der Hauptsache nach identisch mit der Abhandlung „über den unpersönlichen Gott des Pantheismus“ etc., erweitert durch ein mittleres Stück über die pantheistische Mystik, das sich mit den in der „Philosophie des Christentums“ gegebenen Ausführungen berührt. Daran schliesst sich im Gegensatz dazu die Aufstellung der Hauptgrundsätze des christlichen Theismus (S. 150—171), der letzte Teil der Abhandlung „über den unpersönlichen Gott des Pantheismus“. Nach diesen prinzipiellen Erörterungen folgt die eingehende Darstellung der Hegelschen Philosophie in allen ihren Teilen, in den folgenden Abschnitten: Prinzip und Methode der Hegelschen Philosophie; die Dialektik derselben (S. 171—246). Die Phänomenologie des Geistes (S. 246—331). Die Logik (S. 331—466). Übergang von der Logik in die Wissenschaft des Wirklichen (S. 467—477). Die Naturphilosophie (S. 477—492). Die Philosophie des Geistes (S. 492 ff.), mit den Unterabteilungen: 1. Der subjektive Geist, d. h. Anthropologie, Phänomenologie des Geistes, Psychologie, woran sich noch die Lehre von der Natur und Notwendigkeit des Bösen schliesst (S. 500—535); 2. Der objektive Geist (S. 535 ff.): die Philosophie des Rechts (S. 540—563), die Philosophie der Geschichte (S. 563—640); 3. Der absolute Geist (S. 641 ff.): die Philosophie der Kunst (S. 657—671), die Philosophie der Religion (S. 672—836), die Philosophie (S. 837—845). Ein Schlusskapitel (S. 845—873) fasst nochmals den ganzen Ge-

dankengang und das entsprechende Urteil zusammen. In allen diesen Abschnitten wird genau mit Hegels Worten und mit reichlichen Verweisungen auf die Hauptstellen dessen Lehre zunächst objektiv dargestellt,¹⁾ das Grosse an der geleisteten Geistesarbeit immer anerkannt, aber auch Alles aus dem Gesichtspunkt des Christentums geprüft, der wesentlich pantheistische Charakter darin nachgewiesen und philosophisch widerlegt. „Den Nachweis, dass Hegel den wahren Sinn der christlichen Gottes-, Schöpfungs- und Erlösungslehre in seiner philosophischen Konstruktion alteriert, und dass in gleicher Weise ein Zug logisch-subjektiver Konstruktion, die auf Willkürlichkeit und also auf Unwahrhaftigkeit hinausläuft, auch durch die auf das Empirische, auf die Natur und die Geschichte gerichtete Konstruktion geht, hat Staudenmaier in seiner Kritik in erschöpfender und eindringlicher Weise geliefert“ (Michelis, a. a. O., S. 28). Die Darstellung ist, wie ebenfalls Michelis (S. 27) mit Recht sagt, „bei aller kirchlichen Entschiedenheit durchaus von dem objektiven Geiste echter wissenschaftlicher Polemik getragen“, entsprechend Staudenmaiers eigener Erklärung, sein Streben sei dahin gerichtet gewesen, „den Urheber einer wenn auch nicht wahren, so doch immer höchst bedeutungsvollen Philosophie nur mit Ernst und Würde zu behandeln“ (S. IV). — Aus der Vorrede sei noch eine Stelle angeführt, in der ein sehr zutreffender Blick auf die Entwicklung der neuern Philosophie geworfen wird, und die zugleich den rein wissenschaftlichen Charakter von Staudenmaiers Polemik gegen das Falsche in derselben erkennen lässt (S. IV f.): „Wir gönnen der Philosophie unsererseits alle Freiheit der Selbstbewegung, denn wir sind überzeugt, dass der rechte Gebrauch derselben sie schnellen Schrittes zu der Erkenntnis jener Wahrheit führen wird, an die auch wir uns halten. Aber die Geschichte der Philosophie, besonders der neuern, hat nur zu deutlich gezeigt, dass die in Anspruch genommene Freiheit so oft nichts anderes ist, als ein mit Willkür in Anspruch genommenes *Vorurteil*, und zwar ein *Vorurteil*, welches bei jeder ernstern Untersuchung sich zudem

¹⁾ Mit Recht darf Staudenmaier bei einer späteren Gelegenheit sagen (Zeitschrift für Theol. VIII, 247), dass er sich bei seinen kritischen Arbeiten immer auf das Gewissenhafteste selbst das Gesetz vorgeschrieben habe, jedes zu beurteilende Schriftwerk vor der Beurteilung gerade so darzustellen, wie es ist, also schlechthin objektiv, gänzlich abgelöst von der eigenen Subjektivität.

noch als Irrtum erweist, nur für jenen allein nicht, der von dem ihn beherrschenden Vorurteil ausgeht und dasselbe zu einem Systeme ausarbeitet. Denn hat sich das Vorurteil einmal im Geiste festgesetzt, so ist von ihm nicht mehr loszukommen, vielmehr ist von nun an alle Thätigkeit dahin gerichtet, das Vorurteil als wahr darzustellen. Es ist ein einziger unwahrer Gedanke, der in Kant in der Form des Vorurteils den falschen Criticismus hervorgerufen; es ist ein einziger philosophisch unrichtiger Satz, der in der Gestalt des Vorurteils den sonst so freiheitsliebenden und energischen Fichte zum Systeme des subjektiven Idealismus verleitet; es ist die einzige unerwiesene Vorstellung von der absoluten Identität des Unendlichen und Endlichen, welche durch das Organ der absoluten Anschauung erkannt werden soll, was in Schelling es zum Systeme der absoluten Identität kommen liess; und es ist endlich allein das Vorurteil, dass die Schellingsche Philosophie als Identitätsphilosophie Wahrheit enthalte, und dass einzig noch das, wovon Schelling ausgehe, als gewonnenes Resultat sich zu zeigen habe, — es ist, sage ich, einzig dieses Vorurteil, dem die ganze Hegelsche Philosophie ihren Ursprung und ihren wesentlichen Charakter zu verdanken hat. Durch dieses Vorurteil, d. h. durch den der Schellingschen Philosophie unterliegenden pantheistischen Grundgedanken einmal beherrscht, konnte Hegel diejenige Bahn nicht mehr betreten und verfolgen, die ihn zur Erkenntnis der lebendigen Wirklichkeit geführt hätte: die im Vorurteil ruhende philosophische Lüge zieht sich sofort durch den ganzen Organismus des philosophischen Gebäudes massgebend hindurch, und macht dieses selbst zur Lüge“. . . (S. VI): „Wenn Männer wie Leibnitz mit ihrer Philosophie eine tiefe Einsicht in das Wesen der Offenbarung und in das Innere der Natur, des Menschen und der Geschichte verbunden haben, so entgeht der abstrakten Philosophie der neuern und neuesten Zeit nicht nur jene Erkenntnis der göttlichen Offenbarung, sondern, und zwar in demselben Grad und Mass, auch die Erkenntnis der lebendigen Wirklichkeit. Wer glaubt, die eine Unwissenheit verbinde sich nicht notwendig mit der andern, ist in der wirklichen Philosophie noch nicht weit gekommen.“

Neben Hegel hat Staudenmaier sich auch mit dem andern Hauptvertreter der pantheistischen Spekulation seiner Zeit,

mit *Schelling*, sehr eingehend beschäftigt. Wie er ihn in seinen allgemeineren philosophischen Schriften berücksichtigt hat, ist oben schon mehrfach bemerkt worden. In der „Philosophie des Christentums“ urteilt er über seine geistige Bedeutung, die auch, abgesehen von der Wahrheit oder Unwahrheit der von ihm eingeschlagenen Richtung, anzuerkennen ist, folgendermassen (S. 176): „Dass dieser geniale Denker an die grössten, tiefsten und kräftigsten Geister erinnere, die jemals gelebt haben, und dass er dieser einer selbst sei, dieses Bekenntnis haben wir offen schon an mehreren Orten abgelegt, und dieses Zeugnis werden wir stets ablegen, wo es notwendig sein sollte. Zu einer bedeutungsvollen Umwälzung im Reiche des Gedankens war er schon durch seine Gaben berechtigt, die er vor und unter uns entwickelt hat und die in jeder Weise gross zu nennen sind.“ An dem rein pantheistischen Charakter der ersten Schellingschen Philosophie, der Identitätsphilosophie, an welche dann Hegel angeknüpft und sie konsequenter ausgebildet hat, kann kein Zweifel sein. An den schon bezeichneten Orten hat Staudenmaier dieses System der Identitätsphilosophie dargestellt und kritisch beleuchtet. (S. Jahrg. 1897, S. 816 u. 823.) In der langen Zwischenzeit, während welcher Schelling nichts Gedrucktes an die Öffentlichkeit hatte gelangen lassen, und in welcher er seine zweite Philosophie ausbildete, konnte man, nach den unklaren Mitteilungen, die über seine Münchner Lehrthätigkeit verlauteten, die Hoffnung hegen, er sei auf dem Wege, seinen früheren Irrweg aufzugeben, und zu einer nicht nur vorgeblich, schon wirklich christlich-theistischen Weltanschauung als Grundlage seiner Spekulation umzulenken, und Staudenmaier setzte in dieser Hinsicht die grösste Hoffnung auf ihn. In dieser Hoffnung sah er sich allerdings getäuscht, als er später in die Lage kam, aus genauerer Kenntnis über diese Philosophie zu urteilen. Dies war der Fall, nachdem nach Schellings Übersiedlung an die Universität Berlin (1841) in der nächsten Zeit seine dort gehaltenen Vorlesungen ohne sein Vorwissen und gegen seinen Willen von mehreren Seiten nach gemachten Nachschriften zum Teil veröffentlicht worden waren, so dass nun für die Prüfung und Beurteilung zwar keine authentische Publikation des Philosophen selbst, aber doch solche Dokumente vorlagen, die allerdings eine zuverlässige Einsicht in seine jetzige Philosophie ermöglichten.

Nun liess also Staudenmaier im 8. Bande der Freiburger Zeitschrift für Theologie seine Abhandlung: „*Über die Philosophie der Offenbarung von Schelling*“ (S. 247—416) erscheinen, welche sowohl eine Darstellung des neuen Systems, auf Grund der erwähnten Publikationen, als eine eingehende Kritik desselben enthält. Das neue System wird dabei sowohl mit dem der alten Identitätsphilosophie als mit dem Christentum verglichen. Sehr wichtig ist dabei für die Beurteilung der Gesichtspunkt, dass Schelling damit keineswegs, wie vielfach geglaubt wurde, seine frühere Lehre aufgegeben hatte. In der von ihm selbst veröffentlichten „Ersten Vorlesung in Berlin“ (1841) erklärte er vielmehr ausdrücklich das Gegenteil; er habe nichts aufgeben, sondern etwas hinzufügen wollen, wodurch das, was früher nur Bruchstück eines höheren Ganzen war, das man nicht für das Ganze hätte nehmen sollen, nun erst zu einem Ganzen gemacht sei. Die Identitätsphilosophie hat also auch im Ganzen des späteren Schellingschen Systems eine Stelle, wo sie jetzt als die negative Philosophie bezeichnet wird. Ergänzend tritt aber zu derselben hinzu die positive Philosophie oder die Philosophie der Offenbarung, als das Höhere, das die Philosophie „auf ihren wahren Grundlagen wieder befestigen, ihr die Haltung wiedergeben“ sollte. Schon daraus geht hervor, dass der spätere Schelling den Pantheismus nicht aufgegeben und nicht überwunden hatte. Aber auch in der neuen positiven Philosophie oder Philosophie der Offenbarung für sich betrachtet tritt der zu Grunde liegende Pantheismus deutlich genug zu Tage hinter der Hülle christlicher Formeln und Ausdrücke, welche zweifellose Thatsache von allen einzelnen Punkten des Systems sehr eingehend nachgewiesen wird; eine beabsichtigte Annäherung an das Christentum ist allerdings nicht zu verkennen, so dass das Schlussurteil lauten kann (S. 397): „Die neue Lehre Schellings ist nicht die christliche Lehre; aber sie steht dem Christentum näher als die frühere Identitätsphilosophie des Verfassers und als die philosophischen Systeme der Gegenwart und der nächsten Vergangenheit.“ Was Schelling aber in seiner Philosophie der Offenbarung als den angeblichen tieferen Inhalt der Lehre des Christentums vorträgt, das ist nichts anderes, als eine Umdeutung des christlichen Dogmas in einen pantheistischen Mythos.

Auf die kritischen Auseinandersetzungen Staudenmaiers mit andern zeitgenössischen Philosophen, die dem Pantheismus in irgend einer Form anhängen, kann hier nicht mehr in weiterem Umfange eingegangen werden; neben der „Philosophie des Christentums“ kommen hier eine Anzahl von Recensionen in Betracht, die in der Bibliographie verzeichnet sind. Von bleibendem Interesse ist darunter die eingehende Recension über das Buch von C. H. Weisse, „Die Idee der Gottheit“, Theol. Quartalschrift 1834, S. 661—716. Es handelt sich hier um eine Auseinandersetzung mit dem von seinen Vertretern, zu denen eben neben dem jüngern Fichte und andern Weisse in erster Reihe gehörte, sogenannten „spekulativen Theismus“, der angeblich als höhere Einheit des Pantheismus und des Deismus die volle Wahrheit hätte darstellen sollen; die Vermittlung besteht darin, dass das Verhältnis Gottes zur Welt pantheistisch genommen wird, daneben und zugleich aber auch die Persönlichkeit Gottes über der Welt festgehalten werden soll. Wie den konsequenten Pantheismus, so lehnt Staudenmaier auch diesen halben und inkonsequenten ab, und er macht gegen Weisse, wenn dieser glaubt, nur durch den Pantheismus führe der Weg vom magern Deismus zur höhern Idee, und wenn er deshalb Günther tadelt, der diesen Durchgang durch den Pantheismus verschmähe (S. 693), klar und entschieden die Wahrheit geltend (S. 694): „Vom Pantheismus giebt es keinen Weg zum Theismus; nur durch plötzliches Abbrechen von der alten Bahn kommt man auf die neue. Es könnte zuletzt nur noch die Inkonsequenz selbst sein, was so herüberleitet. Dann aber leitet nicht der Pantheismus, sondern das, was nicht *sein* Wesen ist.“

Eine zusammenfassende prinzipielle Auseinandersetzung mit dem Pantheismus gab nach allen den genannten Schriften nochmals die Abhandlung: „*Pantheismus und Christenthum*“, in der Freiburger Zeitschrift für Theologie, Bd. XV (1846), S. 241 bis 352. Die Abhandlung hat den Zweck, gegenüber der Verworrenheit der zur Zeit in weiten Kreisen der vermeintlich philosophisch Gebildeten herrschenden Ansichten und Meinungen nochmals darzuthun, dass Pantheismus und Christenthum einander durchaus ausschliessen, absolut nichts miteinander zu thun haben. In einem doppelten Irrtum äussert sich jene Verworrenheit, darin nämlich, dass auf der einen Seite der Pan-

theismus oder ein bestimmtes pantheistisches System (Fichte, Hegel, Schelling) sich für Christentum, resp. für wesentlich identisch mit der Lehre des Christentums ausgiebt, und dass auf der andern Seite das Christentum nach seinem innersten Kern für Pantheismus gehalten wird;¹⁾ in der praktischen Anwendung sind die Grenzen zwischen dem ersten, dem Pantheismus, der nicht so heissen will und durch angebliche Übereinstimmung mit dem Christentum seinen Charakter bemänteln will, und zwischen dem Pantheismus, der sich allerdings offen als solcher giebt und dabei noch die Keckheit hat, auch dem Christentum diesen Charakter zuzuschreiben, nicht immer so genau eingehalten. Gegen diese zweifache Vermischung und Identifizierung des Christlichen und Pantheistischen richtet sich also die Abhandlung, die sich nach der durch das Thema gegebenen Einteilung zuerst mit der Philosophie der Zeit auseinandersetzt und in den folgenden Abschnitten sich eingehender mit der von den Gegnern aufgegriffenen Stelle Sirach 43, 26, 27 (Vulg. 28 u. 29), speciell mit dem Worte: *Θεός ἐστὶ τὸ πᾶν*, beschäftigt, um aus dem Zusammenhang dessen wahren Sinn festzustellen (S. 297—315), und sodann mit verwandten Stellen bei den Kirchenvätern, um zu zeigen, in welchem Sinne sich die Väter ähnlich ausdrücken konnten, ohne im mindesten sich pantheistischen Vorstellungen hinzugeben oder anzunähern (S. 315 ff.). (Eine am Schluss in Aussicht gestellte Fortsetzung ist nicht mehr erschienen.)

In allen den Fällen, wo ein ernster Wahrheitssinn, ein ernstes Streben nach der Erkenntnis der Wahrheit vorliegt, wenn sich dasselbe auch in noch so verkehrte Bahnen infolge eines nicht erkannten oder nicht überwundenen prinzipiellen Irrtums verirrt, ist das Urteil Staudenmaiers, wenn er das falsche Prinzip auch fest und bestimmt als solches bezeichnet und kritisch beleuchtet, doch immer so ausgesprochen, dass der ernsten geistigen Arbeit die ihr gebührende Achtung in vollem Masse zu teil wird, wie wiederholt oben hervorgehoben wurde. Gegen Schriften aber, in denen die reine Frechheit und Gemeinheit eines nackten naturalistischen Atheismus mit scham-

¹⁾ Bei der Beleuchtung dieser Tendenz setzt sich Staudenmaier hauptsächlich mit einer 1817 anonym erschienenen Schrift von Ewald, „Die Allgegenwart Gottes“, auseinander und weist nach allen Seiten die unglaubliche Seichtigkeit und Leichtfertigkeit derselben nach.

loser Schmähung von Religion und Christentum sich breit macht, und in denen geistige Hohlheit und Verworrenheit sich für die höchste Weisheit ausgiebt, wird das Urteil hart und streng, wie es solchen Leistungen gegenüber allein am Platze ist. Ich will damit besonders hinweisen auf die umfassende Recension über Feuerbach, „Das Wesen des Christentums“, Zeitschrift für Theologie, Bd. VIII (1842), S. 151—243, auch auf die Recension über Richter, „Die Lehre von den letzten Dingen“, Jahrbücher für Theologie und christliche Philosophie, Bd. I (1834), S. 448—460.

Hier schliesst sich endlich noch das am Ende von Staudenmaiers wissenschaftlicher Thätigkeit liegende Buch: „*Die Grundfragen der Gegenwart*“ an, das mit der praktischen Tendenz nochmals eine Entwicklungsgeschichte der antichristlichen Prinzipien verbindet; da aber dieses Buch es eben vorzugsweise mit dem aus der Philosophie ins Praktische umgesetzten und in unserer Zeit in die weitesten Kreise eingedrungenen Antichristentum zu thun hat, so wird unter diesem Gesichtspunkte in einem späteren Abschnitte über dasselbe zu sprechen sein.

4. Es bleibt noch zu betrachten übrig, wie Staudenmaier sich zu den verschiedenen zu seiner Zeit hervortretenden *philosophischen Bestrebungen auf katholischer Seite* gestellt hat. Hierher gehört zuerst *Friedrich von Schlegel* mit den philosophischen Leistungen seiner späteren Jahre, über deren Geist und Richtung sich Staudenmaier mit hoher Anerkennung ausspricht. Nachdem an einem früheren Orte (Jahrgang 1897, S. 393 und 395) nur im allgemeinen davon die Rede war, mag hier das folgende Urteil noch einen Platz finden, durch welches Schlegel seine Stelle inmitten der auseinandergehenden Richtungen im Geistesleben der Zeit angewiesen wird (Andenken an F. v. Schlegel, Theologische Quartalschrift 1832, S. 649 f.): „Göthe, im wichtigen Gefühle dessen, was Not that, hatte die Zeit auf eine schrankenlose Lebendigkeit hingewiesen; aber er hatte vom rechten und wahren Leben selbst kein Verständnis, er fasste das Leben auf, ohne darauf zu sehen, was sein einzig wahres Prinzip und sein göttlicher Mittelpunkt ist. Mit Recht sagt ein geistreicher katholischer Theolog, er habe mit unnachahmlicher Kunst das Leben gemalt, wie es ohne Gott und ohne Christus ist. — Die Philosophie, die sich zunächst an seine Weisung anschloss und ihr mehr oder weniger folgte, verlor

sich in einer pantheistischen Ansicht der Welt und der Dinge. Nicht viel glücklicher war die Schule, die in einem *notwendigen Denken* mit Verwerfung alles erfahrungsmässigen Wissens das Heil zu finden glaubte... Es war aber die Aufgabe Schlegels, das Falsche dieser Lehren bald zu erkennen und auf die einzig wahren Prinzipien des Erkennens hinzuweisen. Er war der Erste, der es begriff, wie die wahre Philosophie nur die sein kann, die auf einen *persönlichen* Gott hinführt, auf die Offenbarung desselben in unserm Bewusstsein, in der Natur, in der Geschichte, und besonders in Christus gebaut ist und von diesem Standpunkte aus die Dinge betrachtet. Wenn er selbst auch kein eigentliches System aufstellte, so hat er doch solchen, wie das *Günthersche* eines ist, vorgearbeitet, und schon deswegen ist sein Verdienst ein nie untergehendes. Und somit können wir sagen, dass das durch Göthe entzündete aber unwahre Leben in Schlegel zum wahren und göttlichen Leben sich verklärt habe, und darin eben ging er allen in seiner Zeit voraus, und das war seine grosse Aufgabe, die er auch gross löste, im Vertrauen auf die Macht der Wahrheit, die ihm in Christus erschienen war.“

Von dem nicht geringen Interesse, das Staudenmaier in seinen jüngeren Jahren der Philosophie *Baaders* zuwandte, zeugt die Recension von dessen „Vorlesungen über religiöse Philosophie“, Theologische Quartalschrift 1832, S. 119—135. ¹⁾ Er will, ohne Baaders Richtung durchaus billigen zu können, ihm nach seiner unstreitig hervorragenden geistigen Bedeutung gerecht werden und nimmt ihn gegen herabsetzende Urteile, wie das des jüngeren Fichte, in Schutz. Er vergleicht seine Bestrebungen mit denen Günthers, nach dem gleichen Ziele, „zum Fortgange der spekulativen Theologie in der katholischen Kirche Deutschlands“ beizutragen, unter Zugrundelegung einer richtigen Anschauung über das Verhältnis von Glauben und Wissen; ja er sagt sogar, diese Philosophie werde, „wie die Günthersche, Weltphilosophie werden, wie das Christentum Weltreligion geworden ist“. Auf die Differenz mit Günther in der Erkenntnistheorie will er nicht weiter eingehen, deutet aber wenigstens

¹⁾ Diese Recension sollte selbst nur der Vorläufer einer Würdigung der spekulativen Dogmatik Baaders sein, die Staudenmaier später in der Quartalschrift geben wollte, aber nicht gegeben hat. Dazu einleitend wollte er auf Grund des vorliegenden Buches zunächst die Erkenntnistheorie Baaders behandeln.

an, worin in dieser Hinsicht die Schwäche des Systems liegt.¹⁾ — Eine kühlere Behandlung wird Baader zu teil bei der Besprechung seiner Schrift „Über das Verhalten des Wissens zum Glauben“ (1833), in den Jahrbüchern für Theologie und christliche Philosophie, Band II (1834), S. 179—186; besonders wird hier die Polemik Baaders gegen jene Richtungen in der Philosophie, welche den Ausgang des Philosophierens vom Selbstbewusstsein nehmen (Cartesius, Günther) gehörig ins Licht gesetzt. In seiner Dogmatik aber (Bd. I, 1844, S. 325 f.) spricht Staudenmaier folgendes Schlussurteil über Baader aus: „Fr. Baaders Vorlesungen über spekulative Dogmatik bewegten sich in ihren bisherigen Heften vom Jahre 1829 her so langsam und schwerfällig vorwärts, und gingen selbst bei diesem kaum bemerkbaren Fortschreiten zugleich oft so sehr rückwärts, dass man bei dem auch hier unverkennbaren grossen philosophischen Talente des Mannes dennoch auf dem dogmatischen Boden sehr leicht den Laien herausfindet, mit allen etwaigen Vorzügen, aber auch mit allen Gebrechen eines Autodidakten, in Absicht auf welchen wir zudem noch alle Ursache haben, dem evangelischen Spruche Folge zu leisten: Glaubet nicht jedem Geiste, sondern prüfet die Geister, ob sie aus Gott sind (I. Joh. 4, 1).“

Die Philosophie von *Hermes* ist Staudenmaier unsympathisch. Er hat sich nirgends eingehender mit derselben auseinandergesetzt; in der Abhandlung: „Die Dogmatik als Wissenschaft“, Jahrbücher für Theologie und christliche Philosophie, Band II (1834), weist er aber gelegentlich scharf hin auf das Mangelhafte in den Ansichten von Hermes über den wissenschaftlichen Charakter und die Methode der Dogmatik (in den Anmerkungen S. 301 ff.).²⁾ Dass Hermes „viel, ernst und redlich

¹⁾ Es trifft demnach nicht zu, wenn Michelis, dem diese Recension wohl unbekannt blieb, meinte (a. a. O., S. 44), Staudenmaier habe „die wirkliche innere Bedeutung der Philosophie Baaders nicht ernstlich ins Auge gefasst“; das hatte er schon frühzeitig wirklich gethan, kam aber mit der Zeit von seiner früheren vielleicht etwas zu hoch gespannten Bewunderung für Baader allerdings zurück (s. oben), dessen wirkliche Mängel er im nähern Anschluss an Günther überwinden lernte; nach Michelis' Meinung war es aber eben ein Fehler von Staudenmaier, dass er sich mit Günthers Philosophie so tief eingelassen habe.

²⁾ Lediglich die hier gemachten Äusserungen sind es, die ihm jenen unveröhnlichen Hass der Hermesianer zugezogen haben, von dem bereits oben (S. 337) die Rede war.

gestrebt habe, zur Wahrheit zu gelangen“, will er dabei keineswegs in Abrede stellen (S. 308). Eine kurze Äusserung in der Dogmatik (I, S. 325) weist ebenfalls auf das mit dem Ursprung der Hermesischen Dogmatik aus der Zeit, „in welcher die Wolfische und Kantische Philosophie mit einander um den Sieg gerungen haben“, zusammenhängende Ungenügende derselben hin.

Mit rückhaltloser Bewunderung hat dagegen Staudenmaier die ersten Werke *Anton Günthers* begrüsst, in einer Weise, wie dies kaum von seiten eines andern Theologen, ausserhalb des Kreises der eigentlichen Schüler Günthers, geschehen ist, und zu einer Zeit, in welcher andere öffentliche Äusserungen dieser Art von seiten katholischer Theologen überhaupt noch nicht vorlagen.¹⁾ Dies geschah zuerst in der Theologischen Quartalschrift 1832, in welcher er Günthers „Vorschule zur spekulativen Theologie“ (1828 f.), „Peregrins Gastmahl“ (1830) und dazu die Schrift des Güntherianers Pabst, „Der Mensch und seine Geschichte“ (1830) zur Anzeige brachte (S. 88—119). Er beginnt von vornherein mit der Erklärung: „In der Entwicklungsgeschichte der spekulativen Theologie und nicht weniger auch der reinen Philosophie ist Günther eine so achtbare Erscheinung, dass nur Unbekanntschaft mit den wissenschaftlichen Bestrebungen unserer Zeit oder vorsätzliche Bosheit ihn mit Stillschweigen übergehen könnte.“ Das allgemeine Urteil Staudenmaiers über ihn lautet (S. 93 f.): „Günther ist ein Geist, der an innerer Kraft, an Scharf- und Tiefsinn den Ausgezeichnetsten unserer Zeit kühn an die Seite treten darf. Zwar hat er seine genialen Gedanken noch nicht in ihrem Zusammenhange systematisch vorgelegt, so dass man ihn auch in dieser Hinsicht mit irgend einem grossen Philosophen oder Theologen vergleichen könnte; aber diese urkräftigen Gedanken weisen doch alle auf einen Geist, ihren gemeinsamen Quell hin, in welchem die grosse reiche Fülle zu einer vollendeten Harmonie sich gestaltet, die es bisher nur noch nicht an der Zeit gefunden, in dieser Gestalt auch äusserlich hervorzutreten, die aber in jedem Augenblicke bereit ist, dies zu thun. Bis jetzt

¹⁾ Übrigens hatten sich überhaupt die Tübinger Theologen, aus deren Schule Staudenmaier ausgegangen war, in diesen Jahren Günther freundlich genähert, ohne deshalb seine Philosophie geradezu zu der ihrigen zu machen. Vergl. z. B. *Möhlers Gesammelte Schriften*, herausgegeben von Döllinger, Bd. II, S. 252.

haben wir den Schatz seiner Beobachtungen und Kenntnisse vor uns, an welchem sich der Blitz seines Geistes entladet, indem er zugleich dem unsrigen einen mächtigen Aufschwung verleiht. Mit dem Lichte dieses Geistes steht die Wärme eines innigen, tiefen, reinen und liebenden Gemütes in Verbindung.“ Es werden sodann die Grundgedanken der Güntherschen Spekulation ausführlich dargelegt, insofern durch dieselben im allgemeinen die Versöhnung der Theologie und Philosophie angestrebt, im besondern aber der Pantheismus durch die spekulative Begründung der christlichen Kreationstheorie überwunden wird. (S. 99:) Durch Günther sei in der That der Pantheismus in jeder Form als vernichtet anzusehen, d. h. auf dem von ihm gezeigten Wege, wenn auch manches in dieser Richtung noch einer weiteren Entwicklung fähig sei. Das grundlegende Verdienst Günthers besteht darin, dass er nach den mancherlei Irrwegen der neueren Philosophie seit Cartesius die wahre Theorie des Selbstbewusstseins begründet hat; diese Aufgabe habe er „auf meisterhafte Weise“ gelöst, dieselbe in einer Richtung zu begründen, „die weder zum subjektiven noch zum objektiven Rationalismus, weder zum falschen Spiritualismus noch zum Pantheismus, sei dieser realistisch oder dialektisch, führt“. (S. 111 ff.) Die daraus sich ergebende Erkenntnistheorie wird S. 115 ff. näher gewürdigt. Die zweite Hauptaufgabe, die Theologie mit der Philosophie auszusöhnen, kommt in der Art zur Lösung, wie Günther die Inkarnationstheorie auf die Kreationstheorie begründet, so dass das Ganze ein grosses System wird, „worin eines das andere voraussetzt, hält und bindet; und dies eben ist die Versöhnung, die zu stande gebracht werden soll; die zweite Schöpfung ist durch die erste Schöpfung präformiert; diese aber kommt durch jene zu ihrer *Wahrheit und Verklärung*. Indem nun aber der Geist so durch den Restaurator der menschlichen Natur in seiner Integrität hergestellt wird, zeigt sich das Christentum als die tiefste Philosophie und die lebendigste Wahrheit“ (S. 118 f.). — Im Jahrgang 1834 der Quartalschrift besprach Staudenmaier die „Janusköpfe“ von Günther und Pabst (S. 522—539), welche Recension auf die frühere sich zurückbezieht. Die Theorie des Selbstbewusstseins wird gegen erfahrene Angriffe verteidigt. Als „das Gelungenste in der ganzen Güntherschen Spekulation“ sieht Staudenmaier die Kreationstheorie an (S. 527). Über die

trinitarische Spekulation urteilt er nach Darlegung des Gedankenganges in derselben (S. 535): „So scharfsinnig wir auch diese Lösung nennen müssen, so wenig können wir doch beistimmen, wenn behauptet werden soll, das Geheimnis sei auch schon *ganz und gar* zur vollen Klarheit aufgelöst“. Es bleibe immer ein Rest, der nicht aufgeht. Er sei aber weit entfernt, die Günthersche Konstruktion für ein „Phantasiestück“ zu erklären, wie ein Schüler von Hermes dieselbe genannt habe. Jener nicht aufgehende Rest sei „im Wesen des Verhältnisses selbst gegründet“. Jedenfalls sei, wenn man auch die Aufgabe noch nicht für ganz gelöst halten könne, Grund genug vorhanden, „gegen die beiden Verfasser (Günther und Pabst) ihrer scharfsinnigen Deduktion wegen jene Anerkennung öffentlich auszusprechen, die sie in hohem Grade verdienen“ (S. 536). — In den Jahrbüchern für Theologie und christliche Philosophie, Bd. II (1834), S. 186—191, hat Staudenmaier mit grosser Anerkennung die Schrift von *Pabst*: „Giebt es eine Philosophie des positiven Christenthums?“ (1832) angezeigt, mit dem Urteil, dieselbe gehöre „zum Besten, Gediegensten, Scharfsinnigsten und Geistvollsten, was je über diesen Gegenstand geschrieben worden ist“, zugleich als eine klare systematische Konstruktion der Güntherschen Philosophie.

Ein Eingehen in die Gedanken Günthers zeigt sich auch überall in den spekulativen Teilen von Staudenmaiers Werken, besonders in Bezug auf diejenigen Punkte, in denen er mit Recht die Hauptstärke des Güntherschen Systems erkennt, auf die Theorie des Selbstbewusstseins und die Kreationstheorie.¹⁾

Staudenmaier war auch schon seit dem Anfang der Dreissiger Jahre in einen freundschaftlichen brieflichen Verkehr mit Günther getreten. Aus einem „ebenso ausführlichen als interessanten“ Brief von ihm an Günther vom 1. Adventsonntag 1832 teilt Knoodt (Günther, Band I, S. 288 f.) nur ein Stück mit, worin Staudenmaier Günther nicht mit Unrecht darauf aufmerksam macht, dass seine an Jean Paul erinnernde schriftstellerische Manier dem Erfolge seiner Schriften sehr im Wege stehe. „Legen Sie diese Manier zu schreiben ab, und wählen

¹⁾ Michelis sagt zwar etwas zu viel, wenn er erklärt (a. a. O., S. 32): „Der Güntherschen Philosophie steht Staudenmaier so nahe, dass er sich mit ihr identifiziert, oder wenigstens sich ganz an sie anlehnt, insoweit er selbst eine subjektiv-philosophische Rekonstruktion des kirchlichen Dogmas nicht unternahm.“

Sie die des gewöhnlichen philosophischen Vortrages! Ich sage es deswegen, weil Sie dadurch viel mehr Einfluss auf das Publikum gewinnen werden. Wollen sie aber anderseits auch Ihrem Humor, Ihrem Witz etc. Luft machen, so schreiben Sie daneben einen Siebenkäs, eine Katzenberger Badereise; aber auch ein Kampanerthal.“ — Die 1840 erschienene „Philosophie des Christentums“ hat Staudenmaier Günther gewidmet, mit einem vorgedruckten Widmungsschreiben an diesen, worin es heisst: „Sie haben, hochverehrter und geliebter Freund, seit einer Reihe von Jahren auf dem Boden der christlichen Philosophie mit so viel Ehre, Ruhm und Glück gearbeitet, dass dem Verfasser einer Philosophie des Christentums von selbst die Verpflichtung auferlegt ist, im Namen der guten und heiligen Sache offen den Dank auszusprechen, den wir Ihnen alle für Ihre wissenschaftlich so bedeutenden Leistungen schuldig sind.“ Staudenmaier blickt hier auf einen „nun bald zehn Jahre bestehenden“ freundschaftlichen, zwar nicht persönlichen, aber brieflichen Verkehr mit Günther zurück, auf einen Briefwechsel, in welchem, wie es scheint, besonders die nicht ausgeglichenen Differenzen in Einzelheiten der philosophischen Anschauungen der beiden Männer eingehend erörtert worden sind. Falls diese Briefe, oder wenigstens Bruchstücke des Briefwechsels noch irgendwo existieren sollten, so dürfte deren Veröffentlichung auch jetzt noch von nicht geringem Interesse sein.

Prof. Dr. F. LAUCHERT.

(Fortsetzung folgt.)
