

WERNER ELERT

Die Lehre des Luthertums im Abriß

Herausgegeben von
ROCHUS LEONHARDT

Mohr Siebeck

Werner Elert

Die Lehre des Luthertums im Abriß

Herausgegeben von
Rochus Leonhardt



Werner Elert

Die Lehre des Luthertums im Abriß

1. Auflage 1924, 2. Auflage 1926.

Neu ediert, eingeleitet und mit Erläuterungen versehen

von

Rochus Leonhardt

Mohr Siebeck

Rochus Leonhardt, geboren 1965; 1996 Promotion, 2001 Habilitation im Fach Systematische Theologie (beides an der Theologischen Fakultät der Universität Rostock); 2003–2006 Lehrstuhlvertretung an der Helmut-Schmidt-Universität Hamburg; 2007–2011 Wahrnehmung eines Heisenberg-Stipendiums der Deutschen Forschungsgemeinschaft; seit 2011 Professor für Systematische Theologie unter besonderer Berücksichtigung der Ethik an der Theologischen Fakultät der Universität Leipzig.
orcid.org//0000-0003-3258-7005

ISBN 978-3-16-163350-8 / eISBN 978-3-16-163351-5
DOI 10.1628/978-3-16-163351-5

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind über <https://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2024 Mohr Siebeck Tübingen. www.mohrsiebeck.com

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für die Verbreitung, Vervielfältigung, Übersetzung und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde von epline in Bodelshausen aus der Minion gesetzt.

Printed in the Netherlands.

Vorwort

Bei der vorliegenden Publikation handelt es sich um die Neuedition von Werner Elerts erstem theologischen Gesamtentwurf, dessen erste Auflage unter dem Titel „Die Lehre des Luthertums im Abriss“ im Jahre 1924, also vor exakt 100 Jahren, erschienen ist. Neu ist an der hier gebotenen Edition, dass sie auch den Text der zweiten Auflage von 1926 bietet und dabei die Differenzen zwischen den beiden Auflagen von Elerts Schrift kenntlich macht (Teil II). Die Lektüre wird durch eine Einleitung (Teil I) sowie einige Erläuterungen (Teil III) unterstützt. Hinzu kommt ein Anhang (Teil IV), in dem drei Rezensionen zur Erstauflage abgedruckt sind, so dass die Rezeption des Buches exemplarisch verfolgt werden kann (IV 1). Ein Verzeichnis der von Elert zitierten Luther-Schriften (IV 2) und ein Verzeichnis der in der „Lehre des Luthertums“ angeführten Bibelstellen (IV 3) ermöglichen einen detaillierten Einblick in Elerts Umgang mit der biblischen und reformatorischen Tradition.

Die Realisierung dieses Unternehmens erfolgte, von Zuschüssen zu den Druckkosten abgesehen (s. u.), ausschließlich unter Verwendung von „Bordmitteln“, also ohne „Drittmittel“. Allen Beteiligten – von der Sekretariatsmitarbeiterin über die studentischen Hilfskräfte bis zum wissenschaftlichen Mitarbeiter – ist deshalb in ganz besonderer Weise zu danken. Konkret richtet sich dieser Dank an Frau Katja Keßler, Frau Anna Luisa Walldorf, Frau Malina Nogossek, Herrn Jeremi Budniak sowie Herrn Matthias Hofmann und Herrn Dr. Florian Priesemuth. Für hilfreiche Hinweise zu kirchenhistorischen Detailfragen habe ich Frau Prof. Dr. Dr. h. c. Irene Dingel sowie Herrn Privatdozenten Dr. Andreas Stegmann zu danken, und ohne die sprachkundige Unterstützung durch Herrn Krisztián Kovács hätte ich auf den Abdruck von Elerts Vorwort zur ungarischen Übersetzung der „Lehre des Luthertums“ verzichten müssen. Maßgeblich forciert wurde meine Arbeit an der Edition überdies durch das mit Elerts Schrift befasste Blockseminar, das im Sommersemester 2022 im katholischen Bildungsgut Schmochtitz (nahe Bautzen) stattgefunden hat. Den Teilnehmerinnen und Teilnehmern an dieser Lehrveranstaltung danke ich herzlich für ihre konstruktiven und auch kritischen Diskussionsbeiträge.

Dass diese Edition erfreulicherweise im Verlag Mohr Siebeck erscheinen kann, wo sie zunächst durch Herrn Tobias Stähler und in der finalen Phase durch Frau Dr. Katharina Gutekunst professionell betreut wurde, ist den Gebern der Druckkostenzuschüsse geschuldet. Dabei handelt es sich um die Evangelisch-Lutherische Kirche in Bayern, um die Vereinigte Evangelisch-Lutherische Kirche Deutschlands sowie um den Martin-Luther-Bund; den drei genannten Institutionen bzw. den sie repräsentierenden Entscheidungsträgern sei an dieser Stelle mit großem Nachdruck gedankt.

Die vorliegende Edition möchte zur Beschäftigung mit einem 100 Jahre alten Dokument der Theologiegeschichte motivieren, das von einem vor 70 Jahren verstorbenen Klassiker des neueren lutherischen Protestantismus in Deutschland verfasst wurde. „Die Lehre des Luthertums im Abriss“ entstand in einer Zeit, in der sich viele evangelische Zeitgenossen die Frage nach der Identität und Spezifik des christlichen Glaubens ähnlich nachdrücklich gestellt haben wie heute. Vor 100 Jahren geschah dies zwar aus anderen Gründen und in anderer Weise als gegenwärtig. Gemäß dem Motto „Zukunft braucht Herkunft“ (Odo Marquard) gehe ich aber davon aus, dass eine christliche Gegenwartsorientierung nicht ohne engagierte Erinnerung an einschlägige Traditionsbestände auskommt. Und dass einem Denker wie Elert Einschlägigkeit zuzuerkennen ist, leidet meines Erachtens keinen Zweifel.

Leipzig, im September 2024

Rochus Leonhardt

Inhalt

| | |
|---|------|
| Vorwort | V |
| I Einleitung | IX |
| I 1 Werner Elerts „Lehre des Luthertums“: Werkgeschichtlicher Ort und Struktur | X |
| I 2 Inhaltliche Spezifika | XIX |
| I 2.1 Schicksal und Gott | XIX |
| I 2.2 Der Sinn der Trinitätslehre | XXII |
| I 3 Editorische Hinweise | XXV |
| I 3.1 Allgemeine Erläuterungen | XXV |
| I 3.2 Verzeichnis der Abkürzungen | XXIX |
| II Edierter Text | 1 |
| III Erläuterungen | 163 |
| IV Anhang | 173 |
| IV 1 Rezensionen | 173 |
| IV 1.1 Emanuel Hirsch: Theologische Literaturzeitung 49, 1924, 548–550 | 173 |
| IV 1.2 Heinrich Stallmann: Schrift und Bekenntnis 6, 1925, 75–85 | 175 |
| IV 1.3 Friedrich Gogarten: Theologische Blätter 4, 1925, 161–171 | 185 |
| IV 2 Verzeichnis der von Elert zitierten Luther-Schriften | 193 |
| IV 3 Verzeichnis der von Elert angeführten Bibelstellen | 197 |
| IV 3.1 Altes Testament | 197 |
| IV 3.2 Neues Testament | 197 |

I Einleitung

Der am 19. August 1885 im thüringischen Heldrungen geborene und zur Altlutherischen Kirche gehörende¹ evangelische Theologe Werner Elert ist am 21. November 1954, kurz nach seinem 69. Geburtstag, in Erlangen gestorben.² Sein Tod jährt sich also im Jahr 2024 zum siebzigsten Mal. 1924, dreißig Jahre vor seinem Ableben und ein Jahr nach seiner Berufung auf die Professur für Kirchen- und Dogmengeschichte sowie Symbolik an der Erlanger Theologischen Fakultät (seit 2007: „Fachbereich Theologie“), hatte er in der C. H. Beckschen Verlagsbuchhandlung (München) unter dem Titel „Die Lehre des Luthertums im Abriss“ ein gerade mal 74 Textseiten umfassendes Büchlein publiziert, das eine Gesamtdarstellung lutherischer Dogmatik und Ethik enthielt. Bei dieser Veröffentlichung handelt es sich, ungeachtet der Kürze, um den ersten theologischen Gesamtentwurf von Werner Elert, der 1932 auf den Erlanger Lehrstuhl für systematische und historische Theologie wechselte – als Nachfolger von Philipp Bachmann, der, seinerseits Nachfolger von Ludwig Ihmels, seit 1902 die Systematische Theologie (ab 1909 in Verbindung mit Neutestamentlicher Exegese) vertreten hatte. 1926 erschien, wiederum in der C. H. Beckschen Verlagsbuchhandlung, eine zweite Auflage der „Lehre des Luthertums“, die nun mit 158 Textseiten mehr als doppelt so umfangreich war wie die Ausgabe von 1924.

Die hier gebotene Edition bietet eine kritische Neuausgabe, in der auch die zwischen den Texten von 1924 und 1926 bestehenden Unterschiede kenntlich gemacht sind. Dem edierten Text werden nachstehend zunächst einige Hinweise zum werkgeschichtlichen Ort und zur Struktur der Schrift vorangestellt (I 1); es schließen sich Hinweise zu zwei inhaltlichen Themen an, die – nach Auffassung des Herausgebers – besonderes Interesse verdienen (I 2). Der Schlussabschnitt des Einleitungsteils bietet einige editorische Hinweise, die für die Benutzung dieser Neuausgabe wichtig sind (I 3).

¹ Vgl. Werner Klän, Die altlutherische Kirchenbildung in Preußen, in: Wolf-Dieter Hauschild (Hg.), Das deutsche Luthertum und die Unionsproblematik im 19. Jahrhundert, Gütersloh 1991, 153–170.

² Zur Biografie vgl. insbesondere die Hinweise bei Joachim Bayer, Werner Elerts apologetisches Frühwerk, Berlin – New York 2007 (TBT 142), 4–12.

11 Werner Elerts „Lehre des Luthertums“: Werkgeschichtlicher Ort und Struktur

Forschungen zu Person und Werk Werner Elerts haben nicht gerade Hochkonjunktur. Zwar gehört Elert – neben Paul Althaus, Paul Tillich und Karl Barth – zu denjenigen neueren Theologen, die regelmäßig in den Bänden des von Carl Heinz Ratschow herausgegebenen „Handbuch[s] Systematischer Theologie“ (1979–1994) behandelt wurden. Diese recht prominente Positionierung hat aber nicht dazu geführt, dass der Erlanger Lutheraner in der protestantischen Gegenwartstheologie einen besonders hohen Stellenwert besäße; bei vielen heutigen Studentinnen und Studenten der evangelischen Theologie an deutschen Fakultäten ist Elert zumeist kaum noch dem Namen nach bekannt.

Die theologische Fachdiskussion zu Elert ist zuletzt in der 2010 erschienenen Druckfassung der von Heinrich Assel (Greifswald) betreuten (2008 finalisierten) Dissertation von Christian Johannes Neddens resümiert worden.³ Neddens hat seinerzeit festgestellt, die Elert-Lektüre sei „in einer jüngeren Generation [...] wieder beliebt geworden“, weil „hier ein Theologe nicht an den Lebenswirklichkeiten des Menschen vorbeizureden, sondern diese konkret in das theologische Denken einzubeziehen scheint.“⁴ Allerdings beruht seines Erachtens das so motivierte Interesse auf der falschen Voraussetzung, es sei möglich, die *Theologie* Elerts von dessen *politischem* Denken zu trennen. – An dieser Stelle wird sofort das Problem einer gegenwärtigen Aneignung von Elerts Denken deutlich: Sowohl sein Votum zur Zulassung von Christen jüdischer Herkunft zu kirchlichen Ämtern als auch die Mitunterzeichnung des Ansbacher Ratschlags⁵ weisen ihn als einen Denker aus, der „durch den Nationalismus und die Liebe zu Preußen geprägt“ war, schon früh „die neulutherische Lehre von Volk und Staat als eigengesetzlichen Schöpfungsordnungen“ vertrat und letztlich zu „einer positiven Einschätzung von Programm und Praxis der NSDAP“ gelangt war. Auch wenn er sich bereits 1934 von den deutschen Christen distanziert hatte, „die Kirchenpolitik des Reichsbischofs Ludwig Müller“ offen kritisierte⁶ und nach 1945 sein schuldhaftes Versagen explizit benannt hat⁷ – die „bellizisti-

³ Vgl. Christian Johannes Neddens, *Politische Theologie und Theologie des Kreuzes. Werner Elert und Hans Joachim Iwand*, Göttingen 2010 (FSÖTh 128), 75–93.

⁴ A. a. O., 91.

⁵ Vgl. Albrecht Peters, [Art.] Elert, Werner (1885–1954), in: TRE 9, 1982, 493–497: 496 f.

⁶ Alle Zitate seit der letzten Anmerkung: Reinhard Hauber, Werner Elert. Einführung in Leben und Werk eines „Lutheranissimus“, in: NZSTh 29, 1987, 112–146: 115 f.

⁷ Vgl. Joachim Bayer, Werner Elerts apologetisches Frühwerk (Anm. 2), 10 f.

schen, nationalistischen und auch rassistisch grundierten theologischen Äußerungen“⁸ die sich „durch das gesamte Werk Elerts“ ziehen,⁹ stehen einer unreflektierten Rezeption seiner Theologie offensichtlich im Wege.

Die zuletzt formulierte Einsicht sollte allerdings nicht „zur Totalverweigerung der Beschäftigung mit Elert“¹⁰ führen, also dazu, die Theologie des Erlanger „Lutheranissimus“ insgesamt als undiskutabel zu diskreditieren. Vielmehr verweisen Elerts politisch-kirchenpolitische Abwege auf das Risiko, genauer: die Ideologisierungsfahr, die sich mit *jeder* Theologie verbindet, die den „Lebenswirklichkeiten des Menschen“ (Christian Johannes Neddens) gerecht werden will. Allerdings ist es keineswegs so, dass ein sich programmatisch von solchen „Lebenswirklichkeiten“ unbeeinflusst gebender Zugriff der Ideologisierungsfahr entgehen würde; die politische Ethik von Karl Barth in der Zeit der Weimarer Republik¹¹ ebenso wie nach 1945¹² kann hierfür als Beispiel gelten. Und speziell in der „Lehre des Luthertums“ lassen sich, konkret im Vorwort zur zweiten Auflage, auch Indizien dafür finden, dass Elert bereits um 1925 im Blick auf das Risiko einer nationalchauvinistischen Ideologisierung seiner Theologie nicht gänzlich unsensibel war.

Was den werkgeschichtlichen Ort des Buches angeht, so ist es zunächst sinnvoll, die Einteilung von Elerts literarischem Schaffen in fünf Perioden aufzunehmen, die Reinhard Hauber vorgeschlagen hat.¹³ Zur Orientierung: Nach Hauber erstreckt sich die *erste Periode* von 1910–1921. Hier stehen „apologetische Arbeiten zum Verhältnis von neuzeitlichem Denken und christlicher Theologie“ im Vordergrund (119). Das Hauptwerk dieser ersten

⁸ Vgl. Andreas Holzbauer, Nation und Identität. Die politischen Theologien von Emanuel Hirsch, Friedrich Gogarten und Werner Elert aus postmoderner Perspektive, Tübingen 2012 (Dogmatik in der Moderne 4), 12.

⁹ A. a. O., 372.

¹⁰ Joachim Bayer, Werner Elerts apologetisches Frühwerk (Anm. 2), 12 Anm. 40.

¹¹ Vgl. Friedrich Wilhelm Graf, „Der Götze wackelt“? Erste Überlegungen zu Karl Barths Liberalismuskritik (1986); ders., Der Weimarer Barth – ein linker Liberaler? (1987) – beide Texte sind abgedruckt in: ders., Der heilige Zeitgeist. Studien zur Ideengeschichte der protestantischen Theologie in der Weimarer Republik, Tübingen 2011, 425–446. 447–459.

¹² Gerhard Besier, Karl Barths „Brief an einen Pfarrer in der DDR“ vom Oktober 1958. Kontext, Vor- und Wirkungsgeschichte, in: ders., Die evangelische Kirche in den Umbrüchen des 20. Jahrhunderts, Band 2: Von der ersten Diktatur in die zweite Demokratie. Kirchlicher Neubeginn in der Nachkriegszeit. Kirchen, Parteien und Ideologien im Zeichen des Ost-West-Konflikts, Neukirchen-Vluyn 1994 (HTSt 5/2), 177–189; Michael Murrmann-Kahl, Ein Prophet des wahren Sozialismus? Zur Rezeption Karl Barths in der ehemaligen DDR, in: ZNThG 1, 1994, 139–166.

¹³ Vgl. Reinhard Hauber, Werner Elert (Anm. 6), 119–134 (danach die Seitenangaben im Text).

Phase ist „Der Kampf um das Christentum“ (1921), eine, wie der Untertitel ausweist, „Geschichte der Beziehungen zwischen dem evangelischen Christentum in Deutschland und dem allgemeinen Denken seit Schleiermacher und Hegel“.¹⁴ Diese Näherbestimmung lässt erkennen, dass es sich bei dieser Arbeit, aufgrund derer die Greifswalder Theologische Fakultät Elert mit der theologischen Ehrendoktorwürde ausgezeichnet hat, um einen theologiegeschichtlichen Entwurf handelt. In seiner Gedächtnisrede für Elert vom 19. Februar 1955 hat Paul Althaus betont, „keine der vorhandenen Theologiegeschichten“ käme Elerts Monografie von 1921 gleich – „mit alleiniger Ausnahme des neuen großen Werkes von Emanuel Hirsch“.¹⁵ Von werkgeschichtlicher Bedeutung ist diese Schrift deshalb, weil Elert darin – dem Mainstream des deutschen Protestantismus nach dem Ersten Weltkrieg entsprechend – das Programm einer konventionellen christlichen Apologetik dezidiert abgelehnt hat: Während er vor dem Krieg, namentlich in seiner philosophischen¹⁶ und seiner theologischen¹⁷ Dissertation, auf eine an vorchristliche Erfahrungen *anknüpfende* Plausibilisierung des Christusglaubens gesetzt hatte, betonte er nach 1918 (und besonders im „Kampf um das Christentum“) die kategoriale *Differenz* zwischen allen vorchristlichen Weltauffassungen und dem christlichen Transzendenzerleben. In der Monografie von 1921 manifestierte sich diese Orientierung in der viel zitierten Feststellung, es käme gegenwärtig darauf an, das „*Christentum aus den Verschlingungen mit einer untergehenden Kultur zu lösen, damit es nicht mit in den Strudel herabgerissen werde.*“¹⁸

Die *zweite Periode* von Elerts literarischem Schaffen (1922–1932) war von einer Hinwendung zur „konfessionell-lutherischen Theologie“ (122)

¹⁴ Werner Elert, *Der Kampf um das Christentum. Geschichte der Beziehungen zwischen dem evangelischen Christentum in Deutschland und dem allgemeinen Denken seit Schleiermacher und Hegel*, München 1921, Neudr. Hildesheim 2005. Vgl. dazu: Gerhard Müller, *Synthese oder Diastase? Historia magistra theologiae in Werner Elerts „Der Kampf um das Christentum“*, in: Rudolf Keller/Michael Roth (Hg.), *Mit dem Menschen verhandeln über den Sachgehalt des Evangeliums. Die Bedeutung der Theologie Werner Elerts für die Gegenwart*, Erlangen 2006, 119–154.

¹⁵ Paul Althaus, *Werner Elerts theologisches Werk. Rede bei der Gedächtnisfeier der Theologischen Fakultät in der Aula der Universität Erlangen am 19. Februar 1955*, in: *Gedenkschrift für D. Werner Elert – Beiträge zur historischen und systematischen Theologie*, hg. von Friedrich Hübner in Verbindung mit Wilhelm Maurer und Ernst Kinder, Berlin 1955, 400–410, 402.

¹⁶ Werner Elert, *Rudolf Rocholls Philosophie der Geschichte*, Leipzig 1910 (APG(F) 12).

¹⁷ Werner Elert, *Prolegomena der Geschichtsphilosophie. Studie zur Grundlegung der Apologetik*, Leipzig 1911.

¹⁸ Werner Elert, *Der Kampf um das Christentum* (Anm. 14), 489.

geprägt. In diesen Zeitraum gehören insbesondere „Die Lehre des Luthertums im Abriß“ und die zweibändige „Morphologie des Luthertums“ (1931/1932).¹⁹ Für die „Morphologie“ wichtig ist die Unterscheidung zwischen der – als „übergeschichtliche, konfessionelle *Konstante*“ (123) – verstandenen *dýnamis* des Luthertums und seiner *morphé*, „mit der die geschichtlich sich wandelnde konfessionelle *Gestalt* gemeint ist“ (123). Dabei wird die Unvereinbarkeit des Lutherschen Ansatzes mit der von Calvin ausgehenden Theologietradition betont. Insbesondere zielte Elert darauf, im Gegenzug zu Ernst Troeltsch die kulturprägende Kraft und die nachhaltige sozialetische Fruchtbarkeit des konfessionellen Luthertums aufzuzeigen.²⁰

In den Texten der *dritten Periode* (1933–1944) spielten aktuelle politische und kirchenpolitische Themen eine wichtige Rolle. „Dabei kämpft Elert an einer zweifachen Front. Gegenüber Barmen beruft er sich auf das Gesetz, gegenüber den Deutschen Christen beruft er sich auf das Evangelium“ (124). In der kritischen Auseinandersetzung mit der von ihm als antinomistisch stigmatisierten 1. These der Barmer Theologischen Erklärung hat Elert seine Auffassung von einer zweifachen Offenbarung Gottes profiliert. Die dabei betonte „schroff antithetische Verhältnisbestimmung von Gesetz und Evangelium“²¹ avancierte zum wesentlichen Element des Hauptwerks dieser dritten Periode; gemeint ist Elerts dogmatischer Entwurf, der erstmals 1940 unter dem Titel „Der christliche Glaube. Grundlinien der lutherischen Dogmatik“ erschienen ist.²² Im dritten Kapitel dieses Entwurfs hat Elert mit dem Begriff des *Schicksals* denselben Leitgedanken aufgenommen, der be-

¹⁹ Vgl. Werner Elert, *Morphologie des Luthertums*. Erster Band: *Theologie und Weltanschauung des Luthertums hauptsächlich im 16. und 17. Jahrhundert*, München 1931; Zweiter Band: *Soziallehren und Sozialwirkungen des Luthertums*, München 1932.

²⁰ Thomas Kaufmann (Werner Elert als Kirchenhistoriker, in: *ZThK* 93, 1996, 193–242) hat als ein wesentliches Motiv von Elerts Denken die Kritik an der Reformationsdeutung von Ernst Troeltsch identifiziert; vgl. zu Troeltsch: Friedrich Wilhelm Graf, *Ernst Troeltsch. Theologie im Welthorizont. Eine Biographie*, München 2022, 256–273.

²¹ Hermann Fischer, *Protestantische Theologie im 20. Jahrhundert*, Stuttgart 2002, 108.

²² Vgl. Werner Elert, *Der christliche Glaube. Grundlinien der lutherischen Dogmatik*, Berlin 1940 (²1941). Elert hat kurz vor seinem Tod eine Überarbeitung in Angriff genommen, die er allerdings nicht mehr beenden konnte. Der Elert-Schüler Ernst Kinder hat 1956 eine veränderte dritte Auflage publiziert, die im selben Jahr als vierte Auflage nochmals erschien; eine damit textidentische, nur um einige Literaturangaben ergänzte fünfte Auflage wurde 1960 publiziert. Ein unveränderter Nachdruck dieser fünften Auflage ist – als sechste Auflage – 1988 im Erlanger Martin-Luther-Verlag erschienen (die Auflagen davor waren im Berliner Furche-Verlag publiziert worden). Reinhard Hauber (Werner Elert [Anm. 6], 125 Anm. 92), hat darauf hingewiesen, dass Ernst Kinder seine Tätigkeit als Herausgeber auch dazu genutzt hat, Elerts Dogmatik weltanschaulich zu reinigen.

reits in den beiden Auflagen der „Lehre des Luthertums“ eine wichtige Rolle gespielt hatte und schon dort in spezifischer Weise mit dem *Gottesgedanken* verbunden wurde (vgl. dazu Abschnitt I 2.1).

In der *vierten Periode* (1945–1949) blieb Elerts Interesse an der Realdialektik von Gesetz und Evangelium erhalten. Dies zeigt sich an der Gliederung des erstmals 1949 erschienenen Hauptwerks dieser Phase, dem ethischen Seitenstück zur Dogmatik: „Das christliche Ethos. Grundlinien der lutherischen Ethik“.²³ Der Dogmatik- und der Ethik-Entwurf Elerts können, insbesondere wenn eine „bruchlose Kontinuität“ der deutschen evangelischen Theologiegeschichte in „Vorkriegs-, Kriegs- und Nachkriegszeit“²⁴ angenommen wird, *gemeinsam* als Beleg für die „Rückkehr zum Diastasen-Modell seines ersten großen Werkes“²⁵ in Anschlag gebracht werden. Dass die Phase nach 1945 dennoch sinnvollerweise von der dritten Periode *unterschieden* werden kann, ergibt sich vor allem daraus, dass Elert aufgrund der „Enthüllung der wahren Natur des Dritten Reiches“ dazu geführt wurde, „in der Lehre von den natürlichen bzw. Schöpfungsordnungen das Böse und die Sünde zur Geltung zu bringen“ (129).

Die Arbeiten der *fünften Periode* (1950–1954) waren der altkirchlichen Dogmengeschichte gewidmet. Dabei ging es Elert, nach seinem Erweis der sozialetischen Modernitätsrelevanz der lutherischen Konfession in der „Morphologie“ und nach seiner Herausarbeitung der Gegenwartsbedeutung des Luthertums in Dogmatik und Ethik, darum, „die Beziehung des Luthertums auf die Vorgeschichte“ darzustellen, d. h. auf die Dogmengeschichte der Alten Kirche“ (131). Von Bedeutung ist in Elerts diesbezüglichen (unvollendet gebliebenen) Überlegungen²⁶ eine doppelte Abgrenzung. Er hat sich einerseits gegen Adolf von Harnack und dessen Sympathien für ein undogmatisches Christentum und andererseits gegen eine um dogmengeschichtliche Traditionen unbekümmerte Forderung nach je aktuellem Bekennen gewendet. Dagegen plädierte er – und hier gibt es durchaus Parallelen zum ersten Abschnitt des Anhangs „Über Sinn und Methode“ in der (zweiten Auflage der) „Lehre des Luthertums“ – für die Einbettung des je aktuellen Bekennens in den dogmengeschichtlichen Prozeß“ sowie

²³ Werner Elert, *Das christliche Ethos. Grundlinien der lutherischen Ethik*, Tübingen 1949, ²Hamburg 1961.

²⁴ Hermann Fischer, *Protestantische Theologie* (Anm. 21), 111.

²⁵ A. a. O., 108.

²⁶ Vgl. Werner Elert, *Der Ausgang der altkirchlichen Christologie. Eine Untersuchung über Theodor von Pharan und seine Zeit als Einführung in die alte Dogmengeschichte*. Aus dem Nachlaß herausgegeben von Wilhelm Maurer und Elisabeth Bergsträsser, Berlin 1957.

für die Anknüpfung „an das bereits formulierte Dogma, weil und sofern es schriftgemäß ist“ (132).

Im Blick auf den werkgeschichtlichen Kontext der „Lehre des Luthertums“ ist damit deutlich geworden, dass diese in der zweiten Elertischen Schaffensperiode lozierte Schrift nicht mehr von jener Tendenz zur „harten“ Diastatik geprägt war, die im „Kampf um das Christentum“ eine wichtige Rolle gespielt hatte. Wie es zu dieser Verschiebung gekommen ist, dazu hat insbesondere Joachim Bayer in der 2007 erschienenen Druckfassung seiner von Volker Dreshen (Tübingen) betreuten (2005 finalisierten) Dissertation anregende Hinweise gegeben: Die 1921 pointiert vorgetragene Absage an eine Synthese von Christentum und allgemeiner Kultur wurde, so Bayer, bei Elert seit etwa 1923 präzisiert durch eine selbstbewusste Formulierung des eigenen – lutherischen! – Glaubens, mit dessen beanspruchter Orientierungskraft er die als aporetisch erwiesenen Konstellationen der allgemeinen Kultur konfrontiert hat.²⁷ Diese Konzentration auf die eigene konfessionelle Tradition, die, wie oben gesehen, die gesamte zweite Periode seines literarischen Schaffens geprägt hat, wird von Bayer gedeutet als „zunächst eine wissenschaftssystematische Entscheidung, die der [scil. durch die Weimarer Reichsverfassung] verfassungsrechtlich sanktionierten pluralen gesellschaftlichen Situation in pragmatischer Weise entsprechen will“.²⁸ Im Hintergrund habe dabei die an Schleiermacher gewonnene Einsicht gestanden, nach der die Theologie „nur als ‚positive Wissenschaft‘, nämlich durch das Bewußtsein ihrer Verantwortung einer konkreten Religionsgesellschaft gegenüber ihre Selbständigkeit aufrechterhalten wird.“²⁹

Diese konfessionelle Konzentration wurde bereits in Elerts Vortrag über „Die innere Zukunft des Luthertums“ greifbar, den er auf der ersten Tagung des Lutherischen Weltkonvents gehalten hat; sie fand vom 19. bis 25. August 1923 in Eisenach statt. In diesem Vortrag hat er mehr lutherisches Selbstbewusstsein angemahnt und eine stärkere kritische Grundeinstellung nach außen gefordert; wenn es das Luthertum nicht gäbe, dann hätten, so Elert, die Menschen nur noch die Wahl zwischen Materialismus und orientalischen Kulturen.³⁰ – „Durch diesen Vortrag, der dann 1924 in Elerts ‚Lehre des Luthertums im Abriß‘ mündete, gewann Elert durchaus eine gewisse internationale Bekanntheit“.³¹

²⁷ Vgl. Joachim Bayer, Werner Elerts apologetisches Frühwerk (Anm. 2), 285 f.

²⁸ A. a. O., 331.

²⁹ A. a. O., 330.

³⁰ So das Referat des Vortrags, der als solcher nicht dokumentiert ist, im Teilnehmerbericht von Juergen Ludwig Neve, Betrachtungen zum ersten Lutherischen Weltkonvent in Eisenach, Burlington (Iowa) 1924, 26–28.

³¹ Joachim Bayer, Werner Elerts apologetisches Frühwerk (Anm. 2), 333 Anm. 90.

Allerdings hat Elert – gerade in der „Lehre des Luthertums“ – immer wieder deutlich gemacht, dass das Verhältnis des im Glauben versöhnten Christen zu den vormals als freiheitseinschränkend erlebten „Schicksalsgewalten“ auch nach der Versöhnung keineswegs unkompliziert ist: Der Christ bleibt der Weltordnung unterworfen; aber er vermag sie nun als Gnadenerweis des Schöpfers wahrzunehmen, und dies setzt ihn zum Dienst an den weltlichen Ordnungen frei. Die mit dieser Betonung christlicher Weltverantwortung angesprochene ethische Dimension des lutherischen Glaubens hat Elert nicht nur – insbesondere in der „Morphologie“ – theologiegeschichtlich und modernitätsdiagnostisch ausgemünzt, sondern sie steht dann auch im Hintergrund seiner zeitaktuellen politischen und kirchenpolitischen Beiträge, die in seine dritte politisch teilweise höchst problematische Schaffensphase gehören.

Nach diesen Hinweisen zum werkgeschichtlichen Ort der „Lehre des Luthertums“ nun ein paar Bemerkungen zur Struktur des Büchleins. Gegliedert ist der Entwurf in drei Teile. Die ersten beiden Teile behandeln die Dogmatik, im dritten Teil geht es um die Ethik. Teil 1 („Der Kampf mit Gott“: §§ 1–19) behandelt die Situation des „natürlichen“, also des nicht vom Christusglauben ergriffenen Menschen. Die darin enthaltenen Ausführungen zu Gotteslehre (Kapitel II), Anthropologie (Kapitel I) und Sündenlehre (Kapitel III) münden in den Aufweis der aporetischen Lage einer Existenz außerhalb von Christus (Kapitel IV) und in einen Ausblick auf die Offenbarung (Kapitel V). In Teil 2 („Die Versöhnung“: §§ 20–38) geht es um die Christologie, wobei zunächst die Person (Kapitel VI), dann das Werk (Kapitel VII) Christi verhandelt werden. Es folgen Pneumatologie (Kapitel VIII), Soteriologie (Kapitel IX) und Ekklesiologie (Kapitel X). Die in Teil 3 („Die Freiheit“: §§ 39–57) verhandelte Ethik wird (Kapitel XI, bes. § 39) durch die Trinitätslehre begründet – ein interessanter Zugriff, der in Abschnitt I.2.2 noch genauer zu behandeln ist. Es folgt die Beschreibung der Existenz des Glaubenden, sowohl allgemein (Kapitel XII) als auch im Blick auf die konkreten Lebensordnungen (Kapitel XIII). Herausgearbeitet werden ferner die auch den Glaubenden noch betreffenden irdischen Ambivalenzen und Spannungen (Kapitel XIV), die erst eschatologisch aufgehoben sein werden (Kapitel XV).

Strukturell – nicht inhaltlich – entsprechen diese drei Teile in etwa den Lehrkreisen 2 bis 4 aus Emanuel Hirschs „Leitfaden zur christlichen Lehre“ (1938), ein ebenso relativ schmaler Entwurf, der allerdings mit 279 Textseiten fast viermal so umfangreich ist wie die erste Auflage der „Lehre des Luthertums“. Auch bei Hirsch werden – grob gesagt – Gesetz (zweiter Kreis), Evangelium (dritter Kreis) und Ethik (vierter Kreis) ver-

handelt. Dieser Vergleich macht deutlich, worauf Elert 1924 verzichtet hat: Zu Hirschs erstem Kreis, der dogmatischen Propädeutik, gibt es in der „Lehre des Luthertums“ keine Entsprechung. Das hat damit zu tun, dass Hirsch, wenn er im ersten Kreis die „Bedeutung der christlich-kirchlichen Überlieferungsmasse als geschichtlicher Vermittlungsinstanz für die eigene christliche Wahrheitserkenntnis erfragt“,³² letztlich ein „traditionskritisches Programm“³³ vertreten hat. Dagegen hat Elert, wie schon vermerkt, in der zweiten Phase seines literarischen Schaffens einen dezidiert traditions-*affirmativen* Zugriff gewählt. Das Interesse an einer Rückbindung an die Überlieferung wird auch daran deutlich – und damit sind die wichtigsten Unterschiede zwischen den beiden Auflagen der „Lehre des Luthertums“ angesprochen –, dass er den bereits in der ersten Auflage von 1924 *beanspruchten* Zusammenhang seiner eigenen Ausführungen mit der lutherischen Tradition in der zweiten Auflage von 1926 deutlicher hervorgehoben und explizit gemacht hat. – *Deutlicher hervorgehoben* wurde dieser Zusammenhang in der zweiten Auflage dadurch, dass der in der ersten Auflage, ganz am *Ende*, also hinter dem Registerteil abgedruckte „*Conspectus locorum theologorum antiquitus acceptorum usibus traditionem amantium accomodatus*“ nun an den *Anfang* gerückt, also zwischen Vorwort und Teil 1 platziert wurde. Durch diese Vorverschiebung des Schemas der traditionellen Loci mit Verweisen auf die Paragraphen der „Lehre des Luthertums“ konnten die Leser eher dazu motiviert werden, den konventionellen lutherisch-konfessionellen Charakter von Elerts Entwurf nachzuvollziehen, der oft in ganz un-konventioneller Sprache gehalten war. *Explizit gemacht* hat er seine Anlehnung an die Tradition durch zahlreiche Zitate aus den Schriften Martin Luthers, aus denen in der zweiten Auflage der in der ersten Auflage noch gar nicht vorhandene Fußnotenapparat besteht. Dieser Schritt mag auch motiviert gewesen sein durch die von Emanuel Hirsch in dessen Rezension zur ersten Auflage geäußerte Kritik, Elert befinde sich „nicht nur mit Luther selbst, sondern auch mit dem Luthertum in Widerspruch“.³⁴

Eine weitere wichtige Differenz zwischen den Auflagen, die wesentlich zum Text-Zuwachs von 74 auf 158 Seiten beigetragen hat, besteht darin, dass Elert der zweiten Auflage einen mehr als 50 Seiten umfassenden in

³² Arnulf von Scheliha, Emanuel Hirsch als Dogmatiker. Zum Programm der „christlichen Rechenschaft“ im „Leitfaden zur christlichen Lehre“, Berlin – New York 1991 (TBT 53), 212.

³³ A. a. O., 206 (Hervorh. RL).

³⁴ Die zitierte Hirsch-Rezension ist, ebenso wie zwei weitere Besprechungen der ersten Auflage der „Lehre des Luthertums“, in Teil IV 1 dieser Edition abgedruckt.

drei Abschnitte gegliederten Anhang „Über Sinn und Methode“ hinzugefügt hat. Der erste Abschnitt („Dogmatik und Dogma“)³⁵ lässt sich verstehen als eine vorweggenommene Auseinandersetzung mit dem von Emanuel Hirsch im ersten Kreis des „Leitfaden“ vorgetragenen traditionskritischen Programm. Was die mögliche Verbindlichkeit sprachlicher Ausdrucksformen des Glaubens angeht, so konnte Hirsch, anschließend an Adolf von Harnacks dogmenkritischen Zugriff, die „in Begriff und Wort gefaßte lehrmäßige Überlieferung“ dezidiert *nicht* als verlässlichen „Träger christlicher Wahrheitserkenntnis“ verstehen. Der Traditionsgebundenheit hat er die „Notwendigkeit“ gegenübergestellt, „die christliche Wahrheit in einem neu anfangenden ursprünglichen Erkennen persönlich zu erfassen.“³⁶ Nun hat auch Elert, in Abgrenzung vom römischen Katholizismus, bestritten, „daß der christliche Glaube ein Glaube *an* das Dogma wäre“. Aber er hat doch die enge Zusammengehörigkeit von Glaube und Dogma betont: „Das Dogma nämlich ist der Ertrag jener inneren Nötigung des Glaubens, die Wahrheit des Evangeliums auszusprechen.“³⁷

Im zweiten Abschnitt des Anhangs („Tragische und eschatologische Ethik“) setzt sich Elert mit der Ethik Immanuel Kants und der „in ihrer Gesamtheit aus Kantischen Wurzeln“ erwachsenen „immanent-optimistischen Ethik des deutschen Idealismus“ kritisch auseinander.³⁸ Gegen Kant wird die reformatorische Sündenlehre in Anschlag gebracht, der zufolge „die Schuld ein Schatten“ ist, „der *alles* sittliche Handeln des Menschen, auch seinen Willen zum Guten, unvermeidbar begleitet. [...] Daß *Kant* sich dieser Erkenntnis verschloß, [...] ist das Tragische an seiner Ethik.“³⁹ Und gegen die optimistische Geschichtsauffassung des deutschen Idealismus verweist Elert, unter Berufung auf Oswald Spenglers Absage an einen „*Sinn in der Menschengeschichte*“,⁴⁰ auf tragische Momente der Kulturentwicklung; gemeint sind Katastrophen, die geeignet sind „den Glauben an den Endsieg

³⁵ Vgl. dazu Notker Slenczka, *Selbstkonstitution und Gotteserfahrung. W. Elerts Deutung der neuzeitlichen Subjektivität im Kontext der Erlanger Theologie. Studien zur Erlanger Theologie II*, Göttingen 1999 (FSÖTh 86), 88–103.

³⁶ Alle Zitate seit der letzten Anmerkung: Emanuel Hirsch, *Leitfaden zur christlichen Lehre*, Tübingen 1938, 2 = Emanuel Hirsch, *Leitfaden zur christlichen Lehre. Kritische Neuausgabe*, hg., eingeleitet und mit Registern versehen von Arnulf von Scheliha und Justus Bernhard, Kamen 2019 (Emanuel Hirsch, *Gesammelte Werke*, Band 17), 3,6f.; 3,22f. (§ 2).

³⁷ Werner Elert, *Die Lehre des Luthertums im Abriß* [21926]. Mit einem Geleitwort von Gerhard Müller, Erlangen 1978, 110f. (= S. 126f. in dieser Edition).

³⁸ A. a. O., 129 (= S. 140 in dieser Edition).

³⁹ A. a. O., 127 (= S. 138 in dieser Edition).

⁴⁰ Oswald Spengler, *Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte*. Mit einem Nachwort von Detlef Felken. Ungekürzte Sonderausgabe,

der Vernunft endgültig“ zu widerlegen.⁴¹ Dem in der kantisch-idealistischen Tradition ignorierten tragischen Faktor will Elert „durch die Einführung des Schicksalsbegriffes gerecht werden“, in dem die evangelische Ethik „die Aktivität des unser Leben gestaltenden Gottes“ erblickt.⁴² Die Befreiung von dieser Tragik ist Gegenstand der dogmatischen Versöhnungs-, konkret: der Rechtfertigungslehre. Die Rechtfertigungsgewissheit lebt aber von der Hoffnung auf die „völlige Neuschöpfung aller Wirklichkeit, in der sich die Tragik aller zeitlichen Unwiederbringbarkeit in die unendliche Wiederbringung aller Dinge verwandelt“. – „Darum fordert die christliche Ethik mit Notwendigkeit einen eschatologischen Abschluß.“⁴³

Der dritte Abschnitt des Anhangs („Zur Kritik“) ist einer Auseinandersetzung mit Rezensionen zur ersten Auflage der „Lehre des Luthertums“ gewidmet.

Die im folgenden Abschnitt des Einleitungsteils gegebenen Hinweise zu zwei inhaltlichen Themenfeldern knüpfen in gewisser Weise an die im zweiten Abschnitt des Anhangs angesprochenen Problemkomplexe an. Es geht zunächst (I 2.1) um den Zusammenhang zwischen Schicksalsbegriff und Gottesgedanken; es folgen (I 2.2) Hinweise zu Elerts Rezeption der Trinitätslehre, die in der „Lehre des Luthertums“ als versöhnungstheologische Fundierung der christlichen Ethik dient.

12 Inhaltliche Spezifika

12.1 Schicksal und Gott

Am 30. April 2020 erschien auf zeitzeichen.net ein Beitrag der Hallenser Systematischen Theologen Jörg Dierken und Constantin Plaul. Er trug die Überschrift „Corona und Schicksal“. Der Text macht zunächst auf die dem empirischen Eindruck nach faktische Systemirrelevanz der Religion in der Corona-Krise aufmerksam. Danach wird – sozusagen kontrafaktisch – nach einem möglichen theologischen Beitrag zur „Deutung der gegenwärtigen Vorgänge“ gefragt. Angesichts der Tatsache, „dass in den Medien wiederholt von der ‚Schicksalhaftigkeit‘ der Corona-Krise die Rede“ ist, nehmen

München 1998 [Band 1: Gestalt und Wirklichkeit, 1918, 1–553; Band 2: Welthistorische Perspektiven, 1922, 555–1195], 607.

⁴¹ Werner Elert, Die Lehre des Luthertums im Abriß [21926] (Anm. 37), 132 (= S. 142 in dieser Edition).

⁴² A. a. O., 134 (= S. 143 in dieser Edition).

⁴³ A. a. O., 136 (= S. 145 in dieser Edition).

die Autoren dabei den Begriff des Schicksals auf. Mit dessen Verwendung komme „eine Erfahrung zum Ausdruck, die nicht im Alltäglichen aufgeht und in der es um ein umfassenderes Sinnverstehen der Wirklichkeit geht.“ Und in der Krise, so heißt es weiter, haben unsere Gewohnheiten des Sinnverstehens „eine markante Erschütterung erfahren“.⁴⁴

Grundsätzlich ist zu notieren, dass die im eben zitierten Beitrag aktuell greifbare christlich-theologische Aufnahme des Schicksalsbegriffs nicht ohne weiteres selbstverständlich ist: „Für die christlichen Autoren war die Annahme eines blinden Sch. [Schicksals] mit der göttlichen Vorsehung und der Schuldfähigkeit des Menschen unvereinbar“.⁴⁵ Allerdings begegnete bereits im spätantik-frühmittelalterlichen Christentum (Augustinus, Boethius) die in der scholastischen Tradition weiterwirkende Neigung, „dem Fatum eine Funktion in Gottes Schöpfung“ zuzugestehen; das Schicksal wurde verstanden „als die dem Weltgeschehen inhärierende Kausalordnung, die der göttlichen Vorsehung in der Weise untergeordnet ist, daß sie in der geschaffenen Welt, insbesondere in den veränderlichen und körperlichen Seienden, das zeitlich entfaltete Ordnungswerk der selber unveränderlichen göttlichen Vorsehung ist, die alles – und mehr noch als das Fatum – in ihrer Einheit umfaßt“.⁴⁶

Eine spezifisch protestantische – auf Luther zurückgehende – Variante der Rezeption des Schicksalsbegriffs, die ihn mit dem verborgenen Gott in Verbindung bringt, erlebte angesichts des durch die Erfahrung des Ersten Weltkriegs ausgelösten Krisenbewusstseins eine Konjunktur in der deutschsprachigen evangelischen Theologie. Zu den Vertretern dieser Rezeptionsvariante des Schicksalsbegriffs gehörte auch Werner Elert; darauf wurde in Abschnitt I 1 bereits hingewiesen. – In seiner „Lehre des Luthertums“ wird das Schicksal durchgängig thematisch, insbesondere im ersten Teil (vgl. vor allem das II. Kapitel „Die Hoheit des Schicksals“), dann aber auch am Beginn des dritten Teils (vgl. vor allem das XI. Kapitel „Das neue Schicksalserlebnis“).

Elert hat sehr wohl um die oben angesprochene Nicht-Selbstverständlichkeit einer christlich-theologischen Anknüpfung an die menschliche Schicksalserfahrung gewusst. Bereits am Ende des Vorworts zur ersten Auflage hat er daher betont, es sei ihm „nicht unbekannt, daß dieser Begriff der älteren theologischen Schulsprache fremd war. Die gemeinte Sache aber

⁴⁴ Jörg Dierken/Constantin Plaul, Corona und Schicksal. Warum Religion gerade jetzt alles andere als überflüssig ist: <https://zeitzeichen.net/node/8299> (Zugriff am 16. Januar 2024).

⁴⁵ Margarita Kranz, [Art.] Schicksal, in: HWPh 8, 1992, 1275–1289, 1280.

⁴⁶ Ingo Klaer, [Art.] Schicksal III: Systematisch-theologisch, in: TRE 30, 1999, 110–116, 112,47; 112,51–113,4.

war dem älteren Luthertum nicht fremd. Der Beweis hierfür soll in anderm Zusammenhang quellenmäßig erbracht werden.⁴⁷ Die hier formulierte Ankündigung hat Elert im dritten Abschnitt des Anhangs zur zweiten Auflage wiederholt: „In der Vorrede zur ersten Auflage war ein Beweis dafür angekündigt, daß dem älteren Luthertum die mit dem Begriff des Schicksals gemeinte Sache nicht unbekannt gewesen sei. Das erste Stück davon, das sich mit Luther befaßt, soll demnächst endlich veröffentlicht werden.“⁴⁸ – Der Blick auf Elerts gedruckte Publikationen seit 1926 lässt allerdings nicht erkennen, dass er diese Absicht realisiert hätte.

Wie Elert mit der Nicht-Selbstverständlichkeit einer Verbindung zwischen Schicksal und Gott umgegangen ist, lässt sich im vergleichenden Blick auf das II. Kapitel der „Lehre des Luthertums“ in den beiden Auflagen nachvollziehen. Im letzten Paragraphen dieses Kapitels (§ 7 „Die Lebendigkeit Gottes“) wird in der *ersten Auflage* die Vertauschung des Wortes „Schicksal“ mit dem Wort „Gott“ relativ eingehend begründet. Zunächst: Das Schicksal als das „Produkt aus allen Faktoren, die unser Leben abgesehen von unserm Freiheitswillen gestalten“ (§ 2), besitzt „in viel höherem, vielleicht vollkommenem Maße [...] diejenige Hoheit, die wir in unserer eigenen Lebendigkeit wahrnehmen und zu steigern wünschen“ (§ 6 [Zitat umgestellt]). Auch ist es „da frei, wo wir selber unfrei sind, nämlich in der Beherrschung der unsern eigenen Freiheitswillen hemmenden Gewalten“ (§ 6). Weil nun „Hoheit und Freiheit nur von einer lebendigen Größe ausgesagt werden können“ (§ 7), muss dem Schicksal Lebendigkeit attestiert werden. Von daher empfiehlt es sich, „das Wort Schicksal mit dem Worte Gott zu vertauschen“. Denn: „Wer vom lebendigen Schicksal sprechen zu dürfen meint, spricht stattdessen vom lebendigen Gott“. Diese Wortvertauschung sei deshalb gerade auch aus christlich-theologischer Sicht legitim, weil „im Gottesglauben des Christen der Schicksalsglaube anderer Leute [...] als bleibendes Moment enthalten ist“. – In § 7 nach der *zweiten Auflage* fällt Elerts eigene Begründung der Verbindung zwischen Schicksal und Gott im Text wesentlich kürzer aus. Dafür referiert er das Votum einer theologischen Autorität: In einer Fußnote liefert er ein Zitat aus Johann Gerhards „Loci theologici“ (1610–1622). Danach ist eine christliche Rezeption des *fatum*-Begriffs dann angemessen, wenn unter dem „Namen des Schicksals die göttliche Vorsehung selbst verstanden wird, die niedrigere Ursachen, sowohl natürliche als auch freiwillige, nicht aus-

⁴⁷ Werner Elert, *Die Lehre des Luthertums im Abriß*, München 1924, XII (= S. 7 in dieser Edition).

⁴⁸ Werner Elert, *Die Lehre des Luthertums im Abriß* [21926] (Anm. 37), 139 Anm. 3 (= S. 148 in dieser Edition).

schließt, sondern als unterordnete enthält und mit ihnen auf die Weisen, die wir oben dargelegt haben, zusammengeht“.⁴⁹

Die schicksalsbedingten Hemmungen unseres Freiheitswillens führen zu jenem „Kampf mit Gott“, der als Titel über dem gesamten ersten Teil der „Lehre des Luthertums“ steht. Dies hat damit zu tun, dass vom Menschen her das Walten des Schicksals bzw. das Wirken Gottes als Ausdruck einer, wie es durchgängig in der ersten Auflage heißt, „Feindseligkeit“ Gottes erlebt wird. Dass Elert das Wort „Feindseligkeit“ in der zweiten Auflage regelmäßig durch „Feindlichkeit“ ersetzt hat, macht deutlich, dass er die für den „natürlichen“ Menschen notorisch konstitutive Gottes-Gegnerschaft besonders deutlich zum Ausdruck bringen wollte.

12.2 Der Sinn der Trinitätslehre

Die Frage, ob die im 4. Jahrhundert dogmatisch fixierte christliche Lehre von der Trinität auch in der Moderne als Kernthema der evangelischen Theologie gelten kann, wird spätestens seit der subjektivitätstheoretischen Neujustierung der protestantischen Glaubenslehre durch Friedrich Schleiermacher nicht mehr umstandslos bejaht.⁵⁰ Bekanntlich hatte der als „Kirchenvater des 19. Jahrhunderts“ apostrophierte Theologe im Leitsatz zu § 170 (der 2. Auflage) seines dogmatischen Entwurfs einerseits dieser Lehre „in ihrer kirchlichen Fassung“ abgesprochen, „eine unmittelbare Aussage über christliches Selbstbewußtsein“ zu sein (KGA I 13/2, 514,6f.). Andererseits konnte er sie aber auch als einen „Schlußstein der christlichen Lehre“ (KGA I 13/2, 516,6f.) bezeichnen, dies allerdings nur, sofern sie ihren „Ursprung“ (KGA I 13/2, 515,16) „in der Verfechtung dessen [hat], daß nicht etwas geringeres als das göttliche Wesen in Christo war, und der christlichen Kirche als ihr Gemeingeist einwohnt“ (KGA I 13/2, 515,10–12). Diese durchaus ambivalente Haltung zur Lehre von der Trinität hat Schleiermacher dann dazu veranlasst, zunächst in § 171 deren kirchliche Fassung einer grundstürzenden Kritik zu unterziehen, bevor in § 172 eine „auf ihre ersten Anfänge zurückgehende Umgestaltung“ avisiert. (KGA I 13/2, 527,13 f.)

Die Frage, ob mit dem modernen Plausibilitätsverlust der Trinitätslehre in ihrer *kirchlich-dogmatischen* Gestalt auch ihre *ursprüngliche* Intention

⁴⁹ Zitiert nach Werner Elert, Die Lehre des Luthertums im Abriss [21926] (Anm. 37), 8 Anm. 4 (= S. 29 in dieser Edition). – Übersetzung RL.

⁵⁰ Vgl. Friedrich Schleiermacher, Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt (21830/1831), hg. von Rolf Schäfer, Berlin – New York 2008, Kritische Gesamtausgabe [= KGA] I 13 (danach die Seiten- und Zeilenangaben im Text).

dogmatisch uninteressant geworden ist, wird gegenwärtig in einschlägigen dogmatischen Darstellungen aus dem deutschsprachigen Protestantismus uneinheitlich beantwortet. In so unterschiedlichen Entwürfen wie denen von Wolfhart Pannenberg (1988–1993) und Eilert Herms (2017) kommt der Trinitätslehre jeweils eine durchaus prominente Bedeutung zu.⁵¹ Dagegen wird die Trinitätslehre in den ebenfalls ganz verschiedenen Entwürfen von Ulrich Barth (2021) und Klaas Huizing (2022) dezidiert nicht behandelt.⁵²

Vor dem skizzierten Hintergrund ist es interessant, nach dem Stellenwert der Trinitätslehre in Elerts „Lehre des Luthertums“ zu fragen. Die dafür einschlägige § 39 bildet den Auftakt des der Ethik gewidmeten dritten Teils.⁵³ Die Trinitätslehre ist also an der Schnittstelle von Dogmatik und Ethik loziert. Dabei ist zunächst zu notieren, dass Elert keinerlei Interesse an der traditionellen von hellenistisch-philosophischen Denkmustern geprägten kirchlich-dogmatischen Gestalt der Trinitätslehre erkennen lässt. Die von ihm gewählte Positionierung und deren – gleich zu referierende – Begründung weisen seinen trinitätstheologischen Zugriff eher als das Resultat einer Um- bzw. Neugestaltung im Sinne Schleiermachers aus.

Worin besteht die Spezifik des Elertschen Ansatzes? Er versteht die Trinitätslehre als Korrektur eines möglichen versöhnungstheologischen Missverständnisses. Durch den der göttlichen Versöhnung entsprechenden geistgewirkten Glauben sei an die Stelle der „Empörung gegen Gott“ eine „willige Unterwerfung“ getreten. Nicht nur Gott habe „Gesetze gegeben“, auch der Versöhner habe „ihre Forderungen keineswegs aufgehoben“. Dies könnte den Schluss nahelegen, dass im Horizont des geistgewirkten Glaubens die „Sklaverei dauernder Bindung an diese Gesetze [...] unausbleiblich“ ist. Wäre dies der Fall, dann hätte der Mensch jenen Freiheitswillen, der ihn „zuerst mit dem Schicksal in Konflikt brachte“, im Glauben aufgegeben. Diese Konsequenz weist Elert in markigen Worten zurück: „Wäre dies der Sinn des Christentums, daß unsre Hoheit zugunsten derjenigen Gottes ausgelöscht würde, daß Christus uns den Rest unserer Freiheit nähme, daß der Geist an Stelle heißer Leidenschaften die Langeweile reiner Geistigkeit treten

⁵¹ Vgl. Wolfhart Pannenberg, *Systematische Theologie*, Band 1, Göttingen 1988, 283–364 (= 5. Kapitel); Eilert Herms, *Systematische Theologie. Das Wesen des Christentums: In Wahrheit und aus Gnade leben* [3 durchpaginierte Teilbände], Tübingen 2017, 593–666 (= §§ 28–31).

⁵² Vgl. Ulrich Barth, *Symbole des Christentums. Berliner Dogmatikvorlesung*, hg. von Friedemann Steck, Tübingen 2021; Klaas Huizing, *Lebenslehre. Eine Theologie für das 21. Jahrhundert*, Gütersloh 2022.

⁵³ Werner Elert, *Die Lehre des Luthertums im Abriß* [2¹⁹²⁶] (Anm. 37), 69–71 (= S. 91 f. in dieser Edition); die folgenden Zitate im Text orientieren sich durchweg am Wortlaut der zweiten Auflage.

ließe, so möchte man lieber auf diese Versöhnung verzichten, im Kampfe beharren, und fallen als ein Held.“

Dass es zu einem solchen Fehlschluss kommen konnte, liegt nach Elert an „einer Verkürzung oder Verleugnung des christlichen Trinitätsglaubens“. Diese Verkürzung besteht in der Auffassung, unser im Glauben gewonnenes neues Gottesverhältnis erschöpfe sich „in der Stellung zu Geist und Christus“. Dies aber ist nicht der Fall. Vielmehr gilt: „Mit unverminderter Kraft packt uns das Erlebnis des Anfangs: Gott der Herr unseres zeitgebundenen Geschickes, der die Gewalten der Natur und die Mächte der Gesellschaft auf uns einstürmen läßt. Diese Gewalten sind weder durch das Versöhnungswerk Christi noch durch die Paraklese des Geistes beseitigt.“ – Die Trinitätslehre erinnert also daran, dass der gläubige Christ, ungeachtet seiner „Stellung zu Geist und Christus“, nach wie vor auch mit der göttlichen Schicksalsmacht konfrontiert ist; darin besteht jene „Doppelstellung seines eigenen Wesens, die er als Bürger zweier Welten einnimmt“, von der Elert bereits im Vorwort zur ersten Auflage der „Lehre des Luthertums“ gesprochen hatte.⁵⁴

Hier wird auch die Schnittstellen-Positionierung der Trinitätslehre plausibel. Denn, so Elert, „wenn man zur Klarheit über das christliche Ethos gelangen will“, muss man die drei „Enthüllungen“ von „Gottes Persönlichkeit“ „scharf gegeneinander“ abgrenzen. Das heißt konkret: „Die Frage, was wir erneuerten Menschen mit jenen Gewalten des Schicksals anfangen, die weder Ausdruck des göttlichen Versöhnungswillens noch Organe des Parakleten sind, das ist die Grundfrage der Ethik.“ – Dieser Zugang zur Trinitätslehre ist in Elerts Gesamtwerks exklusiv in der „Lehre des Luthertums“ zu finden. Weder in seiner Dogmatik (1940) noch in seiner Ethik (1949) hat er an diese Schnittstellen-Positionierung angeknüpft; während in der Ethik die Trinitätslehre unerwähnt bleibt, kommt sie in der Dogmatik auf konventionelle Art zur Darstellung: „Die Trinitätslehre ist die Antwort auf die unausbleibliche Frage, wie sich die entwickelten Zeugnisse über das Verhältnis des Sohnes zu Vater und des Geistes zu Gott mit der monotheistischen Verpflichtung vereinigen lassen.“⁵⁵

Die vorstehenden Hinweise, so ergänzungsbedürftig sei sein mögen, haben deutlich gemacht, dass Elerts Denken von dem engagierten Interesse daran bestimmt war, den Erweis der Gegenwartsrelevanz des lutherisch-christlichen Glaubens mit einer Orientierung an der Tradition zu verbinden. Ein neoorthodoxer Dogmatismus sollte durch diesen Zugriff ebenso vermieden werden wie ein allzu traditionsdistanter oder gar traditionsvergessener

⁵⁴ Werner Elert, Die Lehre des Luthertums im Abriß (Anm. 47), XI (= S. 6 in dieser Edition).

⁵⁵ Werner Elert, Der christliche Glaube (Anm. 22), 265 f.

Aktualismus. Das damit von Elert einer spezifischen Lösung zugeführte Problem des Verhältnisses zwischen Traditionsbindung und Innovationsinteresse im Bereich der theologischen Reflexion ist nachhaltig akut – seit den durch Pietismus und Aufklärung induzierten Individualisierungsschüben und bis in unsere Gegenwart. Die „Lehre des Luthertums“, insbesondere der durch das vergleichende Studium ihrer beiden Auflagen erschließbare Denkweg, kommt daher als paradigmatischer Versuch der Bewältigung einer Aufgabe zu stehen, die dem modernen Protestantismus notorisch gestellt ist. Elerts hier neu edierte Schrift kann insofern als ein Klassiker der modernen protestantischen Theologie gelten, auch angesichts der Tatsache, dass die darin enthaltenen inhaltlichen Entscheidungen gegenwärtig keineswegs durchgängig zustimmungsfähig sein dürften.

13 Editorische Hinweise

13.1 Allgemeine Erläuterungen

Es liegen insgesamt fünf Textfassungen der „Lehre des Luthertums“ vor:

1. die erste Auflage von 1924⁵⁶ (= A);
2. die zweite Auflage von 1926⁵⁷ (= B);
3. die 1926/27 publizierte ungarische Übersetzung von A⁵⁸ (= U);
4. die 1927 publizierte englische (US-amerikanische) Übersetzung von A⁵⁹ (= E);
5. der 1978 publizierte Neudruck der zweiten Auflage von 1926⁶⁰ (B2).

⁵⁶ Vgl. Anm. 47.

⁵⁷ Vgl. Werner Elert, Die Lehre des Luthertums im Abriß. Zweite, verbesserte und erweiterte Auflage, München 1926.

⁵⁸ Die ungarische Übersetzung wurde in der Wochenzeitschrift „Evangelikus Csaladi Lap“ (Evangelisches Familienblatt) abgedruckt, verteilt auf eine Reihe von Ausgaben, die zwischen September 1926 und April 1927 erschienen sind. Elert hat zu dieser Übersetzung ein – in der vorliegenden Edition zweisprachig abgedrucktes – Vorwort beige-steuert. Das Verhältnis der Übersetzung zum Wortlaut der Erstauflage von 1924 konnte nicht untersucht werden.

⁵⁹ Werner Elert, An Outline of Christain [sic!] Doctrine. Translated by Charles M. Jacobs, Philadelphia, Pa. 1927. Elert hat zu dieser Übersetzung ein – in der vorliegenden Edition abgedrucktes – Vorwort beige-steuert. Das Verhältnis der Übersetzung zum Wortlaut der Erstauflage von 1924 wurde nicht untersucht. Allerdings hat Elert in der zweiten Auflage (in Teil III des Anhangs „Über Sinn und Methode“: ^B146) darauf hingewiesen, dass eine in ^B13 gegenüber ^A11 erfolgte Hinzufügung zu § 10 bereits in der englischen Übersetzung von A begegnet – ein Indiz dafür, dass Elert die Anfertigung der englischen Übersetzung konstruktiv begleitet hat.

⁶⁰ Vgl. Anm. 37; zwischen B und B2 gibt es nur ganz wenige Differenzen, bei denen es sich durchweg um orthographische Korrekturen handelt.

Die vorliegende Edition bietet zunächst den vollständigen Wortlaut von A und B. Die Texte der beiden Auflagen sind, jeweils mit Verweis auf die Originalpaginierung (^A[Seitenzahl] bzw. ^B[Seitenzahl]), so kollationiert, dass eine vergleichende Lektüre unkompliziert möglich ist. Textpassagen, die nur in der ersten bzw. nur in der zweiten Auflage enthalten sind, werden durch ^A[...] ^A bzw. ^B[...] ^B kenntlich gemacht (im Verzeichnis der Bibelstellen werden die nur in einer der beiden Auflagen erwähnten Schriftstellen lediglich durch den entsprechenden hochgestellt-kursiven Buchstaben nach der Stellennennung gekennzeichnet). Anders verhält es sich mit dem Fußnotenapparat: Da dieser überhaupt erst in der zweiten Auflage auftaucht, wurde auf einen entsprechenden Nachweis verzichtet. Alle Passagen im Haupttext, die nicht durch Hinweise auf Erst- bzw. Zweitaufgabe gerahmt sind, sind in beiden Auflagen identisch.

Weiterhin enthält diese Ausgabe die von Elert verfassten Vorworte zu den Übersetzungen. Das Vorwort zu E ist auf Juli 1925 datiert; das Buch ist allerdings erst 1927 erschienen. Das Vorwort zu U, das hier zweisprachig geboten wird, wurde am 1. Mai 1927 publiziert, ist aber in der Druckfassung auf das Jahr 1926 datiert; es dürfte also in etwa zeitgleich mit dem Vorwort zur zweiten deutschen Auflage (März 1926) entstanden sein.

Der besseren Lesbarkeit wegen werden die Differenzen zwischen A und B dann nicht notiert, wenn es sich um Selbstkorrekturen Elerts handelt; dies betrifft namentlich die nachstehend aufgelisteten Verweise auf Bibelstellen:

- § 11: „Hebr. 2,14“ (^A11) geändert zu „Hebr. 2,15“ (^B14);
- § 16b: „Num. 4,37“ (^A19) geändert zu „Deut. 4,37“ (^B22);
- § 16b: „2.Tim. 2,14“ (^A19) geändert zu „1.Tim. 2,4“ (^B22);
- § 21b: „Joh. 4,14“ (^A24) geändert zu „Joh. 4,19“ (^B33);
- § 22d: „Luc. 17,4“ (^A28) geändert zu „Luc. 17,14“ (^B35);
- § 26: „2.Kor. 5,20“ (^A33) geändert zu „2.Kor. 5,19“ (^B41);
- § 44d: „Tit. 5,4“ (^A58) geändert zu „Tit. 2,4“ (^B79);
- § 56: „Joh 15,16“ (^A73) geändert zu „Joh 11,25 f.“ (^B99).

Weiterhin werden Differenzen zwischen A und B nicht notiert, wenn es sich um offensichtliche Druckfehler handelt; sie wurden stillschweigend korrigiert. Es handelt sich um die nachstehend aufgelisteten Korrekturen (das zu korrigierende Wort ist jeweils kursiv gedruckt):

- Vorwort (^BXIII): „munus *phropheticum*“ wurde korrigiert zu „munus propheticum“ (so schon in ^A80);
- § 18b (^B26): „*das* unser gesamtes Empfinden“ wurde korrigiert zu „daß unser gesamtes Empfinden“;

- § 22b Fn. 5 (^B35): „sed ut Paulus hic (Gal. 4,5) ait, *Missus est a patre in mundum, ut eos, qui sub lege captivi tenebantur, redimeret.*“ wurde korrigiert zu „sed ut Paulus hic (Gal. 4,5) ait, *Missus est a patre in mundum, ut eos, qui sub lege captivi tenebantur, redimeret.*“ – Einfügung des Anführungszeichens vor „Missus“;
- § 22d (^A29; ^B36): „*Es beugt sich den Gesetzen des römischen Staates*“ wurde korrigiert zu „*Er beugt sich den Gesetzen des römischen Staates*“ – diese Korrektur wurde bereits in B2 vorgenommen;
- § 30 Fn. 4 (^B47): „und auch dazu *perpersönliche* Werk“ wurde korrigiert zu „und auch dazu *p*ersönliche Werk“;
- § 35c Fn. 2 (^B56): das Luther-Zitat „*Versammlung aller Christgläubigen auf Erden, wir wir im Glauben beten*“ wurde (nach WA 6, 292,38) korrigiert zu „*Versammlung aller Christgläubigen auf Erden, wie wir im Glauben beten*“;
- § 53a (^B92): „*jene denen der Gnadenordnung*“ wurde korrigiert zu „*jene denen der Gnadenordnung*“ (so schon in ^A68);
- § 56 (^B99): „*daß der Geist Gottes den Glaubenden immanent geworedn ist*“ wurde korrigiert zu „*daß der Geist Gottes den Glaubenden immanent geworedn ist*“ (so schon in ^A73) – diese Korrektur wurde bereits in B2 vorgenommen;
- Anhang II (^B128): „*Doppelt tragisch aber ist sie, wenn sie wie bei Kant genau genommen gar nicht gefühlt wird*“ wurde korrigiert zu „*Doppelt tragisch aber ist sie, wenn sie wie bei Kant genau genommen gar nicht gefühlt wird*“;
- Anhang II (^B129): „*Sie teilt hier die Blindheit jeder Immanzethik*“ wurde korrigiert zu „*Sie teilt hier die Blindheit jeder Immanenzethik*“;
- Anhang III (^B140): „*Es wäre zu erwägen, ob nicht auch Kirchenvater Kierkegaard diesem Offenbarungsbegriff näher steht*“ wurde korrigiert zu „*Es wäre zu erwägen, ob nicht auch Kirchenvater Kierkegaard diesem Offenbarungsbegriff näher steht*“.

In Abschnitt I 1 war erwähnt worden, dass Elert die zweite Auflage durch einen Fußnotenapparat angereichert hat, der, zur Stützung des im Haupttext Gesagten, Zitate aus den Schriften Martin Luthers enthält (einzige Ausnahme: das Zitat aus Johann Gerhards „*Loci theologici*“ zu § 7 [^B8 Fn. 4]). In der vorliegenden Edition wurden Elerts sparsame Nachweise der Luther-Zitate ergänzt

1. durch die Nennung von Kurztitel und Entstehungsjahr der zitierten Luther-Schrift;

2. durch den zeilengenauen Nachweis der Zitate nach der Weimarer Ausgabe;
3. durch die Übersetzung der lateinischen Luther-Zitate ins Deutsche, wobei, wenn die Übersetzung nicht vom Herausgeber stammt, die Fundstelle angegeben ist.

Auf einen detaillierten Abgleich des in der „Lehre des Luthertums“ abgedruckten Wortlauts der Luther-Zitate mit dem Text der Weimarer (oder der Erlanger) Ausgabe wurde verzichtet. Das im zweiten Abschnitt des Anhangs (IV 2) abgedruckte Verzeichnis der zitierten Luther-Schriften samt Nachweis ihrer Rezeption in Elerts „Lehre des Luthertums“ gibt Hinweise darauf, welche Texte des Reformators dem Erlanger „Lutheranissimus“ besonders wichtig waren. Bei der dort erfolgten Nennung der – chronologisch geordneten – Titel von Luthers Schriften sind die in den Fußnoten ergänzten Kurztitel kursiv gedruckt.

Die eben genannten Ergänzungen zu den Luther-Zitaten sind durchgängig in eckige Klammern gesetzt und damit als Hinzufügungen des Herausgebers kenntlich gemacht. Dasselbe gilt von den in den Text eingefügten durch ↗ gekennzeichneten Hinweisen auf die in Teil III der Edition enthaltenen Erläuterungen; diese sind nicht als ein Kommentar zu verstehen, sondern sie dienen lediglich der Entschlüsselung bzw. Erklärung solcher Formulierungen Elerts, die nicht ohne weiteres aus sich heraus verständlich sind. Schließlich wurden die von Elert im „*Conspectus locorum theologicorum ...*“ enthaltenen Verweise auf die traditionellen Loci jeweils am Anfang der Paragraphen der „Lehre des Luthertums“ – wiederum in eckigen Klammern – ergänzt.

Noch eine Bemerkung zum Schriftbild. Die deutschsprachigen Druckausgaben der „Lehre des Luthertums“ weisen in der ersten Zeile eines jeden Textabsatzes einen Sondereinzug auf. Dieser Sondereinzug wurde in die vorliegende Edition übernommen. Wenn in der ersten Absatzzeile kein Sondereinzug auftaucht, gehört der Text des neuen Absatzes noch zum vorigen Absatz. Diese Einfügung eines zusätzlichen Absatzes ohne Sondereinzug erfolgte in der vorliegenden Edition dann, wenn sich dessen Text in A und B signifikant unterscheiden; beide Textvarianten sind in diesem Fall nacheinander abgedruckt – besonders deutlich wird dies in § 8c (^A9/^B10 f. = S. 32 f. in dieser Edition).

13.2 Verzeichnis der Abkürzungen

- BSELK Die Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche. Vollständige Neuedition, hg. von Irene Dingel im Auftrag der Evangelischen Kirche in Deutschland, Göttingen 2014
- DDStA Martin Luther, Deutsch-Deutsche Studienausgabe, hg. von Johannes Schilling mit Albrecht Beutel, Dietrich Korsch, Notger Slenczka und Hellmut Zschoch, 3 Bände, Leipzig 2012–2016
- DH Heinrich Denzinger, *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*/Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen. Lateinisch–Deutsch. Verbessert, erweitert, ins Deutsche übertragen und unter Mitarbeit von Helmut Hoping herausgegeben von Peter Hünemann, 45. Auflage, Freiburg i. Br. – Basel – Wien 2017
- E ex Erlanger Ausgabe. Lateinischer Teil: D. Martini Lutheri exegetica opera latina, 28 Bände, Erlangen 1829–1886
- Kleinknecht Luthers Galaterbriefauslegung von 1531. Studienausgabe, hg. von Hermann Kleinknecht, Göttingen 1980
- LDStA Martin Luther, Lateinisch-Deutsche Studienausgabe, hg. von Wilfried Härle, Johannes Schilling und Günther Wartenberg unter Mitarbeit von Michael Beyer, 3 Bände, Leipzig 2006–2009
- UG Unser Glaube. Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche. Ausgabe für die Gemeinde. Im Auftrag der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (VELKD) herausgegeben vom Amt der VELKD. Redaktionell betreut von Johannes Hund und Hans-Otto Schneider, 6., völlig neu bearbeitete Auflage, Göttingen 2013

Alle sonstigen Abkürzungen folgen: Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete. Zeitschriften, Serien, Lexika, Quellenwerke mit bibliographischen Angaben, 3., überarbeitete und erweiterte Auflage, hg. von Siegfried M. Schwertner, Berlin – Boston 2014 (IATG³).

II Edierter Text

Inhalt

| | |
|---|-----|
| (Aus dem) Vorwort zur ersten Auflage/Vorwort zur zweiten Auflage... | 3 |
| Preface to the American Edition..... | 11 |
| Vorwort zur ungarischen Übersetzung (zweisprachig) | 15 |
| | |
| Erster Teil. Der Kampf mit Gott (Dogmatik 1) | 21 |
| I. Kapitel. Die Seele und ihre Verwicklungen (§§ 1–3) | 23 |
| II. Kapitel. Die Hoheit des Schicksals (§§ 4–7)..... | 26 |
| III. Kapitel. Spannung und Kampf zwischen Gott und der Seele (§§ 8–12) | 31 |
| IV. Kapitel. Die Möglichkeiten des Ausgangs (§§ 13–14) | 38 |
| V. Kapitel. Offenbarung (§§ 15–19) | 39 |
| | |
| Zweiter Teil. Die Versöhnung (Dogmatik 2)..... | 51 |
| VI. Kapitel. Der Versöhner (§§ 20–23) | 53 |
| VII. Kapitel. Der Versöhnungsakt (§§ 24–27) | 61 |
| VIII. Kapitel. Der Geist (§§ 28–30) | 65 |
| IX. Kapitel. Die Begnadigung (§§ 31–34)..... | 70 |
| X. Kapitel. Die Kirche (§§ 35–38)..... | 79 |
| | |
| Dritter Teil. Die Freiheit (Ethik) | 89 |
| XI. Kapitel. Das neue Schicksalserlebnis (§§ 39–42) | 91 |
| XII. Kapitel. Die neue Lebendigkeit (§§ 43–46) | 96 |
| XIII. Kapitel. Überindividuelle Lebendigkeit (§§ 47–51) | 103 |
| XIV. Kapitel. Bleibende Spannungen (§§ 52–54) | 109 |
| XV. Kapitel. Die Vollendung der Freiheit (§§ 55–57)..... | 116 |
| | |
| Anhang. Über Sinn und Methode | 121 |
| I. Dogmatik und Dogma | 123 |
| II. Tragische und eschatologische Ethik..... | 134 |
| III. Zur Kritik | 146 |

|^ADER
HOCHWÜRDIGEN THEOLOGISCHEN FAKULTÄT
DER UNIVERSITÄT GREIFSWALD
IN DANKBARER EHRRERBIETUNG^A

^AV

|^AVORREDE^A

^AVII

|^BAUS DEM VORWORT ZUR ERSTEN AUFLAGE^B

^BIX

Das deutsche Luthertum steht im Begriff, aus engherziger und verweichlichter Erbaulichkeit zu den weiteren Horizonten tapferer Kirchlichkeit zu gelangen. Nachdem es, durch das Vorherrschen provinzieller Gesichtspunkte verleitet, den Blick für seine eigene weltgeschichtliche Sendung verloren und sich von artfremden Interessen bis an die Grenze der Selbstvernichtung hatte „befruchten“ lassen, sieht es sich fast über Nacht in den weltumspannenden Umkreis einer an keine territorialen Grenzen gebundenen Glaubensgenossenschaft einbezogen. Damit eröffnet sich unserer Kirche eine Aussicht, die ihr seit dem Aufkommen des landesherrlichen Kirchenregiments verbaut war, die Aussicht, das Werk der Reformatoren für die ganze Christenheit fruchtbar zu machen. Die Frage nach der Erreichbarkeit dieses Zieles ist nicht eine Frage nach unsern Fähigkeiten oder Hilfskräften, sondern die nach dem Gut, das wir der Welt zu bringen haben. Dies war und ist nichts anderes als das Evangelium. Unser Dienst am Evangelium ist aber dadurch noch nicht erfüllt, daß wir Bibeln verbreiten. Denn was darin steht, ist leider Gottes oft genug mißdeutet worden. Hier liegt der Grund für die kirchliche Lehrbildung. Sie dient der Abwehr und der Abgrenzung. Sie dient aber auch der Selbstbesinnung. ^B...^B

^ADamit man sich einer Sache froh und entschlossen hingeben kann, muß man wissen, was sie einem ist. Was das Evangelium aus den Seelen unsrer Glaubensverwandten im Reformationsjahrhundert gemacht hatte, das haben sie in unsern Bekenntnissen lehrhaft ausgesprochen. Wollten die Bekenntnisse aber nach Aussage des letzten von ihnen lediglich Zeugnis vom Glauben der „damals Lebenden“ sein, so erwächst auch uns die Aufgabe, nunmehr auch in unsrer Situation, mit den Ausdrucksmitteln unsrer Zeit das auszusprechen, was das Evangelium aus unsrer Seele gemacht hat.^A Dieser Aufgabe will auch der folgende Abriß zu dienen versuchen.

^AVIII |^AEs ist unsre feste Überzeugung, daß das Evangelium, das rein für sich genommen keiner Veränderung unterworfen ist, unsre Seelen nicht anders ergriffen hat und darum auch nicht anders gestaltet als diejenigen der „damals Lebenden“, auch wenn wir im Ausdruck auf die Veränderlichkeit der menschlichen Sprache Rücksicht zu nehmen haben. Wer sich seinen Zeitgenossen verständlich machen will, der muß, mag er auch als Christ noch so sehr vom Distanzgefühl gegenüber der Umwelt beseelt sein, ihre Sprache sprechen. Er wird seine Ausdrücke auch so wählen, daß sie möglichst eindrucksvoll das aussprechen, was er meint. Die Eindruckskraft der Wörter unsrer Sprache ist aber veränderlich. Hieraus habe ich das Recht abgeleitet, gelegentlich auch biblische Begriffe mit andern als mit den traditionellen Wörtern im Deutschen wiederzugeben, z. B. *δόξα* mit Glanz, *ἐλπις* mit Sehnsucht, *ζωή* mit Lebendigkeit.

Darüber hinaus wird aber die Zeit, zu der man spricht, auch insofern von Einfluß sein, als jede Situation ihre besonderen Akzente verlangt. Jeder Versuch, das Evangelium auf eine letzte Formel zuzuspitzen, enthält eine Einseitigkeit. Trotzdem gibt es Lagen, in denen eine gewisse einseitige Betonung, wenn auch unter bestimmten Vorsichtsmaßregeln, unvermeidlich ist. Dies ist dann der Fall, wenn durch ein zur Gewohnheit gewordenes Zurücktreten der einen oder andern Seite eine Gefährdung des Ganzen entsteht. Aus dieser Erwägung heraus ist in diesem Abriß die Versöhnung zum organisierenden Prinzip der ganzen Dogmatik gemacht worden.

Der Begriff der Versöhnung gehört zu denjenigen Zentralbegriffen des Christentums, mit denen die protestantische Theologie des letzten Jahrhunderts wenig oder nichts anzufangen wußte. Bei der kalvinistisch gefärbten Theologie ist das nicht auffallend, denn jede einseitige Betonung des Erwählungsgedankens muß den Versöhnungsgedanken an die Peripherie rücken, wenn er überhaupt noch einen tieferen Sinn behält. Von Versöhnung kann
^AIX nur zwischen zwei wenigstens relativ selbstständigen Kontrahenten die Rede sein. Hier ist die einseitige Betonung der absoluten Überlegenheit Gottes der evangelischen Theologie zum Verhängnis geworden. Die Dialektik der idealistischen Religionsphilosophen hat sie benutzt, um mit wenigen Kunstgriffen die Grenzen zwischen Gott und Menschen überhaupt zu verwischen. Und auch da, wo man sich von diesem dialektischen Spiel frei gehalten oder heute wieder frei gemacht hat oder frei machen möchte, steht jene einseitige Betonung der Absolutheit Gottes vielfach noch dem Verständnis des Evangeliums im Wege. Wo Gott alles ist und der Mensch nichts, da bedarf es keiner Versöhnung oder sie ist nur ein Schaustück. Nach Auffassung des Luthertums, das in diesem Fall die ganze Schrift, Paulus eingeschlossen, auf seiner Seite hat, ist der Mensch zwar nicht viel, aber immerhin doch etwas,

das sich zu versöhnen Gott Mühe gemacht, das er sich viel hat kosten lassen und das er durch das gesamte Heilswerk zu noch größerer, zur vollendeten Selbständigkeit hinanführen will. Gott hat das Problem, wie er als Herr aller Dinge ein Geschlecht von Freien neben sich oder unter sich haben könne, nicht mit Gewalt, sondern auf anderm Wege gelöst. Darum kann das Merkmal der absoluten Hoheit nicht das einzige, auch nicht das entscheidende sein, was Gott charakterisiert.

Bei Hegel, der sich seines Luthertums sehr tief bewußt war, steht der Versöhnungsgedanke noch im Zentrum der Religion, obwohl die Grundgedanken seines Systems den Begriff der Erlösung nahe genug gelegt hätten. Konnte aber aus seiner Versöhnungslehre das werden, was der Dogmatiker Biedermann daraus gemacht hat, so lag das nicht nur an der spekulativen Behandlung durch Hegel – der grundsätzlich mit dem reinen Begriff arbeitende Philosoph hat als solcher Rechte, die dem Theologen, der die konkrete Lebendigkeit der Religion zum Gegenstande hat, nicht zustehen. Vielmehr fehlte dem Idealisten Hegel das Verständnis für den tiefsten Anlaß des Versöhnungsaktes, wie er im Mittel-|punkte des Evangeliums steht, für die Sünde. Erst wenn man die Sünde als Feindschaft wider Gott im tiefsten Sinne erfaßt hat, blitzt einem das Verständnis für jenen biblischen Gedanken auf, daß Gott Mühe gehabt habe mit dem Werk der Versöhnung. Nur Feinde können versöhnt werden. Erst so gewinnt die Versöhnung das Gewicht, das ihr im Evangelium beigelegt wird. Dies deutlich zu machen, war ein Hauptanliegen des folgenden Abrisses. – –

Wenn ich es wage, diese Schrift trotz ihres geringen Umfanges der hochwürdigen theologischen Fakultät der Universität Greifswald als Ausdruck des Dankes für die Verleihung der Würde eines Doktors der Theologie und der Hl. Schrift zu widmen, so einmal deshalb, weil hier vom Letzten und Höchsten gesprochen werden durfte. Der von einigen unserer Zeitgenossen geübten Kunst der Magie, aus wenig viel zu machen, wollte ich mich nicht bedienen.

Sodann aber, weil das Buch, für das jene Verleihung erfolgte – „Der Kampf um das Christentum“ (München 1921) – auf Widerstände gestoßen ist, die denjenigen, der ihm Lob spendet, mittelbar mitbelasten. Deshalb schien es mir geboten, wenigstens eine der in der Kritik erhobenen Ausstellungen in dieser Form zurückzuweisen. Es ist die Behauptung, in jenem Buche sei eine „ganz unlutherische“ Kulturfeindlichkeit des Christentums gepredigt worden. Demgegenüber könnte ich darauf hinweisen, daß die ganze Darstellung in erster Linie die Haltung der wissenschaftlichen Theologie zum Gegenstande hatte und daß die Schlußerörterungen in der Forderung gipfelten, die Theologie möchte, um ihr eigenes Daseinsrecht nicht zu verwirken,

die Motive und Methode aus dem ihr eigentümlichen Gegenstande, dem Christentum, entnehmen, statt diejenigen anderer Wissenschaften nachzuahmen oder zu übernehmen. Aber da auf der andern Seite immer wieder der Zusammenhang der wissenschaftlich-theologischen Grundeinstellung mit der seelischen Haltung des Theologen betont wurde, so ist | mit Recht aus der Forderung diastatischer Einstellung der Theologie auf diejenige diastatischen Verhaltens des Christen zur gegenwärtigen Kultur geschlossen worden.

Deshalb sollte in diesem Abriss unter Absehung von den Problemen der theologischen Methoden zunächst einmal in knappster Ausführung gezeigt werden, wie das diastatische Verhalten des Christen zur allgemeinen Kultur gedacht sei. Es geschieht im dritten Teil, der hoffentlich keinen Zweifel mehr läßt, daß dabei weder eine Mönchsasketik noch irgendein Novatianisches Kirchenideal das Ziel bildet. Mit aller Schärfe freilich mußte auch zum Ausdruck kommen, wie weit wir uns von jenem andern Typus des Protestantismus geschieden wissen, der die allgemeine Kultur der „Königsherrschaft Jesu“ unterwerfen will. Angesichts jenes Wortes Christi vor seinem Richter über die Sphäre seines Reiches halten wir es für eine Blasphemie, ihn zum Gesetzgeber für Staat und Wirtschaft zu proklamieren. Wie wenig damit die diesseitige Kultur der Gottlosigkeit preisgegeben ist, wird zum Ausdruck kommen. Damit wird aber zugleich deutlich, daß das Schlachtfeld, auf dem sich die Diastase zwischen dem Christentum und der allgemeinen Kultur abspielt, nichts andres ist als die Seele ein und desselben Menschen, des Christen. Nicht darauf ist es abgesehen, daß der Christ zwischen sich und dem nichtchristlichen Zeitgenossen eine möglichst starke Trennungslinie ziehe, sondern daß er sich der Doppelstellung seines eigenen Wesens, die er als Bürger zweier Welten einnimmt, bewußt werde und sich dementsprechend verhalte. Dies war die Stellung des Luthertums aller Zeiten. Es ist auch die des Neuen Testaments.

Daraus dürfte auch ersichtlich sein, wie ungerecht es ist, einem den Gedanken unterzuschieben, mit der geforderten Diastase solle sich der christliche Theologe aus der kulturellen, insbesondere der wissenschaftlichen Problematik der Gegenwart zurückziehen. Die ganze Forderung ist ja ein Ertrag der Prüfung unserer gegenwärtigen Situation – diese ist also, wenn auch nur nega-|tiv, für die Forderung der Diastase mitbestimmend gewesen. Man kann sich kaum des Eindrucks erwehren, daß gerade die unverwüstlichen Vertreter der großen Synthese von Christentum und Gegenwartskultur selber keine besonders innige Vertrautheit mit dieser verraten. Heißt denn das Synthese mit der Kultur der Gegenwart, wenn man sich zu Fichte und Hegel oder den gegenwärtigen Vertretern ihrer Gedankenwelt freundlich

stellt und vielleicht auch die eigene Theologie auf diese Philosophie zu begründen versucht? Erst wenn diese Art von „Idealismus“ noch einen andern Ausdruck gefunden hätte als in philosophischen Lehrbüchern, nämlich im tatsächlichen Aufbau unsrer Gesellschaft, in der Gesetzgebung, der Sitte, der Kunst, der Technik, dem Handel, der Presse – erst dann könnte man sie als Ausdruck unseres Augenblickes ansprechen und sich allenfalls von ihrer Synthese mit dem Christentum etwas versprechen. Den Vorwurf der Weltfremdheit, der jener Forderung der Diastase gemacht worden ist, erlaube ich mir also bei allem Respekt vor den dahinter steckenden Studierstubenleistungen zurückzugeben.

Aus diesen Gründen für die besondere Akzentuierung des zweiten und dritten Teils wird man endlich auch die Anlage des ersten verstehen. Hier mußte, damit im zweiten die Versöhnung zu ihrem Recht kam, alles auf den Begriff der „Feindschaft wider Gott“ zugespitzt werden. Wenn hierfür das Erlebnis des „Schicksals“ zum Ausgang genommen wurde, so ist uns nicht unbekannt, daß dieser Begriff der älteren theologischen Schulsprache fremd war. Die gemeinte Sache aber war dem älteren Luthertum nicht fremd. Der Beweis hierfür soll in anderm Zusammenhang quellenmäßig erbracht werden.^A

Erlangen, Mai 1924

^ADer Verfasser^A

^BVORWORT ZUR ZWEITEN AUFLAGE

Daß der Abriß gerade da, wo man fühlte, hier werde über die eigene Sache verhandelt, gewisse Beklemmungen hervorrufen würde, war zu erwarten. Soweit die Kritik dem Verfasser zu Gesicht gekommen ist, sachlich war und ^{BX} eine sachliche Widerlegung erforderte, ist ihr im | dritten Stück des Anhangs geantwortet worden. Wo sie recht hatte, sind Berichtigungen erfolgt. Ganz umgearbeitet wurden die §§ 28, 29, 30, 31, 33, zum Teil die §§ 8b und c, 16, 18, 23a, in geringerem Umfange auch andre. Im XIII. Kapitel ist eine Umstellung der Paragraphen erfolgt. Einige Stücke haben neue Überschriften erhalten, die sich ohne Veränderung des Sachgehalts alle der traditionellen Ausdrucksweise nähern. Denn an der Anstößigkeit einzelner Wörter soll die beabsichtigte Wirkung nicht scheitern. Allen Kritikern konnte freilich auch in diesem Stück nicht nachgegeben werden, am wenigsten solchen im eigenen Lande, die selber mit dem deutschen Sprachgefühl auf Kriegsfuß stehen.

Die terminologischen Bedenken waren in der Kritik des Auslandes naturgemäß am stärksten. Besonders zu denken gab der Zuruf eines skandinavischen Theologen, mit dem wir uns im übrigen eng verbunden wissen: „Mehr ökumenisch – weniger germanisch!“ Er zeigte blitzartig Grenzen, in denen man befangen ist, und über die man nicht von heute auf morgen hinauskommt. Wie wenig der Verfasser gesonnen ist, das Luthertum für eine nur deutsche Angelegenheit zu halten, wurde inzwischen mehrfach zum Ausdruck gebracht.¹ [↗1] Aber die Pflege der großen kirchlichen Gemeinsamkeit, die keine nationalen Grenzen kennen soll, kann die Nationen und also auch den nationalen Charakter unserer Sprache nicht aufheben. Einst haben die Vorkämpfer unserer Art von Christentum alles daran gewagt, um ihren Volksgenossen das Evangelium in der Muttersprache zu bringen, nicht nur durch Bibelübersetzungen, sondern auch durch Katechismen, Predigten, Liturgien und evangelische Lieder. Sie haben mehr als einer der kleinen Nationen überhaupt erst die eigene Schriftsprache geschaffen. Wir ^{BXI} können heute ihr Werk nicht mehr rückgängig machen. Und wir | dürfen es auch nicht, weil die Zerstörung der Nationalcharaktere eine Nivellierung

^{BX} ¹ In einem Aufsatz über „Das Luthertum und die Nationen“, Allgem. Ev.-luth. Kirchenzeitung 1925 Nr. 34–36 [Sp. 596 ff.; 618 ff.; 635 ff.], und im Vorwort zur englischen Ausgabe dieses Abrisses (An Outline of Christain [sic!] Doctrine, Philadelphia, Pa 1925).

von Formen bedeutet, die vom Schöpfer selbst gewollt sind. Ökumenizität ist nicht Kosmopolitismus. Der Kosmopolit trägt seinen Namen, weil er sich überall im Kosmos zu Hause fühlt. Aber das politeuma, das die Christen über alle nationalen Grenzen hinweg verbindet, ist nicht im Kosmos, sondern woanders. Darum kann das ökumenische des Luthertums immer nur in einem gemeinsamen objektiven Besitz bestehen, nicht in der vollkommenen Gleichartigkeit der subjektiven Ausdrucksformen. Allerdings dürfen wir voneinander erwarten, daß diese Formen niemand verletzen. Darum soll der Zuruf: „Mehr ökumenisch – weniger germanisch“ doch eine verdiente Mahnung zur Selbstzucht sein.

Über den Sinn der diesmal beigefügten Zitate, die mit einer einzigen Ausnahme sämtlich Lutherworte sind, ist ebenfalls im dritten Stück des Anhanges das Nötige gesagt. Soweit möglich sind sie nach der Weimarer (WA), sonst nach der Erlanger Ausgabe (EA) zitiert. Dabei ist allerdings die philologisch genaue Orthographie der Weimarer Ausgabe mit der gegenwärtigen Schreibweise vertauscht, wobei nur – etwa in demselben Umfange, wie es die Erlanger Ausgabe tat – gewisse lautliche Archaismen gewahrt blieben.² Diese Zitate erheben zwar nicht den unsinnigen Anspruch, einen Gesamtüberblick über Luthers Theologie zu geben. Sollte aber die innere Übereinstimmung nicht nur einiger Sätze des Abrisses, sondern seiner Gesamthaltung mit der Grundstellung des Reformators zutage treten, so mußte der Ring der Luthersätze doch auch in sich geschlossen erscheinen. Deshalb war es unvermeidlich, daß auch solche Sätze aufgenommen wurden, die für sich genommen trivial wirken, weil ihr Inhalt als Luthers Meinung nur allzu bekannt | und auch nicht für ihn allein charakteristisch ist (vgl. etwa die Zitate § 17⁵ und § 18¹⁰). Der neu hinzugefügte methodologische Anhang enthält ferner zwei Stücke, deren erstes das Band zwischen Unmittelbarkeit und Kirchlichkeit der dogmatischen Arbeit aufzuzeigen sucht, während das zweite die Stellung der Eschatologie in der Anordnung des Ganzen begründen will. Sie sind an den Schluß, nicht an den Anfang gestellt, weil eine methodologische Einleitung erfahrungsgemäß in Gefahr steht, den Weg zur Sache selbst zu erschweren, statt ihn zu erleichtern. Sie verführt vor allem die gewerbsmäßigen Fassadenkletterer unter den Rezensenten, nur von außen um das Gebäude herumzuschleichen und bestenfalls durch eine Bodenluke in die Dachkammer einzusteigen, statt den Weg der ehrlichen Leute zu gehen. Um aber den ordentlichen Zugang zu erleichtern, ist jetzt

B^{XII}

² Nur ein einziges Mal (S. 77³) ist ein Zitat aus WA nach EA korrigiert worden: statt des völlig unverständlichen *adfectibus*, WA 44, 493,8, wurde nach EA *op. ex. lat.* [= E ex] 10, 167 *affectus* gesetzt.

B^{XI}

der Conspectus neben das Inhaltsverzeichnis an den Anfang gestellt. Über seinen Sinn gibt seine Überschrift Auskunft.

Erlangen, März 1926

Der Verfasser^B