Stuttgarter Theologische Themen

BAND/VOL. XII (2017)

Markus Piennisch, Peter Wassermann (Hg.)

IMPRESSUM

STUTTGARTER THEOLOGISCHE THEMEN (STT), BAND/VOL. XII (2017)
https://www.sttonline.org

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über http://dnb.dnb.de abrufbar.

ISBN 978-3-9820374-3-1

© 2020 EUSEBIA School of Theology (ESTh), Stuttgart.
Alle Rechte vorbehalten. https://www.esth.org

Herausgeber:
Dr. habil. Markus Piennisch und Peter Wassermann

Redaktion:
Dr. habil. Markus Piennisch und STT-Team

Erscheinungsweise:
Stuttgarter Theologische Themen (STT) ist der Mitteilungsband der Stuttgarter Fachtagung für Bibel, Theologie und Mission. Erscheint zweijährlich.

Urheberrecht:
Alle Beiträge unterliegen dem Urheberrecht des einzelnen Verfassers und der STT. Jede weitere Veröffentlichung bedarf der schriftlichen Genehmigung.

Haftung:
Trotz sorgfältiger Prüfung der Inhalte durch die Redaktion, kann eine Haftung für die Veröffentlichungen vom Herausgeber nicht übernommen werden.
Mit der Übergabe der Manuskripte, Tonträger und Bilder an die Redaktion, erteilt der Verfasser dem Herausgeber das Recht zur uneingeschränkten Veröffentlichung.

Träger:
EUSEBIA-Missionsdienste gemeinnützige GmbH
Beethovenstr. 56, D-70195 Stuttgart
Postfach 15 01 03, D-70075 Stuttgart

Umschlagfoto:
Reiner Löbe (Bingen)

STUTTGARTER THEOLOGISCHE THEMEN

BAND/VOL. XII (2017):

Die Reformation: Aspekte der Geschichte, Theologie und Hermeneutik Martin Luthers

The Reformation: Aspects of the History, Theology and Hermeneutics of Martin Luther

Vorwort 5
Foreword 7

Clemens Wassermann
Sola scriptura oder die alleinige »Majestät des göttlichen Wortes« als Grundlage der Reformation in Deutschland 9
Sola Scriptura or The Sole »Majesty of the Divine Word« as Foundation for the Reformation in Germany 19

Peter Wassermann
Die Zwei-Reiche-Lehre bei Martin Luther und ihre Bedeutung für uns heute 29
The Two-Kingdoms-Doctrine of Martin Luther and its significance for us today 41

Peter Wassermann
Martin Luther: Vom Krieg wider die Türken (1529) 51
Martin Luther: On the War Against the Turks (1529) 65

Markus Piennisch
Luthers Verhältnis zu Aristoteles: Vom logischen Dualismus zum biblisch-semitischen Verstehensansatz 79
Luther's Relationship to Aristotle: From Logical Dualism to the Biblical-Semitic Approach of Understanding 129

Vorwort

Liebe Leserinnen und Leser,

mit besonderer Freude veröffentlichen wir den 12. Band der STUTTGARTER THEOLOGISCHEN THEMEN mit den Vorträgen der Stuttgarter Fachtagung für Bibel, Theologie und Mission vom 28. Oktober 2017 in Bad Blankenburg, die wir in Kooperation mit dem Institut für Reformatorische Theologie in dem Sammelband *Die Reformation, das Evangelium und die Kirche: Referate aus Anlaß des fünfhundertsten Jahrestages der Reformation*, herausgegeben von Dr. habil. Bernhard Kaiser (Nürnberg: Verlag für Theologie und Religionswissenschaft, 2018), veröffentlicht haben. Die letzten drei Vorträge unseres Bandes, die dort in gekürzter Form veröffentlicht wurden, liegen nun in ihrer ausführlichen Form und Überarbeitung vor. Die Vorträge, zusammen mit einem bisher noch unveröffentlichten Vortrag, stehen unter dem Thema: **Die Reformation: Aspekte der Geschichte, Theologie und Hermeneutik Martin Luthers**

Bei der Auswahl der Vortragsthemen wurde der Schwerpunkt auf diejenigen Fragestellungen im Wirken Martin Luthers gelegt, die in der gegenwärtigen Lutherforschung, insbesondere in der Luther-Dekade (2007-2017) in der veröffentlichten Literatur stark vernachlässigt bzw. überhaupt nicht berücksichtigt wurden. Dadurch wurde jedoch ein verzerrtes Bild des reformatorischen Wirkens Luthers gezeichnet, das einer dringenden Korrektur und Ergänzung bedarf. Umso erfreulicher ist es, dass mit der vorliegenden Veröffentlichung einige innovative Themenstellungen in die wissenschaftliche Diskussion eingebracht werden.

Im ersten Vortrag bietet C. Wassermann eine geschichtliche Einordnung der Entwicklung Luthers zum Reformator in seinem grundlegenden Verständnis der Bibel: **»Sola scriptura oder die alleinige ›Majestät des göttlichen Wortes‹ als Grundlage der Reformation in Deutschland«**. Die Herauskristallisierung des reformatorischen Schriftprinzips *sola scriptura* wird von den Anfängen während des Ablassstreits im Jahre 1517 bis zum Ende der Leipziger Disputation im August 1519 anhand von konkreten Lutherzitaten nachgezeichnet und in die Verhältnisse der gegenwärtigen historisch-kritischen Exegese eingeordnet.

Der zweite Vortrag von P. Wassermann erklärt in theologischer Perspektive **»Die Zwei-Reiche-Lehre bei Martin Luther und ihre Bedeutung für uns heute«**, die bis in die gegenwärtige Christenheit weiterwirkt und daher in ihrer Anwendung der erneuten Präzisierung und Aktualisierung bedarf. Gerade in Zusammenhang mit der sich verändernden Gesellschaft und Kirche im »christlichen« Abendland, gibt uns Martin Luther eine klare Wegweisung, was uns die Schrift zum »Reich Gottes« sagt, ohne jedoch die Realität für die Politik und Verantwortung

im »Reich dieser Welt« aus den Augen zu verlieren. In der Geschichte der Theologie wurde kaum eine Schrift veröffentlicht, die so präzise die Trennung dieser zwei Gewalten darstellt, und dazu auch die Argumente aus dem Wort Gottes mit auf den Weg gibt.

Ebenso erläutert P. Wassermann im dritten Vortrag aus theologischer Sicht die einflussreiche Reformationsschrift **»Martin Luther: Vom Krieg wider die Türken (1529)«**, in der Luthers Perspektive zum Islam seiner Zeit dargelegt wird. Basierend auf seinem Verständnis der Zwei-Reiche-Lehre, schildert Luther in dieser Schrift zum einen das geistliche Problem des Islams und zum anderen, wie man den Islam, oder besser gesagt, den Gott des Islams, überwinden kann. Dabei ruft Luther nicht zu einem Kreuzzug auf, sondern zur Buße und zum Gebet, damit Gott, der Vater unseres Herrn Jesus Christus, Gnade schenkt und uns den christlichen Glauben erhält. Da wir heute wie vor 500 Jahren vor einer Invasion des Islams im christlichen Abendland stehen, ist diese Schrift eine wichtige Anleitung für unsere geistliche Einstellung.

Im vierten Vortrag untersucht M. Piennisch unter hermeneutischem Gesichtspunkt **»Luthers Verhältnis zu Aristoteles: Vom logischen Dualismus zum biblisch-semitischen Verstehensansatz«**. Diese Fragestellung war für Luther von zentraler Bedeutung, was sich in seinen zahlreichen Texten zu Aristoteles niederschlägt. Daher ist es umso dringlicher, seine Position zum aristotelischen Weltbild zu erarbeiten. Deshalb wird zunächst die Entwicklung des logischen Dualismus bei Aristoteles im Kontext seiner Vorläufer Sokrates und Plato aufgezeigt, den Luther durch seine Betonung des biblisch-semitischen Verstehensansatzes aufgrund des Studiums der biblischen Ursprachen zu überwinden versuchte. Denn die Offenbarungsqualität des Wortes Gottes ist die Grundlage für die reale physikalische Erfahrung, die der Mensch in Gestalt der Überlieferung dokumentiert und bezeugt. Dies ist jedoch eine geistliche Erkenntnis durch den Glauben an das Wort Gottes, die jede philosophische Erkenntnis menschlicher Weisheit übertrifft und die Handlungsmacht Gottes in Raum und Zeit erwartet und bezeugt.

Somit bieten die vorliegenden Vorträge eine wichtige Ergänzung und Korrektur des aktuellen Luther-Bildes, das in den bisher veröffentlichten Meinungen zur Reformationsforschung gezeichnet wird. Denn der erneute Blick auf die Quellen Luthers zeigt, dass entscheidende Aspekte seines geschichtlichen, theologischen und hermeneutischen Wirkens bisher in verzerrter Form gedeutet wurden. Daher war es das Ziel dieser Fachtagung, die Reformation ihrer eigenen Intention gemäß zu deuten und das bleibende Vermächtnis der Reformation für die Zukunft fruchtbar zu machen.

Die Vorträge der Fachtagung erscheinen zweisprachig und sind unter **sttonline.org** auch im mp3-Format erhältlich.

Vielen Dank für Ihr Interesse!

Die Herausgeber

FOREWORD

Dear Readers,

we are very happy to publish the 12th volume of STUTTGART THEOLOGICAL TOPICS with the lectures of the Stuttgart Professional Conference for Bible, Theology and Missions, held on 28th October 2017 in Bad Blankenburg, which we have published in cooperation with the *Institut für Reformatorische Theologie* in the anthology *Die Reformation, das Evangelium und die Kirche: Referate aus Anlaß des fünfhundertsten Jahrestages der Reformation*, edited by Dr. habil. Bernhard Kaiser (Nürnberg: Verlag für Theologie und Religionswissenschaft, 2018). The last three lectures of our volume, which are published there in an abbreviated form, are now available in their detailed form and revision. The lectures, together with a previously unpublished lecture, are headed by the topic: **The Reformation: Aspects of the History, Theology and Hermeneutics of Martin Luther**

When selecting the lecture topics, the focus was on those questions in Martin Luther‘s work, which in current research on Luther, especially in the Luther decade (2007-2017) were neglected in the published literature or were not taken into account at all. However, this created a distorted picture of Luther‘s reformatory work, which needs urgent correction and supplementation. It is all the more gratifying that with this publication some innovative topics are brought into the scientific discussion.

In the first lecture, C. Wassermann offers a historical classification of Luther‘s development to be a reformer in his basic understanding of the Bible: **»Sola Scriptura or the Sole ›Majesty of the Divine Word‹ as Foundation for the Reformation in Germany«**. The crystallization of the reformatory principle of *sola scriptura* is traced from the beginnings during the indulgence dispute in 1517 to the end of the Leipzig Disputation in August 1519 on the basis of actual quotations from Luther. In conclusion, the outcomes are placed into the context of todays’ historical-critical exegesis.

The second lecture by P. Wassermann explains from a theological perspective, **»The ›Two-Kingdoms-Doctrine‹ of Martin Luther and its significance for us today«**, which continues to work into present Christianity and therefore requires a renewed clarification and update in its application. Especially in connection with the changing society and Church in the »Christian« occident, Martin Luther gives us a clear indication of what Scripture says about the »Kingdom of God«, but without losing sight of the reality for politics and responsibility in the »kingdom of this world«. In the history of theology hardly a piece of writing was pu-

blished that so precisely represents the separation of these two powers, and also giving the arguments from the Word of God on the way.

In the third lecture, P. Wassermann also explains from a theological perspective the influential Reformation writing **»Martin Luther: On the War Against the Turks (1529)«** where Luther´s perspective on Islam of his time is outlined. Based on his understanding of the two-kingdoms doctrine, Luther describes in this document, on the one hand, the spiritual problem of Islam and secondly how Islam, or rather the god of Islam, can be overcome. In doing so, Luther does not call for a crusade, but for repentance and prayer, so that God, the Father of our Lord Jesus Christ, may give grace and maintain us in the Christian faith. Since today, like 500 years ago, an invasion of Islam into the Christian occident is impending, this work is an important guide for our spiritual attitude.

In the fourth lecture, M. Piennisch examines from a hermeneutical perspective **»Luther's Relationship to Aristotle: From Logical Dualism to the Biblical-Semitic Approach of Understanding«**. This question was of central importance for Luther, which can be seen in his numerous texts on Aristotle. It is therefore all the more urgent to elaborate on his position on the Aristotelian worldview. Therefore, first, the development of logical dualism in Aristotle in the context of his predecessors Socrates and Plato is highlighted, which Luther tried to overcome by emphasizing the Biblical-Semitic approach to understanding based on the study of the original languages of the Bible. Because the revelatory quality of the word of God is the basis for the real physical experience that man documented and gave witness to in the form of tradition. However, this is a spiritual knowledge through faith in the Word of God that surpasses any philosophical knowledge of human wisdom and expects and testifies to God‘s power to act in space and time.

Thus, these presentations offer an important addition and correction of the current image of Luther, drawn in the previously published opinions on Reformation research. Because a renewed look at the sources of Luther shows that decisive aspects of his historical, theological and hermeneutical work have been interpreted in a distorted way until now. It was therefore the aim of this conference to interpret the Reformation according to its own intention and to make fruitful the lasting legacy of the Reformation for the future.

The lectures of the professional conference are published bilingually and are available at **sttonline.org** also in mp3 format.

Thank you for your interest!

The Editors

Clemens Wassermann

Sola scriptura oder die alleinige »Majestät des göttlichen Wortes«[1] als Grundlage der Reformation in Deutschland

Mit dieser plakativen Wendung prägte Luther seinen Studenten in der im Juli 1531 begonnenen, zweiten Galatervorlesung[2] das evangelische Schriftprinzip *sola scriptura* ein, das auch zum 500. Reformationsjubiläum 2017 noch in aller Munde ist, wenn auch in historisch-kritischer Relativierung.[3]

Wer jedoch in gegenwärtigen Publikationen nach dem tatsächlichen Inhalt von *sola scriptura* sucht, findet eher philosophisch-hermeneutische oder dogmatische Reflektionen zur schon länger andauerndem Krise dieses evangelischen Schriftprinzips als eine quellenorientierte Darstellung der Position Luthers anhand von konkreten Zitaten aus seinen Schriften.[4]

Gegenüber diesen gegenwärtigen Diskussionen erscheint es daher notwendig sich zumindest zum 500. Reformationsjubiläum Martin Luthers eigenes Verständnis von *sola scriptura* neu anhand seiner mittlerweile auch elektronisch durchsuchbaren Schriften der Weimarer Ausgabe zu vergegenwärtigen.[5] Deshalb soll im Folgenden die Entwicklung des evangelischen Schriftprinzips, das sich vor 500 Jahren als einer der wichtigsten Grundpfeiler der Reformation herauskristallisierte, zumindest umrissartig anhand von konkreten Luther-Zitaten skizziert werden. Als Ausgangspunkt der Betrachtung soll Luthers zweite Galatervorlesung von 1531 dienen, die quasi als eine exegetische Untermauerung zur 1530 von Melanchton verfassten *Confessio Augustana* entstand.[6] Der zugehörige historische Rahmen soll dann ausgehend von dem öffentlichen Beginn des Ablassstreits am 31.10.1517 bis zum Abschluss der Leipziger Disputation im August 1519 entfaltet werden, wobei das Augenmerk auf Luthers Argumentation mit der Heiligen Schrift gegenüber seinen bedeutendsten Gegnern liegen soll.

Zunächst wollen wir, sozusagen als Ergebnis dieses Weges zum Schriftprinzip, die Galatervorlesung von 1531 zu Wort kommen lassen, in der sich Luther folgendermaßen zu Rang und Bedeutung der Heiligen Schrift äußert:[7]

- *Auslegung zu Gal 1,9*: »[…] Paulus rafft ganz einfach sich selbst, den Engel vom Himmel, die Doktoren auf der Erde und was es an Lehrern gibt, zusammen und unterwirft es alles der Schrift (*sacrae scripturae*). Diese Königin muss herrschen (*Haec Regina debet dominari*) […] Keine andere Lehre darf in der Kirche gehört und weitergegeben werden, als allein das reine Wort Gottes (*purum verbum Dei*), oder die Lehrer und Hörer müssen mit ihrer Lehre *anathema* (= verflucht) sein.«[8]
- *Auslegung zu Gal 1,11f*: »[…] die Kirche irrt, wenn sie etwas lehrt, was außerhalb der Schrift und des Wortes Gottes (*extra scripturam et verbum dei*) liegt oder gegen das Wort Gottes steht.«[9]

- *Auslegung zu Gal 5,9:* »[…] Lassen wir sie also die Einigkeit und die christliche Liebe groß herausstellen, wir dagegen machen die Majestät des Wortes und den Glaubens groß (*maiestatem verbi et fidem*)«[10]
- *Auslegung zu Gal 5,12*: »[…] Deshalb sollen wir lernen, die Majestät und das Ansehen des Wortes (*maiestatem et autoritatem verbi*) groß und herrlich zu machen. Denn es ist nicht etwas Geringes, wie die Schwärmer heutzutage meinen, sondern ein Tüttel ist größer als Himmel und Erde. Deshalb nehmen wir hier durchaus keine Rücksicht auf die Liebe oder christliche Einigkeit, sondern gebrauchen schlechterdings des Richtstuhls, das heißt, wir verfluchen und verdammen alle, die auch nur im Geringsten die Majestät des göttlichen Wortes (*maiestatem divini verbi*) verkehren oder verletzen, denn ein wenig Sauerteig versäuert den ganzen Teig.«[11]

1. Der Beginn der Auseinandersetzung im Ablassstreit (1517–1518)

Wenn wir die erste und letzte der 95 Thesen Luthers in den Blick nehmen, durch deren Anschlag an der Schlosskirche in Wittenberg der Ablassstreit am 31.10.1517 begann,[12] dann finden wir gleich zwei Schriftzitate als exegetischen Rahmen für Luthers Einspruch gegen die übliche Ablass- und Bußpraxis der damaligen Zeit, nämlich in seiner 1. These: *Tut Buße, denn das Himmelreich ist nahe herbeigekommen!* (Mt 4,17) und in seiner 95. These: *Wir müssen durch viele Bedrängnisse in das Reich Gottes eingehen* (Apg 14,22).[13] Ausgehend von Mt 4,17 entfaltet Luther seine noch auf viele weitere Schriftbelege gründende Gegenperspektive zur Buße als einer das ganze Leben andauernden »Veränderung des Sinnes« (gr. *metanoia*) vom Irdischen zum Himmlischen, die ein Hassen der Sünde und eine Abtötung und Kreuzigung des Fleisches nach sich zieht.[14] Allgemeiner auf das Wort Gottes kommt Luther dagegen in seiner 53. und 54. These zu sprechen und sagt:

Luthers Thesen (Lateinisch/Deutsch)

53. *Hostes Christi et Papae sunt, qui propter venias praedicandas verbum dei in aliis ecclesiis penitus silere iubent.* (WA 1, 604)
53. »Das sind Feinde Christi und des Papstes, die von wegen der Ablasspredigt das Wort Gottes in anderen Kirchen zu predigen ganz und gar verbieten.« (Walch 18, 229)

54. *Iniuria fit verbo dei, dura in eodem sermone aequale vel longius tempus impenditur veniis quam illi.* (WA 1, 604)
54. »Es geschieht dem Worte Gottes Unrecht, wenn man in einer Predigt gleich so viel, oder mehr Zeit aufwendet, den Ablass zu verkündigen, als auf das Wort Gottes.« (Walch 18, 229)

Die Verkündigung des Wortes Gottes war durch die damalige Ablasspredigt also z.T. abgeschafft oder zumindest in den Hintergrund gedrängt worden. Da Luther seine 95 Thesen jedoch eigentlich für die Gelehrtenwelt verfasst hatte und sie gegen seinen Willen weitere Verbreitung fanden, gab er im Februar/März 1518 einen an das gemeine Volk gerichteten *Sermon von Ablass und Gnade* in den Druck,[15] in dem er die von ihm vorgebrachten Punkte gegen die bestehende Ablass- und Bußpraxis nochmals als »schwerlich oder auch gar nicht gegründet […] in der Heiligen Schrift«[16] und als »aus keiner Schrift bewähr[bar]«[17] bezeichnete. Auch abschließend bekräftigte er darin nochmals, dass er an seinen Argumenten nicht zweifle, da sie »genugsam in der Schrift gegründet«[18] seien. Seine Gegner bezeichnete Luther dagegen als »finstere Gehirne, die die Bibel nie gerochen.«[19] Hier wird folglich Luthers zentrales Prinzip der Gründung auf die Heilige Schrift bereits deutlicher und einprägsamer greifbar als in den vorausgegangenen 95 Thesen.

Ganz anders gingen die Gegner von Luther vor, allen voran Johann Tetzel, der nach Luthers Zeugnis unweit von Wittenberg den Petersablass mit den Worten vertrieben hatte, dass »das rote Ablass-Kreuz mit dem Wappen des Papstes […] ebenso kräftig wäre als das Kreuz Christi.«[20] In diesen Worten wird bereits die zentrale Stellung der päpstlichen Autorität deutlich, die sich auch in Tetzels darauffolgender erster Disputation gegen Luthers Thesen widerspiegelt.[21] Ganz im Gegensatz zu Luther umrahmt und begründet Tetzel seine Disputation nicht mit der Heiligen Schrift, sondern vielmehr mit den Worten »zu Ehren des heiligen apostolischen Stuhls«[22] und »dem heiligen apostolischen Stuhle, dem obersten Richter in Glaubenssachen.«[23] Und ganz diesem Geist entsprechend enthalten auch die eigentlichen Thesen von Tetzel keine expliziten Schriftzitate.

2. Die Zuspitzung im Streit mit dem Papst (1518-1519)

Eine weitere Eskalationsstufe erreichte der Ablassstreit im Juni 1518 mit der Eröffnung eines Ketzerverfahrens gegen Luther auf Anzeige des Dominikanerordens, zu dem auch Tetzel gehörte. Dadurch wurde der ebenfalls dominikanische Kurientheologe und Hauptinquisitor Silvester Prierias Luthers gewichtigster Ankläger seitens der römischen Kirche. Er ließ Luther ein Gutachten *Über die Macht des Papstes (De potestate papae dialogus)* samt einer Vorladung nach Rom durch den päpstlichen Legaten Cajetan zukommen.[24] In seinen ersten drei grundlegenden Thesen verweist Prierias Luther (1) auf den »Papst [als] das Haupt der [römischen] Kirche«, (2) darauf, dass »weder die römische Kirche noch der Papst irren« und (3) darauf, dass »selbst die Heilige Schrift ihre Kraft und Geltung [von der Lehre der römischen Kirche und des römischen Papstes] hat«.[25] Nachdem Luther erst mit Verspätung von dem Verfahren gegen ihn erfuhr,[26] antwortete er Prierias noch im August 1518 ausführlich und zwar insbesondere mit Gal 1,8: »*So auch wir oder ein Engel vom Himmel euch würde Evangelium predigen anders, als das wir euch gepredigt haben, der sei verflucht!*«[27] und mit der Rückfrage: »Lieber, wo hört man hier Schrift, Väter oder Canones?«[28] Der Heiligen Schrift ordnete Luther hier zwar rein äußerlich noch die Kirchenväter und das kanonische Kirchenrecht als Autoritäten bei. Aber sowohl durch die Voranstellung in der Aufzählung als auch vom historischen und argumentativen Kontext her betrachtet galt für Luther bereits eindeutig der Vorrang der Heiligen Schrift.[29]

Prierias antwortete Luther bis Ende 1519 mit noch zwei weiteren Schriften, von denen Luther aber nur auf seine letzte Schrift (*Epitoma responsionis ad Martinum Luther*) reagierte, die er im Juni 1520 mit einem Vorwort und Kommentaren versehen herausgab.[30] Ein wichtiges Fazit, das Luther in diesem Vorwort anhand von zwei Schriftzitaten (Mt 16,18; Joh 21,17) zieht, ist, dass »die Schrift nicht aus der Autorität des Papstes (*non scripturas ex Papae autoritate*) herkommt, sondern die Autorität des Papstes aus der Schrift (*sed autoritatem Papae ex scripturis*).«[31]

3. Der Weg zur Leipziger Disputation (1518–1519)

Noch lange vor der Eröffnung des Ketzerverfahrens in Rom, nämlich im März 1518, erwuchs Luther durch den Ingolstädter Professor und Theologen Johann Eck ein schlagfertiger und zugleich auch listiger Gegner der Ablassthesen, der Luther auf der Leipziger Disputation im Juli 1519 zur Äußerung der letzten Konsequenz seines Schriftprinzips anstacheln sollte, nämlich, dass die Heilige Schrift nicht nur über dem Papst als oberstem Bischof, sondern auch über einem ganzen Kirchenkonzil stehe.[32] Bereits in seiner ersten Streitschrift *Obelisci* (Spießchen) brandmarkte Eck Luther als einen Verächter des Papstes.[33]

Luther antwortete mit seinen *Asterisci* (Sternchen) und beurteilte darin Ecks Spießchen als »[…] nichts aus der heiligen Schrift (*sacrarum literarum*), nichts aus den Kirchenvätern, nichts aus den Canones, sondern lauter scholastisches, willkürliches Zeug und bloße Träume […]«[34]

Die weitere Auseinandersetzung mit Eck übernahm bis kurz vor der Leipziger Disputation Luthers Wittenberger Kollege Andreas Karlstadt, da Luther sich zunächst auf die Heidelberger Disputation im April 1518 vorbereiten musste und dann ab Juni bereits das Ketzerverfahren gegen ihn anlief. Im Oktober 1518 wurde Luther dann nach Augsburg zu einem Verhör mit dem päpstlichen Legaten Cajetan zitiert, während dem er jedoch seine Thesen nicht widerrief.[35] Dort traf Luther auch mit Eck zusammen, der Luther in seiner Herberge aufsuchte. Beide einigten sich auf Leipzig als Austragungsort einer Disputation zwischen Eck und Karlstadt im kommenden Jahr.[36] Luther selbst versuchte sich dann aufgrund eines Stillhalteabkommens in der Ablassfrage mit dem päpstlichen Kammerherrn Karl von Miltitz zunächst aus dem weiteren Streit mit Eck herauszuhalten.[37] Das gelang ihm allerdings nur für kurze Zeit, da Eck mit seinen bereits Ende 1518 veröffentlichten Thesen gegen Karlstadt für die bevorstehende Leipziger Disputation eigentlich auf Luther abzielte.[38]

Luther reagierte im Februar 1519 mit 12 Gegenthesen,[39] konzentrierte sich aber dann bis Mai 1519 auf das exegetische Arbeiten mit der Heiligen Schrift. Zusammen mit Melanchton überarbeitete er zwischen Februar und April seine Galatervorlesung von 1516/17 und gab sie darauf in den Druck.[40] Parallel dazu, gegen Ende März 1519, erschien ein erster Teil seiner überarbeiteten Psalmenauslegung *Operationes in Psalmos*, in der er das herrschende Schema der scholastischen Exegese völlig überwand.[41]

Wir wollen uns in diesem Zusammenhang genauer mit Luthers Galatervorlesung von 1519 befassen. Eine Suche nach den lateinischen Schlüssenworten *verbum* und *scriptura* ergab unter Ergänzung der Behandlung bei Preuß[42] die folgenden Belege zu unserem Thema *sola scriptura*:

- *Vorwort*: »Denn ich habe […] nach dem Maßstabe der göttlichen Gebote und des heiligen Evangelii Christi (*mandatis divinis et sacrosancto euangelio Christi*) beurteilt, aber jene […] haben […] keinen anderen Maßstab als die Gewalt des Papstes und die Vorrechte der römischen Kirche (*potestate Papae et Privilegiis Rhomanae Ecclesiae*).«[43]
- *Auslegung zu Gal 1,1f*: »[…] Wie nämlich das erste und höchste Gut der Kirche das Wort Gottes (*verbum dei*) ist, so richtet andererseits kein Schaden die Kirche mehr zugrunde als Menschenwort und Satzungen (*verbo hominis et traditionibus*) dieser Welt. *Gott allein ist wahrhaftig und alle Menschen sind Lügner* (Röm 3,4). So hat denn mit derselben fürsorglichen Absicht, mit der einst David alles hinterließ, was Salomo […] für den Bau des Tempels brauchen sollte, auch Christus das Evangelium und die andern heiligen Schriften (*scripturas alias*) hinterlassen, damit durch sie, nicht durch menschliche Erlasse (*humanis decretis*), die Kirche erbaut würde.«[44]
- *Auslegung zu Gal 1,8f*: »O dass doch auch unserer Zeit solche Rufer für Christus erstünden im Streit gegen die unerbittlichen und gewalttätigen Vollstrecker der päpstlichen Erlasse und Verordnungen (*decretorum et decretalium pontificalium*)! […] Ein Ketzer aber ist doch nur der, welcher gegen das Wort des Glaubens (*verbum fidei*) sündigt.«[45]
- *Auslegung zu Gal 1,11f*: »So geschieht es jetzt überall: Man schändet die Schrift (*scripturas […] contaminant*) entweder

mit menschlichen Lehrmeinungen (*humanis opinionibus*), die man empfangen hat, oder mit Auslegungen (*inventis glossis*), deren Erfinder man in eigener Lehrmeisterschaft war.«[46]

- *Auslegung zu Gal 3,3*: »Darum ist es ›ein Wort der Kraft‹ (1 Kor 1,18) und ›ein Wort der Gnade‹ (Apg 14,3) (*verbum virtutis et gratiae*): Während es an die Ohren dringt, gießt es zugleich inwendig den Geist ein. […] Wenn du die Gnade erlangen willst, dann sieh zu, dass du das Wort Gottes (*verbum dei*) entweder aufmerksam hörst oder sorgsam betrachtest. Das Wort, sage ich, und allein das Wort (*solum verbum*) ist der Wagen, in dem die Gnade Gottes fährt (*vehiculum gratiae dei*).«[47]
- *Auslegung zu Gal 5,12*: »Christus ist der Mann der Kirche, welche er fruchtbar macht durch den Samen des Wortes Gottes (*semine verbi dei*) […] Die Glieder der Gottlosen aber sollen abgeschnitten werden, weil sie einen fremden Samen und ein ehebrecherisches Wort (*alienum semen et adulterinum verbum*) ausstreuen.«[48]
- *Auslegung zu Gal 5,26*: »Denn wenn man die göttlichen Schriften (*literae divinae*) so behandelt, dass man sie nur auf das Vergangene deutet und nicht auch anwendet auf Wandel und Wesen unsrer Zeit, - was können sie dann noch nützen? Dann sind sie kalt, tot, ja nicht einmal mehr göttlich.«[49]
- *Auslegung zu Gal 6,6*: »Das erste und wichtigste Werk (*primum sane et maximum opus*) in der Kirche ist ganz gewiss, das Wort zu treiben (*verbi tractatio*). Dies hat der Herr dem Petrus dreimal aufgetragen (Joh 21,15ff), und hat es von allen aufs entschiedenste gefordert. In heutiger Zeit aber gibt es nichts, was mehr hintangesetzt und verachtet wird.«[50]

Mitte Mai 1519 meldete sich Luther dann wieder in der Auseinandersetzung mit Eck zu Wort und ergänzte seine 12 Thesen vom Februar um eine 13. gegen Eck, nachdem dieser zuvor eine 13. These nachgelegt hatte. Beide 13. Thesen, in denen es um das Für und Wider der Vorherrschaft der römischen Kirche ging, gab Luther dann noch unmittelbar vor der Leipziger Disputation mit Erläuterungen und einem Vorwort versehen heraus (*Resolutio Lutheriana super propositione sua decima tertia de potestate papae*).[51] Zum Thema *sola scriptura* macht Luther in dem genannten Vorwort die folgenden zwei Aussagen:

(1) »[…] die Heilige Schrift [ist] auf allen Universitäten ganz und gar vernachlässigt worden (*sacras literas passim in universalibus studiis fuisse neglectas penitus*), wiewohl sie sich rühmen, die Schrift (*scripturas*) in gewissenhafterer Weise zu verstehen durch menschlichen Verstand, der von anderen herzugebracht wird, als durch ihren [der Schrift] eigenen.«[52]

(2) »[…] ich will nicht die Schrift nach dem Urteil eines menschlichen Tages (*non iudice humano die scripturam*), sondern nach dem Urteile der Schrift die Schriften, Aussprüche und Taten aller Menschen verstehen (*sed scriptura iudice omnium hominum scripta, dicta, facta intelligere*).«[53]

Fast zeitgleich mit der Herausgabe dieser *Resolutio* wurde Luther nach längerer Ungewissheit am 24. Juni die Teilnahme an der Leipziger Disputation gewährt.[54] In Leipzig angekommen begannen am 27. Juni zunächst Karlstadt und Eck über den freien Willen zu disputieren. In der anschließenden Auseinandersetzung zwischen Luther und Eck ging es dann zunächst um die Vorherrschaft der römischen Kirchen, in der Luther wie schon in seiner *Resolutio* (u.a. anhand von Gal 1,17f und 2,1) auf die Kirche Jerusalems (*ecclesia Hierosolymitana*) verwies.[55] Eck begegnete diesem Argument Luthers vor allem mit den Kirchenvätern, worauf Luther mit der

minderwertigen Autorität der Kirchenväter gegenüber Paulus und der höheren Autorität des Wortes Gottes gegenüber allen Menschenworten (*Verbum enim dei super omnia verba hominum est*) antwortete.[56]

Weil Luther nicht auf Ecks Argumentation mit der Vorherrschaft der römischen Kirche einging, versuchte er ihn im weiteren Verlauf der Disputation zu einer Identifikation mit den Irrtümern des Wikliff, Huss und der Böhmen zu verlocken. Luther antwortete auf diesen listigen Angriff, dass unter den Artikeln des Huss und der Böhmen viele durchaus christlich und evangelisch seien, worauf Eck die Diskussion in Richtung des Konzils von Konstanz lenkte, auf dem Huss als Ketzer verurteilt worden war.[57] Aufgebracht durch seine von Eck beabsichtigte voreilige Verketzerung brach sich in Luther die Einsicht der letzten Konsequenz seines Hochhaltens der Heiligen Schrift Bahn, nämlich dass das unfehlbare Wort Gottes über jedem Konzil stehe, welches [zwar] eine wahre Kreatur desselben Wortes sei (*verbum dei infallibile, concilium vero creatura istius verbi*), aber eben niedriger, weil es irren könne.[58]

Gleich im Anschluss an die Leipziger Disputation, im August 1519, gab Luther dann eine schriftliche Erläuterung seiner 13 in der Disputation vertretenen Thesen heraus (*Resolutiones Lutherianae super propositionibus suis Lipsiae disputatis*), in der er diese neu gewonnene Einsicht nochmals bestätigte und anhand der Heiligen Schrift präzisierte und absicherte: »Denn die Kirche ist ein Geschöpf des Evangeliums, unvergleichlich geringer als dieses (*Ecclesia enim creatura est Euangelii, incomparabiliter minor ipso*), wie Jakobus (Jak 1,18) sagt: *Er hat uns gezeugt nach seinem Willen durch das Wort seiner Wahrheit*, und Paulus (1 Kor 4,15): *Ich habe euch gezeugt durch das Evangelium*.«[59] Als eine weitere Konsequenz dieser neuen Einsicht über den schöpferischen Rang des Evangeliums erkannte Luther aber nun auch eindeutig, dass der Papst, insofern er als Mensch über das Evangelium gestellt wird, mit dem Antichrist übereinstimmt, von dem Paulus sagt (2 Thess 2,4): *Er überhebt sich über alles, das Gott oder Gottesdienst heißt*.[60]

4. Zusammenfassung und Ausblick

Das Nachzeichnen der geschichtlichen Entwicklung des evangelischen Schriftprinzips *sola scriptura* anhand von konkreten Zitaten aus Luthers Werken von 1517–1519 machte deutlich, wie wenig wir uns in den gegenwärtigen Entwicklungen und Debatten in Kirche und Theologie noch nach diesem Maßstab ausrichten. Die historische Bibelkritik der vergangenen 150 Jahre hat in entscheidendem Maße dazu beigetragen, dass sich die Evangelische Theologie heute kaum mehr, wie es Martin Luther 1521 auf dem Reichstag in Worms nochmals eindeutig bekannte, unter das geoffenbarte Wort der Schrift stellt und darin auch dem Gewissen nach gefangen weiß (*victus sum scripturis a me adductis et capta conscientia in verbis dei*),[61] sondern sich vielmehr aus einer die menschlichen Züge der Schrift hervorhebenden kritischen Exegese heraus selbst über das Wort Gottes stellt und dadurch in vielen aktuellen Fragestellungen ohne Schriftbindung handelt.

Einen Ausweg aus der gegenwärtig bedrohliche Ausmaße annehmenden Krise des evangelischen Schriftprinzips weist m.E. Luthers Frage nach der ursprünglichen Kirche Jerusalems, nach der *ecclesia Hierosolymitana*, über die uns im Neuen Testament vordergründig Galater 1–2 und Apostelgeschichte 1–12, hintergründig aber auch das Johannesevangelium wesentliche Hinweise liefert.[62] Nur im Kontext dieser ältesten Kirche der Christenheit kann ein angemessenes und zutreffendes »menschliches« Bild von der Entstehung und Überlieferung der Heiligen Schrift gezeichnet werden, das über das unbe-

wusste Eintragen unserer abendländisch-philosophisch geprägten Verstehenstradition in die Schrift hinausgeht.

Bei allem menschlich-theologischen Ringen um die Schrift muss aber immer im Bewusstsein gehalten werden, dass jede Theologie aus der Schrift hervorgeht und nicht umgekehrt die Schrift aus der Theologie. Wir sollten uns heute deshalb wieder mehr dem intensiven Studium der Heiligen Schrift zuwenden, damit das Urteil Luthers über seinen damaligen Gegner Eck nicht auch auf uns zutrifft, über den er am Ende der Leipziger Disputation sagte: »Es tut mir in der Seele leid, dass der Herr Doktor nur so tief in die Schrift eindringt wie eine Wasserspinne in das Wasser. Ja es kommt mir vor, als fliehe er vor ihrem Anblick wie der Teufel vor dem Kreuze.«[63]

Eine wirkliche Theologie kann allerdings niemals nur eine wissenschaftliche Theologie aus menschlicher Warte sein. Das bemerkte auch Luther sehr deutlich in seiner im August 1520 erschienenen Schrift *An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung*,[64] in der er schrieb: »Ich weiß hier keinen anderen Rat als ein demütiges Gebet zu Gott, damit uns dieser Doktoren der Theologie gebe. Doktoren der Philosophie, der Medizin, der Rechte, der Sentenzen können der Papst, der Kaiser und die Universitäten machen; aber sei nur gewiss, einen Doktor der Heiligen Schrift wird dir niemand machen als allein der Heilige Geist vom Himmel, wie Christus sagt Joh 6,45: *Sie müssen alle von Gott selbst gelehrt sein*.«[65]

LITERATUR

Bornkamm, H. »Luther, Martin.« *RGG*[3] 4: 480–495.

Bornkamm, K. *Luthers Auslegungen des Galaterbriefs von 1519 und 1531*. AKG 35. Berlin: De Gruyter, 1963.

Bornkamm, K. und G. Ebeling (Hg.), *Martin Luther Ausgewählte Schriften*, Bd. I, *Martin Luther Aufbruch zur Reformation*. Frankfurt a.M.: Insel Verlag, 1990.

D. Martin Luthers Werke – Kritische Gesamtausgabe. Weimar: Böhlau, 1883–1929. Elektronische Ausgabe zugegriffen am 24.01.2020. http://luther.chadwyck.com/ [= WA].

Dalferth, I. U. *Wirkendes Wort: Bibel, Schrift und Evangelium im Leben der Kirche und im Denken der Theologie*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2018.

Dr. Martin Luthers sämtliche Schriften, hg. von J. G. Walch. 2. überarbeitete Auflage. St. Louis, Missouri: Concordia Publishing House, 1880–1910 (Nachdruck: Groß-Oesingen: Verlag der Lutherischen Buchhandlung Harms, 1987). [= Walch]

Jedin, H. (Hg.) *Reformation, Katholische Reform und Gegenreformation*. HKG IV. Darmstadt: WBG, 2017.

Kaufmann, T. *Geschichte der Reformation in Deutschland*. Berlin: Suhrkamp, 2016.

Kleinknecht, H. *Luthers Galaterbrief-Auslegung von 1531*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1980.

Metzger, W. (Hg.) *Martin Luther: Kommentar zum Galaterbrief – 1519*. Calwer Luther-Ausgabe Bd. 10. Stuttgart: Calwer, [2]1979.

Pannenberg, W. »Die Krise des Schriftprinzips.« In *Grundfragen systematischer Theologie*, 11–21. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1967.

Preuß, H. *Die Entwicklung des Schriftprinzips bei Luther bis zur Leipziger Disputation: im Zusammenhang mit der Stellung Luthers zu den andern theologischen Autoritäten seiner Zeit*. Leipzig: Tauchnitz, 1901.

Rechtfertigung und Freiheit: 500 Jahre Reformation 2017; Ein Grundlagentext des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD). Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, [4]2015.
Stengel, F. *Sola scriptura im Kontext: Behauptung und Bestreitung des reformatorischen Schriftprinzips*. ThLZ.F 2016. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2016.
Van Dülmen, A. *Luther-Chronik: Daten zu Leben und Werk*. München: dtv, 1983.
Wallmann, J. *Kirchengeschichte Deutschlands seit der Reformation*. UTB 1355. Tübingen: Mohr Siebeck, [7]2012.
Wassermann, C. *Das vierte Evangelium aus Sicht der semitischen Sprachen: Ein linguistischer Beitrag zur Klärung der johanneischen Frage*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2020.
Wick, P. und M. Cramer (Hg.) *Allein die Schrift? Neue Perspektiven auf eine Hermeneutik für Kirche und Gesellschaft*. Stuttgart: Kohlhammer, 2019.

ENDNOTEN

1 WA 40 II, 57: *maiestatem divini verbi*; Übers. Walch 9, 655. Viele der in diesem Artikel aus Walch zitierten Übersetzungen von Originaltexten wurden stellenweise an die Gegenwartssprache angeglichen.

2 Seine erste Galatervorlesung hielt Luther von Oktober 1516 bis März 1517, die er in einer zusammen mit Melanchton überarbeiteten Form im Jahre 1519 als Druckfassung herausgab, vgl. A. van Dülmen, *Luther-Chronik: Daten zu Leben und Werk* (München: dtv, 1983), 27, 45, 52.

3 Vgl. *Rechtfertigung und Freiheit: 500 Jahre Reformation 2017; Ein Grundlagentext des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD)* (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, [4]2015), 76–86.

4 Vgl. hierzu W. Pannenberg, »Die Krise des Schriftprinzips,« in *Grundfragen systematischer Theologie* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1967), 11–21, I. U. Dalferth, *Wirkendes Wort: Bibel, Schrift und Evangelium im Leben der Kirche und im Denken der Theologie* (Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2018) oder P. Wick und Malte Cramer (Hg.), *Allein die Schrift? Neue Perspektiven auf eine Hermeneutik für Kirche und Gesellschaft* (Stuttgart: Kohlhammer, 2019). Einen stärker die Geschichte resümierenden Ansatz bietet F. Stengel, *Sola scriptura im Kontext: Behauptung und Bestreitung des reformatorischen Schriftprinzips*, ThLZ.F (2016) (Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2016). Wirklich quellenorientiert und mit Luther-Zitaten arbeitet dagegen am stärksten die Dissertation von H. Preuß, *Die Entwicklung des Schriftprinzips bei Luther bis zur Leipziger Disputation: im Zusammenhang mit der Stellung Luthers zu den andern theologischen Autoritäten seiner Zeit* (Leipzig: Tauchnitz, 1901).

5 Vgl. http://luther.chadwyck.com/deutsch/frames/werke/search (zugegriffen am 24.01.2020).

6 Die Nachwirkungen des Augsburger Reichtags beschäftigten Luther mit dem Reichsabschied noch bis ins Frühjahr 1531, vgl. van Dülmen, *Luther-Chronik*, 188–190.

7 Zusammenstellung ausgehend von K. Bornkamm, *Luthers Auslegungen des Galaterbriefs von 1519 und 1531*, AKG 35 (Berlin: De Gruyter, 1963), 369–391.

8 WA 40 I, 120; Übers. H. Kleinknecht, *Luthers Galaterbrief-Auslegung von*

1531 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1980), 52.

9 WA 40 I, 132; Übers. Kleinknecht, *Luthers Galaterbrief-Auslegung*, 56 (verbessert nach dem lt. Wortlaut).

10 WA 40 II, 48; Übers. Kleinknecht, *Luthers Galaterbrief-Auslegung*, 298.

11 WA 40 II, 57; Übers. Walch 9, 655. Vgl. hierzu auch Luthers negatives Fazit zu Gal 3,6 mit dem sehr ähnlichen Wortlaut: *In summa: nihil maiestatis et divinitas habet Deus, ubi fides non est* (WA 40 I, 360) = »Alles in allem, Gott hat keine Majestät und Gottheit, wo nicht der Glaube ist« (Kleinknecht, *Luthers Galaterbrief-Auslegung*, 139).

12 Zur Historizität des Thesenanschlags vgl. T. Kaufmann, *Geschichte der Reformation in Deutschland* (Berlin: Suhrkamp, 2016), 182f, 207f.

13 WA 1, 233–238; Übers. Walch 18, 70–81. Vgl. außerdem Kaufmann, *Geschichte*, 192f.

14 Vgl. Luthers nachträgliche Erläuterungen seiner Thesen gegenüber Papst Leo X. vom Mai 1518, hier seiner ersten These, in der er die folgenden Schriftstellen anführt: Röm 12,2; Joh 12,25; Mt 10,34.38; 5,4; Röm 6; 8; Gal 5,24; 2 Kor 6,4.5; Mt 6,16 (WA 1, 530f, Übers. Walch 18, 102–104).

15 Vgl. hierzu WA 1, 239–246, Kaufmann, *Geschichte*, 210–215, van Dülmen, *Luther-Chronik*, 32f.

16 WA 1, 243; Zitiert nach Walch 18, 271.

17 WA 1, 243; Zitiert nach Walch 18, 271.

18 WA 1, 246; Zitiert nach Walch 18, 275.

19 WA 1, 246; Zitiert nach Walch 18, 275.

20 Vgl. WA 51, 539 (in aktualisierter Rechtschreibung) in Zusammenhang mit Kaufmann, *Geschichte*, 203.

21 Vgl. Walch 18, 82–95 in Zusammenhang mit van Dülmen, *Luther-Chronik*, 32f. Allerdings stammten diese Thesen wohl nicht direkt aus Tetzels Feder, sondern wurden vermutlich von Konrad Wimpina von der Universität Frankfurt/Oder verfasst, vgl. Kaufmann, *Geschichte*, 209.

22 Übers. Walch 18, 82.

23 Übers. Walch 18, 95.

24 Vgl. hierzu J. Wallmann, *Kirchengeschichte Deutschlands seit der Reformation*, UTB 1355 (Tübingen: Mohr Siebeck, ^{7}2012), 21f, Kaufmann, *Geschichte*, 223–225, van Dülmen, *Luther-Chronik*, 37 sowie H. Jedin (Hg.), *Reformation, Katholische Reform und Gegenreformation*, HKG IV (Darmstadt: WBG, 2017), 53–65.

25 Vgl. Übers. Walch 18, 314.

26 Vgl. van Dülmen, *Luther-Chronik*, 37.

27 WA 1, 647; Übers. Walch 18, 345f.

28 WA 1, 647; Übers. Walch 18, 347.

29 Zur genaueren Analyse mit Belegen (v.a. aus Luthers im Juni 1518 verfassten Schrift *Freiheit des Sermons*, die auch Gal 1,8 zitiert) vgl. Preuß, *Schriftprinzip*, 41–43, 47.

30 Vgl. van Dülmen, *Luther-Chronik*, 59.

31 WA 6, 328; Übers. Walch 18, 424 (verbessert nach dem lt. Wortlaut).

32 Vgl. Preuß, *Schriftprinzip*, 75–96, hier 82.

33 Vgl. Ecks 28. Obelisk zu Luthers 77. These (WA 1, 312; Übers. Walch 18, 586) in Zusammenhang mit van Dülmen, *Luther-Chronik*, 32.

34 WA 1, 281; Übers. Walch 18, 538.

35 Vgl. Wallmann, *Kirchengeschichte*, 23f, van Dülmen, *Luther-Chronik*, 34, 39f.

36 Vgl. WA 2, 154, Kaufmann, *Geschichte*, 233.

37 Vgl. Wallmann, *Kirchengeschichte*, 25f, van Dülmen, *Luther-Chronik*, 42f.

38 Vgl. Kaufmann, *Geschichte*, 234, van Dülmen, *Luther-Chronik*, 42f.
39 Vgl. Kaufmann, *Geschichte*, 234, van Dülmen, *Luther-Chronik*, 43f.
40 Vgl. WA 2, 436f, van Dülmen, *Luther-Chronik*, 45.
41 Vgl. WA 5, 1–7, van Dülmen, *Luther-Chronik*, 45 in Zusammenhang mit H. Bornkamm, »Luther, Martin,« *RGG*[3] 4: 480–495, hier 485.
42 Vgl. Preuß, *Schriftprinzip*, 67–69.
43 WA 2, 445; Übers. Walch 8, 1352f.
44 WA 2, 453; Übers. W. Metzger (Hg.), *Martin Luther: Kommentar zum Galaterbrief – 1519*, Calwer Luther-Ausgabe Bd. 10 (Stuttgart: Calwer, [2]1979), 18.
45 WA 2, 462; Übers. Metzger, *Kommentar*, 33f.
46 WA 2, 465; Übers. Metzger, *Kommentar*, 40.
47 WA 2, 509; Übers. Metzger, *Kommentar*, 122.
48 WA 2, 574; Übers. Walch 8, 1583.
49 WA 2, 601; Übers. Metzger, *Kommentar*, 266f.
50 WA 2, 608; Übers. Metzger, *Kommentar*, 280.
51 Vgl. WA 2, 180f, van Dülmen, *Luther-Chronik*, 47f.
52 WA 2, 183; Übers. Walch 18, 723.
53 WA 2, 184; Übers. Walch 18, 723.
54 Vgl. Kaufmann, *Geschichte*, 234, van Dülmen, *Luther-Chronik*, 47f.
55 Vgl. WA 2, 190, 203 u. 206 (*Resolutio*) mit WA 2, 258 (Leipziger Disputation). Vorbereitet ist diese Argumentation Luthers mit der ursprünglicheren Kirche Jerusalems auch schon in den *Operationes in Psalmos* (Auslegung zu Ps 2,6), vgl. WA 5, 56; Übers. Walch 4, 269.
56 Vgl. WA 2, 263 in Zusammenhang mit Preuß, *Schriftprinzip*, 77f.
57 Vgl. hierzu Preuß, *Schriftprinzip*, 79–81.
58 Vgl. WA 2, 288 in Zusammenhang mit Preuß, *Schriftprinzip*, 82.
59 WA 2, 430; Übers. Walch 18, 866.
60 Vgl. WA 2, 430; Übers. Walch 18, 866 in Zusammenhang mit Preuß, *Schriftprinzip*, 93.
61 WA 7, 838.
62 Vgl. hierzu die Ergebnisse meiner Dissertation *Das vierte Evangelium aus Sicht der semitischen Sprachen: Ein linguistischer Beitrag zur Klärung der johanneischen Frage* (Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2020), 285–293.
63 WA 2, 382; Übers. Preuß, *Schriftprinzip*, 88.
64 Vgl. van Dülmen, *Luther-Chronik*, 61f.
65 WA 6, 460; Zitiert nach K. Bornkamm und G. Ebeling (Hg.), *Martin Luther Ausgewählte Schriften*, Band I, *Martin Luther Aufbruch zur Reformation* (Frankfurt a.M.: Insel Verlag, 1990), 229.

Clemens Wassermann (Dr. theol.) ist Dozent für Neues Testament an der EUSEBIA School of Theology (ESTh) und lehrt in den Sprachen des Alten Testaments (Biblisches Hebräisch und Aramäisch). Mitautor der STUTTGARTER THEOLOGISCHEN THEMEN.

Clemens Wassermann

Sola Scriptura or The Sole »Majesty of the Divine Word«[1] as Foundation for the Reformation in Germany

With this striking phrase Martin Luther engraved the Protestant principle of *sola scriptura* on his students in his second lecture on the letter of Galatians,[2] which he commenced in July 1531. And even now, in 2017, on the 500th anniversary of the reformation, *sola scriptura* is still on everyone's tongue, although in historical-critical relativization.[3]

But when surveying recent publications for the actual contents of *sola scriptura*, one only finds philosophical, hermeneutic or dogmatic reflections on the prolonged crisis of the Protestant principle of scripture rather than a source-oriented account of the position of Luther based on actual quotations from his writings.[4]

In contrast to these present discussions it therefore is necessary to freshly voice Luther's own understanding of *sola scriptura* at least for the 500th anniversary of the reformation, since today it is possible to easily search the digital Weimar edition of his writings.[5] Hence, the goal of this paper is to outline the development of the Protestant principle of *sola scriptura* based on actual quotations from Luther, which crystallized 500 years ago as one of the paramount pillars of the reformation. The starting point of our investigation is Luther's second lecture on Galatians in 1531, which is, as it were, an exegetical underpinning of the *Confessio Augustana* authored by Melanchton in 1530.[6] The corresponding historical framework is then to be unfolded starting from the beginning of the indulgence controversy on the 31st of October, 1517 until the conclusion of the Leipzig Disputation in August 1519. Special attention is to be given to Luther's argumentation with scripture in contrast to his most significant opponents.

First of all, as a result of this road to *sola scriptura*, we want to give word to the second lecture on Galatians from 1531, in which Luther says the following about the rank and relevance of scripture:[7]

- *Exegesis of Gal 1:9*: »[…] Here Paul subordinates himself, an angel from heaven, teachers on earth, and any other masters at all to sacred scripture (*sacrae scripturae*). This queen must rule (*Haec Regina debet dominari*), and everyone must obey, and be subject to, her. […] Nor should any doctrine be taught or heard in the church except the pure word of God (*purum verbum Dei*). Otherwise, let the teachers and the hearers be accursed along with their doctrine.«[8]
- *Exegesis of Gal 1:11f*: »[…] if the church teaches anything in addition or contrary to the word of God (*extra scripturam et verbum dei*), one must say that it is in error.«[9]
- *Exegesis of Gal 5:9:* »[…] Therefore let us leave the praise of harmony and of Christian love to them. We, on the other hand, praise faith and the majesty of the word (*maiestatem verbi et fidem*).«[10]
- *Exegesis of Gal 5:12*: »[…] Therefore let us learn to praise and magnify the majesty and authority of the word (*maiestatem et*

autoritatem verbi). For it is no trifle, as the fanatics of our day suppose; but one dot (Matt 5:18) is greater than heaven and earth. Therefore we have no reason here to exercise love or Christian concord, but we simply employ the tribunal; that is, we condemn and curse all those who insult or injure the majesty of the divine word (*maiestatem divini verbi*) in the slightest, because (5:9) a little yeast leavens the whole lump.«[11]

1. The Beginning of the Dispute During the Indulgence Controversy (1517–1518)

If we take a closer look at the first and the last of Luther's 95 theses, whose pinning on the door of the church in Wittenberg on the 31st of October, 1517 mark the beginning of the indulgence controversy,[12] we find two citations from scripture as an exegetical frame for Luther's protest against the common practice of indulgence and penitence of his time, namely in his 1st thesis: *Repent: for the kingdom of heaven is at hand* (Matt 4:17) and in his 95th thesis: *We must through much tribulation enter into the kingdom of God* (Acts 14:22).[13] Starting from Matt 4:17 (and many other passages from scripture)[14] Luther unfolds his opposing view of penitence as a life-long process of »changing one's senses« (gr. *metanoia*) from the earthly to the heavenly, which results in the hatred of sin and the abandonment and crucifixion of the flesh. In a more general sense Luther speaks about the word of God in his 53rd and 54th theses where he says:

Luther's Theses (Latin/English)[15]

53. *Hostes Christi et Papae sunt, qui propter venias praedicandas verbum dei in aliis ecclesiis penitus silere iubent.* (WA 1, 604)
53. »They are enemies of Christ and of the pope, who bid the word of God be altogether silent in some Churches, in order that pardons may be preached in others.«

54. *Iniuria fit verbo dei, dura in eodem sermone aequale vel longius tempus impenditur veniis quam illi.* (WA 1, 604)
54. »Injury is done to the word of God when, in the same sermon, an equal or a longer time is spent on pardons than on this word.«

Hence, the preaching of the word of God was partially abandoned, or at least pushed to the background. However, since Luther had intended his 95 theses for the republic of letters, although they found wider circulation against his will, he issued a *Sermon on Penitence and Grace* in February/March 1518 which was aimed at the general public.[16] In this sermon he labeled the common practice of indulgence and penitence as »hardly or not at all founded […] in Holy Scripture«[17], and as »not attestable by any scripture«[18]. In conclusion, he affirmed once more, that he does not doubt his arguments, since they are »sufficiently founded in scripture«[19]. In contrast, Luther designated his opponents as »gloomy brains, which never have smelled the Bible.«[20] Here Luther's central principle of basing himself on scripture becomes apparent more clearly and memorably than in his 95 theses, which he had authored before.

Quite different was the approach of Luther's opponents, most notably of Johann Tetzel, who, according to Luther's own testimony, was selling indulgence near Wittenberg with the words »that the red indulgence-cross on the coat of arms of the pope […] would be as strong as the cross of Christ.«[21] In these words the central position of the authority of the pope becomes apparent, which is also reflected in Tetzel's following first disputation against Luther's theses.[22] In contrast to Luther, Tetzel does not frame or base his theses on Holy Scripture, but rather begins with the words »to the honor of the holy apostolic chair«[23], and ends with »to the holy apostolic chair, the highest judge in matters of faith.«[24] In full

compliance with this spirit Tetzel's theses contain no explicit quotations from scripture.

2. The Escalation of the Controversy with the Pope (1518–1519)

The indulgence controversy reached a further step of escalation in June 1518 through the opening of a heresy process against Luther due to a file charged by the Dominican fraternity, of whom Tetzel was also a part. Thereby, the likewise Dominican papal theologian and head-inquisitor Silvester Prierias became Luther's weightiest accuser on the part of the Roman church. He accorded Luther with an expertise *On the Potency of the Pope (De potestate papae dialogus)* including a citation to Rome by the papal legate Cajetan.[25] In his first three fundamental theses he points Luther (1) to »the pope [as] the head of the Roman church«, (2) that »neither the Roman church nor the pope are mistaken« and (3) that »even holy scripture has its force and importance [from the teaching of the Roman church and the Roman pope]«.[26] Luther only learned of this process against him with some delay,[27] but still replied to Prierias at length in August 1518, most notably with Gal 1:8: »*But though we, or an angel from heaven, preach any other gospel unto you than that which we have preached unto you, let him be accursed*«[28], and with the inquiry: »Dear, where in this does one hear scripture, fathers or canon law?«[29] From an outward point of view Luther still integrated scripture with the church fathers and canon law as authorities. Yet, both by the fronted position in the enumeration, as well as examined from the historical and argumentative context, Luther already gave explicit priority to Holy Scripture.[30]

Prierias replied to Luther by the end of 1519 with two further writings of which Luther only responded to the latter (*Epitoma responsionis ad Martinum Luther*), which he issued in June 1520 furnished with a foreword and comments.[31] One important conclusion that Luther draws in this foreword (based on two quotations from scripture: Matt 16:18 and Joh 21:17) is that »scripture does not come from the authority of the pope (*non scripturas ex Papae autoritate*), but that the authority of the pope comes from scripture (*sed autoritatem Papae ex scripturis*).«[32]

3. The Road to the Disputation of Leipzig (1518–1519)

In March of 1518, long before the opening of the heresy process against Luther, a quick-witted and also crafty opponent of Luther's theses on indulgence arose in the person of the professor and theologian Johann Eck from Ingolstadt. He would pique Luther to voice the utmost consequence of his principle of *sola scriptura* during the Disputation of Leipzig in July 1519, namely that Holy Scripture does not only stand above the pope as the supreme bishop, but also above an entire council of the church.[33] Already in his first polemic writing *Obelisci* (spears) Eck stigmatized Luther as a dispraiser of the pope.[34] Luther replied with his *Asterisci* (stars) and rated Eck's spears as »[…] nothing from Holy Scripture (*sacrarum literarum*), nothing from the church fathers, nothing from canon law, but only scholastic arbitrary makings and mere dreams […]«[35]

The further debate with Eck was taken over by Luther's colleague Andreas Karlstadt from Wittenberg until shortly before the Disputation of Leipzig. At first Luther was busy with preparing for the disputation in Heidelberg, which was held in April 1518. Then, from June onwards, the heresy process was initiated against him. In October 1518 Luther was cited to Augsburg for an interrogation by the papal legate Cajetan during which he, however, did not revoke his theses.[36] There, in Augsburg, he also met with Eck, who visited Luther in his inn. Both came to the agreement to hold a disputation between Eck and Karlstadt in the

following year.[37] Luther tried to keep out of the further debate with Eck due to an agreement to keep still in the question of indulgence with the papal chamberlain Karl von Miltitz.[38] However, he only succeeded to keep this agreement shortly, since Eck was actually aiming for Luther in his theses against Karlstadt, which he published towards the end of 1518 for the upcoming disputation in Leipzig.[39]

Luther responded in February 1519 with 12 antitheses,[40] but then focused on working exegetically with scripture until Mai 1519. Together with Melanchton he revised his first lecture on Galatians from 1516/17 between February and April and then submitted it to the printing press.[41] In parallel, towards the end of March 1519, the first part of his revised exposition of the Psalms *Operationes in Psalmos* appeared in print, in which he completely overcame the prevailing scheme of scholastic exegesis.[42]

In this relation we want to take a closer look at Luther's first lecture on Galatians from 1519. A computer-search for the Latin keywords *verbum* and *scriptura* supplemented by the treatment of Preuß[43] yielded the following evidence for our topic of *sola scriptura*:

- *Foreword*: »For I have judged […] according to the measure of the divine commandments and the holy gospel of Christ (*mandatis divinis et sacrosancto euangelio Christi*). But those […] have […] no other measure than the force of the pope and the privileges of the Roman church (*potestate Papae et Privilegiis Rhomanae Ecclesiae*).«[44]
- *Exegesis of Gal 1:1f*: »[…] For as the first and foremost asset of the church is the word of God (*verbum dei*), likewise no other mischief ruins the church more than human words and statues (*verbo hominis et traditionibus*) of this world. *Let God be true, but every man a liar* (Rom 3:4). With this same caring intention with which David once left behind everything that Salomon […] would need for the construction of the temple, so also Christ has left behind the gospel and the other holy scriptures (*scripturas alias*), so that through them, not through human statues (*humanis decretis*), the church would be built up.«[45]
- *Exegesis of Gal 1:8f*: »O that also in our time such proclaimers for Christ would stand up in the battle against the unrelenting and violent executors of the papal decrees and ordinances (*decretorum et decretalium pontificalium*)! […] A heretic is, however, only he, who sins against the word of faith (*verbum fidei*).«[46]
- *Exegesis of Gal 1:11f*: »Thus it now happens everywhere: one defiles scripture (*scripturas […] contaminant*) either with human doctrines (*humanis opinionibus*), which one has received, or with interpretations (*inventis glossis*), who's inventor oneself has been in own mastery.«[47]
- *Exegesis of Gal 3:3*: »Therefore, it is ›a word of power‹ (1 Cor 1:18) and ›a word of grace‹ (Acts 14:3) (*verbum virtutis et gratiae*): as it appeals to the ears, at the same time it pours the Spirit inside. […] If you want to attain grace then take heed that you either listen to the word of God (*verbum dei*) attentively or that you examine it carefully. The word, I say, and only the word (*solum verbum*) is the vehicle in which the grace of God moves (*vehiculum gratiae dei*).«[48]
- *Exegesis of Gal 5:12*: »Christ is the husband of the church, which he makes fertile through the seed of the word of God (*semine verbi dei*) […] But the members of the godless shall be cut off, for they spread alien seed and an adulterous word (*alienum semen et adulterinum verbum*).«[49]
- *Exegesis of Gal 5:26*: »For if one treats divine writings (*literae divinae*) in a way, that one explains them only with regard to past events and does not apply them to the events and nature of our time, - what use

can they have then? Then they are cold, dead, yes, not even divine anymore.«[50]

- *Exegesis of Gal 6:6*: »The first and primary work (*primum sane et maximum opus*) of the church is certainly to carry on the word (*verbi tractatio*). This the Lord has assigned to Peter three times (John 21:15ff) and he demanded it from everyone most decidedly. In present-day time, however, there is nothing which is held back and despised to a greater extent.«[51]

In middle of May 1519 Luther came back to the dispute with Eck and supplemented his 12 theses from February with a 13th thesis against Eck, after the latter had added a 13th thesis to his own. Both of these 13th theses, which dealt with the pros and cons of the supremacy of the Roman church, Luther issued with annotations and a foreword just before the disputation in Leipzig (*Resolutio Lutheriana super propositione sua decima tertia de potestate papae*).[52] In the above-mentioned foreword Luther makes the following two statements concerning *sola scriptura*:

(1) »[…] Holy Scripture [has been] neglected completely at all universities (*sacras literas passim in universalibus studiis fuisse neglectas penitus*), although they pride themselves to understand scripture (*scripturas*) more precisely through human understanding, which is brought in by others rather than through [Scritpure's] own [understanding].«[53]

(2) »[…] I do not want to understand scripture according to the judgement of one humane day (*non iudice humano die scripturam*), but according to the judgement of scripture the writings, sayings and deeds of all men (*sed scriptura iudice omnium hominum scripta, dicta, facta intelligere*).«[54]

Almost simultaneously to the publication of this *Resolutio*, and after a longer time of uncertainty, Luther was finally admitted on June 24th to take part in the Leipzig Disputation.[55] After reaching Leipzig, Karlstadt and Eck began to debate over free will on the 27th of June. In the following dispute between Luther and Eck the first topic was the supremacy of the Roman church in which Luther, as previously in his *Resolutio* (esp. with reference to Gal 1:17f and 2:1), was pointing to the church of Jerusalem (*ecclesia Hierosolymitana*).[56] Eck countered this argument primarily with the church fathers, whereupon Luther argued with the inferior authority of the church fathers comparted to Paul and the superior authority of the word of God as against all words of men (*Verbum enim dei super omnia verba hominum est*).[57]

Since Luther did not respond to Eck's argument of the supremacy of the Roman church, the latter tried to lure him into identifying with the errors of Wykliff, Huss and the Bohemians in the further course of the dispute. Luther answered to this cunning assault that many of the articles of Huss and the Bohemians were certainly Christian and Protestant, whereupon Eck led the discussion into the direction of the council of Constance, during which Huss was condemned as a heretic.[58] Upset by Eck's intended and hasty branding as a heretic Luther realized the last consequence of his principle of holding up scripture, namely that the inerrant word of God stands above any council, which in fact is a true creation of the same word (*verbum dei infallibile, concilium vero creatura istius verbi*) but still lower, since it can be mistaken.[59]

Just after the Disputation of Leipzig, in August 1519, Luther issued a written explanation of his 13 theses for which he argued during the disputation (*Resolutiones Lutherianae super propositionibus suis Lipsiae disputatis*). There he confirmed the new insight which he had gained during the disputation by specifying and securing it with Holy Scripture: »For the church is a creation of the gospel, unequally lower than it (*Ecclesia enim creatura est Euangelii,*

incomparabiliter minor ipso) as James says (James 1:18): *Of his own will begat he us with the word of truth*, and Paul (1 Cor 4:15): *For in Christ Jesus I have begotten you through the gospel*.«[60] As a further consequence of this new insight of the creator's rank of the gospel Luther also now realized clearly that the pope, as far as he is placed above the gospel as a mere human, agrees with the Antichrist as Paul says (2 Thess 2:4): *[He] exalteth himself above all that is called God, or that is worshipped*.[61]

4. Summary and Outlook

Tracing the historical development of the Protestant principle of *sola scriptura* in actual quotations from Luther's works from 1517–1519 makes it clear how little we are orienting ourselves in todays' debates in church and theology towards this criterion. The historical criticism of the Bible in the past 150 years has contributed decisively to the fact that, Protestant theology today hardly subjects itself anymore to the revealed word of scripture and does not know it's conscience to be bound by scripture as Luther confessed it in 1521 on the Reichstag in Worms (*victus sum scripturis a me adductis et capta conscientia in verbis dei*).[62] Todays' critical exegesis, rather, emphasizes the human character of scripture, places itself above scripture and consequently acts without being bound to scripture as it can be observed in many of the current debates.

A way out of this current crisis of the Protestant principle of scripture, which is starting to take on threatening dimensions is, in my opinion, Luther's quest for the original church of Jerusalem, for the *ecclesia Hierosolymitana*, on which the New Testament reports explicitly in Galatians 1–2 and Acts 1–12 but implicitly also in the Gospel of John.[63] Only in the context of this oldest church of Christianity can a reasonable and appropriate »human« picture of the formation and transmission of Holy Scripture be traced, which reaches beyond our occidental and philosophical tradition of interpreting scripture.

However, in all our »human« theological struggle over scripture it has to be kept in mind, that any theology is deducted from scripture and not vice versa, that scripture is deducted from theology. We should therefore turn back to a personal, intensive study of Holy Scripture, so that Luther's judgement of his former opponent Eck may not apply to us. To him he said at the end of the disputation in Leipzig: »It makes me feel sorry in my soul, that Mr. Doctor only penetrates as far into scripture as a water spider into water. Yes, it appears to me, as if he is fleeing from her sight as the devil from the cross.«[64]

Yet, true theology can never be mere academic discipline from a human point of view. Luther pointed this out very clearly in his writing *To the Christian Nobility of the German Nation* (August 1520),[65] in which he wrote: »I know here no other advice than a humble prayer to God, that he may give us doctors of theology. Doctors of philosophy, medicine, law, sentences - the pope, emperor and the universities can make. But be assured, a doctor of Holy Scripture nobody will make you except the Holy Spirit from heaven, as Christ says (John 6:45): *And they shall be all taught of God*.«[66]

LITERATURE

Bornkamm, H. »Luther, Martin.« *RGG*[3] 4: 480–495.

Bornkamm, K. *Luthers Auslegungen des Galaterbriefs von 1519 und 1531*. AKG 35. Berlin: De Gruyter, 1963.

Bornkamm, K. and G. Ebeling (ed.), *Martin Luther Ausgewählte Schriften*, vol.

I, *Martin Luther Aufbruch zur Reformation*. Frankfurt a.M.: Insel Verlag, 1990.

D. Martin Luthers Werke – Kritische Gesamtausgabe. Weimar: Böhlau, 1883–1929. Electronic edition accessed on 24.01.2020. http://luther.chadwyck.com/ [= WA].

Dalferth, I. U. *Wirkendes Wort: Bibel, Schrift und Evangelium im Leben der Kirche und im Denken der Theologie*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2018.

Dr. Martin Luthers sämtliche Schriften, ed. by J. G. Walch. 2. überarbeitete Auflage. St. Louis, Missouri: Concordia Publishing House, 1880–1910 (Reprint: Groß-Oesingen: Verlag der Lutherischen Buchhandlung Harms, 1987). [= Walch]

Jedin, H. (ed.) *Reformation, Katholische Reform und Gegenreformation*. HKG IV. Darmstadt: WBG, 2017.

Kaufmann, T. *Geschichte der Reformation in Deutschland*. Berlin: Suhrkamp, 2016.

Kleinknecht, H. *Luthers Galaterbrief-Auslegung von 1531*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1980.

Metzger, W. (ed.) *Martin Luther: Kommentar zum Galaterbrief – 1519*. Calwer Luther-Ausgabe Bd. 10. Stuttgart: Calwer, ^{2}1979.

Pannenberg, W. »Die Krise des Schriftprinzips.« In *Grundfragen systematischer Theologie*, 11–21. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1967.

Preuß, H. *Die Entwicklung des Schriftprinzips bei Luther bis zur Leipziger Disputation: im Zusammenhang mit der Stellung Luthers zu den andern theologischen Autoritäten seiner Zeit*. Leipzig: Tauchnitz, 1901.

Rechtfertigung und Freiheit: 500 Jahre Reformation 2017; Ein Grundlagentext des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD). Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, ^{4}2015.

Stengel, F. *Sola scriptura im Kontext: Behauptung und Bestreitung des reformatorischen Schriftprinzips*. ThLZ.F 2016. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2016.

Van Dülmen, A. *Luther-Chronik: Daten zu Leben und Werk*. München: dtv, 1983.

Wallmann, J. *Kirchengeschichte Deutschlands seit der Reformation*. UTB 1355. Tübingen: Mohr Siebeck, ^{7}2012.

Wassermann, C. *Das vierte Evangelium aus Sicht der semitischen Sprachen: Ein linguistischer Beitrag zur Klärung der johanneischen Frage*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2020.

Wick, P. and M. Cramer (ed.) *Allein die Schrift? Neue Perspektiven auf eine Hermeneutik für Kirche und Gesellschaft*. Stuttgart: Kohlhammer, 2019.

ENDNOTES

1 WA 40 II, 57: *maiestatem divini verbi*. All translations of quotations from Luther without reference in the footnotes are own translations, often based on the German translations of Walch.

2 Luther held his first lecture on Galatians from October 1516 to March 1517. He published this lecture in revised form in collaboration with Melanchton in 1519, cf. A. van Dülmen, *Luther-Chronik: Daten zu Leben und Werk* (München: dtv, 1983), 27, 45, 52.

3 Cf. *Rechtfertigung und Freiheit: 500 Jahre Reformation 2017; Ein Grundlagentext des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD)* (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, ^{4}2015), 76–86.

4 Cf. W. Pannenberg, »Die Krise des Schriftprinzips,« in *Grundfragen sy-*

stematischer Theologie (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1967), 11–21, I. U. Dalferth, *Wirkendes Wort: Bibel, Schrift und Evangelium im Leben der Kirche und im Denken der Theologie* (Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2018) or P. Wick and Malte Cramer (ed.), *Allein die Schrift? Neue Perspektiven auf eine Hermeneutik für Kirche und Gesellschaft* (Stuttgart: Kohlhammer, 2019). A more historal but summarizing inquiry is found in F. Stengel, *Sola scriptura im Kontext: Behauptung und Bestreitung des reformatorischen Schriftprinzips*, ThLZ.F (2016) (Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2016). Still, a truly source-oriented approach with many quotations from Luther is found in the dissertation of H. Preuß, *Die Entwicklung des Schriftprinzips bei Luther bis zur Leipziger Disputation: im Zusammenhang mit der Stellung Luthers zu den andern theologischen Autoritäten seiner Zeit* (Leipzig: Tauchnitz, 1901).

5 Cf. http://luther.chadwyck.com/deutsch/frames/werke/search (accessed on 24.01.2020).

6 The aftermath of the Augsburg Reichtag still occupied Luther (in form of the Reichsabschied) until spring 1531, cf. van Dülmen, *Luther-Chronik*, 188–190.

7 Compilation based on K. Bornkamm, *Luthers Auslegungen des Galaterbriefs von 1519 und 1531*, AKG 35 (Berlin: De Gruyter, 1963), 369–391.

8 WA 40 I, 120; Transl. J. Pelikan et al. (ed.), *Luther's Works,* vol. 26, *Lectures on Galatians, 1535, Chapters 1–4* (Saint Louis, MO: Concordia Publishing House, 1999), 58.

9 WA 40 I, 132; Transl. Pelikan et al., Luther's Works, vol. 26, 66f.

10 WA 40 II, 48; Transl. J. Pelikan et al. (ed.), *Luther's Works*, vol. 27, *Lectures on Galatians, 1535, Chapters 5–6* (Saint Louis, MO: Concordia Publishing House, 1999), 38.

11 WA 40 II, 57; Transl. Pelikan et al., Luther's Works, vol. 27, 46. Cf. herewith also Luther's negative summary on Gal 3:6 with the very similar wording: *In summa: nihil maiestatis et divinitas habet Deus, ubi fides non est* (WA 40 I, 360) = »All in all, God has no majesty or divinity where there is no faith« (own translation).

12 On the fact of Luther's pinning of the 95 theses in Wittenberg cf. T. Kaufmann, *Geschichte der Reformation in Deutschland* (Berlin: Suhrkamp, 2016), 182f, 207f.

13 WA 1, 233–238; Cf. also Kaufmann, *Geschichte*, 192f.

14 Cf. Luther's subsequent explanation of his theses for Pope Leo X. (from May 1518), here of his first thesis, in which he quotes the following passages: Rom 12,2; Jn 12,25; Matt 10,34.38; 5,4; Rom 6; 8; Gal 5,24; 2 Cor 6,4.5; Matt 6,16 (WA 1, 530f).

15 Transl. acc. to J. Pelikan et al. (ed.), *Luther's Works*.

16 On this cf. WA 1, 239–246, Kaufmann, *Geschichte*, 210–215, van Dülmen, *Luther-Chronik*, 32f.

17 WA 1, 243.

18 WA 1, 243.

19 WA 1, 246.

20 WA 1, 246.

21 Cf. WA 51, 539 in connection with Kaufmann, *Geschichte*, 203.

22 Cf. Walch 18, 82–95 in connection with van Dülmen, *Luther-Chronik*, 32f. Yet, these theses were probably not written by Tetzel's own hand, but rather by Konrad Wimpina from the University of Frankfurt/Oder, cf. Kaufmann, *Geschichte*, 209.

23 Translated from Walch 18, 82.

24 Translated from Walch 18, 95.

25 On this cf. J. Wallmann, *Kirchengeschichte Deutschlands seit der Reformation*, UTB 1355 (Tübingen: Mohr Siebeck, [7]2012), 21f, Kaufmann, *Geschichte*, 223–225, van Dülmen, *Luther-Chronik*, 37 and H. Jedin (ed.), *Reformation, Katholische Reform und Gegenreformation*, HKG IV (Darmstadt: WBG, 2017), 53–65.
26 Cf. Walch 18, 314.
27 Cf. van Dülmen, *Luther-Chronik*, 37.
28 WA 1, 647.
29 WA 1, 647.
30 For a more extensive analsysis with references (esp. from Luther's writing *Freiheit des Sermons* from June 1518, which also cites Gal 1:8) cf. Preuß, *Schriftprinzip*, 41–43, 47.
31 Cf. van Dülmen, *Luther-Chronik*, 59.
32 WA 6, 328.
33 Cf. Preuß, *Schriftprinzip*, 75–96, hier 82.
34 Cf. Eck's 28th Obelisc on Luthers 77th thesis (WA 1, 312) in connection with van Dülmen, *Luther-Chronik*, 32.
35 WA 1, 281.
36 Cf. Wallmann, *Kirchengeschichte*, 23f, van Dülmen, *Luther-Chronik*, 34, 39f.
37 Cf. WA 2, 154, Kaufmann, *Geschichte*, 233.
38 Cf. Wallmann, *Kirchengeschichte*, 25f, van Dülmen, *Luther-Chronik*, 42f.
39 Cf. Kaufmann, *Geschichte*, 234, van Dülmen, *Luther-Chronik*, 42f.
40 Cf. Kaufmann, *Geschichte*, 234, van Dülmen, *Luther-Chronik*, 43f.
41 Cf. WA 2, 436f, van Dülmen, *Luther-Chronik*, 45.
42 Cf. WA 5, 1–7, van Dülmen, *Luther-Chronik*, 45 in connection with H. Bornkamm, »Luther, Martin,« *RGG*[3] 4: 480–495, here 485.
43 Cf. Preuß, *Schriftprinzip*, 67–69.
44 WA 2, 445.
45 WA 2, 453.
46 WA 2, 462.
47 WA 2, 465.
48 WA 2, 509.
49 WA 2, 574.
50 WA 2, 601.
51 WA 2, 608.
52 Cf. WA 2, 180f, van Dülmen, *Luther-Chronik*, 47f.
53 WA 2, 183.
54 WA 2, 184.
55 Cf. Kaufmann, *Geschichte*, 234, van Dülmen, *Luther-Chronik*, 47f.
56 Cf. WA 2, 190, 203, 206 (*Resolutio*) with WA 2, 258 (Leipzig Disputation). This argumentation of Luther with the more original church of Jerusalem is already prepared in his *Operationes in Psalmos* (exegesis of Ps 2:6), cf. WA 5, 56.
57 Cf. WA 2, in connection with Preuß, *Schriftprinzip*, 77f.
58 On this cf. Preuß, *Schriftprinzip*, 79–81.
59 Cf. WA 2, 288 in connection with Preuß, *Schriftprinzip*, 82.
60 WA 2, 430.
61 Cf. WA 2, 430 in connection with Preuß, *Schriftprinzip*, 93.
62 WA 7, 838.
63 On this cf. the results of my dissertation *Das vierte Evangelium aus Sicht der semitischen Sprachen: Ein linguistischer Beitrag zur Klärung der johanneischen Frage* (Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2020), 285–293.
64 WA 2, 382.
65 Cf. van Dülmen, *Luther-Chronik*, 61f.
66 WA 6, 460.

Clemens Wassermann (Dr. theol.) is lecturer in New Testament at EUSEBIA School of Theology (ESTh) and teaches the languages of the Old Testament (Biblical Hebrew and Aramaic). Co-author of STUTTGART THEOLOGICAL TOPICS.

Peter Wassermann

Die Zwei-Reiche-Lehre bei Martin Luther und ihre Bedeutung für uns heute

1. Einleitung

Martin Luther hat keine konkrete Abhandlung über die Zwei-Reiche-Lehre (ZRL) verfaßt, sondern hat sie nach Bedarf behandelt, immer da, wo die Situation es in seiner Zeit erforderte. Sein Ziel war es, der Gemeinde eine Antwort aus der Bibel auf ihre Fragen zu geben, wie sie in bestimmten Situationen zu handeln hat. Somit ist die ZRL bei Luther keine *theoretische* Abhandlung, sondern hat eine *geistliche* und *gewachsene* Struktur: *geistlich*, eben aus dem Wort Gottes in Zusammenhang mit dem christlichen Glaubensleben im Alltag; *gewachsen*, in dem Sinne, dass sie in der Auseinandersetzung mit den reformatorischen Entwicklungen sich exegetisch entfaltete und nicht vorher als Glaubensdogma feststand. Somit floß diese Thematik auch in sein Lebenswerk ein.

Diese geistliche und gewachsene Struktur hat sich bei Martin Luther *allein* aus dem Wort Gottes entfaltet vor allem im Gegensatz zu den Schriftgelehrten seiner Zeit, den sogenannten Sophisten, die ihre Lehre aus der Relation von Gottes Wort zur Philosophie herleiteten. Theologisch betrachtet, war das die »babylonische Gefangenschaft« der Theologie im Mittelalter. Denn die theologische Arbeit jener Zeit wurde immer durch Hinzuziehung der Philosophie betrieben. Dieses Vorgehen nannte sich Scholastik und wurde insbesondere durch Thomas von Aquin geprägt und gefestigt (vgl. mein Artikel zum Einfluss der Scholastik, STT 4 [2009], 81–96). Luther hat seine Theologie, oder besser gesagt seine »Glaubenslehre«, von den Fesseln der Philosophie befreit. Dies verlangte somit viele Fragen der Gesellschaft neu vom Evangelium her zu beleuchten und, wo nötig, die Antworten vom Wort Gottes her zu korrigieren.

Heute wird gerne gesagt, dass Martin Luther ein Revolutionär sei, der die Bibel kritisiert und die Menschen vom falschen Verständnis Gottes befreit hätte. Doch genau das Gegenteil fand statt: Er hat das Dogma der Kirche kritisiert, überall da, wo es dem Wort Gottes nicht konform war, sondern eher der Philosophie gefolgt ist, damit allein das Wort Gottes im Mittelpunkt steht und die biblische Lehre von den theologischen Dogmen der Scholastik befreit wurde. Das ist das wahre Erbe der Reformation.

Wie bei Martin Luther, dient dieser Vortrag nicht dazu, eine Theorie über die ZRL bei Martin Luther zu untersuchen. Dazu gibt es viele wissenschaftliche Untersuchungen; manche sind gut, die meisten schießen jedoch weit über das Ziel hinaus. Vielmehr wollen wir in diesem Vortrag untersuchen, in welcher aktuellen Situation Martin Luther diese Lehre entfaltet und aus welchem biblischen Wort er diese Lehre entnommen hat. Denn dieser Vortrag soll dazu dienen, genau wie in der Zeit der Reformation, aus dem Wort Gottes eine Hilfestellung herzuleiten, die es uns erlaubt in den Wirren der Zeit – auch nach

500 Jahren Reformation hat sich diesbezüglich nichts geändert –, sowohl geistlich wie auch praktisch mit den gesellschaftlichen Aufgaben des Menschen sachlich umzugehen. Denn es ist nur das Wort Gottes, das uns die Weisheit und Anleitung dazu geben kann mit den Problemen des Lebens umzugehen.

Denn auch heute, ca. 250 Jahre nach der Aufklärung, sind wir wieder Gefangene der philosophischen Ideologien, die uns so weit getrieben haben, dass wir post-faktisch denken und uns nicht mehr den Realitäten stellen können und wollen, die Gott geschaffen hat. Allein die Schrift vermag den Menschen zu erleuchten, sowohl um hier auf Erden ein vernünftiges Leben zu führen, als auch um eine sichere Hoffnung für das ewige Leben zu erlangen. Darum müssen wir auch heute alle Ideologien und Fakten kritisch überprüfen und uns vom Wort Gottes her anleiten lassen, um zu verstehen, wie wir mit den heutigen Tatsachen umzugehen haben.

Wie zur Zeit Luthers, so muß eben auch heute das geistliche Leben und der Wandel vom Wort Gottes hergeleitet werden. Auch hier geht es nicht darum, ein Dogma zu definieren, sondern ein gesundes geistliches Wachstum für die Gemeinde Christi zu ermöglichen. Hierzu dienen Luthers Ausarbeitungen zu diesem Thema, sowohl exegetisch als auch dogmatisch, denn sie helfen uns wie kaum andere Schriften, auf unser evangelisches und reformatorisches Erbe zurückzublicken, aufzutanken und nach vorne zu schauen. Das alles geschieht im vollen Vertrauen auf unseren Herrn Jesus Christus, dessen Wort unveränderlich ist und bleibt!

2. Wann begann Martin Luther die ZRL auszuarbeiten?

Die früheste Abhandlung zu der Thematik in Bezug auf die ZRL findet man bei Martin Luther in seinem Werk *Von weltlicher Obrigkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei* aus dem Jahr 1523.[1] Im Angesicht des Mißbrauches ihres Standes und ihrer Macht schreibt Luther mit aller Entschiedenheit gegen die Vermessenheit der Junker und Fürsten seiner Zeit, die ihre politische Macht auch auf geistliche Fragen ausgedehnt haben, als er sagt: »[…] damit vermessen sie sich, sich auch in Gottes Stuhl zu setzen und die Gewissen und den Glauben zu beherrschen und nach ihrem tollen Gehirn den heiligen Geist zur Schule zu führen.«[2] Weil diese Handlungsweise der Obrigkeit ihm einer Majestätsbeleidigung Gottes gleichkommt, will er sich nun daran setzen und sich mit »Worten« diesem Mißbrauch widersetzen.

Mit dieser Begründung kam bei Martin Luther seine erste exegetische und systematische Abhandlung über die ZRL zustande. Nicht das Papsttum noch die Bürger waren die Ursache dafür, sondern der Mißbrauch der Macht bei den Junkern und Fürsten im damaligen Reich. Dennoch verfaßt Luther seine Thesen nicht als ob er die Obrigkeit, sondern als ob er die Christen belehren will. Über die Gründe, warum er dies so verfaßte, kann man nur spekulieren. Vermutlich stand es einem einfachen Bürger in der damaligen Zeit nicht zu, den höheren Stand zu »belehren«; somit blieb ihm nur die Möglichkeit mit seiner Lehre die Allgemeinheit anzusprechen und über diesen Umweg sich bei den Junkern und Fürsten Gehör zu verschaffen. Dennoch ist die Rede direkt an uns, die »rechten« Christen, gerichtet. Denn Martin Luther wußte wohl, dass »geistliche« Fragen nur von denjenigen verstanden werden können, die auch den heiligen Geist haben, wie wir noch sehen werden. Somit hat Luther auf diesem Umweg sowohl die »verrückten« Fürsten in ihrem Handeln scharf kritisiert, als auch den »frommen« Christen einen klaren Blick für ihre geistliche Lebensführung aufgezeichnet.

In den späteren Jahren entstanden bei Martin Luther weitere Schriften, die die Thematik der ZRL behandelten, wie z.B. 1526: *Ob Kriegs-*

leute auch im seligen Stande sein können, oder 1529: *Vom Kriege gegen die Türken*. Um diesen Vortrag überschaubar zu halten, habe ich mich konkret auf die oben genannte Schrift Martin Luthers beschränkt, weil zum einen diese Schrift seine erste zu dieser Thematik war und zum anderen darin sowohl die exegetische als auch die systematische Grundlage für alle seine späteren Erklärungen über die ZRL entfaltet wurde. Im zweiten Vortrag, »Luther und die Türken«, werden zusätzlich die Besonderheiten oder Ergänzungen zu dieser Lehre erwähnt, die in seinem genannten Werk von 1529 vorkommen. Dieses Vorgehen ermöglicht eine grundlegende Betrachtung seines Verständnisses der ZRL und schafft für jeden eine Basis, seine anderen Aufzeichnungen über die ZRL im Lichte dieses grundlegenden Werkes zu betrachten und zu vergleichen.

3. Auf welche biblische Grundlage baute Martin Luther seine ZRL auf?

In seiner ersten Abhandlung zu diesem Thema gründet Martin Luther seine ZRL in erster Linie auf diese zwei biblischen Perikopen:[3]

(1) Römer 13,1-5: *[1] Jedermann sei untertan der Obrigkeit, die Gewalt über ihn hat. Denn es ist keine Obrigkeit außer von Gott; wo aber Obrigkeit ist, die ist von Gott verordnet. [2] Wer sich nun der Obrigkeit widersetzt, der widerstrebt Gottes Ordnung; die ihr aber widerstreben, ziehen sich selbst das Urteil zu. [3] Denn die Herrscher sind nicht wegen den guten, sondern wegen den bösen Werken zu fürchten. Willst du dich aber nicht fürchten vor der Obrigkeit, so tue Gutes; so wirst du Lob von ihr haben. [4] Denn sie ist Gottes Dienerin, dir zugut. Tust du aber Böses, so fürchte dich; denn sie trägt das Schwert nicht umsonst; sie ist Gottes Dienerin, eine Rächerin zur Strafe über den, der Böses tut. [5] Darum ist es notwendig, sich unterzuordnen, nicht allein um der Strafe, sondern auch um des Gewissens willen.*

(2) 1. Petrus 2,13-14: *[13] Seid untertan aller menschlichen Ordnung um des HERRN willen, es sei dem König, als dem Obersten, [14] oder den Statthaltern, als denen, die von ihm gesandt sind zur Bestrafung der Übeltäter und zum Lobe derer, die Gutes tun.*

Eine dritte Perikope aus der Bergpredigt wird auch durchgehend in seinen Ausführungen erwähnt und dient immer wieder als ein »Gegenüber« zu den beiden ersten Perikopen:

Matthäus 5,38-41: *[38] Ihr habt gehört, dass da gesagt ist: »Auge um Auge, Zahn um Zahn.« [39] Ich aber sage euch, dass ihr nicht widerstreben sollt dem Übel; sondern, so dir jemand einen Streich gibt auf deinen rechten Backen, dem biete den andern auch dar. [40] Und so jemand mit dir rechten will und deinen Rock nehmen, dem lasse auch den Mantel. [41] Und so dich jemand nötigt eine Meile, so gehe mit ihm zwei.*

4. Die Zwei-Reiche-Lehre bei Martin Luther in seiner Schrift »Von weltlicher Obrigkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei«

In dieser Schrift bildete Martin Luther aus den obengenannten biblischen Zeugnissen sechs Thesen zu der Frage des weltlichen und des geistlichen Schwertes bzw. Regiments:

1. These: In diesem exegetischen Zusammenhang sieht Martin Luther, dass das Recht des weltlichen Schwertes gegeben ist, um die Furcht vor dem Töten aufrecht zu erhalten und um den Mörder zu bestrafen, so wie Gott dieses Gesetz nach der Sintflut definiert hat (1 Mose 9,6): »*Wer Menschenblut vergießt, dessen Blut soll durch Menschen wieder vergossen werden.*«[4] Dass das Schwert zum Gericht dient, wird seiner Meinung nach auch im Neuen Testament bestätigt, als Johannes der Täufer zu den Soldaten sagt, die ihn um Rat in dieser Frage baten (Lk 3,14): »*Tut niemandem*

Gewalt noch Unrecht, und laßt euch an eurem Solde genügen.«[5]

2. These: Nun kennen wir die Gebote der Liebe gegenüber den Feinden, die Jesus in der Bergpredigt aufgestellt hat (Mt 5,44): »*Habt lieb eure Feinde, tut wohl denen, die euch hassen*« und andere, die so aussehen, als ob sie im Widerspruch gegenüber dem Gesetz des Schwertes stünden. Das, so Luther, hat dazu geführt, dass die Sophisten sagen, Jesus habe diese Gesetze der Vollkommenheit eingesetzt, um die Gesetze des Mose im Alten Bund aufzuheben. Luther bestreitet dies vehement und bestreitet auch die Meinung der Sophisten, die besagt, dass die Gesetze des neuen Bundes für die vollkommenen, während die Gesetze des alten Bundes für die unvollkommenen Christen seien.[6] Denn, so Luther weiter, die Vollkommenheit besteht nicht in »Werken« des Gesetzes, sondern »[…] im Herzen, im Glauben und in der Liebe«.[7] Dadurch greift diese Unterscheidung bei den Gesetzen nicht, sondern sie sind alle und für alle gültig.

3. These: Aus der 2. These folgert Luther nun, dass man die Nachkommen Adams in zwei Kategorien einteilen muß: Die einen, die zum Reich Gottes gehören, und die anderen, die dem Reich dieser Welt angehören. Alle, die an Jesus recht glauben, gehören dem Reich Gottes an, denn Christus ist der König im Reiche Gottes.[8] Diese bedürfen keines weltlichen Schwertes, weil »[…] sie den heiligen Geist im Herzen haben, der sie lehrt und macht, dass sie niemandem Unrecht tun, jedermann lieben, von jedermann gern und fröhlich Unrecht leiden, auch den Tod.«[9] Das alles, »weil der Gerechte von sich aus alles und mehr tut, als alle Rechte fordern.«[10]

Nun könnte man fragen, so Luther, »[…] warum hat Gott so viele Gesetze gegeben […] und warum lehrt Christus auch [das Gesetz] im Evangelium […]?«[11] Darauf antwortet er: »Da kein Mensch von Natur Christ oder fromm ist, sondern sie alle Sünder und böse sind, wehrt ihnen Gott allen durchs Gesetz […]«[12] Somit hat das Gesetz [des Alten Bundes] »[…] ein Amt [eine Aufgabe] […], dass es die Sünden erkennen lehrt und den Menschen demütig macht zum Empfang der Gnade und zum Glauben an Christus«[13]. In diesem gleichen Amt steht auch Christus (Mt 5,39) »[…] wenn er lehrt, man solle dem Übel nicht widerstehen, womit er das Gesetz erklärt und lehrt, wie ein rechter Christ solle und müsse geschickt sein.«[14]

4. These: Zum »Reich der Welt« oder »unter das Gesetz«, so Luther weiter, gehören »[…] alle, die nicht Christen sind.«[15] Denn da nur wenige glauben, hat Gott »[…] ein anderes Regiment verschafft und sie [die nicht Christen sind] dem Schwert unterworfen«[16]. Dies hat er getan, damit sie, auch wenn sie es wollten, ihre Bosheit nicht tun könnten oder zumindest nicht ohne Furcht. Wenn das nicht wäre, »würde eins das andere fressen [...]«[17] Weil das nun so ist, »darum hat Gott zwei Regimente verordnet: das geistliche, welches Christen und fromme Leute macht durch den heiligen Geist, unter Christus, und das weltliche, dass sie [die Bösen] äußerlich Frieden halten und still sein müssen […]«[18]

Nun folgert Martin Luther, dass wenn jemand der Meinung wäre, man könne in der Welt ein Evangelium haben ohne »Recht oder Schwert«, weil es nur »getaufte Christen« gäbe, so würde man schnell eines Besseren belehrt werden. Denn man würde dadurch »den wilden Tieren die Bande und Ketten auflösen […]«[19] und »so würden die Bösen unter dem christlichen Namen die evangelische Freiheit mißbrauchen […]«[20] Will man, dass Christen keinem Recht noch Schwert untertan sind, so Luther, müßte man zuerst dafür sorgen, dass aller Welt »voll rechter Christen«[21] wäre. Ein »christliches Regiment« in einem Land zu führen würde einem Hirten gleichen, der »[…] in einem Stall Wölfe, Löwen, Adler und Schafe

[…]« halten würde, die frei miteinander leben. Hier würden »[…] die Schafe wohl Frieden halten […] aber sie würden nicht lange leben […]«[22] Aus dieser genannten Problematik gibt es für Luther keine andere Möglichkeit als die, dass »[…] man die beiden Regimente sorgfältig voneinander unterscheiden und beide bleiben lassen muß; eins, das fromm macht, das andere, das äußerlich Frieden schafft und bösen Werken wehrt. Keins reicht ohne das andere aus in der Welt.«[23]

Nun erläutert Luther das Ziel der Feindesliebe, die Jesus in der Bergpredigt (Mt 5,39–44) gelehrt hat: »[…] dass die Christen weder streiten noch das weltliche Schwert unter sich gebrauchen sollen«[24]. Darum gilt sie [die Bergpredigt] nur seinen »lieben Christen«. Aus diesem Grund »[…] hat auch Christus kein Schwert geführt, hat auch in seinem Reich keins eingesetzt. Denn er ist ein König über Christen und regiert ohne Gesetz allein durch den Heiligen Geist. Denn es dient nicht zu seinem Reich, in dem nur Fromme sind.« [25] Luther führt nun David als das Gegenbeispiel an, der viel Blut vergossen hat und darum nicht den Tempel Gottes bauen durfte. Erst Salomo, deutsch Friedrich oder Friedsam, durfte dies tun.[26] Darum kann man die Zeugnisse der Propheten (z.B. Jes 2,4) nicht »[…] überall da anwenden, wo Christi Name genannt wird […],« sonst würde man »[...] die Schrift ganz verkehren; vielmehr sind sie allein von den rechten Christen gesagt, die tun untereinander gewiß so«[27].

5. These: Nun könnte der Einwand kommen: Wenn die Argumentation stimmt, dass »[…] Christen nicht des weltlichen Schwertes noch Rechtes bedürfen«, warum sagt dann Paulus (Röm 13,1f) zu allen Christen: »Jedermann sei der Gewalt und Obrigkeit untertan« und ähnlich bei Petrus?[28] In seiner Antwort darauf verweist Luther auf folgende Tatsache hin: obwohl die [wahren] Christen »[…] keines Rechtes noch Schwertes bedürfen«, dennoch können sie es einsetzen »[…] weil ein rechter Christ auf Erden nicht sich selbst, sondern seinem Nächsten lebt und dient, so tut er der Art seines Geistes entsprechend auch das, dessen er nicht bedarf, sondern das seinem Nächsten von Nutzen und nötig ist«[29]. Als Bestätigung dafür, führt Luther die Tatsache auf, dass der Christ ja darum auch folgendes tut: er »[…] zahlt Steuern, ehrt die Obrigkeit, dient [andern], hilft [andern] […] obwohl er davon für sich nichts bedarf, noch es ihm nötig ist. Denn er sieht danach, was anderen von Nutzen und gut ist (Eph 5,21ff).«[30]

Luther führt nun seine Begründung auf Grundlage des *Imperativs* der Liebe weiter, wenn er die Unterordnung des Christen unter dem weltlichen Schwert behandelt: »[…] solcher Dienst schadet ihm nichts und bringt doch der Welt großen Nutzen. Und wo er's nicht täte, so handelte er nicht als ein Christ, dazu gegen die Liebe […]«[31] Somit würde der Christ gegen das Evangelium handeln, wenn er das irdische Regiment vernachlässige und nicht nach dem Gebot der Liebe handle. Denn, so Luther weiter, Christus gab laut Matthäus 17,27 »[…] den Zinsgroschen, damit er sie nicht ärgerte, obwohl er dessen doch nicht bedurfte.«[32] Obwohl Christus in Matthäus 5,39ff lehrt, dass man kein »weltliches Recht noch Schwert« führen soll, »verbietet er aber nicht, dass man denen dienen und untertan sein soll, die weltliches Schwert und Recht haben«[33]. Denn das »dient« deinem bedürftigen und »kranken Nächsten«. Luther führt diese Argumentation weiter und begründet sie aus der genannten Matthäus-Perikope: »Du sollst dem Übel nicht widerstreben«. Das ist so, als wollte Christus sagen: »Halte du dich so, dass du alles leidest, damit du der Gewalt nicht bedürfest […] sondern umgekehrt: dass du ihr helfest, dienest, von Nutzen und nötig seiest.«[34] »Denn Jesus Christus will mich als rechten Christen höher halten, damit ich selber ihrer Dienste nicht bedarf, sondern sie soll meiner Dienste bedürfen.«[35]

6. These: Zuletzt behandelt Martin Luther die Gegenfrage auf die vorherige These: »Ob denn auch ein Christ das weltliche Schwert führen und die Bösen strafen dürfe, weil Christi Worte so streng und unzweideutig lauten: Du sollst dem Übel nicht widerstehen.«[36] Luthers Antwort darauf ist eindeutig: Unter den rechten Christen, kann das Schwert nicht sein. Darum kann diese Frage nur auf den »anderen Hauf« bezogen werden, also diejenigen, die nicht echte Christen sind. Hier ist der Christ »schuldig«[37] – entsprechend der vorigen Thesen – dem Schwert zu dienen. »Denn es ist ein Werk, dessen du nicht bedarfst, das aber aller Welt und deinem Nächsten ganz von Nutzen und nötig ist.«[38]

Die Ursache für seine These erläutert Luther folgendermaßen: Hier ist zu unterscheiden zwischen Dienst und Privatangelegenheit. Im Dienst stehst du »ganz in fremden Diensten und Werken […], die nicht dir noch deinem Gut oder Ehre, sondern nur dem Nächsten und anderen nützen, und tätest nichts in der Absicht, dass du dich rächen oder Böses für Böses geben willst […]«[39] Luther ist der Meinung, dass man beides miteinander vereinbaren kann, privat Gottes Reich und im Dienst das weltliche Reich ausübt, »zugleich [privat] dem Übel nicht widersteht und [im Dienst] doch widersteht.«[40] Denn »an dem andern und an dem seinen hältst du dich nach der Liebe und leidest kein Unrecht für deinen Nächsten – was das Evangelium nicht verbietet, ja vielmehr an anderer Stelle gebietet.«[41] Luther führt hier viele Stellen aus dem Alten Testament an, die diese Vereinbarkeit der zwei Regimente in einer Person untermauern, wie z.B.: Samuel, der heilige Prophet, erschlug den König Agag, den König Saul im Auftrag Gottes hätte töten sollen, aber es aus politischem Kalkül nicht tat (1 Sam 15,33f).[42]

Wenn nun der Einwand käme, das Alte Testament sei aufgehoben, und diese Beispiele gelten nicht mehr, so antwortet Luther mit 1. Korinther 10,3f: *»Sie haben dieselbe geistliche Speise gegessen und denselben Trank getrunken von dem Fels, der Christus ist, wie wir.*«[43] Weil sie den gleichen »Geist und Glauben« haben wie wir, darum gilt: »worin sie recht getan haben, darin tun alle Christen recht.«[44] Dass das Handeln im Alten Bund seine Gültigkeit auch unter dem neuen Bund hat, führt Luther mit dem weiteren Argument aus, Paulus habe in 1. Korinther 17,19 gesagt, dass »[…] weder Vorhaut noch Beschneidung etwas sei, sondern eine neue Kreatur in Christus« sei das Entscheidende. Somit steht es dem Christen frei, beides zu tun, Vorhaut oder Beschneidung, solange er »[…] so tut, dass er nicht meine, dadurch fromm oder selig zu werden.«[45] So sollen wir mit allem umgehen, was im Alten Testament geschrieben steht, solange es dem Nächsten »zur Seligkeit« dient.[46] Denn, so Luther weiter, nach 1. Korinther 12,13 »[…] geht die Liebe durch alles und über alles und sieht nur dahin, was andern von Nutzen und nötig ist.«[47] Somit ist es einem selber überlassen, welchem Beispiel man aus der Bibel folgt, solange man nicht der Meinung ist, dass man dadurch selig wird, sondern das *allein* dem Glauben [an Christus] überläßt, der einen ohne Werke zu einer »neuen Kreatur macht.«[48] Luther führt auch Beispiele aus dem Neuen Testament heran, die diese Ansicht bestätigen, wie z.B. Johannes den Täufer, der in Lukas 3,14 das »Amt der Kriegsleute« bestätigt hat,[49] oder den Apostel Petrus, als er in Apostelgeschichte 10,34ff dem Hauptmann Kornelius von Christus predigte, »[…] befahl er ihm nicht, sein Amt aufzugeben,« sondern ganz im Gegenteil, der Heilige Geist kam auf ihn.[50] »Was nun der heilige Geist an Kornelius hat bleiben lassen und nicht getadelt, sollten auch wir gerechterweise nicht tadeln, sondern bleiben lassen.«[51]

Nun geht Luther in seiner Argumentation zu seinem Grundlagentext Römer 13,1ff zurück,

wo es heißt: »Die Obrigkeit ist von Gott *verordnet,*« und weiter: »Die Obrigkeit trägt das Schwert nicht umsonst, sie ist Gottes *Dienerin* [...]« Wenn nun der Christ, so Luther, alle anderen Ordnungen Gottes ausführt, wie essen, trinken und ehelichen, warum sollte er dann nicht auch diese Ordnung Gottes ausführen können? Da es nun aber »Gottes Werk ist und [seine] Schöpfung, so ist es gut […], dass jeder es christlich und selig gebrauchen kann.«[52] Weil nun die Führung des weltlichen Schwertes ein besonderer »Gottesdienst« ist, so ist Luther der Meinung, dass es somit »den Christen vor allen anderen auf Erden« zu führen gebührt.[53]

Man könnte jetzt fragen: »Warum haben's denn Christus und die Apostel nicht geführt?« Luthers Antwort ist banal: »Sage mir, warum hat er [Christus] nicht auch Weib genommen oder ist ein Schuster oder Schneider geworden? Sollte ein Stand oder Amt darum nicht gut sein, weil Christus selbst es nicht getrieben hätte […]?«[54] Denn, so Luther: »Christus hat sein Amt und seinen Stand geführt; damit hat er kein andern Stand verworfen. […] denn er sollte nur das Amt führen, durch das sein Reich geführt wird […] Nun gehört zu seinem Reich […] nur Gottes Wort und Geist. Damit werden die seinen inwendig regiert«[55]. Auch die Apostel, führt Luther aus, müssen ihm in diesem Amt nachfolgen und dadurch haben sie »[…] an dem geistlichen Schwert, dem Wort Gottes, wohl so viel zu tun […], dass sie des weltlichen Schwertes […] andern überlassen müssen […]; obwohl es ihrem Stand nicht widerspricht, es zu brauchen.«[56] Somit gilt die Tatsache, dass, auch wenn Christus selbst nicht das weltliche Schwert geführt hat, er es weder verboten noch aufgehoben hat.[57]

Aus diesem allem kann man das rechte Verständnis zu Matthäus 5,39 (»Ihr sollt dem Übel nicht widerstehen«) folgern: Ein Christ soll so beschaffen sein, »dass er alles Übel und Unrecht leide, sich selbst nicht räche […] Aber für andere (nicht Christen?) kann und soll er Rache, Recht, Schutz und Hilfe suchen […]«[58] Und diese Lehre Christi, so Luther weiter, ist »nicht ein Rat für die vollkommenen, […] wie die Sophisten lästern […], sondern ein allgemeingültiges, strenges Gebot für alle Christen.«[59] Hier sieht man also, so Luther weiter, »dass Christus nicht das [Gesetz] aufhebt […], sondern er legt den Sinn des Gesetzes [richtig] aus […]«[60] Auch Mose hat solche Gesetze nur den Bösen, die nicht zu Gottes Reich gehören, gegeben, »damit sie sich nicht selbst rächen oder Ärgeres tun, sondern durch solch äußerliches Recht gezwungen werden, Böses zu lassen, so dass sie doch mit einem äußerlichen Recht und Regiment der Gewalt unterworfen werden.«[61] »Ihr aber, die rechten Christen«, meint Luther, »[…] sollt es für euch und eure Sache nicht suchen noch gebrauchen, denn ihr habt das Himmelreich.«[62]

Das zeigt uns, so Luther, wie »Christus seine Worte nicht dahin auslegt, dass er des Mose Gesetz aufhebe oder die weltliche Gewalt verbiete, sondern er zieht die Seinen heraus, damit sie diese für sich selbst nicht brauchen […]«[63] Indem sie [die wahren Christen] nun ihre Feinde lieben [und dem Bösen nicht widerstehen], sind sie, wie Christus spricht, vollkommen wie ihr himmlischer Vater. Als solche, bedürfen sie der Gesetze nicht.[64] Andererseits wehren sie aber den Unchristen auch nicht, die ihre Feinde nicht lieben und es [das Gesetz] gebrauchen wollen; ja, sie [die Christen] helfen vielmehr, dass »[…] solche Gesetze die Bösen fesseln, damit sie nicht ärgeres tun«[65]. Auf diese Weise lassen sich nun die Gebote, das weltliche Schwert zu führen, mit der Botschaft Christi in Einklang bringen: »Das [weltliche] Schwert soll kein Christ für sich und seine Sache führen […] Doch für einen andern kann und soll er's führen und anrufen.«[66]

5. Die Zwei-Reiche-Lehre bei Martin Luther und ihre Bedeutung für uns heute

Wenn wir die ZRL in dieser Schrift und ähnlich in den anderen Schriften Martin Luthers studieren, fallen einem zwei Tatsachen auf, die Luther als Grundlage für seine Thesen dienten:

1. Die Umwelt, die Luther für seine Lehre in Betracht zieht, ist eine christliche Umwelt

Das kann man daran erkennen, dass die Gesetze, von denen Luther hier spricht, sich immer auch auf die Gesetze des Alten Testaments beziehen, die in der politischen Gesellschaft der damaligen Zeit von allen Seiten als »unantastbares« Wort Gottes betrachtet wurden. Somit haben wir hier einen Absolutheitsbereich der Gesetze Gottes, der von keiner Seite angefochten wurde. Denn alle nannten sich zumindest Christen und standen unter der Herrschaft eines »christlichen« Kaisers. Somit müssen wir die ZRL bei Martin Luther als eine Lehre »innerhalb« einer christianisierten Weltordnung betrachten.

Wenn wir diese Tatsache betrachten, müssen wir uns natürlich fragen, wie das heute mit Luthers Ausführungen über die ZRL aussieht, wo weder das Gesetz des Alten Bundes noch der Inhalt des Evangeliums in der Politik seinen Respekt verdient? Oder extrem formuliert, wenn man in einer nicht-christlichen Umwelt lebt, wie z.B. in einem islamischen Land?

Wenn man als Christ in einer nicht-christlichen Umwelt lebt – ich rede hier nicht von kirchlichen oder geschlossenen Gemeinden oder Riten, sondern von einer politischen Welt –, dann ist die Frage berechtigt, in wie weit die Gesetze der Bibel mit den Gesetzen der Gesellschaft vereinbar sind. Denn spätestens hier kollidiert die ZRL Luthers mit den Realitäten der Gesetze, unter denen wir heute stehen.

Wenn ich mich heute umschaue, dann muß ich feststellen, dass in unserer pluralistischen Gesellschaft viele Gesetze dahin verändert worden sind, dass sie nicht mehr mit den Gesetzen der Bibel vereinbar sind. So wäre von der Schrift her betrachtet, eine Inzest- oder eine Homo-»Ehe« nicht mit den Gesetzen Gottes vereinbar. Bei Ehescheidung sähe es da schon anders aus. Denn da gibt es die entsprechenden Gesetze bei Mose. Aber eine Inzest- oder eine homosexuelle »Ehe« ist absolut verboten. Somit hätte ein Standesbeamter, der ein überzeugter Christ ist, massive Probleme, seinen Glauben an Jesus Christus und an das Wort Gottes mit seinem Handeln zu vereinbaren. Er kann vielleicht ein- oder zweimal die Trauhandlung abgeben. Aber schlußendlich muß es zu einem Bruch mit seinem »Amt« kommen, wenn er der Führung des Heiligen Geistes Folge leisten will. Das kann man nicht auf Dauer schönreden.

Ähnlich sieht es auch bei der Frage der Abtreibung aus. Auch hier muß ein »gläubiger« Arzt abwägen, ob er es verantworten kann, vom Wort Gottes her, diese Tat zu unterstützen. Denn von der Schrift her gibt es keine Rechtfertigung für diese Handlung, außer vielleicht, wenn es um Tod oder Leben bei der gebärenden Mutter geht. Denn obwohl gesetzlich in unserer Gesellschaft verankert, sprechen hier die Tatsachen gegen das Gesetz Gottes. Das sieht natürlich anders aus, wenn ein Christ der pluralistischen »Meinung« folgt. Dann muß er die Botschaft des Evangeliums »verleugnen«, was aber unvermeidlich zu seinem »geistlichen« Tod führen kann.

In diesen Beispielen steht man als Christ immer wieder vor der Wahl, sich gegen Gott oder gegen sein »Amt« entscheiden zu müssen. Das sind schwerwiegende Fragen, die man nicht leicht entscheiden kann und die mit der ZRL Luthers nicht ohne weiteres geklärt werden können. Für einen Christen, der sich hier gegen sein irdisches Amt entscheidet, ist

das meist mit großem Opfer verbunden. Das verlangt großes Gottvertrauen.

2. Gesetz und Evangelium

Luther sieht keinen Widerspruch zwischen Gesetz und Evangelium, solange der »rechte« Christ in seinem persönlichen Leben »nur« nach dem Evangelium wandelt, aber in der Welt die Gesetze Gottes zuläßt, damit dem Bösen Einhalt geboten werden kann. Absolut betrachtet – also idealistisch, ist das richtig interpretiert. Wenn man aber erkennen muß, dass Menschen oder gar christliche Gemeinden die Grenzen zwischen Evangelium und Gesetz verschieben, dann ist die Frage angebracht, in wieweit Luthers Anspruch gilt, beziehungsweise wo man als »rechter und vernünftiger« Christ die Grenzen ziehen muß.

Leider hat jeder von uns schon mal Unrecht von »rechtgläubigen« Christen erfahren und verspürt, wie die Grenzen zwischen Gesetz und Evangelium vor allem unter Christen gerne verschoben werden. Und je mehr sich unsere christliche und kirchliche Landschaft zersplittert umso mehr wird sich dieses Phänomen auch vermehren! Denn das Schlimme, das bei dieser Zersplitterung passiert, ist die theologische Rechthaberei die dabei stattfindet, so dass sie immer wieder den einen oder anderen wegen einer nicht wirklich nachvollziehbaren »Sünde« aus einer Gemeinschaft oder einem »Amt« – also einer Anstellung – hinauskatapultiert und man plötzlich sprichwörtlich »zwischen den Stühlen« steht. Eine neue Anstellung steht nicht in Aussicht und man hat mit einer solchen Handlung nach bestem Wissen und Gewissen nicht rechnen können.

Nach Matthäus 5,39 spricht Luther streng zum rechten Christen: »Man soll dem Übel nicht widerstehen,«[67] denn das sei das Evangelium der Liebe. Somit ist dem rechten Christen auf den ersten Blick jede Möglichkeit genommen, sich zu wehren, und aus geistlichen Gründen tut man sich schwer, sich zu wehren. Auch wird man oft von der geistlichen Gemeinschaft in der man noch steht, ermutigt sich nicht zu wehren, sondern es dem Herrn zu überlassen, er werde es auch richten.

Nun es gibt zwei Aspekte zu dieser Situation, die auch Luther betont. Den einen Aspekt kennen wir ja schon, wie gerade erwähnt: man soll sich nicht wehren! Es gibt aber auch ein anderes und grundsätzliches Recht Gottes, das man nicht übertreten darf, erst recht nicht als Christ. Und dieses Recht gilt für beide Seiten: sowohl die Seite, die den einen Bruder oder die eine Schwester aus seiner Gemeinschaft herausgedrängt hat, als auch den Bruder oder die Schwester, die aus der Gemeinschaft hinausgedrängt wurde. Für beide gilt das Gesetz, dass man auf einander achtgeben und die geltenden Gesetze in der Gesellschaft respektieren soll, vor allem jene, die nicht im Widerspruch zu Gottes Ordnungen stehen und die eigentlich den Bruder oder die Schwester schützen sollen vor Not und Gefahr. Wenn nun diese Gesetze sogar für den Feind gelten, wieviel mehr gelten sie auch für einen Mitarbeiter oder eine Mitarbeiterin, der oder die entfernt wurde, aus welchem Grund auch immer. Sollte man sich da nicht gütlich trennen? Die Selbstgerechtigkeit vieler, die die Schuld nur beim anderen sieht, übersieht leicht das große Gebot Gottes, das besagt: »Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst.« Wie können wir das Gesetz der Liebe Christi erfüllen, wenn wir nicht einmal das Gesetz Mose erfüllen können, das über allen Meinungsunterschieden steht? Hier müssen wir als Christen sehr vorsichtig sein, damit wir nicht nur das Evangelium ungültig machen, sondern sogar das Gesetz Gottes, das für alle Menschen gilt.

Hier müssen wir als rechte Christen Mut beweisen. Wir dürfen nicht schweigen. Auch Abraham hat nicht geschwiegen und ist seinem Neffen Lot hinterhergeeilt, um ihn zu

befreien, als man ihn als Kriegsgefangenen abführte.[68] Die Bibel ist voll solcher Beispiele, die aufzeigen, dass es nicht richtig ist, das Recht seines Nächsten zu vernachlässigen. Gott wird es dann von uns allen fordern. Wir dürfen nicht schweigen. Das ist unsere Pflicht als Wächter.[69] Es stehen uns alle rechtlichen und gottgegebenen Mittel zur Verfügung, um das Recht Gottes für unseren Nächsten einzufordern.

Bei dieser Frage geht es nicht um Rache, sondern ausschließlich um das Recht Gottes, dass ich dafür sorgen muß, dass mein Nächster, wenn er nicht eine kapitale Sünde willentlich begangen hat, recht versorgt ist. Das ist ein Grundrecht, das Gott von uns allen verlangt und das wir gegenüber unserem Nächsten ausüben sollen. Darum ist es in jedem Fall immer besser, sich gütlich voneinander zu trennen, als unter Umständen sich hier gegenüber seinem Nächsten zu versündigen. Denn Gott wird es auf jeden Fall rächen und bei mir einfordern, ob ich ein rechter Christ bin oder nicht.

Zusammenfassend können wir sagen, dass die ZRL bei Martin Luther uns als Christen eine Grundklarheit verschafft, wie wir mit der Frage des weltlichen Rechts und des geistlichen Rechts umzugehen haben. Der rechte Christ ist vom Heiligen Geist getrieben, der Bürger dieser Welt steht unter dem Gesetz, das ihn schützen soll. Als geistlich geführte Christen stehen wir in der Pflicht nach dem Gesetz der Liebe das Recht unseres Nächsten zu schützen und gar einzufordern. Als rechte Christen können und dürfen wir auf die irdischen Gesetze verzichten, denn die Leitung durch den Heiligen Geist steht höher als die weltlichen Ordnungen, die nur im Sinn haben, dem Bösen Einhalt zu gebieten. Das Gesetz Christi ist aber Liebe; für die Liebe zum Nächsten gibt es aber keine Grenzen.

ENDNOTEN

1 Luther, M. *Von weltlicher Obrigkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei* (1523). WA 11, 245–281.
2 WA 11, 246,8–30.
3 WA 11, 247,21–30.
4 WA 11, 248,3–7.
5 WA 11, 248,25–28.
6 WA 11, 249,17–18.
7 WA 11, 249,18–21.
8 WA 11, 249,24–28.
9 WA 11, 250,2–4.
10 WA 11, 250,10–11.
11 WA 11, 250,21–22.
12 WA 11, 250,26–28.
13 WA 11, 250,29-31.
14 WA 11, 250,32–34.
15 WA 11, 251,1-2.
16 WA 11, 251,5.
17 WA 11, 251,13-14.
18 WA 11, 251,15–18.
19 WA 11, 251,22–25.
20 WA 11, 251,28–30.
21 WA 11, 251,34–35.
22 WA 11, 252,4–10.
23 WA 11, 252,13–15.
24 WA 11, 252,25–26.
25 WA 11, 252,34–36.
26 WA 11, 253,1–5.
27 WA 11, 253,14–16.
28 WA 11, 253,17–19.
29 WA 11, 253,21-26.
30 WA 11, 253,28–32.
31 WA 11, 254,2–4.
32 WA 11, 254,9–10.
33 WA 11, 254,13-14.
34 WA 11, 254,20-23.
35 WA 11, 254,24-26.
36 WA 11, 254,27-30.
37 WA 11, 254,33–35.
38 WA 11, 254,36–37.
39 WA 11, 255,6–8.
40 WA 11, 255,12–15.
41 WA 11, 255,18–21.

42 WA 11, 255,22–30.
43 WA 11, 255,34–35.
44 WA 11, 255,35 – 256,1.
45 WA 11, 256,8–12.
46 WA 11, 256,12–16.
47 WA 11, 256,18–20.
48 WA 11, 256,20–25.
49 WA 11, 256,30-32.
50 WA 11, 256,34–36.
51 WA 11, 257,3–5.
52 WA 11, 257,16–24.
53 WA 11, 258,1–3.
54 WA 11, 258,13–15.
55 WA 11, 258,16–23.
56 WA 11, 258,24–29.
57 WA 11, 258,31–33.
58 WA 11, 259,8–13.
59 WA 11, 259,17–19.
60 WA 11, 259,25–27.
61 WA 11, 259,31–35.
62 WA 11, 260,1–3.
63 WA 11, 260,5–7.
64 WA 11, 260,11–13.
65 WA 11, 260,13–15.
66 WA 11, 260,16–19.
67 WA 11, 253,27–30.
68 1 Mose 14,13-16.
69 Hes 3,17-19.

Peter Wassermann ist Missionsleiter der EUSEBIA-Missionsdienste, Gründer der EUSEBIA School of Theology (ESTh) und Mitherausgeber der STUTTGARTER THEOLOGISCHEN THEMEN. Internationale Vortragstätigkeit im Bereich Biblische Theologie und Mission.

Peter Wassermann

The Two-Kingdoms-Doctrine of Martin Luther and its significance for us today

1. Introduction

Martin Luther did not write a concrete essay on the Two-Kingdoms-Doctrine (TKD) as such, but treated the subject as needed, whenever the situation required it during his time. His aim was to give the church a Bible centered answer concerning questions dealing with certain situations in daily life. Thus, the TKD is not a *theoretical* essay by Luther, but has a *spiritual* and *grown* structure: *spiritual*, in as much as the answer comes only from the word of God with regard to Christian faith in daily life; *grown* in the sense that these answers developed exegetically in dealing with the developments of the Reformation and were not previously established as a dogma of faith. Thus, this subject matter also flowed into his life's work.

This spiritual and mature structure of the TKD was unfolded by Martin Luther *only* from the Word of God, especially in contrast to the scribes of his time, the so-called Sophists, who derived their teaching by constantly comparing God's word with philosophy. Theologically, this was the »Babylonian captivity« of theology in the middle Ages, since all theological research at that time was always conducted by comparison with philosophy. This approach was called scholasticism which was primarily shaped and consolidated by Thomas Aquinas (see my article on the Influence of Scholasticism, STT 4 [2009], 97–111). Luther tried to free his theology or rather the »doctrine of faith« from the shackles of philosophy. But this required many questions of society to be illuminated anew from the perspective of the Gospel and, where necessary, correct the answers with the help of the Word of God.

Today it is often said that Martin Luther was a revolutionary who criticized the Bible and freed man from the wrong understanding of God. But exactly the opposite happened: he criticized the dogma of the Church, wherever it did not conform to the Word of God and rather followed philosophy. For him only the Word of God is central and hence the biblical doctrine was freed from the theological dogmas of scholasticism. This is the true legacy of Reformation.

As was the case with Martin Luther, this lecture does not serve to investigate a *theory* about the TKD in Martin Luther's work. There are many scientific studies on this subject; some are good, but most go beyond this target. Rather, we want to examine in this lecture, in what contemporary situation Martin Luther unfolded this doctrine and from which Bible Word he took this teachings.

This lecture aims, just as in the time of Reformation, at deriving support through the Word of God that will allow us in the turmoil of our times - even 500 years after Reformation nothing has changed with regard to this matter – to both spiritually and practically deal with the social tasks of mankind objectively. Only the Word of God can give us the wisdom and guidance to deal with these

problems in life. Even today, 250 years after the age of Enlightenment, we have become prisoners again of philosophical ideologies that drive us far away, so that we can only think in post-factual terms and no longer face the realities which God has created in an objective manner. Only Scripture can enlighten man both, to lead a rational life here on earth as well as securing a true hope for life eternal. Therefore, also today we need to critically review all ideologies and facts and let ourselves be guided by the Word of God to understand how to deal with today's realities.

As in the time of Luther, also today the spiritual life and the answers to the challenges of life must be derived from the Word of God. And again, it's not about defining a new dogma, but rather enabling the church of Christ to grow spiritually in a healthy manner. Luther's elaborations on this subject serve this purpose, both exegetically and dogmatically, because, like almost no other writings, they help us to look back on our Protestant heritage of the Reformation, to refuel and then to look forward at our time. All this happens in full trust in our Lord Jesus Christ, whose word remains unchanged!

2. When did Martin Luther Begin to Work on the TKD?

The earliest treatise on the subject in relation to the TKD can be found in Martin Luther's work *On Secular Authority, How Far One Owes Them Obedience* from the year 1523.[1] In the face of the abuse of their status and power Luther pronounces with all resoluteness against the presumptuousness of noblemen (Junkers) and sovereigns (Fürsten) of his time, who have extended their political power also to spiritual matters when he says: »[...] thus they presume to sit in God's chair and control the consciences and the faith, and according to their great brain to lead the Holy Spirit to school.«[2] Because this action of the authorities equals him a lèse majesté of God, he now wants to sit down and resist with »words« this abuse.

With this justification Martin Luther made his first exegetical and systematic treatise on the TKD. It was not the papacy or the citizens who caused it, but the abuse of power by the noble and sovereigns in the Reich of that time. Nevertheless, Luther does not write his theses as though he were teaching the authorities, but as if he wants to teach the Christians. One can only speculate about the reasons why he wrote this in this way. Presumably, in those days it was not up to a normal citizen to »teach« the upper class; thus, he had only the opportunity to address the general public with his doctrine and make his voice heard among the noble and sovereigns through this detour. Nevertheless, the speech is addressed directly to us, the »true« Christians. Because Martin Luther very well knew that »spiritual« matters can only be understood by those who also have the Holy Spirit, as we shall see later on. Thus, in this detour, Luther sharply criticizes the »crazy« sovereigns in their actions, and at the same time gave the »pious« Christians a clear view of their spiritual life.

In his late years, Martin Luther wrote further writings dealing with the topic of TKD, such as in 1526: *Whether Men of War Can Also Be in the Blissful State*, or 1529: *Of the War Against the Turks*. In order to keep this lecture manageable, I confined myself specifically to the above mentioned work of Martin Luther, because on the one hand this writing was his first on this Subject and on the other hand both the exegetical and the systematic basis for all his later explanations about the TKD was deployed in it. In the second lecture, »Luther and the Turks«, the peculiarities or additions to this doctrine, which occur in his mentioned work of 1529,

are noted. This approach will allow a basic contemplation on his understanding of the TKD and will provide the basis to consider and compare his other records of TKD in the light of this basic work.

3. On What Biblical Basis Did Martin Luther Build His TKD?

In his first treatise on this subject, Martin Luther bases his TKD primarily on the following two biblical pericopes:[3]

(1) Romans 13:1-5: *[1] Let everyone be subject to the authority which has power over him. For it is not an authority except from God; but where there is authority, it is decreed by God. [2] Whoever opposes the authorities, he repudiates God's order; but those who resist it will judge themselves. [3] For the rulers are to be feared not because of the good works, but because of the evil works. But if you do not want to be afraid of the authorities, do good; so you will have praise from her. [4] Because she is God's servant, good for you. But if you do evil, be afraid; for she does not carry the sword in vain; she is God's servant, an avenger for punishment over the one who does evil. [5] Therefore it is necessary to subordinate oneself, not only because of punishment, but also for the sake of conscience.*

(2) 1 Peter 2:13-14: *[13] For the sake of the LORD, subject to all the human order, be it to the king, as the ruler, [14] or to the governors, to those sent by him to punish the evildoers, and to praise those who do good.*

A third pericope from the Sermon on the Mount is also mentioned throughout in his remarks and repeatedly serves as a »counterpart« to the first two pericopes:

Matthew 5:38-41: *[38] You have heard that there is said, »An eye for an eye, a tooth for a tooth.« [39] But I say to you that you should not resist the evil; but, if someone gives you a strike on your right cheek, offer it to the other too. [40] And if anyone wants to argue with you and take your coat, let him also take the cloak. [41] And if someone compels you a mile, go with him two.*

4. The Two-Kingdoms Doctrine of Martin Luther in His Writing »On Secular Authority, How Far One Owes Them Obedience«

In this work, Martin Luther formed six theses on the question of secular and spiritual sword (or regiment) from the biblical testimonies mentioned above:

Thesis 1: In this exegetical context, Martin Luther thinks that the law of the temporal sword is given to uphold the fear of killing and to punish the murderer, just as God has defined this law after the flood (Gen. 9:6): »*Whoever sheds human blood, the blood of which is to be shed by men again.*«[4] The fact, that the sword serves for judgment, is, according to his opinion, also confirmed in the New Testament, when John the Baptist tells the soldiers, who asked him for advice concerning this question (Luke 3:14): »*Do not do violence to anyone, and let it suffice with your salary.*«[5]

Thesis 2: Now we know the commandments of love for the enemies Jesus set up in the Sermon on the Mount (Mt 5:44): »*Love your enemies, do well to those who hate you*« and others which are similar and seem to contradict the law of the sword. This, according to Luther, has led the sophists to say, that Jesus instituted these laws of »faultless love« in order to repeal the laws of Moses in the Old Covenant. Luther vehemently disputes this and denies the opinion of the Sophists, which states that the laws of the new covenant are for the *faultless*, whereas the laws of the old

covenant are for the *imperfect* Christians.[6] According to Luther, *faultlessness* does not consist in »works« of the law, but »[...] in the heart, in faith, and in love«.[7] Thus, this distinction does not apply to the law, but rather they are all valid and for all

Thesis 3: From the second thesis Luther concludes that Adam's descendants must be divided into two categories: the ones who belong to the kingdom of God and the others who belong to the kingdom of this world. All who truly believe in Jesus belong to the kingdom of God, for Christ is the King in the Kingdom of God.[8] These need no worldly sword, because »[...] they have the Holy Spirit in their hearts, who teaches and makes them, that they do no one wrong, love everyone, and gladly and happily suffer injustice from everyone, including death.«[9] They do all this, »because the righteous does everything willingly and even more than is demanded by justice.«[10]

Now one might ask, according to Luther, »[...] why has God given so many laws [...] and why does Christ also teach (the law) in the Gospel [...]?«[11] To which he answers: »Since no man is by nature a Christian or pious, but all are sinners and wicked, God forbids them all through the law [...]«[12] Thus, the law of the Old Covenant has »[...] an office (a task) [...] that teaches us to know our sins and become humble in order to receive grace and faith in Christ«[13]. In this same office is also Christ (Mt 5:39) »[...] when he teaches us that evil should not be resisted, by which he explains the law and teaches how a true Christian should deal with this matter favorably.«[14]

Thesis 4: To the »kingdom of the world« or »under the law«, according to Luther, belong »[...] all who are not [true] Christians.«[15] Because only a few believe, God »[...] gave another regiment and made them [the non-Christians] subject to the sword«[16]. He did this so that, even if they wanted, they could not do their wickedness or at least not without fear. If this wouldn't have been the case, »each one would be eating up the other [...]« [17] Because this is the situation [of the fallen world], »that is why God has ordained two regiments: the spiritual, which creates Christians and the pious through the Holy Spirit in Christ, and the worldly regiment, so that they [the evil ones] must retain peace outwardly and keep quiet [...]«[18]

Martin Luther concludes that if someone thinks that he can have the gospel in this world without »justice or sword,« because there are only »baptized Christians,« he will soon be taught a lesson: because this would mean »breaking the bonds and chains of the wild beasts [...]«[19] and »the wicked would misuse the protestant freedom under the Christian name [...]«[20] So, if someone wishes that Christians are not subjected to any form of justice or sword, according to Luther, he would first have to make sure that all the world would be »full of true Christians.«[21] To rule a country under a »Christian Regiment« would be like a shepherd who »keeps wolves, lions, eagles, and sheep [...] in one stable«, living together freely. Here [...] »the sheep would probably keep peace [...] but they certainly would not live long [...]«[22] Because of this problem, there is no other solution for Luther but that »[...] the two regiments must be carefully distinguished from each other and both must be kept installed; one that makes people pious, the other that externally creates peace and opposes evil works. No one [sword] suffices without the other in this world.«[23]

Now Luther explains the goal of »love your enemy« which Jesus taught in the Sermon on the Mount (Mt 5:39-44): »[...] that Christians should neither quarrel nor use the secular sword among themselves«[24]. That is why the Sermon on the Mount applies only to his *dear Christians*. This is also the reason why »[...] Christ did not have a [secular] sword, nor did

he institute any in his kingdom, since he is a king over Christians and governs without law, *only* through the Holy Spirit. For it does not serve his kingdom, in which only the pious live.«[25] Luther now cites David as the counterexample, who had shed much blood [in wars] and hence was denied the right to build a temple for God. Only his son, Solomon, German Friedrich or Friedsam (English: peace keeper, the peaceful), was allowed to build it.[26] Therefore, the testimonies of the prophets (e.g. Isa 2:4) cannot be »[...] applied wherever Christ's name is called [...],« otherwise one would »[...] turn the Scriptures around altogether; rather, they apply only for true Christians, who will certainly implement them among themselves«[27].

Thesis 5: Now the objection could come: If the argument is true, that »[...] Christians do not need the secular sword nor [worldly] justice«, why then did Paul say to all Christians (Rom 13:1f): »Everyone is subordinate to the power and authority,« and similarly Peter?[28] In his answer to this argument, Luther points out to the following fact: Although the [true] Christian »[…] does not need neither [secular] justice nor sword«, yet he may use it »[...] because a true Christian on earth does not live and serve himself, but rather his neighbor; so, according to the nature of his [serving] spirit, he also does that which he does not need [for himself], but which is of use and necessity for his neighbor«[29]. As a confirmation of this, Luther lists the fact that a Christian does all the following: he »[...] pays taxes, honors the authorities, serves [others], and helps [others] [...] even though he needs nothing of this for himself, nor is it of necessity to him. For he sees to what is beneficial and good for the other (Eph 5:21ff).«[30]

Luther continues his reasoning on the basis of the *imperative* of love, when he deals with the submission of the Christian under the secular sword: »[...] such service does no harm to him and yet it brings a great benefit to the world. And was he not to do it, he would not act as a Christian, but against [the imperative of] love [...]«[31] Thus, a Christian would act against the Gospel if he neglected the earthly regiment and did not act according to the commandment of love. For according to Matthew 17:17, Luther continues, Christ gave »the tithe-penny so that he would not annoy them, although he did not need to do so.«[32] Although Christ teaches in Matthew 5:39ff that there is neither »secular law nor sword« [in the kingdom of God] but »he does not forbid that one serves and be subjected to those who have the worldly sword and [the authority of secular] justice«[33], because this »serves« your needy and »sick neighbor«. Luther continues this line of reasoning and justifies it from the previously mentioned pericope from the Gospel according to Matthew: »Thou shalt not resist the evil«. It's as if Christ meant to say: »Do keep yourself so that you suffer everything and need not the help of Justice [...] and be the other way round: do help, serve, and be useful to [secular] justice whenever necessary.«[34] »Because Jesus Christ wants to hold me up higher as a true Christian, so that I myself do not need its services, but it should need my services.«[35]

Thesis 6: Finally, Martin Luther addresses the counter-question to the previous thesis: »Whether a Christian may hold the secular sword and punish the wicked, because Christ's words are so strict and unambiguous: Thou shalt not resist the evil.«[36] Luther's answer to this question is quiet clear: Among the righteous Christians, the sword need not be [upheld]. Therefore, this question can only be related to the »other group«, i.e. to those who are not true Christians. Here the Christian is »obliged«[37] - according to the previous theses - to serve the sword. »For it is a work which you do not need [for yourself], but which is entirely useful and necessary to the entire world and your neighbor.«[38]

Luther explains the cause for this as follows: In this case we have to distinguish between public service and private matter. In public service you are »entirely in foreign service and work [...] which is not for your own benefit or honor, but only for your neighbor and society, and has nothing to do with the intention of avenging yourself or avenging evil with evil [...]«[39] Luther believes that one can reconcile both, to exercise in private under God's regiment and in public service under the secular regiment: »at the same time [in private] not resisting the evil but in public service resisting him.«[40] Because in the service for »your neighbor and his affairs, you behave according to the commandment of love and do not accept that he suffers any wrongdoing - which the Gospel does not forbid [to serve], but rather commands elsewhere.«[41] Luther cites here many passages from the Old Testament that support this reconciliation of the two regiments in one person: e.g. Samuel, when the holy prophet slew King Agag, whom King Saul should have liquidated by order of God, but did not do so for political reasons (1 Sam 15:33).[42]

Now if an objection was raised, that the Old Testament had been abolished, and these examples are no longer valid, Luther answers with 1 Corinthians 10:3f: »They have eaten the same spiritual food and drunk the same cup, from the rock which is Christ, just like us.«[43] Because they have the same »spirit and faith« as we do, therefore, »in what they have done right, all Christians do right.«[44] The fact that actions in the Old Covenant are also valid under the New Covenant, Luther explains with the argument that Paul uses in 1 Corinthians 17:19: »[...] neither foreskin nor circumcision is something, but a new creature in Christ.« Since this is the decisive factor, thus the Christian is free to do both foreskin and circumcision, as long as he »[...] does so, but does not mean to become pious or saved through this action.«[45] So we should deal with everything that is written in the Old Testament, as long as it serves one's neighbor »for his salvation«.[46] For according to 1 Corinthians 12:13, Luther continues: »[...] love goes through everything and above everything and sees only what is beneficial and necessary for the other.«[47] Thus it is up to you, which example from the Bible you follow, as long as one does not believe that one is saved thereby, but to leave that *alone* to faith [in Christ], which makes one without works a »new creature.«[48] Luther also uses examples from the New Testament, which confirm this view, such as John the Baptist, who confirmed in Luke 3:14 the »Office of the War People«,[49] or the apostle Peter, when he preached to the Centurion Cornelius about Christ in Acts 10:34,ff, »[...] he did not command him to give up his office,« but on the contrary, the Holy Spirit came upon him.[50] »What the Holy Spirit accepted from Cornelius and did not blame him for it, we should be also fair enough and not blame him, but accept it.« [51]

Now Luther goes back in his argument to his basic text in Romans 13:1ff, where it says: »The authority is *ordained* by God,« and further: »The authority does not bear the sword in vain, it is God's *servant* [...]« If the Christian, Luther argues, carries out all the other orders of God, such as eating, drinking and marrying, why shouldn't he also be able to carry out this order of God? All this is »God's work and [his] creation, [and therefore] it is good [...] and everyone can use it in a Christian and a blessed manner.«[52] Since carrying the secular sword is a special »service unto God,« Luther is of the opinion, that it is therefore »to be mastered by Christians more than anyone else on earth«.[53]

One might ask then, »Why did not Christ and the apostles use it?« Luther's answer is simple: »Tell me, why did not Christ also take a wife, become a shoemaker or a tailor?

Should any position or office [in life] not be good, because Christ himself did not take it?«[54] According to Luther »Christ had his [own] office and his [own] responsibility; but with this he did not reject any other position [...] but rather he was to uphold only the office through which his kingdom was to be instated [...] Now to his kingdom belongs [...] only God's Word and Spirit. With this [office], all who belong to him will be governed inwardly«[55]. Luther goes on: Since the apostles also had to follow him in this office, thus they had »[...] probably so much to do with the spiritual sword, which is the word of God [...] that they had to leave the secular sword to others [...]; although it would not have contradicted their position to use it.«[56] Thus, the fact is established that even if Christ himself did not carry the secular sword, he did neither forbid nor abolish it.[57]

From this argument, one can conclude the correct understanding of Matthew 5:39 (You shall not resist the evil): A [true] Christian is constituted »that he suffers all evil and iniquity and does not avenge himself [...] But for the sake of others he can and should seek [secular] revenge, justice, protection and help [...]«[58] And this teaching of Christ, according to Luther,» is not an advice for the faultless [...], as in the blaspheme of the sophists [...], but a universally valid, strict commandment for all Christians.«[59]

Here, we can see, Luther continues, »that Christ does not abolish the law [...] but he [correctly] interprets the meaning of the law [...]«[60] Even so Moses, who gave these laws only to the evil ones, those who do not belong to the kingdom of God, »so that they do not avenge themselves or carry out more evil actions, but are compelled by such an external [ecclesial] law to avoid evil and hence be subjected by force to an external justice and regiment.«[61] »But you, the right Christians«, Luther goes on: »[...] should neither seek it for your cause nor use it for your benefit, for yours is the kingdom of heaven.«[62]

This shows us, that according to Luther, »Christ does not interpret his words as a repeal of Moses' law forbidding secular power, but rather pulls out his true followers [from this law] so that they do not need it for themselves [...]«[63] Since they [the true Christians] love their enemies [and do not resist the evil], they are, as Christ said, faultless like their Heavenly Father. As such, they do not require the law.[64] On the other hand, they do not hinder the non-Christians, who do not love their enemies, and want to use it [the law], to do so; on the contrary, they [the Christians] even help, that »[...] such laws bind the wicked so that they cannot do more evil«[65]. In this way, the commandment to uphold the secular sword can be reconciled with the message of Christ, which says: »No Christian should uphold the [secular] sword for his own benefit and cause [...] but for the benefit of the other he should uphold and call upon it.«[66]

5. The Two-Kingdoms-Doctrine of Martin Luther and Its Significance for Us Today

Studying the TKD in this book and in the other writings of Martin Luther, two facts stand out which served him as a basis for his theses:

1. The environment that Luther considers for his teaching is a Christian environment

This can be seen from the fact that the laws which Luther speaks of in this context always refer to the laws of the Old Testament, which in the political society of his time were regarded by all sides as the »sacrosanct« Word of God. Thus, we have here an environment where the laws of God are considered absolute and are not challenged by any side, since most citizens called themselves Christians and were under the rule of a »Christian«

emperor. Thus we must consider the TKD of Martin Luther as a doctrine »within« a Christianized world order.

Of course, looking at this fact, we must ask ourselves how Luther's theses of the TKD would apply today, where neither the law of the Old Covenant nor the content of the Gospel are respected in our politics; or even exaggerated, when living in a non-Christian environment, such as in an Islamic state?

Living as a Christian in a non-Christian environment - I am not talking about churches or closed spiritual communities or rites, but about the political world - then the question is legitimate, as to how far the laws of the Bible are compatible with the laws of society? At the latest by now, Luther's TKD would collide with the realities of the laws under which we live in our society today.

If I look around myself nowadays, I have to recognise that in our pluralistic society many laws have been changed so that they are considered incompatible with the laws of the Bible. For Example, in Scripture an incest or homosexual »marriage« would not be compatible with the law of God. Yet in the case of divorce, the situation would differ, because corresponding laws were given by Moses. But incest or a homo »marriage« is absolutely forbidden. Thus, a public marriage registrar who is a staunch Christian would have massive problems reconciling his faith in Jesus Christ and in the Word of God with such an action. He may be able to deliver the wedding ceremony once or twice as a public responsibility. But ultimately there will be a break up with his »office« if he wants to remain under the guidance of the Holy Spirit, because you cannot keep on suppressing this matter on the long term.

The same would be true for abortion. Here too, a »believing« physician must deliberate about whether he can take responsibility for his action in view of God's word. Because from the perspective of Scriptures, there is no justification for this action, except perhaps when it becomes a matter of death or life for a mother giving birth. Though enshrined in our society by law, these facts speak against the law of God. This, of course, differs when a Christian follows pluralistic »opinion«. Then he must »deny« the message of the Gospel, which would inevitably lead to his »spiritual« death.

If I, as a Christian, get into one of these situations mentioned above, I will have to decide against God or against my own »office«. Hence, these are serious questions that cannot be easily decided upon and also cannot be easily clarified with Luther's theses on TKD. But for a Christian who decides against his earthly office, this is ultimately associated with a lot of sacrifice. And such a decision would require a great deal of trust in God.

2. Law and Gospel

Luther sees no contradiction between the Mosaic Law and the Gospel, as long as the »true« Christian »only« lives up to the Gospel in his personal life and allows the law of God to be implemented in the world, so that evil will be stopped. In absolute terms - idealistically, this may be the proper interpretation. But if we realize that societies or even Christian communities are shifting the boundaries between the true Gospel and the Mosaic Law, then it would be appropriate to ask, to what extent does Luther's TKD apply (today), or, where must a »true and sensible« Christian draw the line?

Unfortunately, most of us have been wronged by one or more »true believing« Christians and felt how the boundaries between Law and Gospel, especially among Christians, are »easily« shifted. And the more our Christian and spiritual communities shatter, the more this phenomenon applies! Whereas the bad thing happening in this fragmentation, is the theological dogmatism that is taking place in

this process, so that persons are repeatedly catapulted out from their community and/or »office« (i.e. employment) with the excuse of some incomprehensible »sin«, and suddenly they find themselves standing »between chairs«. A new employment is not in prospect and you could never have envisioned such an action to the best of your knowledge and belief.

Now strictly spoken, Luther tells the true Christian, that according to Matthew 5:39 »One should not resist the evil,«[67] since this is the Gospel of love. Thus, at the first glance, a true Christian is deprived of his opportunity to resist, and for spiritual reasons, it is difficult for him to defend himself. Also, he is often encouraged by the spiritual community he lives in, not to defend himself, but to leave it to the Lord, for he will judge it.

Well, but there are two aspects to this case which Luther has emphasized. The first aspect as we already know is: you shall not fight back! But the other fundamental aspect of this law given by God, which one must not transgress, and certainly not as a Christian, is the right that applies to both sides: the side that has forced one brother or sister out of its community, as well as the brother or sister who has been forced out of this community. For both, the law of respecting one another and respecting the laws in society is valid, especially those that are not contrary to God's order and are supposed to protect the brother or sister from distress or danger. Now if these »laws of love« even apply to the enemy, how much more do they apply to an employee who has been removed, for whatever reason? Should not you part in a benevolent way? The self-righteousness of many, who only blame the other, easily overlooks the great commandment of God, which says, »Thou shalt love thy neighbour as thyself.« How can we fulfil the law of the love of Christ, if we cannot even fulfil the Law of Moses which stands above all differences of opinion? Here, as Christians, we have to be very careful not only to invalidate the Gospel, but also the Law of God that applies to all people.

As true Christians, we must prove courage and not remain silent. Also Abraham did not remain silent but hastened after his nephew Lot to free him, when he was taken away as a prisoner of war.[68] The Bible is full of such examples, showing that it is not right to neglect the right of one's neighbour. God will demand his right from us all. Therefore, we must not remain silent. This is our duty as watchmen.[69] We have all the legal and God-given means at our disposal to demand the right of God for our neighbour.

This is not a question about revenge; it's all about the Justice of God which requires from me that I have to make sure that my neighbour, if he has not wilfully committed a capital crime, is well looked after. This is fundamental justice which God demands from all of us and which all of us should exercise towards our neighbour. That is why it is always better to part ways with one another in a benevolent manner rather than possibly sinning against your neighbour. God will definitely avenge this sin and scrutinise me, whether I am a true Christian or not.

So in summary we can say, the TKD in Martin Luther's writings gives us as Christians a basic understanding of how to deal with the question of secular law and spiritual law. The true Christian is driven by the Holy Spirit, and every citizen of this world is under the law which is meant to protect him. As spiritually guided Christians, we have a duty to protect our neighbour and even demand justice for him, according to the law of love. As true Christians, we can and may renounce the earthly laws, because the guidance of the Holy Spirit is superior to secular law, which only has the purpose of putting an end to evil. The law of Christ, however, is love; and there is no limit in loving my neighbour.

ENDNOTES

1 Luther, M. *Von weltlicher Obrigkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei* (1523). WA 11, 245–281.
2 WA 11, 246,8–30.
3 WA 11, 247,21–30.
4 WA 11, 248,3–7.
5 WA 11, 248,25–28.
6 WA 11, 249,17–18.
7 WA 11, 249,18–21.
8 WA 11, 249,24–28.
9 WA 11, 250,2–4.
10 WA 11, 250,10–11.
11 WA 11, 250,21–22.
12 WA 11, 250,26–28.
13 WA 11, 250,29–31.
14 WA 11, 250,32–34.
15 WA 11, 251,1–2.
16 WA 11, 251,5.
17 WA 11, 251,13-14.
18 WA 11, 251,15–18.
19 WA 11, 251,22–25.
20 WA 11, 251,28–30.
21 WA 11, 251,34–35.
22 WA 11, 252,4–10.
23 WA 11, 252,13–15.
24 WA 11, 252,25–26.
25 WA 11, 252,34–36.
26 WA 11, 253,1–5.
27 WA 11, 253,14–16.
28 WA 11, 253,17–19.
29 WA 11, 253,21-26.
30 WA 11, 253,28–32.
31 WA 11, 254,2–4.
32 WA 11, 254,9–10.
33 WA 11, 254,13–14.
34 WA 11, 254,20–23.
35 WA 11, 254,24–26.
36 WA 11, 254,27–30.
37 WA 11, 254,33–35.
38 WA 11, 254,36–37.
39 WA 11, 255,6–8.
40 WA 11, 255,12–15.
41 WA 11, 255,18–21.
42 WA 11, 255,22–30.
43 WA 11, 255,34–35.
44 WA 11, 255,35 – 256,1.
45 WA 11, 256,8–12.
46 WA 11, 256,12–16.
47 WA 11, 256,18–20.
48 WA 11, 256,20–25.
49 WA 11, 256,30-32.
50 WA 11, 256,34–36.
51 WA 11, 257,3–5.
52 WA 11, 257,16–24.
53 WA 11, 258,1–3.
54 WA 11, 258,13–15.
55 WA 11, 258,16–23.
56 WA 11, 258,24–29.
57 WA 11, 258,31–33.
58 WA 11, 259,8–13.
59 WA 11, 259,17–19.
60 WA 11, 259,25–27.
61 WA 11, 259,31–35.
62 WA 11, 260,1–3.
63 WA 11, 260,5–7.
64 WA 11, 260,11–13.
65 WA 11, 260,13–15.
66 WA 11, 260,16–19.
67 WA 11, 253,27–30.
68 Gen 14:13–16.
69 Ezek 3:17–19.

Peter Wassermann is director of EUSEBIA-Missionsdienste, founder of EUSEBIA School of Theology (ESTh) and co-editor of STUTTGART THEOLOGICAL TOPICS. International lecturer in Biblical Theology and Missions.

Peter Wassermann

Martin Luther: Vom Krieg wider die Türken (1529)

1. Einleitung

Basierend auf seiner Zwei-Reiche-Lehre (ZRL) versucht Luther der Frage nachzugehen, ob gegen die Türken Krieg geführt werden soll.[1] Ohne das Grundverständnis der ZRL bei Luther kann man seine Auseinandersetzung mit der Türken- bzw. Islamfrage nicht richtig einordnen, und man läuft Gefahr, Luther falsch einzuschätzen. Denn oftmals wurde bzw. wird bis heute Martin Luther grundlos verteufelt, nicht zuletzt, weil man seine Schriften einfach nicht gelesen hat bzw. nach Lust und Laune Wesentliches von seiner Sicht der Dinge auslässt. Luther selbst war sich wohl dieser Verleumdung bewusst, als er sagte: »[…] an solchem Irrtum und Bosheit im Volk wird dem Luther alle Schuld gegeben, und es muss die Frucht meines Evangeliums heißen, gleichwie ich auch am Aufruhr (der Bauern von 1525) Schuld tragen muss und an allem, was jetzt Böses geschieht in der ganzen Welt, obwohl sie es doch anders wissen.«[2]

Dennoch ließ sich Luther nicht mundtot machen, sondern um der geistlichen Verantwortung willen hat er sich mutig mit den Fragen seiner Zeit auseinandergesetzt, weil es nämlich für ihn selbst jeweils in erster Linie eine »geistliche« Frage war, die von der Schrift her geistlich zu erwägen und zu beantworten war. Im Übrigen ging Luther in allen seinen Auseinandersetzungen immer nur von der geistlichen Relevanz der Frage aus, niemals aber von der politischen Wichtigkeit. Im Gegenteil, wenn die Fürsten um der Politik willen die geistliche Wahrheit kompromittieren wollten, hat er vehement »geistlich« dagegen angekämpft. Besonders war das bei der Abendmahlslehre der Fall, wo man versucht hat, Calvin, Zwingli und Luther zu einem theologischen Kompromiss zu zwingen, um die politischen Fronten der protestantischen Stände gegen die katholischen zu vereinen. Luther hat sich auf diesen »Deal«, wie man es neudeutsch sagen würde, nicht eingelassen. Seine Treue zu seiner Sicht der Schrift war ihm heilig und konnte nicht kompromittiert werden.

Ich sage das nicht, um Luther in der einen oder anderen Lehre zu verteidigen. Das sei ferne! Ich sage das nur, um es richtig einzuordnen, von welchem Standpunkt aus Luther immer seine Fragen anging, nämlich: vom Wort Gottes aus und seiner Offenbarung. Über seine Auslegung kann man sich in manchen Fragen auseinandersetzen, über seine geistliche Haltung jedoch nicht. Hier war Luther wirklich in jeder Hinsicht »gehorsam« dem Wort Gottes gegenüber. Ich wünschte, dass heute, 500 Jahre nach der Reformation, dies auch der Fall wäre. Die protestantische Kirche wandert immer mehr von ihrem Mittelpunkt weg, nämlich: dem Wort Gottes. Nur wer sich dieser Offenbarung Gottes beugt, kann an der Wahrheit bleiben. Wer aber das Wort Gottes »kritisiert und entwertet« verliert seinen Halt und seine Kraft, bis es dann soweit kommt, wie Jesus in der Bergpredigt sagt (Mt 5,13): »*Wenn das Salz verdorben ist, womit soll man noch salzen?*« – Nun Zurück zum Hauptthema unseres Vortrags!

2. Die Fragestellung

In der Einleitung zu seiner Schrift »Vom Krieg wider die Türken« stellt Luther fest: »Manche predigen, man dürfe nicht gegen die Türken Krieg führen, und die Reformation wird dafür verantwortlich gemacht, dass sie so predigen.«[3]

Bevor er aber auf diese Behauptung eingeht, lenkt Luther den Blick des Lesers entschieden auf die erste Pflicht eines Christen, nämlich: »[…] beiden, Freunden und Feinden, zu dienen […]«[4], damit sich das Wort aus der Bergpredigt auch hier erfüllt: »[…] dass meine Sonne (spricht Gott) aufgehe über beide, Böse und Gute […]«[5] Somit ist das Ziel Luthers nicht »Rache« gegen die Türken, sondern ausschließlich die Wahrheit, damit die Gesinnung Gottes in der Auseinandersetzung mit dem »Geist« der Türken bzw. des Islams im Mittelpunkt steht.

In seiner ersten Antwort auf die oben genannte Behauptung führt Luther das Unrecht der Türken darauf zurück: »Weil es gewiss ist, dass der Türke gar kein Recht und Befehl [von Gott] hat, Streit anzufangen und die Länder anzugreifen, die nicht sein Eigentum sind, ist klar, dass sein Kriegführen reiner Frevel und Räuberei ist […]«[6] Luther gesteht, dass Gott durch den Türken die Welt zwar straft, weil er ihn als »Zuchtrute«[7] verwendet, wie er dies schon zuvor im alten Bund tat, aber das gibt dem Türken noch nicht das Recht, gegen andere Völker und Nationen ohne Grund Krieg zu führen.

Ausgehend von diesem »Unrecht« und der damit verbundenen und implizierten Pflicht, diesem Unrecht entgegenzuwirken, stellt Luther die Gegenfrage: »[…] wer soll der Mann sein, der gegen den Türken Krieg führen soll, auf dass derselbe gewiss sei, dass er dazu Befehl habe von Gott und recht daran tue, und nicht hineinplumpse, sich selbst zu rächen, oder sonst eine verrückte Absicht und Ursache habe […]?«[8] Somit ist für Luther die wesentliche Frage nicht, ob Krieg gegen das Unrecht der Türken geführt werden soll, sondern wer dazu den »Befehl von Gott hat« und diesen Krieg recht ausführen kann im Sinne der göttlichen Ordnung. Dies ist eine ganz wesentliche Erkenntnis im Sinne der geistlichen Waffenrüstung und Führung, auch für unser christliches Dasein heute. Denn die Herausforderungen in dieser Welt haben sich in der Gegenwart nicht wesentlich geändert.

Nun kommt die zweite Antwort Luthers, sowohl auf die erste Behauptung, ob man Krieg gegen die Türken führen soll, als auch auf seine Gegenfrage, wer berechtigt ist, diesen Gegenkrieg zu führen. In seiner Antwort stellt Martin Luther zwei Personen vor, die als Stellvertreter seiner christlich-biblischen Vorstellung von den zwei Ämtern in dieser Welt dienen: »Derselben Männer«, sagt er, » sind ›zwei‹ und sollen auch allein sein. Einer heißt Christianus, der andere Kaiser Carolus. Christianus soll der erste sein mit seinem Heer.«[9]

Der erste, Herr Christianus, meint Luther, »[…] das ist der frommen, heiligen, lieben Christen Haufe«.[10] Damit sind die wahren Christen unter dem Volk gemeint, »mit seinem ganzen Heer« – also nicht nur die einzelnen Christen, sondern alle Gemeinden zusammen –, die dem türkischen Angriff entgegengestellt werden sollen.

3. Christianus

Warum wählt Luther zuerst »Herrn Christianus […] mit seinem Heer«? Nun, so Luther, weil »[…] das die Leute sind, die zu diesem Kriege gerüstet sind und damit umzugehen wissen.«[11] Hier zeigt Luther wieder einmal, wie wichtig die *geistliche* Dimension bei dieser Auseinandersetzung ist, eine Wahrheit, die uns heute leider verlorengegangen

ist. Denn, Luther weiter, »weil der Türke […] des wütenden Teufels Knecht ist, muss man zuvor vor allen Dingen den Teufel, seinen Herrn, selbst schlagen […]«. Weil aber »[…] der Teufel ein Geist, der mit Harnisch, Gewehren, Ross und Mann nicht geschlagen werden kann«,[12] darum müssen die Christen ihre Aufgabe zuerst bewältigen und den Gott der Türken, also den Teufel, besiegen. »Denn wo nicht zuvor des Türken Gott geschlagen wird, ist zu befürchten, der Türke werde nicht so leicht zu schlagen sein.«[13] Hier spricht Luther die Kämpfe an, die in der geistlichen Welt geschlagen werden müssen.

Aus diesem Grund muss, nach Luther, zuerst die geistliche Schlacht geschlagen werden, um auf dem irdischen Schlachtfeld siegen zu können. Diese geistliche Schlacht wird ausgeführt, wenn Pfarrer und Prediger »aufs allerfleißigste« die Gemeinden zu ihrer Hauptaufgabe ermahnen: »[…] zur Buße und zum Gebet […] mit Anzeigen unserer großen unzähligen Sünde und Undankbarkeit, wodurch wir Gottes Zorn und Ungnade verdient haben, so dass er uns billig dem Teufel und [den] Türken in die Hände gibt.«[14] Nur durch Buße und Gebet können wir also diesen geistlichen Kampf gewinnen, indem wir dadurch »[…] Gott diese Zuchtrute [das ist der wütende Teufel] aus der Hand nehmen, so dass auf diese Weise der Türke für sich selbst, ohne des Teufels Hilfe und Gottes Hand, nur im Besitz seiner eigenen Macht gefunden werde.«[15]

Wer redet heute noch in solchen geistlichen Dimensionen, wie Luther es einst tat? 500 Jahre nach der Reformation redet niemand mehr vom wütenden Teufel, der heute durch unser Land und Volk geht, um sie alle in Sünde und Schuld zu binden, damit er seine Macht und Willkür über sie ausüben kann. Der geistliche Kampf ist eine harte Realität, der wir uns gegenüberstellen müssen. Dabei ist nicht der Teufel die »erste« Gefahr für den Christen, sondern die Sünde und Blutschuld, die die Christenheit bindet und somit dem Teufel das Recht gibt, über die Christen zu herrschen. Ich denke dabei an die Abtreibungen, die seit Jahrzehnten in unserem Land legal durchgeführt werden. Welch eine Blutschuld ist das über unser Volk? Oder jetzt, in diesem Jahr, die Ehe für alle! Welch ein Greuel ist das für unseren Gott? Wenn ein Volk die Sünde nicht aus seiner Mitte herausnimmt, so nimmt Gott das ganze Volk weg. Das ist die göttliche Wahrheit, die man niemals vergessen darf.

Luther sieht es als Tatsache an, dass solche Gerichte nicht ohne Gottes Erlaubnis geschehen, sondern er sie als Zuchtrute zulässt, damit die Christen zur Buße kommen und erkennen, wovon sie abgefallen sind. Im Vergleich zur Sintflut und Sodom und Gomorrha meint Luther, dass »[…] wir wohl schwerer als jene sündigen«, darum müssen wir mit Recht »[…] auch ärger als sie gestraft werden.«[16] Ärger, weil wir bereits im messianischen Gnadenstand stehen, was die alten Völker nicht waren. Darum muss auch das Gericht in der Endzeit schrecklicher ausfallen, als bei den früheren Völkern, denn unsere Sünde wiegt schwerer.

Ohne Buße sei dieser Krieg daher nicht zu gewinnen, meint Luther. Als Nachweis für diese Zuchtrute Gottes, zitiert er Jeremia 18,11: So spricht der Herr: Sehet, ich bereite ein Unglück über euch und habe gegen euch etwas im Sinn. So bekehrt euch doch, ein jeder von seinem bösen Wesen und bessert euer Wesen und euer Tun.[17] Wo aber diese Buße von Herzen geschieht, so Luther weiter, da gibt Gott Gnade und wendet das Unglück ab, das kommen sollte. Dies bekräftigt Luther mit mehreren Zeugnissen der Schrift, wie z.B. Jona in Ninive, König David und Batseba, dem Schächer am Kreuz usw.[18]

Obwohl Luther weiß, dass, wie er zitiert »[…] dieser mein Unterricht den Hochgelehrten und Heiligen, die keiner Buße bedürfen, lächer-

lich […]« erscheint, dennoch wollte er es nicht unterlassen diese zu ermahnen, wie er meint, »[…] um meiner und meinesgleichen armer Sünder willen […], welche täglich dringend beider bedürfen, der Buße und der Vermahnung zur Buße.«[19] Denn, was die Heiligkeit betrifft, bleiben wir Christen »[…] allzu faul und nachlässig und sind mit jenen 99 Gerechten [Lukas 15,7] noch nicht so weit über den Berg gekommen, wie sie sich dünken lassen.«[20]

Wenn die Christen aber Buße getan und ihre Sünden bereut haben, dann »[…] soll man sie danach auch mit großem Fleiß zum Gebet vermahnen und zeigen, wie Gott solch Gebet gefalle, wie er es geboten und Erhörung verheißen hat.«[21] Hierzu ermahnt Luther zum Schluss, dass dieses Beten auch im Herzen geglaubt und nicht nur geplappert werden soll. »Denn wer da zweifelt oder auf gut Glück betet, da wäre besser, er ließe es bleiben, weil solch Gebet reines Gottversuchen ist und die Sache nur ärger macht.«[22] Als praktische Ausführung dieser Gebete empfiehlt er das Gebet zu Hause, öfters und kurz; keine Litaneien. Hauptsache es ist ehrlich gemeint und kommt von Herzen!

Der Grund warum der Türke bzw. der Islam nur durch solche Gebete zu bezwingen ist liegt, laut Luther, auf der Hand: »Der Türke ist [wie gesagt] ein Diener des Teufels, der nicht allein Land und Leute mit dem Schwert verderbt [welches wir hernach hören werden], sondern auch den christlichen Glauben und unsern lieben Herrn Jesus Christus verwüstet. Denn obwohl etliche sein Regiment deswegen loben, weil er jedermann glauben lässt, was man will, lediglich, dass er der weltliche Herr sein will, so ist doch solch Lob nicht wahr. Denn er [der Islam] lässt die Christen wahrlich nicht öffentlich zusammenkommen, und darf auch niemand öffentlich Christus bekennen, noch gegen den Mohammed predigen oder lehren. Was ist das aber für eine Freiheit des Glaubens, da man Christus nicht predigen noch bekennen darf, obwohl doch unser Heil in diesem Bekenntnis besteht [wie Paulus Römer 10,10 sagt]?«[23]

Luther führt seine Argumentation weiter: »Weil denn nun der Glaube unter solchem wüsten, wilden Volk und bei solchem scharfen, strengen Regiment schweigen und verborgen sein muss, wie kann er [der Glaube] zuletzt bestehen oder bleiben, obwohl das doch Mühe und Arbeit kostet, wenn man gleich aufs allertreulichste und fleißigste predigt? Darum geht es auch so und muss so gehen: Was aus den Christen in die Türkei gefangen oder sonst hineinkommt, fällt alles dahin und wird in allen Dingen türkisch [islamisch], so dass gar selten einer [Christ] bleibt. Denn sie ermangeln des lebendigen Brots der Seelen und sehen das freie, fleischliche Wesen der Türken [Muslime] und müssen sich wohl [oder übel] so zu ihnen gesellen. Wie kann man aber Christus mächtiger zerstören als mit diesen zwei Stücken, nämlich mit Gewalt und List: mit Gewalt der Predigt und dem Wort wehren, mit List böse und gefährliche Beispiele täglich vor Augen stellen und zu ihnen anreizen?«[24]

Weil nun das Dasein eines Christen unter dem Islam beinahe hoffnungslos ist, meint Luther, dass wir uns dagegen wehren sollen und »[…] dürfen […] gegen den Türken nicht anders beten, als gegen andere Feinde unserer Seligkeit und alles Guten, gleich wie gegen den Teufel selbst.«[25]

Mit dieser Ausführung beendet Martin Luther die Aufgabe des Herrn Christianus. Dennoch bleibt sie bemerkenswert, weil er damit sagt, dass ohne den geistlichen Halt und Einsatz der Gemeinde Christi, es kein Überwinden des Islams gibt, der als Gericht Gottes gegen die Sünde gegeben ist.

4. Kaiser Carolus

Nun geht Luther auf die Person zu, die gegen den Türken Krieg führen solle und »[…] dazu Befehl von Gott habe und recht daran tue.«[26] Diese Person, der »[…] gegen die Türken zu streiten gebührt, ist Kaiser Karl«.[27] Dieses Recht begründet Martin Luther mit der Tatsache: »[…] der Türke greift seine Untertanen und sein Kaisertum an, welcher als eine ordentliche Obrigkeit, von Gott eingesetzt, schuldig ist, die Seinen zu verteidigen.«[28] Diese Schuldigkeit ist eine gottgegebene Pflicht, die nicht aus Gewinn oder Rachesucht[29] geschieht, vor denen Luther ganz gezielt warnt. Im Gegenteil, dieser Krieg soll in Demut und Gehorsam geschehen, denn der Kaiser verkörpert in seinem Amt die »[…] göttlichen Ordnungen«.[30]

Hier greift Luther ganz konkret die ZRL auf, die dem Menschen auch das Recht gibt, sich gegen das Böse, das ja hier durch den Türken bzw. den Islam verkörpert wird, zu verteidigen. Denn auf der einen Seite ist der Christ nach Römer 13 verpflichtet, der Obrigkeit Gehorsam zu leisten, weil sie von Gott eingesetzt ist, das »Gute« zu verteidigen. Auf der anderen Seite steht aber diese Obrigkeit seinen Untertanen gegenüber in der Schuld, sie vor dem Bösen zu schützen. Dieser Schutz vor dem Bösen gilt sowohl für Gefahren von innen als auch von außen. Diese Schutzaufgabe des Kaisers, als Vertreter eines christlichen Reiches, kann aber nicht gelingen, wenn nicht zuvor das »[…] gehalten werde, von dem oben geredet ist, dass man zuvor Buße tue und Gott versöhne.«[31] Man könne auch Krieg führen ohne diese Buße, meint Luther, aber der Ausgang sei unsicher, da man es ohne Gottes Beistand »auf sein gut Glück«[32] wagt. Doch die Gefahr, die von den Türken bzw. von dem Vertreter des Islams ausgeht, ist größer, als dass man sich auf ein solches Abenteuer leichtsinnig einlassen sollte.

In Zusammenhang mit dem bevorstehenden Krieg, trägt Luther seine große Sorge zutage über die Überheblichkeit vieler Könige und Fürsten im Land und sieht darin eine Gefahr für Deutschland.[33] Denn einen Krieg gegen die Türken zu gewinnen käme, laut Luther, einem Wunderzeichen gleich. Ein solches »Wunderzeichen und besondere Gottesgnade« kann Luther für Deutschland aber nicht erwarten, »wo man sich nicht bessert und das Wort Gottes anders ehrt, als bisher geschehen«.[34]

Luther führt nun weiter aus, dass der Kaiser und die Fürsten ihre Aufgabe nicht als Haupt der Kirche oder Beschützer der Christenheit zu bewältigen haben[35] sondern als »[…] ihres Amtes […] schuldige Pflicht«, so dass sie nur darauf bedacht sein sollen »ihren Untertanen mit Fleiß und Ernst« politischen Frieden und Schutz gegen den Türken zu gewähren.[36] Denn, so Luther, »der Kaiser ist nicht das Haupt der Christenheit noch Beschirmer des Evangeliums oder des Glaubens.«[37] Im Gegenteil, er ist der Meinung, dass der Kaiser und die Fürsten gemäß Psalm 2,2 »[…] im Allgemeinen die ärgsten Feinde der Christenheit und des Glaubens« sind,[38] wie man dies auch in der Kirchengeschichte feststellen kann. Darum müssen »die Kirche und der Glaube […] einen andern Schutzherrn haben, als der Kaiser und Könige sind.«[39]

Wir sehen hier wieder einmal die eindeutige Trennung bei Luther zwischen den Herren der Kirche und dem Herrn des Reiches. Auch in größter politischer und geistlicher Not, darf nach Luthers Auffassung diese eindeutige Trennung zwischen dem Christianus und dem Kaiser Carolus nicht verwischt werden, was ja der Grund für seine Auseinandersetzung mit dem Papsttum war. Somit ist der Krieg gegen die Türken für Luther kein religiöser »Kreuzzug«, »dass er [der Kaiser] des Türken Glauben ausrotten solle«[40], sondern ein politischer Krieg, um seine Untertanen

zu beschützen. Denn wäre es die Aufgabe des Kaisers einen Krieg gegen die Ungläubigen und Unchristen zu führen, so müsste, nach Luthers Auffassung, der Kaiser zuerst »beim Papst, den Bischöfen und Geistlichen anfangen,« ja, »vielleicht auch bei uns, und sich selbst nicht verschonen, denn es gibt greuliche Abgötterei genug in seinem Kaisertum, dass es nicht notwendig ist, deshalb gegen die Türken zu streiten.«[41] »Des Kaisers Schwert hat nichts mit dem Glauben zu schaffen, er gehört in leibliche, weltliche Sachen«[42] nur, meint Luther. Eine »Verkehrung« dieser geistlichen Tatsache, würde die Situation des deutschen Reiches nur verschlimmern. Darum, so Luther, »lass den Türken glauben und leben, wie er will, gleich wie man das Papsttum und andere falsche Christen leben lässt.«[43]

Die eigentliche Sorge Luthers geht in die andere Richtung, nämlich, dass der Kaiser und die Fürsten, seiner Erfahrung nach, sowohl die Situation als auch ihre Pflicht nicht ernst genug nehmen, ihre Untertanen zu beschützen. Denn, so Luther, »ein jeglicher lässt dahingehen und -fahren, als ginge es ihn nichts an, oder als hätte er weder Gebot noch Notwendigkeit, die ihn dazu zwängen, sondern als stünde es in seiner freien Willkür, es zu tun oder zu lassen.«[44]

Interessanterweise vergleicht Luther die gleichgültige Einstellung der Könige und Fürsten zur aktuellen Lage gegenüber den Türken mit deren allgemeinen Einstellung gegenüber der Bildungssituation im damaligen deutschen Reich. Er meint, die Obrigkeit lasse »[…] die Schulen zugrunde gehen, als wäre(n) sie darin frei und hätte(n) Erlaubnis dazu. Niemand denkt, dass Gott es ernstlich gebietet und haben will, die geschickten Kinder zu seinem Lob und Werk zu erziehen, welches ohne die Schulen nicht geschehen kann.« Für Luther muss »[…] die Schreibfeder […] Kaiserin bleiben, oder Gott wird uns ein anderes sehen lassen.«[45] Hier sieht man, dass Luther das irdische Schwert genauso in der Pflicht sieht, irdischen Pflichten nachzugehen und Ordnung zu halten, wie das geistliche Schwert die Pflicht hat, den geistlichen Belangen nachzugehen und die geistliche Dimension des Christentums in Ordnung zu halten. Die beiden Regimenter sind Pflichten, die Gott dienen sollen, nicht der eigenen Willkür oder Gelüsten. Luther ist der Meinung, dass die Könige und Fürsten im Land in Bezug auf den Krieg gegen die Türken die gleiche Einstellung haben, wie zur Bildung: »Sie achten es nicht, dass Gottes Gebot sie nötigt, ihre Untertanen zu schützen; es soll in ihrer freien Willkür stehen, dass sie es tun […]«[46]

Doch diese Pflicht Gott und seinen Untertanen gegenüber soll nicht aus Trotz und eigener Macht ausgeübt werden, sondern man soll es »[…] mit Furcht und Demut tun«. Denn obwohl es Gott befiehlt, so Luther, gebietet er »[…] niemand, etwas aus eigenem Rat oder Kraft zu tun, sondern er will auch mit im Spiel und gefürchtet sein; ja, er will es durch uns tun und darum gebeten sein, auf dass wir uns nicht vermessen und seine Hilfe vergessen, wie der Psalter [Ps 147,11] sagt: Der Herr hat Gefallen an denen, die ihn fürchten, die auf seine Güte hoffen.«[47]

5. Die dogmatische Auseinandersetzung mit dem Koran

Wie angesagt, geht Luther auch auf die Inhalte des Islams ein. Dabei betont er, warum der Islam für den Christen, geistlich betrachtet, schädlich ist und, politisch betrachtet, ein Überleben unter ihm kaum möglich ist. Er sagt: »[…] hier sollte man dem Volk nun all das wüste Leben und Wesen kundtun, das der Türke führt, auf dass sie die Not zum Gebet desto besser fühlen. Mich hat es zwar oft verdrossen und verdrießlich gemacht, dass weder unsere großen Herren noch die hoch Gelehrten sich angestrengt haben, damit man das Wesen der Türken in beiderlei Ständen, geistlich und weltlich, überhaupt und mit Gewissheit

hätte erfahren können, wo sie uns doch so nahegekommen sind; [...] Etliche haben sogar unverblümt Lügen über den Türken erdichtet, um uns Deutschen gegen sie aufzustacheln. Es bedurfte aber keiner Lügen, denn von der Wahrheit war [bereits] zu viel da. Ich will meinen lieben Christen, so viel ich von der gewissen Wahrheit weiß, etliche Stücke erzählen, damit sie umso besser bewegt und gereizt werden, gegen den Feind Christi, ihres Herrn, fleißig und mit Ernst zu beten.«[48]

In seiner *ersten* kritischen Betrachtung des Korans stellt Luther folgende »geistliche« Gefahr des Islams fest: »Erstens, lobt der [Muhammad] zwar Christus und Maria sehr, als die, welche alleine ohne Sünde seien, dennoch hält er nicht mehr von ihm [Christus] als von einem heiligen Propheten, wie Jeremia oder Jona, und er leugnet, dass er Gottes Sohn und rechter Gott ist. Zudem hält er Christus auch nicht für den Heiland der Welt, für unsere Sünde gestorben, sondern [behauptet] er habe zu seiner Zeit gepredigt und vor seinem Ende sein Amt ausgeübt, wie [irgend] ein anderer Prophet. Aber sich selber lobt und hebt er hoch, und rühmt, wie er mit Gott und den Engeln geredet habe, und ihm befohlen worden sei, nachdem das prophetische Amt Christi nun aus ist, die Welt zu seinem Glauben zu bringen, und, wo sie nicht wollen, mit dem Schwert zu bezwingen oder zu strafen; und darin ist viel Rühmen des Schwerts.«[49]

Aus diesen Inhalten des Korans folgert Luther die verheerende *geistliche* Situation im Islam: »Daher schätzen die Türken Muhammad viel höher und größer ein als Christus, denn Christi Amt sei zu Ende gegangen und das Amt Muhammads würde jetzt noch andauern. Daraus kann nun ein jeglicher wohl erkennen, dass Muhammad ein Zerstörer ist unseres Herrn Christus und seines Reichs. Denn, wer die Stücke an Christus leugnet, dass er Gottes Sohn ist, dass er für uns gestorben sei und dass er jetzt noch lebt und regiert zur Rechten Gottes, was hat der noch an Christus? Da ist Vater, Sohn, Heiliger Geist, Taufe, Sakrament, Evangelium, Glaube und alle Christliche Lehre dahin, und anstelle Christi ist nichts mehr als Muhammad mit seiner Lehre von den eigenen Werken und sonderlich vom Schwert. Das ist das Hauptstück vom türkischen Glauben, in dem alle Greuel, aller Irrtum und alle Teufel auf einem Haufen liegen.«[50]

Obwohl Luther zugesteht, dass einige Elemente im Koran aus der Bibel stammen, stellen diese Auszüge jedoch ein Flickwerk dar, um die eigene »Werkgerechtigkeit« in den Mittelpunkt zu stellen.[51] Vor allem muss er feststellen, dass in diesem Sammelsurium von biblischen Wahrheiten, der Türke [der Koran] »[…] keinen Artikel unseres Glaubens stehen lässt, außer den einen von der Auferstehung der Toten […]«[52] Wenn aber, so Luther, kein Christus da ist »[…] kein Erlöser, Heiland und König, keine Vergebung der Sünden, keine Gnade noch Heiliger Geist, […] wer wollte nicht lieber tot sein, als unter solchem Regiment zu leben, da er über seinen Christus schweigen und solche Lästerung und Greuel gegen ihn sehen und hören muss? […] Darum bete, wer da beten kann, dass solcher Greuel nicht unser Herr werde und wir nicht mit solcher schrecklichen Rute des göttlichen Zorns gestraft werden.«[53] Luther vergleicht diese Verirrungen im Koran mit der Kirchengeschichte und stellt dar, wie dieser »Lügengeist«[54] [z.B. der Arianer bzw. der Donatisten im 4. Jh.] das Christentum immer wieder in Gefahr brachten.

In seiner *zweiten* kritischen Betrachtung des Korans, stellt Martin Luther die *politische* Schädlichkeit des Islams fest: »Zweitens lehrt der Koran oder [der] Glaube der Türken, nicht nur den christlichen Glauben, sondern auch das ganze weltliche Regiment zu zerstören. Denn, wie bereits gesagt wurde, befiehlt ihr Muhammad mit dem Schwert zu walten, und das häufigste und vornehmste Werk in seinem

Koran ist das Schwert. Und so ist in Wahrheit der Türke nichts anderes als ein rechter Mörder oder Straßenräuber, wie ja auch die Tat vor Augen beweist. […] Nie ist ein [Reich] dermaßen mit Morden und Rauben aufgetreten und so mächtig geworden wie das der Türken, das immer noch täglich mordet und raubt. Denn es wird ihnen in ihrem Gesetz geboten, als ein gutes göttliches Werk, dass sie rauben, morden und immer weiter um sich fressen und verderben sollen, was sie ja auch tun, und sie meinen, sie tun Gott damit einen Dienst. […] Daher werden auch diejenigen bei den Türken als die Besten gehalten, die fleißig das türkische Reich ausbreiten und immer weiter um sich rauben und morden.«[55]

Dieses Verhalten des Islams, so Luther weiter, ist nichts anderes als ein Spiegelbild des Teufels, so wie die Schrift es lehrt: »[…] Christus spricht in Johannes 8 [Vers 44], dass der Teufel ein Lügner und Mörder sei: mit dem Lügen tötet er die Seelen, mit dem Morden den Leib. Wo immer er mit dem Lügen gewinnt, da feiert und wartet er nicht, sondern er folgt mit dem Morden hinterher. Und so, da der Lügengeist den Muhammad besessen und der Teufel durch seinen Koran die Seelen ermordet und den Christenglauben zerstört hatte, musste er wohl fortfahren und auch das Schwert nehmen und die Leiber angreifen, um zu morden. Und also ist der türkische Glaube nicht mit Predigen und Wunderwerk, sondern mit dem Schwert und Morden so weit gekommen.«[56]

Da dieses Lügen und Morden im Islam unaufhörlich besteht, kann es, laut Luther, unter dem Islam keine nachhaltige politische Existenz geben. Dazu meint er: »Wie nun die Lüge den geistlichen Stand des Glaubens und der Wahrheit zerstört, so zerstört der Mord alle weltliche Ordnung, die von Gott eingesetzt ist. Wo Morden und Rauben ausgeübt werden, da ist es nicht möglich, dass es eine feine, löbliche, weltliche Ordnung gibt. Denn vor lauter Bekriegen und Morden können sie nicht auf den Frieden achten oder ihn erwarten, wie man bei Kriegern sehr wohl sieht. Darum achten Türken auch nicht groß aufs Bauen und Pflanzen.«[57]

Die *dritte* kritische Betrachtung des Korans bestätigt, laut Luther, die Unvereinbarkeit zwischen Evangelium und Koran: »Das dritte Stück ist, dass Muhammads Koran den Ehestand nicht achtet, sondern jedermann erlaubt, Weiber zu nehmen, wieviel man will. Daher ist es Brauch bei den Türken, dass ein Mann zehn, zwanzig Weiber hat und wieder verlässt, und er verkauft welche er will und wann er will, so dass die Weiber über die Maßen unwert und verachtet sind in der Türkei, dass sie gekauft und verkauft werden wie das Vieh. Auch wenn vielleicht einige ein solches freizügiges Gesetz nicht gebrauchen, so gilt solches Gesetz dennoch und derjenige geht frei, wer es tun will. Solches Wesen ist aber keine Ehe, und kann keine Ehe sein, weil keiner ein Weib mit der Absicht nimmt oder hat, ewig bei ihr zu bleiben als ein Leib, wie Gottes Wort spricht in 1. Mose 3: ›Der Mann wird an seinem Weibe hangen und werden zwei ein Leib sein‹, so dass die Ehe der Türken so aussieht wie das (un-)züchtige Leben, das die Kriegsknechte führen mit ihren freien Dirnen. Denn Türken sind Krieger [und] müssen sich [daher] kriegerisch verhalten.«[58]

Zur Präzisierung dieser Aussage Luthers muss man hinzufügen, dass dieses erweiterte Gesetz der Ehe nach der islamischen Scharia nur in einem bestimmten Kontext seine Gültigkeit hat. Denn im sogenannten *dar-ul-islam* bzw. *dar-el-salam*, das ist das Gebiet, wo die islamische Scharia ihre Gültigkeit hat, darf ein Muslim nur bis zu vier Frauen legal gleichzeitig haben. Nur in Ausnahmefällen darf er mehr Frauen haben, sei es durch Erwerb einer Sklavin oder durch Kriegshandlung. Aber im Kontext des *dar-ul-harb*,

also im sogenannten Kriegszustand bzw. in Kriegsgebieten, die genaugenommen Luther hier beschreibt, ist das Eherecht eindeutig so, wie er es dargestellt hat. In den letzten fünf Jahren (2013 bis 2018) konnte man das ja auch in den Medien verfolgen, wie Mitglieder des IS von diesem islamischen Recht Gebrauch gemacht haben, vor allem in Zusammenhang mit jezidischen Frauen.

Aber egal in welchem Kontext auch immer, jede Form des Beischlafs muss im Islam vorher als Ehe deklarieret werden. Dadurch entstehen dann Situationen, wie Luther sie beschreibt: dass eine Kriegsgefangene zuerst geheiratet, mit dreimal Schwören dann geschieden und zuletzt verkauft wird. Das innerhalb einer Stunde. Das ist eindeutig islamisches Recht.

Luther geht davon aus, dass es dennoch etliche ehrbare Türken gibt. Aber, so Luther, »[…] wenn nach ihrem Koran diese drei Stücke bei ihnen frei regieren – nämlich Lügen, Morden und Unehe – und jedermann daneben die christliche Wahrheit verschweigen muss, so dass sie solche drei Stücke nicht bestrafen oder verbessern [können], sondern mit ansehen und [wie ich befürchte] zumindest stillschweigend hinnehmen müssen […]«, können diese Wenigen keine Veränderung in der islamischen Gesellschaft bewirken. Denn, so Luther weiter, »[…] Lügen zerstört [wie gesagt] den geistlichen Stand, Mord zerstört den weltlichen Stand, und Unehe zerstört den Ehestand. Nimm nun weg aus der Welt *veram religionem, veram politiam, veram oeconomiam* [das ist, rechtes geistliches Wesen, rechte weltliche Obrigkeit, rechte Hausordnung], was bleibt [dann] übrig in der Welt als bloß Fleisch, Welt und Teufel?«[59]

Nach biblischem Verständnis, kann daher eine Welt auf diese Weise nicht ordentlich existieren und erst recht nicht nachhaltig florieren. Und genau das ist das Problem der islamischen Welt bis heute.

Weil der Islam für die Christen und ihre Werte eine große Gefahr ist, fasst Luther seine Mahnung folgendermaßen zusammen: »Es ist da [im Islam] die Grundsuppe aller Greuel und Irrtümer. Solches will ich dem ersten Mann, nämlich dem Christenhaufen, kundgetan haben, auf dass er wisse und sehe, was für große Notwendigkeit hier vorliegt zu beten, und dass man zuvor des Türken Allah, das ist seinen Gott, den Teufel, schlagen und so seine Macht und Gottheit von ihm stoßen müsse, sonst [hab ich Sorge] wird das Schwert [des Kaisers] wenig ausrichten. Denn dieser Mann [Christianus] soll nicht leiblich mit dem Türken streiten, wie der Papst und die Seinen lehren, noch ihm mit der Faust widerstreben, sondern im Türken Gottes Rute und Zorn erkennen, welche die Christen entweder zu erleiden haben, wenn Gott ihre Sünde heimsucht, oder gegen den sie allein mit Buße, Weinen und Gebet fechten und [ihn] verjagen können.«[60]

6. Was bedeutet Luthers Auseinandersetzung mit dem Islam für uns heute?

1453 fiel Konstantinopel in die Hand der Türken. Das war ein großer Schock für das christliche Abendland. Denn von da an breitete sich der Islam immer mehr in Europa aus. Der Hauptgrund für den Untergang der östlichen Pforte des christlichen Abendlandes war nicht zuletzt die Uneinigkeit der lateinischen und griechischen Kirche. Somit war das christliche Abendland sowohl politisch als auch kirchlich gespalten und konnte der geballten Kraft der Osmanen, die ihre Krieger aus dem gesamten islamischen Reich zusammenzogen, nicht widerstehen.

In der islamischen Geschichte bezeichnet man die Eroberung Europas zwischen dem 15. und 17. Jh. vom Osten her, als die *zweite*

islamische Expansion, die sich kurz nach der Reformation bis zu den Toren Wiens ausdehnte. Durch die vereinten Kräfte innerhalb des weströmischen Reiches konnte man die Türken dann zweimal vor Wien schlagen und in den Balkan zurückdrängen. Doch das Interesse des Islams an Europa blieb bis heute erhalten.

Die *erste islamische Expansion* nach Europa fand bereits im 8. Jh. statt, als die Omayyaden von Damaskus aus Nordafrika eroberten und 711 n. Chr. in das Westgotenreich auf der Iberischen Halbinsel einfielen. Von da aus haben sie viele Raubzüge in das Frankenreich durchgeführt und kamen bis an die Loire und Burgund.

Heute, 500 Jahre nach der Reformation, erleben wir die *dritte Expansion des Islams* nach Europa, mit dem Unterschied, dass heute die Eroberung nicht in erster Linie mit Waffengewalt stattfindet, sondern mit der, wie es Muslime nennen, »biologischen« Bombe.

Was verstehen wir darunter? Das ist eine Bombe, die wir im Okzident noch nicht erkannt haben, nämlich das »Kinderbekommen«. Viele Muslime die aus kinderreichen Ländern, wie Nordafrika, dem Nahen Osten und von überall her, zu uns nach Europa und anderen westlichen Länder »fliehen«, verstehen sich oftmals als eine biologische Bombe, die die westliche und christliche Hemisphäre mit ihrem Kinderreichtum »überschwemmen« wollen. Während der Islam zur Zeit Luthers räuberische Züge durchgeführt hat, überflutet uns der Islam heute mit seiner Fruchtbarkeit so, damit die Völker des Westens, die ja einmal überwiegend christlich waren, in den nächsten 50-100 Jahren dezimiert oder verschwunden sein werden. Das ist das Verständnis der islamischen Expansion heute.

Somit hätte sich die Argumentationen Luthers heute verändert. Es geht nicht mehr um den Krieg gegen die Türken. Diesen haben unsere Vorfahren damals, Gott sei Dank, gewonnen. Wie kann aber der Krieg gegen die biologische Bombe des Islams heute gewonnen werden? Ich glaube alles Beten und Fasten nützt nichts, wenn Christen keine Kinder mehr wollen. Wir sind alle gemütlich geworden und wollen das Leben genießen. Kinder bekommen und erziehen ist eine große Aufgabe, worin man nicht unbedingt seinen wirtschaftlichen Vorteil sehen kann. Das Christentum im Abendland hat den kapitalen Wert von Kindern aus den Augen verloren. Im Islam heißt es dagegen: »Kinder und Vermögen sind die Zierde (Freude) des Lebens«. Was ist für den Europäer die Freude des Lebens? Vermögen wird sicherlich weiterhin geschätzt, Kinder aber leider nicht mehr. Im Westen sind wir so materialistisch geworden, dass das Leben weiter zu schenken nur noch von sekundärer Bedeutung für uns ist, und sieht darin keine Priorität, wie der Islam es tut. Das Kinderbekommen ist aber laut der heiligen Schrift der erste Segen Gottes für Adam und Eva (Gen 1,28): »*Und Gott segnete sie und sprach zu ihnen: Seid fruchtbar und mehrt euch und füllt die Erde und macht sie euch untertan.*«

Somit ist unsere Kinderarmut im christlichen Abendland zum Fluch geworden. Die Abtreibungspolitik verschärft nur diesen Fluch über Europa. Darum liegt kein Segen Gottes mehr über uns, und, laut Luther, schickt Gott andere Völker her, die unsere Zuchtrute sein sollen.

500 Jahre nach Martin Luthers Auseinandersetzung mit dem Islam, können wir feststellen, dass sich eigentlich heute nicht vieles geändert hat. Deutschland und Europa sind wie zur Zeit Luthers überwiegend gottlos, um nicht zu sagen pervers geworden. Denn wenn man eines der Hauptsäulen der Gesellschaft, nämlich die Ehe, pervertiert und somit Tür und Tor für die Unzucht aufschließt, ist der Untergang einer Gesellschaft sicher. Luther hatte das schon klar gesehen. Eine solche Pervertierung der

Ordnungen Gottes mit dem Gesetz »Ehe für Alle« ist – trotz allen gesetzlichen Freizügigkeiten – im Islam nicht aufgekommen und kann von seiner Struktur her nicht aufkommen. Und wo sind jene Christen, die aufstehen und dagegen etwas sagen? Es ist sehr leise geworden unter den Christen in Deutschland und Europa. Ich rede hier zuerst gegen mich selbst. Wir haben uns alle von der Toleranz und dem Libertinismus einwickeln lassen und sind praktisch kalt erwischt worden mit dem öffentlichen Gesetz für die Unmoral, die für Gott ein Greuel ist.

Ein Greuel ist eine Sünde oder Schuld, die nicht vergeben werden kann auf Erden, auch nicht mit Blut, sondern muss vernichtet werden, damit es sich nicht ausbreiten und unbedacht andere mit ihrer Unmoral infizieren kann. Das ist alles um einige Stufen schlimmer als Ehebruch. Wenn Luther die ruchlose Vielweiberei im Islam anprangerte, was würde er uns heute sagen müssen, die wir nicht nur diese perversen Gesetze erlassen, sondern sie auch noch in den Schulen ausbreiten und alle Kinder mit diesem zum Tod führenden Greuel belasten? Es ist zum Tod führend in doppelter Weise: dadurch, dass die geschlechtliche Pervertierung nachweislich zu einer a) biologischen und medizinischen Lebensverkürzung führt und b) zu einer geistlichen Zerstörung der Seele. Denn Gott hat auch das Geschlecht unter seiner Ordnung gestellt, die vom Menschen nicht verdreht werden kann. Auch hier müssen wir Luthers *veram oeconomiam* beachten, was bedeutet, dass wir Gottes Ordnungen folgen müssen, was die Ehe angeht, da wir sonst die Konsequenzen für unsere Gesellschaft erleiden müssen.

Ein Volk oder eine Nation, die willentlich solche Perversionen zulässt, darf nach Gottes Ordnungen nicht bestehen. Ich erinnere an die Geschichte des Stammes Benjamin, in dem eine Gruppenvergewaltigung in seiner Mitte stattfand und der Stamm nicht bereit war, dieses Unrecht und Unzucht in seiner Mitte zu richten (Richter 19 und 20). Da mussten alle Stämme Israels zusammen kommen und haben den Stamm Benjamin gemäß der Ordnung Gottes bestrafen. Und wenn Deutschland oder Europa nicht aufsteht, um diese Unmoral und Perversion zu verbieten, wird Gott unsere Völker bestrafen, dezimieren und andere Völker herbringen, um dies für ihn zu tun. Denn »Land und Recht« sind einem Volk von Gott nur *geliehen*. Wenn die Volksgemeinschaft die Ordnungen Gottes nicht beibehält, wird sie dezimiert, vertrieben oder gar ganz eliminiert. Man denke nur an das Nordreich Israel, das Gott eliminierte.

Das sind die geschriebenen Gesetze Gottes, die nicht gekippt werden können. Auch nicht in der messianischen Heilszeit, in der wir uns befinden. Jesus warnt uns davor, dass bevor wir unser Opfer bringen, wir auch alles mit unserem Nächsten bereinigen müssen, erst dann gilt das Opfer. Wenn wir uns aber in Europa vom Morden des ungeborenen Kindes und von den perversen Gesetzen der Ehe für alle nicht gründlich trennen und umkehren, kann es keine Vergebung und Erbarmung Gottes geben und wir sind verlorene Völker, die dem Tode geweiht sind. Luther wusste es schon damals, dass das Erscheinen des Türken vor den Toren Europas ein Zeichen des Gerichts von Gott ist. Er wusste damals aber noch nicht, ob Gott Europa noch einmal Gnade schenken würde, damit dieses Gericht vorbeiginge. Gott hat es vor 500 Jahren wahrlich noch einmal geschenkt. Was haben wir aus dieser Gnade heute gemacht?

Das sind die Realitäten, die wir wahrnehmen müssen. Dennoch gibt es Hoffnung. Denn Luther ahnte schon, dass diese Geschehnisse durch die Türken, die Europa schon damals erschüttert haben, auch das Wiederkommen Jesu Christi andeuten. Darum setzt er seine Hoffnung auf Christus und sein ewiges Reich und nicht auf den Kaiser Karl. Aus diesem

Grund hat Luther immer zuerst den »kleinen« Christenhaufen im Visier gehabt, die Gemeinde Christi, und nicht das ganze Volk. Denn er sah wohl wie groß die Gottlosigkeit unter dem deutschen Volk bereits damals war. Aber durch den »kleinen« Haufen sah er auch die Chance für das Wirken Gottes für Volk und Land.

Heute haben wir uns zu weit von Gottes Wort und seinen Ordnungen entfernt. Die Aufklärung, der Atheismus, der Materialismus und zuletzt der Libertinismus haben die deutsche und europäische Seele zerstört. Die meisten Menschen in Europa können nicht mehr an einen Gott glauben. Die meisten Muslime tun das aber immer noch. Das Familienleben wird in Europa immer mehr zerrüttet, unterstützt vom Staat, in dem er Perversion immer mehr durch Gesetz stärkt, die Rechte einer »normalen« Familie aber, so wie sie Gott gedacht hat, immer mehr schwächt. Somit ist die Struktur für eine göttliche Ordnung der Ehe und Familie, wie Luther sie fordert, beinahe nicht mehr möglich. Es braucht große Anstrengungen die junge Generation vor den »falschen« Einflüssen der Gesetzgeber und der Gesellschaft zu bewahren. Wenn damals Luther schon sah, wie schwierig es ist Gottes Ordnungen in der deutschen Gesellschaft durchzusetzen, wo noch eine normale Abscheu vor Perversion existierte, um wieviel schwieriger ist es heute eine solche moralische Ordnung zu vermitteln?

Nein! Es ist nun mal, wie Luther es kommen sah. Die Werte zerfallen und wir können nur beten, dass unser Christus bald kommt. Maranatha!

Aber was sollen wir Christen tun, bis er wiederkommt? Luther schrieb, um die Wahrheit Gottes unter das Volk zu bringen und sie auf das Heil in Jesus Christus hinzuweisen. Ich bin der Meinung, dass der größte Erfolg der Reformation eben diese saubere Trennung von irdischer Welt und der geistlichen Welt ist, so dass ein wahrer Christ, in dem der Geist Gottes wohnt, mitten in dieser verdorbenen Welt ein geistliches Leben führen – und ein Zeugnis für das Evangelium von Jesus Christus sein kann. Die Zeiten eines christlichen Abendlandes gehören der Vergangenheit an. Als Christen sollen wir uns nicht um den Kaiser kümmern. Zwar dienen wir der Obrigkeit soweit, wie es unserem *geistlichen* Gewissen möglich ist, zahlen Steuern und führen unsere Pflicht aus. Aber es wird immer mehr so werden, dass wir wie der Apostel Petrus und Johanes der Obrigkeit sagen müssen (Apg 4,19): »*Richtet bei euch selbst, ob es vor Gott recht ist, dass wir euch mehr gehorchen als Gott.*« Somit stehen wir politisch in Konfrontation mit der Welt, die Gott nicht gehorchen will.

In diesem Zusammenhang muss die Gemeinde Christi wieder ihre erste Aufgabe wahrnehmen: die Mission und nicht die Politik! Jesus selbst hat sich schon ganz klar von der Politik dieser Welt abgewendet, weil sie mit dem Reich Gottes nicht vereinbar ist. Das, umso mehr die staatlichen Strukturen sich von den Ordnungen Gottes abwenden. Ich sage nicht, und bitte, genau darauf achten: ich sage nicht, dass ein Christ nicht versuchen sollte in die Politik zu gehen, um da »Salz und Licht« zu sein. Sondern im Gegenteil: jeder, der von Gott dazu berufen ist, diese »undankbare« Aufgabe zu verrichten, soll es unbedingt tun. Wir brauchen dringend Christen in der Politik und die Gemeinden sollen für die Christen in der Politik besonders beten, damit Gott durch sie seiner Wahrheit noch einen Zugang in der Politik verschaffen kann.

Was ich aber meine ist, dass wir heute nicht von einer großangelegten Politik nach Gottes Ordnungen reden können, so wie es Luther in seiner Schrift »vom Krieg gegen den Türken« ausgeführt hat. Damals waren Deutschland und Europa noch »christlich«, in welcher Form auch immer. Heute sind Deutschland und Europa »atheistisch«. Die Paradigmen haben sich geändert und somit auch die Zielsetzung des Herrn Christianus. Damals war es seine

Aufgabe eine christliche Politik durch Buße und Gebet herbeizuführen; heute soll durch die gleiche Hingabe zu Jesus, die Ausbreitung des Evangeliums ausgeführt werden. Diese geistliche Aufgabe des Herrn Christianus ist und bleibt nach Luther die wichtigste Aufgabe, um das Werk Gottes auf Erden zu vollenden und das Werk des Teufels zu zerstören.

Zu diesem Dienst sind wir durch unser Amt als Kinder Gottes, wie Luther es formulierte, verpflichtet, weil es nämlich das erste Gebot ist, das Gott durch Christus an seine Gemeinde gab.[61] Auf dieser Weise können wir noch Salz und Licht sein für diese Welt. Der Böse hat das Unkraut auf dem Acker Gottes ausgesät. Jesus sagte aber, dass erst bei der Ernte das Gericht die Guten von den Bösen trennen soll.[62] Somit ist das unsere Vorgabe in der bösen Welt das Licht des Heils in Jesus Christus zu verkündigen und zu bezeugen und sich nicht durch das Unkraut des Teufels verderben zu lassen. Hier sind viel Buße und Gebet notwendig!

ENDNOTEN

1 Luther, M. *Vom Kriege wider die Türken.* WA 30/II, 107-148. – Die Türken werden hier nicht als eine ethnische Gruppe, sondern als eine Religionsgemeinschaft betrachtet.
2 WA 30/II, 107,17-20.
3 WA 30/II, 107,17-20.
4 WA 30/II, 116,6-7.
5 WA 30/II, 116,7.
6 WA 30/II, 116,9-10.
7 WA 30/II, 116,16.
8 WA 30/II, 116,18-20.
9 WA 30/II, 116,23-25.
10 WA 30/II, 116,30-31.
11 WA 30/II, 116,30-31.
12 WA 30/II, 116 30-31.
13 WA 30/II, 116,34-117,1.
14 WA 30/II, 117,11-14.
15 WA 30/II, 116,28-30.
16 WA 30/II, 117,19.
17 WA 30/II, 118,2-4.
18 WA 30/II, 118,10-14.
19 WA 30/II, 118,15-19.
20 WA 30/II, 118,20-21.
21 WA 30/II, 118,23-25.
22 WA 30/II, 118,27-29.
23 WA 30/II, 120,25 ff.
24 WA 30/II, 121,3f.
25 WA 30/II, 121,15-17.
26 WA 30/II, 116,19-20.
27 WA 30/II, 129,17-18.
28 WA 30/II, 129,18-20.
29 WA 30/II, 130,17-18.
30 WA 30/II, 130,4-5.
31 WA 30/II, 129,21-23.
32 WA 30/II, 129,23-24.
33 WA 30/II, 129,26-28.
34 WA 30/II, 129,30-33.
35 WA 30/II, 130,22-24.
36 WA 30/II, 131,19-20.
37 WA 30/II, 130,27-28.
38 WA 30/II, 130,29-31.
39 WA 30/II, 130,28-29.
40 WA 30/II, 130,25.
41 WA 30/II, 131,1-4.
42 WA 30/II, 131,8-9.
43 WA 30/II, 131,7-8.
44 WA 30/II, 132,4-7.
45 WA 30/II, 132,12-19.
46 WA 30/II, 132,21-23.
47 WA 30/II, 135,16-21.
48 WA 30/II, 121,18-29.
49 WA 30/II, 122,2-12.
50 WA 30/II, 122,13ff.
51 WA 30/II, 123,3-5.
52 WA 30/II, 123,12-18.
53 WA 30/II, 123,7-8.
54 WA 30/II, 124,20ff.
55 WA 30/II, 123,19ff.
56 WA 30/II, 124,9ff.
57 WA 30/II, 126,14-20.
58 WA 30/II, 126,21-127,1.
59 WA 30/II, 127,3-17.
60 WA 30/II, 129,5-15.
61 Mt 28,18f.
62 Mt 13,24-30.

Peter Wassermann

Martin Luther: On the War Against the Turks (1529)

1. Introduction

Based on his Two-Kingdoms-Doctrine (TKD) Luther investigates the question of whether war should be waged against the Turks.[1] But without the basic understanding of the TKD in Luther's studies, one can not properly classify his arguments concerning the Turkish or Islamic question, and runs the risk of misjudging Luther. This is why Martin Luther has often been vilified for no reason, even today, mainly because his writings simply have not been read or essential parts from his perspective have been omitted arbitrarily. Luther himself was well aware of this defamation when he said: »[...] all this error and wickedness of the people is blamed on Luther, meaning that it must be *the fruit of my Gospel*, just as I am guilty of the rebellion (›Bauernaufstand‹ of 1525) and every other evil that now takes place in the entire world, even though they should know better.«[2]

Nevertheless, Luther did not allow himself to be silenced, but for the sake of spiritual responsibility he bravely dealt with the questions of his time, because for him it was always first and foremost a »spiritual« question, which had to be considered and answered spiritually from Scripture. Moreover, in all his debates, Luther always proceeded from the spiritual relevance of the question only, and never from its political importance. On the contrary, if sovereigns wanted to compromise the spiritual truth for the sake of politics, he vehemently fought »spiritually« against it. This was especially the case with the doctrine of the Holy Communion, which sought to force Calvin, Zwingli, and Luther into a theological compromise in order to unite the political fronts of the Protestant ranks against the Catholic. Luther did not get involved in this »deal« as it would be called in contemporary German language. His faithfulness to his perspective of Scripture was sacred to him and was not be compromised.

I do not say this in order to defend Luther in any of his doctrines. May this never happen! I am saying this in order to put it in the proper perspective from which Luther (himself) has always addressed his questions, namely, the Word of God and his revelation. His interpretation (of God's Word) may be disputed in some cases, but not his spiritual position. Here Luther was in every way »obedient« to the Word of God. Today, 500 years after the Reformation, I wish this would be true. The Protestant Church is moving more and more away from its center, namely, the Word of God. Only who bow to this revelation of God can abide by the truth. But whoever »criticizes and invalidates« the word of God loses his hold and strength and becomes what Jesus said in the Sermon on the Mount (Matthew 5:13): »*but if the salt has lost its flavour, wherewith shall it be salted*«

Now back to the main topic of our lecture!

2. The Question

In the introduction to his essay »On the War against the Turks« Luther states: »Some preach that we should not wage war against the Turks, and the Reformation is held responsible for preaching so.«[3]

But before asserting this statement, Luther firmly directs the reader's eyes towards the first duty of every Christian, namely, »to serve both, friends and enemies [...]«[4], so that the word from the Sermon on the Mount may also be fulfilled in this case: »[...] that my sun [speaks God] rise over both, the evil and the good [...]«[5] Thus the goal of Luther is not to take »revenge« against the Turks, but rather sticking to (biblical) truth, in order that the mindset of God stays in our focus when dealing with the »spirit« of the Turks, respectively, of Islam.

In his first response to the above statement, Luther attributes the Turks injustice: »Because it is certain that the Turks have no right or command [from God] to start a dispute and attack those lands that are not their property, it is clear that this warfare is purely a sacrilege and robbery [...]«[6] Luther admits that God may punish the world through the Turks by using them as a »breeding rod«[7], as he did before in the Old Covenant, but this does not give the Turks the right to wage war against other people and nations for no reason.

Starting from this »injustice« and the associated and implied duty to counteract this injustice, Luther poses the counter-question: »[...] who is the man, who can wage war against the Turks and be certain to have the command from God and the right to do so, and who would not just plump into it to avenge himself or have any other crazy intention or cause [...]«?[8] Thus for Luther the essential question is not whether war should be waged against the injustice of the Turks, but who has the »command from God« to do so, and who can carry out this war justly in the sense of divine order. This requires essential knowledge of spiritual warfare and leadership, even for our Christian existence today, because the challenges in this world have not changed significantly in present time.

Now Luther's second answer comes, both to the first assertion as to whether one should wage war against the Turks and to his counter-question as to who is entitled to wage this counter-war. In his answer Martin Luther introduces two persons who serve as representatives of his Christian-biblical idea of the two offices in this world: »These men,« he says, »are ›two‹ and only these two should be considered. One is called Christianus, and the other Emperor Carolus. Christianus shall be the first with his army.«[9]

The first, Mr. Christianus, says Luther, »[...] is the pious, holy and dear Christian crowd«.[10] These are the true Christians among the people, »with all their army« - not only the individual Christians, but all their congregations together – who are to counter the Turkish attack.

3. Christianus

Why does Luther choose »Mr. Christianus [...] with his army« first? Well, because, according to Luther, »[...] these are the people who are prepared for this war and know how to deal with it.«[11] Here Luther shows once again how important the *spiritual* dimension of this conflict is, a truth which sadly has been lost to us today. Luther continues: »Because the Turks [...] are the servants of the angry devil, therefore, first of all, one must beat the devil, their master himself [...]« But because »[...] the devil is a spirit that cannot be beaten with armor, rifle, horse or man«,[12]

Christians must therefore first master their task and defeat the god of the Turks, that is the devil. »For where the god of the Turks is not defeated beforehand, it is to be feared that the Turks will not be defeated easily.«[13] Here Luther addresses the battle that has to be fought in the spiritual realm.

For this reason, the spiritual battle, according to Luther, has to be fought first in order to be able to win it on the physical battlefield. This spiritual battle is carried out when priests and preachers »diligently« exhort the congregations to their main task: »[...] repentance and prayer [...] with indications of our great innumerable sins and ingratitude, by which we have earned God's wrath and ungraciousness, so that He gave us duly into the hands of the devil and [the] Turks.«[14] So only through repentance and prayer can we win this spiritual battle by »[...] taking out of God's hands this rod of chastening [which is the angry devil], so that through this act the Turks are found isolated and for themselves, without the devil's help and God's hand, only in possession of their own power.«[15]

Who speaks nowadays in these spiritual dimensions as Luther once did? 500 years after the Reformation, no one talks any more about the angry devil, who is walking through our land to bind all people in sin and inquities, so that he may exercise his power and capriciousness over them. Spiritual warfare is a strong reality that we must face. Hereby the devil himself is not the »first« danger for the Christian, but it is sin and blood stained iniquity that harm Christianity and thus give the devil the right to rule over Christians. I am talking here about abortions that have been legally carried out in our country for decades. What a blood stained iniquity is this on our people? Or now, this year (2018), the issue of marriage for all! What abomination is this for our God? If a nation does not take sin out of its midst, God will take away the entire nation. This is the divine truth that ought not to be forgotten.

Luther considers these judgments as a fact that do not happen without God's permission, but rather he allows them to take place as a rod of chastening, so that Christians repent and recognize from where they have fallen. In comparison with Noah's Flood and Sodom and Gomorrah, Luther believes that »[...] we probably sin much harder than those«, so it is only right that we should »[...] also be punished much harder than them«.[16] Harder, because we already have experienced the messianic state of grace, which the ancient people did not know. This is the reason why the judgment in the Last Days will be more dreadful than those which the ancient people experienced, for our sins weigh much more.

Without repentance this war therefore can not be won, says Luther. As a proof of this God given rod of chastening, he quotes Jeremiah 18:11: »Thus says the Lord, ›Behold, I am preparing a disaster for you and have something in mind against you. So repent, every one of you, from his evil nature, and improve your nature and your deeds.‹«[17] Whenever this repentance takes place from the heart, Luther continues, God will give grace and avert the evil that was to come. Luther substantiates this argument with a number of testimonies from Scripture, e.g. Jonah in Nineveh, King David and Bathsheba, the thief on the cross, etc.[18]

Although Luther knows that, as he quotes, »[...] this teaching of mine seems ridiculous to the high scholars and saints who need no repentance [...]«, he did not, however, refrain from admonishing to do so, as he says, »[...] for the sake of myself and other poor sinners like me [...] who daily and urgently need both repentance and reprove to repentance.«[19] For as far as holiness is concerned, we Christians

remain »[...] too lazy and negligent and, as with those 99 righteous [Luke 15:7], have not yet come very far over the mountain top as we think.«[20]

But if the Christians have repented and regretted their sins, then »[...] they should be reminded to pray with great diligence and be shown, how God is pleased with such prayer as he has commanded and promised to answer.«[21] Luther concludes by encouraging that this prayer should also be believed in the heart and not just babbled on. »For whoever doubts or prays without having hope, he would be better off just leaving it there, because such prayer is merely a temptation of God and makes matters only worse.«[22] For practical purpouses he recommends that these prayers are done at home, often and briefly, with no litanies, as long as it is meant honestly and comes from heart.

According to Luther, the reason why the Turks or Islam can only be defeated through such prayer is obvious: »The Turks are [as said] servants of the devil, who not only destroy land and people with their swords [as we shall hear afterwards], but also *devastate* the Christian faith and our dear Lord Jesus Christ. For although some praise their regiment because they allow everyone to believe whatever they want, as long as they are accepted to be the worldly Lord, such praise, however, is not true. For they [the Turks and Islam] truly do not allow Christians to come together in public, nor may they publicly confess Christ, nor preach or teach against Mohammed. But what kind of freedom of faith is this, if Christ cannot be preached nor confessed even though our salvation is based on this confession [as Paul says in Romans 10:10]?«[23]

Luther continues his argument: »Because [in this case] faith must be silent and concealed among such an abusive and wild people, with such a firce and strict regiment, how can it [faith] last or persist, since it needs effort and work if you want to preach in true faithfulness and diligence? This is what it is really all about: For whatever Christian is taken captured to Turkey or goes there, loses all [faith] and becomes Turkish [Islamic] in all [his being], so that seldomly one remains [a Christian]. For they lack the living bread of the soul and see the unrestricted, carnal nature of the Turks [Muslims], which makes them to join in their ways [of life], whether they like it [or not]. How can Christ be destroyed more potently other than through these two acts of violonce and malice? Violonce, by prohibiting the sermon and the word [of Christ]; malice, by presenting wicked and perilous examples daily and inciting to do these.«[24]

Since subsistence under Islam is nearly hopeless for a Christian, Luther believes that we should defend ourselves against it and »[...] ought [...] to pray against the Turks no differently than against any other enemy of our salvation and all good things, as we also pray against the devil himself.«[25]

With this account Martin Luther conlcudes the task of Mr. Christianus. Yet it remains quite remarkable, because he asserts that without the spiritual support and commitment of the church of Christ, there is no overcoming of Islam, which is a mandated judgment of God against sin.

4. Emperor Carolus

Now Luther moves on to the person who ought to wage the war against the Turks and »[...] is mandated by God to rightly do so.«[26] This person who »deserves to fight the Turks is Emperor Karl«.[27] Martin Luther justifies this right with the fact: »[...] the Turks attack his subjects and his empire who, as the proper authority appointed by God, is obliged to defend his own.«[28] This obligation is a God-given duty which does not take place because of profit or revenge,[29] of which Luther warns

specifically. On the contrary, this war should be done in humility and obedience, because the emperor embodies the »[...] divine orders« in his office.[30]

Here Luther takes up precisly the TKD, which gives people the right also to defend themselves against evil, embodied here by the Turks and Islam. On the one hand, according to Romans 13, the Christian is obliged to obey the authorities because God uses them to defend the »good«. However, on the other hand this government owes its subjects to protect them from evil. This protection against evil applies to both internal and external dangers. But this protective task of the emperor, as a representative of a Christian empire, can not succeed unless this »[...] is upheld, what has been spoken of above: to repent first and reconcile with God.«[31] One could also wage war without this repentance, says Luther, but the outcome woul be uncertain, since one dares »on his own good luck«[32] without God's help. But the dangers posed by the Turks or the representatives of Islam are greater than an adventure in which one should be carelessly involved in.

With respect of the upcoming war, Luther shows great anxiety concerning the haughtiness of many kings and principals in the country and sees it as a danger for Germany.[33] Since winning a war against the Turks would be like a miraculous sign for Luther, he cannot expect such a »miraculous sign and special grace from God« for Germany, »if the people do not improve and if the word of God is not honored more appropriately than has been done to date«.[34]

Luther now goes on to state that the emperor and the principals have to carry out their duty not as heads of the church or protectors of Christianity[35] but rather as »[...] persons in charge [...] who are obliged to do their duty«, and who only need to be careful to grant »their subjects with diligence and seriousness« political peace and protection against the Turks.[36] For Luther, »the emperor is neither the head of Christendom nor the defender of the gospel or the faith.«[37] On the contrary, he is of the opinion that the emperor and the princepals, according to Psalm 2:2, »[…] are usually the worst enemies of Christendom and faith«[38], as you can also see throughout the history of the church. Therefore »church and faith [...] must have other protector than emperors and kings.«[39]

Here again we see the clear separation between the lords of the church and the lords of the empire in Luthers remarks. Even in the greatest political and spiritual need, this distinct separation between Christianus and Emperor Carolus, in Luther's view, may not be obliterated, which actually was the reason for his dispute with the papacy. Thus, for Luther, the war against the Turks is not a religious »crusade,« »that he [the Emperor] should eradicate the faith of the Turks«[40], but a political war to protect his subjects. Would the Emperor's task be to wage war against the non-believers and non-Christians, then, according to Luther, the emperor would first have to »wage [war] against the Pope, the bishops and the clergy,« yes, »perhaps even against us, and spare not himself, because there is enough horrific idolatry in his empire so that it would not be necessary to fight against the Turks for that reason.«[41] »The emperor's sword has nothing to do with faith, it belongs [only] to the physical, secular matters«[42], says Luther. »Reversing« this spiritual fact would only exacerbate the situation of the German Reich. Therefore, according to Luther, »let the Turks believe and live as they want, just as the papacy and other false Christians are allowed to live.«[43]

Luther's main concern goes in the other direction, namely, that the emperor and the principals, according to his experience, neither take the situation nor their duty seriously enough to protect their subjects. Because, according

to Luther, »everyone is easy going as if it were not his responsibility, nor does anyone see a mandate or a need which would compel him [to do so], but rather as if it were up to ones own discretion to do it or not.«[44]

Interestingly enough, Luther compares the indifferent attitude of the kings and principals in the current situation concerning the Turks with their general attitude towards the educational situation in the German Reich of their days. He says: the authorities let »[...] the schools perish as if it was up to their will and that they are allowed to do so. No one thinks that God has ernestly commanded it and wants the skilled children to be educated to his praise and work, which can not be achieved without the schools«. For Luther »[...] the quill must remain [...] the Empress, or God will make us see other [worse?] things.« [45] Here we can see how Luther understands the earthly sword, which has the responisbility to carry out earthly duties and to keep [civil] order; wehreas the spiritual sword has the duty to pursue spiritual matters and keep the spiritual dimensions of Christianity in order. The two regiments are duties that are meant to serve God and not the wishes or desires of these men. Luther thinks that the attitude of the kings and principals in the country towards the war against the Turks is the same as towards education: »They do not respect God's commandment which compels them to protect their subjects; they want it to be up to their own free will to do it […]«[46]

However, this duty towards God and his subjects should not be exercised out of defiance and with ones own power, but it ought »[…] to be done with fear and humility«. Though God commands it, Luther goes on, but he commands »[...] no one to do anything by his own decision or power [alone], but he [God] needs to be involved and feared; yes, he wants to do it through us and be requested so that we are not imprudent and forget his help, as the Psalm says [Ps 147:11]: The Lord pleases those who fear him, those who hope in his goodness.«[47]

5. The Dogmatic Confrontation with the Koran

As announced, Luther also deals with the contents of Islam. His main emphasis was on why Islam is spiritually harmful to Christians and why, politically speaking, survival for Christians under Islam is hardly possible. He says: »[...] in this context one should by all means make known to the people all the corrupt life and nature which the Turks have, so that they may sense the urgent need for prayer all the more. I often have been disgruntled and annoyed that no attempt was made, neither by our grand Lords nor the highly learned to secure true information on the nature of the Turks in both states, *spiritual and physical*, and with all proof, even though they have come so close to us; [...] Some even made up lies bluntly about the Turks in order to incite us Germans against them. But there was no need for these lies, because so much of the truth had been (already) disclosed. I want to tell my dear Christians, as much as has come to my knowledge, a number of these things, so that they all the better be moved and stimulated to pray diligently and earnestly against the enemy of Christ, their Lord«.[48]

In his *first* critical examination of the Koran, Luther asserts the following »spiritual« danger of Islam: »First, although Muhammad praises Christ and Mary so much, as being the only ones without sin, he on the other hand does not think more of him [Christ] than of a holy prophet, such as Jeremiah or Jonah, and denies that he is God's Son and true God. Moreover, he does not consider Christ to be the Saviour of the world, who died for our sin, but [claims] that he [only] preached during his time and exercised his ministry until his death, like [any] other prophet. But

himself, he praises and elevates, and boasts about how he had spoken with God and the angels, who commanded him, since the prophetic ministry of Christ had ended, to lead the world to his [own] faith, and whereever they will not [obey], to subjugate or punish [them] with the sword; and in this, is much boasting of the sword.«[49]

From these contents of the Koran, Luther concludes the devastating *spiritual* situation in Islam: »Thus, the Turks hold Muhammad in high esteem, higher and greater than Christ, because they think Christ's ministry had come to an end while Muhammad's ministry is continuing on. From this [conclusion] everyone can see that Muhammad is a destroyer of our Lord Christ and his kingdom. For whoever denies the aspects of Christ, that he is the Son of God, that he died for us, and that he is living and reigns to the right hand of God, what else does he have in Christ? Gone are Father, Son, Holy Spirit, baptism, sacrament, gospel, faith and all Christian teaching, and instead of Christ nothing else is found but Muhammad with his teaching about his own works, and especially of the sword. This is the main part of the Turkish faith, in which all abominations, all fallacy and all demons lie on one heap«.[50]

Although Luther admits that some elements in the Koran originate from the Bible, but for him these excerpts represent only a patchwork [of the Bible] with the aim to focus on its own [the Korans] »righteousness through works«.[51] Notably he observes the fact that in this conglomeration of biblical truths, the Turks »[...] have kept no article of our faith except the one concerning the resurrection of the dead [...]«[52] But, according to Luther, if there is no Christ »[...] no Redeemer, Saviour and King, no forgiveness of sins, no grace or Holy Spirit, [...] who would not prefer to be dead rather than live under such a regiment, since he must keep silent concerning his Christ and see and hear all this blasphemy and abomination against him? [...] Pray, therefore, all who can pray, that no such abomination and abhorrence may become our Lord and that we may not be punished with such a terrible rod of divine wrath«.[53] Luther compares these aberrations of the Koran with the history of the church and shows how this »spirit of lies«[54] [e.g. the Arians or the Donatists of the 4th century] have repeatedly put Christianity in danger.

In his *second* critical examination of the Koran, Martin Luther notes the *political* harmfulness of Islam: »Secondly, the Koran or [the] faith of the Turks teaches not only to destroy the Christian faith, but also the complete secular regiment. For, as already said, their Muhammad commands them to wield the sword, and the most frequent and noble work in his Koran is the sword. And so, in truth, the Turks are nothing but a genuine murderer or predator, as the deeds prove it to the eye. [...] Never [before] has an Empire emrged with such massive [acts of] murder and robbery and has become as powerful as the Turkish, which still murders and robs every day. For it is commanded unto them in their law, as a good divine work, to rob, murder, and continue to devour and destroy everything around them, and which they continue to do, thinking that with this they are doing a service unto God. [...] Therefore those are also considered the best among the Turks, who diligently spread the Turkish Empire and continue to lash about with robbing and murdering.«[55]

This behavior of Islam, Luther continues, is nothing but a reflection of the devil, as Scripture teaches: »[...] Christ says in John 8 [verse 44] that the devil is a liar and murderer: with lying he kills the soul, with murder the body. Wherever he wins with lying, he does not celebrate and wait, but continues with murder. And so, since the spirit of lying took

possession of Muhammad and the devil has murdered the souls and destroyed the Christian faith [of many] through his Koran, he probably had to continue and take the sword and also attack the bodies to murder. And hence the Turkish faith did not come this far with preaching and miracles, but rather with sword and murder.«[56]

Since this lying and murder exists unceasingly in Islam, according to Luther, a political existence is not sustainable under Islam. He believes: »Just as lies destroy the spiritual state of faith and truth, so does murder also destroy all worldly order established by God. Wherever murders and robberies take place, no fine, laudable, worldly order is possible. Because of the wars and murder they carry on with, they cannot pay attention to peace or expect it [to come], as one can see very well with warriors. This is why Turks do not pay much attention to building and planting.«[57]

According to Luther, the *third* critical examination of the Koran confirms the incompatibility between the Gospel and the Koran: »The third piece is that Muhammad's Koran does not respect marital status, but allows everyone to take as many women as they want. Therefore it is the custom of the Turks that a man has ten, twenty wives, can leave them again, and sell whoever and whenever he wants, so that wives are so unworthy and overly despised in Turkey to be bought and sold like cattle. Even if some may not make use of such permissive law, such law is valid and whoever wants to make use of it remains on the loose. But such entity is not a marriage, and cannot be a marriage, because no one takes or has a wife without having the intention to stay with her forever as one body, as God's Word says in Genesis 3: ›The man will cling unto his wife and the two will be one body‹; thus the marriage of the Turks looks like the unvirtuous life which soldiers lead with their free prostitutes. For Turks are warriors and must therefore behave martially.«[58]

In order to give Luther's statement more precision, it must be added that according to Islamic Sharia, this extended law of marriage is only valid in a certain context. In the so-called *dar-ul-islam* or *dar-el-salam*, the state where Islamic Sharia has validity, a Muslim may have only up to four women at the same time legally. Only in exceptional cases is he allowed to have more women, be it through the acquisition of a slave maid or through an act of war. But in the context of *dar-ul-harb*, i.e. the so-called state-of-war or in war zones, which - strictly speaking - Luther was speaking about here, marriage law is unambiguously the way he has described it. In the last five years (2013 to 2018) one could also observe in the media, how members of the Islamic State made (inhumane) use of this Islamic law, especially in connection with Yezidi women.

But no matter in whatever context, every form of sexual intercourse in Islam must first be declared as a marriage. Thus situations arise, as Luther has described them: that a female prisoner of war is first married, then divorced with three times swearing and finally sold; and all this within an hour. This is according to existing Islamic law.

Luther assumes that there are still quite a few honourable Turks. But, Luther goes on, »[...] if, according to their Koran, these three entities reign uncontrolled in their midst - namely lies, murder and un-marriage - and everyone aside has to conceal the Christian truth, so that they may not punish or reprove such three [vile] entities, but have to watch them and (as I fear) at least implicitly accept them [...]«, these few will not be able bring about a change in Islamic society. For, Luther continues, »[...] lies destroy the spiritual state, murder destroys the worldly state, and

un-marriage destroys the marriage state. Now if you take away *veram religionem, veram politiam, veram oeconomiam* from the world [that is, true spiritual nature, true worldly authority, true house order], what else remains in the world other than mere flesh, world and devil?«[59]

According to biblical understanding, therefore, a world cannot exist properly in this manner and certainly cannot flourish sustainably. And that is precisely the problem of the Islamic world to this day.

Because Islam is a great danger for Christians and their values, Luther summarizes his admonition as follows: »Here we find [in Islam] the basic soup of all abominations and errors. I wanted to make all this known to the first man [Chrsitianus], the Christian crowd, so that he may know and see what a great challenge there is to pray here, and that first of all the Turk's Allah, which is his God, the devil, has to be beaten, in order to push his power and divinity away from him; otherwise [I fear] the sword [of the emperor] will do little [to him]. This man [Christianus] ought not to fight physically with the Turks, as the Pope and his followers teach, nor oppose him with his fist [by war], but recognize in the Turks God's rod and wrath, which the Christians must either suffer when God afflicts them because of their sin, or against whom only they can fight and drive away through repentance, weeping and prayer.«[60]

6. What Does Luther's Confrontation with Islam Mean for Us Today?

In 1453 Constantinople fell into the hands of the Turks. This was a great shock for the Christian occident, because since then Islam spread out more and more into Europe. The main reason for the fall of the eastern gate of the Christian occident was on the long run the disunity of the Latin and Greek churches. Thus the Christian occident was divided both politically and ecclesiastically and was not able to resist the concentrated power of the Ottomans, who gathered their warriors from the entire Islamic empire.

In Islamic history, the conquest of Europe from the east between the 15th and 17th centuries is referred to as the *second Islamic expansion*, which even extended to the gates of Vienna shortly after the Reformation. The united forces within the Western Roman Empire made it possible to defeat the Turks twice at the walls of Vienna and push them back into the Balkans. But Islam's interest in Europe remained unchanged up to this day.

The *first Islamic expansion* into Europe already took place in the 8th century, when the Omayyads of Damascus conquered North Africa and from there invaded the Visigoth Empire on the Iberian Peninsula in 711 AD. From there they carried out many raids into the Frankish Empire and reached the Loire and Burgundy.

Today, 500 years after the Reformation, we are witnessing the *third expansion of Islam* into Europe, but with one difference, that this conquest today[61] does not take place by force of arms primarily but with what Muslims call the »biological« bomb.[62]

What do we understand by this? It is a bomb which we in the ooccident have not realized yet, namely the »childbearing-bomb«. Many Muslim People »fleeing« from child rich regions, such as North Africa, the Middle East and from everywhere else, to the Euorpean and other western countries, often consider themselves a biological bomb with which they want to »flood« the western and Christian hemisphere with their children fertility. While Islam at the time of Luther carried out predatory wars, Islam today wants to flood the West with its fertility, so that the people

of the West, who once were predominantly Christians, may be decimated or disappear in the next 50-100 years. This is how Islamic expansion is understood today.

Thus Luther's argumentation would have changed today. It is no longer about the war against the Turks. Thanks to God our ancestors won this war. But how can the war against the biological bomb of Islam be won today? I believe that prayer and fasting alone are of no use if Christians no longer want to have children. We all have become so comfortable and want to enjoy life. To have and educate children is a big task in which one cannot necessarily see his own economic advantage. Christianity in the West has lost its appreciation for the capital value of children. Islam, on the other hand, says: »Children and wealth are ornaments (the joys) of life«. What are the joys of life for the European? Fortune has certainly remained a joy, but unfortunately children are no longer considered as such. In the West we have become so materialistic that passing on life is only of secondary importance for us, and does not see in it a priority, as Islam does. But according to the Scriptures, having children is the first blessing which God gave Adam and Eve (Gen 1:28): »*And God blessed them and said to them: Be fruitful and multiply, and fill the earth and subdue it.*«

Thus our child poverty has become a curse in the Christian occident. The abortion policy only intensifies this curse on Europe. That is why God no longer blesses us, and, according to Luther, God sends other people to be our chastening rod.

500 years after Martin Luther's confrontation with Islam, we can say that not much has changed today. Germany and Europe have, as in Luther's days, become predominantly godless, not to say perverted. Bacuse if one of the main pillars of society, namely marriage, is perverted and thus the door to fornication is opened, the downfall of a society is certain. Luther knew this clearly. Perverting God's orders through such a law as »marriage for all« - despite all legal freedoms - did not and cannot arise in Islam because of its structure. And where are those Christians who stand up and say something against it? It has become very quiet among the Christians in Germany and Europe. I am speaking here first of all against myself. We all have been taken in by tolerance and libertinism and were practically caught red-handed with the public law of immorality, which is an abomination for God.

An abomination is a sin or guilt that cannot be forgiven on earth, not even with blood, but must be destroyed so that it cannot spread out and unconsciously infect others with its immorality. It is by far worse than adultery. If Luther denounced the ruthless polygamy in Islam, what would he have to tell us today, because we do not only enact these perverse laws, but also spread them out in schools and incrminate all children with this abomination which leads to death? It leads to death in two ways: by the fact that sexual perversion demonstrably leads to a) a biological and medical shortening of life and b) to a spiritual destruction of the soul. God has has placed the gender under His ruling which cannot be distorted. Also here we have to consider Luther's *veram oeconomiam* which means that we have to abide by God's ruling concerning marriage, or we suffer bad consequences for our socity.

A people or a nation which willfully permits such acts of perversion may, according to God's ruling, not persist. I recall the history of the tribe of Benjamin, where a gang rape took place in its midst and the tribe was not willing to judge this injustice and fornication in its midst (Judges 19 and 20). Then all the tribes of Israel had to come together and punish the tribe of Benjamin according to the commandments of God. And if Germany or

Europe does not stand up to remove this immorality and perversion, God will punish our people, decimate them and bring other people here to do this for him. Bacuse »land and rights« are only *loaned* by God to a people. If the people's community does not maintain the orders of God, it will be decimated, expelled or even completely eliminated. Just think of the northern kingdom of Israel, which was was eliminated by God.

These are the written laws of God that cannot be overturned, not even in the messianic time of salvation, in which we find ourselves. Jesus warns us that before we bring our sacrifice, we must also clear everything up with our neighbor, only then does the sacrifice apply. But if we in Europe do not separate ourselves thoroughly from the murder of the unborn child and from the perverted laws of »marriage for all« and repent, there will be no forgiveness and mercy of God and we are lost people, who are doomed for death. Luther already understood in his times, that the appearance of the Turks at the gates of Europe was a sign of God's judgment. In his time, however, he did not know whether God would once again give grace to Europe so that this judgment would pass by. God truly gave another 500 years. But what have we done with this grace today?

These are the realities we need to perceive. Yet there is hope. Luther already sensed that these events, caused by the Turks and which shook Europe at his time, also indicate the return of Jesus Christ. That is why he placed his hope in Christ and his eternal kingdom and not in the Emperor Karolus. For this reason, Luther always looked at the »small« Christian crowd, the congregation of Christ, first and not at the the whole nation, because he had already seen how great the ungodliness among the German people was at his time. But through the »small« crowd, he also saw the chance of God's work to take place for people and country.

Today we have moved too far away from God's Word and commandments. The age of Enlightenment, atheism, materialism and lastly libertinism have destroyed the German and European soul. Most people in Europe can no longer believe in a God. But most Muslims still do. Family life in Europe is shattered more and more, supported by the state which strengthens perversion constantly more through law, but weakens the rights of a »normal« family, as God intended it to be, more and more. Thus the structure for a divine order of marriage and family, as demanded by Luther, is almost no longer possible. Great efforts are needed to protect the young generation from the »wrong« influences of lawmakers and society. If Luther at his time already saw how difficult it is to enforce God's ruling in German society, while there still was a normal disgust for perversion, how much harder will it be nowadays to convey such a moral law? No! It's just how Luther saw it coming. The values are falling apart and we can only pray that our Christ will come soon. Maranatha!

But what are we Christians to do until he comes back? Luther wrote (all this) in order to bring the truth of God to the people and to point out to them the salvation in Jesus Christ. I am of the opinion that the greatest success of the Reformation is precisely this clean separation of the earthly world (regiment) and the spiritual world (regiment), so that a true Christian, in whom the Spirit of God dwells, can lead a spiritual life in the midst of this corrupt world - and bear witness to the Gospel of Jesus Christ. The times of a Christian Occident belong to the past. As Christians, we should not care about the emperor. We serve the authorities as much as it is possible to reconcile with our *spiritual* conscience, pay taxes and carry out our duties. But it will become more and more the situation as it was with the apostles Peter and John, where we will have to tell the authorities (Acts 4:19): »*Judge ye for yourselves whether it is right before God*

that we obey you more than God.« Thus we are politically in confrontation with the world, which does not want to obey God.

In this context, the church of Christ must again fulfill its first duty: Mission, not politics! Jesus himself has clearly turned away himself from the politics of this world, because it was not compatible with the Kingdom of God. This is the case all the more when the state structures turn away from God's commandments. I do not say, and please, pay close attention: I am not saying that a Christian ought not to try to go into politics in order to be there as a »salt and light«. On the contrary: everyone who is called by God to carry out this »ungrateful« task should absolutely obey. We urgently need Christians in politics and the churches should pray especially for these Christians in politics, so that through them God can still can give politics access to His truth.

But what I mean is that nowadays we cannot speak of a large-scale politics according to God's commnadments as Luther explained in his writing »of the war against the Turks«. At that time Germany and Europe were still »Christian« in whatever form. Today Germany and Europe are »atheistic«. The paradigms have changed and thus also the objective of Mr. Christianus. At that time his task was to bring about a Christian policy through repentance and prayer; today the spreading out of the Gospel has to be achieved through that same devotion towards Jesus. According to Luther, this spiritual task of Mr. Christianus is and remains the most important task in order to complete the work of God on earth and to destroy the work of the devil.

As Luther puts it, we are committed to this ministry through our custodianship as children of God, because it is the first commnadment which God gave through Christ to his people[63]. In this way we can remain salt and light for this world. The evil one has sown weeds in the field of God. But Jesus said that only at the harvest time shall the judgment (of God) separate the good from the bad.[64] Therefore this is our guideline: to proclaim the light of salvation in Jesus Christ in the evil world and bear witness to it and not to be corrupted by the weeds of the devil. Much repentance and prayer is required for this task!

ENDNOTES

1 Luther, M. *Vom Kriege wider die Türken.* WA 30/II, 107-148. – The Turks here are not considered as an ethnnic but rather a religiouse group with common religiouse and ethical values.
2 WA 30/II, 107,17-20.
3 WA 30/II, 107,17-20.
4 WA 30/II, 116,6-7.
5 WA 30/II, 116,7.
6 WA 30/II, 116,9-10.
7 WA 30/II, 116,16.
8 WA 30/II, 116,18-20.
9 WA 30/II, 116,23-25.
10 WA 30/II, 116,30-31.
11 WA 30/II, 116,30-31.
12 WA 30/II, 116 30-31.
13 WA 30/II, 116,34-117,1.
14 WA 30/II, 117,11-14.
15 WA 30/II, 116,28-30.
16 WA 30/II, 117,19.
17 WA 30/II, 118,2-4.
18 WA 30/II, 118,10-14.
19 WA 30/II, 118,15-19.
20 WA 30/II, 118,20-21.
21 WA 30/II, 118,23-25.
22 WA 30/II, 118,27-29.
23 WA 30/II, 120,25 ff.
24 WA 30/II, 121,3f.
25 WA 30/II, 121,15-17.
26 WA 30/II, 116,19-20.
27 WA 30/II, 129,17-18.
28 WA 30/II, 129,18-20.
29 WA 30/II, 130,17-18.
30 WA 30/II, 130,4-5.
31 WA 30/II, 129,21-23.

32 WA 30/II, 129,23-24.
33 WA 30/II, 129,26-28.
34 WA 30/II, 129,30-33.
35 WA 30/II, 130,22-24.
36 WA 30/II, 131,19-20.
37 WA 30/II, 130,27-28.
38 WA 30/II, 130,29-31.
39 WA 30/II, 130,28-29.
40 WA 30/II, 130,25.
41 WA 30/II, 131,1-4.
42 WA 30/II, 131,8-9.
43 WA 30/II, 131,7-8.
44 WA 30/II, 132,4-7.
45 WA 30/II, 132,12-19.
46 WA 30/II, 132,21-23.
47 WA 30/II, 135,16-21.
48 WA 30/II, 121,18-29.
49 WA 30/II, 122,2-12.
50 WA 30/II, 122,13ff.
51 WA 30/II, 123,3-5.
52 WA 30/II, 123,12-18.
53 WA 30/II, 123,7-8.
54 WA 30/II, 124,20ff.
55 WA 30/II, 123,19ff.
56 WA 30/II, 124,9ff.
57 WA 30/II, 126,14-20.
58 WA 30/II, 126,21-127,1.
59 WA 30/II, 127,3-17.
60 WA 30/II, 129,5-15.
61 Compare with the following report: https://katholisches.info/2018/03/28/europa-wird-islamisch-so-allah-will/
62 Compare the interview with Zana Ramadi under: https://www.interview-welt.de/2019/04/08/wie-gef%C3%A4hrlich-ist-der-politische-islamismus/
63 Mt. 28:18f.
64 Mt 13:24-30.

Markus Piennisch

Luthers Verhältnis zu Aristoteles: Vom logischen Dualismus zum biblisch-semitischen Verstehensansatz

Sehr geehrte Damen und Herren!

Wir wollen unter diesem Thema eine sehr wichtige Denkweise betrachten, die unsere westliche Welt grundlegend geprägt hat. Es geht um den sogenannten »logischen Dualismus«, der einen grundlegenden Faktor in unserem Zugang zur Erkenntnis Gottes und der Welt darstellt. Daher lautet unser Thema:

»Das Vermächtnis der reformatorischen Bibelauslegung: Luthers Auseinandersetzung zwischen dem Dualismus des Aristoteles und dem biblisch-semitischen Verstehensansatz«

Diese Fragestellung wollen wir unter folgenden Gesichtspunkten betrachten:

1. **Einleitung: Aspekte des reformatorischen Wirkens Luthers**
2. **Luthers Auseinandersetzung mit Sokrates, Plato und Aristoteles**
3. **Luthers Interpretation der biblischen Texte im Kontrast zur Scholastik**
4. **Ertrag: Luthers Vermächtnis der reformatorischen Bibelauslegung**

Zum Ersten:

1. Einleitung: Aspekte des reformatorischen Wirkens Luthers

Um die Frage nach Martin Luthers reformatorischer Bibelauslegung zielgerichtet zu untersuchen, ist es notwendig, die Fülle der Literatur zu Luther und zur Reformation[1] zu ordnen. Daher scheint es eine sinnvolle Möglichkeit zu sein, mindestens folgende fünf Wirkungsaspekte der Reformation zu unterscheiden:

1. Literarisch: Luthers Bibelübersetzung aus den Ursprachen[2]
2. Theologisch: Luthers christuszentrierte Rechtfertigungslehre[3]
3. Apologetisch: Luthers Position gegenüber anderen Konfessionen und Religionen[4]
4. Historisch: Luthers Funktion im Kontext der Gesellschaft und Politik[5]
5. Philosophisch-Hermeneutisch: Luthers Methode der Bibelauslegung und -übersetzung[6]

Im Rahmen des heutigen Themas wollen wir uns im Folgenden einzig auf den fünften Wirkungsaspekt der Reformation, den Aspekt der philosophischen Hermeneutik, also der Kunst und wissenschaftlichen Methode der Auslegung,[7] konzentrieren. Bei der Sichtung der Literatur zum Themenkomplex »Luther und die Reformation« fällt auf, dass es in den aktuellen Veröffentlichungen zum 500-jährigen Reformationsjubiläum keine Abhandlungen gibt, die sich spezifisch mit der *philosophisch-hermeneutischen* Bedeutung Luthers befassen, einschließlich seines Verhältnisses zu Aristoteles.[8] Mit anderen Worten: die philosophischen Grundlagen der Bibelauslegung[9] Luthers werden völlig vernachlässigt. Dies gilt

für den gesamten Zeitraum der Luther-Dekade von 2007 bis 2017. Die einzige Ausnahme in diesem Forschungsdefizit ist die gründliche Studie von T. Dieter aus dem Jahre 2001. Sie trägt den Titel »Der junge Luther und Aristoteles: Eine historisch-systematische Untersuchung zum Verhältnis von Theologie und Philosophie«.[10] Bei diesem Buch handelt es sich um seine Dissertation und seine Habilitationsschrift, mit einem Gesamtumfang von 687 Seiten. Wie Dieter treffend bemerkt, ist das Thema »Luther und Aristoteles« über hundert Jahre lang nicht mehr umfassend untersucht worden.[11] Seine Arbeit erschien bereits 6 Jahre vor Beginn der Luther-Dekade, so dass Dieters Forschungsleistung noch nicht unter dem Einfluss des Reformationsjubiläums stand.

Doch nicht nur in den aktuellen Veröffentlichungen fehlt der Bezug Luthers zu Aristoteles. Auch in dem einschlägigen theologischen Nachschlagewerk für den deutschsprachigen Raum, der *Theologischen Realenzyklopädie*, fehlt in dem Artikel zur Theologie Luthers von 1991 eine Diskussion des Einflusses des Aristoteles auf Luther.[12] Ebenso enthält das wichtige Lexikon *Religion in Geschichte und Gegenwart* in seiner aktuellen 4. Auflage in dem Artikel über Luthers Theologie von 2002 keine Bewertung des Verhältnisses Luthers zu Aristoteles.[13] Aufgrund dieses Befundes wird der dringende Bedarf deutlich, die Fragestellung des Verhältnisses von Luther zu Aristoteles weiter zu entwickeln, um das Vermächtnis der Reformation auch in dieser grundlegenden und entscheidenden Dimension weiterzuführen.[14] Hier steht einerseits die Frage nach Luthers Verhältnis zur antiken Philosophie des Sokrates, Plato und Aristoteles im Vordergrund. Andererseits stellt sich die Frage, in wie weit er einen Unterschied zwischen diesen Philosophen und seinem eigenen biblisch-semitischen Verstehensansatz aufzeigt, den er mit seiner Bibelübersetzung eingeleitet hat.[15] Unter »biblisch-semitisch« verstehe ich in Bezug auf Luther, dass er die physikalische Wirksamkeit Gottes in Raum und Zeit durch die Kraft des Wortes Gottes betont. Damit überwindet er die Spaltung der Wirklichkeit, die in der griechischen Philosophie ihren Ursprung hat. Daher wenden wir uns nun der Frage zu, wie Luther sich mit den grundlegenden Philosophen des Abendlandes auseinandergesetzt hat.

2. Luthers Auseinandersetzung mit Sokrates, Plato und Aristoteles

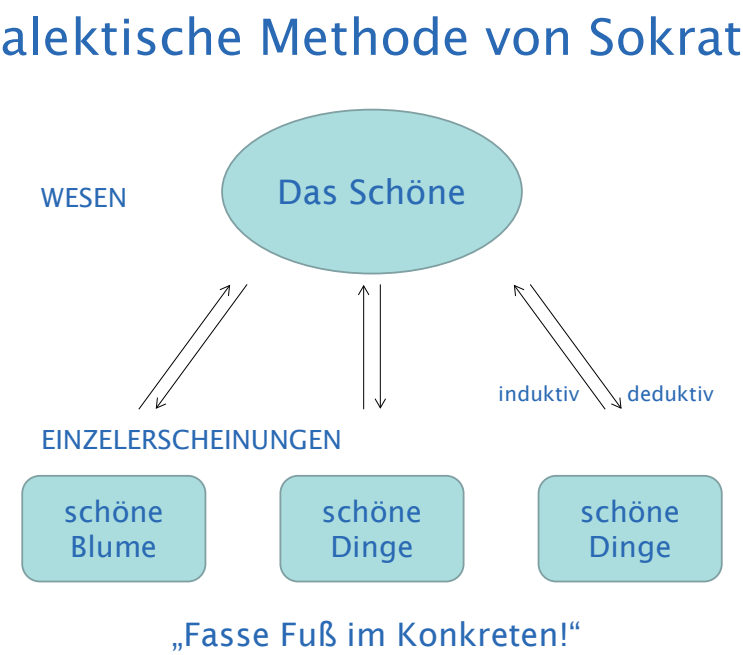
Im Folgenden sollen die möglichen Ansätze einer biblisch-semitischen Bibelauslegung bei Luther herausgearbeitet werden. Hierzu ist es notwendig, zuerst die Ursachen für den logischen Dualismus[16] aufzuzeigen, der in der Bibelauslegung in der Zeit der Scholastik[17] im 13. Jahrhundert sichtbar wurde.[18] Das Entstehen der Universitäten im 12. Jh. sowie die Neuentdeckung des Aristoteles bereiteten den Boden für die Belebung von Wissenschaft und Kultur als erhoffte Überwindung der geistigen Erstarrung des Mittelalters.[19] Wichtig war, dass die Begrifflichkeit - einschließlich der Thesen und Argumente - des Aristoteles in die europäischen Sprachen Eingang fand.[20] Dadurch wurde das aristotelische Denken seit dem Mittelalter »zu einem festen Bestandteil des gemeinsamen Erbes der abendländischen Kultur«[21].

Luther hat jedoch bereits in seiner Frühzeit einen Zugang zur biblisch-semitischen Realität gehabt. Dies zeigt sich bei dem Thema der absoluten Macht Gottes, bei dem er nicht danach fragt, was Gott tun *kann* jenseits seiner Schöpfungsordnungen. Vielmehr betont er, was Gott *tut* in seiner geordneten Macht angesichts der menschlichen Schwachheit und Sündhaftigkeit.[22] Vor diesem Hintergrund ist ein Blick auf Aristoteles und seine Vorgänger wichtig, denn sie haben die philosophischen und erkenntnismässigen Grundlagen für das westliche Weltbild[23] des Dualismus geschaf-

fen. Zur Beurteilung der Philosophie des Aristoteles und seiner Vorläufer hatte Luther sich eine große Kompetenz erworben. Denn er hatte sowohl an der Artistenfakultät als auch an der theologischen Fakultät der Universität Erfurt ein vierjähriges philosophisches Grundstudium absolviert. Darin erlangte er eine gründliche Kenntnis der Philosophien von Sokrates, Plato und Aristoteles. R. Schäfer weist darauf hin, dass Luther beim Erwerb seines ersten akademischen Grades im Erfurter Baccalauriatseid 1502 schwören musste, dass er die Auslegung einiger grundlegender Bücher des Aristoteles gehört hatte.[24] Im Bereich der Bibelwissenschaft führte das Zeitalter der Renaissance (»Wiedergeburt der Antike«)[25] zu einem vermehrten Studium der griechischen Texte der Bibel, und nicht mehr nur zum Interesse an der Vulgata, der bis dahin vorherrschenden lateinischen Übersetzung der Bibel.[26] Dieses Anliegen der Übersetzung der Bibel aus den Ursprachen Hebräisch, Aramäisch und Griechisch hat Luther später aufgegriffen[27] mit seiner Erforschung des hebräischen Urtexts, was nicht zuletzt seinen biblisch-semitischen Verstehensansatz förderte.

2.1. Sokrates (ca. 469-399 vChr)

Luther argumentiert zu Beginn seiner »Vorlesung über den Römerbrief 1515/1516«, dass es Menschen gibt, die ihre Gerechtigkeit aus guten Motiven heraus vertreten. Es geht um Menschen mit »Liebe zur Tugend und Weisheit«, zu denen auch Sokrates gehörte.[28] In der Tat war die Suche nach der sittlichen Vortrefflichkeit[29] des Menschen das zentrale Anliegen des Sokrates, wie F. Hager treffend bemerkt.[30] Hier zeigt sich eine grundlegende Anerkennung des Sokrates durch Luther, auch wenn später Luthers Kritik an ihm folgen sollte. In seiner Schrift »Vom unfreien Willen« von 1525 an Erasmus von Rotterdam betont Luther, dass die Wahrheit der Schrift und des christlichen Glaubens höher steht als die Philosophen.[31] Luther bezieht sich in eindeutiger



Weise auf die Bibel als Grundlage des christlichen Glaubens und Lebens. Dennoch weiß Luther, dass die Wurzeln der Argumentation der abendländischen Theologie in der griechischen Philosophie liegen.

Sokrates fordert bereits die Suche nach dem theoretischen und praktischen Wissen.[32] Diese Suche geschieht durch hartnäckiges Fragen, durch Denken und Prüfen, wie H. Poller ausführt.[33] Dabei steht bei Sokrates der Mensch im Mittelpunkt der Betrachtung, vor allem seine sittlichen Begriffe wie z.B. »Gerechtigkeit«, »Weisheit« oder »das Gute«.[34] Da die sittlichen Begriffe in allen Menschen lebendig sind, und da der Mensch gut ist und von Natur aus nach Tugend[35] strebt, ist für ihn das oberste Gebot, dem Gewissen zu folgen.[36] So begibt sich der Mensch auf den Weg der Selbsterkenntnis durch das Mittel der Vernunft (Logos).[37] Auf seiner Suche nach dem Grund von allem, was ist, setzte Sokrates seine *dialektische Methode* ein. Hier sehen wir bereits die Unterscheidung zwischen dem Wesen (transzendente Größe) und den Einzelerscheinungen (immanente Größen).[38]

Hier zeigt sich, wie Sokrates nach dem Gegenüber von physikalischer Wirklichkeit und geistiger Wirklichkeit sucht. Diese Unterscheidung bildet somit den Hintergrund für die Spaltung der Wirklichkeit bei Plato und Aristoteles.

2.2. Plato (427-347 vChr)

In seiner Tischrede zum Thema »Der neue Glaube« spricht Luther über die Frage, wie Gott erkannt werden kann. Dabei ist die Offenbarung Gottes durch sein Wort und Werk die entscheidende Erkenntnisquelle. Es ist wichtig zu beachten, dass der Mensch das Wort Gottes in seiner »äußeren Klarheit« verstehen muss, um daraufhin zum Verständnis der »inneren Klarheit« zu kommen.[39] Dies geschieht durch ein freies Wirken Gottes durch den Heiligen Geist, der dem Menschen das Wort Gottes erschließt und gewiss macht.[40] Im Zusammenhang von Wort Gottes und Erkenntnis Gottes bemerkt Luther unter der Frage: »Was das sei: Gott ist nichts und doch alles«:

> »Der Heide Plato disputiert von Gott, dass Gott nichts sei und doch alles. Aber also sollte mans [sic!] verstehen und davon reden: Gott ist unbegreiflich und unsichtbar, was man aber begreifen und sehen kann, das ist nicht Gott. … Sichtbar ist er in seinem Wort und Werk; wo aber sein Wort und Werk nicht ist, da soll man ihn nicht haben wollen, denn er läßt sich anderswo nicht finden, als wie er sich selbst offenbart hat.«[41]

Hier zeigt sich, dass Luther den grundlegenden Unterschied zwischen Platons Sicht der Wirklichkeit und der Wirklichkeit der biblischen Offenbarung Gottes sieht.[42] Während die biblisch-semitische Offenbarung, so wie es das semitische Volk Israel erfahren und uns schriftlich nach dem Willen Gottes übermittelt hat, die physikalische Wirklichkeit des Handelns Gottes als eine Einheit mit seinem Wort beschreibt, betont Plato *die Differenz von Idee und Erscheinung als Mittelpunkt seiner Philosophie*.[43] Die Idee ist das, was wirklich ist, sie definiert die begriffliche oder sinnliche Erscheinung, sie ist der Allgemeinbegriff, die ewige Wahrheit hinter den Dingen.[44] Die Idee ist ein allgemeiner Sachgehalt, der von allen zeitlichen und materiellen Besonderheiten gereinigt ist.[45] Poller bemerkt treffend:

> »Die Ideen sind die unwandelbaren Urbilder, die wahrnehmbaren Dinge nur ihre flüchtigen, unzulänglichen Abbilder.«[46]

Die Idee ist somit der Bezugspunkt der konkreten Erscheinung, ist aber selbst nicht dadurch begrenzt, sondern steht über aller

Wirklichkeit.[47] Hier zeigt sich, dass die Spaltung der Wirklichkeit in den Bereich der geistigen Ideen und der physikalischen Realität fortgesetzt wird, wie sie bereits durch Sokrates angelegt wurde. Wie G. Römpp ausführt, unterscheidet Plato den oberen, unsichtbaren Bereich des »Denkbaren« und den unteren Bereich des »sinnlich Wahrnehmbaren«[48]. Der obere Bereich, der Bereich der Ideen, ist unabhängig von etwas anderem.[49] Folglich haben die Ideen einen Vorrang in der Seinsordnung, durch den der untere Bereich der sinnlich wahrnehmbaren Gegenstände abgewertet wird. Römpp bemerkt hierzu treffend:

> »Die Welt der Ideen kann existieren, auch wenn die Welt der sinnlich wahrnehmbaren Gegenstände nicht vorhanden ist, aber umgekehrt kann die Gegenstandswelt nicht ohne die Ideenwelt existieren. … Sie (die Ideen; Vf.) erlauben uns einen höheren Gehalt an Erkenntnis, weil sie nichts abbilden, sondern die unwandelbare Wirklichkeit dessen darstellen, was in der Welt der sinnlichen Wahrnehmung nur im Status des Abbilds aufgefasst werden kann.«[50]

Für Platos Sicht des Menschen bedeutet dies, dass die unsterbliche Seele[51] durch die Erhebung in die übersinnliche Welt die Idee des Guten erreichen soll.[52] Seine Seelenlehre beruht auf den drei Prinzipien des Begehrens, des Mutes und der Vernunft.[53] Der Mensch hat daher die Aufgabe, durch die Vernunft über die niedrigeren Fähigkeiten der Seele zu herrschen, die sowohl Tugend als auch Laster, sowohl Wohlergehen als auch Verderben des Lebens verursachen.[54] Daher sind der Leib und die Sinnlichkeit wie Fesseln, die den Menschen daran hindern, die Idee des Guten zu erreichen. Daher kann der Mensch nur durch die vier Tugenden von Weisheit, Tapferkeit, Besonnenheit und Gerechtigkeit dem Ziel der Erhebung näher kommen.[55] Diese Grundlegung der Spaltung der Wirklichkeit setzt sich nun bei Platos Schüler Aristoteles fort.

2.3. Aristoteles (384-322 vChr)

Von Herbst 1508 bis Herbst 1509 unterrichtete Luther an der theologischen Fakultät der neu gegründeten Universität Wittenberg in Vertretung des Augustiner-Dozenten Ostermair.[56] Luther erhielt das Lektorat für Moralphilosophie, wurde im März 1509 *Baccalaureus* und im Herbst 1510 *Baccalaureus formatus*, wodurch er die Bedingungen zum Magister erfüllte.[57] Er hielt Vorlesungen über die *Nikomachische Ethik* des Aristoteles, während er zugleich sein Theologiestudium fortsetzte.[58] In seinen frühen Vorlesungen kritisierte er nicht nur die aristotelischen Denkvoraussetzungen, sondern er hinterfragte die Theologie seiner Zeit insgesamt.[59] So veröffentlichte er im September 1517 (also noch vor den 95 Thesen[60] zur Reformation) seine *Disputationsthesen gegen die scholastische Theologie*.[61] Wie O. Bayer darlegt, sieht Luther das Wesen und die Aufgabe der Theologie als Wissenschaft in grundlegender Weise anders als Aristoteles.[62] Für Luther geht es bei der Theologie um eine »Erfahrungsweisheit«[63]. Diese Art der Weisheit ist gegründet in der Erfahrung, die unabgeschlossen ist, sie ist wie ein Weg.[64] Daher ist Theologie eine offene Geschichte, in der sich Erfahrungen - mit oder gegen Gott - in der Zeit sichtbar zeigen.[65]

Diese Erfahrung ist die Grundlage für die biblisch-semitischen Dimensionen der Offenbarung Gottes im AT, die nämlich in der Struktur von »Offenbarung (Wort/Tat), Erfahrung und Überlieferung« aufgegliedert werden muss.[66]

Das Wissen der Offenbarung ist eingebettet in die Erfahrung und führt letztlich in die Weisheit.[67] Im Gegensatz dazu vertritt Aristoteles ein rein rationales[68] Verständnis von Wissen-

schaft, das auf Grundsätzen und Kategorien aufgebaut ist.[69] Ein wichtiger Grundsatz ist z.B. das Prinzip der Widerspruchsfreiheit[70] im Sinne von »Entweder – Oder«.[71] Diese Logik[72] des »Entweder – Oder« bei Aristoteles greift jedoch nicht in der biblischen Erfahrungswelt. Denn dort gilt die Logik des »Sowohl – Als auch« bzw. des »Dennoch« im Verhältnis zwischen Gott und Mensch. Hierzu seien drei Beispiele aus dem AT und NT erwähnt

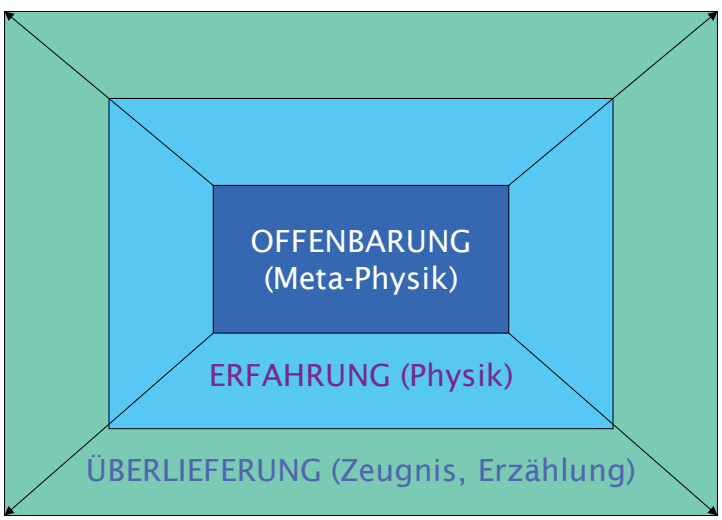
(1) *Pharao*[73]: Paulus diskutiert die Macht des Willens Gottes gegenüber dem Menschen (Römer 9:14-26)[74]

Die Willensentscheidung des Pharao, dem Befehl Gottes zu widerstehen, war eine Folge der aktiven Verstockung Pharaos durch Gott (Röm 9:17[75] mit Bezug auf Ex 9:16[76]). Hier treten demnach der Wille Gottes und der Wille des Menschen in einen logischen Konflikt,[77] den Paulus aufgreift, indem er die anklagende Frage des Menschen an Gott als unzulässig abweist (Röm 9:19-20[78]).[79] Wie O. Pesch treffend bemerkt, schafft Gottes Wirken bei der Entscheidung des Menschen für den »Weg des Lebens« ein Problem, über das der sich entscheidende Mensch keine Macht hat.[80] Die Logik des »Entweder – Oder« erweist sich hier als ungeeignet zur Verhältnisbestimmung von göttlichem und menschlichem Handeln

(2) *Hiob*: Der Gerechte hält am »Dennoch« des Glaubens fest trotz ungerechtem Leiden (Hiob 1:12; 2:3)

Das weisheitliche Denken im AT geht davon aus, dass Gott die Welt als eine gute und gerechte Ordnung gestaltet hat. In dieser Ordnung lebt der Mensch in wohlgeordneten Verhältnissen zum eigenen Vorteil und zum Vorteil der Gemeinschaft. Dieser sogenannte »Tun-Ergehen-Zusammenhang« wird dadurch zerbrochen, dass Hiob, obwohl er

Die biblisch-semitische Weltsicht



untadelig lebt, von Gott – als Folge zweier Gespräche mit Satan – in eine zweifache Prüfung sehr großen Leidens gestellt wird, in der er alles verliert bis auf sein Leben.[81] Hiobs Erfahrung des erlittenen Unrechts beruht auf der alttestamentlichen Auffassung, dass »der Mensch mit seinem Handeln sein Geschick gestaltet«[82]. Wie J. Ebach ausführt, geht es im Tun-Ergehen-Zusammenhang vor allem um die Hoffnung, dass im Zusammenspiel vom Tun des Menschen und dem Wirken Gottes die Gerechtigkeit Gottes und die Liebe Gottes zugleich verwirklicht werden.[83] Hierbei ist zu beachten, dass das Tun des Menschen nach dem Willen Gottes und nicht nach der eigenen Meinung geschehen muss, denn im biblisch-semitischen Verständnis ist das Handeln nach dem Willen Gottes entscheidend für das Wohlergehen. Hier sehen wir, wie die aristotelische Logik der Verhältnismäßigkeit an der Realität des Wirkens Gottes in Raum und Zeit scheitern kann, da sie das souveräne Handeln Gottes nicht als gültigen Wirkungsfaktor berücksichtigt.[84]

(3) *Paulus*: Gott bewirkt das Wollen und Vollbringen des Menschen zu seinem Wohlgefallen (Phil 2:13)[85]

Hier betont Paulus die souveräne Aktivität Gottes im Zusammenwirken mit dem Willen des Menschen.[86] Daraus resultiert die spannungsvolle Einheit von Indikativ (was Gott für den Christen tut) und Imperativ (was der Christ tun soll), die in vielfältiger Weise in der Theologie des Paulus auftritt[87] und die er hier in eine theologische Perspektive setzt.[88] Das Wirken Gottes und das Wirken des Menschen sind flächengleich, und nicht etwa arbeitsteilig einander zugeordnet, wie J. Hellerman treffend bemerkt.[89] In diesem Sinne betont auch E. Lohmeyer, dass Paulus hier nicht ein Mit- und Nebeneinander von Gottes Wirken und dem Wirken des Menschen meint, sondern dass Gott der einzige Grund ist, der »das Wirken des Einzelnen möglich und wirklich macht«[90]. N. Walter betont, dass Gott als der »Bewirkende« mit einem *Schöpfungsattribut* beschrieben wird.[91] Damit sagt Paulus aus, dass Gott der Anfang, die Mitte und das Ende der Welt ist, und ebenso des Glaubens der Christen.[92]

Hier sehen wir, wie Gott in geheimnisvoller Weise einen Weg mit dem Menschen geht,[93] ganz im Gegensatz zu Aristoteles.[94] Der aristotelische Gott geht nicht aus sich selbst heraus, um sich dem Elend der Welt zuzuwenden. Er teilt sich nicht dem Menschen mit, er liebt nicht und leidet deshalb auch nicht.[95] Er ist unveränderbar, zeitlos, und greift daher auch nicht in die Geschichte ein.[96] Hier sehen wir keine Kommunikation[97] und auch keine gnädige Zuwendung Gottes zum Menschen, wie sie Luther immer wieder vertreten hat.[98] So untersucht F. Hartenstein das Verständnis Luthers von Gottes Heilshandeln in Jesus Christus.[99] Er stellt fest, dass für Luther der trinitarische Gott aus seiner inneren Gemeinschaft nach außen tritt,[100] um mit dem Menschen in Beziehung zu leben.[101] Vor diesem Hintergrund wollen wir uns im Folgenden einigen Schlüsseltexten Luthers zuwenden, in denen er sich auf Aristoteles bezieht.

Die Ablassthesen und die Resolutionen 1517-1518

In seiner Abhandlung »Die Ablassthesen und die Resolutionen«[102] von 1517-1518 diskutiert Luther das Verhältnis zwischen den guten Werken des Menschen und den Werken Christi. Seiner Ansicht nach würde der Ablass, also das »Erleichtern und Erlassen von Bußleistungen durch die kirchlichen Amtsträger«,[103] eine Gotteslästerung bedeuten, denn dadurch wären die guten Werke des Menschen den Werken Christi vorzuziehen.[104] Anschließend bezieht sich Luther auf den »heiligen Thomas«[105] [von Aquin (ca. 1225-1274); Vf.][106] und auf Bonaventura (ca. 1217-1274)[107]. Beide würden sagen, dass der

Ablass nicht geboten und schlechter sei als gute Werke.[108] Aus hermeneutischer Sicht sehen wir, wie Luther das aristotelische Denken dahingehend kritisiert, dass die Ausschließlichkeit und Genügsamkeit der Werke Christi durch den heilsrelevanten Beitrag der menschlichen Werke untergraben wird.[109]

Diese Kritik Luthers an Aristoteles schließt jedoch nicht aus, dass er wenige Seiten später die Scholastiker[110] dafür kritisiert, dass sie Aristoteles seit mehr als 300 Jahren nicht verstehen und daher in der Kirche eine falsche Auffassung über ihn verbreiten.[111] Hier betont Luther, dass er nicht versuchen würde, Aristoteles mit Plato in Übereinstimmung zu bringen, vielmehr würde er Aristoteles »mit seinen eigenen Farben malen«[112], also aus sich selbst heraus verstehen wollen. Ein Beispiel für eine Erkenntnisstruktur bei Aristoteles bietet Luther in seiner Diskussion des Gottesbildes eines Theologen, der den gekreuzigten und verborgenen Gott kennen möchte. Das Kreuz[113] Jesu Christi dokumentiert die Macht der Sünde über den Menschen, die auch seinen Willen zum Guten beeinträchtigt.[114]

Dem Kreuz Christi gegenüber steht jedoch ein »hoffärtiger Theologe«[115], der einen herrlichen Gott kennen möchte. Zu dieser Art Theologen bemerkt Luther:

> »[…] der lernt aus Aristoteles, dass der Wille sich nur auf ein Gut, und zwar auf ein erstrebenswertes Gut richtet, während er das Übel haßt: also sei Gott das höchste Gut und das Ziel allen Strebens.«[116]

Diese philosophische Vorannahme ist jedoch theologisch zu hinterfragen, denn der Mensch, der von Gott getrennt ist, richtet seinen Willen nicht notwendigerweise auf ein erstrebenswertes Gut. Wiederum ist zu bedenken, dass im biblisch-semitischen Verständnis das Handeln nach dem Willen Gottes entscheidend für das Wohlergehen ist. Daher führt die Verwendung dieser Vorannahme des Aristoteles zu einer falschen theologischen Schlussfolgerung. Luther scheute nicht davor zurück, in seinem Brief an Papst Leo X. vom Mai 1518 die Gedanken des Aristoteles als »Träumereien«[117] zu bezeichnen.[118]

Es zeigt sich, dass die aristotelische Werkgerechtigkeit als Weg zur Erkenntnis Gottes im Gegensatz zur biblischen Offenbarung des Kreuzes steht, durch das sich Gott dem sündigen Menschen mitteilt.

Von der babylonischen Gefangenschaft der Kirche 1520

In der Abhandlung »Von der babylonischen Gefangenschaft der Kirche«[119] von 1520 setzt sich Luther kritisch mit den sieben Sakramenten[120] der Kirche des Mittelalters auseinander.[121] So diskutiert Luther im Abschnitt »Über das Sakrament des Brotes« das Wesen von Brot und Wein im Abendmahl.[122] Luther versteht das Abendmahl als Mittel der Gnade, und der Empfang der Gnade geschieht durch das Wort, das von Gott ausgesprochen wurde, also durch Jesus Christus geoffenbart wurde, das somit dem Menschen zugesprochen und im Glauben empfangen wird.[123] Luther betont, dass die Kirche eine thomistische sei, von Aristoteles her kommend. Dennoch sei die Meinung des Thomas von Aquin und seiner Anhänger, der Thomisten, nicht maßgeblich, denn sie wird – wie soeben beschrieben – »ohne Schriftgrundlage oder ohne erwiesene Offenbarung gesagt«[124]. Denn Thomas habe viel Irrglauben geschrieben, indem er durch Aristoteles und die Metaphysik verführt wurde.[125] Da die Meinung des Thomas auch keine Vernunftbegründung hat, zweifelt Luther daran, dass Thomas die Philosophie und die Dialektik[126] des Aristoteles[127] überhaupt verstanden

hat.[128] Luther bedauert diese Fehlinterpretation des Thomas dahingehend:

> »[…] dass er (Thomas; Vf.) seine Ansichten in Glaubenssachen nicht allein aus Aristoteles überliefert, sondern versucht hat, auf dem, den er nicht verstanden hat, etwas aufzubauen. Ein unglückseliger Bau auf einem unglückseligen Fundament!«[129]

Es wird deutlich, dass Luther einen großen Wert auf die richtige Interpretation des Aristoteles legt. Er will vermeiden, dass die Gedankengänge des Aristoteles in unzulässiger Weise falsch interpretiert werden, um das Glaubens- und Lehrgebäude der Kirche zu legitimieren.[130] Diese Kritik an Aristoteles wendet Luther sogar auf Thomas von Aquin an, immerhin den größten und anerkanntesten Theologen und Lehrer der katholischen Kirche in der Zeit der Scholastik. Wie O. Pesch untersucht hat, zielt Luthers Kritik jedoch nicht nur auf Thomas als Person, sondern auf die grundsätzliche Denkweise der Scholastik. Nach seinem eigenen Studium der Werke des Aristoteles war Thomas der Meinung, dass Aristoteles sich mit dem Christentum in Übereinstimmung bringen lässt.[131] Deshalb sei eine Rückkehr von der philosophisch-metaphysischen zur apostolisch-theologischen Redeweise notwendig.[132] Aufgrund dieses Zusammenhangs folgert Pesch, dass Luther aufgrund des aristotelischen Hintergrundes an Thomas kein Interesse hat und auch keinen Anlass hatte, Sympathien für die Theologie des Thomas zu entwickeln.[133]

Speziell in der Frage des Wesens von Brot und Wein im Abendmahl wendet sich Luther gegen den philosophischen Einfluss des Aristoteles in den letzten 300 Jahren in der Kirche.[134] An dieser Stelle wird Aristoteles durchgängig negativ beurteilt, da die menschliche Lehre die Worte Christi außer Kraft zu setzen versucht.[135] Die Worte Christi sind durch den Heiligen Geist legitimiert, die durch den Glauben an Gottes Wort angenommen werden.[136] Dadurch wird die Vollmacht des Wortes Gottes erfahrbar, die den Verstand des Menschen übersteigt. Hierzu bemerkt Luther treffend:

> »Und wenn die Philosophie das schon nicht versteht, so versteht es doch der Glaube. Gottes Wort hat eine größere Vollmacht, als unser Verstand es fassen kann! In dem Sakrament ist also der wahre Leib und das wahre Blut.«[137]

Luther verteidigt Aristoteles einerseits gegen eine falsche Interpretation durch Thomas von Aquin, andererseits lehnt er die aristotelische Philosophie als Erkenntnisweg zur Erklärung des Abendmahls ab.

Vom unfreien Willen 1525

Obwohl Luther eindeutig den Erkenntnisvorrang auf Wort und Glaube legt, lehnt er nicht pauschal die Grundlagen der Philosophie ab, und beruft sich dabei auf Aristoteles.[138] In der Diskussion über das erwählende Handeln Gottes erläutert er, dass ohne Erwählung Gott ein unwissender, machtloser und passiver Gott sein muss.[139] Dieses Gottesbild setzt er wiederum kritisch in Bezug zu Aristoteles:

> »Einen solchen Gott zeichnet uns auch Aristoteles, der da schläft und seine Güte und Strafe gebrauchen und mißbrauchen läßt, wer da will.«[140]

Hier zeigt sich, dass für Luther das aristotelische Gottesbild statisch und passiv ist. Dieser Gott greift nicht aktiv aus der jenseitigen, transzendenten in die diesseitige, immanente Welt ein.[141] In diesem Sinne betont auch S. Menn, dass Aristoteles keinen »Gott« an sich kennt, sondern an viele Götter und göttliche Dinge glaubt. Daher ist

Theologie[142] für Aristoteles das Studium der Götter und göttlichen Dinge im Allgemeinen. Ein persönlicher »unbewegter Beweger«[143] existiert für Aristoteles demnach nicht, denn es gibt viele von ihnen.[144] Ein »Gott« ist gemäß Aristoteles »das beste ewige lebendige Ding«[145].

Luther bekräftigt den Glauben an den einen dynamisch-geschichtsmächtigen Gott der Bibel, der im Gegensatz zum aristotelischen Verständnis der vielen Götter ohne aktiven Bezug zur Schöpfung steht.

Tischreden: Das Wort

Zu Beginn seiner Tischreden betont Luther die Herrlichkeit des Wortes Gottes gegenüber den Worten, die der menschlichen Vernunft entspringen.[146] So bemerkt er treffend:

> »Gott, der Schöpfer Himmels und der Erde, redet mit dir durch seine Prediger. Er tauft, unterweist und spricht dich frei von deinen Sünden durch seine Sakramente. Diese Worte Gottes sind nicht denen des Plato oder Aristoteles gleich, sondern Gott selbst redet.«[147]

Diese Betonung des Redens Gottes im Wort unterstreicht die Wortbezogenheit des Glaubens bei Luther.[148] Zugleich ist der Heilige Geist im Wort sprachlich präsent und redet zu dem Menschen.[149] Diese innere Einheit von Heiligem Geist und Wort Gottes im physikalischen Bezug zur Wirklichkeit betont R. Prenter in treffender Weise:

> »Nur wenn der Heilige Geist Christus im Wort gegenwärtig macht, wird es Gottes eigenes, lebendiges Wort. […] Der fleischgewordene Logos ist die in der Geschichte erschienene Person, Jesus von Nazareth, der von den Schriften des Alten wie des Neuen Testaments als der Christus bezeugt wird. Eben deswegen kann der Geist Jesus Christus nur durch dieses an die Schrift gebundene Wort zu einer gegenwärtigen Wirklichkeit machen.«[150]

Dieser grundlegende Unterschied in der Offenbarungsqualität des Wortes Gottes gegenüber allen Worten von Menschen schließt jedoch für Luther nicht aus, dass er bestimmte Aussagen des Aristoteles positiv als unterstützendes Argument für seine Tischreden verwendet – nicht jedoch als Wahrheitserkenntnis. So bemerkt Luther: »Denn die Gesellschaft der Menschen ist, wie Aristoteles sagt, nicht ein Selbstzweck, sondern nur ein Mittel.«[151] Ebenso sagt er: »Denn wenn nichts Gutes wäre, könnte auch nichts Böses sein, wie Aristoteles sagt.«[152]

Luther verwendet Aristoteles positiv als Quelle irdischer Weisheit, während er als Quelle der Offenbarung Gottes nur die Bibel gelten lässt.

Briefe: An Spalatin, 19. Oktober 1516

Im Zusammenhang mit seiner Diskussion über das Verhältnis von Glauben an Christus und Gerechtigkeit der Werke setzt sich Luther in einen ausdrücklichen Gegensatz zu Aristoteles. So bemerkt er:

> »Denn nicht, wie Aristoteles meint, werden wir dadurch gerecht, dass wir gerecht handeln, auch nicht durch Heuchelei, sondern (um es so zu sagen) durch Gerechtwerden und –sein tun wir gerechte Werke.«[153]

Diesen Gedankengang greift Luther zwei Jahre später in seiner »Heidelberger Disputation 1518« auf, als er zu seiner These XXV[154] kommentiert:

> »Denn die vor Gott geltende Gerechtigkeit erwirbt man nicht durch ständige

> Wiederholung von einzelnen Handlungen, wie Aristoteles lehrt, sondern sie wird durch den Glauben eingegossen.«[155]

Die hier sichtbare Handlungsmotivation geht bei Aristoteles vom Menschen und nicht von Gott aus. Im Gegensatz dazu betont Luther in seiner Kritik am scholastischen Aristotelismus in der 25. These der Heidelberger Disputation, dass die Gerechtigkeit Christi die Grundlage für den Glauben des Menschen ist.[156] Daher reichen die guten Werke des Menschen, die er aus der Kraft der Vernunft heraus vollbringt, nicht zur eigenen Gerechtigkeit aus. Entsprechend bewertet Luther im Hinblick auf die Erlösung des Menschen die Kraft des Glaubens höher als die Kraft der Vernunft, wie O. Bayer betont.[157] Damit steht die Philosophie in einem grundsätzlichen Gegensatz zu einem biblisch-semitischen Ansatz der Theologie bei Luther, denn die Theologie verkündet Gott als Urheber des guten Handelns aus Liebe[158], wie Luther in These XXVIII[159] erläutert. Während in der Sicht Luthers der Mensch nur das lieben kann, was bereits vorhanden ist und was ihm gut, schön und damit liebenswert erscheint, erschafft die Liebe Gottes sein liebenswertes Gegenüber aus dem Nichts.[160] Diese Liebe Gottes als Schaffen aus dem Nichts steht in einem klaren Gegensatz zu Aristoteles, der die Liebe immer als auf etwas Seiendes gerichtet sieht.[161]

Wie E. Jüngel darlegt, hat Luther mehrfach der These widersprochen, dass der Mensch gerecht wird, indem er das Rechte tut.[162] Dies geschieht auf Grundlage von Luthers Verständnis der Rechtfertigung des Sünders durch den Glauben an das Wort Gottes, das die Rechtfertigung schenkt bzw. erwirkt.[163] Damit stellt Luther jedoch zugleich das gesamte Wirklichkeitsverständnis des Aristoteles in Frage.[164] Dieser hatte in seiner *Nikomachischen Ethik*[165] behauptet, dass die gerechten Taten[166] den Menschen gerecht[167] machen, als Ausdruck der ethischen Tugend[168]. So sagt Aristoteles im Zweiten Buch, erstes Kapitel:

> »Ebenso werden wir aber auch durch gerechtes Handeln gerecht […]«.[169]

Luther betont hier die Glaubensgerechtigkeit des Menschen als Gabe Gottes, aus der die Taten der Gerechtigkeit folgen – damit stellt er sich gegen Aristoteles, der eine Werkgerechtigkeit des Menschen vor Gott vertritt.[170]

Vorlesung über den Römerbrief 1515/1516

Die Problematik der Werkgerechtigkeit diskutiert Luther auch in seiner »Römerbrief-Vorlesung« in Bezug auf die »Gerechtigkeit Gottes« in Röm 1:17. Die Gerechtigkeit ist ein Werk Gottes und nicht ein Werk des Menschen. Dies steht im Gegensatz zu Aristoteles, für den die Gerechtigkeit aus den Taten entsteht.[171] Auch in seiner Auslegung von Röm 7:17 (»So tue nun nicht ich es, sondern die Sünde, die in mir wohnt«)[172] beklagt Luther den Einfluss des aristotelischen Denkens auf die Theologen:

> »Hat denn die trügerische Metaphysik des Aristoteles und die in der menschlichen Tradition stehende Philosophie unsere Theologen etwa nicht in die Irre geführt?«[173]

Entsprechend betont Luther in Röm 8:7 (»Denn fleischlich gesinnt sein ist Feindschaft gegen Gott, weil das Fleisch dem Gesetz Gottes nicht untertan ist; denn es vermag's auch nicht«)[174] den Vorrang der Tugenden vor dem Tun, so wie der Baum Vorrang vor seinen Früchten hat.[175] Auch in Röm 10:10 (»Denn wenn man von Herzen glaubt, so wird man gerecht; und wenn man mit dem Munde bekennt, so wird man gerettet«)[176] argumentiert Luther gegen die Werkgerechtigkeit derjenigen Menschen, die

das Verständnis der Gerechtigkeit bei Aristoteles noch weiter unterscheiden wollen.[177] Im Zusammenhang der Auslegung von Röm 12:2 (»Sondern verändert euch«)[178] bezieht sich Luther auf fünf Stufen im Bereich des Natürlichen, die er mit der Begrifflichkeit des Aristoteles parallel setzt.[179] Auch hier kritisiert Luther, dass Aristoteles nicht immer richtig verstanden würde, und er bestätigt die Auffassung des Philosophen ausdrücklich:

> »In dieser Weise philosophiert nämlich Aristoteles über den Bereich des Natürlichen, und zwar richtig, leider versteht man ihn nicht dementsprechend.«[180]

An dieser Stelle ist es hilfreich, zu betrachten, wie Luther das Verhältnis von Glaube an das Wort der Verheißung und das Haben der »guten Dinge« sieht.[181] Die *Verheißung* ist das Urwort der reformatorischen Theologie Luthers,[182] wie O. Bayer treffend bemerkt. Sie teilt sich im Wort Gottes in Gestalt des Namens Gottes mit: »Ich bin der Herr, dein Gott!« (Ex 20:2).[183] Für Luther besteht eine Wechselbeziehung zwischen der *Seele* des Menschen und den *Worten* Gottes. Diese Wechselbeziehung ist eine logische, so dass der Mensch, der dem Wort Gottes glaubt, auch den Inhalt des Glaubens hat. So werden aus den Tugenden des Wortes Gottes die Tugenden der Seele.[184] Dies steht jedoch in einem starken Gegensatz zu Aristoteles und seiner Lehre. Für ihn hat die Seele des Menschen kein Eigenleben, keine personale Substanz, denn sie besteht nur in der Fähigkeit, etwas wahrzunehmen.[185] Für Aristoteles ist die Seele die Ursache von Leben, Bewegung und Erkenntnis. Weil sie die Ursache ist, muss sie selbst unbewegt sein, ohne wahrnehmbare Eigenschaften.[186]

Hier zeigt sich der grundlegende Unterschied in der Wahrnehmung der Seele bei Aristoteles und Luther. Für Aristoteles geschieht die Wahrnehmung der Seele vor allem durch das Sehen, für Luther vor allem durch das Hören.[187] Daher ist die Seele, sozusagen, ein großes Ohr, nicht ein großes Auge, mit dem der Mensch wahrnimmt.[188]

Luther betont die Seele als bewusste Empfängerin des Wortes Gottes, das dem Menschen die Zuwendung Gottes zuspricht – diese Verheißung übersteigt die philosophischen Kategorien des Aristoteles, die nur für den Bereich des natürlichen irdischen Lebens gelten können.

Briefe: An Johannes Lang, 8. Februar 1517

Luthers Auseinandersetzung mit der Philosophie des Aristoteles nimmt stellenweise markante Ausdrucksformen an. Luther beschwert sich gegenüber seinem Ordensbruder J. Lang in Erfurt darüber, dass er

> »[…] immer zuhören müsse und nie auch nur mit kleinem Vorgefechte den Aristoteles oder die Sentenzen angreifen und gegen sie mucksen dürfe. Denn was sollten die nicht glauben, die dem Aristoteles geglaubt haben, dass es wahr sei, was dieser Oberste aller Verleumder anderen so absurdes Zeug andichtet und aufbindet, dass ein Esel und ein Stein dazu nicht schweigen könnte?«[189]

In seiner intensiven Sprache fährt Luther im selben Brief fort, um sein Anliegen der Widerlegung des Aristoteles zu bekräftigen:

> »Ich wünschte nichts sehnlicher, als diesen Gaukler, der mit der griechischen Maske so sehr die Kirche geäfft hat, vielen offenbar zu machen und allen seine Schande zu zeigen, wenn ich nur Zeit hätte.«[190]

Immerhin schreibt Luther im Mai 1517 wiederum an J. Lang, dass der Einfluss des Aristoteles an seiner Universität rückläufig sei.[191]

Luther wehrt in eindringlichen Worten die Verführungskraft der Worte des Aristoteles ab, die zu einer Verdunkelung der Erkenntnis der Kirche führte.

Insgesamt können in Bezug auf Luthers Verhältnis zu Aristoteles mindestens vier Faktoren festgehalten werden.

Erstens, Luther sieht sich durchgängig als wahren und zuverlässigen Interpreten des Aristoteles.

Zweitens, Luther sieht seine Gegner durchgängig als falsche und irrende Interpreten des Aristoteles.

Drittens, Luther bestätigt und verteidigt stellenweise die Aussagen des Aristoteles, wenn sie nicht die Offenbarung Gottes betreffen.

Viertens, Luther bestreitet und verurteilt stellenweise die Aussagen des Aristoteles[192], wenn sie die Offenbarung Gottes betreffen.

Es geht Luther folglich um die richtige Erkenntnisordnung zwischen Gott und Mensch. Gottes Selbstkundgabe in der Heiligen Schrift erfolgt nicht aufgrund seiner Vollkommenheiten (e.g. Einzigkeit, Macht, Weisheit). Vielmehr liegt seine Selbstkundgabe darin, dass Gott Mensch wird, gekreuzigt wird und auferweckt wird. Dieser Zugang zur Offenbarung Gottes steht jedoch in einem grundsätzlichen Gegensatz zu jeglicher philosophischer Gotteserkenntnis.[193]

Die differenzierte Positionierung Luthers gegenüber Aristoteles als literarische Quelle wird von E. Andreatta eingehend untersucht.[194] Andreatta legt dar, dass Luther die

Aussagen des Aristoteles einerseits *spezifisch historisch-philosophisch* versteht, andererseits aber auch *allgemein zeitlos-weisheitlich*.[195] Luther bezeugt immer wieder seine Wertschätzung der großen Weisheit des Aristoteles.[196] Zuweilen vermischt Luther sogar Aussagen des Aristoteles mit Volksweisheit. Dies unterstreicht Luthers Wertschätzung des Aristoteles als Quelle von Anekdoten und Maximen[197] (Grundsätze, die ohne Beweis akzeptiert werden können).[198] Wie Andreatta bemerkt, ist hier die Rede

> »[…] von einem ›moralischen‹ Aristoteles, der Leitsätze liefert, die aus ihrem ursprünglichen Zusammenhang herausgerissen werden und dazu dienen sollen, die Grundsätze des christlichen Glaubens von außen zu untermauern, wobei sie gegebenenfalls wieder angefochten werden, wenn sie zu diesem in Widerspruch stehen.«[199]

Dies ist ein wichtiger Aspekt der hermeneutischen Methode Luthers gegenüber Aristoteles. Luther verwendet Aristoteles einerseits *bestätigend* als Verfasser von universalen Prinzipien moralischen Charakters. Andererseits verwendet er ihn *kritisierend* als Philosophen, um den inhaltlichen Kontrast zu seinem reformatorischen Ansatz der biblisch-semitischen Interpretation der Heiligen Schrift – die Erlösung allein durch Glauben, nicht durch Vernunft[200] - aufzuzeigen[201] Beide Herangehensweisen ergänzen sich bei Luther und schließen sich nicht aus[202] solange die Offenbarungsqualität des Wortes Gottes und seiner Taten offenkundig ist. Aufgrund seiner gründlichen philosophisch-theologischen Bildung zielte Luther darauf ab, die theologische Inanspruchnahme des Aristoteles abzuwehren. Denn die Ausbildungsschwerpunkte Luthers waren Logik, Physik, Moralphilosophie und Metaphysik, die im Sinne einer Auslegung des Aristoteles vermittelt wurden.[203] So bemerkt A. Beutel treffend:

> »Einer aristotelisch überwucherten, philosophischen Theologie stellt L[uther] eine sich als biblisch verstehende Theologie entgegen: Allein der Schrift, meinte er, nicht aber der Philosophie sei die dem Theologischen angemessene Denk- und Redeweise zu entnehmen.«[204]

Zu einer ähnlichen Schlussfolgerung kommt auch die Studie von F. Nitzsch über Luther und Aristoteles anlässlich des 400-jährigen Geburtstags Luthers 1883.[205] Nachdem Nitzsch einige ungünstige Urteile Luthers über Aristoteles darlegt, stellt er diesen einige mildere Urteile Luthers über Aristoteles gegenüber.[206] Wie Nitzsch treffend bemerkt, wendet sich Luther vor allem gegen die »falsche Autoritätsstellung«[207], die Aristoteles von den Scholastikern zugewiesen wurde. Ebenso bemerkt P. Aubenque, dass Luther der Meinung war, Aristoteles habe einen »unangemessenen Platz«[208] im kirchlichen Unterricht (Katechese)[209] eingenommen.[210] Da die Ethik des Aristoteles in der Scholastik über die Lehre Christi gestellt wurde, bedurfte es für Luther einer einseitig negativen Bewertung des Aristoteles. Nur so glaubte er, das *Anliegen der reformatorischen Perspektive* verteidigen zu können. Hierzu bemerkt Nitzsch treffend:

> »[…] indem er (Luther; Vf.) sich die Alternative vorhielt «Aristoteles oder Christus», verlor er allerdings in einem gewissen Sinne die Unbefangenheit des Blicks. […] Daher fühlte sich Luther zu einer möglichst scharfen Kritik vom evangelisch r e l i g i ö s e n Standpunkte aus gedrungen, und bei dieser musste Aristoteles allerdings kleiner sich ausnehmen, als er sonst war […]«.[211]

Wir haben gesehen, wie Aristoteles durch Luther aufgenommen und verstanden wurde. Vor diesem Hintergrund werden im folgenden Kapitel einige biblische Texte auf die Frage hin untersucht, wie Luther sie im Gegensatz zum scholastischen Verstehensansatz[212] interpretiert hat.

3. Luthers Interpretation der biblischen Texte im Kontrast zur Scholastik

Im Folgenden sehen wir den biblisch-semitischen Ansatz Luthers zur Auslegung der Heiligen Schrift anhand einiger Beispiele aus den Psalmen des AT, den Evangelien des NT sowie des Römer- bzw. Galaterbriefes. Somit werden Aspekte der Anthropologie, Christologie und Soteriologie Luthers betrachtet.

3.1. Die Psalmen als Quelle der geistlichen Erkenntnis Luthers

Die folgenden zwei Verse aus den Psalmen betreffen Luthers Sicht des Menschen (Anthropologie).

Psalm 51:5: »*Denn ich erkenne meine Missetat, und meine Sünde ist immer vor mir*.«[213]

In seiner ersten Psalmenvorlesung betont Luther, dass Ps 51:5 schwierig zu verstehen sei. Daher erklärt er diesen Vers mit Bezug auf Röm 3:4, wo Paulus feststellt, dass jeder Mensch ein Lügner und Sünder ist, während Gott allein wahrhaft und gerecht ist. Daher sind die Sünder diejenigen Menschen, die noch nicht von Gott gerechtfertigt und mit Gott verbunden sind.[214] Wer jedoch, wie David, ausdrücklich bekennt: »Denn ich erkenne meine Missetat«, der klagt sich selbst an und anerkennt damit Gottes Gerechtigkeit.[215] Die Gerechtigkeit des Sünders kommt für Luther, unter Bezug auf Röm 3:4, dadurch zustande, dass er sich vor Gott als Sünder bekennt, auch wenn er vor den Menschen als gerecht erscheint.[216] Diese Erkenntnis der eigenen Sündhaftigkeit macht die Gerechtigkeit Gottes begehrenswert[217], denn der Mensch hat immer vor Augen, dass er ein Sünder ist.[218] Folglich bemerkt Luther in seiner Auslegung der sieben Bußpsalmen zu Ps 51:5, dass die wahren Heiligen ihre Gebrechen sehen, dass sie nicht sind, was sie sein sollen und wollen.[219]

Luthers Beitrag zu einer biblisch-semitischen Auslegung der Psalmen besteht darin, dass er den Tatcharakter der Sünde ernst nimmt. Der Mensch ist Sünder in seinem irdischen Leben, er ist nicht das, was er sein soll und auch sein will. Er hat ein eigenes Bewusstsein seiner Sünde, und diese Erkenntnis will ihn dazu bringen, dass er Gott gegenüber bekennt, dass er ein Sünder ist.[220] »Die Bitte um Vergebung setzt das Zugeständnis der Verfehlung voraus«, wie C. Westermann treffend bemerkt.[221] Der physikalische Charakter der Sünde, der sich nicht nur in den Taten des Menschen, sondern auch in seinen Gedanken äußert, ist eine grundlegende Dimension des Bildes vom Menschen, das Luther zeichnet.[222] Vor diesem Hintergrund wird die Notwendigkeit ersichtlich, dass die Erlösung in Christus ebenfalls einen physikalischen Charakter haben muss, um die Macht der Sünde überwinden zu können.

Psalm 33:9: »*Denn wenn er spricht, so geschieht's; wenn er gebietet, so steht's da*.«[223]

Luther erläutert diesen Vers im Zusammenhang mit seiner Predigt über die Heilung eines Taubstummen (Mk 7:31-37). In Bezug auf die Heilungskraft des Wortes betont Luther, dass Christus nur ein Wort sprechen muss, damit das geschieht, was er haben will.[224] Diese Wirkungsmacht des Wortes Gottes beschreibt Luther in treffender Weise:

»Gleichwie Gott alles aus Nichts macht und aus Finsternis das Licht schafft, so macht auch sein Wort, dass im Tode nichts denn Leben sein muß. Darum, wer am Wort Gottes hanget und ihm folgt, der erfährt zuletzt, was David im Psalm 33,9 sagt: ›Wenn Gott spricht, so ists (sic!) gemacht, und wenn ers (sic!) heißt, so stehts (sic!) da.‹«[225]

Die angemessene Antwort auf diese Erkenntnis der Macht des Wortes Gottes in der Schöpfung ist der Lobpreis und der Dank des Menschen.[226] Hier betont Luther den aus biblisch-semitischer Sicht grundlegend wichtigen Aspekt der Einheit von Wort und Tat.[227] Diese Einheit ist im hb. Begriff *dabar* zusammengefasst, der sowohl bei der Schöpfung des Kosmos als auch bei der Erlösung des Menschen durch Christus wirksam ist.[228] Die Schöpfung wird in Luthers Sicht durch das allmächtige, wirksame Wort bestimmt, das Gott spricht.[229] Das bedeutet, dass die Schöpfung nicht ewig ist, sondern einen Anfang hat – gegen Aristoteles, der von der Ewigkeit der Welt ausgeht. Ebenso bedeutet es, dass die Schöpfung aus dem Nichts geschieht – gegen Plato, der eine ewige Materie gemäß der ewigen Idee voraussetzt.[230] Die Wort-Tat Gottes schafft aus dem Nichts die Welt, und sie schafft aus dem Nichts die Heilung für den Menschen. Zur zentralen Bedeutung des Wortes Gottes für die Schöpfung bemerkt H. Kraus treffend:

»Das Wort […] wird als die einzige Kontinuität zwischen Jahwe und der Welt, aber auch als einziges Erkenntnismedium der Schöpfung angesprochen.«[231]

Zusammenfassend ist festzuhalten, dass die Psalmen für Luther eine wichtige Quelle der geistlichen Erkenntnis darstellen. Sie zeigen dem Menschen einerseits, dass er durch sein Tun bestätigt, dass er ein Sünder ist. Andererseits zeigen die Psalmen den Weg der Erlösung für den Menschen auf. Es ist der Glaube an das Wort Gottes, das zur Tat wird und neues Leben schafft

Die Anthropologie Luthers in den Psalmen ist dadurch gekennzeichnet, dass der Mensch durch das Wort Gottes angesprochen wird. Dies geschieht einerseits durch Gottes Schöpfungswort, das zur Tat wird, andererseits durch Gottes Erlösungswort, das zur Tat wird. Denn durch den Glauben an Gott erhält der Mensch die Gerechtigkeit, die ihn von der Macht der Sünde befreit.

3.2. Die Evangelien – Wie verarbeitete Luther den historischen Jesus?

Die folgenden drei Verse aus den Evangelien betreffen Luthers Sicht der Person und des Werkes Jesu Christi (Christologie).

Matthäus 17:5: »*Dies ist mein lieber Sohn, an dem ich Wohlgefallen habe; den sollt ihr hören!*«[232]

Das Hören auf den Sohn Gottes ist für Luther ein Opfer, das Gott wohlgefällt, denn dieses Opfer ist der Glaube an Christus.[233] Er betont, dass der Mensch nicht auf die Heiligen der Kirche hören soll, sondern auf Christus, den lieben Sohn Gottes, was er sagt.[234] Die Autorität des Wortes, das der Sohn spricht, liegt in dem Motiv der himmlischen Inthronisation als Herr der Welt, wie der Rückbezug auf Ps 2:7 deutlich macht.[235] Luther sieht diesen Vers als Gottes Befehl, der parallel zu Joh 14:24 steht: »Das Wort, das ihr hört, ist nicht mein Wort, sondern das des Vaters, der mich gesandt hat.« Er bemerkt treffend:

»Du sollst keine andere Predigt hören, nichts anderes lesen, lehren, lernen, sondern es soll alles aus dieses Mannes Munde gehen. […] Darum ist es unmöglich, dass der Gott hören oder zu seiner Liebe kommen könne, wer Christus nicht allein liebt und hört.«[236]

Luther betont die grundlegende inkarnatorische Struktur der Offenbarung Gottes durch den Sohn. Der eingeborene Sohn Gottes wurde Mensch, in allen Dingen den Menschen gleich, jedoch ohne Sünde. So wohnte der Sohn unter uns, um das Herz und den Willen des Vaters zu offenbaren.[237] Grundlegend für Luther ist das Hören des Menschen, aus dem der Glaube erwächst. Deshalb soll das Hören auf das Wort gerichtet sein, das Gott durch seinen Sohn gesprochen hat. Denn nur in seinem Sohn Jesus Christus ist das Wort des Vaters vorhanden, der ihn zu den Menschen gesandt hat. Dieses Wort offenbart das Herz des Vaters, das durch Liebe[238] gekennzeichnet ist und das nur durch den Glauben erkannt werden kann.

Matthäus 26:28: »*Das ist mein Blut des Bundes, das vergossen wird für viele zur Vergebung der Sünden.*«[239]

Luther betont die Vergebung der Sünden durch die Reinheit des Blutes Christi, mit Bezug zu Hebr 9:14: »Wie viel mehr wird das Blut Christi unser Gewissen reinigen«. Das Blut Christi wird jedoch nur dann wirksam, wenn das Herz des Menschen glaubt, dass das Blut zur Vergebung der Sünden vergossen ist.[240] In der reformatorischen Theologie steht das Blut Christi in enger Verbindung mit Begriffen wie Leiden, Kreuz und Tod. Es bezeichnet die Gesamtheit des Erlösungswerkes Christi und wird daher in der Lehre vom Abendmahl in besonderer Weise reflektiert.[241] Hierbei ist es für Luther wichtig, dass das Blut nicht nur für die Priester, sondern auch für die Laien,[242] also für alle gegeben wird, für deren Sünde es vergossen ist.[243] Die Erlösung durch den Tod Jesu zur Vergebung der Sünden ist für alle Menschen bereitet und zugänglich.[244] Luther glaubt dem Wort Gottes, auch wenn er nicht begreifen kann, auf welche Weise das Brot der Leib Christi sein kann.[245] Jedoch bemerkt er mit Bezug auf Paulus in 1 Kor 10:16 (»Das Brot, das wir brechen, ist das nicht die Gemeinschaft des Leibes Christi?«) in treffender Weise:

> »Er sagt nicht: in dem Brot ist, sondern: das Brot selbst ist die Gemeinschaft des Leibes Christi. Was liegt daran, ob die Philosophie das nicht versteht? Der heilige Geist ist mehr als Aristoteles.«[246]

Aus biblisch-semitischer Sicht ist die Vergebung der Sünden des Menschen durch das physikalische Blut Jesu Christi von zentraler Bedeutung. Denn in dem Blut Christi besteht der Neue Bund Gottes mit dem Christen, der an das Opfer Christi glaubt. Dieser Glaube erhält seinen physikalischen Ausdruck im Abendmahl, das Luther als Geheimnis der Gemeinschaft des Leibes Christi im Brot sieht. Hier zeigt sich der Geheimnischarakter des Wortes Gottes, das der Erkenntnis der Philosophie des Aristoteles weit überlegen ist.

Johannes 14:6: »*Ich bin der Weg und die Wahrheit und das Leben; niemand kommt zum Vater denn durch mich.*«[247]

Luther verwendet diesen Vers, um die grundlegende Bedeutung des Glaubens, also des Erkennens der unsichtbaren Dinge, die zu glauben sind, zu betonen. Der Glaube ist ein »Verstehen im Verborgenen, da es sich auf die Dinge bezieht, die der Mensch von sich aus nicht erkennen kann«[248]. Der Weg zur Gotteserkenntnis, so betont Luther, führt über die Erkenntnis des Menschseins Jesu Christi. Um die Erkenntnis und Liebe Gottes zu erfahren, muss der Mensch das menschliche Wesen Christi erkennen[249], weil Gott sich selbst erniedrigt hat, um erkennbar zu werden.[250] Diese Menschlichkeit Christi offenbart sich in zentraler Weise in seiner Passion, denn für Luther liegt in Christus dem Gekreuzigten die wahre Theologie und Erkenntnis Gottes.[251] Hierzu bemerkt U. Wilckens treffend:

»Diese radikale Exklusivität, in der aller Glaube an Gott in den Glauben an Jesus integriert wird, hat ihren Grund in der radikalen Zuwendung Gottes zu den Menschen in seinem Mensch-gewordenen Sohn.«[252]

Aus biblisch-semitischer Sicht ist die Verankerung des Glaubens bei Luther sehr wichtig. Einerseits bezieht sich der Glaube auf die Erkenntnis der unsichtbaren Realität als ein Verstehen im Verborgenen. Aber diese Erkenntnis wird nur erlangt über die Erkenntnis des sichtbaren Menschseins Jesu Christi. Daher wird die Liebe Gottes zum Menschen nur durch die Erkenntnis des menschlichen Wesens Christi erfahrbar. Denn diese Menschlichkeit Christi zeigt sich für Luther in dem gekreuzigten Christus, der die wahre Erkenntnis Gottes verkörpert.[253]

Die Christologie Luthers in den Evangelien ist dadurch gekennzeichnet, dass Gott sich in seinem Sohn Jesus Christus offenbart. Deshalb ist das Hören des Menschen auf das Wort Christi entscheidend, um durch den Gehorsam des Glaubens die Vergebung der Sünden zu erlangen. Die Vergebung erfolgt im Opfer Christi, das er in der Einheit von Göttlichkeit und Menschlichkeit vollbracht hat. Daher nehmen die Christen am Abendmahl teil, das den neuen Bund im Blut Christi physikalisch ausdrückt.

3.3. Luthers Verständnis der Rechtfertigung im Römer- und Galaterbrief

Die folgenden zwei Verse betreffen Luthers Sicht der Erlösung bei Paulus (Soteriologie).

Römer 3:28: »*So halten wir nun dafür*[254]*, dass der Mensch gerecht wird ohne des Gesetzes Werke*[255]*, allein*[256] *durch den Glauben*.«[257]

In seiner Vorlesung über den Römerbrief betont Luther, dass das Dafürhalten des Menschen an dieser Stelle nicht nur eine menschliche Meinung beschreibt. Vielmehr geht es um ein sicheres Wissen, das der Mensch erhält, der durch den Glauben gerechtfertigt wurde.[258] Luther betont, dass der Mensch Gott nicht auf einem selbst gewählten Weg finden kann, sondern nur so, wie Gott gesucht und gefunden werden will. Er stellt das fleischgewordene Wort als den Träger der Offenbarung Gottes vor. Wenn das Wort, Christus, sich nicht von sich aus – ungesucht – offenbart hätte, hätte kein Mensch ihn gesucht.[259] Hier betont Luther in treffender Weise die inkarnatorische Struktur der Offenbarung Gottes. Durch den Glauben an Christus erhält der Mensch die Gerechtigkeit Gottes, die kein Ende hat und alle Sünden verzehrt.[260] Dementsprechend weiß der Mensch, dass seine Werke zur Rechtfertigung gar nichts beitragen. Demgegenüber sind seine Werke, die er aus Glauben tut, nicht seine eigenen, sondern Gottes Werke.[261] In diesem Sinne betont Luther, dass Gnade[262] nicht Gnade ist, wenn man sie durch Werke erwerben kann.[263]

Aus biblisch-semitischer Sicht ist es wichtig, dass Luther die Menschwerdung Jesu Christi als zentralen Faktor der Erlösung betont. Dadurch wird die Erlösung konkret in Raum und Zeit und in der leiblichen Existenz des Menschen verortet. Diese Menschwerdung Christi ist eine Handlung der Offenbarung Gottes, und nur auf diese Weise will Gott gesucht und gefunden werden. Das Erlösungswerk Christi muss allein[264] und ausschließlich durch den Glauben[265] erkannt und angenommen werden um dem Menschen die Gerechtigkeit vor Gott zuzueignen.[266] Die Bedeutung der Gnade Gottes für den Glauben des Menschen betont P. Stuhlmacher treffend:

»Grund und Verwirklichung der Rechtfertigung liegen in Gottes Gnade allein, wie sie in Jesus Christus in Erscheinung

getreten ist, und nur der von Gott durch das Evangelium geweckte Glaube läßt einen Menschen an ihr teilhaben.«[267]

Daher führen die eigenen Werke des Menschen nicht zu seiner Rechtfertigung, sondern nur durch die Gnade Gottes in Christus erhält der Mensch die Gerechtigkeit.[268]

Galater 2:20: »*Denn was ich jetzt lebe im Fleisch, das lebe ich im Glauben an den Sohn Gottes, der mich geliebt hat und sich selbst für mich dahingegeben*.«[269]

Luther betont hier, dass der Glaube der Tod des alten und das Leben des neuen Menschen ist.[270] Deshalb gehört das Leben eines Christen nicht ihm selbst, sondern Christus, der in ihm lebt,[271] so dass »nicht wir, sondern Christus in uns lebe, wirke und rede«[272]. Für den biblisch-semitischen Aspekt ist Luthers Betonung der Einwohnung Christi im realen menschlichen Leben des Christen wichtig. Dies bedeutet, dass Christus durch den Menschen in diesem Leben wirkt und spricht, denn Christus lebt durch den Glauben des Menschen in ihm.

Die Soteriologie Luthers bei Paulus ist dadurch gekennzeichnet, dass der Mensch nicht durch eigene Werke, sondern durch den Glauben an Christus, wie ihn Gott offenbart hat, die Gerechtigkeit vor Gott erhält. Dieser Glaube ist möglich durch die Gnade Gottes für den Menschen. Daher erhält der Mensch ein neues Leben, das Gott in ihm geschaffen hat und das ihn zu einem Leben befähigt, in dem Christus durch ihn wirkt.

4. Ertrag: Luthers Vermächtnis der reformatorischen Bibelauslegung

Der Verlauf unserer Argumentationslinie soll abschließend in Form einiger Thesen zusammengefasst werden. Dabei fragen wir nach der Bedeutung Luthers für die heutige Christenheit, die 500 Jahre nach ihm lebt und die sich auf ihn beruft.

(1) Aristoteles hat den europäisch-westlichen Kulturkreis 2.400 Jahre lang zutiefst geprägt und durchdrungen – mehr als jeder andere Philosoph der Geistesgeschichte. Daher wird die Überwindung seiner Wahrnehmung der Wirklichkeit – weg von einem logischen Dualismus hin zu einem biblisch-semitischen Verständnis der Wirklichkeit – eine Aufgabe sein, die mehrere Generationen der Christenheit beschäftigen wird.

(2) Luthers Ziel war es, »diesen Gaukler, der mit der griechischen Maske so sehr die Kirche geäfft hat, vielen offenbar zu machen« – das bedeutet, dass das westliche Christentum seit 2.000 Jahren von den philosophischen Denkkategorien betrogen wurde – betrogen um das volle Maß der Vollmacht Jesu Christi, die nur demjenigen zuteilwerden kann, der im Glauben an das Wort Gottes und nicht im Vertrauen auf seine Vernunfterkenntnis die Macht der Herrschaft Gottes erfährt.

(3) Die westliche theologische Kultur – einschließlich ihrer Institutionen wie Kirchen, Gemeinden, Ausbildungsstätten und Missionswerke – besitzt kein angemessen reflektiertes Verhältnis zu Aristoteles und seinem logischen Dualismus. Daher bedarf sie der kritischen Aufarbeitung des dualistischen Wirklichkeitsverständnisses und der bewussten Hinwendung zum biblisch-semitischen Verstehensansatz.

(4) Die Gemeinde Jesu Christi heute lebt in der Gefangenschaft des aristotelischen Denkens, denn sie unterwirft sich einer kognitiven Vernunft-Logik anstelle des Vertrauens in die Vollmachts-Logik des offenbarten Wortes Gottes. Daher muss die Gemeinde Jesu Christi umkehren von einer überwiegend vernunftmäßigen Zustimmung zur christlichen Verkündigung hin zu einem

persönlichen Vertrauen auf das lebendige und erlösende Wort Gottes.

(5) Die theologische Ausbildung heute bedarf der Überwindung des aristotelischen Wissenschaftsbegriffs in seinen Denkmustern, Begrifflichkeiten und logischen Methoden, um sowohl Forschung als auch Lehre zurück zu führen auf die Grundlage der biblisch-semitischen Sprachen als primäre heilsgeschichtliche Offenbarungsurkunden.

(6) Die christliche Verkündigung und Mission heute muss sich stärker als bisher auf die Evangelien des Neuen Testaments konzentrieren, um den biblisch-semitischen Realitätsbezug der Erlösung zu betonen und um dadurch einer rein kognitiven Verkürzung der Verkündigung aus den Paulusbriefen entgegenzuwirken.

(7) Es stellt sich die Frage, inwieweit die christlichen Gemeinden, theologischen Ausbildungsstätten und Missionswerke heute in der *legitimen Rechtsnachfolge Jesu Christi* stehen, wie er in den neutestamentlichen Evangelien offenbart worden ist.

(8) Die tiefe strukturelle Einwirkung des aristotelischen Denkens auf das Christentum erfordert eine *Umkehrung der Beweislast*: Alle Aspekte der gegenwärtigen christlichen Kultur müssen daraufhin überprüft werden, ob sie durch den biblisch-semitischen Verstehensansatz überwunden wurden.

(9) Luthers biblisch-semitischer Verstehensansatz zeigt sich in seiner Auslegung entscheidender biblischer Texte zu seinem Verständnis des Menschen, seinem Verständnis Jesu Christi und seinem Verständnis der Erlösung: Gott offenbart dem Menschen sein Wort, das zur Tat wird im Erlösungswerk Christi. Die Erlösung von den Sünden erfolgt durch den Glauben des Menschen an das Opfer Christi. Dieser Glaube wird dem Menschen durch die Gnade Gottes zuteil und befähigt ihn zu einem Leben im Willen Gottes.

(10) Die dreifache Struktur der Selbstmitteilung Gottes in Offenbarung, Erfahrung und Überlieferung muss neu herausgestellt werden, um die aristotelische Weltsicht und Wirklichkeitswahrnehmung zu überwinden, in der es die Selbstmitteilung Gottes nicht gibt. Nur so kann der logische Dualismus des Aristoteles überwunden werden, damit die Vollmacht des Wortes Gottes wieder zur Tat werden kann. Dies ist das bleibende Vermächtnis der reformatorischen Bibelauslegung.

BIBLIOGRAPHIE

Aland, Kurt (Hg.). »Brief an Papst Leo X. Mai 1518«, *Luther Deutsch.* Bd. 2. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1991: 88-91.

Aland, Kurt (Hg.). »Briefe: An Joh. Lang, 8. Februar 1517«, *Luther Deutsch.* Bd. 10. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1991: 23-24.

Aland, Kurt (Hg.). »Briefe: An Spalatin, 19. Oktober 1516«, *Luther Deutsch.* Bd. 10. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1991: 17-18.

Aland, Kurt (Hg.). »Die Ablassthesen und die Resolutionen 1517-1518«, *Luther Deutsch.* Bd. 2. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1991: 32-82.

Aland, Kurt (Hg.). »Die Heidelberger Disputation 1518«, *Luther Deutsch.* Bd. 1. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1991: 379-394.

Aland, Kurt (Hg.). »Die sieben Bußpsalmen 1525«, *Luther Deutsch.* Bd. 5. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1991: 110-175.

Aland, Kurt (Hg.). »Die Thesen zur Leipziger Disputation 1519«, *Luther*

Deutsch. Bd. 2. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1991: 92-94.
Aland, Kurt (Hg.). »Disputation gegen die scholastische Theologie 1517«, *Luther Deutsch.* Bd. 1. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1991: 355-362.
Aland, Kurt (Hg.). »Disputation über des Menschen Vermögen und Willen ohne die Gnade 1516«, *Luther Deutsch.* Bd. 1. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1991: 345-354.
Aland, Kurt (Hg.). »Eine Predigt, dass man Kinder zur Schule halten solle 1530«, *Luther Deutsch.* Bd. 7. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1991: 230-262.
Aland, Kurt (Hg.). »Ein Sendbrief vom Dolmetschen 1530«, *Luther Deutsch.* Bd. 5. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1991: 79-92.
Aland, Kurt (Hg.). »Erster Pfingsttag Joh. 14,23-31«, *Luther Deutsch.* Bd. 8. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1991: 249-255.
Aland, Kurt (Hg.). »Erste Vorlesung über die Psalmen 1513/1515«, *Luther Deutsch.* Bd. 1. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1991: 19-106.
Aland, Kurt (Hg.). »Sermon über die zweifache Gerechtigkeit 1518«, *Luther Deutsch.* Bd. 1. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1991: 368-378.
Aland, Kurt (Hg.). »Tischreden: Das Wort«, *Luther Deutsch.* Bd. 9. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1991: 11-30.
Aland, Kurt (Hg.). »Tischreden: Der Christ in der Welt«, *Luther Deutsch.* Bd. 9. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1991: 211-289.
Aland, Kurt (Hg.). »Tischreden: Der neue Glaube«, *Luther Deutsch.* Bd. 9. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1991: 31-116.
Aland, Kurt (Hg.). »Vom unfreien Willen 1525«, *Luther Deutsch.* Bd. 3. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1991: 151-334.
Aland, Kurt (Hg.). »Von den guten Werken 1520«, Luther Deutsch. Bd. 2. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1991: 95-156.
Aland, Kurt (Hg.). »Von der babylonischen Gefangenschaft der Kirche 1520«, *Luther Deutsch.* Bd. 2. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1991: 171-238.
Aland, Kurt (Hg.). »Von Menschenlehre zu meiden 1522«, *Luther Deutsch.* Bd. 4. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1991: 23-45.
Aland, Kurt (Hg.). »Vorlesung über den Galaterbrief 1516/1517«, *Luther Deutsch.* Bd. 1. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1991: 263-291.
Aland, Kurt (Hg.). »Vorlesung über den Hebräerbrief 1517/1518«, *Luther Deutsch.* Bd. 1. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1991: 292-340.
Aland, Kurt (Hg.). »Vorlesung über den Römerbrief 1515/1516«, *Luther Deutsch.* Bd. 1. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1991: 107-262.
Aland, Kurt (Hg.). »Zwölfter Sonntag nach Trinitatis Mark. 7,31-37«, *Luther Deutsch.* Bd. 8. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1991: 336-342.
Andreatta, Eugenio. »Aristoteles als literarische Quelle Martin Luthers«, in: Junghans, Helmar (Hg.). *Lutherjahrbuch. Organ der internationalen Lutherforschung,* Bd. 65. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1998: 45-52.
Andreatta, Eugenio. *Lutero e Aristotele*. Padua: CUSL Nuovavita, 1996.
Aristoteles. *Nikomachische Ethik.* 2. Aufl., übersetzt von E. Rolfes. Philosophische Bibliothek Bd. 5. Leipzig: Meiner, 1911.
Aubenque, Pierre. »Aristotelismus«, *Religion in Geschichte und Gegenwart.* 4. Aufl. Bd. 1. Tübingen: Mohr, 1998: 735-738.

Barth, Hans-Martin. *Martin Luthers Theologie. Eine kritische Würdigung.* Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2009.

Bartholomew, Craig G. *Introducing Biblical Hermeneutics. A Comprehensive Framework for Hearing God in Scripture.* Grand Rapids: Baker, 2015.

Bayer, Oswald. *Martin Luthers Theologie. Eine Vergegenwärtigung.* 3. Aufl. Tübingen: Mohr, 2007.

Bayer, Oswald. *Theologie.* Handbuch Systematischer Theologie, Bd. 1. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1994.

Bayer, Oswald. »Verheißung«. *Religion in Geschichte und Gegenwart,* 4. Aufl., Bd. 8. Tübingen: Mohr, 2005: 1015-1016.

Benrath, G.A. »Ablaß«. *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 1. Berlin: de Gruyter, 1977/1993: 347-364.

Beutel, Albrecht. »Bibelübersetzungen. II. Christliche Übersetzungen in europäische Volkssprachen seit dem Mittelalter«. *Religion in Geschichte und Gegenwart,* 4. Aufl., Bd. 1. Tübingen: Mohr, 1998: 1498-1505.

Beutel, Albrecht. »Luther, Martin«, in: Lutz, Bernd (Hg.). *Metzler Philosophen-Lexikon. Von den Vorsokratikern bis zu den Neuen Philosophen.* 3., aktual. u. erw. Aufl. Stuttgart: Metzler, 2015: 441-444.

Beutel, Albrecht. »Luther's life«, in: Mk-Kim, Donald K. (ed.). *The Cambridge Companion to Martin Luther.* Cambridge: Cambridge University Press, 2003: 3-19.

Bordt, Michael. »Unbewegter Beweger«, in: Rapp, Christof; Corcilius, Klaus (Hg.). *Aristoteles Handbuch: Leben – Werk – Wirkung.* Stuttgart: Metzler, 2011: 367-371.

Breytenbach, Cilliers (Hg.). »Ratlos vor dem Reformationsjubiläum 2017?«, *Berliner Theologische Zeitschrift* 28/1 (2011): 1-192.

Burger, Christoph. *Tradition und Neubeginn. Martin Luther in seinen frühen Jahren.* Tübingen, Mohr, 2014.

Busche, H. »psychê / Seele«, in: Höffe, Otfried (Hg.). *Aristoteles-Lexikon.* Stuttgart: Kröner, 2005: 505-513.

Campi, Emidio. »Zwingli«, *Religion in Geschichte und Gegenwart.* 4. Aufl. Bd. 8. Tübingen: Mohr, 2005: 1945-1955.

Christ-von Wedel, Christine; Grosse, Sven (Hg.). *Auslegung und Hermeneutik der Bibel in der Reformationszeit.* Historia Hermeneutica. Series Studia. Berlin: de Gruyter, 2016.

Danneberg, Lutz. »Melanchthons Deutung von 2 Tim 2,15 und ihre Auswirkung auf die reformatorische *Hermeneutica sacra*«, in: Christ-von Wedel, Christine; Grosse, Sven (Hg.). *Auslegung und Hermeneutik der Bibel in der Reformationszeit.* Historia Hermeneutica. Series Studia. Berlin: de Gruyter, 2016: 147-212.

Delitzsch, Franz. *Die Psalmen.* Giessen: Brunnen, 2005.

Dettloff, Werner. »Bonaventura«. *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 7. Berlin: de Gruyter, 1981/1993: 48-55.

Dieter, Theodor. *Der junge Luther und Aristoteles. Eine historisch-systematische Untersuchung zum Verhältnis von Theologie und Philosophie.* Theologische Bibliothek Töpelmann, Bd. 105, hg. O. Bayer, W. Härle, H.-P. Müller. Berlin: de Gruyter, 2001.

Dieter, Theodor. »Luther as Late Medieval Theologian: His Positive and Negative Use of Nominalism and Realism«, in: Kolb, Robert, et al. (ed.). *The Oxford Handbook of Martin Luther´s Theology.* Oxford: Oxford University Press, 2016: 31-48.

Ebach, Jürgen. »Hiob/Hiobbuch«. *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 15. Berlin: de Gruyter, 1986/1993: 360-380.

Ebeling, Gerhard. »Luthers Kampf gegen die Moralisierung des Christlichen«, in: *Lutherstudien.* Tübingen: Mohr, 1985: III: 44-73.

Eckey, Wilfried. *Die Briefe des Paulus an die Philipper und an Philemon.* Neukirchen: Neukirchener, 2006.

Fee, Gordon D. *Philippians.* Downers Grove: IVP, 1999.

Figal, Günter. »Sokrates«. *Religion in Geschichte und Gegenwart,* 4. Aufl., Bd. 7. Tübingen: Mohr, 2004: 1423-1424.

Fleischmann-Bisten, Walter. »Reformation, radikale Reformation, Täufer und die Bauernkriege. Die Reformation zwischen Intoleranz und Revolution«, in: Bosse-Huber, Petra, et al. (Hg.). *500 Jahre Reformation: Bedeutung und Herausforderungen.* Internationaler Kongress zum Reformationsjubiläum 2017. Zürich: Theologischer Verlag, 2014: 177-190.

Fraas, Hans-Jürgen. »Katechese/Katechetik. I. Geschichte. 2. Mittelalter und Reformation«. *Religion in Geschichte und Gegenwart.* 4. Aufl. Bd. 4. Tübingen: Mohr, 2001: 854-855.

Frank, Günter; Leppin, Volker; Selderhuis, Herman J. (Hg.). *Wem gehört die Reformation? Nationale und konfessionelle Dispositionen der Reformationsdeutung.* Freiburg: Herder, 2013: 204-237.

Frisch, Ralf; Hailer, Martin. »›Ich ist ein Anderer‹. Zur Rede von Stellvertretung und Opfer in der Christologie«, *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie* 41 (1999): 62-77.

Gäbler, Ulrich. *Huldrych Zwingli: Leben und Werk.* Zürich: Theologischer Verlag, 2004.

Gritsch, Eric W. »Luther as Bible translator«, in: McKim, Donald K. (Hg.). *The Cambridge Companion to Martin Luther.* Cambridge: Cambridge University Press, 2003: 62-72.

Haacker, Klaus. »Bibelübersetzung und Bibelwissenschaft«, *Stuttgarter Theologische Themen* 10 (2015): 11-30.

Haacker, Klaus. *Der Brief des Paulus an die Römer.* ThHKNT 6, 4., erneut verb. u. erw. Aufl. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2012.

Hägglund, Bengt. *Geschichte der Theologie. Ein Abriß.* München: Kaiser, 1983.

Hager, Fritz-Peter. »Sokrates«. *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 31. Berlin: de Gruyter, 2000/2006: 434-445.

Hailer, Martin. *Glauben und Wissen. Arbeitsbuch Theologie und Philosophie.* Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2006.

Harteinstein, Friedhelm. »Weshalb braucht die christliche Theologie eine Theologie des Alten Testaments?«, *Marburger Jahrbuch Theologie XXV: Das Alte Testament in der Theologie,* hg. Gräb-Schmidt, Elisabeth; Preul, Reiner. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2013: 19-47.

Hauschild, Wolf-Dieter. »Gnade. IV. Dogmengeschichtlich«. *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 13. Berlin: de Gruyter, 1984/1993: 476-495.

Hellerman, Joseph H. *Philippians. Exegetical Guide to the Greek New Testament.* Nashville: Broadman & Holman, 2015.

Herms, Eilert. »Offenbarung. V. Theologiegeschichte und Dogmatik«. *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 25. Berlin: de Gruyter, 1995/2000: 146-210.

Hirsch, Walter. »Idee«. *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 16. Berlin: de Gruyter, 1987/1993: 20-25.

Höffe, Otfried. »aretê / Tugend, wörtlich: Bestheit, Vortrefflichkeit«, in: Höffe, Otfried (Hg.). *Aristoteles-Lexikon.* Stuttgart: Kröner, 2005: 76-80.

Höffe, Otfried. »dikaiosynê / Gerechtigkeit«, in: Höffe, Otfried (Hg.). *Aristoteles-Lexikon.* Stuttgart: Kröner, 2005: 130-136.

Hoffmann, Martin. *Studienbuch Martin Luther. Grundtexte und Deutungen.* Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2014.

Horn, C. »logos/Wortkombination, Rede, Sprache, Vernunft«, in: Höffe, Otfried (Hg.). *Aristoteles-Lexikon.* Stuttgart: Kröner, 2005: 329-333.

Horster, Detlef. »Aristoteles«, in: Lutz, Bernd (Hg.). *Metzler Philosophen-Lexikon. Von den Vorsokratikern bis zu den Neuen Philosophen.* 3., aktual. u. erw. Aufl. Stuttgart: Metzler, 2015: 34-39.

Horster, Detlef. »Sokrates«, in: Lutz, Bernd (Hg.). *Metzler Philosophen-Lexikon. Von den Vorsokratikern bis zu den Neuen Philosophen.* 3., aktual. u. erw. Aufl. Stuttgart: Metzler, 2015: 682-686.

Jansen, L. »katêgoria / Kategorie«, in: Höffe, Otfried (Hg.). *Aristoteles-Lexikon.* Stuttgart: Kröner, 2005: 299-304.

Jedin, Hubert (Hg.). *Handbuch der Kirchengeschichte. Bd. I: Von der Urgemeinde zur frühchristlichen Großkirche.* Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2017.

Jedin, Hubert (Hg.). *Handbuch der Kirchengeschichte. Bd. III/2: Die Mittelalterliche Kirche.* Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2017.

Jedin, Hubert (Hg.). *Handbuch der Kirchengeschichte. Bd. IV: Reformation, Katholische Reform und Gegenreformation.* Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2017.

Jenson, Robert W. »Luther's contemporary theological significance«, in: McKim, Donald K. (ed.). *The Cambridge Companion to Martin Luther.* Cambridge: Cambridge University Press, 2003: 272-288.

Jüngel, Eberhard. »Der Gott entsprechende Mensch. Bemerkungen zur Gottebenbildlichkeit des Menschen als Grundfigur theologischer Anthropologie«, in: Jüngel, Eberhard. *Entsprechungen: Gott – Wahrheit – Mensch. Theologische Erörterungen.* 2. Aufl. München: Kaiser, 1986: 290-317.

Jüngel, Eberhard. »Die Welt als Möglichkeit und Wirklichkeit. Zum ontologischen Ansatz der Rechtfertigungslehre«, in: *Unterwegs zur Sache. Theologische Erörterungen I.* 3. Aufl. Tübingen: Mohr, 2000: 206-233.

Jüngel, Eberhard. *Paulus und Jesus. Eine Untersuchung zur Präzisierung der Frage nach dem Ursprung der Christologie.* 5., unveränderte Aufl. Tübingen: Mohr, 1979.

Kaiser, Bernhard. »Das trinitarische und christologische Dogma der Kirche: Griechische Philosophie oder biblische Wahrheit?«, *Stuttgarter Theologische Themen* 7 (2012): 53-65.

Köpf, Ulrich. »B. Person. I. Traditionen. 4. Mönchtum«, in: Beutel, Albrecht (Hg.). *Luther Handbuch.* 2. Aufl. Tübingen: Mohr, 2010: 50-57.

Köpf, Ulrich. »Reformation«. *Religion in Geschichte und Gegenwart,* 4. Aufl., Bd. 7. Tübingen: Mohr, 2004: 145-159.

Köpf, Ulrich. »Renaissance. II. Geschichtlich. 2. Das Zeitalter der Renaissance«. *Religion in Geschichte und Gegenwart,* 4. Aufl., Bd. 7. Tübingen: Mohr, 2004: 434-440.

Köpf, Ulrich. »Scholastik«. *Religion in Geschichte und Gegenwart,* 4. Aufl., Bd. 7. Tübingen: Mohr, 2004: 949-954.

Körtner, Ulrich H.J. »Exklusiver Glaube – Das vierfache <<Allein>> reformatorischer Theologie«, in: Bosse-Huber, Petra, et al. (Hg.). *500 Jahre Reformation: Bedeutung und Herausforderungen.* Internationaler Kongress zum Reformationsjubiläum 2017. Zürich: Theologischer Verlag, 2014: 68-87.

Konradt, Matthias. *Das Evangelium nach Matthäus.* NTD 1. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2015.

Kraus, Hans-Joachim. *Psalmen. 1. Teilband.* BKAT XV/1. Neukirchen: Neukirchener, 1960.

Kraus, Hans-Joachim. *Theologie der Psalmen. 3. Teilband.* BKAT XV/3. Neukirchen: Neukirchener, 1979.

Kubota, N. »dialektikê / Dialektik«, in: Höffe, Otfried (Hg.). *Aristoteles-Lexikon.* Stuttgart: Kröner, 2005: 116-120.

Leinsle, Ulrich G. »Scholastik. I. Scholastik/Neuscholastik«. *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 30. Berlin: de Gruyter, 1999/2006:361-366.

Leppin, Volker. »B. Person. I. Traditionen. 3. Kirchenväter«, in: Beutel, Albrecht (Hg.). *Luther Handbuch.* 2. Aufl. Tübingen: Mohr, 2010: 45-49.

Leppin, Volker. »B. Person. I. Traditionen. 6. Universitätswissenschaft«, in: Beutel, Albrecht (Hg.). *Luther Handbuch.* 2. Aufl. Tübingen: Mohr, 2010: 62-67.

Lindberg, Carter. »Luther's struggle with social-ethical issues«, in: McKim, Donald K. (ed.). *The Cambridge Companion to Martin Luther.* Cambridge: Cambridge University Press, 2003: 165-178.

Lohmeyer, Ernst. *Der Brief an die Philipper, Kolosser und an Philemon.* KEKNT, 10. Aufl. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1954.

Lohse, Eduard. *Der Brief an die Römer.* KEKNT 4, 15. Aufl. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2003.

Longenecker, Richard. *The Epistle to the Romans.* NIGTC. Grand Rapids: Eerdmans, 2016.

Lüpke, Johannes von. »Schöpfer/Schöpfung. VII. Reformation bis Neuzeit. 2. Reformatorische Theologie«. *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 30. Berlin: de Gruyter, 1999/2006: 305-326.

Luther, Martin. »95 Thesen«. Luther-Gesellschaft e.V. - www.luther-gesellschaft.de/texte-zu-luther/luther-95-thesen.html

Luther, Martin. *Werke. Kritische Gesamtausgabe (Weimarer Ausgabe: WA).* Weimar: Böhlau, 1883-1993.

Malink, Marko. »Logik«, in: Rapp, Christof; Corcilius, Klaus (Hg.). *Aristoteles Handbuch: Leben – Werk – Wirkung.* Stuttgart: Metzler, 2011: 480-484.

Mannermaa, Tuomo. »Liebe. VI. Reformation und Orthodoxie«. *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 21. Berlin: de Gruyter, 1991/2000: 152-156.

Markschies, Christoph. »Current Research on the Eucharist in Ancient Christianity: How the Eucharist Developed from the End of the Fourth Century in East and West«. *Early Christianity* 7/4 (2016): 417-446.

Martens, Ekkehard. »Platon«, in: Lutz, Bernd (Hg.). *Metzler Philosophen-Lexikon. Von den Vorsokratikern bis zu den Neuen Philosophen.* 3., aktual. u. erw. Aufl. Stuttgart: Metzler, 2015: 554-557.

McKim, Donald K. (ed.). *The Cambridge Companion to John Calvin.* Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

Menn, Stephen. »Aristotle´s Theology«, in: Shields, Christopher (ed.). *The Oxford Handbook of Aristotle.* New York: Oxford University Press, 2015: 422-464.

Mühlen, Karl-Heinz zur. »Luther II. Theologie«. *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 21. Berlin: de Gruyter, 1991/2000: 530-567.

Mühlen, Karl-Heinz zur. »Luthers Kritik am scholastischen Aristotelismus in der 25. These der ›Heidelberger Disputation‹ von 1518«, in: Mühlen, Karl-Heinz zur. *Reformatorisches*

Profil. Studien zum Weg Martin Luthers und der Reformation. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1995: 4065-.
Müller, Gerhard. »Schriftauslegung. III. Kirchengeschichtlich«. *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 30. Berlin: de Gruyter, 1999/2006: 472-488.
Müller, Ulrich B. *Der Brief des Paulus an die Philipper.* ThHKNT, Bd. 11/1. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 1993.
Nitzsch, Friedrich. *Luther und Aristoteles. Festschrift zum vierhundertjährigen Geburtstage Luther´s.* Kiel: Universitäts-Buchhandlung, 1883.
Oberman, Heiko A. *Luther: Mensch zwischen Gott und Teufel.* München: Pantheon, 2016.
Pesch, Otto Hermann. *Martin Luther, Thomas von Aquin und die reformatorische Kritik an der Scholastik.* Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1994.
Pesch, Otto Hermann. »Thomas von Aquino/Thomismus/Neuthomismus«. *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 33. Berlin: de Gruyter, 2002/2006: 433-474.
Pesch, Otto Hermann. »Wille/Willensfreiheit. III. Dogmen- und theologiegeschichtlich«. *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 36. Berlin: de Gruyter, 2004/2006: 76-97.
Piennisch, Markus. »Der biblisch-semitische Aspekt der Hermeneutik: Eine Einführung in das Studiengebiet«, *Stuttgarter Theologische Themen* 5 (2010): 101-137.
Piennisch, Markus. »Der ›biblisch-semitische Aspekt‹ in der Grundstruktur der WORT-TAT Gottes (dabar)«, *Stuttgarter Theologische Themen* 3 (2008): 81-99.
Piennisch, Markus. »Hermeneutische Überlegungen zur Übersetzung der Bibel«, *Stuttgarter Theologische Themen* 10 (2015): 65-79.
Piennisch, Markus. *Kommunikation und Gottesdienst. Grundlinien göttlicher Zuwendung in Bibel und Verkündigung.* Studium Integrale Theologie, 2. Aufl. Holzgerlingen: SCM, 2015.
Poller, Horst. *Die Philosophen und ihre Kerngedanken. Ein geschichtlicher Überblick.* OLZOG Edition. 8. aktual. u. erw. Aufl. Reinbek/München: Lau-Verlag, 2014.
Prenter, Regin. *Spiritus Creator. Studien zu Luthers Theologie.* München: Kaiser, 1954.
Raeder, Siegfried. »Reuchlin«. *Religion in Geschichte und Gegenwart,* 4. Aufl., Bd. 7. Tübingen: Mohr, 2004: 466-467.
Regenbogen, Arnim; Meyer, Uwe (Hg.). *Wörterbuch der philosophischen Begriffe.* Hamburg: Meiner, 2013.
Ringleben, Joachim. »Wort Gottes. IV. Systematisch-theologisch«. *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 36. Berlin: de Gruyter, 2004/2006: 315-329.
Ritter, A.M. »Laie. I. Kirchengeschichtlich«. *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 20. Berlin: de Gruyter, 1990/2000: 378-385.
Römpp, Georg. *Aristoteles.* UTB Profile. Köln/Weimar/Wien: Böhlau, 2009.
Römpp, Georg. *Platon.* UTB Profile. Köln/Weimar/Wien: Böhlau 2008.
Rohls, Jan. *Philosophie und Theologie in Geschichte und Gegenwart.* Tübingen: Mohr, 2002.
Schäfer, Rolf. »Aristoteles/Aristotelismus. V/2. Reformation und nachreformatorische Theologie«. *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 3. Berlin: de Gruyter, 1978/1993: 789-796.
Schneider, Hans. »Blut. IV/2. Christi Blut in evangelischer Theologie und Frömmigkeit«. *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 6. Berlin: de Gruyter, 1980/1993: 740-742.
Schnelle, Udo. *Das Evangelium nach Johannes.* ThHKNT 4, 5., neu bearb.

Aufl. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2016.
Schwarz, Reinhard. »Luther II. Theologie«. *Religion in Geschichte und Gegenwart,* 4. Aufl., Bd. 5. Tübingen: Mohr, 2002: 573-588.
Schwöbel, Christoph. »Trinität. III. Reformationszeit«. *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 34. Berlin: de Gruyter, 2002/2006: 105-110.
Seebaß, Gottfried. »Reformation«. *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 28. Berlin: de Gruyter, 1997/2006: 386-404.
Seidl, Horst. »Seele. V. Kirchen- und philosophiegeschichtlich«. *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 30. Berlin: de Gruyter, 1999/2006: 748-759.
Selderhuis, Herman J. (Hg.). *Calvin Handbuch.* Tübingen: Mohr, 2009.
Spieckermann, Hermann. »Hiob/Hiobbuch«. *Religion in Geschichte und Gegenwart,* 4. Aufl., Bd. 3. Tübingen: Mohr, 2000: 1777-1781.
Staedtke, Joachim. »Abendmahl. III/3. Reformationszeit«. *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 1. Berlin: de Gruyter, 1977/1993: 106-122.
Strawn, B.A. »Pharaoh«, in: Alexander, T. Desmond; Baker, David W. (ed.). *Dictionary of the Old Testament: Pentateuch.* Leicester: IVP, 2003: 631-636.
Strohm, Christoph. »Juristische Schulung und Bibelauslegung bei reformierten Theologen des 16. Jahrhunderts«, in: Christ-von Wedel, Christine; Grosse, Sven (Hg.). *Auslegung und Hermeneutik der Bibel in der Reformationszeit.* Historia Hermeneutica. Series Studia. Berlin: de Gruyter, 2016: 333-356.
Stuhlmacher, Peter. *Der Brief an die Römer.* NTD 6, 15. Aufl. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1998.
Thönissen, Wolfgang. »Luthers Streit mit seinen katholischen Gegnern in den Jahren 1517/1518 am Beispiel der Frage nach dem Fegefeuer«, in: Bosse-Huber, Petra, et al. (Hg.). *500 Jahre Reformation: Bedeutung und Herausforderungen.* Internationaler Kongress zum Reformationsjubiläum 2017. Zürich: Theologischer Verlag, 2014: 278-294.
Thornton, Claus-Jürgen, et al. *Theologische Realenzyklopädie. Register zu Bd. 1-27*, Bd. 21. Berlin: de Gruyter, 1998/2000.
Tuninetti, Luca F. »Scholastik«, in: Rapp, Christof; Corcilius, Klaus (Hg.). *Aristoteles Handbuch: Leben – Werk – Wirkung.* Stuttgart: Metzler, 2011: 428-436.
Vinke, Rainer (Hg.). *Lutherforschung im 20. Jahrhundert: Rückblick – Bilanz – Ausblick.* Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2009.
Walter, Nikolaus; Reinmuth, Eckart; Lampe, Peter. *Die Briefe an die Philipper, Thessalonicher und an Philemon.* NTD, Bd. 8/2, 18. Aufl. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1998.
Walton, John. »Job 1: Book of«, in: Alexander, T. Desmond; Baker, David W. (ed.). *Dictionary of the Old Testament: Wisdom, Poetry & Writings.* Leicester: IVP, 2008: 333-346.
Wassermann, Peter. »Gottes Sohn und Menschen-Sohn«, *Stuttgarter Theologische Themen* 10 (2015): 95-112.
Westermann, Claus. *Ausgewählte Psalmen.* Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1984.
Weiser, Artur. *Die Psalmen. Erster Teil: Psalm 1-60.* ATD 14. 10., unveränderte Aufl. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1987.
Wenz, Gunther. »Sakramente. I. Kirchengeschichtlich«. *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 29. Berlin: de Gruyter, 1998/2006: 663-684.
Wesche, Tilo. »Prinzip, philosophisch«. *Religion in Geschichte und Gegenwart,* 4. Aufl., Bd. 6. Tübingen: Mohr, 2003: 1667-1668.

Wey, Lis. LOGOΣ und OUΣIA: Sein und Sprache bei Aristoteles. Berlin: Logos, 2014.
Wieland, Wolfgang. »Dialektik. I. Philosophisch«. *Religion in Geschichte und Gegenwart,* 4. Aufl., Bd. 2. Tübingen: Mohr, 1999: 806-808.
Wilckens, Ulrich. *Das Evangelium nach Johannes.* NTD 4, 17. Aufl. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1998.
Wilckens, Ulrich. *Der Brief an die Römer.* EKK 6, 1. Aufl. Studienausgabe. Neukirchen: Neukirchener, 2010.
Wyller, Egil A. »Plato/Platonismus. I. Plato«. *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 26. Berlin: de Gruyter, 1996/2000: 677-693.

ENDNOTEN

1 Während die Begriffsgeschichte von »Reformation« bzw. »Reformator« sehr vielschichtig verlief, bezeichnet das Adjektiv »reformatorisch« die Ereignisse des 16. Jahrhunderts. Hierzu bemerkt G. Seebaß treffend: »Als «reformatorisch» gilt vielmehr nur das, was in den der Reformation entstammenden großen Konfessionen und Kirchen gelehrt und vertreten wurde, umgreift also nicht ohne nähere Bestimmungen den weiten Bereich dessen, was als «linker Flügel» der Reformation oder auch als «radikale Reformation» bezeichnet wird.« – Seebaß, Gottfried. »Reformation«. Theologische Realenzyklopädie, Bd. 28. Berlin: de Gruyter, 1997/2006, S. 386-387.

2 Siehe Beutel, Albrecht. »Bibelübersetzungen. II. Christliche Übersetzungen in europäische Volkssprachen seit dem Mittelalter«. Religion in Geschichte und Gegenwart, 4. Aufl., Bd. 1. Tübingen: Mohr, 1998: 1498-1505; Piennisch, Markus. »Hermeneutische Überlegungen zur Übersetzung der Bibel«, Stuttgarter Theologische Themen 10 (2015): 65-79; hierzu bemerkt U. Köpf treffend: »Außerdem brachte die R[eformation] Bibelübersetzungen in den Volkssprachen hervor, die nach dem Fall des bisherigen klerikalen Auslegungsprivilegs (vgl. Luther: WA 6,411,8 – 412,38) allen Gläubigen ein selbständiges Schriftstudium ermöglichten.« – Köpf, Ulrich. »Reformation«. Religion in Geschichte und Gegenwart, 4. Aufl., Bd. 7. Tübingen: Mohr, 2004, S. 152.

3 E.g. Körtner, Ulrich H.J. »Exklusiver Glaube – Das vierfache <<Allein>> reformatorischer Theologie«, in: Bosse-Huber, Petra, et al. (Hg.). 500 Jahre Reformation: Bedeutung und Herausforderungen. Internationaler Kongress zum Reformationsjubiläum 2017. Zürich: Theologischer Verlag, 2014: 68-87.

4 E.g. Thönissen, Wolfgang. »Luthers Streit mit seinen katholischen Gegnern in den Jahren 1517/1518 am Beispiel der Frage nach dem Fegefeuer«, in: Bosse-Huber, Petra, et al. (Hg.). 500 Jahre Reformation: Bedeutung und Herausforderungen. Internationaler Kongress zum Reformationsjubiläum 2017. Zürich: Theologischer Verlag, 2014: 278-294.

5 E.g. Fleischmann-Bisten, Walter. »Reformation, radikale Reformation, Täufer und die Bauernkriege. Die Reformation zwischen Intoleranz und Revolution«, in: Bosse-Huber, Petra, et al. (Hg.). 500 Jahre Reformation: Bedeutung und Herausforderungen. Internationaler Kongress zum Reformationsjubiläum 2017. Zürich: Theologischer Verlag, 2014: 177-190.

6 Cf. zum Ganzen: Breytenbach, Cilliers (Hg.). »Ratlos vor dem Reformationsjubiläum 2017?«, Berliner Theologische Zeitschrift 28/1 (2011): 1-192; Vinke, Rainer (Hg.). Lutherforschung im 20. Jahrhundert: Rückblick – Bilanz – Ausblick. Göttingen: Vandenhoeck

& Ruprecht, 2009. Luthers Methode der Schriftauslegung gründete auf den biblischen Ursprachen, denn für ihn vollzog sich theologische Arbeit in der reinen Textauslegung, wie G. Müller treffend bemerkt: »Im Vollzug der Schriftauslegung findet dann die Auseinandersetzung mit der scholastischen Theologie statt: In den Psalmen mit der überkommenen Frömmigkeitspraxis, im Römerbrief mit ihren Voraussetzungen aus der aristotelischen Philosophie, die das Textverständnis verfälschen […]«. – Müller, Gerhard. »Schriftauslegung. III. Kirchengeschichtlich«. Theologische Realenzyklopädie, Bd. 30. Berlin: de Gruyter, 1999/2006, S. 482.

7 Zur Definition: »Unter H[ermeneutik] verstehen wir heute die methodisch geleitete Rekonstruktion eines ursprünglichen Sinnzusammenhangs in einem sprachlichen Gebilde mit der methodischen Grundforderung, das Einzelne aus dem Sinnzusammenhang eines Ganzen zu verstehen.« - Regenbogen, Arnim; Meyer, Uwe (Hg.). Wörterbuch der philosophischen Begriffe. Hamburg: Meiner, 2013, S. 286.

8 Exemplarisch sei hier der Artikel von F. Nüssel, »Reformatorische Grundlagen der Theologie« von 2013 genannt. Sie erwähnt nur in einem einzigen Satz den Bezug der Reformation zu Aristoteles: »Der reformatorischen Betonung der Schrift als dem grundlegenden und zentralen Erkenntnisprinzip für Glaube und Lehre korrespondiert die scharfe Kritik an einer Überschätzung der menschlichen Vernunft und an der aristotelischen Philosophie.« – Nüssel, Friederike. »Reformatorische Grundlagen der Theologie«, in: Frank, Günter; Leppin, Volker; Selderhuis, Herman J. (Hg.). Wem gehört die Reformation? Nationale und konfessionelle Dispositionen der Reformationsdeutung. Freiburg: Herder, 2013, S. 228-229. Sie benennt jedoch nicht den logischen Dualismus als Grundstruktur des aristotelischen Denkens, sondern beschreibt nur Luthers Kritik an der Philosophie im Verhältnis zur Theologie in Bezug auf die sündige Natur und Vernunft des Menschen anhand von Luthers Disputatio de homine von 1536 (S. 229-230).

9 Auch die 17 Autoren des umfangreichen Sammelbandes Auslegung und Hermeneutik der Bibel in der Reformationszeit bieten auf 425 Seiten in keinem ihrer Beiträge eine Diskussion des Verhältnisses Luthers zu Aristoteles. – Christ-von Wedel, Christine; Grosse, Sven (Hg.). Auslegung und Hermeneutik der Bibel in der Reformationszeit. Historia Hermeneutica. Series Studia. Berlin: de Gruyter, 2016. Lediglich ein Artikel über Melanchthon enthält 12 Belege zu Aristoteles: Danneberg, Lutz. »Melanchthons Deutung von 2 Tim 2,15 und ihre Auswirkung auf die reformatorische Hermeneutica sacra« (S. 147-212). Ein Artikel zu reformierten Theologen enthält einen Beleg zu Aristoteles: Strohm, Christoph. »Juristische Schulung und Bibelauslegung bei reformierten Theologen des 16. Jahrhunderts« (S. 333-356).

10 Dieter, Theodor. Der junge Luther und Aristoteles. Eine historisch-systematische Untersuchung zum Verhältnis von Theologie und Philosophie. Theologische Bibliothek Töpelmann, Bd. 105, hg. O. Bayer, W. Härle, H.-P. Müller. Berlin: de Gruyter, 2001.

11 Dieter, Luther, S. 1: Die erste kurze Monographie hierzu wurde 1883 von F. Nitzsch vorgelegt, die zweite ausführliche Monographie von E. Andreatta erschien 1996. - Nitzsch, Friedrich. Luther und Aristoteles. Festschrift zum vierhundertjährigen Geburtstage Luther´s. Kiel: Universitäts-Buchhand-

lung, 1883; Andreatta, Eugenio. Lutero e Aristotele. Padua: CUSL Nuovavita, 1996.

12 Mühlen, Karl-Heinz zur. »Luther II. Theologie«. Theologische Realenzyklopädie, Bd. 21. Berlin: de Gruyter, 1991/2000: 530-567. Diese Beobachtung gilt auch für die fehlende Auseinandersetzung mit Sokrates und Plato als Vorläufer des Aristoteles bei Luther, wie der Registerband der TRE belegt: Thornton, Claus-Jürgen, et al. Theologische Realenzyklopädie. Register zu Bd. 1-27, Bd. 21. Berlin: de Gruyter, 1998/2000: 172-173 (Aristoteles/Aristotelismus), 383 (Plato/Platonismus), 421 (Sokrates/Sokratik).

13 Schwarz, Reinhard. »Luther II. Theologie«. Religion in Geschichte und Gegenwart, 4. Aufl., Bd. 5. Tübingen: Mohr, 2002: 573-588.

14 Um den Umfang des Vortrags zu begrenzen, wird jedoch nur der Beitrag Luthers zur Reformation, nicht die Beiträge von Calvin oder Zwingli, untersucht. Zur Einführung in die Literatur zu Calvin und Zwingli: Selderhuis, Herman J. (Hg.). Calvin Handbuch. Tübingen: Mohr, 2009; McKim, Donald K. (ed.). The Cambridge Companion to John Calvin. Cambridge: Cambridge University Press, 2004; Gäbler, Ulrich. Huldrych Zwingli: Leben und Werk. Zürich: Theologischer Verlag, 2004; Leppin, Volker. »Zwingli«, Theologische Realenzyklopädie, Bd. 36. Berlin: de Gruyter, 2006: 793-809; Campi, Emidio. »Zwingli«, Religion in Geschichte und Gegenwart. 4. Aufl. Bd. 8. Tübingen: Mohr, 2005: 1945-1955.

15 Wie H.-M. Barth beobachtet, ist jedoch die Streitkultur zwischen Theologie und Philosophie, wie sie für Luther lebendig und selbstverständlich war, in unserer heutigen Zeit immer weniger vorhanden. – Barth, Hans-Martin. Martin Luthers Theologie. Eine kritische Würdigung. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2009, S. 105. Barth diskutiert verschiedene Aspekte des Konflikts zwischen Theologie und Philosophie. Dabei berücksichtigt er besonders Luthers Sicht auf die Funktion der Vernunft im Prozess des Erkennens. Die zugrunde liegende Problematik des »logischen Dualismus« als grundlegendes Wirklichkeitsprinzip bei Aristoteles wird jedoch von Barth nicht thematisiert. Dieser Dualismus, der bereits durch Plato in die Auffassung der Wirklichkeit eingebracht wurde, beinhaltet bei Aristoteles die Wechselwirkung zwischen dem »Wesen« und dem »Einzelnen«. Das Wesen macht das Einzelne zu dem, was es ist und gibt ihm seine Anwesenheit. Umgekehrt kann das Wesen nur durch das Einzelne in Erscheinung treten. Beide Aspekte bedingen einander in notwendiger Weise. Da hier jedoch der Faktor der Veränderlichkeit vorhanden ist, muss es laut Aristoteles ein unveränderliches, metaphysisches Einzel-Seiendes geben. Dies ist die höchste Ursache, der ewige Beweger, also Gott. – cf. Horster, Detlef. »Aristoteles«, in: Lutz, Bernd (Hg.). Metzler Philosophen-Lexikon. Von den Vorsokratikern bis zu den Neuen Philosophen. 3., aktual. u. erw. Aufl. Stuttgart: Metzler, 2015, S. 36-37.

16 Dualismus bezeichnet hier die »Lehre von zwei absolut voneinander unterschiedenen und unabhängigen Prinzipien, Mächten oder Substanzen.« - Regenbogen, Arnim; Meyer, Uwe (Hg.). Wörterbuch der philosophischen Begriffe. Hamburg: Meiner, 2013, S. 161.

17 Der Begriff Scholastik ist von »schole« abgeleitet; Aristoteles bezeichnet mit »scholasticos« die »frei um ihrer selbst willen gewählte Tätigkeit«. - Leinsle, Ulrich G. »Scholastik. I. Scholastik/Neuscholastik«. Theologische Realenzyklopädie, Bd. 30. Berlin: de Gruyter, 1999/2006, S. 361.

18 Hier stand die Vernunfterkenntnis parallel zur Glaubenserkenntnis in der Theologie, so dass die damalige Wissenschaft versuchte, die Vernunfterkenntnis und die Glaubenserkenntnis in Einklang zu bringen. - Köpf, Ulrich. »Scholastik«. Religion in Geschichte und Gegenwart, 4. Aufl., Bd. 7. Tübingen: Mohr, 2004, S. 951-952. Hierbei hat die Aristoteles-Rezeption an den neu entstandenen Universitäten eine entscheidende Funktion, wie Köpf ausführt: »Hochscholastik heißt die von etwa 1200 bis ins 2. Viertel des 14. Jh. reichende Periode, in der sich die Sch[olastik] an den Universitäten formierte, in der sich gegen alle erwähnten Widerstände die Rezeption des Aristoteles und seiner arab[ischen] Interpreten vollzog und in der durch Lehrer aus den Bettelorden […] die großen philos.-theol. Systeme geschaffen wurden, die für die Folgezeit wegweisend waren.« – (S. 952-953).

19 Siehe Bartholomew, Craig G. Introducing Biblical Hermeneutics. A Comprehensive Framework for Hearing God in Scripture. Grand Rapids: Baker, 2015, S. 194.

20 Die Theologie musste als beweisende Wissenschaft nach den Prinzipien des Aristoteles vorgehen und seine Denkformen übernehmen, um in das System der Universitäten aufgenommen zu werden. - Zur philosophischen Definition des Prinzips bemerkt T. Wesche treffend: »Das P[rinzip] ist der Anfang als das, woraus etwas kommt, und das Herrschende als das unumstößliche Feste.« – Wesche, Tilo. »Prinzip, philosophisch«. Religion in Geschichte und Gegenwart, 4. Aufl., Bd. 6. Tübingen: Mohr, 2003, S. 1667. Bei Plato ist das erste Prinzip die Idee des Guten, weil es unabhängig und selbstgenügend ist und als solches allen Dingen ihr Sein und ihre Erkennbarkeit gibt (S. 1667). Bei Aristoteles hingegen ist der Satz vom ausgeschlossenen Widerspruch das grundlegende Prinzip, weil dieser Satz die »unhintergehbare Voraussetzung von Denken und Handeln« ist (S. 1667); cf. Leinsle, »Scholastik«, S. 362.

21 Tuninetti, Luca F. »Scholastik«, in: Rapp, Christof; Corcilius, Klaus (Hg.). Aristoteles Handbuch: Leben – Werk – Wirkung. Stuttgart: Metzler, 2011, S. 435.

22 Dieter, Theodor. »Luther as Late Medieval Theologian: His Positive and Negative Use of Nominalism and Realism«, in: Kolb, Robert, et al. (ed.). The Oxford Handbook of Martin Luther´s Theology. Oxford: Oxford University Press, 2016, S. 38.

23 Der Begriff Weltbild wird hier verwendet als »Modell für die theoretische Behandlung der Ergebnisse objektivierbaren Wissens im Rahmen einer Gesamtansicht von Welt.« - Regenbogen, Arnim; Meyer, Uwe (Hg.). Wörterbuch der philosophischen Begriffe. Hamburg: Meiner, 2013, S. 725.

24 Diese waren: 1. und 2. Analytik, Sophistische Widerlegungen, Physik, Von der Seele, Logische Schriften. – Schäfer, Rolf. »Aristoteles/Aristotelismus. V/2. Reformation und nachreformatorische Theologie«. Theologische Realenzyklopädie, Bd. 3. Berlin: de Gruyter, 1978/1993, S. 789-790.

25 In der Renaissance wurden u.a. die Literatur- und Sprachwissenschaften gefördert, um den historischen Abstand zur Antike zu überwinden. Im 15. Jh. wurden griechische Autoren im Urtext gelesen, während Anfang des 16. Jh. Johannes Reuchlin die hebräische Sprache wissenschaftlich zugänglich machte. – Köpf, Ulrich. »Renaissance. II. Geschichtlich. 2. Das Zeitalter der Renaissance«. Religion in Geschichte und Gegenwart, 4. Aufl., Bd. 7. Tübingen: Mohr, 2004, S. 435, 437. Reuchlin wurde in der hebräischen Sprache unterrichtet von Jechiel Loans in Linz (1492) und von Obadja

Sforno in Rom (1498) und schrieb das hebräische Lehrbuch De rudimentis Hebraicis (1506). – Raeder, Siegfried. »Reuchlin«. Religion in Geschichte und Gegenwart, 4. Aufl., Bd. 7. Tübingen: Mohr, 2004, S. 466-467.

26 Bartholomew, Hermeneutics, S. 195. Hinzu kommt, dass nicht mehr nur die Bibelkommentatoren des Mittelalters, sondern auch die Kirchenväter der frühen Kirche studiert wurden, wie z.B. durch Erasmus von Rotterdam (ca. 1466-1536). Er veröffentlichte nicht nur sein griechisches Neues Testament, sondern auch Textausgaben von Jerome, Augustin, Tertullian, Basilius, Cyprian, Arnobius, Hilary, Ambrosius, Origenes, Johannes Chrysostomus. Auch von ihnen wurde Luthers Bibelauslegung beeinflusst (S. 195-196).

27 Zu Luthers Betonung der Person Christi und des wörtlichen Schriftsinns für die Bibelauslegung, cf. Bartholomew, Hermeneutics, S. 197-200.

28 Aland, Kurt (Hg.). »Vorlesung über den Römerbrief 1515/1516«, Luther Deutsch. Bd. 1. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1991, S. 107: »Und wenn sie ihre Gerechtigkeit … nur aus Liebe zur Tugend und Weisheit vertraten (solche Menschen waren es, die Besten und Reinsten und – abgesehen von Sokrates – sehr wenig bekannt) […]«.

29 Gr. ἀρετή

30 Hager, Fritz-Peter. »Sokrates«. Theologische Realenzyklopädie, Bd. 31. Berlin: de Gruyter, 2000/2006, S. 438.

31 Luther bemerkt: »›Plato ist Freund, Sokrates ist Freund‹ – aber die Wahrheit muß vorgezogen werden. Denn magst Du auch von der Schrift und vom christlichen Glauben zu wenig wissen, so müßte selbst ein Feind der Christen wissen, was den Christen notwendig und nützlich ist, und was sie nicht dazu rechnen.« - Aland, Kurt (Hg.). »Vom unfreien Willen 1525«, Luther Deutsch. Bd. 3. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1991, S. 165.

32 Gr. epistéme

33 Poller, Horst. Die Philosophen und ihre Kerngedanken. Ein geschichtlicher Überblick. OLZOG Edition. 8. aktual. u. erw. Aufl. Reinbek/München: Lau-Verlag, 2014, S. 72-73.

34 Poller, Philosophen, S. 73.

35 Die Tugend ist für Sokrates der beste Zustand der Seele, der durch die Orientierung am wahrhaft Guten angestrebt wird. – Figal, Günter. »Sokrates«. Religion in Geschichte und Gegenwart, 4. Aufl., Bd. 7. Tübingen: Mohr, 2004, S. 1424.

36 Poller, Philosophen, S. 73-75.

37 Poller, Philosophen, S. 73.

38 Wie D. Horster ausführt, führt Sokrates die dialektische Bewegung zwischen dem Einzelding und dem Wesen aus. So kommt er von der Wahrnehmung des Einzelnen zum Finden des Wesens überhaupt. - Horster, Detlef. »Sokrates«, in: Lutz, Bernd (Hg.). Metzler Philosophen-Lexikon. Von den Vorsokratikern bis zu den Neuen Philosophen. 3., aktual. u. erw. Aufl. Stuttgart: Metzler, 2015, S. 683.

39 Cf. Herms, Eilert. »Offenbarung. V. Theologiegeschichte und Dogmatik«. Theologische Realenzyklopädie, Bd. 25. Berlin: de Gruyter, 1995/2000, S. 163.

40 Herms, »Offenbarung«, S. 163.

41 Aland, Kurt (Hg.). »Tischreden: Der neue Glaube«, Luther Deutsch. Bd. 9. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1991, S. 37-38.

42 Wie B. Kaiser erklärt, führte die Anwendung des platonischen Seinsbegriffs auf den biblischen Gottesbegriff im gesamten Abendland zu der Vorstellung, »dass Gott in seinem Sein eigentlich unaussprechlich sei. Indem die Kirche

Gott nicht ausschließlich aus seiner Offenbarung erkennen wollte, sondern auch einer natürlichen (philosophischen) Gotteserkenntnis Raum gab, fiel sie geradezu automatisch auf den philosophischen Gottesbegriff zurück.« – Kaiser, Bernhard. »Das trinitarische und christologische Dogma der Kirche: Griechische Philosophie oder biblische Wahrheit?«, Stuttgarter Theologische Themen 7 (2012), S. 61.

43 Wie Poller, Philosophen, S. 80, betont, bezieht sich Plato auf die Lehre des Parmenides von einer unveränderlichen und vollkommenen Welt, die hinter der Welt der Erscheinungen steht, ohne jedoch in einer Verbindung zu den wahrnehmbaren Dingen zu stehen.

44 Hierzu führt E. Wyller aus: »Die Idee ist einheitlich, […] im Gegensatz zu der uns unmittelbar gegebenen Welt der Sinne. Kurz: Die Idee wird traditionell verstanden als ein durch Induktion zuwege gebrachter und von den Dingen abstrahierter Allgemeinbegriff, der in die extramentale Wirklichkeit projiziert und dort hypostasiert wird (d.h. substanzielles Sein zuerkannt erhält […]).« – Wyller, Egil A. »Plato/Platonismus. I. Plato«. Theologische Realenzyklopädie, Bd. 26. Berlin: de Gruyter, 1996/2000: 687, 691-693 (Lit.!).

45 Cf. Hirsch, Walter. »Idee«. Theologische Realenzyklopädie, Bd. 16. Berlin: de Gruyter, 1987/1993, S. 20.

46 Poller, Philosophen, S. 81.

47 In der Geometrie bedeutet dies, dass »die Natur des Kreises an sich« etwas anderes ist als »der Kreis« in seiner konkreten Gestalt. Der Kreis an sich ist »der wahre Kreis«, wie E. Martens treffend bemerkt: »Der Begriff, ›wo das Umgrenzende allerwärts von der Mitte gleichweit absteht‹, bezieht sich auf die in sich gegliederte Einheit des wahren Kreises.« - Martens, Ekkehard. »Platon«, in: Lutz, Bernd (Hg.). Metzler Philosophen-Lexikon. Von den Vorsokratikern bis zu den Neuen Philosophen. 3., aktual. u. erw. Aufl. Stuttgart: Metzler, 2015, S. 556.

48 Römpp, Georg. Platon. UTB Profile. Köln/Weimar/Wien: , Böhlau, 2008, S. 53.

49 Die Idee des Guten ist für Plato die höchste Idee, wie W. Hirsch treffend bemerkt: »Die sogenannte Ideenlehre Platos gipfelt im Hinausdenken auf das erste, höchste, alles beherrschende «Gut» und hat damit vermeintliches Weltwissen aufgehoben in das Streben nach Weisheit – Philosophie.« – Hirsch, »Idee«, S. 21.

50 Römpp, Platon, S. 54-55.

51 Zum Begriff der Seele in der antiken Philosophie vor Plato, cf. Seidl, Horst. »Seele. V. Kirchen- und philosophiegeschichtlich«. Theologische Realenzyklopädie, Bd. 30. Berlin: de Gruyter, 1999/2006, S. 748-749.

52 Poller, Philosophen, S. 81.

53 Seidl, »Seele«, S. 749.

54 Seidl, »Seele«, S. 750.

55 Cf. Poller, Philosophen, S. 82. Poller bemerkt zur Wirkungsgeschichte Platons: »Seine Lehre, dass die «jenseitige» Welt die eigentlich wahre und wertvolle sei, - eine Ansicht die in schroffem Gegensatz zur Daseinsfreude der alten Griechen stand – musste ihn geradezu als einen Vorläufer des Christentums erscheinen lassen.« - (S. 86).

56 Daraufhin wird Luther am 9. März 1509 zum baccalaureus biblicus ernannt, gefolgt von einer Disputation im Herbst 1509, nach der er baccalaureus sententiarius wird. – cf. Burger, Christoph. Tradition und Neubeginn. Martin Luther in seinen frühen Jahren. Tübingen, Mohr, 2014, S. 19-20.

57 Cf. Jedin, Hubert (Hg.). Handbuch der Kirchengeschichte. Bd. IV: Reformati-

on, Katholische Reform und Gegenreformation. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2017, S. 18.

58 Beutel, Albrecht. »Luther's life«, in: McKim, Donald K. (ed.). The Cambridge Companion to Martin Luther. Cambridge: Cambridge University Press, 2003, S. 6; Köpf, Ulrich. »B. Person. I. Traditionen. 4. Mönchtum«, in: Beutel, Albrecht (Hg.). Luther Handbuch. 2. Aufl. Tübingen: Mohr, 2010, S. 50.

59 Beutel, »Luther's life«, S. 7.

60 Luther, Martin. »95 Thesen«. Luther-Gesellschaft e.V. - www.luther-gesellschaft.de/texte-zu-luther/luther-95-thesen.html

61 Lat. Disputatio contra scholasticam theologiam, in: Luther, Martin. Werke. Kritische Gesamtausgabe (Weimarer Ausgabe: WA). Weimar: Böhlau, 1883-1993: WA 1,224-228.

62 Bayer, Oswald. Martin Luthers Theologie. Eine Vergegenwärtigung. 3. Aufl. Tübingen: Mohr, 2007.

63 Lat. sapientia experimentalis - WA 9,98,21.

64 Cf. WA 40 III,63,18-64,7.

65 Bayer bemerkt treffend: »Konstitutiv für Theologie ist die gelebte und erlebte Zeit: Zeit, die vertan, oder Zeit, die erfüllt ist, qualifizierte Zeit – freilich nun nicht nur im Sinne eines ›Augenblicks‹, eines ausdehnungslosen, punktuellen Ereignisses, sondern im Raum der Erinnerung und der Zukunft, wie sie durch Gottes Zusage geschaffen ist und sich heute und hier hören läßt.« - Bayer, Oswald. Theologie. Handbuch Systematischer Theologie, Bd. 1. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1994, S. 52.

66 Siehe hierzu die »strukturellen Ebenen der Heilsgeschichte« von Offenbarung, Erfahrung und Überlieferung: »(a) Gottes Selbst-Offenbarung in der (b) Heilsgeschichte der Menschheit (Erfahrung). (c) Wenn der biblische Text (Zeugnis = Überlieferung/Tradition) betrachtet wird, zeigt sich Gott als ein Gott, der in die Heilsgeschichte mit dem Menschen eingeht, der in Raum und Zeit handelt. Daraus resultiert ein Erzählzusammenhang, welcher die Grundlage der Überlieferung und des Zeugnisses ist (Unterstr. Vf.).« – Piennisch, Markus. »Der biblisch-semitische Aspekt der Hermeneutik: Eine Einführung in das Studiengebiet«, Stuttgarter Theologische Themen 5 (2010), S. 103-104, cf. S. 113.

67 WA 40 III,63,17f.

68 Von lat. ratio, Vernunft, bezeichnet es »das Denken des Verstandes, im Unterschied zur intuitiven Erfassung von Gegenständen […]«. - Regenbogen, Arnim; Meyer, Uwe (Hg.). Wörterbuch der philosophischen Begriffe. Hamburg: Meiner, 2013, S. 545.

69 Das Substantiv katêgoria und das Verb katêgorein bedeuten »Anklage« bzw. »anklagen« vor Gericht. Hierzu bemerkt L. Jansen: »Wohl weil eine Anklage etwas von jemandem behauptet, kann das Verb auch ›kundtun, behaupten‹ bedeuten […]«. – Jansen, L. »katêgoria / Kategorie«, in: Höffe, Otfried (Hg.). Aristoteles-Lexikon. Stuttgart: Kröner, 2005, S. 303; Aristoteles unterschied zehn Kategorien als Arten von Aussagen, die von einem Gegenstand gemacht werden können: 1. Wesen eines Gegenstands oder seine Substanz, 2. Größe oder Quantität, 3. Beschaffenheit oder Qualität, 4. Beziehung zu anderen Gegenständen oder die Relation, 5. Ort, an dem es vorkommt, 6. Zeit, zu der das Ding da war, 7. Tätigkeit, 8. Leiden, 9. Lage, 10. Anhaben oder Innehaben. - Regenbogen, Arnim; Meyer, Uwe (Hg.). Wörterbuch der philosophischen Be-

griffe. Hamburg: Meiner, 2013, S. 338; zu Aristoteles´ Kategorien, cf. Römpp, Georg. Aristoteles. UTB Profile. Köln/ Weimar/Wien: Böhlau, 2009, S. 21-34.

70 Auch genannt: »Satz vom Widerspruch«, was sich im »Satz vom ausgeschlossenen Dritten« ausdrückt - cf. Wey, Lis. LOGOS und OUSIA: Sein und Sprache bei Aristoteles. Berlin: Logos, 2014, S. 223-229.

71 Hierzu bemerkt L. Wey treffend: »Der Satz vom ausgeschlossenen Dritten präzisiert den SvW (Satz vom Widerspruch; Vf.) dahingehend, dass zwischen Wahrheit und Falschheit auf der Seite der Erkenntnis und zwischen Sein und Nicht-Sein auf Seite (sic!) der Wirklichkeit kein Zwischenwert oder Zwischenseiendes, in Aristoteles´ Wortlaut: kein Mittleres, bestehen kann. […] dass etwas nicht zugleich sein und nicht sein kann und zeitgleich nicht sowohl als wahr und falsch erkannt werden kann.« - Wey, Lis. LOGOS, S. 228-229; cf. S. 355-373 (Lit.!); cf. die Definition von M. Malink zum Nichtwiderspruchsprinzip und Prinzip vom ausgeschlossenen Dritten: »Das erste Prinzip besagt, dass ein Satz und seine Negation nicht zugleich wahr sein können; das zweite besagt, dass ein Satz und seine Negation nicht zugleich falsch sein können, sondern stets eines von beiden wahr ist.« – Malink, Marko. »Logik«, in: Rapp, Christof; Corcilius, Klaus (Hg.). Aristoteles Handbuch: Leben – Werk – Wirkung. Stuttgart: Metzler, 2011, S. 482.

72 Logik ist der »Ausdruck für die von Plato mit Dialektik, von Aristoteles mit Analytik bezeichnete Lehre vom Logos, d.h. vom vernünftigen Denken und Schließen, das von wahren Voraussetzungen stets zu einer wahren Folgerung führt […]«. - Regenbogen, Arnim; Meyer, Uwe (Hg.). Wörterbuch der philosophischen Begriffe. Hamburg: Meiner, 2013, S. 383.

73 Zur Diskussion der möglichen Namen des Pharao aus der Zeit des Exodus und zu den Gründen für das Fehlen von Namen im biblischen Text, cf. Strawn, B.A. »Pharaoh«, in: Alexander, T. Desmond; Baker, David W. (ed.). Dictionary of the Old Testament: Pentateuch. Leicester: IVP, 2003, S. 634.

74 Longenecker, Richard. The Epistle to the Romans. NIGTC. Grand Rapids: Eerdmans, 2016, S. 816-822.

75 Λέγει γὰρ ἡ γραφὴ τῷ Φαραὼ ὅτι Εἰς αὐτὸ τοῦτο ἐξήγειρά σε, ὅπως ἐνδείξωμαι ἐν σοὶ τὴν δύναμίν μου, καὶ ὅπως διαγγελῇ τὸ ὄνομά μου ἐν πάσῃ τῇ γῇ.

76 Ex 9:16 וְאוּלָם בַּעֲבוּר זֹאת הָעֱמַדְתִּיךָ בַּעֲבוּר הַרְאֹתְךָ אֶת־כֹּחִי וּלְמַעַן סַפֵּר שְׁמִי בְּכָל־הָאָרֶץ׃

77 Zum logischen Konflikt der »unbefragbaren Gnadenwahl« Gottes im Verhältnis zum Glauben des Menschen, cf. Pesch, Otto Hermann. »Wille/Willensfreiheit. III. Dogmen- und theologiegeschichtlich«. Theologische Realenzyklopädie, Bd. 36. Berlin: de Gruyter, 2004/2006, S. 78-79.

78 Ἐρεῖς οὖν μοι, Τί ἔτι μέμφεται; Τῷ γὰρ βουλήματι αὐτοῦ τίς ἀνθέστηκεν; Μενοῦνγε, ὦ ἄνθρωπε, σὺ τίς εἶ ὁ ἀνταποκρινόμενος τῷ θεῷ; Μὴ ἐρεῖ τὸ πλάσμα τῷ πλάσαντι, Τί με ἐποίησας οὕτως;

79 Diese elementare Theodizee fasst Longenecker treffend zusammen: »… a question as to why God does what he does in his selection of some people and his rejection of other people is far too inappropriate a question to ever be asked.« – Longenecker, Romans, S. 819.

80 Pesch, »Wille/Willensfreiheit«, S. 78.

81 Cf. Spieckermann, Hermann. »Hiob/ Hiobbuch«. Religion in Geschichte und

Gegenwart, 4. Aufl., Bd. 3. Tübingen: Mohr, 2000, S. 1777-1778.

82 J. Ebach bezeichnet diesen Sachverhalt als »ethische Zentralkategorie alttestamentlichen Denkens«: Ebach, Jürgen. »Hiob/Hiobbuch«. Theologische Realenzyklopädie, Bd. 15. Berlin: de Gruyter, 1986/1993, S. 366.

83 Ebach, »Hiob«, S. 367, bemerkt hierzu treffend: »So ist der Tun-Ergehen-Zusammenhang in Israel zuerst Ausdruck nicht der Empirie, sondern der Hoffnung: Es möge so sein, dass der Guttäter die Früchte seiner guten Taten genießen kann – es möge so sein, dass der Übeltäter von den Folgen seiner bösen Taten getroffen wird. Gott ist nicht nur der Garant des Tun-Ergehen-Zusammenhangs, sondern zugleich der, der ihn rettend durchbrechen kann, wo das dem Tun entsprechende Ergehen Untergang bedeutete.«

84 Cf. hierzu die Verhältnisbestimmung der drei Ansprüche: (1) Gott ist gerecht, (2) Hiob ist rechtschaffen, (3) das Prinzip der Vergeltung ist wahr. Im Verlauf der Hiobsgeschichte zeigt sich, dass es logisch unmöglich ist, alle drei Ansprüche gleichzeitig aufrechtzuerhalten. – Walton, John. »Job 1: Book of«, in: Alexander, T. Desmond; Baker, David W. (ed.). Dictionary of the Old Testament: Wisdom, Poetry & Writings. Leicester: IVP, 2008, S. 340.

85 ὁ θεὸς γάρ ἐστιν ὁ ἐνεργῶν ἐν ὑμῖν καὶ τὸ θέλειν καὶ τὸ ἐνεργεῖν ὑπὲρ τῆς εὐδοκίας.

86 Cf. Hellerman, Joseph H. Philippians. Exegetical Guide to the Greek New Testament. Nashville: Broadman & Holman, 2015, S. 134.

87 Hellerman, Philippians, S. 132, vergleicht Kol 3:3 mit Kol 3:5, sowie Gal 3:27 mit Röm 13:14.

88 Cf. Fee, Gordon D. Philippians. Downers Grove: IVP, 1999, S. 106.

89 Hellerman, Philippians, S. 132: »God's work and the believer's efforts are coextensive, thereby excluding, as non-Pauline, any kind of synergism whereby some «division of labor» might come into play between God and the Philippians […]«.

90 Lohmeyer, Ernst. Der Brief an die Philipper, Kolosser und an Philemon. KEKNT, 10. Aufl. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1954, S. 103.

91 Walter, Nikolaus; Reinmuth, Eckart; Lampe, Peter. Die Briefe an die Philipper, Thessalonicher und an Philemon. NTD, Bd. 8/2, 18. Aufl. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1998, S. 65.

92 Walter, Philipper, S. 66.

93 Cf. Müller, Ulrich B. Der Brief des Paulus an die Philipper. ThHKNT, Bd. 11/1. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 1993, S. 117: »An Gottes Ratschluß hängt alles – darum kann der Mensch nur in Gehorsam und Ehrfurcht vor Gott als Christ leben und das Christsein zu bewähren suchen.« Dies ist gemäß W. Eckey das Charakteristikum eines »mündig gehorsamen Christen«. – Eckey, Wilfried. Die Briefe des Paulus an die Philipper und an Philemon. Neukirchen: Neukirchener, 2006, S. 90.

94 Poller, Philosophen, S. 89. Aristoteles baut seine Logik auf der Analyse von Induktion und Deduktion bei der Beobachtung der Wirklichkeit auf. Für ihn ist Gott der reine Geist, das reine Denken, die reine Form, der als innere Richtung von Ewigkeit her die Welt durchdringt (S. 90). Hier geht es letztlich um eine »Theologik« (Bayer, Martin Luthers Theologie, S. 28), also um einen philosophischen, unpersönlichen Gottesbegriff, der jegliche geschichtliche und empirische Erfahrung ausschließt. Somit wird – nach seinem Verständnis – Theologie zur höchsten Wissenschaft, der Wissenschaft des göttlichen Prinzips. - Bayer, Martin Luthers Theologie, S. 28. Dieses

Verständnis Gottes als Prinzip, das alles bewegt, aber selbst nicht bewegt wird, das auch nicht leiden kann, widerspricht der biblischen Selbstoffenbarung Gottes. Denn in der Inkarnation und Passion leidet Jesus Christus, der Sohn Gottes, und damit auch der Vater, weil beide Teil der Trinität sind. Dagegen sehen wir bei Luther das Anliegen, die Theologie der Gnade Gottes in Jesus Christus aus der rationalistischen Verengung und Isolation herauszuführen. Er stellt sich damit in Gegensatz zu Aristoteles' Verständnis von Wissenschaft, Wirklichkeit und Gott. Hier bezieht sich Aristoteles auf Platons Argument, dass »es eine Seinsminderung für jemanden wäre, etwas Anderes, etwas Schlechteres, Geringeres zu werden als er ist« (Bayer, Martin Luthers Theologie, S. 29).

95 Aus diesem rationalistischen Gottesbild folgt konsequenterweise eine adoptianistische Christologie (gegen die Menschwerdung Gottes), die sich im sog. dynamischen Monarchianismus innerhalb der Frühen Kirche äußerte. Um 190 nChr kam Theodotus von Byzanz mit diesem Ansatz nach Rom, wie H. Jedin ausführt: »Seine grundlegende These, dass Jesus bis zu seiner Taufe im Jordan das Leben eines einfachen, aber sehr rechtschaffenen Mannes führte, auf den dann der Geist oder Christus herabkam, suchten er und seine Anhänger mit den Mitteln philologischer Textkritik aus der Bibel zu erhärten. Ihr Interesse für Logik und Geometrie, ihre Hochschätzung des Aristoteles […] erregten beim christlichen Volk Anstoß.« - Jedin, Hubert (Hg.). Handbuch der Kirchengeschichte. Bd. I: Von der Urgemeinde zur frühchristlichen Großkirche. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2017, S. 293.

96 Bayer, Martin Luthers Theologie, S. 29.

97 Luther verwendet den Begriff Kommunikation als christologische Wesensbestimmung im Zusammenhang mit dem Abendmahlsstreit (1525-1528). Luther lehrt, dass die Eigenschaften der göttlichen und menschlichen Natur in Christus sich gegenseitig mitteilen (lat. communicatio idiomatum). Daraus folgert Luther, dass die menschliche Natur Christi einschliesslich seines Leibes und Blutes im Abendmahl real gegenwärtig ist; cf. Hägglund, Bengt. Geschichte der Theologie. Ein Abriß. München: Kaiser, 1983, S. 218, 240-241.

98 Diese gnädige Zuwendung Gottes zum Menschen ist für Luther jedoch ein notwendiger Bestandteil seiner Trinitätstheologie, was er mit dem Leitbegriff des trinitarischen Sich-Gebens Gottes ausdrückt. Hierzu bemerkt C. Schwöbel treffend: »Die Glaubenden haben im Geist durch Christus an diesem innertrinitarischen Gespräch teil. Die ökonomische Trinität, d.h. das Heilswerk Gottes des Vaters in Christus durch den Geist, erscheint so als die Selbst-Mitteilung der immanenten Trinität, d.h. des ewigen dreipersonalen Wesens Gottes.« – Schwöbel, Christoph. »Trinität. III. Reformationszeit«. Theologische Realenzyklopädie, Bd. 34. Berlin: de Gruyter, 2002/2006, S. 106-107.

99 Harteinstein, Friedhelm. »Weshalb braucht die christliche Theologie eine Theologie des Alten Testaments?«, Marburger Jahrbuch Theologie XXV: Das Alte Testament in der Theologie, hg. Gräb-Schmidt, Elisabeth; Preul, Reiner. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2013: 19-47.

100 Dies hat bereits in einer prä-inkarnatorischen Form bei der Feuersäule in Exodus 3:1-6 stattgefunden.

101 Hartenstein bemerkt treffend: »Für Luther […] hatte mit der breiten Tradition der Theologiegeschichte gegolten, dass der Gott des Alten und des Neuen Testaments ein und derselbe ist. Diese

Identität war vor allem durch die trinitätstheologischen und christologischen Modellbildungen der alten Kirche als ein prozesshaftes Offenbarungsgeschehen Gottes in seinen Beziehungen nach außen und als Einsicht in das relational-personale Wesen Gottes nach innen entfaltet worden.« - Hartenstein, »Theologie des Alten Testaments«, S. 37. Zu den einzelnen Aspekten der AT-Auslegung Luthers, cf. S. 21-25.

102 Aland, Kurt (Hg.). »Die Ablassthesen und die Resolutionen 1517-1518«, Luther Deutsch. Bd. 2. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1991, S. 32-82.

103 Benrath, G.A. »Ablaß«. Theologische Realenzyklopädie, Bd. 1. Berlin: de Gruyter, 1977/1993, S. 347.

104 Aland, Luther Deutsch. Bd. 2, S. 65.

105 Aland, Luther Deutsch. Bd. 2, S. 65.

106 Zur Diskussion der Verhältnisbestimmung von Theologie und Philosophie bei Thomas von Aquin bemerkt O. Pesch treffend: »Noch einmal ein anderes Problem ist die Funktion des aristotelischen Begriffsinstrumentariums im Rahmen der systematisch-theologischen Argumentation: nur Formulierungshilfe? Oder doch Verstehenshilfe auf dem schmalen Grat zwischen Selbstauslieferung an ein Vorverständnis und dessen hermeneutisch-kritischer Verarbeitung?« – Pesch, Otto Hermann. »Thomas von Aquino/Thomismus/Neuthomismus«. Theologische Realenzyklopädie, Bd. 33. Berlin: de Gruyter, 2002/2006, S. 439.

107 Bonaventura hatte als Zeitgenosse des Thomas von Aquin einen großen Einfluss auf Leben und Theologie der Kirche, u.a. durch philosophisch-theologische Schriften, Schriftkommentare und Predigten. Er setzte sich kritisch mit dem Aristotelismus seiner Zeit auseinander, indem er einen christologischen Ansatz der Theologie vertrat. So bemerkt W. Dettloff treffend: »[…] in Bonaventura lange vor den Reformatoren einem Theologen zu begegnen, für den nicht nur das Sola Scriptura, sondern auch die Kreuzestheologie entscheidende Bedeutung hat.« – Dettloff, Werner. »Bonaventura«. Theologische Realenzyklopädie, Bd. 7. Berlin: de Gruyter, 1981/1993, S. 53; cf. S. 49-52.

108 Wie G. Benrath bemerkt, findet sich bei Thomas von Aquin erstmals eine »abgerundete positive« Ablaßtheorie, in der er aus der Vollmacht Christi (Joh 8:11) und des Apostels Paulus (2 Kor 2:10) eine gleichartige Vollmacht des Papstes folgerte. – Benrath, »Ablaß«, S. 349.

109 Zu Luthers Sicht der Sündhaftigkeit des menschlichen Willens bemerkt V. Leppin: »[…] betonte Luther die völlige Verderbtheit des menschlichen Willens durch die Sünde und damit die Angewiesenheit des Menschen auf das gnädige Handeln Gottes. Indem Luther seine augustinisch gespeiste Kritik an der Scholastik bald ins Grundsätzliche kehrt, führt er sie weiter zu einer Kritik der Einmengung von Menschlich-Philosophischem, insbesondere des Aristoteles, in die Theologie.« – Leppin, Volker. »B. Person. I. Traditionen. 3. Kirchenväter«, in: Beutel, Albrecht (Hg.). Luther Handbuch. 2. Aufl. Tübingen: Mohr, 2010, S. 46.

110 Ein theologisches Beispiel aus der Zeit der Frühscholastik ist die Summe Institutiones in Sacram Paginam (1170/15) von Simon von Tournai, durch den Aristoteles »Eingang in die theologische Spekulation« fand. – Jedin, Hubert (Hg.). Handbuch der Kirchengeschichte. Bd. III/2: Die Mittelalterliche Kirche. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2017, S. 118.

111 Aland, Luther Deutsch. Bd. 2, S. 69.

112 Aland, Luther Deutsch. Bd. 2, S. 70.

113 Bereits ein Jahrhundert vor Luther wird auch in der byzantinischen Kirche des

Mittelalters der Erkenntnisvorrang des Wortes vom Kreuz vor der Philosophie betont. So bemerkt der Erzbischof von Thessaloniki, Symeon (ca. 1381-1429): »Ihr kommt mit Aristoteles und Platon, ich stelle dagegen die galiläischen Fischer und ihr freies Wort. Das Kreuz hat seine Kraft noch nicht verloren, auch wenn es für manche eine Torheit scheint, es zu predigen.« - Jedin, Handbuch, Bd. III/2, S. 613.

114 Hierzu bemerkt M. Hoffmann treffend: »Die Annahme eines Willens im Menschen, der sich frei auf seine wahre Bestimmung ausrichten kann, wird für Luther durch das Kreuz als Illusion entlarvt. Das Verstricktsein in Sünde, der gottlose Selbstbezug, verkehrt alles. Der Mensch lebt in einer Täuschung über sich selbst, seine Einheit mit Gott und seine Einheit mit seiner Bestimmung. In dieser Selbsttäuschung verleibt sich der Mensch alles ein, Gott, Gesetz, Vernunft, Liebe, und macht es zum Mittel seiner Selbst-Formung.« - Hoffmann, Martin. Studienbuch Martin Luther. Grundtexte und Deutungen. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2014, S. 40.

115 Aland, Luther Deutsch. Bd. 2, S. 74.

116 Aland, Luther Deutsch. Bd. 2, S. 74.

117 Aland, Kurt (Hg.). »Brief an Papst Leo X. Mai 1518«, Luther Deutsch. Bd. 2. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1991, S. 90. Im Zusammenhang seiner Auseinandersetzung mit seinen gelehrten Gegnern an der Universität über den göttlichen Ablaß, göttliche Gewalt und göttliche Vergebung, bemerkt er: »[…] ich bin ja gezwungen, ihnen gegen meinen Willen viel größere Dinge zuzugestehen, nämlich dass sie die Träumereien des Aristoteles mit der Theologie vermischen und über die göttliche Majestät in ganz nichtiger Weise disputieren, gegen und über die Erlaubnis hinaus, die ihnen gegeben ist.« – S. 90.

118 Luther verteidigt Aristoteles in seiner 3. These zur Leipziger Disputation 1519 im Zusammenhang der Argumentation, dass das gute Werk frei von Sünde sei – ein Argument, das Luther ausdrücklich verneint. - Aland, Kurt (Hg.). »Die Thesen zur Leipziger Disputation 1519«, Luther Deutsch. Bd. 2. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1991, S. 92: »3. Wer da behauptet, dass das gute Werk und die Buße (schon) beim Abscheu vor den Sünden (noch) vor der Liebe zur Gerechtigkeit anhebt und dass man dabei nicht mehr in der Sünde sei, den rechnen wir zu den pelagianischen Ketzern, beweisen aber auch, dass er zugleich gegen seinen heiligen Aristoteles verstößt.«

119 Aland, Kurt (Hg.). »Von der babylonischen Gefangenschaft der Kirche 1520«, Luther Deutsch. Bd. 2. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1991, S. 171-238.

120 Das Sakrament (lat. sacer, »heilig«) ist »ein religiöser, für den Gläubigen heiliger und heiligender Akt, der im Gegensatz zu bloßer Zeremonie, an die er geknüpft ist, kraft göttlicher Einwirkung (Gnade) eine Umwandlung des natürlichen Menschen bewirkt.« - Regenbogen, Arnim; Meyer, Uwe (Hg.). Wörterbuch der philosophischen Begriffe. Hamburg: Meiner, 2013, S. 576.

121 Cf. Wenz, Gunther. »Sakramente. I. Kirchengeschichtlich«. Theologische Realenzyklopädie, Bd. 29. Berlin: de Gruyter, 1998/2006, S. 670.

122 Zur frühchristlichen Entwicklung des Abendmahls in der Ost- und Westkirche, cf. Markschies, Christoph. »Current Research on the Eucharist in Ancient Christianity: How the Eucharist Developed from the End of the Fourth Century in East and West«. Early Christianity 7/4 (2016): 417-446.

123 Hierzu bemerkt J. Staedtke treffend: »Für Luther ist das Wort als reformatorisches Generalthema die Mitte seiner

theologischen Argumentation. Das bezieht sich auch auf das Abendmahl, das nicht ohne Wort sein kann. […] Das Wort ist nicht nur Zeugnis, sondern ist Mittel des konkreten Begnadigungsvorganges. […] Der Skopus der Abendmahlslehre Luthers lag darin, unter allen Umständen an der Unumkehrbarkeit von göttlicher Verheißung und menschlichem Glauben festzuhalten.« – Staedtke, Joachim. »Abendmahl. III/3. Reformationszeit«. Theologische Realenzyklopädie, Bd. 1. Berlin: de Gruyter, 1977/1993, S. 110-111, 113. Dabei erklärt Luther, dass auf dem Altar nicht nur Akzidenzien – wie die Kirche seinerzeit festgesetzt hatte -, sondern wahres Brot und wahrer Wein präsent wären. - Aland, Luther Deutsch. Bd. 2, S. 179. Luther bekräftigt in diesem Zusammenhang seine Auffassung zum Abendmahl: »[…] es ist wahres Brot und wahrer Wein, in welchen das wahre Fleisch und das wahre Blut Christi nicht anders und nicht weniger ist, als jene es ihren Akzidenzien zuschreiben.« – S. 180. Der Begriff Akzidenz bezeichnet »die zufälligen, wechselnden, unwesentlichen Eigenschaften eines Gegenstandes.« – Regenbogen, Arnim; Meyer, Uwe (Hg.). Wörterbuch der philosophischen Begriffe. Hamburg: Meiner, 2013, S. 23.

124 Aland, Luther Deutsch. Bd. 2, S. 180.

125 WA 8, 127, 19.

126 Der Begriff Dialektik bezeichnet Denkweisen, die Widersprüche oder andere Gegensätze aufsuchen und für das Erkennen fruchtbar machen. So werden Gesichtspunkte entwickelt, aus denen sich Widersprüche auflösen oder relativieren lassen. Die Dialektik Platos findet sich als Teil der Logik des Aristoteles wieder. Plato zielte mit seiner Dialektik darauf ab, seinen Gesprächspartner nicht nur zur Einsicht in die Sache, sondern auch zur Selbsterkenntnis zu führen. – Wieland, Wolfgang. »Dialektik. I. Philosophisch«. Religion in Geschichte und Gegenwart, 4. Aufl., Bd. 2. Tübingen: Mohr, 1999, S. 806-807.

127 Aristoteles bot als erster eine ausgearbeitete Methodik einer Dialektik, die »Kunst der durch Regeln strukturierten Gesprächsführung. Diese befähigt dazu, ausgehend von anerkannten Meinungen … zu jedem präsentierten Thema Stellung zu nehmen und dabei Selbstwiderspruch zu vermeiden […]«. – Kubota, N. »dialektikê / Dialektik«, in: Höffe, Otfried (Hg.). Aristoteles-Lexikon. Stuttgart: Kröner, 2005, S. 116-117.

128 Luther bezeichnet Aristoteles als »das große Licht der Natur«; cf. WA 12, 414, 21-27; WA 6, 458, 18-21.

129 Aland, Luther Deutsch. Bd. 2, S. 180.

130 Hierzu führt H. Oberman treffend aus: „Denn Aristoteles, im Laufe des 13. Jahrhunderts zur großen Autorität der akademischen Theologie geworden, hatte die Begrifflichkeit und die Denkkategorien bereitgestellt, mit deren Hilfe die Zentralbegriffe der Heiligen Schrift und der Kirchenlehre festgelegt wurden: […] Es sollte ihn [Luther; Vf.] Jahre kosten, alle diese Leitgedanken kritisch zu durchschauen und biblisch neu zu fassen.Oberman, Heiko A. Luther: Mensch zwischen Gott und Teufel. München: Pantheon, 2016, S. 198-199.

131 Poller, Philosophen, S. 177-178.

132 Pesch bemerkt treffend: »[…] eine falsche Art, theologisch zu denken und zu reden, die auf das Konto des Aristoteles und der Philosophie überhaupt geht. Es ist der modus loquendi philosophicus oder metaphysicus oder moralis. Die Inhalte werden wie von selbst andere, sie werden christlich und wahr, wenn man sich (wieder) des modus loquendi theologicus oder des modus loquendi Apostoli befleißigt.« - Pesch, Otto

Hermann. Martin Luther, Thomas von Aquin und die reformatorische Kritik an der Scholastik. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1994, S. 35.

133 Pesch, »Luther«, S. 36, 43.

134 Aland, Luther Deutsch. Bd. 2, S. 181-182.

135 Luther führt hierzu aus: »Was sollen wir hierzu sagen, wenn wir den Aristoteles und menschliche Lehren zu Richtern über so hohe und göttliche Dinge machen? Warum verwerfen wir nicht solchen Vorwitz und bleiben schlicht bei den Worten Christi und sind bereit, nicht zu wissen, was da geschehe, und sind zufrieden damit, dass kraft der Worte der Leib Christi da ist? Ist es denn nötig, dass wir die Art und Weise des göttlichen Handelns gänzlich begreifen?« – S. 182.

136 Luther interpretiert Paulus in 1 Kor 10:16: »Er (Paulus; Vf.) sagt nicht: in dem Brot ist, sondern: das Brot selbst ist die Gemeinschaft des Leibes Christi. Was liegt daran, ob die Philosophie das nicht versteht? Der heilige Geist ist mehr als Aristoteles. Versteht sie denn überhaupt etwas von der Transsubstantiation dieser Dinge, da sie doch selber zugesteht, dass hier die ganze Philosophie zusammenstürzt?« – S. 183.

137 Aland, Luther Deutsch. Bd. 2, S. 183.

138 Aland, Kurt (Hg.). »Vom unfreien Willen 1525«, Luther Deutsch. Bd. 3. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1991, S. 151-334; zur Frage der Argumentationsstrategie der griechischen Philosophen bemerkt Luther: »So haben es schon die griechischen Philosophen gemacht: keiner wollte den Anschein erwecken, dem anderen zu weichen, selbst wenn er zweifelsfrei widerlegt war. Sie begannen dann, die Grundlagen aller Philosophie zu bestreiten, wie Aristoteles sagt.« – S. 220-221. Ein Beispiel für eine positive Erwähnung von Aristoteles, den Luther als »Heiden« bezeichnet, findet sich in seiner »Predigt, dass man Kinder zur Schule halten solle«: »Einem fleißigen frommen Schulmeister oder Magister […], dem kann man nimmermehr genug lohnen und mit keinem Gelde bezahlen, wie auch der Heide Aristoteles sagt.« - Aland, Kurt (Hg.). »Eine Predigt, dass man Kinder zur Schule halten solle 1530«, Luther Deutsch. Bd. 7. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1991, S. 256.

139 Aland, Luther Deutsch. Bd. 3, S. 272.

140 Aland, Luther Deutsch. Bd. 3, S. 272.

141 Hier findet demnach keine gnädige Zuwendung Gottes (Kondeszendenz) zum Menschen statt. Dies ist jedoch ein wesentliches Merkmal der Theologie Luthers. Cf. Piennisch, Markus. Kommunikation und Gottesdienst. Grundlinien göttlicher Zuwendung in Bibel und Verkündigung. Studium Integrale Theologie, 2. Aufl. Holzgerlingen: SCM, 2015, S. 11.

142 Gr. theologiké

143 Wie M. Bordt betont, muss der gr. Ausdruck (to) akinéton kinoun mit »(das) unbewegt Bewegende« übersetzt werden, weil es im Neutrum und nicht im Maskulinum steht. Jedoch hat die jüdisch-christliche Tradition das erste unbewegte Bewegende mit Gott gleichgesetzt, so dass bis heute vom »unbewegten Beweger« gesprochen wird. – Bordt, Michael. »Unbewegter Beweger«, in: Rapp, Christof; Corcilius, Klaus (Hg.). Aristoteles Handbuch: Leben – Werk – Wirkung. Stuttgart: Metzler, 2011, S. 367, 370.

144 Jede Seele eines Menschen oder Tieres ist ein »unbewegter Beweger«; cf. Menn, Stephen. »Aristotle´s Theology«, in: Shields, Christopher (ed.). The Oxford Handbook of Aristotle. New York: Oxford University Press, 2015, S. 422-423.

145 Aristoteles, Metaphysik, XII 7 1072b28-9.

146 Hierzu bemerkt Luther in seiner »Ersten Psalmenvorlesung« zur Auslegung von Ps 69,4 über die Menschen, die nicht aus Glauben das Wort Gottes studieren: »[…] manche von ihnen sind auch abgefallen: die einen zum Reichtum, die anderen zu Vergnügungen, wieder andere zum Ehrgeiz, viele auch zu den Rechtssatzungen und Überlieferungen der Menschen und nicht wenige zur Philosophie des Aristoteles.« - Aland, Kurt (Hg.). »Erste Vorlesung über die Psalmen 1513/1515«, Luther Deutsch. Bd. 1. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1991, S. 69-70.

147 Aland, Kurt (Hg.). »Tischreden: Das Wort«, Luther Deutsch. Bd. 9. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1991, S. 13.

148 Ringleben, Joachim. »Wort Gottes. IV. Systematisch-theologisch«. Theologische Realenzyklopädie, Bd. 36. Berlin: de Gruyter, 2004/2006, S. 321.

149 Cf. Ringleben, »Wort Gottes«, S. 322.

150 Prenter, Regin. Spiritus Creator. Studien zu Luthers Theologie. München: Kaiser, 1954, S. 111.

151 Aland, Luther Deutsch. Bd. 9, S. 123.

152 Aland, Luther Deutsch. Bd. 9, S. 229.

153 Aland, Kurt (Hg.). »Briefe: An Spalatin, 19. Oktober 1516«, Luther Deutsch. Bd. 10. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1991, S. 17-18. Zum ethischen Ansatz Luthers, cf. Lindberg, Carter. »Luther's struggle with social-ethical issues«, in: Mk-Kim, Donald K. (ed.). The Cambridge Companion to Martin Luther. Cambridge: Cambridge University Press, 2003, S. 166; Ebeling, Gerhard. »Luthers Kampf gegen die Moralisierung des Christlichen«, in: Lutherstudien. Tübingen: Mohr, 1985: III: 44-73.

154 »These XXV. Nicht, wer viel Werke tut, ist gerecht, sondern wer ohne Werk viel an Christus glaubt.« - Aland, Kurt (Hg.). »Die Heidelberger Disputation 1518«, Luther Deutsch. Bd. 1. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1991, S. 391.

155 Aland, Luther Deutsch. Bd. 1, S. 391-392.

156 Hierzu bemerkt K. zur Mühlen treffend: »Der Glaube läßt sich an der Gerechtigkeit Christi allein genügen. Sie ist allein unsere Gerechtigkeit. Sofern sie in uns zugleich gute Werke wirkt, sind diese ihre Frucht, aber nicht mehr ihre Bedingung. … Gottes Werk wirkt in uns, indem es durch den Glauben an die Gerechtigkeit Christi die Person vor allen Werken gerecht macht. Durch die gerecht gemachte Person wirkt er zugleich seine Werke in unseren Werken.« [kursiv Mühlen] – Mühlen, Karl-Heinz zur. »Luthers Kritik am scholastischen Aristotelismus in der 25. These der ›Heidelberger Disputation‹ von 1518«, in: Mühlen, Karl-Heinz zur. Reformatorisches Profil. Studien zum Weg Martin Luthers und der Reformation. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1995, S. 49.

157 Bayer, Martin Luthers Theologie, S. 146, erläutert: »Konkret wendet sich Luther etwa gegen die Übertragung des Gerechtigkeitsverständnisses der Nikomachischen Ethik des Aristoteles auf das Feld der Sünden- und Gnadenlehre, wie sie im späten Mittelalter […] vorgenommen wurde. […] Allein in dieser Hinsicht – der soteriologischen Hinsicht, im Blick auf das Heil – spricht Luther der Vernunft und Philosophie die Kompetenz ab.« – cf. WA 40 I,359,7 – 373,2.

158 Zum Begriff der Liebe bei Luther, cf. Mannermaa, Tuomo. »Liebe. VI. Reformation und Orthodoxie«. Theo-

logische Realenzyklopädie, Bd. 21. Berlin: de Gruyter, 1991/2000, S. 152-155.

159 Aland, Luther Deutsch. Bd. 1, S. 393: »These XXVIII. Die Liebe Gottes findet ihren Gegenstand nicht vor, sondern schafft ihn sich erst, menschliche Liebe entsteht an ihrem Gegenstand. Der zweite Teil dieses Satzes leuchtet unmittelbar ein und wird von allen Philosophen und Theologen geteilt, dass nämlich der Gegenstand der Liebe ihre Ursache sei, indem man mit Aristoteles behauptet, jedes seelische Vermögen sei passiv und stofflich und betätige sich durch Aufnehmen von außen her; damit zeigt er deutlich, dass seine Philosophie der Theologie entgegengesetzt ist, insofern sie in allem das Ihre sucht und das Gute mehr empfängt als gewährt.«

160 Cf. Mannermaa, »Liebe«, S. 152-153.

161 Mannermaa, »Liebe«, S. 153: »Das Seelenvermögen Liebe ist nach Aristoteles als materia auf das Objekt der Liebe als forma, d.h. als etwas Seiendes und Gutes, gerichtet. Darum sagt Luther, diese Liebe finde ihre Objekte, schaffe sie aber nicht. Gegenstände menschlicher Erkenntnis und Liebe, wie es bei Aristoteles zum Vorschein kommt, können also von Natur aus nicht ein Nichts (nihil) oder Böses sein, sondern ausschließlich etwas Seiendes, Wahres, Gutes und Schönes.«

162 Jüngel, Eberhard. »Die Welt als Möglichkeit und Wirklichkeit. Zum ontologischen Ansatz der Rechtfertigungslehre«, in: Unterwegs zur Sache. Theologische Erörterungen I. 3. Aufl. Tübingen: Mohr, 2000, S. 215.

163 Zur Rechtfertigungstheologie Luthers, cf. Frisch, Ralf; Hailer, Martin. »›Ich ist ein Anderer‹. Zur Rede von Stellvertretung und Opfer in der Christologie«, Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie 41 (1999): 62-77.

164 Jüngel, »Die Welt«, S. 216.

165 Wie O. Höffe bemerkt, diskutiert Aristoteles die ethische Tugend des Gerechten in Buch V der Nikomachischen Ethik. Dort unterscheidet er das abstrakte Gerechte und das konkrete Gerechte, das in Institutionen beheimatet ist. - Höffe, Otfried. »dikaiosynê / Gerechtigkeit«, in: Höffe, Otfried (Hg.). Aristoteles-Lexikon. Stuttgart: Kröner, 2005, S. 130-131.

166 Wie C. Horn treffend bemerkt, argumentiert Aristoteles, dass »allein der Mensch Vorteilhaftes und Nachteiliges sowie Gerechtes und Ungerechtes identifizieren und sich mit seinesgleichen darüber verständigen kann.« – Horn, C. »logos/Wortkombination, Rede, Sprache, Vernunft«, in: Höffe, Otfried (Hg.). Aristoteles-Lexikon. Stuttgart: Kröner, 2005, S. 332.

167 Der Begriff Gerechtigkeit stammt vom althochdeutschen gereht, »gerade« - richtig, passend, angemessen – und bezeichnet »das gültige Maß sozial richtigen Verhaltens [...]«. Plato und Aristoteles »entwickeln in ihren Gerechtigkeitstheorien aber Prinzipien, die bis in die gegenwärtige Diskussion hineinwirken.« - Regenbogen, Arnim; Meyer, Uwe (Hg.). Wörterbuch der philosophischen Begriffe. Hamburg: Meiner, 2013, S. 252.

168 Hierzu bemerkt O. Höffe treffend: »Nach der zusammenfassenden Bestimmung in der Nikomachischen Ethik ist die ethische T[ugend] eine Haltung, die von Entscheidung getragen ist und in einer Mitte für uns besteht, die durch die Vernunft bestimmt wird […]«. – Höffe, Otfried. »aretê / Tugend, wörtlich: Bestheit, Vortrefflichkeit«, in: Höffe, Otfried (Hg.).

Aristoteles-Lexikon. Stuttgart: Kröner, 2005, S. 79.

169 Aristoteles. Nikomachische Ethik. 2. Aufl., übersetzt von E. Rolfes. Philosophische Bibliothek Bd. 5. Leipzig: Meiner, 1911, S. 24.

170 So bemerkt J. Rohls zur Aristoteleskritik Luthers treffend: »Der Mensch wird also anders als im Rahmen der aristotelischen Ethik nicht gerecht durch das Tun des Guten, durch tugendhaftes Handeln, sondern durch den Glauben und die Gnade, die Gott schenkt.« – Rohls, Jan. Philosophie und Theologie in Geschichte und Gegenwart. Tübingen: Mohr, 2002, S. 272.

171 Aland, Kurt (Hg.). »Vorlesung über den Römerbrief 1515/1516«, Luther Deutsch. Bd. 1. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1991, S. 113: »›Deshalb heißt sie Gerechtigkeit Gottes, weil er dadurch, dass er sie gewährt, Gerechte schafft. […]‹ […] Und sie heißt so zum Unterschied von der Gerechtigkeit der Menschen, die aus den Werken entsteht. So definiert es Aristoteles im 3. Buch der Ethik ganz deutlich, nach ihm folgt und entsteht die Gerechtigkeit aus den Taten.«

172 Νυνὶ δὲ οὐκέτι ἐγὼ κατεργάζομαι αὐτό, ἀλλ᾽ ἡ οἰκοῦσα ἐν ἐμοὶ ἁμαρτία.

173 Aland, Luther Deutsch. Bd. 1, S. 189.

174 διότι τὸ φρόνημα τῆς σαρκὸς ἔχθρα εἰς θεόν, τῷ γὰρ νόμῳ τοῦ θεοῦ οὐχ ὑποτάσσεται, οὐδὲ γὰρ δύναται·

175 Aland, Luther Deutsch. Bd. 1, S. 193.

176 καρδίᾳ γὰρ πιστεύεται εἰς δικαιοσύνην, στόματι δὲ ὁμολογεῖται εἰς σωτηρίαν.

177 Aland, Luther Deutsch. Bd. 1, S. 223-224: Das ist eben die neue Art, Gerechtigkeit zu erwerben, eine Art, die zu Aristoteles im Gegensatz steht oder gar noch weitergeht als er; ist die Gerechtigkeit hier doch das Ergebnis von Handlungen, insbesondere von äußeren, häufig vollbrachten Handlungen. […] Was aber das anbetrifft, dass die Gerechtigkeit des Philosophen (Aristoteles) in folgender Weise in die anteilige, die ausgleichende und ferner in die allgemeine Gerechtigkeit zerlegt wird, so liegt das an der Blindheit des Geistes oder an der menschlichen Weisheit, die nur auf weltliche, vernunftgemäß zu behandelnde Dinge eingestellt ist […]".

178 καὶ μὴ συσχηματίζεσθαι τῷ αἰῶνι τούτῳ, ἀλλὰ μεταμορφοῦσθαι τῇ ἀνακαινώσει τοῦ νοὸς ὑμῶν, εἰς τὸ δοκιμάζειν ὑμᾶς τί τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ τὸ ἀγαθὸν καὶ εὐάρεστον καὶ τέλειον.

179 Aland, Luther Deutsch. Bd. 1, S. 229: »Denn wie es im Bereich des Natürlichen fünf Stufen gibt: (nämlich) Nichtsein, Werden, Sein, Tätigsein und Erleiden – oder in der Terminologie des Aristoteles: Unvorhandenheit, Stoff, Form, Wirken und Erleiden – so auch im Bereich des Geistes […]«.

180 Aland, Luther Deutsch. Bd. 1, S. 230.

181 Jenson, Robert W. »Luther's contemporary theological significance«, in: McKim, Donald K. (ed.). The Cambridge Companion to Martin Luther. Cambridge: Cambridge University Press, 2003, S. 282.

182 Bayer, Oswald. »Verheißung«. Religion in Geschichte und Gegenwart, 4. Aufl., Bd. 8. Tübingen: Mohr, 2005, S. 1015.

183 Bayer, »Verheißung«, S. 1015.

184 Jenson, »Luther's contemporary theological significance«, S. 282.

185 Hierzu bemerkt H. Busche treffend, dass die Seele in der aristotelischen Naturphilosophie die Ursache und das Prinzip des lebendigen Körpers bezeichnet, also seine Lebendigkeit, nicht seine Materialität. – Busche, H. »psychê / Seele«, in: Höffe, Otfried

(Hg.). Aristoteles-Lexikon. Stuttgart: Kröner, 2005, S. 505.

186 Cf. Seidl, »Seele«, S. 750.

187 Jenson, »Luther's contemporary theological significance«, S. 282.

188 Zur Ansprechbarkeit des Menschen durch das Wort Gottes bemerkt E. Jüngel treffend: »Diese Ansprechbarkeit gehört in einem fundamentalen Sinn zur Gottebenbildlichkeit des Menschen. Der Mensch ist ein durch das Wort konstituiertes und organisiertes Wesen. Hörend ist der Mensch Mensch. Nur weil er hören kann, vermag er zu sprechen, zu denken, zu handeln und darin menschlich zu sein. Hörend stellt sich der Mensch auf Gottes Beziehung zu ihm ein, um so seinem Gott zu entsprechen.« (kursiv Jüngel) - Jüngel, Eberhard. »Der Gott entsprechende Mensch. Bemerkungen zur Gottebenbildlichkeit des Menschen als Grundfigur theologischer Anthropologie«, in: Jüngel, Eberhard. Entsprechungen: Gott – Wahrheit – Mensch. Theologische Erörterungen. 2. Aufl. München: Kaiser, 1986, S. 310.

189 Aland, Kurt (Hg.). »Briefe: An Joh. Lang, 8. Februar 1517«, Luther Deutsch. Bd. 10. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1991, S. 23-24.

190 Luthers Angriff auf Aristoteles gipfelt in dem Bekenntnis: »[…] wenn Aristoteles nicht Fleisch gewesen wäre, ich mich nicht scheuen würde zu behaupten, er sei wahrhaftig ein Teufel gewesen.« - Aland, Luther Deutsch. Bd. 10, S. 24.

191 Aland, Luther Deutsch. Bd. 10, S. 25: »Unsere Theologie und Augustin machen unter Gottes Beistand gute Fortschritte und herrschen an unserer Universität. Aristoteles steigt nach und nach herab, neigt sich zum Untergang und ist ihm für ewig nahe.« (Brief an Joh. Lang, 18. Mai 1517). Dennoch beklagt sich Luther in einem weiteren Brief an J. Lang vom 11. November 1517 über seine Theologen-Kollegen, dass sie ungerechterweise sein theologisches Urteil härter kritisieren als sie es bei Aristoteles tun würden: »Aber ich wundere mich, dass sie ihren Aristoteles nicht mit den gleichen Augen ansehen. Oder wenn sie ihn ansehen, dass sie dann nicht sehen, wie Aristoteles fast in jedem Satz und Satzteil nichts anderes ist als ein Tadler, ja ein Tadler über alle Tadler. Wenn daher jener Heide mit dem Fehler allerschlimmster Vermessenheit immer noch gefällt, gelesen und zitiert wird, wie kommt es dann, dass ich als Christ so wenig gefalle, zumal ich ein wenig von der Art an mir habe, die der jenes überaus sanften Aristoteles ähnlich ist? Oder mißfällt an mir ein Tropfen des Fehlers, von dem bei Aristoteles ein ganzes Meer Zustimmung findet?« - Aland, Luther Deutsch. Bd. 10, S. 30; cf. Leppin, Volker. »B. Person. I. Traditionen. 3. Kirchenväter«, S. 47. Allerdings beklagt sich Luther in seinem Brief an Joh. Sylvius Egranus vom 24. März 1518 darüber, dass die Theologen in Leipzig intellektuell unfähig seien. Sie verstünden weder die Texte der Bibel noch die Philosophie des Aristoteles. Luther bekräftigt dies mit den Worten: »Ich bin nahe daran zu schwören, dass kein scholastischer Theologe da sei, der auch nur ein Kapitel des Evangeliums oder der Bibel verstehe, besonders kein Leipziger, ja, auch nicht einmal ein Kapitel des Philosophen Aristoteles. - Aland, Luther Deutsch. Bd. 10, S. 41. Ebenso bemerkt Luther in seinem «Sendbrief vom Dolmetschen» über seine Gegner: «[…] ich kann ihre eigene Dialektik und Philosophie besser, als sie selbst

allesamt, und weiß dazu fürwahr, dass ihrer keiner ihren Aristoteles verstehet.“ - Aland, Luther Deutsch. Bd. 5, S. 82.

192 In seiner »Disputation gegen die scholastische Theologie 1517« verwendet Luther 7 von 97 Thesen, um Aristoteles zu widerlegen:
»41. Fast die ganze ›Ethik‹ des Aristoteles ist der Gnade schlimmster Feind. (Gegen die Scholastiker.)
42. Es ist ein Irrtum, dass die Auffassung des Aristoteles von der Glückseligkeit nicht der katholischen Lehre widerspräche. (Gegen die Ethiker.)
43. Es ist ein Irrtum zu behaupten, ohne Aristoteles werde keiner ein Theologe. (Gegen die allgemeine Meinung.)
44. Ja, es wird vielmehr keiner ein Theologe, wenn er es nicht ohne Aristoteles wird. […]
50. Kurz, der ganze Aristoteles verhält sich zur Theologie wie die Finsternis zum Licht. (Gegen die Scholastiker.)
51. Es ist stark zu bezweifeln, ob das rechte Verständnis des Aristoteles bei den Lateinern ist. […]
53. Die gebräuchlicheren Erklärungen des Aristoteles scheinen das als bewiesen vorauszusetzen, was sie erst beweisen sollten.« - Aland, Kurt (Hg.). »Disputation gegen die scholastische Theologie 1517«, Luther Deutsch. Bd. 1. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1991, S. 358-359.

193 Zur Diskussion der These 50 von Luthers Disputation gegen die scholastische Theologie, cf. Hailer, Martin. Glauben und Wissen. Arbeitsbuch Theologie und Philosophie. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2006, S. 90-91.

194 Andreatta, Eugenio. »Aristoteles als literarische Quelle Martin Luthers«, in: Junghans, Helmar (Hg.). Lutherjahrbuch. Organ der internationalen Lutherforschung, Bd. 65. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1998: 45-52.

195 Andreatta, »Aristoteles«, S. 45.

196 WA 42, 34, 5-10.

197 WA 38, 470, 15-19.

198 Cf. Regenbogen, Arnim; Meyer, Uwe (Hg.). Wörterbuch der philosophischen Begriffe. Hamburg: Meiner, 2013, S. 403.

199 Andreatta, »Aristoteles«, S. 50.

200 Hierzu fasst Poller, Philosophen, S. 202, treffend zusammen: »Die Möglichkeit zur Erlösung liegt allein im Glauben an das in den Evangelien geoffenbarte Wort Gottes. […] Die Vernunft war für Luther die Antipode des Glaubens, man könne nicht auf beides hören, auf das Wort Gottes und die Vernunft, man müsse sich auf das eine oder das andere entscheiden. Die Glaubenssätze, die Gott uns in seinem Wort enthüllt habe, wie das Abendmahl oder die Auferstehung des Leibes, müssten der Vernunft wie Torheit erscheinen, deshalb sei die Vernunft der größte Feind des Glaubens.«

201 In diesem Sinne beschreibt auch T. Dieter die Bewertung Luthers durch Andreatta in dessen Studie Lutero e Aristotele: »Das scheine der Skopus von Luthers Kritik an Aristoteles zu sein: Die metaphysische Vernunft zu kreuzigen, um Raum für den Glauben zu schaffen und einen praktischen, antispekulativen Aristoteles zuzulassen.« – Dieter, Luther, S. 23, Fussnote 50; cf. Andreatta, Eugenio. Lutero e Aristotele. Padua: CUSL Nuovavita, 1996.

202 Andreatta, »Aristoteles«, S. 52.

203 Leppin, Volker. »B. Person. I. Traditionen. 6. Universitätswissenschaft«, in: Beutel, Albrecht (Hg.). Luther Handbuch. 2. Aufl. Tübingen: Mohr, 2010, S. 62.

204 Beutel, Albrecht. »Luther, Martin«, in: Lutz, Bernd (Hg.). Metzler Philosophen-Lexikon. Von den Vorsokratikern bis zu den Neuen Philosophen. 3., aktual. u. erw. Aufl. Stuttgart: Metzler, 2015,

S. 441; zum Bildungshintergrund Luthers (u.a. vierjähriges philosophisches Grundstudium – einschließlich der Rezeption des Aristoteles – sowie ab 1507 Theologiestudium als Mönch der Augustiner-Eremiten), cf. S. 441.

205 Nitzsch, Friedrich. Luther und Aristoteles. Festschrift zum vierhundertjährigen Geburtstage Luther´s. Kiel: Universitäts-Buchhandlung, 1883.

206 Nitzsch, Luther, S. 3-19; 27-32.

207 Nitzsch, Luther, S. 25.

208 Aubenque, Pierre. »Aristotelismus«, Religion in Geschichte und Gegenwart. 4. Aufl. Bd. 1. Tübingen: Mohr, 1998: 737.

209 Die christliche Katechese war ein wesentlicher Bestandteil des literarischen Wirkens Luthers, wie H. Fraas erläutert: »Mit seinen ›Schulschriften‹ (An den christl. Adel dt. Nation […], 1520; An die Ratsherren […], dass sie christl. Schulen aufrichten und halten sollen, 1524; Vorrede zur Dt. Messe, 1526; Vorrede zum Kleinen Katechismus, 1529; Predigt, dass man Kinder zur Schule halten solle, 1530) setzte Luther sich für eine Neuordnung des Erziehungswesens ein: Der Gedanke des allgemeinen Priestertums fordert neben der rel. Unterweisung auch die Lesefähigkeit.« – Fraas, Hans-Jürgen. »Katechese/Katechetik. I. Geschichte. 2. Mittelalter und Reformation«. Religion in Geschichte und Gegenwart. 4. Aufl. Bd. 4. Tübingen: Mohr, 2001, S. 855.

210 Leppin bemerkt treffend: »Ohnehin wird man auch Luther nicht auf einen platten Antiaristotelismus festlegen dürfen. Insbesondere seine große Disputatio de homine (1536), selbst ein Produkt des wieder erneuerten wissenschaftlichen Betriebs in Wittenberg, zeigt eher eine subtile Grenzsetzung, die den Erkenntnisbereich des Aristoteles nicht einfach negiert, aber aufgrund theologischer Erkenntnisse erheblich beschränkt.« Leppin, Volker. »B. Person. I. Traditionen. 6. Universitätswissenschaft«, S. 66.

211 Nitzsch, Luther, S. 33-34.

212 Die scholastische Methode »diente dem Streben, das gesamte überlieferte und neu hinzutretende Wissen in das widerspruchslose, alles umfassende System zu bringen, das als summa bezeichnet wurde, worunter nicht nur eine Sammlung alles Wissens, sondern das nach den Regeln der logischen Einteilung (divisio) bis ins einzelne gegliederte System verstanden wurde …«. - Regenbogen, Arnim; Meyer, Uwe (Hg.). Wörterbuch der philosophischen Begriffe. Hamburg: Meiner, 2013, S. 586.

213 כִּי־בָשְׁעִי אֲנִי אֵדָע וְחַטָּאתִי נֶגְדִּי תָמִיד׃

214 Aland, Kurt (Hg.). »Erste Vorlesung über die Psalmen 1513/1515«, Luther Deutsch. Bd. 1. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1991, S. 52.

215 Aland, »Erste Vorlesung über die Psalmen«, S. 59.

216 Aland, »Vorlesung über den Römerbrief«, S. 132; cf. Aland, Kurt (Hg.). »Die sieben Bußpsalmen 1525«, Luther Deutsch. Bd. 5. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1991, S. 133.

217 Aland, »Vorlesung über den Römerbrief «, S. 142.

218 Aland, »Vorlesung über den Römerbrief«, S. 172; cf. Aland, Kurt (Hg.). »Disputation über des Menschen Vermögen und Willen ohne die Gnade 1516«, Luther Deutsch. Bd. 1. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1991, S. 351.

219 Aland, »Die sieben Bußpsalmen«, S. 138.

220 F. Delitzsch bemerkt hierzu treffend: »Wahre Buße ist kein totes Wissen um begangene Sünde, sondern lebendiges empfindliches Bewußtsein derselben (Jes 59,12).« – Delitzsch, Franz. Die Psalmen. Giessen: Brunnen, 2005, S. 372.

221 Westermann, Claus. Ausgewählte Psalmen. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1984, S. 73.

222 Dieser Realitätsbezug wird von A. Weiser treffend betont: »[…] klare Erkenntnis eines seiner Verantwortung bewußt gewordenen Menschen, die jede auch noch so willkommene Selbsttäuschung ausschließt und die Dinge sieht, wie sie sind.« – Weiser, Artur. Die Psalmen. Erster Teil: Psalm 1-60. ATD 14. 10., unveränderte Aufl. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1987, S. 272.

223 כִּי הוּא אָמַר וַיֶּהִי הוּא־צִוָּה וַיַּעֲמֹד׃

224 Aland, Kurt (Hg.). »Zwölfter Sonntag nach Trinitatis Mark. 7,31-37«, Luther Deutsch. Bd. 8. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1991, S. 339.

225 Aland, »Tischreden: Das Wort«, S. 17.

226 Aland, Kurt (Hg.). »Tischreden: Der Christ in der Welt«, Luther Deutsch. Bd. 9. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1991, S. 219.

227 Piennisch, Markus. »Der ›biblisch-semitische Aspekt‹ in der Grundstruktur der WORT-TAT Gottes (dabar)«, Stuttgarter Theologische Themen 3 (2008): 81-99.

228 Hierzu bemerkt H. Kraus treffend: »Das Wort Jahwes ist wirkungsmächtig, dynamisch. Als gebietendes Befehlswort eines souveränen Herrn ist es vollzugskräftig (Ps 148,5; Jes 55,11).« - Kraus, Hans-Joachim. Psalmen. 1. Teilband. BKAT XV/1. Neukirchen: Neukirchener, 1960, S. 263.

229 Cf. Lüpke, Johannes von. »Schöpfer/Schöpfung. VII. Reformation bis Neuzeit. 2. Reformatorische Theologie«. Theologische Realenzyklopädie, Bd. 30. Berlin: de Gruyter, 1999/2006, S. 306.

230 WA 42,3,30-4,20.

231 Kraus, Hans-Joachim. Theologie der Psalmen. 3. Teilband. BKAT XV/3. Neukirchen: Neukirchener, 1979, S. 43.

232 Οὗτός ἐστιν ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός, ἐν ᾧ εὐδόκησα· αὐτοῦ ἀκούετε.

233 Aland, Kurt (Hg.). »Vorlesung über den Hebräerbrief 1517/1518«, Luther Deutsch. Bd. 1. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1991, S. 327.

234 Aland, Kurt (Hg.). »Von Menschenlehre zu meiden 1522«, Luther Deutsch. Bd. 4. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1991, S. 25.

235 Cf. Konradt, Matthias. Das Evangelium nach Matthäus. NTD 1. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2015, S. 273.

236 Aland, Kurt (Hg.). »Erster Pfingsttag Joh. 14,23-31«, Luther Deutsch. Bd. 8. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1991, S. 255.

237 Aland, Kurt (Hg.). »Tischreden: Der neue Glaube«, S. 45.

238 Zur trinitarischen Liebe Gottes als Ursprung der Kommunikation, cf. Piennisch, Kommunikation und Gottesdienst, S. 48-56.

239 τοῦτο γάρ ἐστιν τὸ αἷμά μου, τὸ τῆς καινῆς διαθήκης, τὸ περὶ πολλῶν ἐκχυνόμενον εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν.

240 Aland, »Vorlesung über den Hebräerbrief«, S. 319.

241 Cf. Schneider, Hans. »Blut. IV/2. Christi Blut in evangelischer Theologie und Frömmigkeit«. Theologische Realenzyklopädie, Bd. 6. Berlin: de Gruyter, 1980/1993, S. 740.

242 Luthers reformatorisches Anliegen beinhaltete die Betonung des Priestertums aller Gläubigen, so dass er die Unterscheidung zwischen Priestern und Laien verwarf, aber an dem besonderen Amt der Verkündigung und Sakramentsverwaltung festhielt. – Cf. Ritter, A.M. »Laie. I. Kirchengeschichtlich«. Theologische Realenzyklopädie, Bd. 20. Berlin: de Gruyter, 1990/2000, S. 380.

243 Aland, »Von der babylonischen Gefangenschaft der Kirche«, S. 174-175.

244 Cf. Konradt, Matthäus, S. 407.

245 Aland, »Von der babylonischen Gefangenschaft der Kirche«, S. 182.

246 Aland, »Von der babylonischen Gefangenschaft der Kirche«, S. 183.

247 Ἐγώ εἰμι ἡ ὁδὸς καὶ ἡ ἀλήθεια καὶ ἡ ζωή· οὐδεὶς ἔρχεται πρὸς τὸν πατέρα, εἰ μὴ δι᾽ ἐμοῦ.

248 Aland, »Vorlesung über den Römerbrief «, S. 146.

249 Zum biblisch-theologischen Hintergrund des Verhältnisses vom irdischen Gottes Sohn und himmlischen Menschen-Sohn im AT und NT, cf. Wassermann, Peter. »Gottes Sohn und Menschen-Sohn«, Stuttgarter Theologische Themen 10 (2015): 95-112.

250 Aland, »Vorlesung über den Hebräerbrief«, S. 293.

251 Aland, »Die Heidelberger Disputation«, S. 389.

252 Wilckens, Ulrich. Das Evangelium nach Johannes. NTD 4, 17. Aufl. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1998, S. 224.

253 Zur dreifachen Selbstidentifikation Jesu als Weg, Wahrheit und Leben bemerkt U. Schnelle treffend: »Jesus ist aber nicht nur der Weg zu Gott, er ist die Verkörperung göttlicher Wahrheit und göttlichen Lebens. Jesus ist der Weg, weil er selbst die Wahrheit ist und das Leben spendet.« – Schnelle, Udo. Das Evangelium nach Johannes. ThHKNT 4, 5., neu bearb. Aufl. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2016, S. 300.

254 Zum Verständnis der Verbform Λογιζόμεθα als editorialer Plural bzw. als Betonung des gemeinschaftlichen Wissens von Paulus und seinen Lesern, cf. Longenecker, Romans, S. 445-446.

255 Zu den Übersetzungsmöglichkeiten des Ausdrucks »Werke des Gesetzes« (gr. érga nómou) im Römer- und Galaterbrief, cf. Haacker, Klaus. »Bibelübersetzung und Bibelwissenschaft«, Stuttgarter Theologische Themen 10 (2015), S. 20-21.

256 Zur Einfügung des Adverbs »allein« in seiner Übersetzung bemerkt Luther: »Aber nun habe ich nicht allein der Sprache Art vertrauet und gefolgt, dass ich in Römer 3,28 ›solum‹ (›allein‹) hinzugesetzt habe; sondern der Text und die Absicht des Paulus fordern und erzwingens (sic!) mit Gewalt. Denn er behandelt ja daselbst das Hauptstück christlicher Lehre, nämlich dass wir durch den Glauben an Christus, ohne alle Werke des Gesetzes, gerecht werden […]. Wo man aber alle Werke so ganz abschneidet, da muß ja die Meinung sein, dass allein der Glaube gerecht mache. Und wer deutlich und dürre von solchem Abschneiden der Werke reden will, der muß sagen: allein der Glaube und nicht die Werke machen uns gerecht. Das erzwinget die Sache von selbst neben dem Charakter der Sprache.« - Aland, Kurt (Hg.). »Ein Sendbrief vom Dolmetschen 1530«, Luther Deutsch. Bd. 5. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1991, S. 89-90; cf. Piennisch, »Hermeneutische Überlegungen zur Übersetzung der Bibel«, S. 66. Luther verwendet das Wort »allein«, weil es im Deutschen den Gegensatz zwischen zwei Dingen, von denen das eine bestätigt und das andere verneint wird, bekräftigt. – Cf. Gritsch, Eric W. »Luther as Bible translator«, in: McKim, Donald K. (Hg.). The Cambridge Companion to Martin Luther. Cambridge: Cambridge University Press, 2003, S. 67.

257 Λογιζόμεθα οὖν πίστει δικαιοῦσθαι ἄνθρωπον, χωρὶς ἔργων νόμου.

258 Aland, »Vorlesung über den Römerbrief«, S. 167.

259 Aland, »Vorlesung über den Römerbrief«, S. 167.

260 Aland, Kurt (Hg.). »Sermon über die zweifache Gerechtigkeit 1518«, Luther Deutsch. Bd. 1. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1991, S. 369.

261 Aland, »Die Heidelberger Disputation«, S. 392.

262 Die Gnadenlehre Luthers gründet auf der Rechtfertigung aus Glauben, die den Christen in ein neues Verhältnis zu Christus setzt. Wie W. Hauschild treffend bemerkt, erfolgt »die Neudefinition der Situation des Menschen vor Gott, wie sie in Christus offenbart wird. Gnade wird im biblischen Verständnis zu einem Relationsbegriff [kursiv Hauschild]. Christus ist die Gnade Gottes in Person, und der Glaube an ihn, der sich im Hören auf das Wort vollzieht, ist die neue Existenz.« – Hauschild, Wolf-Dieter. »Gnade. IV. Dogmengeschichtlich«. Theologische Realenzyklopädie, Bd. 13. Berlin: de Gruyter, 1984/1993, S. 490.

263 Aland, »Vom unfreien Willen«, S. 313.

264 Zum Hintergrund der Ausschließlichkeit des Glaubens bemerkt K. Haacker treffend: »Die kontroverstheologischen Streitigkeiten, die sich an Luthers Übersetzung des pistei mit ›alleine durch den Glauben‹ anschlossen, haben darum nur insofern etwas mit der These des Paulus zu tun, als im Zusammenhang mit dem Ablaßwesen ebenfalls kultische Handlungen (Gebetsübungen, Wallfahrten, Spenden für kirchliche Zwecke usw.) zur Bedingung der Gnade Gottes gemacht wurden.« – Haacker, Klaus. Der Brief des Paulus an die Römer. ThHKNT 6, 4., erneut verb. u. erw. Aufl. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2012, S. 111.

265 Zur Diskussion der Universalität der Glaubensgerechtigkeit für Juden und Heiden, cf. Wilckens, Ulrich. Der Brief an die Römer. EKK 6, 1. Aufl. Studienausgabe. Neukirchen: Neukirchener, 2010, S. 244-250.

266 Hierzu bemerkt E. Lohse treffend: »Denn es geht Paulus in der Tat darum, im Gegensatz zu einer Auffassung, nach der Gerechtigkeit auf erga nomou gegründet werden könnte, die ausschließliche Gültigkeit des sola fide« heraun zustellen.“ – Lohse, Eduard. Der Brief an die Römer. KEKNT 4, 15. Aufl. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2003, S. 138.

267 Stuhlmacher, Peter. Der Brief an die Römer. NTD 6, 15. Aufl. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1998, S. 63.

268 Zur zentralen Bedeutung der Rechtfertigung aus Glauben für die Theologie des Paulus, cf. Jüngel, Eberhard. Paulus und Jesus. Eine Untersuchung zur Präzisierung der Frage nach dem Ursprung der Christologie. 5., unveränderte Aufl. Tübingen: Mohr, 1979, S. 29-33.

269 ὃ δὲ νῦν ζῶ ἐν σαρκί, ἐν πίστει ζῶ τῇ τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ, τοῦ ἀγαπήσαντός με καὶ παραδόντος ἑαυτὸν ὑπὲρ ἐμοῦ.

270 Aland, Kurt (Hg.). »Vorlesung über den Galaterbrief 1516/1517«, Luther Deutsch. Bd. 1. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1991, S. 270.

271 Aland, »Vorlesung über den Galaterbrief«, S. 285.

272 Aland, Kurt (Hg.). »Von den guten Werken 1520«, Luther Deutsch. Bd. 2. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1991, S. 148.

Markus Piennisch (Dr. habil.) ist Mitbegründer und Rektor der EUSEBIA School of Theology (ESTh) sowie Herausgeber der STUTTGARTER THEOLOGISCHEN THEMEN. Internationale Lehrtätigkeit im Bereich Systematische Theologie, Hermeneutik und Neues Testament.

Markus Piennisch

Luther's Relationship to Aristotle: From Logical Dualism to the Biblical-Semitic Approach of Understanding

Dear Ladies and Gentlemen!

We want to look at this topic as a very important way of thinking that has fundamentally shaped our Western world. It is about the so-called »logical dualism,« which is a fundamental factor in our approach to the knowledge of God and the world. Therefore our topic is:

»The Legacy of reformatory Bible Interpretation: Luther's Interaction between the Dualism of Aristotle and the biblical-semitic Approach of Understanding«

We want to consider this question from the following points of view:

1. **Introduction: Aspects of the Lutheran Reformation**
2. **Luther's interaction with Socrates, Plato and Aristotle**
3. **Luther's interpretation of biblical texts in contrast to scholasticism**
4. **Results: Luther's Legacy of reformatory Bible Interpretation**

First:

1. Introduction: Aspects of the Lutheran Reformation

In order to investigate the question of Martin Luther's reformatory interpretation of the Bible, it is necessary to arrange the wealth of literature on Luther and the Reformation[1]. Therefore, it seems to be a sensible way to distinguish at least the following five aspects of the Reformation:

1. Literary: Luther's translation of the Bible from the original languages[2]
2. Theological: Luther's Christ-centered Doctrine of Justification[3]
3. Apologetic: Luther's position in relation to other denominations and religions[4]
4. Historically: Luther's function in the context of society and politics[5]
5. Philosophical-hermeneutic: Luther's method of Bible interpretation and translation[6]

In the context of today's theme, we will only focus on the fifth aspect of the reformation, the aspect of philosophical hermeneutics, that is, the art and scientific method of interpretation.[7] When reviewing the literature on the subject of »Luther and the Reformation« it is striking that there are no discussions in the current publications on the 500th anniversary of the Reformation that deal specifically with the *philosophical-hermeneutical* significance of Luther, including his relationship to Aristotle.[8] In other words, the philosophical foundations of Luther's Bible interpretation are completely neglected.[9] This applies to the entire period of the Luther Decade from 2007 to 2017. The only exception to this research deficit is the thorough study by T. Dieter in 2001. It bears the title »The Young

Luther and Aristotle: A Historical-systematic Investigation on the relationship between Theology and Philosophy«.[10] This book is his dissertation and habilitation thesis, with a total of 687 pages. As Dieter aptly notes, the topic of »Luther and Aristotle« has not been extensively studied for more than a hundred years.[11] His work already appeared 6 years before the beginning of the Luther Decade, so that Dieter's research was not yet under the influence of the Reformation Jubilee.

But not only in the current publications there is a lack of reference of Luther to Aristotle. Also in the relevant theological reference work for the German-speaking world, the *Theologische Realenzyklopädie*, there is in the article on the theology of Luther in 1991, no discussion of the influence of Aristotle on Luther.[12] Likewise, the important lexicon *Religion in Geschichte und Gegenwart* in its current 4th edition in the article on Luther's theology of 2002, contains no evaluation of the relationship between Luther and Aristotle.[13] On the basis of this finding, the urgent need becomes evident to further develop the question of the relationship between Luther and Aristotle, in order to continue the legacy of the Reformation in this foundational and decisive dimension.[14] Here, on the one hand, the question of Luther's relationship to the ancient philosophy of Socrates, Plato and Aristotle is in the foreground. On the other hand, the question arises as to how far he demonstrates a difference between these philosophers and his own biblical-Semitic approach to understanding, which he initiated with his Bible translation.[15] By »Biblical-Semitic« I mean in relation to Luther that he emphasizes the physical efficacy of God in space and time through the power of the Word of God. In doing so he overcomes the division of reality that originated in Greek philosophy. Therefore, let us now turn to the question of how Luther dealt with the foundational philosophers of the Occident.

2. Luther's Interaction with Socrates, Plato and Aristotle

In the following, the possible approaches of a Biblical-Semitic interpretation of the Bible in Luther are to be worked out. To do so, it is necessary first of all to identify the causes of the logical dualism[16] that became apparent in the biblical interpretation in the scholastic[17] period of the thirteenth century.[18] The emergence of the universities in the 12th Century and the rediscovery of Aristotle laid the ground for the revival of science and culture as a hoped-for overcoming of the rational hardening of the Middle Ages.[19] Importantly, Aristotle's terminology - including the theses and arguments - found its way into European languages.[20] This has made Aristotelian thought »an integral part of the common heritage of Western culture«[21] since the Middle Ages.

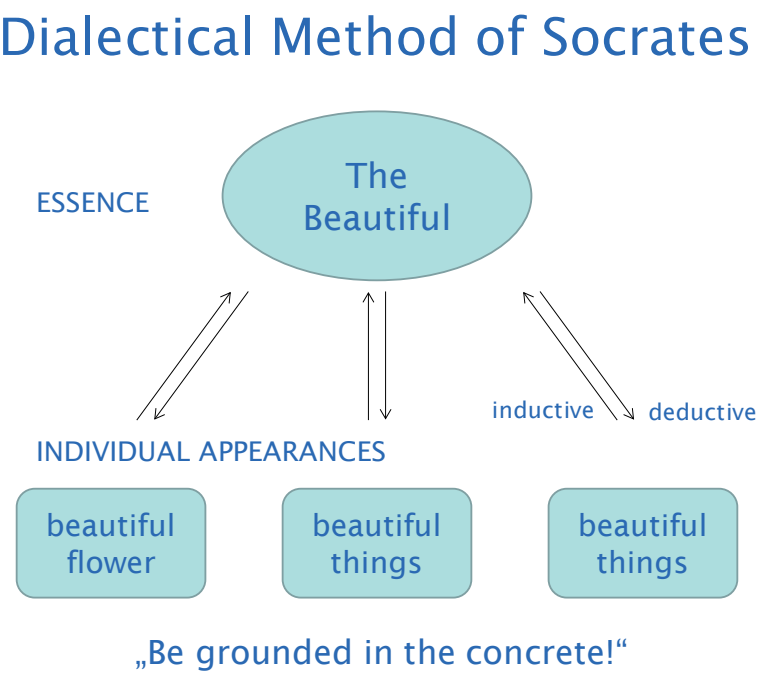
However, Luther already had access to the biblical-Semitic reality in his early days. This is evident in the theme of the absolute power of God, in which he does not ask what God *can* do beyond His creation orders. Rather, he emphasizes what God *is* doing in his orderly power in the face of human weakness and sinfulness.[22] Against this background, a look at Aristotle and his predecessors is important because they have created the philosophical and cognitive foundations for the Western world view[23] of dualism. To assess the philosophy of Aristotle and his predecessors, Luther had acquired a great deal of competence. For he had completed a four-year basic philosophical study at the faculty of arts as well as at the theological faculty of the University of Erfurt. In it he obtained a thorough knowledge of the philosophies of Socrates, Plato and Aristotle. R. Schäfer points out that Luther had to swear in the acquisition of his first degree in the Erfurt Baccalaureate Oath in 1502 that he had listened to the interpretation of some of the basic books of Aristotle.[24]

In the field of biblical scholarship, the age of the Renaissance (»rebirth of antiquity«)[25] led to an increased study of the Greek texts of the Bible, and not only to an interest in the Vulgate, the hitherto prevalent Latin translation of the Bible.[26] This concern of the translation of the Bible from the primary languages Hebrew, Aramaic and Greek was later taken up by Luther[27] with his exploration of the Hebrew *Urtext*, which promoted not least his biblical-Semitic approach to understanding.

2.1 Socrates (ca. 469-399 BC)

Luther argues at the beginning of his »Lecture on Romans 1515/1516« that there are people who represent their justice for good reasons. It is about people with »love for virtue and wisdom«, which included Socrates.[28] In fact, the search for the moral excellence[29] of man was the central concern of Socrates, as F. Hager aptly noted.[30] This shows a fundamental recognition of Socrates by Luther, even if later Luther's criticism of him should follow. In his 1525 writing »On the Bondage of the Will« to Erasmus of Rotterdam, Luther emphasizes that the truth of Scripture and the Christian faith is higher than the philosophers.[31] Luther clearly refers to the Bible as the foundation of the Christian faith and life. Nevertheless, Luther knows that the roots of the argumentation of occidental theology are based in Greek philosophy.

Socrates already demands the search for theoretical and practical knowledge.[32] This search happens through persistent questions, thinking and testing, as H. Poller explains.[33] In the case of Socrates, man is at the center of consideration, especially his moral concepts, such as »justice«, »wisdom« or »the good«.[34] Since the moral concepts are alive in all humans, and since man is good and strives for virtue[35] by nature, the highest commandment for him is to follow his conscience.[36] Thus man sets out on the path of self-knowledge



through the means of reason (Logos).[37] In his search for the reason of all that is, Socrates used his *dialectical method*. Here we already see the distinction between the essence (transcendental dimension) and the individual phenomena (immanent dimension).[38]

This shows how Socrates seeks the opposite of physical reality and spiritual reality. This distinction thus forms the background for the division of reality in Plato and Aristotle.

2.2. Plato (427-347 BC)

In his table talk on »The New Faith«, Luther talks about the question of how God can be known. The revelation of God through his word and work is the decisive source of knowledge. It is important to note that man must understand the word of God in its »outer clarity«, in order to then come to understand the »inner clarity«.[39] This happens through the free work of God through the Holy Spirit, who opens up and makes certain the word of God to man.[40] In the context of the Word of God and the knowledge of God, Luther remarks on the question: »What that is, God is nothing and yet everything«:

> »The Gentile Plato disputes of God that God is nothing and yet everything. But so one should understand and speak of it: God is incomprehensible and invisible, but what one can understand and see is not God. [...] He is visible in his word and work; but where his word and work are not, there one should not want to have him, for he can not be found elsewhere, except as he has revealed himself.«[41]

This shows that Luther sees the foundational difference between Plato's view of reality and the reality of the biblical revelation of God.[42] While the biblical-Semitic revelation, as experienced by the Semitic people of Israel and communicated to us in writing according to the will of God, describes the physical reality of God's action as a unity with his word, Plato emphasizes the *difference between idea and appearance* as the center of his Philosophy.[43] The idea is what is real, it defines the conceptual or sensory appearance, it is the general concept, the eternal truth behind things.[44] The idea is a general content that is purified of all temporal and material peculiarities.[45] Poller rightly notes:

> »The ideas are the immutable archetypes, the perceptible things only their fleeting, inadequate images.«[46]

The idea is thus the reference point of the concrete phenomenon, but is itself not limited by it, but stands above all reality.[47] This shows that the division of reality into the realm of rational ideas and physical reality, as already created by Socrates, continues. As G. Römpp points out, Plato distinguishes the upper, invisible realm of the »thinkable« and the lower realm of the »sensually perceivable«.[48] The upper part, the sphere of ideas, is independent of anything else.[49] Consequently, ideas have a primacy in the order of being by which the lower realm of sensible objects is devalued. Römpp aptly states:

> »The world of ideas can exist, even if the world of sensible objects is not there, but conversely, the world of objects can not exist without the world of ideas. [...] They (the ideas, author's remark) allow us a higher content of knowledge, because they represent nothing, but represent the immutable reality of what can be understood in the world of sensory perception only in the status of the image.«[50]

For Plato's view of man, this means that the immortal soul[51] should reach the idea of the good by the elevation into the supersensible world.[52] His teaching on the soul is based on the three principles of desire, courage, and

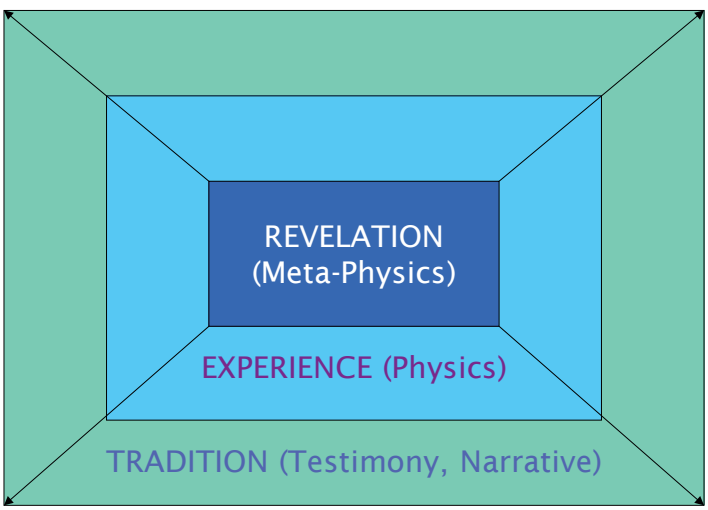
reason.[53] Man, therefore, has the task of governing, through reason, the lower abilities of the soul, which cause both virtue and vice, both well-being and the ruin of life.[54] Therefore, the body and the sensuality are like chains that prevent people from reaching the idea of the good. Therefore, only through the four virtues of wisdom, bravery, prudence, and justice can man approach the goal of elevation.[55] This foundation of the division of reality is now continued by Plato's student Aristotle.

2.3. Aristotle (384-322 BC)

From autumn 1508 to autumn 1509 Luther taught at the theological faculty of the newly founded University of Wittenberg in substitution of the Augustinian lecturer Ostermair.[56] Luther received the lectureship for Moral Philosophy, became *Baccalaureus* in March 1509 and *Baccalaureus formatus* in the autumn of 1510, whereby he fulfilled the conditions for the Magister.[57] He gave lectures on the *Nicomachean Ethics* of Aristotle, while he continued his study of theology at the same time.[58] In his early lectures, he not only criticized the Aristotelian thought propositions, but he questioned the theology of his time as a whole.[59] Thus, in September 1517 (that is, before the 95 Theses[60] on the Reformation) he published his *Disputation Theses against Scholastic Theology*.[61] As O. Bayer points out, Luther sees the nature and task of theology as a science foundationally different from Aristotle.[62] For Luther, theology is concerned with an »experiential wisdom«[63]. This kind of wisdom is grounded in the experience that is unfinished, it is like a way.[64] Therefore, theology is an open story in which experiences - with or against God - are becoming visible in time.[65]

This experience is the basis for the biblical-Semitic dimensions of the revelation of God in the OT, which must be broken down into the structure of »revelation (word /deed), experience, and tradition«.[66]

The Biblical-Semitic World View



The knowledge of revelation is embedded in the experience and ultimately leads to wisdom.[67] In contrast, Aristotle represents a purely rational[68] understanding of science based on principles and categories.[69] An important principle is e.g. the principle of consistency[70] in the sense of »either - or«.[71] However, this logic[72] of »either - or« in Aristotle does not operate in the experiential world of the Bible. Because there is the logic of the »both - and« or the »nonetheless« in the relationship between God and man. On this fact, three examples from the OT and NT are mentioned.

(1) *Pharaoh*[73]: Paul discusses the power of God's will over man (Romans 9:14-26) [74]

The decision of will of Pharaoh to resist the command of God was a result of the active hardening of Pharaoh by God (Rom 9:17[75] with reference to Ex 9:16[76]). Here, therefore, the will of God and the will of man enter into a logical conflict[77] which Paul takes up by rejecting the accusatory question of man toward God as inadmissible (Rom 9:19-20[78]).[79] As O. Pesch aptly remarks, God's action in man's decision for the »way of life« creates a problem over which the deciding human has no power. [80] The logic of »either - or« proves to be unsuitable for determining the relationship between divine and human action.

(2) *Job*: The righteous person holds fast to the »nonetheless« of the faith, despite unjust suffering. (Job 1:12; 2:3)

Wisdom thinking in the OT assumes that God has made the world as a good and just order. In this order man lives in well-ordered conditions for his own advantage and for the benefit of the community. This so-called »doing-experiencing-connection« is broken by the fact that Job, though living without blemish, is put into a double trial by God - in consequence of two conversations with Satan - in which he loses everything but his life.[81] Job's experience of the injustice suffered is based on the Old Testament view that »man shapes his destiny with his actions«[82]. As J. Ebach points out, the most important thing in the doing-experiencing-connection is the hope that God's righteousness and the love of God will be realized at the same time in the interplay between man's activity and the work of God.[83] It should be noted that the action of man has to be done according to the will of God and not according to one's own opinion, because in the biblical-Semitic understanding, action according to the will of God is decisive for well-being. Here we see how the Aristotelian logic of proportionality can fail in the reality of the work of God in space and time, since it does not consider the sovereign action of God as a valid operative factor.[84]

(3) *Paul*: God causes the will and the accomplishment of man according to his pleasure (Phil 2:13)[85]

Here Paul emphasizes the sovereign activity of God in co-operation with the will of man.[86] This results in the tension of the union of indicative (what God does for the Christian) and imperative (what the Christian is supposed to do), which occurs in many ways in Paul's theology[87] and which he puts here into a theological perspective.[88] The work of God and the work of man are equal in extension, and not assigned to each other according to the division of labor, as J. Hellerman aptly remarks.[89] In this sense, also E. Lohmeyer emphasizes that Paul does not mean here a coexistence of God's work and the work of man, but that God is the only reason that makes »the work of the individual possible and real«[90]. N. Walter emphasizes that God is described as the »agent« with a *creation attribute*. [91] Paul says that God is the beginning, the middle and the end of the world, as well as the faith oft he Christians.[92]

Here we see how God mysteriously walks a path with man,[93] quite unlike Aristotle.[94] The

Aristotelian God does not come out of himself to turn to the misery of the world. He does not share himself with man, he does not love and therefore does not suffer.[95] He is immutable, timeless, and therefore does not intervene in history.[96] Here we see no communication[97] and no gracious condescension of God to man, as Luther has repeatedly advocated.[98] Thus, F. Hartenstein examines Luther's understanding of God's saving action in Jesus Christ.[99] He states that for Luther the Trinitarian God steps out of his inner communion[100] in order to live in relationship with man.[101] Against this background, let us now turn to some of Luther's key texts, in which he refers to Aristotle.

The Indulgence Theses and the Resolutions 1517-1518

In his essay »The Indulgence Theses and the Resolutions«[102] of 1517-1518, Luther discusses the relationship between the good works of man and the works of Christ. In his view, the indulgence, that is, the »facilitation and cessation of penance by church ministers«,[103] would amount to blasphemy, for that would make the good works of man preferable to the works of Christ.[104] Subsequently, Luther refers to »St. Thomas«[105] [of Aquinas (ca. 1225-1274); author's remark][106] and to Bonaventura (ca. 1217-1274)[107]. Both would say that the indulgence is not commanded and worse than good works.[108] From a hermeneutical point of view, we see Luther criticizing Aristotelian thought in that it undermines the exclusiveness and sufficiency of Christ's works through the salutary contribution of human works.[109]

However, Luther's criticism of Aristotle does not rule out that a few pages later he criticizes the scholastics[110] for not having understood Aristotle for more than 300 years and therefore misinterpreting him in the church.[111] Here Luther emphasizes that he would not try to reconcile Aristotle with Plato; rather, he would like to »paint« Aristotle »with his own colours«[112], that is, to understand them on his own. An example of a cognitive structure in Aristotle is provided by Luther in his discussion of the image of God as a theologian who wants to know the crucified and hidden God. The cross[113] of Jesus Christ documents the power of sin over man, which also interferes with his will for good.[114]

But opposite to the cross of Christ is a »proud theologian«[115] who wants to know a glorious God. On this kind of theologian Luther notes:

> »[…] he learns from Aristotle that the will is directed only to one good, and indeed to a desirable good, while it hates the evil: so God be the highest good and the goal of all endeavor.« [116]

However, this philosophical presupposition must be theologically questioned, for man, who is separate from God, does not necessarily direct his will to a desirable good. Again, it should be remembered that in the biblical-Semitic understanding, action according to God's will is crucial to well-being. Therefore, the use of this presupposition of Aristotle leads to a false theological conclusion. Luther did not shy away from calling the thoughts of Aristotle »daydreams«[117] in his letter to Pope Leo X of May 1518.[118]

It becomes obvious that the Aristotelian righteousness of the works as a way to the knowledge of God stands in contrast to the biblical revelation of the cross, through which God communicates himself to sinful man.

On the Babylonian Captivity of the Church 1520

In the treatise »Of the Babylonian Captivity of the Church«[119] of 1520, Luther takes a critical look at the seven sacraments[120] of the Church of the Middle Ages.[121] Thus, in the section »On the Sacrament of Bread«, Luther discusses the

nature of bread and wine in the Lord's Supper.[122] Luther understands the Lord's Supper as a means of grace, and the reception of grace is through the Word spoken by God, thus being revealed through Jesus Christ, which is thus given to man and received by faith.[123] Luther emphasizes that the church is Thomistic, coming from Aristotle. Nevertheless, the opinion of Thomas Aquinas and his followers, the Thomists, is not relevant, because it is - as just described - »without a basis in Scripture or said without a proven revelation«[124]. For Thomas wrote many false beliefs by being seduced by Aristotle and metaphysics.[125] As the opinion of Thomas also has no rational reason, Luther doubts that Thomas understood the philosophy and dialectics[126] of Aristotle[127] at all.[128] Luther regrets this misinterpretation of Thomas:

> »[...] that he (Thomas; author's remark) did not hand down his views on matters of faith solely from Aristotle, but tried to build something on that which he did not understand. An unfortunate construction on an unfortunate foundation!«[129]

It becomes clear that Luther attaches great importance to the correct interpretation of Aristotle. He wants to avoid that the lines of thought of Aristotle are improperly misinterpreted in order to legitimize the church's faith and doctrinal system.[130] Luther even applies this criticism of Aristotle to Thomas Aquinas, the greatest and most respected theologian and teacher of the Catholic Church in the scholastic period. As O. Pesch has examined, however, Luther's critique does not aim only at Thomas as a person but at Scholasticism's foundational way of thinking. After his own study of the works of Aristotle Thomas was of the opinion that Aristotle can be reconciled with Christianity.[131] Therefore a return from philosophical-metaphysical to apostolic-theological speech is necessary.[132] Because of this connection, Pesch concludes that Luther has no interest in Thomas due to the Aristotelian background and also had no reason to develop sympathy for the theology of Thomas.[133]

Especially in the question of the nature of bread and wine in the Lord's Supper, Luther turns against the philosophical influence of Aristotle in the Church during the last 300 years.[134] At this point, Aristotle is consistently considered negative because human doctrine seeks to override the words of Christ.[135] The words of Christ are legitimized by the Holy Spirit, which are accepted by faith in the Word of God.[136] Through this, the authority of the Word of God can be experienced, which transcends the reason of man. Luther notes aptly:

> »And if philosophy does not understand that, then faith understands it. God's Word has greater authority than our minds can grasp! So in the sacrament is the true body and the true blood.«[137]

On the one hand Luther defends Aristotle against a false interpretation by Thomas Aquinas, on the other hand he rejects the Aristotelian philosophy as a way of understanding to explain the Lord's Supper.

On the Bondage of the Will 1525

Although Luther clearly places the priority of knowledge on word and faith, he does not totally reject the basis of philosophy, referring to Aristotle.[138] In discussing God's electing action, he explains that without election, God must be an ignorant, powerless and passive God.[139] In turn, he sets this image of God in a critical manner in relation to Aristotle:

> »Aristotle also draws us such a god who sleeps, letting his goodness and punishment be used and abused by whoever wants.«[140]

This shows that for Luther the Aristotelian concept of God is static and passive. This God does not actively intervene from the otherworldly, transcendent into this worldly, immanent world.[141] In this sense, also S. Menn emphasizes that Aristotle does not know any »god« as such, but believes in many gods and divine things. Therefore, for Aristotle, theology[142] is the study of the gods and divine things in general. A personal »unmoved mover«[143] does not exist for Aristotle, because there are many of them.[144] According to Aristotle, a »god« is »the best eternal living thing«[145].

Luther affirms the belief in the one dynamic-historical God of the Bible who stands in contrast to the Aristotelian understanding of the many gods who have no active relation to creation.

Table Talks: The Word

At the beginning of his table talks, Luther emphasizes the glory of the Word of God in contrast to the words of human reason.[146] So he aptly notes:

> »God, the Creator of heaven and earth, talks to you through his preachers. He baptizes, teaches, and acquits you of your sins through his sacraments. These words of God are not like those of Plato or Aristotle, but God Himself speaks.«[147]

This emphasis on God's speaking in the Word underlines the word-centeredness of faith in Luther.[148] At the same time, the Holy Spirit is linguistically present in the Word and speaks to the human person.[149] This inner unity of the Holy Spirit and the Word of God in the physical relation to reality is aptly emphasized by R. Prenter:

> »Only when the Holy Spirit makes Christ present in the Word does it become God's own living Word. […] The incarnate Logos is the person who appeared in history, Jesus of Nazareth, who is testified as the Christ by the scriptures of the Old and New Testaments. Precisely because of this, the Spirit can make Jesus Christ a present reality only through this word bound to Scripture.«[150]

However, this foundational difference in the revelatory quality of the Word of God toward all words of man does not preclude Luther from positively using certain statements of Aristotle as a supporting argument for his table talks - but not as a recognition of truth. Thus Luther notes: »For, as Aristotle says, the society of men is not an end in itself, but only a means.«[151] Likewise, he says: »For if nothing were good, there could be no evil, as Aristotle says.«[152]

Luther positively uses Aristotle as the source of earthly wisdom, while as the source of God's revelation he only allows the Bible to be valid.

Letters: To Spalatin, October 19, 1516

In the context of his discussion of the relationship between faith in Christ and the righteousness of works, Luther expressly opposes Aristotle. So he notes:

> »For, as Aristotle thinks, we do not become righteous by acting righteously, not even by hypocrisy, but (to put it this way) by becoming just and being just we do just works.«[153]

Two years later Luther takes up this train of thought in his »Heidelberg Disputation 1518« when he comments on his thesis XXV[154]:

> »For righteousness before God is not obtained by constant repetition of individual acts, as Aristotle teaches, but it is infused by faith.«[155]

For Aristotle, the action motivation visible here is based on man and not on God. In contrast, in his criticism of scholastic Aristotelianism in Luther's 25th thesis of the Heidelberg Disputation, Luther emphasizes that the righteousness of Christ is the basis for the faith of man.[156] Therefore, the good works of man, which he performs out of the power of reason, do not suffice for his own righteousness. Accordingly, Luther rates the power of faith higher than the power of reason regarding the redemption of man, as O. Bayer stresses.[157] Thus, the philosophy stands in a foundational contrast to a biblical-Semitic approach to theology in Luther, for theology proclaims God as the author of good action out of love[158], as Luther explains in thesis XXVIII[159]. While in the view of Luther man can only love what already exists and what seems to him to be good, beautiful and therefore lovable, the love of God creates his loveable counterpart out of nothing.[160] This love of God as creation out of nothing stands in clear opposition to Aristotle, who always sees love as directed to something existing.[161]

As E. Jüngel points out, Luther has repeatedly contradicted the thesis that man becomes righteous by doing the right thing.[162] This is done on the basis of Luther's understanding of the justification of the sinner by faith in the Word of God, which gives or obtains justification.[163] At the same time, however, Luther challenges Aristotle's entire understanding of reality.[164] Aristotle had stated in his *Nicomachean Ethics*[165] that righteous deeds[166] do justify[167] man as an expression of ethical virtue[168]. Thus says Aristotle in the Second Book, first chapter:

> »Likewise we also become righteous through righteous deeds [...]«.[169]

Here Luther emphasizes the faith righteousness of man as God's gift, from which the deeds of righteousness follow - thus he opposes Aristotle, who represents a righteousness of man's works before God.[170]

Lecture on Romans 1515/1516

Luther also discusses the issue of works righteousness in his »Letter to the Romans-lecture« in relation to the »Righteousness of God« in Romans 1:17. Righteousness is a work of God and not a work of man. This is in contrast to Aristotle, for whom righteousness comes from deeds.[171] In his interpretation of Romans 7:17 (»So do not I do it, but the sin that dwells in me«)[172], Luther laments the influence of Aristotelian thought on the theologians:

> »Did not the deceptive metaphysics of Aristotle and the philosophy of human tradition cause our theologians to be misled?«[173]

Accordingly, Luther points out in Rom 8:7 (»For to be carnal is enmity to God, because the flesh is not subject to the law of God, for neither is it possible«)[174] the priority of the virtues over the actions, as the tree has priority over its fruits.[175] Also in Romans 10:10 (»For if one believes in the heart, one becomes righteous, and if one confesses with the mouth, one will be saved«)[176], Luther argues against the works righteousness of those people who still want to distinguish further the understanding of righteousness of Aristotle.[177] In the context of the interpretation of Rom 12:2 (»But let yourself be changed«)[178] Luther refers to five levels in the realm of the natural, which he sets in parallel with the conceptuality of Aristotle.[179] Again, Luther criticizes that Aristotle is not always understood correctly, and he expressly confirms the philosopher's conception:

> »In this way, Aristotle philosophizes about the realm of the natural, and that's right, unfortunately, one does not understand him accordingly.«[180]

At this point it is helpful to observe how Luther sees the relationship between faith in the word of promise and having the »good things«.[181] The *promise* is the original word of the Re-

formation theology of Luther,[182] as O. Bayer aptly states. It communicates itself in the Word of God in the form of the name of God: »I am the Lord your God« (Ex 20:2).[183] For Luther there is a correlation between the *soul* of man and the *words* of God. This correlation is logical, so that the person who believes the word of God also has the content of the faith. Thus, the virtues of the Word become the virtues of the soul.[184] However, this is in strong contrast to Aristotle and his teachings. For him, the soul of man has no life of its own, no personal substance, because it consists only in the ability to perceive something.[185] For Aristotle, the soul is the cause of life, movement and knowledge. Because it is the cause, it must itself be unmoved, without perceptible properties.[186]

Here is the fundamental difference in the perception of the soul in Aristotle and Luther. For Aristotle, the perception of the soul happens above all through seeing, for Luther above all through hearing.[187] Therefore, so to speak, the soul is a big ear, not a big eye, with which man perceives.[188]

Luther emphasizes the soul as a conscious recipient of the Word of God, which grants man the care of God - this promise transcends the philosophical categories of Aristotle, which can apply only to the realm of natural earthly life.

Letters: To Johannes Lang, 8. February 1517

Luther's analysis of Aristotle's philosophy occasionally takes on striking expressions. Luther complains to his friar J. Lang in Erfurt that he

> »[...] must always listen and never even attack Aristotle or the *Sentenzen* with a small predisposition and be allowed to oppose them. For what should those who believe Aristotle not believe, that it is true, what this chief of all defamers attaches and binds so absurdly to others, that a donkey and a stone could not keep silent about it?«[189]

In his intense language, Luther continues in the same letter to affirm his concern for the refutation of Aristotle:

> »I wish nothing more than to make this juggler, who has so much tapped the church with the Greek mask, manifest to many and show all his shame, if only I had time.«[190]

After all, in May 1517 Luther again writes to J. Lang that Aristotle's influence at his university was on the decline.[191]

Luther emphatically repelled the seductive power of Aristotle's words, which led to a darkening of the knowledge of the church.

Overall, at least four factors can be noted in relation to Luther's relationship to Aristotle.

First, Luther sees himself consistently as a true and reliable interpreter of Aristotle.

Second, Luther consistently sees his opponents as false and erring interpreters of Aristotle.

Third, Luther confirms and defends Aristotle's statements in places if they do not concern the revelation of God.

Fourth, Luther denies and condemns in places the statements of Aristotle[192] when they concern the revelation of God.

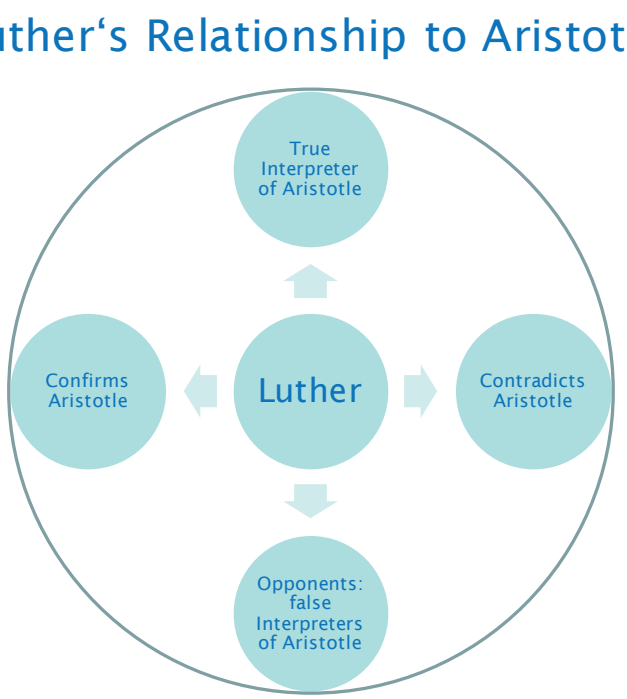
Consequently, Luther is concerned with the right order of cognition between God and man. God's self-proclamation in Holy Scripture is not due to his perfections (e.g. unity, power, wisdom). Rather, his self-proclamation is that God becomes man, is crucified, and raised again. However, this approach to God's revelation is in foundational opposition to any philosophical knowledge of God.[193]

The differentiated positioning of Luther in relation to Aristotle as a literary source is examined in detail by E. Andreatta.[194] Andreatta explains that Luther understands Aristotle's statements on the one hand as being of a *specific historical-philosophical* nature, and on the other hand as *universal timeless-wisdom*.[195] Luther testifies again and again to his appreciation of the great wisdom of Aristotle.[196] At times Luther even mixes Aristotle's statements with popular wisdom. This underlines Luther's appreciation of Aristotle as a source of anecdotes and maxims[197] (principles that can be accepted without proof).[198] As Andreatta notes, this is talking about

> »[...] a ›moral‹ Aristotle, who delivers principles that are taken out of their original context and serve to substantiate the principles of the Christian faith from the outside, possibly being challenged again if they contradict it.«[199]

This is an important aspect of Luther's hermeneutic approach to Aristotle. Luther, on the one hand, uses Aristotle *affirmatively* as the author of universal principles of moral character. On the other hand, he uses him *criticizing* as a philosopher, to show the content contrast to his reformatory approach of the biblical-Semitic interpretation of Scripture - salvation by faith alone, not by reason[200].[201] Both approaches complement each other in Luther and are not mutually exclusive[202] as long as the quality of revelation of the Word of God and His deeds is evident. Because of his thorough philosophical-theological education Luther aimed to ward off the theological use of Aristotle. For the educational focuses of Luther were logic, physics, moral philosophy and metaphysics, which were conveyed in the sense of an interpretation of Aristotle.[203] So A. Beutel aptly notes:

> »To an Aristotelian overgrown, philosophical theology Luther opposes a biblically conceived theology: Only from Scripture, he thought, but not from philosophy the mode of thought and speech appropriate to theology had to be taken from.«[204]



The study by F. Nitzsch on Luther and Aristotle on the occasion of Luther's 400th birthday in 1883 comes to a similar conclusion.[205] After Nitzsch presents some unfavorable judgments by Luther concerning Aristotle, he contrasts these with Luther's somewhat milder judgments of Aristotle.[206] As Nitzsch aptly points out, Luther opposes above all the »false position of authority«[207] assigned to Aristotle by the scholastics. Similarly, P. Aubenque notes that Luther felt that Aristotle had taken an »inappropriate place«[208] in church teaching (catechesis)[209].[210]Since the ethics of Aristotle in scholasticism was placed above the teachings of Christ, Luther presented a one-sided negative evaluation of Aristotle. Only then did he believe he could defend the *cause of the reformatory perspective*. Nitzsch aptly notes:

> »[...] by presuming the alternative ›Aristotle or Christ‹, Luther lost in a certain sense the uninhibitedness of perspective. [...] Therefore, Luther felt that he had to criticize from a protestant religious point of view as clearly as possible, and in doing so Aristotle had to be smaller than he was otherwise [...]«.[211]

We have seen how Aristotle was received and understood by Luther. Against this background, the following chapter examines some biblical texts in response to the question of how Luther interpreted them in contrast to the scholastic approach to understanding.[212]

3. Luther's Interpretation of Biblical Texts in Contrast to Scholasticism

In the following we see Luther's biblical-Semitic approach to the interpretation of Scripture, with some examples from the Psalms of the OT, the Gospels of the NT and the Epistle to the Romans and Galatians. Thus, aspects of Luther's anthropology, Christology and soteriology are considered.

3.1. The Psalms as a Source of Luther's Spiritual Understanding

The following two verses from the Psalms concern Luther's view of man (anthropology).

Psalm 51:5: »*For I know my iniquity, and my sin is always before me*.«[213]

In his first lecture on the Psalms, Luther emphasizes that Ps 51:5 is difficult to understand. Therefore, he explains this verse with reference to Romans 3:4, where Paul states that every man is a liar and a sinner, while God alone is true and just. Therefore sinners are those people who are not yet justified by God and connected to God.[214] However, whoever, like David, expressly confess: »For I know my iniquity«, he accuses himself and thus acknowledges God's righteousness.[215] The righteousness of the sinner for Luther, referring to Romans 3:4, comes about because he professes to be a sinner before God, even if he appears righteous to men.[216] This realization of one's own sinfulness makes the righteousness of God desirable[217], for man always has in mind that he is a sinner. [218] Thus, in his interpretation of the seven penitential Psalms on Psalm 51:5, Luther notes that the true saints see their infirmities, that they are not what they should and want to be.[219]

Luther's contribution to a Biblical-Semitic interpretation of the Psalms is that he takes seriously the deed-character of sin. Man is a sinner in his earthly life, he is not what he is supposed to be and wants to be. He has his own awareness of his sin, and that realization wants him to confess toward God that he is a sinner.[220] »The request for forgiveness requires the admission of misconduct«, as C. Westermann aptly notes.[221] The physical character of sin, which manifests itself not only in the actions of man, but also in his thoughts, is a foundational dimension of the image of man that Luther draws.[222] It is against this background that the need for salvation in

Christ also has to have a physical character in order to overcome the power of sin.

Psalm 33:9: »*For when he speaks, it happens; if he commands, it is there*.«[223]

Luther explains this verse in the context of his sermon on the healing of a deaf and dumb man (Mark 7:31-37). In terms of the healing power of the Word, Luther emphasizes that Christ must speak only one word for what he wants to happen.[224] This power of action of the Word of God describes Luther aptly:

> »Just as God makes all things out of nothing and makes the light out of darkness, so does his Word that in death there must be nothing but life. Therefore, whoever cleaves to the Word of God and follows it, at last, learns what David says in Psalm 33:9: ›If God speaks, it is done, and if he calls it, then it is there.‹ «[225]

The appropriate response to this realization of the power of the Word of God in creation is the praise and gratefulness of man.[226] Here Luther emphasizes the aspect of the unity of word and deed, which is foundationally important from a Biblical-Semitic point of view.[227] This unity is summarized in the hb. Term *dabar*, which is effective both in the creation of the cosmos and in the salvation of man through Christ.[228] In Luther's view, creation is determined by the almighty, effective word which God speaks.[229] This means that creation is not eternal, but has a beginning - against Aristotle, who proceeds from the eternality of the world. Likewise, it means that creation happens out of nothing - against Plato, who presupposes an eternal matter according to the eternal idea.[230] The word-deed of God creates the world out of nothing, and from nothing it creates healing for man. Concerning the central meaning of the word of God for creation, H. Kraus aptly notes:

> »The word [...] is addressed as the only continuity between Yahweh and the world, but also as the only cognitive medium of creation.« [231]

In summary, it should be noted that the Psalms are an important source of spiritual knowledge for Luther. On the one hand, they show man that through his actions he confirms that he is a sinner. On the other hand, the Psalms show the way of salvation for man. It is faith in the Word of God that becomes action and creates new life.

The anthropology of Luther in the Psalms is characterized by the fact that man is addressed by the word of God. This is done on the one hand by God's word of creation, which becomes action, on the other hand by God's redemptive word that becomes action. For through faith in God, man receives the righteousness that frees him from the power of sin.

3.2. The Gospels - How Did Luther Process the Historical Jesus?

The following three verses from the Gospels concern Luther's view of the person and the work of Jesus Christ (Christology).

Matthew 17:5: »*This is my beloved son, in whom I am well pleased; you should hear him*!«[232]

Listening to the Son of God is for Luther a sacrifice that pleases God, for this sacrifice is faith in Christ.[233] He emphasizes that man should not listen to the saints of the church, but to Christ, the dear Son of God, what he says.[234] The authority of the Word, which the Son speaks, lies in the motive of the heavenly enthronement as Lord of the world, as the reference back to Ps 2:7 makes clear.[235] Luther sees this verse as God's command, which is parallel to John 14:24: »The word that you

hear is not my word, but that of the Father who sent me.« He aptly remarks:

> »You should not listen to another sermon, read, teach, learn anything, but everything should go out of this man's mouth. [...]Therefore, it is impossible to hear God or to come to his love, whoever does not love and hear Christ alone.«[236]

Luther emphasizes the basic incarnational structure of the revelation of God through the Son. The only begotten Son of God became man, in all things equal to man, but without sin. So the Son dwelt among us to reveal the Father's heart and will.[237] Foundational to Luther is the hearing of man, out of which faith grows. Therefore, listening should be directed to the word which God spoke through his Son. For only in his Son Jesus Christ is the word of the Father available, who sent him to men. This word reveals the heart of the Father, which is characterized by love[238] and which can only be known through faith.

Matthew 26:28: »*This is my blood of the covenant, which is shed for many for the forgiveness of sins*.«[239]

Luther emphasizes the forgiveness of sins through the purity of the blood of Christ, referring to Heb. 9:14: »How much more shall the blood of Christ cleanse our conscience«. The blood of Christ, however, only becomes effective when the heart of man believes that the blood is shed for the forgiveness of sins.[240] In Reformation theology, the blood of Christ is closely related to terms such as suffering, cross, and death. It denotes the totality of Christ's redemptive work and is therefore reflected in the doctrine of the Lord's Supper in a special way.[241] It is important for Luther that the blood is given not only to the priests, but also to the laity,[242] that is to all those for whose sin it is shed.[243] Salvation through the death of Jesus for the forgiveness of sins is prepared and accessible to all people.[244] Luther believes the Word of God, even though he can not understand how the bread can be the body of Christ.[245] However, with reference to Paul, in 1 Corinthians 10:16 (»The bread that we break, is it not the fellowship of the body of Christ?«), he aptly notes:

> »He does not say that there is in the bread, but that the bread itself is the communion of the body of Christ. What does it matter, if philosophy does not understand that? The Holy Spirit is more than Aristotle.«[246]

From the biblical-Semitic point of view, the forgiveness of man's sins through the physical blood of Jesus Christ is central. For in the blood of Christ is the New Covenant of God with the Christian who believes in the sacrifice of Christ. This faith receives its physical expression in the Lord's Supper, which Luther sees as a mystery of the communion of the body of Christ in the bread. Here is revealed the mysterious character of the Word of God, which is far superior to the knowledge of the philosophy of Aristotle.

John 14:6: »*I am the way and the truth and the life; no one comes to the Father except through me*.«[247]

Luther uses this verse to emphasize the foundational importance of faith, that is, the recognition of the invisible things that are to be believed. Faith is a »hidden understanding, because it refers to the things that man can not know by himself«[248]. The way to the knowledge of God, Luther emphasizes, is achieved by the knowledge of the humanity of Jesus Christ. In order to experience the knowledge and love of God, man must recognize the human nature of Christ[249], because God has humbled himself to become discernible.[250] This humanity of Christ reveals itself in a central way in his passion, because for

Luther, in Christ the Crucified the true theology and knowledge of God is avaiable.[251] On this, U. Wilckens aptly notes:

> »This radical exclusivity, in which all faith in God is integrated into the faith in Jesus, is rooted in the radical devotion of God to the people in his Son who has become human.«[252]

From the Biblical-Semitic point of view, the anchoring of faith in Luther is very important. On the one hand, faith refers to the realization of the invisible reality as an understanding in secret. But this knowledge is only obtained through the knowledge of the visible humanity of Jesus Christ. Therefore, the love of God for man can be experienced only through the knowledge of the human nature of Christ. For Christ's humanity is revealed, according to Luther, in the crucified Christ, who embodies the true knowledge of God.[253]

Luther's Christology in the Gospels is characterized by the fact that God reveals himself in his Son Jesus Christ. Therefore, listening to the Word of Christ is crucial to obtaining forgiveness of sins through the obedience of faith. Forgiveness takes place in the sacrifice of Christ, accomplished in the unity of divinity and humanity. Therefore, Christians participate in the Holy Communion, which physically expresses the New Covenant in the blood of Christ.

3.3. Luther's Understanding of Justification in the Letters to Romans and Galatians

The following two verses concern Luther's view of salvation in Paul (soteriology).

Romans 3:28: »*So we now consider*[254] *that man becomes righteous without works of the law*[255], *by faith alone*[256].«[257]

In his lecture on the Epistle to the Romans, Luther emphasizes that the consideration of man at this point does not just describe a human opinion. Rather, it is about a secure knowledge, which receives the person who has been justified by faith.[258] Luther emphasizes that man can not find God on a path of his own choosing, but only as God wants to be sought and found. He presents the Incarnate Word as the bearer of the revelation of God. If the word, Christ, had not revealed himself - unsought - no one would have sought him.[259] Here Luther aptly emphasizes the incarnational structure of God's revelation. Through faith in Christ, man receives the righteousness of God, which has no end and consumes all sins.[260] Accordingly, man knows that his works contribute nothing to his justification. In contrast, his works, which he does by faith, are not his own, but God's works.[261] In this sense, Luther emphasizes that grace[262] is not grace if one can acquire it through works.[263]

From the Biblical-Semitic point of view, it is important that Luther emphasizes the incarnation of Jesus Christ as the central factor of salvation. Thus salvation is concretely located in space and time and in the bodily existence of man. This incarnation of Christ is an act of the revelation of God, and only in this way God wants to be sought and found. The redemptive work of Christ must be recognized and accepted solely[264] and exclusively by faith[265] in order to impute to man the righteousness before God.[266] P. Stuhlmacher rightly emphasizes the importance of God's grace for the faith of man:

> »Reason and realization of justification are in the grace of God alone, as manifested in Jesus Christ, and only the faith awakened by God through the Gospel allows a man to partake in it.«[267]

Therefore man's own works do not lead to his justification, but only through the grace of God in Christ does man receive justice.[268]

Galatians 2:20: »*For what I live in the flesh now, I live by faith in the Son of God, who loved me and gave himself up for me*«[269]

Luther emphasizes here that faith is the death of the old and the life of the new man.[270] Therefore, the life of a Christian belongs not to himself, but to Christ, who lives in him,[271] so that »not we but Christ live, work and speak in us«[272]. For the biblical-Semitic aspect Luther's emphasis on the indwelling of Christ in the real human life of the Christian is important. This means that Christ works and speaks through man in this life, for Christ lives in him through the faith of man.

The soteriology of Luther in Paul is characterized by the fact that man does not receive justice from God by his own works, but by faith in Christ, as revealed by God. This faith is possible through the grace of God for man. Therefore man receives a new life, which God has created in him and which enables him to live a life in which Christ works through him.

4. Results: Luther's Legacy of Reformatory Bible Interpretation

The course of our line of argumentation is to be summed up in the form of a several theses. We ask about the significance of Luther for today's Christianity, which lives 500 years after him and which refers to him.

(1) Aristotle has profoundly shaped and permeated the European-Western culture for 2,400 years - more than any other philosopher of intellectual history. Therefore, overcoming his perception of reality - away from a logical dualism to a biblical-Semitic understanding of reality - will be a task that will occupy several generations of Christianity.

(2) Luther's goal was »to make this juggler, who has monkeyed so much the Church with the Greek mask, transparent to many« - meaning that Western Christianity has been cheated on by the philosophical categories of thought for 2,000 years - cheated on that full measure of the authority of Jesus Christ, which can only be given to one who experiences the power of the reign of God by faith in the word of God and not by confidence of his knowledge of reason.

(3) Western theological culture - including its institutions such as churches, parishes, educational institutions, and missionary ministries - has no adequately reflected relationship to Aristotle and his logical dualism. Therefore, it needs a critical review of the dualistic understanding of reality and the conscious turning to the biblical-Semitic approach of understanding.

(4) The church of Jesus Christ today lives in the captivity of Aristotelian thought, for it submits to a cognitive reason-logic instead of trusting in the authority-logic of the revealed Word of God. Therefore, the church of Jesus Christ must turn from a predominantly rational consent to the Christian proclamation to a personal trust in the living and redemptive Word of God.

(5) Theological education today requires overcoming the Aristotelian concept of science in its patterns of thought, concepts and logical methods to bring back both research and teaching on the basis of the biblical-Semitic languages as the primary salvation-historical revelatory documents.

(6) The Christian proclamation and mission today must focus more than ever on the Gospels of the New Testament to emphasize the biblical-Semitic reference to reality of salvation and thereby counteract a purely cognitive shortening of the proclamation from the Pauline Epistles.

(7) The question arises as to what extent the Christian communities, theological training centers, and missionary ministries today stand in the *legitimate legal succession of Jesus Christ*, as revealed in the New Testament Gospels.

(8) The deep structural impact of Aristotelian thought on Christianity requires a *reversal of the burden of proof*: all aspects of contemporary Christian culture need to be examined to determine whether they have been overcome by the biblical-Semitic approach to understanding.

(9) Luther's biblical-Semitic approach to understanding shows in his interpretation of crucial biblical texts on his understanding of man, his understanding of Jesus Christ and his understanding of salvation: God reveals to man his word, which becomes action in the redemptive work of Christ. Salvation from sins is through the faith of man in the sacrifice of Christ. This faith is given to man through the grace of God and enables him to live in the will of God.

(10) The threefold structure of God's self-communication in revelation, experience, and tradition must be re-emphasized to overcome the Aristotelian worldview and perception of reality in which God's self-communication does not exist. Only in this way can the logical dualism of Aristotle be overcome so that the authority of the Word of God can again become a deed. This is the enduring legacy of the reformatory interpretation of the Bible.

BIBLIOGRAPHY

Aland, Kurt (Hg.). »Brief an Papst Leo X. Mai 1518«, *Luther Deutsch.* Bd. 2. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1991: 88-91.

Aland, Kurt (Hg.). »Briefe: An Joh. Lang, 8. Februar 1517«, *Luther Deutsch.* Bd. 10. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1991: 23-24.

Aland, Kurt (Hg.). »Briefe: An Spalatin, 19. Oktober 1516«, *Luther Deutsch.* Bd. 10. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1991: 17-18.

Aland, Kurt (Hg.). »Die Ablassthesen und die Resolutionen 1517-1518«, *Luther Deutsch.* Bd. 2. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1991: 32-82.

Aland, Kurt (Hg.). »Die Heidelberger Disputation 1518«, *Luther Deutsch.* Bd. 1. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1991: 379-394.

Aland, Kurt (Hg.). »Die sieben Bußpsalmen 1525«, *Luther Deutsch.* Bd. 5. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1991: 110-175.

Aland, Kurt (Hg.). »Die Thesen zur Leipziger Disputation 1519«, *Luther Deutsch.* Bd. 2. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1991: 92-94.

Aland, Kurt (Hg.). »Disputation gegen die scholastische Theologie 1517«, *Luther Deutsch.* Bd. 1. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1991: 355-362.

Aland, Kurt (Hg.). »Disputation über des Menschen Vermögen und Willen ohne die Gnade 1516«, *Luther Deutsch.* Bd. 1. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1991: 345-354.

Aland, Kurt (Hg.). »Eine Predigt, dass man Kinder zur Schule halten solle 1530«, *Luther Deutsch.* Bd. 7. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1991: 230-262.

Aland, Kurt (Hg.). »Ein Sendbrief vom Dolmetschen 1530«, *Luther Deutsch.*

Bd. 5. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1991: 79-92.
Aland, Kurt (Hg.). »Erster Pfingsttag Joh. 14,23-31«, *Luther Deutsch.* Bd. 8. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1991: 249-255.
Aland, Kurt (Hg.). »Erste Vorlesung über die Psalmen 1513/1515«, *Luther Deutsch.* Bd. 1. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1991: 19-106.
Aland, Kurt (Hg.). »Sermon über die zweifache Gerechtigkeit 1518«, *Luther Deutsch.* Bd. 1. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1991: 368-378.
Aland, Kurt (Hg.). »Tischreden: Das Wort«, *Luther Deutsch.* Bd. 9. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1991: 11-30.
Aland, Kurt (Hg.). »Tischreden: Der Christ in der Welt«, *Luther Deutsch.* Bd. 9. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1991: 211-289.
Aland, Kurt (Hg.). »Tischreden: Der neue Glaube«, *Luther Deutsch.* Bd. 9. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1991: 31-116.
Aland, Kurt (Hg.). »Vom unfreien Willen 1525«, *Luther Deutsch.* Bd. 3. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1991: 151-334.
Aland, Kurt (Hg.). »Von den guten Werken 1520«, *Luther Deutsch*. Bd. 2. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1991: 95-156.
Aland, Kurt (Hg.). »Von der babylonischen Gefangenschaft der Kirche 1520«, *Luther Deutsch.* Bd. 2. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1991: 171-238.
Aland, Kurt (Hg.). »Von Menschenlehre zu meiden 1522«, *Luther Deutsch*. Bd. 4. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1991: 23-45.
Aland, Kurt (Hg.). »Vorlesung über den Galaterbrief 1516/1517«, *Luther Deutsch*. Bd. 1. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1991: 263-291.
Aland, Kurt (Hg.). »Vorlesung über den Hebräerbrief 1517/1518«, *Luther Deutsch.* Bd. 1. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1991: 292-340.
Aland, Kurt (Hg.). »Vorlesung über den Römerbrief 1515/1516«, *Luther Deutsch.* Bd. 1. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1991: 107-262.
Aland, Kurt (Hg.). »Zwölfter Sonntag nach Trinitatis Mark. 7,31-37«, *Luther Deutsch.* Bd. 8. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1991: 336-342.
Andreatta, Eugenio. »Aristoteles als literarische Quelle Martin Luthers«, in: Junghans, Helmar (Hg.). *Lutherjahrbuch. Organ der internationalen Lutherforschung,* Bd. 65. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1998: 45-52.
Andreatta, Eugenio. *Lutero e Aristotele*. Padua: CUSL Nuovavita, 1996.
Aristoteles. *Nikomachische Ethik.* 2. Aufl., übersetzt von E. Rolfes. Philosophische Bibliothek Bd. 5. Leipzig: Meiner, 1911.
Aubenque, Pierre. »Aristotelismus«, *Religion in Geschichte und Gegenwart.* 4. Aufl. Bd. 1. Tübingen: Mohr, 1998: 735-738.
Barth, Hans-Martin. *Martin Luthers Theologie. Eine kritische Würdigung.* Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2009.
Bartholomew, Craig G. *Introducing Biblical Hermeneutics. A Comprehensive Framework for Hearing God in Scripture.* Grand Rapids: Baker, 2015.
Bayer, Oswald. *Martin Luthers Theologie. Eine Vergegenwärtigung.* 3. Aufl. Tübingen: Mohr, 2007.
Bayer, Oswald. *Theologie.* Handbuch Systematischer Theologie, Bd. 1. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1994.
Bayer, Oswald. »Verheißung«. *Religion in Geschichte und Gegenwart,* 4. Aufl., Bd. 8. Tübingen: Mohr, 2005: 1015-1016.

Benrath, G.A. »Ablaß«. *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 1. Berlin: de Gruyter, 1977/1993: 347-364.

Beutel, Albrecht. »Bibelübersetzungen. II. Christliche Übersetzungen in europäische Volkssprachen seit dem Mittelalter«. *Religion in Geschichte und Gegenwart,* 4. Aufl., Bd. 1. Tübingen: Mohr, 1998: 1498-1505.

Beutel, Albrecht. »Luther, Martin«, in: Lutz, Bernd (Hg.). *Metzler Philosophen-Lexikon. Von den Vorsokratikern bis zu den Neuen Philosophen.* 3., aktual. u. erw. Aufl. Stuttgart: Metzler, 2015: 441-444.

Beutel, Albrecht. »Luther's life«, in: Mk-Kim, Donald K. (ed.). *The Cambridge Companion to Martin Luther.* Cambridge: Cambridge University Press, 2003: 3-19.

Bordt, Michael. »Unbewegter Beweger«, in: Rapp, Christof; Corcilius, Klaus (Hg.). *Aristoteles Handbuch: Leben – Werk – Wirkung.* Stuttgart: Metzler, 2011: 367-371.

Breytenbach, Cilliers (Hg.). »Ratlos vor dem Reformationsjubiläum 2017?«, *Berliner Theologische Zeitschrift* 28/1 (2011): 1-192.

Burger, Christoph. *Tradition und Neubeginn. Martin Luther in seinen frühen Jahren.* Tübingen, Mohr, 2014.

Busche, H. »psychê / Seele«, in: Höffe, Otfried (Hg.). *Aristoteles-Lexikon.* Stuttgart: Kröner, 2005: 505-513.

Campi, Emidio. »Zwingli«, *Religion in Geschichte und Gegenwart.* 4. Aufl. Bd. 8. Tübingen: Mohr, 2005: 1945-1955.

Christ-von Wedel, Christine; Grosse, Sven (Hg.). *Auslegung und Hermeneutik der Bibel in der Reformationszeit.* Historia Hermeneutica. Series Studia. Berlin: de Gruyter, 2016.

Danneberg, Lutz. »Melanchthons Deutung von 2 Tim 2,15 und ihre Auswirkung auf die reformatorische *Hermeneutica sacra*«, in: Christ-von Wedel, Christine; Grosse, Sven (Hg.). *Auslegung und Hermeneutik der Bibel in der Reformationszeit.* Historia Hermeneutica. Series Studia. Berlin: de Gruyter, 2016: 147-212.

Delitzsch, Franz. *Die Psalmen.* Giessen: Brunnen, 2005.

Dettloff, Werner. »Bonaventura«. *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 7. Berlin: de Gruyter, 1981/1993: 48-55.

Dieter, Theodor. *Der junge Luther und Aristoteles. Eine historisch-systematische Untersuchung zum Verhältnis von Theologie und Philosophie.* Theologische Bibliothek Töpelmann, Bd. 105, hg. O. Bayer, W. Härle, H.-P. Müller. Berlin: de Gruyter, 2001.

Dieter, Theodor. »Luther as Late Medieval Theologian: His Positive and Negative Use of Nominalism and Realism«, in: Kolb, Robert, et al. (ed.). *The Oxford Handbook of Martin Luther´s Theology.* Oxford: Oxford University Press, 2016: 31-48.

Ebach, Jürgen. »Hiob/Hiobbuch«. *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 15. Berlin: de Gruyter, 1986/1993: 360-380.

Ebeling, Gerhard. »Luthers Kampf gegen die Moralisierung des Christlichen«, in: *Lutherstudien.* Tübingen: Mohr, 1985: III: 44-73.

Eckey, Wilfried. *Die Briefe des Paulus an die Philipper und an Philemon.* Neukirchen: Neukirchener, 2006.

Fee, Gordon D. *Philippians.* Downers Grove: IVP, 1999.

Figal, Günter. »Sokrates«. *Religion in Geschichte und Gegenwart,* 4. Aufl., Bd. 7. Tübingen: Mohr, 2004: 1423-1424.

Fleischmann-Bisten, Walter. »Reformation, radikale Reformation, Täufer und die Bauernkriege. Die Reformation zwischen Intoleranz und Revolution«, in: Bosse-Huber, Petra, et al. (Hg.). *500 Jahre Reformation: Bedeutung und Herausforderungen.* Internationaler Kon-

gress zum Reformationsjubiläum 2017. Zürich: Theologischer Verlag, 2014: 177-190.

Fraas, Hans-Jürgen. »Katechese/Katechetik. I. Geschichte. 2. Mittelalter und Reformation«. *Religion in Geschichte und Gegenwart.* 4. Aufl. Bd. 4. Tübingen: Mohr, 2001: 854-855.

Frank, Günter; Leppin, Volker; Selderhuis, Herman J. (Hg.). *Wem gehört die Reformation? Nationale und konfessionelle Dispositionen der Reformationsdeutung.* Freiburg: Herder, 2013: 204-237.

Frisch, Ralf; Hailer, Martin. »›Ich ist ein Anderer‹. Zur Rede von Stellvertretung und Opfer in der Christologie«, *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie* 41 (1999): 62-77.

Gäbler, Ulrich. *Huldrych Zwingli: Leben und Werk.* Zürich: Theologischer Verlag, 2004.

Gritsch, Eric W. »Luther as Bible translator«, in: McKim, Donald K. (Hg.). *The Cambridge Companion to Martin Luther.* Cambridge: Cambridge University Press, 2003: 62-72.

Haacker, Klaus. »Bibelübersetzung und Bibelwissenschaft«, *Stuttgarter Theologische Themen* 10 (2015): 11-30.

Haacker, Klaus. *Der Brief des Paulus an die Römer.* ThHKNT 6, 4., erneut verb. u. erw. Aufl. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2012.

Hägglund, Bengt. *Geschichte der Theologie. Ein Abriß.* München: Kaiser, 1983.

Hager, Fritz-Peter. »Sokrates«. *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 31. Berlin: de Gruyter, 2000/2006: 434-445.

Hailer, Martin. *Glauben und Wissen. Arbeitsbuch Theologie und Philosophie.* Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2006.

Harteinstein, Friedhelm. »Weshalb braucht die christliche Theologie eine Theologie des Alten Testaments?«, *Marburger Jahrbuch Theologie XXV: Das Alte Testament in der Theologie,* hg. Gräb-Schmidt, Elisabeth; Preul, Reiner. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2013: 19-47.

Hauschild, Wolf-Dieter. »Gnade. IV. Dogmengeschichtlich«. *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 13. Berlin: de Gruyter, 1984/1993: 476-495.

Hellerman, Joseph H. *Philippians. Exegetical Guide to the Greek New Testament.* Nashville: Broadman & Holman, 2015.

Herms, Eilert. »Offenbarung. V. Theologiegeschichte und Dogmatik«. *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 25. Berlin: de Gruyter, 1995/2000: 146-210.

Hirsch, Walter. »Idee«. *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 16. Berlin: de Gruyter, 1987/1993: 20-25.

Höffe, Otfried. »aretê / Tugend, wörtlich: Bestheit, Vortrefflichkeit«, in: Höffe, Otfried (Hg.). *Aristoteles-Lexikon.* Stuttgart: Kröner, 2005: 76-80.

Höffe, Otfried. »dikaiosynê / Gerechtigkeit«, in: Höffe, Otfried (Hg.). *Aristoteles-Lexikon.* Stuttgart: Kröner, 2005: 130-136.

Hoffmann, Martin. *Studienbuch Martin Luther. Grundtexte und Deutungen.* Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2014.

Horn, C. »logos/Wortkombination, Rede, Sprache, Vernunft«, in: Höffe, Otfried (Hg.). *Aristoteles-Lexikon.* Stuttgart: Kröner, 2005: 329-333.

Horster, Detlef. »Aristoteles«, in: Lutz, Bernd (Hg.). *Metzler Philosophen-Lexikon. Von den Vorsokratikern bis zu den Neuen Philosophen.* 3., aktual. u. erw. Aufl. Stuttgart: Metzler, 2015: 34-39.

Horster, Detlef. »Sokrates«, in: Lutz, Bernd (Hg.). *Metzler Philosophen-Lexikon. Von den Vorsokratikern bis zu den Neuen Philosophen.* 3., aktual. u. erw. Aufl. Stuttgart: Metzler, 2015: 682-686.

Jansen, L. »katêgoria / Kategorie«, in: Höffe, Otfried (Hg.). *Aristoteles-Lexikon.* Stuttgart: Kröner, 2005: 299-304.

Jedin, Hubert (Hg.). *Handbuch der Kirchengeschichte. Bd. I: Von der Urgemeinde zur frühchristlichen Großkirche.* Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2017.

Jedin, Hubert (Hg.). *Handbuch der Kirchengeschichte. Bd. III/2: Die Mittelalterliche Kirche.* Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2017.

Jedin, Hubert (Hg.). *Handbuch der Kirchengeschichte. Bd. IV: Reformation, Katholische Reform und Gegenreformation.* Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2017.

Jenson, Robert W. »Luther's contemporary theological significance«, in: McKim, Donald K. (ed.). *The Cambridge Companion to Martin Luther.* Cambridge: Cambridge University Press, 2003: 272-288.

Jüngel, Eberhard. »Der Gott entsprechende Mensch. Bemerkungen zur Gottebenbildlichkeit des Menschen als Grundfigur theologischer Anthropologie«, in: Jüngel, Eberhard. *Entsprechungen: Gott – Wahrheit – Mensch. Theologische Erörterungen.* 2. Aufl. München: Kaiser, 1986: 290-317.

Jüngel, Eberhard. »Die Welt als Möglichkeit und Wirklichkeit. Zum ontologischen Ansatz der Rechtfertigungslehre«, in: *Unterwegs zur Sache. Theologische Erörterungen I.* 3. Aufl. Tübingen: Mohr, 2000: 206-233.

Jüngel, Eberhard. *Paulus und Jesus. Eine Untersuchung zur Präzisierung der Frage nach dem Ursprung der Christologie.* 5., unveränderte Aufl. Tübingen: Mohr, 1979.

Kaiser, Bernhard. »Das trinitarische und christologische Dogma der Kirche: Griechische Philosophie oder biblische Wahrheit?«, *Stuttgarter Theologische Themen* 7 (2012): 53-65.

Köpf, Ulrich. »B. Person. I. Traditionen. 4. Mönchtum«, in: Beutel, Albrecht (Hg.). *Luther Handbuch.* 2. Aufl. Tübingen: Mohr, 2010: 50-57.

Köpf, Ulrich. »Reformation«. *Religion in Geschichte und Gegenwart,* 4. Aufl., Bd. 7. Tübingen: Mohr, 2004: 145-159.

Köpf, Ulrich. »Renaissance. II. Geschichtlich. 2. Das Zeitalter der Renaissance«. *Religion in Geschichte und Gegenwart,* 4. Aufl., Bd. 7. Tübingen: Mohr, 2004: 434-440.

Köpf, Ulrich. »Scholastik«. *Religion in Geschichte und Gegenwart,* 4. Aufl., Bd. 7. Tübingen: Mohr, 2004: 949-954.

Körtner, Ulrich H.J. »Exklusiver Glaube – Das vierfache <<Allein>> reformatorischer Theologie«, in: Bosse-Huber, Petra, et al. (Hg.). *500 Jahre Reformation: Bedeutung und Herausforderungen.* Internationaler Kongress zum Reformationsjubiläum 2017. Zürich: Theologischer Verlag, 2014: 68-87.

Konradt, Matthias. *Das Evangelium nach Matthäus.* NTD 1. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2015.

Kraus, Hans-Joachim. *Psalmen. 1. Teilband.* BKAT XV/1. Neukirchen: Neukirchener, 1960.

Kraus, Hans-Joachim. *Theologie der Psalmen. 3. Teilband.* BKAT XV/3. Neukirchen: Neukirchener, 1979.

Kubota, N. »dialektikê / Dialektik«, in: Höffe, Otfried (Hg.). *Aristoteles-Lexikon.* Stuttgart: Kröner, 2005: 116-120.

Leinsle, Ulrich G. »Scholastik. I. Scholastik/Neuscholastik«. *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 30. Berlin: de Gruyter, 1999/2006:361-366.

Leppin, Volker. »B. Person. I. Traditionen. 3. Kirchenväter«, in: Beutel, Albrecht (Hg.). *Luther Handbuch.* 2. Aufl. Tübingen: Mohr, 2010: 45-49.

Leppin, Volker. »B. Person. I. Traditionen. 6. Universitätswissenschaft«, in: Beutel, Albrecht (Hg.). *Luther Handbuch.* 2. Aufl. Tübingen: Mohr, 2010: 62-67.

Lindberg, Carter. »Luther's struggle with social-ethical issues«, in: McKim, Donald K. (ed.). *The Cambridge Companion to Martin Luther.* Cambridge: Cambridge University Press, 2003: 165-178.

Lohmeyer, Ernst. *Der Brief an die Philipper, Kolosser und an Philemon.* KEKNT, 10. Aufl. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1954.

Lohse, Eduard. *Der Brief an die Römer.* KEKNT 4, 15. Aufl. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2003.

Longenecker, Richard. *The Epistle to the Romans.* NIGTC. Grand Rapids: Eerdmans, 2016.

Lüpke, Johannes von. »Schöpfer/Schöpfung. VII. Reformation bis Neuzeit. 2. Reformatorische Theologie«. *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 30. Berlin: de Gruyter, 1999/2006: 305-326.

Luther, Martin. »95 Thesen«. Luther-Gesellschaft e.V. - www.luther-gesellschaft.de/texte-zu-luther/luther-95-thesen.html

Luther, Martin. *Werke. Kritische Gesamtausgabe (Weimarer Ausgabe: WA).* Weimar: Böhlau, 1883-1993.

Malink, Marko. »Logik«, in: Rapp, Christof; Corcilius, Klaus (Hg.). *Aristoteles Handbuch: Leben – Werk – Wirkung.* Stuttgart: Metzler, 2011: 480-484.

Mannermaa, Tuomo. »Liebe. VI. Reformation und Orthodoxie«. *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 21. Berlin: de Gruyter, 1991/2000: 152-156.

Markschies, Christoph. »Current Research on the Eucharist in Ancient Christianity: How the Eucharist Developed from the End of the Fourth Century in East and West«. *Early Christianity* 7/4 (2016): 417-446.

Martens, Ekkehard. »Platon«, in: Lutz, Bernd (Hg.). *Metzler Philosophen-Lexikon. Von den Vorsokratikern bis zu den Neuen Philosophen.* 3., aktual. u. erw. Aufl. Stuttgart: Metzler, 2015: 554-557.

McKim, Donald K. (ed.). *The Cambridge Companion to John Calvin.* Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

Menn, Stephen. »Aristotle´s Theology«, in: Shields, Christopher (ed.). *The Oxford Handbook of Aristotle.* New York: Oxford University Press, 2015: 422-464.

Mühlen, Karl-Heinz zur. »Luther II. Theologie«. *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 21. Berlin: de Gruyter, 1991/2000: 530-567.

Mühlen, Karl-Heinz zur. »Luthers Kritik am scholastischen Aristotelismus in der 25. These der ›Heidelberger Disputation‹ von 1518«, in: Mühlen, Karl-Heinz zur. *Reformatorisches Profil. Studien zum Weg Martin Luthers und der Reformation.* Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1995: 40-65.

Müller, Gerhard. »Schriftauslegung. III. Kirchengeschichtlich«. *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 30. Berlin: de Gruyter, 1999/2006: 472-488.

Müller, Ulrich B. *Der Brief des Paulus an die Philipper.* ThHKNT, Bd. 11/1. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 1993.

Nitzsch, Friedrich. *Luther und Aristoteles. Festschrift zum vierhundertjährigen Geburtstage Luther´s.* Kiel: Universitäts-Buchhandlung, 1883.

Oberman, Heiko A. *Luther: Mensch zwischen Gott und Teufel.* München: Pantheon, 2016.

Pesch, Otto Hermann. *Martin Luther, Thomas von Aquin und die reformatorische Kritik an der Scholastik.* Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1994.

Pesch, Otto Hermann. »Thomas von Aquino/Thomismus/Neuthomismus«. *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 33. Berlin: de Gruyter, 2002/2006: 433-474.

Pesch, Otto Hermann. »Wille/Willensfreiheit. III. Dogmen- und theologiegeschichtlich«. *Theologische Realenzyk-*

lopädie, Bd. 36. Berlin: de Gruyter, 2004/2006: 76-97.
Piennisch, Markus. »Der biblisch-semitische Aspekt der Hermeneutik: Eine Einführung in das Studiengebiet«, *Stuttgarter Theologische Themen* 5 (2010): 101-137.
Piennisch, Markus. »Der ›biblisch-semitische Aspekt‹ in der Grundstruktur der WORT-TAT Gottes (dabar)«, *Stuttgarter Theologische Themen* 3 (2008): 81-99.
Piennisch, Markus. »Hermeneutische Überlegungen zur Übersetzung der Bibel«, *Stuttgarter Theologische Themen* 10 (2015): 65-79.
Piennisch, Markus. *Kommunikation und Gottesdienst. Grundlinien göttlicher Zuwendung in Bibel und Verkündigung.* Studium Integrale Theologie, 2. Aufl. Holzgerlingen: SCM, 2015.
Poller, Horst. *Die Philosophen und ihre Kerngedanken. Ein geschichtlicher Überblick.* OLZOG Edition. 8. aktual. u. erw. Aufl. Reinbek/München: Lau-Verlag, 2014.
Prenter, Regin. *Spiritus Creator. Studien zu Luthers Theologie.* München: Kaiser, 1954.
Raeder, Siegfried. »Reuchlin«. *Religion in Geschichte und Gegenwart,* 4. Aufl., Bd. 7. Tübingen: Mohr, 2004: 466-467.
Regenbogen, Arnim; Meyer, Uwe (Hg.). *Wörterbuch der philosophischen Begriffe.* Hamburg: Meiner, 2013.
Ringleben, Joachim. »Wort Gottes. IV. Systematisch-theologisch«. *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 36. Berlin: de Gruyter, 2004/2006: 315-329.
Ritter, A.M. »Laie. I. Kirchengeschichtlich«. *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 20. Berlin: de Gruyter, 1990/2000: 378-385.
Römpp, Georg. *Aristoteles.* UTB Profile. Köln/Weimar/Wien: Böhlau, 2009.
Römpp, Georg. *Platon.* UTB Profile. Köln/Weimar/Wien: Böhlau 2008.
Rohls, Jan. *Philosophie und Theologie in Geschichte und Gegenwart.* Tübingen: Mohr, 2002.
Schäfer, Rolf. »Aristoteles/Aristotelismus. V/2. Reformation und nachreformatorische Theologie«. *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 3. Berlin: de Gruyter, 1978/1993: 789-796.
Schneider, Hans. »Blut. IV/2. Christi Blut in evangelischer Theologie und Frömmigkeit«. *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 6. Berlin: de Gruyter, 1980/1993: 740-742.
Schnelle, Udo. *Das Evangelium nach Johannes.* ThHKNT 4, 5., neu bearb. Aufl. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2016.
Schwarz, Reinhard. »Luther II. Theologie«. *Religion in Geschichte und Gegenwart,* 4. Aufl., Bd. 5. Tübingen: Mohr, 2002: 573-588.
Schwöbel, Christoph. »Trinität. III. Reformationszeit«. *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 34. Berlin: de Gruyter, 2002/2006: 105-110.
Seebaß, Gottfried. »Reformation«. *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 28. Berlin: de Gruyter, 1997/2006: 386-404.
Seidl, Horst. »Seele. V. Kirchen- und philosophiegeschichtlich«. *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 30. Berlin: de Gruyter, 1999/2006: 748-759.
Selderhuis, Herman J. (Hg.). *Calvin Handbuch.* Tübingen: Mohr, 2009.
Spieckermann, Hermann. »Hiob/Hiobbuch«. *Religion in Geschichte und Gegenwart,* 4. Aufl., Bd. 3. Tübingen: Mohr, 2000: 1777-1781.
Staedtke, Joachim. »Abendmahl. III/3. Reformationszeit«. *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 1. Berlin: de Gruyter, 1977/1993: 106-122.
Strawn, B.A. »Pharaoh«, in: Alexander, T. Desmond; Baker, David W. (ed.). *Dic-*

tionary of the Old Testament: Pentateuch. Leicester: IVP, 2003: 631-636.
Strohm, Christoph. »Juristische Schulung und Bibelauslegung bei reformierten Theologen des 16. Jahrhunderts«, in: Christ-von Wedel, Christine; Grosse, Sven (Hg.). *Auslegung und Hermeneutik der Bibel in der Reformationszeit.* Historia Hermeneutica. Series Studia. Berlin: de Gruyter, 2016: 333-356.
Stuhlmacher, Peter. *Der Brief an die Römer.* NTD 6, 15. Aufl. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1998.
Thönissen, Wolfgang. »Luthers Streit mit seinen katholischen Gegnern in den Jahren 1517/1518 am Beispiel der Frage nach dem Fegefeuer«, in: Bosse-Huber, Petra, et al. (Hg.). *500 Jahre Reformation: Bedeutung und Herausforderungen.* Internationaler Kongress zum Reformationsjubiläum 2017. Zürich: Theologischer Verlag, 2014: 278-294.
Thornton, Claus-Jürgen, et al. *Theologische Realenzyklopädie. Register zu Bd. 1-27*, Bd. 21. Berlin: de Gruyter, 1998/2000.
Tuninetti, Luca F. »Scholastik«, in: Rapp, Christof; Corcilius, Klaus (Hg.). *Aristoteles Handbuch: Leben – Werk – Wirkung.* Stuttgart: Metzler, 2011: 428-436.
Vinke, Rainer (Hg.). *Lutherforschung im 20. Jahrhundert: Rückblick – Bilanz – Ausblick.* Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2009.
Walter, Nikolaus; Reinmuth, Eckart; Lampe, Peter. *Die Briefe an die Philipper, Thessalonicher und an Philemon.* NTD, Bd. 8/2, 18. Aufl. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1998.
Walton, John. »Job 1: Book of«, in: Alexander, T. Desmond; Baker, David W. (ed.). *Dictionary of the Old Testament: Wisdom, Poetry & Writings.* Leicester: IVP, 2008: 333-346.
Wassermann, Peter. »Gottes Sohn und Menschen-Sohn«, *Stuttgarter Theologische Themen* 10 (2015): 95-112.
Westermann, Claus. *Ausgewählte Psalmen.* Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1984.
Weiser, Artur. *Die Psalmen. Erster Teil: Psalm 1-60.* ATD 14. 10., unveränderte Aufl. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1987.
Wenz, Gunther. »Sakramente. I. Kirchengeschichtlich«. *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 29. Berlin: de Gruyter, 1998/2006: 663-684.
Wesche, Tilo. »Prinzip, philosophisch«. *Religion in Geschichte und Gegenwart,* 4. Aufl., Bd. 6. Tübingen: Mohr, 2003: 1667-1668.
Wey, Lis. ΛΟΓΟΣ und ΟΥΣΙΑ: Sein und Sprache bei Aristoteles. Berlin: Logos, 2014.
Wieland, Wolfgang. »Dialektik. I. Philosophisch«. *Religion in Geschichte und Gegenwart,* 4. Aufl., Bd. 2. Tübingen: Mohr, 1999: 806-808.
Wilckens, Ulrich. *Das Evangelium nach Johannes.* NTD 4, 17. Aufl. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1998.
Wilckens, Ulrich. *Der Brief an die Römer.* EKK 6, 1. Aufl. Studienausgabe. Neukirchen: Neukirchener, 2010.
Wyller, Egil A. »Plato/Platonismus. I. Plato«. *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 26. Berlin: de Gruyter, 1996/2000: 677-693.

ENDNOTES

1 While the conceptual history of »Reformation« or »Reformer« was very complex, the adjective »reformatory« describes the events of the 16th century. Cf. Seebass, Gottfried. »Reformation«. *Theologische Realenzyklopädie*, vol. 28. Berlin: de Gruyter, 1997/2006, pp. 386-387.

2 See Beutel, Albrecht. »Bibelübersetzungen. II. Christliche Übersetzungen in europäische Volkssprachen seit dem Mittelalter«. *Religion in Geschichte und Gegenwart,* 4. Aufl., Bd. 1. Tübingen: Mohr, 1998: 1498-1505; Piennisch, Markus. »Hermeneutische Überlegungen zur Übersetzung der Bibel«, *Stuttgarter Theologische Themen* 10 (2015): 65-79; Köpf, Ulrich. »Reformation«. *Religion in Geschichte und Gegenwart,* 4. Aufl., Bd. 7. Tübingen: Mohr, 2004, p. 152.

3 E.g. Körtner, Ulrich H.J. »Exklusiver Glaube – Das vierfache <<Allein>> reformatorischer Theologie«, in: Bosse-Huber, Petra, et al. (Hg.). *500 Jahre Reformation: Bedeutung und Herausforderungen.* Internationaler Kongress zum Reformationsjubiläum 2017. Zürich: Theologischer Verlag, 2014: 68-87.

4 E.g. Thönissen, Wolfgang. »Luthers Streit mit seinen katholischen Gegnern in den Jahren 1517/1518 am Beispiel der Frage nach dem Fegefeuer«, in: Bosse-Huber, Petra, et al. (Hg.). *500 Jahre Reformation: Bedeutung und Herausforderungen.* Internationaler Kongress zum Reformationsjubiläum 2017. Zürich: Theologischer Verlag, 2014: 278-294.

5 E.g. Fleischmann-Bisten, Walter. »Reformation, radikale Reformation, Täufer und die Bauernkriege. Die Reformation zwischen Intoleranz und Revolution«, in: Bosse-Huber, Petra, et al. (Hg.). *500 Jahre Reformation: Bedeutung und Herausforderungen.* Internationaler Kongress zum Reformationsjubiläum 2017. Zürich: Theologischer Verlag, 2014: 177-190.

6 Cf. Breytenbach, Cilliers (Hg.). »Ratlos vor dem Reformationsjubiläum 2017?«, *Berliner Theologische Zeitschrift* 28/1 (2011): 1-192; Vinke, Rainer (Hg.). *Lutherforschung im 20. Jahrhundert: Rückblick – Bilanz – Ausblick.* Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2009; Müller, Gerhard. »Schriftauslegung. III. Kirchengeschichtlich«. *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 30. Berlin: de Gruyter, 1999/2006, p. 482.

7 For a definition of *hermeneutics*: Regenbogen, Arnim; Meyer, Uwe (Hg.). *Wörterbuch der philosophischen Begriffe.* Hamburg: Meiner, 2013, p. 286.

8 For example: Nüssel, Friederike. »Reformatorische Grundlagen der Theologie«, in: Frank, Günter; Leppin, Volker; Selderhuis, Herman J. (Hg.). *Wem gehört die Reformation? Nationale und konfessionelle Dispositionen der Reformationsdeutung.* Freiburg: Herder, 2013, pp. 228-229.

9 Even the 17 authors of the comprehensive essay collection *Auslegung und Hermeneutik der Bibel in der Reformationszeit* do not offer in 425 pages in any of their contributions a discussion of the relationship between Luther and Aristotle. – Christ-von Wedel, Christine; Grosse, Sven (Hg.). *Auslegung und Hermeneutik der Bibel in der Reformationszeit.* Historia Hermeneutica. Series Studia. Berlin: de Gruyter, 2016. Only an article on Melanchthon contains 12 references to Aristotle: Danneberg, Lutz. »Melanchthons Deutung von 2 Tim 2,15 und ihre Auswirkung auf die reformatorische *Hermeneutica sacra*« (pp. 147-212). An article on Reformed theologians contains a reference to Aristotle: Strohm, Christoph. »Juristische Schulung und Bibelauslegung bei reformierten Theologen des 16. Jahrhunderts« (pp. 333-356).

10 Dieter, Theodor. *Der junge Luther und Aristoteles. Eine historisch-systematische Untersuchung zum Verhältnis von Theologie und Philosophie.* Theologische Bibliothek Töpelmann, Bd. 105,

hg. O. Bayer, W. Härle, H.-P. Müller. Berlin: de Gruyter, 2001.

11 Dieter, *Luther,* p. 1: The first short monograph on this was presented in 1883 by F. Nitzsch, the second extensive monograph by E. Andreatta was published in 1996. - Nitzsch, Friedrich. *Luther und Aristoteles. Festschrift zum vierhundertjährigen Geburtstage Luther´s.* Kiel: Universitäts-Buchhandlung, 1883; Andreatta, Eugenio. *Lutero e Aristotele*. Padua: CUSL Nuovavita, 1996.

12 Mühlen, Karl-Heinz zur. »Luther II. Theologie«. *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 21. Berlin: de Gruyter, 1991/2000: 530-567. This observation is also true for the missing interaction with Socrates and Plato as precursors of Aristotle in Luther, as the *Registerband* of *TRE* proves: Thornton, Claus-Jürgen, et al. *Theologische Realenzyklopädie. Register zu Bd. 1-27*, Bd. 21. Berlin: de Gruyter, 1998/2000: 172-173 (Aristoteles/Aristotelismus), 383 (Plato/Platonismus), 421 (Sokrates/Sokratik).

13 Schwarz, Reinhard. »Luther II. Theologie«. *Religion in Geschichte und Gegenwart,* 4. Aufl., Bd. 5. Tübingen: Mohr, 2002: 573-588.

14 In order to limit the extent of this lecture, only the contribution of Luther to the Reformation, but not the contributions of Calvin or Zwingli are researched. For an introduction to the literature on Calvin and Zwingli: Selderhuis, Herman J. (Hg.). *Calvin Handbuch.* Tübingen: Mohr, 2009; McKim, Donald K. (ed.). *The Cambridge Companion to John Calvin.* Cambridge: Cambridge University Press, 2004; Gäbler, Ulrich. *Huldrych Zwingli: Leben und Werk.* Zürich: Theologischer Verlag, 2004; Leppin, Volker. »Zwingli«, *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 36. Berlin: de Gruyter, 2006: 793-809; Campi, Emidio. »Zwingli«, *Religion in Geschichte und Gegenwart.* 4. Aufl. Bd. 8. Tübingen: Mohr, 2005: 1945-1955.

15 Cf. Barth, Hans-Martin. *Martin Luthers Theologie. Eine kritische Würdigung.* Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2009, p. 105; Horster, Detlef. »Aristoteles«, in: Lutz, Bernd (Hg.). *Metzler Philosophen-Lexikon. Von den Vorsokratikern bis zu den Neuen Philosophen.* 3., aktual. u. erw. Aufl. Stuttgart: Metzler, 2015, pp. 36-37.

16 On *dualism,* cf. Regenbogen, Arnim; Meyer, Uwe (Hg.). *Wörterbuch der philosophischen Begriffe.* Hamburg: Meiner, 2013, p. 161.

17 On *scholasticism,* cf. Leinsle, Ulrich G. »Scholastik. I. Scholastik/Neuscholastik«. *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 30. Berlin: de Gruyter, 1999/2006, p. 361.

18 Köpf, Ulrich. »Scholastik«. *Religion in Geschichte und Gegenwart,* 4. Aufl., Bd. 7. Tübingen: Mohr, 2004, pp. 951-952.

19 See Bartholomew, Craig G. *Introducing Biblical Hermeneutics. A Comprehensive Framework for Hearing God in Scripture.* Grand Rapids: Baker, 2015, p. 194.

20 Wesche, Tilo. »Prinzip, philosophisch«. *Religion in Geschichte und Gegenwart,* 4. Aufl., Bd. 6. Tübingen: Mohr, 2003, p. 1667; cf. Leinsle, »Scholastik«, p. 362.

21 Tuninetti, Luca F. »Scholastik«, in: Rapp, Christof; Corcilius, Klaus (Hg.). *Aristoteles Handbuch: Leben – Werk – Wirkung.* Stuttgart: Metzler, 2011, p. 435.

22 Dieter, Theodor. »Luther as Late Medieval Theologian: His Positive and Negative Use of Nominalism and Realism«, in: Kolb, Robert, et al. (ed.). *The Oxford Handbook of Martin Luther´s Theology.* Oxford: Oxford University Press, 2016, p. 38.

23 On *world view,* cf. Regenbogen, Arnim; Meyer, Uwe (Hg.). *Wörterbuch der philosophischen Begriffe.* Hamburg: Meiner, 2013, p. 725.

24 These were: 1. and 2. Analytics, Sophistical Refutations, Physics, Of the Soul, Logical Writings. – Schäfer, Rolf. »Aristoteles/Aristotelismus. V/2. Reformation und nachreformatorische Theologie«. *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 3. Berlin: de Gruyter, 1978/1993, pp. 789-790.

25 In the Renaissance, i.a. the literary and linguistic sciences were promoted to overcome the historical distance to antiquity. In the 15th century, Greek authors were read in the original text, while in the early 16th century Johannes Reuchlin made the Hebrew language scientifically accessible. – Köpf, Ulrich. »Renaissance. II. Geschichtlich. 2. Das Zeitalter der Renaissance«. *Religion in Geschichte und Gegenwart,* 4. Aufl., Bd. 7. Tübingen: Mohr, 2004, pp. 435, 437. Reuchlin was taught in the Hebrew language by Jechiel Loans in Linz (1492) and by Obadja Sforno in Rome (1498) and wrote the Hebrew textbook *De rudimentis Hebraicis* (1506). – Raeder, Siegfried. »Reuchlin«. *Religion in Geschichte und Gegenwart,* 4. Aufl., Bd. 7. Tübingen: Mohr, 2004, pp. 466-467.

26 Bartholomew, *Hermeneutics,* p. 195. In addition, not only the biblical commentators of the Middle Ages, but also the church fathers of the early church were studied, such as, for example, by Erasmus of Rotterdam (ca. 1466-1536). He published not only his Greek New Testament, but also text editions of Jerome, Augustine, Tertullian, Basil, Cyprian, Arnobius, Hilary, Ambrose, Origen, John Chrysostom. They also influenced Luther's interpretation of the Bible (pp. 195-196).

27 On Luther's emphasis on the person of Christ and the literal sense of scripture for Bible interpretation, cf. Bartholomew, *Hermeneutics,* pp. 197-200.

28 Aland, Kurt (Hg.). »Vorlesung über den Römerbrief 1515/1516«, *Luther Deutsch.* Bd. 1. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1991, p. 107.

29 Gr. ἀρετή

30 Hager, Fritz-Peter. »Sokrates«. *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 31. Berlin: de Gruyter, 2000/2006, p. 438.

31 Aland, Kurt (Hg.). »Vom unfreien Willen 1525«, *Luther Deutsch.* Bd. 3. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1991, p. 165.

32 Gr. *epistéme*

33 Poller, Horst. *Die Philosophen und ihre Kerngedanken. Ein geschichtlicher Überblick.* OLZOG Edition. Reinbek/München: Lau-Verlag, 2014, pp. 72-73.

34 Poller, *Philosophen,* p. 73.

35 For Socrates, virtue is the best condition of the soul, which is sought by the orientation towards the truly good. – Figal, Günter. »Sokrates«. *Religion in Geschichte und Gegenwart,* 4. Aufl., Bd. 7. Tübingen: Mohr, 2004, p. 1424.

36 Poller, *Philosophen,* pp. 73-75.

37 Poller, *Philosophen,* p. 73.

38 As D. Horster points out, Socrates implements the dialectical movement between the individual thing and the essence. So he comes from the perception of the individual to finding the essence at all. - Horster, Detlef. »Sokrates«, in: Lutz, Bernd (Hg.). *Metzler Philosophen-Lexikon. Von den Vorsokratikern bis zu den Neuen Philosophen.* 3., aktual. u. erw. Aufl. Stuttgart: Metzler, 2015, p. 683.

39 Cf. Herms, Eilert. »Offenbarung. V. Theologiegeschichte und Dogmatik«. *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 25. Berlin: de Gruyter, 1995/2000, p. 163.

40 Herms, »Offenbarung«, p. 163.

41 In German: »Der Heide Plato disputiert von Gott, dass Gott nichts sei und doch alles. Aber also sollte mans [sic!] verstehen und davon reden: Gott ist unbegreiflich und unsichtbar, was man aber begreifen und sehen kann, das ist nicht Gott. […] Sichtbar ist er in seinem Wort und Werk; wo aber sein Wort und Werk nicht ist, da soll man ihn nicht haben wollen, denn er läßt sich anderswo nicht finden, als wie er sich selbst offenbart hat.« - Aland, Kurt (ed.). »Tischreden: Der neue Glaube«, *Luther Deutsch.* Vol. 9. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1991, pp. 37-38.

42 Cf. Kaiser, Bernhard. »Das trinitarische und christologische Dogma der Kirche: Griechische Philosophie oder biblische Wahrheit?«, *Stuttgarter Theologische Themen* 7 (2012), p. 61.

43 As Poller, *Philosophen*, p. 80, points out, Plato refers to the doctrine of Parmenides of an immutable and perfect world that stands behind the world of appearances, but without being in connection with the perceptible things.

44 Cf. Wyller, Egil A. »Plato/Platonismus. I. Plato«. *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 26. Berlin: de Gruyter, 1996/2000: 687, 691-693 (Lit.!).

45 Cf. Hirsch, Walter. »Idee«. *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 16. Berlin: de Gruyter, 1987/1993, p. 20.

46 In German: »Die Ideen sind die unwandelbaren Urbilder, die wahrnehmbaren Dinge nur ihre flüchtigen, unzulänglichen Abbilder.« - Poller, *Philosophen,* p. 81.

47 Cf. Martens, Ekkehard. »Platon«, in: Lutz, Bernd (Hg.). *Metzler Philosophen-Lexikon. Von den Vorsokratikern bis zu den Neuen Philosophen.* 3., aktual. u. erw. Aufl. Stuttgart: Metzler, 2015, p. 556.

48 Römpp, Georg. *Platon.* UTB Profile. Köln/Weimar/Wien: , Böhlau, 2008, p. 53.

49 The idea of the good is for Plato the highest idea; cf. – Hirsch, »Idee«, p. 21.

50 In German: »Die Welt der Ideen kann existieren, auch wenn die Welt der sinnlich wahrnehmbaren Gegenstände nicht vorhanden ist, aber umgekehrt kann die Gegenstandswelt nicht ohne die Ideenwelt existieren. … Sie (die Ideen; Vf.) erlauben uns einen höheren Gehalt an Erkenntnis, weil sie nichts abbilden, sondern die unwandelbare Wirklichkeit dessen darstellen, was in der Welt der sinnlichen Wahrnehmung nur im Status des Abbilds aufgefasst werden kann.« - Römpp, *Platon,* pp. 54-55.

51 On the concept of the *soul* in ancient philosophy before Plato, cf. Seidl, Horst. »Seele. V. Kirchen- und philosophiegeschichtlich«. *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 30. Berlin: de Gruyter, 1999/2006, pp. 748-749.

52 Poller, *Philosophen,* p. 81.

53 Seidl, »Seele«, p. 749.

54 Seidl, »Seele«, p. 750.

55 Cf. Poller, *Philosophen,* p. 82, 86.

56 Then Luther was appointed *baccalaureus biblicus* on March 9, 1509, followed by a disputation in the fall of 1509, after which he became *baccalaureus sententiarius*. – cf. Burger, Christoph. *Tradition und Neubeginn. Martin Luther in seinen frühen Jahren.* Tübingen, Mohr, 2014, pp. 19-20.

57 Cf. Jedin, Hubert (Hg.). *Handbuch der Kirchengeschichte. Bd. IV: Refor-*

mation, Katholische Reform und Gegenreformation. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2017, p. 18.

58 Beutel, Albrecht. »Luther's life«, in: McKim, Donald K. (ed.). *The Cambridge Companion to Martin Luther.* Cambridge: Cambridge University Press, 2003, p. 6; Köpf, Ulrich. »B. Person. I. Traditionen. 4. Mönchtum«, in: Beutel, Albrecht (Hg.). *Luther Handbuch.* 2. Aufl. Tübingen: Mohr, 2010, p. 50.

59 Beutel, »Luther's life«, p. 7.

60 Luther, Martin. »95 Thesen«. Luther-Gesellschaft e.V. - www.luther-gesellschaft.de/texte-zu-luther/luther-95-thesen.html

61 Lat. *Disputatio contra scholasticam theologiam,* in: Luther, Martin. *Werke. Kritische Gesamtausgabe (Weimarer Ausgabe: WA).* Weimar: Böhlau, 1883-1993: WA 1,224-228.

62 Bayer, Oswald. *Martin Luthers Theologie. Eine Vergegenwärtigung.* 3. Aufl. Tübingen: Mohr, 2007.

63 Lat. *sapientia experimentalis* - WA 9,98,21.

64 Cf. WA 40 III,63,18-64,7.

65 Bayer, Oswald. *Theologie.* Handbuch Systematischer Theologie, Bd. 1. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1994, p. 52.

66 See on this the »structural levels of salvation history« of revelation, experience and transmission. – Piennisch, Markus. »Der biblisch-semitische Aspekt der Hermeneutik: Eine Einführung in das Studiengebiet«, *Stuttgarter Theologische Themen* 5 (2010), pp. 103-104, cf. p. 113.

67 WA 40 III,63,17f.

68 From lat. *ratio,* reason. - Regenbogen, Arnim; Meyer, Uwe (Hg.). *Wörterbuch der philosophischen Begriffe.* Hamburg: Meiner, 2013, p. 545.

69 Cf. Jansen, L. »katêgoria / Kategorie«, in: Höffe, Otfried (Hg.). *Aristoteles-Lexikon.* Stuttgart: Kröner, 2005, p. 303; Aristotle distinguished ten categories as types of statements that can be made of an object: 1. Essence of an object or its substance, 2. Size or quantity, 3. Nature or quality, 4. Relationship to other objects or the relation, 5. Place where it occurs, 6. Time at which the thing was there, 7. Activity, 8. Suffering, 9. Situation, 10. Loss or presence. - Regenbogen, Arnim; Meyer, Uwe (Hg.). *Wörterbuch der philosophischen Begriffe.* Hamburg: Meiner, 2013, p. 338; on Aristotle's categories, cf. Römpp, Georg. *Aristoteles.* UTB Profile. Köln/Weimar/Wien: Böhlau, 2009, pp. 21-34.

70 Also called: »sentence of contradiction«, which is expressed in the »sentence of the excluded third«. - cf. Wey, Lis. ΛΟΓΟΣ und ΟΥΣΙΑ: Sein und Sprache bei Aristoteles. Berlin: Logos, 2014, pp. 223-229.

71 Cf. Wey, Lis. ΛΟΓΟΣ, pp. 228-229; cf. pp. 355-373 (Lit.!); cf. the definition of M. Malink on the *principle of non-contradiction and principle of excluded third.* – Malink, Marko. »Logik«, in: Rapp, Christof; Corcilius, Klaus (Hg.). *Aristoteles Handbuch: Leben – Werk – Wirkung.* Stuttgart: Metzler, 2011, p. 482.

72 Cf. Regenbogen, Arnim; Meyer, Uwe (Hg.). *Wörterbuch der philosophischen Begriffe.* Hamburg: Meiner, 2013, p. 383.

73 On the discussion of the possible names of the Pharaoh from the time of Exodus and the reasons for the absence of names in the biblical text, cf. Strawn, B.A. »Pharaoh«, in: Alexander, T. Desmond; Baker, David W. (ed.). *Dictionary of the Old Testament: Pentateuch.* Leicester: IVP, 2003, p. 634.

74 Longenecker, Richard. *The Epistle to the Romans.* NIGTC. Grand Rapids: Eerdmans, 2016, pp. 816-822.

75 Λέγει γὰρ ἡ γραφὴ τῷ Φαραὼ ὅτι Εἰς αὐτὸ τοῦτο ἐξήγειρά σε, ὅπως ἐνδείξωμαι ἐν σοὶ τὴν δύναμίν μου, καὶ ὅπως διαγγελῇ τὸ ὄνομά μου ἐν πάσῃ τῇ γῇ.

76 Ex 9:16 וְאוּלָם בַּעֲבוּר זֹאת הָעֱמַדְתִּיךָ בַּעֲבוּר הַרְאֹתְךָ אֶת־כֹּחִי וּלְמַעַן סַפֵּר שְׁמִי בְּכָל־הָאָרֶץ׃

77 On the logical conflict of God's »unquestionable election of grace« in relation to the faith of man, cf. Pesch, Otto Hermann. »Wille/Willensfreiheit. III. Dogmen- und theologiegeschichtlich«. *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 36. Berlin: de Gruyter, 2004/2006, pp. 78-79.

78 Ἐρεῖς οὖν μοι, Τί ἔτι μέμφεται; Τῷ γὰρ βουλήματι αὐτοῦ τίς ἀνθέστηκεν; Μενοῦνγε, ὦ ἄνθρωπε, σὺ τίς εἶ ὁ ἀνταποκρινόμενος τῷ θεῷ; Μὴ ἐρεῖ τὸ πλάσμα τῷ πλάσαντι, Τί με ἐποίησας οὕτως;

79 This *elementary theodicy* Longenecker aptly summarizes: »[…] a question as to why God does what he does in his selection of some people and his rejection of other people is far too inappropriate a question to ever be asked.« – Longenecker, *Romans*, p. 819.

80 Pesch, »Wille/Willensfreiheit«, p. 78.

81 Cf. Spieckermann, Hermann. »Hiob/Hiobbuch«. *Religion in Geschichte und Gegenwart,* 4. Aufl., Bd. 3. Tübingen: Mohr, 2000, pp. 1777-1778.

82 Cf. Ebach, Jürgen. »Hiob/Hiobbuch«. *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 15. Berlin: de Gruyter, 1986/1993, p. 366.

83 Ebach, »Hiob«, p. 367.

84 Cf. on this the relational definition of the three claims: (1) God is just, (2) Job is righteous, (3) the principle of retribution is true. In the course of the history of Job it becomes obvious that it is logically impossible to sustain all three claims at the same time. – Walton, John. »Job 1: Book of«, in: Alexander, T. Desmond; Baker, David W. (ed.). *Dictionary of the Old Testament: Wisdom, Poetry & Writings.* Leicester: IVP, 2008, p. 340.

85 ὁ θεὸς γάρ ἐστιν ὁ ἐνεργῶν ἐν ὑμῖν καὶ τὸ θέλειν καὶ τὸ ἐνεργεῖν ὑπὲρ τῆς εὐδοκίας.

86 Cf. Hellerman, Joseph H. *Philippians. Exegetical Guide to the Greek New Testament.* Nashville: Broadman & Holman, 2015, p. 134.

87 Hellerman, *Philippians,* p. 132, compares Col 3:3 with Col 3:5, and Gal 3:27 with Rom 13:14.

88 Cf. Fee, Gordon D. *Philippians.* Downers Grove: IVP, 1999, p. 106.

89 Hellerman, *Philippians,* p. 132: »God's work and the believer's efforts are coextensive, thereby excluding, as non-Pauline, any kind of synergism whereby some« division of labor »might come into play between God and the Philippians […]«.

90 Lohmeyer, Ernst. *Der Brief an die Philipper, Kolosser und an Philemon.* KEKNT, 10. Aufl. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1954, p. 103.

91 Walter, Nikolaus; Reinmuth, Eckart; Lampe, Peter. *Die Briefe an die Philipper, Thessalonicher und an Philemon.* NTD, Bd. 8/2, 18. Aufl. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1998, p. 65.

92 Walter, *Philipper,* p. 66.

93 Cf. Müller, Ulrich B. *Der Brief des Paulus an die Philipper.* ThHKNT, Bd. 11/1. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 1993, p. 117; Eckey, Wilfried. *Die Briefe des Paulus an die Philipper und an Philemon.* Neukirchen: Neukirchener, 2006, p. 90.

94 Poller, *Philosophen,* S. 89.

95 From this rationalistic conception of God follows an adoptianistic Christology (against the incarnation of God),

which manifested itself in the so-called dynamic monarchianism within the Early Church; cf. Jedin, Hubert (Hg.). *Handbuch der Kirchengeschichte. Bd. I: Von der Urgemeinde zur frühchristlichen Großkirche.* Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2017, p. 293.

96 Bayer, *Martin Luthers Theologie*, p. 29.

97 Luther uses the term *communication* as a christological definition of character in connection with the dispute on the Lord's Supper (1525-1528). Luther teaches that the attributes of the divine and human nature in Christ communicate to each other (lat. *communicatio idiomatum*). From this Luther concludes that the human nature of Christ, including his body and blood, is actually present in the Lord's Supper; cf. Hägglund, Bengt. *Geschichte der Theologie. Ein Abriß.* München: Kaiser, 1983, pp. 218, 240-241.

98 Cf. Schwöbel, Christoph. »Trinität. III. Reformationszeit«. *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 34. Berlin: de Gruyter, 2002/2006, pp. 106-107.

99 Harteinstein, Friedhelm. »Weshalb braucht die christliche Theologie eine Theologie des Alten Testaments?«, *Marburger Jahrbuch Theologie XXV: Das Alte Testament in der Theologie,* hg. Gräb-Schmidt, Elisabeth; Preul, Reiner. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2013: 19-47.

100 This already took place in a pre-incarnational form at the pillar of fire in Exodus 3:1-6.

101 Cf. Hartenstein, *»Theologie des Alten Testaments«*, p. 37.

102 Aland, Kurt (Hg.). »Die Ablassthesen und die Resolutionen 1517-1518«, *Luther Deutsch.* Bd. 2. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1991, pp. 32-82.

103 Benrath, G.A. »Ablaß«. *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 1. Berlin: de Gruyter, 1977/1993, p. 347.

104 Aland, *Luther Deutsch.* Bd. 2, p. 65.

105 Aland, *Luther Deutsch*. Bd. 2, p. 65.

106 Cf. Pesch, Otto Hermann. »Thomas von Aquino/Thomismus/Neuthomismus«. *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 33. Berlin: de Gruyter, 2002/2006, p. 439.

107 Cf. Dettloff, Werner. »Bonaventura«. *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 7. Berlin: de Gruyter, 1981/1993, p. 53; cf. pp. 49-52.

108 Cf. Benrath, »Ablaß«, p. 349.

109 Cf. Leppin, Volker. »B. Person. I. Traditionen. 3. Kirchenväter«, in: Beutel, Albrecht (Hg.). *Luther Handbuch.* 2. Aufl. Tübingen: Mohr, 2010, p. 46.

110 Cf. Jedin, Hubert (Hg.). *Handbuch der Kirchengeschichte. Bd. III/2: Die Mittelalterliche Kirche.* Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2017, p. 118.

111 Aland, *Luther Deutsch*. Bd. 2, p. 69.

112 Aland, *Luther Deutsch*. Bd. 2, p. 70.

113 Cf. Jedin, *Handbuch, Bd. III/2,* p. 613.

114 Cf. Hoffmann, Martin. *Studienbuch Martin Luther. Grundtexte und Deutungen.* Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2014, p. 40.

115 Aland, *Luther Deutsch*. Bd. 2, p. 74.

116 In German: »[…] der lernt aus Aristoteles, dass der Wille sich nur auf ein Gut, und zwar auf ein erstrebenswertes Gut richtet, während er das Übel haßt: also sei Gott das höchste Gut und das Ziel allen Strebens.« - Aland, *Luther Deutsch*. Vol. 2, p. 74.

117 Aland, Kurt (Hg.). »Brief an Papst Leo X. Mai 1518«, *Luther Deutsch.* Bd. 2. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1991, p. 90.

118 Cf. Aland, Kurt (Hg.). »Die Thesen zur Leipziger Disputation 1519«, *Luther*

Deutsch. Bd. 2. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1991, p. 92.

119 Aland, Kurt (Hg.). »Von der babylonischen Gefangenschaft der Kirche 1520«, *Luther Deutsch.* Bd. 2. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1991, pp. 171-238.

120 Cf. Regenbogen, Arnim; Meyer, Uwe (Hg.). *Wörterbuch der philosophischen Begriffe.* Hamburg: Meiner, 2013, p. 576.

121 Cf. Wenz, Gunther. »Sakramente. I. Kirchengeschichtlich«. *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 29. Berlin: de Gruyter, 1998/2006, p. 670.

122 On the early Christian development of the Holy Communion in the Eastern and Western church, cf. Markschies, Christoph. »Current Research on the Eucharist in Ancient Christianity: How the Eucharist Developed from the End of the Fourth Century in East and West«. *Early Christianity* 7/4 (2016): 417-446.

123 Cf. Staedtke, Joachim. »Abendmahl. III/3. Reformationszeit«. *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 1. Berlin: de Gruyter, 1977/1993, pp. 110-111, 113.

124 Aland, *Luther Deutsch*. Bd. 2, p. 180.

125 WA 8, 127, 19.

126 Cf. Wieland, Wolfgang. »Dialektik. I. Philosophisch«. *Religion in Geschichte und Gegenwart,* 4. Aufl., Bd. 2. Tübingen: Mohr, 1999, pp. 806-807.

127 Cf. Kubota, N. »dialektikê / Dialektik«, in: Höffe, Otfried (Hg.). *Aristoteles-Lexikon.* Stuttgart: Kröner, 2005, pp. 116-117.

128 Luther calls Aristotle »the great light of nature«; cf. WA 12, 414, 21-27; WA 6, 458, 18-21.

129 In German: »[…] dass er (Thomas; Vf.) seine Ansichten in Glaubenssachen nicht allein aus Aristoteles überliefert, sondern versucht hat, auf dem, den er nicht verstanden hat, etwas aufzubauen. Ein unglückseliger Bau auf einem unglückseligen Fundament!« - Aland, *Luther Deutsch*. Vol. 2, p. 180.

130 Cf. Oberman, Heiko A. *Luther: Mensch zwischen Gott und Teufel.* München: Pantheon, 2016, pp. 198-199.

131 Poller, *Philosophen,* pp. 177-178.

132 Cf. Pesch, Otto Hermann. *Martin Luther, Thomas von Aquin und die reformatorische Kritik an der Scholastik.* Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1994, p. 35.

133 Pesch, »Luther«, pp. 36, 43.

134 Aland, *Luther Deutsch*. Bd. 2, pp. 181-182.

135 Aland, Luther Deutsch. Bd. 2, pp. 181-182.

136 Aland, Luther Deutsch. Bd. 2, pp. 183.

137 In German: »Und wenn die Philosophie das schon nicht versteht, so versteht es doch der Glaube. Gottes Wort hat eine größere Vollmacht, als unser Verstand es fassen kann! In dem Sakrament ist also der wahre Leib und das wahre Blut.« - Aland, *Luther Deutsch*. Vol. 2, p. 183.

138 Aland, Kurt (Hg.). »Vom unfreien Willen 1525«, *Luther Deutsch.* Bd. 3. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1991, pp. 151-334.

139 Aland, *Luther Deutsch*. Bd. 3, p. 272.

140 In German: »Einen solchen Gott zeichnet uns auch Aristoteles, der da schläft und seine Güte und Strafe gebrauchen und mißbrauchen läßt, wer da will.« - Aland, *Luther Deutsch*. Vol. 3, p. 272.

141 Here, therefore, there is no gracious affection of God (condescension) toward man. However, this is an essential feature of Luther's theology. Cf. Piennisch, Markus. *Kommunikation und Gottesdienst. Grundlinien göttlicher Zuwendung in Bibel und Verkündigung.* Studium Integrale Theologie, 2. Aufl. Holzgerlingen: SCM, 2015, p. 11.

142 Gr. *theologiké*

143 Cf. Bordt, Michael. »Unbewegter Beweger«, in: Rapp, Christof; Corcilius, Klaus (Hg.). *Aristoteles Handbuch: Leben – Werk – Wirkung.* Stuttgart: Metzler, 2011, pp. 367, 370.

144 Cf. Menn, Stephen. »Aristotle's Theology«, in: Shields, Christopher (ed.). *The Oxford Handbook of Aristotle.* New York: Oxford University Press, 2015, pp. 422-423.

145 Aristoteles, *Metaphysik,* XII 7 1072b28-9.

146 Cf. Aland, Kurt (Hg.). »Erste Vorlesung über die Psalmen 1513/1515«, *Luther Deutsch.* Bd. 1. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1991, pp. 69-70.

147 In German: »Gott, der Schöpfer Himmels und der Erde, redet mit dir durch seine Prediger. Er tauft, unterweist und spricht dich frei von deinen Sünden durch seine Sakramente. Diese Worte Gottes sind nicht denen des Plato oder Aristoteles gleich, sondern Gott selbst redet.« - Aland, Kurt (ed.). »Tischreden: Das Wort«, *Luther Deutsch.* Vol. 9. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1991, p. 13.

148 Ringleben, Joachim. »Wort Gottes. IV. Systematisch-theologisch«. *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 36. Berlin: de Gruyter, 2004/2006, p. 321.

149 Cf. Ringleben, »Wort Gottes«, p. 322.

150 In German: »Nur wenn der Heilige Geist Christus im Wort gegenwärtig macht, wird es Gottes eigenes, lebendiges Wort. […] Der fleischgewordene Logos ist die in der Geschichte erschienene Person, Jesus von Nazareth, der von den Schriften des Alten wie des Neuen Testaments als der Christus bezeugt wird. Eben deswegen kann der Geist Jesus Christus nur durch dieses an die Schrift gebundene Wort zu einer gegenwärtigen Wirklichkeit machen.« - Prenter, Regin. *Spiritus Creator. Studien zu Luthers Theologie.* München: Kaiser, 1954, p. 111.

151 Aland, *Luther Deutsch*. Bd. 9, p. 123.

152 Aland, *Luther Deutsch*. Bd. 9, p. 229.

153 Aland, Kurt (Hg.). »Briefe: An Spalatin, 19. Oktober 1516«, *Luther Deutsch.* Bd. 10. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1991, pp. 17-18. On the ethical approach of Luther, cf. Lindberg, Carter. »Luther's struggle with social-ethical issues«, in: McKim, Donald K. (ed.). *The Cambridge Companion to Martin Luther.* Cambridge: Cambridge University Press, 2003, p. 166; Ebeling, Gerhard. »Luthers Kampf gegen die Moralisierung des Christlichen«, in: *Lutherstudien.* Tübingen: Mohr, 1985: III: 44-73.

154 Cf. Aland, Kurt (Hg.). »Die Heidelberger Disputation 1518«, *Luther Deutsch.* Bd. 1. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1991, p. 391.

155 Aland, *Luther Deutsch*. Bd. 1, pp. 391-392.

156 Cf. Mühlen, Karl-Heinz zur. »Luthers Kritik am scholastischen Aristotelismus in der 25. These der ›Heidelberger Disputation‹ von 1518«, in: Mühlen, Karl-Heinz zur. *Reformatorisches Profil. Studien zum Weg Martin Luthers und der Reformation.* Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1995, p. 49.

157 Bayer, *Martin Luthers Theologie*, p. 146; cf. WA 40 I,359,7 – 373,2.

158 On the concept of *love* in Luther, cf. Mannermaa, Tuomo. »Liebe. VI. Reformation und Orthodoxie«. *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 21. Berlin: de Gruyter, 1991/2000, pp. 152-155.

159 Aland, *Luther Deutsch*. Bd. 1, p. 393.

160 Cf. Mannermaa, »Liebe«, pp. 152-153.

161 Mannermaa, »Liebe«, p. 153.

162 Jüngel, Eberhard. »Die Welt als Möglichkeit und Wirklichkeit. Zum ontologischen Ansatz der Rechtfertigungslehre«, in: *Unterwegs zur Sache. Theologi-*

sche Erörterungen I. 3. Aufl. Tübingen: Mohr, 2000, p. 215.

163 On Luther's theology of justification, cf. Frisch, Ralf; Hailer, Martin. »›Ich ist ein Anderer‹. Zur Rede von Stellvertretung und Opfer in der Christologie«, *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie* 41 (1999): 62-77.

164 Jüngel, »Die Welt«, p. 216.

165 As O. Höffe notes, Aristotle discusses the ethical virtue of the righteous in Book V of Nicomachean Ethics. There he distinguishes the *abstract just* and the *concrete just*, which is located in institutions. - Höffe, Otfried. »dikaiosynê / Gerechtigkeit«, in: Höffe, Otfried (Hg.). *Aristoteles-Lexikon.* Stuttgart: Kröner, 2005, pp. 130-131.

166 Cf. Horn, C. »logos/Wortkombination, Rede, Sprache, Vernunft«, in: Höffe, Otfried (Hg.). *Aristoteles-Lexikon.* Stuttgart: Kröner, 2005, p. 332.

167 Cf. Regenbogen, Arnim; Meyer, Uwe (Hg.). *Wörterbuch der philosophischen Begriffe.* Hamburg: Meiner, 2013, p. 252.

168 Cf. Höffe, Otfried. »aretê / Tugend, wörtlich: Bestheit, Vortrefflichkeit«, in: Höffe, Otfried (Hg.). *Aristoteles-Lexikon.* Stuttgart: Kröner, 2005, p. 79.

169 In German: »Ebenso werden wir aber auch durch gerechtes Handeln gerecht […]«. - Aristoteles. *Nikomachische Ethik.* 2. ed., translated by E. Rolfes. Philosophische Bibliothek Vol. 5. Leipzig: Meiner, 1911, p. 24.

170 Cf. Rohls, Jan. *Philosophie und Theologie in Geschichte und Gegenwart.* Tübingen: Mohr, 2002, p. 272.

171 Aland, Kurt (Hg.). »Vorlesung über den Römerbrief 1515/1516«, *Luther Deutsch.* Bd. 1. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1991, p. 113.

172 Νυνὶ δὲ οὐκέτι ἐγὼ κατεργάζομαι αὐτό, ἀλλ᾽ ἡ οἰκοῦσα ἐν ἐμοὶ ἁμαρτία.

173 In German: »Hat denn die trügerische Metaphysik des Aristoteles und die in der menschlichen Tradition stehende Philosophie unsere Theologen etwa nicht in die Irre geführt?« - Aland, *Luther Deutsch*. Vol. 1, p. 189.

174 διότι τὸ φρόνημα τῆς σαρκὸς ἔχθρα εἰς θεόν, τῷ γὰρ νόμῳ τοῦ θεοῦ οὐχ ὑποτάσσεται, οὐδὲ γὰρ δύναται·

175 Aland, *Luther Deutsch*. Bd. 1, p. 193.

176 καρδίᾳ γὰρ πιστεύεται εἰς δικαιοσύνην, στόματι δὲ ὁμολογεῖται εἰς σωτηρίαν.

177 Aland, *Luther Deutsch*. Bd. 1, p. 223-224.

178 καὶ μὴ συσχηματίζεσθαι τῷ αἰῶνι τούτῳ, ἀλλὰ μεταμορφοῦσθαι τῇ ἀνακαινώσει τοῦ νοὸς ὑμῶν, εἰς τὸ δοκιμάζειν ὑμᾶς τί τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ τὸ ἀγαθὸν καὶ εὐάρεστον καὶ τέλειον.

179 Aland, *Luther Deutsch*. Bd. 1, p. 229.

180 In German: »In dieser Weise philosophiert nämlich Aristoteles über den Bereich des Natürlichen, und zwar richtig, leider versteht man ihn nicht dementsprechend.« - Aland, *Luther Deutsch*. Vol. 1, p. 230.

181 Jenson, Robert W. »Luther's contemporary theological significance«, in: McKim, Donald K. (ed.). *The Cambridge Companion to Martin Luther.* Cambridge: Cambridge University Press, 2003, p. 282.

182 Bayer, Oswald. »Verheißung«. *Religion in Geschichte und Gegenwart,* 4. Aufl., Bd. 8. Tübingen: Mohr, 2005, p. 1015.

183 Bayer, »Verheißung«, p. 1015.

184 Jenson, »Luther's contemporary theological significance«, p. 282.

185 On this, H. Busche aptly notes that in the Aristotelian natural philosophy the soul designates the cause and principle of the living body, that is, its vitality, not its materiality. – Busche, H. »psychê / Seele«, in: Höffe, Otfried (Hg.). *Aristoteles-Lexikon.* Stuttgart: Kröner, 2005, p. 505.

186 Cf. Seidl, »Seele«, p. 750.
187 Jenson, »Luther's contemporary theological significance«, p. 282.
188 On the responsiveness of man toward the word of God, cf. Jüngel, Eberhard. »Der Gott entsprechende Mensch. Bemerkungen zur Gottebenbildlichkeit des Menschen als Grundfigur theologischer Anthropologie«, in: Jüngel, Eberhard. *Entsprechungen: Gott – Wahrheit – Mensch. Theologische Erörterungen.* 2. Aufl. München: Kaiser, 1986, p. 310.
189 In German: »[…] immer zuhören müsse und nie auch nur mit kleinem Vorgefechte den Aristoteles oder die Sentenzen angreifen und gegen sie mucksen dürfe. Denn was sollten die nicht glauben, die dem Aristoteles geglaubt haben, dass es wahr sei, was dieser Oberste aller Verleumder anderen so absurdes Zeug andichtet und aufbindet, dass ein Esel und ein Stein dazu nicht schweigen könnte?« - Aland, Kurt (ed.). »Briefe: An Joh. Lang, 8. Februar 1517«, *Luther Deutsch.* Vol. 10. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1991, p. 23-24.
190 Cf. Aland, *Luther Deutsch*. Bd. 10, p. 24.
191 Aland, *Luther Deutsch*. Bd. 10, p. 25, 30, 41, 82.
192 In his »Disputation Against Scholastic Theology 1517« Luther uses 7 of 97 theses to refute Aristotle. - Aland, Kurt (Hg.). »Disputation gegen die scholastische Theologie 1517«, *Luther Deutsch.* Bd. 1. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1991, pp. 358-359.
193 On the discussion of thesis 50 of Luther's disputation against scholastic theology, cf. Hailer, Martin. *Glauben und Wissen. Arbeitsbuch Theologie und Philosophie.* Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2006, pp. 90-91.
194 Andreatta, Eugenio. »Aristoteles als literarische Quelle Martin Luthers«, in: Junghans, Helmar (Hg.). *Lutherjahrbuch. Organ der internationalen Lutherforschung,* Bd. 65. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1998: 45-52.
195 Andreatta, »Aristoteles«, p. 45.
196 WA 42, 34, 5-10.
197 WA 38, 470, 15-19.
198 Cf. Regenbogen, Arnim; Meyer, Uwe (Hg.). *Wörterbuch der philosophischen Begriffe.* Hamburg: Meiner, 2013, p. 403.
199 In German: »[…] von einem ›moralischen‹ Aristoteles, der Leitsätze liefert, die aus ihrem ursprünglichen Zusammenhang herausgerissen werden und dazu dienen sollen, die Grundsätze des christlichen Glaubens von außen zu untermauern, wobei sie gegebenenfalls wieder angefochten werden, wenn sie zu diesem in Widerspruch stehen.« - Andreatta, »Aristoteles«, p. 50.
200 Cf. Poller, *Philosophen,* p. 202.
201 Cf. Dieter, *Luther*, p. 23, footnote 50; cf. Andreatta, Eugenio. *Lutero e Aristotele*. Padua: CUSL Nuovavita, 1996.
202 Andreatta, »Aristoteles«, p. 52.
203 Leppin, Volker. »B. Person. I. Traditionen. 6. Universitätswissenschaft«, in: Beutel, Albrecht (Hg.). *Luther Handbuch.* 2. Aufl. Tübingen: Mohr, 2010, p. 62.
204 In German: »Einer aristotelisch überwucherten, philosophischen Theologie stellt L[uther] eine sich als biblisch verstehende Theologie entgegen: Allein der Schrift, meinte er, nicht aber der Philosophie sei die dem Theologischen angemessene Denk- und Redeweise zu entnehmen.« - Beutel, Albrecht. »Luther, Martin«, in: Lutz, Bernd (ed.). *Metzler Philo-*

sophen-Lexikon. Von den Vorsokratikern bis zu den Neuen Philosophen. 3., aktual. u. erw. Aufl. Stuttgart: Metzler, 2015, p. 441.

205 Nitzsch, Friedrich. *Luther und Aristoteles. Festschrift zum vierhundertjährigen Geburtstage Luther´s.* Kiel: Universitäts-Buchhandlung, 1883.

206 Nitzsch, *Luther,* pp. 3-19; 27-32.

207 Nitzsch, *Luther,* p. 25.

208 Aubenque, Pierre. »Aristotelismus«, Religion in Geschichte und Gegenwart. 4. Aufl. Bd. 1. Tübingen: Mohr, 1998: 737.

209 Cf. Fraas, Hans-Jürgen. »Katechese/ Katechetik. I. Geschichte. 2. Mittelalter und Reformation«. *Religion in Geschichte und Gegenwart.* 4. Aufl. Bd. 4. Tübingen: Mohr, 2001, p. 855.

210 Cf. Leppin, Volker. »B. Person. I. Traditionen. 6. Universitätswissenschaft«, p. 66.

211 In German: »[…] indem er (Luther; Vf.) sich die Alternative vorhielt ›Aristoteles oder Christus‹, verlor er allerdings in einem gewissen Sinne die Unbefangenheit des Blicks. […] Daher fühlte sich Luther zu einer möglichst scharfen Kritik vom evangelisch religiösen Standpunkte aus gedrungen, und bei dieser musste Aristoteles allerdings kleiner sich ausnehmen, als er sonst war […]«. - Nitzsch, *Luther,* pp. 33-34.

212 Cf. Regenbogen, Arnim; Meyer, Uwe (Hg.). *Wörterbuch der philosophischen Begriffe.* Hamburg: Meiner, 2013, p. 586.

213 כִּי־פָשָׁעַי אֲנִי אֵדָע וְחַטָּאתִי נֶגְדִּי תָמִיד׃

214 Aland, Kurt (Hg.). »Erste Vorlesung über die Psalmen 1513/1515«, *Luther Deutsch.* Bd. 1. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1991, p. 52.

215 Aland, »Erste Vorlesung über die Psalmen«, p. 59.

216 Aland, »Vorlesung über den Römerbrief«, p. 132; cf. Aland, Kurt (Hg.). »Die sieben Bußpsalmen 1525«, *Luther Deutsch.* Bd. 5. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1991, p. 133.

217 Aland, »Vorlesung über den Römerbrief«, p. 142.

218 Aland, »Vorlesung über den Römerbrief«, p. 172; cf. Aland, Kurt (Hg.). »Disputation über des Menschen Vermögen und Willen ohne die Gnade 1516«, *Luther Deutsch.* Bd. 1. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1991, p. 351.

219 Aland, »Die sieben Bußpsalmen«, p. 138.

220 Cf. Delitzsch, Franz. *Die Psalmen.* Giessen: Brunnen, 2005, p. 372.

221 Westermann, Claus. *Ausgewählte Psalmen.* Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1984, p. 73.

222 Cf. Weiser, Artur. *Die Psalmen. Erster Teil: Psalm 1-60.* ATD 14. 10., unveränderte Aufl. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1987, p. 272.

223 כִּי הוּא אָמַר וַיֶּהִי הוּא־צִוָּה וַיַּעֲמֹד׃

224 Aland, Kurt (Hg.). »Zwölfter Sonntag nach Trinitatis Mark. 7,31-37«, *Luther Deutsch.* Bd. 8. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1991, p. 339.

225 In German: »Gleichwie Gott alles aus Nichts macht und aus Finsternis das Licht schafft, so macht auch sein Wort, dass im Tode nichts denn Leben sein muß. Darum, wer am Wort Gottes hanget und ihm folgt, der erfährt zuletzt, was David im Psalm 33,9 sagt: ›Wenn Gott spricht, so ists (sic!) gemacht, und wenn ers (sic!) heißt, so stehts (sic!) da.‹« - Aland, »Tischreden: Das Wort«, p. 17.

226 Aland, Kurt (Hg.). »Tischreden: Der Christ in der Welt«, *Luther Deutsch.* Bd. 9. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1991, p. 219.

227 Piennisch, Markus. »Der ›biblisch-semitische Aspekt‹ in der Grundstruktur der WORT-TAT Gottes (dabar)«, *Stuttgarter Theologische Themen* 3 (2008): 81-99.

228 Cf. Kraus, Hans-Joachim. *Psalmen. 1. Teilband.* BKAT XV/1. Neukirchen: Neukirchener, 1960, p. 263.

229 Cf. Lüpke, Johannes von. »Schöpfer/Schöpfung. VII. Reformation bis Neuzeit. 2. Reformatorische Theologie«. *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 30. Berlin: de Gruyter, 1999/2006, p. 306.

230 WA 42,3,30-4,20.

231 In German: »Das Wort […] wird als die einzige Kontinuität zwischen Jahwe und der Welt, aber auch als einziges Erkenntnismedium der Schöpfung angesprochen.« - Kraus, Hans-Joachim. *Theologie der Psalmen. 3. Teilband.* BKAT XV/3. Neukirchen: Neukirchener, 1979, p. 43.

232 Οὗτός ἐστιν ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός, ἐν ᾧ εὐδόκησα· αὐτοῦ ἀκούετε.

233 Aland, Kurt (Hg.). »Vorlesung über den Hebräerbrief 1517/1518«, *Luther Deutsch.* Bd. 1. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1991, p. 327.

234 Aland, Kurt (Hg.). »Von Menschenlehre zu meiden 1522«, *Luther Deutsch.* Bd. 4. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1991, p. 25.

235 Cf. Konradt, Matthias. *Das Evangelium nach Matthäus.* NTD 1. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2015, p. 273.

236 In German: »Du sollst keine andere Predigt hören, nichts anderes lesen, lehren, lernen, sondern es soll alles aus dieses Mannes Munde gehen. […] Darum ist es unmöglich, dass der Gott hören oder zu seiner Liebe kommen könne, wer Christus nicht allein liebt und hört.« - Aland, Kurt (Hg.). »Erster Pfingsttag Joh. 14,23-31«, *Luther Deutsch.* Bd. 8. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1991, p. 255.

237 Aland, Kurt (Hg.). »Tischreden: Der neue Glaube«, p. 45.

238 On the trinitarian love of god as the origin of communication, cf. Piennisch, *Kommunikation und Gottesdienst,* pp. 48-56.

239 τοῦτο γάρ ἐστιν τὸ αἷμά μου, τὸ τῆς καινῆς διαθήκης, τὸ περὶ πολλῶν ἐκχυνόμενον εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν.

240 Aland, »Vorlesung über den Hebräerbrief«, p. 319.

241 Cf. Schneider, Hans. »Blut. IV/2. Christi Blut in evangelischer Theologie und Frömmigkeit«. *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 6. Berlin: de Gruyter, 1980/1993, p. 740.

242 Luther's reformatory purpose included emphasizing the priesthood of all believers so that he rejected the distinction between priests and laity, but maintained the special ministry of preaching and sacramental administration. – Cf. Ritter, A.M. »Laie. I. Kirchengeschichtlich«. *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 20. Berlin: de Gruyter, 1990/2000, p. 380.

243 Aland, »Von der babylonischen Gefangenschaft der Kirche«, pp. 174-175.

244 Cf. Konradt, *Matthäus,* p. 407.

245 Aland, »Von der babylonischen Gefangenschaft der Kirche«, p. 182.

246 In German: »Er sagt nicht: in dem Brot ist, sondern: das Brot selbst ist die Gemeinschaft des Leibes Christi. Was liegt daran, ob die Philosophie das nicht versteht? Der heilige Geist ist mehr als Aristoteles.« - Aland, »Von der babylonischen Gefangenschaft der Kirche«, p. 183.

247 Ἐγώ εἰμι ἡ ὁδὸς καὶ ἡ ἀλήθεια καὶ ἡ ζωή· οὐδεὶς ἔρχεται πρὸς τὸν πατέρα, εἰ μὴ δι᾽ ἐμοῦ.

248 Aland, »Vorlesung über den Römerbrief «, p. 146.

249 On the biblical-theological background of the relationship between the earthly Son of God and the heavenly Son of

Man in the OT and NT, cf. Wassermann, Peter. »Gottes Sohn und Menschen-Sohn«, *Stuttgarter Theologische Themen* 10 (2015): 95-112.

250 Aland, »Vorlesung über den Hebräerbrief«, p. 293.

251 Aland, »Die Heidelberger Disputation«, p. 389.

252 In German: »Diese radikale Exklusivität, in der aller Glaube an Gott in den Glauben an Jesus integriert wird, hat ihren Grund in der radikalen Zuwendung Gottes zu den Menschen in seinem Menschgewordenen Sohn.« - Wilckens, Ulrich. *Das Evangelium nach Johannes.* NTD 4, 17. Aufl. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1998, p. 224.

253 Cf. Schnelle, Udo. *Das Evangelium nach Johannes.* ThHKNT 4, 5., neu bearb. Aufl. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2016, p. 300.

254 Regarding the understanding of the verb form Λογιζόμεθα as an editorial plural or as an emphasis on the common knowledge of Paul and his readers, cf. Longenecker, *Romans*, pp. 445-446.

255 On the translation possibilities of the expression »works of the law« (gr. *érga nómou*) in the Roman and Galatian letters, cf. Haacker, Klaus. »Bibelübersetzung und Bibelwissenschaft«, *Stuttgarter Theologische Themen* 10 (2015), pp. 20-21.

256 Cf. Aland, Kurt (Hg.). »Ein Sendbrief vom Dolmetschen 1530«, *Luther Deutsch.* Bd. 5. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1991, pp. 89-90; cf. Piennisch, »Hermeneutische Überlegungen zur Übersetzung der Bibel«, p. 66; cf. Gritsch, Eric W. »Luther as Bible translator«, in: McKim, Donald K. (Hg.). *The Cambridge Companion to Martin Luther.* Cambridge: Cambridge University Press, 2003, p. 67.

257 Λογιζόμεθα οὖν πίστει δικαιοῦσθαι ἄνθρωπον, χωρὶς ἔργων νόμου.

258 Aland, »Vorlesung über den Römerbrief «, p. 167.

259 Aland, »Vorlesung über den Römerbrief «, p. 167.

260 Aland, Kurt (Hg.). »Sermon über die zweifache Gerechtigkeit 1518«, *Luther Deutsch.* Bd. 1. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1991, p. 369.

261 Aland, »Die Heidelberger Disputation«, p. 392.

262 Cf. Hauschild, Wolf-Dieter. »Gnade. IV. Dogmengeschichtlich«. *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 13. Berlin: de Gruyter, 1984/1993, p. 490.

263 Aland, »Vom unfreien Willen«, p. 313.

264 Cf. Haacker, Klaus. *Der Brief des Paulus an die Römer.* ThHKNT 6, 4., erneut verb. u. erw. Aufl. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2012, p. 111.

265 Cf. Wilckens, Ulrich. *Der Brief an die Römer.* EKK 6, 1. Aufl. Studienausgabe. Neukirchen: Neukirchener, 2010, pp. 244-250.

266 Cf. Lohse, Eduard. *Der Brief an die Römer.* KEKNT 4, 15. Aufl. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2003, p. 138.

267 In German: »Grund und Verwirklichung der Rechtfertigung liegen in Gottes Gnade allein, wie sie in Jesus Christus in Erscheinung getreten ist, und nur der von Gott durch das Evangelium geweckte Glaube läßt einen Menschen an ihr teilhaben.« - Stuhlmacher, Peter. *Der Brief an die Römer.* NTD 6, 15. Aufl. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1998, p. 63.

268 On the central significance of justification by faith for the theology of Paul, cf. Jüngel, Eberhard. *Paulus und Jesus. Eine Untersuchung zur Präzisierung der Frage nach dem Ursprung der Christologie.* 5., unveränderte Aufl. Tübingen: Mohr, 1979, pp. 29-33.

269 ὃ δὲ νῦν ζῶ ἐν σαρκί, ἐν πίστει ζῶ τῇ τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ, τοῦ ἀγαπήσαντός με καὶ παραδόντος ἑαυτὸν ὑπὲρ ἐμοῦ.

270 Aland, Kurt (Hg.). »Vorlesung über den Galaterbrief 1516/1517«, *Luther Deutsch.* Bd. 1. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1991, p. 270.
271 Aland, »Vorlesung über den Galaterbrief«, p. 285.
272 Aland, Kurt (Hg.). »Von den guten Werken 1520«, *Luther Deutsch.* Bd. 2. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1991, p. 148.

Markus Piennisch (Dr. habil.) is co-founder and director of EUSEBIA School of Theology (ESTh) and editor of STUTTGART THEOLOGICAL TOPICS. International lecturer in Systematic Theology, Hermeneutics and New Testament.