

Maarten Wisse

»...welches alle Menschen erleuchtet«?

Die Krise der europäischen Identität im Spiegel der frühmodernen Rezeption des Johannesprologs

Zusammenfassung: Es gibt eine Krise der europäischen Identität, aber welche Art von Krise ist es? Kann diese Krise auf den Verlust der christlichen Wurzeln Europas zurückgeführt werden? Dieser Aufsatz stellt die These auf, dass sich die Krise der europäischen Identität aus den Entwicklungen des Christentums seit der Reformation ergibt. Die Identität Europas steht *de facto* in einer großen Spannung zwischen einem universalistischen säkularen Humanismus und einem partikularistischen exklusivistischen Christentum. Diese Spannung lässt sich gleichermaßen in den verschiedenen Varianten der frühmodernen Rezeption des Johannesevangeliums erkennen. Sämtliche verschiedene Strömungen der Reformation berufen sich hinsichtlich ihrer Identität auf das Johannesevangelium, jedoch jeweils auf unterschiedliche Weise, wobei ihre Gemeinsamkeit darin besteht, dass sie als Ergebnis einer neuen Konstitution des Heilsverständnisses verstanden werden können, die mit dem Faktum der Reformation gegeben war. Auf der einen Seite steht bei Theologen wie Servet und Franck ein universalistischer Humanismus, innerhalb dessen Kirche und Glaube letztendlich überflüssig werden. Auf der anderen Seite ergab sich aus reformatorischen Strömungen wie den Täufern oder auch den Reformierten ein ausgeprägter Exklusivismus, wonach sich Heil ausschließlich innerhalb der religiösen Gemeinschaft ereignet. Zwischen diesen beiden Positionen steht dann die Theologie Luthers, welche die Elemente der beiden Extreme zusammen zu halten versucht.

Summary: Europe is in crisis, but what sort of crisis is it? Should it be explained in terms of leaving Europe's Christian heritage? In this paper, the European crisis is described as a crisis which has its origins within early modern Christianity. This crisis can be made visible through the study of the reception of the Johannine prologue. All the dominant streams in the Reformation, both the mainstream and the radical Reformation, privilege John as a primary source of their doctrines, but differ strongly in their interpretation. The spectrum of interpretation that can be reconstructed through the study of the reception of the prologue sheds light on the present European crisis. The European crisis since the Reformation can be characterized as a tension between a universal and a particular understanding of salvation. The first can be found in radical humanism such as the theology of Michael Servetus or Sebastian Franck, in which church and faith ultimately become

superfluous. The second can be found in Anabaptist and Reformed theology, in which salvation is exclusively bound to specific religious communities. Luther's theology is then construed as an attempt to hold the two extremes together.

Maarten Wisse: Theologische Fakultät, Freie Universität Amsterdam, De Boelelaan 1105, NL-1081 HV Amsterdam, E-mail: maarten.wisse@vu.nl

I Europa und seine Identität

Im Titel dieses Aufsatzes findet sich ein Verweis auf die Identität Europas.¹ Aber, was heißt das eigentlich: Eine europäische Identität? Liegt diesem Titel nicht ein modisches Interesse an einer angeblichen europäischen Identität zugrunde, die es tatsächlich gar nicht gibt? Und was hat die Frage nach einer europäischen Identität überhaupt mit dem Prolog des Johannesevangeliums zu tun?

Was wir mit »Krise« meinen, das ist uns heute wahrscheinlich klar. Europäische Krisen gibt es schon seit Jahrhunderten. Insofern gilt: Im Westen nichts Neues. Wohl müsste man sagen, dass die Krisen nicht immer dieselben sind. Die Krise, mit der wir heute konfrontiert werden, scheint auf den ersten Blick vor allem eine finanzielle Krise zu sein. Auch wird mit dieser Feststellung von Vielen der Gedanke verbunden, es handle sich nicht nur um eine finanzielle, sondern auch um eine moralische Krise.² Uns fehlt in Westeuropa ein übergreifendes moralisches Muster, durch das wir angeregt oder sogar gezwungen werden können, uns nicht ganz und gar Geld und Gut zu verschreiben.³

1 Eine erste Version dieses Aufsatzes wurde am 23. Januar 2012 bei meinem Antritt als Privatdozent für das Fach Systematische Theologie an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Eberhard Karls Universität Tübingen vorgetragen. Für verschiedene entscheidende Hinweise danke ich meiner Kollegin Prof. Dr. Mirjam van Veen, VU Universität Amsterdam und den Herausgebern dieser Zeitschrift. Sander Klaasse bin ich wegen der Fußnoten bezüglich Servet zu großem Dank verpflichtet. Für die Verbesserung des deutschen Manuskriptes danke ich Herrn Julius Trugenberger ganz herzlich.

2 Köhler: Markt braucht auch Moral, in: FAZ.NET, 2008, Internet: <http://www.faz.net/themenarchiv/2.1242/bundespraesidentenwahl/finanzkrise-koehler-markt-braucht-auch-moral-1707613.html>. Zuletzt geprüft am: 26.3.2012.

3 BENEDICT XVI, Caritas in veritate, 2009, Internet: http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20090629_caritas-in-veritate_ge.html; PONTIFICAL COUNCIL FOR JUSTICE AND PEACE, Towards Reforming the International Financial and Monetary Systems in the Context of Global Public Authority, 2011, Internet: <http://www.pcgp.it/dati/2012-09/14-999999/Towards%20Reforming%20ENG%20revised%202012.pdf>. Zuletzt geprüft

Mit diesem Gedanken einer moralischen Krise lässt sich einfach das Ringen um eine übergreifende oder eher grundlegende europäische Identität verbinden. Woher kommt das moderne Europa? Ist es eher ein Produkt der Aufklärung?⁴ Wenn ja, dann heißt dies, dass Europa seine Identität vor allem in seiner Säkularität suchen sollte: Freiheit, Freude und Bruderschaft, möglicherweise oder sogar vorzugsweise ohne Gott. Demgegenüber steht die These des heutigen Papstes und vieler römisch-katholischer Theologen vor und mit ihm, dass sich die europäische Identität im Christentum findet. Europa, so ihre These, komme ohne Gott nicht aus.⁵ Die Vernunft der Aufklärung überschätzt sich, wenn sie meint, sie könne sich selbst als Vernunft ohne Gott konstituieren.⁶

In dieser Option – Europa als Produkt einer säkulären Aufklärung oder des Christentums – äußert sich der Gedanke, dass Religion und Aufklärung sich zu Gegensätzen entwickelt haben. Zunächst gab es ein christliches Europa, wenn auch aufgrund der Reformation in gebrochener Form, es blieb jedoch christlich, bis in der Philosophie der Aufklärung eine radikal säkulare Fundierung der europäischen Gesellschaft postuliert wurde. Diese radikale Option war nicht-christlich, ja sogar anti-christlich, und entwickelte sich zu einer Herausforderung für das Christentum und die christlichen Wurzeln des Abendlandes. Diese Entgegenstellung hat ihre Repräsentation in vielen theologischen, soziologischen und populär-wissenschaftlichen Konzeptionen der west-europäischen Gesellschaft, in der manche die Entwicklung bedauern und andere sich gerade darüber erfreuen.

In diesem Aufsatz möchte ich gerne einen anderen Vorschlag hinsichtlich der Identität Europas machen, und wenn dieser auch nicht völlig neu ist,⁷ so möchte ich das Problem doch aus einer neuen Perspektive in den Blick nehmen. Ich möchte die Identität Europas sowohl als Krise bezeichnen und andererseits auch als ein spezifisches Ergebnis des Christentums sehen, präziser gesagt als ein Ergebnis der Reformation. Das heißt zunächst, dass nicht nur die Konfessionen und Religionen Europas von der Reformation beeinflusst worden sind, sondern sich auch die eher säkulare Variante Europas in diesem Vortrag als Lese-frucht der radikalen Varianten der Reformation ergibt. Dies bezieht sich dann

am: 13.10.2012; Joseph H.H. WEILER, Ein christliches Europa. Erkundungsgänge, übers. v. F. REIMER, Salzburg/München 2004.

4 Das war der Hintergrund von Jonathan Irvine ISRAEL, *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity, 1650–1750*, New York 2001, v–vii.

5 Lieven BOEVE, *Europe in Crisis: A Question of Belief or Unbelief? Perspectives from the Vatican*, in: *Modern Theology* 23/2 (2007), 205–227.

6 BENEDIKT XVI, *Glaube, Vernunft und Universität. Erinnerungen und Reflexionen*, Regensburg 2006, Internet: <http://epub.uni-regensburg.de/406/>. Zuletzt geprüft am: 13.10.2012.

7 Vgl. Gianni VATTIMO, *Jenseits des Christentums: Gibt es eine Welt ohne Gott?*, München 2004.

folgendermaßen auf die Identität Europas: Europa findet seine Identität *de facto* in einer großen Spannung zwischen einem universalistischen säkularen Humanismus und einem partikularistischen exklusivistischen Christentum oder auch Islam. Die verschiedenen Varianten der europäischen Identität lassen sich insofern in der frühmodernen Rezeption des Johannesevangeliums spiegeln, als sie alle als Ergebnis einer neuen Konstitution des Heilsverständnisses verstanden werden können, die mit dem Faktum der Reformation gegeben war.

Das bringt uns, bevor wir uns das Johannesevangelium und seine Rezeption anschauen, noch einmal kurz zur Reflexion der Identität Europas. Es gibt meiner Meinung nach einen guten Grund, die Frage nach der Identität Europas aus der Perspektive der Frühmoderne zu behandeln, weil Europa gerade in diesem Zeitalter gewissermaßen seine spezifische Identität gewonnen hat. Ist nicht die Krise der Identität Europas gerade darin zu sehen, dass das moderne Europa entstand, als es nicht länger eine eindeutige Identität gab? Auch aus dieser Perspektive erweist sich die frühe Moderne als die entscheidende Wende. Streit zwischen den Fürsten untereinander gab es im Mittelalter schon. Streit zwischen Fürsten und einer Kirche, die sich stark auf das weltliche Regiment bezog, gab es auch schon im Mittelalter. In geistlicher Hinsicht aber gab es, bei allem religiösen Streit, den es auch im Mittelalter schon gab, eine eindeutige institutionelle Formalstruktur, in der Heil und Ewigkeit als sicher galten. Über endgültiges Heil, für Zeit und Ewigkeit, entschied letztendlich die ungeteilte Kirche.

Und gerade an dieser Stelle erweist sich die Reformation als ein großer Bruch. In der Reformation werden folgende Fragen akut: Was heißt Heil eigentlich? Worin könnte es bestehen? Eine neue Autoritätsfrage taucht auf: Wer entscheidet darüber: Alle in gleicher Weise? Wenn nicht, was gibt wem das Recht, darüber zu entscheiden? Die Schrift entscheidet letztendlich, aber wie ist diese Schrift zu verstehen? Gibt es Heil nur innerhalb der Kirche und wenn ja, in welcher Kirche? Was heißt Kirche? Wie wir unten noch sehen werden, gibt es auf einmal die Möglichkeit einer radikal inkarnatorischen Alternative, in der endgültiges Heil so sehr in die Welt eingeht, dass weder Kirche noch Glaube eine entscheidende Rolle spielen, und dem Staat oder vielleicht einfach dem Individuum die Rolle zukommt, Frieden und Gerechtigkeit zu fördern und zu garantieren, zum Beispiel im Rahmen eines Grundmodells der Toleranz. Dieses Ausprobieren von radikalen Alternativen, so wird meine These sein, lässt sich hervorragend anhand der Johannesprologauslegung illustrieren.

Dieser Aufsatz ist wie folgt aufgebaut: Zunächst nehmen wir den Johannesprolog näher in den Blick. Weiterhin untersuchen wir genauer, wie sich verschiedene Figuren der Frühmoderne auf den Johannesprolog bezogen haben, und zum Abschluss fragen wir nach den systematisch-theologischen Folgerungen, die sich aus unserer Analyse ergeben.

II Der Johannes-Prolog

Der Johannesprolog ist nicht einfach eine Bibelpassage unter vielen anderen, weder im frühmodernen Zeitalter noch in anderen Epochen der Geschichte des Christentums. Der Johannesprolog ist nichts weniger als der Prüfstein der christlichen Orthodoxie, vor allem in den ersten Jahrhunderten, aber auch später noch.⁸ Ohne Weiteres wird er dann auch sehr häufig von Theologen und Exegeten als das Evangelium der Orthodoxie angesehen, als dasjenige, auf das orthodoxe Christen sich berufen. Wenn zum Beispiel Papst Benedikt in seinen Jesusbüchern sich häufig auf das Johannesevangelium beruft, verwundert das die meisten Theologen und Christen nicht: Schließlich wird die Gottheit Jesu, die dem Papst so teuer ist, darin deutlich gelehrt.⁹ Die Orthodoxie fängt mit dem ersten Vers des Prologes an: Das Wort war bei Gott und Gott war das Wort.

Ob das Johannesevangelium als Ganzes und der Prolog im Besonderen so einfach für eine durchschnittliche christliche Orthodoxie in Anspruch genommen werden können, das hat die neuzeitliche Johannesexegese bearbeitet und wir werden es noch sehen.¹⁰ Deutlich wird allerdings, dass sich Johannes, mehr als die Synoptiker, bereiterklärt, die Bedeutung der historischen Figur Jesus von Nazareth mit kosmologischem und metaphysischem Sprachgebrauch in Verbindung zu bringen: Die Sprache vom Logos und die Beziehung zwischen dem Logos und Gott spielen in dieser Hinsicht eine wichtige Rolle. Zunächst verleiht dies Jesus von Nazareth einen sehr hohen Status. Außerdem aber ermöglicht dieser Schritt im Johannesevangelium der sich entwickelnden christlichen Tradition auch, das Christusgeschehen auf seine umfassenden metaphysischen Implikationen hin zu überprüfen.¹¹ Es geschieht also etwas mit Jesus, aber es geschieht gleichwohl auch etwas mit der Metaphysik.

Das wird schon klar, wenn man weiterliest. Wer denken möchte, dass sich der Christus im Johannesevangelium zu einer quasi-menschlichen Figur reduzieren ließe, sollte neben dem klassischen Vers 1,1 bestimmt auch dem klassischen Vers 1,14 Gehör schenken, mit dem etwa in Luthers Weihnachtspostille der Prolog abgeschlossen wird: »Und das Wort ward Fleisch und wohnte unter uns, und wir sahen seine Herrlichkeit, eine Herrlichkeit als des eingeborenen

⁸ Vgl. T.E. POLLARD, *Johannine Christology and the early Church*, Cambridge 1970.

⁹ Wim WEREN, *Portretten van Jezus in de evangeliën*, in: *Tijdschrift voor Theologie* 48/4 (2008), 367–375; BENEDIKT XVI./Joseph RATZINGER, *Jesus von Nazareth. 1: Von der Taufe im Jordan bis zur Verklärung*, Freiburg [u.a.] 2007, Kapitel 8.

¹⁰ Charles E. HILL, *The Johannine Corpus in the Early Church*, Oxford 2004, 13–55.

¹¹ Vgl. Markus ENDERS/Rolf KÜHN (Hg.), *Im Anfang war der Logos: Studien zur Rezeptionsgeschichte des Johannesprologs von Antike bis Gegenwart*, Freiburg im Breisgau 2011.

Sohnes vom Vater, voller Gnade und Wahrheit.« Neben den großen metaphysischen Aussagen des Prologs erzählt das Johannesevangelium tief menschliche oder sogar psychologische Geschichten.

In einem Christentum, das sich auf dem Weg zum intellektuellen Konkurrenten der gängigen philosophischen Systeme aller Art befand, war dieser Aspekt von großer Bedeutung, weil gerade diese große Spannung zwischen einem sehr hohen Status der präexistenten Person Jesu auf der einen Seite und einem sehr tief in unsere Existenz eingehenden Menschen Jesus die Möglichkeit in sich barg, die Tiefe der weltlichen Materialität der Schöpfung intrinsisch mit der höchsten Höhe Gottes zu verbinden.¹² Nicht nur in Jesus gibt es etwas Göttliches, sondern in der ganzen geschöpflichen Welt zeigt sich Gott und lebt Gott ein göttliches Leben mit uns, so könnte man den Johannesprolog auslegen und so wurde er im Christentum häufig ausgelegt. Mit den Worten von Joh 1,4: »In Ihm war das Leben, und das Leben war das Licht der Menschen.«

Das soeben Gesagte bietet, wie erwähnt, eine Skizze der universalistischen Seite des Johannesprologs. Trotzdem gibt es auch eine andere Seite des Prologs und des ganzen Evangeliums, nämlich eine exklusivistische und partikularistische Seite. Auch sie lässt sich anhand des Prologs einfach vorführen.

Gleich nach dem soeben angeführten Text Joh 1,4, »das Leben war das Licht der Menschen«, folgt die Aussage »Und das Licht scheint in der Finsternis, und die Finsternis hat's nicht ergriffen.« Etwas später heißt es: »Er war in der Welt, und die Welt ist durch ihn gemacht; aber die Welt erkannte ihn nicht. Er kam in sein Eigentum; und die Seinen nahmen ihn nicht auf.« Hier kann man das genaue Gegenteil einer optimistischen universalistischen Anthropologie finden, obwohl bestimmt nicht alle Leser es so aufgefasst haben werden. Das Heil gilt schließlich nur denen, die an ihn glauben, heißt es ein wenig später: »Wie viele ihn aber aufnahmen, denen gab er Macht, Kinder Gottes zu werden, die an seinen Namen glauben; welche nicht von dem Geblüt noch von dem Willen des Fleisches noch von dem Willen eines Mannes, sondern von Gott geboren sind.«

Eine Prädestinationslehre gibt es nicht nur im Korpus Paulinum, sondern gerade auch im Korpus Johanneum.¹³ Also finden im Johannesprolog nicht nur die optimistisch-universalistischen Leser ihre Lieblingstexte, sondern auch die pessimistisch-partikularistischen Leser, als wäre Johannes *totus noster*. Das sehen wir in den nächsten zwei Abschnitten, in denen wir radikale und sich auf

¹² Vgl. Frances M. YOUNG, *Christology and Creation*, in: *The Myriad Christ: Plurality and the Quest for Unity in Contemporary Christology*, hg. v. Terrence MERRIGAN/Jacques HAERS, Leuven 2000, 191–205.

¹³ Vgl. Roland BERGMEIER, *Glaube als Gabe nach Johannes: Religions- und theologiegeschichtliche Studien zum prädestinarianischen Dualismus im vierten Evangelium*, Stuttgart 1980.

der Linie des »mainstream« bewegende frühmoderne Interpretationen des Johannesprologs untersuchen.

III Radikale Rezeptionen des Johannesprologs

Es ist zu zeigen, dass nicht nur die kirchlichen und später konfessionellen Varianten der Reformation sich zur Begründung ihrer Identität auf den Johannesprolog berufen, sondern sich auch eine radikal säkulare Variante spezifisch auf der Basis einer Lesung des Johannesprologs entwickeln kann. Mit letzterer fangen wir an, und zwar mit Michael Servets *magnum opus Christianismi Restitutio*, veröffentlicht im Jahre 1553.¹⁴ In Spanien geboren wurde Servet in den dreißiger Jahren schon in Strasbourg von Bucer kräftig für seinen Antitrinitarismus verurteilt, und schließlich in Genf unter Calvin zusammen mit vielen seiner Bücher verbrannt.¹⁵ Dass wir mit Servet beginnen, zeigt, dass hier die Geschichte der Frühmoderne von einem systematischen Theologen gelesen wird, einem Theologen, der sich der historischen Entwicklung zwar durchaus bewusst ist, die historisch genaue Abfolge aber nicht immer als maßgebend für die eigene Darstellung akzeptieren muss.

In *Christianismi Restitutio* legt Servet seinen Lesern eine erhebliche Radikalisierung eines johanneischen Christentums vor. Obwohl Servetus nicht nur das Johannesevangelium verwendet, bildet das Johannesevangelium und spezifischer noch der Prolog den hermeneutischen Schlüssel für das Verständnis des Christusereignisses,¹⁶ und zwar in einer Lesart, die sich konsequent weigert, den Prolog im Rahmen einer traditionellen Trinitäts- und Zweinaturenlehre zu lesen.¹⁷

14 Werke Servets stehen auch heute noch nicht überall einfach zur Verfügung. Deswegen verweisen wir hier auf drei verschiedene Editionen von *Christianismi Restitutio*: Die lateinische Version: Michael SERVET, *Christianismi restitutio*, 1790 (LV), weil diese Edition am einfachsten zur Verfügung steht, zum Beispiel über ALEXANDER STREET PRESS (Hg.), *The Digital Library of Classic Protestant Texts*, Internet: <http://alexanderstreet.com/products/digital-library-classic-protestant-texts>. Zuletzt geprüft am: 10.10.2012; Michel SERVET, *The restoration of Christianity: An English translation of Christianismi restitutio, 1553*, übers. v. Marian HILLAR/Christopher A. HOFFMAN, Lewiston/N.Y. 2007 (EV); und schließlich eine Deutsche Übersetzung: Michael SERVET, *Wiederherstellung des Christentums. I: Sieben Bücher über die Dreieinigkeit*, übers. v. Bernhard SPIESS, Wiesbaden 1895 (DV).

15 Eine neue Biographie bietet Uwe BIRNSTEIN, *Toleranz und Scheiterhaufen. Das Leben des Michael Servet*, Göttingen 2012.

16 SERVET (LV), 47–52; SERVET (EV), 69–77; SERVET (DV), 58–64.

17 Etwa SERVET (LV), 5–7, 9–10; SERVET (EV), 5–11, 20–23; SERVET (DV), 11–15, 22–25.

Die Christologie von Servet ließe sich wie folgt zusammenfassen: Das Wort, der Sohn, war nicht als eine separate *Res* (»entity« in der neuen englischen Übersetzung) oder Person beim Vater, wie es nach Servetus das Christentum immer behauptet hat.¹⁸ Anders als die Tradition fasst Servetus das Wort nicht als eine separate Substanz neben dem Vater auf, sondern als das dynamische Wortgeschehen des schaffenden Redens Gottes.¹⁹ Alles wurde also durch das Wort geschaffen und dieses Wort erleuchtet jeden, der in die Welt kommt. Dieses Wort ist niemand anderes als Gott selbst. Es ist Gott selbst in seinem schaffenden Sprechen.²⁰

Dieses Licht schien in der Finsternis vom Anbeginn der Schöpfung, aber die Finsternis hat es nicht begriffen. Anders gesagt, durch die Sünde haben die Geschöpfe ihre Fähigkeit, durch das Geschöpf die wahre Natur und Göttlichkeit der Welt zu verstehen, verloren.²¹ Deswegen muss Gott dieses Wort auf eine spezielle Weise neu sprechen, und das tut er in Christus. In der Inkarnation spricht Gott der Vater abermals schöpferisch. Der Vater – hier nimmt Servetus die lukanische Geburtsgeschichte auf – haucht seinen Geist Maria ein und schafft so Jesus, den Sohn, in dem das Wort, das göttliche Reden des Vaters, Fleisch wird.²² Gott spricht in Christus nicht anders, aber wieder neu, so könnte man es in einer Weise kreativ sagen, dass eine Verbindung zu beispielsweise Karl Barth oder John Milbank entsteht. Anders als bei den anabaptistischen Radikalen spielt bei Servetus Maria eine entscheidende Rolle. Jesus als der Sohn hat eine wahre menschliche und nach Servetus auch eine göttliche Natur, auch wenn er diese Wörter zu vermeiden sucht. Wir Menschen haben diese göttliche Natur übrigens auch, nur wissen wir es zunächst einmal nicht.²³ Christus zeigt uns aufs Neue, was wir immer schon sind und durch Glaube und Taufe auch zu sein anerkennen: Töchter und Söhne Gottes.

Servet scheint in der Durchführung seiner inkarnatorischen Metaphysik nicht völlig konsequent.²⁴ Die Soteriologie von Servetus, die er mit seiner Christologie verbindet, ist in den Büchern 1–3 in Wirklichkeit postlapsarisch konzipiert und bleibt konsequent im biblischen Sprachgebrauch verwurzelt. Mehr-

18 SERVET (LV), 15–16; SERVET (EV), 21–22; SERVET (DV), 23–24.

19 SERVET (LV), 48: *Verbum in Deo proferente est ab aeterno ipsemet Deus loquens, et in nubis caligine apparens*; SERVET (EV), 71; SERVET (DV), 59.

20 An dieser Stelle schließt sich Servet Erasmus an, zieht aber Konsequenzen, die von Erasmus nicht gezogen werden: Desiderius ERASMUS, *Paraphrasis in Euangelium secundum Ioanem*, Basel 1523, zu Joh. 1:1.

21 SERVET (LV), 106; SERVET (EV), 150–151; SERVET (DV), 122.

22 SERVET (LV), 49; SERVET (EV), 72–73; SERVET (DV), 60.

23 SERVET (LV), 129; SERVET (EV), 180; SERVET (DV), 146.

24 Arie BAARS, *Om Gods verhevenheid en Zijn nabijheid: De Drie-eenheid bij Calvijn*, Kampen 2004, 153–155, 162–163, 165–166.

mals in *Christianismi Restitutio* ruft Servetus seine Leser auf, Jesus als den Sohn des Vaters anzuerkennen, an ihn zu glauben,²⁵ sich taufen zu lassen,²⁶ und so mit dem Sohn zu einem Leibe vereinigt zu werden. Es gibt also in den ersten drei Büchern *de facto* keine radikal universalistische Interpretation des Johannesprologs, in der Christus, Glaube und Taufe so dargestellt werden, dass Glaube, Taufe und Erlösung in Christus völlig überflüssig werden. In den Büchern 4 und 5 jedoch ändert sich dies. Wie gezeigt wurde, ist das Schaffen Gottes durch das Wort in der Schöpfung und in der Erlösung eigentlich dasselbe Schaffen. Ohne diese These könnte Servet die wahre göttliche und menschliche Natur Jesu Christi nicht aufrechterhalten.

In Buch 4 aber, in dem Servetus die Namen Gottes diskutiert, führt er nun plötzlich platonische Sprachformen ein und betont auf diese Weise sehr den Gedanken des ewigen Lichtes, in dem wir alle leben und sind, so dass die anderen Aspekte des Prologs faktisch ihre Bedeutung verlieren.²⁷ Das Allgemeine eines inkarnatorischen Verständnisses der Wirklichkeit hat damit das Besondere der Inkarnation in Jesus Christus faktisch beiseite geschoben. Kurz: Joh 1,4 hat 1,14 überflüssig gemacht. Diese universalistischen Züge Servets sind es, die Servet mit anderen sogenannten Spiritualisten seiner Zeit gemein hat und die von der modernen Forschung die stärkste Beachtung erhielten. Sie führen bei Servetus und anderen auch tatsächlich zu einer neuen Würdigung anderer Religionen.²⁸ Wir finden sehr ähnliche, auch stark johanneisch gefärbte Gedanken schon in den dreißiger Jahren bei Sebastian Franck, zum Beispiel in seiner Schrift von 1534, *Das Gott das ainig Ain*.²⁹

Wenn nun Servetus als Ausgangspunkt einer radikalen Johannesexegese angesehen werden kann, dann ist es auch relativ leicht, die Interpretation des Johannesprologs bei den Täufern Melchior Hoffman und Menno Simons zu verstehen. Auch die Inkarnationslehre und Soteriologie der Täufer Hoffman und Simons war durchaus von einer radikalen Lesart des Johannesprologs – aber eher von Joh 1,14 als 1,4 – bedingt.³⁰ Anders als bei Servetus oder Franck ergab sich aus dieser radikalen Lesart aber nicht eine universalistische, sondern eine entschieden partikularistische Soteriologie.

25 SERVET (LV), 3–4, 13; SERVET (EV), 2, 18; SERVET (DV), 9, 21.

26 SERVET (LV), 196; SERVET (EV), 280; SERVET (DV), 221.

27 SERVET (LV), 133ff.; SERVET (EV), 189ff.; SERVET (DV), 151ff.

28 SERVET (LV), 34–36; SERVET (EV), 48–51; SERVET (DV), 45–47.

29 Sebastian FRANCK, *Das Gott das ainig ain, und höchstes gut, sein almechtigs, wars, lebendigs wort, will, kunst, gesatz, Sun, sinn, Character, liecht, leben [...] in aller menschen hertz sey: Zeügnuss der hailigen schrifft, der Hayden, alten lerern und vättern*, 1534.

30 Sjouke VOOLSTRA, *Het Woord is vlees geworden: De melchioritisch-menniste incarnatieleer*, Kampen 1982, Kapitel 4.

Bei Hoffman und Simons wird die ganze Bibel aus der Perspektive von Joh 1,14 gelesen, statt, wie in der »mainstream-Theologie« vor und nach ihnen, umgekehrt Joh 1,14 aus der Perspektive der ganzen Bibel. Wie wir bereits gesehen haben, kann Servet die wahre Gottheit und Menschheit Jesu als des Sohnes Gottes nur aufrecht erhalten, wenn er eine universalisierende Parallele zwischen Gottes Reden bei der Schöpfung und in der Neuschöpfung Jesu Christi voraussetzt. Gerade diesen Schritt vollziehen die Täufer nicht.³¹ Denn für sie wäre damit alles verloren. Wo für Servet die Sünde eigentlich nur eine Sache der Perzeption war – wir *sind* göttlich, aber wir verstehen es nicht ganz – ist für die Täufer unser Fall viel gravierender und der Unterschied zwischen Gott und Welt viel größer. Wir sind Menschen, und gefallene Menschen sind verloren, wenn nicht ein neuer Mensch geboren wird. Diese Geburt soll eine neue Geburt sein, die mit einem gefallenem Menschen nichts zu tun hat. Da Maria in der Reformation wieder zu einer gewöhnlichen gefallenem Frau geworden war, sollte folglich die menschliche Natur anderswoher kommen, und genau an dieser Stelle spricht Joh 1,14: Das Wort ward Fleisch, nicht in dem Sinne, dass die menschliche Natur angenommen wird, sondern Gott in Jesus Christus eine neue sündenfreie menschliche Natur schafft.³²

An diesem neuen Menschen sollen die Menschen Anteil bekommen durch Glaube und Taufe. Sie werden dadurch zur neuen Menschengemeinschaft, die durch Zucht und Bruderschaft heilig und rein gehalten werden sollte bis der Herr kommt.³³ Waren bei Servet das Reden Gottes und die Präsenz Gottes bereits so stark, dass das Eschaton seinen Ort faktisch in dieser existierenden Welt bekam, so verstehen die Täufer das Eschaton nun als eine Erlösung *aus* dieser Welt. Diese Welt ist eine Welt von Sünde und Übel. Dass die Täufer verfolgt werden, ist nicht erstaunlich, denn das gehöre dazu – man lese dazu die Synoptiker. In den letzten Tagen werden es nur wenige sein, die den Ruf des Herrn Jesu Christi verstehen. Sie werden viel leiden müssen, aber nach ein wenig Zeit wird der Herr kommen.

Zwei Extreme also treten hervor: einerseits ein Extrem der inkarnatorischen Weltbejahung, andererseits ein Extrem der gnostischen und exklusivistischen Weltverneinung. Es sind nicht nur christologische, antitrinitarische und dogmatische Extrempositionen, die Servet, Franck oder die Täufer treiben, sondern es

³¹ George Huntston WILLIAMS, *The Radical Reformation*, 3. Aufl., Kirksville, MO 1992, 492–495.

³² Melchior HOFFMAN, *Van der ware hochprachtlichen eynigen Magestadt Gottes und vann der worhaftigen Menschwerdung des ewigen Worttsz und des aller Hochsten, eyn kurtze Zeucknus und Anweissing allen Liebhabern der Ewigen Worheit*, in: *Het Woord is vlees geworden: De melchioritisch-menniste incarnatieleer*, Kampen 1982, 227–245:233.

³³ VOOLSTRA (s.o. Anm. 30), 28.

sind auch Weltanschauungen, die sich aus einer radikal neuen Lesart von biblischen Schlüsselstellen ergeben und für die mit dem Leben einzustehen sie massenhaft bereit sind, weil es ihnen dabei um den Kern des christlichen Heilsverständnisses geht. Die zwei diskutierten Positionen haben später häufig ihre Kraft verloren, das heißt, ihre Eigenschaft als dezidiert mit ihren historischen Urhebern verbundene religiöse Initiativen. Sie haben sich aber zunächst und auch später als sehr einflussreich erwiesen. In den Niederlanden, Deutschland, England, Schottland und auch in den Kolonien im neu entdeckten Amerika waren beide Alternativen, die radikal universalistische und die radikal partikularistische, noch Jahrhunderte sehr einflussreich.³⁴ So könnte man sich fragen, ob heute nicht die Mehrheit der europäischen kirchlichen Christen Servetianer oder Franckianer sind.

IV Reformierte und Lutheraner – Die Mitte?

Wenn die radikalen Reformatoren wie Servet, Franck, Hoffmann und Simons sich weitgehend auf das Johannesevangelium berufen haben, war das für diejenigen, die wir heute »mainstream« Reformatoren nennen, noch kein Grund, das Johannesevangelium unbeachtet beiseite zu legen. Ganz im Gegenteil, auch für Luther, Bucer und Calvin war das Johannesevangelium die erste Autorität für die Lehre der Kirche.³⁵ Gerade diese Tatsache macht eine Sicht auf das Spektrum der verschiedenen Reformationen aus der Perspektive des Johannesprologs so interessant. Die Frage war nicht, *ob* man sich am Johannesevangelium orientieren sollte, sondern nur, *wie* es gelesen werden sollte. Wir arbeiten das Feld in diesem Aufsatz nicht chronologisch, sondern von hinten auf, indem wir mit den Reformierten anfangen und erst dann Luther betrachten.

Mit den Reformierten anzufangen hat einen didaktischen Grund: Die Reformierten treffen die einfachste Entscheidung. Sie »streichen« alle Schlüsselstellen der Radikalen: Das ewige Licht in Joh 1,4 und 1,9, das Licht, das einen jeglichen Menschen, der in die Welt kommt, erleuchtet, ist nicht Jesus Christus, sondern Gott im Allgemeinen. Die Grundentscheidungen werden an dieser Stelle nicht

³⁴ VOOLSTRA (s.o. Anm. 30), 2.

³⁵ Martin LUTHER, Das new Testament yetzund recht grüntlich teutsch, Basel 1522, Internet: <http://www.e-rara.ch/zuz/content/titleinfo/198933> ›Welche die rechten und Edelsten bücher des neüwen testaments sind‹; Zu Calvin, siehe Erik de BOER, The Genevan School of the Prophets: The congregations of the Company of Pastors and its Influence in the 16th Century, Geneva 2012, Kapitel 6.

erst bei Calvin, sondern bereits bei seinem Lehrer Bucer getroffen, der sich in seiner *Enarratio* von 1528 in Bezug auf den Abendmahlsstreit und die verschiedenen »Schwärmer« an dem »Johanneshype« beteiligt.³⁶ Ständig taucht in diesem Zusammenhang dann ein Text auf, der bereits bei Erasmus eine Schlüsselrolle spielt: Römer 1, der Text zur sogenannten »natürlichen Theologie«.³⁷

Tatsächlich entscheidet die Gnadenlehre über diese Interpretation von 1,4 und 1,9.³⁸ Also: Joh 1,5, »Die Finsternis hat es nicht begriffen« und 1,13: »Welche nicht von dem Geblüt, noch von dem Willen des Fleisches, noch von dem Willen eines Mannes, sondern von Gott geboren sind.« werden von den Reformierten radikaler gelesen als von Servet, den Täufern, und auch früher schon Erasmus. Joh 1,4 und 1,9 können schlichtweg nicht Jesus Christus bezeichnen, denn es gäbe – angenommen Christus wäre gemeint und würde jeden Mensch erleuchten, der in die Welt kommt – zwei Möglichkeiten: Entweder würde jeder Mensch gerettet werden oder das Heil in Christus würde universell angeboten werden, aber nicht von jedem angenommen. Beide Möglichkeiten sind ausgeschlossen.³⁹ Gegen die erste Option spricht die Schrift. Die zweite Option widerspricht der Gnadenlehre. Es läge dabei nämlich an uns zu entscheiden, ob wir das Heil wollen oder nicht. Die reformierte Anthropologie denkt über den gefallenen Menschen an dieser Stelle geradezu pessimistisch: Wenn das Heil nichts mehr als ein schönes Angebot wäre, dann wäre es überhaupt kein Heil. Heil kann nur Heil sein, wenn es radikal geschenkt wird, so dass es nicht noch von unserem Glauben abhängen kann, ob wir gerettet werden oder nicht.⁴⁰

Der zweite Text, der in seiner Radikalität gestrichen wird, ist Joh 1,14, gegen die Täufer. Bereits in der *Enarratio* macht Bucer klar, dass 1,14 niemals im Sinne eines radikalen Werdens interpretiert werden kann.⁴¹ Das Wort hat Fleisch angenommen, aber wurde keineswegs in Fleisch verwandelt. Der Abendmahlsstreit hat offensichtlich viel mit dieser Entscheidung zu tun, weil Bucer diese Interpretation auch gegen Luther stark macht. Faktisch aber steht das ganze Projekt der Reformation auf dem Spiel: Diese Welt ist Welt; wir sind Menschen und die Inkarnation ändert faktisch nichts daran. Für die Reformierten kann

36 Martin BUCER, *Enarratio in evangelion Johannis*, Strassbourg 1528, 1, verso.

37 ERASMUS (s.o. Anm. 20), zu Joh. 1:4.

38 Vgl. Jean CALVIN, *Institutio religionis christianae*, 1559, 2.2.12, 14, 19.

39 BUCER (s.o. Anm. 36), zu 1:3–4; John CALVIN, *Commentarius in evangelium Ioannis*, 1553, zu 1:3–4.

40 BUCER (s.o. Anm. 36), 11, verso: *Hic ergo status et scopus in hac sacra historia est, Dominum nostrum Iesum, non hominem tantum, quanquam & hominem caussa tollendi nostra peccata, sed et Deum esse ac salvatorem omium in se credentium, hoc est, eorum quos illi pater ab aeterno in hanc fortem destinatos donavit [...].*

41 BUCER (s.o. Anm. 36), zu 1:14; CALVIN (s.o. Anm. 39), zu 1:14.

also der Prolog nur als Grundlage für die rechte Lehre gelten, wenn das Potential zur Radikalisierung der Botschaft von Anfang an neutralisiert wird.

Und dann schließlich Luther. Ich werde mich im Rahmen dieses Aufsatzes auf ihn beschränken müssen. Wieso eigentlich mit Luther abschließen, statt mit ihm anzufangen? In seinem Vortrag zum Thema »Europa und das Christentum« bespricht Walther von Loewenich nur Luther und im Vorbeigehen Calvin.⁴² Ich bin mir durchaus der Besonderheit meiner heutigen Lesart der Reformation bewusst.

Die einfachste Antwort auf die Frage, wieso Luther am Ende behandelt wird, wäre: Wenn man Luther am Ende bespricht, dann kann man ihn in einem Satz charakterisieren: Bei Luther findet sich all das, was die anderen auch sagen, aber im Denken eines Theologen vereint. Dies könnte man als das Charakteristische von Luthers Prologauslegung ansehen. Luther ist in diesem Zeitalter wahrscheinlich der Einzige, der die extreme Spannung zwischen universalem und partikularem Heil bestehen lässt. Wer also bestimmte Aussagen Luthers isoliert von seinen anderen Aussagen betrachtet, macht aus Luther sehr leicht einen Servet, Franck, aber auch Simons, Bucer oder Calvin, nicht jedoch, ohne dabei den ganzen und wahren Luther aus dem Auge zu verlieren.

Wer zum Beispiel Luthers frühe Auslegung von Joh 1,4 in der sogenannten Kirchenpostille von 1522 isoliert betrachtet, der könnte zu dem Schluss kommen, Luther läge auf einer Linie mit Servet. Luther bezieht seine Auslegung von 1,4 so stark auf die Anwesenheit des inkarnierten Christus in der ganzen Welt, dass – für sich genommen – dies wohl zu einer universalistischen inkarnatorischen Heilslehre führen könnte.⁴³ Aber ganz anders verhält es sich mit seiner Auslegung von 1,9, weil er an dieser Stelle gegen die Meinung vieler anderer Exegeten die Erleuchtung aller Menschen faktisch auf die Gläubigen beschränkt.⁴⁴ Dies gilt noch viel stärker für die späte Reihenpredigt von 1537, in

⁴² Walther von LOEWENICH, Europa oder Christliches Abendland?, in: Europa und das Christentum. Drei Vorträge von Walther von Loewenich, Fedor Stepun und Joseph Lortz., hg. v. Joseph LORTZ, Wiesbaden 1959, 15–32:26.

⁴³ WA 10 I, 197, wie etwa: »Nu ists yhe offinbar, wie der teuffer Johannes habe gepredigt von Christo nit nach der hohen speculation, da sie von reden, Bondern eyneftiglich und schlecht, wie Christus eyn liecht unnd leben sey allen menschen tzur selickeyt.« Luthers Ziel ist an dieser Stelle vor allem, die Anwesenheit Christi in der Schöpfung am engsten mit dem Glauben zu verbinden.

⁴⁴ WA 10 I, 221, etwa: »Widerumb das es nit von dem gnadenliecht sey gesagt, dringet, das er sagt, es erleuchte alle menschen, die da kommen yn diße wellt; das ist yhe fast klar gesagt von allen menschen, die geporn werden. S. Augustinus sagt, es sey also tzuuorstehen, das keyn mensch erleuchtet werde denn von dißem liecht, auff die weyße alß man pflegt zu sagen von eynem lerer in eyner stat, so keyn lerer mehr drynnen ist: dißer lerer leret sie alle ynn der stadt,

der er bei seiner Auslegung von 1,4 nicht länger primär von der Anwesenheit des inkarnierten Christus, sondern vom schöpferischen und erhaltenden Handeln des göttlichen Wortes spricht, und dieses Handeln präzise von dem erlösenden Handeln Gottes in Jesus Christus unterscheidet.⁴⁵ Im Allgemeinen kann man in der Reihenpredigt sehen, dass Luther unter dem Einfluss der Auseinandersetzung mit den verschiedenen radikalen Reformatoren den Gedanken einer Universalisierung des Heils viel vorsichtiger behandelte.

Auch wenn Luther mit Blick auf die Universalisierung des Heils zurückhaltender wird, wird er auch in der späten Reihenpredigt noch nicht zum Calvinisten. Das zeigt sich zum Beispiel an seiner wunderschönen Auslegung von Joh 1,14, die in der späten Reihenpredigt viel mehr Farbe und Tiefe bekommt als in der frühen Kirchenpostille. Obwohl Luther die Zweinaturenlehre deutlich hervorhebt, geht er trotzdem in seiner Betonung des paradigmatischen Charakters von 1,14 fast so weit wie die Radikalen. Bucer und Calvin haben zu 1,14 nicht viel mehr als eine formale Bestätigung der Zweinaturenlehre parat. Für Luther aber klopft in 1,14 das ganze Herz des Evangeliums. Es ist sehr schön zu sehen, wie der späte Luther in der Reihenpredigt von 1537 an dieser Stelle seine katholische Jugend durchaus positiv aufnimmt. Er erinnert daran, wie auch unter dem Papsttum dieses herrliche Wort in jedem Gottesdienst klang, auch wenn seine Bedeutung nicht klar gesehen wurde.⁴⁶ Wie nah dieses Wort ihm am Herzen liegt, merkt man wenn Luther sagt: »Es were auch nicht wunder, das wir noch fuer freude weineten, ja, wenn ich auch nimer selig solt werden (da der liebe Gott fuer sey), sol michs doch froelich machen, das Christus, meines fleisches, gebeins und Seelen, im himel zur rechten Gottes sitzet, zu den ehren ist mein gebein, fleisch und blut komen«. ⁴⁷ Zur leiblichen Präsenz Christi im Abendmahl sagt Luther in seiner Prologauslegung übrigens nichts, weder in der Kirchenpostille noch in der Reihenpredigt.

Ein ähnlicher Unterschied zu Bucer und Calvin besteht auch in der Gnaden- oder Prädestinationslehre. Bei Bucer und Calvin kommt die Prädestinationslehre faktisch schon bei der Exegese von 1,4 zur Sprache und bedingt die ganze Prologauslegung. Bei Luther kommt die Gnadenlehre ins Spiel, aber nicht die Prä-

das ist: es ist keyn lere ynn dißer stadt, denn der alleyn. Er hat alleyn alle iunger; damit wirt nit gesagt, das er alle menschen ynn der statt lere, ßondernn das nur eyn lerer drynnen sey, und niemant von eynem andern geleret werde.«

⁴⁵ WA 46, 562: »Aber ohne das Licht, das allen Menschen, beide, fromen und boesen, gemein ist, ist noch ein sonderlich Liecht, das Gott den seinen gibt, auff welchem da bleibet alles, was herhernacher Joannes vom Wort schreibet, nemlich, das sich das Wort seinen Ausserwelten durch den heiligen Geist und durchs muendliche Wort offenbaret, und wil seines Volcks Liecht sein.«

⁴⁶ WA 46, 624–625.

⁴⁷ WA 46, 626–627.

destinationslehre. In der frühen und genauso in der späten Auslegung von 1,13 (»Die aus Gott geboren sind«) bindet er die neue Geburt aus Gott ganz streng an den Glauben. Neu geboren werden heißt, an Jesus Christus glauben.⁴⁸ Ähnlich wie bei den »Schwärmern« ist dieser Jesus Christus tatsächlich für alle Menschen da,⁴⁹ und es scheint zunächst allen Menschen zu obliegen zu entscheiden, ob sie an ihn glauben wollen oder nicht.

Abschließend ist klar: Es kommt nicht von ungefähr, dass Luther im Jahr 1539 zur philosophischen Konsistenz und Begreifbarkeit des »*Verbum caro factum est*« disputiert,⁵⁰ und auch in seiner *Disputatio de divinitate et humanitate Christi* von 1540 die Kohärenz christologischer Aussagen wieder ausführlich problematisiert.⁵¹ Die Theologie, so Luther, kann, wenn sie das Herz des Evangeliums nicht ganz und gar aus dem Auge verlieren will, nur mit vielen Worten über das Christusgeheimnis unseres Heils reden. Wenn diese Worte aus ihrem Kontext gerissen und verabsolutiert werden, führen sie alle zum Teufel. Das war gemäß Luther bei den Vätern schon so,⁵² und auch seine eigene Christologie zeugt davon. Vielleicht ist das auch der Unterschied zu den späteren Lutheranern, die zwar alle einen Aspekt der Theologie Luthers aufnehmen, meistens aber die Spannung, die es bei Luther gibt, erträglich machen wollen, indem sie sie in die eine oder andere Richtung auflösen.

V Systematisch-theologische Überlegungen

Unter den vielen Schlussfolgerungen, die zu ziehen wären, scheint mir besonders diejenige wichtig, die sich auf die gängige These zum Christentum in Euro-

48 WA 10 I, 231: »Die gotliche gepurt ist nu nichts anderß, denn der glaub.« WA 46, 614, etwa: »es gilt hie nichts mehr denn aus Gott geboren sein durch den glauben an den Son Gottes, der Mensch ist worden.«

49 WA 46, 623: »Das also alle, niemand ausgeschlossen, er sei Man oder Weib, die Christus wort hoeren, an in gleuben, die gewalt und das recht haben, das sie mit warheit sagen koennen: Ich bin durch Christum Gottes kind und ein Erbe aller seiner himlischen gueter, und Gott ist mein Vater.« Siehe auch WA 46, 610–613. Es geht nicht darum, zu verkennen, dass Luther diesen Akt des Glaubens dem Wirken des Heiligen Geistes zuschreibt, sondern es geht darum, dass er dieses Wirken des Geistes so eng mit dem Glauben verknüpft, dass die Frage der Prädestination oder eine vom Glauben getrennte Wirkung des Geistes nicht auftaucht. Wo an Jesus Christus geglaubt wird, dort wirkt der Heilige Geist. Bucer und Calvin werden an dieser Stelle die Prädestinationslehre ins Spiel bringen.

50 WA 39 II, 1–33.

51 WA 39 II, 92–121.

52 WA 39 II, besonders die Thesen 10–16 und 49–50.

pa bezieht. Es existiert folgende weit verbreitete These zum Christentum in Europa: Die Säkularisierung und der Atheismus in Europa haben sich aus dem allgemeinen Theismus der Aufklärung entwickelt, der in der Reformation vorbereitet wurde. Die Welt wurde nicht länger als von Gott durchwaltet angesehen, sondern als ein von Gott losgelöstes materielles Objekt unserer Manipulation. Der allgemeine Gott steht nach dieser Auffassung neben dem entzauberten Welt- und gegen das trinitarische Gottesverständnis und gegen eine theologische Weltanschauung. Man findet diese These in verschiedenen Ausführungen bei Theologen so unterschiedlicher Prägung wie Papst Benedikt,⁵³ Eberhard Jüngel, Colin Gunton,⁵⁴ oder der sogenannten »Radical Orthodoxy«-Bewegung.⁵⁵

Ich glaube, dass unsere Analyse klargemacht hat, dass diese These zumindest nuancierter formuliert werden muss. Man kann jedenfalls gegenüber Papst Benedikt und auch der »Radical Orthodoxy« betonen, dass bei weitem nicht alle Reformatoren im Rahmen dieser These der Säkularisierung oder Entzauberung des Weltverständnisses verstanden werden können. Luther, aber auch Servet und Franck interpretieren die Welt als Ganze gerade sehr theologisch, Servet und Franck allerdings auch sehr partizipatorisch. Eigentlich nur die Reformierten und Täufer tendieren zu einer Entzauberung der Welt. Und hier zeigt sich auch sofort, wie problematisch die Verbindung mit dem Gottesverständnis eigentlich ist. Es sind gerade die radikalen Reformatoren wie Servet und Franck, die ein partizipatorisches Weltverständnis mit einem eher unitarischen Gottesverständnis verbinden. Die Wende zum allgemeinen Theismus, die es bei ihnen tatsächlich gibt, geht gerade mit einem stark partizipatorischen Weltverständnis statt mit einer Entzauberung der Welt einher. Gerade die Lutheraner und die Reformierten, die beide der Präsenz Gottes in der Welt nur begrenzt und qualifiziert zustimmen, halten an der alten Trinitätslehre und Zweinaturenlehre fest. Die verschiedenen Zusammenhänge zwischen Säkularisierung und Gottesverständnis wären also auf Grund unserer Analyse genauer zu untersuchen.

53 BENEDIKT XVI (s.o. Anm. 6).

54 Eberhard JÜNGEL, *Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus*, 6. durchgesehene Auflage, Tübingen 1992; Colin E GUNTON, *The One, the Three, and the many: God, Creation, and the Culture of Modernity*, Cambridge/New York, NY, USA 1993; Zu Jüngel und Gunton vgl. Martin WENDTE, *Legitimität des Nominalismus? Überlegungen zu Colin Guntons trinitätstheologischer Neuzeitdeutung*, in: *Entzogenheit in Gott. Beiträge zur Rede von der Verborgenheit der Trinität*, hg. v. Markus MÜHLING/Martin WENDTE, Utrecht 2005, Internet: <http://adss.library.uu.nl>, 161–186.

55 Vgl. Maarten WISSE, *Graham Ward's Poststructural Christian Nominalism*, in: *Sophia* 49/3 (2010), 359–373; Maarten WISSE, »Pro salute nostra reparanda«: *Radical Orthodoxy's Christology of Manifestation versus Augustine's Moral Christology*, in: *NZStH* 49 (2007), 349–376.

Auf systematisch-theologischer Ebene besteht das Ziel nicht darin, einen Lösungsvorschlag für die Krise der europäischen Identität vorzulegen. Zunächst geht es darum, ob wir diese Krise im Spiegel der frühmodernen Entwicklungen besser zu verstehen vermögen.

Was sehen wir, wenn wir diese manchmal sehr künstliche Interpretation des Johannesprologs mit der heutigen Krise der europäischen Identität konfrontieren? Wir sehen zum ersten Mal in der Geschichte Europas eine Reihe von tatsächlich verwirklichten, aber stark verschiedenen Antworten auf die Frage nach dem endgültigen Heil für Individuum und Gesellschaft entstehen. Was diese Welt konstituiert, was Menschen als solche konstituiert, ob sie gut sind oder schlecht, ob sie von Natur aus Anteil an Gottes Geist haben, wie die Sünde in ihre Konstitution eingegriffen hat, ob sie alle gerettet werden oder nur wenige, wie man diese Rettung erhält und dergleichen Fragen mehr – das alles steht auf dem Spiel und erst nach einem Jahrhundert der Konfessionalisierung werden die radikalen Alternativen mehr oder weniger an den Rand gedrängt, bis die radikal universalistische Variante im 18. Jahrhundert als Aufklärungstheologie wieder eingeführt wird.

Jedoch steht in der ersten Hälfte des 16. Jahrhundert kaum ein Stein mehr auf dem anderen. Die konfessionelle Geschichtsschreibung hat dieses Problem dadurch gelöst, dass sie manche Antworten als radikal und andere als orthodox bezeichnet hat, was dann bedeutet, dass diese und jene als biblisch oder unbiblisch markiert werden. Wer tatsächlich die ganze Reihe von Interpretationen des Johannesprologs studiert, fragt sich aber zweifelnd, was überhaupt noch radikal heißen sollte, und wieso nicht alle Reformatoren in gewisser Hinsicht als radikal zu bezeichnen sind. Der vielleicht einzige, der entschieden antiradikal schreibt, den wir hier aber nicht ausführlich diskutiert haben, ist Erasmus. Wer nun biblisch und wer unbiblisch zu nennen ist, ist genauso kompliziert. Ist derjenige biblisch, der Joh 1,14 so umdeutet, dass »werden« tatsächlich »annehmen« meint, wie es auch Erasmus macht? Oder ist derjenige biblisch, der in 1,3f. das Wort, das alle Menschen erleuchtet, als Jesus Christus bezeichnet? Was bedeutet eigentlich »biblisch« in diesem Zusammenhang?

Meiner Meinung nach zeigt uns die Verschiedenheit der Johannesinterpretationen vor allem eine Vertrauenskrise, nicht so sehr eine Krise des Vertrauens in die finanziellen Institutionen, sondern eine fundamentale Vertrauenskrise in Bezug auf die menschliche Identität und Existenz. Servets oder Francks radikaler Humanismus spiegelt das eine Extrem dieses Spektrums: Diese Welt ist das Ergebnis des geistlichen Atmens und Redens Gottes, und zwar so, dass an bestimmten Stellen kein spezifischer, von dem schöpferischen Reden Gottes unterschiedener Akt des Erlösens mehr nötig zu sein scheint.

Auf der anderen Seite des Spektrums sehen wir vor allem die Reformierten: Diese Welt war schön, aber sie ist jetzt von der Sünde pervertiert. Der weltan-

schauliche Pessimismus der Reformierten war genau deswegen so stark, weil er – anders als bei den Lutheranern – nicht mit einem soteriologischen Optimismus verbunden wurde. Die Lutheraner sind mit den Reformierten über die Perversion der natürlichen Existenz mehr oder weniger einig, nur geht den Lutheranern zufolge das Heil fast genau so weit in die Welt ein wie die Sünde. In Jesus Christus ist aller Welt Erlösung da, wohl nicht ohne Qualifikation, aber trotzdem universeller und materieller als bei den Reformierten.

Ich glaube, dass der Beitrag meiner Analyse zur Identitätsfrage Europas darin besteht, die Identität Europas genau als diese Krise der menschlichen Identität aufzufassen. Wir schaffen es einfach nicht, eine einheitliche Antwort auf die Frage zu geben, wer wir sind, und schwanken deswegen noch immer seit der Frühmoderne hin und her zwischen den verschiedenen Extremen. Deswegen ist das gegenwärtige Europa eine fremdartige Mischung aus radikalem Humanismus, demzufolge wir einander einfach dadurch vertrauen, dass wir Menschen guten Willens sind, und radikalem Misstrauen, demzufolge wir anderen nur diejenigen Arten von Entscheidungen überlassen, die unsere eigene Souveränität nicht berühren. Der radikale Humanismus funktioniert aber allein dann, wenn es den einzelnen Staaten gut geht und sie ihren wechselseitigen Reichtum untereinander teilen können. Wir sehen heute jedoch, dass sich – sobald eine Krise auftaucht – jede Nation auf ihren eigenen Nationalstaat zurückzieht und um Regulierung der wechselseitigen Verträge bittet.

Hinter diesem Schwanken zwischen Vertrauen und Misstrauen liegt eine fundamentale Verunsicherung über unsere menschliche Identität. Die Reformation hat bis heute die Basis der europäischen Gesellschaft destabilisiert. Es kommt deswegen auch nicht von ungefähr, dass die Verbindung von Christentum und Europa vor allem von römisch-katholischen Theologen als das Kennzeichen europäischer Identität deklariert wurde. Aber eine Rückkehr nach Rom genügt nicht. Die römisch-katholische Kirche führt seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil genau dieselbe Diskussion wie die Kirchen der Reformation. Denn auch im Katholizismus gibt es einen Streit zwischen einem Universalismus in *Gaudium et spes* und einem Heilsinklusionismus in *Lumen Gentium*, oder, anders gesagt, einen Streit zwischen den Optimisten von *Concilium* und den Pessimisten von *Communio*. Die ersten sind die Servetianer, die zweiten sind, insofern es um das Verhältnis zwischen Heil und Kirche geht, die Reformierten. Allerdings hat die römisch-katholische Kirche ein Magisterium, das über solche Fragen entscheiden kann – was uns Evangelischen fehlt.

Einfache Lösungen für die Spannung zwischen Optimismus oder Pessimismus brauchen wir nicht. Die Frage ist vielmehr, ob evangelische Theologie in der Lage ist, diese Spannung so auszuhalten, dass sie für die gegenwärtige Kirche und Gesellschaft fruchtbar und relevant wird. Das heißt, die Spannung so

zu denken, dass sie auf der einen Seite real und lebendig mit den tiefen Erfahrungen menschlichen Scheiterns, Seufzens und Suchens verbunden wird, wie es uns in Literatur, Film und Musik begegnet. Das bedeutet auf der anderen Seite, dass die Spannung so real und lebendig mit dem Evangelium in Jesus Christus verbunden wird, dass dieses für Kirche und Gesellschaft einen neuen Weg aus großen und kleinen Krisen bietet.