

nicht anders, wie Vf. berichtet. Interessant sind dabei die Bilder und Zeichen des religiösen Volksglaubens, die im Rechtsgeschehen auftauchen. Das Jüngste Gericht z. B., welches in den Gerichts- und Ratsstuben aushing, verwies auf die Gerechtigkeit Gottes. Das Bild vom Christus im Kerker taucht häufig im Strafvollzug auf. Die Stiftung ist ein Rechtsgeschäft. Der Stifter verpflichtet sich zu einer Ausgabe, und der himmlische Patron (sehr häufig die Schutzmantelmadonna) nimmt den Stifter unter seinen Schutz. Auch die Mantelflucht (jemand flüchtet unter den Mantel einer hochstehenden Frau, aber auch von Königen und Fürsten) und die Mantelkindschaft (eine Art von Adoption) können hier genannt werden. Auf die vielen anderen Bilder muß der Rez. verzichten. Schließlich gilt für den Zusammenhang von Recht und Religion im Mittelalter der Satz des Eike von Repkow im Prolog des Sachsenspiegels: „Gott ist selber recht“. – Die Galeerenstrafe war deshalb seit dem Mittelalter häufig, weil man einen starken Bedarf an Ruderern für die Kriegsmarine hatte. Im kirchlichen Recht begegnet sie erstmals 1471 in einem Breve Pauls II. Gotteslästerung war das häufigste Delikt, auf welches das kirchliche Strafrecht die Galeerenstrafe setzte. Andere Straftatbestände sind falsche Anzeige oder falsches Zeugnis bei Blasphemie oder Herstellung und Vertrieb eines „Agnus Dei“ (= Reliquienbehälter). Auch über Kleriker wird die Galeerenstrafe verhängt. Freilich spricht in diesem Fall das geistliche Gericht nur die Degradation aus und übergibt den Schuldigen dann dem sog. weltlichen Arm. – Das Büchlein von C. ist spannend geschrieben und angenehm zu lesen. Vielleicht beschenkt uns der Vf. einmal mit einer (Gesamt-)Geschichte des Kirchenrechts in der Schweiz.

R. SEBOTT S. J.

MOLTMANN, JÜRGEN, *Politische Theologie – Politische Ethik* (Fundamentaltheologische Studien 9). München/Mainz: Kaiser/Grünwald 1984. 196 S.

Die Sammlung meist schon publizierter Aufsätze aus den Jahren 1970–83 dokumentiert zwei Abschnitte im ‚politischen‘ Weg des Tübinger Systematikers, der mit einer gesellschaftsbezogenen Hermeneutik des Christentums aus der Kritik an der politischen ‚Bewußtlosigkeit‘ von Theologie und Kirche beginnt. M.s Überlegungen setzen an „mit einer Analyse der politischen und praktischen Situation, in der Theologie gedacht, diskutiert und verbreitet wird. Sie ist keine Theorie, die nach einer Praxis ruft, sondern eine Reflexion der vorhandenen Praxis im Lichte des welterneuenden Evangeliums“ (9). Folgerichtig wird ein solcher Zugang zur gesellschaftlichen Wirklichkeit des Glaubens auch die grundlegenden Themen christlicher Ethik im politischen Bereich aufnehmen und durchdenken müssen. Zwischen diesen beiden Eckpunkten bewegen sich bereits M.s einleitende Notizen zu den Entwicklungslinien und Grundfragen der evangelischen Theologie im Nachkriegsdeutschland (11–33). Der Absetzung von einer ‚politischen‘ Theologie, die von der Absicht geleitet war, vorgedachte politische Handlungsmuster zu kopieren oder eine vorgegebene Politik religiös zu überhöhen, gilt ein ausführliches Plädoyer für eine genuin theologisch fundierte Reflexion des notwendigerweise kritischen Verhältnisses von Glaube und Gesellschaft, Kirche und Staat (34–69). Diese Überlegungen mit ihrer Option für eine „Kirche der anderen“ (64 ff.) stehen in deutlicher Nähe zu M.s Entwürfen einer Kreuzestheologie (vgl. Der gekreuzigte Gott, München 1972) und einer ‚messianischen Ekklesiologie‘ (vgl. Kirche in der Kraft des Geistes, München 1975): „Eine christliche ‚politische Theologie‘ will die Christen als Christen dorthin bringen, wo sie von dem Gekreuzigten erwartet werden. In den Leidenden und Verdammten dieser Erde wartet Christus auf die Seinen und ihre Präsenz“ (69). Gegen eine Domestizierung des Christentums, wie sie M. in H. Lübkes Verständnis einer „Zivilreligion“ erkennt, ist die Weigerung gerichtet, den Glauben nur insoweit politisch werden zu lassen, wie er den unerfüllten Legitimationsbedürfnissen von Staat und Gesellschaft entgegenkommt und damit zugleich zur säkularisierten Konfession des bürgerlichen Subjekts verkommt (70–78). Der von der etablierten Politik nicht einzufangende Geltungsanspruch der christlichen Botschaft bestimmt auch die Perspektive der folgenden Aufsätze „Religion und Kultur in Europa“ (79–88), „Der ‚Amerikanische Traum‘“ (89–101) und „Die Einheit der Menschheit“ (102–122). – M.s Diskurse zur Politischen Ethik sind geprägt von dem Anliegen,

die lutherische Zwei-Reiche-Lehre und die reformierte Königsherrschaft-Christi-Lehre im Lichte der politischen Theologie zu reformulieren und ihre teilweise widersprüchliche Anwendung zu überwinden (124–192). Dabei legt er zunächst die dogmatischen Grundentscheidungen frei, die hinter beiden Denkfiguren stehen, arbeitet ihre unterschiedlichen Geschichtsdeutungen heraus und befragt sie abschließend auf ihr Theorie/Praxis-Verhältnis. Die wichtige Funktion einer hermeneutischen ‚Gelenkstelle‘ nimmt in diesem Kontext eine programmatische Definition von Ansatz und Aufbau der Politischen Theologie wahr (152–165). Als systematischen Ausgangspunkt nennt M. eine „eschatologische Christologie“, die eine „messianische Hermeneutik der Geschichte“ verfolgt und sich in einer „Ethik der Hoffnung“ bewährt. „Christliche Ethik feiert und vollzieht die Gegenwart Gottes in der Geschichte. Sie will das Unbedingte im Bedingten und das Letzte im Vorletzten praktizieren“ (164). Der Versuch einer theologischen Begründung der Menschenrechte (166–179) und eine Besinnung auf die Maßstäbe und Zielmarken christlicher Weltverantwortung im Zeitalter atomarer Massenvernichtungsmittel schließen diesen Teil ab (180–192). – M.s Aufsätze sind Erträge eines „work in progress“ und bieten daher weder eine systematische Grundlegung der Politischen Theologie noch die Ausarbeitung einer politischen Ethik in christlicher Perspektive. In ihrer deutlichen, aber unpolemischen Gedankenführung dürften sie jedoch manche Polemik gegen den Anspruch, die Berechtigung und die Ergebnisse einer Politischen Theologie als grundlos erweisen und zum Einstieg in das Gespräch über die künftige gesellschaftliche Gestalt des Christentums einladen. Darum geht es M. vor allem, der mit dieser Veröffentlichung „die notwendigen Diskussionen nicht abschließen, sondern vielmehr lebendig erhalten“ (10) möchte.

H.-J. HÖHN

RELIGIONSTHEORIE UND POLITISCHE THEOLOGIE. Hrsg. *Jacob Taubes*. Bd. 1: DER FÜRST DIESER WELT. CARL SCHMITT UND DIE FOLGEN. München/Paderborn/Wien/Zürich: Fink/Schöningh 1983. 321 S.

„Politische Theologie ist ein umstrittenes Terrain. Interessen bestimmen deutlich ihre Aufgaben. Darum ist es schwieriger als sonst, wissenschaftlichen Erwägungen hier den Vorrang zu geben“ (5). Taubes schreibt dies, ein wenig den Leser warnend vor dem, was ihn erwartet, eine *Captatio benevolentiae* für das Manuskript, welches der Hrsg. selbst ein „verschlungenes“ (5) nennt. Es ist Resultat eines Projektes, welches Taubes, zusammen mit M. Kriele, O. Marquard und W. Pannenberg, aus der Taufe gehoben haben und das dem Verhältnis von Politischer Theorie und Politischer Theologie nachspüren und es klären wollte. Februar 1980 tagte in Bad Homburg daraufhin eine Arbeitsgruppe, welche sich in drei Vortrags- und Diskussionsrunden dieser Aufgabe widmete: es wurden der Begriff, sodann der Ursprung und schließlich die Gegenwart der politischen Theologie untersucht. In dem vorliegenden Band sind die Vorträge vereint. Jede der drei Arbeitseinheiten schließt in der Veröffentlichung mit einem Dossier ab, welches in der jeweiligen Diskussion eine Rolle gespielt hat. Um den Begriff der Politischen Theologie bemühten sich *J. Taubes* und *E.-W. Böckenförde*, der eines der ruhigsten und klarsten Referate beisteuerte. *P. Koslowski* setzte sich vor allem mit E. Peterson auseinander und gab einprägsame Beispiele für die politische Umsetzung monotheistischer und trinitarischer Theologie: de Bonalds trinitarische Gesellschaftstheorie: *pouvoir-ministre-sujet* wird ebenso angeführt wie H. Kelsens Interpretation der Staatsrechtstheorie von der Selbstbeschränkung und Selbstbindung Gottes her. Nicht auf die Begriffs-, sondern auf die Existenzsuche einer Politischen Theologie geht *H. Lübke*. Er meinte, eine „*religion civile*“ à la Rousseau für unsere Gesellschaft feststellen zu können; überdies schien ihm aber ein Programm nicht aussichtsreich, „politische Sätze exklusiv religiösen Ursprungs aufzfindig zu machen und zu einer politischen Theorie, die als solche zugleich Theologie wäre, zusammenzufügen“ (55). *W. Hübener*, *O. Marquard* und *R. Faber* bezogen H. Blumenbergs Position in die Auseinandersetzung um den Begriff mit hinein. Marquards These: „Die politische Gewaltenteilung ist aufgeklärter – säkularisierter – Polytheismus“ (83) entgeht dabei nicht der Kritik (97). Diesen Arbeitsbereich beschließt der Essay von *H. Ball*. „Carl Schmitts Politische Theologie“, erschienen in: *Hochl.* 21 (1924). „Zum Ursprung der politischen