

Werner Elert in memoriam*

I. Erste Begegnung

Woran liegt es, daß dieser Erlanger Lutheraner, den man schon zu Lebzeiten als den „Lutheranissimus“ unter den evangelischen Theologen bezeichnete, für uns Heutige, rund 30 Jahre nach seinem Tode, bereits so schwer zugänglich ist, daß man die Beschäftigung mit ihm als Problem empfinden muß? Man könnte zunächst meinen, das sei i. w. eine Frage unserer eigenen Verständigungsfähigkeit. In der Tat gibt es, soweit ich sehe, kaum eine Generation, die der eigenen Vergangenheit, und zumal der sog. „jüngsten Vergangenheit“, so distanziert, aber auch so verständnislos gegenübersteht wie – ausgerechnet – unser heutiges Zeitalter mit seiner nicht abreißen den „Gedenk“- und „Jubiläums“-Schwemme. Und so gesehen ist Elert sogar ein Kardinalfall: Wer etwa die fleißige, wenn auch etwas säuerliche Elert-Dissertation des Katholiken Leo Langemeyer oder gar die – freilich stocksauere – Elert-Abfertigung des Ernst-Wolf-Jüngers Friedrich Duensing zur Hand nimmt, in denen Elerts Theologie in atomare Partikel zerlegt, bzw. zerkleinert wird mit dem Resultat, daß der Meister entweder die Bibel falsch verstanden oder Luther Gewalt angetan habe, der fragt sich unwillkürlich, wie das eigentlich kommt, daß dieser Geistesriese theologisch so betriebsblind war, während die nachgeborenen Zwerge offenbar auf Antrieb imstande sind, ihm alle seine theologischen und sonstigen Sünden vor- und nachzurechnen.¹ Gewiß gibt es in Sachen Elert inzwischen auch Gegenstimmen, etwa die von Wilhelm Gerhold oder Rudolf Keller, aber diese Gegenstimmen bilden innerhalb der heutigen Elert-Presse keineswegs die Dominante, sondern allenfalls die Opposition.² Noch im vergangenen Jahr hatte ich angesichts des sog. „Barmen-Jubiläums“ (aber wen oder was hat man da eigentlich bejubelt?) aus berufenem Munde die kolossale These zu vernehmen, daß der Autor bzw. Mit-Autor des berüchtigten „Ansbacher Ratschlages“ von 1934 (versteht sich; denn es gibt auch einen solchen von 1524), wenn man ihn schon nicht direkt bei

* Vortrag, gehalten am 28. November 1985 im Auslands- und Diaspora-Theologenheim des Martin-Luther-Bundes bei einem Heimabend aus Anlaß des 100. Geburtstages von Werner Elert (19. August 1885–21. November 1954).

den „Deutschen Christen“ unterbringen könne, so doch jedenfalls zu den geistigen Schrittmachern der heutigen Befreiungstheologie zu rechnen sei.³

Das ist die Durchschnittsmode, in die man Elert heute weithin zu kleiden pflegt, und so gesehen hielte ich es allerdings für richtiger, über Elert zu schweigen statt über ihn zu reden.⁴ Und doch wäre es verfehlt, wollte man den Mißwuchs der gängigen Elert-Interpretation *allein* dem herrschenden Zeitgeist zur Last legen. Tatsächlich geht nämlich die hermeneutische Schwierigkeit in diesem Fall keineswegs bloß von uns Heutigen aus, sondern sie geht in Wahrheit, ja in erster Linie von Elert selbst aus. Denn dieser Ungewöhnliche, ja Ungewöhnlichste unter den Lutheranern des letzten Jahrhunderts kultiviert nicht nur (und zwar bis in seine kristallene Stilistik) ein wissenschaftliches Niveau, das dem heutigen Trend auf Pauschalierung, Primitivierung und Proletarisierung des gesamten geistigen Lebens diametral zuwiderhandelt, sondern er verbindet damit zugleich auch eine Qualität theologischen Problembewußtseins, die uns im gegenwärtigen Zeitalter nahezu ungeläufig zu werden droht. Und hier muß das Ungewohnteste sogleich vorweggenommen werden. Um es mit einem Wort zu sagen: Elert ist seinem theologischen Ansatz nach weder Wort-Gottes-Theologe, noch Kerygmatheologe, noch Bibeltheologe im biblizistischen Sinn, sondern er ist von Hause aus lutherischer Erfahrungstheologe, Erfahrung nämlich in dem Sinn, wie er von den aus der lutherischen Erweckung hervorgegangenen Erlanger Theologen des 19. Jahrhunderts begründet und seitdem in höchster kirchlicher Verantwortung vertreten wurde. Dieser Begriff der „Erfahrung“, aus der theologischen Subjektivität in die Objektivität versetzt und in dieser Form den ungeheuerlichen Herausforderungen des 20. Jahrhunderts konfrontiert – Gott redet nicht nur mit uns, sondern wir haben es immer und überall mit ihm zu tun! –, das ist der Inbegriff von Elerts theologischer Existenz.⁵

Wir müssen uns also von allen geläufigen theologischen Vorverständnissen freimachen und auf den problemgefährdeten Weg christlicher Erfahrung begeben, wenn anders wir Elert als Theologen verstehen wollen. Um diesen Weg etwas abzukürzen, zugleich aber auch, um Elerts Persönlichkeit sofort kennenzulernen, gestatten Sie bitte, daß ich mit einer eigenen Erfahrung beginne, indem ich Sie kurzerhand zu Elert ins Kolleg mitnehme. Wir versetzen uns zu diesem Zweck etwa in das Jahr 1948, und zwar in das vom Krieg her noch tief heruntergekommene, von geistig und körperlich ausgehungerten Kriegsheimkehrern aller Jahrgänge völlig überfüllte Erlanger Kollegienhaus. Es ist hoher Vormittag; der große Hörsaal in der Mitte ist knüppeldick voll. Alle, die wir da sitzen, haben beispiellose Jahre hinter uns – die meisten, die mit uns hinausgezogen, sind draußen

geblieben. Aber wir wissen: Der Mann, der da gleich hereinkommen wird, hat nicht nur selbst einen Weltkrieg mitgemacht, sondern er hat im 2. Weltkrieg auch seine beiden Söhne als Offiziere verloren.⁶ Der Mann hat keine Söhne mehr; das verbindet tiefer als alles Gewöhnliche. Was mich selbst betrifft, so war ich nach den ersten Nachkriegssemestern in Bethel mit einem kräftigen Karl-Barth-Schock nach Erlangen gekommen, sozusagen auf Absprung aus der Theologie, freilich darum auch doppelt gespannt, ob mir diese Erlanger Theologen – die verrufenste theologische Fakultät in ganz Deutschland, wie man mir in Bethel versichert hatte – vielleicht doch noch etwas theologisch Abnehmbares zu sagen hätten. Daß mir Erlangen zum Schicksal werden würde, ahnte ich nicht. Elert hatte ich noch nie gesehen.

Aber da geht vorn schon das akademische Begrüßungstrommeln an, das es damals noch gab: Herein kommt, gestrafften Schrittes, ein weißhaariger, etwas über-mittelgroßer Mann, dessen Antlitz man *einmal* gesehen haben muß, um es nicht wieder zu vergessen: Geist, Energie, Sammlung, Zucht – ein Mann, den ich freilich niemals für einen Theologen gehalten hätte, eher für einen ehemaligen General oder Generalstäbler von hoher Bildung. Der Mann tritt ans Pult, schlägt sein Heft auf und beginnt ohne weitere Vorrede zu lesen, sozusagen kompromißlos. Aber „liest“ er denn überhaupt? Er ist schon bald nach den ersten Sätzen rechts neben das Pult getreten, da hat er uns nun Auge in Auge, die rechte Hand in den linken Ellbogen eingelegt, wie ich es hundertmal an ihm gesehen habe, während die Linke bei der Rede unmerklich mitschwingt wie bei einem großen Dirigenten, der sein Orchester mehr mit den Augen als mit dem Taktstock leitet. Und so spricht er nun zu uns – mühelos, völlig frei, nur ab und zu ein Blick ins Konzept – nein, bitte: nicht etwa freiweg im „Volkston“, sondern mit derselben fast beängstigenden Präzision und Problemdichte, die man noch heute in allen seinen Schriften lesen kann, und dies derart sachlich-intensiv – nur hie und da ein sarkastischer Sekundenblitz dazwischen –, daß uns unter dem jagenden Mitschreiben (denn Bücher zum Kaufen gab es nicht) schließlich Zeit und Raum, der Hörsaal, der hohle Bauch und alles um uns versinkt und nur noch die unerhörte Sache selbst uns einschließt, bis plötzlich – irgendwann – von vorn die Zwischenfrage fällt: „Hat’s geschellt?“ und der Mann (mit einem unnachahmlichen Elert’schen Schmunzeln) sein Kolleg mitten im Satz abbricht, sein Heft nimmt und entschreitet. Wir trommeln ihm noch nach, obwohl er längst draußen ist.

Und was hatte Elert uns zu sagen? Ich hatte mich damals aus theologisch-existentialen Gründen als mittleres Semester erstmals in die schwierige Vorlesung „Theologiegeschichte seit Schleiermacher“ vorgewagt (denn

Elert las nicht etwa „leicht“) und hörte daher zunächst etwas über die langweiligen „Kollateralbeweise“, mit denen die Theologen des ausgehenden 18. Jahrhunderts das Christentum vor der „alleszermalmenden“ Erkenntniskritik Immanuel Kants zu retten versuchten. Aber dann kommt plötzlich *ein* Punkt, sozusagen der „springende Punkt“, und auf diesen Punkt habe ich gewartet: der Punkt heißt „Schleiermacher“: Wahrhaftig diese Erlanger wagen es, Karl Barths Interdikt zum Trotz, sich mit dem angeblich gefährlichsten aller christlichen Ketzler einzulassen! Und genau hier beginnt es nun bei Elert zu weiterleuchten: Schleiermachers „Reden; Über die Religion“ von 1799: Ja, was heißt eigentlich „Religion“? „Religion“, sagt Schleiermacher, „ist Sinn und Geschmack für das Unendliche“; die berühmte Stelle aus der 2. Rede. Elert hält fragend inne: Sinn und Geschmack für das Unendliche? Was soll das heißen? Nun, wir damaligen Nachkriegsstudenten mit unserem denkbar dürftigen Schulsack aus der Hitlerzeit haben kaum geahnt, daß mit dieser Frage für eine Sekunde der gesamte Umriß von Elerts Theologie im Raume stand. Denn das Unendliche – lateinisch also „infinitum“ – ist ja Gott (wenn man will „der Gott der Philosophen“), d. h. aber, wer darüber reden will, der muß bis ins hohe Mittelalter, mindestens aber bis zu Nikolaus Cusanus zurückgehen, den Elert von seinem philosophischen Doktorvater Falckenberg her kannte; da kommt diese Fragestellung her: „Finiti et infiniti nulla proportio“, so heißt es bei Cusanus: „Zwischen Endlich und Unendlich kein Verhältnis, keine Analogie“. Das ist *die* Frage, die Elert bis in die letzten Fragmente seiner Dogmengeschichte umgetrieben hat, das Problem, das zwischen Gott und uns besteht. Denn diesem philosophischen Grundprinzip – bei den Calvinisten ist es bis in die Abendmahlslehre eingedrungen – steht ja zugleich das ganz andere, theologische Grundprinzip von der Realpräsenz Gottes in Christus gegenüber, und zwar bis in die lutherische Abendmahlslehre: „Finitum capax infiniti“: „Das Endliche umgreift das Unendliche“.⁷

Wie gesagt, von all diesen Zusammenhängen haben wir damals im Kolleg kaum etwas geahnt, und Elert hat sie uns auch nicht verraten. Er ließ gern Fragen offen, über die man sich zu Hause den Kopf zerbrechen sollte. Aber hat denn der junge Schleiermacher geahnt, welches Weltgewicht er da mit seiner romantischen Sprachschöpfung in die Hand nimmt? Ahnt dieser idealistische Jüngling überhaupt, wer in seiner religiösen Erfahrung längst anwesend ist? In der Tat, er *ahnt* es nur, mehr nicht, sonst würde er das Wort „Religion“ nicht so ungeschützt mit „Sinn und Geschmack für das Unendliche“ übersetzen. Und so müssen wir, um theologisch weiterzukommen, in ein ganz anderes Elert-Kolleg überwechseln, nämlich bis zu Luther, ins Kolleg „Dogmengeschichte II“. Hier aber, bei

Luther, folgt nun ein theologischer Wettersturz, wie er in der Tat nur in der realen Begegnung des Endlichen mit dem Unendlichen zuteil werden kann: Aus dem religiösen Enthusiasmus des jungen Schleiermacher erhebt sich – wer es fassen kann, der fasse es – die radikalste Konfrontation, die es mit Gott überhaupt geben kann: nämlich der „Zusammenbruch der sittlichen Existenz“ unter Gottes Zorn und Gericht, das, was Elert am Anfang seiner „Morphologie des Luthertums“ als das „Urgrauen“ des Menschen vor Gott beschreibt, die Verurteilung alles dessen, „was sonst den Menschen groß und edel erscheint“ (I,16). Ich lese die ungeheuren Worte aus der Morphologie hier einfach vor, weil sie fast wörtlich dem entsprechen, was Elert damals gesagt hat. Da heißt es:

„Aber über all dieser Vernünftigkeit der Welt und Verständlichkeit des Sollens fährt der Mensch plötzlich zusammen. Ihn packt das Grauen. Wovor? Mit einem Grauen fängt vielleicht jede Religion an. Aber hier ist es nicht bloß das Gefühl weltlichen Unbehagens, das Gefühl für die Unheimlichkeit, Rätselhaftigkeit, Irrationalität der Umwelt. Auch nicht die bloße Furcht vor der eigenen Unzulänglichkeit, vor Altern und Sterbemüssen ... Es ist vielmehr das Grauen, das einer empfindet, wenn ihn in der Nacht plötzlich zwei dämonische Augen anstarren, die ihn zur Unbeweglichkeit lähmen und mit der Gewißheit erfüllen: Es sind die Augen dessen, der dich in dieser Stunde töten wird. In diesem Augenblick ist der ganze Plunder der Religionsphilosophie, die Gott definierte als ‚to on‘, als ‚ens infinitum‘ – [als „Sinn und Geschmack für das Unendliche“, so möchte man hinzufügen], sind die ganzen Schutzmittel und Heiltümer der Kirche gegen Sündenstrafe, gegen zeitliches und ewiges Verderben – ist alles dies verfliegen und vergessen. Gott ist plötzlich aus einem Gegenstand des Nachdenkens ... zur Person geworden, die mich persönlich anruft. Und sie ruft mich an, um mir zu sagen, daß meine Zeit abgelaufen ist. Denn vor diesem Blick erstarbt jede Bitte um Aufschub. Der Wille zum Leben, das man bisher führte, stirbt. Die Zeit steht still“ (Morph. I,18f).

Was wir hier gehört haben, läßt sich im Grunde in den einzigen Satz Luthers am Anfang seiner Invokavitpredigten (1522) zusammenfassen: „Wir sind allesamt zum Tode gefordert.“ – So fangen diese Predigten an. Es ist, um es mit Rudolf Ottos berühmter Unterscheidung zu sagen, die Katastrophe des „Mysterium fascinosum“ Gottes unter dem „Mysterium tremendum“ des „Deus absconditus“, des „verborgenen Gottes“, wie ihn Luther nennt, der Augenblick, da Gottes Urteil sich über den Menschen erhebt, indem es ihn rückkehrlos verantwortlich macht für ein „Soll“, das er in seiner Gebundenheit an die Sünde niemals leisten kann. Und dann sagt Gott zu ihm: „Tua culpa“; deine Schuld! Das ist das Gericht, dessen

Urteil über uns längst feststeht, von dem Luther sagt: „Da ward ich eine tote Leich“. Elert nennt das Luthers „Urerlebnis“.⁸

Aber vielleicht klingt dieser Umsturz von Schleiermachers religiöser Faszination in das Entsetzen Luthers für heutige Ohren doch etwas allzu plötzlich und gewaltsam. Ist das wirklich derselbe Gott, den der eine und der andere „erfahren“ hat? Hier ist zunächst zu sagen, daß Elert die „beispiellose Düsterteit“ (Morph. I,16) dieses „Urerlebnisses“ mit seiner ganzen theologischen Generation teilt, zumal mit seinem radikalsten Antipoden Karl Barth, nur daß sich die Unheimlichkeit Gottes bei dem Reformierten gleichsam differential, d. h. als unheimlicher Abstand, bei dem Lutheraner dagegen integral, d. h. als unheimliche Nähe Gottes zum Menschen vollzieht. Und darin liegt allerdings ein dogmengeschichtliches Grundproblem. Freilich gerade uns Kriegsheimkehrern war dieser theologische Wetterschlag alles andere als fremdartig; wir hatten es wahrhaftig „erfahren“ – da ist sie, die Erfahrung –, was es heißt, wenn einem alle idealistische Euphorie in Fetzen gerissen wird und der Tod – ja, der Tod! – Gottes Gericht über uns – vom Himmel auf die Erde stürzt.

Darum aber waren wir zugleich auch imstande, das „ganz andere“ zu begreifen, was nun folgt, obwohl es im Grunde ebenso unbegreiflich ist. Und nun wird es in Elerts Kolleg wirklich totenstill unter der Spannung – nie wieder habe ich einen überfüllten Hörsaal in so atemloser Stille erlebt wie damals: Aus der furchtbaren Verfinsterung des „verborgenen Gottes“, dessen Urteil nach dem „Gesetz“ mich als Sünder vernichtet, tritt „Gott selbst“ hervor *als Mensch* in der Gestalt Jesu Christi; Christus, „der Sünder Geselle“ (Mt 11,19); aus dem Gericht das Evangelium: „Ich lebe und ihr sollt auch leben“ (Joh 14,19); „Gesetz und Evangelium“ – „realdialektisch“ verschränkt, wie es in Elerts berühmten Aufsatz heißt: „Redet das Gesetz, so schweigt das Evangelium; redet das Evangelium, so muß das Gesetz verstummen“ – diese allerengste und doch zugleich gewaltigste Engführung lutherischen Glaubens, das ist der erfahrungstheologische Kern von Elerts Theologie.⁹

II. Leben und Werk

Verehrte Zuhörer! Im Vorangehenden habe ich zunächst versucht, ein impressives Bild von Elerts Persönlichkeit und Theologie zu geben. In dem nun folgenden Hauptteil möchte ich das bisher nur Skizzierte in einem zweiten Anlauf mit einem Längsschnitt durch Elerts Leben und Werk hinterfangen und mit objektiven Daten füllen. Dabei greife ich u. a.

auch auf den Elert-Gedenkvortrag zurück, den Wolfgang Trillhaas auf Grund eigenster Elert-Kenntnis am 19. September dieses Jahres in Augsburg gehalten hat, auf dessen treffende Elert-Miniaturen in seinem Erinnerungsbuch „Aufgehobene Vergangenheit“ (1976) ich bei dieser Gelegenheit ausdrücklich hinweisen möchte.¹⁰ Freilich kann ich auch in diesem zweiten Teil aufs Ganze gesehen nur „al fresco“ verfahren. Das betrifft vor allem die weitgehende Ausblendung von Elerts juristischer, philosophischer, militärwissenschaftlicher, kartographischer, archivalischer, organisatorischer und künstlerischer Begabung, kurz die universale Anlage überhaupt. Immerhin sollten Sie sich in diesem Zusammenhang das eindrucksvolle Schriftbild des ausliegenden handschriftlichen Lebenslaufes nicht entgehen lassen, den Elert i. J. 1927 als Rector Magnificus unserer Universität in das damalige Universitätsalbum eingetragen hat.¹¹

Biographisches

Nun aber wieder zur Sache, d. h. zunächst zur Person: Werner August Friedrich Immanuel Elert wurde am 19. August 1885 im thüringischen Heldringen, unweit des Kyffhäuser geboren. Die Familie entstammte einem bis ins 14. Jahrhundert nachweisbaren pommerschen Bauerngeschlecht, aus dem auch eine Reihe von Malern hervorgegangen ist. Daß er einmal Theologe werden sollte, scheint dem jungen Elert zunächst ebenso wenig wie dem jungen Luther festgestanden zu haben. Als Gymnasiast in Hamburg-Harburg (übrigens Realgymnasium!) lockte den Jungen vor allem der Hafen mit den imposanten Drei- und Viermastern, auf denen er bald wie zu Hause war. Aber zweifellos wäre Elert – noch ahnte Europa nichts von der bevorstehenden Katastrophe zweier Weltkriege – auch ein vorzüglicher Offizier geworden. Noch im 1. theologischen Semester in Breslau studierte er nicht weniger als sämtliche preußischen Generalstabswerke seit dem 7jährigen Krieg, so daß er, wie er schreibt, „die Geschichte der preußischen Regimenter weit besser kannte als diejenige der alttestamentlichen Heerscharen“. Und noch 1941, als der erste verheerende russische Winter über die deutschen Armeen im Osten hereinbrach, demonstrierte Elert dem Erlanger Offizierskasino in einem glänzend angelegten Vortrag anhand eigenhändig gezeichneter Karten den Sieg Napoleons über die Russen bei Smolensk von 1812, der darauf hinauslief (Sieg wie Vortrag!), daß der besiegte russische Feldherr den Sieger, Napoleon, wie ein Bärenführer seinen Bären an der Nase in den tödlichen russischen Winter hinter sich her zog, eine Äußerung, von der Trillhaas mit Recht bemerkt, daß zu ihr damals weit mehr Mut gehörte als zu mancher kirchlichen

Bekenntnispredigt; denn auf defaitistische Äußerungen stand im Kriege bekanntlich die Todesstrafe.

Aber dann folgte nach Ablegung des Abiturs in Husum i. J. 1906, vielleicht der Mutter zuliebe, Elerts Wendung zur Theologie. Die Familie gehörte der altlutherischen Kirche an, und als Altlutheraner studierte Elert selbstverständlich vorschriftsmäßig in Breslau, Erlangen und Leipzig, also nicht etwa in Marburg, Göttingen oder gar Berlin. Unter seinen theologischen Lehrern ist eigentlich allein der spätere sächsische Landesbischof Ludwig Ihmels für Elert besonders bedeutsam geworden, der die Wendung der Erlanger Erfahrungstheologie von der subjektiven zur objektiven Wahrheitsgewißheit einleitete.¹² Gleichzeitig aber legte der junge Elert, zumal in Breslau, wo schon Lessing einst Ähnliches getan hatte (dessen Mentalität Elert übrigens zuweilen auffallend nahe kommt), den Grund für seine phänomenale Belesenheit in nahezu sämtlichen geisteswissenschaftlichen Fächern – und dies überwiegend autodidaktisch. „Die Fülle seines Wissens“, heißt es bei Trillhaas, „ist kaum zu ordnen“. Streng genommen ist Elert zeitlebens Autodidakt geblieben.

Bis hierher kann man Elerts Werdegang rein biographisch anlegen, nun aber muß das literarische Lebenswerk hinzutreten. 1910 hat Elert sein Studium mit der doppelten Promotion zum Dr. phil. und Lic. theol. (heute Dr. theol.) beschlossen – die theologische Dissertation bei Hunzinger in Erlangen hat er später übrigens ausdrücklich für „unreif“ erklärt.¹³ 1911 ist er Hauslehrer in Livland und besucht von dort aus Petersburg und Moskau, um die russisch-orthodoxe Kirche an Ort und Stelle kennenzulernen, deren bleibende Eindrücke er uns noch im Kolleg „Konfessionskunde“ lebendig geschildert hat. 1912 hat Elert geheiratet und ein Pfarramt in der Nähe von Kolberg in Pommern angetreten – man beachte die stete Nord-Ost-Orientierung seines ganzen bisherigen Lebens! Dann bricht der erste Weltkrieg herein, den Elert als altlutherischer Feldprediger überwiegend an der Ostfront, später auch an der Westfront mitgemacht hat. In der Regel pflegt man den apokalyptischen Einsturz des Lebensgefühls, den der erste Weltkrieg zumal in Deutschland zur Folge hatte, als den inneren Wendepunkt der ganzen damaligen Generation zu betrachten. Hier scheint demnach auch Elerts Erfahrungstheologie ursprünglich zu gründen. Indessen muß ich diese Erwartung insofern enttäuschen, als das Weltkriegserlebnis lediglich eine – freilich tiefgreifende – Modifikation der bereits vorhandenen erfahrungstheologischen Ansätze Elerts zur Folge hatte.

Daß es so ist, wird einsichtig, sobald man jene beiden literarischen Werke, die für das damalige Bewußtsein buchstäblich unter dem Erdbeben des Ringens um Verdun entstanden waren und die auch Elert aufs stärkste

beeindruckt haben, nämlich Oswald Spenglers „Untergang des Abendlandes“ und Rudolf Ottos weltberühmtes Buch „Das Heilige“ – sobald man diese beiden Titel mit den Elert'schen Frühschriften vor 1914 in Beziehung setzt. Denn diese Frühschriften – eine zur Geschichtsphilosophie des Altlutheraners Rudolf Rocholl, zwei zur mystischen Theosophie Jakob Boehmes und eine – man höre und staune – zur Religiosität des Petrus auf Grund der beiden Petrusbriefe – behandeln sämtlich bereits erfahrungstheologische Themata, die durch Spengler und Otto lediglich fortgebildet werden. Was etwa bei Rocholl die Sinngabe des geschichtlich „Zufälligen“ durch den christlichen Weltlogos bedeutet, das wird bei Spengler durch den Begriff des „Schicksals“ übertürmt, der ab 1924 zur Elert'schen Erfahrungskategorie *kat' exochen* aufsteigen wird. Und was in Elerts Boehme-Interpretation zunächst nur das Wiedergeburtserlebnis bekundet, das entdeckt sich unter Ottos Einfluß (daneben wohl auch Heinrich Bornkamm) in Elerts Morphologie (I,42) als eben jener Komplex des „Mysterium tremendum et fascinosum“, von dem im ersten Teil bereits die Rede war.¹⁴

„Der Kampf um das Christentum“

Aber weiter: Schon Elerts Frühschriften kreisen also um das erfahrungstheologische Problem: Gott als allgegenwärtige Wirklichkeit. Freilich sind sie, gemessen an den späteren Hauptwerken, zunächst nur ein erstes Flügelpfeifen. Einen Sprung nach vorn – dem Übergang von Bruckners nullter Sinfonie zu seiner ersten vergleichbar – bildet dagegen das nächste Werk unter dem Titel „Der Kampf um das Christentum; Geschichte und Beziehungen zwischen dem evangelischen Christentum und dem allgemeinen Denken seit Schleiermacher“ von 1921, zugleich dasjenige Werk, dem Elert – inzwischen altlutherischer Seminardirektor in Breslau – die Berufung nach Erlangen verdankt, um hier in einem ebenso spannungsvollen wie fruchtbaren geistigen Triumvirat mit Paul Althaus und Otto Procksch eine völlig unerwartete zweite Hochblüte der Erlanger Theologie herbeizuführen.¹⁵

Will man den theologischen Ort dieser Elert'schen „Theologiegeschichte“ bestimmen (der ersten, die im 20. Jahrhundert geschrieben wurde), so darf man sie freilich nicht an den Leistungen ihrer Nachfolger (insbesondere Kattenbusch, Stephan, Barth und Hirsch) messen, obwohl sie sich damit durchaus messen könnte, sondern man muß von *dem* Stand dieser Disziplin ausgehen, wie ihn Elert in dem prominenten Standardwerk des Erlangers Frank bereits vorfand. Und hier kommt es vor allem

auf die Unterschiede an. Denn was Frank theologiegeschichtlich diskutiert, ist – trotz aller (zuweilen schmerzlichen) Gegensätze – letztlich noch immer die – sagen wir – einigermaßen heile theologische Welt des 19. Jahrhunderts, das Gespräch der theologischen Kollegen untereinander, wie wir sagen würden.¹⁶ Was dagegen Elert in einer geradezu bestürzenden Entgrenzung des gleichen Themas vor uns entbreitet – die Namen der von ihm gelesenen Theologen und Nicht-Theologen sind kaum zählbar –, das ist nicht mehr die heile theologische Welt, sondern es ist die Auseinandersetzung der Theologie mit der ganz und gar heillosen Welt derer, die den kirchlichen Glauben längst hinter sich gelassen haben oder besser: nicht so sehr *diese* Auseinandersetzung, sondern vielmehr diejenige mit der theologischen Apologetik der beiden letzten Jahrhunderte und ihrem schlechterdings erbärmlichen Versuch, sich durch jedwede geistige Anpassung an *diese* nichtkirchliche Umwelt, d. h. faktisch im „apologetischen Rückzug“ auf das jeweils „gerade noch Haltbare“ am christlichen Glauben, als „zeitgemäß“ zu drapieren oder sich – widrigenfalls – ins Schein-Asyl der Philosophen zu flüchten, wo ihr freilich auch nur das unter Kollegen Übliche zuteil wird. Man gerät in Versuchung, diese Linien bis in die Gegenwart zu verlängern.

Demgegenüber ergreift Elert eindeutig Partei, und zwar gerade nicht für die scheinbar zeitgemäße Synthese der Theologie mit dem jeweiligen Zeitgeist, sondern für die ausdrückliche Diastase. Hier aber – und nun kommt eine Überraschung – treten ihm Schleiermacher und die Erlanger Erfahrungstheologen – bei allem, was man gegen sie einwenden kann – unmittelbar nebeneinander; denn sie haben als einzige die Frage der Anpassung des Glaubens durch die Behauptung seiner Unabhängigkeit und Selbständigkeit zu beantworten gesucht. Wörtlich: „Das apologetische Grundproblem kann niemals heißen: Wie kann man Nichtchristen das Christentum andemonstrieren? Sondern: Auf welchem Wege ist der Christ selber zu seiner Überzeugung gekommen?“ Und diese Überzeugung gilt es einer nicht mehr christlichen Welt gegenüber zu vertreten.¹⁷

„Die Lehre des Luthertums im Abriß“

Dies zum „Kampf um das Christentum“. Das Werk ist ohne Zweifel sofort eine wissenschaftliche Meisterleistung, übrigens auch in seiner polemischen Elektrizität, die von nun an fast alle Elert-Werke begleitet. Gleichwohl hat Elert seinem theologiegeschichtlichen Erstling erstaunlicherweise selbst keine Zukunft gegönnt. Das Werk sei vergriffen, heißt es 1927, eine Neuauflage angesichts „neugewonnener Einsichten und Per-

spektiven“ nicht vorgesehen. Welcher Art die „Einsichten und Perspektiven“ waren, sagt Elert uns nicht. Und so sind wir ausgerechnet an dieser wichtigen Stelle auf Vermutungen angewiesen. Nun fällt aber das nächste Elert-Werk, „Die Lehre des Luthertums im Abriß“ von 1924 (²1926; ³1978, hrsg. von Gerhard Müller) so eindeutig mit dem kometenhaften Aufstieg des im „Kampf um das Christentum“ noch gänzlich fehlenden Namens Karl Barth zusammen, auch vollzieht dieser erste dogmatische Grundriß Elerts eine derart steile Wendung aus der theologiegeschichtlichen Horizontale von 1921 in die Vertikale, daß ich um den Verdacht nicht herumkomme, daß Elert mit diesem „Abriß“ erstmals der Barth'schen Wort-Gottes-Diktatur eine lutherische Kontrafraktur hat entgegenstellen wollen. Die sachliche Polarität zwischen Elerts Erfahrungsansatz und Barths Offenbarungspositivismus ist jedenfalls fortan durchweg evident.¹⁸

Damit zum „Abriß“ der lutherischen Lehre inhaltlich: Worin liegt das Neue und Unerwartete dieses ersten systematischen Gesamtentwurfs? Antwort: Es liegt einmal schon in der Verwegenheit, mit welcher der noch bei Ritschl geächtete Titel des „Luthertums“ unmittelbar mit dem lutherischen Inbegriff der „pura doctrina“ identifiziert wird, zweitens aber darin, daß Elert es wagt, die lutherische Gesamtaussage – also Dogmatik *und* Ethik – in allen Einzelheiten auf ein einziges Prinzip zu konzentrieren, nämlich auf die bereits besprochene „Realdialektik“ zwischen „Gesetz und Evangelium“, an deren Unterscheidung freilich schon Luther den wahren Theologen erkennen wollte. Schon dieser methodische Zugriff ist ungewöhnlich. Wiederholt fühlt man sich dabei an Hofmanns berühmten Titel erinnert, von der „neuen Weise alte Wahrheit zu lehren“. Noch ungewöhnlicher aber ist – auch hier – die erfahrungstheologische Konkretion des Ganzen. Das lutherische Doppelprinzip von „Gesetz und Evangelium“ wird nämlich nicht, wie man erwarten könnte, zunächst nach rückwärts auf seine Schriftgemäßheit hin geöffnet – diese wird vielmehr einfach biblisch aufgewiesen –, sondern es wird vielmehr umgekehrt von vornherein dahin entgrenzt, daß es in seiner Doppelheit die gesamte natürliche und christliche Existenz schicksalhaft überklammert. Auf der einen Seite – hier das Gesetz – wird das gesamte menschliche Leben, und zwar bis in die Kontingenz des scheinbar absolut Zufälligen hinein, der ubiquitären Anwesenheit Gottes, des Schöpfers und Richters, unterworfen, der dem empörerischen menschlichen Freiheitswillen überall als „freihandelnder“ Gegner mit tödlicher „Feindlichkeit“ entgegentritt. Das nennt Elert Gottes „Schicksalshoheit“, wie wir sie alle erleiden. Schicksalhaft präjudiziert ist aber andererseits nicht minder auch die Evangelienseite der lutherischen Dialektik; denn nur wer als Verurteilter den Schrecken des Gerichts erkannt hat, kann auch die

Größe echter Begnadigung erfahren. Christus, der Versöhner, ist daher nicht nur selbst Schicksalsträger, wie es vor allem die Passionsgeschichte bezeugt (S. 33), sondern auch die durch ihn geschenkte „Freiheit eines Christenmenschen“ kann nur als „neues Schicksalserlebnis“ erfahren und bestanden werden. Eine schicksalsneutrale Zone gibt es nicht.¹⁹

Dies etwa ist, wenn auch in stärkster Abbrüchigkeit, der Grundgedanke von Elerts Dogmatik und Ethik, wie ihn der „Abriß“ als Vorentwurf bereits enthält. Er ist in dieser Form so singulär, so ohne alle Vorgänger, daß man demgegenüber zunächst alle Mühe hat, theologisch über Wasser zu bleiben. Zum Verständnis möchte ich daher an dieser Stelle zwei weiterführende Fußnoten einschließen, die eine zum Schicksalsbegriff, die andere zum Schriftbegriff.

Die Schicksalserfahrung

Zunächst zum Schicksalsbegriff: Daß dieser Erfahrungsverhalt auf einer theologischen Umprägung Spenglers beruht, ist schon gesagt. Und zwar geht Elert, genau wie Luther, davon aus, daß Gott in Natur und Geschichte, also auch in meiner persönlichen Geschichte, als „Deus absconditus“ und damit „freihandelndes“ Gegenüber durchweg personal anwesend ist. Elert holt damit also den gesamten, von Karl Barth dem atheistischen Niemandsland überlassenen Komplex des „theologisch Nicht-Integrierbaren“ in die Theologie zurück, und dies übrigens mit denkbar empirischer Anschaulichkeit, etwa wenn er das Bild des auf dem Schlachtfelde verblutenden Landwehmannes beschwört, der den Feldprediger Werner Elert gotteslästerlich anschreit, nicht um geistlichen Trost, sondern um Wasser! Und der Beauftragte Gottes hat kein Wasser! Wozu hat Gott ihn diesem Mann geschickt? Der Mann verdurstet, verblutet. Oder wenn er Karl Barth in leidenschaftlicher Erbitterung die Geschichte von der Mutter vorwirft, die am 9. Juli 1925 ihre vier Kinder suchte und findet sie schließlich unter dem zugefallenen Deckel der Hastruhe, erstickt, die Puppen noch im Arm, die Älteste mit zerbissener Zunge. In welchem Buche Gottes las die Mutter, als es ihr auferlegt ward, in diese Truhe hineinzublicken?²⁰ Oder schließlich – und nun wird es hochpolitisch – wenn Elert den „Deutschen Christen“ i. J. 1934 etwas über „Bekenntnis, Blut und Boden“ schreibt (man faßt das Heft heute geradezu mit spitzen Fingern an), um ihnen zu sagen: Blut und Boden? Revelatio naturalis? Meintet ihr dies? Wißt ihr christlich-nationalen Schwärmer eigentlich, daß Blut und Boden – biblisch – diejenigen Mittel sind, mit denen jedwede Sünde geplant und getan wird? Wißt ihr, daß über eurem Enthusiasmus das Gericht Gottes steht, der

Tod über euch? Nein, sie wußten es nicht und wollten es auch nicht wissen, bis der Tod vom Himmel auf die Erde fiel.²¹

Da haben wir sie also, die vielzitierte „Philologie der Heimsuchung“ aus Elerts Vortrag von 1945, in ihrer ganzen Doppeldeutigkeit. Und da steht er vor Elerts eigener Haustür, Erlangen, Hindenburgstraße 44, der Mann in der braunen Uniform mit seiner Nachricht – Gottes Anwesenheit in der Larve des Schicksals: „Wieder ein Sohn ...“ – gefallen nämlich – „zufällig der letzte“, wie Elert hinzusetzt. Wir wissen inzwischen, wer in diesem „zufällig“ zugegen ist. Und „der letzte“? Nein, nicht nur der letzte Elert, das auch, sondern auch in seinem fernen einsamen Sterbeschicksal „der letzte“. Man lese die „Kriegsbriefe gefallener Studenten 1939–45“, die erschütterndste und vergessenste Chronik des 2. Weltkrieges, die ich kenne, da steht es auf Seite 355 unter dem 24. Juli 1944: „Rembrand Elert, ‚als letzter‘ seiner Schwadron zurückgehend im Nahkampf überwältigt“. Als letzter – im Nahkampf: Nichts ist so nahe, Gott ist noch näher!²²

Aber bekommt Gott als Schicksalsgröße bei einer derart modernen Allgegenwart nicht unwillkürlich marcionitische Züge? Droht hier nicht die Gefahr einer neuen „theologia naturalis“, bei der Glaube und Schicksal wie auf des Messers Schneide nebeneinandergeraten?²³ Ich habe bisher zu denen gehört, die an dieser Stelle ernste Bedenken haben und meine auch jetzt nicht, daß solche Einwände einfach vom Tisch zu wischen sind. Aber es ist ja einmal schon die Frage, ob es mit Gottes Allgegenwart und unseren Schicksalen nicht wirklich so ist – man vgl. etwa den 139. Psalm – also nicht bloß auf dem Papier, sondern so, daß wir mit dieser Gegenwart so real zu leben haben, wie Elert selbst damit lebte, ob wir das zugeben oder nicht; und zweitens lese man etwa die Lutheraufsätze eines von Elert so unabhängigen Theologen wie Hanns Rückert, besonders über den „Deus absconditus“, da entdeckt man, wenn man genau hinsieht, ganz ähnliche Erfahrungsstrukturen. Offenbar hat auch Luther so in der unmittelbaren Gottesnähe gelebt. Ich fürchte, wir lesen Luther heute von vornherein viel zu einseitig literarisch, d. h. als bloßen Wortverkünder und Schriftgelehrten, während uns seine Erfahrungstiefe weithin ungewohnt geworden ist.²⁴

Schrift und Offenbarungsbegriff

Die zweite Fußnote sodann zu Elerts Schriftbegriff, wobei ich an Rudolf Kellers Vorarbeit anknüpfen kann.²⁵ Daß Elerts Dogmatik erfahrungstheologisch konstituiert ist, darf nach dem Bisherigen wohl als gesichert gelten. Umso auffälliger erhebt sich freilich demgegenüber der Mangel einer a priori verbindlichen Stellungnahme zum lutherischen Schriftprin-

zip. Im lutherischen „Abriß“ fehlt sie völlig, in der Morphologie und in der Glaubenslehre wird sie erst nach dem bereits vollzogenen Erfahrungsansatz, d. h. an zweiter Stelle hinzugefügt. Gewiß fehlt es bei Elert nirgends an einem durchdachten, zuweilen geradezu frapierend aufgebauten Schriftbeweis, allein derselbe wird doch nirgends als selbständiges Prinzip, sondern stets nur im Zusammenhang mit dem Erfahrungsansatz entwickelt. Daß sich damit die alte Erlanger Frage nach dem gegenseitigen Verhältnis von Schrift und Erfahrung aufs neue wiederholt, kann ich hier nur am Rande andeuten.

Natürlich könnte sich Elert darauf berufen (und hat sich darauf berufen), daß es auch in den lutherischen Bekenntnisschriften keinen eigenen Artikel „De sacra scriptura“ gibt und geben kann, weil der Jünger nicht über den Meister ist. Darüber hinaus hat er mehrfach ausführlich dargelegt, daß das Neue Testament einen prinzipiellen Wort- und Offenbarungsbegriff nicht hergibt (dasselbe gilt übrigens auch vom Kerygmabegriff), weil der Mensch auch im Schriftzusammenhang immer von „Gott selbst“ gestellt und getroffen wird.²⁶ Schon aus diesem Grunde steht Elert außerhalb aller modernen hermeneutischen Kämpfe und Krämpfe. Tatsächlich wird die Hl. Schrift bei Elert nirgends einfach nach ihrem Wort- oder Schriftgehalt, sondern stets und zugleich nach ihrem „Sachgehalt“ erschlossen, und dieser wiederum ist identisch mit dem Persongehalt, d. h. mit dem „Deus incarnatus“ der Glaubenserfahrung oder, wie Elert es schon in der Morphologie formuliert (I,198f): mit dem „evangelischen Christusbild“, das dann in der Dogmengeschichte eine dominante Rolle spielen wird. Jedes Ausweichen vor dieser Konkretion in einen bloßen Wort- oder Schrift-Begriff entgleitet auch der christologischen Erfahrungswirklichkeit.

Von daher verschließt sich die Elert'sche Schriftauffassung gleichermaßen der altorthodoxen Lehre von der verbalen Schriftinspiration wie umgekehrt der modernen historisch-kritischen Virtuosität, weil Elert in beiden Deviationen die Preisgabe des christologischen Erfahrungskerns der Bibel an ein theoretisch gesteuertes Schriftgelehrtentum erblickt, das die inkarnatorische Realität Gottes in Christus verfehlt. Zugleich erklärt sich von hieraus Elerts dogmengeschichtliche Leidenschaft. Wenn ich recht sehe, so kommt dieser inkarnatorischen Schriftauffassung kein anderer lutherischer Theologe der Gegenwart so nahe, wie der 1982 verstorbene ehemalige Ephorus dieses Hauses Wilhelm Maurer. Ich verweise dazu vor allem auf Maurers sonst unveröffentlichte Abhandlung über Luthers Auseinandersetzung mit Erasmus von Rotterdam am Schluß des 2. Bandes seiner kirchengeschichtlichen Aufsätze.²⁷

„Morphologie des Luthertums“

Aber wir müssen uns nun den eigentlichen Hauptwerken Elerts zuwenden. Was der 2. Auflage des lutherischen „Abrisses“ von 1926 ein neues Gesicht gab, war einmal die Beifügung dreier methodologischer Exkurse, unter denen mir die Auseinandersetzung mit dem idealistischen Freiheitsbegriff am bedeutsamsten erscheint, sodann aber die Fülle der textbegleitenden Lutherzitate, die man selbstverständlich nicht zu bloßen „Belegen“ degradieren darf. Dabei ist vor allem auf die Streuung dieser Lutherauswahl zu achten: Sie erstreckt sich nicht, wie seit Karl Holl weithin üblich, in erster Linie auf den „jungen Luther“, sondern auf den bereits vorgerückten, speziell aber lateinischen Luther, besonders der 2. Galater- und der Genesisvorlesung von 1531 und 1534, dazu konvergierende Predigtauszüge. Das spezifisch „Lutherische“ an Luther rückt also schon hier aufs stärkste in den Vordergrund. Eben damit aber befinden wir uns zugleich auch im Vorfeld des bedeutendsten Elert-Werkes überhaupt, das ist die 1931/32 in zwei monumentalen Bänden veröffentlichte tausendseitige „Morphologie des Luthertums“ (1965), eine einsame wissenschaftliche Spitzenleistung, die zu den bedeutendsten theologischen Werken unseres Jahrhunderts zählen dürfte. Zwar hat Karl Barth das Werk wegen seiner lutherischen Kultursynthese als „die nicht genug zu verdammende Morphologie“ verrissen, allein das „Damnamus“ der Gegenseite beweist in diesem Fall nur e contrario den Rang von Elerts Leistung.²⁸

Wie der „Kampf um das Christentum“, so ist auch die „Morphologie“ im Verlag Spenglers, d. h. bei C. H. Beck in München erschienen. Sie ist in der Tat dasjenige Elert-Werk, welches Spenglers „Untergang des Abendlandes“ bei aller theologischen Eigenständigkeit des Verfassers am nächsten kommt. Hierhin gehört schon das Titel-Wort „Morphologie“ (ein typischer Spengler-Begriff), sowie die Verteilung des Stoffes auf 2 Bände, ebenso die komplexe Gliederung mit Fragestellungen wie „Raum“ und „Zeit“ sowie die unglaubliche Stoffdichte, wobei zu beachten ist, daß sich Band II über die „Soziallehren und Sozialwirkungen“ des Luthertums speziell mit Ernst Troeltsch und Max Weber auseinandersetzt.²⁹

Mit der Morphologie hat Elert eine ganze theologische Disziplin, nämlich die Konfessionskunde, auf eine neue Basis gestellt, indem er eine einzige Konfession, nämlich das zerstrittene, zerrissene und immer wieder zertretene Luthertum, das heute um seine konfessionelle Existenz ringt, als organisch lebendige Einheit begreifen lehrt, die scheinbar verächtlichste Konfession als die zentralste. Fassungslos steht der Leser, zumal wenn er sich bis zum Ende von Band II durchschlägt, vor der schier unheimlichen

Materialfülle, die hier von einem Einzelnen in wenigen Jahren bewältigt wurde (ganze Team-Herden würden das heute nicht schaffen), zugleich aber auch vor der Souveränität wissenschaftlichen Könnens, mit der diese Massen kategorisiert und thematisch gebändigt sind. Insgesamt wird man sagen können, daß das heutige Weltluthertum ohne Elerts Morphologie keinen wirklichen Begriff seines Wesens und seiner ökumenischen Gestalt besäße.

Fragt man nach dem Inhalt des dichtgedrängten Werkes, so sind, wie es schon Paul Althaus in seiner Gedenkansprache von 1955 getan hat, zwei korrespondierende Gesichtspunkte hervorzuheben: Einmal zunächst der „evangelische Ansatz“, so heißt seit der Morphologie das lutherische Doppelprinzip von „Gesetz und Evangelium“.³⁰ Wie schon im „Abriß“, so wird dieser Ansatz auch hier nicht auf den jungen, sondern den reifen Luther gebaut, wobei Luthers numinose Auslegung des 90. Psalms von 1534 und die Schrift „De servo arbitrio“ an der Spitze stehen; denn in diesem Erfahrungszentrum ist auch zugleich das innere Kraftfeld d. h. auch hier Gottes reale Anwesenheit gegenwärtig, von dem alle Teile des Gesamtluthertums durchströmt und bewegt werden.

Diesem dynamischen Kraftzentrum des Luthertums aber korrespondiert auf der anderen Seite seine konkrete morphologische Gestalt; denn für Elert ist Luther als Träger des „evangelischen Ansatzes“ zugleich auch der „Anfänger des (konfessionellen) Luthertums“ (I,145). Damit wird nicht nur die moderne Schreibtischlegende von Calvin als dem angeblich „treuesten Schüler Luthers“ von vornherein unmöglich, sondern damit erhebt sich zugleich die Spannung zwischen „Dynamis“ und „Morphe“ des Luthertums selbst zum Hauptproblem des ganzen Werkes. Elert behandelt es in allen nur denkbaren Formen und Gestalten – von der Rechtfertigung bis zur lutherischen Wirtschaftsethik – mit unerschöpflichem Kenntnisreichtum und nimmermüdem Scharfsinn. Wie ein Lichtbogen, so überspannt die normative Lehrentwicklung von Luther bis zur Konkordienformel das lutherische Ganze. In diesem Licht aber versammelt Elert – beginnend schon mit Melancthon über die lutherische Dogmatik und Frömmigkeit des 16. und 17. Jahrhunderts und bis weit hinaus ins Delta der pietistischen, aufklärerischen und idealistischen Ausläufer sich verströmend, das Luthertum in seiner tatsächlichen Erscheinung – freilich nicht um es aus sich selbst einfach apologetisch zu rechtfertigen, vielmehr um es gerade in seiner lutherischen Kleinheit, Unzulänglichkeit und Irrsal immer wieder auf den unveräußerlichen Ursprung in Luthers „Ur-Erfahrung“ zurückzuführen, von dessen Kraftquell selbst die rationalste Umprägung noch immer gespeist ist.³¹

„Der christliche Glaube“

So viel zur Morphologie. Das Werk ist nicht mit kahlem, kaltem Verstand, sondern (um ein hierhergehöriges Elert-Wort zu zitieren) mit „hei- ßem Herzen“ geschrieben. Vielleicht darf man sogar sagen: Nur ein Alt- lutheraner konnte dies Werk dem Luthertum schenken. Gleichwohl wird man bei einer so umfassenden Konzeption auch umfassend-kritische Fra- gen stellen müssen, wie sie z. B. Elerts bedeutendster Rezensent, Emanuel Hirsch, schon 1924 formuliert hat.³² Elert mag derartige Fragen selbst gespürt haben. Aber er konnte sie seiner ganzen Wesensart nach nicht durch nachträgliche Korrekturen, sondern nur durch fortgreifende Problem- stellungen beantworten. Dasjenige Elert-Werk, welches diesen Fortgriff für mein Empfinden am stärksten dokumentiert, zugleich der zweite Hoch- Gipfel von Elerts Lebensleistung, ist die 1940 erschienene Gesamtdogma- tik unter dem wiederum erfahrungstheologischen Titel „Der christliche Glaube“. Ihm folgte unter analogem Titel 1949 „Das christliche Ethos“ als Komplementärstück (²1962).³³ Problemfülle, Gedankenklarheit und künst- leriische Ausdruckskraft der fast 700seitigen Dogmatik kann ich hier nicht einmal andeuten. Man muß das Buch lesen, und zwar von A bis Z, um zu wissen, wen und was man hier vor sich hat.³⁴ Statt dessen hebe ich nur die beiden Haupt-Tendenzen hervor – man könnte sie mit Goethe als „Expans- ion“ und „Konzentration“ bezeichnen, die über die Morphologie hin- ausweisen.

Einmal die Expansion: Schon im „Kampf um das Christentum“, erst recht aber in der Morphologie hatte sich Elert als universaler Quellen- kenner Luthers, sowie der gesamten neueren Theologie- und Geistesge- schichte ausgewiesen. Diese an sich schon stupende Quellenkenntnis wird in der Dogmatik, ebenso aber auch in der Ethik, nochmals um eine weitere Dimension ausgeweitet, das ist die nunmehr überall wie selbstverständlich auftretende souveräne Beherrschung der patristischen, daneben auch der mittelalterlich-scholastischen Literatur. Von daher ist die Dogmatik zum unentbehrlichen Hilfsbuch im Blick auf die unvollendete Elert'sche Dog- mengeschichte prädestiniert.

Sodann die Konzentration: Wie im „Abriß“ und in der Morphologie, so bildet auch in der Dogmatik der „evangelische Ansatz“ in seiner Schick- salsgestalt das tragende Gerüst. Aber dieser Ansatz wird nun in der Glau- benslehre – sofern sie nämlich den „Sollgehalt“ der kirchlichen *Predigt* zu entwickeln hat – weit schärfer als bisher auf das konfessionelle Gegenüber zwischen lutherischer und reformierter Auffassung zugeschnitten. Konkret gesagt: Es gibt für Elert keine heilsverbindliche Ineinsetzung von Evan-

gelium und Gesetz i. S. des reformierten „tertius usus legis“ (dessen säkularisierte Form wir heute in den sog. „politischen Aktivitäten“ von „Christen“ zu spüren bekommen), sondern es gibt nur entweder Gesetz *oder* Evangelium. Der Sünder *ist* der Gerechte, ja der Erwählte, „nicht weil, sondern obwohl er Sünder ist“. Wir sind als Christen zur Freiheit, nicht zu neuer Gesetzlichkeit berufen! Eben darum gibt es für Elert auch keinen Konfessions-Synkretismus, keine Entscheidung der Glaubensfrage durch Mehrheitsbeschlüsse und keine Bekenntnis-Addition. Calvin – Elert wagt, dies auszusprechen – gehört in diesem Sinn nicht mit Luther, sondern mit Rom zusammen; denn beide verstehen das Evangelium letztlich als neues Gesetz. Wörtlich: „Gregor VII hat den deutschen König in den Bann getan, Cromwell hat den englischen köpfen lassen. Der Unterschied ist unerheblich“.³⁵

Christliche Humanität

Hier aber halten wir inne; denn hier schiebt sich nun wie eine dunkle Wetterwand das Jahrzwölft der national-sozialistischen Diktatur zwischen den geistigen Höhenflug von Elerts Hauptwerk und seinen Verfasser, damit zugleich die Katastrophe des zweiten Weltkriegs, also das, was wir heute in einem weit über Spengler hinausgehenden Sinn als den „Untergang des Abendlandes“ bezeichnen müssen. Elert gehörte schicksalhaft jener Generation an, der es auferlegt war, den doppelten deutschen Zusammenbruch, den vorläufigen von 1918 und den endgültigen von 1945 sehenden Auges (und das heißt im Falle Elert: sensibler und vernichtender als die meisten Zeitgenossen) zu durchleben und zu begreifen. Man spürt das sofort, sobald man die Atmosphäre der Nachkriegsaufsätze des inzwischen über 60jährigen Elert mit dem Ton der Vorkriegsschriften vergleicht. Zwar bleiben Kenntnis und Können auch diesseits von 1945 von gleichbleibender Gediegenheit, aber die Dur-Tonart des frühen und mittleren Elert ist fühlbar zerbrochen. Der Schicksalston wird kirchlich zurückgenommen. Statt dessen schieben sich unheimliche Moll-Dimensionen an die Oberfläche; man beginnt Elert zwischen den Zeilen zu lesen.

Um nur einen Aufsatz aus dieser Zeit herauszugreifen, wähle ich einmal nicht, wie es gern geschieht, „Paulus und Nero“ (zur Frage von Röm 13 im Dritten Reich), sondern Elerts Melanchthon-Ehrung zum 450. Geburtstag im Jahre 1947 unter dem Titel „Humanität und Kirche“.³⁶ Was hatte Elert – Melanchthon zu Ehren – einem Zeitalter, dem jegliche Humanität zusammengebrochen war, über christliche Humanität zu sagen? Er sagt es nicht mit eigenen, auch nicht mit Melanchthons Worten, sondern (und hier

benutzt er, wie oft, eine scheinbare Nebenfigur, um Wesentliches auszusprechen) er sagt es mit den Worten des 1943 in Rußland gefallenen Dichters Martin Raschke, der uns als letztes die wundersame Novelle „Simona“ geschenkt hat, die freilich heute kaum noch jemand kennt.³⁷ „Das Menschenbild ist geschändet“, sagt Elert mit Raschkes Stimme, „die allgemeine Entwertung des Menschen, seine Erniedrigung zu einer auswechselbaren Sache ohne Vorleben und Nachhall in der Ewigkeit ... das ist das Ende der Humanität und ... es erleichtert jedem (weiteren) Schänder sein Tun“. Aber – und nun kommt erst das Eigentliche – (freilich im Präteritum des Gefallenen): „Es gibt ja, wenn dieses Gefühl (der Humanität nämlich) im Kriege zunehmend verstummt, so etwas wie eine gemeinsame Verantwortung für das Bild des Menschen“, d. h. Raschke verstand darunter, daß sich der deutsche Soldat mitverantwortlich fühlte *auch* für die Greuel, die von der Gegenseite begangen wurden und das Gesetz der Humanität vernichtet haben. Elert aber setzt hinzu: „Wer dies Wort las, dem sagt es Unvergängliches!“ Freilich ist diese Haltung für Elert allein dadurch gewährleistet, daß man sich im Namen von Melanchthons Grundsatz „Lex semper accusat“ (das Gesetz klagt immer an) selbst unter das Judicium Gottes stellt. So allein, nicht anders!³⁸

Hier aber muß nun noch einmal ein biographischer Zusatz erfolgen, und zwar eben um der christlichen Humanität willen; denn hier müssen wir wenigstens für einen Augenblick auf die vielbeschriebene angebliche NS-Vergangenheit der Erlanger Theologischen Fakultät blicken, also auf das, was für viele Zeitgenossen nach wie vor das Wichtigste an dieser Fakultät zu sein scheint. Es geht dabei um folgendes: Noch im August des Jahres 1945 hat Werner Elert dem damals amtierenden Dekan dieser Fakultät, Paul Althaus, einen 15seitigen Bericht vorgelegt über das ihm vom Jahre 1935–1943, d. h. für nicht weniger als acht Jahre aufgebürdete Amt eines „decanus perpetuus“ eben dieser Fakultät, ein Amt, aus dem Elert schließlich wegen seines Widerspruchsgesistes vom Rektor entfernt wurde. Aus diesem Bericht erhellt zunächst dreierlei:

1) daß Elert der jahrelang an ihn herangetragenen Nötigung durch die Universitätsspitze, als Dekan entweder Mitglied der NSDAP oder wenigstens Angehöriger der Glaubensbewegung „Deutsche Christen“ zu werden, während seiner gesamten Amtszeit unbeugsam getrotzt hat; 2) daß während der gesamten NS-Zeit kein einziges Mitglied der sog. „Engeren Fakultät“ in Erlangen einer dieser beiden Organisationen angehört hat, ein unter den deutschen theologischen Fakultäten damals wohl einmaliger Ausnahmefall; 3) daß der Dekan politisch oder rassisch verfolgte Theologiestudenten (die Zahl wird von Elert mit 40–50 angegeben) unter z. T.

erheblichem persönlichem Risiko vor der Geheimen Staatspolizei geschützt hat.³⁹

Aber nicht deshalb habe ich diesen Bericht hier eingeschoben, sondern wie gesagt im Blick auf die Probleme des Melanchthonaufsatzes, und zwar in einem konkreten Fall. Es handelt sich dabei um den einzigen Erlanger theologischen Ordinarius, der – wenn auch „extra facultatem“ stehend – zwar nicht Angehöriger der Glaubensbewegung „Deutsche Christen“, wohl aber Mitglied der NSDAP und, wie sich nach dem Kriege herausstellte, sogar Angehöriger des der GESTAPO zugeordneten „Staatssicherheitsdienstes“ (SD) gewesen war, das ist der kurz vor dem Einmarsch der Amerikaner in Erlangen verstorbene Professor für Reformierte Theologie, Paul Sprenger. Ich zitiere die Passage des Elertberichtes über Sprenger hier wörtlich, weil sie sonst nicht bekannt ist. Elert schreibt:

„Nachdem Sprenger kurz vor Kriegsende gestorben ist, muß ihm nachgerühmt werden, daß er seine nicht leichte Stellung extra facultatem mit Takt ausgefüllt hat. Daß er, wie sich nach dem Zusammenbruch der Partei herausstellte, dem ‚Sicherheitsdienst‘ angehörte, kann ich mir nur so erklären, daß er bei der Übertragung dieser Funktion unter furchtbaren Druck gesetzt wurde. Er hat mir oft gestanden, wie ihn die Entwicklung der Partei seit 1933 enttäuscht habe, und ich glaube, daß die Ursache seines Magenleidens, an dem er zugrunde ging, wesentlich psychischer Natur war: die Qual des inneren Zwiespaltes, aus der er nicht mehr herausfand. Daß er bis zuletzt christlicher Theologe geblieben ist, beweisen seine Ausführungen über die Bergpredigt in den Lehrbriefen unserer Fakultät. Hätte er von seiner Funktion als SD-Mann tatsächlich Gebrauch gemacht, so wäre zum mindesten ich – nicht wegen Äußerungen unter vier Augen, sondern – wegen meiner Äußerungen bei den Dienstbesprechungen (d. h. vor der Fakultät) dem Volksgerichtshof verfallen gewesen. Vielleicht auch andere, die heute den Toten mit Steinen bewerfen. Aber Sprenger war keine Denunziantennatur.“ (S. 11)

Welche furchtbare Anklage hier allein in der Verbindung der Stelle Joh 8, Vers 7 mit dem Ausdruck „Denunziantennatur“ steckt, kann man heute, 40 Jahre nach 1945, kaum noch ermessen. Natürlich könnte man die verlesene Passage als einen taktisch fadenscheinigen Entlastungsversuch in eigener Sache deklassieren, wenn man bedenkt, daß Sprenger eben unter Elerts Dekanat, nämlich i. J. 1935, nach Erlangen berufen wurde. In diesem Falle würden freilich auch wir, und zwar im Blick auf beide – Elert wie Sprenger – zu den Leuten von Joh 8, Vers 7 gehören. Es wäre aber auch denkbar, und das sollte m. E. für lutherische Theologen die „einzig denkbare“ Möglichkeit sein, daß wir hier wirklich, d. h. im kon-

kreten Fall, jene Haltung christlicher Humanität gegenüber der (im doppelten Sinne) „anderen Seite“ vor uns hätten, von der in Elerts Melancthonhuldigung die Rede ist – oder mit Luthers leider weithin vergessener Erklärung zum 8. Gebot: „... sondern wir sollen ihn entschuldigen, Gutes von ihm reden und alles zum Besten kehren“.

Die Dogmengeschichte

Mein Referat drängt zum Ende, so daß ich das Folgende eigentlich nur noch im Telegrammstil hinzufügen darf. Nachdem über das Problem des „christlichen Ethos“ bereits aktuell gehandelt ist, wenden wir uns daher unmittelbar den beiden dogmengeschichtlichen Spätwerken Elerts zu, nämlich einmal dem Abendmahlbuch („Abendmahl und Kirchengemeinschaft in der Alten Kirche hauptsächlich des Ostens“, 1954, ²1984), zum anderen – last not least – der unvollendeten Dogmengeschichte („Der Ausgang der altkirchlichen Christologie“, posthum 1957). Mit ihnen tritt Elert die letzte große Fernexpedition seines Lebens an; er sucht die Urstromtäler der Christenheit neu zu entdecken und kehrt damit zugleich zu der seit 1911 nie vergessenen Eindrucks kraft der Ostkirche zurück, nun freilich mit einer Breite altkirchlicher Quellenkenntnis – vom 2. bis 7. Jahrhundert – und einer Reife theologischen Problembewußtseins, die in der gesamten Fachliteratur auf einsamer Höhe stehen. Fast ist es, als taste er nach dem Unerreichbaren.

Beide Werke – thematisch wieder komplementär – umkreisen noch einmal das erfahrungstheologische Gesamthema von Elerts Lebensarbeit, nun aber nicht mehr in theologiegeschichtlicher, konfessionskundlicher oder systematischer, sondern in christologischer Gestalt. Das Abendmahlbuch will darstellen, und zwar am konkret-liturgischen Erfahrungsbereich der Eucharistie, was eigentlich „Communio sanctorum“ ist, sofern diese Gemeinschaft von der Realpräsenz Christi (I Kor 10,16/II Petr 1,4) ausgeht und getragen ist, nicht also von soziologischen oder kirchentaktischen Experimenten. Sie gehört an ihrer Stelle in den übergreifenden Zusammenhang der altkirchlichen „Anteilhabe“ (metalepsis) „am Heiligen“ (der Genitiv „sanctorum“ wird objektiv verstanden), deren höchste Stufe, wie man einzusetzen muß, letztlich die innergöttliche Homousie bildet; d. h. aber, das Wesen der Abendmahlsgemeinschaft ist ebenso christologisch-personal wie kirchlich-exklusiv konstituiert.⁴⁰

Dem christologischen Skopus des Abendmahlbuches aber korrespondiert unmittelbar das patristische Quaderwerk der dogmengeschichtlichen Fragmente. Der Meistergriff, mit dem Elert die altkirchlichen Überliefe-

rungsmassen auf ganz neuartige und bahnbrechende Weise bündigt, ist das, was ich in meinem eigenen „Grundriß der Dogmengeschichte“ den „Rückwärtseinschnitt“ genannt habe, ein Ansatz, dessen Tragweite m. E. bis heute noch kaum verstanden wird.⁴¹ Man kann die Dogmengeschichte sozusagen im historischen „Vorwärtseinschnitt“ betrachten, wie es die „Klassiker“ dieser Disziplin – Harnack, Seeberg, Loofs – von jeher getan haben. In diesem Fall erscheint das dogmengeschichtliche Ganze als ein vorwiegend theologiegeschichtliches Entwicklungsgefälle, ausgehend vom biblisch-kerygmatischen Ursprung des Glaubens bis zur resultativen griechisch-metaphysischen Lehrgestalt. Ein völlig anderes Panorama ergibt sich aber, sobald man den gleichen Verlauf nicht kritisch betrachtend von seinen „Anfängen“ her, sondern kirchlich-mitlebend, d. h. aber vom „Ausgang“ nach rückwärts, auf den biblischen Ursprung hin durchfährt; denn damit tritt uns als primäres Subjekt der Dogmengeschichte nicht der moderne Dogmenhistoriker und seine Konzeption, sondern – hier schließt sich der Ring unserer Betrachtungen – das „evangelische Christusbild“ in seiner Anschaulichkeit als dogmengeschichtliches Kriterium entgegen, jener „Deus incarnatus“, der schon das Subjekt des Abendmahlsbuches war, dessen Spuren Elert bis in die äußersten Verzweigungen der Theopaschiten und Monergeten des 7. Jahrhunderts entdecken wollte, weil allein dieser Christus erfahrungschristologisch wirklich ist. *Finitum capax infiniti.*⁴²

III. Epilog

Ich komme zum Schluß. Bei der Adventsfeier des Luther-Heimes i. J. 1953 ist Elert in diesem Raum noch einmal dabeigewesen und hat eine Ansprache gehalten. „Ihr Amerikaner“, sagte er zu seinen jungen Freunden von drüben, die gekommen waren, um bei ihm zu promovieren, „ihr liebt die bunten elektrischen Kerzen, die nicht ausgehen können; wir Deutschen lieben die richtigen brennenden Kerzen“; denn – er sah auf das abbrennende Adventslicht herunter, das vor ihm stand – „man muß Kerzen auch herunterbrennen lassen“. Es war sein letzter irdischer Advent. Noch hielt er – vom Tode gezeichnet – am 10. Oktober 1954 im Braunschweiger Dom, am Grabe Heinrichs des Löwen, den großartigen Vortrag über Augustin, eine ganz späte Ehrung für den größten christlichen Theologen, mit dem er sich nie ganz hatte anfreunden können.⁴³ Dann trat zum letzten Mal das Schicksal bei ihm ein, und nun unmittelbar ins Studierzimmer: der schwere Abschied von der Dogmengeschichte, mitten in der Arbeit – die Chirurgie – durch die Phantasien des Sterbenden wanderten die Namen

der Kirchenväter, die bekannten und die ganz unbekannt – „ecclesia universalis“. An einem eisgrauen Novembernachmittag standen wir drüben auf dem Neustädter Friedhof um den Universitätsprediger Paul Althaus an Elerts offenem Grab. Die Lieder, die an seinem Sarge gesungen werden sollten: „Herzlich lieb hab’ ich Dich, o Herr“ und „Herr, Du hast Deinen Namen sehr herrlich in der Welt gemacht“, hatte er selbst bestimmt. Noch sah ich ihn innerlich vor mir, mühelos und frei dozierend, sah ihn in der Neustädter Kirche bei den unvergeßlichen Universitäts-gottesdiensten, die selbst ein Stück Erlanger Fakultät waren, oben links auf der Empore auf dem Platze Hofmanns und Zahns oder selbst als Prediger auf der Kanzel, und sah um ihn die Häupter der Erlanger Theologen bis tief ins 19. Jahrhundert, jener „genius loci“, der uns heutige Erlanger von fern noch immer umgibt.

Es kam die Zeit der Elert-Nachrufe, die Zeit der Elert-Verunglimpfung, die Zeit des Elert-Vergessens⁴⁴. Wer heute vor sein Grab tritt, steht ergriffen unter der Gewalt dieser Aussage: Mitten in das schwere Basalt-Kreuz ist der Name ELERT gemeißelt, kommentarlos; denn dieser Name umgreift sie alle: den Vater, die beiden Söhne und die Ehefrau, es gibt keinen Namensträger mehr. Das Schicksal dieses Namens, i. S. von Elerts „Wirtethik“ (Ethos, 448f) unmittelbar in den Christusnamen des Kreuzes hineingeschrieben, ist Erfahrungstheologie in letzter Hingabe.

Die Frage, ob Theologie und Kirche heute sich mit Elerts geistigem Vermächtnis verständigen könnten, kann hier nicht mehr behandelt werden. Ihre Diskussion müßte vom allgemein häretisierenden Stil der neueren evangelischen Theologie ausgehen, bzw. von der (mir unbegreiflichen) Unfähigkeit der evangelischen Kirche, ihren weithin pluralistisch-säkularistischen Weg der Gegenwart als einen solchen unter Gottes Gericht zu begreifen. Und sie müßte unter der Erkenntnis stehen, daß die großen theologischen Problematiker zugleich auch die großen Problemsteller sind.

Möglicherweise war Elert einer der größten Theologen des letzten Jahrhunderts. Und so mag am Schluß auch über ihn das Wort gelten, das Ferdinand Kattenbusch einst über Hofmann gesagt hat:

„Sein Name wird ein Leuchten behalten“.

Anmerkungen

- 1 Die gesamte theologische Elert- (bzw. Anti-Elert-) Literatur wird jetzt besprochen in der Kieler Dissertation des Isländers Sigurjon Arni Eyjolfsson, Rechtfertigung und Schöpfung in der Theologie Werner Elerts (340 Seiten, Masch. Schr. 1991), hier S. 35ff. Die Arbeit macht den ehrlichen Versuch, Elert theologisch Gerechtigkeit widerfahren zu lassen.
- 2 W. Gerhold, Ein Lehrer der lutherischen Kirche; Zum 25. Todestag Werner Elerts (Ztschr. „Concordia“, Neuendettelsau, 64. Jahrg., Dez. 1979, S. 5ff); R. Keller, Erinnerung an Werner Elert, Gedanken – Berichte – Anfragen; ein Versuch zum 25. Todestag (Jahrb. des Martin-Luther-Bundes 1979, S. 9ff). Hinzuweisen ist außerdem auf die kurze Würdigung Elerts durch H. Günther (Oberursel): „Ein Prediger und Lehrer der Kirche“ (Lutherische Kirche – Kirchenblatt der SELK 1985, S. 6) mit Bildnis: Elert im Jahre 1920 als Direktor des Breslauer altlutherischen Seminars im Kreise von Studenten und Dozenten (S. 4).
- 3 Mit dem Versuch von Herrn Kollegen Hamm (Erlangen), die Erlanger Professoren Althaus und Elert als politische Verbrecher zu kriminalisieren, habe ich mich in meinem Aufsatz „In Sachen Althaus/Elert, Einspruch gegen Berndt Hamm“ (Homiletisch-Liturgisches Korrespondenzblatt NF 1990/91, Nr. 30, S. 153ff) eingehend auseinandergesetzt. Vgl. dazu auch die kritische Stellungnahme von F. W. Graf: „Der Geschichte ihre Eigenheit aberkannt – Kirchenhistoriker und Zeitungen streiten über die Rolle der Kirchen im Nationalsozialismus“ (Christ und Welt vom 3. 5. 1991, S. 22). Inzwischen geht die Erlanger Rufmord-Kampagne gegen Paul Althaus und Werner Elert unvermindert weiter, s. den Artikel von Stefan Stosch „Kollegiale Rücksichtnahme verdrängte die Frage nach der Erblast“ (Frankfurter Rundschau vom 7. November 1991, S. 18) über die Forderung Hamms, das Erlanger landeskirchliche Studentenwohnheim „vom Namen Elerts zu befreien“, d. h. Elerts Andenken öffentlich zu entehren. Die Forderung Hamms wurde vom Organ des Arbeitskreises „Evangelische Erneuerung“ (November 1991, S. 15ff) ohne Gegenargument vollinhaltlich begrüßt (verantwortlich für die Information B. Hamm und St. Stosch).
- 4 Wenn A. Peters (Art. Werner Elert, TRE Bd. 9, hier S. 494) bei Elert schon vor dem 1. Weltkrieg einen „rassisch getönten Nationalismus“ angedeutet findet und anderenorts (Luth. Monatshefte 1985, S. 556) erklärt, Elert habe sich nach 1945 „dem echten Eingeständnis der eigenen Fehler“ entzogen, so laufen solche Formulierungen (ungeachtet aller sonstigen theologischen Positiva) angesichts der heutigen kirchlichen Verständnislage auf ein politisches Todesurteil hinaus. Vgl. dagegen W. Trillhaas (unten Anm. 10, S. 41): [Zu sprechen ist hier nicht] „von der momentanen Unsicherheit, wie sie in den Jahren 1933 und 1934 vielen unterlaufen ist, vor allem durch die irrige Meinung, daß die Skrupellosigkeit und Gewalt der nationalsozialistischen Bewegung die Würde des Staates für sich in Anspruch nehmen könne und er für sein Gesetz den Gehorsam des guten Gewissens seiner Bürger mit Beschlag belegen dürfe. Diesem Irrtum ist auch Elert 1934 im sogenannten ‚Ansbacher Ratschlag‘ für einen Augenblick erlegen. Aber er hat noch vor dem Ende des Jahres sich aus dieser Verstrickung zurückgezogen, was ihm danach nie gedankt, was nie zu seinen Gunsten in Rechnung gestellt worden ist“ (s. auch u. Anm. 39). Mit Nachdruck ist darauf hinzuweisen, daß der „Ansbacher Ratschlag“ (Erstveröffentlichung in der AELKZ vom 22. Juni 1934, also noch vor dem 30. Juni 1934!) keine politische Kundgebung, sondern eine theologische Stellungnahme sein wollte.

- Er war auch keine Äußerung der Erlanger Theologischen Fakultät. Zu dem vielfach isoliert und ohne Zusammenhang wiedergegebenen Sprachgebrauch vgl. man die zahlreichen Belege „bekennender“ Theologen (darunter die Brüder Niemöller) bis zum Jahre 1935 (!) bei F. Baumgärtel, *Wider die Kirchenkampfliegenden* (1976). Wie wenig Elert noch i. J. 1950 imstande war, die „Barmer theologische Erklärung“ theologisch anzuerkennen, zeigt seine Kritik an der dort vertretenen Christologie in dem Aufsatz „Die Kirche und ihre Dogmengeschichte“ (jetzt in: *Der Ausgang der altkirchlichen Christologie*, 1957, S. 320f).
- 5 Vgl. dazu Elert, *Dogma, Ethos, Pathos; Dreierlei Christentum* (1920). Es ist ein Vorzug der Dissertation von Eyjolfsson (s. o. Anm. 1), daß sie neben Elerts altlutherischer Herkunft seine Verwurzelung in der Erlanger Erfahrungstheologie ausdrücklich an den Anfang stellt (S. 3ff). Freilich ist Elerts Erfahrungsbegriff (wie derjenige von Paul Althaus) durch die Grundsatzkritik von Ludwig Ihmels (s. dazu u. Anm. 12) hindurchgegangen, der die subjektivistischen Schlagschatten der Erlanger Theologie beseitigt hat.
 - 6 Im Nachgang zu meiner Auseinandersetzung mit B. Hamm (s. o. Anm. 3) habe ich zu S. 158 (ebda.) zu berichtigen: Nicht vier, sondern sechs der Erlanger Theologieprofessoren haben im 2. Weltkrieg ihre Söhne verloren: Althaus, Strathmann, Elert (beide Söhne), Preuß, Ulmer und Friedrich Hauck.
 - 7 Das „*Finitum capax infiniti*“ ist ein weltanschauliches Grundproblem und hat einen philosophischen und einen theologischen Aspekt. Philosophisch gehört es mit der „*Coincidentia oppositorum*“ von Cusanus bis Hamann zusammen und wird hier pantheistisch ambivalent (vgl. H. Heimsoeth, *Die sechs großen Themen der abendländischen Metaphysik*, 1965, S. 61ff; das Cusanus-Zitat bei E. Cassirer, *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*, 1977, S. 72). In theologischer Hinsicht bildet es das Prinzip der lutherischen Kondeszendenzchristologie (hier wiederum Hamann, vgl. M. Seitz, Hermann Bezzel, 1961) sowie der Realpräsenz Christi im hl. Abendmahl (die Formel erstmals bei Joh. Gerhard, s. G. Hornig b. C. Andresen Hdb. der Dogmen- u. Theol. Geschichte, Bd. III, 1984, S. 89f). Luther kommt der Formel wörtlich nahe in der Genesisvorlesung: „*Is qui est summus, ut Angeli non capiant ... ita finitus est, ut nihil magis sit finitum et conclusum: et econtra*“ (WA XLIII, S. 580). Elert hat das Problem „*Finitum/Infinitum*“ vor allem seiner Christologie zugrundegelegt (vgl. schon, *Der christl. Glaube* § 55, dazu ders., *Ztschr. f. syst. Theol.* 1939, S. 500ff und *Der Ausgang der altkirchlichen Christologie – passim*). Mit den Arbeiten von E. Metzke zur „*Coincidentia oppositorum*“ (s. den gleichnamigen Aufsatzband, hg. posthum 1961 von K. Gründer) hat sich Elert bis zuletzt beschäftigt und dessen Aufsatz zu Luthers Abendmahlstheologie (ebda. S. 158ff) in seiner „*Sozietät*“ als besonders tiefgreifend empfohlen (mündlich Prof. Dr. E. Wölfel, Kiel).
 - 8 In seiner Auffassung vom „*Deus absconditus*“ folgt Elert i. w. der Darstellung von Th. Harnack (*Luthers Theologie*, 1927, Bd. I), wonach der „*Deus absolutus*“ i. S. Luthers mit dem „*Deus iratus*“, d. h. mit dem Gott des Gesetzes identisch ist (vgl. bes. §§ 7–8, S. 84ff u. 97ff sowie §§ 18–19, S. 251ff u. S. 261ff), wie auch Eyjolfsson (S. 173f) richtig bemerkt. Dabei tritt freilich Gott als unbedingte Schicksalsgröße (zumal unter dem Eindruck von Luthers Auslegung des 90. Psalms, WA LI, S. 484–596; Elert, S. 16) weit expressiver hervor als bei Harnack. Zur Sache vgl. außer F. Blanke, *Der verborgene Gott bei Luther* (1928) vor allem H. Rückert, *Luthers Anschauung von der Verborgenheit Gottes* (in: *Vorträge und Aufsätze zur historischen Theologie*, 1972, S. 96ff).

- 9 W. Elert, Gesetz und Evangelium, in dem Aufsatzband „Zwischen Gnade und Ungnade“ (1948), S. 132 (ff); Wiederabdruck in: „Ein Lehrer der Kirche“, S. 51 (ff).
- 10 W. Trillhaas, Konservative Theologie und moderne Welt; Erinnerung an Werner Elert (Jahrbuch des Martin-Luther-Bundes 1986, S. 35ff), Wiederabdruck in den Ernst-Troeltsch-Studien Bd. IV (1987), S. 305ff unter dem Titel „Umstrittene Moderne“. Sehr persönliche Elert-Notizen auch in „Aufgehobene Vergangenheit“, S. 86f.
- 11 Dieser Lebenslauf (46 Zeilen) liegt dem Folgenden zugrunde, dagegen enthält das Fakultätsbuch handschriftlich nur das Datum der Aufnahme in die Fakultät (17. Nov. 1923) und die Notiz zweier Rufablehnungen (Münster und Göttingen); Weiteres bei W. v. Loewenich, Erlebte Theologie (1979), S. 117ff u. 169ff.
- 12 Ihmels hat vor allem in seinem Werk „Die christliche Wahrheitsgewißheit“ (1908) und in Auseinandersetzung mit seinem Erlanger Lehrer Frank der Erlanger Erfahrungstheologie ein objektiveres Antlitz gegeben, s. dazu Elert, Der Kampf um das Christentum, S. 463f. Näheres bei R. Jelke, Die Eigenart der Erlanger Theologie, Neue kirchliche Ztschr. 1930, S. 19ff, hier S. 39ff sowie P. Althaus, Artikel „Erfahrungstheologie“ in RGG 3. Aufl. Bd. II, S. 532f, ders. in „Die christliche Wahrheit“ Bd. I, S. 192; ausführlich M. Keller-Hüschemenger, Das Problem der Heilsgewissheit in der Erlanger Theologie (1963), S. 76ff, vgl. auch F. W. Kantzenbach, Von Ludwig Ihmels bis zu Paul Althaus, Einheit und Wandlungen lutherischer Theologie im ersten Drittel des 20. Jahrhunderts, Neue Ztschr. f. syst. Theologie 1969, S. 94ff, hier bes. S. 100ff. Der Aufsatz ist wörtlich übernommen in Kantzenbachs Werk „Evangelischer Geist und Glaube im neuzeitlichen Bayern“ (1980), S. 394ff.
- 13 Elerts philosophische Dissertation (bei R. Falckenberg) handelt über „Rudolf Rocholls Philosophie der Geschichte“ (Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte, hg. von R. Falckenberg, Nr. 12, 1910). Das Thema der theologischen Dissertation (bei A. W. Hunzinger) lautet „Prolegomena zur Geschichtsphilosophie, eine Studie zur Grundlegung der Apologetik“ (im Druck 1911), „eine Arbeit, die ebenso unreif wie innerlich unsolide war, aber doch Hunzingers Beifall fand“ (handschriftlicher Lebenslauf von 1927, s. o. Anm. 11). Eine Bibliographie der Elert-Schriften (140 Nummern, dazu 202 Rezensionen und 14 Lexika-Artikel) hat Herwig Wagner in der von F. Hübner, W. Maurer und E. Kinder herausgegebenen „Gedenkschrift für Werner Elert“ (1955), S. 411ff zusammengestellt. Die „Gedenkschrift“ war ursprünglich als „Festschrift“ zu Elerts 70. Geburtstag vorgesehen.
- 14 W. Elert, Rudolf Rocholls Philosophie der Geschichte (s. die vorige Anm.); ders., Die Religiosität des Petrus, ein religionspsychologischer Versuch (1911); ders., Die voluntaristische Mystik Jakob Boehmes; eine psychologische Studie (1913). Schon die psychologischen Untertitel weisen auf das Erfahrungsproblem. Zu bemerken ist, daß der Altlutheraner Rocholl ein ausgesprochener Verehrer Hamanns war, der für die Erlanger Theologie eine initiale Rolle spielt. Die Petrusstudie weist auf Elerts Erlanger Lehrer Th. Zahn; denn sie vertritt die „Echtheit“ des II. Petrusbriefes, während die Beschäftigung mit Boehme ein Thema übernimmt, mit dem sich schon Harleß und Hofmann auseinandergesetzt haben, vgl. auch Elert, Jakob Boehmes deutsches Christentum (Biblische Zeit- und Streitfragen 1914) sowie H. Bornkamm, Luther und Boehme (1925).
- 15 Meist werden nur Althaus und Elert als Hauptrepräsentanten der Erlanger Theologie im 20. Jahrhundert genannt, dagegen wird Procksch in der Regel übergangen (Ausnahmen: Trillhaas, Aufgehobene Vergangenheit, S. 83ff u. v. Loewenich, Erlebte Theologie, S. 122ff u. 162). Prockschs große alttestamentlich-systematische „Theo-

- logie des Alten Testaments“ (hg. von G. v. Rad mit A. Alt und O. Grether, 1950) stand schon bei Erscheinen im Schatten der „Theologie des Alten Testaments“ seines Schülers W. Eichrodt (3 Teile, 1933–35; 2.–3. Aufl. 1948).
- 16 F. R. H. v. Frank, Geschichte und Kritik der neueren Theologie insbesondere der systematischen (Vorlesungsmanuskript), hg. posthum von P. Schaarschmidt (1894), in der 3. Aufl. (1898) von R. Seeberg, in der 4. Aufl. (1908) von R. Grützmacher – mit je verschiedenen Weiterführungen. Als schmerzlicher Gegensatz muß vor allem Franks Auseinandersetzung mit dem „Lehrbuch der Dogmengeschichte“ des Kollegensohnes Adolf Harnack angesehen werden (S. 327ff). Neben Frank vgl. auch R. Seeberg, Die Kirche Deutschlands im 19. Jahrhundert (²1904) und M. Kähler, Geschichte der protestantischen Dogmatik im 19. Jahrhundert (2. Aufl. hg. von E. Kähler 1989).
- 17 S. dazu Elert a. a. O. S. 289f: „Erkannt wird das Göttliche allein auf dem Weg des Erfahrens und Erlebens‘ ... Mit dieser Aussage treten die Erlanger gegen alle Kantianer und Neukantianer auf die Seite Schleiermachers. Für die Ritschlgruppe ist der Glaube ein Verhalten, für die Erlanger ein Verhältnis, für jene ein Urteil, für diese eine Funktion, eine Beziehung zwischen Gott und Mensch.“ Freilich wird die Abhängigkeit von Schleiermacher hier theologiegeschichtlich überzogen. Ihrem Selbstverständnis nach wußten sich die Erlanger von Schleiermacher weitgehend unabhängig.
- 18 Das Unverhältnis zwischen Barth und „Erlangen“ hat schon die Auseinandersetzung mit A. Ritschl zur Voraussetzung (s. dazu Fr. H. R. v. Frank, Über die kirchliche Bedeutung der Theologie Albrecht Ritschls, ³1891). Hinzu kam der konfessionelle Unterschied sowie der theologische Alleinvertretungsanspruch der Dialektischen Theologie (unter Verdammung aller sog. „Theologia naturalis“), schließlich auch der politische Gegensatz, der eine Verständigung vollends aussichtslos werden ließ.
- 19 Elerts Schicksalsbegriff ist von Oswald Spengler geprägt und dem Erfahrungsbegriff zugeordnet (s. dazu jetzt Eyjolfsson a. a. O. S. 126ff, der freilich auch Elerts Kritik an Spengler hervorhebt). Wie für Spengler (Der Untergang des Abendlandes, Bd. I, S. 181) die „Idee der Gnade“ schicksalhaft ist, so für Elert die *vicaria satisfactio Christi* – gegen Hofmanns Versöhnungslehre (Der christl. Glaube, ⁶1988, S. 339). Zum Verhältnis Elert/Spengler, s. Der Kampf um das Christentum (1920), S. 326ff: Es gibt keine Wirklichkeit an sich; alles ist schicksalhaft, daher: „Das Christentum ist unser Schicksal.“ Zu Elerts Geschichtsauffassung s. u. Anm. 29.
- 20 Elert, Karl Barths Index der verbotenen Bücher (Theologia militans 2, 1935, S. 17f) nach Karl Joseph Friedrich, Die heilige Kümmernis (um 1931). Dazu Elert, S. 19: „Wenn wir uns als Christen und Theologen um die Realitäten des irdischen Lebens einschl. der geschichtlichen Stunde kümmern ..., so lesen wir nicht in Büchern. Auf diesen Ausdruck kann in diesem Zusammenhang nur einer kommen, der selbst keine anderen Realitäten als Bücher kennt ...“
- 21 Titel wie „Bekenntnis, Blut und Boden“ (1934) oder „Der Christ und der völkische Wehrwille“ (1937) darf man bei Elert nicht DC-theologisch mißverstehen. S. dazu W. Trillhaas: „Wenn (Elert) während des sog. ‚Dritten Reiches‘ zuweilen kleineren Schriften Titel mitgegeben hat, welche die schlimmsten Nazi-Affinitäten vermuten lassen ..., so verbindet sich damit vielerlei: Tarnung, Anreiz zur Lektüre, aber auch so etwas wie Schabernack, gleichzeitig seine präsumptiven Leser ‚auf den Arm zu nehmen‘ und zu belehren.“ (Jahrb. d. Martin-Luther-Bundes 1986, S. 42f).
- 22 Die „Kriegsbriefe gefallener Studenten 1939–45“ (hg. von W. und H. Bähr, 1952) sind das Pendant zu dem gleichnamigen Werk des ersten Weltkrieges (hg. von Ph. Witkop, 1928); die Briefe von Rembrand Elert, S. 347ff (vgl. auch Georg Wil-

- helm Althaus, S. 21f); die Reihe der Gefallenen prominenten deutschen Namens – von Harnack bis Mendelssohn-Bartholdy – ist bestürzend. Die Vorstellung von Gottes „Larven“ in Elerts „Philologie der Heimsuchung“ (Zwischen Gnade und Ungnade, S. 15) stammt von Luther, vgl. aber auch Spengler a. a. O. S. 205: „Jedes Schicksal erscheint in einer sinnlichen Verkleidung“; zur Ambivalenz von „Schicksal“ und „Zufall“ s. ebda. S. 180ff. Zur persönlichen Seite vgl. Trillhaas a. a. O. S. 43: „Zu den ... Schwierigkeiten Elerts kam ... auch vor allem seine leichte Verletzlichkeit, die er in schweren Fällen – wovon sein autobiographischer Artikel ‚Philologie der Heimsuchung‘ erschütterndes Zeugnis gibt – mit einer geradezu erschreckenden Ironie überspielte.“
- 23 Zu dem von Elert und seinen Schülern vertretenen „Dualismus“ von „Gesetz und Evangelium“ bemerkt E. Wolf (RGG 3. Aufl. Bd. II, Sp. 1525): „Seine Motive sind von denen Marcions nicht sehr weit entfernt.“ Freilich sah sich schon K. Barth seinen Kritikern (Harnack, Jülicher u. a.) gegenüber im Blick auf seinen Gottesbegriff („Der ganz andere“) genötigt, „gewisse frappierende Parallelen“ mit dem altkirchlichen Erzhäretiker zuzugeben (s. meinen Artikel „Marcion von Sinope“ in: Gestalten der Kirchengeschichte, hg. von M. Greschat, Bd. I, 1984, S. 69).
- 24 Vgl. jedoch P. Althaus, Die Theologie Martin Luthers (1983), S. 58ff (Glaube und Erfahrung) sowie W. Maurer, Die Einheit der Theologie Luthers (jetzt in: Kirche und Geschichte, hg. von E. W. Kohls und G. Müller) Bd. I (1970), S. 13: „Es handelt sich (i. S. von A. Vilmar) um die subjektive Nacherfahrung einer objektiv in der Kirche, und d. h. in ihrem Dogma vorgegebenen Erfahrung.“
- 25 S. o. Anm. 2, S. 19ff. Keller diskutiert vor allem Elerts Kritik an der lutherischen Lehre von der Schriftinspiration.
- 26 Elert ist darin ein genuiner Repräsentant der „Erlanger Theologie“, daß er den theologischen Aussagen keine abstrakten Prinzipien vorordnet, sondern unmittelbar vom biblisch/kirchlichen Befund ausgeht. Wie Gott nie „an sich“, sondern allein „für uns“ zu erkennen ist, so gibt es auch biblisch keinen abstrakten Begriff von „Offenbarung“, „Wort Gottes“ (K. Barth) oder „Kerygma“ (s. dazu Elert, Karl Barths Index der verbotenen Bücher, S. 11ff; Morphologie des Luthertums Bd. I, S. 60 und Der christliche Glaube §§ 22–23 u. 34).
- 27 W. Maurer, Offenbarung und Skepsis, ein Thema aus dem Streit zwischen Luther und Erasmus (in: Kirche und Geschichte, Bd. II, S. 366ff). In Erasmus bekämpfte Luther die Rationalisierung der konkret ergehenden Offenbarung. Zu Maurer s. jetzt R. Kellers Artikel in der „Neuen Deutschen Biographie“ Bd. 16, S. 442ff.
- 28 Das Werk knüpft an O. Ritschls „Dogmengeschichte des Protestantismus“ an (4 Bde. 1908–27). Eine ausführliche Rezension von Bd. I hat H. Tilemann erstellt (Theol. Literaturzeitung 1933, Sp. 53ff) mit dem Resultat: „Der Bau als Ganzes ist ein Meisterstück“.
- 29 Elerts Geschichtsauffassung ist nicht in erster Linie pragmatisch-horizontale, sondern schicksalhaft-vertikal strukturiert s. o. Anm. 19 sowie Oswald Spengler, Der Untergang des Abendlandes Bd. I, S. 152ff (Schicksalsidee und Kausalitätsprinzip). Zum Begriff der „Morphologie“ s. Spengler S. 205f: „Mir schwebt eine rein abendländische Art, Geschichte im höchsten Sinn zu erforschen, vor ... eine Morphologie des Werdens aller Menschlichkeit ... Wie man die Züge eines Bildnisses von Rembrandt ... durchdringt, so die großen schicksalhaften Züge im Antlitz einer Kultur ... anzuschauen und zu verstehen, ist die neue Kunst.“
- 30 Werner Elert zum Gedächtnis; Zwei Reden von Paul Althaus (1955) vgl. auch die Übersicht b. H. Stephan, Luther in den Wandlungen seiner Kirche (1951), S. 118f.

- Die Wendung vom „heißen Herzen“ b. Althaus, S. 14, vgl. Elert, Die Lehre des Luthertums im Abriß (3. Aufl.), S. 79.
- 31 Statt zahlreicher Beispiele sei nur auf den Übergang von Luthers Lebensgefühl – über Kreuz und Jammertal – zu Leibnizens „Theodizee“ verwiesen (Morphologie Bd. I, S. 407ff u. 416ff).
- 32 Zur Auseinandersetzung Elert/Hirsch s. Die Lehre des Luthertums im Abriß (3. Aufl.), S. 149ff (Luther und Luthertum).
- 33 Vielleicht gibt es kein theologisches Werk Elerts, dem das Wort von Trillhaas „Elert ist nie in der Gruppe marschiert“ (a. a. O. S. 44) so entspricht wie „Das christliche Ethos“ (mit Widmung für die gefallenen Söhne). Das Werk folgt noch immer dem seit Harleß' Ethik üblichen individualethischen Ansatz, der dann zur „Wir-Ethik“ erweitert wird, ohne auf alle modern-ethischen Probleme einzugehen (s. Trillhaas, S. 40 u. 44). Daher seine „relative Wirkungslosigkeit“. Tolle lege!
- 34 W. Elert, Der christliche Glaube. Herausgeber der 3.–5. Auflage war Ernst Kinder. Im Geleitwort zur 6. Auflage (1988) sagt W. Trillhaas: „Wir meinen, daß Elerts Wort heute noch Gehör verdient ... Er war nicht auf Popularität bedacht. Er hat das Licht, das ihm in die Hand gegeben war, durch die bösen Tage des Krieges und der Zeit danach unbeirrt hindurchgetragen ... Es war erlittene Theologie. Werner Elert sollte ... an dem heutigen theologischen Gespräch noch lebendig beteiligt sein. Nicht nur, weil er es ‚verdient‘ – was hieße das schon? –, sondern weil es der Generation der heute Lebenden heilsam sein könnte.“
- 35 6. Aufl. S. 21. Zum „Sollgehalt“ der kirchlichen Predigt vgl. Elert, Bekenntnis, Blut und Boden, S. 44, Abriß der luth. Lehre, S. 105 und Der christl. Glaube (6. Aufl.) S. 24. Zur Frage kirchlicher Mehrheitsbeschlüsse „Ecclesia militans“ (Drei Kapitel von der Kirche und ihrer Verfassung), 1933, S. 26 u. 33f. Zum „Tertius usus legis“ s. vor allem „Zwischen Gnade und Ungnade“, S. 161ff. Die Stelle WA XXXIX/I, S. 485 (Zweite Antinomer-Disputation) hielt Elert für gefälscht, vgl. dagegen Althaus, Die Theologie Martin Luthers, S. 237.
- 36 Der Aufsatz „Paulus und Nero“ (Zwischen Gnade und Ungnade, S. 39ff), d. h. die Frage, ob die staatliche Loyalität des Paulus (hier Röm 13) unter Kaiser Nero mit derjenigen im „3. Reich“ parallelisierbar sei, hat Elert von seiten des BK-Pfarrers K. Steinbauer den Vorwurf der Unbußfertigkeit eingetragen (Korrespondenzblatt für die evang.-luth. Geistlichen in Bayern 1950, Nr. 3 und 4, dazu Elert „Unter Anklage“ (ebda. Nr. 14 und 15). Nach A. Peters (Luth. Monatshefte 1985, S. 556) hat sich Elert diesem Vorwurf „in persönlich durchaus ehrenhafter Weise“ gestellt.
- 37 Elert, Zwischen Gnade und Ungnade, S. 91ff, zu Raschke S. 95, A. 3. Raschkes Novelle „Simona oder die Sinne“ (Paul List-Verlag, Leipzig 1942), war sein letztes größeres Werk (Die Bibliographie des „Deutschen Dichterlexikons“ 1963, S. 469f ist hier unvollständig). Raschke fiel als Kriegsberichterstatter am 24. November 1943 in Rußland.
- 38 Raschke nimmt Elerts Lehre von der „Gesamtschuld“ (Ethos, § 27) vorweg. Dagegen findet A. Peters, Zwischen Gesetz und Evangelium; Werner Elert – ein Versuch ihn zu verstehen (Luth. Monatshefte 1985, S. 553ff) den Blick bei Raschke/Elert ausschließlich auf die „Greuelthaten des Gegners“ gerichtet (S. 556). Damit wird der humanistische Sinn der „gemeinsamen Verantwortung“ entleert. Der von Peters vorgeschlagene Weg zu einer echten „Retractatio“ über das „Stuttgarter Schuldbekenntnis“ von 1945 ist in diesem Falle gerade kein Weg; denn die Stuttgarter Erklärung handelt nicht von der „gemeinsamen“, sondern nur von der „einsamen“ (nämlich allein deutschen) Verantwortung. Vgl. dagegen das Gedicht von W. Ber-

- gengruen „An die Völker der Erde“ (Dies Irae, S. 24f): „Völker der Welt, der Abfall war allen gemein, Gott hatte jedem gesetzt, des Bruders Hüter zu sein ...“ (geschrieben 1944). Man lese das ganze Gedicht!
- 39 Dazu Trillhaas (a. a. O. S. 41, vgl. dazu o. Anm. 4): „Die große und unvergeßliche Leistung (Elerts) für die Universität war die Übernahme des Dekanates seiner Fakultät im Dritten Reich, und zwar nach den damaligen Gewohnheiten als decanus perpetuus 1935–43, also nicht weniger als über acht Jahre. Elert hat darüber eine Denkschrift im Dekanat hinterlegt, die den später aufkommenden Verdächtigungen wohl zur Beschämung gereichen würde, wenn sie nicht unbegreiflicherweise unter amtlichem Verschuß gehalten würde.“
- 40 S. dazu meine Rezension der 2. Auflage von 1985 (mit einer Einführung von A. E. Buchrucker) im Homiletisch-Liturgischen Korrespondenzblatt NF 1985/86, Nr. 11, S. 408ff. Die von Elert zugrundegelegte (auf Th. Zahn zurückgehende) Bedeutung von „Communio sanctorum“ als Genetivus objectivus i. S. von „Gemeinschaft am Heiligen“ (s. dazu auch H. Sasse, Kirche und Herrenmahl, ²1990, hg. von M. Wittenberg, S. 34) ist wahrscheinlich nicht ursprünglich, vgl. schon R. Seeberg, Lehrbuch der Dogmengeschichte Bd. II, ⁴1953, S. 465ff und neuerdings J. N. D. Kelly, Altchristliche Glaubensbekenntnisse (deutsch 1972), S. 383ff.
- 41 W. Elert, Der Ausgang der altkirchlichen Christologie; eine Untersuchung über Theodor von Pharan und seine Zeit als Einführung in die Alte Dogmengeschichte (hg. posthum von W. Maurer und E. Bergsträßer, 1957). Elert vertritt darin die These von der „Enthellenisierung“ des Christentums durch das „Christusbild“ der Evangelien bzw. des Neuen Testaments (beides ist inzwischen auch von der kath. Dogmengeschichtsschreibung übernommen) und fordert in diesem Zusammenhang eine „rückwärtsgewandte Diagnose“ der Dogmengeschichte (S. 11).
- 42 S. schon Elert, Die theopaschitische Formel (Theol. Literaturzeitung 1950, Sp. 195ff). Problematisch an Elerts Konzeption ist die Überschätzung der cyrillisch-monophysitischen Christologie zuungunsten der abendländischen Zwei-Naturenlehre, s. hierzu meine Nachweise in „Grundriß der Dogmengeschichte“ Bd. II/1 (1991) bes. S. 86ff und S. 195. Elerts „Christologie“ ist noch ohne Kenntnis der neueren, vorwiegend französischen Forschungen zum nachchalcedonischen Zeitalter geschrieben.
- 43 W. Elert, Augustin als Lehrer der Christenheit (in dem Aufsatzband „Ein Lehrer der Kirche“, S. 174ff). Elerts Vorbehalte gegen Augustin bezogen sich a) auf dessen Prädestinationslehre, b) auf die Zweinaturenchristologie (Finitum non capax infiniti) und c) auf dessen (symbolische) Sakramentsauffassung. Das alles schien für Elert eher auf den Calvinismus als auf Luther vorauszuweisen.
- 44 Um dem Vergessen entgegenzuwirken, habe ich diesen Vortrag auch schon im Homiletisch-Liturgischen Korrespondenzblatt NF 1991/92, Nr. 33, S. 5–35 mit Beigabe von vier Bildern veröffentlicht. Ich danke der Redaktion des HLK für die freundlich gewährte Genehmigung des Wiederabdrucks.