

»Si domus in pace sunt ...«

Zur Bedeutung des ›Hauses‹ in Luthers Vorstellungen
vom weltlichen Frieden¹

Von Inken Schmidt-Voges

»Si domūs in pace sunt, est et tota respublica in pace et totum regnum.«² – so kurz und prägnant formulierte Luther 1526, wie ein umfassender und nachhaltiger innergesellschaftlicher Friede zu stiften und zu erhalten sei. Während man sich vor dem Hintergrund der entstehenden Ordnungsleitbilder der ›Guten Policy‹ und des ›Ewigen Landfriedens‹ von 1495 eine recht gute Vorstellung davon machen kann, wie eine *res publica* bzw. ein *regnum* in Frieden zu halten sei, ist dies für den Zusammenhang des ›Hauses‹ als weiterer zentraler sozialer wie politischer Institution weitaus weniger klar. Bezieht sich der Friedenszustand auf die Unversehrtheit des materiellen Raumes ›Haus‹ und der in ihm lebenden Menschen? Oder wird dem Haus als sozialem Raum mit gesellschaftlicher Ordnungsfunktion auch eine spezifische, eigene, in die Gesellschaft wirkende Friedensleistung zugesprochen? In der Tat sind beide Aspekte angesprochen, wenn man den Kontext hinzuzieht:

»Inde et Cesareum ius statuit vom *haußfride und landfride*. [...] Non enim familia contemnenda est, a qua incipit reipublicae salus: si domus in pace sunt, est et tota respublica in pace et totum regnum. Non igitur leve ducatur aut schertz, si quid contingat domui, e qua vel pax vel dissensio nascitur civitatis.«³

¹ Die Leitgedanken dieses Aufsatzes wurden im September 2007 als Vortrag im Symposium »Luthers Lebenswelten« des Landesamts für Denkmalpflege und Archäologie Sachsen-Anhalt in Halle entwickelt. Für die kritische Lektüre eines früheren Entwurfes dieses Aufsatzes und fruchtbare Anregungen bin ich Martin H. Jung (Osnabrück), Gudrun Gleba (Osnabrück), Harald Haferland (Osnabrück) und Siegrid Westphal (Osnabrück) zu besonderem Dank verpflichtet.

² »Wenn die ›Häuser‹ in Frieden sind, ist auch das ganze Gemeinwesen in Frieden und das ganze Reich [...]«, Predigten über das 2. Buch Mose (1524–1527), WA 16; 543,20–21.

³ WA 16; 542,7–543,21: »Deshalb ordnet das Kaiserliche Gesetz auch den Hausfrieden und

Diese Predigtstelle über Ex 2, 21, die im Rahmen der mosaischen Rechtsordnung die Injurien-, Eigentums- und Gewaltdelikte im häuslichen und nachbarschaftlichen Bereich behandelt, stellt eine enge Verbindung zwischen dem obrigkeitlichen Rechtsschutz des Hausfriedens und der besonderen Ordnungsfunktion der ›Häuser‹ bzw. ›Familien‹ für das Gemeinwesen her. Auffällig ist hierbei, dass diese gesellschaftlichen Implikationen häuslicher Ordnung auch mit dem stark rechtlich geprägten Begriff der *pax* (zum Gegenbegriff der *dissensio*) belegt wird – ein Befund, der aus der mittelalterlichen Tradition der häuslichen und ehelichen Katechese und theologischen Literatur nicht erwartbar ist.

Die begriffliche und argumentative Engführung zwischen dem Frieden im häuslichen und dem Frieden im gesellschaftlichen-politischen Bereich führt zu der Frage, wie sich Luther diese aus dem Inneren des Hauses hervorkommende Friedensleistung vorstellte, welche Handlungsmaximen und Verhaltensweisen er zugrunde legte und nicht zuletzt: welche Wirkungsmechanismen einen solchen Frieden im Hause bedeutsam und grundlegend für den Frieden im Inneren eines Gemeinwesens machen. Mit dem Blick auf verschiedenste Schriften Luthers soll im Folgenden gezeigt werden, auf welche Denkmodelle er dabei rekurrierte und wie er sie in einer Weise verknüpfte, die nicht nur die theoretische Interdependenz beider Friedensaspekte anschaulich machte, sondern sie auch begrifflich miteinander koppelte, indem er den *pax*-Begriff auch dort anwandte, wo mittelalterliche und zeitgenössische Autoren von *concordia* sprachen.

Luthers politisch-pragmatische Mehrfachperspektivierung des Friedensbegriffes gewinnt vor dem Hintergrund des disparaten Forschungsstandes zum ›Hausfrieden‹ in der Frühen Neuzeit an Kontur. Denn bisher kam eine Verbindung des Hausfriedens mit gesellschaftlichen Friedenskonzepten lediglich – dafür aber umso nachhaltiger – in den rechts- und verfassungshistorischen Diskussionen um das mittelalter-

den Landfrieden an. [...] Die Familie soll nämlich nicht unterschätzt werden, da von ihr das Wohl der Gesellschaft den Ausgang nimmt: wenn die Häuser in Frieden sind, ist auch das ganze Gemeinwesen in Frieden und das ganze Reich. Von daher sollte man es nicht leicht nehmen oder für einen Scherz halten, was das Haus betrifft, von dem der Frieden oder die Uneinigkeit des Gemeinwesens ausgehen.«

liche Fehderecht und die Durchsetzung des ›Ewigen Landfriedens‹ zum Tragen.⁴

Die Fokussierung auf rechtshistorische Kontexte ist umso erstaunlicher, wenn man sich vor Augen hält, dass der häusliche ›Frieden‹ in seiner ethischen Dimension ein Kernelement sozialer Ordnungsprozesse darstellte, der bis in das 19. Jahrhundert hinein seine Wirkmächtigkeit auch vor Gerichten behauptete.⁵

Der enge Zusammenhang eines handlungsorientierten, ethisch dimensionierten Friedensbegriffs mit der Vorstellung eines weltlichen Friedens ist auch in der Lutherforschung mehrfach festgestellt und betont worden, ohne jedoch den Funktionszusammenhängen und ihrer sozialen Verankerung im lebensweltlichen wie politischen Kontext genauer nachzuforschen.⁶ Neben generalisierenden Betrachtungen über »Krieg und

4 So hat etwa Peter Blickle diesen Fokus jüngst noch einmal zum zentralen Topos einer »vormodernen« Gesellschaft erklärt. Vgl. P. BLICKLE, *Das Alte Europa. Vom Hochmittelalter bis zur Moderne*, 2008, 120-121. Grundlagenwerk der wenigen historischen Auseinandersetzungen mit dem Problem des Hausfriedens ist nach wie vor E. OSENBRÜGGE, *Der Hausfrieden. Ein Beitrag zur deutschen Rechtsgeschichte*, 1857 (Neudruck 1968). Ergänzend, vor allem in begriffsgeschichtlicher Hinsicht, kam 1970 eine kleine rechtshistorische Dissertation hinzu, die aber kaum die gesellschaftlichen Funktionsmechanismen in den Blick nimmt: J. TRABANDT, *Der kriminalrechtliche Schutz des Hausfriedens in seiner geschichtlichen Entwicklung*, 1970; K. KROESCHELL, *Art. Hausfrieden (HDRG 1, 1971, 2022-2024)*.

5 Darauf weisen die vielen Quellenbelege in den Untersuchungen zur Sitten- und Kirchenzucht im häuslichen Bereich hin, die vor allem im Rahmen der Konfessionalisierungsforschung erarbeitet wurden, etwa bei H.-R. SCHMIDT, *Hausväter vor Gericht. Der Patriarchalismus als zweischneidiges Schwert* (in: *Hausväter, Priester, Kastraten. Zur Konstruktion von Männlichkeit im Spätmittelalter und früher Neuzeit*, hg. v. M. DINGES, 1998, 213-236, hier 221, 223); H.-R. SCHMIDT, »Nothdurfft und Hußbruch«. *Haus, Gemeinde und Sittenzucht im Reformiertentum* (in: *Ehe – Familie – Verwandtschaft. Vergesellschaftung in Religion und sozialer Lebenswelt*, hg. v. A. HOLZEM/I. WEBER, 2008, 301-328, hier 308); A. HOLZEM, *Religion und Lebensformen. Katholische Konfessionalisierung im Sendgericht des Fürstbistums Münster 1570–1800*, 2008, 314. Vgl. auch B. BASTL, *Caritas Conjugal. Der Begriff des Friedens in der Ehe (WGBl 54, 1999, 221-233)*; I. SCHMIDT-VOGES, *Mehr als eine (Rechts)Ordnung. Hausfrieden um 1800 (Frühneuzeit-INFO 19, 2008, 71-77)*.

6 V. STÜMKE, *Das Friedensverständnis Martin Luthers. Grundlagen und Anwendungsbereiche seiner politischen Ethik*, 2007; W. HUBER/H.-R. REUTER, *Friedensethik*, 1990, 68; W. REININGHAUS, *Elternstand, Obrigkeit und Schule bei Luther*, 1969; G. SCHARFFE-

Frieden«⁷ hat sich bisher nur Takashi Kibe explizit den familiären und gesellschaftlichen Interdependenzbeziehungen als Friedensprozess gewidmet.⁸ Darin macht er deutlich, dass »Frieden« nicht nur als Ziel, sondern vor allem als Prozess zu begreifen sei; allerdings kommt die Analyse der gegenseitigen Verflechtung von *politia* und *oeconomia* auf zwei (!) Seiten kaum über die bekannten Konstellationen hinaus.⁹ In den Arbeiten zu Luthers Ehe- und Familienverständnis finden sich keine Hinweise auf Gebrauch und Funktion des Friedensbegriffs.¹⁰

Für den weltlich-politisch bezogenen Friedensbegriff bei Luther gilt, was auch für die »Zwei-Reiche-« und »Drei-Stände-Lehre« festgestellt worden ist: Es liegt keine systematisch-geschlossene Bearbeitung des Themas vor.¹¹ Es lassen sich keine größeren, geschlossenen Textkorpora zu diesem Thema finden, vielmehr taucht der Begriff immer wieder in ganz unterschiedlichen Kontexten über eheliche, häusliche, erzieherische und gesellschaftliche Problemstellungen auf – vor allem in den Auslegungen zum vierten Gebot, oft verschränkt mit den neutestamentlichen Haus-

NORTH, Den Glauben ins Leben ziehen ..., 1982, 302 f.; U. DUCHROW, Christenheit und Weltverantwortung. Traditionsgeschichte und systematische Struktur der Zweireichelehre, 1970, 489.

7 M.A. RODRIGUEZ LORENZO, Del capricho de dios a la voluntad de los gobernantes. El pensamiento religioso-político de Erasmo de Rotterdam, Martin Lutero y Juan Luis Vives sobre las guerras y la paz (in: Procesos Historicos 4, 2005 [<http://www.saber.ula.ve/bitstream/123456789/23154/1/articulo3-8.pdf>]); H.-R. REUTER, Martin Luther und das Friedensproblem (Suche nach Frieden. Politische Ethik in der Frühen Neuzeit, hg. v. N. BRIESKORN, 2000, 63-82); A. LAUBE, Martin Luther über Krieg und Frieden (in: Militärgeschichte 22, 1983, 567-575).

8 T. KIBE, Frieden und Erziehung in Martin Luthers Drei-Stände-Lehre, 1996.

9 Ebd., 177-179.

10 So etwa jüngst J. STROHL, Luther's new view on marriage, sexuality and the family (LuJ 76, 2009, 159-192); S. KARANT-NUNN, »Fragrant Wedding Roses«. Lutheran Wedding Sermons and Gender Definition in Early Modern Germany (German History 17, 1999, 25-40).

11 Zur Problematik, die hier die Annahme eines geschlossenen Denk-Systems voraussetzt, vgl. B. LOHSE, Luthers Theologie in ihrer historischen Entwicklung und in ihrem systematischen Zusammenhang, 1995, 335-337; R. SCHWARZ, Luthers Lehre von den drei Ständen und die drei Dimensionen der Ethik (LuJ 45, 1978, 15-34); L. SCHORN-SCHÜTTE, Die Drei-Stände-Lehre im reformatorischen Umbruch (in: Die frühe Reformation in Deutschland als Umbruch, hg. v. B. MOELLER, 1998, 435-461).

tafeln, in den Auslegungen der Psalmen und der Seligpreisungen, oder in eher programmatischen Schriften zur Eheführung oder Kindererziehung. Dieser Befund weist bereits darauf hin, dass das Friedensproblem im ›Haus‹ einen allgegenwärtigen Interpretationshintergrund bildete, wenn es um die Problematik der Verwirklichung und Integration individuellen Alltagslebens in die soziale Ordnung der *civitas* und der *res publica* ging.

Das ›Haus‹ als Schnittstelle und Mittelpunkt ethisch codierter, gesellschaftlicher Ordnungsprozesse zwischen sozialer Interaktion und politisch-rechtlicher Institutionalisierung¹² verdichtet sich bei Luther in dessen Friedensbegriff. Die dazu notwendige mehrdimensionale Bedeutungsfüllung zwischen heilsgeschichtlicher Notwendigkeit, politisch-sozialer Möglichkeit und rechtlicher Sanktion steht im Folgenden im Mittelpunkt. Dafür sollen zunächst die Kontexte und Inhalte derjenigen Passagen analysiert werden, in denen Luther vom ›Frieden im Hause‹ und vom ›Hausfrieden‹ spricht, um seinem Friedenskonzept näher zu kommen. Ausgangspunkt ist dabei nicht die Entwicklung in Luthers Schriften, sondern die innere Systematik des Hauses, zeitgenössisch als »Ehestand«, »Elternstand« und »Gesindestand« bezeichnet (I). Die spezifische Struktur und Verankerung des Hauses als sozialer Institution hat erhebliche Auswirkungen auf dessen innere Ordnung und damit auch auf das soziale und emotionale Beziehungsgefüge. Inwieweit der Appell der Friedfertigkeit hier nicht nur als besondere Herausforderung, sondern geradezu als Milderung struktureller Widersprüche Wirkung entfalten sollte, wird zu klären sein (I.1.), bevor die Bedeutung für die Aufrechterhaltung und Bewahrung des gemeinen Friedens in der engen Wechselwirkung und Verknüpfung von *familia/domus*

¹² Wenn im Folgenden vom ›Haus‹ die Rede ist, beziehe ich mich damit auf das der aristotelischen Philosophie entnommene Ordnungsmodell des *oikos*. Es diente seit der Spätantike als Zuschreibungsmodell jeder Form gesellschaftlicher Ordnung und entfaltete in der beginnenden Neuzeit eine eigene Wirkmächtigkeit zur Kategorisierung häuslicher Ordnung im Rahmen sozialer und politischer Hierarchien (U. MEYER, Soziales Handeln im Zeichen des ›Hauses‹, 1998). Dass Modell Otto Brunners Konzept vom ›ganzen Haus‹ als heuristisches Modell zur allumfassenden Erklärung vormoderner gesellschaftlicher Prozesse nicht funktioniert, ist vielfach nachgewiesen, kritisiert und diskutiert worden und braucht hier nicht wiederholt zu werden. Wichtig bleibt festzuhalten, dass das ›Haus‹ als Zuschreibungsmodell eine zentrale Rolle in den kommunikativen Ordnungsprozessen spielte.

und *civitas/res publica* diskutiert wird (I.2). Auf welche Denkmodelle und -konzepte Luther hierbei zurückgriff, in welchen Traditionen er stand und inwieweit er damit einen mittelalterlichen Prozess abschloss¹³ und eine neue Perspektive eröffnete, wird im Anschluss zu erörtern sein (II). Dabei wird einerseits nach der Kontinuität mittelalterlicher Denktraditionen zu fragen sein (II.1), andererseits steht der Abgleich mit anderen zeitgenössischen Hausfriedensvorstellungen im Mittelpunkt, wie sie in den Ehe- und Hausschriften anderer Humanisten und Reformatoren formuliert wurden (II.2). Ein Blick auf die Wirkungen seiner Friedensvorstellungen im Rahmen der frühneuzeitlichen Ehegerichtsbarkeit und Sittenzucht bildet den Abschluss der Ausführungen (II.3).

I Der Frieden im Hause

Die Wahrung des weltlichen Friedens, des »allerhöchsten Gutes« oblag – abgesehen vom grundsätzlichen Friedensappell an jeden Christenmenschen – insbesondere den Institutionen der weltlichen Regimente, deren herrschaftliche Machtbefugnisse die dazu notwendige Gewaltanwendung legitimierten. Zu diesen Institutionen zählte auch das ›Haus‹ als *status oeconomicus*, mit dem Amt des Hausvaters, der aufgrund seiner Rechtsvormundschaft über die Haushaltsmitglieder und seine politischen Vertretungsrechte definierte Machtbefugnisse innerhalb des ›Hauses‹ besaß.¹⁴

¹³ »Luther completed a transfer which had been underway since the twelfth century« (TH. A. BRADY, *Luther and Society. Two Kingdoms or Three Estates? Tradition and Experience in Luthers Social Teaching* [LuJ 52, 1985, 197-212, hier: 203]). Auch Dallapiazza hat auf die Heterogenität, auf Brüche und Kontinuitäten in Luthers Ehelehre zu mittelalterlichen Vorläufern hingewiesen, ohne jedoch auf den Friedensaspekt näher einzugehen. Vgl. M. DALLAPIAZZA, *minne, husêrê und das ehlich leben*, 1975, 162-164.

¹⁴ Zur Kategorisierung der »politischen« Sphäre sehr präzise und prägnant, wobei sie die besondere Wirkmächtigkeit aus Luthers Verknüpfung der spätmittelalterlichen Denktraditionen mit den zeitgenössischen Problemstellungen ableitet, L. SCHORN-SCHÜTTE, *Luther et la politique* (in: *Luther et la réforme 1525-1555. Le temps de la consolidation religieuse et politique*, hg. v. J.-P. CAHN/G. SCHNEILIN, 2001, 162-170, hier: 163); L. SCHORN-SCHÜTTE, *Die Drei-Stände-Lehre im reformatorischen Umbruch* (in: *Die frühe Reformation in Deutschland als Umbruch*, hg. v. B. MOELLER, 1998, 435-461). Auch Thomas Simon hat aus rechtshistorischer Perspektive auf die Wirkmächtigkeit der reformatorischen »Drei-Stände-Lehre« im Hinblick auf die Politik- und Ordnungsziele

Während sich im *status politicus* bereits eine Vielzahl an politischen Verfahren entwickelt hatte, die Verlässlichkeit und Stabilität der innergesellschaftlichen Friedenswahrung sichern sollten,¹⁵ stellte sich die Situation für den *status oeconomicus* ungleich komplexer dar.

Denn das ›Haus‹ war – noch vor der Überformung mit politisch-institutionellen Funktionen – der innerste Kern der sozialen Umwelt eines Menschen, worauf der Begriff der *oeconomia* bereits hinweist.¹⁶ Als soziale Umwelt war die häusliche Lebenswelt charakterisiert als ein vielschichtiges Beziehungsgeflecht zwischen den Eheleuten, Eltern, Kindern, Geschwistern, Gesinde und evtl. sogar Mietern, die wiederum in weitere soziale Netzwerke eingebunden waren wie Nachbarschaft, Verwandtschaft und Gemeinde.¹⁷ Flankiert von einer Vielzahl von sozialen Normen und Wertvorstellungen bestimmte das ›Haus‹ das Alltagshandeln seiner Bewohner auf allen Ebenen und stellte somit eine elementare soziale Institution dar.¹⁸ Gerade diese Gleichzeitigkeit institutioneller Funktionen

der ›guten Policy‹ hingewiesen, TH. SIMON, »Gute Policy«. Ordnungsleitbilder und Zielvorstellungen politischen Handelns in der Frühen Neuzeit, 2004, 126-151. 218-225).

¹⁵ Vgl. SCHARFFENORTH (s. Anm. 6), 301-309; HUBER/REUTER (s. Anm. 6), 67; KIBE (s. Anm. 8), 33-54. Grundsätzlich zur Entwicklung der politischen Friedensinstrumente und ihrer Implementierung im 15. und 16. Jahrhundert vgl. M. FISCHER, Reichsreform und »Ewiger Landfriede«. Über die Entwicklung des Fehderechts im 15. Jahrhundert bis zum absoluten Fehdeverbot 1495, 2007 und: L. AUER (Hg.), Höchstgerichte in Europa. Bausteine frühneuzeitlicher Rechtsordnungen, 2007.

¹⁶ »[...] das ›haus bawen‹ heyst hie nicht alleyne holtz und steyne auff richten, das man wende und dach, kamern und gemach habe, Sondern viel mehr alles, was ynn eyn haus gehört, das wyr auff deutsch sagen haushaltten, gleych wie Aristoteles schreybt ›Oeconomia‹, dazu weyb und kind, knecht und magd, vieh und futter gehört.«: Der 127. Psalm an die Christen zu Riga in Lieflland (1524), WA 15,364,1-6. Vgl. hierzu I. SCHMIDT-VOGES, Oiko-nomía – Wahrnehmung und Beherrschung der Umwelt im Spiegel adeliger Haushaltungslehren im 17. und 18. Jahrhundert (in: Adel und Umwelt. Horizonte adeliger Existenz in der Frühen Neuzeit, hg. v. H. DÜSELDER/O. WECKENBROCK/S. WESTPHAL, 2008, 432-467; hier: 435).

¹⁷ Zu Mietverhältnissen im Spätmittelalter und der Frühen Neuzeit vgl. G. SIGNORI (Hg), Häuser, Namen, Identitäten. Beiträge zur mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Stadtgeschichte, 2009.

¹⁸ Dass das Zusammenleben von Eltern und Kindern im Rahmen der »Brutpflege« in kleineren oder größeren sozialen Gruppen als erste Vergesellschaftung des Menschen als anthropologische Grundkonstante der menschlichen Existenz anzusehen ist, ge-

im Bereich der politischen wie der sozialen Ordnung stellte besonders den Hausvater – gemeinsam mit (aber in abgestuften Rechten) der Hausmutter – vor hohe Ansprüche, nämlich Amt und Person in weit höherem Maße in Übereinstimmung zu bringen, als dies für Träger politischer Ämter der Fall war. Gelang es nicht, emotionalen Impuls und sozial erwünschtes Verhalten dauerhaft in ein ausgewogenes Verhältnis zu bringen, waren die Folgen gravierend. Umso wichtiger war es also gerade im häuslichen Kontext, nicht nur den Frieden zu wahren, sondern die Friedfertigkeit seiner Bewohner zu stärken – sollte die »Harmonie der Ungleichheit«¹⁹ als Basis der gesellschaftlichen Ordnung funktionieren.²⁰

Im Zentrum des Interesses stand das Ehepaar als *nucleolus* der »Haushaltung«, das die Verantwortung für alle wirtschaftlichen Aufgabenbereiche wie auch die Versorgung und Erziehung ihrer Schutzbefohlenen trug. Erschwert wurde dies durch die zeitgenössische Anthropologie, die der Frau grundsätzlich eine geringere Vernunftbegabung und Affektkontrolle zuschrieb,²¹ so dass der Hausvater ihr nicht nur rechtlich, sondern auch intellektuell übergeordnet wurde.

Einem so geformten Herrschaftsauftrag gerecht zu werden, setzte eine große soziale Handlungskompetenz voraus, denn während sich die Interaktionen zwischen Obrigkeiten und Untertanen immer stärker durch verrechtlichte Verfahren und entsprechende Zwangsmittel zu strukturieren

hört zum wissenschaftlichen Konsens. Zum Begriff der »Vergesellschaftung« vgl. A. HOLZEM/I. WEBER (Hg.), *Ehe – Familie – Verwandtschaft. Vergesellschaftung in Religion und sozialer Lebenswelt*, 2008. Mit der Fokussierung auf diesen Begriff ist auch die Diskussion um »Gemeinschaft und Gesellschaft«, die zu Beginn des 20. Jahrhunderts die beginnende Soziologie prägte und damit auch nachhaltig die ältere Diskussion zum »Haus« beeinflusste, zu den Akten gelegt. Zum Begriff der »elementaren Institution« vgl. H. ESSER, *Soziologie. Spezielle Grundlagen*, Bd. 5: *Institutionen*, 2000, 39-45. Zu Ehe und Familie als »Institution« vgl. R. NAVE-HERZ, *Ehe- und Familiensoziologie. Eine Einführung in Geschichte, theoretische Ansätze und empirische Befunde*, 2004, 137-177.

¹⁹ SCHORN-SCHÜTTE (s. Anm. II), 438.

²⁰ Heinrich-Richard Schmidt hat jüngst auf den prozessualen, dynamischen Charakter des Konzeptes »Haus« hingewiesen, wenngleich er selbst stärker auf das Wirtschaften abhob. Auch zum Stand der Debatte zum »Haus« vgl. SCHMIDT (s. Anm. 5), 306-308.

²¹ Zur Problematik der Ehe- und Geschlechterdiskurse im 15. und 16. Jahrhundert vgl. R. SCHNELL, *Frauendiskurse, Männerdiskurse, Ehediskurse. Textsorten und Geschlechterkonzepte in Mittelalter und Früher Neuzeit*, 1998.

begannen,²² waren die ›Hauseltern‹ ganz auf die Verbindlichkeit ihres Alltagshandelns angewiesen:

»Aber da ist lauter liebe, dienen und wohlthun vom Vater und Mutter, strecken leib und gut dar an, tragen sorge und angst, ist lauter mühe und erbeyt tag und nacht vorhanden für die kinder [...] Also scheidet sich die öbirkeit und gewalt der Eltern von der gewalt der weltlichen Herrn, Bey den Eltern ist keine forcht und schrecken, sondern lautter liebe, bey der öbirkeit ist nicht viel liebe, sondern forcht und erschrecken.«²³

Was sich seit dem 13. Jahrhundert theoretisch in den Ehelehren etablierte hatte, schien für die Praxis, wie sie Luther aus seiner seelsorgerlichen und beratenden Tätigkeit kannte,²⁴ kaum Bedeutung zu haben. Neben dem Kirchenrecht, dessen Restriktionen Luther einen Großteil der unklaren Rechtsverhältnisse vieler Ehen zuschrieb, machte er vor allem die mangelnde Glaubensorientierung im ehelichen Alltag, die Trennung der *spiritualia* von den *temporalia*, dafür verantwortlich.²⁵ Dass gerade der

22 Auch wenn es in der Literatur immer wieder zu Analogisierungen des ›Hausvaters‹ und des ›Landesvaters‹ kam, unterschieden sich beide Formen von Herrschaft doch gewaltig von einander. Vgl. SCHORN-SCHÜTTE (s. Anm. II), 446; SIMON, »Gute Policey« (s. Anm. 14), 128. Beide machen in ihren Darlegungen sehr deutlich, dass es sich hier um eine ideelle Analogie handelt, die nicht mit einer direkten Gleichsetzung der Herrschaftspraxis zu verwechseln ist, wie dies in der älteren Literatur gerne interpretiert wurde. Vgl. G. FRÜHSORGE, Oeconomie des Hofes. Zur politischen Funktion der Vaterrolle des Fürsten im Oeconomus prudens et legalis des Franz Philipp Florinus (Daphn II, 1982, 41-48); P. MÜNCH, Die ›Obrigkeit im Vaterstand‹ – zu Definition und Kritik des ›Landesvaters‹ während der Frühen Neuzeit (Daphn II, 1982, 15-40); J. F. HARRINGTON, Hausvater and Landesvater: Paternalism and Marriage Reform in Sixteenth-Century Germany (CentrEuropHist 25, 1992, 52-75).

23 M. LUTHER, Predigten über das 2. Buch Mose (1524-1527), WA 16; 488,36-489,11.

24 R. FRASSEK, Eherecht und Ehegerichtsbarkeit in der Reformationszeit. Der Aufbau neuer Rechtsstrukturen im sächsischen Raum unter besonderer Berücksichtigung der Wirkungsgeschichte des Wittenberger Konsistoriums, 2005; H. JUNGHANS/A. FLEGEL, Drei unbekannte Briefe von Martin Luther und Philipp Melanchthon zur Ehesache Anna Schulze in Eilenburg (LuJ 65, 1998, 85-100); U. MENNECKE-HAUSTEIN, Luther als Seelsorger (in: Martin Luther ungewohnt, hg. v. R. EHMANN, 1998, 55-78); O. BAYER, Freiheit als Antwort. Zur theologischen Ethik, 1995, 148-150.

25 G. SCHARFFENORTH, »Im Geiste Freunde werden«. Mann und Frau im Glauben Martin Luthers (in: Wandel der Geschlechterbeziehungen zu Beginn der Neuzeit, hg. V. CH. VANJA/H. WUNDER, 1991, 97-108, hier: 105).

eheliche bzw. häusliche Rahmen den Kern heilsgeschichtlicher Erfüllung bilden, tritt deutlich zu Tage, wenn Luther die zentralen Fragen einer christlichen Lebensführung immer wieder am Beispiel des häuslichen Lebens illustriert. Dies gilt ganz besonders für die ›Friedfertigkeit‹ und den ›Frieden‹.

1 Häuslicher Friede als Prozess und Handlungsmaxime

Am umfassendsten und ausführlichsten formulierte Luther die ethischen Anforderungen zur Wahrung des häuslichen Friedens in seinen Ausführungen zur Bergpredigt in der Hauspostille von 1544. Luther bettet hier »Friedfertigkeit« in den unmittelbaren Alltagszusammenhang des häuslichen Kontexts ein:

»Fridfertig sein heyst zu friden und söne gern helffen und rathen, zorn, unfrid, unwillen und anders alltenhalb gern verhueten. Das ist auch eine tugent, die ein sondere christen tugent heyst und seer herrlich hie geruhmet wird. Nun hat es aber die meynung nit, das man das allein wölte fridfertig heyssen, wenn zwey balgen, sich stechen vnd hawen, das man einlauffen frid nehmen und die von einander reyssen wollte. Dise tugent kann und soll man uben in allen Stenden und unter allen leuten, das man zorn verhuette und zur soene helffe. Man sihet im hause, das Man und Fraw nit allweg zu gleich mit einander einziehen, [...] Aber was sagt Christus? Du Ehman, Du Ehfraw, bist du mein Jünger, so wisse, meine jüngern sind fridfertige leut, sie haben nicht lust zum zancken, schelten, fluchen, Und ob sie schon bißwehlen der zorn erhaschet, das sie mit eim bösen wort herauß faren, bald besinnen sie sich und lassens jn leid sein und dencken, wie man die sache wider auff gute weg unnd enigkeyt bringen möge. Also thu du jm auch, Gib nicht ursach, das der unwille sich einreise, Suche ursach, das die eynigkeit wider new und gantz wer. [...] So aber im haußhalten dise tugent so hoch von nöten ist, wie vil mer will es im Regiment und höcheren Stenden von nötten sein, das man nicht zu zorn reyitze, sonder, wo ymmer mer möglich, grosse Herrn auff gelindigkeyt und zum fride weyse?«²⁶

Die hier formulierten grundlegenden Gedanken, die noch einmal die gesellschaftliche Reichweite friedlichen Handelns im Hause aufrufen, wiederholen sich in zahlreichen Varianten und an ganz unterschiedlichen Stellen. Mal steht das Verhältnis der Eheleute zueinander im Vordergrund, mal das zwischen Kindern und Eltern oder Herrschaft und Gesinde. Im-

²⁶ M. LUTHER, Hauspostille. Am Siben unnd Zweyntzigsten Sontag nach der Trifeltigkeyt (1544), WA 52; 56I,4-562,4.

mer wieder aber wird deutlich, dass ›Friede‹ nicht nur Zielorientierung sein kann, sondern dass es dazu zuallererst der Einübung bestimmter Verhaltensmuster und Handlungsparameter bedarf: der ›Friedfertigkeit‹. Diese umfasst, wie gesehen, sowohl die Schlichtung von Streit, vor allem aber zielt sie nach Luthers Darlegung darauf, keinen Anlass zu negativer Emotionalität zu geben. Im Falle der von Luther immer zugestandenen emotionalen Reaktion solle man nicht dem eigenen Impuls zur Gegenwehr folgen, sondern deeskalierend im Sinne der Vergebung handeln. Diese Friedfertigkeit ist umso wichtiger, als sich hier nicht nur die Grenzen, sondern auch die Bedingungen der Möglichkeit dieses relativen irdischen Friedens zeigen: Die prinzipielle Sündhaftigkeit des Menschen, wie sie sich in den zahlreichen Alltagskonflikten zeigt, gefährdet diesen Frieden immer wieder. Zugleich ermöglicht die Rechtfertigung des Glaubens in der Lebenspraxis das fortwährende Bemühen um Friedfertigkeit, die durch Erfahrungen wachsen kann.²⁷

Im Mittelpunkt stehen dabei vor allem die Eheleute, denen als Kern und Zentrum jeden Haushaltes die entscheidende Bedeutung zukommt. Ihre Beziehung zueinander und damit auch ihr Potenzial als »Arbeitspaar« ist trotz anthropologischer und rechtlicher Unterschiede partnerschaftlich angelegt, was neben der ehelichen Liebe, der *caritas*,²⁸ als zentrales Charakteristikum in einer Predigt über die Petrus-Briefe von 1523 hervorgehoben wird:

²⁷ A. BEUTEL, Martin Luther. Mönch, Professor, Reformator (in: Theologen des 16. Jahrhunderts. Humanismus, Reformation, katholische Erneuerung, hg. v. M. JUNG/P. WALTER, 2002, 62 f.).

²⁸ Zum Zusammenhang von »Liebe« und »Friede« in der Ehe vgl. Winterpostille, Evangelium am Andern Sonntage nach der Erscheinung Christi, Joh 2, 1-11 (1528), WA 29; 59,1-5 und 31-35: »Zum dritten so ist es ein stand der liebe, nicht der fleischlichen liebe, sonder darynne eines dem andern aus liebe dienen, ratten und helffen mus und sol, der man dem weibe, sie beyde den kindern, und mus eins nicht thuen, was yhm gefelt, sondern, was das andere gut düncket und yhm wolgefelt [...] Darüber hebet sich mancher hadder und manch unglück, da laufft der man vom weibe und das weib vom manne, und ist widder tag noch nacht friede, denn es ist keine liebe, auch kein glaub furhanden, welche das creutz und kummer ynn dem ehelichen stande susse und freundlich machen.« Vgl. auch BASTL (s. Anm. 5), 221-233.

»Drumb sihe du drauff, das du eyn man seyest, und deste mehr vernunft habst, wo sie ym weyb zu wenig ist, du must zu weylen durch die finger sehen, etwas nach lassen und weychen, und dem weyb auch seyne ehre geben.

Die ehre hatt man gedeut, weyss nicht wie. [...] Ich halt, es sey das die meynung, [...] das der man das weyb also ansehen soll, das sie auch eyn Christen sey und Gottis werck odder rustzeug. Und also sollen sie es beyde hallten, das das weyb den man ynn ehren hallt, und widderumb der man auch dem weyb seyn ehre gebe. Wenn man sich also dreyn schicket, so würde es feyn zu gehen ynn fride und liebe.«²⁹

Dies sei umso wichtiger, als eine unbedingte Durchsetzung der dem Ehemann durch seine Rechtsstellung gegebenen Macht kaum auf eine langfristige Stabilisierung und Befriedung der Beziehung zielt, wie er kurz zuvor deutlich machte:

»Denn mit schlagen wirstu nichts aussrichten, das du eyn weyb frum und bendig machst, schlechstu eyn teuffel heraus, so schlechstu yhr zween hyneyn (wie man sagt). O wenn die leut, die ym ehelichen stand sind, solchs wussten, wie sollten sie so wohl stehen. [...] Darumb das es nur friedlich und stille ynn eym hauss zugienge.«³⁰

Das Friedegebot gilt für Luther sogar in dem Fall, wenn die Ehepartner in ihren christlichen Überzeugungen nicht übereinstimmen und eine Trennung der einzige Ausweg scheint, wie in einer Auslegung der paulinischen Korinther-Briefe ausführlich dargelegt wird:

»Im fride hatt uns Gott beruffen (spricht er), das ist, das wyr sollen fridlich mit eynander leben, also, das auch eyn Christlich gemalh sich nicht haddern soll mit seynem unChristlichen gemalh umb des glaubens odder unglaubens willen. [...] Darumb soll eyn Christlich gemalh das eusserlich weßen ehlichs stands mit friden furen bey seynem unChristlichen gemalh, und dem selben widder trotzen noch drewen, wiedder mit lauffen noch mit iagen. Denn gott ist nicht eyn gott des unfrids, sondern des frids. [...] Das ist: Darumb sollt yhr fridlich mit eynander ynn der ehe leben, auch mit ewrem unChristlichen gemalhen (so sie ewr Christlich weßen nicht hyndern).«³¹

29 Epistel S. Petri geprediget und ausgelegt (1523), WA 12; 346,25-347,1. Ähnlich auch in: Das siebente Kapitel S. Pauli zu den Corinthern (1523), WA 12; 1373-6: »Die ander ist, die S. Petrus ruret, das eyn weyb eyn schwach ding ist und gebrechlich, das der man viel an yhr mus vertragen, sollen die eyns bleyben. Aus welchem feyl es kompt, das man so gar selten eyn gutte ehe findet, da liebe und fride ynnen ist.«

30 Epistel S. Petri geprediget und ausgelegt (1523), WA 12; 342,33-343,8.

31 Das siebente Kapitel S. Pauli zu den Corinthern (1523), WA 12; 125,6-25.

Der eheliche Frieden ist also abhängig von der Fähigkeit beider Partner, ihre Affekte zu kontrollieren, die Fehlritte des anderen konstruktiv zu korrigieren und nicht auf der Durchsetzung der eigenen Interessen zu beharren. Grundlage sind dabei eheliche Liebe und gegenseitiger Respekt. Zwar entspringt die Friedfertigkeit dem individuellen Glauben und christlicher Tugendhaftigkeit beider Partner, aber das Ziel erschöpft sich bei-
leibe nicht in der Befriedigung des individuellen Seelenheils. Der eheliche Friede ist vielmehr die Basis, von der ausgehend die Aufgaben im weltlichen Stand erst hinreichend erfüllt werden können, wie Luther bereits 1522 »Vom ehelichen Leben« schrieb:

»Die sinds aber, die es erkennen, die festiglich glewben, das gott die ehe selbs eyn-gesetzt, man unnd weyb zusammen geben, kinder zeugen und wartten verordenet hat. [...] Nu sage myr, wie kann eyn hertz grosser gutt, frid und lust haben denn ynn gott, wenn es gewiß ist, das seyn stand, weßen und werk gott gefellet? Sie, das heysset, eyn weyb finden. [...] Und weyl sie sehen, das yhrs lieben gottis wolgefallen ist, kunden sie fride ynn leydt unnd lust mitten ynn der unlust, freud mitten ynn dem trubsall [...] haben.«³²

So wie der Ehestand das Fundament eines Hauses bildete, so bildete eine auf Friedfertigkeit ausgerichtete und praktizierte Beziehung der Eheleute untereinander die Grundlage für den häuslichen Frieden, den sie so gewissermaßen in all ihre Handlungsbereiche einfließen lassen sollten. Hausfrieden war also in erster Linie eine Frage der Geschlechterbeziehungen, inwieweit es Mann und Frau gelang, trotz unterschiedlicher – damals durchaus auch als gegensätzlich wahrgenommener – Voraussetzungen das gemeinsame Leben erfolgreich zu gestalten.

Ein Kernbereich im Aufgabenfeld eines haushaltenden Ehepaares war die Kindererziehung, womit sowohl die Reproduktivität als auch die Sozialisation gemeint war – also der physische Aspekt der Geburt, der Ernährung und Gesunderhaltung wie auch das Vermitteln zentraler Fähigkeiten und Fertigkeiten wie Sprechen, Denken und soziales Verhalten, das Vermitteln sozialer Normen und Wertvorstellungen. Kibe hat darauf hingewiesen, dass diese Erziehungsleistung der Eltern einen wesentlichen Aspekt ihrer gesellschaftlichen »Friedensarbeit« ausmache, da die nachfolgenden Generationen die ihnen übertragenen Ämter im Kirchen- und

32 Vom ehelichen Leben (1522), WA 10,2; 294,27-295,8.

Verwaltungsdienst nur auf der Basis einer umfassenden, den christlichen Friedens- und Gerechtigkeitsbegriff internalisierenden Erziehung adäquat ausüben könnten. Denn die Übernahme dieser Grundnormen bringt Kibe zufolge »impliziterweise die Legitimation der soziopolitischen Ordnung mit sich«,³³ die ihrerseits für die obrigkeitliche Erhaltung des weltlichen Friedens notwendig ist.³⁴

Was Kibe aber nicht berücksichtigt, ist, dass auch der Erziehungsprozess selbst einen wichtigen Teil dieser »Friedensbildung« darstellt, wie Luther in einer Auslegung des vierten Gebotes 1525 ausführt:

»Wo nu Vater und Mutter ubel regieren, lassen den kindern yhren mutwillen, da kann widder Stat, marck, dorff, land, Fürstenthumb, Königreich noch Keysert-humb wol und friedlich regieret werden, denn aus dem son wird ein hausvater, ein Richter, Bürgermeister, Fürst, König, Keyser, Prediger, Schulmeister etc. wo er nu ubel erzogen ist, werden die unterthanen wieder herr, die gliedmas wie das heupt. [...] Darumb hat er uns die kinder so nahe eingepflantzet, das er sie nicht aus stein oder holtz sondern aus unserm eigen fleisch und blut spynnet, das ja die ehr und gehorsam der kinder gegen den Eltern Und die sorge, mühe und grosser fleis der eltern gegen den kindern dester herztlicher und williger geschehe. [...] Die Eltern schaffen recht und friede ym hause, Die öbirckheit schafft fried und recht ynn einer gantzen gemeyn [...]«³⁵

Neben der gesellschaftlichen Bedeutung der Primärsozialisation für den weltlichen Frieden wird aber auch deutlich, dass sich der Modus der Ausgestaltung von Friedfertigkeit im Kindesstand doch erheblich von dem im Ehestand unterscheidet. Während sich hier die Friedfertigkeit gerade in der Nivellierung der Statusunterschiede von Mann und Frau äußert, ist das Eltern-Kind-Verhältnis von einer massiven Betonung der Hierarchie und Weisungsbefugnis geprägt. So rät Luther in einem Ratgeber für die Seelsorge von Eltern:

»Wenn Du sie nu solchen kurtzen Catechismum geleret hast, Als denn nim den grossen Catechismum für dich und gib ihn auch reichen und weitem verstand, Da selbst streich ein iglich gebot, bitte, stück aus mit seinen mancherley wercken,

33 KIBE (s. Anm. 8), 177.

34 Von zentraler Bedeutung für diesen Gedanken ist die Schrift »Die Kinder zur Schule halten« von 1530, in der die Friedensleistungen der Sekundärsozialisation durch Schule im Mittelpunkt stehen.

35 Predigten über das 2. Buch Mose, Kap. 20 (1525), WA 16; 500,27-501,19. 501,29-33. 505,29-30.

nutz, frumen, fahr und schaden, wie du das alles reichlich findest inn so viel büchlein da von gemacht. Und inn sonderheit treibe das gebot und stück am meisten, das bey deinem volck am meisten not leidet, [...] Item das vierde gebot mustu bey den kindern und gemeinem man, das sie stille, trew, gehorsam, fridsam sein.«³⁶

Für den erzieherischen Alltag hingegen modifizierte er die Anweisungen, da hier vor allem erfolgreiche Lernprozesse im Vordergrund standen: »Es sindt wortt, die viel in sich haben. [...] Eine mutter wirfft ein beschiessen kindt auch nicht weg, der Sohn undt tochter thun im hause offt, das unrecht ist, werden drumb nicht enterbet undt ausgestossen, Sondern der vater saget wiltu mein Sohn undt tochter sein undt ich sol vater bleiben, so thue das undt jenes nicht, dis mahl wil ich dirs geschenckt habenn.«³⁷

Wenngleich also Nachsicht und Geduld die Erziehungsarbeit prägen sollen, so heißt dies nicht etwa, dass auf körperliche Züchtigung verzichtet werden soll, wie dies für die Partner propagiert wurde. Denn wie bei einer Erörterung der Barmherzigkeit deutlich wird, sieht Luther für eine internalisierte Friedfertigkeit die Notwendigkeit der konsequenten Durchsetzung des Gehorsams auch durch (Prügel)Strafen: »Also sollen die Elthern nicht barmhertzig sein gegen die Kinder, wenn sie böß sind, sonder sollen flugs zuhawen, Herr und Fraw sollen gegen das gesind auch nit barmhertzig sein, sondern straffen, was zu straffen ist.«³⁸ Während sich also im erziehenden Gebrauch körperlicher Züchtigung die Verantwortung der Eltern im Sinne ihrer *potestas* zeigt,³⁹ ist auf der anderen Seite die illegitime Gewalt der *violencia*, der sich Menschen immer wieder vor allem im ›Hause‹ ausgesetzt sehen und den dortigen Frieden erheblich stören, sehr klar nach ihren unterschiedlichen Erscheinungsformen als verbale und physische Gewalt definiert:

36 Der Kleine Katechismus (1531), WA 30,1; 274,27-275,20.

37 Wochenpredigten über Joh 6,35, 5. Sonnabend nach Allerheiligen (1530), WA 33; 69,15-38.

38 Hauspostille. Am vierdten Sontag nach der Trifeltigkeyt (1544), WA 52; 386,6-9.

39 Zum Diskurs der Züchtigung als Lernstrategie im Humanismus vgl. jetzt A. TRANINGER, Whipping Boys. Erasmus' Rhetoric of Corporeal Punishment and its Discontents (in: The Sense of Suffering: Constructions of Physical Pain in Early Modern Culture, hg. v. J. F. VAN DIJKHUIZEN/K. A. E. ENENKEL 2009, 39-57). Zur Unterscheidung von *potestas* und *violencia* vgl. M. HOHKAMP, Häusliche Gewalt. Beispiele aus einer ländlichen Region des mittleren Schwarzwaldes im 18. Jahrhundert (in: Physische Gewalt. Studien zur Geschichte der Neuzeit, hg. v. TH. LINDENBERGER/A. LÜDTKE, 1995, 276-302).

»[...] wo du wilt ein fromer Christ sein, ob der warheit halten und gegen jederman recht leben, Da wirstu erfaren allerley böse tücke und betrug, untrew, nachrede von denen, welchen du alles guts gethan, Item offenbarlich gewalt und unrecht von denen, die dich schützen und zu recht helffen solten, das wird dir wehe thun und zu zorn bewegen. Ja in deinem eigen Hause und unter deinen lieben Brüdern und Christen wirstu oft sehen und hören, das dich verdreusset, oder widerumb dir ein wort entfaren, das inen nicht gefallen wird, Da wird nichts anders aus, es leidet sich in diesem leben nicht anders, Fleisch und Blut kann sich des nicht erwehren, das es nicht solt solche bewegung fülen zu zorn und ungedult.«⁴⁰

Es ist also das prekäre Verhältnis von emotionalem Impuls und sozialer Erwünschtheit, von legitimer und illegitimer Gewaltanwendung, die das Friedensgebot in einem so komplexen Funktionssystem wie einem Haushalt so herausfordernd für den Einzelnen macht und so uneindeutig in der Wahrnehmung für die Anderen. Auch wenn die Hierarchien und Machtbefugnisse immer wieder mit teils großer Vehemenz betont werden, ist dem Missbrauch nicht Tor und Tür geöffnet, denn es finden sich immerhin zaghafte Formulierungen eines Widerstandsrechts, sofern Gottes Gebote verletzt würden:

»Was kan fur grosser unfride und unordnung sein, denn so nicht allein ein land, eine Stat, ein bürger und nachbar wider den andern ist, sondern inn einem haus vater und son, mutter und tochter widernander sind? Und der mensch von seinen nehesten und liebsten freunden sich mus scheiden, abgesonder und verfolgt werden, und seiner veterlichen oder regirenden oberkeit, welchen er doch sonst inn ihrem regiment allen gehorsam schuldig ist, um Christi willen mus ungehorsam werden, damit er nicht dem Teuffel gehorsam sey?«⁴¹

Das Friedensideal, das Luther hier für das ›Haus‹ als soziale Umwelt des Menschen entwirft, ist ein auf die Handlungsorientierung jedes einzelnen Menschen zielendes Friedenshandeln gegenüber seinem Nächsten. Das häusliche Umfeld als unmittelbare soziale Umwelt bildet damit die Matrix,

⁴⁰ Crucigers Sommerpostille. Epistel am neunzehnten Sonntag nach Trinitatis, Eph 4, 22-28 (1544), WA 22; 318,32-319,4. Die Unterscheidung zwischen verbaler und physischer Gewalt findet sich auch in der Klassifizierung der Herrschaftsaufgaben der weltlichen Obrigkeit: »Denn die zwey gehen auch ynn der welt, nemlich unrecht und gewalt, wie man spricht: Er thut mir gewalt und unrecht. Unrecht geschicht durchs urteil odder mit dem munde, Gewalt geschicht mit der faust und mit frevel. Allen beiden soll ein Fürst und herr steuern.« Der 82. Psalm ausgelegt (1530), WA 31,1; 204,32-205,3.

⁴¹ Predigten des Jahres 1535, 110. Psalm, Lunae post Exaudi (1535), WA 41; 137,33-138,5.

innerhalb derer sich das Gebot der Friedfertigkeit für jeden Christenmenschen tagtäglich erfüllen kann und soll. Mit einer solchen Charakterisierung ruft Luther unbewusst die aus dem Alten Testament überkommene Friedensethik des *shalom* auf, die ihren »Sinn aus dem elementaren Lebenszusammenhang, der jeder Objektivierung der Lebensbeziehungen durch Macht und Herrschaft vorausliegt«⁴², gewinnt. Es geht ihm hier also gerade nicht um den vertragsrechtlichen Charakter von Frieden, sondern um die grundlegende Verankerung einer Lebensform, die auf Friedfertigkeit (und semantisch wie thematisch eng damit zusammenhängend, der Nächstenliebe) basiert und in alle weltlichen wie geistlichen Ordnungen des menschlichen Lebens ausstrahlt. Diese Friedensvorstellung ist deutlich unterschieden von jenen, die er im Hinblick auf die Position des ›Hauses‹ innerhalb der politischen Ordnung entwickelt. Denn diese stehen ganz im Zeichen der im Humanismus verstärkt diskutierten aristotelischen Philosophie mit ihrem gänzlich differenten Friedensbegriff. Dieser ist, wie Huber und Reuter zeigen, gerade durch die vertragsrechtliche und verfassungsmäßige Einbindung und Strukturierung der sittlichen Grundlage der Freundschaft gekennzeichnet.⁴³ Luther arbeitet damit die bereits in der Vulgata angelegte Engführung eines allgemeinen Friedensbegriffs in Kontexten heraus, in denen häusliche Konflikte verhandelt werden.⁴⁴ Gleichwohl wird man dabei annehmen müssen, dass ihm als eigener Erfahrungshintergrund der hier skizzierten Sozialkompetenz sicherlich sehr viel eher der klösterliche Umgang miteinander vor Augen stand als familiäre Beziehungsgeflechte.⁴⁵

42 HUBER/ REUTER (wie Anm. 6), 39 und M. OEMING, Friedensbegriff und Friedensauftrag im Alten Testament. Biblische Impulse zur Vision vom Frieden (in: Der Frieden. Rekonstruktion einer europäischen Vision, Bd. 1: Erfahrung und Deutung von Krieg und Frieden. Religion – Geschlecht – Natur und Kultur, hg. v. K. GARBER et. al., 2001, 27-43, hier: 29). Vgl. auch H. H. SCHMID, Art. Frieden II (TRE 11, 1993, 605). Takashi Kibe hat in seiner Untersuchung eine große Analyse und Systematisierung zwischen einem »anthropologischen« und einem »politischen« Friedensbegriff bei Luther angestellt, ohne jedoch die unterschiedlichen antiken Friedenstraditionen zu berücksichtigen. Vgl. KIBE (s. Anm. 8), 109-112.

43 HUBER/REUTER (s. Anm. 6), 31.

44 Ich beziehe mich hier auf die im Text erörterten Beispiele Ex 21; Mt 5,9; 1 Kor 7,15; Eph 4,22-28; 1 Petr 3,7-11.

45 Zur idealen Klostersgemeinschaft als einer Gemeinschaft von *pacifici* vgl. D. MÜLLER, Gesellschaft und Individuum 1300 in volkssprachlicher franziskanischer Prosa, 2003,

2 Friedensschutz und Friedenswirkungen des ›Hauses‹ in der weltlichen Ordnung

Die soziale Umwelt des ›Hauses‹ hat, wie eben gezeigt wurde, innerhalb der gesellschaftlichen Ordnung eine besondere Stellung inne, die auf ihrer Funktion als Raum der Primärsozialisation gründet. Dementsprechend findet sich auch bei Luther die selbstverständliche Annahme, dass das ›Haus‹ einen besonders – durch die weltliche Obrigkeit – zu schützenden Raum darstellte im Sinne des *usus politicus legis*:

»Also ist des weltlichen regiments werck und ehre, das es aus wilden thieren menschen macht und menschen erhellt, das sie nicht wilde thiere werden. Er erhellt einem iglichen seinen leib, das den nicht jederman erwurgen musse, Es erhellt iglichen sein weib, das nicht iederman das selbige nemen und schenden musse, Es erhellt iglichem sein kind tochter und son, das yhm dasselbige nicht yederman entfuren noch entwenden musse, Es erhellt iglichem sein haus und hoff, Das nicht ein yderman hinein brechen noch drinnen freveln müsse, Es erhellt iglichem sein acker, vihe und allerley guter, das die selbigen nicht ein yderman angreifen, stelen, rauben, beschedigen müsse [...]«⁴⁶

Hier wie auch in den Eingangszitaten und anderen Textstellen tritt der Zusammenhang von den Gesellschaft begründenden sozialen Institutionen und deren besonderem Schutzstatus hervor.⁴⁷

Das zeigt sich auch in der obrigkeitlichen Regelungskompetenz für den Hausfrieden, denn »on weltlich regiment kein friede ist, wo kein friede ist, kann kein Haus wesen sein, wo kein Haus wesen ist, da können weder kinder gezeuget noch erzogen werden.«⁴⁸ Hier rekurriert Luther

45-52; A. HAGENLOCHER, Der guote vride. Idealer Friede in deutscher Literatur bis ins frühe 14. Jahrhundert, 1992, 75-78; B. MOELLER, Die frühe Reformation in Deutschland als neues Mönchtum (in: Die frühe Reformation in Deutschland als Umbruch, hg. v. S. BUCKWALTER, 1998, 76-91).

46 Kinder zur Schule halten (1530), WA 30,2; 555,5-13.

47 So etwa in einer Predigt über die mosaische Rechtsordnung: »Qui percusserit hominem. Hoc lege wirt er nun lang denet. Ad eos pertinet qui hoc regimen hindern quia ex bona familia venit communitas. Dives civitas est, ubi wol habend burger sind. Impedimentum est pacis civitatis, quando non sunt pacifici. Ibi vides dominos, dominas, filios, filias, servos: illi debent pacem habere. Ut ergo personae et res sint in custodia, tulit hanc legem.« Predigten über das zweite Buch Mose (1525), WA 16; 535,33-536,1.

48 Eine einfältige Weise zu beten für einen guten Freund (1535) WA 38; 367,28-30. Vgl. auch exemplarisch Textstellen wie: »Igitur vos pii considerate hoc verbum ›Date‹ deyn ehol-

auf den seit der römischen Antike rechtlich fixierten Sonderstatus des ›Hauses‹ als eines gewaltfreien Raumes.⁴⁹ Der Verpflichtung der Obrigkeit auf den Schutz und die Sicherheit entspricht die reziproke Forderung an die Untertanen zur Gehorsamspflicht, die Luther eng an die Aufgabe der Friedewahrung auf beiden Seiten koppelt:

»Est de opere politico. Pro pace publica petit, ne fiat confusio in Politia. Sic Paulus admonet ›Orandum pro regibus‹ etc., I. Timo. 2., ›ut tranquillam vitam agamus‹ pro pietate. Quia, wenn das haus nicht friede hat, so ists bos kinder ziehen und predigen. Es wil pax necessaria sein non tantum ad alendum corpus, sed etiam docendam pietatem.«⁵⁰

Hier wird die Verknüpfung jener rechtlich-juristischen, der aristotelischen Gesellschaftstheorie verbundenen Friedensidee mit der theologischen Füllung des Friedensbegriffs in der alttestamentarischen Tradition des *shalom* deutlich – es ist eine zirkuläre Beziehung, wobei die Prägung durch das häusliche Umfeld und insbesondere die häuslichen Autoritäten entscheidend ist: Die Bildung zum friedfertigen Menschen geschieht in der Interaktion mit der sozialen Umwelt, wobei das ›Haus‹ sowohl als Ort der Erfahrung von Friedfertigkeit durch die Eltern als auch als Ort der unmittelbaren Anwendung gegenüber den Eltern, den Geschwistern und anderen Bewohnern im Zentrum steht. Neben der Ein- und Ausübung der Friedfertigkeit als eines inneren, d. h. im Inneren jedes Einzelnen empfundenen Friedens als Lebenshaltung steht die Sicherung des äußeren Friedens als Schutz vor Gewalt. Dies ist Aufgabe der mit Herrschaftsrechten und -befugnissen versehenen Autoritäten, die als Gegenleistung den Ge-

dung der Obrigkeyt Gehorsam zw seyn myt leyb und gut. Dw hast dich vorret, darumb thues myt der that ouch. Si nolueris obedire, Szo sage es vor der Obrigheyt uff, tunc audies responsionem tibi non convenientem. Ideo scito ordinacionem dei esse Potestates quorum usus et fructus publica pax, das dw yhn deynem hauße fride hast.« Predigten des Jahres 1529, Matei vigesimo secundo (1529), WA 29; 602,28-33; »Denn wie das geistlich Regiment oder ampt die leute sol uber sich weisen gegen Gott recht zu thun und selig zu werden, also sol das weltlich regiment unter sich die leute regirn und schaffen, das leib, gut, ehr, weib, kind, haus, hof und allerley güter im friede und sicherheit bleiben und auff erden selig sein mügen.« Auslegung des 101. Psalms (1534), WA 51; 241,35-39.

⁴⁹ OSENBRÜGGE (s. Anm. 4); TRABANDT (s. Anm. 4); KROESCHELL (s. Anm. 4); HUBER/REUTER (s. Anm. 6), 55.

⁵⁰ Enarratio Psalmi XC (1534), WA 40,3; 592,II-593,I.

horsam der Schutzbefohlenen erwarten können. Das wird immer wieder an der Analogiebildung zwischen dem Eltern-Kind- und dem Untertanen-Obrigkeiten-Verhältnis deutlich. Funktionale Bedeutung erhält es aber da, wo Luther darauf hinweist, dass alle politischen Obrigkeiten zugleich häusliche Obrigkeiten sind, weshalb die Qualität des Hausregiments genauso als Qualifikation für ein politisches Amt anzusehen sei wie das reine Fachwissen:

»Darumb so erwele man zu Emptern in einer Stad leute, die da from, geschickt, Erfaren, Erbare, Eheleute sind, sie da ire kinder ehrlich auffziehen, auch friedliebend sind, Ob sie nicht so klug und weise als Salomon und Moses sind, da ligt nicht macht an.«⁵¹

Die Spezifik dieses Zusammenhangs, der auch bei Kibe als zentrales Moment der *politia-oeconomia*-Beziehung in Friedensdingen benannt ist, wird da offenbar, wo sich der institutionelle Kreis schließt – in der Ehegerichtsbarkeit. Allzu oft kam es in den ›Häusern‹ zu Konflikten, weil den vielfältigen Problemen des Alltags kein ausreichendes Handlungsrepertoire zur Verfügung stand, um sie nachhaltig und die Integrität der beteiligten Personen während zu lösen. Ruft man sich die oben ausgeführten Vorstellungen Luthers von einem friedlichen Hausleben in Erinnerung, mussten diese Konflikte – so sie sich auf die Ehe- und Hausführung bezogen und nicht auf rechtliche Fragen des Ehestatus – als Friedensproblem angesehen werden. Deren Lösung setzte aber Kompetenzen der Richter voraus, die auf die Friedenswahrung nicht nur nach den Rechten, sondern auch nach ethischen Maßstäben zielten:

»Ich rede hierin von tunckeln, irrigen sachen, die man nach den öffentlichen gewissen rechten nicht scheiden kan und da der recht und bücher zu wenig ist, Das man daselbst der sachen ein ende gebe und die leute zu frieden stelle ym gewissen. Sintemal friede gilt mehr denn alles recht, und friede ist nicht umbs rechts willen, sondern recht ist umbs frieden willen gemacht. Wo man nun kann ohne rechts zanck frieden haben, da lasse man das zenkisch recht fahren ... ist eine große Tugend des friedes.«⁵²

Abermals erscheint das ›Haus‹ hier als Schnittstelle zweier Friedenstraditionen, die eng mit der institutionellen Ambivalenz des Hauses verknüpft

⁵¹ Predigten über das fünfte Buch Mose, Kap. 1, Dominica Oculi (1529), WA 28; 531,29-32.

⁵² Von ehelichen Sachen (1530), WA 30,3; 223,22-33.

sind. Auf der einen Seite die unmittelbare soziale Umwelt, die – durch vielerlei Normen reguliert – die Ebene der Alltagspraxis darstellt, auf der anderen Seite die Aspekte einer politischen Institutionalisierung, die gesellschaftliche Ordnung auf der Basis rechtlicher Ungleichheit und Abhängigkeit im ›Haus‹ aufbaut. Und dieser *basso continuo* verweist sehr deutlich auf die augustinische Tradition des lutherischen Friedensdenkens, die dieser Denkhaltung zugrunde liegt und in der Formel der *pax omnium rerum tranquillitas ordinis* ihren Kern hat.⁵³

Und fehlt die Grundlage der häuslichen Erziehung, kann auch die Vermittlung und Anwendung von Spezial- und Praxiswissen durch Schule und Universität nicht in vollem Umfange gelingen. Dies ist aber im Hinblick auf den Multiplikatoreneffekt der Funktionseliten von Schulmeistern, Predigern und Juristen für einen grundfestigten gesellschaftlichen Frieden unablässig.

Luthers Verständnis des zeitlichen Friedens ist also das eines komplexen Wechselverhältnisses zwischen religiöser Friedensethik und rechtlicher Friedenssicherung, wobei die rechtliche Friedewahrung immer nur Teilaspekt eines übergeordneten, ethisch motivierten Friedens und ohne diesen nicht vollständig sein kann.

Und gerade in der häuslich erworbenen Friedfertigkeit sieht Luther den entscheidenden Mehrwert, der auch die Juristen zu einem nachhaltigen zeitlichen Frieden beitragen lassen kann. Aus dieser Bedeutung eines ›befriedeten Hauses‹ ergibt sich die Verpflichtung der weltlichen Obrigkeit, den Hausfrieden vor externen Gefährdungen zu bewahren.

Das gesellschaftliche Zusammenleben erschöpft sich bei Luther aber nicht nur darin, wie sich die Untertanen zur Obrigkeit halten. Ganz entscheidend ist auch eine Mittlerinstanz, die sich außerhalb des ›Hauses‹ im Rahmen der Nachbarschaft und der Gemeinde entfaltet. Dabei wird deutlich, dass hier nicht die politisch institutionalisierten Formen beider Kontexte angesprochen sind, sondern wiederum eher die soziale Umwelt,

53 ›Daraus entspringt also weiterhin der Hausfriede, d. i. die geordnete Eintracht der Angehörigen in Bezug auf Befehlen und Gehorchen. Denn es befehlen die, die behilflich sind. Und es gehorchen die, denen die Hilfe vermeint ist. Indes dienen auch die Befehlenden denen, welchen sie scheinbar befehlen. Sie befehlen ihnen ja nicht aus Herrschsucht, sondern aus erbarmender Fürsorge.« A. AUGUSTINUS, *De civitate Dei* (CChr. SL XIV), 345.

die auf vielfältige und unterschiedliche Weise in das Alltagsleben und die Erfahrungswelt der Mitglieder eines Haushaltes einbezogen ist.⁵⁴ Gerade weil Nachbarschaft ein ausgesprochen konflikträchtiges Beziehungsfeld darstellte, verweist Luther immer wieder auf das Ideal, das Ziel und die Notwendigkeit, mit den Nachbarn in Frieden zu leben, bei den Nachbarn Frieden zu stiften bzw. die Nachbarn als Friedensstifter im eigenen ›Hause‹ zuzulassen. So heißt es in einer Predigt zu den Seligpreisungen:

»Sihe das ist eines, das Christus hie foddert widder die rachgyrige und rumorische köpffe, und heisset Friedefertigen zum ersten die da land und leuten zum friede helffen, als frome Fursten, Rethen odder Juristen und Oberkeit, so umbs frieden willen inn irem ampt und regiment sitzen, Darnach auch frome bürger und nachbarn, die hadder und zwitracht (so durch böse, giffliche zungen zugericht) unter man und weib odder nachbarn richten, sunen und wegnehmen durch ire heilsame gute zungen [...]«⁵⁵

Ausgehend von der Feststellung, dass Luthers Institutionenlehre in erster Linie als Beziehungslehre konzipiert war,⁵⁶ zeigt das für die Aufgabe der Friedenswahrung, dass damit nicht die Erreichung eines Zieles – des weltlichen Friedens als Zustand – gemeint war, sondern in besonderem Maße die Wahl der geeigneten Mittel. Über das Gebot der Friedfertigkeit wurde »Frieden« gerade da, wo sich religiöse Notwendigkeiten und soziale Ordnung miteinander verschränkten, zum Prozess, der nicht von dem zu erreichenden Zustand zu trennen war – weltlicher Frieden konnte also nur in seiner fortwährenden Neuschöpfung im Prozess nachhaltigen Bestand haben.

Luthers Friedensbegriff erschöpft sich also mitnichten in seinen Ausführungen zum Krieg oder zum Landfrieden resp. in zumeist apolitisch ge-

54 Zur Definition, Vielgestaltigkeit und Bedeutung von ›Nachbarschaft‹ in der gesellschaftlichen Ordnung der Frühen Neuzeit vgl. jüngst J. HAACK, Der vergällte Alltag. Zur Streitkultur im 18. Jahrhundert, 2008, 90-92; C. SCHEDENSACK, Nachbarn im Konflikt. Zur Entstehung und Beilegung von Rechtsstreitigkeiten um Haus und Hof im frühneuzeitlichen Münster, 2007, 204; H.-R. SCHMIDT, Pazifizierung des Dorfes – Struktur und Wandel von Nachbarschaftskonflikten vor Berner Sittengerichten 1570-1800 (in: Kirchenzucht und Sozialdisziplinierung im frühneuzeitlichen Europa, hg. v. H. SCHILLING, 1994, 91-128).

55 Wochenpredigten über Matth 5, 8-9 (1532), WA 32; 33I, 24-30.

56 SCHARFFENORTH (s. Anm. 6).

dachten heilsgeschichtlichen Zusammenhängen. Die soziale Institution des ›Hauses‹ erscheint in Luthers Werken als ein Raum, in dem sich das heilsgeschichtliche Friedensideal und die Verankerung des Glaubens im Alltag überschneiden und verstärken. Vor dem Hintergrund, dass Befriedungsprozesse ganz massiv zur Stabilisierung und verstetigenden Nachhaltigkeit von sozialer und politischer Ordnung beitragen, setzt Luther über den rechtlichen Schutz des Hausfriedens als Minimalbasis die Implementierung des ›Friedens‹ als Lebenshaltung, etabliert einen positiv gefüllten, auf ethische Handlungsorientierung zielenden Friedensbegriff.⁵⁷ Das Besondere liegt dabei nicht so sehr in der prononcierten Formulierung, sondern eher in der Unscheinbarkeit, mit der dieser Begriff des Friedens als prozessuale Performanz im Komplex des Hauses immer wieder zur Illustrierung und Charakterisierung häuslicher Alltagsbeispiele beinahe das ganze Werk durchzieht. Achtet man auf die angegebenen Sonntage im Kirchenjahr, zu denen die jeweiligen Lesungen und Predigten vorgesehen waren, so erkennt man eine recht gleichmäßige Verteilung, was der kontinuierlichen Auseinandersetzung im Gottesdienst sicher außerordentlich zuträglich war.

II Traditionen und Wirkungen des Lutherischen Hausfriedens

1 Mittelalterliche Traditionen in Luthers Rede vom Frieden

Die zahlreichen Einzelaspekte dieses lutherischen Friedensverständnisses sind keineswegs neu. Bereits im Spätmittelalter lassen sich zwei Traditionslinien festhalten, deren Verquickung sich findet und vor allem im Rahmen der städtischen Disziplinierungspraxis in der Forschung behandelt wurde.

Dabei steht zunächst die rechtliche Fixierung des Hausfriedens in den Rechtstexten und unterschiedlichen Stadt- und Landrechten. Seit der römischen Antike ist der Schutz des ›Hauses‹ und seiner Bewohner Bestandteil des geschriebenen Rechts, wobei es offenbar erst in den Synopsen der karolingischen Kapitularien zu einer Verknüpfung mit dem Begriff

⁵⁷ KIBE (s. Anm. 8), 21 hat diesen Aspekt »anthropologisch« genannt, ohne dabei jedoch auf die alttestamentarischen Wurzeln einzugehen.

›Frieden‹ kam.⁵⁸ Der rechtlich fixierte Schutz des ›Hauses‹ war also nicht zwingend mit dem Friedensbegriff verknüpft. So findet sich der Begriff ›Hausfrieden‹ in zahlreichen Stadt- und Landrechten wieder, auch in einigen Landfriedensvereinbarungen.⁵⁹ Mindestens genauso oft lässt sich aber auch eine Beschreibung des Deliktes finden, die ohne den Friedensbegriff auskommt und sich auf die ›Heimsuchung‹ konzentriert, wie in der *Pax Bavarica* (1244) oder der Wormser Reformation von 1498.⁶⁰ Diese Tendenz blieb auch während der Frühen Neuzeit bestehen, erst im 19. Jahrhundert setzte sich im Zuge der Kodifikation der allgemeine Sprachgebrauch des ›Hausfriedens‹ bzw. ›Hausfriedensbruches‹ durch, wie er heute noch besteht – als ein strafverschärfendes Delikt.⁶¹

Diese rechtlichen Traditionen könnten Luther aus seinem Studium der Rechte vertraut gewesen sein und sind sehr deutlich in den Passagen zum obrigkeitlichen Schutz des Hausfriedens als eines ›äußeren‹ Friedens zu erkennen.

Aber auch die Vorstellungen eines von innen heraus gelebten Friedens im ›Hause‹ lässt sich bereits im 13. Jahrhundert in der Predigtliteratur zur Eheführung finden. Vielfach ist auf die Entstehung einer spezifisch stadtbürgerlichen Ethik hingewiesen worden, die in direkten Zusammenhang mit dem häuslichen Leben gesetzt wurde. Nicht umsonst waren es Pre-

58 Vgl. TRABANDT (s. Anm. 5), 96. Da zu dieser Frage noch keine genaueren Untersuchungen vorliegen, können hier nur Indizien angeführt werden. Der enge Zusammenhang zwischen der Verschriftlichung von Recht in den Skriptorien der frühmittelalterlichen Klöster und der Übernahme christlicher Denkmuster und Begriffe wurde vielfach festgestellt, vgl. die Aufsätze in G. DILCHER/E.-M. DISTLER (Hg.), *Leges – Gentes – Regna*. Zur Rolle von germanischen Rechtsgewohnheiten und lateinischer Schrifttradition bei der Ausbildung der frühmittelalterlichen Rechtskultur, 2006.

59 Vgl. die zahlreichen Einträge im Deutschen Rechtswörterbuch, Bd. 5, Weimar 1960; TRABANDT (s. Anm. 4), 110-114. Hierzu zählen etwa die *Pax Dei incerta* aus dem späten 11. Jahrhundert oder die *Pax Alemannica* von 1104. Zum Zusammenhang mit der Gottesfriedensbewegung vgl. HUBER/REUTER (s. Anm. 6), 55. Hierzu nehmen auch Stellung G. DILCHER, *Friede durch Recht* (in: Träger und Instrumentarien des Friedens im hohen und späten Mittelalter, hg. v. J. FRIED, 1996, 203-229) und U. MEIER, *Pax et tranquillitas*. Friedensidee, Friedewahrung und Staatsbildung im spätmittelalterlichen Florenz (aaO 489-525).

60 Vgl. TRABANDT (s. Anm. 4), 132.

61 AaO 131-178.

diger der Bettelorden, die eine strenge Observanz der göttlichen Gebote auch für die Ehe forderten. So nannte bereits Berthold von Regensburg (1210-1272) in seinen Ehepredigten als erste Voraussetzung einer erfolgreichen Ehe, dass die Eheleute friedlich, geduldig und fürsorglich miteinander leben müssten.⁶² Die Ambivalenz zwischen häuslicher Herrschaft und christlicher Nachsicht lässt sich auch bei ihm erahnen. Berthold kleidet sein Anliegen in das alttestamentarische Bild des Tierfriedens, das die Versöhnung aller Gegensätze aufgriff: »Es gibt bestimmte Eheleute, die gute Treue, Frieden und Eintracht bewahren wie der Falke mit dem Huhn, wie der Wolf mit dem Hund, der Habicht mit der Taube, die Schlange mit dem Elefanten, wie die Störche mit den Fröschen.«⁶³ Gleichwohl bleibt die Betonung des Ehefriedens ganz auf die Binnenbeziehung zwischen Mann und Frau beschränkt, ohne in einem größeren gesellschaftlichen Friedenskontext betrachtet zu werden.

Während dieser Gedanke des häuslichen Friedens in den volkssprachlichen Haushaltslehren nicht vertreten ist,⁶⁴ findet sich ein topischer Rekurs darauf in den frühhumanistischen Geschlechterdiskursen, deren Schauplatz das Eheleben ist. Unmittelbar von der sehr populären und in

62 BERTHOLD VON REGENSBURG, Von dem fride, in: DERS., Deutsche Predigten Bd. 2, hg. von K. RUH, 1965, 124-136. SCHNELL (s. Anm. 21), 59. Zur Bedeutung der Ehe als Ort einer spezifischen ethisch orientierten Lebenshaltung in der Philosophie des Spätmittelalters und städtischen »Befriedungsprozessen« vgl. DALLAPIAZZA (s. Anm. 13), 28f.; A. SIGNORI, Fürsorgepflicht versus Eigennutz. Die Verfügungsgewalt über das Errungenschaftsgut in den Eheschriften des 15. Jahrhunderts (in: Ehe – Familie – Verwandtschaft. Vergesellschaftung in Religion und sozialer Lebenswelt, hg. v. A. HOLZEM/I. WEBER, 2008, 181-190).

63 Zit. nach: SCHNELL (s. Anm. 21), 63; Zur Problematik der Autorschaft von Berthold von Regensburg vgl. D. NEUENDORFF, Überlegungen zu Textgeschichte und Edition Berthold von Regensburg zugeschriebener deutscher Predigten (in: Mystik – Überlieferung – Naturkunde. Gegenstände und Methoden mediävistischer Forschungspraxis, hg. v. R. LUFF, 2002, 125-178).

64 Diese Feststellung gilt für die volkssprachlichen Bearbeitungen der »Epistola de cura rei familiaris« (ca. 1410), »Die Lehre von Haushaben« (ca. 1450) und die »Haussoerge« (ca. 1460), alle ediert und kommentiert bei C. COSSAR, The German Translations of the Pseudo-Bernhardine »Epistola de cura rei familiaris«, 1975. Auch das bekannteste Werk, die »Yconomica« des Konrad von Megenberg von 1458 spricht nicht von Friedensszenarien (MGH SS Staatsschriften des späteren Mittelalters III, 5).

diversen Drucken bis in das 16. Jahrhundert hinein verbreiteten Schrift *De re uxoria* von 1415 nahmen Albrecht von Eyb, Marcus von Weida und Erhart Groß die Thematik des Friedens in der Ehe auf. So schreibt etwa Erhart Groß im *Laien doctrinale* (ca. 1460) über die Aufgaben der Frau im ›Haus‹: »wo die frauwe in dem huße richtig ist die ist irem mann nutz zuo fryde v'sehen das hüß vn sie ist des mannes leben.«⁶⁵ Albrecht von Eyb ergänzt in seiner Schrift *Ob einem manne dey zunemen ein eeliches weyb oder nicht* (1472) den Zusammenhang von friedlichem Eheleben und dem innergesellschaftlichen Frieden: »Die E ist ein nützs heilsams ding durch die werden die landt stet und heuser gepawen gemeret und fride behalten.«⁶⁶

Diese kurzen Ausschnitte machen deutlich, dass durchaus eine mittelalterliche Tradition zu erkennen ist, die das ideale Verhältnis und Zusammenleben von Mann und Frau mit dem Begriff des ›Friedens‹ verknüpft. Allerdings scheint dies auf den Bereich der ethisch orientierten Erbauungs- und Predigtliteratur für das Geschlechterverhältnis beschränkt geblieben zu sein, im Hinblick auf den Umgang mit dem Gesinde oder die Kindererziehung lassen sich keine Bezüge ausmachen. Dieser Befund käme noch deutlicher zum Tragen, bezöge man die weitaus gebräuchlicheren Wörter *concordia*, *tranquillitas*, *caritas*, *aequitas* ein, die ja auch das allerengste semantische Umfeld von *pax* bzw. ›Frieden‹ bilden.

Auch eine Verknüpfung mit den rechtlichen ›Hausfriedens‹-Konzepten ist nirgends nachzuweisen.⁶⁷ Insofern bauen Luthers Ausführungen zum ehelichen und häuslichen Frieden durchaus auf einem mittelalterlichen Wissenskern auf – wobei die systematische, umfassende Verknüpfung der mittelalterlichen Traditionen der *pax interior* und der *pax exterior* zu einer Matrix idealer Häuslichkeit als das Spezifikum der lutherischen Interpretation angesehen werden kann, wenngleich diese im Hinblick auf

65 E. GROSS, *Der Laien Doctrinale*, Cap. XVIII, zit. nach DALLAPIAZZA (s. Anm. 13), 156.

66 A. VON EYB, *Ehebüchlein*, Neudr. Wiesbaden 1966.

67 Zur mittelalterlichen Auslegung der siebenten Seligpreisung vgl. B. STOLL, *De Virtute in Virtutem. Zur Auslegungs- und Wirkungsgeschichte der Bergpredigt in Kommentaren, Predigten und hagiographischer Literatur von der Merowingerzeit bis um 1200*, 1988, 203–248. Zur Trennung von ethischen und rechtlichen Belangen bzw. deren Überschneidung in der Figur des Friedensherrschers vgl. HAGENLOCHER (s. Anm. 45), 214–230.

die starken mittelalterlichen Traditionen nur graduell erscheinen – jedoch mit nicht geringer Wirkung.

2 Haus- und Ehefrieden in den Schriften anderer Humanisten und Reformatoren

Dieser Befund lässt mit einem vergleichenden Blick auf zeitgenössische humanistische Eheschriften durchaus erweitern. Denn sie stehen in ihrer Interpretation der Ehe und deren gesellschaftlich-ethischer Verortung sehr stark in der Tradition dieser frühen Geschlechterdiskurse. Betrachtet man zwei prominente, mehrfach verlegte und übersetzte Werke, fällt auf, dass sie vergleichsweise herkömmlich strukturieren und argumentieren, und den Frieden lediglich isoliert im Kontext der Paarbeziehung thematisieren.

So beschreibt etwa Juan Luis Vives im zehnten Kapitel der deutschen Übersetzung seines Bestsellers »Vom gebirlichen thun und Lassen eines Ehemanns« die sorgfältige Abwägung einer Bestrafung, denn: »Warumb vbersichst du dem nitt auch dahaim etwas das so vil geringer ist: damit du frid vnd ruw erhaltest, on welche kain reichthumb nutz, auch das leben nit lieblich ist.«⁶⁸

Vives rekurrierte damit auf ältere Modelle der Ehestandsliteratur, die bereits vorlagen, wobei ethische Fragen der Paarbeziehung betont werden, während die ökonomischen Aspekte nur am Rande eine Rolle spielen. Noch deutlicher ist diese Tendenz der Ethisierung des Ehelebens bei einem Verfasser zu erkennen, der für die lutherisch-reformatorische Eheberatung eine wichtige Rolle spielen sollte: Desiderius Erasmus von Rotterdam. Er entwickelte in seinen zwischen 1518 und 1523 erschienenen Eheschriften den Entwurf eines harmonieorientierten, befriedeten Ehelebens, der die spätmittelalterlichen Traditionen in humanistischer Manier durch Rückgriffe auf antike Schriften im Hinblick auf die Sittlichkeitsbildung intensivierte. Gleichwohl lässt sich hier keine unmittelbare Verknüpfung mit dem Friedensbegriff finden, selbst in seiner utopischen Schrift der *Querela pacis* (1522) werden zwar die familiären Lebensumstände angesprochen, aber nie direkt mit einer Friedensbegrifflichkeit ver-

68 JUAN LUIS VIVES, Vom Gebirlichen Thun und Lassen aines Ehemanns, Ain buch ver-
teutscht durch Christophorum Brunonem, Augsburg 1544, S. LI.

knüpft – sondern, wie schon in den spätmittelalterlichen Eheschriften zu beobachten war, mit *concordia*, *tranquillitas* etc.⁶⁹

Angelika Dörfler-Dierken hat den Einfluss von Erasmus auf Luthers Ehelehre vor allem im Hinblick auf die Ethisierung betont und auf den engen zeitlichen und räumlichen Konnex der Drucklegung ihrer jeweiligen Eheschriften um 1520 herum in Basel zurückgeführt. Diese gegenseitige Beeinflussung dahingehend, dass Luthers theologisch-rechtlichen Reformen mit der intensiven Eheethik Erasmus' sich in den späteren Schriften Luthers miteinander verbanden, lässt sich auch umgekehrt feststellen. Wenn Luther sehr viel intensiver als seine Vorgänger und Zeitgenossen den gesamten Komplex der ethischen Ideale mit ›Frieden‹ bezeichnete, musste das auch Rückwirkungen auf die Wahrnehmung der erasmischen Schriften haben. Als Beispiel sei hier auf die Ehepassage in seiner Satire *Moriae Encomium* von 1509/10 verwiesen. Dort steht im lateinischen Originaltext: »[...] Atque haec quidem merito stultitiae tribuuntur, uerum ea interim praestat, ut marito iucunda sit uxor, uxori iucundus maritus, ut *tranquilla domus* [Herv. ISV], ut maneat affinitas.«⁷⁰ Die einzige deutsche Übersetzung von Sebastian Franck im Jahre 1543 übersetzt diese Passage mit »ebendas würde billich der Thorheit geben und zugemessen. Doch dieweil schafft sie diese Ding, das dem man wunsam ist sein weib, der haußfraw froedenreich ihr Mann, Das das Hauß *still und zufrieden* [Herv. ISV] ist, Das die nachpurschafft, liebe und freündtschafft gantz bleibt.«⁷¹

69 Vgl. A. DÖRFLER-DIERKEN, »Es ist warlich eyn geringe lust darbey«. Erasmus als Eheberater im Luthertum (ZKG 113, 2002, 172-189). Vgl. zu Erasmus' Einfluss auf die lutherische Ehelehre auch T. KAUFMANN, Eheethologie im Kontext der frühen Wittenberger Reformation (in: Ehe – Familie – Verwandtschaft [s. Anm. 5], 285-300). Zur Stellung Erasmus' in der Ehestandsliteratur des Humanismus vgl. R. SCHNELL (Hg.), Geschlechterbeziehungen und Textfunktionen. Eheliteratur im 15. und 16. Jahrhundert, 1998.

70 Opera omnia Desiderii Erasmi Roterodami, Ordo 4, Tomus 3, hg. v. C. H. MILLER, 1979, 419-421.

71 S. FRANCK, Das Theür vnd künstlich Büchlin Morie Encomion, das ist, Ein Lob der Thorheit [ca. 1543], fol. 16. Die gleiche Erscheinung findet sich auch in der von Angelika Dörfler-Dierken bearbeiteten Übersetzung des »Colloquium Coniugium« durch Stephan Roth bereits 1525. Vgl. DÖRFLER-DIERKEN (s. Anm. 69), 186.

Auch in Heinrich Bullingers ebenfalls sehr einflussreichen Eheschrift »Der Christlich Eestand« von 1540 lässt sich kein ähnlich intensiver Gebrauch des Friedensbegriffs finden.⁷²

Die Bearbeiter und Reformatoren der zweiten Generation – auch Franck – rezipierten in ihren Schriften diesen Friedensmodus offenbar selbstverständlich.⁷³ Auch bei ihnen findet sich kaum eine dezidierte Bearbeitung des ›Hausfriedens‹, vielmehr taucht der ›Frieden‹ auch hier meist als Signalwort für den ethischen Idealzustand des häuslichen Lebens auf. So beginnt etwa Adam Schubarts weit verbreiteter »Hauß-teufel« von 1565 mit »allen Lieben Brüdern und Schwestern des heiligen Ehelichen ordens wünsche ich Gottes Gnade und den lieben Hauß-frieden« und schließt mit dem Wunsch »Ein stedte lieb auff Erden hienieden gieb ir den lieben Hausfrieden.«⁷⁴

Eine Ausnahme bildet die für den Druck überarbeitete Predigt des ehemaligen Kostgängers bei Luther, Pfarrers und Gymnasiallehrers Paul Rebhun, die unter dem Titel »Den lieben Hauß-fried zu erhalten« zwischen 1546 und 1633 mindestens 13 Auflagen erfuhr.⁷⁵ Ähnlich wie die heute weitaus bekanntere *Oeconomia christiana* des Lutherschülers Menius bildete er aus den sehr heterogenen Textstellen und Verweisen Luthers auf häusliche und eheliche Kontexte eine systematisierte Synopse, in der er alle Aspekte des häuslichen Lebens nacheinander abhandelte und zueinander in Beziehung setzte, aber immer unter der Leitidee des Friedens – im Hinblick auf die häusliche, aber auch die gesellschaftliche und politische Ordnung insgesamt:

72 Vgl. hierzu D. ROTH, Heinrich Bullingers Eheschriften (Zwing. 31, 2004, 275-309).

73 Vgl. hierzu die zahlreichen Nennungen in E. KARTSCHOKE, Repertorium deutschsprachiger Ehelehren der frühen Neuzeit, 1996.

74 A. SCHUBART, Haussteufel, das ist der Meister Sieman. Wie die bösen Weiber ire fromme Männer und wie die bösen leichtfertigen Buben ire fromme Weiber plagen. Sampt einer vermanung auß heiliger Schrift und schönen Historien wie sich fromme Eheleut gegen einander verhalten sollen, nützlich und lustig zu lesen (in: Teufelbücher in Auswahl, Bd. 2, hg. v. R. STAMBAUGH, 1972, 237-307, hier: 307).

75 P. REBHUN, Hausfried. || Was fur Vrsachen den || Christlichen Eheleuten zube=||denken/ den lieben Haus-||fried in der Ehe zu=||erhalten.|| Jn kurtzer Summa gepredigt/ vnd || schriftlich weiter erkleret/|| durch Paulum Reb=||hun/ Pfarherr || zu Olsnitz, 1546. Zu den weiteren Auflagen vgl. die Titelnennungen im VD 16 und VD 17. Zu Rebhun und seinem Werk vgl. neuerdings P. F. CASEY, Paul Rebhun. Das Gesamtwerk, 2002.

»Letzlich aber ist in keinem wege zu unterlassen, den lieben Haußfried zwischen Christlichen Eheleuten mit allerley Gottseligen Lehren vnd vermanungen anzu-richten vnd zuerhalten. Denn auß diesem friede folget der gemeine friede oder Landßfriede, ja auch der Göttliche friede. Denn rechte christliche friedliebende ehelente ziehen auch mit allem fleyß friedliebende Kinder auff. Auß friedlieben-den Kindern werden friedliebende nachtbarn vnd Leutselige Bürger. Friedliebende Bürger geben auch gehorsame vnterthanen gegen der Oberkeyt.«⁷⁶

Nimmt man die Vielzahl an Gebetbüchlein, Predigt- und Erbauungsliteratur hinzu, die eher auf den regionalen als einen übergreifenden Lesemarkt ziel-ten, kommt man auf erstaunlich große Präsenz dieser Friedenskonnotation in der Frühen Neuzeit – und zwar nicht nur im protestantischen Bereich, sondern auch in den, wenn auch zahlenmäßig weitaus geringeren – katholi-schen Ehespiegeln und Gebetbüchlein.⁷⁷ So führt etwa Wolfgang Rauschers Predigtsammlung den prägnanten Titel »Von dem Zerrütten Hauß-Friden.«⁷⁸ Und noch 1787 schreibt ein lutherischer Pfarrer schon in aufklärerischer Manier in einem Erbauungsbüchlein im Kapitel »Über den Hausfrieden«:

»Daß Du in Frieden und Einigkeit mit den Deinigen leben, daß ihr ein recht ruhi-ges und frohes, das heißt nach meiner Meynung, ein glückliches leben mit einan-der führen möchtet, das wünscht ich von Herzen. [...] Ohne Frieden und Einigkeit, was wäre da sein Leben? Wenn dein übriger Zustand in der Welt auch noch so viel gutes hätte, und du konntest deine Wohnung nicht als einen Ort ansehen, wo du in dem Schoos der Deinigen die stillen Früchte des Friedens und der Einigkeit genössest, wo Liebe und Wohlwollen dich erwarten, wo du ohne alle Besorgniß von Hinterlist und böser Gesinnung, unbemerkt von der Welt, als Vater, Mutter, Bruder, Schwester, Freund, Hausgenosse dich mit den Deinigen freuen könntest.«⁷⁹

⁷⁶ REBHUN (s. Anm. 75), 6f.

⁷⁷ Zu Bedeutung und Charakter der frühneuzeitlichen katholischen Eheliteratur vgl. A. HOLZEM, Familie und Familienideal in der katholischen Konfessionalisierung. Pastorale Theologie und soziale Praxis (in: Ehe – Familie – Verwandtschaft [s. Anm. 5], 243-284, hier: 247f.); H. SMOLINSKY, Ehespiegel im Konfessionalisierungsprozess (in: Die katholi-sche Konfessionalisierung, hg. v. W. REINHARD, 1995, 311-331); E. MOSER-RATH, Familien-leben im Spiegel der Barockpredigt (in: Predigt und soziale Wirklichkeit. Beiträge zur Erforschung der Predigtliteratur, hg. v. W. WELZIG, 1981, 47-66).

⁷⁸ W. RAUSCHER, Zugab Etwelcher Predigen Von der guten und schlimmen Haußhaltung/ Von dem Testament der Philautiae oder eignen Lieb: Von dem Zerrütten Hauß-Friden. Durch drey lustige/ Sinn- und Lehrreiche Ostermärlein erklärt/ sambt noch ein und anderer Predig; Auff der Cantzel dem glaubigen Volck vorgetragen, Dillingen 1695.

⁷⁹ H.M.A. CRAMER, Unterhaltungen zur Beförderung der häuslichen Glückseligkeit, 1781, 132f.

3 Einfluss auf die frühneuzeitliche Ehe- und Sittenzucht

Dieses ethische, auf dem Prinzip des *shalom* aufbauende Friedensverständnis für das häusliche Leben, das zugleich die sozialen Ordnungsprozesse in der sich ausdifferenzierenden frühneuzeitlichen Gesellschaft steuerte, war aber nicht nur ein Papiertiger in Form lose verstreuter Signalwörter in variierenden Kontexten und Medien. Es entwickelte sich im Rahmen der geistlichen und weltlichen Sittenzucht zu einem zentralen Begriff der Selbstverständigung zwischen den Beteiligten, ob ein bestimmtes Verhalten eines Haus- und Gemeindemitgliedes »die von Schicklichkeit, Nützlichkeit und Verträglichkeit gezogenen Grenzen«⁸⁰ überschritten hatte oder nicht – und zwar nicht im Hinblick auf eine konkrete Situation, sondern als Rückkoppelung auf und Appell an die grundsätzliche Lebensführung eines Einzelnen, eines Paares oder einer Familie. Eingang in die Rechtssphäre der Gerichte fand das Konzept zum Teil über die Eheordnungen, in denen die wenigen Passagen, die sich mit der Eheführung auseinandersetzen, den Normenkomplex des häuslichen Lebens mit Attributen wie »friedlich«, »friedsam« oder »friedfertig« versahen. Vor allem aber ist die breite mediale Vermittlung im Rahmen von Predigten, Flugblättern und Ratgeberliteratur von Bedeutung. Das zeigen die zahlreichen Untersuchungen zur obrigkeitlichen Ahndung von häuslichen Konflikten, wo in den Quellenzitaten immer wieder auf den »Frieden« Bezug genommen wird.⁸¹ Bedeutsam in diesen Untersuchungen ist die Tatsache, dass der gerichtlichen Behandlung sehr oft Interventionen und Mediationen aus der sozialen Umwelt der Hausbewohner, der Nachbarschaft und der Gemeinde fassbar werden.

80 HOLZEM (s. Anm. 5), 312.

81 Beispielhaft sei hingewiesen auf SCHMIDT (s. Anm. 5), 308; D.W. SABEAN, *Das zweischneidige Schwert. Herrschaft und Widerspruch im Württemberg der frühen Neuzeit*, 1990; A. LUTZ, *Ehepaare vor Gericht. Konflikte und Lebenswelten in der Frühen Neuzeit*, 2006; I. KALTWASSER, *Ehen vor Gericht. Kriminalfälle und zivilrechtliche Ehesachen aus den Akten der Frankfurter ›Criminalia‹ und des Reichskammergerichts* (AFGK, 68, 2002, 235–273. Für katholische Gebiete lässt sich das aufzeigen bei HOLZEM (s. Anm. 5), 315 und E. LUEF, »vom drohen sey noch niemand gestorben«. Häusliche Gewalt im 18. Jahrhundert (in: *Ehe-Haus-Familie. Soziale Institutionen im Wandel 1750–1850*, hg. v. I. SCHMIDT-VOGES, 2010, 95–118).

Die Präsenz in den gerichtlichen Verhandlungen sollte nicht dahingehend missverstanden werden, dass die frühneuzeitliche Gesellschaft von einem tiefempfundenen Friedensbedürfnis durchdrungen war – vielmehr zeigt es das Wissen der Beteiligten, dass man durch den Gebrauch des Friedensbegriffs vor Gericht einen ganz bestimmten Interpretationshintergrund aufrufen konnte, vor dem man seine Interessen erfolgreich durchzusetzen meinte. Diese Deutungsfolie war immer auf die Ambivalenz des häuslichen Normgefüges ausgerichtet, das nicht nur den Untergebenen Gehorsam abforderte, sondern vor allem den Vorständen die Grenzen ihrer Macht und Herrschaftsbefugnisse aufzeigen sollte, wenn sie diese nachhaltig überschritten hatten.⁸² Dabei ging es nur vordergründig um das Aussetzen der zumeist gewalttätigen Konfliktaustragungen, auf lange Sicht war die Obrigkeit immer – vor allem im Interesse der eigenen Armenkassen und öffentlichen Ordnung – daran interessiert, ein funktionierendes, auf Interessenausgleich ausgerichtetes Miteinander in den Haushalten wieder herzustellen.

Gerade diese Beobachtungen aus der sozialen und auch politischen Praxis der ›guten Policy‹ bis zum Ende des Alten Reiches machen deutlich, dass die Verkürzung des Friedensbegriffs auf die Abwesenheit von Krieg bzw. Landfriedensbruch für die Frühe Neuzeit kaum zu vertreten ist. Die Feststellung, dass im Laufe des 17. Jahrhunderts der Zusammenhang von *pax* mit *concordia* und *iustitia* aus pragmatischen Gründen aufgegeben worden und damit gescheitert sei,⁸³ trifft nur auf den diplomatisch-rechtlichen Aspekt zu, der sich in der aristotelischen Tradition und damit der politischen Theorie der Frühen Neuzeit etabliert hatte – damit stellt sich die heutige Forschungssituation als ein langfristiger Reflex auf eben jenen Differenzierungsprozess dar. Bezieht man allerdings die Ebene der Niedergerichtsbarkeit, der Konflikte zwischen Ehepartnern, Eltern, Nachbarn, Mietern und anderen als Teil politischer Ordnungsprozesse an der Schnittstelle von sozialer und politischer Ordnung in die Betrachtung mit ein, dann ist dieser Zusammenhang, dieser positive Friedensbegriff

82 Hier kommen die Argumentationsmuster wieder zum Tragen, die Heinrich-Richard Schmidt und David W. Sabeau als das »zweischneidige Schwert des Patriarchalismus« bezeichnet haben. SCHMIDT (s. Anm. 5).

83 Vgl. C. KAMPMANN, Art. Frieden (EnzNZ 4, 2006, 1).

keineswegs obsolet – genauso wenig, wie der innere Friede dann als gelöst betrachtet werden kann. Dieses Problems entledigte man sich erst im 19. Jahrhundert, als mit dem Verschwinden der geistlichen Gerichtsbarkeit und der Einführung der Kodifikationen die letzten Reste von ethischen und Billigkeitsnormen in der gerichtlichen Konfliktlösung verschwanden.

Mit seiner Engführung eines auf Harmonie, Eintracht und Liebe ausgerichteten spätmittelalterlich-humanistischen Eheideals mit gesamtgesellschaftlichen Ordnungsprozessen, die er zusammengefasst als ›Frieden‹ bezeichnete, hat Martin Luther eine entscheidende Erweiterung und Verdichtung hin zu einem positiven Friedensbegriff vorgenommen.⁸⁴ Er etablierte ihn als Matrix des Alltagsleben in Haus und Familie, die für das frühneuzeitliche Friedensverständnis prägend war und in den vielfältigen sozialen, politischen und kulturellen Wandlungsprozessen dieser Epoche vom Prinzip her immer wieder eingebunden werden konnte.

⁸⁴ Die inhaltliche Analyse der Begriffe »Frieden« und »Friedfertigkeit« in Luthers Schriften kann auch dazu beitragen, ein neues Licht auf die unterstellte Passivität dieser Übersetzungen des gr. *eirenopoioi* zu werfen. Vgl. K. DICKE, Friedensvorstellungen in Deutschland um 1800 (in: »Der Friede ist keine leere Idee...« Bilder und Vorstellungen vom Frieden am Beginn der politischen Moderne, hg. v. TH. KATER, 2006, 33-46, hier: 37).