

Von Erwin Mülhaupt

In seiner »Einführung in Luthers Denken« 1964 sagt Ebeling, Luthers Denken vollziehe sich »in antithetischer Spannung, in sehr verschiedenartigen, aber zueinander in Beziehung stehenden Polaritäten« (S. 16). Das ist zunächst freilich eine formale Aussage. Dem, was damit gemeint sein kann, kommt man näher, wenn man kurz erwägt, was im physikalischen Bereich, aus dem der Ausdruck Spannung stammt, eigentlich Spannung ist. Ich lese darüber im Brockhaus: »Spannung ist in der Physik der elastische Zustand, in welchem sich Fäden, Darmsaiten, Metalldrähte usw. befinden, wenn man Gewichte daran hängt und dadurch die gegenseitige Lage ihrer Teile verändert, ohne sie zu zerreißen.« Entscheidend für das Denken in solchen Spannungen ist demnach das Gewicht, unter dessen Einfluß die Drähte der Gedanken, die Massen der verschiedenen Realitäten in ein Verhältnis zueinander gesetzt werden. Dieses Gewicht hat bei Martin Luther ohne alle Frage von Anfang an das Gottesverhältnis, die Situation des Menschen coram deo, die Rechtfertigungsfrage. Nicht Krieg, nicht Frieden, nicht Gewalt, nicht Leben, nicht der Mensch stellen dies Gewicht dar, all diese Begriffe gehören vielmehr zu den Drähten, Massen, Realitäten, die für ihn erst durch das Gewicht der Gottesfrage in ein solches Verhältnis zueinander kommen, daß sie nicht zerreißen und sich nicht gegenseitig zerstören. Weder Frieden noch Gewalt sind das Generalthema der Reformation, sondern die Situation des Menschen vor der letzten Wahrheit, coram deo. Alles Denken von Frieden und Gewalt ohne Beziehung zur letzten Gottes- und Wahrheitsfrage ist für Luther Geplänkel im Vorfeld und nicht fruchtbare, sondern unfruchtbare Spannung.

1 Das Denken des jungen Luther

In einem besonders extremen Ausmaß gilt dies für den jungen Luther bis rund 1520. Zur Verdeutlichung eine Stelle aus den Operationes in psalmos 1519/21 zum Vulgata- und Römerbrieftext (3, 17) von Psalm 14, 3: *viam pacis non cognoverunt* - den Weg des Friedens haben sie nicht erkannt. Luther führt aus (W 5, 418, 9 ff): »Warum haben sie den Weg des Friedens nicht erkannt? weil sie wie Pferd und Maultier keinen Verstand haben, wel-

cher im Glauben an die unsichtbaren Dinge besteht. Empfindsame Menschen (sensuales homines) suchen den Frieden in den Dingen dieser Welt, die Heuchler suchen ihn in ihren eigenen Ratschlägen, Bemühungen und Werken, beide also in Dingen, die man fühlen und greifen kann. Der wahre Friede aber besteht im Glauben an das Wort und in solchen Dingen, die man nicht fühlen und greifen kann, sondern die vielmehr selber den ergreifen, der an sie glaubt . . . Sie wissen auch den Weg des Friedens nicht d. h. sie wissen nicht, auf welchem Wege man zum Frieden kommt, nämlich durch das Kreuz. Christus, der Gekreuzigte, hat unsern Frieden mit sich in Gott verborgen unter dem Kreuz. Man kann ihn anderswo nicht finden. Die Gottlosen aber suchen nicht das Kreuz, sondern sie möchten ihr Fühlen und Trachten mittels ihrer Dinge und Ratschläge bewahren. Darum können sie den Frieden weder erkennen noch haben. Denn der Weg des Friedens ist der Weg des Kreuzes, sonst ist Friede kein Friede, wie der Prophet sagt (Jer 8, 11). Umgekehrt ist Kreuz kein Kreuz. Denn wer den Frieden nicht sucht, der hat Frieden, und wer das Kreuz flieht, der hat Kreuz. Freilich, wen dies das Leben nicht lehrt, dem nützen Worte nichts.« - Dies also hat »das Leben« Luther gelehrt, nämlich das Leben vor Gott, das Leben »ergriffen« vom Wort, das Leben vor dem gekreuzigten Christus, das Leben coram deo, das heißt im Blick auf die Frage nach der letzten Wahrheit und Gerechtigkeit. Das Gewicht dieser Frage bewirkte bei ihm, daß Friede, Leben, Glück keine maßgebenden Leitgedanken für ihn sein konnten, sondern sich nur als Folgen eines neu geordneten Gottesverhältnisses einstellten, als solche sich aber auch wirklich einstellten. Das Leben und Ringen in den langen Jahren seiner Klosterkämpfe hatte Luther gelehrt: Gott gibt Leben und Frieden nicht unmittelbar, nicht abseits von der Gottes- und Wahrheitsfrage, sondern nur auf dem Umweg über das Kreuz, über die accusatio sui, also die Selbstanklage, über die Tötung des alten Menschen, über die Degradierung der Lebens- und Friedensfrage zugunsten der Gottes- und Wahrheitsfrage. Nur in der Spannung zu Unfriede, Kreuz, Anfechtung, Sterben bekamen für Luther unter dem Gewicht der Gottesfrage die Begriffe Frieden, Leben, Glück ihre rechte Bedeutung, Berechtigung und Fülle.

Es ist die Größe, aber in einem gewissen wichtigen Sinne auch die Grenze des jungen Luther, daß er sein gesamtes Bibel- und Wirklichkeitsverständnis von diesem Rechtfertigungs- und Christusverständnis her geordnet hat. Er nennt es ein Verstehen vom Geist aus im Unterschied von einem Verstehen vom Buchstaben aus, denn »den Geist vom Buchstaben unterscheiden . . . das macht den wahren Theologen« (W 3, 12, 2) und »der Geist ist das Verstehen« (W 4, 365, 5). Und weil Luther diesen Schlüssel zum Verständnis aus dem Neuen Testament, genauer aus Paulus, empfangen hat, darum heißt es auch schon in der ersten Psalmenvorlesung 1513/15: »Wenn das Alte

Testament in menschlicher Weise ausgelegt werden kann ohne das Neue Testament, dann behaupte ich, daß das Neue Testament umsonst gegeben ist« (W 3, 12, 29), das heißt auf deutsch: nur vom Neuen Testament aus kann man das Alte Testament richtig oder geistlich oder verständnisvoll auslegen. Für unsre Begriffe Friede und Gewalt bedeutet das, daß er sie entschlossen und rücksichtslos im geistlichen Sinn und also bezogen auf das Gottesverhältnis auslegt. Ich gebe einige von vielen Beispielen aus den Glossen der Psalmenauslegung. Psalm 4, 9: Ich liege und schlafe ganz mit Frieden - »in geistlichem Frieden, den die Gottlosen nicht haben« (W 3, 58, 26); Psalm 29, 11: Er wird sein Volk segnen mit Frieden - »nicht mit der Fülle weltlicher Dinge, wo Friede doch kein Friede ist« (W 3, 158, 5); Psalm 85, 11: Gerechtigkeit und Friede werden sich küssen - »in Christus, in dem wir gerecht sind und der unser Friede ist« (W 4, 2, 21); Psalm 147, 14: Er schafft deinen Grenzen Frieden - »Frieden des Geistes . . . den fleischlichen Menschen gibt er . . . nur den Buchstaben und fleischliche Güter« (W 4, 456, 10).

Für Begriffe wie Gewalt, Krieg, Sieg, Herrschaft bedeutet das, daß sie ebenfalls in betont geistlichem Sinn und das heißt im Sinne des Gegensatzes zu dem, was dasteht und was die Worte eigentlich bedeuten, ausgelegt werden: seine Gewalt ist eine Gewalt des Wortes, sein Krieg und Sieg sieht genau nach dem Gegenteil, nach Ohnmacht und Niederlage aus, seine Herrschaft ist ein Dienen und Tragen anderer Leute und nicht ein Herrschen und Getragenwerden. Insbesondere Verse wie Psalm 8, 3 »Aus dem Munde der jungen Kinder und Säuglinge hast du dir eine Macht zugerichtet, um deiner Feinde willen« oder Psalm 110, 2: »Herrsche unter deinen Feinden« geben Luther immer neu Anlaß, die Wahrheit Gottes *sub contraria specie* zu betonen: »Der Friede ist nicht äußerlich, sonst wäre der Vers falsch »mitten unter deinen Feinden«. Im Unfrieden liegt dieser Friede, je mehr Unfrieden, desto mehr Friede, je mehr Menschenfeindschaft, desto mehr Gottesfreundschaft und umgekehrt« (W 1, 704, 8). »Nicht der hat Friede, den niemand stört - das ist der Friede der Welt - sondern der, den alle und alles stören und der dies alles mit Freuden aushält. Du sprichst mit Israel Friede, Friede und ist doch kein Friede, spreche lieber mit Christus Kreuz, Kreuz und ist doch kein Kreuz« (WBr 1, 47, 31). »Willst du eine Lilie und Rose Christi sein, so wisse, daß du unter Dornen leben mußt . . . denn das Reich Christi ist mitten unter seinen Feinden« (WBr 1, 36, 49).

Bezeichnend ist in diesem Zusammenhang der rücksichtslosen Umdeutung von Gewaltbegriffen auch Luthers frühe Auslegung zu Psalm 58, 11: Der Gerechte wird seine Hände waschen in des Gottlosen Blut, also die Auslegung derjenigen Stelle, deren Sprachschatz »Händewaschen im Blut der Gottlosen« er anno 1520 einmal in einer Weise benützte, die man ihm schon

damals übel genommen hat und heutzutage in der DDR gern dazu benützt, um ihn in seiner Frühzeit Thomas Münzer, dem aktiven Kämpfer gegen die Gottlosen, anzunähern. Es handelt sich um die Stelle W 6, 347, 17-28 bzw. 7, 645, 28 ff. Luthers Auslegung von 1513/15 besteht in folgenden Worten: »Der Gerechte wird seine Hände waschen d. h. sein Leben oder Handeln bessern in des Gottlosen Blut d. h. über der Rache, die Gott an ihnen vollzieht« (W 3, 322, 6) oder, wie er es im gleichen Jahr 1520 an anderer Stelle (W 6, 128, 6) ausdrückt, darüber »daß Gott ein Richter der Witwen und Vater der Waisen ist, Rache und Gericht übt für die Armen und Geringen, die Feinde zuschanden macht und die Gottlosen vertilgt«. Seine Hände waschen im Blut der Gottlosen heißt also bei Luther lediglich, sich selbst bessern angesichts der Rache, die Gott an den Gottlosen nimmt. Von Beteiligung an dieser Rache oder von Aufruf zur Beteiligung an ihr ist keinerlei Rede. Die Auslegung ist neutestamentlich paulinisch umgebogen ins Geistlich-Selbstkritische, ins Kontemplative oder Betrachtende, nicht in Aktivität oder Aktivismus, ins Individuell-Persönliche, nicht ins Politisch-Allgemeine, jede aggressive Tendenz ist ausgeschaltet. Entsprechendes gilt für Bibelworte wie etwa Psalm 54, 3 »Richte mich durch deine Gewalt«, wobei der junge Luther auslegt (W 3, 301, 34): »Dies ist dieselbe Gewalt, die den Juden ein Ärgernis, den Griechen eine Torheit ist, nämlich Schwachheit, Leiden, Kreuz, Verfolgung und dgl. Dies sind die Waffen Gottes, seine Kraft und Gewalt, durch die er uns rettet und richtet.«

Für den Begriff Frieden im geistlichen Koordinatensystem des Rechtfertigungsdenkens Luthers ist die längere Ausführung Luthers über das Verhältnis von Gnade und Friede in den Resolutiones von 1518 interessant. Sie betont einmal mehr im Rechtfertigungsgeschehen die Spannung zwischen Zorn Gottes und Gnade Gottes, zwischen dem *opus alienum* oder dem anklagenden, verdammenden, tötenden Gericht Gottes und dem heilsamen, aufbauenden, lebendig machenden Gnadenwerk Gottes oder *opus proprium*; beides zusammen macht die Rechtfertigung aus. Aber nun fügt Luther hinzu, diese Spannung sei eigentlich für den Menschen nicht auszuhalten, vielmehr fühle sich der Mensch, der sie erlebt, der Verdammnis näher als der Rechtfertigung und Gnade; solange der Mensch sich in dieser Verwirrung seines Gewissens befinde, habe er keinen Frieden (*stante hac misera conscientiae suae confusione non habet pacem*. W 1, 540, 34). Der Mensch könne auch nicht und solle auch nicht hoffen, daß die Spannung einmal aufhöre, es gebe hier nur einen Weg, um zum Frieden zu kommen, nämlich den Weg des Glaubens an das Verheißungswort der Vergebung, es gebe also nur einen Frieden des Glaubens, nicht einen erfahrbaren Frieden. In diesem Zusammenhang stehen dann die Worte: »Wer den Frieden auf anderm Wege sucht, nämlich in innerer Erfahrung, der scheint Gott zu versuchen, der möchte erfahrbaren

Frieden (*pacem in re*) haben, aber nicht Frieden im Glauben (*non in fide*), du wirst nur soviel Frieden haben, als du dem Verheißungswort glaubst. Denn Christus ist unser Friede, aber im Glauben (*pax nostra Christus est, sed in fide*)« (W 1, 541, 6). Es ergeben sich daraus als zusammengehörige und immer aufeinander bezogene Begriffe: Rechtfertigung-Friede, Glaube-Friede, *remissio peccatorum* und *remissio peccatorum pro nobis* (= Friede). Die sachliche, nicht zeitliche Reihenfolge dieser Begriffe ist nicht umkehrbar. Ein Jahr später 1519 wiederholt Luther in seiner »Auslegung deutsch des Vaterunsers« dieselbe Sache, indem er unterscheidet zwischen ungefühlter und gefühlter Vergebung, wobei die ungefühlte Vergebung die geglaubte Vergebung ist, denn der Glaube ist bei Luther nach dem bekannten Wort von 1522 »nicht Kundschaft, Wissen oder Sicherheit, sondern ein frei Ergeben und fröhlich Wagen auf Gottes unempfundene, unversuchte, unerkannte Güte« (W 10 III, 239, 20). Und anschließend an die Sätze von ungefühlter und gefühlter Vergebung stellt Luther folgende Rangordnung auf, die dem Frieden wieder dieselbe relative Stellung zuweist, indem er sagt (W 2, 117, 15): »Die erste Vergebung ist uns bitter und schwer, aber sie ist die edelste und allerliebste, die zweite ist leichter, aber desto geringer . . . Die erste macht rein, die andre macht Frieden, die erste wirkt und bringt, die andre ruht und empfängt . . . Die erste ist rein im Glauben und verdient viel, die andre im Fühlen und nimmt den Lohn ein, die erste braucht Gott bei den hohen Menschen, die andre mit den Schwachen und Anfängern.« Der letzte Satz ist für Luthers Entwicklung interessant, denn er ist wie eine ungewollte Vorwegnahme von Luthers späterer Glaubensunterweisung, die sich nicht auf die »hohen Menschen« einstellt, denen Glaube ohne Friede, Glaube als Wagnis auf Gottes unerkannte, unempfundene, unversuchte Güte genügt, sondern viel mehr auf die »Schwachen und Anfänger«, die Frieden fühlen und empfinden möchten. Und schließlich befinden sich ja auch die sogenannten »hohen Menschen« nicht immer auf dieser Höhe und können auch ihrerseits gar nicht auf die Dauer leben in der dünnen Höhenluft des reinen Glaubens an die unerkannte, unempfundene, unversuchte Güte Gottes, und vor allem auch Gott selber läßt die Seinen, so wahr er ein Gott der Gnade und des Friedens ist, nicht ohne Frieden.

Ich habe bis jetzt zu zeigen versucht, wie total und radikal und entschlossen das Denken des jungen Luther über Frieden und Gewalt beherrscht ist von der Frage der Rechtfertigung, also vom Gesichtspunkt der Situation des Menschen *coram deo*. Aber eben dieser paulinische Totalismus ist auch die Grenze seines Denkens über Frieden und Gewalt. Denn es kann kein Zweifel darüber sein, daß der Horizont des Wortes Frieden mindestens im Alten Testament sich weit über das persönliche Gottesverhältnis hinaus ins Allgemein-Menschliche, ins Zusammenleben der Menschen, in die Beseiti-

gung von Krieg und Blutvergießen erstreckt. Es kann weiter kein Zweifel darüber sein, daß der Wortsinn der alttestamentlichen Verse vom Waschen der Hände im Blut der Gottlosen (Psalm 58, 11), von den Kriegen und Schlachten Israels und der Rache an seinen Feinden auf keinen Fall wie bei Luther im Sinne des Gegenteils von dem gemeint ist, was da steht, also nicht *sub contraria specie* zu verstehen ist. Es kann, auch abgesehen von der rein exegetischen Frage, kein Zweifel sein, daß der ganze Weltaspekt und soziale Aspekt der Begriffe Gnade, Gericht, Gewalt, Frieden infolge des individuellen, allesbeherrschenden Rechtfertigungsdenkens zu kurz kommt. Der klösterlich-mönchische Lebensraum Luthers wirkt sich noch immer einschränkend und abblendend auf sein Denken aus trotz aller Tiefe und unaufgebaren Wahrheit seiner reformatorischen Erkenntnis.

Beispielhaft deutlich kommt diese fromme Beschränktheit und Einseitigkeit des Denkens des jungen Luther über Frieden und Gewalt in seinen frühen Äußerungen zum Türkenkrieg heraus. Ich nenne zwei dieser Äußerungen, in denen bleibende Wahrheit und mönchische Beschränktheit nahe beieinander liegen. So kommt der junge Luther in den *Resolutiones* von 1518 im Zusammenhang des Gedankens, daß der gläubige Christ die Plagen und Ruten Gottes nicht nachgelassen bekommen, sondern ihnen nur mit Buße und Gebet begegnen könne, auf die Türkengefahr, die damalige Ostgefahr, zu sprechen und schreibt: »Viele große Leute in der Kirche denken heutzutage an nichts andres als an Krieg gegen die Türken. Aber damit sind sie im Begriff, nicht gegen Schlechtigkeiten, sondern gegen die Rute Gottes für Schlechtigkeiten, also gegen Gott selber zu kämpfen, welcher mit dieser Rute unsre Schlechtigkeiten heimsucht, weil wir selber sie nicht heimsuchen« (*W* 1, 535, 35). Krieg gegen die Türken heißt also Krieg gegen den Racheengel Gottes und damit Krieg gegen Gott selber, darum nicht Krieg gegen die Türken, sondern Buße und Krieg gegen die eigenen Schlechtigkeiten. Es ist der gleiche Gedanke, den in der Folgezeit die Täufer vertreten haben, nur daß sie ihn noch doktrinärer als der junge Luther mit dem 5. Gebot begründet haben: »Du sollst nicht töten.« Luther betont nicht das Gebot, sondern die ewige Notwendigkeit der Buße und des Kampfes gegen das Böse. Aber die Beschränktheit des jungen Luther liegt darin, daß diese gute und wahre Paränese »Buße und Kampf gegen das Böse« alle andern Gesichtspunkte, vor allem die politischen und nationalen und menschlichen Gesichtspunkte, absorbiert. Sein religiöses Denken ist nicht realistisch genug, sondern totalitär und absorptiv, ein Paulinismus absorptivus.

In gleicher Weise legt Luther ein Jahr später in den *Operationes in psalmoden* den 20. Psalm aus - übrigens einen der wenigen Psalmen, die er schon damals 1519 nicht für Christuspsalmen hält, sondern für eine »*litania generalis pro magistratibus*« - wie man recht gegen die Gottlosen, etwa gegen

die Türken kämpfen soll. Dann heißt es (W 5, 569, 15): »Es gäbe weniger Kriege und glücklichere Siege, wenn sie, das heißt die Fürsten, nach der Regel dieses Psalms im Herrn vermessen wären (im Sinne des andern Lutherworts aus einem Brief von 1518 »Gott will, daß wir von ihm vermessen denken, an uns aber gänzlich verzweifeln«, WBr 1, 145, 41), wenn sie fleißiger beteten als töteten . . . und nicht kämpften außer berufen und gezwungen durch eine gerechte Sache in Demut des Herzens.« Fleißiger beten als töten, wer dürfte im Ernst etwas dagegen einwenden, und doch ist darin etwas von beschränktem Horizont, ein Hauch der Meinung, Glaube und Beten ersetze nicht nur Waffen und politische Kämpfe, sondern auch weltlichen Sachverstand.

Ähnlich ist es in der ersten Galatervorlesung bei Gal 5, 22, wo Luther von den Früchten des Geistes oder des geistlichen Menschen und dabei auch vom Frieden spricht und zwar von einem doppelten Frieden, dem Frieden mit Gott und dem Frieden mit dem Nächsten. Dabei werden Friede und Recht von Luther als einander ausschließende Gegensätze geschildert mit den Worten (W 2, 594, 20 ff): »Die Juristen setzen sich mit all ihrer Gelehrsamkeit für die Zerstörung des Friedens ein, indem sie lehren, Gewalt müsse man mit Gewalt vertreiben, und indem sie rühmen, man müsse die Gerechtigkeit schützen, als wenn nicht die allerhöchste Gerechtigkeit darin bestünde, auf seine Gerechtigkeit zu verzichten und dem Widersacher nachzugeben, wenn er den Mantel raubt, ja ihm noch das Hemd dazugeben. Kurzum, es ist unmöglich, gleichzeitig das Evangelium und die Menschenrechte (*jura hominum!*) zu bewahren, darum ist es auch unmöglich, daß Friede und die Rechte gleichzeitig gelten (*pacem simul cum juribus stare*).« Friede und Recht, Friede und Gewalt schließen sich mehr oder weniger aus, weil nicht allein das persönliche Christenleben, sondern die Gesamtwirklichkeit ausschließlich unter dem absoluten Rechtfertigungs- und Glaubensgesichtspunkt betrachtet wird, unter dem Friede und gewalttätiges Wesen, sowie Friede und Selbstgerechtigkeit allerdings ausschließende Gegensätze sind. Die direkte, unvermittelte, undialektische Übertragung der Rechtfertigungswahrheit vom Gottesverhältnis auf das Weltverhältnis ist die Schranke des jungen Luther in seinem Denken über Frieden und Gewalt.

Es konnte ihm nie in den Sinn kommen, die reformatorische Erkenntnis von der Rechtfertigung zu vergessen, aber er stand, seit er durch die päpstliche Anklage wider Willen in das Licht der breitesten Öffentlichkeit getreten war, vor der Aufgabe, seine Erkenntnis auch auf diesem Felde zu bewähren. In diesem Zusammenhang lernte er auch über Frieden und Gewalt neue Gedanken.

Es ist unbestritten, daß Luther, seit seine Verkündigung und Schriftstellerei ihn mit den maßgebenden Autoritäten seiner Zeit in Konflikt brachte und dadurch zu einem Publicum und Politicum wurde, zu immer weitergehenden Vertiefungen, Verschärfungen und Ausweitungen getrieben wurde. Luther bekennt es selbst im Eingang zu *De captivitate babylonica*: »Ob ich will oder nicht, so werde ich gezwungen, täglich gelehrter zu werden, weil mich soviele große Meister um die Wette bedrängen und trainieren« (W 6, 497, 7). Nicht unbestritten dagegen ist, worin eigentlich diese geistige Weiterentwicklung Luthers besteht und wie sie zu bewerten ist. Seit Ernst Bizers »*Fides ex auditu*« 1958 und Kurt Alands »*Weg zur Reformation*« 1965 sieht es für viele so aus, als ob Luther eben zu Beginn dieser Zeit seit 1519 überhaupt erst zur reformatorischen Erkenntnis gekommen wäre, also zu der Erkenntnis, daß der Glaube vom Hören kommt und das Wort allein das Gnadenmittel Gottes ist. Sonst scheint in der Zeit zwischen der ersten und zweiten Auflage der Bußpsalmenauslegung Luthers 1517 und 1525 nichts Entscheidendes passiert zu sein. Der wesentliche Fortschritt Luthers in dieser Zeit bestünde demnach in einer theologisch-soteriologischen Erkenntnis.

Ganz anders sieht die geistige Entwicklung Luthers nach 1519 für die Historiker und einige Theologen der DDR aus. Nach Männern wie Götting, Steinmetz, Kleinschmidt und Smirin hat Luther nach 1520 die besten Einsichten seiner Frühzeit mehr und mehr verleugnet, zum Beispiel den revolutionären Aufruf zum Händewaschen im Blut der Gottlosen oder den Gedanken der *ecclesia semper reformanda* (so Mitzenheim und Gerald Götting). Kleinschmidt drückt es so aus, daß Luther in den neun Jahren nach 1520 gleichsam einen vierfachen Widerruf geleistet habe, erst 1522 den Widerruf einer radikalen Reformation in Wittenberg, dann 1523 den Widerruf eines nationalen Freiheitskampfes gegen den Feudalismus zur Zeit der Sickingener Fehde, dann 1525 den Widerruf und Verrat der sozialen Revolution im Bauernkrieg und schließlich 1529 in der Absage gegen Zwingli den Widerruf einer wirklich »billigen« Bürgerkirche. Bei diesen Schriftstellern führt also die Entwicklung Luthers nach 1520 nur noch bergab, zu einem faulen Frieden mit der reaktionären Gewalt.

Es würde zu weit vom Thema abführen, wenn ich auf diese Auffassungen einginge. Ich beschränke mich darauf, zwei andere unbestreitbare Weiterführungen zu besprechen und zu beleuchten, die das neue Koordinatensystem erkennen lassen, in das Luthers Denken über Frieden und Gewalt von nun an bis zu seinem Tode eingeordnet bleibt. Erstens treten Welt und weltlich Ding seit 1520 in neuer Weise ins Blickfeld Luthers und zweitens macht

Luther in diesen Jahren eine Reihe wichtiger Unterscheidungen geltend, die für sein künftiges Denken über Frieden und Gewalt konstitutiv bleiben.

Der neue Aspekt der Welt. Ich belege ihn in drei Beziehungen.

a) Es beginnt vom Biblisch-Theologischen her. An die Stelle der jahrhundertalten Degradierung des Weltlichen gegenüber dem Geist, der Weltleute gegenüber den Geistlichen tritt im Namen von 1. Petrus 2, 9 oder des allgemeinen Priestertums der Gläubigen eine Rehabilitierung des weltlichen Christen.

b) Mehr psychologisch als theologisch ist ferner die Tatsache von Bedeutung, daß Luther nach 1517 in seinem persönlichen Kampf offensichtlich in der Welt bei Humanisten, Rittern, Bürgern, Fürsten mehr Verständnis, Zuneigung und Hilfe findet als bei der Kurie, dem Papst, den Bischöfen und Theologen. Welt bleibt deswegen nach wie vor Welt für ihn, Fürsten sind auch fernerhin für ihn Wildbret im Himmel, die Mehrheit auf Erden sind und bleiben Unchristen. Aber diese negativen, augustinischen Formeln für die Welt reichen für die Wirklichkeit Luthers nicht mehr aus: die Welt ist nicht nur *civitas diaboli*, es gibt auch fromme Fürsten, es gibt auch christlichen Adel in deutscher Nation, es gibt allenthalben einige, die mit Ernst Christen sein wollen.

c) Aber nicht nur von den Personen her bietet sich ihm ein neuer Aspekt der Welt, sondern vor allem auch von der Sache und von der Arbeit her, die von der Welt besorgt wird. Sicher gilt auch hier zunächst: Welt bleibt Welt, weltlich Regiment ist nicht Christi Reich, weltliche Gewalt wird tausendfach mißbraucht zu Unrecht und Tyrannei, weltliches Recht kann allezeit durch bürokratische Sturheit zur *summa injura* werden. Dennoch sieht sich Luther ehrlicherwise gezwungen anzuerkennen, daß die weltliche obrigkeitliche Gewalt auch das stets lauernde Chaos bändigt, daß weltliches Recht wenigstens zu einer gewissen *justitia civilis* verhilft, daß die normale staatliche Ordnung die Menschen zwar nicht zu Christen machen, aber doch ein gewisses Maß von Menschlichkeit erhalten und mehren kann, daß weltlich-politischer Friede zwar gewiß nur ein »Bild und Schatten« des wahren Friedens ist, aber dennoch keine Kleinigkeit, auch nicht nur, wie Augustin sagte, eine »*pax Babylonis*«¹, sondern etwas Wertvolles, auch der Kirche Christi Höchst-Nützlich, ja »wohl ein halbes Himmelreich« (W 31 I, 202, 11) auf Erden ist. Und diese Dinge: Bändigung des Chaos, *justitia civilis*, Humanität, weltlicher Friede sind zwar nicht das Reich Christi, aber sie sind auch nicht des Teufels Reich, sondern Reich Gottes mit der linken Hand. Beide Reiche, Bereiche, Regimenter sind wohl zu unterscheiden, aber nicht zu scheiden, sie bilden keine reinen Gegensätze, sondern sind aufeinander

1 Reich Gottes und Welt. Die Lehre Luthers von den zwei Reichen, hrsg. von Heinz Horst Schrey, 1969, S. 63; künftig abgekürzt: RG u. W.

ander angewiesen, »keins ist ohne das andre genug in der Welt« (W 11, 252, 14).

Die für Luther maßgebenden Differenzierungen. Durch diese Differenzierungen wird der extreme totale Paulinismus, Spiritualismus und Christologismus seiner Frühzeit auf das rechte bleibende Maß zurückgeschnitten und dadurch erhalten. Ich nenne folgende wesentliche Seiten dieses Differenzierungsaspekts.

a) Es beginnt 1519 mit dem *Sermo de duplici justitia* (W 2, 145-152), in dem erstmals die Unterscheidung der *homines privati* und *homines publici* auftritt. Die zweifache Gerechtigkeit, von der der Sermon handelt, ist erstens die Rechtfertigungsgerechtigkeit, die die *essentialis* und *originalis justitia* eines Christenmenschen ist und deren Wesensmerkmal das ist, daß sie eine *aliena justitia*, eine Gerechtigkeit durch Christus ist. Die zweite Seite der »doppelten« Gerechtigkeit ist dann die »*nostra et propria justitia*«, womit in erster Linie die Früchte der Glaubensgerechtigkeit gemeint sind. Und innerhalb dieser zweiten *justitia*, dieser abgeleiteten, in gewissem Sinne zweitrangigen *justitia* kommt Luther nun auf die Unterscheidung zwischen *privati* und *publici homines* zu sprechen, allerdings nur kurz und andeutend, indem er nach wenigen Sätzen schreibt: »Dies ist ein zu weitläufiges Thema, als daß ich jetzt davon handeln könnte« (W 2, 151, 9). Aber soviel sagt er über diese Unterscheidung doch schon hier, daß für die *privati homines* das Gebot des Nicht-Widerstehens gegenüber dem Übel absolut gilt, während die *publicae personae* geradezu umgekehrt darüber zu wachen haben, daß niemand Unrecht geschieht und also darüber, daß dem Unrecht widerstanden wird. Später drückt er das so aus: »Ein Fürst ist nicht eine Person für sich selbst, sondern für andre, daß er ihnen diene« (Ob Kriegsleute... 1527. W 19, 648, 20). Darum ist es für solch eine öffentliche Person, eine *persona publica*, nicht damit getan, zu beten, zu leiden und zu verzichten, sondern sie muß notwendig von Amts wegen widerstehen, wehren, fordern, strafen, unter Umständen töten.¹

b) Eine weitere wichtige Unterscheidung, die Luther in »Vom Papsttum zu Rom...« 1520 zur Geltung bringt, ist die Unterscheidung zwischen Hauptschaft und Herrschaft Christi. Die Herrschaft Christi oder, wie man heutzutage sagt, die Königsherrschaft Christi erstreckt sich auf alle und alles, auf Fromme und Böse, auf Engel und Teufel (W 6, 301, 30 ff). Aber diese Herrschaft Christi ist identisch mit der Herrschaft Gottes nach der Ordnung des *Magnificat*: »Er stürzt die Gewaltigen vom Stuhl und erhebt die Niedrigen«, Lukas 1. Es ist die Herrschaft Christi, die er »in Ewigkeit mit dem Vater und dem heiligen Geist hat« (W 39 II, 282, 2 ff). Es ist eine Herrschaft, in der Christus als eine Person der Trinität Herr ist, »soweit Gott selbst Herr ist« (W 54, 37, 37). Aber diese Herrschaft Christi ist nicht

uns aufgetragen, sie ist Glaubensüberzeugung, Zuspruch, Trost und Trotz der Gläubigen, aber nicht Anspruch und Auftrag. - Von der Herrschaft Christi zu unterscheiden ist die Hauptschaft Christi. Sie erstreckt sich nicht auf alle Menschen, sondern auf die Gläubigen, auf seine Kirche. Sie ist Weisung und Leitung nicht nach dem Magnificat, sondern nach Philipper 2 also Weisung und Leitung durch das Wort, durch Kreuz, Leiden, Ohnmacht, nicht durch Macht, Weisheit und Gesetz. Denn der Christus von Philipper 2 hat auf die göttlichen Eigenschaften der Macht, Weisheit und Vollkommenheit Verzicht geleistet.

c) Höchst interessant, hilfreich und überzeugend sind sodann die Unterscheidungen, die Luther schon 1523 in seiner berühmten Schrift »Von weltlicher Obrigkeit, wieweit man ihr Gehorsam schuldig sei« und außerdem in seiner Schrift »Wider die himmlischen Propheten...« 1525 gegen die sächsischen Bibelkonfiskationen Herzog Georgs und gegen den bilderstürmerischen und revolutionären Radikalismus Karlstadts und Münzers geltend macht, die im Namen des Geistes, im Namen des alttestamentlichen Bilderverbots oder im Namen eines neuen Elia und Gideon die gewaltsame Beseitigung der »Götzen«, die Tötung der Gottlosen und also eine neue Art Kreuzzugsideologie vertreten. Es besteht in dieser Beziehung eine merkwürdige Übereinstimmung zwischen Thomas Münzer und Pius XII. Bei Thomas Münzer heißt es: »Der Gottlose hat kein Recht zu leben«², bei Pius XII noch 1953: »Der Irrtum hat kein Recht auf Leben, Propaganda und Aktion.«³ Luther hält diesen sehr friedensfeindlichen Gewalttheorien vier Unterscheidungen entgegen:

(1) 1523 im Büchlein »Von weltlicher Obrigkeit, wieweit man ihr Gehorsam schuldig sei« die Unterscheidung der beiden Reiche oder Regimente. Er kann in Herzog Georgs Bibel- und Protestantenverfolgung, in Karlstadts Kampf gegen die Götzenbilder, in Münzers Parole »Der Gottlose hat kein Recht zu leben«, wie auch in der bürgerlichen Gleichsetzung von christlicher Freiheit mit sozialer bürgerlicher Freiheit nur lauter heillose Vermengungen der beiden Reiche, nur heilloses Mißverständnis der beiden Regimente oder Regierungsweisen Gottes sehen, mit denen Gott die Welt lenkt, Vermengungen, die für ihn nicht weniger heillos sind als die hochmittelalterlichen Welt-herrschaftsansprüche des Papsttums im Namen von Jeremia 1: Ich habe dich gesetzt über Völker und Königreiche. Öfter fällt in diesem Zusammenhang das biblische Standardwort für die Wahrheit seiner Unterscheidung, nämlich Joh 18: Mein Reich ist nicht von dieser Welt (W 10 III, 371, 28; W 11, 249, 30; W 15, 212, 20).

2 Der linke Flügel der Reformation, hrsg. von Heinold Fast, 1962. S. 292 u. 296.

3 Herder-Korrespondenz, Jahrgang 8, Heft 4, Januar 1954. S. 175.

(2) Geradezu den Rang einer entscheidenden Testfrage gegenüber allen Arten von falschem Biblizismus, Sektiererei und Schwärmerei hat die Unterscheidung Luthers zwischen Haupt- und Nebensachen im Christentum, mit der er die Schrift »Wider die himmlischen Propheten« 1525 eröffnet (W 18, 62-67). Diese Unterscheidung gipfelt in der Testfrage, die in Luthers Brief an die Christen zu Straßburg wider den Schwärmergeist 1524 folgendermaßen formuliert ist: »Bringt jemand etwas auf, so fanget an und sprecht: Lieber, macht das auch einen Christen oder nicht? Wo nicht, so laßt es ja nicht das Hauptstück sein« (W 15, 394, 3). Das Mittel dieser Testfrage ist heute noch ebenso gut und kräftig wie zu Luthers Zeiten.

(3) Interessant und überzeugend ist auch die Unterscheidung bzw. die unterscheidende Rangordnung zwischen Tat und Wort, Geschichte und Gebot, die Luther in derselben Schrift »Wider die himmlischen Propheten« gegen Karlstadts gesetzlichen Gebrauch des Alten Testaments geltend macht. Luther führt aus: Nicht alles, was im Alten, nicht einmal alles, was im Neuen Testament geschrieben und als geschehen uns berichtet ist, nicht einmal alles, was Jesus selber getan hat, geht uns noch heute etwas an und sollen auch wir tun, sondern nur, was er ausdrücklich geboten und verheißen hat. In diesem Zusammenhang kommt er auf den alten Satz mönchischer Imitatio = Erziehung zu sprechen »Omnis Christi actio est nostra instructio«⁴ und lehnt ihn und damit jeden gesetzlichen Biblizismus, aber auch jede maßlose Erstreckung der Königsherrschaft Christi über Böse und Gute auf kirchliche Aktionen ab. Denn wenn der Satz gälte »Omnis Christi actio est nostra instructio«, dann müßte auch jeder Christ auf dem Meer gehen oder andre Wunder tun oder auferstehen. Diese Unterscheidung Luthers zwischen Tat und Wort, Geschichte und Gebot wendet er auch auf die neutestamentliche Kardinalstelle für Gewalttheologie in Joh 2 an, die Tempelaustreibung. Seine Auskunft zu dieser Stelle lautet (W 46, 733, 8 und 734, 13): Christus »tut solche Tat nicht als Christus, sondern als Moses, als der sich unter das Gesetz gegeben hat, und zeigt damit an, daß er ein Herr sei, der beide Regiment in seiner Hand hat . . . Darum soll man diese Tat Christi nicht zum Exempel ziehen, die er nicht als Diener des Neuen, sondern als ein Diener des Alten Testaments und Moses Schüler getan hat« (zitiert in RG u. W S. 191). Der Leitsatz, den Luther aus dieser Unterscheidung ableitet, lautet dann klar und gut verständlich: »Wenn man dir vorhält, wie Christus getan hat, sprich frisch: Wohlan, er hats getan! Hat ers auch gelehrt und tun geheißen? Wenn man dir vorhält, das habe Christus nicht getan, sprich frisch: hat ers auch verboten? Und wenn sie dir nicht sein Wort darauf anzeigen, so sprich: Tun hin, Lassen her, das geht mich nichts an, es sind Werke, die

4 Alles Tun Christi ist zugleich eine Unterweisung an uns.

er für seine eigene Person getan hat. Sagen sie: *omnis Christi actio est nostra instructio*, so laß sie reden!« (W 18, 117, 4 ff)

(4) Besonderer Unterstreichung bedarf schließlich noch die Unterscheidung zwischen Altem und Neuem Testament, die schon bisher mitschwimmt, aber von Luther in diesen bedeutenden Jahren zwischen 1520 und 1525 wenn auch nicht ganz neu - wir erinnern uns an die erste Psalmenvorlesung - so doch mit neuen Gründen und scharfer Deutlichkeit hervorgehoben wird. Veranlassung zu dieser Unterscheidung, die auch eine deutliche Distanzierung ist, ist in erster Linie der ausgiebige direkte und undialektische Gebrauch, den sowohl das Papsttum als auch zahlreiche Schwärmer, nämlich Karlstadt, Münzer, später Melchior Hofmann und Bernhard Rothmann vom Alten Testament machen. So preist Münzer, der sich als neuer Elia oder Daniel oder Gideon bezeichnet, die »*modestia spiritus*« des Elia, die sich ganz besonders in der Ermordung der 150 Baalspriester gezeigt habe.⁵ Es fällt Luther auch mit Recht als unangenehm auf, daß die schwärmerische Bibelauslegung sich besonders gern mit den schwierigsten und dunkelsten, den bilderreichsten Propheten befaßt, vor allem mit Daniel, Sacharja, auch den apokryphen Esrabüchern und dabei reichlich die eigenen Ideen vorträgt. Luther macht dagegen schon 1520 geltend: Was im Alten Testament leiblich und äußerlich ist, kann im Neuen Testament nicht direkt und unmittelbar, sondern nur geistlich angewendet werden (W 6, 302, 31 ff). Am weitesten geht Luther in der Distanzierung vom Alten Testament in seiner Unterrichtung, wie sich Christen in Mose schicken sollen«, 1526 (W 16, 363-392). Hier heißt es: »Mose wollen wir für einen Lehrer halten, aber für unsern Gesetzgeber wollen wir ihn nicht halten, es sei denn, daß er übereinstimme mit dem Neuen Testament oder mit dem natürlichen Gesetz« (W 16, 374, 6). Hier heißt die Unterscheidung nicht mehr nur: Ist es geschehen oder ist es auch geboten?, sondern: Ist es nur im Alten Testament den Juden geboten oder ist es auch uns geboten? »Es ist alles Gottes Wort. Gottes Wort hin, Gottes Wort her, ich muß wissen und achthaben, zu wem das Wort Gottes geredet ist« (W 16, 384, 13); »Gottes Wort, Gottes Wort, ja, lieber Gesell, es heißt (es kommt darauf an), ob es dir geredet ist« (W 16, 388, 10). Vieles in Mose geht demnach uns Christen nichts mehr an. Was bleibt dann vom AT? Luthers Antwort: Erstens »ich lese Mose, weil so treffliche und tröstliche Zusagungen darin geschrieben sind, mit denen ich meinen schwachen Glauben stärken kann« (W 16, 381, 14) und zweitens »lesen wir Mose von wegen der schönen Exempel des Glaubens der Liebe und des Kreuzes bei den Vätern« (W 16, 391, 9). Von hier aus ergibt sich für Luther eine freiere und sachlich richtigere Auslegung des Alten Testaments. Er ist nicht mehr gezwungen, jede Stelle auf das Prokrustesbett paulinischer Christologie und

5 Thomas Münzer: Schriften und Briefe. Kritische Gesamtausgabe 1968, S. 372, 4 ff.

Rechtfertigungslehre zu spannen. Die Zahl der christologisch interpretierten Psalmen schrumpft von 119 früher auf 38 zusammen, »Friede« in den Psalmen ist nicht mehr immer der geistliche Friede, sondern oft auch politischer, sozialer, häuslicher Friede, Psalm 101 handelt nicht mehr wie früher von der Rechtfertigungsgnade und dem Gericht am alten Menschen, sondern von Fürstengnade und sozialem Recht (W 51, 205, 28 ff), in Psalm 119 wird an fast allen Stellen, wo noch 1521 das Wort »Gericht« gestanden hatte, nunmehr Recht und Rechte gesetzt. Eine Reihe von Psalmen handeln jetzt nach Luthers Auslegung direkt von beiden Reichen, manche überhaupt nur vom Weltreich, so die Psalmen 20, 65, 82, 101, 127, 128, 133, 147. Wahre Perlen unter diesen Auslegungen sind die von Psalm 82 von 1530, von Psalm 101 von 1535 und von Psalm 147 von 1532. Stellen aus den Propheten, die Luther noch 1521 gegen Latomus im Sinne der *justitia spiritualis* ausgelegt hatte, versteht er nunmehr richtiger im Sinne der *justitia civilis*, so Jes 64, 4-11 (W 8, 59-72 verglichen mit W 31 II, 347, 1 ff) und Prediger 7, 20 (W 8, 73-82 verglichen mit W 20, 146, 6 ff).

3 Luthers Denken über Frieden und Gewalt nach 1520

Auf dem Hintergrund und im Zusammenhang dieses realistischen, ehrlichen Weltaspekts und dieser von der Sache ihm aufgedrängten Unterscheidungen im Verständnis der Bibel und der Wirklichkeit her differenziert und klärt sich auch Luthers Denken über Gewalt und Frieden.

1. *Gewalt*. Die Gewalt ist erstens nicht an sich böse und vom Teufel sondern ein unleugbares Stück der Gotteswirklichkeit. Gewalt ist die schwere, harte Linke Gottes, mit der er seine Herrschaft ausübt über Böse und Gute nach der Weise des Magnificat: Er übet Gewalt mit seinem Arm, er stürzt die Gewaltigen vom Stuhl und erhebt die Niedrigen. Diese Gewalt ist unerforschlich, unberechenbar, aber sie ist Gott Lob! nicht das eigentliche und tiefste Wesen Gottes sondern steht im Dienst seiner Liebe und Menschenfreundlichkeit, an die uns Christus glauben lehrt.

Gewalt gibt es zweitens auch in der Kirche, aber nur im uneigentlichen Sinn. Luther spricht gelegentlich von »geistlicher Gewalt« im Unterschied von der eigentlichen und weltlichen Gewalt. Er liest in Matth 11, 12 von solchen, die »Gewalt tun und das Himmelreich an sich reißen«. Aber diese Gewalt ist nicht die des Magnificat sondern nur Wortgewalt und besteht, wie Luther wörtlich sagt, darin daß »Menschen das Wort gewaltig lieben und es allen Gütern des Leibes und Lebens vorziehen« (W 38, 519, 26). In gleichem Sinne versteht er das »Nötiget sie« von Luk 14, 23, die alte Belegstelle für die katholische Gewaltmission und Kreuzzugsideologie, sie meint »nicht äußerliches Treiben, sondern . . . laß es innerlich und geistlich sein« (W 12, 600, 38 ff). Gewalt in der Kirche kann es nur im Sinne der *forma*

servi von Phil 2 geben, das heißt im Sinne von paradoxer Gewalt durch Wort, Kreuz, Leiden und Glauben. Zu dieser Gewalt aber gehört auch die unentwegte Verkündigung der Gewalt Gottes im Sinne des Magnificat, weswegen Luther einmal schön sagt: »Gottes Wort stürmt mit niemand leiblich, es verkündigt aber den Tyrannen leibliches Stürmen« (W 10 II, 111, 35 f).

Gewalt gibt es drittens und im eigentlich »leiblichen« Sinne im weltlichen Bereich. Ja, hier ist die Gewalt im Unterschied zur Kirche ein konstitutives Element. Denn Recht ohne Durchsetzungsgewalt, Staat ohne Macht ist nicht möglich, daher heißt es hier bei Luther: wer der Obrigkeit die Gewalt nimmt oder abspricht, der »nimmt ihr alles, was sie hat, denn was behält sie, wenn sie die Gewalt verloren hat?« (W 18, 305, 7). Maßgebend für diese Bejahung der weltlichen Gewalt war für Luther gewiß nicht nur die Einsicht in die Chaos bändigende, Recht und Frieden schützende, ein Stück Menschlichkeit bewahrende Kraft der weltlichen Gewalt, sondern auch die Gottese Erfahrung, also die Erfahrung, daß auch Gott dem Menschen richtend, tötend, mit Kreuz und Leiden und also gewissermaßen mit seiner harten Linken begegnet und es dennoch gnädig meint. Beides zusammen bewegt ihn, die Gewalt nicht nur mit, wie er sagt, kindischen Augen anzuschauen, die nur darauf sehen, wie weh sie tut, sondern mit männlichen Augen, die darauf sehen, daß das ganze Gemeinwesen dadurch erhalten wird (W 19, 626, 29 ff).

Aber je deutlicher und ehrlicher Luther dies bekennt, um so mehr ist er auf der andern Seite bemüht, die Beziehung von Güte und Gewalt, die für sein Verständnis der göttlichen Gewalt konstitutiv ist, auch im weltlichen Bereich zur Geltung zu bringen. Darum lehnt er jede Autonomie der Gewalt und jede Verherrlichung der Gewalt an sich ab. Darum heißt es in der Auslegung des 82. Psalms von den irdischen Vertretern der Gewalt, der Psalm nenne sie zwar Götter, aber sie seien keine geborenen sondern nur gemachte, geschaffene Götter (W 31 I, 216, 6), die ihre Gewalt nur haben, weil und solange sie ihnen von oben gegeben ist, wie es Joh 18 heißt. Darum schärft er Oberherrn und Regenten, die Christen sein wollen, ein, es sei ihnen »die Gewalt nicht dazu von Gott gegeben, daß sie darauf pochen und trotzen . . . ihre Untertanen nach ihrem Gefallen unterdrücken und plagen, sondern daß dieselben unter ihrem Schutz ein ruhiges Leben führen können« (W 46, 618, 9 ff). Gewalt als Selbstzweck ist vom Teufel, darum heißt es: »Je größer Gewalt, desto größer Unglück, wenn nicht in Gottesfurcht und Demut gehandelt wird« (W 6, 406, 17) und »Was nur mit Gewalt gehalten wird, das hat die Währe nicht« (W 1, 192, 4). - Gewalt ohne Bezug aufs Recht ist mißbrauchte, vermessene Gewalt, aber auch die Rechtsgewalt kann sich nach Luther nicht maßlos und rücksichtslos austoben, sondern muß bezogen sein auf Frieden und Barmherzigkeit, wenn sie christlich gehandhabt werden soll. Darum muß nach Luther ein christlicher Richter, der

als *persona publica*, als Person für andre zwar strafen und dem Unrecht wehren muß, dennoch ein »christliches Herz behalten, das niemand Böses zu tun begeht« (W 32, 393, 25), und lieber zu wenig als zu viel strafen, »sintemalen es allzeit besser ist, einen Buben leben zu lassen als einen frommen Mann töten« (W 11, 261, 34 ff). - In gleicher Weise wird von Luther auch die Kriegsgewalt, die Luther an sich ebensowenig wie die Rechtsgewalt bestreitet, streng auf Recht und Frieden bezogen. Er lehnt bekanntlich mit Berufung auf Psalm 68, 31 »Gott zerstreut die Völker, die da gerne kriegem« jeden Angriffskrieg ab, will ihn nur als Notwehr zulassen und verteidigt die Fahnenflucht bei ungerechtem Krieg (W 6, 265, 21; 11, 277, 28 und WBr 10, 36, 157). Der Bezug auf Recht und Notwehr ist nicht die einzige Einschränkung, die Luther für die Kriegsgewalt verlangt, mehr als einmal warnt er auch davor, um kleiner Händel willen zum Krieg zu schreiten und dadurch ein ganzes Land zu gefährden, also einen Löffel aufzuheben und damit eine Schüssel zu zertreten, in solchem Fall wäre es, wie er mit Berufung auf Friedrichs des Weisen Politik sagt, zuviel an einem einzigen Mann, der für eine Lappalie oder Laune sterben müßte (WBr 10, 35, 107). Als der draufgängerische hessische Landgraf Philipp 1528 wegen der Packschen Fälschungen losschlagen wollte, der sächsische Kurfürst aber mit Erfolg bremste, bedankte sich Luther bei Kurfürst Johann und schrieb ihm: »Krieg gewinnt nicht viel, verliert aber viel und wagt alles, aber Sanftmut verliert nichts, wagt wenig und gewinnt alles« (WBr 4, 465, 13). Bezeichnend dafür, was er von einem christlichen Fürsten verlangt, ist schließlich auch, daß er mehr als einmal betont, es sei auch damit noch nicht getan, wenn man Recht und Grund habe, loszuschlagen, es muß in Gottesfurcht und Demut geschehen.« »Wenn du gleich gewiß und sicher bist, daß du nicht anfängst, sondern gezwungen wirst, zu kriegem, so mußst du dennoch Gott fürchten . . . und nicht so herausfahren, und tollkühn hineinplumpen, das gilt auch nicht« (W 19, 649, 18).

2. *Friede*. Erstens ist Friede bei Luther der Friede der Rechtfertigung: nun wir denn sind gerecht geworden durch den Glauben, so haben wir Frieden mit Gott. Es ist ein Friede auf dem Hintergrund des *simul peccator et justus*. Friede ist Frucht der Rechtfertigung. Es ist ein Friede der Person, nicht Friede der Gesellschaft, nicht Friede der Welt, sondern Friede »mitten im Unglück, wenn äußerlich lauter Unfriede vor Augen ist« (W 21, 291, 37). Friede mitten unter Übeln, bei denen Gott »die Person von dem Übel nimmt, nicht das Übel von der Person« (W 12, 576, 19), wie das schöne Lutherwort lautet, das Jochen Klepper so liebte. Es ist ein Friede unter dem Wort, unter der Wahrheit Gottes; denn »es ist tausendmal besser, daß man Gottes Wort behalte, als daß man Gottes Wort verlasse und den Frieden behalte. Ich wünsch mir ohne Gottes Wort auch nicht im Paradies zu leben,

aber mit dem Wort ist leicht, auch in der Hölle zu leben« (W 40 III, 44, 2-4). Für diesen geistlichen Frieden hält Luther alle Thesen seiner Frühzeit voll aufrecht.

Friede in der Kirche und ihrer Verkündigung. Hier nimmt der Friede nicht den ersten, sondern den zweiten Rang ein, so wie die Einheit den zweiten Rang einnimmt hinter der Wahrheit. Darum kann es für die Kirche heißen: »Rate mir nicht Frieden und Einigkeit, dabei man Gottes Wort verliert, denn damit wäre schon das ewige Leben und alles verloren« (W 34 II, 387, 15). Aber selbstverständlich heißt Friede hier soviel als Liebe zum Nächsten, vom Bösen zum Guten sich wenden, durch die Finger sehen bei den Sünden des Nächsten, auch schweigen, solange man kann. »Man soll schweigen, was man schweigen kann, aber wenn die Sünde offenbar ist, dann gilt nicht mehr schweigen« (W 32, 334, 7 ff). Friede um jeden Preis ist also keine reformatorische Losung.

Drittens endlich ist Friede eine nicht zweitrangige, sondern erstrangige Aufgabe des Weltreichs und christlicher Menschen in demselben. Schon in der Programmschrift von weltlicher Obrigkeit unterscheidet Luther die beiden Reiche an einer berühmten Stelle so, daß er dem weltlichen Reich in erster Linie die Aufgabe zuschreibt, »daß es äußerlich Friede schaffe und bösen Werken wehrt« (W 11, 252, 13), und immer wieder kehrt in den zahlreichen Mahnworten Luthers an die Fürsten und Herren dieser Gesichtspunkt wieder »Gesetz handhaben, Friede erhalten, Gerechtigkeit und Gericht üben« (W 43, 487, 12). - Aber von diesen allgemeinen Richtlinien abgesehen hat es Luther für seine Aufgabe als Prediger gehalten, auch im konkret politischen Sinn soviel wie möglich zum Frieden zu reden und zu raten. Seine Schriften und Briefe bezeugen es für manche kritischen Zeitpunkte der Reformationsgeschichte. Ich führe als Belege auf:

1525 seine »Ermahnung zum Frieden auf die 12 Artikel der Bauernschaft in Schwaben«, eine Schrift, die über seinem »harten Büchlein wider die Bauern«, als die Revolution losgebrochen war, nicht vergessen werden sollte.

1528/29, als die Packschen Fälschungen Landgraf Philipp zum Losschlagen reizten, schrieb Luther Briefe zum Frieden an Kurfürst Johann, so auch jenen vom 18. Mai 1528, den ich schon oben zitiert habe.

1532 als nach dem grandiosen schnellen Aufstieg des Schmalkaldischen Bundes der Kaiser 1532 den Nürnberger Anstand mit den Protestanten abschloß, waren zahlreiche selbstsichere Protestanten damit nicht zufrieden und wollten eine ganz eindeutige kaiserliche Erklärung. Damals schrieb Luther an Kurfürst Johann: »Weil die Unsern . . . einen undisputierlichen Frieden haben wollen, so kann ich fürwahr nicht anders denken, als daß sie keine Lust zum Frieden haben oder einen un-

möglichen Frieden wollen. Denn wo ist jemals ein Vertrag, Recht, Handel . . . gemacht, gestellt oder aufgerichtet worden, dawider man nicht hat disputieren können?« (WBr 6, 326, 4 ff).

1542 Als die sogenannte Wurzener Fehde zwischen den beiden feindlichen sächsischen Vettern auszubrechen drohte, schrieb Luther jenen wundervoll eindringlichen Brief an die beiden Fürsten, den man ganz lesen muß, um Luthers Ernst und Leidenschaft für den Frieden zu erkennen (WBr 10, 32-36).

1546 Daß Luther schließlich seine letzte Reise als bereits todkranker Mann nach seiner Geburtsstadt Eisleben getan hat, um die entzweiten Grafen von Mansfeld wieder miteinander zu versöhnen, und also beim Vollzug eines Friedenswerks gestorben ist, ist vielleicht bekannt.

Ich breche ab, ohne - was nötig und auch möglich wäre - davon zu sprechen, daß diese Gedanken Luthers über Frieden und Gewalt durch die Jahrhunderte hindurch bei zahlreichen geistigen und politischen Führern verstanden, aufgenommen und zum Segen ihrer Völker beherzigt worden sind.

ZUM STAND DES EVANGELISCH-KATHOLISCHEN DIALOGS

Von Hermann Dietzfelbinger

Seit fast 15 Jahren wird auf den Synodaltagungen der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands auch das Verhältnis zur römisch-katholischen Kirche bedacht. Ein Zeichen dafür, daß wir nicht voneinander loskommen - gerade in Deutschland nicht -, mögen die Berichte sein, die jeweils auf der Synode gegeben werden. Wir müssen voneinander lernen und sind einander in Anziehung und manchmal auch in Abstoßung verbunden. Da sich die Reformation nicht als eine neue Kirche verstanden hat, sondern als eine Erneuerung der Kirche, kann sie ohne die ökumenische Dimension und Verantwortung nicht leben.

Ich möchte in drei kurzen Abschnitten etwas über das derzeitige Verhältnis zur römisch-katholischen Kirche sagen.