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

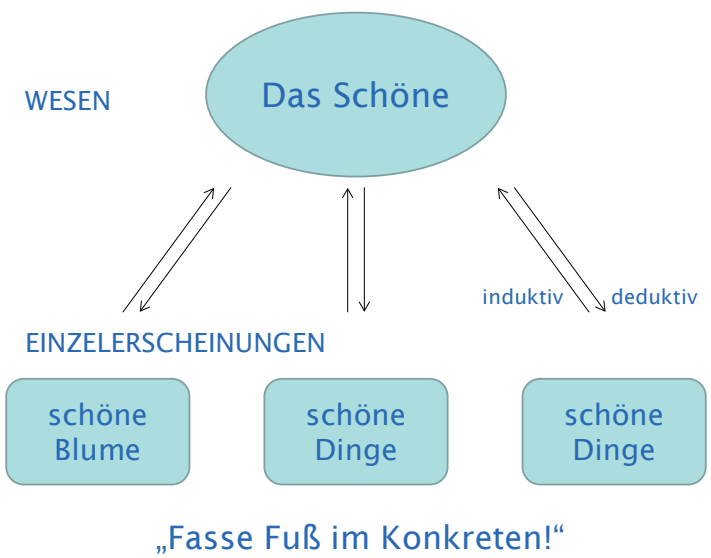
Im Folgenden sollen die möglichen Ansätze einer biblisch-semitischen Bibelauslegung bei Luther herausgearbeitet werden. Hierzu ist es notwendig, zuerst die Ursachen für den logischen Dualismus[16] aufzuzeigen, der in der Bibelauslegung in der Zeit der Scholastik[17] im 13. Jahrhundert sichtbar wurde.[18] 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

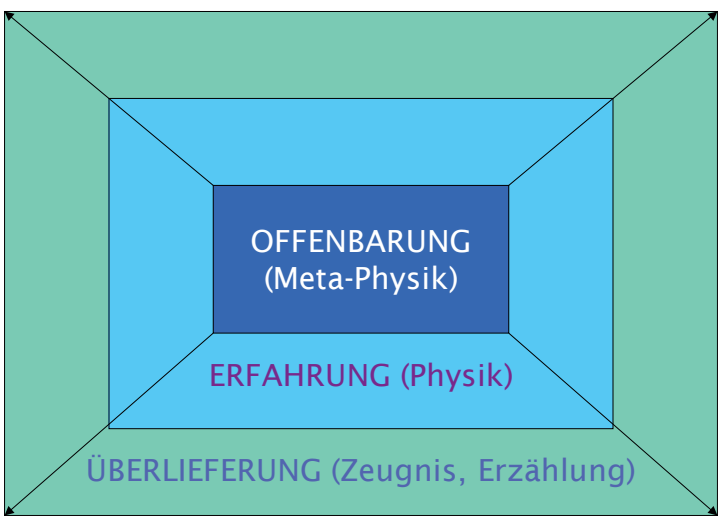
(1) *Pharao*[73]: Paulus diskutiert die Macht des Willens Gottes gegenüber dem Menschen (Römer 9:14-26)[74]

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 הֶעֱמַדְתִּיךָ 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 הִוא אָמַר וַיֶּהִי הִוא־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.