



VOLKER LEPPIN · JENA

LEHRER, TYPUS, EXEMPEL

Facetten von Martin Luthers Paulusbild

Die Frage nach dem Verhältnis Luthers zu Paulus ist so umfassend, dass jede Antwort hierauf nur verkürzend ausfallen kann – oder, positiv gewendet: Man kann einige wenige Facetten dieses Verhältnis herausgreifen und dies mit der Hoffnung verbinden, dass sie zu einem Gesamtbild vom Verständnis des Apostels in der christlichen Tradition beitragen – auch und gerade deswegen, weil Luthers Protest gegen die Kirche des Mittelalters zu guten Teilen im Namen des Paulus geschah. Es ist dabei offenkundig, dass das tradierte evangelische Selbstverständnis, durch Luther und die Reformation das genuine Verständnis des Paulus wiedergewonnen zu haben, heute neu hinterfragt werden muss: Schon der Nachweis von Werner Georg Kümmel, dass Röm 7 exegetisch anders zu verstehen sei, als Luther dies getan hat¹, hat innerhalb der evangelischen Theologie zu einer gewissen Verunsicherung geführt. Neuerdings steht noch ein anderes, möglicherweise noch gewichtigeres Problem auf der Agenda: die Auslotung der Folgen der «New Perspective» für eine Einordnung von Luthers Paulus-Verständnis². Auch dies deckt aber nur einen Teil der für das Verhältnis des Reformators zum Apostel relevanten Aspekte ab. Nähert man sich Luther aus biographischer Perspektive, so treten ganz andere Momente in den Vordergrund: Paulus war für Luther offenkundig mehr als der theologische Denker, dem er seine zentralen Einsichten verdankte: Er war auch Vorbild, Typus im eigentlichen Sinne, und Exempel des göttlichen Heilshandelns.

1. Paulus, der Wegbereiter reformatorischer Theologie

In der Erinnerung war es für Luther klar: «Ich war von einer wundersamen Leidenschaft gepackt worden, Paulus in seinem Römerbrief kennenzulernen, aber bis dahin hatte mir nicht die Kälte meines Herzens, sondern ein einziges Wort im Wege gestanden, das im ersten Kapitel steht: «Die Gerechtigkeit Gottes wird in ihm (d.h. im Evangelium) offenbart». Ich hasste nämlich dieses

VOLKER LEPPIN, geb. 1966, ist Professor für Kirchengeschichte in Jena und Leiter der Ockham-Forschungsstelle.

Wort ‹Gerechtigkeit Gottes›, das ich nach dem allgemeinen Wortgebrauch aller Doktoren philosophisch als die sogenannte formale oder aktive Gerechtigkeit zu verstehen gelernt hatte, mit der Gott gerecht ist, nach der er Sünder und Ungerechte straft.»³

So berichtet er in seinem berühmten großen Selbstzeugnis von 1545 in der Vorrede zu seinen lateinischen Werken und setzt mit der Schilderung fort, wie ihm schlagartig deutlich wurde, dass hier nicht von der *iustitia activa* die Rede war, sondern von der *iustitia passiva*, durch die Gott die Menschen durch den Glauben rechtfertigt⁴; von hier aus wurden ihm dann auch viele andere Schriftstellen deutlich.

Die scheinbare Klarheit dieser Schilderung ist freilich der Forschung des 20. Jahrhunderts und ihrem genauen Blick zerbröselt⁵: Weder ist der Zeitpunkt, über den Luther hier spricht, ganz klar, noch lässt sich der Inhalt ohne Weiteres mit den Äußerungen der durch unterschiedliche mögliche Zeitpunkte bestimmten Spanne korrelieren: Die Rede von der *iustitia passiva* findet sich erstmals 1525⁶, gewiss lange nachdem Luther zur reformatorischen Erkenntnis gelangt ist.

Sicher ist allerdings, dass Luthers Aussage von einem brennenden Interesse an Paulus für die Frühzeit zutrifft: Seine Vorlesungstätigkeit auf dem Wittenberger Theologie-Lehrstuhl, der entgegen Annahmen in der älteren Literatur nicht als ein speziell biblischer denominiert war⁷, umfasste in der für die reformatorische Entwicklung in Frage kommenden Zeit, also etwa 1513–1519 neben den Psalmen, die er zweimal las, ab Frühjahr 1515 den Römerbrief⁸, vom 27. Oktober 1516⁹ bis zum 13. März 1517¹⁰ den Galaterbrief, danach den Hebräerbrief, zwischenzeitlich wohl auch einmal den Titusbrief¹¹, aber diese Vorlesung ist nicht erhalten: Der junge Mönch und Professor ist tief in das paulinische – und mit ihm zusammengedachte augustinische¹² – Denken eingedrungen – und eben das macht die Rekonstruktion seiner eigenen Theologie aus der Paulus-Exegese so mühsam. Wenn er etwa in der Römerbriefvorlesung zu der fraglichen Stelle Röm 1,17 erklärt: «Und hier darf wiederum unter der Gerechtigkeit Gottes nicht jene verstanden werden, durch die er in sich selbst gerecht ist, sondern durch die wir von ihm her gerecht gemacht werden, was durch den Glauben an das Evangelium geschieht», und sich für diese Deutung auf Augustin beruft¹³, so liegen in diesen Ausführungen durchaus Entsprechungen zu dem vor, was Luther in seinem späten Rückblick benennt. Doch seit der grundlegenden Studie von Ernst Bizer über Luthers reformatorische Entwicklung, «Fides ex auditu» ist deutlich, dass der theologische Horizont der Römerbriefvorlesung so stark von einer monastisch geprägten Demutstheologie bestimmt ist, dass auch diese Deutung von Röm 1,17 nicht einfach mit Luthers späterer Theologie und Selbstverständnis gleichgesetzt werden kann¹⁴ – entsprechend sind auch Begriffe, die Paulus entnommen sind, keineswegs im Sinne des späteren Pauli-

nismus Luthers einfach paulinisch zu verstehen, sondern sie haben eigene Konnotationen, nicht zuletzt auch der Begriff der Gerechtigkeit, von dem Bizer gezeigt hat, dass er in Luthers Vorlesung über den Römerbrief noch ganz mit der Demut gleichgesetzt wurde¹⁵. Mit anderen Worten: Entsprechungen in der Sprachwelt zwischen Paulus und seinem Interpreten Luther einerseits, zwischen dem jungen Luther und dem alten andererseits, bedeuten noch keineswegs eine Gleichheit von Intention und Theologie.

Entsprechend wird man auch die Paulus-Exegese des jungen Luther nicht im Sinne späterer Ausformungen evangelischer Theologie als Ausdruck eines Gegenübers von biblischer Autorität des Paulus und Tradition sehen dürfen, sondern es handelt sich um eine Theologie im Kontext der Tradition, freilich nicht im Sinne jener prägenden Tradition des späten Mittelalters, mit der Luther aufgewachsen war¹⁶, sondern im Sinne der konstitutiven Tradition, die Luther durch das Studium der Theologie und den Zusammenhang seines Ordens überliefert war: Was sich an paulinischer Theologie formierte, war für ihn in erster Linie Augustinismus: Biblische und patristische Autorität liegen in der Frühphase noch so eng ineinander, dass Luther am 18. Mai 1517 an seinen Ordensbruder Johannes Lang schreiben konnte: «Unter Gottes Beistand machen unsere Theologie und Sankt Augustin gute Fortschritte und herrschen an unserer Universität. Aristoteles steigt nach und nach herab und neigt sich zum nahe gerückten ewigen Untergang. Auf erstaunliche Weise werden die Vorlesungen über die Sentenzen verschmäht, so dass niemand auf Hörer hoffen kann, der nicht über diese Theologie, d.h. über die Bibel, über Sankt Augustin oder über einen anderen Lehrer von kirchlicher Autorität lesen will. Gehab dich wohl und bete für mich.»¹⁷

Bibel und Sankt Augustin: Beide zusammen machen die neue, sich allmählich formierende Theologie aus – und so war es denn am 4. September 1517, in der Disputation gegen die scholastische Theologie¹⁸, zunächst einmal Augustin, den Luther in Schutz nahm: «Zu sagen, dass Augustin gegen die Häretiker überzogen spreche, heißt zu sagen, dass Augustin fast überall gelogen habe»¹⁹, heißt es in der ersten dieser Thesen. Der Paulus also, dem Luther seine zentralen Einsichten verdankte, auf den er die Grundaussagen der Rechtfertigungslehre zurückführte, war zunächst und vor allem ein Apostel, der im Konzert und Einklang mit Augustin stand, der auch durch Augustins Augen hindurch gelesen und mit ihm gemeinsam verstanden wurde.

2. Paulus, die apostolische Autorität

Der so verstandene Paulus allerdings wurde zu der zentralen Autorität in Luthers Denken: Indem die paulinische Rechtfertigungsbotschaft zur Zentralverkündigung des Evangeliums wurde, gewann Luther ein Kriterium an die Hand, auch innerbiblisch zu unterscheiden und zu entscheiden. Berühmt ist seine Auseinandersetzung mit dem Jakobusbrief. Zwar erklärt

Luther diesen – was oft übersehen wird – durchaus «für gut»²⁰, doch er bestreitet die Apostolizität des Schreibens – nicht aufgrund von historischen Erwägungen zur Autorschaft, sondern aufgrund einer klaren inhaltlichen Bestimmung. Leitend für die Bestreitung der Apostolizität der Epistel war nämlich «Auffs erste, Das sie stracks wider S. Paulum vnd alle andere Schrift, den wercken die Gerechtigkeit gibt, vnd spricht, Abraham sey aus seinen wercken gerecht worden, da er seinen Son opffert. So doch S. Paulus Rom. iij. dagegen leret, Das Abraham on werck sey gerecht worden, allein durch seinen glauben»²¹.

Wiederum ist es kein isolierter Paulus, den Luther anführt, sondern er ist hier in das Gesamtzeugnis der Schrift eingebettet, freilich in einer Weise, die dieses Zeugnis gegen ein anderes, traditionell dem Neuen Testament zugerechnetes Schreiben ausspielt. Die namentliche Nennung des Paulus steht dabei durchaus in Spannung mit seiner Entbindung der Apostolizität von jeder Personalität, die Luther in derselben Vorrede vorträgt: «Was Christum nicht leret, das ist noch nicht Apostolisch, wens gleich S. Petrus oder Paulus leret, Widerumb, was Christum prediget, das were Apostolisch, wens gleich Judas, Hannas, Pilatus, vnd Herodes thet»²².

Die starken Aussagen fangen den Paulusbezug hermeneutisch wieder ein: Nicht um des Paulus Willen sind Aussagen richtig, sondern Paulus ist der rechte Lehrer, weil «S. Paulus nichts denn Christum wissen will»²³. Im Ergebnis freilich läuft das Getragensein der apostolischen Autorität des Paulus durch die rechte Botschaft eben doch auf die Stabilisierung seiner apostolischen Autorität hinaus, und es ist die Person des Apostels, von der Luther sagen kann, ihr «beruff», die Heidenmission, sei «weit über der andern Apostel beruff»²⁴ gegangen – so wird Paulus zum «apostolorum summus»²⁵, ist für Luther der «fürnemest unter allen Aposteln»²⁶.

Das macht sich auch im liturgischen Bezug deutlich: Von Luther ist eine ganze Anzahl von Predigten zum Tag der *conversio Pauli*, dem 25. Januar erhalten. Die letzte aus dieser interessanten Reihe stammt vom 26. Januar 1546²⁷ – kaum mehr als drei Wochen vor seinem Tod predigte er noch einmal, am Tag nach dem eigentlichen Feiertag, über Apg 9,1–19. Die Predigt wurde ihm unter der Hand auch zu einer Abhandlung darüber, in welcher Weise Paulus recht zu verehren sei, nämlich als der Apostel, an dem Christus ein «Mirackel und wunder»²⁸ getan hat, und dem man in angemessener Weise in der Schrift begegnet²⁹, nicht aber in den Reliquien, die in Rom verehrt werden, wo man Häupter zeige, die ohnehin nicht die echten seien³⁰: Dieselbe Figur wie in Fragen der Apostolizität begegnet auch hier: Was immer an Paulus bedenkens- und gedenkenswert ist, erscheint als Verweis auf seine Botschaft, letztlich auf Christus selbst.

Das Damaskuserlebnis wird dabei in derselben Predigt auch nicht nur zum Anlass des Gedenkens, sondern es begründet letztlich die besondere



Autorität des Heidenapostels, denn es ist nach Luther «beruff und Ordination Pauli»³¹, eine Ordination, die jenseits aller kirchlichen Hierarchie stattfindet. Luther kann dies auch an Petrus verdeutlichen, für den ebenso wie für Paulus keine Priesterweihe oder Ordination berichtet wird, der also gewissermaßen zeigt, dass kirchenrechtlich gültige Regularien in diesen Fällen nicht griffen. Gelegentlich kann Luther dies sogar ganz ins Grundsätzliche ziehen und darauf verweisen, dass letztlich jeder Getaufte wie Petrus und Paulus Priester sei³²: Ausgerechnet die beiden Apostel, die die Apostolizität Roms begründen, werden also zum Paradebeispiel des allgemeinen Priestertums³³.

Freilich bleibt Luther nicht in diesen Aussagen, die den kirchenrechtlichen Rahmen auch der entstehenden evangelischen Kirchlichkeit zu sprengen drohen³⁴: Er weiß durchaus um die Gefahr, dass nicht nur er sich auf Paulus und das besondere Handeln Gottes an ihm berufen kann, sondern dass gerade diese unmittelbare Ordination durch Christus selbst auch für die «Schwärmer» Anlass geben kann, sich in problematischer Weise auf die unmittelbare Eingebung durch Christus selbst zu berufen. Und so hat Luther in der 1544 von Veit Dietrich herausgegebenen Hauspostille zum Tag der Bekehrung Pauli auch ausgeführt, dass Paulus sich ja aufgrund der Bekehrung keineswegs der Hierarchie entzogen habe. Sondern Christus ihn sogleich nach Damaskus «zum predig stul oder Pfarrhern» geschickt habe³⁵: Selbst die unmittelbare Berufung durch den Herrn selbst also enthebt ihn nicht der kirchlichen Ordnung.

3. Paulus der Typus Luthers

Paulus ist für Luther freilich mehr als eine gegenüberstehende Autorität: Er ist auch ein Typus dessen, was Luther selbst wiederfuhr. Paradigmatisch hierfür ist eben die Bekehrung, und dies gleich mehrfach: Nach einem Bericht des Hieronymus Dungersheim von Ochsenfort soll Luthers Ordensbruder Johannes Natin ihn wegen seines Klostereintritts als «andern Paulum» bezeichnet haben³⁶, und Luther selbst konnte sein ganzes Leben und Wirken, freilich auf die reformatorische Wende, nicht den Klostereintritt bezogen, in typologischer Beziehung zu Paulus deuten: So wie Paulus im Rahmen der jüdischen Religion keineswegs ein Sünder gewesen sei, sondern die Ansprüche seiner Religion in bester Weise erfüllt habe, so sei auch er, Luther, in der päpstlichen Kirche besonders heilig gewesen³⁷ – eine Selbsteutung, die Luther im Rahmen einer seiner Predigten zum Fest der Bekehrung Pauli vornahm! Ähnlich liegen die Dinge, wenn Luther sagt, so wie Paulus einst durch das Evangelium das heidnische Rom zerstört habe, tue er dies jetzt mit dem päpstlichen³⁸.

Vor diesem Hintergrund eines intensiven Paulusbezugs erklärt sich dann allerdings auch Luthers Neigung, seine eigene Entwicklung im Sinne spon-

taner Durchbrüche zu schildern. Bereits oben wurde auf eines der Probleme hingewiesen, die sich beim genauen Blick auf Luthers späten Rückblick von 1546 auftun: Eine so isolierte Paulus-Lektüre, wie sie der alte Luther suggeriert, ist beim frühen Luther nicht zu finden. Aber die Bedenken gehen noch weiter: Kurt Aland hat die erstaunliche Feststellung gemacht, dass der Schilderung eines plötzlichen Durchbruchs im späten Selbstzeugnis in den Äußerungen Luthers aus der fraglichen Zeit nichts Nennenswertes korrespondiert: kein Hinweis auf ein plötzliches Erlebnis, kein Indiz dafür, dass Luther von einem Tag auf den anderen seine Theologie neu durchdacht bzw. neu zentriert habe³⁹. Der plötzliche Durchbruch scheint eher ein literarisches Konstrukt Luthers zu sein als die Beschreibung eines tatsächlichen Geschehens.

Diese Annahme eines literarischen Charakters der Durchbruchsschilderung, die mithin als punktualisierende Zuspitzung eines der Sache nach ja durchaus gegebenen langfristigen theologischen Denkprozesses zu verstehen sein dürfte, erhärtet sich, wenn man sieht, dass Luther durchaus nicht in dem berühmten späten Selbstzeugnis von einem solchen Durchbruchschema Gebrauch macht, sondern schon sehr viel früher, in dem Widmungsschreiben an Johann Staupitz, das er 1518 dem Druck seiner Resolutiones, der Erläuterungen zu den Ablassthesen beigab: «Ich erinnere mich, ehrwürdiger Vater, dass bei Deinen so anziehenden und heilsamen Gesprächen, mit denen mich der Herr Jesus wunderbar zu trösten pflegt, zuweilen das Wort «Buße» gefallen ist. Es erbarmte uns des Gewissens vieler und jener Henker, die mit unerträglichen Geboten eine Beichtvorschrift (wie sie es nennen) vorlegen. Dich aber nahmen wir auf, als ob du vom Himmel herab redetest: dass wahre Buße allein mit der Liebe zur Gerechtigkeit und zu Gott beginne. Was jene für das Ziel und die Vollendung der Buße hielten, das sei vielmehr nur deren Anfang.

Dieses dein Wort haftete in mir «wie der scharfe Pfeil eines Starken» (Ps. 120,4), und ich fing an, es der Reihe nach mit Schriftstellen zu vergleichen, welche von der Buße lehren. Und das war eine überaus angenehme Beschäftigung. Denn von allen Seiten kamen Worte auf mich zu, fügten sich ganz dieser Auffassung ein und schlossen sich ihr an. Das Resultat war: wie es früher in der ganzen Schrift nichts Bittereres für mich gab als das Wort «Buße» (...) kann mir jetzt nichts süßer und angenehmer in die Ohren klingen als das Wort «Buße». Denn dann werden die Gebote Gottes süß, wenn wir erkennen, dass sie nicht bloß in den Büchern, sondern in den Wunden des geliebten Heilands gelesen werden müssen.»⁴⁰

Auffällig an diesem Text ist die Strukturparallele zu dem Bericht von 1545, der oben in Auszügen zitiert wurde, aber deutlich umfassender ist und mit dem Rückblick von 1518 drei wesentliche Elemente teilt: In beiden Fällen dreht sich erstens die Erkenntnis um ein Wort, das für Luther zu-

nächst verhasst war, durch die Bekehrung aber «süß» wurde – diese Ähnlichkeit ist um so auffälliger, als das Wort, um das es geht, ein jeweils anderes ist: 1518 entdeckt Luther das Verständnis von Buße, *poenitentia*, neu, 1545 hingegen das von *iustitia*, Gerechtigkeit. Beide Male wird, zweitens, gewissermaßen die Scheidewand zwischen Diesseits und Jenseits durchbrochen: 1545 beschreibt Luther das Gefühl, in das Paradies selbst einzutreten, 1518 spricht er von einer gleichsam himmlischen Stimme, und drittens führt in beiden Fällen der momenthafte, punktuelle Offenbarungsvorgang dazu, dass Luther sich noch einmal gründlich dem Bibeltext zuwendet und darin seine neue Sicht bestätigt findet. Nimmt man die Schwierigkeit hinzu, dass der späte Text von 1545 in eine Zeit führt, die nahe an 1518 liegt, das berichtete Geschehen also, wenn ihm eine Realität entspricht, wenige Jahre zuvor liegen müsste oder spätestens wenige Monate später, zeigt sich, dass beide Erzählungen als Schilderungen zweier realer Begebenheiten schwer zu verstehen sind.

Sinnvoll wird die Doppelung aber, wenn man in ihr den zweimaligen Versuch sieht, die eigene Biographie zu stilisieren, und Heiko Augustinus Oberman hat auch darauf hingewiesen, dass dies keineswegs ungewöhnlich ist. Man kann nach ihm geradezu von einer «Turmerlebnistradition» sprechen⁴¹, die freilich die Benennung nach dem Turmerlebnis natürlich nur der Perspektive von Luther her verdankt, der bekanntlich bei mehreren Gelegenheiten von einer Entdeckung im Turm berichtet hat⁴². Blickt man rückwärtig, so wird deutlich, dass es sich letztlich um eine Damaskus- oder Garten-Tradition handelt. Es sind die Typen Paulus und Augustin, die hier Pate standen – bis hin zu Luther selbst. Gerade bei der Beschreibung, die Luther für die offenbarungsanaloge Bekehrung durch Staupitz gibt, drängt sich dies geradezu auf; zwar knüpft die Formulierung «te velut e caelo sonantem», die er hierfür verwendet, nicht wörtlich an die Vulgata-Fassung von Apg 9 und die entsprechenden Parallelen an, aber die sachliche Entsprechung zu jenem Geschehen, in dem Jesus Christus durch Licht und Stimme für Paulus erkennbar wurde, ist doch im Blick auf Letzteres jedenfalls unmittelbar gegeben, und in diesem Sinne wird man Luther in eine Tradition der gelebten Paulus-Typologie einordnen dürfen: Indem er seine eigene Entwicklung mehrfach als plötzliche Entdeckung stilisiert, stellt er sich in eine Tradition von Paulus geprägter Entwicklungsmuster.

4. Paulus, das wunderbare Exempel der Rechtfertigung

Paulus ist aber mehr als Lehrer und Typus: Er ist für Luther auch zentrales Exempel für Gottes Handeln am Menschen, ja letztlich für eben jenes wunderbare Gnadengeschehen das er mit Paulus als Botschaft von der Rechtfertigung des Menschen ohne jegliches Verdienst auf seiner Seite be-

schreiben konnte: Er ist das «gnaden Exempel» Gottes⁴³. Schon zum *dies conversionis Pauli* des Jahres 1520 erklärte Luther, der Bekehrungsbericht Apg 9 zwingt dazu, über den freien Willen zu sprechen – und ihn zu verneinen⁴⁴, und neun Jahre später wandte er dies auch auf jegliche mögliche Aufwertung einer Verdienstlehre kritisch an: Was an Paulus geschehen sei, das widerlege die Auffassung: «Wen er das beste thuet, was er weys, ßo hat er gnug gethan.»⁴⁵

Gottes Handeln an Paulus ist also besonders erkennbares, vorbildhaftes Gnadenhandeln – und so wird die Deutung dieses Geschehens auch gewissermaßen zum Exempel lutherischen Umgangs mit den Heiligen, die nicht um ihres Tuns, sondern um der von Gott an ihnen gewirkten Gnade besondere Aufmerksamkeit verdienen⁴⁶. Den biblischen Grund für eine solche Deutung des Paulus sieht Luther bei Paulus selbst gegeben, der für ihn ganz selbstverständlich der Autor der Pastoralbriefe ist und als solcher in 1 Tim 1,16 auf sich als Exempel der Gnade Gottes hingewiesen hat⁴⁷.

So eng diese Äußerungen mit Luthers reformatorischer Botschaft verknüpft sind, so frappierend ist es doch auch, dass er damit bis zu einem gewissen Grad auch an mittelalterliche Denkmuster anknüpfen kann. Man hat es hier im besten Sinne mit einer Transformation zu tun, in der Kontinuität und Neuansatz gleichermaßen erkennbar werden⁴⁸. Die reformatorische Rechtfertigungslehre mit ihrer Zuspitzung auf die alleinige Bedeutung des Glaubens stellt erkennbar einen Neuansatz dar, der in seiner Grundsätzlichkeit auch über das hinausgeht, was sich an Vergleichbarem bereits bei einem Gregor von Rimini oder einem Thomas Bradwardine findet⁴⁹. Aber in dieser Neubestimmung des Gnadenverhältnisses findet sich auch eine Fortführung dessen, was Werner Dettloff als spätmittelalterliche Akzeptationslehre dargestellt hat⁵⁰: Vor allem auf der Bahn von Johannes Duns Scotus und dann der *Via moderna* konnte sich der Gedanke entwickeln, dass seine *potentia absoluta* Gott die Möglichkeit gebe, einen Menschen zum Heil anzunehmen, ohne dass er ihm zuvor nach dem üblichen Heils-*ordo* seine Gnade habituell zuteil hat werden lassen. Die Gnadenwirkung vollzieht sich nach dieser spätmittelalterlichen Deutung vorwiegend kommunikativ, im Miteinander von Gott und Mensch – und hervorragendes Exempel hierfür ist eben schon im Mittelalter Paulus, der in seinem gesamten vorherigen Wirken nicht im Geringsten Anlass gegeben hat, dass Gott ihm Verdienste anrechne: An ihm wird sichtbar, dass Gott einen Menschen ohne jede Vorbedingung annehmen kann⁵¹: für die spätmittelalterliche *acceptatio*-Lehre ebenso wie für Luthers Rechtfertigungsverständnis.

*

Paulus bei Luther: Das ist ein Beziehungsgeflecht, das über die klassischen Vorstellungen, dass es sich hier um zwei, in protestantischer Perspektive



meist: neben Augustin *die* zwei Lehrer der Rechtfertigung handelt, weit hinausgeht. Dies sind sie, und hier hat Paulus Luther in hohem Maße inspiriert. Aber die hier vorgestellten Überlegungen wollen gerade über diesen rein dogmatischen und vielfach nachbuchstabierten Zusammenhang hinausgehen: Das Verhältnis von Luther und Paulus ist auch signifikant für die unterschiedlichen Formen der Verschränkung von Biographie und Theologie. Wenn auch nicht isoliert, sondern im Konzert mit Augustin, ist Paulus zum großen Anreger des Reformators geworden und hat für ihn entsprechend zeitlebens auch eine hervorgehobene, nicht immer im ausreichenden Maße präzise bestimmte Rolle als Autorität besessen. Er wurde ihm aber auch zum Typus seines eigenen Geschicks: In dem heiligen Leben des Apostels konnte Luther, bis in eine Predigt zur Bekehrung Pauli hinein, sein eigenes Leben gespiegelt sehen und seine autobiographische Deutung sogar nach dem Muster des Apostels und Augustins formen. Zugleich konnte er auch seine Botschaft in dem Leben Pauli als des Lebens eines wieder alle Erwartung von Gott Angenommen wahrnehmen. So wird Paulus für Luther gerade nicht nur zum Lehrer der Rechtfertigung, sondern er ist Vorbild und Gestalt der Rechtfertigung.

ANMERKUNGEN

¹ WERNER GEORG KÜMMEL, *Römer 7 und das Bild des Menschen im Neuen Testament. Zwei Studien*, München 1974 (Theologische Bücher. Neues Testament 53); vgl. hierzu auch THOMAS SÖDING, *Die Rechtfertigung der Sünder und die Sünden der Gerechtfertigten. Anmerkungen zum Streit um «simul iustus et peccator» im Lichte paulinischer Theologie*, in: THEODOR SCHNEIDER/GUNTHER WENZ (Hg.), *Gerecht und Sünder zugleich? Ökumenische Klärungen*, Freiburg/Göttingen 2001 (Dialog der Kirchen 11), 30–81; HERMANN LICHTENBERGER, *Das Ich Adams und das Ich der Menschheit. Studien zum Menschenbild in Römer 7*, Tübingen 2004 (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 164).

² S. hierzu VOLKER STOLLE (Hg.), *Luther und Paulus. Die exegetischen und hermeneutischen Grundlagen der lutherischen Rechtfertigungslehre im Paulinismus Luthers*, Leipzig 2002 (Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte 10); WILFRIED HÄRLE, *Paulus und Luther. Ein kritischer Blick auf die «New Perspective»*, in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 103 (2006) 362–393.

³ WA 54, 185,14–20: «Miro certe ardore captus fueram cognoscendi Pauli in epistola ad Rom, sed obstiterat hactenus non frigidus circum praecordia sanguis, sed unicum vocabulum, quod est Cap. 1: Iustitia Dei revelatur in illo. Oderam enim vocabulum istud «Iustitia Dei», quod usu et consuetudine omnium doctorum doctus eram philosophice intelligere de iustitia (ut vocant) formali seu active, qua Deus est iustus, et peccatores iniustosque punit.»

⁴ WA 54,186,6–8.

⁵ Die wichtigsten Forschungsbeiträge sind zusammengefasst in: BERNHARD LOHSE (Hg.), *Der Durchbruch der reformatorischen Erkenntnis bei Luther*, Darmstadt 1968 (Wege der Forschung 123); DERS., *Der Durchbruch der reformatorischen Erkenntnis bei Luther. Neuere Untersuchungen*, Stuttgart/Wiesbaden 1988 (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz 25).

⁶ EMANUEL HIRSCH, *Initium theologiae Lutheri*, in: LOHSE, *Durchbruch* (1968), 64–95, besonders 72–75.

⁷ Vgl. ULRICH KÖPF, *Martin Luthers theologischer Lehrstuhl*, in: IRENE DINGEL/ GÜNTHER WARTENBERG (Hg.), *Die Theologische Fakultät Wittenberg 1502 bis 1602*, Leipzig 2002 (Leucorea-Studien 5), 71-86.

⁸ KARL-HEINZ ZUR MÜHLEN, *Nos Extra Nos. Luthers Theologie zwischen Mystik und Scholastik*, Tübingen 1972 (Beiträge zur historischen Theologie 46), 97.

⁹ WA.B 1,73,27f (Nr. 28).

¹⁰ WA.B 1,74 (Nr. 28 Anm. 15).

¹¹ WA.TR 3,477,19 (3644c); WA.TR 4,223,33 (Nr. 4323).

¹² Zur Wirkung Augustins auf Luther s. ALBRECHT BEUTEL, *Luther*, in: VOLKER HENNING DRECOLL (Hg.) *Augustin Handbuch*, Tübingen 2007, 615-622.

¹³ WA 576,3-5.5-7: «Et hic iterum «Iustitia Dei» non ea debet accipi, qua ipse Iustus est in seipso, Sed qua nos ex ipso Iustificamur, quod fit per fidem euangelii.»

¹⁴ ERNST BIZER, *Fides ex auditu. Eine Untersuchung über die Entdeckung der Gerechtigkeit Gottes durch Martin Luther*, Neukirchen 1958, 23.

¹⁵ BIZER, *Fides ex auditu* 24.

¹⁶ Zur Unterscheidung verschiedener Traditionsbegriffe s. VOLKER LEPPIN, *Tradition und Traditionskritik bei Luther*, in: PETER GEMEINHARDT/BERND OBERDORFER (Hg.), *Gebundene Freiheit? Bekenntnistradition und theologische Lehre im Luthertum*, Gütersloh 2008 (Die Lutherische Kirche – Geschichte und Gestalten 25), 15-30, 15f. Unter «normativer» Tradition wird dabei die vom Kirchlichen Lehramt festgelegte Tradition verstanden, unter «prägender» Tradition diejenige geistige Überlieferung, in der jemand aufwächst und die er zum Teil unreflektiert mit sich weiterträgt, unter «konstitutiver» Tradition schließlich jene Zeit der alten Kirche, die in sich keinen normativen Anspruch hat, diesem aber durch die Nähe zum Ursprung nahekommt.

¹⁷ WA.B 1, 99,8-13 (Nr. 41): «Theologia nostra et S. Augustinus prospere procedunt et regnant in nostra universitate Deo operante. Aristoteles descendit paulatim inclinatus ad ruinam prope futuram sempiternam. Mire fastidiuntur lectiones sententiarum, nec est, ut quis sibi auditores sperare possit, nisi theologiam hanc, id est bibliam aut S. Augustinum aliumve ecclesiasticae auctoritatis doctorem velit profiteri. Vale et ora pro me».

¹⁸ Vgl. hierzu und zu dem dominierenden Bezug auf Gabriel Biel: LEIF GRANE, *Contra Gabrielem. Luthers Auseinandersetzung mit Gabriel Biel in der Disputatio contra scholasticam theologiam*, Kopenhagen 1962 (Acta theologica Danica 4); dass trotz solche Abgrenzung Luther in vielem an Biel anknüpfte, hat HEIKO AUGUSTINUS OBERMAN, *Der Herbst der mittelalterlichen Theologie*, Zürich 1965 (Spätmittelalter und Reformation 1), nachdrücklich gezeigt.

¹⁹ WA 1,146,224,7f: «Dicere, quod Augustinus contra haereticos excessive loquatur, Est dicere, Augustinum fere ubique mentitum esse.»

²⁰ WA.DB 7,385,4.

²¹ WA.DB 7,385,9-13.

²² WA.DB 7,385,29-32.

²³ WA.DB 7,385,28f.

²⁴ WA 51,136,23.

²⁵ WA 20,488,23.

²⁶ WA 51,136,39.

²⁷ WA 51,135-148.

²⁸ WA 51,136,12f.

²⁹ WA 51,137,1-3.

³⁰ WA 51,137,27f.

³¹ WA 51,148,7.

³² WA 41,207,27.

³³ Vgl. zu diesem Gedanken bei Luther HARALD GOERTZ, *Allgemeines Priestertum und ordiniertes Amt bei Luther*, Marburg 1997 (Marburger Theologische Studien 46).

³⁴ S. hierzu MARIN KRARUP, *Ordination in Wittenberg. Die Einsetzung in das kirchliche Amt in Kursachsen zur Zeit der Reformation*, Tübingen 2007 (Beiträge zur historischen Theologie 141).

³⁵ WA 52,615,1-3.

³⁶ OTTO SCHEEL (Hg.), *Dokumente zu Luthers Entwicklung*, Tübingen 1929 (Sammlung ausgewählter kirchen- und dogmengeschichtlicher Quellenschriften. N.F. 2), 53.

³⁷ WA 29,49,31–50,1.

³⁸ WA 33,629,37–630,1; 34/2,531,8–13.

³⁹ KURT ALAND, *Der Weg zur Reformation. Zeitpunkt und Charakter des reformatorischen Erlebnisses Martin Luthers*, München 1965 (Theologische Existenz heute. Neue Folge 123).

⁴⁰ WA 1,525,4–23: «Memini, Reverende pater, inter iucundissimas et salutare fabulas tuas, quibus me solet dominus Ihesus mirifice consolari, incidisse aliquando mentionem huius nominis «poenitentia», ubi miserti conscientiarum multarum carnificumque illorum, qui praeceptis infinitis eisdemque importabilibus modum docent (ut vocant) confitendi, te velut e caelo sonantem excepimus, quod poenitentia vera non est, nisi quae ab amore iusticiae et dei incipit, Et hoc esse potius principium poenitentiae, quod illis finis et consummatio censetur.

Haesit hoc verbum tuum in me sicut sagitta potentis acuta, coepique deinceps cum scripturis poenitentiam docentibus conferre, Et ecce iucundissimum ludum, verba undique mihi colludebant planeque huic sententiae arridebant et assultabant, ita, ut, cum prius non fuerit ferme in scriptura tota amarius mihi verbum quam «poenitentia»(...), nunc nihil dulcius aut gratius mihi sonet quam «poenitentia». Ita enim dulcescunt praecepta dei, quando non in libris tantum, sed in vulneribus dulcissimi Salvatoris legenda intelligimus.» Vgl. zu diesem Text VOLKER LEPPIN, «*omnem vitam fidelium poenitentiam esse voluit*». Zur Aufnahme mystischer Traditionen in Luthers erster Ablassese, in: Archiv für Reformationsgeschichte 93 (2002) 7–25; kritisch zu meiner Deutung: MARTIN BRECHT, *Luthers neues Verständnis der Buße und die reformatorische Entdeckung*, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche 101 (2004) 281–291.

⁴¹ HEIKO AUGUSTINUS OBERMAN, «*Iustitia Christi*» und «*Iustitia Dei*». Luther und die scholastischen Lehren von der Rechtfertigung, in: Lohse, Durchbruch (Darmstadt) 413–444, 423f.

⁴² WA.TR 3,228,6–15 (Nr. 3232a) u.a.; zur Deutung dieser Erzählung, vor allem der für manche geistreiche Spekulation Anlass gebenden Erwähnung einer «cloaca» s. VOLKER LEPPIN, *Martin Luther*, Darmstadt 2006, 108f.

⁴³ WA 51,142,7f.

⁴⁴ WA 9,444,30–34; ähnlich im folgenden Jahr: WA 9,504,18.

⁴⁵ WA 29,47,19f.

⁴⁶ S. LENNART PINOMAA, *Die Heiligen bei Luther*, Helsinki 1977 (Schriften der Luther-Agricola-Gesellschaft A 16).

⁴⁷ WA 29,47,25f; 26,21,1–11.

⁴⁸ Zu einem solchen Verständnis der Reformation als Transformationsgeschehen s. VOLKER LEPPIN, *Die Wittenberger Reformation und der Prozess der Transformation kultureller zu institutionellen Polaritäten*, Stuttgart – Leipzig 2008 (Sitzungsberichte der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig. Philologisch-historische Klasse 140/4).

⁴⁹ Zu diesen und ihrer augustinisch inspirierten Gnadenlehre s. GORDON LEFF, *Bradwardine and the Pelagians. A Study of His «De causa Dei» and Its Opponents*, Cambridge 1957; HEIKO AUGUSTINUS OBERMAN, *Archbishop Thomas Bradwardine. A Fourteenth-Century Augustinian. A Study of his Theology and its Historical Context*, Utrecht 1958; GORDON LEFF, *Gregory of Rimini. Tradition and Innovation in Fourteenth Century Thought*, Manchester 1961; HEIKO AUGUSTINUS OBERMAN (Hg.), *Gregor von Rimini. Werk und Wirkung bis zur Reformation*, Berlin/New York 1981 (SuR 20); MANUEL SANTOS NOYA, *Die Sünden- und Gnadenlehre des Gregor von Rimini*, Frankfurt/M. u.a. 1990; ULRICH KÖPF, *Aspekte des spätmittelalterlichen Augustinismus*, in: VOLKER HENNING DRECOLL (Hg.), *Augustin Handbuch*, Tübingen 2007, 609–613.

⁵⁰ WERNER DETTLOFF, *Die Entwicklung der Akzeptations- und Verdienstlehre von Duns Scotus bis Luther*, Münster 1963 (BGPhMA 40,2).

⁵¹ S. z. B. Wilhelm von Ockham hierzu: GUILLELMI DE OCKHAM *Opera Theologica* 9: Quodlibeta septem, hg. v. Joseph C. Wey, St. Bonaventure 1980, 587,–53–58, freilich nicht anhand der Bekehrung des Paulus, sondern anhand des *raptus Pauli* nach 2 Kor 12,1–4.