

Überwindung einer konfessionalistischen Luthersicht und die Entdeckung des »starke[n] ökumenische[n] Potential[s]« (S. 173) des Wittenberger Reformators auf.

Der abschließende Teil widmet sich weitgehend der Rezeption Luthers, deren Wandlung anhand der Analyse von Reformationsjubiläen besonders deutlich wird (S. 188–257). Maron zeigt hier eine Fülle von Mißverständnissen, Vereinnahmungen und Irrwegen auf, sowohl von seiten der protestantischen wie der marxistischen und der katholischen Geschichtsschreibung. Er wehrt sich besonders anhand nationalistischer Engführungen (S. 258–283) und Instrumentalisierung gegen jede »ideologisch bedingte Auffassung der Geschichte« (S. 279) und gibt allen Lutherinterpreten zu bedenken: »Es gibt keinen »untheologischen« Luther« (ebd.).

Ein von Jörg Hausteil zusammengestelltes »Verzeichnis der Schriften von Gottfried Maron 1956–1992« schließt diesen Band ab (S. 290–301), der forschungs- und geistesgeschichtlich außerordentlich anregend und zudem noch gut lesbar ist.

Hanns Kerner

**Reinhard Hempelmann: Sakrament als Ort der Vermittlung des Heils.** Sakramententheologie im evangelisch-katholischen Dialog, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1992 (Kirche und Konfession 32), 246 S.

Hempelmann konzentriert seine Untersuchungen auf die Problematik der allgemeinen Sakramentenlehre. Er stellt typische Vertreter aus Geschichte

und Gegenwart dar und zeigt charakteristische Tendenzen im konfessionellen Dialog auf.

Weil Gott sich in ihnen sinnhaft und leiblich mitteilt, sind Sakramente besondere Orte der Erfahrung des Heils und wirksame Zeichen der Heilsgegenwart Gottes. Sie haben ihren Grund in Jesus Christus, doch versteht er sie als »wesentlich Sakramente der Kirche«. Damit tritt er in Nähe zu Karl Rahner, der ja von »Selbstvollzügen der Kirche« spricht; dazu sind sie bei Hempelmann »Bekenntnis zu Jesus Christus und Hingabe an den dreieinigen Gott«. Wenn er auch vom Handeln Gottes und der Selbstvergegenwärtigung Jesu Christi in den Sakramenten spricht, so ist damit in letzter Konsequenz an die Stelle des Handelns Gottes im Sakrament das Handeln der Kirche getreten.

Vf. gibt erst dann einen historischen Überblick über die Geschichte des Sakramentsverständnisses. Was er über das Mittelalter schreibt, ist entschieden zu allgemein, ja falsch. Er nennt lediglich Hugo von St. Victor, den Lombarden und Thomas und verkennt dabei, daß die Weichenstellung für die ganze abendländische Entwicklung der Sakramentenlehre im Berengarschen Abendmahlsstreit fiel. Auch behauptet er, daß erstmalig beim Lombarden die Siebenzahl der Sakramente nachweisbar sei, ein anscheinend unausrottbarer Irrtum. Bereits Humbert a Silva Candida nennt 1058 die Siebenzahl mit Begründung auf die siebenfältigen Gaben des Geistes (vgl. Kandler, Die Abendmahlslehre des Kardinals Humbert, 1971, S. 72f). Bei Luther und Melancthon weist er darauf hin, daß sie über die Sakramente im allgemeinen erst nach der Darlegung ihrer *Propria* sprechen. Mit Recht hebt er hervor, daß die lutherische Reforma-

tion einen offenen Sakramentsbegriff hatte und durchaus von vier Sakramenten (auch Absolution und Ordination) sprechen konnte. Wie hat Luther hoch von der Buße gesprochen!

Vf. behandelt dann das Sakramentsverständnis bei »protestantischen« Theologen der Gegenwart: Elert, Kinder, Jüngel, Barth, Moltmann, Tillich und Ebeling, ohne ihre konfessionelle Gebundenheit zu berücksichtigen. Schließlich analysiert er die Äußerungen römisch-katholischer Theologen zur allgemeinen Sakramentenlehre, wobei er Rahner den »profilierteste(n) Vertreter neuerer katholischer Sakramententheologie« nennt. Sakramente sind bei ihm »von der Kirche eingesetzte Zeichen der Heiligung des Lebens in seinen Grundsituationen«.

Zum Schluß benennt Vf. Konvergenzen und Divergenzen in der Sakramententheologie. So sehr Mißverständnisse abgebaut werden konnten und die Konfessionen voneinander gelernt haben, so bleiben zahlreiche Divergenzen bestehen. Vor allem liegt die Differenz darin, ob die Sakramente christologisch oder ekklesiologisch zu interpretieren sind, und in der Einebnung der Unterscheidung zwischen der Stiftung durch Christus und dem Handeln der Kirche.

Karl-Hermann Kandler

Thomas Kaufmann: **Die Abendmahlstheologie der Straßburger Reformatoren bis 1528**, Beiträge zur historischen Theologie Bd 81, Tübingen: Mohr 1992, 500 S.

Die damals führenden Theologen der freien Reichsstadt Straßburg (Capito,

Hedio, Zell, Bucer) werden mit ihren Schriften zum Abendmahl vorgestellt, beurteilt und eingeordnet. Die gedruckten Schriften wurden vom Vf. vollständig herangezogen und bearbeitet.

Besonders ist herauszustellen, daß dabei auch die bisher kaum beachtete und zum großen Teil unbekanntete Abendmahlstheologie des Straßburgers Clemens Ziegler (S. 191–203) in die Ausführungen einbezogen wurde.

Der Kenner der Theologie Bucers – darauf muß sich die folgende Darstellung aus Platzgründen beschränken – gibt jedoch einige Punkte zu bedenken:

1. Wer sich ausführlich mit dem Abendmahlsstreit beschäftigt, d.h. die Kontroverse bis zu seinem ersten vorläufigen Ende im Jahr 1539 verfolgt, weiß, wie schwierig sich eine Beurteilung der Problematik allein zwischen den Jahren 1524 und 1528 gestaltet. Um Bucer einschätzen und beurteilen zu können, ist es notwendig, seinen Briefwechsel – wenn auch noch nahezu unediert – über den gesamten Zeitraum der Abendmahlskontroverse einzubeziehen.

2. Aufgrund des Briefwechsels läßt sich nachweisen, daß der führende Theologe im Abendmahlsstreit auf Straßburger Seite Martin Bucer war und es keine Homogenität der »Straßburger Abendmahlstheorie« gab, so sehr die Reformatoren der freien Reichsstadt gemeinsam und harmonisch miteinander gearbeitet haben.

3. Hat Bucers Engagement für die Konkordie, hat seine Vermittlertätigkeit erst mit dem Jahr 1528 begonnen (so der Vf. S. 421–437)? Das Bemühen um Ausgleich setzt bei Bucer m.E. bereits mit dem Ausbruch des Abendmahlsstreites durch Karlstadts Abendmahlsthesen und der Eskalation des Streites