

Martin Luthers Argumentation mit Eccl 7, 21 in der Auseinandersetzung mit Jacobus Latomus

Von Hellmut Zschoch

I Einleitung

Luthers Argumentation in der Schrift »Rationis Latomianae pro incendiariis Lovaniensis scholae sophistis redditae, Lutheriana confutatio« vom Juni 1521,¹ im folgenden kurz als »Antilatomo« bezeichnet, erfährt auch in neueren Darstellungen keine einheitliche Beurteilung: Martin Brecht würdigt sie als »eine der geschlossensten und am stärksten systematischen Ausführungen über die zentrale reformatorische Gnadenlehre und Anthropologie vor der späteren Abhandlung ›Vom unfreien Willen‹.«² Jos E. Vercruysse dagegen betont »das Wildwüchsige und Weitläufige dieser wichtigen theologischen Schrift Luthers.«³ Auch Heinrich Bornkamm beklagt die »unglückliche Form, die fast allen theologischen ... Schriften Luthers anhaftet«, als Folge ihres Charakters

1 Text: WA 8, (36) 43-128; neue kritische Edition durch Rudolf Mau StA 2, (405) 410-519. Alle Angaben erfolgen nach beiden Ausgaben; in Zitaten folge ich der Textgestalt der WA.

Literatur zur Entstehung der Schrift: Heinrich BORNKAMM: Martin Luther in der Mitte seines Lebens. GÖ 1979; Martin BRECHT: Martin Luther. [Bd. 1:] Sein Weg zur Reformation 1483-1521. Bd. 2: Ordnung und Abgrenzung der Reformation 1521-1532. S 1981, 1986; Reinhard SCHWARZ: Luther. GÖ 1986. Zu Luthers Theologie in dieser Schrift vgl. außerdem: Rudolf HERMANN: Luthers These »Gerecht und Sünder zugleich«. Nachdruck der Ausgabe GÜ 1930. DA; GÜ 1960; DERS.: Zur Kontroverse zwischen Luther und Latomus. In: Luther und Melancthon = Referate und Berichte des Zweiten Internationalen Kongresses für Lutherforschung Münster, 8.-13. August 1960/ hrsg. von Vilmos Vajta. GÖ 1961, 104-118 ≙ DERS.: Studien zur Theologie Luthers und des Luthertums/ ... hrsg. von Horst Beintker. B 1981, 256-268); Robert FRICK: Von der »eingesündeten Gnade« und von der »eingegnadeten Sünde«. Wort und Dienst 2 (1950), 90-121 [im wesentlichen identisch mit Fricks Einführung zu seiner Übersetzung der Schrift in Mü³ Erg 6, 139-166]. Zu Einzelfragen der Forschung vgl. den Seminarbericht von Leif GRANE: Luther und Latomus. In: Luther und die Theologie der Gegenwart = Referate und Berichte des Fünften Internationalen Kongresses für Lutherforschung: Lund, Schweden 14.-20. August 1977/ hrsg. von Leif Grane und Bernhard Lohse. GÖ 1980, 170-178.

2 Brecht: AaO 2, 17.

3 Jos E. VERCruysse: Jacobus Latomus (ca. 1475-1544). In: Katholische Theologen der Reformationszeit/ hrsg. von Erwin Iserloh. Bd. 2. MS 1985, 6-26. 19f.

als Streit- und Antwortschrift, in welcher »der Gang der Auseinandersetzung durch den Gegner vorgeschrieben ist«. ⁴ In der Tat ist die Geschlossenheit der Ausführungen Luthers nicht leicht zu durchschauen. Luther reagiert mit seiner Schrift auf die im Mai 1521 erschienene »*Articulorum doctrinae fratris Martini Lutheri per theologos Lovanienses damnatorum ratio ex sacris literis et veteribus tractatoribus*« (im folgenden kurz »*Ratio*«) ⁵ des Löwener Theologen Jacobus Latomus ⁶, welche wiederum eine Apologie des Verdammungsurteils der Löwener Theologischen Fakultät gegen Luther darstellt. ⁷ Luther setzt sich freilich außer mit der Vorrede nur mit dem umfangreichen ersten Hauptteil der »*Ratio*« auseinander, in dem Latomus die Verurteilung von Luthers Sätzen über das gute Werk als Sünde ⁸ durch die Löwener verteidigt. ⁹ Dabei stößt Luther bei Latomus auf seinen eigenen Argumentationsgang: Latomus stützt sich ganz wesentlich auf Luthers zweite Conclusio der »*Resolutiones Lutherianae super propositionibus suis Lipsiae disputatis*« ¹⁰ von 1519, die das Löwener Lehrurteil noch nicht berücksichtigt hatte. Dort hatte Luther seine These »*In bono peccare hominem et peccatum veniale non natura sua sed dei misericordia solum esse tale aut in puero post baptismum peccatum remanens negare, hoc est Paulum et Christum semel conculcare*« ¹¹ zunächst durch die Auslegung von sieben ¹² biblischen Belegstellen ¹³ begründet, der er dann noch Argumente der Väter und

4 Bornkamm: AaO, 21.

5 Druck: Antwerpen 1521; zur Entstehung siehe Vercruysse: AaO, 13 f.

6 Über ihn siehe Vercruysse aaO.

7 Luther hatte das im Februar 1520 veröffentlichte Löwener Urteil schon im März mit einer Antwort versehen und seinerseits publiziert: WA 6, (170) 174-195; vgl. Schwarz: AaO, 75.

8 Die Löwener Theologen hatten folgende Sätze Luthers verurteilt: »*Opus bonum optime factum est peccatum veniale*« (WA 6, 176, 8), »*Item, ex eo, quod sancti in omni bono opere minus faciunt quam debent, quodque nullus sanctorum vixit in hac vita sine peccato, concludit, merita sanctorum nulla esse superflua sibi, quae nobis ociosis succurrant, intendens per hoc manifestum facere, quod merita sanctorum nulla sunt, quae nobis possint communicari, quin et sancti in illis opus habent misericordia ignoscente*« (176, 9-14).

9 Jacobus LATOMUS: *Articulorum doctrinae fratris Martini Lutheri per theologos Lovanienses damnatorum ratio ex sacris literis et veteribus tractatoribus*. Antuerpiae 1521, b 4^r - n 1^v.

10 Text: WA 2, (388) 391-435, die Conclusio secunda: 410-421.

11 WA 2, 410, 35-38.

12 Luther zählt acht, überspringt aber »quarto«, vielleicht weil er unter »tertio« zwei Verse aus R 7 besprochen hat.

13 Is 64, 6; Eccl 7, 21; R 7, 19. 22; G 5, 17; L 10, 30-37; Mt 13, 33; Ps 142/143, 2.

der ratio sowie eine Interpretation des Vaterunsers folgen ließ. Latomus folgt dieser Argumentationsstruktur. Luther wiederum beschränkt sich in seinem »Antilatomo« auf eine Entgegnung zu Latomus' Äußerungen zu den ersten drei seiner biblischen Belegstellen Is 64, 6; Eccl 7, 21¹⁴ und R 7, 19. 22. Man wird daher kaum sagen können, daß Luther sich in seinem »Antilatomo« fremdbestimmt auf die gegnerische Argumentationsstruktur einläßt. Es ist ja Latomus, der sich der Argumentationsweise seines Gegners anpaßt. Sein Vorgehen ermöglicht nun wieder Luther, seine eigene Argumentation auszubauen und zu vertiefen. Gerade der Zusammenhang von Antwort und Gegenantwort in der Diskussion mit Latomus legt die Annahme nahe, daß Luthers Argumentation im »Antilatomo« seine ureigene ist. Es ist kein unglücklicher Zufall, daß seine theologisch-systematischen Erwägungen als Auslegung von Bibeltexten vorge-
tragen werden. Was dem Interpreten als Schwierigkeit erscheint, daß man nämlich »die grundsätzlichen Gedanken oft mit einiger Mühe aus den exegetischen Ausführungen herauslösen muß«,¹⁵ das erweist sich dann geradezu als das Spezifische der Theologie Luthers, daß sich ihm das Grundsätzliche im Vollzug der Exegese erschlossen hat, daß die Beschäftigung mit biblischen Texten ihn immer tiefer in das Wesen des christlichen Glaubens hineingeführt hat, daß schließlich die Darstellung des systematischen Gehalts christlicher Theologie im ständigen Rückbezug auf diesen Entstehungszusammenhang erfolgt.

Die Schwierigkeit des modernen Interpreten, Luthers Argumentation nachzuvollziehen, bleibt, da sich auch innerhalb der sich auf Luther berufenden protestantischen Theologie andere Argumentationsstrukturen durchgesetzt haben.¹⁶ Im folgenden versuche ich, Luthers Vorgehen bei der Auslegung einer der im »Antilatomo« behandelten Bibelstellen zu beleuchten. Seine Behandlung von Eccl 7, 21 (»Non est homo iustus in terra qui bene faciat et non peccet.«) legt sich für eine solche Untersuchung nahe, da sie auf den ersten Blick

14 Ich folge der Zählung der Vulgata; in der hebräischen Bibel, in der LXX und in den meisten deutschen Ausgaben ist die Stelle als Vers 20 gezählt.

15 Bornkamm: AaO, 22.

16 Vgl. z.B. zu Melanchthons Übernahme und Verarbeitung der Gedanken des »Antilatomo« in seinen »Loci communes rerum theologicarum seu Hypotyposes theologicae« Wilhelm MAURER: Der junge Melanchthon zwischen Humanismus und Reformation. Bd. 2: Der Theologe. GÖ 1969, 136f. 373-377.

besonders unstrukturiert und textfern erscheint.¹⁷ Ich blende zunächst zurück zur Behandlung der Stelle durch Luther vor dem »Antilatomo« und auf ihre Interpretation durch Latomo. Anschließend zeichne ich Luthers Argumentationsgang im »Antilatomo« nach und versuche dabei, den Plan seiner Darstellung deutlich zu machen.

II Zur Vorgeschichte

Zwei Quellen bieten sich für Luthers Bekanntschaft mit Eccl 7, 21 als Belegstelle für die Sündenlehre an. Zum einen seine Beschäftigung mit Augustinus in seinen antipelagianischen Schriften. Dort ist Eccl 7, 21 mehrfach als Argument gegen die pelagianische Behauptung einer möglichen Sündlosigkeit der Christen verwendet.¹⁸ Diese Diskussion ist schon in der Alten Kirche verschränkt mit der Auslegung der fünften Bitte des Vaterunsers.¹⁹ In diesem Zusammenhang erscheint die Stelle auch in Gabriel Biels Kommentar zum Meßkanon.²⁰ Auch auf diesem Wege konnte Luther also auf sie aufmerksam werden. Es ist sicher kein Zufall, daß auch er im Zusammenhang der Vaterunser-Auslegung auf sie hinweist.²¹

Inhaltlich geht die traditionelle Benutzung der Predigerstelle nicht über die Aussage hinaus, daß sich auch im Leben des Glaubenden Sünde findet. Die Verhältnisbestimmung von »bene facere« und »peccare«, auf die Luther seine

17 Zur Bedeutung der Stelle im Hinblick auf Luthers Koheletexegese vgl. Eberhard WÖLFEL: Luther und die Skepsis. M 1958, 246-250.

18 Besonders deutlich in Aurelius AUGUSTINUS: De spiritu et littera 36 / 65 (CSEL 60 [1913], 227, 5-16), wo Augustinus außerdem Mt 6, 12; Ps 142/143, 2; 1 J 1, 8 und 1 Rg 8, 46 als Belegstellen anführt. Weitere Bezugnahmen auf Eccl 7, 21 z. B. in DERS.: De perfectione iustitiae hominis 16 / 37 (CSEL 42 [1902], 37, 34-38, 2) und DERS.: De natura et gratia 7 / 8 (CSEL 60 [1913], 238, 2-4). Vgl. auch Eusebius HIERONYMUS: Dialogus adversus Pelagianos 1, 12 (CChr. SL 80 [1990], 15, 37-43), dort gleichfalls in Verbindung mit 1 Rg 8, 46 und Ps 142/143, 2.

19 Siehe die in der vorigen Anm. angegebene Stelle aus »De spiritu et littera«. Vgl. can. 7 des Concilium Milevitanum II von 416 (SACRORUM CONCILIORUM NOVA ET AMPLISSIMA COLLECTIO/hrsg. von Johannes Dominicus Mansi. Bd. 4. Neudruck der Ausgabe Paris, 1901. Graz 1960, 328f).

20 Gabriel BIEL: Canonis Misse expositio, lectio 72 K (hrsg. von Heiko A. Oberman und William J. Courtenay. Bd. 3. Wiesbaden 1966, 193).

21 So in der von Johann Agricola veröffentlichten Bearbeitung von Luthers »Auslegung und Deutung des heiligen Vaterunsers« von 1518; WA 9, (122) 123-159. 155.

Betrachtung der Stelle zuspitzt, ist vorher so nicht im Blick.²² Bei Luther hingegen findet sich diese besondere Akzentsetzung von Anfang an.

Zunächst führt er Eccl 7, 21 mehrfach an prominenter Stelle seiner Römerbriefvorlesung von 1515/16 an, nämlich in der Auslegung des dritten und vierten Kapitels des Römerbriefes. Das erste Mal im Scholion zu R 3, 10²³ »Non est iustus quisquam«: Der von Paulus vergeblich gesuchte Gerechte ist einer, der das Gute tut und das Böse läßt – ganz aus freiem Willen, ungezwungen. Die Selbstprüfung des menschlichen Herzens muß zugeben: einen solchen Gerechten gibt es nicht. Die Lokalisierung der Sünde – auch der der Gerechten, denn Gerechte können nur solche Menschen sein, die ihre Sünde erkennen und Gottes Gnade erflehen – im Willen macht Eccl 7, 21 zu einer brauchbaren Belegstelle: eine Betonung des »qui faciat bene« ist nicht ausgesprochen, aber implizit enthalten. Luther meint: Auch wer gute Werke tut, ist in seinem Willen als Sünder zu qualifizieren. Luther führt die Stelle dann wieder an im Corollarium zu R 3, 21²⁴. Er hält auch dort daran fest, daß die aus Glauben Gerechten sich gerade durch das Bekenntnis der eigenen Sündhaftigkeit auszeichnen, auch da, wo die Gnade in ihnen gute Werke wirkt. Eccl 7, 21 erscheint als eine Belegstelle unter anderen. Der Mangel an herzlicher Gesetzeserfüllung weist hin auf Christus, der allein sündlos ist.²⁵ Auch in einem Corollarium zu R 4, 7 benutzt Luther unsere Stelle als Zeugnis für die Allgemeinheit der Sünde.²⁶ Zusammen mit Is 64, 6; R 7, 19 und einer Vielzahl anderer Stellen belegt sie, daß auch die guten Werke Sünde sind.²⁷ Die drei in der Auseinandersetzung mit Latomus dann bedeutsamen Bibelstellen erscheinen hier erstmals im gleichen sachlichen Zusammenhang. Eine detaillierte Auslegung findet freilich noch nicht statt.

22 Auch Luther kann die Stelle gelegentlich unspezifisch verwenden, z.B. in einer nicht genau datierbaren (vielleicht in den Umkreis der Leipziger Disputation gehörigen?) Predigt über J 16, 5f (WA 4, 695-700. 699) oder im Galaterbriefkommentar von 1519 (WA 2, [436] 443-618. 515).

23 WA 56, 235, 25 - 237, 18; Eccl 7, 21 dort 236, 7.

24 WA 56, 259, 8 - 261, 9; Eccl 7, 21 dort 260, 14f.

25 WA 56, 260, 18-21.

26 WA 56, 287, 15 - 289, 32; Eccl 7, 21 dort 288, 7f.

27 WA 56, 289, 15-20: »Quia etiam bona opera, quia renitente fomite et sensualitate, non tanta fiunt intensione et puritate, quantam lex requirit, cum non ex totis viribus fiant, Sed tantum ex viribus spiritus repugnantibus viribus carnis. Idcirco enim bene operando peccamus, nisi Deus per Christum nobis hoc imperfectum tegeret et non imputaret; ...«

Luther kommt im Zusammenhang mit der Heidelberger Disputation²⁸ wieder auf die Stelle zurück. In seiner vorbereitenden Niederschrift stellt er Schriftstellen zusammen, welche die These »QVOD iustus etiam inter bene operandum peccet«²⁹ erhärten sollen. Eccl 7, 21 wird als erste Belegstelle besprochen; vielleicht ist diese Voranstellung durch die sich mit dem Wortlaut der These am engsten berührende Kombination von »bene facere« und »peccare« veranlaßt. Es folgen Auslegungen von R 7, 19. 22 und Ps 142/143, 2. In der Auslegung unserer Stelle³⁰ weist Luther deren Interpretation auf die nicht-guten Werke des Gerechten zurück. Er hebt auf die Worte »qui faciat bene« ab, die als Rede des Heiligen Geistes nicht überflüssig sein können; nach Luthers Meinung weisen sie eindeutig auf die Sünden in den guten Werken des Gerechten hin. Das ergibt auch der Vergleich mit Prv 24, 16, wo eine entsprechende Zufügung fehlt.³¹ Der Gedankengang ist so von Luther in die probatio zur 6. theologischen These der Disputation »Non sic sunt opera Dei merita (de his, quae per hominem fiunt, loquimur), ut eadem non sint peccata«³² übernommen worden.

In den Resolutiones zu den Thesen der Leipziger Disputation³³ erscheint unsere Stelle in der Begründung der zweiten These »In bono peccare hominem ... negare, hoc est Paulum et Christum semel conculcare« an zweiter Stelle der biblischen Belege,³⁴ nach Is 64, 6, vor R 7, 19. 22; G 5, 17; L 10, 30-37; Mt 13, 33 und Ps 142/143, 2. Wieder wendet Luther sich gegen ein Verständnis der Stelle, wonach die Sünde bloß gelegentlichen schlechten Taten des Gerechten zuzusprechen sei. Die Argumentation ist mit der der Heidelberger Disputation identisch, auch auf Prv 24, 16 wird analog verwiesen. Dieselben Schriftstellen

28 Auf Texte der Heidelberger Disputation wird im folgenden verwiesen nach der neuesten Edition von Helmar Junghans in StA 1.

29 StA 1, 190, 2 $\triangle$ WA 1, 367, 2.

30 StA 1, 190, 3-10 $\triangle$ WA 1, 367, 3-10.

31 »Hic autem ab alijs dicitur, q(uod) iustus quidem omnis peccat, sed non quando bene facit. Quibus respondetur: Si id uellet haec autoritas, quid superfluit verbis? An Spiritus sanctus delectatur multiloquio (et) nugatione? Nam iste sensus fuisset abunde sic expressus: Non est in terra, qui non peccet, ut quid addit. Qui bene faciat? Quasi alius sit iustus, qui faciat male? Non enim nisi iustus facit bene. At ubi de peccatis extra benefacta loquitur, sic dicit: Septies in die cadit iustus [Prv 24, 161], Hic non dicit: Septies in die cadit iustus, quando bene facit« (StA 1, 190, 4-10 $\triangle$ WA 1, 367, 4-11).

32 StA 1, 202, 19-30 $\triangle$ WA 1, 357, 26-38.

33 WA 2, (388) 391-435.

34 WA 2, 411, 39-412, 7.

nennt Luther dann auch wieder in seiner Antwort auf die päpstliche Bannandrohungsbulle, die in ihrem 31. Artikel den Satz »In omni opere bono iustus peccat« verurteilt hatte.³⁵

Von den Texten, in denen Luther ausführlich auf Eccl 7, 21 zu sprechen kommt, waren Latomus nur die Resolutiones zu den Thesen der Leipziger Disputation zugänglich. Da er im ersten Teil der »Ratio« deren Aufriß folgt, muß er sich auch mit der Auslegung der Predigerstelle befassen. Er interpretiert sie im Anschluß an seine Autoritäten³⁶ von Prv 24, 16 aus. Anders als Luther liegt ihm daran, daß »cadere« dort und »peccare« hier den gleichen Sinn haben, daß also Luthers Gegenüberstellung, die Prv 24, 16 auf die bösen und Eccl 7, 21 auf die guten Taten des Gerechten bezieht, nicht haltbar ist. Luthers Argumentation, mit der er die Wendung »qui bene faciat« als gleichzeitige Näherbestimmung des Sündigens des Gerechten interpretiert, hält Latomus schon deshalb für gezwungen, weil für ihn Gutes-Tun und Sündigen ebenso einander ausschließende Bestimmungen des Menschen sind wie Leben und Sterben oder Wachen und Schlafen. Daher hält er 1 Rg 8, 46 (»Non est enim homo qui non peccet.«) für die klarere Stelle.³⁷ Auch die Heiligen unterliegen weiterhin der menschlichen Schwäche, so daß sie nie ganz sündenfrei sind.³⁸ Sünde und gute Werke sind aber innerhalb des menschlichen Lebens eindeutig voneinander abgrenzbar, so daß im Leben der Heiligen auch von Sünde freie gute Werke festgestellt werden können, z.B. die Kollekte des Paulus für Jerusalem.³⁹ Schließlich argumentiert Latomus mit der Vielschichtigkeit der biblischen Rede von Sünde, die auch Sündengrund, Sündenwirkung, Sündenstrafe und Sündopfer meinen könne.⁴⁰ Latomus legt sich nicht fest, welche Bedeutungsnuance in Eccl 7, 21 vorliegt; es erscheint ihm jedenfalls unmöglich, theologische Lehre auf diese schillernde Begrifflichkeit zu bauen.

35 Assertio omnium articulorum M. Lutheri per bullam Leonis X. novissimam damnatorum (1520); WA 7, (91) 94-151, bes. 136, 20 - 138, 23. Luther verweist auf Is 64, 6; Eccl 7, 21; Ps 142/143, 2; R 7, 22f (137, 4-20). Vgl. auch die deutsche Fassung »Grund und Ursach aller Artikel ...« (299) 308-457, bes. 433, 23-37.

36 Er nennt Hieronymus und Beda (Latomus: AaO, d 4^r f); das Zitat kann nicht belegt werden (siehe StA 2, 452, Anm. 389).

37 Latomus: AaO, d 4^v.

38 Latomus: AaO, e 1^r.

39 Latomus: AaO, e 1^v.

40 Latomus: AaO, e 1^r f.

Während also Luther die theologische Interpretation von Eccl 7, 21 immer stärker auf den unlösbaren Zusammenhang von »bene facere« und »peccare« zuspitzt und ihm der Text gerade im Zuge der Formierung seiner reformatorischen Theologie immer bedeutsamer wird, redet Latomus einer allgemeineren Verhältnisbestimmung von Sünde und guten Werken das Wort. Er kann wohl mit einigem Recht beanspruchen, sich mit seinem unspezifischen Verständnis der Stelle in den Bahnen der anerkannten kirchlichen Tradition zu bewegen. Um so mehr zwingt er Luther zu einer argumentativen Klärung sowohl seiner Exegese der Stelle wie auch seiner darauf aufbauenden theologischen Lehre.

III Luthers Argumentation mit Eccl 7, 21 im »Antilatomo«

1 Die Struktur der Auslegung

Anders als bei der vorausgehenden Auslegung von Is 64, 6 scheint sich Luther bei seinen Darlegungen zu Eccl 7, 21 sehr bald von seinem Ausgangstext zu entfernen und sich den von Latomus angestoßenen theologischen Sachproblemen zuzuwenden. Eine Analyse der gedanklichen Disposition des Abschnitts ergibt ein anderes Bild. In Luthers Auslegung lassen sich vier Abschnitte unterscheiden: Der erste⁴¹ setzt sich mit Latomus' Exegese von Eccl 7, 21 auseinander; er thematisiert die Frage nach der richtigen Vorgehensweise. In einem zweiten Abschnitt⁴² geht es um die Verwendung der Logik bei der Auslegung. Ein dritter Abschnitt⁴³ kreist um das Stichwort »Gutes tun«, der vierte und längste⁴⁴ schließlich widmet sich dem Begriff der »Sünde«. Diese Disposition ist selbst orientiert an dem Text Eccl 7, 21 »Non est homo iustus in terra qui bene faciat et non peccet«. Die inhaltlichen Hauptabschnitte der Auslegung orientieren sich an den zentralen Stichworten dieses Verses »bene facere« und »peccare«. Um deren Verknüpfung geht es in dem von Luther vorangestellten Abschnitt zur Logik. So erweist sich der Abschnitt, in dem es um Einzelfragen der Auslegung geht, als Einleitung zu einer großangelegten Auslegung, innerhalb derer der ausgelegte Text selbst in den Hintergrund tritt. Dieser Text ist in der Auslegung aber gerade so präsent, daß deren Struktur die innere Struktur des

41 WA 8, 73, 1 - 75, 26 $\triangle$ StA 2, 450, 6 - 453, 13.

42 WA 8, 75, 27 - 77, 37 $\triangle$ StA 2, 453, 14 - 456, 14.

43 WA 8, 78, 1 - 82, 18 $\triangle$ StA 2, 456, 15 - 461, 28.

44 WA 8, 82, 19 - 99, 24 $\triangle$ StA 2, 461, 29 - 483, 20.

Textes abbildet. Diese Parallelität der Strukturen wird freilich nur sichtbar, wenn man Luthers Ausführungen zum Begriff der Sünde als integralen Bestandteil seiner Auslegung von Eccl 7, 21 versteht.⁴⁵

2 Der Argumentationsgang im einzelnen

Betrachten wir nach dieser Klärung der Argumentationsstruktur im ganzen die einzelnen Abschnitte noch einmal je für sich und fragen, wie Luther jeweils als Ausleger von Eccl 7, 21 in Erscheinung tritt:

2.1 Zum Vorgehen

Gegenüber der von ihm festgestellten Tendenz des Latomus, ohne weiteres zu Auslegungen Dritter bzw. zu anderen Schriftstellen zu springen, einer Tendenz, die Luther als Flucht vor der Wahrheit erscheint,⁴⁶ präzisiert Luther seinen Zugang zu Eccl 7, 21: Handelte es sich bloß um eine singuläre Belegstelle, ließe sich darauf keine Lehrmeinung gründen. Da die Klarheit dieser Stelle aber mit anderen klaren Stellen eindeutig zusammenklingt, kann Luther seine von den Löwenern verurteilte Lehre von der Sünde im guten Werk auf Eccl 7, 21 stützen.⁴⁷ Das Verfahren des Latomus erscheint ihm demgegenüber als unernste Spielerei, die nicht auf religiöse Gewißheit aus ist, sondern beliebig Stelle an Stelle reiht, ohne über ein »Vielleicht« des Urteils hinauszukommen.⁴⁸

Der Unterschied in der Vorgehensweise zwischen Luther und Latomus läßt sich festmachen an ihrer Behandlung des Verhältnisses von Eccl 7, 21 und 1 Rg 8, 46 (»Non est homo qui non peccet«). Während Latomus beide Stellen ohne weiteres als identische Aussagen behandelt⁴⁹ und so Luthers Auslegung der

45 Frick in seiner Übersetzung des »Antilatomo« (Mü³ Erg 6, 9 [Übersicht über die Gliederung]) verstellt den Blick auf Luthers Argumentationsstruktur durch seine Abtrennung des letzten Abschnitts von der Auslegung von Eccl 7, 21. Er löst sich damit ohne Not von Luthers eigener Gliederung, der die folgende Auslegung von R 7 mit »Tertio« überschreibt (WA 8, 99, 25 $\triangle$ StA 2, 483, 21). Auch im Text selbst ist ein deutlicher Hinweis darauf enthalten, daß Luther seine Darlegungen zum Sündenbegriff als Teil der Auslegung von Eccl 7, 21 versteht. Er erörtert den Sprachgebrauch von Augustinus und zitiert »Ex quo vitio non est iustus in terra qui bene faciat et non peccet«. Dann fährt Luther fort: »Hic vides et Augustinum hanc autoritatem [sc. Eccl 7, 21] sic intellixisse, quod bene faciens peccet, ...« (WA 8, 90, 4-6 $\triangle$ StA 2, 471, 26-28).

46 WA 8, 73, 19-21 $\triangle$ StA 2, 450, 25-27.

47 WA 8, 73, 21-26 $\triangle$ StA 2, 450, 27 - 451, 1.

48 WA 8, 75, 6f $\triangle$ StA 2, 452, 21; WA 8, 75, 10-12 $\triangle$ StA 2, 452, 24-26.

49 Latomus: AaO, d 4^v: »Respondeo illam sententiam alibi idem sapiens ita expressit. Non est

Predigerstelle die Spitze abzubrechen sucht, leugnet Luther die Identität beider Aussagen sowohl was das Subjekt (*homo iustus – homo*) als auch was das Prädikat (*bene faciat et non peccet – non peccet*) betrifft.⁵⁰ Luther widersetzt sich der Eliminierung des »bene facere«, die Latomus durch den Verweis auf 1 Rg 8, 46 erreicht, indem er in gegenläufiger Argumentation die bedeutungstragende Funktion des Satzelements »qui bene faciat« herausarbeitet. Dabei bezieht er sich sowohl auf den Sinngehalt des hebräischen Verbums עשה, das schöpferisch wirksames Tun bezeichnet,⁵¹ als auch auf die hebräische Satzstruktur, deren scheinbar parataktische Aneinanderreihung von »Gutes tun« und »sündigen« in Wahrheit eine logische Verbindung von beidem herstellt.⁵² Das Verhältnis von Eccl 7, 21 zu 1 Rg 8, 46 erweist sich so für Luther als erheblich differenzierter als für Latomus: Eine Parallele liegt tatsächlich zwischen 1 Rg 8, 46 und dem ersten Teil der Predigerstelle vor, wobei auch hier Eccl 7 eine Steigerung bietet.⁵³ Der zweite Teil der Stelle geht aber über 1 Rg 8, 46 hinaus und wendet den beiden Stellen gemeinsamen Grundsatz an auf das Sündigen im Tun bzw. im Bewirken des Guten.⁵⁴ Es ist also gerade die ihm von Latomus entgegengehaltene vermeintliche Parallelstelle, die Luthers Verständnis der spezifischen Aussage von Eccl 7, 21 vertieft. Dagegen läßt er die Gegenüberstellung zu Prv 24, 16, die er noch in den »Resolutiones« zur Leipziger Disputation vorgenommen hatte,⁵⁵ fallen, wohl weniger, weil ihn Latomus'

enim homo qui non peccet tertii regum. viii. [1 Rg 8, 46] ... Ne quis superstitiosae ad hanc coactam et absurdam traheret interpretationem, qua diceret in eodem opere hominem bene facere et peccare.«

50 WA 8, 73, 30-74, 1 $\triangle$ StA 2, 451, 5-13.

51 WA 8, 74, 23-26 $\triangle$ StA 2, 451, 34-452, 2: »Accedit, quod et hic hebraice ›faciens bonum‹ is est, qui autor est, ut sint bona, ut non tantum personalem, sed efficacem bonitatem ad extra prosperatam significet, et tamen hunc peccare dicit: quanto magis operatorem bonorum peccatorem faciet.«

52 WA 8, 74, 29-36 $\triangle$ StA 2, 452, 7-12: »Sciunt enim hebraei, quam soleat coniunctio superflue poni in eius generis locutionibus, ut ... [Gn 17, 14; Ex 12, 15] ... Ita et hic ›Qui bene faciat et non peccet‹ pro eo quod est ›qui cum bene fecerit, non peccet‹.«

53 WA 8, 74, 28-30 $\triangle$ StA 2, 452, 4-6. Luther sagt nicht, worin die Steigerung, die er erkennt, besteht. Vermutlich liegt sie für ihn in der Ersetzung des »non peccat« durch die inhaltlich positiv gefüllte Näherbestimmung des Menschen als »iustus«.

54 WA 8, 74, 30f $\triangle$ StA 2, 452, 6f.

55 WA 2, 412, 4-7.

Einspruch überzeugt hätte,⁵⁶ als vielmehr deshalb, weil er nicht selbst in den Fehler willkürlicher Parallelisierungen verfallen will. Daß er auch den früheren Gedanken, das »bene facere« sei deshalb bedeutungstragend, weil der Heilige Geist nichts Überflüssiges rede,⁵⁷ nur noch beiläufig erwähnt,⁵⁸ wird man darauf zurückführen dürfen, daß ihm selbst die im Vergleich mit 1 Rg 8,46 gewonnene Begründung seiner Auslegung von Eccl 7,21 haltbarer und sachgerechter erschien.

Was gewinnt Luther mit diesem einleitenden Abschnitt seiner Auslegung von Eccl 7,21? Er erreicht eine Klärung der Funktion des Bibeltextes in der theologischen Auseinandersetzung und damit zugleich eine Entscheidung über sein weiteres Vorgehen in der Auslegung. Indem er das von Latomus praktizierte beliebige Sammeln vermeintlicher Parallelen unterbindet und die sich daraus ergebende Beliebigkeit des theologischen Urteils als unmoralisch (insbesondere unter Verweis auf die darauf gegründete Lehrverurteilung)⁵⁹ entlarvt, ergibt sich für ihn selbst die Notwendigkeit, auch theologisch der exegetisch erhobenen Textstruktur zu folgen. Das Eruiieren des nach bestem Wissen und Gewissen klaren Sinnes einer Bibelstelle ist also nur der erste Schritt zu einem tieferen, der Struktur des Textes entsprechenden Eindringen in dessen theologischen Sachgehalt. Insofern ist Luthers weiteres Vorgehen bei der Auslegung von Eccl 7,21 die Konsequenz seiner einleitend geführten Auseinandersetzung um den klaren Wortsinn der Stelle.

2.2 Zur Logik

Schon früher hatte Luther die logische Beziehung von »bene facere« und »peccare« als grundlegend für sein Verständnis von Eccl 7,21 herausgestellt.⁶⁰ Im »Antilatomo« erweist es sich ihm nun als notwendig, die exegetisch gewonnene Einsicht in die innere Struktur der Stelle dergestalt zu bewähren, daß er zunächst dieses logische Verhältnis in der Auseinandersetzung mit Latomus klärt. Dieser hatte schließlich Luthers Verhältnisbestimmung von »bene facere« und »peccare« als gleichzeitige Bestimmungen des Handelns des Gerechten

⁵⁶ WA 8, 75, 2 $\triangle$ StA 2, 452, 16.

⁵⁷ Vgl. StA 1, 190, 5-8 $\triangle$ WA 2, 412, 1-5.

⁵⁸ WA 8, 74, 37-75, 2 $\triangle$ StA 2, 452, 13-16.

⁵⁹ WA 8, 75, 12-24 $\triangle$ StA 2, 452, 26-453, 11.

⁶⁰ Vgl. StA 1, 190, 3-8 $\triangle$ WA 2, 411, 39-412, 5.

für absurd erklärt. Luther muß dem Vorwurf entgegentreten, daß sein Verständnis der Textlogik den Gesetzen der allgemeinen Logik widerspricht und deshalb widersinnig ist. Latomus' Karikatur seiner Verknüpfung von »bene facere« und »peccare« mithilfe vergleichbarer Verknüpfungen, deren Absurdität auf der Hand liegt (z.B. die Gleichzeitigkeit von Leben und Sterben, von Wachen und Schlafen, von Leben und Essen)⁶¹, weicht nach Luthers Auffassung der Aussage-logik von Eccl 7, 21 aus, indem sie ohne Anhalt am Text eine zeitliche Differenz zwischen beiden Bestimmungen einträgt. So wird Luthers Ansicht zu absurder Logik verkehrt, als schlosse er aus einem zeitlich differenzierten Nebeneinander von gutem Werk und Sünde im Leben des Gerechten auf deren Gleichzeitigkeit.⁶² Die auf den ersten Blick so überzeugende logische Argumentation des Latomus erweist sich für Luther als *petitio principii*.⁶³ Für Latomus steht bereits fest, daß »bene facere« und »peccare« unterschiedene und voneinander abgegrenzte menschliche Akte sind. Statt sich auf die innere Logik des Bibeltex-tes einzulassen, paßt er den Text seinem eigenen Verständnis an. Das entwertet das ganze Beweisverfahren.⁶⁴ Aus Luthers Polemik gegen Latomus' argumentative Unfähigkeit spricht das Bewußtsein, selber theologische Sätze auf anderem Wege gewonnen zu haben. Luther ist zweifellos davon überzeugt, in seinem theologischen Denken der inneren Struktur des Bibeltextes zu folgen und diesen gerade nicht als mehr oder weniger beliebige Verifikationsinstanz für in sich richtige theologische Lehrsätze zu gebrauchen. Indem sich Luther also mit Latomus über das Verhältnis von allgemeiner Logik und biblischer Logik auseinandersetzt, ergeben sich sowohl Klärungen im Umgang mit Schriftstellen als auch Konsequenzen für die theologische Argumentation. Wenn biblische Texte nicht einfach als *dicta probantia* anderswoher gewonnener theologischer Behauptungen eingesetzt werden dürfen, sondern verlangt werden muß, daß umgekehrt jede theologische Lehre sich der gedanklichen Struktur der Texte ausgesetzt hat und sich ihr verdankt, dann muß auch das theologische Argumentieren selbst diese Bewegung vom Text zur Lehre erkennen lassen. Die Disposition des »Antilatomo« läßt sich unschwer als Versuch der Durchführung dieser Einsicht verstehen.

61 Latomus: AaO, d 4^v; »Antilatomo« WA 8, 75, 28-34 $\triangle$ StA 2, 453, 15-20.

62 WA 8, 76, 35-39 $\triangle$ StA 2, 454, 24 - 455, 3.

63 WA 8, 77, 1 $\triangle$ StA 2, 455, 5.

64 WA 8, 77, 3-7 $\triangle$ StA 2, 455, 7-10.

Luther weicht dabei der Frage nach der Kompatibilität der biblischen Logik mit der allgemeinen keineswegs aus. So begnügt er sich nicht damit, Latomus der *petitio principii* zu zeihen, sondern kleidet positiv die aus Eccl 7, 21 gewonnene Einsicht in die Terminologie der aristotelisch-scholastischen Logik. Im Unterschied zu den von Latomus gewählten Beispielen »Essen«, »Schlafen«, »Tod«, die Prädikamente »per accidens« sind, muß die Sünde als »praedicatio perseitatis« des Menschen verstanden werden.⁶⁵ Sie gehört daher auch zum Menschen, sofern er Subjekt guter Werke ist, woraus sich zwangsläufig ergibt, daß der Mensch im Tun des Guten sündigt.⁶⁶ Dieser Schluß ist freilich nur dann zwingend, wenn man der Bestimmung der Sünde im vollen Sinne als Prädikament »per se« bzw. als »propria passio« des Menschen zustimmt. Diese Bestimmung gewinnt Luther, wie er selbst bemerkt,⁶⁷ aus Eccl 7, 21. Auch Luthers Logik arbeitet also mit einer *petitio principii*. Seine Beweisführung kann nur den überzeugen, der bereits überzeugt ist. Insofern kommt seiner Argumentation in der Terminologie scholastischer Logik kein eigenes Gewicht zu. Sie treibt den Gegensatz zu Latomus freilich dergestalt auf die Spitze, daß deutlich wird: wo Latomus scholastische Logik in den Bibeltext einträgt, verfährt Luther umgekehrt und trägt die biblische Logik in die scholastische Terminologie ein. Wird für Latomus die Schriftstelle zum Beleg für die Richtigkeit scholastisch-theologischer Distinktionen, so bleibt für Luther der traditionellen Denkweise und Terminologie allenfalls noch die Funktion des Belegs für die aus der Schrift gewonnene theologische Lehre.

2.3 Zum Begriff »Gutes tun«

Luthers an Eccl 7, 21 gewonnene Einsicht in die Verschränktheit von »bene facere« und »peccare« erfordert als weiteren Auslegungsschritt die Klärung der inhaltlichen Füllung der beiden Begriffe. Was bedeutet nun zunächst »bene facere«? Latomus, der diese Frage so nicht stellt, hatte mit Hieronymus darauf verwiesen, daß es auch im Leben der Heiligen Sünde gebe.⁶⁸ Wieder sieht Luther seinen Gegner dem eigentlichen Problem ausweichen. Inhaltlich durch eine Verschiebung der Fragestellung: es steht nicht zur Debatte, daß im Leben der

65 WA 8, 77, 9-14 ≙ StA 2, 455, 12-17.

66 WA 8, 77, 16-18 ≙ StA 2, 455, 20f.

67 WA 8, 77, 18f ≙ StA 2, 455, 21f.

68 Latomus: AaO, d 4^v - e 1^r.

Heiligen Sünde in Gestalt von solchen Akten in Erscheinung tritt, die von guten Werken eindeutig abgegrenzt werden können.⁶⁹ Luther insistiert auf der Auslegung von Eccl 7, 21 als Dreh- und Angelpunkt der Auseinandersetzung: Latomus muß vor allem anderen beweisen, daß diese Stelle in seinem Sinn verstanden werden muß.⁷⁰ Auch formal weicht er dieser Aufgabe aus, indem er sich auf ein Hieronymuszitat stützt, das die umstrittene Stelle gar nicht auslegen will.⁷¹ Demnach käme der Kirchenvater für Luther allenfalls dann als Autorität in Betracht, wenn er den zur Diskussion stehenden Text selber auslegt. Keinesfalls ist die Autorität der Väter formal derjenigen der Bibel gleichrangig, vielmehr läßt Luther die Väter nur soweit gelten, wie sie sich mit den biblischen Aussagen in Einklang befinden.⁷²

Während er Latomus inhaltlich und formal ausweichen sieht, will Luther zur Sache von Eccl 7, 21 zurückkehren, indem er ziemlich zugespitzt das Problem der Näherbestimmung des »bene facere« aufgreift. Unzufrieden mit der beziehungslosen Nebeneinanderordnung von gutem Werk und Sünde im Leben des Glaubenden, betont Luther, daß es ihm weiterhin um die Verhältnisbestimmung beider Größen geht. Dabei setzt er nicht bei der Sünde im guten Werk an, sondern bei der Definition des guten Werkes selber. Seine These lautet, daß als gutes Werk das zu gelten habe, was den Willen Gottes erfülle. Dieser Wille werde aber nur so erfüllt, daß Gott selber die jedem Werk anhaftende Sünde verzeihe.⁷³ Die Sünde gehört also bereits in die Definition des »bene facere« hinein. Gibt es nach dieser Definition dann überhaupt gute Werke der Heiligen? Diese Rückfrage pariert Luther mit dem paradoxen Hinweis, daß für den Glaubenden gerade diejenigen Werke zu guten Werken werden, die Latomus (nach Hieronymus) als Akte der Sünde im ansonsten guten Leben der Heiligen (exemplifiziert an Paulus) meinte auffassen zu müssen. Unter Verweis auf Kol 3, 17 spitzt Luther seine These zu: alle Werke des Glaubenden, sofern sie eben im Christusglauben geschehen, sind eo ipso gute Werke.⁷⁴ Um einzuschärfen, daß es nicht um Einzelakte des christlichen Lebens, sondern um die ganzheitliche Bestimmtheit des Christen geht, kehrt Luther also seine Ausgangsthese gerade-

69 WA 8, 78, 1-6 $\triangle$ StA 2, 456, 15-20.

70 WA 8, 78, 6f $\triangle$ StA 2, 456, 20-457, 1.

71 WA 8, 78, 15-17 $\triangle$ StA 2, 457, 9f.

72 WA 8, 79, 12-14 $\triangle$ StA 2, 458, 10-12.

73 WA 8, 78, 31f $\triangle$ StA 2, 457, 25.

74 WA 8, 79, 2-8 $\triangle$ StA 2, 457, 31-458, 6.

zu um: nicht nur jedes gute Werk ist Sünde, sondern auch jede Sünde ist gutes Werk!

Die Notwendigkeit, bereits in der Definition des guten Werkes eines Christen auf die göttliche Vergebung zu rekurrieren, weist Luther nach, indem er in rhetorisch steigernder Anlehnung an das Gebet des Pharisäers aus Jesu Gleichnis vom Pharisäer und Zöllner (L 18, 11f) eine Rede des Gerechten vor dem Urteil Gottes formuliert: dieser bedarf in bezug auf sein zwar gnadenhaft gestütztes, aber in sich unsündliches Werk nicht der göttlichen Barmherzigkeit. Ohne Zögern kann er allein auf Gottes Gerechtigkeit bauen.⁷⁵ Die offenkundige Gotteslästerung, die in der selbstgerechten Verachtung der verzeihenden Barmherzigkeit zutage tritt, ist für Luther die religiöse Konsequenz aus einer Definition des guten Werkes, welche die in Eccl 7, 21 ausgedrückte Verknüpfung von »bene facere« und »peccare« mißachtet.⁷⁶

Luther belegt sein Verständnis des guten Werkes dann wie Latomus am Beispiel des Paulus. Allerdings nicht so, daß er wie jener einzelne Akte aus der Paulinischen Biographie, z.B. die Kollekte für die Jerusalemer Gemeinde,⁷⁷ als sündlose Handlungen qualifiziert, sondern indem er auf die theologische Wertung der eigenen guten Werke durch Paulus selbst zurückgreift. 1 K 4, 4 wird ihm zur Schlüsselstelle der Paulinischen lebensgeschichtlichen Anwendung der in Eccl 7, 21 enthaltenen Struktur der Gleichzeitigkeit von gutem Werk und Sünde: Paulus bekundet dort zum einen das Bewußtsein eigener Schuldlosigkeit, zum anderen hält er daran fest, daß dieses Bewußtsein ihn vor dem Urteil Gottes nicht rechtfertigt.⁷⁸ Es liegt für Luther auf der Hand, daß die Behauptung, die Glaubenden vermöchten sündlos gute Werke zu tun, sich mit dieser Selbsteinschätzung des Paulus nicht verträgt.⁷⁹ Hier wie auch bei anderen Glaubensvorbildern der Bibel⁸⁰ zeigt sich eine Differenz, deren Beachtung für die theologische Betrachtung der guten Werke unerläßlich ist, die Unterscheidung der Qualität menschlicher Handlungen coram hominibus und coram deo. Das Tun des Guten nach dem Urteil der Menschen, und dazu gehört auch das Urteil des eigenen Gewissens, reicht vor dem Urteil Gottes keineswegs zu. Vor diesem

75 WA 8, 79, 19-28 $\triangle$ StA 2, 458, 19-27.

76 WA 8, 79, 28 - 80, 3 $\triangle$ StA 2, 458, 27-35.

77 Latomus: AaO, e 1^v.

78 WA 8, 80, 11f $\triangle$ StA 2, 459, 6f.

79 WA 8, 80, 13-24 $\triangle$ StA 2, 459, 8-19.

80 Luther nennt Jeremia (Jr 17, 16) und Hiskia (2 Rg 20, 3): WA 8, 80, 29 - 81, 26 $\triangle$ StA 2, 460, 3-35.

gibt es keine Rechtfertigung in einem coram hominibus guten Werk, sondern nur in Christus.⁸¹ Es ist also nicht die Ungewißheit über das Vorhandensein von guten Werken überhaupt, die ein Pochen auf das gerechte Urteil Gottes ausschließt.⁸² Vielmehr hat Gott selbst die von Luther herausgearbeitete Unterscheidung zur Vermittlung einer doppelten Gewißheit gebraucht, indem er zum einen den Christen deutlich bewußtmacht, welche Werke als Früchte des Geistes gute Werke sind, indem er zum andern die Sündlosigkeit dieser Werke ausgeschlossen hat und so das christliche Leben als ganzes auf seine Barmherzigkeit hin ausrichtet.⁸³

Indem Luther die Verhältnisbestimmung von »bene facere« und »peccare« aus Eccl 7, 21 in die Definition des guten Werkes des Christen aufnimmt und mit dem Paulinischen Verständnis von Glaube und Werken verbindet, weist er eine Reduktion des »bene facere« auf eine äußerliche Nachweisbarkeit oder auf ein subjektives Bewußtsein von guten Werken ab. Eccl 7, 21 ist ihm auch deshalb mehr als eine zufällige Belegstelle, weil sich die Aussage des alttestamentlichen Predigers in ihrer Struktur mit der Paulinischen Anthropologie deckt. Konsequenter theologischer Auslegung erweist sie sich mithin als Ausdruck des innersten Kerns christlichen Glaubensbewußtseins, als Evangelium. Das ist der tiefere Grund dafür, daß Luthers Auslegung nicht bei Einzelfragen stehenbleibt, sondern auf ein Verstehen im Horizont der ganzen Existenz des Glaubenden zielt.

2.4 Zum Begriff »Sünde«

Luther rundet seine Auslegung von Eccl 7, 21 durch eine ausführliche biblisch-theologische Klärung des Sündenbegriffs ab.⁸⁴ Im Gegenüber zu Latomus' Differenzierungen im Verständnis von »peccatum«⁸⁵ liegt Luther an einem klaren und einheitlichen Sprachgebrauch von Sünde, der ein eindeutiges theologisches Argumentieren zuläßt. Ein solcher Sprachgebrauch liegt nach Luthers Meinung in der Bibel vor; sie gibt die einfache Definition der Sünde als das, was dem Gesetz Gottes nicht entspricht, an die Hand.⁸⁶ Luthers ausführliche Erörterung dient nun einzig und allein dem Ziel, die Suffizienz dieses Sündenbegriffs zu

81 WA 8, 81, 3f $\triangle$ StA 2, 460, 11-13.

82 Luther unterstellt seinen Gegnern, diese Ungewißheit zu pflegen: WA 8, 81, 27 - 82, 18 $\triangle$ StA 2, 460, 36 - 461, 28.

83 WA 8, 82, 3-9 $\triangle$ StA 2, 461, 13-18.

erweisen und damit die in Eccl 7, 21 erkannte Verhältnisbestimmung von »bene facere« und »peccare« zugleich abzusichern und inhaltlich zu füllen.

Diesem Beweisziel dient zunächst die Unterscheidung von Bildrede und begrifflicher Rede. Ein langer Exkurs über den Reichtum der biblischen Bilder⁸⁷ läuft darauf hinaus, der Vielfalt der Bilder die Eindeutigkeit theologischer Begriffe gegenüberzustellen, zu deren Gewinnung die Bilder gerade beitragen.⁸⁸ Aus dieser Überlegung ergibt sich für Luther, daß der theologische Begriff »Sünde« nicht als Bildrede verstanden und damit relativiert werden darf. Auch in 2 K 5, 21, wo Christus als »Sünde« bezeichnet wird, woraus Latomus eine übertragene Verwendung des Sündenbegriffs abgeleitet hatte,⁸⁹ liegt keine Bildrede vor. Dort geht es Paulus vielmehr um eine theologische Sachaussage: die menschliche Sünde ist tatsächlich auf Christus übertragen worden;⁹⁰ dieser hat sie auch real erfahren.⁹¹ Gerade diese Stelle wird Luther so zum Zeugnis eines einheitlichen biblischen Sprachgebrauchs von Sünde.

84 Ich schlage folgende Gliederung dieses Abschnitts vor:

1. Die Einheitlichkeit des biblischen Sprachgebrauchs von Sünde
(WA 8, 82, 18 - 83, 31 $\triangle$ StA 2, 461, 29 - 464, 2)
2. Biblische Bildrede und theologischer Sündenbegriff
(WA 8, 83, 31 - 88, 3 $\triangle$ StA 2, 464, 2 - 469, 1)
3. Differenzierungen innerhalb des einheitlichen Sündenbegriffs
 - a. in philosophisch-rhetorischer Terminologie
(WA 8, 88, 3 - 89, 10 $\triangle$ StA 2, 469, 2 - 470, 25)
 - b. bei Paulus und den Vätern
(WA 8, 89, 10 - 90, 38 $\triangle$ StA 2, 470, 25 - 473, 3)
 - c. zwischen der Sünde und ihrer Macht
(WA 8, 91, 1 - 92, 37 $\triangle$ StA 2, 473, 4 - 475, 18)
4. Die Rechtfertigung des Sünders sola gratia als Folge des biblischen Sündenverständnisses
(WA 8, 92, 38 - 93, 34 $\triangle$ StA 2, 475, 19 - 477, 2)
5. Das Zugleich von Sünde und guten Werken im christlichen Lebensvollzug
(WA 8, 93, 35 - 97, 7 $\triangle$ StA 2, 477, 3 - 480, 28)
6. Die Autorität des Paulus und der klaren Schriftzeugnisse für die theologische Lehrbildung
(WA 8, 97, 8 - 99, 24 $\triangle$ StA 2, 480, 29 - 483, 20).

85 Latomus: AaO, e 1^{rf}; vgl. »Antilatomo« WA 8, 82, 19 - 83, 25 $\triangle$ StA 2, 461, 29 - 463, 23.

86 WA 8, 83, 26-29 $\triangle$ StA 2, 463, 24-27.

87 WA 8, 83, 31 - 86, 28 $\triangle$ StA 2, 464, 2 - 467, 13.

88 WA 8, 86, 29-31 $\triangle$ StA 2, 467, 14-16.

89 Latomus: AaO, e 1^v.

90 WA 8, 87, 6-10 $\triangle$ StA 2, 467, 27-31.

91 WA 8, 87, 37 - 88, 1 $\triangle$ StA 2, 468, 21-25.

Die notwendige Differenzierung führt Luther dann innerhalb dieses einheitlichen Sündenbegriffs durch. Er bedient sich dabei der philosophischen Unterscheidung zwischen der Substanz und deren Prädikamenten, von denen seine Gegner in bezug auf die Sünde nichts wissen.⁹² Würden sie nach Art der Rhetorik zwischen Wesensaussagen und kategorialen Aussagen unterscheiden, könnten sie die Sünde im Glaubenden klarer fassen.⁹³ Denn die Taufe und die Gabe des Heiligen Geistes verändern nicht die Sünde in ihrem Wesen, sondern die Umstände, unter denen die Sünde im Menschen existiert.⁹⁴ Sie wird von der herrschenden zur beherrschten Sünde, bleibt aber ihrem Wesen nach bis zur eschatologischen Vollendung in den Getauften und Glaubenden als »Rest« erhalten.⁹⁵ Dieser »Rest«, um den die Auseinandersetzung mit Latomus geht,⁹⁶ will Luther mit Paulus als Sünde im Vollsinn verstehen. Demgegenüber hat die begriffliche Differenzierung bei den Vätern die Sache verunklart.⁹⁷ Allerdings findet Luther bei Augustinus den Sachgehalt des Paulinischen Sündenbegriffs gewahrt, auch wenn der Kirchenvater begrifflich zwischen »peccatum« und »vitium« differenziert. Gerade der Verweis auf Eccl 7, 21 sichert die Einheitlichkeit des Augustinischen Sündenverständnisses.⁹⁸ Der Paulinisch-Augustinische Sprachgebrauch von Sünde läßt sich nun derart mit der philosophischen Begrifflichkeit verbinden, daß sowohl ein einheitlicher Sündenbegriff verwendet als auch die notwendige Differenzierung von Sünde vor und nach der Gnade durchgeführt werden kann: Die Sünde bleibt, aber ihre Herrschaft ist zu Ende.⁹⁹ Die Sünde ist verdammt,¹⁰⁰ doch führt der Glaubende sein

92 WA 8, 88, 3-6 ≙ StA 2, 469, 2-4. Zur philosophischen Argumentation Luthers vgl. Bornkamm: AaO, 175 f.

93 WA 8, 88, 9-36 ≙ StA 2, 469, 8 - 470, 12.

94 WA 8, 88, 25-28 ≙ StA 2, 470, 1-4.

95 WA 8, 89, 6-10 ≙ StA 2, 470, 20-25.

96 WA 8, 89, 10-12 ≙ StA 2, 470, 25 f.

97 WA 8, 89, 18-23 ≙ StA 2, 471, 2-8.

98 Luther zitiert (WA 8, 89, 37 - 90, 5 ≙ StA 2, 471, 22-27) aus Aurelius AUGUSTINUS: Epistula 167, 4, 15 (CSEL 44 [1904], 602, 11 - 603, 3), wo Augustinus Eccl 7, 21 zitiert (WA 8, 90, 4f ≙ StA 2, 471, 26f) und damit seine Rede von »vitium« erläutert; siehe oben Anm. 45.

99 WA 8, 91, 35-40 ≙ StA 2, 473, 38 - 474, 2: »Ita peccatum in nobis post baptismum vere peccatum est naturaliter, sed in substantia, nec in quantitate, nec qualitate, nec actione, in passione vero totum. Nam idem prorsus est motus irae et libidinis in pio et impio, idem ante gratiam et post gratiam, sicut eadem caro ante gratiam et post gratiam, sed in gratia nihil potest, extra gratiam praevalet.«

Leben noch unter Einschluß von Sünde und Tod.¹⁰¹ Mit dieser Präzisierung des einheitlichen biblischen Sündenbegriffs, der eine differenzierte Anwendung einschließt, hat Luther sein argumentatives Ziel erreicht; er kann seine Ausgangsthese als erwiesen ansehen.¹⁰² Nur die Gleichzeitigkeit von Sündersein und Gerechtfertigtsein des Christen entspricht dem Wesen des christlichen Glaubens. Der Glaube kehrt das Verhältnis von Mensch und Sünde um, indem er die Sünde, d. h. die Macht der Gottesferne und des Widerstrebens gegen den Willen Gottes, so sehen läßt, daß sie entmachtet ist, indem er als durch die Taufe freigesetztes Bewußtsein der göttlichen Barmherzigkeit die verdammende Macht der Sünde außer Kraft setzt und so seinerseits die Sünde verdammt.¹⁰³ Eine an der Beschaffenheit einzelner guter Werke festgemachte Nicht-Sünde verdunkelt nicht nur die Totalität des menschlichen Sünderseins, sondern zugleich die Totalität der Barmherzigkeit Gottes, welche die Rechtfertigung des glaubenden Sünders durch Nichtanrechnung seiner Sünde bewirkt.¹⁰⁴

Luther schließt seine Darlegungen zum Sündenbegriff mit einer seelsorgerlichen Anrede an den Leser ab.¹⁰⁵ Die in der Klärung des Sündenbegriffs zum Ziel gelangte Auslegung von Eccl 7, 21 wendet er nun auf den christlichen Lebensvollzug an. Für diesen ist die gefundene Unterscheidung von herrschender und beherrschter Sünde¹⁰⁶ grundlegend, weil sie den Glaubenden sowohl der geschehenen Vergebung vergewissert als ihn auch zu guten Werken im Kampf gegen die verbliebene Sünde verpflichtet. Luther stellt klar, daß er keineswegs das Vorhandensein guter Werke beim Christen leugnen will. Zum Christen gehören gute Werke, aber sie sind nicht Zeichen der Abwesenheit von Sünde, sondern gerade Zeichen der Sünde, insofern sie Produkte des Kampfes gegen die

100 WA 8, 91, 15-23 $\triangle$ StA 2, 473, 18-26.

101 WA 8, 92, 5-10 $\triangle$ StA 2, 474, 7-12: »Ille ergo spiritus vitae quid fecit? nondum a morte, nondum a peccato liberavit, liberabit autem tandem, quia adhuc moriendum est, adhuc in peccatis laborandum. Sed a lege peccati et mortis liberavit [R 8, 2], hoc est, a regno et tyrannide peccati et mortis, ut peccatum quidem assit, sed amissa tyrannide nihil possit, et mors quidem instet, sed amisso stimulo nihil nocere neque terrere possit.«

102 WA 8, 93, 18f $\triangle$ StA 2, 476, 20f.

103 WA 8, 92 38-42 $\triangle$ StA 2, 475, 19 - 476, 3.

104 WA 8, 93 14-17 $\triangle$ StA 2, 476, 17-19.

105 WA 8, 93, 35f $\triangle$ StA 2, 477, 3f.

106 WA 8, 94, 2-15 $\triangle$ StA 2, 477, 9-22; dort (WA 8, 94, 9f $\triangle$ StA 2, 477, 16) die ausdrückliche Gegenüberstellung von »peccatum regnans« und »peccatum regnatum«.

Sünde sind.¹⁰⁷ Luther plädiert für ein christliches Selbstverständnis, das sich aus der Dialektik von Zorn und Gnade Gottes speist und daher nicht das Selbstverständnis des Nicht-Sünders, sondern das des begnadeten Sünders ist.¹⁰⁸ Christliche Ethik setzt ein bei der geschehenen Sündenvergebung, sie erhofft die eschatologische Vernichtung der Sünde, sie ergreift die Aufgabe der gegenwärtigen Lebensführung im Tun des Guten, das gegen die Sünde kämpft. Dieses Fazit seiner Erörterung des Sündenbegriffs trägt Luther als feierliches Glaubensbekenntnis vor,¹⁰⁹ ehe er abschließend die Autorität des Paulus als die für die theologische Urteilsbildung maßgebliche herausstellt¹¹⁰ und die klaren Schriftstellen zur ausreichenden Grundlage der christlichen Lehre erklärt.¹¹¹

Für Luther steht zweifelsfrei fest, daß Eccl 7, 21 zu den klaren Schriftstellen gehört, auf die er sein Verständnis von christlichem Leben und Glauben gründen kann. Seine der Struktur des Ausgangstextes folgende Auslegung hat sich insofern als sachgemäß erwiesen, als sich zuletzt herausgestellt hat, daß für biblisches Sündenverständnis, und das heißt in erster Linie für das Sündenverständnis des Paulus, die Korrelation von »bene facere« und »peccare« konstitutiv ist. Eccl 7, 21 ist gerade darin ein locus classicus biblischer Sünden- und Gnadenlehre, daß er prägnant formuliert, daß in bezug auf den Glaubenden von guten Werken stets nur so geredet werden kann, daß zugleich von der Sünde geredet wird, von der Sünde freilich so geredet werden muß, daß die guten Werke, mit denen der Glaubende gegen sie kämpft, stets mit im Blick sind.

IV Fazit

1. Eccl 7, 21 ist für Luther mehr als eine bloße Belegstelle. Er entwickelt seine theologische Verhältnisbestimmung von Sünde und guten Werken in einem längeren Auslegungsvorgang, der an der inneren Struktur des Textes orientiert

¹⁰⁷ WA 8, 95, 25-29 ≙ StA 2, 479, 3-7.

¹⁰⁸ WA 8, 96, 2-4 ≙ StA 2, 479, 17-19: »Aliud ergo de te iudicabis ... secundum rigorem iudicii dei, aliud secundum benignitatem misericordiae eius. Et hos duos conspectus non separabis in hac vita.«

¹⁰⁹ WA 8, 96, 8-12 ≙ StA 2, 479, 23-26: »Credimus enim remissionem peccatorum omnium factam absque dubio, sed agimus quotidie et expectamus, ut fiat etiam omnium peccatorum abolitio et omnimoda evacuatio. Et ii, qui in hoc laborant, faciunt bona opera. Ecce, haec est fides mea, quoniam haec est catholica fides.«

¹¹⁰ WA 8, 97, 27-33 ≙ StA 2, 481, 19-26.

¹¹¹ WA 8, 99, 15 ≙ StA 2, 483, 10f.

ist. Luthers Argumentation erweist sich in ihrer Verknüpfung von Textauslegung und theologischer Sachdiskussion als durchsichtig und planvoll.

2. Eccl 7, 21 erhält seine eigentliche Durchschlagskraft in der Verknüpfung mit dem Paulinischen Sünden- und Gnadenverständnis, als dessen präzisen Ausdruck Luther die Stelle begreift. Eccl 7, 21 ist gerade darum eine für die theologische Lehrbildung brauchbare, klare Schriftstelle, weil sie in ihrer logischen Struktur der Gleichzeitigkeit von Sünde und guten Werken dem Paulinischen Evangelium von der Rechtfertigung des Sünders *sola gratia* entspricht.

3. Demgegenüber hat die Argumentation in traditioneller philosophisch-rhetorischer Terminologie für Luther kein eigenes Gewicht. Sie zeigt nur, daß sich jede theologische Lehre dieser Terminologie bedienen kann, daß die eigentlichen Entscheidungen also anderswo fallen.

4. Luthers an Paulus orientierte Auslegung von Eccl 7, 21 zielt auf eine Gesamtanschauung des christlichen Lebens. Der Lebensvollzug des Christen ist als ganzer von Sünde und guten Werken geprägt, und das so, daß niemals das eine ohne das andere sein kann. Indem Luther die Sünde als Totalbestimmung allen menschlichen Lebens und Handelns begreift, lehrt er zugleich ein vertieftes Verständnis der guten Werke. In ihnen kommt die innere Dynamik, die dem Christenleben als beständigem Kampf gegen die Sünde innewohnt, zum Ausdruck. Erst als Zeichen der Sünde, die von Christus schon besiegt ist und doch vom Christen bekämpft werden muß, gewinnen die guten Werke ihre eigene Würde; so verstanden sind sie für den Christen verpflichtend und heilsam. Nur die lebenslange, erst im Eschaton aufzulösende Spannung von Sünde und guten Werken macht das Christenleben zur Gestalt eines Glaubens, der ausschließlich auf die Barmherzigkeit Gottes vertraut.

5. Moderne historisch-kritische Exegese von Eccl 7, 21 wird urteilen müssen, daß Luther den Text überstrapaziert und das Paulinische Evangelium in ihn einträgt.¹¹² Dennoch wird man Luther zubilligen können, daß seine Auslegung

112 Aarre LAUHA: *Kohelet*. NK 1978, versteht unsere Stelle als Ausdruck »weltanschauliche[n] Bankrott[s]« (136) und urteilt: »Von den Gedanken Kohelets verläuft keine positive Linie zur Bewältigung der Schuldfrage im Geiste des Evangeliums« (ebd.). Vgl. aber Thomas KRÜGER: *Theologische Gegenwartsdeutung im Kohelet-Buch*. – M, Univ., Evang.-theol. Fakultät, Habil., 1990 (MS), der in unserem Vers das »Konzept einer universalen Schuldhaftigkeit aller Menschen« im Zusammenhang der Auseinandersetzung mit dem Konzept eines Tun-Ergehen-Zusammenhangs formuliert sieht (344).

den Blick dafür schärft, daß die vom alttestamentlichen Prediger erfahrene und noch unbestimmt zum Ausdruck gebrachte Aporie eines spannungsfreien Verständnisses des Gerechtheits des Gerechten mit dem Paulinischen Evangelium vom Sünder als Gerechtem korreliert.