

Verkündigung als Denkform

Über das Genre der Universitätspredigt

1. Vergewisserung eines verblassten Horizonts

Mich würde nicht wundern, wenn der vorstehende Titel zu Irritationen Anlass gäbe. Ich bezeichne in ihm das homiletische Genre der Universitätspredigt als *Denkform*, also mit einem Terminus philosophischer Selbstreflexion oder, wie man heute gern sagt, der Metaphilosophie. Was aber haben Predigen und Philosophieren miteinander zu tun? Ungleich mehr, als man im ersten Moment annehmen möchte! Diese Unterschätzung rührt daher, dass – so weit mir bekannt – noch nirgends systematisch zum Thema gemacht worden ist, was einer aufmerksamen Wahrnehmung der okzidentalen philosophisch-theologischen Traditionen doch gar nicht entgehen kann: dass erstaunlich viele große Prediger auch Philosophen waren.¹ Und wenn ich dabei die Namen Origenes und Augustinus aufrufe, beziehe ich mich exemplarisch gleich auf den größten Repräsentanten der griechischen und den größten der lateinischen Tradition in der Spätantike.

In großen Zeitsprüngen und ohne jeden Anspruch auf Vollständigkeit rufe ich für das Mittelalter einen Bernhard von Clairvaux und einen Bonaventura in den Zeugenstand: Auch wenn beide – anders als die eben genannten Vorgänger – zumindest ab einem gewissem Zeitpunkt ihrer Biographie der Philosophie als Weltweisheit ausgesprochen kritisch, ja polemisch begegnen, tun sie dennoch gleichzeitig nichts anderes, als eine eigenständige Form des Philosophierens gegenüber den heidnischen, also vorchristlichen Überlieferungen eines Platon und Aristoteles zu etablieren. Kurze Zeit nach Bonaventura, bei Meister Eckhart, kommt es dann wiederum zu einer regelrechten Koinzidenz von Predigen und Philosophieren: Den großen, nicht zuletzt Aristoteles und seiner islamischen Tradierung verdanken und über Albertus Magnus vermittelten, Durchbrüchen seines Denkens, die ihn in gewissem Sinn zu einem Avantgardisten der Moderne machen, begegnet man nicht in den akademischen Traktaten aus seiner Feder, sondern in den deutschen Predigten, die er in den Schwesternkonventen gehalten hat, deren geistliche Betreuung ihm aufgetragen war.

Verblüffenderweise kommt dieser Konnex von Predigt und Philosophie

1 Vgl. dazu auch Lauster, Jörg: Religion als Lebensdeutung. Theologische Hermeneutik heute. Darmstadt 2005. 111.

keineswegs mit dem Mittelalter an ein Ende. Heute wenig beachtet, begegnet er als ein treibendes Motiv im komplexen Wurzelgeflecht des sogenannten Frühidealismus und der Romantik – und damit in der Inkubationsphase der klassischen deutschen Philosophie. Um es nur an zwei Fällen ein wenig konkret zu machen: Die ersten erhaltenen Denksuren Johann Gottlieb Fichtes sind Predigtenproben² und Probe-Predigten gehören zu den frühesten intellektuellen Dokumenten Georg W.F. Hegels. Selbst wenn man in Rechnung zu stellen hat, dass Hegel kaum mit entschiedenem Ernst das Pfarramt angestrebt hat, sondern eher in der Theologie die ihm adäquate intellektuelle Herausforderung fand, muss konstatiert werden, dass selbst noch sein spätes System als konsequente Ausfaltung des in jener Anfangszeit in Predigten imaginierten Programms einer neuen Volksreligion im Sinn einer liebenden Versöhnung aller Differenzen gelesen werden muss.³

Dass so etwas möglich ist, rührt daher, dass dem Genre der Predigt, will diese ein gewisses intellektuelles Niveau nicht unterschreiten, eine spezifische Denkform unterlegt sein muss: nämlich der radikal verknappte, aber umso luzidere Umriss des Gesamtzusammenhangs, in den die je zu verhandelnde Thematik hineingehört. Wer predigt, kann ja im Grunde nichts voraussetzen, weil er oder sie nie weiß, worüber die Hörerschaft bereits verständigt ist. Darum muss immer im Medium des einzelnen Themas vom Ganzen die Rede sein – und solchermaßen das Ganze im Fragment zum Aufleuchten zu bringen, ist nichts Geringeres als eine gedankliche und sprachliche Kunstform sui generis. Wie natürlich eben deswegen umgekehrt in dieser äußerlich gesehen „kleinen Form“ der Predigt das große Ganze einer denkerischen Verortung greifbar wird, zumindest erahnt werden kann. Idealtypisch kann man das alles an zwei Universitätspredigern verifizieren, die je für ihre Epoche singulär herausragen: Friedrich D. E. Schleiermacher und Romano Guardini. Was es über die Verfung von Philosophie und Verkündigung in der Denkform der Predigt im Falle des Ersteren zu sagen gibt, stelle ich unter eine Titulierung, die sich Schleiermacher einmal selbst gegeben hat:

2 Vgl. dazu Fichte, Johann Gottlieb: Fichte. Ausgewählt und vorgestellt v. Günter Schulte. München 1996. 75-97. – Vgl. dazu aus der Einleitung des Herausgebers. 25-29.

3 Vgl. dazu Angelis, Marco de: Die Rolle des Einflusses von J.J. Rousseau auf die Herausbildung von Hegels Jugendideal. Ein Versuch, die „dunklen Jahre“ (1789-1792) der Jugendentwicklung Hegels zu erhellen. Frankfurt a.M. u.a. 1995. – Hoffmann, Thomas S.: Georg Friedrich Wilhelm Hegel. Eine Propädeutik. Wiesbaden 2004. 51-113.

2. Der Herrnhuter „von einer höheren Ordnung“

Dass Schleiermachers Predigten von größtem Belang für sein philosophisch-theologisches Gesamtprofil sind, weiß die einschlägige Forschung schon lange, wirklich ausgelotet aber sind die dort verkapselten Ressourcen nur rudimentär. Das erstaunt umso mehr, als in der bislang einzigen Ausgabe von Schleiermachers *Sämtlichen Werken* die Predigten in der II. Abteilung nicht weniger als 10 Bände umfassen (die Gesamtausgabe erschien faktisch in 28 von 31 geplanten Bänden, die Predigten nehmen also ziemlich genau ein Drittel ein). Vier Bände bieten die zu Schleiermachers Lebzeiten in Druck gebrachten Predigten, sechs enthalten Predigtentwürfe aus dem Nachlass und vor allem Mitschriften von Hörern, denn Schleiermacher pflegte seine Predigten – ähnlich wie ja auch die Vorlesungen – am Leitfaden äußerst knapper Stichworte frei zu halten. Allerdings wird es hinsichtlich dieser Quellenlage mittelfristig noch manche Überraschung geben: Zu den in den *Sämtlichen Werken* enthaltenen 583 Predigten und Predigtentwürfen werden nämlich in der im Erscheinen befindlichen *Kritischen Gesamtausgabe* in deren III. Abteilung weitere 750 bislang unveröffentlichte Texte, 238 eigenhändige Entwürfe und 512 Nachschriften kommen. Man wird das Bild des Predigers Schleiermacher neu zeichnen müssen, allerdings hat die Edition noch nicht einmal begonnen.⁴

Erhalten sind uns Predigten bis aus seiner frühen Kandidatenzeit. Schon in Halle bekleidete Schleiermacher das Amt des Universitätspredigers, in seiner Berliner Zeit hat er zunächst in der Charité-Kirche, dann – parallel zu seiner Tätigkeit als Hochschullehrer – lange Jahre in der Dreifaltigkeitskirche gepredigt. Charakteristisch ist, dass Schleiermacher neben gewöhnlichen Sonntagspredigten und solchen zu besonderen, auch öffentlich-politischen Anlässen, gern Predigten für die Publikation zu Reihen zusammenfasste, so etwa die Sammlungen *Christliche[r] Festpredigten*, die *Predigten über den christlichen Hausstand* und die *Predigten in Bezug auf die Feier der Übergabe der Augsburger Konfession*. Oder aber er hielt echte Predigtreihen, die in einer Bahnlesung großen Teilen ganzer neutestamentlicher Schriften entlang gingen, so etwa beim Markusevangelium und vor allem im Fall des Johannesevangeliums, über dessen Kap. 1-16 er von 1823 an in einer sage und schreibe fünf Jahre dauernden Reihe gepredigt hat. Vergleichbares ist mir nur von Papst Johannes-Paul II. bekannt: Er hat von 1979 bis 1984 in 130 Mittwochsaudienzen über die Theologie des Leibes, über Sexualität und Ehe gesprochen; italienische Berichterstatter stöhnten nach einer Weile, die meisten anderen Hörer waren trotz – oder wegen – mangelnder Sprachkenntnis einfach amused, den Hl. Vater zu hören.

4 Vgl. zu diesen Angaben die Mitteilungen auf www.degruyter.de.

Mit den Johannes-Homilien wird auch der Punkt erreicht, von dem aus sich das philosophisch-spekulative Tiefengeflecht der Schleiermacherschen Predigten erschließt, mit dem er vermutlich mehr auf seine Zeitgenossen wirkte als durch seine akademische Lehre. Treffend schrieb Wolfgang Trillhaas, mit diesen Homilien würde man „[...] ins Heiligtum Schleiermachers eintreten.“⁵ Das hat folgenden komplexen Hintergrund: Schleiermachers aktive Zeit als Philosoph und Theologe fällt nahezu gänzlich zusammen mit derjenigen Phase der modernen Philosophie, die derart aufregend, dicht und innovativ war wie wohl sonst nur noch das Zeitalter der attischen Klassik. Es sind – symbolisch eingeteilt – die 50 Jahre zwischen dem Tod Lessings und dem Erscheinen der *Kritik der reinen Vernunft* 1781 einerseits und dem Tode Goethes und Hegels (1831/32) andererseits. In dieses halbe Jahrhundert – man kann es in Anlehnung an Reinhard Kosselleck „Sattelzeit der Religionsphilosophie“ nennen – fallen drei große philosophisch-theologisch-politische Konflikte: Der „Pantheismusstreit“ um den etwaigen Pantheismus – und das hieß damals auch Atheismus – Lessings, den Friedrich Heinrich Jacobi mit Moses Mendelsohn vom Zaun brach und der binnen kurzem alle damaligen Intellektuellen von Rang und Namen involvierte; dann der von Fichte ausgelöste „Atheismusstreit“ und schließlich, der – erneut von Jacobi, diesmal mit dem Kontrahenten Schelling geführte – „Streit um die göttlichen Dinge“, den man auch „Theismusstreit“ nennen kann. Bis vor kurzem im Grunde marginalisiert, wird heute zunehmend klar, dass diese Debatten und allem voran der „Pantheismusstreit“ in ihrer Wirkungsgeschichte mindestens so folgenreich waren wie das Erscheinen der *Kantischen Kritiken*.⁶

Genau in dieses komplexe, bis heute nur partiell aufgeklärte Geflecht ist auch Schleiermacher – als Philosoph *und* Prediger – eingelassen. Trillhaas hat recht, wenn er schreibt, die erste von Schleiermacher selbst zum Druck beförderte Predigtsammlung von 1801 sei das Gegenstück zu den 1799 erschienenen berühmten *Reden*, also der Schrift *Über Religion an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, und so wie diese *Reden* das Herrnhuter Erbe repräsentierten, so die erste Predigtsammlung das Erbe der Aufklärung.⁷ Nur scheint mir das die Zusammenhänge noch längst nicht vollständig auszuleuchten: Denn Faktum ist, dass die Frühidealisten, also vor allem die jungen Tübinger Stifter Schelling, Hegel, Hölderlin, aufgewühlt von Kant und in sensibler Wahrnehmung von dessen Lücken, eine kritische, Kant überschreitende Kantfortschreibung in der Absicht suchten, im Vergleich zur traditionellen orthodoxen Dogmatik sozusagen

5 Trillhaas, Wolfgang: Schleiermachers Predigt. (1933). 2., um ein Vorwort erg. Aufl. Berlin; New York 1975. 176.

6 Vgl. Beiser, Frederick C.: The Fate of Reason. Cambridge 1987.

7 Vgl. Trillhaas: Predigt (Anm. 5). 25. – Gräb, Wilhelm: Predigt als Mitteilung des Glaubens. Studien zu einer prinzipiellen Homiletik in praktischer Absicht. Gütersloh 1988. 172-173.

die besseren, weil Vernunft und Glaube wirklich zusammenbringen könnenden Theologen zu werden. Zu diesem Zweck führten sie Kantisches Erbe, namentlich aus der *Kritik der praktischen Vernunft*, zusammen mit wiederentdeckten platonischen Traditionen, mit der Gottunmittelbarkeit der Liebesmystik, wie sie von Jakob Boehme herkommend bei den Herrnhutern blühte – und mit dem durch den Pantheismusstreit überhaupt erst entdeckten Spinoza, der mit seinem atemberaubenden Amalgam von strengstem Rationalismus und Amor Dei intellectualis sozusagen die Blaupause für ein fugenloses Ineinander von Vernunft und Gottesliebe bot.⁸ Für Theologen und Prediger lagen das dafür geeignetste Bildmaterial und die entsprechenden semantischen Ressourcen geradezu naturwüchsig im Johannesevangelium bereit. Nicht umsonst hat Fichte seine in 21 Anläufen entfaltete Wissenschaftslehre im Ernst als nichts anderes denn eine systematisch-spekulative Auslegung des Johannesprologs aufgefasst. Und exakt daher kommt auch Schleiermachers Faszination durch das Johannesevangelium, die so weit geht, dass er im Grunde das Christentum als ganzes johanneisch, also im Licht des erhöhten, zeiten-thobenen Christus und damit spiritualistisch versteht – im Übrigen selbst um den Preis des genuinen Rechtfertigungsgedankens.⁹ Systematisch kann man beobachten, wie gerade durch den Rekurs auf die pietistische Liebesmystik und ihre Verwebung mit spinozanischen Intuitionen so etwas wie ein monistisches – manche sagten: pantheistisches – Grundmotiv ins Spiel kommt. Hier hat auch die eingangs erwähnte Selbstbezeichnung Schleiermachers ihren Quellort, er sei ein „Herrnhuter, [...] nur von einer höhern Ordnung.“¹⁰

Jedoch beschränkt sich dieser Zug keineswegs auf die späten Johannes-Homilien. Er ist von Anfang an in den Predigten präsent. Gerade in der ersten Predigt der ersten von ihm selbst publizierten Sammlung kommt das exemplarisch zur Geltung, wenn er zum Neujahrstag seinen Hörern den Kohelet-Vers, dass es nichts Neues unter der Sonne gebe (vgl. Koh 1, 8.9) als Trost- und Ermutigungswort ins neue Jahr mitgibt, weil es doch für den Glaubenden überhaupt nichts Fremdes geben könne, was nicht schon in Gott bereitläge und darum vom frommen Gemüte in Gott nicht schon auch gewusst wäre und damit buchstäblich alles Eines wäre.¹¹ Schleiermacher war sich dieses Zuges auch durch und durch bewusst. Das zeigt sich an seiner Verteidigung gegen den Vorwurf, den der rationalistisch eingestellte Theologe Friedrich Samuel Gottfried Sack erhob: dass

8 Vgl. dazu Henrich, Dieter: *Between Kant and Hegel. Lectures on German Idealism*. Ed. by David S. Pacini. Cambridge, Mass.; London 2003.

9 Vgl. Trillhaas: Predigt (Anm. 5). 184-190.

10 Schleiermacher, Friedrich D.E.: Brief an Georg Reimer vom 30.04.1802. In: Dilthey, Wilhelm (Hg.): *Aus Schleiermachers Leben. In Briefen*. 4 Bde. Berlin 1860-1863. 1. Bd. 295.

11 Vgl. Schleiermacher, Friedrich D.E.: *Predigten*. 1. Bd. Neue Ausg. Berlin 1843. 11-23.

Schleiermacher beim Predigen heucheln müsse, wenn er wirklich theologisch das denke, was in den *Reden* zu lesen stehe.¹² Schleiermacher hält dagegen:

„Ich habe nur gesagt, daß die Religion davon nicht abhänge, ob man im abstracten Denken der unendlichen übersinnlichen Ursach der Welt das Prädicat der Persönlichkeit beilege oder nicht. Hiervon habe ich, obgleich so wenig als irgend Jemand ein Spinozist, den Spinoza als Beispiel angeführt, weil in seiner Ethik durchaus eine Gesinnung herrscht, die man nicht anders als Frömmigkeit nennen kann. Von dem Factum, daß einige Menschen Gott die Persönlichkeit beilegen, Andere nicht, habe ich den Grund in einer verschiedenen Richtung des Gemüths aufgezeigt und zugleich, daß keine von beiden die Religion hindere. [...] Mein Endzweck ist gewesen, in dem gegenwärtigen Sturm philosophischer Meinungen die Unabhängigkeit der Religion von jeder Metaphysik recht darzustellen und zu begründen.“¹³

Gleichwohl haben Kritiker wie Sack natürlich auch etwas wahrgenommen, nämlich den Preis, den Schleiermacher für seine Synthese hat aufbringen müssen. Systematisch macht der sich durch sein gesamtes, bislang bekanntes Predigtwerk hindurch in einem Zug, man könnte sagen, von Vereinheitlichung und kategorial-geschichtlicher Entdifferenzierung geltend. Zum einen wird das darin greifbar, dass Schleiermacher – durchaus im Banne Kants – die Christusgestalt in einem idealmenschlichen Portrait jenseits aller geschichtlichen Entwicklung und als Inbild sittlicher Unfehlbarkeit zeichnet.¹⁴ Und das hat zu seiner Rückseite eine gewisse skeptische Einstellung in der Behandlung gerade der Eckdaten der Jesus-Geschichte, also von Weihnachten, Ostern und Himmelfahrt – bis dahin, dass die einzelnen Feste in eine Einheit zurückgenommen werden und sozusagen als deren bloße Modi erscheinen¹⁵:

„Das Einzelne ist das Widerspiel des Ganzen, am individuellen Anlaß hat die Predigt das Allgemeine aufzuzeigen“¹⁶,

was freilich nichts anderes darstellt als einen homiletischen Reflex der Grundfigur, die auch Schleiermachers Religionsbegriff wie seine Hermeneutik dirigiert. Außerdem entspricht bei ihm einer präsentischen

12 Vgl. Meckenstock, Günter: Historische Einführung des Herausgebers. In: Schleiermacher, Friedrich D.E.: Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern (1799). Hrsg. v. Günter Meckenstock. Berlin; New York 2001. 1-52. Hier 44-46.

13 Schleiermacher, Friedrich D.E.: Brief an F.S.G. Sack. Zwischen Mitte Mai und Anfang Juni 1801. In: Ders.: Kritische Gesamtausgabe. Hrsg. von Hermann Fischer u.a. Bd. V, 5. Briefwechsel 1801-1802. Berlin; New York 1999. Nr. 1065. 131-132.

14 Vgl. Trillhaas: Predigt (Anm. 5). 31.

15 Vgl. Trillhaas: Predigt (Anm. 5). 32-33. Vgl. auch 3. 196.

16 Trillhaas: Predigt (Anm. 5). 33. – Vgl. auch Gräb: Mitteilung (Anm. 7). 188.

Eschatologie, der alle Jenseitsvertröstung fremd ist, im Anthropologischen die Überzeugung, dass auch im Tod das Allgemeine, die Menschheit, bleibt und nur die Individuen vergehen. Und die Predigt dient dazu, dieser gelösten, in Christus gegründeten und von aller Leidenschaft, Begierde und Angst befreiten Sicht zur Klarheit durchzuhelfen.¹⁷

„Er hat das wirkliche Leben nicht ohne Christus lassen wollen“¹⁸,

fasst Trillhaas das homiletische Programm Schleiermachers treffend zusammen. Zur Durchführung kommt dieses Programm als „ein Eingehen der Erlösung in die Natur“¹⁹ zu deren Heiligung. Daher ist in der Rezeptionsgeschichte immer wieder von Schleiermachers Naturalismus die Rede²⁰ und dass er auf der Kanzel eine theologia naturalis getrieben habe – bis dahin, dass sein spekulatives Denken

„[...] als ein modernes ‚Cur Deus homo?‘ auf dem Boden des Idealismus [...]“²¹

zu nehmen sei. Ihm war darum zu tun, religiöse Erfahrungspotentiale, die sich doktrinal verobjektiviert hatten,

„wieder zu verflüssigen und an den Ort des sich in ihnen erfassenden humanen Bewusstseins zurückzubringen [...]“²²

Diese Transformation von Übernatürlichem zu Natürlichem im Medium der Spiritualisierung – das war Schleiermachers theologische Antwort auf die philosophische Moderne.

Genau das aber ist auch der Punkt, von dem aus es sich geradezu aufdrängt, den Blick nun auf einen zweiten Universitätsprediger zu lenken, auf Guardini, denn den heißen Kern seines Denkens generell und seines Predigens speziell macht exakt diese Verhältnisbestimmung von Natur und Übernatur in ihrer Funktion als Antwort auf die Moderne aus.

3. Dialektiker der Neuzeit – auf halbem Weg

Nachdem Romano Guardini 1948 nach München auf den Lehrstuhl für Christliche Weltanschauung und Religionsphilosophie berufen worden war, übernahm er auch den sonn- und feiertäglichen akademischen Gottesdienst in der nahe gelegenen Ludwigs-Kirche. Aus den dort gehaltenen Predigten erschien – ergänzt um anderweitig gehaltene Homilien – zwischen 1956 und 1959 unter dem Obertitel *Wahrheit und Ordnung* eine Reihe von 33 Faszikeln mit insgesamt 58 Predigten, die ausdrück-

17 Vgl. Trillhaas: Predigt (Anm. 5). 27-28. 130-131.

18 Trillhaas: Predigt (Anm. 5). 205.

19 Trillhaas: Predigt (Anm. 5). 75.

20 Vgl. Trillhaas: Predigt (Anm. 5). 44. 77.

21 Trillhaas: Predigt (Anm. 5). 186. Vgl. auch 204.

22 Gräb: Mitteilung (Anm. 7). 202.

lich im Untertitel der Sammlung als *Universitätspredigten* ausgezeichnet sind.²³ Im Vergleich zu Schleiermacher handelt es sich um eine unvergleichlich kleinere Zahl von Homilien, dennoch sind wie bei diesem die allermeisten in thematische Reihen zusammengefasst. Gleich am Anfang des Konvoluts steht eine achteilige Reihe über ausgewählte Psalmen. Bald darauf folgt eine elfteilige Reihe über die ersten drei Kapitel der Genesis, den größten Block bilden 22 Predigten bzw. Meditationen über das Vaterunser. Letztere sind auch überarbeitet nochmals als eigenständige Publikation unter dem Titel *Gebet und Wahrheit* erschienen²⁴, etliche andere finden sich erneut in dem Band *Predigten zum Kirchenjahr*.²⁵ Ähnlich, vielleicht noch stärker als für Schleiermacher, werden auch für Guardini biblische Texte, von denen er bei der Predigt seinen Ausgang nimmt, zum Anlass teils ausgreifender primär systematisch-theologischer Erwägungen. Und ähnlich wie bei jenem ordnen sich die meisten dieser Universitätspredigten auf eine Mitte hin – und zwar dieselbe wie bei Schleiermacher: nämlich das Verhältnis von Natur und Übernatur oder Natur und Gnade als dem Konfliktpunkt im Verhältnis von Moderne und Christentum. Nur geschieht das jetzt unter genau umgekehrten Vorzeichen: Hatte Schleiermacher nach der Versöhnung, ja geradezu Verschmelzung beider gesucht, so zieht Guardini die Grenze zwischen beiden so scharf als nur irgend möglich: der Begriff der „Natur“ ist ihm eine Ausgeburt neuzeitlicher Vernunftdepravation, die Neuzeit selbst gewollte und gesuchte Gottferne. Konnte Trillhaas ernsthaft bei Schleiermacher von einer „praestabilierte[n] Harmonie von Natur und Evangelium“²⁶ sprechen, so gibt sich Guardini überzeugt, die Natur im modernen Sinn habe

„[...] der neuzeitliche Mensch erdacht, um Gott überflüssig zu machen.“²⁷

Mehrere Dutzend sind der Passagen aus den 58 Predigten, in denen Guardini kategorisch, nicht selten harsch und polemisch, alles Neuzeitliche, vor allem den damit verbundenen Autonomiegedanken, den der Individualität und den der Natur als nicht- und antichristlich zurückweist.²⁸ Und namentlich Pantheismus und Verinnerlichung verfallen dem Verdikt unsauberen, ja geradezu unmoralischen Denkens.²⁹

23 Vgl. Guardini, Romano: Wahrheit und Ordnung. Universitätspredigten. 2. Schubert. 1-16. 17-33. München 1956-1959.

24 Vgl. Guardini, Romano: Gebet und Wahrheit. Meditationen über das Vaterunser. 3. Aufl., unv. Nachdruck der 2. Aufl. Mainz; Paderborn 1988.

25 Vgl. Guardini, Romano: Predigten zum Kirchenjahr. Ges. und hrsg. v. Werner Becker. 2. Aufl., unv. Nachdruck der 1. Aufl. Mainz; Paderborn 1998.

26 Trillhaas: Predigt (Anm. 5). 197.

27 Guardini: Wahrheit und Ordnung (Anm. 23). 297. Vgl. auch 125.

28 Vgl. Guardini: Wahrheit und Ordnung (Anm. 23). 57. 87. 91. 107. 109. 135. 148-150. 152. 167. 229. 235-244. 282-283. 253 [sic!, muss heißen: 353]. 258-259 [sic!, muss heißen: 358-359]. 380. 426. 441. 498. 514. 536. 567. 582. 585. 643. 651. 672-673. 678-679. 720. 759.

29 Vgl. Guardini: Wahrheit und Ordnung (Anm. 23): 79. 99. 149. 178. 237. 465. 551. 561.

Was sich da wie eine untergründige Lunte durch die Predigten zieht und sie zugleich in eine innere Kontinuität bringt, hat – genauso wie Schleiermachers seitenverkehrte Leitidee – seine Wurzeln in den systematischen Grundlagen von Guardinis Denken. Diese werden am markantesten greifbar in seiner *Ethik*.³⁰ Von 1950-1962 hat Guardini – zum Teil mehrfach – Ethik-Vorlesungen gehalten, die 25 Jahre nach seinem Tod 1993 zweibändig erschienen sind. Guardini hatte dieses Projekt als – so wörtlich – „eine Art Synthese meiner Arbeit überhaupt“³¹ betrachtet. Das Werk ist unbeschadet seiner 1243 Seiten umfassenden Edition (die Anhänge nicht gerechnet) Torso geblieben: Schon im Gang der Vorlesung hatte Guardini (trotz deren mehrfacher Wiederholung) Teilstücke unausgeführt gelassen. Auf Seite 1239 bricht die *Ethik* mitten im Wort ab (man muss beinahe unwillkürlich an die *Summa theologiae* des Aquinaten denken).

Guardini erklärt bereits in der Eröffnungsüberlegung, dass es für ihn so etwas wie eine rein philosophische Ethik – in einer Skizze zum letzten Teil auch als „rein ethische[] Ethik“³² bezeichnet – nicht geben kann, und zwar aus zwei Gründen: Zum einen sei das menschliche Dasein ein für allemal vom „Faktum der Offenbarung“ bestimmt, zum anderen habe sich dem Leben des westlichen Menschen die Offenbarung so tief eingeschrieben, dass es so etwas wie eine natürliche Sittlichkeit im Sinne eines Unberührtseins von der christlichen Tradition überhaupt nicht gebe.³³ Positiv gewendet bedeutet dies: Guardini fasst die menschliche Natur a priori als begnadete auf, sofern es für ihn ausschließlich Natur als geschaffene gibt und die Gabe des Seins (im Horizont der scholastischen Transzendentalienlehre) als Gabe der Güte und damit als Gnade verstanden wird.³⁴ Mit Eva-Maria Faber kann man sagen, Guardinis Naturbegriff setze den christlichen Schöpfungsglauben und damit formal die Offenbarung schon voraus³⁵, d.h. es handle sich bei Guardinis Ausführungen „letztlich von vornherein [um; K.M.] Offenbarungsethik.“³⁶ Das deckt sich überhangslos mit Guardinis Überzeugung, das Ethische komme erst religiös – näherhin: christlich – zu seiner wirklichen Gestalt und begründe sich darum auch von daher.³⁷ Alle Versuche einer rein phi-

656.

30 Guardini, Romano: *Ethik. Vorlesungen an der Universität München*. Bd. 1 und 2. Aus dem Nachlaß hrsg. von Hans Mercker. Unter Mitarbeit von Martin Marschall. Mainz; Paderborn 1993.

31 Guardini, Romano: *Die Lebensalter und die Philosophie*. Aus einer Ethikvorlesung. In: Ders.: *Die Lebensalter. Ihre ethische und pädagogische Bedeutung*. Mainz 1986. 79.

32 Guardini: *Ethik* (Anm. 30). 1247.

33 Vgl. Guardini: *Ethik* (Anm. 30). 1-2. Vgl. auch 5-6.

34 Vgl. Guardini: *Ethik* (Anm. 30). 1170.

35 Vgl. Faber, Eva-Maria: *Zum Verständnis von Natur und Gnade in den Ethik-Vorlesungen Romano Guardinis*. ThRv 93 (1997). Sp. 11-12.

36 Faber: *Verständnis* (Anm. 35). Sp. 16.

37 Vgl. Guardini: *Ethik* (Anm. 30). 1101-1102. – Faber: *Verständnis* (Anm. 35). Sp. 4

losophischen Ethik, die es ja in der Tat gibt – mit Kant an der Spitze, wie Guardini ausdrücklich vermerkt³⁸ –, machen sich seiner Meinung nach einer „Einschränkung des Phänomens“³⁹ schuldig. Mit „Einschränkung“ ist dabei ausgesprochen milde formuliert, was Guardini der Sache nach meint, wie ein drastischer Vergleich an späterer Stelle in der *Ethik* verrät. Im Zusammenhang seiner Phänomenologie von Autorität und Gehorsam heißt es:

„Der Satz des Kindes: ‚Der liebe Gott sagt, daß ich nicht lügen soll‘, drückt den grundlegenden ethischen Sinnverhalt mit einer ganz anderen Richtigkeit, Vollständigkeit und Tiefe aus, als die ganze ‚Kritik der praktischen Vernunft‘.“⁴⁰

In Passagen wie dieser wird nicht nur der Naturbegriff profiliert, sondern bringt sich zugleich die kritisch-philosophische Stoßrichtung der *Ethik* zur Geltung, von der noch ausführlicher zu sprechen sein wird. Bleiben wir aber noch etwas beim Naturbegriff:

Das Verständnis von Natur unter dem Vorzeichen einer *ontologia gratiae* kulminiert für Guardini im Phänomen des Menschen qua Person: Mensch ist der Mensch kraft eines personalen beziehungsformigen Handelns Gottes, welches der Mensch als Anruf erfährt, er selbst zu werden. Dieser Ruf provoziert ihn im buchstäblichen Sinn, sofern er den Menschen fordert, das zu überschreiten, was er von sich selbst her über sich zu erkennen vermag. So wird der Mensch zum Wesen einer für ihn konstitutiven Transzendenz, deren Woraufhin ihm strikt entzogen bleibt, weil dieses Woraufhin im Handeln Gottes besteht, das für Guardini nur als radikal freies, weil seinerseits personales begriffen werden kann.⁴¹ Auf den letzten ausgeführten Seiten der *Ethik* – also genau in dem Teil, der ausdrücklich der Offenbarungsethik gewidmet ist – bringt er sein Naturverständnis des Menschen am prägnantesten auf den Nenner:

„Die Freiheit Gottes wird zu einem ‚Element‘ der menschlichen Existenz [...] Diese ist nie ein Fall eines Wesensgesetzes, sondern immer ein Einmaliges: das, was sich hier aus der Freiheit Gottes heraus zuträgt [...]. Andererseits ist aber der Mensch von Gott als jenes Wesen gedacht und gewollt, der [!] aus der Gnade lebt; so wird er nur dann seinsvollendet, ja im Letzten seinsfähig, wenn sie ihm gewährt wird. So ist die Gnade als Existenzform eine logisch nicht auflösbare Antinomie, die nur durch eine dialektische Aussage eingefaßt werden kann“⁴².

38 Vgl. Guardini: *Ethik* (Anm. 30). 1100. 1108.

39 Guardini: *Ethik* (Anm. 30). 2.

40 Guardini: *Ethik* (Anm. 30). 505.

41 Vgl. Guardini: *Ethik* (Anm. 30). 878. 899.

42 Guardini: *Ethik* (Anm. 30). 1208. – Vgl. dazu auch die Formulierung in Guardini: *Ethik* (Anm. 30). 939: „Jeder Mensch steht in seiner Einzigkeit [...] Aber wahrscheinlich kann man das nur, wenn man an Gott glaubt; denn die Einzigkeit des Menschen ruht auf

Den Menschen solchermaßen konstitutiv als Wesen einer sich in Gestalt von Angerufensein geltend machenden Gnade aufzufassen, zeitigt eine Reihe von verblüffenden Konsequenzen: die philosophisch-anthropologische, dass des Menschen „Natur“ gerade darin besteht, keine solche Natur im Sinne anderer Seiender zu haben, wie Guardini bereits auf den ersten Seiten der *Ethik* ausdrücklich festhält⁴³; die theologische, dass für Guardini die eigentliche Offenbarung nicht mit Genesis 1, sondern mit Exodus 3 – der Szene mit dem an Mose gerichteten Befreiungsauftrag am brennenden Dornbusch – qua Anruf par excellence beginnt⁴⁴; und als literarische Konsequenz des Guardinischen Naturbegriffs kommt hinzu, dass die *Ethik* Fragment bleibt, genauer gesagt: Fragment bleiben muss. Er nimmt Natur als Natur (warum, wird noch zu erörtern sein) so weit zurück, dass deren Begriff zumindest im Fall des Menschen die Gnade konstituiv *und zugleich als strikt entzogene* impliziert. Anders gewendet: Er schreibt dem Konzept der Natur Begriff und Inhalt der christlichen Offenbarung so tief ein, dass er nicht mehr recht zu profilieren vermag, was denn durch Letztere an so sehr Neuem ins Spiel kommen solle, dass durch es ein grundlegender Umbau der natürlichen Ethik erzwungen werde, wie er gleichzeitig ausdrücklich durch die Rede von der grundsätzlichen Andersheit der Offenbarung im Vergleich zur Welt einschließlich deren Religiosität unterstellt.⁴⁵ In der *Ethik* verbleibt dieses „Mehr“ außerordentlich unterbestimmt, so etwa in der Formel, der Anspruch der Offenbarung mache sich kraft einer Infragestellung des natürlichen Trieblebens, der organischen Entfaltung und der Kultur geltend.⁴⁶ Unterm Strich jedenfalls muss man sagen: Die vollständige Ausarbeitung der *Ethik* dürfte im Letzten dadurch verhindert worden sein, dass Guardini nicht mehr sah, wie er eine Offenbarungsethik hätte konzipieren sollen, die mehr gewesen wäre als eine christlich getönte Wiederholung seiner bereits zu Papier gebrachten „natürlichen Ethik“. ⁴⁷ Er hatte dafür einfach das Christliche zu weitgehend mit dem konstitutiv Menschlichen identifiziert, – seitenverkehrt zu Schleiermacher – dieses in jenes hineingezogen. Das macht die Aporie der Guardinischen *Ethik* aus.

Von Anfang bis Ende durchzieht Guardinis *Ethik* wie ein roter Faden –

der Tatsache, daß er von Gott angerufen, von Ihm in Ehren Gehalten und von Ihm in seine Verantwortung gestellt ist.“

43 Vgl. Guardini: *Ethik* (Anm. 30). 7-8.

44 Vgl. Guardini: *Ethik* (Anm. 30). 986.

45 Vgl. Guardini: *Ethik* (Anm. 30). 1114-1115. Vgl. auch 1024

46 Vgl. Guardini: *Ethik* (Anm. 30). 1120. – Vgl. dazu auch Faber: *Verständnis* (Anm. 35). Sp. 9. – In: Sp. 10-11 verweist Faber darauf, dass Guardini an anderer Stelle (außerhalb der „Ethik“) Natur qua Schöpfung und Gnade überzeugender zu differenzieren wusste.

47 Vgl. dazu etliche Tagebucheinträge zwischen 11.10.1953 und 16.05.1954. In: Guardini, Romano: *Wahrheit des Denkens und Wahrheit des Tuns*. Paderborn 1980. – Vgl. auch Schilson, Arno: „Gottes Hoheit in die Welt hineintragen.“ Über Romano Guardinis posthum veröffentlichte „Ethik“. *HerKorr* 49 (1995). 94-99. Hier 96.

mehr noch: beinahe wie deren heimliches Rückgrat – eine kategorische Neuzeitkritik, die sich an etlichen Stellen auch nicht vor Invektiven scheut und ein einziges Ziel ins Visier nimmt: den Gedanken der Autonomie. Zwar frönt Guardini keineswegs philosophisch einer antimodernen Fundamental-Attitüde, weil er etliche Züge dieser Moderne – an erster Stelle den der Entsakralisierung der Macht – positiv rezipiert. Dennoch ist für Guardini fraglos ausgemacht, dass der neuzeitliche Mensch seinen existentiellen Beziehungspunkt verloren habe, weil er sich nicht mehr auf einen transzendenten Gott beziehe.⁴⁸ Mehrfach behauptet er einen genetischen Zusammenhang zwischen Autonomiedenken, Intoleranz und Diktatur.⁴⁹ In ersterem identifiziert er den Ausgangspunkt aller „Verstörung“⁵⁰ und des „Nihilismus“.⁵¹ Autonomie heiße soviel wie „Abfall von der Wahrheit“⁵², ist „Frevel“⁵³ und denkerisch Indiz einer „letzten Unredlichkeit“⁵⁴, also nicht nur epistemologisch „abgründige[r] Unsinn“⁵⁵, sondern zugleich moralisch „böse Torheit“⁵⁶ – und das alles, weil die Neuzeit die Offenbarung preisgegeben habe, indem sie die Wirklichkeit Gottes und des menschlichen Personseins leugne.⁵⁷ Anscheinend lag außerhalb Guardinis Sichtbereich, dass und in welchem Umfang jüdisch-christliche Traditionen am Aufkommen der Neuzeit und namentlich des von ihm so sehr inkriminierten Gedankens der Autonomie beteiligt waren. Gleichermaßen will freilich auch bedacht sein, dass Christentum und Kirche nicht nur durch Input produktiv an der inhaltlichen Formation neuzeitlichen Philosophierens beteiligt waren. In gleicher Weise geschah dies – sozusagen negativ – auch dadurch, dass durch das Abendländische Schisma (erst zwei, dann gar drei Autoritäten, die für sich die alleinige Wahrheit reklamierten) und dann vor allem durch die Religionskriege als ungewollte Folgen der Reformation ein Autoritätsverschleiß und eine Glaubwürdigkeitskrise ausgelöst wurden, die geradezu in neue Formen der individuellen wie kollektiven Selbstvergewisserung zwangen. Um es symbolisch festzumachen: Descartes' „cogito“, Spinozas *Tractatus theologico-politicus* und Thomas Hobbes' *Leviathan* sind nicht Produkte arroganter Überheblichkeit des sogenannten „modernen Menschen“, sondern Reflexe einer okzidentalen Grundlagenkrise, für die sich die Praxis christlicher Traditionsträger zwar nicht exklusiv, jedoch konstitutiv verantwortlich zeichnet.⁵⁸ Angesichts der derzeit anscheinend (gerade auch in

48 Vgl. Guardini: Ethik (Anm. 30). 580.

49 Vgl. Guardini: Ethik (Anm. 30). 780-781. 1002. 1028. 1150.

50 Guardini: Ethik (Anm. 30). 1069.

51 Guardini: Ethik (Anm. 30). 1075.

52 Guardini: Ethik (Anm. 30). 1077. Vgl. auch 1082.

53 Guardini: Ethik (Anm. 30). 1079.

54 Guardini: Ethik (Anm. 30). 1083.

55 Guardini: Ethik (Anm. 30). 1096. Vgl. auch 1092.

56 Guardini: Ethik (Anm. 30). 1175.

57 Vgl. Guardini: Ethik (Anm. 30). 997-1002.

58 Vgl. dazu auch Müller, Klaus: Das etwas andere Subjekt. Der blinde Fleck der

angelsächsischen Kreisen) modisch werdenden Diskreditierung des neuzeitlichen (Autonomie-)Denkens als fataler Sündenfall, der sich nur durch ein erneutes, von einem Primat der Tradition bestimmtes Denken korrigieren lasse⁵⁹, besteht Anlass daran zu erinnern, dass gerade die führenden Köpfe der philosophischen Moderne von Spinoza über Kant, Fichte, Schelling, Hegel bis Hölderlin die „besseren“ Theologen (im Vergleich zu den professionellen Gottesdenkern) sein wollten – und es insofern zumindest dadurch waren, dass sie keinem der durch den Zusammenbruch der überlieferten Plausibilitäten (und auch durch sie selbst ausgelösten) Konflikte aus dem Weg gingen.⁶⁰

Um kein Missverständnis aufkommen zu lassen: Es geht mir in keiner Weise um eine Beatifikation dieser „Neuzeit“, dazu ist sie in ihren unmittelbaren und bis ins Heute reichenden mittelbaren Folgen viel zu ambivalent und prekär. Und ohne Zweifel gehört zu Guardinis Stärken seine offenkundige Sensibilität für die Dialektik der Moderne.⁶¹ Allerdings hat er diese Dialektik nicht ausgearbeitet, sondern die Neuzeit als ganze verabschiedet und die eigene Gegenwart als „nachneuzeitliche“⁶² Epoche apostrophiert, von der er hoffte, dass aus ihr endlich jene „richtige Neuzeit“⁶³ würde, die es ohne den verderblichen Einfluss des Autonomiegedankens schon längst hätte geben können und die sich jetzt kraft der Durchsetzung eines christlich-metaphysischen, im Schöpfungsgedanken wurzelnden Personalismus nachholend realisieren lasse, nachdem das grundlegend Falsche des Autonomiegedankens geradezu apokalyptisch hervorzutreten beginne.⁶⁴ Unmittelbar vor Beginn der *Ethik*-Vorlesungen hatte Guardini mit diesen Überlegungen durch seine Schrift *Das Ende der Neuzeit*⁶⁵ Furore gemacht, in der er so etwas wie eine aus sich selbst erwachende gottfeindliche Neuzeit rekonstruiert, ohne auf genetische Motive wie die oben erwähnten einzugehen.⁶⁶

Postmoderne. In: ZKTh 120 (1998). 137-163.

59 Vgl. dazu die instruktive Analyse von Deeken, Andreas: Glaube ohne Begründung. Zum Rationalitätskonzept in George Lindbecks Entwurf einer postliberalen Theologie. Münster 1998.

60 Vgl. dazu auch Müller, Klaus: Dahingesagt? Über intellektuelle Redlichkeit im Dienst der Verkündigung. In: ThGl 88 (1998). 439-453.

61 Vgl. Guardini: Ethik (Anm. 30). 997-1003. Vgl. auch schon 230. – Mehr als reizvoll wäre der Versuch, Max Horkheimers und Theodor W. Adornos Gemeinschaftswerk „Dialektik der Aufklärung“ – geschrieben 1942-1944, erschienen 1947 – mit Guardinis „Ethik“, deren Anfänge auf 1950 zu datieren sind, abzugleichen.

62 Guardini: Ethik (Anm. 30). 1081.

63 Guardini: Ethik (Anm. 30). 1083.

64 Vgl. Guardini: Ethik (Anm. 30). 1087-1088.

65 Vgl. Guardini, Romano: Das Ende der Neuzeit. Ein Versuch zur Orientierung. 10. Aufl. Mainz, Paderborn 1986. Unv. Nachdruck der 9. Aufl. Würzburg 1965. [Veröffentlicht zusammen mit: Die Macht. Versuch einer Wegweisung].

66 Vgl. etwa Passagen wie: „Nun erwacht das Verlangen nach individueller Bewegungsfreiheit und damit das Gefühl, durch die Autorität beengt zu sein“ (29). – „Der selbstherrlich handelnde, wagende und schaffende Mensch entsteht, der von

4. Epilog

Mit dieser Welt- und Glaubensdeutung hat Guardini auf Katheder und Kanzel die Menschen in München genauso fasziniert wie eineinhalb Jahrhunderte vorher Schleiermacher seine Hörerschaft in Berlin. Wenn es nicht nur eine Ironie der Geschichte geben sollte, sondern auch eine solche des Heiligen Geistes, dann zeigt sie sich hier darin, dass Guardini als Prediger und in seinen homiletischen Hintergrundüberzeugungen in gewissem Sinn evangelischer war als Schleiermacher und Schleiermacher katholischer als Guardini. Schleiermacher musste sich vorhalten lassen, im Ganzen einen Irrweg gegangen zu sein, weil er am Leitfaden der Analogie die Wirklichkeit schlichtweg verklärt habe.⁶⁷ Umgekehrt wird eine katholische Theologie, die sich von der Neuzeit gleichermaßen herausgefordert wie für sie verantwortlich weiß, dem Pessimismus und den Verdikten Guardinis nicht einfachhin folgen können, wenngleich dabei Guardinis eigene Geschichtserfahrung zweier Epochenkatastrophen nicht zu gering wird veranschlagt werden dürfen.⁶⁸ Doch unerachtet dieser Hypothesen auf beiden Seiten, war und ist bis heute anerkannt, dass gerade die Prediger Schleiermacher und Guardini kraft der Redlichkeit ihres Fragens, ihrer Treue und Kunst eines zu den Herzen sprechenden Verkündigens auch die noch, die ihrem Ansatz kritisch begegnen, dadurch belohnen, dass sie sie in eine Andacht des Denkens ziehen.

Ist so etwas auch heute noch möglich? Zweifel liegen auf der Hand. Ein Milieu, das sich wie selbstverständlich in ein so anspruchsvolles Problem wie das Verhältnis von Natur und Gnade verstricken lässt, gibt es einfach nicht mehr. Und trotzdem: Das letztlich dahinter stehende Moderne-

seinem '*ingenium*' getragen, von seiner '*fortuna*' geführt, von '*fama*' und '*gloria*' belohnt wird" (35). – Die genetischen Zusammenhänge zwischen Neuzeit und Reformation werden buchstäblich umgedreht: „Die Widersprüche im menschlichen Inneren, zwischen dem Willen zur Wahrheit und dem Widerstand gegen sie, zwischen dem Guten und dem Bösen werden drängender erfahren [...] Die inneren Spannungen werfen sich aber auch nach außen, ins Geschichtliche, und es entstehen die großen religiösen Bewegungen der Zeit, vor allem jene, die wir mit dem Namen Reformation und Gegenreformation bezeichnen" (46). – „Die Wahrheit der christlichen Offenbarung wird immer tiefer in Frage gestellt; ihre Gültigkeit für die Formung und Führung des Lebens immer entschiedener bestritten" (80). – Guardinis These von einer „Abnahme [...] unmittelbar-religiöse[r] Empfänglichkeit" (82) in der Neuzeit muss einem schon im Blick auf F.H. Jacobi und J.G. Fichte zum Rätsel werden. – Vor diesen Hintergründen nimmt sich Otto Weiß' Verdacht, Guardini werde für reaktionäre Tendenzen gegenwärtiger Theologie als Referenz in Anspruch genommen, einigermaßen unspektakulär aus. Vgl. dazu Weiß, Otto: Der Modernismus in Deutschland. Ein Beitrag zur Theologiegeschichte. Regensburg 1995. 535-539. 600-601. – Vorstehendes sage ich nicht zuletzt auch gegen die verharmlosenden Passagen von Ruster, Thomas: Antiquiertheit des Modernismus? Zur Studie von Otto Weiß über den ‚Modernismus in Deutschland'. In: Orientierung 62 (1998). 155-158. Hier bes. 158.

67 Vgl. Trillhaas: Predigt (Anm. 5). 205.

68 Vgl. Guardini: Wahrheit und Ordnung (Anm. 23). 452.

Problem gehört zu den heißen Zentren der Gegenwartsdebatten: Lässt sich auf dem Forum der spätmodernen Vernunft Rechenschaft geben über die christliche Sicht von Welt und Leben auf eine Weise, die Gebildete unter den Verächtern der Religion provoziert im buchstäblichen Sinn des Wortes? Unter Zunftvertretern wie kirchlichen Amtsträgern ist das heute kontrovers: Die einen votieren für die semantische Etablierung einer biblisch-kirchlichen Gegenwelt, die anderen unterziehen sich dem Exerzitium, das Christliche – mit einer Formel Alfred Döblins gesagt⁶⁹ – als neue und bessere Aufklärung zu entfalten. Universitätspredigten werden sich, sofern es sie noch gibt, eher in letztere Richtung bewegen.⁷⁰

69 Döblin, Alfred: Schicksalsreise. Bericht und Bekenntnis. Frankfurt a.M. 1949. 365.

70 Dem korrespondiert, dass das Interesse ansteigt, wenn Themen systematisch und vor allem in Gestalt von Predigtreihen behandelt werden. Beispiele aus der Münsteraner Praxis an der Katholischen Universitätskirche: Müller, Klaus (Hg.): Christus predigen in der Vielfalt theologischen Fragens. Predigten mit Hintergrund. Donauwörth 2006. – Ders.: Vom Weltengrund zum Hirngespinnst? In: Der Prediger und Katechet 4 (2009). 580-587. – Ders.: Gottes Zorn, der Menschen Eifer und die theologischen Gegenmittel. In: Der Prediger und Katechet 5 (2009). 719-727. Die dritte Predigt dieser Reihe folgt in Heft 6/2009.