

vollkommen sein. Poser hat genau gewußt, welchem (begrenzten) Zwecke seine kleine Arbeit dienen sollte, und er hat sie so gefertigt, daß sie ihren Zweck auch erfüllt. Dem neuen Hilfsmittel gegenüber wird man fragen dürfen, ob es so klar aus der Situation des Benutzers heraus entworfen ist, wie der kleine Rechenschieber, der bisher existierte, es war. Welcher Benutzer wird beispielsweise einmal zu der Übersicht über Walch greifen? Viele Benutzer werden für eine lateinische Schrift Luthers nachsehen, wo sie in deutscher Übersetzung bei Walch 1 oder 2 steht; aber das ist schon bei dem alphabetischen Verzeichnis nachgewiesen, und dazu braucht man den Schlüssel zu Walch nicht. Entsprechendes gilt für die Auswahl Ausgaben, in denen selber nachgewiesen ist, wo man die dort gebrachten Texte in der Weimarana findet. Zitiert wird in wissenschaftlicher Literatur nach den Auswahl Ausgaben kaum! (Nur für solche Fälle könnte der Schlüssel dienlich sein.) Aber für den Lutherforscher und den Reformationshistoriker wäre es von Bedeutung, rasch finden zu können, wo beispielsweise eine nach der Jenenser Ausgabe in einer Kirchenordnung des 16. Jahrhunderts zitierte Lutherstelle in der Weimarana zu finden ist. Da läßt das Hilfsbuch aber im Stich. Der Rezensent will dem natürlich keinen allzu großen Wert beilegen, daß bei seinem ersten Versuch, das Hilfsbuch zu benutzen, es sich als unbrauchbar erwies. Immerhin möchte gesagt werden, daß die Ausführungen auf S. 16 unter Nr. 7 kaum recht überzeugen; es wäre gut, wenn vor einer Neuauflage geprüft würde, ob nicht die Schlüssel zu den Auswahl Ausgaben wegfallen könnten und statt dessen nicht doch ein Schlüssel mindestens für die beiden Ausgaben des 16., wenn nicht auch für die des 17. Jahrhunderts mit gebracht werden sollte.

Eine Einzelheit noch: Die WA hat Schriften Luthers, die ihre Bearbeiter für unecht hielten, fallen lassen. Sie fehlen nun auch im alphabetischen Verzeichnis des Hilfsbuches, und die Schlüssel der älteren Ausgaben zeigen Lücken.

Ob das so richtig ist, muß in Frage gestellt werden. Ein Beispiel dafür, in was für Schwierigkeiten das führen kann, findet sich auf S. 129 dieses Jahrbuches. Die WA ist (verständlicherweise bei der langen Erscheinungszeit) kein in sich nach ganz einheitlichen Grundsätzen geleitetes Unternehmen. Wenn sie etwa die Tischredensammlungen Aurifabers mit ihren zum Teil wirklich fragwürdigen Stücken bringt, andererseits aber Schriften eliminiert, die in allen Lutherausgaben seit der Wittenberger stehen, dabei auch solche, die bei Aurifaber ihre Parallelen haben und dann dort erscheinen, nur mit einem unsicheren Text, dann dürfte es doch zweckmäßig sein, auch evtl. unechte Schriften, natürlich unter entsprechender Kennzeichnung, mit aufzuführen.

Selbstverständlich ändern diese kritischen Hinweise nichts an dem, was zunächst grundsätzlich über das Buch festgestellt wurde. Es gehört zweifellos zu den wichtigsten Neuerscheinungen zur Lutherforschung; und nur ein Dilettant wird künftig sich mit Luther befassen, ohne laufend das uns jetzt geschenkte neue Hilfsbuch zu gebrauchen.

Markkleeberg/Leipzig

Franz Lau

Hirsch, Emanuel: Lutherstudien. Band I u. II. Gütersloh: C. Bertelsmann Verlag 1954. 232 u. 273 S. Gr. 8°. Lw. je 25,— DM.

Der Göttinger Gelehrte und hervorragende Lutherkenner Emanuel Hirsch hat mit diesen beiden Bänden nun nach der „Geschichte der neuern evangelischen Theologie“ auch auf seinem Spezialgebiet der Lutherforschung eine Lebensernte eingebracht. Wie intensiv sich Hirsch mit diesem Gebiet befaßt hat, zeigt schon das dem ersten Bande beigegebene, 81 Nummern umfassende Verzeichnis seiner Veröffentlichungen, die sich auf Luther und die reformatorische Theologie beziehen. Der erste Band der Lutherstudien enthält in sich abgeschlossene Untersuchungen über L.s Lehre vom Gewissen, drei bisher unveröffentlichte, fertig gewordene Teilstücke der einst geplanten gro-

ßen Monographie über Gewissen und heiligen Geist bei L. Im zweiten Band stehen die wichtigsten früher gedruckten Aufsätze und Kleinschriften über L. und seine geistigen Nachwirkungen, von denen Hirsch einige stark erweitert, andere etwas verändert hat. Nichts ist aufgenommen, was forschungsmäßig als überholt gelten müßte. In dem III. Abschnitt dieses Bandes, der acht Beiträge zu L.s Bibelverdeutschung bringt, ist Nr. 7, „Das Planvolle in der Wortstellung“, bisher ungedruckt gewesen. Die „Drei Kapitel zu L.s Lehre vom Gewissen“ (Band I) sind dem ursprünglichen Plan gegenüber freilich ein Torso, bieten aber in der Tat „so viel des Neuen, daß ihr Druck gerechtfertigt ist“ (Vorwort). Hirsch füllt schon mit der gründlichen und doch nicht weitschweifigen Darstellung der „Luther überkommenen Aussagen über das Gewissen“ (11—108) eine Lücke zum Verständnis des geschichtlichen Werdens und der einzigartigen Neuformung der theologischen Anthropologie bei L. aus. Die geschichtliche Einordnung und Beurteilung L.s kommt so auf das rechte Fundament zu stehen. Was „irgendwie wichtig sein könnte“, nimmt Hirsch aus der Geschichte der Theologie vor L. heraus, um den Begriff des Gewissens, den die mittelalterliche Schultheologie sich erarbeitet hat, in seinen verschiedenen Ausprägungen deutlich werden zu lassen: bei *Abälard*, der zum erstenmal mit klarer Bewußtheit in der abendländischen Kirche das Gewissen in seiner „untrennbaren Einheit“ von Zeugen und Verbinden, anders gewandt, von Selbstbeurteilung und subjektiver Gesetzgebung gesehen hat (12 ff.); bei *Alexander von Hales*, der mit der Scheidung von *synthesis* und *conscientia* gewisse Schwierigkeiten der abälardschen Gewissenslehre überwand; bei *Bonaventura* und bei *Thomas*, die aus dem neuen Ansatz zwei im einzelnen gegensätzliche Gestalten der Gewissenslehre entwickelten. Bei Bonaventura war das Ergebnis der „Selbstwiderspruch“, bei Thomas die „Entleerung“ des Begriffs. Auch den Einfluß von *Albertus Magnus* auf Thomas in der Bildung des Gewissensbe-

griffes stellt Hirsch dar (28 ff.) und ebenfalls die Nachwirkung der erschütternden „Zersetzung des Begriffs“, belegt an *Duns Scotus* (38 ff.). Sodann macht Hirsch deutlich, welche lebendige Gewissenserfahrung und Gewissenspflege in der christlichen Frömmigkeit und Sittlichkeit vor L. unter dem Einfluß des Gewissensbegriffes überhaupt möglich gewesen sind (50 ff.). Die sachliche Darlegung mit reichen Anführungen der bei Augustin, Bonaventura, Thomas, Biel, Petrus Bercharius von Poitiers, Bernhard, Gerson und Tauler gebräuchlichen Bilder und Beispiele macht übrigens die Lektüre zur Freude. Die Aussagen der mittelalterlichen Theologie stehen durchaus unter der Herrschaft des dargelegten Gewissensbegriffs. „Dabei erweisen sich seine Abschattungen als praktisch bedeutungslos, die gemeinsame Grundlage als stark genug, eine gewisse Einheitlichkeit zu erwirken. Letztlich war der Gewissensbegriff doch überall auf die Tatsache abgestimmt, daß das Gewissen in der Beichte über die Verpflichtungen belehrt wird und in der Beichte seiner Sünden ledig wird“ (50). Keiner der zergliederten Schriftsteller ist auf den Gedanken gekommen, „das Gewissen könnte durch die Erleuchtung des Heiligen Geistes schöpferisch werden, selber über alles Gesetz hinaus Maßstab und Ziel des Handelns aus sich erzeugen“ (106). Es steht immer *unter* dem Gesetz. Weiter ist das Gewissen nach diesen Aussagen „keine ursprüngliche religiöse Erfahrung. Es ist zunächst Selbsterfahrung in der eigenen Innerlichkeit. . . es ist nicht auf den Anspruch angelegt, der entscheidende Ort der Gottesbeziehung zu sein und zu bleiben. Die letzten Höhen und Tiefen des Umgangs mit Gott sind vom eigentlichen Gewissen gelöst, . . . Es ist nicht eigentlich so, daß die Gewalt des *coram deo* mich hat und bestimmt, was ich für ein Gewissen habe. Ich mache mir mein Gewissen innerhalb gewisser Grenzen selber“ (107). „So ist das Gewissen doch überall trotz aller Zwangsläufigkeit im einzelnen als Ganzes zur Verfügung des *liberum arbitrium*. Es gibt keine Gewissenserfahrung

vom strengen göttlichen Gericht, der man nicht bei zweckmäßigem Verhalten aus dem Wege gehen könnte“ (108). Hier ist die Stelle nach Hirsch, „an der der evangelisch Erzogene wirklich zurückbebt. Zugleich ist es die Stelle, an der man am leichtesten Verständnis für L.s Satz gewinnt, daß die Bejahung des liberum arbitrium gottlos sei“.

Mit L.s Aussagen über das Gewissen in der Zeit seines Werdens kommt Hirsch zum Kernstück des I. Bandes. Es bietet wohl den Grundansatz L.s dar, von dem aus die geplant gewesene Monographie in einzelne Bezüge entfaltet zu denken ist. Insofern ist Hirschs Arbeit kein Torso geblieben. Von L.s Anfängen her geht es zu den Grundlagen von L.s Verständnis der conscientia. Mit dem empfangenen theologischen Unterricht zusammen hat L. auch den Begriff der Syntheresis zunächst übernommen. Er entwickelt ihn aber alsbald in selbständiger Neufassung und verknüpft die Lehre Bonaventuras mit der, die von Albertus Magnus, Thomas und Duns Scotus her die spätere Scholastik bestimmt hat. „Dabei benutzt er die Lehre von der Syntheresis, um den Menschen zu verstehen als im Widerspruch zu seiner verborgenen unaustilglichen Richtung auf Gott hin.“ Die zweiseitig gelehrt Syntheresis der Scholastiker nimmt er formal wohl noch auf, auf beiden Seiten erscheint sie aber bei L. „als das Tiefste, Innerste am Menschen“. „In der Regel spricht er von Syntheresis überhaupt so, daß man spürt: er hält sie in allen ihren Äußerungen für eine Einheit.“ Von Gerson her ist Luther geläufig gewesen, das Tiefste und Innerste im Menschen den spiritus hominis zu nennen; denn als ein einfacherer Ausdruck für die Syntheresis kann ‚spiritus‘ von Hirsch belegt werden. Von hier aus wird der Zusammenhang mit dem Gebet behandelt. „Das Verlangen, das als Syntheresis im Herzen wohnt, geht auf Gott und sein Leben“ (111). Nun ist aber auffallend, daß der Begriff der Syntheresis sich nicht über die Anfangszeiten bei L. erhalten hat. Im Gegensatz zu bisherigen Annahmen

kann Hirsch dartun, daß das Verschwinden dieses Begriffs mit einer Vereinfachung der anthropologischen Begrifflichkeit L.s zusammenhängt. „Er möchte auf die Weise des Neuen Testaments vom Menschen reden“ und entdeckt, daß die paulinische Unterscheidung von Fleisch und Geist nicht leicht mit dem ihm überkommenen Schema zur Übereinstimmung gebracht werden kann. Syntheresis wird nun auf den homo spiritualis nicht mehr angewendet. Der Begriff fällt, weil er nicht neutestamentlich ist. Die Richtigkeit dieser Deutung bewährt Hirsch an dem Nachweis, daß die anfänglich unter den Begriff der Syntheresis gestellten Erkenntnisse späterhin in andere Worte und Beziehungen ohne sachliche Änderung bei L. wiederkehren. „Als das für ihn entscheidende Wort setzt sich conscientia, Gewissen, durch“ (127). Er betont dabei die „Unentrinnlichkeit der Gewissenserfahrung sehr stark“ und unterstreicht besonders die „Beziehung auf das ‚vor Gott‘“. „Die Gewissenserfahrung wird die einzige Stätte und das alles bedeutende Schicksal des Gottesverhältnisses“ (134). Das wird näher entfaltet in bezug auf die Anfechtungen, auf Gottes Wort, auf Gesetz und Evangelium, auf den Glauben.

Es läßt sich hier nur wenig von dem bei Hirsch in außerordentlich klarer Diktion Vorgetragenen vermitteln. Was über das Durchleben von Zorn und Gericht Gottes im Gewissen gesagt wird, kann mir nur meine These von der eigentlichen Anfechtung als der Anfechtung durch Gott (mit dem Ziel des Glaubens an das Evangelium) bestätigen: „Je tiefer und wahrer unser Gewissen das Sein unter dem Gesetz durchlebt, um so sicherer wird es in Qual, Anfechtung, Verzweiflung hineingeführt, um so mehr wird es aber auch in das aus allem selber Tun und Machen herausgeworfne, ganze unbedingte wehrlose Gotterleiden gekehrt, das allein tragender Grund eines Gottesverhältnisses sein kann.“ In dieser Erschütterung ist freilich „Wahrheit und Unwahrheit zugleich: der wahrhaftige Grund alles im Gewissen ste-

henden Gottesverhältnisses ist gefunden, aber Gottes wahre Meinung und letzter Wille mit dem Menschen sind verkannt“. Die gehen dem Menschen erst dann auf, wenn ihn Gott das Evangelium durch seinen Geist vernehmen und ergreifen läßt (159). „Daher stellt sich im Glauben eine Echtheit des Gewissens unter beiden Erfahrungen [der des Gesetzes und der des Evangeliums] her, die Einheit des Erleidens des Umgangs mit einem ... lebendigen Herrn, der sich dem Gewissen nur durch eine spannungsschwere Geschichte hindurch nach seinem wahren Wesen und Wollen erschließen kann und will. Damit kommt erst ganz heraus, was das Zusammenfallen von Gewissen und Sein bei L. eigentlich bedeutet. Das Gewissen verliert in der Tiefenschicht ganz den Charakter eines Urmaßes, einer Norm ... Kurz gesprochen: zum Gewissen gehört ein Herr, der es regiert“ (161).

Nimmt man noch hinzu, daß der *Glaube* „seinem Wesen nach das gute Gewissen [ist], in allem, was der Mensch tut und treibt“ (170), daß L. „das Gewissen als Messer der Lebensführung und ... als Träger des Gottesverhältnisses“ (Gewissen = Herz, Seele) ansieht (166/132), so wird deutlich, daß Hirsch mit seiner Untersuchung nicht nur den tiefsten anthropologischen Begriff L.s, sondern das Zentrum seines theologischen Denkens herausgreift. Konkretisiert wird das dann im dritten Kapitel: „Luthers Beziehung auf das Gewissen in seinem Kampf mit der Papstkirche“, von dem nur der Teil „Das Gewissen und die Wahrheit“ (172—220) fertig geworden ist. Erst wenn man mit den Darlegungen Hirschs verstanden hat, daß das Gewissen bei Luther alles andere als eine autonome Größe, sondern das *coram deo* ist und damit der Ort aller vom Menschen empfangenen Wahrheitsgewißheit, daß „das den Glauben empfangende Gewissen erst richtig es selbst ist“, begreift man das Gewicht des Wortes gegen die irrende Papstkirche: „Ich bin nicht allein, sondern die Wahrheit ist mit mir“ (WA I, 611). Ebenso versteht man auch, daß es ein Ge-

wissen vor Gott ohne den Christus Gottes nicht geben kann. Zum Teil verständlich wird von daher auch die, wohl wegen der Gefahr der Gesetzlichkeit erfolgende, Infragestellung des Schriftprinzips, unverständlich aber bleibt mir, wieso es nicht mehr wie zu L.s Zeit „in das Verhältnis des Gewissens zur Wahrheit“ eingeknüpft werden könne (218 f.).

Hier setzen die Fragen ein. Wird dann nicht die Formel „persönliches Verhältnis zu dem ewigen Gott“ zur Deckung eines idealistischen und unverantwortlich werdenden Individualismus mißbraucht werden können? Ich will diesen Vorwurf nicht Hirsch gegenüber erheben. Aber durch seine Terminologie scheint er mir nicht immer vor diesem Mißverständnis gesichert zu sein. Die „Doppeldeutigkeit“ der Einknüpfung des Schriftprinzips in das Verhältnis des Gewissens zur Wahrheit wird von mir zugestanden: „Kirchenlehre“ kann die Wahrheitserkenntnis des persönlichen Glaubens an das Evangelium unter Berufung auf das Schriftprinzip vergewaltigen. Kann aber die Spannung zwischen einer doch auch unter dem Prinzip der Wahrheitserfassung stehenden gemeinsamen Gewissensbindung, die ihren Ausdruck etwa im Bekenntnis findet, und dem persönlichen Verhältnis zu Gott in Christo je aufgehoben oder gar zugunsten „eines mit dem Christentum sich harmonisch verbunden wissenden Rationalismus“ (218) individualistischer Prägung aufgelöst werden? Von Hirsch ist das Lob eines von Luther freigesetzten Rationalismus vielleicht nicht so gemeint. Hier muß jedoch die Auseinandersetzung mit seinem Lutherverständnis und seinem Urteil über die Nachwirkungen der Anschauung L.s über das Gewissen (als fünftes Stück für Altprotestantismus, Aufklärung, Idealismus und Romantik geplant gewesen) einsetzen.

Dem II. Band der L.Studien brauchen wir hier weniger Aufmerksamkeit zu widmen. Hirsch bringt einige der auch einem weiteren Kreis bekannt gewordenen Aufsätze. Zumal der erste Aufsatz „Initium theologiae Lutheri.

1920“ (mit einigen Ergänzungen und Berichtigungen) hat die Lutherforschung lebhaft beschäftigt. Hirsch bemerkt jetzt, daß er „auch gegen den Widerspruch Vogelsangs [in: Die Anfänge von L.s Christologie. 1929] daran festhalten möchte, daß schon die Scholien zu Psalm 31 (32), 1 (WA III, 174, 13 ff.) ein erstes Zeugnis von Luthers neuem Verständnis der *institia dei* sind“. Hirsch scheint es aber auch heute „psychologisch sehr schwierig zu sein, eine überlegte und durchreflektierte theologische Rechenschaft von der neuen Erkenntnis für den unmittelbaren, ersten Niederschlag der [exegetischen] Erlebnisse zu halten“ (35, A.). — Unveränderte Wichtigkeit kommt dieser sorgfältigen Untersuchung zur 1. Psalmenvorlesung L.s schon im Blick auf die bevorstehende Neuveröffentlichung der Texte mit dem außerordentlich reichen Material bebringenden Apparat zu. Aber auch „Schwenckfeld und L.“, „Luther 1517—1521“, „Das Wörtlein, das den Teufel fällen kann“, „L. über die oratio mentalis“, sowie Hirschs „Scholien zu L.s Bibelverdeutlichung“ sind Proben seines Gelehrtenfleißes und Muster einer sachlich-historisch stichhaltigen Lutherforschung, z. T. im biographischen Stil, in letzterer Hinsicht vor allem „L.s Berufung“. — In dem Abschnitt „Zu den geistesgeschichtlichen Wirkungen L.s“ (104—206) darf man einen kleinen Ersatz für das als Teil V in Bd. I („Die Nachwirkungen der Anschauung L.s...“) Geplante sehen. „L.s Rechtfertigungslehre bei Kant, 1922“ revidiert die herkömmliche Meinung über L. und Kant. L. ist nicht „Vorläufer“ Kants (B. Bauch), sondern Kants Denken gehört zu den „Säkularisierungen christlicher Anschauungen“, etwa in dem sehr verkürzten Verständnis der Rechtfertigungslehre L.s „als eine ethische Beurteilung des von der Sünde sich losringenden Menschen unter dem Gesichtspunkt des Unbedingten“ (111). Dem Verhältnis von Idealismus und Reformation sind die Studien zu Fichte, Schleiermacher und Hegel gewidmet (Akademische Festrede 1930). Hirsch zeigt die Grenzen des Verständnisses der Reformation,

aber auch die Weiterwirkung, etwa wie bei Hegel L.s Lehre vom Kreuz und Leiden als Motiv einer Betrachtung der Weltgeschichte wirksam geworden ist. Wie bedeutsam die in der Geschichte der Philosophie wohl viel zu gering veranschlagte Wirkung L.s auf das abendländische Denken überhaupt ist, kommt auch im letzten Beitrag dieses Abschnitts „Nietzsche und L., 1921“ heraus. Aktuell ist er auch heute: „Nietzsche ist ein Beleg für die Behauptung, daß der Atheismus genau so gut eine Religion sein kann wie der Theismus und Pantheismus, eine Religion mit bestimmter Lebensverfassung und Welteinstellung, mit ihrer eigenen Leidenschaft und ihren eigenen Symbolen und letzten Begriffen, mit Hoffnungen, die die Wirklichkeit überliegen, und Geheimnissen, die dem sprachlichen Ausdruck sich entziehen“ (182). Und F. Buri gegenüber, der Nietzsche und L. viel enger, und zwar positiver, als Hirsch verbinden wollte (Kreuz und Ring, 1947), bleibt Hirschs Urteil beachtenswert: Er finde hier wieder „ein Zeichen, daß Nietzsche die Probleme der Ethik L.s tief in der Brust getragen hat, aber von seinen naturalistischen und atheistischen Voraussetzungen aus nicht imstande gewesen ist, sie sich anders als in unausgeglichenen, widerspruchsvollen Gedanken aufzulösen“ (206).

Zusammenfassend läßt sich bemerken, daß an Hirschs „Lutherstudien“ bei einer grundsätzlichen geistesgeschichtlichen Einordnung L.s nicht vorbeigegangen werden kann. Durch seine logische Klarheit und tiefgehende Lutherinterpretation wird dieses Werk das Urteil über Luther nachdrücklich beeinflussen. Holls Wertung der Lehre Luthers als Gewissensreligion, an die Hirsch anschließt (vgl. Bd. I, 134), stellt sich erneut zur Diskussion, wobei durch Aufhellung zentraler Sachverhalte „Gewissen“ eine solche Vertiefung erfährt, daß man sich fragen darf, ob das unter dem Ausdruck „Gewissensreligion“ noch recht verstanden werden kann. In dieser Richtung sind meine Bedenken an Hirschs Terminologie angemeldet. Skeptisch bin ich auch

gegenüber der häufigen Verwendung von „Schicksal“. Die reformatorisch geprägten Urteile Hirschs mögen sonst in den zitierten Aussagen für sich selbst sprechen; aber mit „Lehre vom Gewissen“ ist das die Rechtfertigung nur anders umschreibende Kernstück der Anschauung L.s nicht vollkommen getroffen. Erfahrung und Erfassung der Wirklichkeit ist mehr als *Lehre*.

Greifswald

Horst Beintker

Wolf, Ernst: Peregrinatio. Studien zur reformatorischen Theologie und zum Kirchenproblem. München: Kaiser 1954. 358 S. Gr. 8°. Lw. 20,— DM.

In diesem Buch sind dreizehn Aufsätze neu gedruckt, die Wolf zwischen 1933 und 1950 in verschiedenen Zeitschriften hat erscheinen lassen. Die letzten drei von ihnen beschäftigen sich mit dem Kirchenproblem und können daher hier außer Betracht bleiben. Für die übrigen, die sich auf Fragen reformatorischer Theologie beziehen, wird schon aus ihren Erscheinungsjahren und dem ersten Ort ihrer Veröffentlichung — viele von ihnen sind in der „Evangelischen Theologie“ erschienen — deutlich, daß hier ein Beitrag zum Thema „Luther in den Wandlungen seiner Kirche“ vorliegt. Aber während es jahrhundertlang üblich war, Luther ganz naiv von der jeweils modernen Theologie aus zu deuten, ist Wolf sich der Gefahren jeglicher Deutung geschichtlicher Erscheinungen voll bewußt (9 ff.). Trotzdem unternimmt er in diesen Aufsätzen den Versuch, Luther von der Dialektischen Theologie her zu verstehen und zum Kronzeugen für Karl Barth zu machen. Dabei sind die Darlegungen mit außerordentlich großer Quellen- und Literaturkenntnis gearbeitet, und man erhält genauen Aufschluß über den Stand des jeweiligen Problems. So wird Luther in vielen Fällen in eine neue und eigenartige Beleuchtung gestellt, nur erscheinen seine Züge darin oft auffallend verändert. Häufig hat man den Eindruck, daß Aussagen Luthers überlastet und einzelne Wendungen zu

sehr betont werden, z. B. „fides Christi“. So kann man dieses Buch wohl weniger als einen Beitrag zur Interpretation von Luthers Theologie bezeichnen, sondern es ist eine selbständige theologische Leistung, die Gedanken Luthers einer Theologie im Sinne Karl Barths zugrundelegt. An der Stellung zum Altmeister der Dialektischen Theologie wird sich daher auch die Beurteilung von Wolfs Aufsätzen entscheiden. So liegt z. B. dem Aufsatz „Vom Problem des Gewissens in reformatorischer Sicht“ eine Vorentscheidung gegen jegliche natürliche Theologie im Sinne Barths zugrunde.

In gewisser Weise eine Ausnahme stellt der Artikel „Johannes Bugenhagen. Gemeinde und Amt“ dar, da hier nicht ein theologisches Problem, sondern ein Mensch in seinem Wirken im Mittelpunkt steht und in dankenswerter Weise nähergebracht wird. Alles in allem: Ein Buch, das Probleme aus Luthers Theologie in neuer Weise erörtert, jedoch jedem Nichtbarthianer Anlaß zu vielen Fragen bietet.

Leipzig

Ingemaren Brüsckhe

Jetter, Werner: Die Taufe beim jungen Luther. Eine Untersuchung über das Werden der reformatorischen Sakraments- und Taufanschauung. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1954. X, 372 S. Gr. 8°. Brosch. 38,20 DM. = Beiträge zur historischen Theologie 18.

Werner Jetter hat hier seine von Gerhard Ebeling angeregte umfangreiche Dissertation „Studien zur Geschichte der kirchlichen Tauflehre von Augustin bis zum jungen Luther“ (1952, Selbstanzeige in ThLZ 79, 52 f.) in den vorreformatorischen Partien auf ein Viertel gekürzt und als Darstellung der Tauf- und Sakramentslehre des *jungen* Luther im Druck vorgelegt. Die Entwicklung der Tauflehre von Augustin an ist immerhin in einer gut 100 Seiten umfassenden Einleitung stehengeblieben, um die exegetischen Standardwerke des Mittelalters und die großen Traditionsstränge, denen Luther begegnete, in gewisser Hinsicht als Grundlage