

Wolf Krötke

Was ist 'wirklich'?

Der notwendige Beitrag der Theologie
zum Wirklichkeitsverständnis unserer Zeit

Antrittsvorlesung

1. Februar 1995

Humboldt-Universität zu Berlin
Theologische Fakultät
Seminar für Systematische Theologie

Herausgeber:
Der Präsident der Humboldt-Universität zu Berlin
Prof. Dr. Dr. h.c. Hans Meyer

Copyright: Alle Rechte liegen beim Verfasser

Redaktion:
Gudrun Kramer
Forschungsabteilung der Humboldt-Universität
Unter den Linden 6
10099 Berlin

Herstellung:
Linie DREI, Agentur für Satz und Grafik
Wühlischstr. 33
10245 Berlin

Heft 79

Redaktionsschluß: 18. 12. 1996

I. Der Streit um die „Wirklichkeit“

Innerhalb und außerhalb der Kirche kann man nicht erst seit heute gegen die Kirche und damit auch gegen die Theologie immer wieder einen fundamentalen Einwand vernehmen. Er lautet: Die Kirche und insbesondere die Theologie habe sich von der „Wirklichkeit“ entfernt und werde darum für unsere Zeit immer bedeutungsloser. Sich auf die „Wirklichkeit“ einzulassen und sich den „wirklichen Problemen“ zu stellen, die dort bestehen, erscheint demnach als die vordringliche Aufgabe der *kirchlichen Praxis*. Dafür Wege zu weisen, wird von einer *Theologie* erwartet, die beansprucht, Bedeutung für die Kirche und damit für die Relevanz des Glaubens in der „Wirklichkeit“ überhaupt zu haben.

Diese Erwartung an die Theologie ist insofern auch berechtigt, als christliche Theologie in ihrem Wesen eine Funktion der Verkündigung und Praxis der Kirche ist. Das kann freilich nicht bedeuten, sie habe für das möglichst reibungslose Funktionieren der vorfindlichen Verkündigung und Praxis in der Kirche zu sorgen. Die Theologie mißt diese Verkündigung und Praxis vielmehr kritisch an der *Wahrheit*, die zu bezeugen und zu leben der Auftrag der Kirche ist. Deshalb sind auch alle *Fragen* und *Erwartungen*, die von daher an die Theologie gerichtet werden, daraufhin zu prüfen, was eigentlich gefragt und erwartet wird. Das jedoch erweist sich im Hinblick auf die Forderung, sich auf die „Wirklichkeit“ einzulassen, schwieriger, als es auf den ersten Blick erscheint.

Denn auf diesen ersten Blick sieht es so aus, als gehe es darum, das *Faktische* unverstellt wahrzunehmen, präsent zu halten und theologische Orientierungen präzise im Hinblick auf dieses Faktische zu geben. Ginge es darum, dann wäre der Theologie, falls das nicht der Fall ist, zunächst eine größere Aufmerksamkeit und

Bezüglichkeit auf das Faktische abzuverlangen. Sie müßte den Umkreis ihres Denkens erweitern, wie das ja auch geschieht, wenn etwa mit Hilfe der empirischen Wissenschaften ein möglichst genaues Bild von der Situation erstellt werden soll, auf die hin eine Kirche verkündigt und lebt. Doch schon dabei zeigt sich, daß es mit dem Faktischen, welches uns auf diese Weise als „Wirklichkeit“ dargeboten werden soll, durchaus seine Schwierigkeiten hat. Es wird uns von den empirischen Wissenschaften nicht nur auf unterschiedliche Weise und mit sehr unterschiedlichen Perspektiven und Bewertungen erschlossen, so daß wir statt „der Wirklichkeit“ auf einmal eine ganze Reihe von „Wirklichkeiten“ vor uns haben, deren Teile keineswegs ein Ganzes ergeben. Das Faktische in der Pluralität von Teilwirklichkeiten ist als solches zudem höchstens eine Dimension der „Wirklichkeit“, von der die Theologie zu reden nicht umhin kommt.

Wenn also z.B. T. Rendtorff die Theologie mit einem Begriff von Max Weber „Wirklichkeitswissenschaft“ nennt,¹ dann wird dadurch ein Gegenstand thematisiert, „der durch Erkenntnis- und Lebensvollzüge des Menschen(!) konstituiert wird“.² Der christliche Glaube und damit die Theologie können dergleichen jedoch auf keinen Fall meinen, wenn in ihrer Perspektive „Wirklichkeit“ thematisiert wird. Weder die behauptete „Objektivität“ der soziologisch erschlossenen „Wirklichkeit des Lebens, in welches wir hineingestellt sind“, noch die „Wertideen“, die Menschen nach Max Weber damit verbinden,³ antworten auf die Frage, die der Theologie im besonderen gestellt ist. Bei dieser Frage geht es um die Bedeutung des Glaubens an Gott in der faktischen und von Menschen bewerteten „Wirklichkeit“. Sie zielt nicht auf etwas, was man sich auch ohne Theologie, also ohne *Gottes-Lehre*, sagen oder sagen lassen kann. Sie will vielmehr Auskunft darüber, in welcher Weise der Glaube an Gott und damit *Gottes „Wirklichkeit“* so zur Konstitution und Erhellung von erfahrbarer „Wirklichkeit“ beitragen, daß sie für den Lebensvollzug von Menschen unausweichliche Relevanz haben.

Der Hintergrund dieser Frage ist also die Erfahrung, daß die Kirche und damit die Theologie mit ihrem Zeugnis von Gott und sei-

ner Lebbarkeit darum so große Schwierigkeiten haben, weil sie an das thematisierte und (noch mehr) unthematisierte *Wirklichkeitsverständnis* der Menschen nicht mehr herankommen. Was hier als „wirklich“ gilt, reimt sich nicht mit dem, was die Kirche als „wirklich“ zur Geltung bringen möchte. Es geht nicht bloß darum, daß etwas in praxi schlecht vollzogen wird, was bei besseren Methoden der Vermittlung schon Fuß fassen würde. Es geht, wie Gerhard Ebeling zu Recht gesagt hat, um einen fundamentalen „Streit um die Wirklichkeit“⁴, den die Kirche in der manifesten Gefahr ist, zu verlieren. In unserem Raum zeigt das ja nicht nur die massenhafte Gottesvergessenheit des Ostens in allen Schichten der Bevölkerung, sondern auch die in Konsummentalität, flottierende Religiosität und sonstige Angebote von Lebensorientierung zerbröselnde Kirchlichkeit des Westens.

Die Frage nach der gewünschten „Wirklichkeitsnähe“ der Kirche transportiert also in ihrem Grunde eine *Krise* des Gotteszeugnisses und des Gottesglaubens in der erfahrbaren, faktischen Wirklichkeit mit sich. Diese Krise währt schon lange. Sie ist aber in unserer Zeit so augenfällig, daß sich alle Theologie innerhalb der Kirche den Ruf eines müßigen, wirklichkeitsfernen Geschäftes zuzieht, die so tut, als gäbe es sie nicht. Die unverkennbare Theologieverdrossenheit in der Kirche hängt zweifellos damit zusammen. Ob der freilich dadurch gewehrt werden kann, daß der Kirche von der Theologie ein ausdauerndes Bearbeiten der *negativen Symptome* angeraten wird, die ein sich für den Glauben an Gott zuschließendes Wirklichkeitsverständnis zeigt, muß gefragt werden. Die Funktion, welche die Kirche hier von Zeit zu Zeit zweifellos gewinnen kann und von ihrem Auftrag her um der Menschen willen auch gewinnen *soll*, indem sie als Anwalt psychologischer, sozialer, politischer und vieler anderer Problematiken in der Gesellschaft auftritt, ist als solche austauschbar mit der Aktivität anderer gesellschaftlicher Kräfte. Sie verbraucht sich rhythmisch, wenn sie nicht *festes Element* desjenigen Streits um die Wirklichkeit ist, in dem das, was überhaupt als „wirklich“ gelten kann, zur Entscheidung steht. Wenn darüber Unklarheit herrscht, besteht die Gefahr, daß der Geist und die Praxis desjenigen Wirklichkeitsverständnisses in die Ausübung des Auftrags der Kirche

gemischt wird, dessen Wesen es ist, den Glauben an Gott zu verunmöglichen. Es ist Aufgabe der Theologie, über diese Gefahr aufzuklären. Das kann jedoch nur geschehen, wenn sie selber in der Lage ist, in jenem Streit um die Wirklichkeit mit ihren Mitteln standzuhalten. Ist sie dazu in der Lage?

II. Die Frage nach der Wirklichkeit in der Theologie

Weil die Theologie eine Funktion der Kirche ist, wiederholt sich die Situation, in der sich die Kirche befindet, notwendig in dem ihr eigentümlichen wissenschaftliche Vollzuge. Dementsprechend setzt auch ihr die Krise des Gottesglaubens im Wirklichkeitsverständnis unserer Zeit, wie es sich auf der Ebene der Wissenschaft spiegelt, unverkennbar zu. Besonders an einer Universität, an der sich der lange Schatten eines prinzipiell atheistisch ausgerichteten Wirklichkeitsverständnisses mit der westlichen Einrichtung von Wissenschaft im vielfältig Empirischen mischt, wird Theologie als Ganzes schon jetzt deutlich als nicht notwendig für die Aufklärung von Wirklichkeit angesehen, die der Wissenschaft zufällt. Die geniale Idee F. Schleiermachers, auf der im Grundsatz bis heute alle Verträge zwischen Staat und Kirche zur Einrichtung von Theologischen Fakultäten an der Universität beruhen, erweist sich demgegenüber immer weniger als konsensusfähig.

Schleiermacher war dem Einwand, daß die Theologie mit „Gott“ keinen sie als Wissenschaft konstituierenden Gegenstand habe, ja so begegnet, daß sie sich durch den Bezug auf eine „praktische Aufgabe“, nämlich die Leitung der Kirche, zu einem Ganzen zusammenschließe.⁵ Er nannte die Theologie darum eine „positive Wissenschaft“,⁶ d.h. eine von den Wissenschaften, die durch das Bedürfnis entstanden sind, „eine unentbehrliche Praxis durch Theorie, durch Tradition von Kenntnissen sicher zu fundieren“.⁷ Nun wird auch heute niemand bestreiten, daß das Vorhandensein der Praxis der Kirche ein „Positives“ in dem hier gemeinten Sinne ist, so daß ihm in seiner philosophischen, historischen und praktischen Dimension eine wissenschaftliche Bemühung zuteil werden kann. Die „Unentbehrlichkeit“ dieser Praxis aber ist al-

les andere als evident. Sie wird nicht nur schlichtweg bestritten, weil sie angeblich *aus sich selbst heraus* nichts zu dem beisteuert, was in der Wissenschaft unter der Leitung der Vernunft und des Verstandes als „wirklich“ angesehen zu werden pflegt. Sie bestreitet sich gewissermaßen selbst, indem sich ihre Position in der „Wirklichkeit“, wie sie sich im Bewußtsein unserer Zeit niederschlägt, selber als tief krisenhaft darstellt. Der ob seines Scharfsinns und Weitblicks nicht genug zu bewundernde Versuch des ersten Dekans unserer Fakultät, das Schiff der Theologie durch den Anspruch der Wissenschaft auf Verifizierung von „Wirklichkeit“ und den Anspruch des Glaubens auf eine eigene Dimension von Wirklichkeitserfahrung neben dem „Wissen“ und dem „Handeln“ hindurchzusteuern,⁸ hängt gewissermaßen in der Luft, wenn die Position der Praxis, auf die er sich bezieht, nicht sicheren Boden gibt.

In dieser dünnen Luft aber ist es nicht verwunderlich, daß die Theologie nach einem Rettungsanker für ihre Existenz sucht, der nach Schleiermacher für sie *gerade nicht* konstitutiv war: Das ist der Rettungsanker, sich selbst auf dem Grundzug des sie in Frage stellenden Wirklichkeitsverständnisses zu begründen. Vornehmlich auf dem Felde der Anthropologie wird Schleiermachers *Subjektivitätstheorie*, seine *Hermeneutik* und *Gesellschaftslehre* dazu verwendet, jene *Unentbehrlichkeit* des Glaubens an Gott oder vielmehr der Religion für die Konstitution von Wirklichkeit darzulegen.⁹

Für ein in sich selbst gefangenes Wirklichkeitsverständnis leistet dieser Versuch zweifellos einen bitter nötigen Dienst. Denn das Abschotten vor der Dimension der Transzendenz, die mit unserem Bewußtsein, unserem Verstehen von Geist und unserem Gestalten von Gesellschaft notwendig gegeben ist, führt zu einer Brutalisierung des Geltendmachens von „Wirklichkeit“ in allen Dimensionen, die wir in der DDR genugsam erlitten haben und die sich heute in den verschiedenen Ideologisierung von „Wirklichkeit“ als quicklebendig zeigt. Im entscheidend Theologischen aber, an dem im Streit um die Wirklichkeit alles hängt, bringt man es mit solcher Verankerung der Theologie im Wissenschaftlichen

höchstens zu einem Streitfall. Im Praktischen dagegen droht von solcher Theologie statt einer Orientierung die Gefahr einer Verunsicherung über die Grundlagen des christlichen Glaubens.

Was das letztere betrifft, so hat z.B. Falk Wagner nicht zu Unrecht kritisiert, daß der nach Schleiermacher im Gefühl schlechthiniger Abhängigkeit als mitgesetzt gedachte Gott ein Gott von Gnaden der Subjektivität des Menschen ist, über dessen Wahrheit als *selbständige* Wirklichkeit es auf der Ebene des religiösen Bewußtseins keine Gewißheit geben könne.¹⁰ Als „Angelegenheit bloß subjektiver Gewißheit“¹¹ vollziehe sich die Vermittlung mit ihm darum auch bloß einseitig. Daß er selbst Wirklichkeit bestimme, sei so gerade nicht zu verifizieren.¹² Auf die gleiche Pointe läuft von der philosophischen Seite her auch Konrad Cramers Analyse der Paragraphen 3 und 4 der „Glaubenslehre“ hinaus. Er sieht in Schleiermachers „Theorie der Struktur des Bewußtseins“ eine Begründung der Subjektivität, „für die fast alles spricht“.¹³ Aber daß das „‘Woher’ unseres ganzen empfänglichen und selbsttätigen Daseins“ ein „*Transzendentes*“ sei, das mit dem Ausdruck „Gott“ bezeichnet werden kann, wird für ihn mit dieser Theorie nicht belegt.¹⁴ Jenes Woher bleibt ihm vielmehr ein „Ungrund“,¹⁵ den es - wie es an anderer Stelle heißt - auf Grund des Entwurfcharakters des Daseins „durch Aushalten oder Verweigerung ohne Glaube“ zu wahren gelte.¹⁶ Ob aber das, was Schleiermacher hier Gott nennt, die „ursprüngliche Bedeutung dieses Ausdrucks“ sei, das sollten die christlichen Theologen selbst „entscheiden“.¹⁷

Es steht in der Tat zur Entscheidung an; allerdings in einem tiefergreifenderen Sinne, als es die theologische Verständigung über einen „Ausdruck“ ist und in einem ganz anderen Sinne, als Falk Wagner meint. Wagner wendet nämlich seine Schleiermacher-Kritik auf jede Theologie an, die den Glauben an Gott zum Ausgangspunkt des Gottes- und Wirklichkeitsverständnisses hat. Das sei ein abergläubisches Geltendmachen bloß der eigenen Subjektivität und nicht Gottes selbständige, sich der Welt vermittelnde Wirklichkeit. Nachdem er auf diese Weise die theologische Landschaft glattrasiert hat, soll eine aus Hegels Logik und Wolf-

gang Kramers Metaphysik¹⁸ kombinierte Theorie des Absoluten dafür sorgen, „daß die menschliche Qualifizierung Gottes als des Absoluten als durch Gott selbst gesetzt erscheint.“¹⁹

Doch diese Theorie, die wiederum dazu führt, daß das menschliche denkende Bestimmen Gottes als Moment von Gottes eigener, sich selbst differenzierender Selbstbestimmung verstanden wird, produziert nicht nur den dialektischen Schein, Gott selbst walte schon deshalb in der Wirklichkeit unseres Denkens, weil wir einen Gottesgedanken des Absoluten so zu denken vermögen.²⁰ Die herrschaftliche Geste des Denkens im höheren Chor, das nun über dem Glauben steht und selbst der geschichtlichen Offenbarung Gottes ihre Bahnen konstruierend meint vorschreiben zu können, ist darum kein Zufall. Noch wesentlicher ist jedoch: Diese Verortung von Wirklichkeit im Denken des Absoluten gründet noch viel grundsätzlicher als jene Subjektivitätstheorien in dem Wirklichkeitsverständnis, das die Wirklichkeit für die Kontingenz des Ereignens Gottes und den Glauben, den dieses Ereignen schafft, zuschließt. Alles, was ein solches Wirklichkeitsverständnis befördert, leistet der Aufgabe der Theologie in der Wissenschaft und im Hinblick auf die Kirche aber einen Bärenienst.

III. Das Wirken des Menschen als Maß der Wirklichkeit

Es ist nicht überflüssig, daß wir uns zunächst über das Wort „Wirklichkeit“ verständigen. Denn seine schillernde Bedeutungsvielfalt ist eine Quelle von Mißverständnissen, welche den Streit um die Wirklichkeit immer wieder erkennbar belasten. Uns war dieses Wort zunächst in der Bedeutung des „Faktischen“ begegnet, nämlich dessen, was sich unserer sinnlichen Wahrnehmung erschließt. In diesem Sinne wird es gleichbedeutend mit „Realität“ verwendet, obwohl es nicht das abdeckt, worauf der Begriff „Realität“ eigentlich zielt, nämlich - wenn wir uns an I. Kant halten²¹ - auf das in Raum und Zeit Wahrnehmbare, wenn nicht das Materielle. Das Leben des Geistes, das Ereignis der Sprache, alles, was im Dasein von Menschen ins Unverfügbare reicht, nennen wir jedoch „wirklich“, obwohl es nur einen Bezug

auf das Materielle hat, aber nicht darin aufgeht. Umgekehrt sträubt sich unser Sprachempfinden, den Begriff „Wirklichkeit“ auf etwas bloß Materielles anzuwenden, so daß es merkwürdig klingen würde, wenn ich etwa von der „Wirklichkeit des Meniskus“ oder von der „Wirklichkeit der Nebenniere“ reden würde. Die „Wirklichkeit“ ist also offenkundig nicht nur das Seiende im Sinne des Vorhandenen, sondern etwas darüber Hinausgehendes, was spezifisch vom menschlichen Dasein und seinen Lebensäußerungen auszusagen ist, obwohl es sich sinnlicher Wahrnehmung allein nicht erschließt. Was wir als „Wirklichkeit“ ansprechen, wehrt gerade darum den Verdacht ab, es handele sich nur um einen *Schein* oder gar um eine Täuschung unserer Wahrnehmung. Wir können das an dem Gebrauch merken, den wir in der Umgangssprache von dem Wort „wirklich“ machen: „Das habe ich *wirklich* erlebt“, „damit habe ich *wirklich* meine Probleme“, „ich bin *wirklich* erschrocken“ - wieviel Floskelhaftes in solchen Redewendungen auch immer steckt, es geht hier um die Behauptung des Seinscharakters des Ausgesagten angesichts der Möglichkeit des Scheins oder der Täuschung.

Bedeutet dies, daß die *Behauptung* von Wirklichkeit notwendig zur Wirklichkeit gehört? Versteht sich also das, was als wirklich zu gelten hat, *niemals von selbst*? Steckt darin die Erklärung dafür, warum das Reden von der Wirklichkeit - auch ganz abgesehen von der theologischen Problematik - sich notwendig in einen Streit um die Wirklichkeit verwickelt findet, weil es in der Abwehr des Scheins im vielfältigen menschlichen Dasein unausweichlich zur Behauptung verschiedener Wirklichkeiten kommt, deren Anspruch auf Geltung *entschieden* werden muß? Was aber wäre das Kriterium solcher Entscheidung?

Einen Hinweis darauf, daß im Bedeutungshof des Wortes „Wirklichkeit“ ein solches Kriterium schon immer mitläuft, können wir der Etymologie dieses Wortes entnehmen, die ja unzweifelhaft auf das „Wirken“ zurückweist. „Wirklichkeit“ faßt „Wirken“ offenkundig als ontologische Kategorie. In diesem Sinne ist es von Meister Eckard in die deutsche Sprache eingeführt worden. Er übersetzte damit den aristotelischen Begriff der ἐνέργεια. Es ist

hier nicht möglich, den Zusammenhang der Metaphysik und vor allem der Seelenlehre des Aristoteles, der damit aufgerufen ist, darzustellen.²² Darum beschränke ich mich auf zwei Hinweise, die erhellen, in welcher intensiver Weise der Hintergrund der aristotelischen Ontologie und Anthropologie in der Verwendung des Wortes „Wirklichkeit“ noch lebendig geblieben ist.

Zum einen ist mit der Kategorie der ἐνέργεια die Vorstellung verbunden, daß alles Lebendige kraft der Entelechie der Seele seinen Eidos hervortreibt, bzw. im Falle des Menschen hervorarbeitet. Die reine Struktur dieses Eidos bezeichnet Aristoteles als ἐνέργεια. Die Wirklichkeit ist das Ziel des Wirkens bzw. Werkes und empfängt deshalb nach Metaphysik Θ 1050a 21ff. auch ihren Namen vom Werk. *Zum anderen* setzt dieses werkhafte Verständnis der Wirklichkeit voraus, daß die Wirklichkeit die ontologische Priorität vor der Möglichkeit hat (vgl. Met Θ, 1049 b 5). Alles Mögliche kann nur ein Modus des Wirklichen sein, ansonsten ist es unmöglich. Nur Gott, der als πρῶτον κινῶν ἀκίνητος (1074 a 37) die Welt so geordnet hat, daß sie auf dem Grundzug der Struktur des Wirklichen ihre Möglichkeit vollzieht, ist ohne alle Möglichkeit. Er ist die Einheit von Werk und Ziel bzw. von Wirken und Verwirklichung, die er in der νόησις νοήσεως, dem Denken des Denkens, vollzieht.

Wir müssen uns nun sicher sehr hüten, allzu schnelle Zusammenschlüsse dieses Verständnisses von Wirklichkeit mit dem zu vollziehen, was im Schwange ist, wenn heute von Wirklichkeit geredet wird. Die Bedeutung dieses Wortes und die dabei mitgesetzten Vorstellungen sind ja zudem durch eine lange Geschichte hindurchgegangen, die nicht erst in der Neuzeit zur charakteristischen Verschiebung geführt hat. Gerade deshalb geht uns das Geschick dieses Wortes und seiner Wirkungen als Problem der christlichen Theologie freilich auch zutiefst an. Denn was es in unserer Zeit bedeutet, das trägt auch die signa der christlichen Rezeption dieses Wirklichkeitsverständnisses und der Wendung der Neuzeit gegen diese Rezeption an sich. Wo von Wirklichkeit geredet wird, da wird deshalb - ob man nun darum weiß oder nicht - mindestens die Vergangenheit der christlichen Theologie ins

Spiel gebracht. Wesentlicher jedoch ist, daß Urteile über die „Wirklichkeit“ auf diesem Hintergrund per se als Stellungnahmen zu einer genuin theologischen Frage angesehen werden müssen. Inwiefern das gilt, vermag ich hier nur in thetischer Kürze und deshalb etwas steil anzudeuten.²³

Zunächst leuchtet ein: Wirklichkeit, die auf dem Grundzug des nachwirkenden aristotelischen Wirklichkeitsverständnisses begriffen wird, kann *per se nicht ein Ort von schlechthin Neuem*, wir können auch sagen: von *Offenbarung* sein. Denn die Wirklichkeit vermag sich hier nur in den Bahnen zu halten, die ihr durch die ewige göttliche Wohlordnung des Seins vorgegeben sind und in denen sich das Wirken des Menschen bewegt. Verliert jedoch das Wirken des Menschen seine Verankerung in dieser Wohlordnung, muß es notwendig für diese Wohlordnung selber eintreten, sei es mit der $\pi\rho\tilde{\alpha}\zeta\iota\varsigma$ des Denkens oder mit der $\pi\omicron\iota\eta\sigma\iota\varsigma$ des Handelns an der Welt oder mit ihrem eigentümlichen Ineinander, welches das Praxisverständnis unserer Zeit kennzeichnet.²⁴ Was wirklich ist, steht jetzt unter dem Zwang, durch die Selbsttätigkeit des Menschen im Sein gehalten zu werden, wobei auch die Rezeptivität als Weise der Selbsttätigkeit zu gelten hat.

Ein weit verbreiteter Konsensus geht nun dahin, daß die Geschichte der christlichen Rezeption des aristotelischen Wirklichkeitsverständnisses zu dieser auf das Werk des Menschen eingengten Sicht von Wirklichkeit insofern beigetragen hat, als es die Grundannahmen des Aristoteles einerseits zersetzte, andererseits aber nicht in der Lage war, eine Weltsicht zu begründen, welche den Konsequenzen dieser Zersetzung hinreichend Rechnung trug. Deutlich dürfte sein, daß die christliche Lehre von der *creatio ex nihilo* und damit vom *freien schöpferischen Handeln Gottes* das Ganze sozusagen aus seiner Verankerung gerissen hat. Der unbewegte Beweger bewegt eine ewig gleiche Welt, die damit in ihrer Selbstbewegung in sich verlässlich ist. Der Schöpfer aber läßt die Welt in seiner Freiheit *ex nihilo* werden und hält sie mit seinem Erhaltungswillen über dem Abgrund des Nichts. Die Verlässlichkeit des Seins der Welt gründet darum in der Verlässlichkeit der

Freiheit des Schöpfers. Ihrer gewiß zu sein, ist für den Menschen der Grund für das Zutrauen in den Bestand der Welt, die nun in die Stellung eines eindeutigen Gegenübers Gottes eingerückt ist.

In Hinblick auf das Handeln des Schöpfers ist gerade darum *Gewißheit* aber nicht mehr aus den aristotelisch gedachten, nämlich kausal und teleologisch auf den göttlichen Weltengrund hin geordneten Weltverhältnissen zu gewinnen. Gewißheit des Schöpfers kann im Sinne des christlichen Glaubens vielmehr nur an dem Ort entstehen, welcher der Grund für Aufhebung des aristotelisch gedachten Wirkzusammenhanges ist. Das ist die aus keinen weltlichen Konstellationen zu schlußfolgernde Offenbarung Gottes in der Geschichte Jesu Christi, die Glaubensgewißheit in Hinblick auf Gott selbst schafft. Hier ereignet sich Gottes schlechthinnige Verlässlichkeit in Hinblick auf die Welt. Von hier aus können wir es nicht nur aushalten, daß die Welt Gottes Schöpfung ist. Denn sie verliert hier jeden Anschein irgendeines Willküraktes einer Übermacht, die sich in weiteren Willkürakten fortsetzen wird. Von hier aus wird es auch selbstverständlich, von den großen Möglichkeiten dieser Gott gegenüber selbständigen Wirklichkeit Gebrauch zu machen und also in den Grenzen dieser Welt in geschöpflicher Freiheit tätig zu sein.

Wie wir wissen, ist es zur festen Verankerung dieses Schöpfungsverständnisses in der Gewißheit des Glaubens in der Schöpfungslehre der christlichen Tradition und damit im Bewußtsein der Christenheit nicht oder nur in Ansätzen gekommen. Die Schöpfungslehre wurde vielmehr ein relativ, wenn nicht ganz selbständiges Gebiet der christlichen Theologie, auf dem es zu einer grundsätzlichen Revision des Wirklichkeitsverständnisses nicht gekommen ist, weil die Revolution einer Weltsicht, die der christliche Schöpfungsglaube einmal faktisch bedeutete, mit den Kategorien einer schon gebrochenen Vergangenheit zur Geltung gebracht werden sollte. Leider hat sich auch die evangelische Theologie, die von ihren reformatorischen Grundlagen her ganz andere Wege hätte gehen können, im 16. und 17. Jahrhundert ausgerechnet in dem Moment wieder an die aristotelische Wissenschaftslehre und ihre weltanschaulichen Implikationen gebun-

den, in dem ihr von ganz anderer Seite her schon der Boden entzogen war. Sie hat sich darum nicht nur in einen Kampf verwickeln lassen, der in der Gewißheit des Glaubens an den Schöpfer nicht ihr Kampf war und den sie nur verlieren konnte, nämlich in den Kampf mit der Weltsicht der aufkommenden Naturwissenschaften, an dessen verlustreichen Folgen Kirche und Theologie immer noch zu leiden haben. Nicht weniger folgenreich ist, daß nun im Prozeß der Loslösung vom metaphysisch gedachten Wirklichkeitszusammenhang die christliche Gewißheit der Verlässlichkeit des Schöpfers nicht als Korrektiv zu wirken vermochte. So konnte das Wirken des Menschen in die Funktion der vollkommenen $\pi\rho\tilde{\alpha}\zeta\iota\varsigma$ des Gottes der Metaphysik einrücken und die Wirklichkeit auf das Maß dieses Wirkens, sei es im Denken oder im Handeln oder im Wahrnehmen, zurückgeführt werden.

Alle Schwierigkeiten, die der christliche Glaube heute mit „der Wirklichkeit“ hat, sind - die sonstigen Faktoren, die da mitspielen, zugegeben! - darin begründet, daß damit die Wirklichkeit in die Funktion einer gottfernen, wenn nicht gegengöttlichen Instanz eingerückt, ja von unabsehbar vielen Menschen bis in die Kirche hinein auch so verstanden wird. Gesetzt den Fall, es gelänge einer angestregten Denkleistung oder sonst einem Werk des Menschen, Gott als Grund, Funktion oder Ziel dieser Wirklichkeit zu erweisen, es wäre damit nicht viel geändert. Zu den strittigen Perspektiven menschlicher Verwirklichungen käme dann eine weitere, die zu belegen versucht, daß sich die Ausrichtung des Denkens und Lebens auf Gott in solcher Wirklichkeit auch durchaus zu behaupten weiß. Es ist nur die Frage, ob uns der Glaube an Gott dazu ermächtigt und befähigt, das zu tun.

IV. Die Wirklichkeit des Geschöpfes Gottes

Die *Kontingenz* des Entstehens des christlichen Glaubens an Gott aufgrund einer - äußerlich gesehen - zufälligen geschichtlichen Tatsache scheint in bezug auf seine Relevanz für die Wirklichkeitsfrage eine entscheidende *Schwäche* zu sein. Genau so wenig, wie irgendwer erzwingen kann, daß Gott in Jesus Christus

der Welt nahe kommt, genau so wenig kann man den Glauben erzwingen oder machen. Er stellt sich ein, indem Menschen dieser Geschichte durch das Zeugnis der Kirche begegnen. Die Theologie kann nicht mehr tun, als die Bedingungen verstehen lehren, unter denen er sich einstellt und in die Situation einweisen, in der Gott für Menschen selbstverständlich und auch verständlich wird.

Von daher erscheint es trotz allen „Fortschritts“ der Welt in der Erweiterung der Wirkungsmöglichkeiten des Menschen als eine eminente Verarmung von Wirklichkeit, wenn sich ihr Sein auf das Maß dieser Wirkungsmöglichkeiten reduziert, von dem her dekretiert wird, dergleichen wie Gott sei nicht möglich und der Glaube gründe sich auf Schein. Die These ist darum diskutabel, ob vom Wirklichkeitsverständnis des christlichen Glaubens an Gott her nicht der *Möglichkeit* die ontologische Priorität vor der Wirklichkeit zugesprochen werden müsse.²⁵ Das bedeutet: das Maß des Möglichen wird nicht mehr von der Wirklichkeit im besprochenen Sinne gesetzt, sondern das Mögliche als das freie schöpferische Handeln Gottes setzt dem Wirklichen sein Maß. Dieses freie schöpferische Handeln Gottes muß dann - im Horizont der Wirklichkeit - auf der ganzen Linie als ein Schaffen Gottes *aus dem Nichts* heraus verstanden werden; nicht nur in Hinblick auf den ursprünglichen Schöpfungsakt, sondern auch bei seinem geschichtlichen Handeln in Jesus Christus, das der Apostel Paulus dem Gott zuschreibt, der das Nichtseiende ruft, daß es sei (vgl. Röm 4,17).

Die ontologische Behauptung der Priorität der Möglichkeit (als des Ereignens von Nichts) vor der Wirklichkeit ist allerdings auch keine genuin theologische Denkform und deshalb sorgfältig zu prüfen. Sie ist in Hegels Logik im Vollzuge der Exposition ihrer Grundaussage „*Das reine Sein und das reine Nichts ist...dasselbe*“²⁶ präformiert und von Martin Heidegger von seiner existentialontologischen Analyse des Wesens der Metaphysik her ausdrücklich vertreten worden. „Der alte Satz *ex nihilo nihil fit*“, sagt er, „erhält einen anderen, das Seinsproblem selbst treffenden Sinn und lautet: *ex nihilo omne ens qua ens fit*. Im Nichts des Daseins kommt erst das Seiende des Daseins seiner eigensten Möglichkeit nach“.²⁷

Diesem Verständnis des Nichts darf jedoch die christliche Theologie auf keinen Fall Vorschub leisten, wenn sie Gottes schöpferisches Handeln in der Weise einer ontologischen Priorität zur Geltung bringt. Zwar ist es wichtig, daß ein Wirklichkeitsverständnis, das aus dem Zwang zum Werk lebt, seiner eigenen Grenze angesichts des Nichts des Todes inne wird, statt dieses Nichts zu verdrängen und sich auf diese Weise illusorisch in der Wirklichkeit zu halten; *viel illusorischer sogar*, als man selbst in der Lage ist, wahrzunehmen. Aber eine *Möglichkeit* ist es für die, die nicht glauben, in Wahrheit nicht. Der „positive Unglaube“ im Sinne Konrad Kramers setzt ihm denn auch nicht nur das „Aushalten“, sondern den Suicid als letzte Möglichkeit der Selbstverwirklichung entgegen.²⁸ Diesen Trotz der *Wirklichkeits-* und damit *Selbstbessenheit* sollte die Theologie aber auf keinen Fall provozieren, indem sie die Möglichkeit als ein Nichts denkt, das für die, bei denen sich der Glaube nicht einstellt, nur vernichtend, nur eine in sich sinnlose Möglichkeit sein kann.

Das Nichts, von dem die Lehre von der *creatio ex nihilo* spricht, hat denn ja auch überhaupt nicht einen irgendwie selbständigen Charakter, so daß es für sich und als solches zum Gegenstand ontologischer Reflexion werden dürfte. Es ist nur die negative Wendung der Aussage, daß sich die Welt allein Gott verdankt. Über das Sein der Welt hinaus ist *nichts als Gott* und der Macht des Nichts in der Geschöpfwelt, die wir das Böse nennen, leistet Gott nichts als Widerstand, indem er alle Menschen in ihrer geschöpflichen *Würde* als sein Gegenüber von dieser Macht wirksam *unterscheidet*. In diesem Unterscheiden liegen im Verständnis des Glaubens an Gott die Möglichkeiten der Wirklichkeit aller Menschen. Sie kommen her von dem, was kein Mensch erwirken kann, nämlich von seiner unproblematisierbaren Bejahung als Geschöpf Gottes, laut derer sich kein Mensch mit welchen Unternehmungen auch immer dafür rechtfertigen muß, daß er dieser Mensch ist. Sie stellen seine Füße aber zugleich auf einen weiten Raum, den er in seiner Freiheit ausreiten und gestalten kann, ohne mit dem unheilvollen Alptraum belastet zu sein, diesen Raum erst erwirken zu müssen, damit er leben kann.

Der „notwendige Beitrag der Theologie zum Wirklichkeitsverständnis unserer Zeit“ besteht darum genau darin, diese Grundstruktur von Wirklichkeit zur Geltung bringen und in diesem Sinne - ich möchte sagen - eine *Situation des Glaubens* gerade da entdecken und zu befördern, wo nicht geglaubt wird. In der Verkündigung und Praxis der Kirche besteht dazu unabsehbar viel Gelegenheit und Anlaß, wenn die Gemeinde nur nicht vor der praktischen Macht jenes geschlossenen Wirklichkeitsverständnisses wie vor einer Mauer stehen bleibt.

Was aber die Theologie an der Universität betrifft, so steht sie per se für eine Vernunft gut, die so vernünftig sein kann, sich nicht selbst zum Maß der Wirklichkeit des Menschen zu machen. Sie soll ihr vielmehr mit der menschenmöglichen aufklärenden Klarheit dienen, die *Raum läßt* für das eigene Entdecken der vielen anderen Möglichkeiten seines Seins, die ihn des Reichtums seiner niemals zu erarbeitenden Geschöpflichkeit inne werden lassen. Die Theologie an der Universität ist im Zusammensein mit den anderen Wissenschaften, indem sie die Wirklichkeit im Lichte Gottes thematisch macht, in diesem Sinne Anwältin einer wahrhaft menschenfreundlichen Vernunft.

Anmerkungen

- 1 Vgl. Trutz Rendtorff, *Gesellschaft ohne Religion?*, München 1975, 40, 74, u.ö.; vgl. Max Weber, *Die 'Objektivität' sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis* (1904), in: *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tübingen 1973, 170.
- 2 Vgl. Falk Wagner, *Was ist Religion? Studien zu ihrem Begriff und Thema in Geschichte und Gegenwart*, Gütersloh 1986, 532.
- 3 Vgl. Max Weber, a.a.O., 170f. 175.
- 4 Vgl. Gerhard Ebeling, *Glaube und Unglaube im Streit um die Wirklichkeiten: Wort und Glaube*, Tübingen 1962, 393ff.
- 5 Vgl. Friedrich Schleiermacher, *Kurze Darstellung des theologischen Studiums zum Behuf einleitender Vorlesungen*, Berlin 1830, 1ff.
- 6 Vgl. a.a.O., 1.
- 7 Vgl. Friedrich Schleiermacher, *Gelegentliche Gedanken über Universitäten in deutschen Sinn nebst einem Anhang über eine neu zu errichtende*, in: *Die Idee der deutschen Universität (Die fünf Grundschriften aus der Zeit ihrer Neubegründung)*, 1956, 258.
- 8 Vgl. hierzu Friedrich Schleiermacher, *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt*, hg. von Martin Redeker, Band 1, Berlin, 1960, § 3.
- 9 Vgl. hierzu Michael Moxter, *Neuzeitliche Umformungen der Theologie. Philosophische Aspekte der neueren Schleiermacherliteratur*, PhR 41 1994, 135ff.
- 10 Vgl. Falk Wagner, a.a.O., 534ff.
- 11 Vgl. a.a.O., 537.
- 12 Zur Auseinandersetzung mit dieser Schleiermacherkritik vgl. Michael Eckert: *Gott - Glauben und Wissen. Friedrich Schleiermachers Philosophische Theologie (Schleiermacher-Archiv Band 3)*, Berlin/New York 1987; Maureen Junker, *Das Urbild des Gottesbewußtseins. Zur Entwicklung der Religionstheorie und Christologie Schleiermachers von der ersten zur zweiten Auflage der Glaubenslehre (Schleiermacher-Archiv Band 8)*, Berlin/New York 1990).
- 13 Vgl. Konrad Cramer, *Die subjektivitätstheoretischen Prämissen von Schleiermachers Bestimmung des religiösen Bewußtseins*, in: *Friedrich Schleiermacher. Theologe - Philosoph - Pädagoge*, hg. von Dietz Lange, Göttingen 1984, 162.
- 14 Vgl. a.a.O., 160f.
- 15 Vgl. a.a.O., 160.
- 16 Vgl. Konrad Kramer, *Über Leben und Glauben, Zeit und Tod. Philoso-*

- phische Überlegungen zur christlichen Religion, in: Gott im Selbstbewußtsein der Moderne. Zum neuzeitlichen Begriff der Religion, hg. von Ulrich Barth und Wilhelm Gräb, Gütersloh 1990, 139.
- 17 Vgl. Die subjektivitätstheoretischen Prämissen, 161.
- 18 Vgl. hierzu Hans Radermacher, Rationale Metaphysik. Die Philosophie von Wolfgang Kramer, Band 2, Stuttgart 1989, 216-255 und Hans Wagner, Ist Metaphysik des Transzendenten möglich? (zu W. Kramers Philosophie des Absoluten), in: Subjektivität und Metaphysik. Festschrift für Wolfgang Cramer, Frankfurt 1966, 290-326.
- 19 Falk Wagner, a.a.O., 537.
- 20 Vgl. hierzu die Hegelkritik von Michael Theunissen, Sein und Schein. Die kritische Funktion der Hegelschen Logik, Frankfurt 1980.
- 21 Vgl. Immanuel Kant, Kritik der reinen Vernunft, ehemalige Kehrbachsche Ausgabe hg. von Reymund Schmidt, Leipzig 1979, 309: „Was mit den materialen Bedingungen der Erfahrung (der Empfindung) zusammenhängt, ist wirklich“.
- 22 Vgl. hierzu die immer noch lehrreiche Schrift von Nicolai Hartmann, Möglichkeit und Wirklichkeit, ³1966. Zur Wirkungsgeschichte des aristotelischen Verständnisses von ἐνεργεῖα ist nicht weniger lehrreich: Georg Picht, Die Dialektik von Theorie und Praxis und der Glaube, ZThK 70 1973, 101ff.; vgl. außerdem Eberhard Jüngel, Die Welt als Wirklichkeit und Möglichkeit. Zum ontologischen Ansatz der Rechtfertigungslehre, in: Unterwegs zur Sache. Theologische Bemerkungen, München 1972, 206ff.
- 23 Da es in diesem Rahmen nicht möglich ist, die vielen Quellen und die Auseinandersetzungen mit den Autoren belegen, auf die ich mich beziehe, weise ich nur auf einige wenige Beiträge hin, die im Hintergrund der Meinungsbildung stehen, die ich hier skizziere: Hans Blumenberg, Die Legitimität der Neuzeit, Frankfurt 1966; Georg Picht, Wahrheit, Vernunft Verantwortung, Stuttgart 1969; Michael Theunissen, Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologisch-politischer Traktat, Berlin 1970
- 24 Vgl. hierzu Georg Picht, Das Verhältnis, bes. 110ff.
- 25 So Eberhard Jüngel, a.a.O., 220ff.; vgl. auch Wilfried Härle/Eilert Herms, Das Wirklichkeitsverständnis des christlichen Glaubens. Ein Arbeitsbuch, UTB 1016, Göttingen 1980.
- 26 Georg Friedrich Wilhelm Hegel, Wissenschaft der Logik. Erster Band. Die objektive Logik. Erstes Buch. Die Lehre vom Sein, Reclam Leipzig o.J.91.
- 27 Martin Heidegger, Was ist Metaphysik?, Frankfurt ⁹1965,40.
- 28 Vgl. Konrad Kramer, Über Leben und Glauben, 139.

Wolf Krötke

1938 in Berlinchen (Neumark) geboren.
1957 Abitur, Oberschule Philanthropium Dessau.
1958 bis 1965 Studium der Theologie in Leipzig, Naumburg/Saale und Berlin.
(1958 bis 1959) Politischer Häftling im Zuchthaus Waldheim.
1965 I.Theologisches Examen.
1967 bis 1970 Pfarrer in Görschen, Kreis Naumburg/Saale.
1970 bis 1973 Studentenpfarrer in Halle/Saale.
1973 bis 1991 Dozent des kirchlichen Lehramts für Systematische Theologie am Sprachenkonvikt in Berlin.
1976 Ehrendoktor der Universität Tübingen.
1990 Karl-Barth-Preis der Evangelischen Kirche der Union.
1991 Habilitation an der Kirchlichen Hochschule Leipzig.
1991 Professor für Systematische Theologie an der Humboldt-Universität zu Berlin.
1995 Mitglied der Europäischen Akademie der Wissenschaften.

Ausgewählte Veröffentlichungen

Das Problem „Gesetz und Evangelium“ bei W. Elert und P. Althaus, Theologische Studien 83, Zürich 1965.
Sünde und Nichtiges bei Karl Barth. Theologische Arbeiten, hg. von H. Urner. Bd. XXX, Berlin 1971, Neukirchen ²1983.
Im Blickpunkt: Der geschichtliche Gott. Theologische Informationen für Nichttheologen. Hg. von J. Adler, C. Demke, U. Dittmer, B. Grell, J. Henkys, F. Winter, Berlin 1974, ²1978.
Der Mensch und die Religion nach Karl Barth, Theologische Studien 125, Zürich 1981.
Gottes Kommen und menschliches Verhalten. Aufsätze und Vorträge zum Problem des theologischen Verständnisses von „Religion“ und „Religionslosigkeit“, in: Aufsätze und Vorträge zur

Theologie und Religionswissenschaft 80, hg. von E. Schott und H. Uner, Berlin 1984, Stuttgart 1984.
Die Universalität des offenbaren Gottes, Gesammelte Aufsätze, BzEvTh 94, München 1985.
Bekennen - Verkündigen - Leben. Barmer Theologische Erklärung und Gemeindepraxis. Aufsätze und Vorträge zur Theologie und Religionswissenschaft, hg. von K. H. Bieritz und M. Seils, Berlin 1986.
Beten heute, München 1987.
La chute du mur, labor et fides 14, Genf 1991.
Die Kirche im Umbruch der Gesellschaft. Theologische Orientierungen im Übergang vom „real existierenden Sozialismus“ zur demokratischen, pluralistischen Gesellschaft, Tübingen 1994.

In der Reihe **Öffentliche Vorlesungen** sind erschienen:

- 1 *Volker Gerhardt*: **Zur philosophischen Tradition der Humboldt-Universität**
- 2 *Hasso Hofmann*: **Die versprochene Menschenwürde**
- 3 *Heinrich August Winkler*: **Von Weimar zu Hitler**
Die Arbeiterbewegung und das Scheitern der ersten deutschen Demokratie
- 4 *Michael Borgolte*: **„Totale Geschichte“ des Mittelalters?**
Das Beispiel der Stiftungen
- 5 *Wilfried Nippel*: **Max Weber und die Althistorie seiner Zeit**
- 6 *Heinz Schilling*: **Am Anfang waren Luther, Loyola und Calvin – ein religionssoziologisch-entwicklungsgeschichtlicher Vergleich**
- 7 *Hartmut Harnisch*: **Adel und Großgrundbesitz im ostelbischen Preußen 1800 - 1914**
- 8 *Fritz Jost*: **Selbststeuerung des Justizsystems durch richterliche Ordnungen**
- 9 *Erwin J. Haeberle*: **Historische Entwicklung und aktueller internationaler Stand der Sexualwissenschaft**
- 10 *Herbert Schnädelbach*: **Hegels Lehre von der Wahrheit**
- 11 *Felix Herzog*: **Über die Grenzen der Wirksamkeit des Strafrechts**
- 12 *Hans-Peter Müller*: **Soziale Differenzierung und Individualität**
Georg Simmels Gesellschafts- und Zeitdiagnose
- 13 *Thomas Raiser*: **Aufgaben der Rechtssoziologie als Zweig der Rechtswissenschaft**
- 14 *Ludolf Herbst*: **Der Marshallplan als Herrschaftsinstrument?**
Überlegungen zur Struktur amerikanischer Nachkriegspolitik
- 15 *Gert-Joachim Glaeßner*: **Demokratie nach dem Ende des Kommunismus**
- 16 *Arndt Sorge*: **Arbeit, Organisation und Arbeitsbeziehungen in Ostdeutschland**

- 17 *Achim Leube*: **Semnonen, Burgunden, Alamannen**
Archäologische Beiträge zur germanischen Frühgeschichte
- 18 *Klaus-Peter Johne*: **Von der Kolonenwirtschaft zum Kolonat**
Ein römisches Abhängigkeitsverhältnis im Spiegel der Forschung
- 19 *Volker Gerhardt*: **Die Politik und das Leben**
- 20 *Clemens Wurm*: **Großbritannien, Frankreich und die westeuropäische Integration**
- 21 *Jürgen Kunze*: **Verbfeldstrukturen**
- 22 *Winfried Schich*: **Die Havel als Wasserstraße im Mittelalter: Brücken, Dämme, Mühlen, Flutrinnen**
- 23 *Herfried Münkler*: **Zivilgesellschaft und Bürgertugend**
Bedürfen demokratisch verfaßte Gemeinwesen einer sozio-moralischen Fundierung?
- 24 *Hildegard Maria Nickel*: **Geschlechterverhältnis in der Wende**
Individualisierung versus Solidarisierung?
- 25 *Christine Windbichler*: **Arbeitsrechtler und andere Laien in der Baugrube des Gesellschaftsrechts**
Rechtsanwendung und Rechtsfortbildung
- 26 *Ludmila Thomas*: **Rußland im Jahre 1900**
Die Gesellschaft vor der Revolution
- 27 *Wolfgang Reisig*: **Verteiltes Rechnen: Im wesentlichen das Herkömmliche oder etwa grundlegend Neues?**
- 28 *Ernst Osterkamp*: **Die Seele des historischen Subjekts**
Historische Portraitkunst in Friedrich Schillers „Geschichte des Abfalls der vereinigten Niederlande von der Spanischen Regierung“
- 29 *Rüdiger Steinlein*: **Märchen als poetische Erziehungsform**
Zum kinderliterarischen Status der Grimmschen „Kinder- und Hausmärchen“
- 30 *Hartmut Boockmann*: **Bürgerkirchen im späteren Mittelalter**
- 31 *Michael Kloepfer*: **Verfassungsgebung als Zukunftsbewältigung aus Vergangenheitserfahrung**
Zur Verfassungsgebung im vereinten Deutschland
- 32 *Dietrich Benner*: **Über die Aufgaben der Pädagogik nach dem Ende der DDR**

- 33 *Heinz-Elmar Tenorth: „Reformpädagogik“*
Erneuter Versuch, ein erstaunliches Phänomen zu verstehen
- 34 *Jürgen K. Schriewer: Welt-System und Interrelations-Gefüge*
Die Internationalisierung der Pädagogik als Problem
Vergleichender Erziehungswissenschaft
- 35 *Friedrich Maier: „Das Staatsschiff“ auf der Fahrt von Griechenland über Rom nach Europa*
Zu einer Metapher als Bildungsgegenstand in Text und Bild
- 36 *Michael Daxner: Alma Mater Restituta oder Eine Universität für die Hauptstadt*
- 37 *Konrad H. Jarausch: Die Vertreibung der jüdischen Studenten und Professoren von der Berliner Universität unter dem NS-Regime*
- 38 *Detlef Krauß: Schuld im Strafrecht*
Zurechnung der Tat oder Abrechnung mit dem Täter?
- 39 *Herbert Kitschelt: Rationale Verfassungswahl?*
Zum Design von Regierungssystemen in neuen Konkurrenzdemokratien
- 40 *Werner Röcke: Liebe und Melancholie*
Formen sozialer Kommunikation in der 'Historie von Florio und Blanscheflur'
- 41 *Hubert Markl: Wohin geht die Biologie?*
- 42 *Hans Bertram: Die Stadt, das Individuum und das Verschwinden der Familie*
- 43 *Dieter Segert: Diktatur und Demokratie in Osteuropa im 20. Jahrhundert*
- 44 *Klaus R. Scherpe: Beschreiben, nicht Erzählen!*
Beispiele zu einer ästhetischen Opposition: Von Döblin und Musil bis zu Darstellungen des Holocaust
- 45 *Bernd Wegener: Soziale Gerechtigkeitsforschung: Normativ oder deskriptiv?*
- 46 *Horst Wenzel: Hören und Sehen - Schrift und Bild*
Zur mittelalterlichen Vorgeschichte audiovisueller Medien
- 47 *Hans-Peter Schwintowski: Verteilungsdefizite durch Recht auf globalisierten Märkten*
Grundstrukturen einer Nutzentheorie des Rechts

- 48 *Helmut Wiesenthal*: **Die Krise holistischer Politikansätze und das Projekt der gesteuerten Systemtransformation**
- 49 *Rainer Dietrich*: **Wahrscheinlich regelhaft. Gedanken zur Natur der inneren Sprachverarbeitung**
- 50 *Bernd Henningsen*: **Der Norden: Eine Erfindung**
Das europäische Projekt einer regionalen Identität
- 51 *Michael C. Burda*: **Ist das Maß halb leer, halb voll oder einfach voll?**
Die volkswirtschaftlichen Perspektiven der neuen Bundesländer
- 52 *Volker Neumann*: **Menschenwürde und Existenzminimum**
- 53 *Wolfgang Iser*: **Das Großbritannien-Zentrum in kulturwissenschaftlicher Sicht**
Vortrag anlässlich der Eröffnung des Großbritannien-Zentrums an der Humboldt-Universität zu Berlin
- 54 *Ulrich Battis*: **Demokratie als Bauherrin**
- 55 *Johannes Hager*: **Grundrechte im Privatrecht**
- 56 *Johannes Christes*: **Cicero und der römische Humanismus**
- 57 *Wolfgang Hardtwig*: **Vom Elitebewußtsein zur Massenbewegung – Frühform des Nationalismus in Deutschland 1500 - 1840**
- 58 *Elard Klewitz*: **Sachunterricht zwischen Wissenschaftsorientierung und Kindbezug**
- 59 *Renate Valtin*: **Die Welt mit den Augen der Kinder betrachten**
Der Beitrag der Entwicklungstheorie Piagets zur Grundschulpädagogik
- 60 *Gerhard Werle*: **Ohne Wahrheit keine Versöhnung!**
Der südafrikanische Rechtsstaat und die Apartheid-Vergangenheit
- 61 *Bernhard Schlink*: **Rechtsstaat und revolutionäre Gerechtigkeit. Vergangenheit als Zumutung?** (Zwei Vorlesungen)
- 62 *Wiltrud Gieseke*: **Erfahrungen als hindernde und fördernde Momente im Lernprozeß Erwachsener**
- 63 *Alexander Demandt*: **Ranke unter den Weltweisen;**
Wolfgang Hardtwig: **Die Geschichtserfahrung der Moderne und die Ästhetisierung der Geschichtsschreibung: Leopold von Ranke**
(Zwei Vorträge anlässlich der 200. Wiederkehr des Geburtstages Leopold von Rankes)

- 64 *Axel Flessner*: **Deutsche Juristenausbildung**
Die kleine Reform und die europäische Perspektive
- 65 *Peter Brockmeier*: **Seul dans mon lit glacé – Samuel Becketts Erzählungen vom Unbehagen in der Kultur**
- 66 *Hartmut Böhme*: **Das Licht als Medium der Kunst.** Über Erfahrungsarmut und ästhetisches Gegenlicht in der technischen Zivilisation
- 67 *Sieglinde Ellger-Rüttgardt*: **Berliner Rehabilitationspädagogik: Eine pädagogische Disziplin auf der Suche nach neuer Identität**
- 68 *Christoph G. Paulus*: **Rechtsgeschichtliche und rechtsvergleichende Betrachtungen im Zusammenhang mit der Beweisvereitelung**
- 69 *Eberhard Schwark*: **Wirtschaftsordnung und Sozialstaatsprinzip**
- 70 *Rosemarie Will*: **Eigentumstransformation unter dem Grundgesetz**
- 71 *Achim Leschinsky*: **Freie Schulwahl und staatliche Steuerung**
Neue Regelungen des Übergangs an weiterführende Schulen
- 72 *Harry Dettenborn*: **Hang und Zwang zur sozialkognitiven Komplexitätsreduzierung: Ein Aspekt moralischer Urteilsprozesse bei Kindern und Jugendlichen**
- 73 *Inge Frohburg*: **Blickrichtung Psychotherapie: Potenzen – Realitäten – Folgerungen**
- 74 *Johann Adrian*: **Patentrecht im Spannungsfeld von Innovationsschutz und Allgemeininteresse**
- 75 *Monika Doherty*: **Verständigung trotz allem. Probleme aus und mit der Wissenschaft vom Übersetzen**
- 76 *Jürgen van Buer*: **Pädagogische Freiheit, pädagogische Freiräume und berufliche Situation von Lehrern an Wirtschaftsschulen in den neuen Bundesländern**
- 77 *Flora Veit-Wild*: **Karneval und Kakerlaken**
Postkolonialismus in der afrikanischen Literatur
- 78 *Jürgen Diederich*: **Was lernt man, wenn man nicht lernt? Etwas Didaktik „jenseits von Gut und Böse“ (Nietzsche)**