

Die Einheit des Erkennens.

Rede gehalten zur Gedächtnisfeier des Stifters der Berliner Universität König Friedrich Wilhelm III am 8. August 1907.

Hochansehnliche Versammlung!
Kollegen! Kommilitonen!

Das Jahresfest unserer Universität zu feiern, sind wir hier am Geburtstag ihres königlichen Stifters versammelt. Indem wir uns unseres Ursprungs erinnern, wiederholen wir auch heute das Königswort, das für die Gründung dieser Hochschule massgebend war, das Wort, der Staat müsse durch geistige Kräfte ersetzt, was er an physischen verloren habe. Wir wiederholen es, wie sich gebührt, zu Ehren des Königs und seiner Ratgeber. Wir tun es aber auch, weil es uns heute wie immer etwas zu sagen hat. Dies zuerst, dass in den geistigen Kräften die Entscheidung liegt nicht nur über den Inhalt und Wert des Lebens, sondern auch über das Gedeihen und die Macht eines Volkes. Das darf nie vergessen werden — auch dann nicht, wenn der Arm stark und das Schwert scharf ist. Aber auch darauf verweist uns jenes Wort, dass die Wissenschaft und also die Universität, der nach deutschem Brauch vor allem die Pflege der Wissenschaft

zufällig, ein Glied bildet an einem grösseren Ganzen, dem Leben des Volkes. Es findet da eine Wechselwirkung statt. Der Fortschritt und die Vertiefung der Wissenschaft bedeutet einen Gewinn für das Ganze. Aber auch umgekehrt: die das Volksleben bewegenden Mächte bedingen die Gestalt der Wissenschaft. Das entzieht sich der Aufmerksamkeit, wenn man nur ein einzelnes Volk und eine einzelne Wissenschaft, eine der exakten Wissenschaften etwa, ins Auge fasst. Aber wenn sich der Blick weitet, tritt es unverkennbar hervor: Die grossen Lebensformen, die eine Reihe von Völkern mit gemeinsamer Geschichte und Kultur umspannen, geben dem Ganzen der Wissenschaft, wie es in ihnen gepflegt wird, der universitas litterarum, die wieder seine Trägerin ist, ihr unterscheidendes Gepräge.

Ein Punkt ist es, wo dieser Zusammenhang besonders deutlich wird. Das ist die Verbindung des Gottesglaubens mit der Wissenschaft. Denn wo die Religion geistigen Charakter gewonnen hat, kann sie nicht ausser Beziehung zur Wissenschaft bleiben. Dem Frommen auf dieser Stufe hängt alles an der Wahrheit seines Gottesglaubens, daran, dass er eine wirkliche Erkenntnis in ihm besitzt. Und das macht es ihm zum Bedürfnis, den Glauben mit aller übrigen Erkenntnis, die er hat, in Zusammenhang zu bringen. Wiederrum wird die Wissenschaft an ihrem Teil, indem sie sich zu einem Ganzen zu vollenden trachtet, — in der Regel wenigstens — auf den Gottesgedanken geführt. Und zudem ist an diesen, d. h. an die ihm zugrunde liegende Idee geknüpft, was wie nichts anderes für das Wesen der herrschenden Lebensform bestimmend ist. Ausser der Einheit des Er-

kennens bringt dieser Glaube die Wertgefühle unseres inneren Lebens auf ihren höchsten Ausdruck und zeigt damit die Richtung an, von der wir wünschen, dass sich in ihr unser Leben, das Leben unseres Volkes und schliesslich das der Menschheit, weiter entwickeln möge. Nirgends also laufen wie hier die Fäden zusammen. Und darauf, insbesondere auf die Einheit des Erkennens, wie sie sich in der Zusammenfassung von Gottesglaube und Wissenschaft darstellt, möchte ich in dieser Stunde Ihre Aufmerksamkeit richten.

Niemand aber kann hierüber reden, ohne von der Ueberlieferung auszugehen, die viele Jahrhunderte hindurch das Denken der christlichen Völker beherrscht hat und heute noch den weitesten Kreisen in dieser Sache als selbstverständliche Voraussetzung gilt. Sie stammt aus der Verbindung der griechischen Philosophie mit dem christlichen Gottesglauben. In den ersten Jahrhunderten unserer Zeitrechnung hat sie sich gebildet. Mannigfacher Entwicklung hat sie sich fähig erwiesen. Auch bietet sie Spielraum für verschiedene Fassungen. Und doch darf man sie bei allen diesen möglichen Variationen als eine Einheit ansehen. Es sind schliesslich dieselben Gedanken, die überall so oder anders zur Geltung kommen — Gedanken natürlich, die mit den bleibenden Dispositionen des erkennenden Geistes zusammenhängen. Sonst würden und könnten sie ja nicht eine so zähe Herrschaft in den Gemütern behaupten.

Zwei Gedanken sind es aber, wenn ich recht sehe, die namentlich in Betracht kommen. Sachliches ist in ihnen mit Methodischem eng verbunden, was ihnen eben eine ungemaine Tragweite gibt. Ich versuche sie

in ihrer einfachsten Form, in der sie einem jeden ohne weiteres verständlich sind, herauszuheben.

Der eine Gedanke ist rationaler Art. Er lautet dahin, dass wir das Ganze, die gesamte Wirklichkeit — eben die Welt — in denselben Erkenntnisformen zu verstehen suchen sollen, die sich uns in der Erkenntnis des Einzelnen tausendfach bewährt haben, ja die sich hier täglich und immer wieder bewähren. Alles hat eine Ursache, auch die Welt im ganzen hat eine Ursache. Ueberall fragen wir nach einem Zweck oder deuten uns ein verwirklichtes Geschehen aus dem Zweck, der dadurch verwirklicht wird. Wie könnte es anders sein, als dass auch die zweckvolle Welt als Ganzes einem Zweck dient? Für das gewöhnliche Denken treten aber — die Logik mag sagen, was sie will — Ursache und Wirkung, Mittel und Zweck als zweierlei unterschiedene Grössen auseinander. Von selbst fliessen daher die Gedanken von Weltursache und Weltzweck mit dem christlichen Glauben an den über die Welt erhabenen Gott, den Schöpfer und Lenker aller Dinge zusammen. Von selbst knüpfen sich daran wieder die bewegenden Gedanken des praktischen Geisteslebens an: vom moralischen Gesetz und von dem Gesetzgeber, der dahinter steht, von dem Richter und Verrichter, der jedem das Seine zuteilt in diesem und in jenem Leben — Grundwahrheiten, die sich aus der Erfahrung des inneren Lebens dem vernünftigen Menschen in derselben Weise ergeben wie die Ideen der Weltursache und des Weltzwecks aus der denkenden Betrachtung der Dinge. So ist dies der eine Grundgedanke jener überlieferten Weisheit, in der sich Gottesglaube und Wissenschaft dem Geist zu einer Einheit zusammenschliessen:

unwillkürlich suchen wir das Ganze in denselben Formen zu erkennen und zu deuten, die uns im Verkehr mit den Dingen und in der Erkenntnis des Einzelnen geläufig sind.

Daneben tritt ein zweiter Gedanke, nicht rationaler Art, sondern von mystischer Natur. Wie denn sein Ursprung dem entsprechend nicht in der Wissenschaft liegt, sondern in Religion und Philosophie. Ich meine den Gedanken, dass der ewige Gott, der Urgrund aller Dinge, über menschliches Verstehen und Begreifen unendlich erhaben ist. Gott wohnt in einem Licht, da niemand zukommen kann — heisst es in der Schrift. Und die alten griechischen Theologen können sich unter dem Einfluss der neuplatonischen Philosophie nicht genug tun in Sätzen, welche die Erhabenheit Gottes über alles, was ist, ja über das Sein selbst zum Ausdruck bringen.

Auch das ist aber ein allgemeines Element unseres geistigen Lebens. Wer hätte es nie empfunden, dies ahnende Hinausdenken und Hinausstreben aus allen Schranken des Daseins? Wen hätte es nie ergriffen, dass wir trotz aller unserer Einsichten schliesslich von Geheimnissen umgeben sind und auch die einfachste Tatsache nicht in einem absoluten Sinn zu erklären vermögen?

An diesen zweiten Gedanken knüpft dann die kirchliche Theologie in der Weise an, dass sie aus dem Schatz der Offenbarung Erkenntnisse schöpft, die über die Schranken der gewöhnlichen Vernunft hinausführen. Das ist die offenbarte Theologie, die neben die vernünftige tritt oder sich über sie erhebt. Denn diejenige scholaistische Formulierung des Erbes der Vergangenheit hat

sich als die dauerhafte erwiesen, die beides — kurz gesagt: das rationale und das mystische Element — in dieser Weise als die beiden Stufen möglicher Erkenntnis miteinander verbindet.

So ist es im römisch-katholischen System die herrschende Theologie geworden oder gelieben, nicht nur von der Kirche offiziell beglaubigt, sondern auch innerlich mit dieser Form der christlichen Religion auf engste verwoben. Die Grundlage bildet die rationale Theologie des gewöhnlichen Erkennens. Darauf erhebt sich die übernatürliche Wahrheit, die im Dogma der Kirche zum Ausdruck kommt, der Vernunft unreichbar, darum auch oft widerspruchsvoll klingend und paradox, aber zur Seligkeit notwendig, in ihrer Art so unentbehrlich wie die übernatürlichen Heilmittel der Kirche, d. i. die Sakramente. Die römische Kirche verurteilt den als Ketzer, der ihr ganzes Lehrsystem als vernünftig zu erweisen unternimmt. Denn damit wäre ja das unfehlbare autoritative Lehramt überflüssig gemacht. Aber sie verurteilt nicht minder den, der die vernünftige Grundlage des Dogmas leugnet und alles auf Autorität gestellt wissen will. Denn so würde die Kirche den Zusammenhang mit dem geistigen Leben der Menschheit verlieren und des Anspruchs, es zu beherrschen, verlustig gehen. Wer dies römische System in seiner Weite, die auch der Wissenschaft Raum zu bieten vermag, und in seiner Enge bis zum Syllabus hin verstehen will, tut gut, sich in die hier berührten Zusammenhänge zu vertiefen. Auf katholischem Boden vor allem hat so die Verbindung von christlichem Gottesglauben und Wissenschaft, die die Leberlieferung beherrscht, geschichtlich konkrete Gestalt

gewonnen.

Sie ist aber nicht auf die katholische Theologie und Philosophie beschränkt geblieben. Weiterhin ist sie auch im Protestantismus übernommen worden und hat auch hier, im einzelnen mannigfaltig umgebildet, aber im Grundschema die gleiche, bis auf Kant die Herrschaft behauptet. Auch die Nebenformen der Theologie, die sich von der kirchlichen Tradition entfernen, werden aus dieser Ueberlieferung verständlich. Die Aufklärung setzte sich als Rationalismus in der Kirche auf den Thron, indem sie die an die gewöhnlichen Erkenntnisformen sich anschliessende Betrachtungsweise für die allein mögliche und vernünftige erklärte, unter Ausscheidung aller mythischen Elemente. Und dann wieder sind diese — tibrigens nach Kant — in der romantischen Bewegung oben auf gekommen. Die neuplatonischen Gedanken, die hinter dem kirchlichen Dogma stehen, haben durch Schelling und Hegel eine Zeitlang Theologie und Philosophie bewegt wie niemals zuvor. Wohl mag daher die hier besprochene Ueberlieferung als eine Grossmacht in der Geschichte des Geistes bezeichnet werden, der wenig Anderes an Bedeutung gleichkommt.

Allein, nun drängt sich die Frage auf, ob diese Verbindung von Gottesglaube und Wissenschaft wirklich so selbstverständlich, ja notwendig ist, wie sie in weiten Kreisen dafür gilt. Nicht subjektive philosophische Gedanken legen mir diese Frage in den Mund, sondern Tatsachen aus der Geschichte des geistigen Lebens, die in eine andere Richtung weisen und doch Tatsachen sind, die jeder Kundige anerkennt und anerkennen muss.

Eine Tatsache ist es, die ich dabei vor allem im

Sinn habe. Das ist die neue Fassung des Glaubensbegriffs, die durch Luthers Reformation für das evangelische Christentum massgebend geworden ist. Der ursprüngliche und eigentliche Sitz dieser grossen Wandlung ist die Heilslehre. Der Satz von der Rechtfertigung durch den Glauben, der Quellpunkt der Reformation als einer inneren Bewegung der Geister, spricht sie schlagend aus. Denn er bedeutet, dass der Glaube Vertrauen ist und also in das Gebiet der persönlichen Ueberzeugung gehört und nicht eine unvollkommene Form des Wissens darstellt. Weshalb dieser Satz von der Rechtfertigung auch nicht eine Formel ist, über die wir uns allenfalls mit den Katholiken verständigen könnten, sondern — nun eben ein neues Prinzip, eine neue Form christlicher Frömmigkeit, für die selbst dem wohlwollenden und einsichtigen Katholiken das Verständnis abgeht, weil er Katholik ist, und solange er es bleibt.

Ein neues Prinzip, sage ich, für die Frömmigkeit, damit aber auch für die Erkenntnis des Frommen, eben für seinen Glauben. Dieser richtet sich — so verstanden — nicht auf irgendwelche Lehren oder Dogmen, sondern auf Gott selbst in seiner Offenbarung. Nicht eine Funktion des theoretischen Geistes, sondern ein persönliches Verhältnis: und Verhalten zu seinem Gegenstand! Etwas, was nicht im Intellekt, sondern im Willen, in den ihn erfüllenden und bestimmenden Wertgefühlen seine Wurzeln hat. Als Erkennen genommen daher ein Erkennen *sui generis*, eigenartig, von allem übrigen Erkennen sich abhebend und doch ein in sich vollendetes Erkennen von eigentümlicher innerer Gewissheit.

Weil es sich so verhält, ist diese neue Fassung des

Glaubens auch ein neues, sagen wir zunächst: ein neues theologisches Prinzip. In seiner Durchführung hätte es die gesamte Theologie, nicht nur die Heilslehre, umgestalten müssen. An Ansätzen dazu hat es in der schöpferischen Epoche der Reformationszeit auch nicht gefehlt. In Melancthons Loci von 1521 sind sie reichlich vorhanden. In Luthers grossem Katechismus erstrecken sie sich auf den Gottesgedanken selber. Denn dort wird nichts von einer Weltursache doziert, sondern es heisst, dass Gott erkennen so viel bedeutet wie einen haben und wissen, zu dessen Liebe und Macht man sich verhalten kann. Und die Apologie der Augsburgerischen Konfession schärft es immer wieder ein, dass die gewisse Erkenntnis göttlicher Weltregierung zu den Früchten des Heils Glaubens gehört, das heisst nur dem zugänglich wird, der Frieden mit Gott hat, nichts weniger also als eine Erkenntnis ist, die der Vernunft und dem Nachdenken über die Welt von selber in den Schoss fällt. Lauter Ansätze dazu in der Tat, die gesamte christliche Erkenntnis dem neuen Begriff vom Glauben entsprechend umzugestalten.

Zur Durchführung gekommen sind sie aber nicht. Dabei hat Vieles und Verschiedenartiges mitgewirkt. Es hängt das mit dem grossen Gang, den die Entwicklung der reformatorischen Bewegung genommen hat, zusammen. Vor allem andern jedoch und in entscheidender Weise hat die fortdauernde Herrschaft der mittelalterlichen Schulphilosophie hierzu beigetragen. Eben jene vorhin besprochene Kombination von Gottesglaube und Wissenschaft hatte so fest im Denken auch der führenden Geister selbst, dass sie nicht zu entwurzeln war. Mit

ihm jedoch trat die neue Fassung des Glaubens in Widerspruch. Deshalb haben uns das 16. und 17. Jahrhundert keine neue Theologie in der neuen Kirche, sondern, was die wissenschaftliche Form betrifft, eine protestantische Erneuerung oder Fortsetzung der Scholastik besichert.

So geht es eben zu in der Geschichte. Die Entwicklung des geistigen Lebens ist keine gleichmässige. Auf einem Gebiet beginnt der Vorstoss; hier wird der grosse Fortschritt gemacht. Vor allem ist es das religiöse Leben der Menschheit, in dem die schöpferischen Kräfte walten. Man beginnt ja jetzt, Augen dafür zu gewinnen, wie viel in unserem gemeinsamen Leben, auch fern Abhiegendes, ursprünglich religiösen Impulsen entspringt, wie arm wir wären, wenn der Ertrag dieser, dass ich so sage: Säkularisationen uns fehlte, dass daher das Absterben des religiösen Lebens ein Zeichen des Niedergangs ist, vor dem uns Gott bewahren möge.

Jedenfalls war es damals so, am Anfang des 16. Jahrhunderts, dass auf dem Gebiet der Religion der deutsche, der germanische Geist zunächst sich auf eine höhere Stufe hob. Weil aber im übrigen das alte Niveau festgehalten wurde, ist der Aufschwung auch in der Religion nicht ungetrümmt geblieben. Eine Erneuerung des Christentums hat uns die Reformation zwar gebracht. Aber in ihrer Auswirkung und Darstellung nicht bloss in der Theologie, jedoch namentlich in der Theologie, ist sie vorerst an die alten Formen gebunden geblieben. Wozu auch beigetragen haben wird, dass in der Religion, in der die Pietät so wesentlich ist, die Ehrfurcht sich leicht vom Inhalt auf die Formen überträgt. Weshalb es eine

wiederkehrende Erscheinung ist, dass man den neuen Wein vorerst in die alten Schläuche giesst. Dann kommt die Stunde, wo sie zerreißen und zerreißen können, ohne dass ein Tropfen des köstlichen Weins verloren geht. So angesehen wird, was zuerst als ein Zurückbleiben erscheint, zu einem Stück weiser Oekonomie in der göttlichen Lenkung der menschlichen Dinge.

Allein, mit dem allen ist noch nicht gesagt, inwiefern der neue Begriff des Glaubens mit der überlieferten Verbindung von Gottesglaube und Wissenschaft in Widerspruch stand, warum er sich diesem Zusammenhang nicht einordnen liess. Angedeutet ward es schon, dargestellt noch nicht. Und doch ist das in der ganzen Betrachtung der entscheidende Punkt.

Der Gottesglaube, wie ihn uns die Reformation verstehen lehrt, ist — so sagte ich vorhin — ein Erkennen seiner Art. Wenn aber die Gotteserkenntnis als Abschluss der wissenschaftlichen Welterkenntnis verstanden, wenn vorausgesetzt wird, dass sie der menschlichen Vernunft auf diesem Weg zugänglich ist, so ist sie eben nicht ein Erkennen ihrer Art, sondern der Art nach dasselbe wie alle Erkenntnis. In der Tat ruht die überlieferte Kombination auf dieser Voraussetzung. Und deshalb ist in ihr kein Raum für den evangelischen Glauben und seine Eigenart.

Ich versuche es, den Gegensatz etwas deutlicher zu machen. Es handelt sich um ein ganz allgemeines Prinzip. Die alte Philosophie und Theologie setzt es als selbstverständlich voraus, dass das menschliche Erkennen eine einheitliche, in sich unterschiedslose Grösse ist. Natürlich, die Objekte sind sehr verschieden. Insofern

ist es auch das Erkennen, und finden auch in der Erkenntnis die grössten Unterschiede statt. Sonst wäre sie ja überhaupt keine Abpiegelung der uns gegebenen mannigfaltigen Wirklichkeit. Aber das Erkennen als Erkennen, als subjektive Funktion des Geistes wird dafür angesehen, überall dasselbe zu sein. Nicht bloss, indem es stets geistiges Innwerden eines Wirklichen (oder doch als wirklich Vorausgesetzten) ist. Nein, auch das entscheidende Moment im Erkennen, das, was die Gewissheit schafft, worin das Erkennen als Erkennen zustande kommt, wird als überall unterschiedslos dasselbe vorausgesetzt. Gewissermassen: man denkt als hinter dem wirklichen Erkennen liegend die eigentlich massgebende, Wahrheit schaffende Kraft, das Erkennen an sich oder das Denken mit seinen Gesetzen. Selbstverständlich aber muss, wenn es so ist, auch der Gottesglaube sich vor dieser Instanz bewähren, wenn er überhaupt für Erkenntnis gelten will. Herrscht also jene Anschauung, so kann der evangelische Gedanke vom Glauben als ein eigenartiges Erkenntnisprinzip sich nicht durchsetzen. Man wird sich daher nicht wundern dürfen, dass und wenn es in der Reformation bei Ansätzen bloss zunächst geblieben ist.

Allein, was in der Sache liegt, was eine elementare Wahrheit unseres geistigen Lebens ist, lässt sich zwar zurückverschieben, aber nicht auf die Dauer unterdrücken. Und so hat es sich denn gefügt, dass in der weiteren Entwicklung des protestantischen Geistes, was im evangelischen Begriff vom Glauben sich zuerst auf religiösem Boden Geltung verschafft hat, als Prinzip der Gotteserkenntnis überhaupt ausgesprochen worden ist. Kant

wirft die Frage auf, ob der Begriff von Gott ein zur Physik oder ein zur Moral gehöriger Begriff sei. Er entscheidet sie im letzteren Sinn. Und zwar so, dass er damit den Weg durch die Moral als den allein möglichen Weg zur Gotteserkenntnis proklamiert haben will. Schleiermacher verweist uns an das Gefühl. Gottes werden wir ursprünglich inne und gewiss durch das Gefühl. Und zwar ist dies religiöse Gefühl ihm nicht bloss die vollendende Tatsache des geistigen Lebens überhaupt, sondern er will es dahin verstanden wissen, dass die religiöse, im Gefühl zustandekommende Gotteserkenntnis schliesslich adäquater und wahrer ist als alles, was uns die objektive Funktion des Geistes, das Denken, darüber vermittelt.

Nun lasse ich hier ganz beiseite, wie sich das wieder bei diesen grossen Denkern in das Ganze ihrer Philosophie einordnet. Mir kommt es hier nur darauf an, dass der evangelische Begriff vom Glauben in diesen ihren Sätzen, und zwar hier nun als allgemeines Prinzip, wieder lebendig wird. Es ist eben eine Tatsache, die keine Vernünftigkeit auf die Dauer besitzigen kann: die Gotteserkenntnis ist eine Erkenntnis ihrer Art, steht unter anderen inneren Bedingungen, als was wir sonst an Erkenntnis haben, fügt sich daher nicht in die Einheit des Erkennens, die vom Altertum her das Denken beherrscht hat, die Weltwissenschaft und Gottesglaube als ein gleichartiges Ganzes zusammenschliesst.

Unsere neuere Theologie weiss daher auch in allen ihren Formen davon zu sagen, dass das religiöse Erkennen ein eigenartiges ist, weil es unter besonderen Bedingungen des inneren Lebens steht. Namentlich der

Einfluss Schleiermachers auf die gesamte Theologie hat das bewirkt. Dass jedoch die Konsequenz gezogen würde, diese Eigenart der Gotteserkenntnis auch bei der Zusammenordnung mit der übrigen Erkenntnis festzuhalten, ist alles andere als die Regel. Die meisten halten es vielmehr für unerlässlich, dann doch wieder die alte Einheit des Erkennens zu suchen und herzustellen. Die Wahrheit der Gotteserkenntnis, von der sie mit Recht meinen, dass sie die Existenzbedingung der Religion sei, scheint ihnen daran zu hängen. So zählt die alte Kombination in den Gemütern! So ungeheuer langsam verändern sich die leitenden Gedanken unseres geistigen Lebens!

Jedenfalls jedoch ist es ein Irrtum zu meinen, dass beides sich mit einander vertrage, und ein Ausgleich möglich sei. Nein, es ist ein Entweder — Oder. Entweder die alte Einheit, die von einer inneren Differenzierung des Erkennens nichts weiss und nichts wissen will, oder die Gotteserkenntnis als eine Erkenntnis ihrer Art, innerlich anders zustandekommend als das Welterkennen. Wird ein Ausgleich getroffen, d. h. wird die Gotteserkenntnis jener Einheit unterworfen, so heisst es nichts anderes, als dass sie auch ihre Inhalt nach gerade im wichtigsten Punkt verändert wird.

Die Gotteserkenntnis ist persönliche Ueberzeugung. In einer solchen sind immer Wertgefühle das Entscheidende. Das gilt auch vom Gottesglauben. Ich würde sagen: was wir als den höchsten Wert innwerden, das setzen wir als die oberste Macht über alles Wirkliche. Es ist so, weil es so sein soll — das ist die innere Dialektik des Glaubens. Uebrigens ganz allgemein ein Prin-

zip von höchster idealer Bedeutung auf allen Gebieten des Lebens, der Berge versetzende Glaube, der allen Schwierigkeiten gewachsen ist und schöpferische Kräfte auslöst. So auch und so vor allem in der Frömmigkeit: was den höchsten Wert ausmacht, ist auch die oberste Macht in aller Wirklichkeit, das ist so, weil es so sein soll.

Der höchste Wert aber, von dem wir in der Christenheit wissen, namentlich in ihrem protestantischen Teil, ist die selbständige Persönlichkeit. Darum denken wir auch Gott als persönlichen Geist. Man halte nicht entgegen, das sei nur ein Bild. Dem verschliesst sich der Fromme ja nicht. Er weiss es besser als die subtilsten Denker, dass er von dem Ewigen Gott nur in Bildern reden kann. Aber eine Beeinträchtigung der Wahrheit seiner Gedanken von Gott ist ihm das nicht. Er zweifelt nicht, dass doch diese bildliche Rede die eigentlich zutreffende Erkenntnis ist. Und das wird nur der beanstandet, der nicht weiss, dass Wertgefühle das begründende Element in der Gotteserkenntnis sind. Wer das weiss, der wird es dagegen ganz in der Ordnung finden: freilich im Ausdruck ein Bild — wie könnte es anders sein — und doch in dem, was ich dabei geistig inne werde, also erkenne, die eigentlich zutreffende Erkenntnis.

Aber wenn nun der Gottesglaube mit dem Welterkennen zu einem in sich gleichartigen Ganzen verbunden wird, dann leidet diese eigentliche Wahrheit des Gottesglaubens Not. Und deshalb ist es ein Entweder — Oder, um das es sich handelt. Natürlich, ich meine nicht, dass es sich subjektiv ausschliesse, und jeder, der

einer, wie ich meine, falschen philosophischen Methode huldigt, deshalb dem Gottesglauben, dem für uns allein möglichen von dem persönlichen Gott, absage. Eine der wohlthätigsten Gaben, die dem Menschen verliehen ward, ist die Inkongruenz. Von dieser Schutzvorrichtung macht er instinktiv oft mit grossem Scharfsinn Gebrauch, wenn er sich die Werte sichern will, an denen seine Seele hängt. Das ist auch hier der Fall. Nur hebt es nicht auf, dass es objektiv ein Entweder — Oder ist. Entweder der Gottesglaube als ein Erkennen seiner Art oder die alte Einheit des Denkens, in der nach Ausweis der Erfahrung immer die Tendenz enthalten ist, den Gedanken der Gottheit — pantheistisch — in den einer allgemeinen geistigen Naturkraft zu verwandeln.

Und so bleibt nur die Frage, was es mit jener überlieferten Einheit des Erkennens auf sich hat, ob sie ein notwendiges Datum der Wissenschaft ist, so dass diese mit ihr steht und fällt.

Wird aber diese Frage aufgeworfen, ergibt sich eine höchst überraschende Antwort von selbst. Die nämlich, dass diese Einheit des Erkennens für die wirkliche Erkenntnis überhaupt nichts bedeutet. Jedes wirkliche Erkennen ist vielmehr ein Erkennen seiner Art, jedesmal durch das besondere Verhältnis bedingt, in dem hier Subjekt und Objekt zu einander stehen. Nicht anders in der Wissenschaft! Wenn ich recht verstehe, kann man geradezu sagen: unter diesem Zeichen hat sich entwickelt, was wir heute Wissenschaft nennen! Auf der Erfahrung baut sie sich auf. Die Erfahrung bietet uns aber nie etwas anderes als jedesmal ein Erkennen seiner Art. Vom philosophischen System hat sie sich emanzi-

piert und tut ihre Arbeit gänzlich unbekümmert um die Einordnung in das Ganze, immer nur darauf bedacht, ihre besondere Aufgabe so vollkommen wie möglich zu lösen. Wie Luther sich, anfangs wenigstens, mit zornigen Worten gegen die Philosophen wandte, die ihm in Sachen der Gotteskenntnis dreinreden wollten, so hat sich in der neuen Wissenschaft eine ähnliche Richtung gegen das philosophische System oft genug vernehmen lassen. Anders motiviert, natürlich, aber im Effekt das gleiche — die sich aufdringende Tatsache, dass jedes wirkliche Erkennen ein Erkennen ist seiner Art.

Am deutlichsten wird diese Tatsache daran, dass ein tiefgreifender Unterschied zwischen Naturwissenschaften und Geisteswissenschaften besteht. Man mag da Fäden herüber- und hinüberspinnen, man mag da Methoden, wenn es mit Vorsicht geschieht, vom einen Gebiet auf das andere nicht ohne Nutzen übertragen, im entscheidenden Punkt setzt sich der Unterschied unabweisbar durch. Nämlich eben gerade was das subjektive Zustandekommen des Erkennens betrifft. Das Erkenntnis- mittel ist je ein anderes. Die Mathematik ist die Fackel, die den Pfad der Naturwissenschaft erhellt. Durchs Experiment bahnt sie sich einen Weg in das Wirkliche, der durch sichere Wegmarken festgelegt ist. Beides miteinander macht sie unabhängig von der Subjektivität. Natürlich nicht überhaupt vom Subjekt, das ist in jedem menschlichen Erkennen ausgeschlossen. Wohl aber kann die Naturwissenschaft den störenden Einflüssen entnommen werden, die sich aus dem inneren Leben dieses, das jedesmal erkennenden Subjekts einmischen wollen. In den Geisteswissenschaften dagegen ist dies innere Leben

gerade das eigentliche Erkenntnismittel. Ja, das notwendige Erkenntnismittel im strengen Sinn des Worts. Mathematik und Experiment reichen hier nicht weiter als bis in die Vorhöfe. Erkennen, wirklich erkennen kann ich die Welt des Geistes nur, indem ich sie aus meinem inneren Leben deute. Wo dies Mittel versagt, ist auch die Grenze meines Erkennens erreicht. Wie wir, die einzelnen, in dem was wir sind, aus dem grossen Strom geistig-geschichtlichen Lebens herauswachsen, so erkennen wir es nur, weil es unser eigenes Leben ist und dieses uns den Schlüssel dazu bietet. In der Tat, das ist ein Unterschied zwischen Naturwissenschaften und Geisteswissenschaften, der bis in das innerste Wesen des Erkenntnisprozesses reicht.

Und wenn ich mit diesem Unterschied den zwischen Gotteserkenntnis und Welterkennen zusammenstelle, so ist das nicht eine vage Analogie. Wie es Uebergänge gibt vom Naturerkennen zur Erkenntnis des geistigen Lebens, so gibt es Uebergänge von dieser zur Gotteserkenntnis. In den Geisteswissenschaften selbst ziehen sich die Kreise immer enger und heben sich die Gedanken immer höher. Schliesslich wollen wir wissen, was es um den Sinn des Daseins selber ist. Wir wollen, mit Kant zu reden, ins reine bringen, was wir tun sollen, und was wir hoffen dürfen. Das sind die Fragen der Moral und der Religion. Gewiss fällt nun auch hier der Wissenschaft eine grosse Aufgabe zu, unzweifelhaft kann sie ein breites Fundament für die Beantwortung dieser Fragen legen. Aber wir dürfen uns nicht darüber täuschen, dass die Antwort nur bestimmt ausfällt, indem persönliche Ueberzeugung dabei mitwirkt. Persönliche

Ueberzeugung, d. h. Wertgefühl. Aus der wissenschaftlichen Betrachtung dieser Lebensgebiete erheben sich die Fragen und der Trieb, sie zu beantworten. In der Antwort selbst greifen wir über das Gebiet der strengen Wissenschaft hinaus. Und damit ist der Uebergang zum Gottesglauben, zur Gotteserkenntnis, wie sie aus dem Glauben erwächst, gemacht.

Ganz anders gestaltet sich aber so das Bild. Als ein fremdartiges Element im Reich des Erkennens erschien zunächst der reformatorische Begriff vom Glauben, als etwas, was nur vorläufige Bedeutung haben könne und schliesslich der Einheit des Erkennens wieder eingeffigt, danach zurechtgebogen werden müsse. Denn so lange wir die überlieferte Form dieser Einheit als notwendig voraussetzen, urteilen wir alle unwillkürlich so. Lassen wir dagegen die beiseite und achten stat dessen auf das, was schliesslich entscheiden muss, auf das wirkliche Erkennen und auf die lebendigen Kräfte der positiven Wissenschaft — dann kehrt sich das Urteil um. Als das durch die Sache Geforderte erscheint nun der Begriff vom Glauben, den wir der Reformation verdanken, als das Auffallende und Befremdende dagegen die überlieferte Fassung der Einheit des Erkennens.

Und so wird schliesslich die Frage nach dem Ursprung dieser zum dringenden Interesse. Denn dass sich eine befriedigende Antwort darauf geben lasse, ist freilich unerlässlich. Sonst scheitert die Kritik dieser Einheit des Erkennens doch immer wieder an der unwillkürlichen Voraussetzung ihrer Wahrheit.

So dringend aber hiernach die Frage ist, so nahe liegt die Antwort. Es sind Wertgefühle, aus denen sie

erwächst, an denen sie die Wurzeln ihrer Kraft besitzt. Wertgefühle nämlich, in denen das Denken, das Erkennen als der eigentliche Zweck des Menschen und die »Substanz des Geistes« empfunden wird, eine Grundstimmung, Kraft deren man das Absolute in dieser Betätigung des Geistes sucht. Ja, das Absolute wird darin gesucht — so muss es heissen. Dass sich überhaupt starke Wertgefühle an das Erkennen knüpfen, ist selbstverständlich. Ist doch das Denken, das Erkennen das universelle Mittel des Geistes, und besteht nichts Geistiges ohne den Gedanken. Aber hier wird dies dahin zugespitzt, dass es heisst: nicht Mittel bloss, sondern Zweck. Auf einem solchen Gefühl und nicht auf dem, was das Erkennen selber wirklich ist, beruht die Einheit des Erkennens in ihrer überlieferten Fassung. Anders ausgedrückt: sie ist nichts anderes als das logische Korrelat dieses Wertgefühls.

So lehrt es zunächst schon die Geschichte, d. h. der geschichtliche Ursprung der ganzen Kombination. Die Heroen der griechischen Philosophie, Plato und Aristoteles vor allen, haben sie geschaffen. Vielleicht wäre ohne diese die Wissenschaft in unserer abendländischen Kultur niemals geworden, was sie ihr bedeutet und heute ist. Vielleicht war es unerlässlich, dass am Anfang der höchste ideale Schwung des Geistes in das Erkennen geworfen ward, wenn diesen seine grosse Bedeutung gesichert werden sollte. Und hätten wir also nicht daran zu nörgeln, sondern dankbar anzuerkennen, was uns an Kulturwerten dadurch zugewachsen ist.

Neben der Geschichte rufe ich aber zum Zeugnis für die These vom Ursprung der überlieferten Anschauung

aus Wertgefühlen weiter eine Tatsache an, die sich immer wieder erproben lässt. Die Art nämlich, wie ihre Vertreter gegen die Kritik reagieren, die namentlich seit Kant an ihr geübt wird. Denn das ist die eigentliche Grossart Kants, dass er die Axt an diese Wurzeln gelegt hat. Deshalb wird er in der katholischen Welt als der unerträgliche Skeptiker empfunden, der das Fundament aller Wahrheit aufreisst. Und unter uns wird er von allen, die ihm hierin nicht folgen wollen, doch wieder unter die Vertreter der überlieferten Denkweise eingereiht. Bahnbrechende Geister erweisen sich ja meist noch in hohem Mass durch eben die Gedanken beherrscht, gegen die ihre Kritik sich wendet, an deren Stelle sie ein Neues setzen. Davon macht auch Kant keine Ausnahme. Es ist daher immer möglich, ihm den bösen »skeptischen« Stachel auszuberechnen. Es ist das aber nur eine andere Form, ihn in seinem Eigensten als Skeptiker zu verurteilen. Vollends werden alle, welche die von ihm gebrochene Bahn weiter verfolgen, zühnend als Freveler am Heiligtum der Menschheit zurückgewiesen. So reden verständige Männer aber nur, wenn sie in Gefahr glauben, woran ihnen Würde und Bedeutung des Geistes, des Menschenwesens geknüpft erscheint, d. h. wo starke und ideale Wertgefühle im Spiel sind. Kein Zweifel daher, dass es Gefühle dieser Art sind, in denen die überlieferte Fassung der Einheit des Erkennens begründet ist.

Und wäre also das die Sache, dass es eine letzte höchste Frage menschlichen Nachdenkens ist, die hinter der nach der Einheit des Erkennens steht, die mit dem Urteil über sie im einen oder anderen Sinn entschieden wird. Ja, darf ich hier den relativen und subjektiv be-

dingsten Charakter der menschlichen Erkenntnis als zugestanden voraussetzen, darf ich als ausgemacht annehmen, dass Wertgefühle in jeder letzten menschlichen Entscheidung über die Wahrheit mitwirken, und keine solche Entscheidung ohne sie zustandekommt, dann würde ich sagen: es ist die Frage der Fragen! Sie lautet: wo liegt das Absolute? wo wird es uns zugänglich? Im Denken und Erkennen oder im geistigen Willen, der die Persönlichkeit macht? Man antworte nicht: in beidem. Denn so gewiss es ist, dass der Geist nicht ohne das eine und nicht ohne das andere besteht — so streng und ausschliessend ist die Frage nach dem Absoluten, d. h. die Frage, worin der höchste Wert liegt, und was wir als Zweck allem andern überordnen sollen. Da gibt es nur ein Entweder — Oder. Zwei mögliche Lebensformen, die sich gegenüberstehen, beide im religiösen Impuls wurzelnd, die eine aus dem Erbe Griechenlands stammend, mit der Überlieferung idealistischer Philosophie heute noch innig verwoben und in weiten Kreisen für selbstverständlich gehalten, die andere aus dem Geist des Evangeliums geboren, durch die Reformation ein wirklicher Faktor unserer Kultur geworden, unaufhaltsam vordringend durch die positive Wissenschaft und die Wendung, die Kant der Philosophie gegeben hat.

Und nun bleibt mir zur Abrundung nur ausdrücklich zu sagen übrig, dass der Katholizismus in diesem letzten, höchsten Streit der Gedanken und Überzeugungen auf der Seite der überlieferten Anschauung steht. Selbstverständlich verhält es sich so. Der Katholizismus ist die ältere Gestalt des Christentums, die geradezu nichts anderes ist als die Aneignung der neuen Religion in den

geistigen und politischen Formen der Antike. Gegen ihn kommt als eine neue Gestaltung des Christentums seit dem 16. Jahrhundert der Protestantismus auf, dessen Entwicklung und Durchföhrung das grosse Thema unserer Geschichte in den letzten Jahrhunderten gewesen ist und es voraussichtlich auf lange hinaus noch bleiben wird. Man genügt der Sache nicht, wenn man bei diesem Gegensatz nur an den Unterschied der religiösen Lehren und politischen Ansprüche denkt. Es sind zwei weltgeschichtliche grosse Lebensformen, die das ganze geistige Leben und auch die Wissenschaft umspannen. Wir sind in Deutschland darauf angewiesen, uns immer wieder zu vertragen, Annäherung und Verständigung zu suchen. Aber der stille Kampf der Geister wird dadurch nicht beglichen. Dass er so und anders fortgeht, ist eine Nötigung der Weltgeschichte.

Unsere Universität jedoch steht unter den neuen Zeichen. Dabei bleibt die mögliche Verschiebung in jedem Einzelnen vorbehalten. Viele Katholiken treiben die Wissenschaft in der hier als zum Protestantismus gehörig in Anspruch genommenen Weise. So gibt es viele Protestanten, die die Einheit des Erkennens im überlieferten Sinn fassen und vertreten. Aber diese auf dem Gebiet der inneren Freiheit immer möglichen Verschiebungen entscheiden nicht. Sie heben den Unterschied der grossen Lebensformen nicht auf, der trotzdem die übergreifende Wahrheit bleibt. Nicht an einzelnen Individuen, nur an den Gebilden der Geschichte kann man fitglich Fragen wie die hier besprochene studieren und entscheiden lernen.

Mit diesem Vorbehalt wiederhole ich aber, was ich

eben sagte: unsere Universität steht unter den neuen Zeichen. Das kommt auch darin deutlich zum Ausdruck, wie es bei ihrer Gründung zugegangen ist. Nicht auf Grund päpstlicher oder kaiserlicher Privilegien ist sie entstanden wie die alten Universitäten, auch die älteren deutscher Zunge. Der König von Preussen hat sie in seinen Landen und für sein Volk gegründet; d. h. sie hat weder politisch etwas mit der geistlichen Weltmonarchie des Mittelalters zu tun, noch gliedert sie sich dem geistigen Zusammenhang ein, der deren Korrelat bildet. Im Land und im Volk Friedrichs des Grossen und Kants liegen die Wurzeln ihrer Kraft. Möge es ihr vergönnt bleiben, allzeit mit den Kräften des Geistes am deutschen Staat und an der christlich-deutschen Kultur bauen zu helfen