

Diese Metaphysik der Freiheit aber konnte für Möhlers fernere Deutung des Falles vom Menschen nicht ohne Folgen bleiben. Sie beherrscht fortan die Entwicklung seiner Lehre von der sündigen Existenz des Menschen, die wir bei Möhler festgestellt haben. Dabei ist es freilich nicht so, daß das idealistische Verständnis des Sündenfalles sofort der beherrschende Gegensatz geworden wäre, von dem aus die fernere Dialektik seines Erbsünderbegriffs bestimmt worden wäre. Vielmehr geht das Anliegen Möhlers zunächst dahin, aufzuweisen, wie diese idealistische Deutung des Sündenfalles in unversöhnlichen Gegensatz stehe zu der der Reformatoren und der öffentlichen reformatorischen Bekenntnisschriften. Das aber heißt: das Anliegen des Symbolikers Möhler bleibt nach wie vor bestimmend für seine Deutung des gefallenen Menschen. Allein mit diesem verbindet sich die Erkenntnis, welche Bedeutung der Freiheit bei der Erklärung jeder Sünde, auch der Erbsünde, zukomme. Aus der Vereinigung dieser Motive entsteht aber der zweite Erbsünderbegriff Möhlers.

Der Spätidealismus in seinen Anfängen.

Über die Philosophie Karl Christian Friedrich Krauses.

Von Albert Hartmann (S).

Den Begriff Spätidealismus hat K. Leese geprägt. In der Zeit eingehender Erörterungen über das Verhältnis von Idealismus (d. h. der Philosophie des deutschen Idealismus) und Christentum hat er damit auf ein Moment hingewiesen, das kaum beachtet worden war: darauf, daß manche innerhalb der Entwicklung des Idealismus stehenden Denker selbst in eigenartiger Weise sich besonnen haben auf christliche Grundgedanken, über die der Gedankensturm der sich drängenden Systeme der Großen bis Hegel hinweggegangen war. Leese hat als charakteristische Vertreter des Spätidealismus den späteren Schelling, Christian Hermann Weiße und Immanuel Hermann Fichte (den Sohn Johann Gottliebs) genannt. Das Gemeinsame dieser Männer liegt darin, daß sie auf der einen Seite in den tragenden Gedanken des Idealismus leben, auf der anderen aber in bestimmten Punkten die Fragwürdigkeit jener in sich großartigen Weltauffassung erfahren haben und um eine Neuformung des philosophischen Denkens ringen. Deshalb steht der Spätidealismus „zum gemeinhin sogenannten Idealismus in dem außerordentlich stark durchlebten und durchdachten Spannungsverhältnis eines entschiedenen Ja und eines entschlossenen Nein“¹.

Wie überhaupt dem Problem des *Absoluten* das tiefste Mühen jener philosophischen Epoche galt, so bildet es auch bei den Spätidealisten die lebendige Mitte des Denkens. Weil die Entwicklung, vor allem von der Identitätsphilosophie des jungen Schelling bis zum monumentalsten Ausdruck idealistischen Erkenntnisanspruchs im Hegelschen System, doch im letzten dahin geführt hatte, das Absolute endgültig in seiner Weltimmanenz fassen zu wollen, so wird es nun die

¹ K. Leese, Philosophie und Theologie im Spätidealismus, 1929, 8.

klar erkannte Aufgabe des Philosophierens, der Transzendenz Gottes aufs neue gerecht zu werden. Die Persönlichkeit Gottes und seine Freiheit gegenüber der Welt soll in der Philosophie wiederbegründet werden unter voller Wahrung der (jedenfalls nach der Meinung dieser Denker) unaufgebbaren Errungenschaften der großen Systeme. Im engsten Zusammenhang damit versuchen sie, der Freiheit und Individualität des Einzelnen in der Menschenwelt wieder Geltung zu verschaffen gegen ein Wirklichkeitsverständnis und eine Geschichtsdeutung, die zum mindesten in Gefahr war, um der allgemeinen Idee willen die in sich ruhende Realität des Individuellen im Ganzen des Systems schließlich zu vergessen.

Mit der deutlichen Hervorhebung dieser Intentionen ist ein wichtiger Beitrag geliefert für die Erfassung der geschichtlichen Zusammenhänge in der deutschen Philosophie des 19. Jahrhunderts. Vor allem ist klarer erkannt worden, daß gar nicht, wie eine stark von der Hegelschule beeinflusste Geschichtsschreibung wollte, die Entwicklung in gerader Linie zu Hegel als dem Höhepunkte führt, um nach ihm jäh abzubrechen und das Denken in der Schwäche der Epigonen und im Ungeist des Materialismus enden zu lassen. Noch zu Lebzeiten Hegels wehrt sich unter den Vertretern idealistischen Philosophierens selbst das christliche Bewußtsein gegen die Auflösung seiner wesentlichsten Inhalte in eine pantheisierende Systematik, und es setzt eine bis über die Mitte des Jahrhunderts reichende starke Bewegung ein, eine Philosophie zu bauen, die diesen Inhalten gerechter wird. Die nachhegelsche Spekulation hat gewiß Epigonenhaftes an sich. Das ist das Schicksal dieser Generation. Aber in dem Bemühen ihrer Denker stecken ernste Kräfte. Die Aufgabe, in deren Dienst sie eine bewundernswerte Arbeit leisteten, war ihnen unabweisbar von der philosophischen Entwicklung gestellt. Es ging um die letzten Fragen des Menschen, und sie hatten den Mut, diese Fragen aufzunehmen und um Antwort zu ringen mit einem der gewaltigsten Systeme, die der Geist geschaffen hat. „Der Spätidealismus war ein kräftiges Sichaufraffen des positiven christlich-religiösen Selbstbewußtseins zur Abwehr und zum Angriff, ein aus dem geistigen Drangsal der Zeit, aus den Tiefen des christlichen Gemüts und der Tradition entspringender Aufschwung“².

In die geistige Situation, die mit dem Begriff des Spätidealismus so umrissen ist, gehört nun ein Denker hinein, der in diesem Zusammenhange bisher kaum genannt wurde: Karl Christian Friedrich Krause. Aus zwei Gründen soll er in den Zusammenhang des Spätidealismus einbezogen werden. Es werden dadurch die *Anfänge dieser geistigen Bewegung* klarer, und außerdem wird eine Möglichkeit gewonnen, diesen eigenartigen Philosophen und *sein Werk selbst* zu deuten.

Es wird immer wieder darüber geklagt, daß Krauses Philosophie bisher nicht in einem seiner Bedeutung entsprechenden Maße gewürdigt worden sei. Tatsächlich ist die Behandlung, die er gefunden hat, merkwürdig; man könnte dafür als charakteristisch die Geschichte der Philosophie des deutschen Idealismus von Nicolai Hartmann anführen, der zwar am Anfang Krause unter den »führenden Köpfen« des Idealismus neben Fichte, Schelling, Hegel und Schleiermacher nennt³, in seiner Darstellung ihn aber mit Still-

² D. Najdanović, Die Geschichtsphilosophie I. H. Fichtes, 1940, 41.

³ Die Philosophie des deutschen Idealismus I (1923) 4.

schweigen übergeht. In ähnlicher Weise auffällig ist das schwankende Urteil über Krause. Philosophiehistoriker wie Zeller und Windelband halten ihn für einen unbedeutenden Anhänger der Identitätsphilosophie Schellings. Dagegen hat J. E. Erdmann ihn unmittelbar neben Hegel gestellt. In seinem Geschichtsbild ist Krauses System eine Synthese aller in der Entwicklung der Philosophie hervorgetretenen Gegensätze; es umspannt das Ganze der philosophischen Probleme, wenn es sie auch noch nicht mit der vollen Ausgeglichenheit und Einheitlichkeit bewältigt wie die Hegelsche Philosophie, in der sich alle Intentionen neuzeitlichen Philosophierens erfüllen. Nicht sehr bedeutungsvoll ist die begeisterte Jüngerschaft, die Krause bei kleineren Gruppen in Deutschland, Belgien, Holland, Frankreich gefunden hat. In Spanien aber ist seine Philosophie ein maßgebender Faktor in der Gestaltung des geistigen Lebens geworden. J. Sanz del Río selbst, der 1853 mit seinen Vorlesungen über die Krausesche Philosophie an der Universidad Central in Madrid den Anstoß gab, hat die Gründe seiner Entscheidung für Krause so ausgesprochen: er halte das System Krauses unter allen ihm bekannten Philosophien für das konsequenteste, vollständigste, vernunftgemäßeste und, was für ihn das Wichtigste sei, »el más susceptible de una aplicación práctica«. Wenn auch der »krausismo« bei weitem nicht eine rein philosophische Angelegenheit war, so muß doch irgend eine innere Übereinkunft zwischen der Philosophie Krauses und dem spanischen Geiste (in bestimmten Kreisen) um die Mitte des vorigen Jahrhunderts bestanden haben; sonst wäre die ganze Bewegung unmöglich gewesen.

Aus dieser Überlegung heraus ist man in jüngster Zeit zu einer neuen Beurteilung Krauses gekommen. H. Flasche hat die Meinung ausgesprochen und im einzelnen zu begründen versucht, daß die Wirkung Krauses in dem katholischen Spanien nur erklärlich sei »wegen nicht zu unterschätzender Übereinstimmung mit dem Katholizismus, vielleicht besser gesagt mit katholischer Lebensauffassung und Lebensgefühl als mit katholischer Glaubenslehre im dogmatischen Sinne«. In noch entschiedener Weise hat eine größere Arbeit von G. Schurda die These aufgestellt, daß Krause nicht in den Zusammenhang des deutschen Idealismus, sondern in die Einheit der philosophia perennis hineingehöre. Schurda sieht in ihm eine Wiederanknüpfung an die scholastische Tradition vor allem des Thomas von Aquin. Besonders der Kernpunkt seiner Philosophie, seine Lehre von Gott, gehe einig mit christlicher Gottesauffassung, ja mit der scholastisch-thomistischen Gotteslehre und weise starke Parallelen zur scholastischen Lehre von der analogia entis auf⁴.

Dieser Einordnung der Krauseschen Philosophie kommt ein historisches Moment entgegen. Krause hat eine für damalige Verhältnisse außergewöhn-

⁴ Aus einem Briefe Sanz del Ríos, zitiert bei H. Jeschke, Die Generation von 1898 in Spanien, 1934, 6.

⁵ H. Flasche, Studie zu K. Chr. Fr. Krauses Philosophie in Spanien: Deutsche Vierteljahrsschrift f. Literaturwiss. u. Geistesgesch. 14 (1936) 388. Vgl. dazu das ähnlich lautende Urteil von J. Castillejo, daß sich keine andere Philosophie besser »der Tradition der spanischen Moralphilosophie« anpassen konnte (Neuzeitl. Bildungsbestrebungen in Spanien: Minervazeitschr. 4 [1928] 206). — Was in diesen Urteilen gemeint ist, behält seine Bedeutung, auch wenn man bedenkt, daß die Führer des »krausismo« mit vielen anderen im Gegensatz zur katholischen Kirche standen, und daß Menéndez y Pelayo, der entschiedenste Gegner des Krausismus in Spanien, die Philosophie Krauses ebenso als antikatholisch wie antispanisch bekämpfte. Eine der spanischen Mentalität und der in ihr lebendigen Gläubigkeit einfachhin fremdartige Philosophie hätte nicht eine so umfangreiche Bewegung hervorrufen können.

⁶ G. Schurda, Ästhetik und Musiktheorie des Philosophen K. Chr. Fr. Krause, 1932, bes. 43 f., 129, 152, 220.

liche Kenntnis und Hochschätzung scholastischer Philosophie gehabt. Aber zugleich muß festgestellt werden, daß er die scholastischen Autoren nicht genügend gekannt hat, um seine Problematik in ihnen wiederzufinden. Die ganze Art, wie er nach einer Lösung ringt, zeigt deutlich, daß die Probleme ihm aus einer anderen, ganz bestimmten Situation heraus aufgegeben sind. Die grundsätzlichen Fragen, um die er sich müht, sind oft dieselben wie die, welche die Metaphysik der Scholastik beantworteten wollte. Aber ihre Antworten kennt Krause nicht. Seine eigenen Ansätze bleiben immer in dem Kreise, der ihm durch seinen Ausgang von der idealistischen Philosophie nach 1800 abgesteckt ist. So steht Krause doch in der Welt des deutschen Idealismus. Aber nicht so, wie Erdmann ihn einzuordnen versuchte. Weil dieser als »christlicher« Hegelianer überzeugt war, daß Hegels Philosophie der vollkommene Ausdruck des von seiner Gegenwart geforderten »konkreten Monotheismus« sei, stellte er Krause (ähnlich wie auch noch den späteren Schelling) in eine einheitlich aufsteigende, mit Hegel vollendete Entwicklung, deren Zielpunkt eben ein konkreter Theismus sein sollte. Darin unterlag nun Erdmann derselben Täuschung, der in gewisser Weise Hegel selbst zum Opfer gefallen ist⁷. Was er als Inhalt des konkreten Monotheismus betrachtet, nämlich »die Subjektivität der Substanz«, ist gerade nicht das, was das religiöse Bewußtsein als den wahren Gott ansieht. Die Wirklichkeit, nach der dieses Bewußtsein Ausschau hält, ist eine andere als die von Hegel gedachte Wirklichkeit der Substanz, die schließlich doch nur im menschlichen Bewußtsein ihre Subjektivität, ihr Wissen um sich selbst gewinnt. In der Befangenheit, die mit dieser eigenartigen Trübung des religiösen Bewußtseins in der philosophischen Reflexion gegeben ist, hat Erdmann sich darüber getäuscht, daß der spätere Schelling mit seinem Theismus auf einem anderen Wege ist als Hegel, und daß auch Krauses Philosophie nicht in einer gradlinigen Entwicklung zu Hegel steht.

Krause ist in derselben Lage, die das Philosophieren des späteren Schelling kennzeichnet, der dem neuen Verständnis des persönlichen, freien Gottes und der Welt, wie sie vor diesem Gott ist, wissenschaftlichen Ausdruck zu geben versucht, aber die Vergangenheit seines idealistischen Denkens weder verleugnen kann noch verleugnen will. Ähnlich haben Fichte und Weiße, zuerst unabhängig voneinander, dann in stetem Austausch charaktervoller Gegensätzlichkeit, von der Philosophie Hegels ihre bleibende Formung erhalten und so gebildet ein neues System entwerfen wollen, das die Wirklichkeitsferne des Hegelschen Pantheismus endgültig überwindet und die Philosophie wieder mit der reichen Fülle des wirklichen Seins in Einklang bringt. So ist Krause ganz und gar Spätidealist. Den damit gegebenen Gegensatz hat er als erster in sich erlebt und zu überwinden gesucht. Ausgegangen von Schelling, gewinnt er in stiller Arbeit, im wesentlichen unabhängig, Ergebnisse, die mit der Spätphilosophie Schellings Verwandtschaft haben.

⁷ »Die Philosophie des Mittelalters ist noch lange nicht so gekannt und gewürdigt als sie es verdiente; man hat über der Form den Gehalt, gleichsam in dem Erze das vererzte Metall, verkannt; und selbst die Form und die sprachliche Darstellung derselben ist nicht richtig gewürdigt worden« (Vorlesungen über die Grundwahrheiten der Wissenschaft, 1829, 303).

⁸ Damit ist die Frage nach dem Pantheismus Hegels berührt. I. H. Fichte hat, vor allem in seiner umfassenden Darstellung und Kritik Hegels in den »Beiträgen zur Charakteristik der neueren Philosophie« (1841) eine Deutung gegeben, die wohl der Sache gerecht wird: Hegel ist in seinem persönlichen Glauben Theist, in seiner Philosophie aber drängt das System zum Pantheismus. Daraus ergibt sich eine Zweideutigkeit seiner Gedankenwelt, die ihm selbst nicht zum Bewußtsein gekommen ist. Vgl. dazu A. Hartmann, Der Spätidealismus und die Hegelsche Dialektik, 1937, 167 ff. Ähnlich urteilt nun D. Najdanović (a. a. O. 61), daß Fichte damit den Kern der Sache getroffen habe.

Wie nun der spätere Schelling auf die jüngere Generation der Spätidealistischen tiefen Einfluß hatte, so hat Krause dem bedeutendsten von ihnen, I. H. Fichte, wichtige Antriebe gegeben. Das ist unter den historischen Wirkungen, die Krauses Philosophie ausgeübt hat, wohl die wertvollste. Denn damit hat er in die Fortbildung des philosophischen Gedankens im zweiten Drittel des 19. Jahrhunderts in Deutschland fördernd eingegriffen und beigetragen, daß trotz anderen, geräuschvolleren Strömungen das Ringen um eine theistische Philosophie lebendig blieb. Die Stellung, die der jüngere Fichte in der Philosophie dieser Zeit einnimmt, ist allmählich mehr erkannt worden⁹. In einer Richtung vor allem ist sie bedeutsam für gegenwärtiges Philosophieren: Fichte hat einen tiefen, in mancher Beziehung entscheidenden Einfluß auf Kierkegaard ausgeübt.

Fichte hat seine Zusammenhänge mit Krause gekannt, Er hat in seiner aufgeschlossenen Art mannigfache Anregung erfahren. Dabei ist der Eindruck, den er von Krauses Grundgedanken empfing, früh und stark gewesen. Am Anfang seiner Wirksamkeit hat er Krause als einen unmittelbaren Vorläufer seines eigenen Philosophierens genannt, und bis zum Ende hat er auf ihn hingewiesen als den Philosophen, dessen Werk über Hegels Standpunkt, ihn berichtigt, in die Gegenwart hineinragt¹⁰.

Damit erhellt sich das Bild der historischen Entwicklung des Spätidealismus. Man kann nicht sagen, daß Schelling der unbestrittene Führer der ganzen geistigen Bewegung gewesen sei¹¹. Auch Krause hat versucht, auf dem Boden idealistischer Philosophie wieder den Zugang zur Realität des persönlichen Gottes, seiner Vorsehung und Freiheit, und der Freiheit des Menschen zu gewinnen. Und auch er müht sich um eine Erkenntnisauflösung, die diesen Wirklichkeiten entspricht. Noch ehe Schelling mit seiner positiven Philosophie hervortrat¹², hatte Krause als akademischer Lehrer in Berlin 1814—15, in Privatvorlesungen in Dresden 1823, als Dozent in Göttingen seit 1824, in der literarischen Öffentlichkeit seit 1825 sein neues System vorgetragen. Es hat tiefgehend auf Fichte gewirkt. Dieser hat ihm, in seiner durch Anlage und Erziehung gegebenen Geistesrichtung bestärkt, die Grundideen entnommen, die der Kern seines ethischen Theismus geblieben sind. So hat sich Fichte in grundlegenden Auffassungen näher mit Krause als mit dem späteren Schelling, den er in vielen Dingen ablehnte, und auch mehr als mit seinem Kampfgenossen Weiße verbunden gefühlt. Er ist nach Kräften eingetreten für die größere Wirkung und Anerkennung, die er der Philosophie Krauses wünschte, und die darin bestehen sollte, „daß seine lei-

⁹ Über die gegenwärtige Beschäftigung mit Fichte vgl. die Übersicht bei Najdanović, a. a. O. 13—26.

¹⁰ Über Gegensatz, Wendepunkt und Ziel heutiger Philosophie, erster kritischer Teil, 1832, 223 f., 232 ff. — Ethik I (1850) 20, 233, 243 ff., 273 ff. — Vermischte Schriften, 1869, I 15, 69. — Fragen und Bedenken über die nächste Fortbildung deutscher Spekulation, 1876, 25, 37—42, 50, 62.

¹¹ Wie es wieder H. Fuhrmans in seiner eindrucksvollen Deutung der Spätphilosophie Schellings getan hat (Schellings letzte Philosophie, 1940, 67 f.).

¹² Voraus gehen die ersten Entwürfe Schellings, in denen seine innere Begegnung mit der Welt des Christlichen beginnt, die Schriften von 1804, 1809 und 1812. Es ist wohl anzunehmen, daß Krause von der darin eingeleiteten Wandlung Schellings Antriebe für seine eigene Entwicklung empfangen hat.

tenden Ideen frei gestaltend in die Wissenschaft und in die Behandlung ihrer praktischen Fragen aufgenommen werden¹³.

In einer erstaunlichen Frühreife, in der Krause fast noch Schelling übertrifft, beginnt der kaum Einundzwanzigjährige 1802 in Jena seine Lehrtätigkeit. Er war schon als Student seit 1797 in Jena gewesen und hatte Fichte und den im Herbst 1798 von Goethe berufenen Schelling gehört. So wurde sein Denken geformt in der geistigen Atmosphäre, die durch das drängende, immer neu ansetzende Ringen um das wahre System der alles begreifenden Wissenschaft geschaffen war. Mit dem Enthusiasmus seiner empfänglichen Jugend ergibt er sich dem Glanze des Geistes, der ihn an dieser Stätte höchster philosophischer Lebendigkeit umfängt. Der neue Spinozismus, der schließlich in Schellings Systemdarstellung von 1801 einen auch der Form nach sich an Spinozas geometrische Art anschließende Formulierung gefunden hatte, erfaßt ihn. Auch er ist getragen von dem Kraftbewußtsein der jungen Generation, in dem Dilthey den ersten Grund für die Expansionskraft dieser neuen Bewegung erblickt, — von dem Drang nach Steigerung der menschlichen Kraft, der sich mit den göttlichen Kräften der Welt verwandt fühlt und von dem Glauben an die kommende Erhöhung der Menschheit be-seelt ist¹⁴.

Anschauung an Stelle des Begriffes; ästhetische Betrachtung der Natur statt der aufklärerischen Suche nach Zweckmäßigkeiten; Hingabe an das unendliche Objekt statt der Einengung auf das Subjekt; tiefempfundenes Erlebnis der Einheit im Gegensatz zu allen Dualismen rationalistischen Denkens; das alles erhöht und verklärt in einem religiösen Weltgefühl, das der Nähe Gottes in der Natur und allem Lebendigen gewiß ist und an Stelle aller Jenseitigkeiten die geahnte Gegenwart des Göttlichen verkündet, — das ist der Inhalt des neuen Spinozismus. Spinozas Einheit von Natur und Geist in der unendlichen Substanz scheint alle die Ahnungen zu erfüllen, denen die Welt ein lebendiger Organismus geworden ist; und das bedächtig analysierende Denken Kants wird abgelöst von einer neuen *cognitio intuitiva*, die wie bei Spinoza als *veritas norma sui et falsi* die Bürgschaft der Wahrheit in sich selber trägt. Die Kunst vereinigt sich mit der Philosophie in ein unlösbares Ineinander der Grenzen. Und diese ganze Betrachtung der Welt, zugleich von Leibnizens Optimismus beseelt, wird zur Religion. Christlicher Gottesbegriff erscheint nur im Lichte des Deismus der Aufklärung und wird mit allen Dualismen abgewiesen. Es entwickelt sich eine neue Weltfrömmigkeit, der die Hingabe an die unendlich lebendige Allnatur sich wandelt zur Vereinigung mit dem alles erfüllenden Gott. Die Anschauung des Universums wird

¹³ Fichte, Fragen und Bedenken 42. — Nur angedeutet sei, daß Krauses Philosophie in der Verborgenheit auch in der übrigen theistischen Spekulation jener Zeit weitergewirkt hat. Dafür mag nur ein unparteiischer Zeuge angeführt werden, J. E. Erdmann, der übrigens wie kaum einer belesen genug war, um solche Zusammenhänge herauszufinden. Er sagt in seiner großen Geschichte der neueren Philosophie (III 2, 685): in der praktischen Philosophie, in Ethik, Rechtsphilosophie, Geschichtsphilosophie möchte sich Krause am meisten bleibendes Verdienst erworben haben, »wie dies die wachsende Zahl seiner Schüler und — Plagiarii beweist«. Im Grundriß der Gesch. d. neueren Philos. (II. Bd. 1866, zitiert nach 1896, 738) wiederholt er im allgemeinen, daß für Krauses Bedeutung »mehr vielleicht als die Zahl der Anhänger die zeugten, die, ohne ihn zu nennen, ihn plünderten«.

¹⁴ Dilthey WW IV, 52.

die intuitive Erkenntnis Gottes; ja auf der höchsten Stufe pantheistischen Eingefühls begreift sich die philosophische Intuition als Selbstanschauung des Absoluten.

In dieser Welt lebt Krause als junger Dozent. Seine ersten Schriften¹⁵ verraten seine schwärmerische Hingabe. Die höchsten Ideale des Lebens sind ihm Weisheit, Liebe und Kunst. Dabei gilt ihm die Kunst als letzter, vollkommener Ausdruck des Daseinssinnes. Charakteristisch für ihn ist, daß diese (von Schelling kommende) Auffassung sich zugleich mit seiner (von Fichte bestärkten) ethischen Gesinnung verbindet und die Schönheit als Zweck und Aufgabe des sittlichen Wollens betrachtet. Schönheit aber »ist ein zauberisches, mystisches Durchdringen des Endlichen und Unendlichen, der Erde und des Himmels, — Harmonie des Endlichen und Unendlichen«. In den Kreis seiner ästhetischen Unendlichkeitssehnsucht wird auch die Religion hineingezogen. Sie ist Ahnung und Anbetung des Unendlichen, nach dem sich das Schönheitsverlangen ausstreckt, das in der Schönheit sich mit dem Endlichen verbindet. Es fällt mit dem Universum zusammen. Die Vorsehung, die in der Welt herrscht und Anbetung heischt, ist die Gesetzmäßigkeit der Welt selber. Von ihr überzeugt sein, heißt »glauben«. In ihr ist alle Freiheit, dieses »Merkzeichen der Endlichkeit«, aufgehoben zur göttlichen Harmonie unendlicher Vernunftgemäßheit. Der Entwurf von 1804 gibt diesen Anschauungen im Anschluß an Schellings Darstellung von 1801 eine systematische Form. In großzügigen Programmen werden die aufgenommenen Ideen, noch wenig verarbeitet, hingeworfen, im Bewußtsein unbedingter sicherer Erkenntnis, ganz wie es sich schickt für ein neues System im Zeitalter des trunkenen Geistes. An der Spitze steht ein Axiom, das einzige und höchste Prinzip aller Erkenntnis, — oberste Voraussetzung, die sich nicht beweisen läßt, aber in einer absolut gewissen Anschauung erfaßt wird. Es ist die Anschauung des Absoluten selber, das die eine, harmonische, organische, schlechthin unendliche Welt ist. Das Universum, unbegründet und unbedingte, ist unveränderlich, von Ewigkeit vollendet, die einzige Substanz. Natürlich ringt diese Weltansicht mit der unlösbaren Schwierigkeit, zugleich der Tatsache des Endlichen gerecht zu werden. Alle endlichen Dinge sind von gleicher Natur wie das Absolute, im Ganzen, ja »das Wesen des Ganzen selbst«. In allem Seienden lebt ein eigener absoluter Wert und eine eigene Schönheit, weil in allem sich ein Göttliches offenbart. Dieses Göttliche stellt sich dar im geistigen Leben ebenso wie in der Produktivität der Natur; und weil jedes Enthüllung Gottes ist, weil alles »nur das eine Ewige selbst ist«, ist alles von gleicher Würde, von gleichem Werte, »von gleicher Stufe des Seins«. Das Göttliche aber ist »die ewige Harmonie des Universums«.

Diese pantheistische Weltfrömmigkeit ist religiös hochgestimmt. Das Bemühen des Geistes kreist mit einer Leidenschaft wie selten um die Erfassung des Göttlichen; mit ungeheurer Kraft will er sich das Geheimnis des Absoluten offenbar machen. Alle Erkenntnis des Ich und der Natur muß der Lösung des letzten Rätsels dienen; alles Erkannte geht in den einen Zusammenhang ein, in dem das Sein entscheidend seinen ganzen Reichtum, seine absolute Macht enthüllen soll. Mensch und Welt stehen im Lichte des Göttlichen. Aber es ist ein Göttliches, das in die Immanenz des Universums hineingebannt ist. Alle Bewunderung und Anbetung ergießt sich in dieses Unendliche. Alles, was das religiöse Bewußtsein an Sehnsucht und Verehrung aufbringen kann, wird ihm gewidmet. Damit erfährt aber dieses religiöse Bewußtsein eine vollständige Umwandlung seines

¹⁵ (Außer seiner Disputationsschrift und zwei mathematischen Arbeiten) Grundlage des Naturrechts, 1803; Grundriß der historischen Logik, 1803; Entwurf des Systems der Philosophie, 1804.

ursprünglichen Sinnes. Was seiner inneren Natur nach ein Durchbruch des Menschen durch alles bloß Immanente war, wird seine endgültige Einbeziehung in ein All, in eine Gesetzmäßigkeit des Geschehens, in die er sich staunend, beglückt verliert, ohne etwas anderes finden zu können als am Ende sich selbst. Die Natur mit ihrem unbewußten Produzieren wird dasselbe wie das Ich, in dem das gleiche Absolute sich anschaut. Die Substanz Spinozas und das Ich Fichtes verschwimmen in eins.

Die tiefgehende Umdeutung, die das religiöse Bewußtsein in dieser Philosophie erfuhr, ist ihr selber nicht ganz bewußt geworden. Aber es war doch nicht zu verbergen, daß schließlich alle religiösen Worte und Begriffe einen anderen Sinn erhielten, als sie bisher besaßen. Und wem es mit der ursprünglichen Bedeutung des Religiösen ernst war, mußte sich gegen diese geheime Umwandlung wehren. Auch im Bereich der Philosophie ist Einsprache erhoben worden. Zuerst mit größter Eindringlichkeit wohl von *Fr. H. Jacobi*.

In ihrem wesentlichen Anliegen ist die Philosophie Jacobis der Rückzug auf die ursprüngliche Gewißheit, die sich der Mensch um ihrer Existenzbedeutung willen nicht nehmen lassen darf. Für den Verstand ist der Spinozismus unausweichlich und unüberwindlich; alle begriffliche Erkenntnis bleibt im Bereich der Natur und ihrer Notwendigkeit, alle Demonstration führt nur zum Alleinen. So tief ist auch Jacobi von der (vermeinten) logischen Geschlossenheit des Spinozismus beeindruckt. Eine begründete Erkenntnis Gottes kann es also nicht geben. Aber es geht ihm gerade um den lebendigen Gott, der als supramundanes und persönliches Wesen in Freiheit waltet. Zu diesem Gott kommt der Mensch nur durch einen Sprung (einen »Salto mortale«) aus dem Naturalismus des Verstandes heraus; der Glaube, die Vernunft, das ist die unmittelbare innere Gewißheit, widerspricht dem Urteil, das der Verstand allein fällen kann. Es wird Sache einer persönlichen Entscheidung, daß sich der Mensch bei dem Verstande und seiner »Wahrheit« nicht zufrieden gibt, sondern sich durch die Vernunft erhebt zu dem, der über der Natur ist. Diese Entscheidung aber zwischen Verstand und Vernunft, zwischen der bloßen Natur und dem überweltlichen Gott muß klar bleiben. Dann steht sich deutlich gegenüber, was innerhalb seiner Grenze unüberwindlich ist: der Naturalismus als konsequentes System des Verstandes, und der Glaube an den Schöpfer und seine Vorsehung, den die Vernunft, den das menschliche Herz bezeugt. Mit flammender Entrüstung aber wendet sich Jacobi gegen den Versuch, zwischen diesen unversöhnlichen Gegensätzen zu vermitteln. Das wird sein Kampf gegen die zeitgenössische pantheistische Philosophie, die er in Schelling angreift; gegen den inkonsequenten, phantastischen Naturalismus des Weder-Noch, der sich für das, was er ist, selbst nicht erkennt oder nicht aufrichtig bekennt und Notwendigkeit und Freiheit, Vorsehung und Fatum in eins zusammenmischt. Das bewegt Jacobi am tiefsten: er wehrt sich gegen die Umdeutung des religiösen Bewußtseins, die insgeheim von dem neuen Pantheismus vollzogen worden ist. Diese Philosophie redet von etwas, was sie in Wahrheit nicht meint; sie treibt, Wort und Sinn verkehrend, ein betörendes Spiel mit der Rede: denn es ist unmöglich zu denken eine blinde Vorsehung, einen unvorsätzlichen Vorsatz, eine freie Notwendigkeit. So hat der Spinozismus die Dinge verwirrt, und gegen diesen »immer heillosen gewordenen Betrug« will Jacobi bis zu seinem letzten Atemzuge streiten¹⁰.

In Jacobis Gedanken zeigt sich in lebendiger Weise die Verwahrung des religiösen Bewußtseins gegen die Umdeutung seiner

¹⁰ Vgl. dazu Jacobi WW (1812 ff.) I 367; II 45, 51, 101 f., 114 ff., 119, III 43, 49, 201, 240, 343, 387 f., 400, 412, 426; IV 1, XVIII ff., XL, XLV ff., 58, 74, 220 Anm.; IV 2, 76 ff.

wichtigsten Inhalte und ihre Aushöhlung in einem Pantheismus, der vorgab, das eigentliche Selbstverständnis der schlichten Religiosität zu sein. Hier fand eine Reaktion, die sich in vielen Zeitgenossen regte, ihren philosophischen Ausdruck. Sie kam zuerst als Einspruch von außen. Eine neue Lage ergab sich dadurch, daß innerhalb des idealistischen Pantheismus selbst, in von ihm ergriffenen Denkern, das ursprüngliche Bewußtsein des Menschen von Gott die Zumutung empfand, die ihm der spekulierende Verstand gestellt hatte. Hegel ist diese Zumutung nicht bewußt geworden; er hat bis ans Ende geglaubt, das, was er als Christ lebte, in seiner Philosophie gedacht zu haben. Schelling dagegen ist sich über die Unvereinbarkeit seiner Spekulation mit christlicher Gottesauffassung allmählich klar geworden. Seine Spätphilosophie ist ein Versuch, die Philosophie mit der religiösen Wahrheit zu versöhnen. In diesem Bemühen lehnt er entschieden Jacobis „Glaubensphilosophie“ ab und verteidigt die Möglichkeit eines Wissens von den göttlichen Dingen. Aber das Anliegen Jacobis erkennt er voll und ganz an. Er nennt ihn „vielleicht ... die allerreichste Persönlichkeit der neueren Philosophie“: er habe „von allen neueren Philosophien am lebhaftesten das Bedürfnis ... empfunden“ nach einer Philosophie der Freiheit im Schellingschen Sinne¹⁷.

In Krause ist das Gefühl des Gegeneinanders von philosophischer Konzeption und religiösem Bewußtsein verhältnismäßig früh erwacht. Es ist nicht bekannt, wann für ihn diese Situation klar erkennbar wurde. Er selber nennt zwar meistens 1803 als das Jahr seiner entscheidenden Einsicht. Aber es ist jedenfalls kein plötzlicher Bruch gewesen. Langsam vielmehr dämmerte ihm die Erkenntnis auf, daß die Philosophie, die er begeistert vortrug, mit ihren Begriffen von Gott und Welt doch nicht das sagte, was er von Gott und Vorsehung und Gottesverehrung im innersten Herzen glaubte. Er war ein zu tief religiöser Mensch, als daß sich sein religiöses Bewußtsein auf die Dauer einer solchen spekulativen Vergewaltigung hätte ausliefern können.

Der ganze Spätidealismus ist bedingt durch die religiöse Haltung seiner Vertreter. Die ihn kennzeichnende innere Spannung wird gerade dadurch hervorgerufen, daß diese Philosophen aus einem lebendigen religiösen Empfinden heraus sich gedrängt sehen, eine im übrigen für endgültig gehaltene Philosophie umzubauen und weiterzubilden, um die Einheit zwischen Spekulation und Leben zu schaffen. So steht auch bei Krause das Religiöse an erster Stelle. Gegen das historische Christentum hat er, nach einer streng protestantischen Erziehung, zwar eine kritische Position eingenommen. Seine religiöse Haltung zeigt einen Zug des Ungesunden, wie Krause auch sonst eine schwärmerische und eigenartige Natur war. Im Gedanken an eine göttliche Berufung, die er zu haben glaubt, verbohrt er sich allmählich in eine Art von Messianismus. Seine Philosophie wird die Grundlage einer neuen Religion, in der das Christentum von seinen Mängeln befreit und das vollkommene Leben der Menschheit mit Gott begrün-

¹⁷ Schelling WW (1856 ff.) I 10, 168, 182. — In genau derselben Weise hat Krause über Jacobi geurteilt: »So sehr ich ... mit Jacobi darin übereinstimme, daß die Anerkennung des lebendigen Gottes die Bedingung jeder echten Erkenntnis des Lebens ist, so weicht doch mein wissenschaftliches System ... darin von dieser Denkart ab, daß ich einsehe: ... reine Wissenschaft ist möglich, denn Gott ist erkennbar« (Vorlesungen über das System der Philosophie, 1828, 25).

det wird. Offensichtlich hat im Verein mit seiner Veranlagung die äußere Vereinsamung und Erfolglosigkeit seines Lebens dahin gewirkt, daß seine Religiosität so bizarre Formen annahm. Aber das ist doch nur der eine Zug, bei dem man nicht vergessen darf, daß ähnliche Gedanken in der Philosophie der Zeit lagen. Damals wußte sich der Philosoph, der Gelehrte zum Führer und Reformator bestimmt, — ein Pathos, das in J. G. Fichte seinen großartigsten Ausdruck gefunden hat. Auf der anderen Seite lebt in Krause eine echte religiöse Gesinnung. Für ihn ist es selbstverständlich, daß der Sinn des Lebens nur in der Einheit mit Gott gesucht und gefunden werden kann. Seine hohen Ziele, seine reinen Absichten sind von denen, die ihn gekannt haben, bezeugt worden. Das schwere Geschick, das er tragen mußte, hat in ihm eine echte Ergebung und ein tiefes Gottvertrauen zur Reife gebracht. Aus seinen letzten Jahren findet sich mancher ergreifende Ausdruck seiner Gesinnungen, die wirkliche menschliche Größe verraten.

Die Wandlung in Krauses Denken ist deutlich erkennbar in seinem »System der Sittenlehre«. In den ersten Teilen des Buches, die schon 1806 gedruckt wurden, vertritt er noch im wesentlichen die Gedanken des Entwurfs von 1804. Aber die Beunruhigung, die ihn erfaßt hat, ist daran zu spüren, daß er die Notwendigkeit fühlt, seinen Gottesbegriff vor dem religiösen Bewußtsein zu verteidigen: was der Philosoph erkenne, sei dasselbe wie das, was der religiöse Mensch anbetet. Im Verlaufe des Werkes, das 1810 erschien, dringt dann eine andere Auffassung von Gott und seiner Vorsehung durch, die seinen bleibenden Überzeugungen entspricht.

In dem System, das Krause in rastloser Arbeit in den Jahren von 1810 bis 1828 ausgeführt hat, ist die Anerkennung des persönlichen Gottes entscheidende Grundlage. Die Denkweise der früheren Philosophie Schellings, die Gott kein Wissen und freies Wollen zuerkennt und ein überweltliches Sein Gottes nicht erfaßt, bezeichnet er nun als „grauenvoll“. Gegen die seit J. G. Fichte und Schleiermacher bekannte Argumentation, daß der Begriff der Persönlichkeit Gottes eine Verendlichung des Unendlichen sei, nimmt er wiederholt Stellung. Erkennen, Wollen ist nicht seiner Wesenheit nach endlich, wenn es auch im menschlichen Ich nur als endlich vorkommt; es zeigt sich vielmehr „als in seiner Art urganzen oder unendlich“. So ist Gott sehr wohl zu denken als „Selbwesen“, „Selbstwesen“, wie er für Person zu sagen vorschlägt. Denn das Wesen der Persönlichkeit Gottes liegt in seinem „Selbstinnessein“. So ist Gott das unendliche Ich.

Welche religiöse Haltung die Gedankenwelt Krauses bestimmt hat, geht aus den zwei Hauptbegriffen hervor, in denen die Anerkennung der Persönlichkeit Gottes sich unmittelbar auswirkt: Vorsehung und Gebet. Gott in seiner Vorsehung ist nicht kosmische Macht und Gesetzmäßigkeit, wie der Enthusiasmus der Frühperiode Krauses deuten wollte, sondern persönliche Allmacht. Der Mensch ist in seiner Unterschiedenheit von Gott ganz abhängig, und Gott verfügt über ihn als „heilige, unbedingt sittliche oder moralische Vorsehung“¹⁸. Wenn Bouterwek¹⁹ mit Jacobi auf die Bedeutung des in seinem ursprünglichen Sinne zu belassenden Vorsehungsgedankens hinweist, antwortet Krause mit voller Zustimmung. Um die begriffliche Durchdringung hat er sich viel bemüht. Die Fragen der gött-

¹⁸ Vorles. ü. d. System 546.

¹⁹ Mit der Jacobi nahestehenden Religionsphilosophie F. Bouterweks (Religion der Vernunft 1824) setzt sich Krauses »Die absolute Religionsphilosophie im Verhältnis zum gefühlgläubigen Theismus ...« (herausgegeben 1834—43) eingehend auseinander.

lichen Allwissenheit, des Vorauswissens des Zukünftigen, seines Verhältnisses zur Freiheit haben ihn lange beschäftigt.

Krause gibt zu, daß religiöse Gesinnung auch einem unpersönlich gedachten Gotte gegenüber möglich sei. Aber in solcher Art Gottesverehrung liegt noch ein „unentwickelter Zustand der Gotteserkenntnis“ und ein „wesentlicher Mangel in der Gottinnigkeit und Frömmigkeit“. Mag auch Gebet als Anbetung und Verehrung, mag Vertrauen als die unerschütterliche Gewißheit ewiger Gesetzmäßigkeit des Alls dabei schon möglich sein, so ist das doch noch nicht das religiöse Verhältnis in seiner ganzen Wirklichkeit. Religion in ihrer Wahrheit, die auch dem Bittgebet seinen Sinn läßt, ist erst da, wo sie nicht mehr ein Sichverlieren in übergreifende Seins Ganzheit, sondern ein Gegenüber von Personen ist²⁰. „Da nun gezeigt werden kann, daß Gott sich das unendliche, unbedingte Ich ist, und da ferner schon erkannt ist, daß die endlichen Vernunftwesen sich in Gott erkennen als endliche Ich, so ist offenbar, daß auch wir als endliche Geister, indem wir Gott denken, befugt sind, Gott mit dem Namen *Du*, im Geiste anzureden und anzusprechen, wohlverstanden, daß wir unsere endliche Ichheit mit der göttlichen Ichheit dabei gar nicht verwechseln; und es wird also der fromme Sinn der religiösen, weseninnigen Ahnung hierdurch bewahrheitet, wonach der religiöse, gottinnige, endliche Geist Gott anredet: *Du mein Wesen, ... mein Gott!*“ Erst in dieser persönlichen Beziehung zu Gott, den der Mensch anreden kann, erfüllt sich der Sinn religiösen Handelns, — aber nur dann, wenn der Mensch sich zugleich von Gott angehört weiß: „... da er weiß und empfindet, daß Gott auch ihn weiß, auch ihn in sein unendliches Gemüt empfindend aufnimmt“²¹.

Auf diese Wirklichkeit der Anrede und des Angehörtseins legt Krause betonten Wert. Er lehnt ausdrücklich eine rein psychologische Deutung ab, die in der seelischen Erhebung des Betenden die einzige Wirkung des Gebetes erkennen will²². Wie unter Menschen Ansprechen und Bitten, Antworten und Erhören möglich ist und eine das Ich übersteigende Gemeinschaft des Lebens stiftet, so wird auch das Gebet von Gott erwidert, der Mensch werde dieser Antwort inne oder nicht. Und gerade weil sich im Gebete eine persönliche Beziehung von Gott und Mensch erschließt, ist es „ein Geheimnis zwischen Gott und Menschen“. Auch für den Philosophen, der das Wesen der Religion begreift, bleibt doch „das Gebet sowie sein ganzes Lebenverhältnis zu Gott ein seliges, nie zu durchschauendes, unerschöpfliches Geheimnis“²³. Hier sind alle wesentlichen religiösen Mo-

²⁰ Religionsphilos. I 35, 368, 377, 489 ff.; II 1, 39. — Zur Religionsphilosophie und spekul. Theol. (herausgeg. 1893) 40.

²¹ Vorles. ü. d. System 385.

²² Religionsphilos. II 1, 283. Entschieden weist Krause die Deutung zurück, die Kant in seiner »Religion innerhalb ...« (A 284 ff.) dem Gebete gibt. Er nennt diese allerdings äußerst rationalistische und befremdend verständnislose Äußerung Kants eine »freche Rede« (Zur Religionsphilos. u. spek. Theol. 47). In der Wertung des religiösen Ausdrucks läßt Krause den aufgeklärten Kant weit hinter sich. Er schreibt einmal: »Daher ist der ... betende Mensch und die ... betende Gemeinde so schön, und daher gewinnt die ... Schönheit des Menschen in der Gottinnigkeit die höchste Verklärung und Würde« (Vorles. ü. d. System 545).

²³ Religionsphilos. II 1, 287 f.

tive der Freiheits- und Persönlichkeitsphilosophie des Spätidealismus vorweggenommen.

Nun versucht Krause also, diese Erkenntnisse in seiner systematischen Philosophie auszuwerten. Aber dabei ringt er mit der für ihn nicht endgültig zu bewältigenden Schwierigkeit, daß sein philosophisches Denken alle Ansätze und Begriffe in einer anderen geistigen Welt gewonnen hat. Bei der Beurteilung des Werkes, das er schließlich geschaffen hat, darf man sich nicht nur an die fertigen Formeln halten. Er hat sie zwar mit einer ermüdenden Eintönigkeit wiederholt in der Meinung, eine klare Lösung gefunden zu haben. Sie verraten aber im Grunde nur die objektive Ratlosigkeit, mit der er zuletzt vor seinen entscheidenden Problemen stand. Wenn man jedoch in die lebendige Bewegung seiner Gedanken eindringt, spürt man, mit welcher Energie dieser Mann um Einsicht gerungen hat. Er mußte den Versuch machen, ganz von neuem Antwort auf letzte metaphysische Fragen zu finden. Die Erfüllung dieser Aufgabe hat er sich nicht leicht gemacht. Überzeugend gelungen ist sie ihm naturgemäß so wenig wie den andern, die neben und nach ihm sich in gleicher Weise mühten.

Das Kernproblem ist die Vereinigung der Transzendenz Gottes, die er wieder klar erfaßt hat, mit dem für ihn selbstverständlich bleibenden Innewohnen Gottes in allen Dingen. Es ist nichts »außer« Gott. So sehr Krause anerkennt, daß echt religiöse Besorgnis um den klaren Unterschied zwischen Gott und Welt zur Behauptung dieses »außer« führen mag, so entschieden bestreitet er ein solches Außerhalb Gottes. Gott hat seine Welt nicht aus sich hinausgeschaffen oder aus sich hinausgeschafft. Um der Unendlichkeit und Unbedingtheit Gottes willen muß gesagt werden, daß alles Endliche in Gott ist. Das ist der Pantheismus Krauses. In immer neuen Ansätzen ringt er um ein wahrhaftes Verständnis dieses »in«. Es ist nicht räumlich zu verstehen, noch ist die Welt in Gott wie ein Teil im Ganzen; Gott ist eine Einheit, die in keiner Hinsicht aus Teilen besteht. Wenn aber doch alles in Gott ist, kommt der Gedanke an einer innergöttlichen Mannigfaltigkeit nicht vorbei. Und da fällt Krause wieder in Vorstellungen, die ihm von seinen Anfängen überkommen sind. Der unendliche Raum (so Spinoza), die unendliche Natur, die alle endlichen Wesen in sich hält, ein allumfassender Organismus, in dem das Einzelne Glied ist (so Schelling), — das sind die Bilder, in denen er weiterzudenken versucht. Es wird dann doch eine teilweise Identität von Gott und Welt. Nicht ist Gott die Welt; aber »Gott ist in sich, unter sich und durch sich die Welt«. Und die endlichen Wesen sind »in bestimmter Grenze die göttliche Wesenheit selbst«. Die Unmöglichkeit, die beiden Thesen zu vereinigen, treibt ihn zu einer neuen Terminologie. Er unterscheidet Gott als Wesen (Omnes, von omnis) von Gott als Urwesen; das heißt: Gott als alles in sich befassend von Gott als über allem in sich seiend. In den Schemata, die er für seine Seinslehre entwirft, wird also Gott als Urwesen, der weltunterschiedene Gott, der höchste Teil des »ganzen« Gottes. Das ist der letzte Ausdruck dafür, daß alle seine Bemühungen den Gegensatz seiner Ausgangspunkte nicht haben überwinden können. So grob aber seine formelhaften Lösungen auch sind, echt bleibt die Überzeugung, die ihn trotz aller Schwierigkeit an keinem der Gegensatzglieder zweifeln läßt, weder an dem bewußten Selbstbesitz Gottes über der Welt, noch an der seinhaften Verbindung, die alle Dinge in Gott sein und leben läßt. Er ahnt die Wahrheit, ohne sie begrifflich sauber aussprechen zu können.

Außerhalb seiner Formeln aber erschließt er sich doch einen tastenden Zugang. Obwohl er in diesem Punkte keine Ahnung von den Gedanken der Vorzeit hat, findet er einen Ansatz, der auf alte Denkwege zurückführt. Er kommt zwar nicht zu Ende; aber schon die Anfänge zeigen, daß seine

Philosophie tiefer ist als ihre systematische Verfestigung. Man muß allerdings diesen Kern mühsam heraus Schälen. Dann würde sich etwa dieses ergeben: Das göttliche Wesen ist in seinem Sein und allen ihm zukommenden Realitätsweisen (des Erkennens, Wollens usw.) der Inbegriff der unendlichen Fülle, die jede Möglichkeit des Seins, der Erkenntnis, des Wollens ausschöpft und kein außer ihm unabhängiges von ihm bestehendes Reales zuläßt; alles Wirkliche muß in dieser unendlichen Fülle schon enthalten sein. Diese göttliche Unendlichkeit ist aber reines, ungeteiltes Sein; das Endliche ist nicht im göttlichen Wesen wie ein Teil. Es ist vielmehr »göttähnlich«. Diese Gottähnlichkeit des Endlichen zu fassen, führt Krause den Begriff der »Reinwesenheit« ein, gewissermaßen als »vermittelndes Drittes« zwischen dem unendlichen, unteilbaren Wesen Gottes und dem Endlichen. Eine solche Reinwesenheit ist — ein Beispiel Krauses — Erkennen, Vernunft. Wenn von der Bedingtheit und Endlichkeit der menschlichen Vernunft abgesehen wird, ergibt sich der Begriff der Reinwesenheit Vernunft, in der Gott und endlicher Geist übereinkommen, da bei ihr weder Unendlichkeit noch Endlichkeit mitgedacht sind. Insofern ist das Endliche mit Gott der reinen Wesenheit nach »Eins und Einerlei, aber auch zugleich ... nach seinem Eigenwesenlichen, wonach es eben dieses Endliche, Bedingte ist, von Gott ... wesentlich verschieden und ebendeshalb auch unterschieden und zu unterscheiden«. Im Endlichen wird die reine Wesenheit in eine bestimmte Grenze eingeschlossen. Das Nichts ist kein inhaltleerer Gedanke; »es ist vielmehr die Nichtheit und die Nichtigkeit eine Wesenheit der endlichen Dinge, ... die an allem Endlichen als solchem, mit der Bestimmtheit ihrer Eigenwesenheit in der Form der Grenzheit sachlich da ist (existiert und inhäriert)«²⁴. In Gott ist dagegen die Reinwesenheit ohne Grenze, in ihrer Fülle, als positive Unendlichkeit.

Zu den Reinwesenheiten gelangt man durch eine Abstraktion. Aber nicht durch eine »logische« Abstraktion, die nur zu Allgemeinbegriffen »oder vielmehr Gemeinsambegriffen« führt. Es gibt noch eine andere, »ursprüngliche, echte und ganze Weise, Wesensbegriffe zu bilden, wobei ... der Reichtum des Lebens und der Bestimmtheit alles Untergeordneten mit hinzugenommen wird als Inhalt der höheren Begriffe«²⁵. Bei dieser Abstraktion wird keine positive Bestimmtheit, sondern die Grenze weggelassen, in welche die im Begriff erfaßte Wesenheit im Endlichen eingeschlossen ist. Der Begriff, der so entsteht, ist kein Allgemeinbegriff im gewöhnlichen Sinne. Inhalt des so gemeinten Begriffes Erkenntnis ist nicht das abstrakte Wesen Erkenntnis, das sich mit seinen Merkmalen noch im schwächsten Erkenntnisakte findet, sondern das reale, in allen Möglichkeiten erfüllte und sie alle in sich beschließende Wesen des Erkennens überhaupt. Krause ist sich bewußt, daß diese Art von Begriff im endlichen Geiste nicht dem entspricht, was eigentlich gemeint ist; das übersteigt seine Erkenntnismöglichkeit. Eine vollendete Erkenntnis dieser Art können wir nur als Erkenntnis Gottes denken, der in diesem »Allgemeinen« alles Einzelne und Besondere miterkennt; für uns, als endliche Geister, ist sie »eine unendliche, sogar in unendlicher Zeit nicht zu vollendende Aufgabe«²⁶.

²⁴ Religionsphilos. I 379, 383.

²⁵ Vorlesungen über die Grundwahrheiten 476.

²⁶ Grundwahrheiten 148. Religionsphilos. II 1, 186. — Diese kritische Beziehung ist wichtig. Krause erkennt den Unterschied, der in dem »metaphysischen« Begriff noch gemacht werden muß zwischen dem, was dieser Begriff meint als ideale Verwirklichung (wo er nicht mehr Begriff, sondern göttliche Anschauung ist), und dem, was er in unserem Erkennen tatsächlich erreicht. Weil dieses Denken notwendig abstrakt bleibt, sind wir zugleich auf die uns mögliche Anschauung angewiesen. Bei Hegel, dessen Begriffslehre mit demselben Problem ringt, verschwimmt dieser Unterschied; und deshalb erhebt sein »konkreter Begriff« einen Anspruch, der für menschliches Denken unerfüllbar ist. Das bringt ihn, der zwar in keiner Weise ein

Es ist bedeutsam, daß sich Krause mit diesen Überlegungen der Gotteslehre alter Tradition nähert. Aber er vermag seine eigene Gotteslehre nicht eindeutig auf Grund solcher Erkenntnisse durchzuführen. Der wichtigste Unterschied, der auch eine Klärung des Transzendenzproblems verhindert, liegt darin, daß er den Begriff der Schöpfung nicht kennt. Für das idealistische Denken ergibt sich alles Seiende mit Notwendigkeit aus dem Wesen des Absoluten. Dagegen setzt die spätidealistische Philosophie ein und sucht der Freiheit Raum zu schaffen, auch der Freiheit Gottes. Bei Krause, für den dieses Problem schon in seiner ganzen Schwere gestellt ist, führt die Bemühung darum zu einer eigenartigen Lösung. Er unterscheidet das ewige und das zeitliche Sein der Dinge. Das ewige ist das des Wesens, das er als wahrhafte Existenz faßt; Präexistenz und Unsterblichkeit der Seele sind ihm daher evident. Das zeitliche ist die „Darlegung“ des ewigen Seins der Dinge in der Abfolge ihrer unendlich mannigfachen Zustände in der „Wirklichkeit“. In dieser Wirklichkeit ist Gott frei und wirkt als Vorsehung; das ewige Sein der Dinge ist seiner Freiheit entzogen. Das zeigt von neuem die Philosophie Krauses als Übergang. Er sieht ein, daß das kontingente Sein der göttlichen Freiheit unterliegt und von ihr bestimmt werden muß. Darin besteht der grundsätzliche Durchbruch aus dem pantheistischen Idealismus zu einer Philosophie des „lebendigen Gottes“. Zugleich erkennt Krause klar, daß im Kontingenten Wesensnotwendigkeiten liegen, über die Gott nicht frei verfügen kann. Für diese Einsicht kann er sich mit Recht auf die Schöpfungslehre der Scholastik berufen. Aber es gelingt ihm nicht, den Durchbruch zu vollenden. Mit dem Begriff der ewigen Existenz der Wesenheiten und der Einzeldinge in ihrem Wesentlichen bleibt er in der Welt, in die ihn die Identitätsphilosophie eingeführt hatte.

Als Eigenstes und Eigentümliches seines Systems hat Krause die große Konzeption der analytischen und synthetischen Philosophie empfunden. An dieser architektonischen Idee läßt sich Stellung und Art seiner Philosophie umfassend zeigen. Der allgemeine Grundgedanke fällt zusammen mit dem, was der spätere Schelling in seinem Entwurf durchführen wollte: Philosophie als Aufstieg zu Gott und Abstieg von Gott. Gott steht im Mittelpunkt. Er ist das Ende der ersten Philosophie (der philosophia ascendens) und der Anfang der zweiten (der philosophia descendens). Die erste gewinnt die Erkenntnis Gottes als des Urseins, die zweite steigt von diesem wieder herab zu den Dingen. Schelling verbindet diesen Gedanken inhaltlich mit seinen Begriffen einer negativen und positiven Philosophie; die zu Gott führende Philosophie ist Wesenswissenschaft, die von Gott absteigende (die die Dinge betrachtet in ihrem Ausgange von Gott) ist Wirklichkeitswissenschaft. Krause gestaltet die beiden Teile seiner Philosophie in anderer Weise. Eine Ähnlichkeit aber mit Schellings Idee ist ihm selber aufgefallen, als ihm von Schellings Münchener Vorlesungen berichtet wurde. Die inhaltliche Verschiedenheit zeigt sich schon darin, daß Krause mit seiner analytischen Philosophie, dem ersten Teile, ein Neues geschaffen

Verächter der Erfahrung ist, in die Unmöglichkeit, von seiner Begriffslehre aus die Notwendigkeit der Erfahrung noch zu begründen.

zu haben glaubt, während Schelling den zweiten Teil, seine absteigende Philosophie, für das den bisherigen Mangel der abendländischen Philosophie beseitigende Neue hält²⁷.

Die Ausbildung der analytischen Philosophie in seinem Sinne hält Krause für die philosophische Hauptaufgabe seiner Gegenwart. Der Entwurf von 1804 beginnt noch mit der Intuition des Universums als dem unmittelbar gewissen Axiom des philosophischen Denkens. Das wiederholt die »Sittenlehre«; aber die Notwendigkeit einer Einleitung, die einen in die endlichen Dinge zerstreuten Geist zu jener Anschauung zurückzuleiten habe, spürt Krause da schon, — noch ehe Hegel über die intellektuelle Anschauung Schellings spottete, sie fange wie aus der Pistole mit dem absoluten Wissen an. Allmählich wandelt sich der Gedanke an eine Propädeutik zur Idee des ersten Teiles des Systems selbst. Die Dresdener »Vorlesungen über die Grundwahrheiten der Wissenschaft« 1823 (veröffentlicht 1829) führen den neuen Aufbau in seiner bleibenden Form zum ersten Male durch.

In der ausgebildeten Form des ersten Teiles tritt also neben den pädagogischen Gesichtspunkt die systematische Bedeutung der analytischen Philosophie. Ausgehend von der Gewißheit des Ichbewußtseins gibt sie die erkenntnistheoretische Grundlage des Systems. Die „innere Selbstbeobachtung des Geistes“ wird aber zugleich psychologisch ausgewertet. Zudem werden an den „Eigenschaften“ des Ich als des unmittelbar gegebenen Wesens die Kategorien jedes Wesens abgeleitet; so wird dieser Teil eine allgemeine Ontologie. Und schließlich das für die Absicht der analytischen Philosophie Wichtigste: sie ist es, die „die Gedanken alles Mannigfaltigen in den Gedanken der Einheit hinaufnimmt und gleichsam auflöst“, — die zur Idee Gottes führt. Sie wird tatsächlich der Gottesbeweis Krauses. Im wesentlichen beruft er sich auf die Notwendigkeit, nach dem Grunde alles Endlichen zu fragen und ihn in einen, unendlichen Wesen anzuerkennen.

Im auffallenden Widerspruch mit der Idee der analytischen Philosophie und seinem wirklichen Vorgehen lehnt nun Krause einen *Gottesbeweis* überhaupt ab; als unnötig, da die Gottesidee ihre Gewißheit in sich trage, — als unmöglich, weil Gott nicht einen Grund, ein Höheres über sich habe, aus dem man seine Existenz ableiten könne. Da bleibt trotz allen Ansätzen und Gedanken, zu denen er in der weiteren Entfaltung der analytischen Philosophie gekommen ist, die ursprüngliche Idee der intellektuellen Anschauung des Absoluten übermächtig. Der an sich harmlose Trugschluß, mit dem er die Unmöglichkeit eines Gottesbeweises dartun will, hat eine merkwürdige Gewalt auf die Geister ausgeübt. Schon Jacobi ist mit ihm nicht fertig geworden. Krause hat die Zwiespältigkeit seiner Stellungnahme nicht durchschaut. Er hat so wenig wie Schelling den Bann gebrochen, der die ganze idealistische Philosophie beherrschte: die

²⁷ Vorl. ü. d. Syst. 23; Grundwahrh. 496. — Über Schelling vgl. Fuhrmans a. a. O. 286. — Der Grundgedanke dieser Zweiteilung der Philosophie hat im 19. Jahrh. weitergewirkt, und zwar stärker in der von Krause gedachten Form. Siehe dazu auch Jos. Kleutgen, Die Philosophie der Vorzeit I (1860) 621 ff., bes. 891 ff.: Von der analytisch-synthetischen Methode. Kleutgen setzt sich mit A. Günther auseinander, der in diesen Gedankengängen stärkste Verwandtschaft mit Krause zeigt. Zugleich weist er auf Scholastiker hin, bei denen sich der Gedanke schon findet; z. B. Thom. Aqu., S. Th. I q. 79 a. 9, der die *via inventionis* und die *via iudicii* (*per aeternam cognitam de temporalibus iudicamus*) unterscheidet.

als selbstverständlich geltende Annahme, daß der Organismus des Denkens mit dem des Seins übereinstimmen müsse. Gott existiert unmittelbar und ohne einen höheren Grund; also muß er unmittelbar und nicht aus einem Grund erkannt werden. Der Satz des Grundes kann nur „ein Hilfsmittel der Erinnerung sein, daß der endliche Geist, der Gottes vergessen ist, wiederum des Gedankens Gottes inne werde“²⁸.

In dieser eigenartigen Überspannung des Erkenntniszieles liegt der Hauptgrund für Krauses Stellungnahme zu den Gottesbeweisen, die seiner analytischen Philosophie eine gewisse Unsicherheit gibt. Aber noch ein anderer Gedanke schwebt ihm vor. Nicht durch rein rationales Schließen aus den endlichen Dingen gewinnt der Mensch die Idee eines über allem Endlichen seienden Wesens; sondern weil in ihm die »Ahnung« dieses Unendlichen schlummert, beruhigt er sich nicht beim Endlichen, sondern fragt es nach seinem Grunde. Das ist eine große Überzeugung, in der Krause den Wahrheitskern idealistischen Überschwanges wenigstens herausfühlt: daß der Trieb zum Unendlichen die bewegende Kraft unseres Philosophierens ist, und daß in irgend einer Form (die er allerdings zu schnell mit einer eigentlichen Gottesidee gleichsetzt) der Unendliche immer schon unserem Geiste aufgeleuchtet ist.

In ähnlicher Weise kommt Krause mit dem Ausgang seiner analytischen Philosophie vom Selbstbewußtsein in Konflikt. Für diesen Denkweg ist das Selbstbewußtsein das erste Gewisse; für die Idee von der unmittelbaren Gotteserkenntnis ist das erste, unbedingt Gewisse das Absolute, aus dem sich jedes Sein und jede Gewißheit ableitet. Es gehen auch hier rein erkenntnismäßige und metaphysische Überlegungen ungeschieden ineinander. Aber auch hier steht schließlich hinter dem Widerstreit verschiedener Ansätze eine tiefe Einsicht: daß die wahre Selbsterkenntnis des Menschen nur aus seiner Gotteserkenntnis hervorgeht, und daß unser Selbstbewußtsein in seiner Vollendung ein Mitwissen ist mit dem ewigen Wissen Gottes um uns. Fichte hat darauf hingewiesen, daß diese Gedanken Krauses daselbe meinen wie der »tiefsinnige Ausspruch« F. von Baaders: *Cogitor, ergo cogito*. Das ist dann die eigentliche Systemidee Krauses, die Fichte für unverlierbar gehalten hat: der Mensch geht in seinem Denken von einem unmittelbaren Wissen um sich aus, aber sein wahrhaftes Selbstbewußtsein erlangt er nicht in der Reflexion auf sich, sondern in der Erkenntnis Gottes.

Die synthetische Philosophie Krauses steht mit ihrer ursprünglichen Absicht in der Welt seiner Jugendphilosophie. Der Organismus des Denkens entspricht dem des Seins: also ist die Idee Gottes der in sich selbst gewisse Anfang aller Erkenntnis; wie in Gott alles enthalten ist, so ist die ganze Philosophie nichts als die Entfaltung dessen, was in der „reinen Wesenschauung“, d. h. in der Gottesidee schon von intuitu erkannt ist. Sie ist der „gehaltigste aller Gedanken“, eine erfüllte Erkenntnis, in der alle bestimmte Erkenntnis des Endlichen mitgegeben ist. Nachdem also die analytische Philosophie zur Erfassung des in sich selbst gewissen letzten Prinzips aller Wesen und aller Erkenntnis hingeführt hat, legt die synthetische dar, was in jener einen, alles umfassenden Idee ergriffen ist. Prinzipiell ist alle weitere Erkenntnis eine Deduktion aus der Idee des Absoluten. Zuerst werden aus ihr die Kategorien abgeleitet, die hier nun vor allem verstanden werden als die unendlichen Bestimmtheiten des göttlichen Wesens selbst.

Mit dieser Idee steht Krause in nächster Nähe zur Hegelschen Logik. Und bei der ersten Intention der synthetischen Philosophie

²⁸ Vorl. ü. d. System 214.

ist er von dem gleichen Überschwang der Erkenntnisfreude erfüllt, der die Denker des Idealismus auf seiner Höhe beseelte. Das war ja ein wesentliches Kennzeichen des idealistischen Philosophierens, daß diese Männer in einem grandiosen Vertrauen auf die Kraft des Geistes lebten und in der Gewißheit von der alles durchwaltenden Vernunft die Höhen und Tiefen des Wirklichen auszumessen unternahmen. Der Mut der Wahrheit, der Glaube an die Macht des Geistes ist die erste Bedingung des Philosophierens, sagte Hegel an einer programmatischen Stelle; und gegen diese Macht hat das verschlossene Wesen des Universums keine Kraft in sich: „es muß sich vor ihm auftun und seinen Reichtum und seine Tiefen ihm vor Augen legen und zum Genusse bringen“²⁹. Es gibt kein Geheimnis mehr, auch in Gott nicht: das ist die Folgerung, die Hegel ausdrücklich aus seinem Bewußtsein von der Macht der Erkenntnis zieht³⁰.

Es gelingt dem Spätidealismus nur schwer, sich dem Faszinierenden jenes philosophischen Aufschwunges zu entziehen. Die Ansprüche des Denkens waren zu sehr Selbstverständlichkeit geworden. So bleiben gewisse Überspannungen bestehen. Noch für Ch. H. Weiße sind die „Kategorien“ des göttlichen Wesens adäquat erkennbar. Für Fichte haben sich die Dinge allmählich geklärt. Am Ende seiner Laufbahn nennt er es „eine echt philosophische Tat, sogar in gewissen Epochen theoretischer Übermutung eine dringende Pflicht, auf die geziemende Demut und vorsichtige Selbstbescheidung zu verweisen, welche der Forschung nicht minder nötig ist“ als dem sittlichen Leben. Sein ethischer Theismus weist nun „die Prä tension eines direkten (adäquaten) Erkennens Gottes in jeder Gestalt zurück“³¹.

Diese Entwicklung ergab sich aus der wesentlichen Haltung der spätidealistischen Spekulation. Genau so, wie das Unendlichkeitspathos des idealistischen Denkens mit seiner pantheistischen Tendenz zusammenhängt. Wo sollte auch prinzipiell ein Geheimnis verschlossen bleiben können, wo »der Geist« in die Unendlichkeit seines Wesens hinabsteigt; und der Geist — so verdreht Hegel mehr als einmal ein Pauluswort — erforscht alles, auch die Tiefen der Gottheit. Wenn nun der Geist die Hüllen durchbrochen hat und ans Licht gedungen ist, so hat er den Genuß seiner selbst erreicht. Es war ein langer Weg. *Tantae molis erat se ipsam cognoscere mentem*. Aber nun erkennt er sich. Also erkennt er alles.

Der Ansatz für die Beurteilung menschlicher Erkenntnismöglichkeiten ist sofort ein anderer, wenn diese menschliche Erkenntnis nicht mehr der Selbstbesitz des Seienden überhaupt ist, wenn das Sein an einem anderen Orte sich ursprünglich erschlossen ist. Jene Denker glaubten mit Recht daran, daß das Sein die vollkommene Durchleuchtung seiner selbst fordere. Aber wenn dieser Sieg des Lichtes in Gott schon immer vollendet ist, dann ist die innere Helligkeit des Wirklichen nicht mehr an das menschliche Denken gebunden. Und außerdem: wenn der ewige Gott ein persönliches Wesen ist, mit seiner eigenen Freiheit, dann ist selbstverständlich, daß es ein unendliches Bereich von Sein, Erkennen, Planen und Entschließen gibt, das dem Menschen grundsätzlich verschlossen ist, wenigstens so verschlossen wie das Innere jeder Person.

Von dieser Logik wird der Spätidealismus zu einer Revision seiner Erkenntnisziele getrieben. So wird auch Krause zu

²⁹ Berliner Antrittsrede 22. 10. 1818. Enzykl. (Lasson) LXXVI.

³⁰ Hegels WW (1832 ff.) XI 84.

³¹ Fragen und Bedenken 103 ff.

einer inneren Wandlung geführt. Mit zunehmender Klarheit über das wahre Verhältnis des Menschen zu Gott gewinnt er eine deutliche Einsicht in die Grenzen des menschlichen Erkennens. Diese Grenzen muß der Mensch kennen, damit er „sich nicht vermesse, in seinem Erkennen Gott gleich zu sein“. Durch Krauses Werk ziehen sich immer neue Beobachtungen über die Endlichkeit des menschlichen Erkennens. Am tiefsten wirkt sich dieses Gesetz darin aus, daß dem Menschen eine das Sein vollkommen ergreifende Erkenntnis versagt ist. Eine solche kann er nie haben, „weil diese dem Begriffe eines endlichen Vernunftwesens widerspricht und nur Gottes ist“³². Darum steht der endliche Geist immer wieder vor einer „ihm nie durchschaubaren Tiefe der Wesenheit und des Lebens“. Und nicht nur liegt immer vor ihm „die unfaßbare, unergründliche und unerschöpfliche heilige Tiefe der Wesenheit Gottes“; jedes Sonnenstäubchen, jeder Wassertropfen, jeder Halm — und vor allem der endliche Geist sich selbst ist „ein unendliches nie zu lösendes Rätsel, ein unendliches nie zu durchdringendes Geheimnis“³³.

Die Endlichkeit des menschlichen Erkennens offenbart sich in seiner Rezeptivität. Das hat Krause gegen Hegel ausdrücklich hervorgehoben³⁴. Auch die Erfassung wesensmäßiger Notwendigkeiten wird bestimmt von ihrem Gegenstand. Wo es sich aber um das Individuelle handelt, kann der Geist aus seinen eigenen Tiefen überhaupt nichts hervorzaubern; er muß es *erfahren*. Krause verkündet das Recht der Erfahrung, die ebenso notwendig und unersetzbar ist wie das apriorische Denken. So nimmt er das große Thema auf, das nach ihm den Spätidealismus im Kampfe gegen Hegel leidenschaftlich bewegt hat. Und bei ihm ist grundsätzlich schon die Weltkonzeption des idealistischen Systems gesprengt: die Wirklichkeit läßt sich nicht als Einheit notwendigen Zusammenhangs durchschauen, weil sie grundsätzlich nicht ein nur von Notwendigkeit durchherrschtes System ist. Und zwar wegen der Fülle des Individuellen und — vor allem — wegen der im Konkreten waltenden Freiheit. Alle Individualität geht hervor „in der einen göttlichen, unendlich und unbedingt freien zeitlichen Verursachung, und im Zusammenwirken untergeordneter Wesen, welche mit endlicher Freiheit zeitlich wirksam sind“³⁵. In allem Tatsächlichen ist Gottes Freiheit am Werke. Dieses persönliche Innere Gottes ist uns aber unerkennbar. Nichts ist apriori zu bestimmen. Der Mensch kann seiner inne werden „nur insoweit, als Gott sich ihm selbst auf eigenlebliche Weise als im Eigenleben wirksam zu erkennen gibt“³⁶. Das sind die Grundgedanken der Freiheitsphilosophie des ganzen Spätidealismus.

Mit diesen Einsichten ist tatsächlich eine neue Philosophie grundgelegt. Krause hat gespürt, wie sich in ihrem Lichte die systematischen Konzeptionen seines Aufbaues wandeln müssen. Die Idee der synthetischen Philosophie bekommt einen neuen Inhalt. Er braucht zwar immer noch die alten Formeln einer deduktiven Philosophie, die alle Wirklichkeit aus dem Wesen des Ganzen begreifen

³² Religionsphilos. I 406, 324.

³³ Religionsphilos. I 438; vgl. II 1,237. Grundwahrh. 119 f., 242.

³⁴ Grundwahrh. 425.

³⁵ Vorles. ü. d. System 337.

³⁶ Ebd. 492.

will. Aber zugleich entwickelt sich ein neuer Begriff der synthetischen Philosophie. Sie bedeutet nun: *Philosophie im Lichte des Gottesgedankens*. Die analytische Philosophie führt zur Gotteserkenntnis hinauf. Sie betrachtet das Endliche, wie es sich der Erkenntnis nach seiner Eigenwesenheit erschließt. Denn weil jedes Seiende ein in sich bestimmtes Wesen ist, kann es auch als solches erkannt werden. Aber das ist noch nicht die endgültige Form der Erkenntnis endlicher Dinge. Erst die synthetische Philosophie schaut sie in ihrer Wahrheit; sie beläßt nichts in seiner Vereinzelung und scheinbaren Unmittelbarkeit, sondern sieht alles immer in seinem letzten Zusammenhange und seiner ewigen Quelle. In diesem „göttlichen Lichte“ empfängt der endliche Geist „die ganze und volle Weihe des Erkennens“.

Vielleicht hat Krause den Einfluß dieser metaphysischen Betrachtung auf die besonderen Erkenntnisgebiete überschätzt. Aber abgesehen davon hat er in dieser Sicht der synthetischen Philosophie den Weg der Erkenntnis, den jede theistische Metaphysik geht, klar hervorgehoben. Dahin gehört die Idee der Gottähnlichkeit der endlichen Dinge. Endliche Wesenheiten sind begrenzte Verwirklichungen dessen, was als unendliche Seinsbestimmtheit der Wirklichkeit Gottes angehört. Wie man auf diesem Wege zu einem erfüllten Gottesbegriff gelangen kann, führt umgekehrt die Idee Gottes zu einer tieferen Lösung metaphysischer Probleme.

Zuletzt muß noch eine Folgerung genannt werden, die sich für Krause aus seiner neugewonnenen Gottesidee und der aufgedeckten Endlichkeit menschlichen Erkennens ergab. Er stellt neben die Einsicht den **G l a u b e n**; gemeint ist ein Glaube schon im natürlichen Bereich. Die vollendete Form dieses Glaubens ruht auf dem Wissen (nicht nur der „Ahnung“), daß alles Endliche durch und für Gott weset und ist. Er kann durch das Wissen nicht ersetzt werden, sondern geht aus dem wachsenden Wissen immer inniger, reicher und fruchtbarer hervor. Er besteht darin, daß der Mensch alles individuelle Geschehen, auch das, was er nicht kennt oder nicht versteht, in voller Überzeugung als von Gott bestimmt und angeordnet hinnimmt. Weil dem Menschen volle Einsicht in das Tatsächliche versagt ist, ist dieser Glaube ihm wesentlich; das ist „das ewige, aber in Gott selige Los seiner Endlichkeit“. Hier wächst Krauses Deutung der Endlichkeit des Menschen über jeden Erkenntnisstolz hinaus. Nicht das Wissen ist das Höchste für den Menschen. Das Dasein selber fordert den Glauben, durch den der Mensch in neue, persönliche Beziehung zu Gott gelangt. „Denn die ganze, vorbehaltlose Ergebung in Gottes heiligen Willen ... ist nicht sowohl das Ende, sondern vielmehr der ewig neue Anfang, und zugleich ein wesentlicher Erweis unserer endlichen menschlichen Weisheit.“ Alle Rätsel, die der Mensch nicht lösen kann, sind in Gottes unendlichem Erkennen auch für den Menschen, „auch zu seinem Heile gelöst ...“, da, was er nicht weiß, wenn es ihm nötig ist, Gott auch für ihn weiß“. Das gilt besonders für die schmerzlichen Fragen unseres Nichtwissens. Die „vielen tiefsinnigen und scharfsinnigen Rätsel der Theodizee“ sind nur im allgemeinen zu lösen. Und diese Lösung liegt darin, daß Gott unendlich gut, gerecht, weise und heilig ist, — „wenngleich kein Mensch je die individuellen Wege Gottes zu durchschauen vermag, die vielmehr für jeden endlichen Geist ein unendlicher Gegen-

stand des Glaubens und für jedes endliche Gemüt ein unendlicher Grund des Vertrauens, der Hoffnung und des Lobpreises sind, wie dunkel auch und hoffnungslos, wie rauh und schwer die Wege des Lebens um ihn her für ihn, den Endlichen, seien⁶⁵⁷.

Aus diesem Wege, den das Denken Krauses gegangen ist, geht deutlich hervor, wie stark es mit der dem Spätidealismus eigenen Problematik gefüllt ist. In der Wende zu einer theistischen Metaphysik hat Krause die Spannungen erfahren, die auch die übrigen Denker des Spätidealismus erlebt haben. Es war bei ihm noch nicht die erregte Polemik wie bei Fichte und Weiße, die im Kampf mit dem mächtigsten System ihrer Gegenwart ihre eigenen Gedanken klärten. Aber auch das Philosophieren seiner Zurückgezogenheit wird innerlich getrieben von dem Gegensatz desselben Ja und desselben Nein zum Idealismus, der die geistige Haltung des Spätidealismus überhaupt charakterisiert. So nimmt er alle wesentlichen Gedanken voraus, die die Stellungnahme der Späteren bestimmt haben.

Dieser historische Zusammenhang läßt Krauses tatsächliche Bedeutung erkennen. Sie liegt nicht darin, daß er ein bleibendes Werk geschaffen hätte (wie er es selber gehofft hat). Das ist keinem der Spätidealistinnen gelungen. Es war in ihrer Situation wohl überhaupt nicht möglich. Ihre Aufgabe war es, gegen die übermächtige Tendenz pantheisierender Spekulation den wahren Inhalt des unverfälschten religiösen Bewußtseins im philosophischen Denken wieder zur Geltung zu bringen. Dieses Ringen mit dem Zeitgeist, dem sie selber weithin ausgesetzt waren, war der Vollendung des eigenen Werkes nicht günstig. Aber es war ein notwendiger Kampf, und sie haben ihn ehrlich geführt. Ihnen ist es zu verdanken, daß das Bemühen um eine klar theistische Philosophie lebendig blieb während der Herrschaft der Hegelschule und bis in die Zeit, da das Philosophieren in den Materialismus zu versinken drohte. An diesem Werke hat Krause führenden Anteil genommen, und seine Philosophie steht damit an einem bedeutenden Orte.

So erklärt sich nun auch, daß man in Krause eine Rückkehr zu alter Tradition oder gar eine Annäherung an den Katholizismus feststellen können. Der ganze Spätidealismus enthält eine Besinnung auf das, was Fundament der Philosophie der Vorzeit war. Im Vergleich zur übrigen gleichzeitigen Spekulation fällt seine Verwandtschaft mit ihr auf. Das gilt also auch für Krause. Ein bewußtes Anknüpfen an scholastische Tradition liegt bei ihm aber nicht vor; um eine Wende zum Katholizismus handelt es sich noch weniger. Sein System als Ganzes enthält eine Menge von Thesen, die mit dem Glaubensinhalt unvereinbar sind. Aber er lebt und philosophiert aus einer religiösen Haltung heraus, die den natürlichen Grundlagen christlicher Religiosität bis in Einzelheiten entspricht. Das führt ihn zu überraschenden Einsichten. Und in seinem Bemühen um die Wiedergewinnung des ursprünglichen Sinnes der religiösen Begriffe, gegen ihre Umdeutung in eine rein immanente Weltfrömmigkeit, liegt ein Gegenwartswert seines Philosophierens.

⁶⁵⁷ Religionsphilos. I 157, 212, 438; II 1, 94, 126, 237, 268 f.