

Gott und die Welt?

Bemerkungen zu Karl Christian Friedrich Krauses System der Philosophie

VON BENEDIKT PAUL GÖCKE

Neben der Frage nach der Existenz Gottes und dem Wesen der Welt ist eine grundlegende Frage der philosophischen Theologie diejenige nach dem Verhältnis Gottes zur Welt.¹ Um sie beantworten zu können, müssen zunächst die prinzipiellen Möglichkeiten, wie diese Beziehung zu denken sei, auseinandergehalten werden. Logisch betrachtet, gibt es drei relevante Möglichkeiten: (1) Gott ist seinem Wesen nach identisch mit der Welt. Dies ist die These des Pantheismus. (2) Gott ist seinem Wesen nach vollständig von der Welt getrennt, d. h., Gott ist nicht auf die Existenz der Welt angewiesen. Dies ist die These des klassischen Theismus. (3) Die Welt gehört zum Wesen Gottes, aber Gottes Wesen umfasst mehr als die Welt. Dies ist die These des Panentheismus.² Während der Pantheismus in der Regel mit dem Namen Spinozas verbunden ist und man beim klassischen Theismus an Thomas von Aquin denkt, wird man den Panentheismus mit Namen wie Whitehead, Griffin, Hartshorne oder Clayton in Verbindung bringen, welche seit dem beginnenden 20. Jahrhundert grundlegende Arbeiten zu ebenjenem Thema verfassten. Der Name Karl Christian Friedrich Krause fällt, wenn er in diesem Zusammenhang überhaupt genannt wird, nur insofern, als er diesen Begriff als *terminus technicus* im 19. Jahrhundert in seinen „Vorlesungen über das System der Philosophie“ zuerst eingeführt, sonst aber im Bereich der theoretischen Philosophie nur ein höchst obskures philosophisches Sys-

¹ Dies sah auch schon Krause so. Siehe *K. C. F. Krause*, *Der Begriff der Philosophie*, Leipzig 1893, 59: „Wir begreifen vorläufig, nach Maßgabe der jetzt allgemein verbreiteten Bildung, alle Gegenstände des Denkens und Erkennens in den drei Gedanken: Gott, Welt, und Verhältnis Gottes und der Welt. Gott wird gedacht als das Eine, unbedingte, unendliche Wesen, die Welt zunächst als Inbegriff aller endlichen, bedingten Wesen; und da wir außer dem Unbedingten, Unendlichen und dem Bedingten, Endlichen nichts zu denken vermögen, so kommt nur noch der Gedanke des Verhältnisses Gottes und der Welt hinzu. Daher ist Alles, was gedacht und erkannt, oder auch nur erahnet werden mag, unter diesen drei Gegenständen enthalten.“

² Vgl. auch *N. H. Gregersen*, *Three Varieties of Panentheism*, in: *P. Clayton/A. Peacocke* (Hgg.), *In Whom We Live and Move and Have Our Being. Panentheistic Reflections on God's Presence in a Scientific World*, Cambridge 2004, 19: „As such panentheism attempts to steer a middle course between an acosmic theism, which separates God and World (G/W), and a pantheism which identifies God with the universe as a whole (G=W).“ Häufig wird der Unterschied zwischen klassischem Theismus und Panentheismus unter Zuhilfenahme räumlicher Analogien ausgedrückt. Es wird gesagt, dass dem klassischen Theismus zufolge die Welt *außerhalb* Gottes ist, und dass laut Panentheismus die Welt *in* Gott ist. Da aber weder der Panentheist noch der klassische Theist ein räumliches Verhältnis zwischen Gott und der Welt annimmt, ist es philosophisch klarer, den Unterschied zwischen Theismus und Panentheismus in Begriffen der wesensmäßigen Zugehörigkeit beziehungsweise Unabhängigkeit der Welt von Gott auszudrücken.

tem hinterlassen habe, welches kaum der Beachtung Mühe wert sei.³ Da es bis zum heutigen Tag im deutschsprachigen Raum allerdings nur sehr wenige, im englischsprachigen Raum aufgrund fehlender Übersetzungen des krauseschen Œuvres gar keine Arbeiten gibt, die sich der Analyse seiner Philosophie widmen, erscheint es mehr als fragwürdig, wie man sich zu solchen Aussagen hinreißen lassen konnte.⁴

Im Folgenden wird zunächst der Versuch unternommen, einen zumindest einführenden Blick in die philosophische Theologie Krauses zu geben, um im Anschluss daran kurz auf die Aktualität Krauses einzugehen, desjenigen Philosophen, der zwar in Spanien und Südamerika bisweilen als der größte der Deutschen Idealisten gefeiert wird, in seinem eigenen Land und der englischsprachigen Welt allerdings ignoriert wird oder schlichtweg vergessen worden ist.

1. Wer war Karl Christian Friedrich Krause?

Bevor wir uns thematisch dem Werk Krauses zuwenden, sollen etwas ausführlicher die wichtigsten Daten und Eckpunkte aus Krauses Leben dargestellt werden.⁵ Karl Christian Friedrich Krauses turbulentes und im Großen und Ganzen als gescheitert empfundenes Leben begann im Mai 1781 in Ei-

³ Vgl. dazu S. Palmquist, Kant's Moral Panentheism, in: Phil(J) 6 (2008), 20: „Krause claimed his philosophical system represented ‘the true Kantian position’. Fortunately, we need not evaluate this *rather questionable claim*. [...] I am not assuming that Krause’s own, *rather peculiar and highly obscure version of panentheism* was a faithful development of Kant’s own thinking. [Anmerkung 10]: Krause developed a *tortuously complex vocabulary* with many compound German terms that were newly invented to serve Krause’s *mystical purposes*“ (Hervorhebung von B. P. G.). Es ist verwunderlich, wie im angelsächsischen Raum (und nicht nur dort) über Krause geurteilt wird; denn die Urteile beziehen sich sämtlich nicht auf Krauses eigene Werke, von denen die meisten gar nicht in englischer Sprache vorliegen, sondern auf Lexikonartikel älteren Ursprungs. Zudem ist es schlicht falsch, dass Krause die von ihm eingeführten Begriffe verwendete, um damit seinen „mystischen Zwecken“ zu dienen. Krause verstand seine Terminologie als reine Wissenschaftssprache, die aus seiner Sicht besser dazu geeignet ist, bestimmte Phänomene der Wissenschaft und ihrer Begründung zu bezeichnen als die überlieferten Begrifflichkeiten.

⁴ Ein einziger in deutscher Sprache veröffentlichter Sammelband beschäftigt sich mit verschiedenen Aspekten der krauseschen Philosophie und seiner historischen Wirkung: K.-M. Kodalle (Hg.), Karl Christian Friedrich Krause (1781–1832). Studien zu seiner Philosophie und zum Krausismo, Hamburg 1985. In neuerer Zeit beschäftigt sich Stefan Groß mit Krauses Philosophie aus philosophiegeschichtlicher Perspektive. Vgl. S. Groß, Die Philosophie Karl Christian Friedrich Krauses im Kontext des deutschen Idealismus: Vom Bild des Absoluten. Krauses Lehre vom Göttlichen und Fichtes Wissenschaftslehre von 1804, Frankfurt am Main 2010. Laut E. M. Ureña, Verzeichnis der Werke, in: T. Bach/O. Breidbach (Hgg.), Karl Christian Friedrich Krause; vol. 1: Entwurf des Systems der Philosophie. Erste Abtheilung enthaltend die allgemeine Philosophie, nebst einer Anleitung zur Naturphilosophie, Stuttgart 2007, LXX, gibt es nur zwei Übersetzungen der Werke Krauses ins Englische: Die erste ist: K. C. F. Krause, The Ideal of Humanity and Universal Federation. A Contribution to Social Philosophy, Edinburgh 1900. Die zweite ist: K. C. F. Krause, The Family: A Pansophic Ideal. [The National Union Catalogue]. Keine dieser Übersetzungen behandelt Krauses theoretische Philosophie.

⁵ Die biographischen Informationen dieses Kapitels sind, sofern nicht anders angegeben, folgenden Werken entnommen: E. M. Ureña, Karl Christian Friedrich Krause. Philosoph, Freimaurer, Weltbürger. Eine Biographie, Stuttgart 1991; und S. Wollgast, Karl Christian Friedrich Krause. Anmerkungen zu Leben und Werk, Berlin 1990.

senberg.⁶ Im Juli 1797, nach einer Kindheit und Jugend, die von zahlreichen Krankheiten begleitet wurde, erlangte er die Reifeprüfung und immatrikulierte sich im gleichen Jahr an der Universität Jena. Am 6. Oktober 1801 wurde er mit einer Arbeit über das Verbot der Notlüge zum Doktor der Philosophie ernannt. Kurz darauf legte er – der Vater hatte ihn stets darum gebeten – das theologische Kandidatenexamen ab und verliebte sich in Amalie Concordia Fuchs. Das Paar sollte sich nie mehr trennen und zeugte in seiner mehr als 30-jährigen Ehe 14 Kinder. Da Krause als Privatdozent allerdings kein geregelttes Einkommen hatte, begab er sich durch die frühe Hochzeit und den umgehend folgenden Kindersegen in die direkte finanzielle Abhängigkeit seines Vaters, der als protestantischer Pastor arbeitete. Dieser Abhängigkeit ist Krause nie entronnen, da es ihm zeitlebens – teils durch eigene Sturheit, teils durch äußere Umstände bedingt – nicht gelungen ist, eine Festanstellung an einer deutschen Universität zu erlangen und sesshaft zu werden.⁷

Kurz nach der Hochzeit habilitierte Krause in Jena und bot für das Sommersemester Vorlesungen in Logik, Naturrecht und reiner Mathematik an. Trotz der Tatsache, dass sie nicht rechtzeitig angekündigt worden waren, fanden sich für alle Vorlesungen einige Zuhörer.⁸ Im Jahr 1805 kündigte er zum letzten Mal Vorlesungen in Jena an; doch er verließ die Stadt zwei Wochen vor Vorlesungsbeginn. Trotz der eindringlichen Bitten seiner Studenten, seiner Gönner und seines Vaters ließ er sich nicht dazu bewegen, seine Tätigkeit als Privatdozent in den schwierigen Jahren der Universität Jena fortzusetzen.⁹

⁶ Wenige Monate vor seinem Tod lässt er sein Tagebuch Folgendes wissen: „Es ist nicht wahr, dass uns die Welt nur äußere Güter rauben kann, aber innere nicht. Mit Händen rauben und davontragen freilich nur äußere, aber mittelbar bringt sie uns um die meisten erstwesentlichen Güter, denn sie raubt uns die Möglichkeit, für das Gute Gottes frei, mit besonnenem Geist und in gemessener, ernstruhig in von Gott gehaltener Kraft zu wirken. So hat mich die äußere Weltbeschränkung und die Verfolgung meiner Mitmenschen, denen ich nichts zu leide gesagt noch getan habe, um meine äußere Wirksamkeit gebracht, die Erziehung meiner Kinder vereitelt, mein Eheleben zerrüttet, mich vom Lehrstuhl der Wissenschaft vertrieben, meine Gesundheit untergraben“ (*K. C. F. Krause, Der Menschheitbund, nebst Anhang und Nachträgen aus dem handschriftlichen Nachlasse von Karl Christian Friedrich Krause, Berlin 1900, 402–403*).

⁷ Krause war sich seines problematischen Verhaltens durchaus bewusst: „Ich weiß wohl, in mancher Augen urteile ich und handle ich töricht; allein das ist allerdings besser, als in seinen eigenen Augen ein Tor zu sein. Ich handle, wie ich's für vernünftig halte und bin für die Zukunft voll Zuversicht; denn ich weiß, was mir geraubt werden kann und was nicht“ (zitiert nach *Kodalle, Krause, 272*).

⁸ Vgl. *K. C. F. Krause, Der Briefwechsel Karl Christian Friedrich Krauses zur Würdigung seines Lebens und Wirkens. Aus dem handschriftlichen Nachlasse, herausgegeben von P. Hohlfeld und A. Wünsche, Leipzig 1903, 44*: „Meine Vorlesungen sind alle zu Stande gekommen. Zwar habe ich in Jena nicht eben viele Zuhörer, aber doch fleißige und solche, die sehr zu schätzen sind. – Früh um sechs lese ich das Naturrecht, wo fünf sind. [...] Um zwei reine Mathematik für vier; ich würde mehrere haben, wenn ich acht Tage eher, so wie Stahl, die Einleitung angefangen hätte, welches ich, ohne der Fakultät aufzufallen, nicht tun konnte [...] und; B. P. G.] um sechs Logik, da sind immer gegen zwanzig.“

⁹ Die persönlichen Gründe hierfür lassen sich mit Vorsicht rekonstruieren: „Einmal die abnehmende Zahl der Studenten an der Universität, von der [Krause; B. P. G.] keine genügenden

Im April 1805 erreichte Krause mit seiner Familie Dresden. Doch der Aufenthalt war nicht von langer Dauer. Schon nach wenigen Jahren zog er mit seiner Familie aufgrund der vorrückenden napoleonischen Armee in das sächsische Tharandt. Dort blieb er für einige Monate, bevor er im November 1813 mit seiner Familie nach Berlin zog. Nach anfänglichem Erfolg erlitt ihn dort jedoch ein ähnliches Schicksal wie in Jena. Aufgrund einer aus Krauses Sicht zu niedrigen Studentenzahl entschied er sich, keine weiteren Vorlesungen anzukündigen.¹⁰ So verwundert es nicht, dass er nach Fichtes Tod den Ruf auf den dadurch frei gewordenen Lehrstuhl nicht vernahm. Während er selbst davon überzeugt war, dass die Freimaurer, mit denen er sich nach einer maurischen Blitzkarriere zerstritten hatte, hierfür verantwortlich waren, scheint es eher daran gelegen zu haben, dass die Berliner Universität berühmte Professoren verpflichten wollte und Krause schlicht zu unbekannt war.¹¹

Enttäuscht zog er 1815 mit seiner Familie erneut nach Dresden, um sich ganz der Ausarbeitung seines Systems der Wissenschaft zu widmen. In der Zeit von 1815 bis 1818 wohnte Krause mit seiner Familie im gleichen Haus wie Arthur Schopenhauer. Glücklicherweise wurde er aber auch während seines zweiten Aufenthalts in Dresden nicht; er zog 1823 nach Göttingen. Nach anfänglichem Erfolg an der Universität Göttingen wiederholte sich allerdings das alte Spiel, das Krause schon zuvor in Dresden, Jena und Berlin zu schaffen gemacht hatte: Zum einen blieb die Zahl der Studenten, die seine Vorlesungen besuchten, hinter seinen Erwartungen zurück, zum anderen machte ihm das intellektuelle Klima an der Universität zu schaffen.¹² Ver-

Einnahmen erwarten konnte. Sodann die Missgunst einflussreicher Professoren. Drittens ein deutliches Verlangen nach Einsamkeit und Ruhe, um seine eigene wissenschaftliche Bildung vervollkommen zu können. Schließlich kam noch die Furcht hinzu, von seinen Gegnern ‚für einen außer Kurs gekommenen Privatdozenten‘, der nicht mehr lesen könne, verschrien und damit jeder Möglichkeit für einen Ruf an andere Universitäten beraubt zu werden“ (*Ureña*, Krause, 93). Welcher von diesen Gründen der gewichtigste für Krause gewesen ist, können wir nicht wissen. Fakt ist, dass Krause für sich und sein Leben als Wissenschaftler keine Zukunft in Jena gesehen hat, obwohl er ein erfolgreicher Privatdozent gewesen ist, der, obschon einigen Anfeindungen seiner Kollegen ausgesetzt, bei der Studentenschaft beliebt gewesen ist.

¹⁰ Er begründete dies wie folgt: „Wenn ich [Vorlesungen; B. P. G.] ankündige und nicht halten kann, so schade ich dadurch meinem äußeren Rufe, und ich würde sie nicht halten können, weil ich nicht leben kann, wenn ich nicht für so eine Vorlesung 200 Thlr. einnehme, wozu 40 Zuhörer gehörten, auf die ich nicht rechnen kann, da noch immer kaum 100 Studenten hier sind“ (*Krause*, Briefwechsel, 332).

¹¹ Vgl. *Ureña*, Krause, 337: „Dass er nicht zum Nachfolger Fichtes gewählt worden war, schrieb Krause primär der Feindschaft der Freimaurer zu. [...] Betrachtet man allerdings den langwierigen und verwickelten Vorgang der Wiederbesetzung von Fichtes Lehrstuhl unvoreingenommen, so erweist sich jener Verdacht als eifertig und vereinfachend. Fest steht, dass Berlin auf berühmte Professoren Wert legte, und zwar namentlich auf Hegel und Fries; die Freimaurerei hatte damit offensichtlich nichts zu tun. Hegel sagte aber ab und Fries wurde nach Jena berufen. Krause war im übrigen nicht der einzige, der vom Senat abgelehnt wurde.“

¹² Über dies urteilte Krause wie folgt: „Als ich hierher, nach Göttingen, mich wandte, meinte ich freilich, durch den reineren Sinn, die regere Empfänglichkeit der Jünglinge, einen den Verleumdungen, Verfolgungen sogenannter ‚Brüder‘ und ‚Philosophen‘ unzerstörbaren, reinen Wirkkreis zu gewinnen. Ich kannte aber die hiesigen Zunfteinrichtungen und den Ungeist der

ständlicherweise dachte Krause oftmals mit Wehmut an den Anfang seiner Karriere in Jena zurück:

Hätte ich mich im Jahre 1804 nicht vom Universitätslehren zurückgezogen, oder auch nur immer rüstig als Schriftsteller fortgeschrieben, so würde ich jetzt in einer äußeren Lage und Wirksamkeit sein, welche die eines Fries und Hegel [...] gewiss nicht über sich sehen würde.¹³

Die durch die berufliche Situation bedingte schlechte finanzielle Lage Krauses wurde von einem äußerst misslichen politischen Malheur begleitet, als man ihn verdächtigte, an der Göttinger Studenten- und Bürgerrebellion im Januar 1831 beteiligt gewesen zu sein, da zum einen einige seiner Schüler darin verwickelt waren, er zum anderen zu jener Zeit größere Geldsummen erhielt, von denen seine Gegner behaupteten, sie kämen vom Pariser Revolutionskomitee. Tatsächlich waren es Teile seiner Erbschaft.

Um Krause zu ersparen, polizeilich und juristisch belangt zu werden, stellte man ihm das Ultimatum, Göttingen zu verlassen. Krause gehorchte und zog nach München. Zu der Tatsache, dass er wieder einmal ohne Brot und Lohn dastand, um seine 16-köpfige Familie zu ernähren, und damit beginnen musste, seine Bücher zu verkaufen und sonstiges Eigentum zu verpfänden, kam für ihn persöhnlich der letzte Schock seines Lebens, denn er wurde durch ein Polizeidekret aufgefordert, München zu verlassen. Man warf ihm vor, die Studenten, die sich ihm anschlossen, zu verderben. Da allerdings unter anderem Franz von Baader sich für Krause einsetzte, hob der König den Ausweisungsbefehl auf. An der Universität durfte er dennoch nicht unterrichten. Schelling, zeit lebens so etwas wie ein Erzfeind Krauses, scheint dies verhindert zu haben.

Am 27. September 1832 verstarb Karl Christian Friedrich Krause verarmt und vereinsamt und hinterließ ein Gesamtwerk, das bis heute nur zum Bruchteil in wissenschaftlich-kritischer Edition vorliegt und zum weitaus größten Teil in zahlreichen Bibliotheken verstreut auf seine wissenschaftlich-kritische Aufbereitung und Kenntnisnahme wartet.

2. Gott *und* die Welt?

Krause nannte seine philosophische Theologie wie sein gesamtes System der Philosophie schlicht „Panentheismus“. Für ihn stand fest, dass der Panentheismus „das herrschende, allein geltende Wissenschaftssystem auf Erden sein [wird]“. ¹⁴ Beachtet man die in der gegenwärtigen religionsphilosophi-

hiesigen unwissenschaftlichen, handwerkenden Gelehrten, sowie die dadurch bereits bewirkte Verderbtheit, Rohheit und Unempfänglichkeit bei weitem der meisten Jünglinge nicht hinlänglich, wonach es unmöglich ist, zu mehr als nur sehr wenigen der hier studierenden Jünglinge zu gelangen“ (Krause, Menschheitbund, 356).

¹³ Krause, Menschheitbund, 330.

¹⁴ K. C. F. Krause, Das Eigentümliche der Wesenlehre, nebst Nachrichten zur Geschichte der Aufnahme derselben, vornehmlich von Seiten Deutscher Philosophen. Aus dem handschriftlichen Nachlasse des Verfassers, herausgegeben von P. Hohlfeld und A. Wünsche, Leipzig 1890, 21.

schen Debatte vorherrschende Stimmung, die von einigen Philosophen gar als die „panentheistische Wende“ in der Religionsphilosophie bezeichnet wird, kann man nicht umhin, Krause ein gewisses systematisches Gespür zuzuschreiben, das den Pantheismus schon damals als philosophisch tragbare Alternative zu Theismus und Pantheismus erkannte.¹⁵

Die Frage, die uns im Folgenden genauer beschäftigen wird, ist die Frage nach der krauseschen Rechtfertigung des Pantheismus. Um eine solche nachzuzeichnen, sind mehrere Stationen notwendig. Zum einen muss der krausesche Begriff der Wissenschaftstheorie geklärt werden; denn Gott ist für Krause als das eine Prinzip des Seins und Erkennens zugleich das eine Prinzip der Wissenschaft. Zum anderen ist die Erkenntnis Gottes für Krause eine unmittelbar gewisse Erkenntnis, die jedem Menschen prinzipiell möglich ist. Es muss also geklärt werden, wie genau sich Krause den Weg zu dieser Erkenntnis vorstellt, um in einem letzten Schritt zu zeigen, wie das Verhältnis Gottes und der Welt zu denken ist.

Für Krause ist Wissenschaft ein harmonisches System wahrer Erkenntnisse, in dem jede Erkenntnis mit jeder anderen Erkenntnis formal und inhaltlich verbunden ist. Die Erkenntnisse der Physik sind beispielsweise diejenigen, die sie sind, da auch die Erkenntnisse der Chemie diejenigen sind, die sie sind, und *vice versa*. Die Erkenntnisse der Philosophie sind deswegen diejenigen, die sie sind, weil die Physik ist, wie sie ist. Die Biologie ist mit den Sozialwissenschaften verbunden, wie diese mit der Theologie. Die Idee, die Krause aufgreift, ist also die Idee der Wissenschaft als ein harmonischer Organismus, in dem jeder Teil mit jedem anderen harmonisch verbunden ist: Wären die grundlegenden Erkenntnisse einer beliebigen Wissenschaft anders, als sie sind, dann wären notwendigerweise auch die grundlegenden Erkenntnisse der anderen Wissenschaften anders, als wir sie faktisch vorfinden.¹⁶

Damit ein solches organisches System an Erkenntnissen möglich ist, muss laut Krause angenommen werden, dass es ein höchstes Sachprinzip gibt, welches zugleich das höchste Erkenntnisprinzip ist.¹⁷ Dieses Prinzip ordnet

¹⁵ Vgl. P. Clayton, The Pantheistic Turn in Christian Theology, in: Dialog 38 (1999), 289–293.

¹⁶ Vgl. Krause, Begriff, 20: „Wissenschaft oder Gesamtheit des Wissens setzt also voraus: Vereinheit aller inneren Teile in und zu Einem Ganzen.“ Vgl. auch K. C. F. Krause, Abriss des Systems der Philosophie, Leipzig 1886, 1: „Unter dem Systeme der Wissenschaft wird das Ganze der Erkenntnis gedacht, in welchem alle besonderen Erkenntnisse, als Teile, unter sich und mit dem Ganzen verbunden enthalten seien. Schon der Name: Wissenschaft deutet darauf hin. Und da Teile, welche in Einem Ganzen, unter sich und mit dem Ganzen verbunden sind, Glieder genannt werden, so wird die Wissenschaft als ein Gliedbau (Organismus) gedacht.“

¹⁷ Vgl. K. C. F. Krause, Der zur Gewissheit der Gotteserkenntnis als des höchsten Wissenschaftsprinzips emporleitende Theil der Philosophie, Prag 1869, 10: „Prinzip (arche) heißt sowohl Anfang, als Handlung, als auch sachlich das, womit man anfängt, das, was den Anfang macht, was das Erste ist, was zum Grunde liegt; daher wird an sich das Prinzip als Sache, oder das Sachprinzip, diejenige Sache, das Wesen sein, was das erste ist, was der Anfang ist, was Allem zum Grunde liegt.“

gewissermaßen den Bau der Wissenschaften und weist einer jeden Erkenntnis ihren Platz im Ganzen zu – dasjenige nämlich, das sie allesamt zu einem Organismus der Erkenntnisse vereint. Die bereits erwähnte formale und inhaltliche Verbundenheit der verschiedenen Erkenntnisse wird also ontologisch durch das Sach- und Erkenntnisprinzip konstituiert und ist epistemologisch prinzipiell aus der Erkenntnis dieses Prinzips deduzierbar. Dieses eine Prinzip der Wissenschaft nennt Krause auch „Gott“ oder „Wesen.“¹⁸

Die menschliche Erkenntnis Gottes kann für Krause als Erkenntnis des Prinzips der Wissenschaft weiterhin nur eine unmittelbar gewisse sein, da jede Mittelbarkeit wie auch jede Ungewissheit, also jede Möglichkeit des vernünftigen Zweifels in Bezug auf die Erkenntnis Gottes, *eo ipso* den gesamten Bau der vom Sach- und Erkenntnisprinzip konstituierten und strukturierten idealen Wissenschaft durchstrahlen würde. Für Krause ist die menschliche Erkenntnis Gottes als Prinzip der Wissenschaft also dergestalt, dass sie prinzipiell alle einzelnen Erkenntnisse der Wissenschaften *a priori* impliziert.¹⁹ Die Frage, die er daher als nächste beantworten muss, ist die Frage nach der Erkennbarkeit des Sach- und Erkenntnisprinzips. Um dies zu tun, unterscheidet Krause zunächst die verschiedenen Erkenntnisquellen im System der Wissenschaft. Innerhalb der Wissenschaft gibt es sinnliche, begriffliche und sinnlich-begriffliche Erkenntnisquellen.

Sinnliche Erkenntnis ist Erkenntnis zeitlich individueller Gegenstände und durch die Sinne des Menschen gerechtfertigt.²⁰ Begriffliche Erkenntnis richtet sich auf ewige Wahrheiten und wird durch den Verstand oder die Vernunft gerechtfertigt. Sinnlich-begriffliche Erkenntnisse sind all diejeni-

¹⁸ Vgl. *Krause*, Emporleitend, 205: „In der deutschen Sprache finden wir das Wort: Gott, in Ansehung dessen Jeder zugestehen wird, dass damit ein unendliches, unbedingtes Wesen bezeichnet werde, welches zugleich gedacht werde als der Grund und als die Ursache von Allem. Auch finden wir noch in der deutschen Sprache das Wort: Wesen, welches, wenn es unbedingt verstanden wird, ganz geeignet ist, diesen Gedanken zu bezeichnen.“

¹⁹ Krause vertritt eine sehr anspruchsvolle Wissenschaftstheorie, welche den Fortschritt der Wissenschaften als Ausdifferenzierung der unmittelbar gewissen Schau Gottes versteht und die Fallibilität wissenschaftlicher Erkenntnisse durch das menschliche Unvermögen zur tatsächlich vollständig vollzogenen Erkenntnis Gottes erklären muss. Mit anderen Worten: Das System der Wissenschaft ist für Krause prinzipiell *a priori* erkennbar in der Erkenntnis Gottes als des Sach- und Erkenntnisprinzips der Wissenschaft. Wer unsicher ist in Bezug auf die Erkenntnis Gottes, ist also notwendigerweise unsicher in Bezug auf die Erkenntnisse der Wissenschaften. An dieser Stelle könnte gegen Krause eingewendet werden, dass er einen wissenschaftstheoretischen Determinismus impliziert, dem zufolge es keine Erkenntnis gibt, welche nicht *a priori* in der unmittelbar gewissen Erkenntnis Gottes beinhaltet ist. Krauses Antwort auf diesen Einwand kann hier nur angedeutet werden: Die unmittelbar gewisse Erkenntnis Gottes an sich impliziert prinzipiell notwendigerweise alle Erkenntnisse, aber aufgrund der Freiheit freier Geschöpfe hätten auch andere Erkenntnisse wahr sein können, so dass von einer kontingenten Notwendigkeit der jetzt notwendigerweise wahren Erkenntnisse gesprochen werden kann.

²⁰ Vgl. *Krause*, Emporleitend, 26: „Und zwar ist das Gebiet dieser sinnlichen Erkenntnis ein doppeltes, das des äußern Sinnes, an die Sinne des Leibes gebunden, und das des innern Sinnes, welches in der Phantasie geschaut wird; so die Welt des Dichters, und die innere Welt des Geschichtsforschers, der das äußere im Innern nach bildet; – kurz, die eine Sphäre alles unseres Erkennens befasst in sinnlicher Erkenntnis das vollendet Endliche, Zeitliche, sie fließt aus der sinnlichen Erkenntnisquelle.“

gen, zu deren Rechtfertigung sowohl die Sinne als auch der Verstand oder die Vernunft als Erkenntnisquellen bemüht werden müssen. Die Erkenntnis, dass ein bestimmtes Hemd lilafarben ist, ist beispielsweise eine sinnliche Erkenntnis; die Erkenntnis, dass $2+2=4$ ist, ist eine begriffliche Erkenntnis. Die Erkenntnis, dass Peter ein guter Mensch ist, ist für Krause eine sinnlich-begriffliche Erkenntnis, da sie sowohl begriffliche Erkenntnis des Guten als auch durch die Sinne vermittelte Erkenntnis von Peter impliziert.²¹ Die genannten Erkenntnisquellen können allerdings nicht erklären, wie es möglich ist, Gott als das eine Sach- und Erkenntnisprinzip der Wissenschaft zu erkennen. Denn als Prinzip aller Erkenntnisse kann das Sachprinzip selbst nicht durch eine bestimmte Erkenntnisquelle *innerhalb* des Systems der Wissenschaft erkannt werden, da dadurch ausgeschlossen wäre, dass es Prinzip aller Erkenntnisse ist. Es kann daher nicht in der Art erkannt werden, in der *im* System der Wissenschaft selbst erkannt wird, sondern muss mittels einer anderen Erkenntnisquelle gerechtfertigt werden. Metaphorisch ausgedrückt: Wer das Haus der Wissenschaften mit seinen unendlichen Zimmern verstehen will, der darf nicht blind durch alle Zimmer jagen, sondern sollte das Haus verlassen und einen Blick auf die architektonische Blaupause werfen.

Krause nennt die Erkenntnisquelle, mit der Gott als das eine Prinzip erkannt wird, schlicht ein *Schauen* und meint damit ungefähr das, was die intellektuelle Anschauung Gottes genannt werden könnte.²² Die notwendige Bedingung der Möglichkeit menschlicher Wissenschaft ist für Krause damit an die Möglichkeit unmittelbar gewisser Erkenntnis Gottes geknüpft. Dies bedeutet auf der einen Seite, dass dann keine Wissenschaft möglich ist, wenn es keine intellektuelle Anschauung Gottes gibt.²³ Auf der anderen Seite bedeutet dies auch, dass die intellektuelle Anschauung den Menschen prinzipiell möglich sein muss, wenn es Wissenschaft gibt.

²¹ Vgl. Krause, Emporleitend, 27–28: „Wenn wir zum Beispiel urteilen, der Charakter eines Menschen sei gut und schön, so ist diese Erkenntnis eine solche vereinte Erkenntnis. Denn von der einen Seite erkennen wir die Idee des Guten und des Schönen und des Charakters, von der andern Seite beschauen wir in individueller Bestimmtheit diesen Menschen, und diese Erkenntnis ist geschichtlich und sinnlich.“

²² Krause spricht vom Schauen und nicht vom Anschauen, da Anschauen impliziert, dass das Angeschauete von dem Schauenden verschieden und äußerlich ist: „Anschauen ist nicht so gut hier zu gebrauchen als: Schauen; denn bei Anschauen denkt man an eine Gegenverhaltheit, an den Außenverhalt des Schauenden und des Geschauten; dies ist aber nicht durchgängig der Fall, so z. B. bei der Schauung Wesens statet kein Außenverhältnis, Außengegenverhalt, sondern ein Ingegenverhalt [sich dar; B. P. G.]“ (K. C. F. Krause, Anfangsgründe der Erkenntnislehre, aus dem handschriftlichen Nachlasse des Verfassers, herausgegeben von P. Hohlfeld und A. Wünsche, Leipzig 1892, 109). Da man annahm, dass Husserl Krause gelesen hat, lag die Vermutung nahe, dass Husserls Begriff der Schau oder der Wesensschau von Krause übernommen oder beeinflusst worden ist. Für ein Argument gegen diese These vgl. P. Janssen, Schau als Methode bei Krause und Husserl, in: Kodalle, Krause, 42–52.

²³ Vgl. Krause, Begriff, 72: „Wissenschaft [ist] nur möglich, wenn es der menschlichen Vernunft vergönnt ist, das Eine, unendliche, unbedingte Wesen [d. i. Gott, B. P. G.] zu erkennen, worin Alles ist, was ist; welches erkannt wird als der Eine Grund alles Endlichen.“

Krause war sich bewusst, dass nicht jeder von sich behaupten würde, Gott unmittelbar gewiss zu erkennen. Da aber für ihn prinzipiell jeder Mensch in der Lage ist, Gott als das Sach- und Erkenntnisprinzip der Wissenschaft zu schauen, kann es nur eine Frage der Didaktik sein, um dies auch jedem Menschen zu ermöglichen. Diese Didaktik findet sich in Krauses „analytisch-aufsteigendem“ Teil der Wissenschaft. Dieser hat die Aufgabe, zur Schau Gottes emporzuleiten, und geht aus von einer unmittelbar gewissen Schau, in der das Ich sich selbst schaut, in der es also keinen Unterschied zwischen erkennendem Subjekt und erkanntem Objekt gibt. Diesen Zustand reinen Selbstbewusstseins nennt Krause auch die „Grundschau: Ich“.²⁴

Es hört sich für heutige Ohren vielleicht etwas befremdlich an, überhaupt davon auszugehen, dass jeder Mensch prinzipiell die Fähigkeit hat, Gott unmittelbar gewiss zu erkennen. Die gängigste Reaktion darauf ist ein „ungläubiges Starren“. Es ist daher vielleicht nützlich zu betonen, dass für Krause Gott als der Urgrund allen Seins und Erkennens kein mysteriöses Wesen über allen Himmeln gewesen ist, das sich prinzipiell unserer Kenntnisnahme entzieht, sondern im Gegenteil, Gott die eine höchste Kategorie der Vernunft ist, aus der heraus erst die gesamte rationale Struktur der Wirklichkeit nachvollziehbar wird. Gott unmittelbar gewiss zu erkennen bedeutet also in etwa die höchste Kategorie der Vernunft, die höchste Einheit der Vernunft unmittelbar gewiss zu erkennen.²⁵ Bedenkt man dies, wird auch verständlich, warum Krause den Weg zu Gott über die Reflexion auf die transzendente Verfassung des menschlichen Subjektes nehmen musste. Wer zu Gott will, der muss beim Ich anfangen, beim reinen Akt des Selbstbewusstseins, bei der „Grundschau: Ich“.

²⁴ Vgl. *Krause*, Abriss, 13: „Den rechten Anfang des Wissens kann nur [...] ein schlechthin unmittelbar [...] gewisses Wissen [machen].“ Mit dieser Forderung nimmt Krause den von Descartes ausformulierten Gedanken unmittelbar gewisser Erkenntnis auf. Vgl. *R. Descartes*, Meditationen über die Grundlagen der Philosophie, herausgegeben von *L. Gäbe*, Hamburg 2008, 43: „Ich will so lange weiter vordringen, bis ich irgend etwas gewisses, oder, wenn nichts anderes, so doch wenigstens das für gewiss erkenne, dass es nichts Gewisses gibt. Nichts als einen festen und unbeweglichen Punkt verlangte Archimedes, um die ganze Erde von ihrer Stelle zu bewegen, und so darf auch ich Großes hoffen, wenn ich nur das Geringste finde, das sicher und unerschütterlich ist.“

²⁵ In der Schau Gottes ist alles in der Einheit des Wesens Gottes aufgehoben. Sie ist die Schau der Einheit der Einheit und Gegenheit. Da die Aufgabe der Vernunft darin besteht, alles in die Einheit hineinzunehmen, kann die Wesenschau auch „die Eine Tätigkeit der Vernunft“ (*Krause*, Erkenntnislehre, 42) genannt werden. Krauses Projekt ist damit grundverschieden von den Anliegen, wie sie beispielsweise *W. P. Alston*, *Perceiving God. The Epistemology of Religious Experience*, London 1991, behandelt. Alstons zentrale These ist folgende: „The central thesis of this book is that experiential awareness of God, or as I shall be saying, the perception of God, makes an important contribution to the grounds of religious belief. More specifically, a person can become justified in holding certain kinds of beliefs about God by virtue of perceiving God as being or doing so-and-so“ (*Alston*, *Perceiving*, 1). Während es Alston um eine Wahrnehmung Gottes geht, die seiner Auffassung zufolge bestimmte strukturelle Merkmale mit der Sinneswahrnehmung als doxastischer Praxis teilt, geht es Krause um die Schau des einen Prinzips der Wissenschaft, welches als das eine Prinzip grundverschieden sein muss von jeder durch Wahrnehmung generierten Überzeugung.

Sobald der Anfang der Wissenschaft mit der „Grundschau: Ich“ vollzogen ist, behandelt der analytisch-aufsteigende Teil der Wissenschaft die Fragen, was das Ich *an sich* und was das Ich *in sich* ist.²⁶ Krauses Begriffe von „an sich“ und „in sich“ sind dabei wie folgt zu verstehen: „An sich“ bezieht sich auf die Eigenschaften, die einem Gegenstand als selben und ganzen Gegenstand ohne Rekurs auf seine inneren Konstituenten zukommen. „In sich“ bezieht sich auf das, was den Gegenstand zu dem macht, was er ist, also auf seine innere Konstitution und Struktur. Wasser an sich ist nass und trinkbar, in sich aber konstituiert aus Wasserstoff und Sauerstoff, denen als solche andere Eigenschaften zukommen als dem Wasser, das sie konstituieren.²⁷

Das Ich ist an sich ein selbstständiges und ganzes Wesen, das mehr ist als die Summe seiner Eigenschaften. Es hat Einheit, Ganzheit und Selbstständigkeit. Hier unterscheidet sich Krause wenig von den bekannten Denkfiguren, die dem Ich einen gewissen substanzhaften Status zuweisen, ohne dies jedoch mit bestimmten ontologischen Implikationen zu verbinden. Für unsere Zwecke interessanter ist die krausesche Theorie über die Eigenschaften des Ichs in sich. In sich erkennt sich das Ich zunächst als Leib und Geist. Durch den Leib erkennt sich das Ich als Teil der Natur, d. h. des durch Naturgesetze gesteuerten harmonisch-organischen Ganzen. Als Geist erkennt sich das Ich als ein Teil der Vernunft, d. h. als selbstständiges Wesen im Reich der Freiheit. Insofern das Ich ein leibliches Geistwesen ist, erkennt es sich als Mensch.²⁸

²⁶ Vgl. Krause, *Emporleitend*, 64: „Die nächste wissenschaftliche Forderung: die Selbstwissenschaft des Ich durch fortgesetzte reine Beobachtung und Wahrnehmung zu Stande zu bringen. Und diese Aufgabe enthält [...] folgende zwei bestimmte Aufgaben; die erste: zu finden, was das Ich an sich ist, die Eigenschaften des Ich wahrzunehmen, die an ihm sind, die ihm selbst als ganzem Ich zukommen; die zweite: zu erforschen, als was sich das Ich nach Innen findet, das es in sich ist.“

²⁷ Mit der Unterscheidung verschiedener Betrachtungsweisen eines Gegenstandes – einmal „an sich“, einmal „in sich“ – steht Krause der gegenwärtigen Debatte um den Emergenzbegriff sehr nahe. Auch in der heutigen Wissenschaftstheorie gilt: „Individual entities are not only radically interconnected with others, but they also have their own identity and unique autonomy. Individual entities have a degree of self-directedness – whether we think of human beings with their experience of being free agents, of birds with their glorious freedom in flight, or of particles like photons whose individual motion cannot be predetermined. Not everything we come across in nature has an identity of its own. Some things, such as the pile of papers on my desk, are simply collections of other things and do not form a new whole. [There is an] important distinction between things that are simply aggregates or collections of components. An example of such a new reality would be water, which has characteristics that are distinctive over and above its components of hydrogen and oxygen. Its functions and attributes cannot be reduced to the functions and attributes of its components. Its distinctive characteristics spring not only from its components but also from all its other constitutive relationships. *It functions as a whole in a way that cannot be attributed simply to the way its component parts function*“ (D. Edwards, *A Relational and Evolving Universe unfolding within the Dynamism of the Divine Communion*, in: Clayton/Peacocke [Hgg.], 205; Hervorhebung von B. P. G.).

²⁸ Vgl. Krause, *Emporleitend*, 180: „Ich, als ganzes Wesen bin Geist, und als Geist habe ich in mir eine Welt der Phantasie, die an einem Teile auch leiblich ist, und die ich mir als Geist unterordne; aber als Geist bin ich nicht Natur, und nicht mein Leib, wohl aber bin ich als Ich der Leib,

Die drei Begriffe *Natur*, *Vernunft* und *Menschheit* sind zentrale Begriffe in der krauseschen Rechtfertigung des Panentheismus, wobei der Begriff der Menschheit die Synthese aus den Begriffen Vernunft und Natur ist. Zwei Punkte verdienen weitere Erläuterung. Erstens: Diese Begriffe konstituieren den krauseschen Weltbegriff. Zweitens: Sie sind allesamt Begriffe, über die jeder Einzelne von uns schon vor aller sinnlichen Erkenntnis verfügen muss.

Was den ersten Punkt angeht: Für Krause ist die Welt die Synthese aus Natur, Vernunft und Menschheit, da die Welt die Menge aller in irgendeiner Hinsicht endlichen Gegenstände ist, also derjenigen Gegenstände, von denen auch nur das Geringste verneint werden kann, und es keinen endlichen Gegenstand gibt, der sich nicht einem der Bereiche Natur, Vernunft und Menschheit zuordnen ließe.²⁹ Was den zweiten Punkt betrifft: Die Begriffe der Vernunft, der Natur und der Menschheit können nicht den Sinnen entnommen werden, da die Sinne generell keine unendlichen Begriffe generieren können und wir schon vor jeder Erfahrung mit der Natur oder der Vernunft über einen entsprechenden Begriff verfügen müssen, um Ordnung in das Ganze der Sinneseindrücke und Gedanken zu bringen. Daraus folgt, dass die Erkenntnis dieser Begriffe nicht sinnlicher Art sein muss.

Vernunft, Natur und Menschheit sind die Konstituenten der Welt. Aber wie können sie Welt konstituieren? An sich können wir aus dem Vernunftbegriff oder aus dem Naturbegriff als solchem ja nicht erkennen, dass überhaupt eine Welt da ist. Es muss also einen Grund, eine wie auch immer geartete Ursache geben, die die Vernunft mit der Natur zusammenbringt, damit beide die Menschheit und die Welt konstituieren.³⁰ Anders ausge-

insofern als der Leib, der ein Teil der Natur ist, mit mir als Geiste wesentlich vereinigt ist; – und ich, sofern ich Geist und zugleich Leib bin, oder genauer zu sagen, sofern ich als Geist wesentlich verbunden bin mit meinem Leibe und mittelst des Leibes mit der Natur und mit andern Geistern, die in demselben Verhältnis zur Natur und zu einander stehen, bin Mensch. – Das Ich findet sich mithin als Geist, und in dem genannten Sinne als Leib, und als das Vereinwesen beider, d. h. als Mensch.“

²⁹ Vgl. K. C. F. Krause, Vorlesungen über das System der Philosophie, Göttingen 1828, 305: „Was [...] betrifft, die Schauung: Welt, so wird diese gewöhnlich bestimmt als der Inbegriff von allem Endlichen, oder auch als das Ganze aller endlichen Wesen, oder als die Gesamtheit der Dinge; so dass mithin die Welt nicht gedacht wird als ursprünglich Ein Ganzes vor und über allen Teilen, in wesentlicher Einheit, das ist in Wesenheit-Einheit, sondern nur als ein Vereinanzes des Endlichen [und daher; B. P. G.] durch das Wort: Welt, bezeichnet wird, sowohl die in ihrer Art unendliche Natur, als auch die in ihrer Art unendliche Vernunft, als auch die in ihrer Art unendliche Menschheit; denn wenn auch diese drei Wesen, jedes seiner Art, unendlich sind, so sind sie dennoch endlich [...] weil ein Jedes davon, als solches, nichts ist, Was ein jedes Andere, als solches, ist.“ Vgl. auch ebd. 398: „Alles Endliche, Bestimmte, was wir in reiner Wahrnehmung selbige schauen oder intuiieren, [ist] enthalten [...] in den drei Grundgedanken: Vernunft, Natur und Menschheit.“

³⁰ „Wir können also nicht umhin, nach dem Grund der Vernunft, der Natur und der Menschheit zu fragen, d. h., wir müssen uns zu dem Gedanken eines Wesens erheben, worin sowohl die Vernunft als auch die Natur enthalten seien, wodurch, das ist nach dessen Wesenheit, diese beiden bestimmt seien: welches auch der Grund der Vereinigung beider seien, wonach sie die Menschheit sind“ (Krause, Emporleitend, 204). Vgl. auch ebd. 24: „Wir setzen Natur und Geist sich entgegen, wir unterscheiden sie, behaupten, was der Geist ist, sei die Natur nicht, und umgekehrt. Dies

drückt: Die Reflexion auf die transzendentalen Begriffe, die jeder von uns mit sich bringt, zeigt laut Krause, dass wir einen vor aller Erfahrung liegenden Weltbegriff haben, der nun aber kein Grundbegriff, sondern ein aus den grundlegenden Begriffen Vernunft, Natur und Menschheit zusammengesetzter Begriff ist. Da aus den einzelnen Begriffen diese Verbindung nicht logisch folgt, muss es einen Grund geben, der weder Teil der Natur, noch der Vernunft noch der Menschheit ist und die Natur mit der Vernunft zusammenbringt zur Welt. Dieser Grund kann wiederum nicht mit den Sinnen erfasst werden.

Die nicht sinnliche Erkenntnis des Grundes von Natur, Vernunft und Menschheit muss zugleich die nicht sinnliche Erkenntnis des höchsten Grundes überhaupt sein; denn wäre die Erkenntnis des Grundes von Natur und Vernunft wieder die Erkenntnis eines endlichen Grundes, so müsste nach dem Grund vom Grunde gefragt werden – so lange, bis der höchste, unendliche Grund gefunden wäre.³¹ Mit der Entdeckung dieses Gedankens ist aber noch nichts über seine Gültigkeit ausgesagt, da, logisch betrachtet, die Möglichkeit besteht, dass diesem Gedanken nichts in der Wirklichkeit entspricht, ähnlich wie auch der Vorstellung von einem Einhorn nichts in der Wirklichkeit entspricht.

Um zu zeigen, dass der Gedanke dieses höchsten Grundes kein Hirngespinnst ist, sondern ihm wirklich etwas entspricht, geht Krause den Weg über die Analyse des Erkenntnisbegriffs. Eine Erkenntnis ist für Krause aus drei Elementen konstituiert: das erkennende Subjekt, das erkannte Objekt und ein Grund, der sowohl das erkennende Subjekt als auch das erkannte Objekt in ihrer Selbstständigkeit vereint und so erst die Erkenntnis konstituiert.³² Angewandt auf den Gottesgedanken impliziert der krausesche Erkenntnisbegriff, dass dieser Gedanke als ein das Ich übersteigender Gedanke nur durch einen vom Ich verschiedenen Grund mit dem Ich vereint werden kann. Ohne diesen vereinigenden Grund könnten wir diesen Gedanken des einen Sachprinzips der Wissenschaft nicht haben. Da der Gedanke des Sachprinzips aber ein unendlicher Gedanke ist, kann der Grund, der diesen unendlichen Gedanken mit dem diesen Gedanken erkennenden Ich vereint

zwingt uns, nach einem Grunde der genannten drei Gegenstände zu fragen, nach dem höhern und höchsten Einen, worin diese drei seien und begriffen werden.“

³¹ Vgl. *Krause*, *Emporleitend*, 204: „Hat denn auch dieses Wesen, so wie wir es uns denken, selbst wieder einen höhern Grund? – Wenn wir es als endlich denken, wenn wir denken, dass es ebenfalls noch Anderes außer sich hat, so müssen wir auch wiederum nach dem höheren Grunde dieses Wesens fragen, welches wir als Grund der Vernunft, der Natur und der Menschheit denken.“

³² Krause unterscheidet zwischen erkennendem Subjekt, erkanntem Objekt und der Erkenntnis selbst, denn menschliches Erkennen ist eine trinäre Struktur: „Im Erkennen steht im Verhältnis das erkennende Wesen und das erkannte Wesen; z. B. die Außenwelt zu mir, indem ich sie erkenne. Und dieses beides, was miteinander in diesem Verhältnis steht, unterscheidet sich von dem Gehalte des Verhältnisses selbst, nämlich von der Erkenntnis. [...] Wir haben also bei diesem Verhältnisse des Erkennens dreierlei zu unterscheiden: das Erkennende, das Erkannte und die Erkenntnis“ (*Krause*, *Emporleitend*, 186).

nigt, in der Logik Krauses selbst nicht endlich sein, da der vereinigende Grund dasjenige, das er zur Erkenntnis vereint, zumindest ganz umfassen können muss. Der Grund für den Gedanken des unendlichen und unbedingten Sachprinzips muss also aus der Logik des Erkennens heraus selbst unendlich und unbedingte sein, da er andernfalls nicht das erkennende Ich und diesen Gedanken vereinigen könnte. Da es nur einen absolut unendlichen und unbedingten Gedanken geben kann, folgert Krause, dass der Gedanke Gottes in uns selbst nur durch Gott verursacht sein kann. Es ist Gott selbst, der sich uns unmittelbar gewiss zu erkennen gibt. Dann aber erübrigt sich die Frage, ob diesem Gedanken Gültigkeit zukommt oder nicht, denn käme ihm keine Gültigkeit zu, dann hätten wir den Gedanken Gottes als des einen Sachprinzips nicht und könnten dann auch nicht nach seiner Gültigkeit fragen.³³

Diese Selbstanzeige des Absoluten, entdeckt in der transzendentalen Reflexion des Subjekts, beendet – systematisch gesehen – den analytisch-aufsteigenden Teil der Wissenschaft.³⁴ Der daran anschließende, eigentliche, da mit der Erkenntnis Gottes beginnende Teil der Wissenschaft, der sogenannte „synthetisch-absteigende“, hat die Aufgabe zu zeigen, was Gott an sich ist und wie das Verhältnis Gottes zur Welt gedacht werden kann. Wie auch schon in Bezug auf das Ich im Falle der analytisch-aufsteigenden Wissenschaft fragt Krause in der synthetisch-absteigenden Wissenschaft zunächst nach dem, was Gott *an sich* ist, bevor er sich der Frage zuwendet, was

³³ „Indem wir uns also dieses Gedankens: [...] Gott, bewusst sind, so sind wir uns zugleich bewusst, dass dieser Gedanke, auch als unser Gedanke, nicht von uns selbst, noch auch durch irgend ein anderes endliches Wesen begründet und verursacht sein kann, sondern dass die Möglichkeit und die Wirklichkeit dieses unseres Gedankens selbst nur gedacht werden kann als begründet durch den Inhalt dieses Gedankens, durch Wesen oder Gott selbst“ (Krause, Emporleitend, 256). Vgl. auch ebd. 265: „Wenn wir den Gedanken Wesen [sc. Sach- und Erkenntnisprinzip; B. P. G.] denken, so müssen wir auch diesen unsern Gedanken, als durch Wesen selbst begründet und verursacht anerkennen.“ Ein großes Problem in weiten Teilen zumindest der gegenwärtigen philosophischen Theologie ist das generelle Misstrauen gegenüber transzendentalphilosophischer Reflexion, welche wie bei Krause als Zugang zum Absoluten ausgedeutet wird. Klaus Müller hat Recht: „Wer das tut [sc. transzendentalphilosophisch in der Theologie zu argumentieren, B. P. G.], wirkt im durchschnittlichen theologischen Debattenszenario derart fremd, dass er ohne Weiteres für sich selbst jenen Alteritätsbonus beanspruchen dürfte, den die auf Levinas' Schoß groß gewordenen Theologen der Andersheit ansonsten für ihre besondere Stärke halten. Stattdessen ziehen transzendente Ansätze schwerwiegenden Verdacht auf sich, besonders dann, wenn mit ihnen auch die Entwicklung eines Begriffs letztgültigen Sinnes aus der Instanz der autonomen Vernunft verbunden ist, sofern nur so über die Gegebenheit und Gültigkeit als unbedingt begehrender Sinnansprüche befunden werden könne“ (K. Müller, Glauben, Fragen, Denken; Band II, Münster 2008, 126).

³⁴ In Krauses Worten: „Wir haben mithin das Ziel, welches wir bei Eröffnung dieser wissenschaftlichen Betrachtung uns für unser selbstbeobachtendes und selbstwahrnehmendes (analytisches) Erkennen vorsetzen, erreicht. Gleich beim Eintritt in diese Untersuchung sahen wir ein: wenn Wissenschaft für uns möglich sein sollte, so müsse Eine selbe und ganze Erkenntnis als der Eine Erkenntnisgrund, als das Eine Prinzip, erlangbar sein; eine Erkenntnis, die sich lediglich durch ihren Inhalt als der Eine Erkenntnisgrund, oder das Eine Prinzip, anzeigen müsse. Eine solche Erkenntnis, vermerkten wir dort, könne nur gedacht werden, wenn der Gegenstand dieser Erkenntnis Ein unendliches, unbedingtes Wesen sei, so dass eingesehen würde, dass selbiges sowohl der Sachgrund als auch der Erkenntnisgrund sei“ (Krause, Emporleitend, 269).

Gott *in sich* ist. Zunächst wird also gefragt, was über Gott an sich, also über das Absolute als solches, gesagt werden kann, bevor Krause die Frage stellt, wie die innere Struktur des Absoluten zu denken ist.

Für Krause ist Gott an sich der eine unbedingt selbstständige und unendlich ganze Gegenstand der Wissenschaft, der ganz auf sich selbst gerichtet ist und sich selbst ganz umfasst. Hier unterscheidet sich Krause kaum von traditionellen philosophischen Gottesbegriffen. Während allerdings der klassische Theismus etwas „außerhalb“ Gottes anzunehmen bereit ist, argumentiert Krause, dass es kein Endliches zusätzlich oder neben oder außerhalb des Unendlichen geben kann, denn es impliziert ihm zufolge einen Widerspruch im Wesen Gottes, wenn angenommen wird, dass Gott in einer externen, also äußerlichen Beziehung zu etwas von ihm Verschiedenen steht. Der Grund hierfür ist folgender: Jedes äußere Verhältnis, also jede externe Relation, kann nur auf Verneinung gegründet sein in der Art, dass das eine Relatum *ist*, was das andere Relatum *nicht* ist, und *vice versa*. Es muss also mindestens eine Eigenschaft geben, die das eine Relatum hat, welche das andere eben nicht hat, da es andernfalls ein und derselbe Gegenstand wäre. Gäbe es also keine Verneinung in einer externen Relation, dann gäbe es keine externe Relation. In Bezug auf Gott bedeutet dies: Gäbe es etwas außerhalb Gottes, d. h., stünde Gott in einer externen Relation zu etwas von ihm Verschiedenen, dann würde dies eine Verneinung auf Seiten Gottes, einen Mangel im Wesen des einen unendlichen und unbedingten Wesens mit sich bringen, und Gott wäre nicht länger Gott.³⁵ Mit anderen Worten: Das Absolute kann sich nicht selbst ein Anderes sein.³⁶

Wenn aber die Welt nicht außerhalb Gottes sein kann, es aber offensichtlich eine Welt gibt, dann folgt logisch, dass die Welt eben „in“ Gott sein muss. Die Frage ist nur: Wie können wir dies philosophisch einfangen? Zwei Fragen müssen hierzu beantwortet werden: (1) Wie ist die Welt in Gott verankert? (2) Wie ist Gottes Verhältnis zur Welt? Die Antwort auf beide Fragen findet Krause, sobald er sich der Frage zuwendet, was Gott in sich ist. Da

³⁵ Man könnte gegen dieses Argument einwenden, dass es die Möglichkeit übersieht, dass die Verneinung auch auf Seiten des Geschöpfes beziehungsweise des Endlichen liegen könnte. Ein solcher Einwand würde aber laut Krause übersehen, dass allein die Relation zu einem außerhalb Gottes Gegebenen notwendigerweise eine Verneinung auf Seiten Gottes mit sich brächte, welcher zufolge Gott nicht dasjenige wäre, mit welchem er in Relation stünde. Unabhängig davon, wie genau das außerhalb Gottes Seiende gedacht werde, würde allein dadurch, dass es nicht Gott ist, eine Verneinung in den Gottesbegriff gebracht werden, die Krause strikt zurückweist. Das Problem ist also nicht, dass das Endliche *per definitionem* Verneinung mit sich bringt, sondern dass das Unendliche, wäre es mit Endlichem in Relation, kein Unendliches im krauseschen Sinne wäre. Damit das Unendliche es selbst sein kann, darf es also kein Endliches außerhalb des Unendlichen geben.

³⁶ An dieser Stelle argumentiert Krause gegen Hegel: „Es ist also unmöglich, einzustimmen, wenn Hegel behauptet, dass die absolute Idee, das ist, seiner eignen Erklärung zufolge, Gott, sich ein anderes sei, da, im Widerspruche mit dieser Behauptung, Wesen selbst sich selbst ganz nicht ein Anderes ist, weil Wesen unbedingte Einheit der Wesenheit ist, wohl aber erkannt wird, dass Wesen in sich und unter sich zwei Wesen ist, welche gegeneinander gegenheitlich sind“ (Krause, System, 392–393).

Gott selbst nicht von etwas unterschieden werden kann – man denke hier an Meister Eckharts *Esse Indistinctum* – und da auch für Krause Gott identisch ist mit dem, was Gott ist, es aber durchaus Verschiedenes bezeichnet, wenn Gott einmal das unbedingt Selbstständige und ein andermal das unendliche Ganze genannt wird, folgt, dass der Gegensatz zwischen dem unbedingt Selbstständigen und dem unendlichen Ganzen ein Gegensatz innerhalb des Absoluten sein muss. Dieser Gegensatz bezeichnet zwar keine reale Trennung dieser Eigenschaften, ermöglicht aber, sie – wie zwei sich nur partiell überschneidende Kreise – zu unterscheiden. Krause verankert Verneinung und Relation also direkt als grundlegende Struktur im Absoluten selbst.³⁷

Blicken wir zurück und erinnern uns, welche Konstituenten der Welt die Reflexion auf die transzendente Konstitution des Menschen ergeben hat. Es waren Natur, Vernunft und deren Synthese zur Menschheit. Um klären zu können, wie die Welt als in Gott seiend verstanden werden kann, nutzt Krause diese Erkenntnis und kombiniert sie mit der Erkenntnis über die aus der unbedingten Selbstständigkeit und unendlichen Ganzheit bestehenden internen Struktur Gottes. Es ergibt sich folgende Situation: Der analytisch-aufsteigende Teil der Wissenschaft hat Natur und Vernunft als diejenigen grundlegenden Konstituenten der Welt erkannt, welche voneinander zu unterscheiden sind, jedoch in der Menschheit zusammenkommen. Der synthetisch-absteigende Teil hat Selbstständigkeit – oder, wie Krause auch sagt: „Selbheit“ – und Ganzheit als die grundlegenden gegensätzlichen und doch verbundenen Konstituenten im Wesen Gottes erkannt. Die entscheidende Frage lautet nun: Wie lassen sich Vernunft und Natur auf Selbstständigkeit und Ganzheit beziehen?

Diese Frage lässt sich, Krause folgend, beantworten, „... wenn wir [darauf hinsehen, was; B. P. G.] als der Grund der Entgegensetzung von Vernunft und Natur analytisch gefunden wurde“³⁸. Es zeigt sich dann, dass sich die Vernunft durch Selbstständigkeit auszeichnet und die Natur durch Ganzheit, denn „[wir finden, B. P. G.] dass an der Wesenheit [...] der Vernunft die Selbheit das im Verhältnisse der Selbheit und Ganzheit Bestimmende, Vordringende, Allein-Eigenwesenliche ist, [...] in der uns erscheinenden Natur dagegen die Ganzheit“³⁹. Während sich Vernunftwesen *qua* Vernunftwesen in Freiheit selbst bestimmen können, überwiegt auf der Seite der Naturwesen *qua* Naturwesen die harmonisch-kausale Ganzheit der Natur, in die jeder Körper *qua* Körper je schon eingegliedert ist.⁴⁰

³⁷ Vgl. Krause, System, 391: „Daher ist es ein nicht wissenschaftliches Unternehmen, die Gegenheit oder Differenz aus der als Einerleiheit geschauten Einheit demonstrieren zu wollen; da sie ebenso wie auch die Selbheit der Wesenheitseinheit, das ist, die Einerleiheit, eine göttliche Grundwesenheit ist.“

³⁸ Krause, System, 398.

³⁹ Ebd.

⁴⁰ In Krauses Worten: „Dieser Gegensatz zeigt sich [...] darin, dass alle individuelle Geister durchaus sich selbstweshenlich wissen, und gegeneinander ein selbstständiges Leben führen, indem ein Jeder sich *selbständig* [...] mit Freiheit [...] bestimmt, dagegen [...] die Leiber [...] voneinan-

Dasjenige, was sich als grundlegende Konstituenten des inneren Wesens Gottes gegenüberliegt und sich doch überschneidet – unbedingte Selbstständigkeit und unendliche Ganzheit – sind laut Krause also nichts anderes als Vernunft und Natur selbst. Da die Menschheit die Synthese der Vernunft und der Natur ist, folgt, dass der Mensch dasjenige Wesen ist, das zwischen der Freiheit und dem organischen Ganzen im Zentrum des Absoluten steht – nicht auf eine Seite reduzierbar, sondern in beide Seiten wesensgemäß eingeflochten. Wie also ist die Welt in Gott verankert? Als Synthese von Natur und Vernunft ist die Welt selbst Teil der inneren Struktur des Wesens des Absoluten; denn „Natur“ und „Vernunft“ sind nichts weiter als synonyme Begriffe für „Ganzheit“ und „Selbstständigkeit“. Diese Position nennt Krause schlicht „Pantheismus“.⁴¹

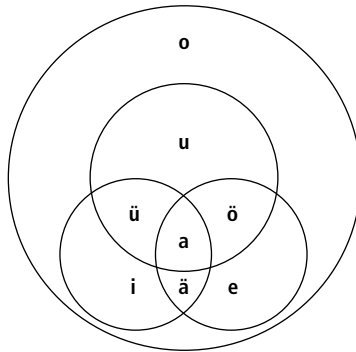
Doch wie verhält sich Gott an sich, also das Absolute, zur Welt? Wie verhält sich das Absolute zu seinem inneren Wesen? Daraus, dass Gott an sich nicht Bestandteil irgendeiner Relation oder Mannigfaltigkeit, aber auch nicht mit der Welt als Summe alles Endlichen identisch sein kann, resultiert, dass die Beziehung, in der Gott zur Welt steht, eine weitere interne Struktur des Absoluten selbst sein muss. Das eine Relatum dieser Beziehung ist die Welt, wie wir sie kennen. Da das andere Relatum nicht das Absolute an sich sein kann, folgt, dass das Absolute in sich unterschieden werden muss von sich und der Welt. Um nicht das Prinzip der Identität zu leugnen, dem zufolge für jedes A gilt: $A = A$, führt Krause an dieser Stelle zwei unterschiedliche Gottesbegriffe ein. Insofern Gott *an sich* betrachtet wird, insofern Gott also als das Absolute, außer dem nichts ist, verstanden wird, ist Gott „Orwesen“. Insofern Gott aber in sich von sich unterschieden ist und in Beziehung zur Welt steht, nennt Krause Gott

der abhängig sind, in der *Ganzheit* des gesamten Geschlechtes entstehen und in dieser Gesamtheit leben und sich bilden“ (Krause, System, 398).

⁴¹ Krause formuliert die These des Pantheismus unter Verwendung seiner eigenen Wissenschaftssprache wie folgt: „Wesen ist in sich Gegenwesen und Vereinwesen, so dass Wesen in sich zwei ihm selbst untergeordnete und in ihm selbst als Einem, selben und ganzen Wesen unterschiedene, ihm selbst untergeordnete Wesen, Vernunft und Natur [...] ist, welche beide, an sich gleichwesenlich und sich an der Gleichwesenheit wechselseits nebengegenheitlich (nebengegnig) sind, so dass in dem Beiden gemeinsamen, einem jeden von Beiden inneren Verhältnisse der Selbstheit und der Ganzheit, an der Vernunft die Wesenheitseinheit als Selbstheit, an der Natur die Wesenheitseinheit als Ganzheit gesetzt ist; oder mit andern Worten: dass an der Vernunft die Ganzheit als bestimmt nach der Selbstheit, an der Natur aber die Selbstheit als bestimmt nach der Ganzheit ist. Wesen also ist auch als seine inneren Nebengegenwesen, Vernunft und Natur, in sich seiendes Wesen, von sich selbst, als dem Einem, selben und ganzen Wesen, verschieden, das ist: Wesen ist auch Urwesen; und Wesen ist, als Urwesen und seine beiden innern Nebengegenwesen seiendes Wesen, ein doppelgliedriges Gegenwesen nach innen, [...] das ist: Urwesen gegen Vernunft [...], und Urwesen gegen Natur [...]; und Wesen als Urwesen ist auch vereint mit sich selbst als Vernunft und Natur und unter Sich Seiendem, das ist: Urwesen vereint mit Vernunft, und Urwesen vereint mit Natur; und auch vereint mit sich selbst als in und unter sich Vernunft und Natur vereint Seiendem, das ist: Urwesen vereint mit Vernunft und Natur als unter sich vereinten Wesen, auch vereint mit Menschheit; oder mit andern Worten: Wesen ist auch Verein-Vereinwesen; und zwar ist Wesen als Verein-Vereinwesen das vollwesenliche Vereinwesen, oder das Vollvereinwesen“ (Krause, System, 399–400).

„Urwesen“.⁴² Es ergibt sich ein Vexierbild göttlichen Seins: Wird Gott an sich betrachtet, so betrachtet man Orwesen, welches sich in keiner Relation außer derjenigen der Identität mit sich selbst befindet. Betrachtet man Gott als ein relationales Wesen, dann betrachtet man die interne Struktur des Absoluten, in welcher Gott als Urwesen mit der Welt verbunden ist.

Um seine Theorie über das Absolute und dessen interne Struktur zu verdeutlichen, entwickelte Krause folgendes Diagramm:



Orwesen – „o“ – ist der eine Gegenstand der Wissenschaft und zugleich das Absolute, außerhalb dem nichts sein kann. Die Welt ist konstituiert aus Natur/Ganzheit – „e“ – und Vernunft/Selbstständigkeit – „i“ – sowie deren Synthese zur Menschheit – „ä“. Insofern Gott in sich von sich und der Welt unterschieden werden muss, ist Gott Urwesen – „u“. Als Urwesen steht Gott in Beziehung zur Natur, Vernunft und Menschheit – „ü“, „ö“, „ä“.

3. Zur Aktualität der Philosophie Krauses

Von systematischer Warte aus betrachtet ist Krauses theoretische Philosophie ein prinzipiell zeitgemäßes System, das konsistente Antworten auf gegenwärtige religionsphilosophische und theologische Probleme anzubieten

⁴² Dadurch ist laut Krause der alte Streit in Ansehung des Verhältnisses Gottes zur Welt, „ob Gott ein außerweltliches und die Welt ein außergöttliches Wesen sei oder nicht“, befriedigend gelöst, „denn es wird durch die Unterscheidung Wesens von ihm selbst als Urwesen eingesehen, dass Gott, als Eines, selbes, ganzes Wesen, weder außer, noch über, noch an, noch in der Welt ist, wohl aber, dass Gott in sich, unter sich und durch sich auch die Welt ist; ebenfalls, dass Gott als Urwesen außer und über der Welt ist, und die Welt außer ihm als dem Urwesen, sowie endlich auch, dass Gott als Urwesen vereint ist mit der Welt, vereint mit der Vernunft, mit Natur und mit dem Vereinwesen Beider, als auch mit der Menschheit“ (*Krause, System*, 401). Vgl. auch ebd. 310: „Hierdurch ist also die grundwichtige Unterscheidung folgender zwei Sätze nachgewiesen: die Welt ist außer Gott, und die Welt ist außer Gott als Urwesen. Der erste Satz ist grundfalsch, weil außer [Orwesen] nichts denkbar ist, indem durch das geringste Äußere die Unendlichkeit und Unbedingtheit Gottes geleugnet würde, aber der andere Satz: Dass die Welt seie außer und unter Gott, insofern Gott Urwesen ist, sagt eine Grundwesenheit Gottes aus.“

hat. Um die Anschlussfähigkeit Krauses in Bezug auf die heutige Diskussion zumindest anzudeuten, wird im Folgenden kurz auf Krauses Theorie der Nichtfolgenlosigkeit der Welt für Gott eingegangen.⁴³

Die gegenwärtige religionsphilosophische Diskussion um den klassischen Theismus und verschiedene Varianten des Panentheismus dreht sich wesentlich um die Frage, inwiefern berechtigterweise von einem Unterschied zwischen Theismus und Panentheismus auszugehen ist. Da es sich als äußerst schwierig erwiesen hat, den Unterschied philosophisch in räumlichen Metaphern einzufangen beziehungsweise diese eindeutig als Differenzkriterium auszubuchstabieren, wird versucht, die Differenz zwischen Theismus und Panentheismus unter Bezug auf die Nichtfolgenlosigkeit der Welt für Gott zu definieren.⁴⁴ Während für den klassischen Theismus die Welt keinen direkten Einfluss auf Gott ausüben kann, Gott als solcher also durch die Schöpfung der Welt, die in ihrem Sein vollständig vom Schöpfungswillen Gottes abhängig ist, nicht ein anderer werden kann, implizieren panentheistische Konzeptionen wie die Krauses „so etwas wie eine Nicht-Folgenlosigkeit der Welt und des Endlichen für Gott an sich selbst. Die welttranszendierende Selbstidentität Gottes schließt nicht ein Bestimmtwerden Gottes durch das Universum aus.“⁴⁵

Krause kann das Bestimmtwerden Gottes durch die Welt unter Rekurs auf die beiden von ihm eingeführten Gottesbegriffe „Orwesen“ und „Urwesen“ formulieren. Die Welt hat keinen direkten Einfluss auf Orwesen,

⁴³ Dies ist natürlich nur *ein* Punkt, an dem die Anschlussfähigkeit Krauses für die gegenwärtige Diskussion gezeigt werden kann. Krauses Panentheismus könnte ebenso ohne Schwierigkeiten beispielsweise auf die heutigen Debatten zum neuen Atheismus, zur Beweisbarkeit der Existenz Gottes, zum Problem der Letztbegründung, zur Einheit der Wissenschaften bezogen werden. Vgl. B. P. Göcke, *Alles in Gott? Zur Aktualität des Panentheismus* Karl Christian Friedrich Krauses, erscheint Regensburg 2012.

⁴⁴ Clayton hat eine Liste verschiedener Interpretationen darüber zusammengestellt, wie die räumliche Metapher des In-Gott-Seins der Welt verstanden werden kann. In der Diskussion hat sich jedoch keine dieser Interpretationen als entscheidende Differenz zwischen Theismus und Panentheismus erwiesen: „The world is ‘in’ God because: [...] 2. God energizes the world, 3. God experiences or ‘prehends’ the world [...] 4. God ensouls the world, 5. God plays with the world [...] 6. God ‘enfields’ the world, 7. God gives space to the world, [...] 9. God binds up the world by giving the divine self to the world, 10. God provides the ground of emergences in, or the emergence of, the world [...], 11. God befriends the world [...] 12. All things are contained ‘in Christ’ [...] 13. God graces the world“ (P. Clayton, *Panentheism in Metaphysical and Scientific Perspective*, in: Clayton/Peacocke [Hgg.], 253).

⁴⁵ K. Müller, *Glauben, Fragen, Denken*; Band III: *Selbstbeziehung und Gottesfrage*, Münster 2010, 744. Ähnlich argumentiert auch Gregersen: „What constitutes the common aspiration of the [different] versions of panentheism? I suggest that they all share the intuition of a living two-way relation between God and world, within the inclusive reality of God“ (Gregersen, *Panentheism*, 22). Gregerson argumentiert weiter, dass das eigentlich Entscheidende des Panentheismus im Gegensatz zum klassischen Theismus genau in der Wechselwirkung zwischen Gott und Welt besteht: „The real demarcation line between panentheism and classical philosophical theism is neither the immanence of God nor the use of the metaphor of the world’s being ‘in’ God. The real difference [...] is that the natures and activities of the creatures do not have a real feedback on God. There is, in other words, no return from the world into God“ (Gregerson, *Panentheism*, 24).

also auf Gott an sich, denn jeder direkte Einfluss auf Orwesen an sich würde laut Krause implizieren, dass Orwesen in einem äußerlichen Verhältnis zur Welt stünde. Dies würde, wie zuvor argumentiert, gegen die Selbstidentität Orwesens sprechen. Urwesen dagegen steht als Teil der internen Struktur des Absoluten in Relation mit der Welt und ist daher prinzipiell von dieser beeinflussbar, wobei der paradigmatische Bereich der Nichtfolgenlosigkeit der Welt für Gott die göttliche Allwissenheit tangiert.

Um dies philosophisch einzufangen, muss erneut auf das Vexierbild göttlichen Seins und auf das Verhältnis von Urwesen und der Welt zu Orwesen eingegangen werden. Für Krause ist das Verhältnis zwischen Urwesen und der Welt ein solches Verhältnis, das als zeitlicher Spiegel des zeitlosen Wesens Orwesens verstanden werden muss. Zeit ist demnach die innere Form des an sich zeitlosen Absoluten.⁴⁶ In Bezug auf die göttliche Allwissenheit bedeutet dies, dass Orwesens Wissen eine zeitlose und nicht direkt von der Welt beeinflussbare Allwissenheit ist, wenn das Absolute als solches betrachtet wird. Hier unterscheidet sich Krause nicht vom klassischen Theismus, der Gott eine zeitlose Allwissenheit zuschreibt. Allerdings ändert sich das Vexierbild, sobald die aus Urwesen und Welt bestehende und sich in der Zeit erstreckende innere Struktur Orwesens betrachtet wird. Ein entscheidendes Element ist dabei die inkompatibilistisch verstandene Freiheit vernunftbegabter, zeitlicher Geschöpfe. Denn von der Innenperspektive Orwesens aus betrachtet kann Urwesen zu einem beliebigen Zeitpunkt nur dasjenige Wissen zugeschrieben werden, welches logisch unabhängig ist von den freien Handlungen vernunftbegabter Wesen. Urwesens Wissen wird also als ein an die Zeit gebundenes Wissen durch die freien Handlungen vernunftbegabter Wesen laufend bestimmt und vermehrt, so dass von einer direkten Nichtfolgenlosigkeit der Welt für Urwesen gesprochen werden kann.

An dieser Stelle scheint es allerdings einen Widerspruch zu geben zwischen der zeitlosen Allwissenheit Orwesens und der Freiheit vernunftbegabter Wesen, denn – so der gängige Einwand – wenn Orwesen zeitlos weiß, wie sich ein freies Wesen zu einem bestimmten Zeitpunkt entscheidet, dann ist dieses Wesen selbst nicht mehr frei, an diesem Zeitpunkt anders zu handeln. Dieser Einwand ist wenig überzeugend; denn aus Krauses Sicht bringt er das Verhältnis von Allwissenheit und Freiheit durcheinander. Ein freies Wesen entscheidet sich nicht, zu einem bestimmten Zeitpunkt auf eine bestimmte Art und Weise zu handeln, *weil* Orwesen weiß, wie es sich zu die-

⁴⁶ Eine genaue Analyse des krauseschen Zeitbegriffs ist an dieser Stelle nicht möglich. Nur so viel sei zur Verdeutlichung angemerkt: Die Idee eines Wesens an sich impliziert für Krause zeitlos alle Eigenschaften, die diesem Wesen zukommen. Da sich darunter aber auch widersprüchliche Eigenschaften befinden – ein Tisch ist (zeitlos) rot und (zeitlos) nicht rot – folgt, dass sie nicht *zugleich* von diesem Wesen exemplifiziert werden können. Dieses Problem löst sich in der Zeit auf, denn in der Zeit hat jedes Wesen bestimmte, sich nicht widersprechende Eigenschaften zu einem bestimmten Zeitpunkt. Der Tisch ist *jetzt* rot, *später* ist er nicht rot. Auf diese Weise, so Krause, legt Gott die Idee, die er von sich durch sein Selbstbewusstsein zeitlos hat, in der Zeit dar.

sem Zeitpunkt verhält, *sondern* Orwesen weiß, wie dieses Wesen handelt, weil das freie Geschöpf dies aus freien Stücken heraus tut. Mit anderen Worten: Das Wissen Orwesens verfügt über keinerlei kausal hinreichende Kraft, eine Handlung zu verursachen, sondern die freien Handlungen zeitlich freier Wesen sind notwendig und hinreichend für Orwesen, um die korrespondierenden Erkenntnisse zeitlos zu besitzen. Orwesens Allwissenheit widerspricht also nicht unserer Freiheit, den Verlauf der Welt zu bestimmen. Es ist genau an dieser Stelle, an der Krause aufgrund der Freiheit freier Wesen eine indirekte Nichtfolgenlosigkeit der Welt für Orwesen platzieren kann: Das Absolute an sich hat sich je immer schon durch seine innere Freiheit dazu bestimmt, seinem Wesen nach das zu sein, was es ist. Freiheit und Allwissenheit streiten im Pantheismus Krauses daher nicht miteinander; als zeitlicher Vollzug bestimmt die Freiheit des Endlichen die unveränderliche Ewigkeit des unendlich Absoluten.⁴⁷

5. Zusammenfassung

Ausgehend vom Wissenschaftsbegriff als System der Erkenntnisse, das die Existenz eines unendlichen und unbedingten Sach- und Erkenntnisprinzips fordert, gelangte Krause über die transzendente Analyse des menschlichen Subjekts und des Erkenntnisbegriffs zu der Einsicht, dass das Wissen um die Existenz Gottes je immer schon durch Gott selbst in uns verursacht ist. Die Erkenntnis Gottes wiederum ermöglichte uns zu verstehen, inwiefern die Welt eine innere Struktur des Absoluten selbst ist, und inwiefern die vor aller Erfahrung liegenden Begriffe als Vernunftideen göttliche Eigenschaften widerspiegeln.⁴⁸ Im Anschluss daran wurde kurz auf die Aktualität des

⁴⁷ An dieser Stelle ist ein Hinweis auf den in jüngster Zeit viel diskutierten Pantheismus von Charles Hartshorne erforderlich. Das Hauptmerkmal des hartshorneschen Pantheismus präsentiert sich im Begriff der Dipolarität Gottes wie folgt: „The Backbone of Hartshorne’s pantheism exactly lies in his dipolar concept of God. In one respect God is essentially unchangeable, but in another respect God is dependent on all that is encompassed by God. According to Hartshorne, no power is conceivable which is not influenced by that over which the power is exercised“ (*Gregersen*, Pantheismus, 31). Genauer betrachtet, lässt sich der Begriff der Dipolarität, wie er von Hartshorne verwendet wird, wie folgt aufschlüsseln: „The dipolarity emphasized by Hartshorne says that, besides having an abstract essence that is strictly unchanging, God also has concrete states that – contrary to the traditional doctrine of divine immutability – involve change. For God as a concrete individual, time or process is real, so that God constantly has new experiences by virtue of being related to the world, which is constantly changing. To say that God changes in this sense does not imply, however, change in God’s character or essence. For example, God’s [particular; B. P. G.] knowledge changes because the creatures, with their power of self-determination, constantly do new, unpredictable things. But God always embodies the abstract attribute of omniscience – of knowing what is knowable at any particular time“ (*D. R. Griffin*, Pantheismus: A Postmodern Revelation, in: *Clayton/Peacocke* [Hgg.], 43–44). Denken wir zurück an das bereits beschriebene Verhältnis Gottes zur Welt und an die Beeinflussung Urwesens durch die freien Handlungen vernünftiger Wesen, so lässt sich nüchtern festhalten, dass Hartshornes Begriff der Dipolarität der Idee nach – mit zu vernachlässigenden Unterschieden – schon in Krauses Pantheismus entwickelt worden ist.

⁴⁸ „Da [...] in der Wesenschauung auch dies gefunden wird, dass Wesen, als das Eine, auch an sich, oder in sich, unter sich, und durch sich Alles, auch der Inbegriff alles Endlichen ist, so würde

krauseschen Panentheismus eingegangen und gezeigt, inwiefern er das gegenwärtig diskutierte Problem der Wechselwirkung zwischen Gott und der Welt lösen kann. Orwesen, das Absolute, hat sich je immer schon durch Endliches in seinem Wesen bestimmen lassen, während Urwesen nur dasjenige weiß, was bis zur Gegenwart geschehen ist. Betrachten wir das Absolute als solches, dann ist es ein unveränderlich ewig Ganzes und Selbes, betrachten wir die innere Struktur des Absoluten, dann sehen wir, wie es sich in Freiheit durch Endlichkeit bestimmen lässt.

Ein offensichtlicher Einwand gegen das gesamte System Krauses ist folgender: Von Anfang an, schon bei der Erhellung des Wissenschaftsprinzips, hat Krause vorausgesetzt, dass Gott existiert. Da die Existenz Gottes ein zentraler Punkt der krauseschen Philosophie ist, ist diese nichts weiter als ein großer Zirkel. Ich möchte mit Krauses eigener Antwort auf einen solchen Einwand enden, der auch für die katholische Theologie und die Frage nach dem Verhältnis von Glaube und Vernunft vielleicht einen Impuls geben kann:

Sie werden mir einwenden, dass sich meine Philosophie in einem Zirkel drehe. Dies weiß ich, es soll so sein und kann nicht anders sein. Der Zirkel selbst ist folgender: Um zu philosophieren, muss man den Glauben [...] haben, dass die ganze Welt harmonisch sei, und wenn man philosophiert hat, kommt man wieder auf dasselbe zurück, wovon man ausging. Vor allem ist zu bemerken, dass das, was wahr ist, dasjenige ist, ohne das der Mensch nicht bestehen kann. Ist letzteres so, muss das Wahre in jedem, auch dem ungebildetsten Menschen, in einer eigentümlichen Gestalt vielleicht, niedergelegt sein, denn er kann ohne dasselbe nicht leben, also kein Wunder, dass zu Anbeginn der Philosophie daran nicht gezweifelt werden kann, was man zu ihrem Ende nur gewisser weiß.⁴⁹

dieser Einsicht gemäß der Ausspruch getan werden müssen, dass das Eine in sich und durch sich auch das All sei [...]; und weil in der Wesenschauung erkannt wird, dass Gott auch Alles in, unter und durch sich ist, so könnte wohl die Wissenschaft Panentheismus genannt werden“ (*Krause*, Emporleitend, 313).

⁴⁹ *K. C. F. Krause*, Philosophische Abhandlungen. Aus dem handschriftlichen Nachlasse des Verfassers, herausgegeben von *P. Hoblfeld* und *A. Wünsche*, Leipzig 1889, 66.