

WERNER ELERT

Von Walter Sparn

Werner Elert war wohl der profilierteste, freilich auch umstrittenste unter den bewußt lutherischen Theologen der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts in Deutschland. In der Verknüpfung von theologiehistorischer Gelehrsamkeit, modern-wissenschaftlicher Bildung, engagierter Zeitgenossenschaft und trennscharfer Perspektivik dürfte er allen systematischen Theologen seiner Konfession ein Stück voraus gewesen sein. Auch wenn er in seiner Fähigkeit zur polemischen, oft sarkastischen Pointierung der Positionen und Alternativen heftigsten Widerspruch hervorrief, so haben ihm auch seine Gegner doch nie Ignoranz oder Simplifikationen vorwerfen können. Persönlich ein eher schwieriger, skeptisch-ironischer Charakter, hat er doch kraft seiner außerordentlichen theologischen Energie große, zeitweise weit reichende Wirkung gehabt. Zusammen mit Paul Althaus, mit dem er die Erlanger erfahrungstheologische Tradition teilte, aber auch im Gegensatz zu dessen Neigung zu Harmonisierungen repräsentiert Elert die zweite Blüte der "Erlanger Theologie".

Ob man Elert den "Lutheranissimus unter den deutschen systematischen Theologen" seiner Zeit nennen kann, wie das Martin Doerne 1941 in einer Rezension der Elert'schen Dogmatik getan hat, scheint im Nachhinein nicht so sicher, wenn man sich die Konfessionalität von Lutheranern wie etwa Hermann Sasse vergegenwärtigt. Ein "sturer Konfessionalist" war Elert jedenfalls nicht, da seine Theologie neben strengster Wissenschaftlichkeit eine ausgeprägte Modernität, erkennbare Nähe zu Friedrich Schleiermacher und überhaupt zu deutsch-romantischen Traditionen kennzeichnet. Sein Willens- und Freiheitspathos verbindet ihn auch näher mit Karl Barth, als jenes Schimpfwort und Elerts eigene, äußerst scharfe Gegnerschaft zu diesem (und zu Calvin) auf den ersten Blick erkennen lassen. In der Opposition gegen "Genf", aber auch gegen "Rom" konnte Elert sich und andern seinerzeit allerdings als "Lutheraner" schlechthin erscheinen. Die mit seiner tatsächlichen, allerdings komplexen Verknüpfung von Luthertum und Modernität zusammenhängenden theologiepolitischen Aktivitäten der dreißiger Jahre haben Elert viele Sympathien gekostet, und dies keineswegs nur bei Reformierten. Seine nicht sehr große Nachwirkung bleibt hinter seinen historischen und systematischen Leistungen vermutlich zurück.

I.

Elert wurde am 19. August 1885 im thüringischen Heldrungen in eine kleinbürgerliche Familie hineingeboren; sein Vater war Gerichtsvollzieher, Elert zufolge Kaufmann. Seine Familie gehörte der "Evangelisch-Lutherischen Kirche in Preußen" an, der Freikirche, die sich 1830 wegen der Preußischen Union von der Landeskirche abgespalten hatte. Seine soziale Herkunft und noch mehr seine Zugehörigkeit zu einer Freikirche haben Elert eine Situierung mitgegeben, die er zeitlebens festgehalten hat: einer angefochtenen Minderheit anzugehören und für sie im Kampf zu stehen. Möglicherweise im Ausgleich hierzu hat der Alleingänger Elert sich mit Emphase als Preuße bekannt. Er war stolz darauf, daß in jedem Krieg der preußischen Könige auch ein Elert mitgekämpft hatte; er erwarb sich früh ausgedehnte militärhistorische Kenntnisse (eine "noble Passion" hat Paul Althaus das noch nennen können), mit denen er später etwa im Erlanger Offizierskasino auftreten (und indirekt Hitlers Rußlandfeldzug kritisieren) konnte. Elert hat unter dem Titel "Reiter in Polen" 1942 Aufzeichnungen und Briefe seines Sohnes Rembrand herausgegeben, die so eindeutig wie befremdlich die fraglose Bejahung des Völkerkampfes, aber auch das selbstverständliche Bewußtsein der eigenen Überlegenheit dokumentieren. Nach Jugendjahren in Harburg bei Hamburg und in Husum studierte Elert zwischen 1906 und 1910 Theologie in Breslau, Erlangen, Leipzig und nochmals an den beiden erstgenannten Orten. Er hörte auch philosophische, historische und literaturhistorische, psychologische und juristische Vorlesungen. Seine wichtigsten Lehrer waren in Erlangen der Neutestamentler und Patristiker Theodor Zahn, vor allem wegen seiner "selbständigen Quellenforschung", und der Kirchengeschichtler Theodor Kolde. In Leipzig wurde er von Heinrich Hermelinck mit der Reformationsdeutung Ernst Troeltschs vertraut gemacht und zu deren Kritik angeleitet; Karl Lamprecht vermittelte ihm die Notwendigkeit, den Geschichtsbegriff aus seiner geisteswissenschaftlichen Engführung zu befreien und um Sozialgeschichte zu erweitern. Von den Systematikern waren besonders Ludwig Ihmels, Reinhold Seeberg und August W. Hunzinger wichtig. Elert schloß sein Studium mit einer philosophischen (1910, bei R. Falckenberg) und einer theologischen Promotion in Erlangen ab (1911, bei A.W. Hunzinger). Die philosophische Dissertation *Rudolf Rocholls Philosophie der Geschichte* (Leipzig 1910) analysiert die spekulative Theorie des (1905 gestorbenen) altlutherischen Konfessionsgenossen, derzufolge Jesus Christus als göttlicher Logos auch die Logik der Weltgeschichte verkörpert. Von Rocholl wurde Elert auch auf die Rechtfertigungsmystik Philipp Nicolais, auf die Theosophie Jakob Böhmes und auf die Lebens- und Leibhaftigkeitstheologie Friedrich Chr. Oetingers

hingewiesen. Die theologische Dissertation *Prolegomena der Geschichtsphilosophie. Studie zur Grundlegung der Apologetik* (Leipzig 1911) unternahm den Versuch, die wesentlichen Implikationen der Geschichtstheorie in der Gewißheitsfrage zu konzentrieren und die Lösung dieser Frage, nämlich die "unmittelbare Berührung des Subjektes mit der Transzendenz" (S.103), in der religiösen Erfahrung der Wiedergeburt, als Grundlage eines Wahrheitsbeweises des Christentums zu etablieren. Elert hat diese Arbeit später als unreif bezeichnet, sie spricht gleichwohl wichtige Motive seiner späteren Theologie deutlich an.

Nach einem Jahr als Erzieher in Livland und einer Reise in Rußland wurde Elert für kurze Zeit Hilfsgeistlicher in Breslau und verheiratete sich 1912 mit Annemarie Froböß, der Tochter des Direktors seiner Kirchenleitung. Seit 1912 versah er, ohne daß die wissenschaftliche Arbeit aufgehört hätte, die altlutherische Pfarrei in Seefeld (Pommern), unterbrochen von der Tätigkeit als einer von vier altlutherischen Feldpredigern im Osten und dann im Westen. 1919 wurde er Direktor des Theologischen Seminars seiner Kirche in Breslau. Für sein hier verfaßtes, erstes großes Werk *Der Kampf um das Christentum* (1921) verlieh ihm die Theologische Fakultät Greifswald 1921 die Ehrendoktorwürde. Die Erlanger Fakultät, die dasselbe vorhatte, berief ihn 1923 auf das Extraordinariat für Kirchengeschichte, Dogmengeschichte und Symbolik (nicht ohne Schwierigkeiten wegen der hohen Breslauer Besoldung). Für die Nachfolge von Richard Grützmaker nominierte ein größerer Teil der Fakultät Elert, aufgrund des Senatsvotums wurde 1925 jedoch Paul Althaus berufen. Das Verhältnis Elerts zu Althaus und noch mehr zu dessen Schülern blieb davon nicht unbeeinflußt. Trotzdem lehnte Elert 1926 einen Ruf nach Münster ab, wo er als lutherisches "Gegengewicht" zu Karl Barth erhofft wurde. 1927/8 war er Rektor der Universität Erlangen, 1928/9 Dekan der Theologischen Fakultät. In der Nachfolge Philipp Bachmanns übernahm er 1932 nun doch einen Lehrstuhl, den für systematische und historische Theologie, und las seitdem Dogmatik, Ethik, Dogmengeschichte und Konfessionskunde. Einen Ruf nach Göttingen 1936 lehnte er ab.

Als akademischer Lehrer beeindruckte Elert insbesondere wegen seiner ganz unabhängigen Originalität. Er vermochte seine Lust an neuen, zumal an historischen Entdeckungen überzeugend mitzuteilen. Doch verkörperte er nicht den siegesgewissen Gestus eines Althaus; nicht zufällig bat er sich 1932 aus, daß dieser nicht gleichzeitig mit ihm lese. Er wirkte eher abweisend, oft sarkastisch, und verbarg seine eigene Empfindlichkeit hinter einer Aggressivität, die manche Studenten, zumal seine Prüflinge befremdete. Andererseits hat er sich um die Einrichtung eines Studentenheims verdient gemacht, das noch heute existiert.

Gegenüber dem akademischen Nachwuchs verhielt sich Elert nicht immer einwandfrei; die Konkurrenz zu Althaus veranlaßte ihn etwa, die Habilitation von Theodor Heckel oder von Helmuth Thielicke mit anfechtbaren Mitteln zu behindern oder Walther von Loewenich über Jahre das Leben schwerzumachen. Im übrigen gab sich Elert, im Habitus ebenso unklerikal wie Althaus, gesellschaftlich gewandt und nahm am kulturellen Leben von Universität und Stadt regen Anteil.

1935 wurde Elert wieder Dekan, diesmal, da das Amt nicht mehr wechselte, als Decanus perpetuus. In seiner leitenden Funktion hat Elert bei äußerer Loyalität die Eingriffe der NS-Universitätsverwaltung mit gelegentlich riskanter Taktik (die von manchen als Opportunismus ausgelegt wurde), jedenfalls meist erfolgreich abgewehrt. Da Elert sich nach Möglichkeit juristischer Argumentation bediente und die Aktenlage immer genau kannte, gelang es ihm unter dem Schutz formaler Korrektheit, die Fakultät, "satzungsgemäß lutherisch", im wesentlichen vor den Eingriffen der "Parteiherrschaft" zu schützen. Zwar konnte er die Zwangspensionierung Friedrich Ulmers 1937 nicht verhindern, aber wenigstens die Berufung von Theologen der "Deutschen Christen" (wie überhaupt kein DC und kein NS-Parteigenosse Mitglied der Fakultät war). Auch einer Reihe von Studenten, die andernorts aus politischen oder rassischen Gründen relegiert wurden, hat Elert in Erlangen vorschriftswidrig eine Bleibe verschafft. 1943 mußte er sein Amt niederlegen. In seinem Bericht für die Theologische Fakultät vom 20.8.1945 (Beyschlag, S.266-286) stellte Elert die Arbeit der Fakultät als eines der wenigen "christlichen Posten im öffentlichen Leben" und als eines Teiles der Gesamtuniversität dar - "wie wir uns verhielten, die wir eine von ihr (sc. der Parteiherrschaft) anfänglich nur bemißtraute, dann immer deutlicher bekämpfte Sache zu vertreten hatten" (S.267). Die berichteten Vorgänge belegen, daß die Erhaltung des kirchlichen Charakters der Erlanger Fakultät nicht den Universitätsbehörden und nicht nur der bayerischen Landeskirche, sondern vor Ort wohl hauptsächlich der Amtsführung Elerts zu verdanken war.

Elert war nicht Mitglied der "Deutschen Christen" und ohnehin, "als christlicher Theologe aus Überzeugungsgründen" (auch wegen des "wilden Antisemitismus" des Gauleiters J. Streicher), nicht Mitglied der NSDAP. Nach dem Kriege, in dem Elert seine beiden Söhne verlor (was er als seine Bezahlung der "Blutschuld" auffaßte, die der Hitlerismus auf das deutsche Volk geladen hatte), mußte er sich trotzdem einem Entnazifizierungsverfahren unterziehen; es endete mit seiner Entlastung. Doch hat Elert als einer der wenigen öffentlich persönliches Versagen bekannt, gereizte Ungerechtigkeit, auch mutlose Menschenfurcht,

und hat insofern dem Urteil H. Sasses, er habe charakterlich versagt, rechtgegeben. Zur Bonner Republik hatte Elert ein besseres Verhältnis als zur Weimarer; er fühlte sich von den damaligen Liberalen vertreten. 1953 wurde Elert emeritiert. Ohne daß seine überragende Gelehrsamkeit zur Mitgliedschaft in einer Akademie geführt oder durch eine weitere theologische Ehrendoktorwürde honoriert worden wäre, starb Elert mitten in der Arbeit an der Dogmengeschichte der Alten Kirche am 21. November 1954.

II.

Man hat Elerts theologische Arbeit in fünf Perioden eingeteilt, thematischen Schwerpunkten und Zäsuren im Berufsweg bzw. der äußeren Geschichte entsprechend. In der Tat bilden Elerts große Werke immer auch einen Abschluß in der Bemühung um die eigenständige Lösung eines Problemkomplexes oder um die Befriedigung eines bestimmten theologischen Interesses. Eine solche Gliederung darf jedoch nicht vergessen machen, daß Elerts theologische Entwicklung von Motiven und Prinzipien geleitet wird, die sich gut erkennbar durchhalten. Das läßt sich auch schon innerhalb der ersten, bis 1921 währenden Phase beobachten, die von relativ starken Verschiebungen gekennzeichnet ist.

In seinen Anfängen verfolgte Elert vorrangig apologetische Interessen, übereinstimmend mit einer breiten Strömung der zeitgenössischen Theologie. Es handelt sich hier um die Frage, wie die Dissoziation zwischen dem neuzeitlichen Denken und der christlichen Theologie überwunden werden könne, die seit dem 18. Jahrhundert immer stärker geworden war und seit dem ausgehenden 19. auch den Zusammenhang von christlicher Kirche und allgemeiner Kultur bedrohte. Ebenfalls gleichlaufend mit zeitgenössischen Bemühungen versucht Elert, diese Frage geschichtstheoretisch zu bearbeiten; für diesen Weg stehen seine beiden Dissertationen. Ihre Argumentation läuft darauf hinaus, daß die individuelle menschliche Daseinsgewißheit und der geschichtliche Lebenszusammenhang der Menschheit zusammengehören, so daß eine "Synthese von Empirischem und Überempirischem" (Prolegomena, S.104) unabweislich ist. Insofern die religiöse Erfahrung, insbesondere das Erlebnis der Wiedergeburt, eben diesen Zusammenhang neu begründet, stellt sie eine Antwort auf die gestellte Frage dar, und darin einen Wahrheitsbeweis des Christentums gegenüber der umgebenden Kultur. Diesen Beweis faßt Elert in der Erlanger, an F. Schleiermacher anknüpfenden, und ihm durch L. Ihmels und A.W. Hunzinger vermittelten Tradition strikt als "Erfahrungsbeweis" (S.99). Diese Grundannahme wird Elert stets festhalten; zunächst begründet sie eine Apologetik, welche die

“christliche Weltanschauung”, d.h. das Bild von Gott, Welt und Mensch, in kritische Beziehung zu den nichtchristlichen Weltanschauungen setzen soll. Zum andern unternimmt Elert eine religionspsychologische Begründung der Apologetik. Das belegen seine Studien über *Die Religiosität des Petrus* (1911) und über *Die voluntaristische Mystik Jakob Böhmes* (1913). Elert verbindet die eben aufkommende empirische Religionspsychologie mit der Kulturwissenschaft, die sich auf das bildungsbürgerliche, etwa von Wilhelm Dilthey (im Anschluß auch an F. Schleiermacher) reflektierte Konzept der “Persönlichkeit” gründet. Hier tritt eine weitere Grundüberzeugung in Erscheinung, die Elert stets festhalten wird: der Voluntarismus im Gottes- und Menschenbild. Böhme erscheint nämlich darin als modern, daß er die Präsenz eines persönlichen Willensgottes erfährt und sich selbst darin als Person erfährt, daß er unbedingt als Wille angesprochen wird. Der “moderne” Einsatz beim einzelnen Menschen und im besonderen die voluntaristische Pointierung des Frömmigkeitsbegriffs (in der sich auch die zeitgenössische Rezeption F. Nietzsches spiegelt) ist vielleicht das wichtigste Charakteristikum der Theologie Elerts, ist wohl aber auch ihr schwierigstes Problem, bis hin zum Thema “Gesetz und Evangelium”. In der Interpretation Böhmes tritt eine weitere Annahme zutage, die in Elerts theologischer Argumentation lange einen Hintergrund bildet: die besondere Art der deutschen Frömmigkeit. In *Jakob Böhmes deutsches Christentum* (1914) behauptet Elert, daß die Intensität der religiösen Erfahrung und die Genialität ihres Ausdrucks, wie sie sich beim Laientheologen Böhme finde, nur von einem “deutschen Gemüt mitempfunden” werden könne, und meint über R. Rocholl hinausgehend mit H.S. Chamberlain, dies sei ein indogermanisches Erbgut der deutschen “Rasse” (S.29f). Auch diese Überzeugung war alles andere als eine persönliche Idee Elerts, aber gerade ihre Allgemeinheit konnte das implizierte Ideal, “alles in jedem Augenblick unmittelbar und gleichsam in tiefster Tiefe” zu erleben (S.32f), allzuleicht vor theologischer Kritik immunisieren. Allerdings hat Elert sich von Böhme auch distanziert, um die Erlanger Erfahrungstheologie darin zu bekräftigen, daß die christliche Gewißheit zwar nicht historisch begründet werden könne, daß jedoch “das ’Hangen am Historischen’, das grundlegende Interesse an geschichtlichen Tatsachen, vor allem am geschichtlichen Christus, zum Wesen jeder lutherischen Frömmigkeit gehört” (*Mystik*, S.135f). Aus dieser Anfangszeit datiert auch Elerts entschiedene Opposition gegen die historiographische Schule, welche die Reformation als ein im wesentlichen noch mittelalterliches Phänomen von der gegenwärtigen, neuzeitlichen Welt abtrennte. Er nimmt gegen W. Dilthey und vor allem gegen E. Troeltsch den *Kampf um die Reformation* auf, wie ein Aufsatz von 1911 betitelt ist. Elert zeigt, daß die

Einordnung der Reformation ins Mittelalter auf weltanschaulichen Vorurteilen beruht, etwa auf dem Fortschrittsglauben oder auf der normativen Voraussetzung der Synthese von Christentum, eines Kulturfaktors unter anderen, und der übrigen Kultur. Schon jetzt führt Elert die Unableitbarkeit der Frömmigkeit gegen das ins Feld, was bald darauf als "Historismus" und "Psychologismus" durch die Krisistheologie bekämpft werden sollte. Allerdings modifiziert er die Schleiermachersche und Erlanger Fassung der These, daß Religion weder Wissen noch Handeln sei, im Horizont der Nietzscheschen Ideologie des Lebens: Religiosität ist eine "Form intensiven Erlebens, eine Steigerung des Lebensgefühls". In äußerst prägnanter Fassung und in hoch expressiver Formulierung hat Elert das Pathos der Glaubenserfahrung, das er bei Luther am besten verstanden und gelebt sieht, gegen kognitive Gängelung (in der konfessionellen Orthodoxie) und gegen praktische Verharmlosung (in der Schule Albrecht Ritschls) zur Geltung gebracht: *Dogma, Ethos, Pathos. Dreierlei Christentum* (1920).

Wie für viele andere Theologen wurden auch für Elert der Weltkrieg und der Zusammenbruch des Deutschen Reiches 1918 zur lebensbestimmenden Leidenserfahrung. Er war der Überzeugung, daß dieser Krieg ein die bisherigen neuzeitlichen Entwicklungen zum Austrag bringendes "großes Examen" für das Christentum bedeutete - ein nicht bestandenenes Examen. Die dadurch ausgelöste theologische Krise hat Elert in seinem ersten Hauptwerk *Der Kampf um das Christentum* (1921) produktiv zu verarbeiten versucht.

Dieses Werk teilt zwar das kulturdiagnostische Krisenbewußtsein, das die gesamte jüngere Theologengeneration in den zwanziger Jahren bestimmt, und mit vielen deutet es die Entwicklung seit dem letzten Drittel des 19. Jahrhunderts als Dekadenz, als Entstehung einer "Kultur ohne Christentum" und als "Diffusion" der Kultur selbst, die sich in einem unüberschaubaren "Pluralismus der Weltanschauungen" und einem ebenso undurchsichtigen Pluralismus "in den Seelen der Einzelnen" und ihrer Lebensgestaltung auswirkt, auch in der Unfähigkeit der Wissenschaften, die Einheit ihres Wissens darzustellen. Im Unterschied zu anderen jedoch will Elert aus der (sehr eingehenden) Analyse eben der historischen Faktoren des eingetretenen Traditionsverlustes und der tief eingedrungenen Skepsis neue Klarheit über die Stellung des Christentums und seine Entwicklungsmöglichkeiten gewinnen. Wie er also nicht pauschal, sondern differenziert über die moderne Kultur urteilt, so ist auch seine Konsequenz keine prinzipielle, sondern eine aktuelle; in beidem unterscheidet er sich zumal von Friedrich Gogarten und Karl Barth. Im Blick auf die aktuellen Notwendigkeiten spricht Elert allerdings ebenso entschieden von der radikalen "Diastase" zwischen Christentum und Kultur. Wenn das Christentum nicht in den Strudel des

Untergangs der europäischen Kultur hineingerissen werden soll, muß es jetzt sich von ihr trennen und seinen eigenen, unabhängigen Weg gehen. Elert versteht diese "reinliche Scheidung" (S.4) allerdings nicht abstrakt, als sollte und könnte man die umgebende Kultur vergessen oder die Theologie aus ihrem wissenschaftlichen Kontext herauslösen; sie bedeutet vielmehr die Vorbereitung auf neue Weltgestaltung. Denn eine Synthese von Christentum und Kultur, nicht im Sinne der Verschmelzung, wohl aber im Sinne des Lebensprozesses von Einatmen (der nichtchristlichen Luft) und (die Umgebung reinigendem) Ausatmen ist für das Christentum legitim. Bei Synthese und Diastase handelt es sich also um eine Pendelbewegung zwischen zwei Polen. Jetzt gilt: "Erst wenn das Christentum einmal wieder einen Augenblick ganz einsam, d.h. ganz frei von der gegenwärtigen 'Kultur' geworden ist, wird es die schon mehr als einmal in seiner Geschichte bewiesene Kraft bewähren, eine neue zu erzeugen" (S.490).

Von andern Krisistheologen unterscheidet sich Elert auch dadurch, daß er die mögliche "Einsamkeit" des Christentums nicht auf ein paradox transzendentes Wort Gottes begründet, sondern auf die persönliche Gottesgewißheit, in der die subjektive Glaubenserfahrung und das objektive geschichtliche Christuszeugnis zugleich da sind und so die Immanenz des endlichen Bewußtseins aufsprengen. Mit dieser Positionierung des Christentums setzt Elert den bisherigen erfahrungstheologischen Ansatz fort; er beruft sich auch hier auf die Erlanger und auf F. Schleiermacher. Seine Begründung für die Unabhängigkeit des Christentums von fremden Instanzen, also "die Gewißheit des Christen oder der Christenheit" (S.497) schließt auch weiterhin nicht die apologetische Aufgabe aus. Sie wird nun allerdings eher eristisch, als "Propaganda" und "Polemik" vorgestellt. Auch die 1911 vorgelegte Deutung der Reformation wird beibehalten: In ihrer frühen Phase stellte sie sich diastatisch gegen die zeitgenössische Kultur, mit dem doppelten Effekt der religiösen Verselbständigung des Christlichen und der antiasketischen Verselbständigung des weltlichen Berufs und der kulturellen Gestaltung, also der "Verweltlichung" der Welt (S.10).

Deutlich verstärkt, allerdings auch verändert hat sich der theologische Voluntarismus. Ähnlich wie Rudolf Otto, dessen "Das Heilige" (1917) seinerseits an Böhme, vor allem aber an Luther anknüpfte, spricht Elert von Gott als "Übermacht", die unter der Maske des Schicksals über den Menschen hereinbricht, und er verschärft die Unterscheidung von tremendum und fascinans durch die reformatorische Rechtfertigungslehre, derzufolge Gott den Menschen als zorniger Richter und als freisprechender Versöhner unbedingt beansprucht. Neu ist hier zum einen die Bedeutung des Motivs der Angst - an die Stelle von Böhmes Mystik (wo Elert dieses Motiv nun auch auffinden will) tritt Luthers Angst

vor dem Gericht Gottes. Zum andern ist neu der geschichtsphilosophische Begriff des Schicksals. Ihn hat Elert von Oswald Spengler übernommen, dessen "Untergang des Abendlandes" (1918/1922) vielleicht das wirksamste Buch dieser Jahre war und das Elert in Rezensionen selber empfohlen hat, übrigens im Anschluß auch an Karl Heim. In diesem Begriff erkennt Elert eine Kategorie von größter metaphysischer Reichweite, die eine "wahrhaft historische Weltansicht" (S.327) eröffnet und einen Ansatz für eine künftige Theologie bilden kann. Denn die Schicksalsfrage bringt den modernen Relativismus nicht nur zu einem Abschluß, sondern, weil sie notwendig auf den Gottesgedanken führt, auch wieder in Bewegung über sich hinaus.

Gleichwohl handelt es sich beim Schicksalsbegriff von Anfang an um einen zwiespältigen Gewinn, den Theologen wie etwa Emanuel Hirsch als Irrweg ansahen. Den Willensgott als schlechthinige Gewalt (um nicht zu sagen: Gewalttätigkeit) des Schicksals zu interpretieren, ermöglichte zwar, die Vielfalt der geschichtlichen Erfahrung theologisch zu integrieren. Es erforderte aber den doppelten Preis, den theologischen Begriff des Gesetzes bzw. den Gottesbegriff an die Schicksalskategorie anzupassen und auf die theologische Bewertung der schicksalhaft geschichtlichen Situation zu verzichten. Auch das Programm der "Diastase" ist nur Ausdruck des bejahenden Erleidens eines Schicksals, nicht Ergebnis theologisch-normativ geleiteter Zeitdiagnose. Daher bleibt unklar, wie das beständige "Pendeln" zwischen Synthese und Diastase mit der Rede vom schicksalhaften und totalen "Untergang des Abendlandes" (den Elert noch 1926 nicht einer "Nachkriegspsychose" zurechnen will, sondern für eine "Tatsachenfrage" hält) zusammengehört. Es scheint, daß die erforderliche Diastase noch tiefer greifen muß als früher gemeint. Darauf deutet auf ethischem Gebiet Elerts grundsätzliche Verweigerung gegenüber dem politischen System Weimars.

III.

In seiner Erlanger Antrittsvorlesung forderte Elert einen "Neubau der Konfessionskunde": "die neuzeitlichen Kirchentümer sind in der ganzen Breite ihrer Wirkungen, auch auf 'nichtkirchlichen' Gebieten zu verfolgen" (Morphologie, S.V). Diese Forderung hat Elert in den folgenden Jahren weitgehend eingelöst. Zwar ist er nicht der Vater der modernen Konfessionskunde; gleichgerichtete Absichten haben schon vor ihm Ferdinand Kattenbusch (1892), Friedrich Loofs (1902) und vor allem E. Troeltsch, zuletzt in den "Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen" (1912), zu verwirklichen versucht. Doch hat Elert eine methodisch und thematisch eigene Lösung der Aufgabe vorgelegt.

Den Ausgangspunkt seiner Lösung formulierte Elert in *Die Lehre des Lutherums im Abriß* (1924). Dieses kurze, überaus originelle Werk stellt sich der Aufgabe, "in unserer Situation, mit den Ausdrucksmitteln unserer Zeit das auszusprechen, was das Evangelium aus unsrer Seele gemacht hat" (S.VII). Das organisierende Prinzip hierfür ist die Versöhnung zwischen Gott und Mensch – weshalb die menschliche "Feindschaft wider Gott" in aller Schärfe herausgestellt wird. Aber ganz im Unterschied zur konventionellen Moralisierung beschreibt Elert die Sünde als Phänomen der Spannung und des "Kampfes mit Gott", wie der erste, induktive Teil überschrieben ist. Im Menschen selbst spiegelt sich dieser Kampf als der Widerstreit unseres Freiheitswillens mit dem Erlebnis des hoheitlichen Schicksals. Hier verwendet Elert, in Fortführung seiner Spengler-Rezeption, den Schicksalsbegriff als integrative Kategorie nichtgläubiger Lebenserfahrung. Ebenfalls in Fortführung der bisherigen Überlegungen versteht er das Gemeinsame von Gott und Mensch, noch in ihrem Widerstreit, als hoheitliche und leidenschaftliche "Lebendigkeit". Im christlichen Glauben an den Gott, der in Jesus Christus die Welt mit sich versöhnt hat, wird die menschliche Lebendigkeit aus ihrer Konkurrenz mit der göttlichen herausgeführt, befriedet und durch das gnädige Ja Gottes zu sich selbst befreit. Nachdem im ersten Teil das Verhältnis der Bibel zum Schicksalserlebnis geklärt wurde (§ 15), kann Elert hier im zweiten Teil über die "Versöhnung" sich deduktiv auf die Bibel beziehen – in der "Überzeugung, daß das Evangelium für sich genommen keiner Veränderung unterworfen ist" (S.VIII).

Der dritte Teil präsentiert sich als "Ethik". Sie wird trinitarisch situiert: Dem Vater ist die Schicksalshoheit zugeordnet, dem Sohn die Versöhnung und dem Geist die Freiheit (§ 39). Auch hier schließt Elert an den *Kampf um das Christentum* an und erklärt es als Mißverständnis, daß die geforderte Diastase auch ein diastatisches Verhalten des Christen zur umgebenden Kultur bedeute. Das optimistische "neue Schicksalserlebnis" und die "neue Lebendigkeit" besagen vielmehr Berufs- und Kulturarbeit, keine mönchsasketische Abtrennung von der Welt; freilich auch keine Verchristlichung im Sinne der Unterwerfung unter eine "Königsherrschaft Christi". Da nicht Liebe, sondern leidenschaftliche Freiheit die elementare Kategorie Elerts ist, erhalten die "Gemeinschaften", welche die "überindividuelle Lebendigkeit" verkörpern (die des Bluts, der Empfindung, der Erkenntnis, des Betriebs und des Rechts, §§ 47-51), besonderes Gewicht. Doch überspielt Elert nicht, daß institutionelle, auch seelische Spannungen zwischen "Schöpfungsordnung" und "Gnadenordnung" fort dauern, da sie die "Erhöhung der echten Lebendigkeit in der Welt" auf sehr verschiedene Weise fördern. Die Ethik erwartet daher die endzeitliche Auflösung dieser

Spannungen in "unendlicher Freiheit": "unsre Lebendigkeit ist mit der seinigen identisch geworden" (§ 56).

Die Prägnanz, mit der Elert hier ein modernes "Luthertum" konzipiert (und in der 2. Auflage durchweg mit Luther-Zitaten legitimiert), will, nach dem Ende der "engherzigen und verweichlichten Erbaulichkeit" des deutschen Territorialkirchentums, "das Werk der Reformatoren für die ganze Christenheit fruchtbar machen" (S.VII). Elert hat in dieser Absicht vor der Weltkirchenkonferenz in Lausanne gesprochen (*Der Ruf zur Einheit*, 1927), im Jubiläumsjahr des Marburger Gesprächs zum Lutherischen Weltkonvent in Kopenhagen 1929 beigetragen und die Zentenarfeiern des Augsburgischen Bekenntnisses 1930 in deutschen, ungarischen und amerikanischen Publikationen, übrigens auch in den regionalen Zeitungen, begleitet. Die Ausführung seiner Vorstellung von Konfessionskunde folgte, nach Vorarbeiten zu Luther und Melancthon, in seinem zweiten, zweibändigen Hauptwerk, der *Morphologie des Luthertums* (1931/32). Die historischen Qualitäten dieses Werkes wurden seinerzeit (und noch aus heutiger Sicht zurecht) als hervorragend beurteilt; die besondere Fragestellung und Anlage, auch der Abschied von einer überkonfessionellen "Objektivität" (I, S.1) wurde dagegen kritisiert, von Hermann Sasse bis hin zu Karl Barths Nein zu der "nicht genug zu verdammenden Morphologie" (Kirchliche Dogmatik I/2, 1938, S.936).

Diese vielleicht bedeutendste Leistung der Erlanger Theologie des 20. Jahrhunderts ist vor allem als Morphologie etwas Neues. Elerts historische Analyse zielt auf den Nachweis, daß man das Luthertum als ein Lebensganzes, als eine religiös und kulturell zusammenhängende Gestalt, eben (mit dem Ausdruck J.W. Goethes, aber auch E. Haeckels) als "Morphe" beschreiben kann. Man kann dies deshalb, weil im Luthertum eine religiöse, von der Reformation Luthers ausgehende Gestaltungskraft wirksam ist, eine konfessionelle "Dynamis". Diese Kraft hält Elert für eine unableitbare Konstante, die als solche unveränderlich, die aber auch mit keiner ihrer geschichtlichen Wirkungsgestalten identisch ist, die also nur extrapoliert werden kann. Unter dem Titel "Der evangelische Ansatz" charakterisiert der erste Abschnitt des ersten Bandes ("Theologie und Weltanschauung des Luthertums hauptsächlich im 16. und 17. Jahrhundert") die konfessionelle Dynamis des Luthertums, in Auslegung vor allem Luthers. Noch pointierter als Rudolf Otto beschreibt Elert das "Urerlebnis" der grauenhaften Angst, die den sündigen Menschen tötet angesichts des Vernichtungswillens, den er im Gesetz und im Schicksal, d.h. unter dem zornigen oder ganz verborgenen Gott, erfahren muß. Diesem Urerlebnis wird das Erlebnis des Evangeliums kontrastiert: das dramatische Erlebnis der Rechtfertigung um Christi

willen, des Bewußtseins der Versöhnung und des Erwähltseins und seine psychischen Entsprechungen bis hin zur unio mystica mit Christus (hier betritt Elert besonders furchtlos historisches und dogmatisches Neuland).

Elert setzt erneut bei der Erfahrung an, nicht bei Lehrbekenntnissen, die vielmehr ihrerseits als Ausdruck von "Erlebnis" interpretiert werden. Der Rückgang auf Luther in der Phänomenologie des konstituierenden religiösen Erlebnisses befindet sich im Einklang mit der von Karl Holl ausgehenden Luther-Renaissance, d.h. der Konzentration auf die Rechtfertigungserfahrung. Allerdings beschränkt sich Elert keineswegs auf den "jungen Luther", bei dem er vielmehr durchaus "katholische" Elemente moniert, sondern beruft sich, und hierin folgt er Theodosius Harnack, auf den reifen Luther etwa von "De servo arbitrio"; überdies versteht er Luthers Rechtfertigungslehre anders als Holl strikt forensisch, als Bejahung des göttlichen Vernichtungsurteils. So braucht er Luther und Melanchthon nicht auseinanderzureißen (rückt ersteren aber in "unversöhnlichen Widerspruch" zu Calvin). Vielmehr vermag er "Luthergeist" und "lutherisches Bekenntnis", z.B. die Abendmahlslehre und die Begründung der Realpräsenz aus der Personeneinheit Jesu Christi, unmittelbar zusammenzusehen (worin ihm der Holl-Schüler Emanuel Hirsch heftig widersprach). Die gemeinsame Annahme, daß Luthers Erfahrungslage verallgemeinerbar sei und seine "Gewissensreligion" dem zeitgenössischen, durch den Weltkrieg zutiefst erschütterten Menschen unmittelbar zugänglich sei, hat bei Elert daher keine spiritualistische Konnotation, sondern stellt ein Votum für das geschichtliche Luthertum dar. Allerdings sieht Elert den "zersetzenden Einfluß" der rationalisierenden und moralisierenden Aufklärung schon im Zeitalter der Orthodoxie wirksam werden.

Vor allem aber ist dieses "Luthertum" nicht bloß die "reine Lehre", sondern eine ganze Lebensgestalt, in deren Bereichen sich die lutherische Dynamis unterschiedlich stark ausgeprägt hat. Die abnehmende Intensität der Gestaltwerdung begründet die Reihenfolge, in der Elert seine Analyse fortsetzt. Der zweite Abschnitt "Dogma und Kirche" bespricht Schrift und Bekenntnis, Gotteslehre und Christologie sowie die Ekklesiologie einschließlich Amt, Kultus, Verfassung und Mission. Der dritte Abschnitt beleuchtet die "Weltanschauung" und nimmt auf ganz neue Weise die Bedeutung des reformatorischen Glaubens für das Bild der Welt als Raum wahr, z.B. für die Vorstellung des Himmels oder für die fröhliche und spielerische "Erdverbundenheit", sowie die Erfahrung der Welt in der Zeit und der Geschichte. Der vierte Abschnitt (zugleich Band II) behandelt ausführlich die "Soziallehren und Sozialwirkungen des Luthertums" in Mittel-, Nord- und Osteuropa sowie in Nordamerika vom 16. bis zum 19.

Jahrhundert: Pragmatische und ethische Ansätze (Utopismus, Schöpfungsordnung, Dreiständelehre, Beruf und Führertum); Familie; Volkstum und Völker; der Staat; Schichtung und Wirtschaft. Viele dieser Analysen, die aus einer großen Fülle verschiedenster Quellen bis hin zu Rechtstexten oder Frömmigkeitsliteratur erarbeitet sind, liest man noch heute mit großem Gewinn.

Elerts *Morphologie* hat ihre Stärke, aber auch ihre Schwächen in ihrer methodischen Struktur, der "Verbindung von dogmatischen und historischen Gesichtspunkten" (I, S.V). Auch hier steht, ohne daß er eigens genannt wäre, noch O. Spengler im Hintergrund mit der Annahme, daß "Seelentum" und "historische Kultur" schicksalhaft verbunden seien; als die "Seele" des Luthertums gewinnt Elert, wie Spengler, durch intuitive Analogie den "evangelischen Ansatz". Nichts mit Spengler zu tun hat dann allerdings die doppelte Annahme, daß die Reformation nicht zum Mittelalter gehöre, sondern am Anfang der modernen Kultur stehe und daß die Dynamis der Reformation sich zu jeder Kulturgestalt in grundsätzlicher Diastase befinde. Als Ansatz einer einheitlichen Kulturprägung kann sie vielmehr jede gegebene Kultur prägen, auch und gerade die moderne, durch weitgehende Diffusion gekennzeichnete. Deshalb erhebt Elerts historische Analyse normative Ansprüche auf die Gegenwart. Dies ist einerseits möglich, weil Elert, wie der andere Erlanger Kritiker des Neuprotestantismus, Richard Grützmaker, die lutherische Reformation als Wiederherstellung des urchristlichen Religionstypus ansieht, und weil er andererseits Luthers Begriff des Gewissens im Vorblick auf die Kantsche Erkenntniskritik primär auf das ungegenständliche, "transzendente" Ich bezieht, nicht auf das "empirische", psychologisch und historisch beschränkte Ich Luthers oder jedes andern Christen. Das stellt eine deutliche Modifikation des bisherigen erfahrungstheologischen Ansatzes zugunsten dessen dar, was Elert selbst "moderne Weltanschauung" nennt.

Dieser Begriff des Luthertums macht verständlich, wieso für Elert die Frage nach der Zukunft des deutschen Geisteslebens identisch war mit der Frage nach der Zukunft des Luthertums in Deutschland. Mit dieser Einschätzung setzte sich Elert in gänzlichen Gegensatz zu Troeltschs "Soziallehren", mit denen seine *Morphologie* allerdings die Annahme des irreduziblen Charakters des religiösen Faktors in der Kultur und die Annahme der Korrespondenz religiöser Motivation und kultureller Gestaltung gemeinsam hat. Und auch wenn man den normativen Anspruch Elerts zurückstellt, daß der Epochenwechsel zur Moderne die lutherische Dynamis gar nicht auflösen konnte, so hat doch seine historische Analyse der lutherischen "Morphe" die (bei Troeltsch oder Max Weber ebenfalls normativ geleitete) historische Behauptung der sozialen, politischen und

ökonomischen Unfruchtbarkeit des Luthertums deutlich relativiert. Ebenso scharf wie gegen Troeltschs "Neuprotestantismus" stand die *Morphologie* gegen das Konzept eines inklusiven Katholizismus, wie es Friedrich Heiler ("Der Katholizismus", 1923), für nicht wenige Protestanten attraktiv, entworfen hatte. Die Dynamis des Katholizismus, die Elert (gegenläufig zu Heilers historisch-genetischer Darstellung) klar im hierarchischen Lehramt erkennt, widerspricht dem "evangelischen Ansatz" diametral.

IV.

Elerts *Morphologie* spiegelt zumal in ihrem Widerspruch gegen Ernst Troeltsch und Max Weber auch eine politische Option: den Widerspruch eines deutsch-nationalen, rechtsrevolutionären Antirepublikanismus zum "westlich" orientierten, liberalen Vernunftrepublikanismus. Die Ablehnung des auf Vertrag beruhenden, bloßen Rechtsstaates und die Kritik am standardisierenden, anonymisierenden Kapitalismus waren auch wichtige Elemente der NS-Ideologie, und so wundert es nicht, daß Elert dem NS-Staat zunächst mit Sympathie begegnete. Die Verabsolutierung der Wirtschaft zur unausweichlichen Dynamis des persönlichen und gesellschaftlichen Lebens hat einen "seelischen Bankerott" (II, S.520) hervorgerufen, mit dem der unbestechlich Denkende wie seinerzeit Luther unentrinnbar vor dem "verborgenen Gott" steht. Daher kann das lutherische Kirchentum zur Lösung der Probleme "gar keinen" Versuch anbieten. Es sollte vielmehr wie Luther stillhalten und nur zuhören: Der daraus geborene Glaube "feierte auch die Auferstehung von jener Kapitulation" (S.519). Das politische und kirchenpolitische Verhalten Elerts in den ersten Jahren nach 1933 war von dieser Haltung bestimmt. Die schon 1913 geäußerte Hoffnung auf ein "wichtiges religiöses Gesamtleben" schien sich im neuen, durch "einheitliche Willensbildung" ein "Volksganzes" wiederherstellenden Staat zu erfüllen.

Die Umwälzung des Jahres 1933 hat Elert als "Revolution des Ethos" begrüßt, die der liberal-demokratischen "Zerfaserung" des politischen Lebens und seiner Lähmung durch die Wirtschaft ein Ende bereitere; als Auftreten einer mit allen äußeren Machtmitteln ausgestatteten Autorität, die das gesamte Leben wieder "entprivatisierte" und für die "überindividuellen Mächte" des Volkes und der Rasse beanspruchte. Das nationalsozialistische Ethos scheint ihm die auseinandergefallenen Kräfte des Volkes wieder zusammenzubringen und durch neues Recht auch die Bedrohung des Eigenlebens des deutschen Volkes durch das emanzipierte Judentum zu beseitigen. Insbesondere weil es jeden Deutschen als

“ganze Person” erfasse, sieht Elert in diesem Ethos “ein wesentliches Anliegen der deutschen Reformation der Erfüllung entgegenreif(en)” (*Zur Frage eines neuen Bekenntnisses*, S.48). Zwar darf der “neue Staat”, da unmittelbar göttlichen Rechts, von der öffentlich-rechtlichen Körperschaft Kirche ohnehin ein “Treuegelöbnis” fordern; angesichts seiner ethischen Affinität zum Luthertum und angesichts des historischen Zusammenhangs zwischen der Reformation Luthers und der deutschen Nationalkultur sollte diese Treue überdies nach innen aktiv und nach außen offensiv betätigt werden. Die Kirche hat daher auch in sich das quasi-parlamentarische Parteiwesen zu überwinden und gegen individualistischen Eigensinn das “Ethos der Volksgemeinschaft unter ihren Gliedern zu realisieren” (S.50; ähnlich auch in *Bekenntnis, Blut und Boden*, 1934; *Deutschrechtliche Züge in Luthers Rechtfertigungslehre*, 1935; *Die lutherische Kirche im neuen Reich*, 1937). Elerts Interesse gilt einer lutherischen Kirche deutscher Nation im Gegenüber zum neuen Staat.

So bejahte Elert auch die Umgestaltung der Universität im Sinne des Führerprinzips und der NS-Erziehungsziele: “Wir (Lutheraner) möchten uns aus Gehorsam gegen Gott an Treue gegen das Dritte Reich und an Sorge um die Zukunft unseres Volkes von niemand übertreffen lassen” (Fakultäten, S.105). Und ebenso scheint fraglos, daß die völkische Inpflichtnahme des Christen auch bedeutet, zur “Reinerhaltung des deutschen Blutes” beizutragen (*Der Christ und der völkische Wehrwille*, 1937). Mit Paul Althaus ist Elert verantwortlich für das Erlanger *Theologische Gutachten zur Zulassung von Christen jüdischer Herkunft zu den Ämtern der Deutschen Evangelischen Kirche* vom 25.9.1933 (Schmidt I, S.182-184). Es übernahm zwar nicht einfach, wie das preußische DC-Regiment, die staatliche “Ariergesetzgebung”, sondern behielt die kirchliche Zuständigkeit auch für zukünftige Zulassungen oder doch Ausnahmeregelungen vor. Doch verlangte es von den jüdischen Christen freiwillige Zurückhaltung angesichts der “schweren Belastung” durch die vorangegangene Emanzipation der Juden: Das staatliche Recht zu neuen Regelungen ist ohnedies unbestreitbar, und in einer Volkskirche sollte der Träger des geistlichen Amtes mit seiner Gemeinde durch das gleiche Volkstum verbunden sein. Während Althaus vor allem den Christianisierungseffekt völkischer Homogenität im Auge hatte, kam es Elert mehr auf die Entsprechung der äußeren Ordnung der Kirche zum neuen Ordnungsstaat an. Die Äußerlichkeit der Argumentation hat ein Lutheraner wie Carl Stange deutlich als Irrtum kritisiert.

Elerts Stellungnahme brachte ihn in eine doppelte kirchen- und theologiepolitische Opposition. Auf der einen Seite bekämpfte er mit allen polemischen Mitteln die Bekennende Kirche in dem Selbstverständnis, das die von ihm so

genannte "Confessio Barmensis" aussprach. Deren (ganz Karl Barth zugewiesene) "Unionstheologie" erschien ihm als häretischer Antinomismus, als der Versuch, das Evangelium ohne das Gesetz zu predigen. In der Bestreitung Barmens vor allem im *Ansbacher Ratschlag* vom 11.6.1934 (Schmidt II, S.102-104) kommt Elerts Gesetzesverständnis zu seiner schärfsten Ausprägung. Hier spricht er von zwei Worten Gottes: Auch in den "natürlichen" Ordnungen begegnet Gottes Gesetz, und diese verpflichten daher nicht nur das Tun, sondern die ganze Person des Menschen. Sodann rückt Elert die Unterscheidung der beiden Regimente Gottes in die Nähe völliger Beziehungslosigkeit – nur im einzelnen Christen begegnen sie sich. Daher hat die Herrschaft Christi keinen Einfluß auf die "natürlichen" Ordnungen, wie allerdings auch der Staat keinerlei Einfluß auf den kirchlichen Auftrag nehmen darf. Innerhalb der Kirche selbst wiederholt sich die strikte Unterscheidung zwischen dem Verkündigungsamt göttlichen Rechts und den menschlich-geschichtlichen Ordnungen: Hier darf und muß eine Volkskirche die Erfordernisse der gegebenen "natürlichen" Ordnungen berücksichtigen, freilich immer im prüfenden Blick auf das göttliche Recht. Daß der neue Staat nicht "gut Regiment" und der Führer kein "frommer Oberherr" im Sinne des zitierten Kleinen Katechismus sein könnte, hat Elert erst später bemerkt (auch in Barmen wurde für den "Führer" gebetet).

Auf der anderen Seite wandte sich Elert gegen die Funktionalisierung des kirchlichen Auftrags durch die Deutschen Christen. Zwar scheint er kurze Zeit einen Beitritt erwogen zu haben, und vor allem machte er sich, auf der Grundlage der Veränderlichkeit der kirchlichen Verfassung, für ein bischöfliches "Führertum" in der entstehenden Nationalkirche stark; er versuchte, dies aus der Superintendenturverfassung historisch abzuleiten und der reformierten, "westlichen" Synodalverfassung entgegenzusetzen (Luthertum 1935: Lehrer 353-367). Aber ein solches Bischofsamt sollte der politischen Macht fernbleiben, vor der "Vatikanisierung" in Verfassung und Lehre schützen und vielmehr der Mission dienen (*Politisches und kirchliches Führertum*, 1934). Schon 1934 hat sich Elert von den DC distanziert, ist aus dem den *Ratschlag* tragenden "Ansbacher Kreis" ausgeschieden, hat der Gleichschaltung der bayerischen Landeskirche widersprochen und hat, mit allen Erlängern, den Reichsbischof Müller zum Rücktritt aufgefordert (Schmidt II, S.167.171). Im Rahmen seiner Mitarbeit in der Theologischen Kammer der Deutschen Evangelischen Kirche in den Jahren 1935/36 hat Elert, wie Paul Althaus, speziell die paganisierende Richtung der DC in Thüringen gutachterlich verurteilt.

Allerdings hat Elert keinen Versuch unternommen, die DC-Theologie als bekenntniswidrig zu erweisen. Möglicherweise liegt das an seinem neulutherischen

Bekenntnisverständnis, wonach die Reformation hinsichtlich der Lehre vollendet sei (Schmidt II, S.103). Ein aktuelles Bekenntnis, wie es auch die DC anstreben, würde durch Ersetzung der geltenden, schriftgemäßen Bekenntnisse nur dem Gegner in die Hand arbeiten. Auch die Barner Erklärung der Bekennenden Kirche läuft nach Elert auf eine solche Ersetzung hinaus, weil sie nicht einen vorhandenen Lehrkonsens artikuliert (wie es seinerzeit der Ansbacher Ratschlag von 1524 tat und der neue von 1934 beansprucht), sondern einen solchen erst herstellen will. Noch nach dem Zweiten Weltkrieg hat Elert diesen Aktualismus abgelehnt, der übergangen habe, daß schon die altkirchliche Dogmenbildung mit der jetzt wieder auftretenden arianischen und pelagianischen Häresie abgerechnet hatte (Ausgang S.318f). .

Von größerem Gewicht als die nach 1945 abgeforderten Erklärungen ist Elerts theologische Verarbeitung des Geschehenen und seines Anteils daran, wie sie die Sammlung *Zwischen Gnade und Ungnade* (1949) dokumentiert. In einem Vortrag vor der Erlanger Studentengemeinde am 5.6.1945: *Philologie der Heimsuchung* (Gnade, S.9-16), deutet Elert sehr persönlich die Lage des Heimsuchens nach dem Zusammenbruch als Heimsuchung und Heim-Suchen Gottes. Der Vortrag *Paulus und Nero* vom 18.9.1946 legt dar, daß die "apokalyptische Mächteperspektive" von Apk 13 die "Ordnungsperspektive" von Röm 13 nicht überhaupt außer Kraft setze, schon weil diese ebenfalls in der Situation einer Willkürherrschaft formuliert sei. Seine anfängliche Unterstützung des NS-Staates erklärt Elert mit dessen Selbstpräsentation als Ordnungsmacht - damals habe er noch nicht gewußt, daß sich aus dieser Umwälzung ein "irrsinniger Cäsarismus" entwickeln würde. In der Tat dürfte es wenig erschließen, wenn man, wie neuerdings wieder geschehen, bei Elert von Schuld im Sinne von "aktiver Täter- und Mittäterschaft" redet. Aber auch H. Sasses Urteil - "das Buch eines Preußen aus der Zeit Bismarcks" - ist mißverständlich. Es ist freilich richtig im Blick auf jene Verkörperung eines durchaus modernen Macht- und Ordnungswillens, und Elert verkörpert in der Tat selber diesen Typ autoritärer Modernität. Von "Schuld" kann man hier allenfalls sprechen in Sinne von Grenzen in der Fähigkeit, sich aus den Verstrickungen und Lähmungen der Zeit zu lösen. Diese Grenzen sind bei Elert identisch mit denen, die seine Zeitgenossenschaft überhaupt definieren: Modernität im Blick auf die ganzheitliche Identifikation mit einem ordnenden Gesamtwillen, aber Verweigerung von Modernität im "westlichen" Sinne von Individualisierung und Pluralisierung (und ihren als viel schlimmer angesehenen Risiken). Daher ist der fraglose Wert kollektiver Identität bei Elert wie bei vielen Zeitgenossen der blinde Fleck, der seine theoretischen und ethischen Möglichkeiten vor allem moralischen Wählen schon be-

grenzt. Und noch sicherer als in Paul Althaus' oft ungenauer Uroffenbarungslehre wird dieser Höchstwert der möglichen Kritik entzogen durch Elerts Gesetzesbegriff. Alle "Abwandlungen des Themas Gesetz und Evangelium" wiederholen, wie der abschließende Vortrag von 1948 zeigt, die Funktion des Gesetzesbegriffs für jenes Homogenitätspostulat: *lex semper accusat* (Gnade, S.132-169; hier S.136ff, 158ff).

V.

Nach Auskunft des Vorwortes zur 2. Auflage der *Morphologie* (1952) plante Elert von vornherein, seine Darstellung des Luthertums in Richtung auf die Gegenwart und auf die Vorgeschichte zu verlängern. Das hat er, sich aus der kirchenpolitischen Debatte zurückziehend, seit 1937 in Angriff genommen. Diese Aufgabe hat er in seiner Dogmatik und seiner Ethik durchgeführt.

Der christliche Glaube (1940) gehört zu den wichtigsten Dogmatiken des 20. Jahrhunderts. Sie beansprucht durchweg, "lutherisch" zu sein, nicht nur in der Konstellation "Gesetz und Evangelium" (im Gegenüber zur christomonistischen Abfolge von "Evangelium und Gesetz"), auch nicht nur in den konfessions-spezifischen Topoi der Christologie oder der Abendmahlslehre. Trotz, oder richtiger: gerade wegen ihrer sicheren Positionalität und einer entsprechend klaren Argumentation kann sie allen großen Lehrtraditionen, insbesondere der protestantischen Orthodoxie, den altkirchlichen Vätern und der Ostkirche, das Recht zur Präsenz und zur Mitsprache geben. Da Elert auch die aktuelle Theologie vollständig vor Augen hat, ist seine Dogmatik nicht nur in der Orientierung des eigenen theologischen Urteils, sondern auch in der nötigen Information außerordentlich stark. Trotz ihrer ganz unscholastischen Anlage und ihres Umfangs von fast 600 Quartseiten hat sie wenigstens im deutschen Sprachbereich (sie blieb unübersetzt) großen Erfolg gehabt. Leider glaubte der Herausgeber seit der dritten Auflage, Ernst Kinder, den Text weltanschaulich entschärfen und die möglichen Assoziationen zur NS-Ideologie ausschließen zu sollen; man sollte daher die ersten beiden Auflagen benutzen, aus den späteren jedoch die dort abgedruckte, aus dem Todesjahr Elerts datierende Neufassung des § 1 über den geschichtlichen Ort der gestellten Aufgabe heranziehen.

Elert klärt zunächst Aufgabe und Verfahren: Die Dogmatik hat das Dogma der Kirche, d.h. den "Sollgehalt" ihres Kerygma im Blick auf dessen Mitte in der Person Christi zu untersuchen, und dies kritisch, d.h. sie muß das apodiktische Urteil des Kerygma auf seine zureichenden Bedingungen hin problematisieren (§§ 2-4). Weil der zeitgenössische Mensch der Adressat des Kerygma ist,

genügt nicht ein kritischer Kommentar zu den kirchlichen Bekenntnissen; nötig ist vielmehr, das Selbstverständnis dieses Menschen zu erheben und diesem das Zeugnis von Christus unvermittelt entgegenzusetzen (§ 5). Elert bleibt seinem früheren Ansatz treu, weder auf eine vermittelnde Apologetik noch auf die vorgängige Sicherung eines Offenbarungsbegriffs auszuweichen, vielmehr das Offenbarungsgeschehen zu thematisieren – ein Geschehen, das durchaus offen in seiner doppelten Erfahrungsgestalt von Zorn und Gnade Gottes und erst durch “Gesetz” und “Evangelium” identifiziert wird (später sprach man von “Realdialektik”). Dementsprechend behandelt der erste Abschnitt das Selbstverständnis des Menschen unter der Verborgenheit Gottes. Die wiederum überaus originellen Analysen der fragenden Haltung, der ethischen Haltung und der Schicksalserfahrung lassen Elert folgern, daß jedes mögliche Selbstverständnis es “immer nur mit dem verborgenen Gott zu tun hat” und “daß man diesen Gott nicht lieben kann” (§ 16). Der zweite Abschnitt setzt, dem konfliktorientierten Ansatz entsprechend, neu ein mit dem “Grund des kirchlichen Kerygmas”, der material in Gesetz und Evangelium, formal in der Heiligen Schrift vorliegt. Hier setzt sich Elert auch mit der zeitgenössischen, abstrakten Alternative von “natürlicher” und “offenbarer” Gotteserkenntnis auseinander und diskutiert die Problematik der Geschichtlichkeit Christi.

Die folgenden dritten bis siebten Abschnitte behandeln “Gott selbst” (im Rahmen einer christologisch ansetzenden, das “Ethos Gottes” im Widereinander von Zorn und Gnade nicht nivellierenden Trinitätslehre); “Gott und Welt” (Schöpfung und Vorsehung in der Geschichte, ebenfalls in der Realdialektik von Gesetz und Evangelium betrachtet), die “Versöhnung” (Person und Amt Jesu Christi, sowie das Abendmahl, das unmittelbar der versöhnenden Herrschaft Christi zugeordnet wird); den “Existenzwandel” (das Wirken des Heiligen Geistes in der Kirche, in der Taufe, in der individuellen Heilszueignung, d.h. Erwählung, Berufung, Rechtfertigung usw.); die “letzten Dinge” (im persönlichen Schicksal und in der Vollendung des Reiches Gottes). In der ansonsten traditionellen Anordnung ist ungewöhnlich die Zweiteilung der Sakramentenlehre sowie das Fehlen einer Anthropologie. Vom “Sünder” spricht Elert im Sinne des Offenbarwerdens des Menschen unter dem Gesetz (§ 25, § 48), vom göttlichen “Ebenbild” kurz in der Schöpfungslehre (§ 43). Indirekt steht hierfür auch der erste Abschnitt, sowie dann direkt Elerts Ethik.

Denn *Das christliche Ethos* (1949) will nicht so sehr das Tun als vielmehr das Sein des Menschen darstellen, seine Qualität nach göttlichem Urteil; diese Ethik ist mithin als Anthropologie konzipiert. Da Gottes Urteil als Schuld- und als Gnadenurteil ergeht, hat die Ethik zwei Gegenstände, das “Ethos unter dem

Gesetz" (1. Teil) und das "Ethos unter dem Evangelium" (2. und 3. Teil). In einer bislang nirgends geübten Weise bringt Elert die kategoriale Funktion der Unterscheidung von Gesetz und Evangelium auch in der Ethik zur Geltung; allerdings verzichtet er jetzt auf die Kategorie "Schicksal". Aber ebenfalls im Gefolge früherer Stellungnahmen sieht Elert nicht nur im Einzelnen, sondern auch in überindividuellen "Gesamtheiten" den Gegenstand des göttlichen Urteils; daher spricht die Ethik in beiden Perspektiven vom "subjektiven" und vom "objektiven Ethos".

Der erste Teil behandelt die Geschöpflichkeit des Menschen vor und nach dem Sündenfall und seine Beanspruchung durch das göttliche Gesetz. Nun formuliert Elert einen Gesetzesbegriff, der durchweg offenbarungstheologisch bewahrheitungsfähig ist: "Gesetz" meint Gottes schöpferisches und erhaltendes Handeln in den natürlichen Ordnungen, seine Gesetzgebung im Gebot und seine Rechtsprechung in Urteil und Strafe. Die "natürliche" Erkennbarkeit des Gesetzes besagt nicht eine eigene, gar unbetroffen und beliebig handhabbare Gotteserkenntnis, sondern die Selbsterkenntnis des Menschen in seiner aporetischen Situation, und diese wird erst im Kreuz Christi als Gottes Gericht benannt. Und die "natürlichen", in der Schöpfung mitgestifteten und erhaltenen Ordnungen sind, wie Elert jetzt viel deutlicher sagt, ebenfalls nicht ausgenommen aus der Gerichtsdrohung des Gesetzes: Sie können der Dämonisierung durch ihre Störung, ja Zerstörung durch die Sünder verfallen. Wenn so aus Gutem Böses geworden ist, wird auch die Inpflichtnahme des Christen, z.B. durch Ehe oder Staat, aufgehoben zugunsten der Rechtes, eine neue Ordnung zu etablieren.

Im zweiten Teil, dem subjektiven "Ethos unter der Gnade", kontrastiert Elert, ausgehend vom Werk Christi und der Neuschöpfung des Menschen in seiner Rechtfertigung, die evangelischen "Gnadenimperative" zu Heiligung und Erneuerung den gesetzhaften "Buß- und Bekehrungsimperativen" (§ 34); hier ist die Rede etwa vom Gebet, von der "Schönheit der Welt" oder von der "Ganzheit der Persönlichkeit" (§§ 47-49). Da die Rechtfertigung nach wie vor strikt forensisch verstanden wird, folgen altes und neues Ethos jedoch nicht chronologisch nacheinander, sondern lösen sich "kaiologisch" ab: Gottes Herrschaft und Christi Herrschaft stehen im einzelnen Menschen lebenslang im Streit. Trotz seiner Rede von "Gnadenimperativen" weist Elert den tertius usus legis aufs entschiedenste ab, d.h. das Verständnis des göttlichen Gesetzes als eines dem Gläubigen bloß ratenden Gebots ohne Gerichtsaspekt (es wird jetzt nur noch Calvin und Melanchthon zugeschrieben). Unter der Voraussetzung der Unhintergebarkeit der Dialektik von Gesetz und Evangelium will Elert das endgültige Gottesverhältnis des Menschen in gar keiner Weise als rechts- und

gesetzesförmig ansehen. Die Abweisung des "dritten Brauchs des Gesetzes" zeigt nochmals, daß der damalige Streit um die "natürliche Theologie" Elert nicht betrifft: Auch hier argumentiert er gegen die Möglichkeit einer Exemption aus Gottes Gericht durch ein (bloß mitteilendes, daher unbetroffen handhabbares) Wissen von Gottes Gebot.

Der dritte Teil stellt sodann als objektives "Ethos unter der Gnade" das Verbandsethos der Kirche dar. Als "Gesamtheit" (§ 51) oder "Kreisbürgschaft" (eine schon früher aus der russischen Religionsphilosophie übernommene Figur) der neuen Liebesbruderschaft in Christus bricht die Vergebungsordnung des Versöhners, und zwar unabhängig von der subjektiven Motivation des einzelnen Christen, die "Kreisbürgschaft" der Schuldverkettung in den natürlichen Ordnungen des Schöpfers auf. Unter diesem Aspekt hat die Kirche "Wir-Schichten" nicht nur der Ausführung ihres Auftrags, sondern auch solche der Antwort: den Gottesdienst, das Bekenntnis und vor allem eben die Liebe (§ 53). Daß das Ethos der Kirche auf das endzeitliche Leben aller zielt, zeigt Elerts abschließender Blick auf das Verhältnis der Gesamtheiten Kirche und Staat in ihrer Eigenschaft, nicht nur verfügte, sondern auch zu verantwortende geschichtliche Mächte zu sein. Zwar gilt das Liebesethos dem Christen nur als solchem und in der Gemeinde; dem Träger des öffentlichen Amtes gilt das objektive Ethos unter dem Gesetz. Trotzdem empfängt auch dieser von jenem Impulse zur Relativierung und zur Transformation des objektiv-gesetzlichen Staatsethos (§ 62).

VI.

Die andere Aufgabe, die sich Elert nach der *Morphologie* vorgenommen hatte, war, die Vorgeschichte des Luthertums, seiner Selbstdeutung als wiederhergestellter Alter Kirche entsprechend, in Gestalt einer neuen Dogmengeschichte der Alten Kirche zu erfassen. Sie hat er nur noch in Einzeluntersuchungen bearbeiten können, die zum Teil erst nach seinem Tode veröffentlicht wurden.

Das Programm, vorgelegt in *Die Kirche und ihre Dogmengeschichte* (1950: Ausgang, S.313-333), war wiederum höchst anspruchsvoll: die Revision der liberalen Dogmengeschichtsschreibung im Umkreis Adolf von Harnacks (auch Reinhold Seebergs), speziell die Kritik ihrer These von der Hellenisierung des schlichten, angeblich unmetaphysischen und undogmatischen Evangeliums Jesu durch die Alte Kirche, und die Kritik der Konsequenz, daß das altkirchliche Dogma in einer am Schriftprinzip orientierten Kirche keine Geltung mehr beanspruchen dürfe. Elert will auch anderes, als Karl Barth in seinem Widerspruch gegen Harnack erreicht, nämlich die Auflösung der Dogmengeschichte

in je aktuelle, untereinander diskontinuierliche Bekenntnisakte (deshalb widerspricht Elert auch Gerhard Ebeling). Die Auslegung der Heiligen Schrift, die das Dogma gewiß jeweils darstellt, fußt vielmehr stets auch auf der bisherigen dogmatischen Explikation des Sachgehaltes des Kerygma, weil und insofern sie schriftgemäß ist, und entwickelt sie weiter. Wie die Erlanger des 19. Jahrhunderts, besonders Gottfried Thomasius, versteht Elert die Dogmengeschichte daher als eine dialektische (bejahende und verneinende), aber darin kontinuierliche Entwicklung eines ursprünglich unentwickelt gegebenen Sachgehaltes. Er ist sich aber darüber im klaren, daß "innere Einheit und Folgerichtigkeit der Dogmengeschichte" ein Glaubenssatz ist (Ausgang, S.333) – nur eine solche Perspektive unterscheidet kirchen- und profangeschichtliche Arbeit.

Sichtlich bleibt Elert dem methodischen Konzept der *Morphologie* treu, auch wenn er nun die Rückbindung des Dogmas an das religiöse Erlebnis weniger stark gewichtet. Er spricht jetzt vom Primat der Theologie vor dem kultischen und kerygmatischen Geschehen (Ausgang, S.326f); doch gilt das Dogma auch jetzt nicht als "bloßer Verhandlungsgegenstand gelehrter Theologen" (Abendmahl, S.91). So setzt Elerts Betrachtung ein beim Fluchtpunkt der Dogmentwicklung, der vollständigen Durchführung der Christologie im 7. Jahrhundert, um nach rückwärts zu zeigen, daß das biblische Christusbild zugleich die normative Grundlage und das historische Movens der altkirchlichen Dogmentwicklung war: das Bild des endlichen Christus gegenüber dem metaphysischen Axiom der Unendlichkeit Gottes, das Bild des leidenden Christus gegenüber dem metaphysischen Apathie-Axiom, das Bild der irdischen Persönlichkeit gegenüber dem politisch funktionalisierten Pantokrator. Diese Rekonstruktion belegt statt der angeblichen "Hellenisierung" eine zunehmende Enthellenisierung des Dogmas, und dies zumal in der cyrillischen Auslegung des Chalzedonense. Damit bestätigt Elert zugleich das Recht des lutherischen, als "metaphysisch" verdächtigten, tatsächlich strikt christologischen finitum capax infiniti, sich auf jene Tradition zu berufen: "Man muß von Christus denken wie von Gott" (Ausgang, S.325). Die postume Publikation *Der Ausgang der altkirchlichen Christologie* (1957) enthält nur den zeitlichen Anfang der Rekonstruktion sowie die 'Rettung' des seinerzeit, im Kontext der monotheletischen Streitigkeiten, verurteilten Theodor von Pharan.

Dagegen konnte Elert noch selbst eine Untersuchung aus der Geschichte der Alten Kirche vorlegen, deren Anlaß die Vorbereitung des ökumenischen Ausschusses der VELKD auf die 3. Weltkonferenz für Glaube und Kirchenverfassung in Lund 1952 gewesen war. Obwohl mit seiner Position nicht mehrheitsfähig, daß die Abendmahlsgemeinschaft von der gegebenen Einigkeit in

Lehre und Bekenntnis abhängig, konnte Elert in *Abendmahl und Kirchengemeinschaft in der Alten Kirche* (1954) doch einen historischen Nachweis für seine Position führen und seine schon in den zwanziger Jahren gebildete Vorstellung von ökumenischer Kommunikation, d.h. zugleich: die Erklärung der lutherischen Bekenntnisse als ökumenischer Bekenntnisse (Ausgang, S.328) bekräftigen. Kurz vor seinem Tode hielt er vor der Generalsynode der VELKD noch einen ökumenischen Vortrag über *Augustin als Lehrer der Christenheit* (Lehrer, S.174-183).

Die postum herausgegebene (im Editorischen nicht ganz einwandfreie) Aufsatzsammlung hat diesen, aber auch einen vordem unveröffentlichten Vortrag Elerts von 1927 der Nachwelt aufbewahrt. Er rückt die zentrale Problematik seines Lebenswerkes, die methodische Verwicklung von historischen und dogmatischen Absichten, von Zeitansage und Geschichtsbild, er rückt aber auch die Tatsache, daß diese Problematik bis heute ungelöst geblieben ist, unter einen Aspekt, ohne den sie nicht christlich wahrgenommen und theologisch weiterbearbeitet werden kann. Gegenstand dieses Vortrags ist *Das Lachen in der Kirchengeschichte* (Lehrer, S.184-198).

Bibliographie

Veröffentlichungen Elerts (Auswahl)

Die voluntaristische Mystik Jakob Böhmes. Eine psychologische Studie. Berlin 1913, ND Aalen 1973.

Jakob Böhmes deutsches Christentum. Berlin 1914 (BZSF IX,6).

Dogma, Ethos, Pathos. Dreierlei Christentum. Leipzig 1920.

Der Kampf um das Christentum. Geschichte der Beziehungen zwischen dem evangelischen Christentum in Deutschland und dem allgemeinen Denken seit Schleiermacher und Hegel. München 1921.

Die Lehre des Luthertums im Abriß. München 1924, 2.Aufl. 1926, ND Erlangen 1978; ungar. Budapest 1926, amerik. Philadelphia 1927.

Morphologie des Luthertums. 2 Bde. München 1931/1932, 3.Aufl. 1965; amerik. St. Louis 1962.

Ecclesia militans. Drei Kapitel von der Kirche und ihrer Verfassung. Leipzig 1933.

Zur Frage eines neuen Bekenntnisses. In: Luthertum 1934, S.31-50.

Die Zukunft der evangelisch-theologischen Fakultäten. In: Luthertum 1935, 87-112.

Der christliche Glaube. Grundlinien der lutherischen Dogmatik. Berlin 1940, 5.Aufl. Hamburg 1960, 6.Aufl. Erlangen 1988 (Geleitwort Wolfgang Trillhaas).

Zwischen Gnade und Ungnade. Abwandlungen des Themas Gesetz und Evangelium. München 1948; z.T. amerik. Philadelphia 1967.

Das christliche Ethos. Grundlinien der lutherischen Ethik. Tübingen 1949, 2.Aufl. Hamburg 1961; amerik. Philadelphia 1957.

Abendmahl und Kirchengemeinschaft in der Alten Kirche, hauptsächlich des Ostens. Berlin 1954, 2.Aufl. Fürth 1985; amerik. St. Louis 1966.

Der Ausgang der altkirchlichen Christologie. Eine Untersuchung über Theodor von Pharan und seine Zeit als Einführung in die alte Dogmengeschichte. Hg.v. Wilhelm Maurer und Elisabeth Bergsträßer, Berlin 1957.

Ein Lehrer der Kirche. Kirchlich-theologische Aufsätze und Vorträge. Hg.v. Max Keller-Hüschemenger, Berlin/Hamburg 1967.

Sekundärliteratur

BIRMELÉ, André: Interpretation et actualisation d'une tradition confessionnelle: Werner Elert, théologien luthérien. Diss., Strasbourg 1977.

BEYSCHLAG, Karlmann: Die Erlanger Theologie, Erlangen 1993, S.146.151-178.

DUENSING, Friedrich: Gesetz als Gericht. Eine lutherische Kategorie in der Theologie Werner Elerts und Friedrich Gogartens, München 1970 (FGLP 10/40).

EYJOLFSSON, Sigurd S.: Rechtfertigung und Schöpfung in der Theologie Werner Elerts, Berlin 1994 (AGTL N.F. 10).

HAUBER, Reinhard: Die Lehre vom Zorn Gottes nach Werner Elert. In: NZSTh 36 (1994), S.117-161.

HAUBER, Reinhard: Werner Elert. Einführung in Leben und Werk eines "Lutheranissimus". In: NZSTh 29 (1987), S.113-146 (S.138-146: Berichtigungen und Ergänzungen zur Bibliographie Elerts).

HÜBNER, Friedrich (Hg.): Gedenkschrift für D. Werner Elert. Berlin 1955 (S.411-427: Bibliographie Elerts).

KANTZENBACH, Friedrich W.: Von Ludwig Ihmels bis zu Paul Althaus. Einheit und Wandlungen lutherischer Theologie im ersten Drittel des 20. Jahrhunderts. In: NZSTh 11 (1969), S.94-111.

KAUFMANN, Thomas: Werner Elert als Kirchenhistoriker. In: ZThK 93 (1996), S.193-242.

KRÖTKE, Wolf: Das Problem "Gesetz und Evangelium" bei Werner Elert und Paul Althaus, Zürich 1965 (ThSt(B) 83).

LANGEMEYER, Leo: Gesetz und Evangelium. Das Grundanliegen der Theologie Werner Elerts, Paderborn 1970 (KKTS 24).

LOEWENICH, Walther von: *Erlebte Theologie*, München 1979.

MEIER, Kurt: *Kulturkrise und Syntheseproblem. Zum Verständnis von Christentum und Moderne bei Werner Elert*. In: *KuD* 31 (1985), S.293-306.

PETERS, Albrecht: *Elert, Werner*. In: *TRE IX* (1982), S.493-497.

PETERS, Albrecht: *Unter Gottes Heimsuchung. Zum theologischen Vermächtnis Werner Elerts*. In: *KuD* 31 (1985), S.250-292.

SCHMIDT, Kurt-Dietrich (Hg.): *Die Bekenntnisse und grundsätzlichen Äußerungen zur Kirchenfrage*. Bd.I, Göttingen 1934; Bd.II, Göttingen 1935.

THIEMANN, Ronald F.: *A Conflict of Perspectives. The Debate between Karl Barth and Werner Elert*. Diss., Yale 1977.

TRILLHAAS, Wolfgang: *Konservative Theologie und moderne Welt. Werner Elert zum Gedächtnis*. In: *Troeltsch-Studien*, Bd.4, Gütersloh 1987, S.305-315.

WIEBERING, Joachim E.: *Die Lehre von der Kirche bei Werner Elert*. Diss., Rostock 1960.