

BUZZI, FRANCO: *Quale Europa cristiana? La continuità di una presenza. Con un contributo di Fabio Trazza sull'Europa contemporanea*. Milano: Jaca Book 2019. 447 S./Ill., ISBN 978–88–16–30633–2 (Paperback).

Franco Buzzi präsentiert eine Analyse der „christlichen Identität Europas“, die ausgehend von der Reformation Martin Luthers eine kritisch-komplexe historische Entwicklung dieser Idee zeichnet, welche somit erst mit der Moderne zu ihrer eigentlichen kulturellen Ausprägung gelangt. Diese Perspektive deckt abseits einer weit verbreiteten abstrakt-dogmatischen Reduktion (so die Idee einer einfachen Synthese aus christlichem Glauben, griechischer Philosophie und römischem Recht), aber auch abseits voreiliger dekonstruktiver Gegenreaktionen unerwartete Momente der zweitausendjährigen Geschichte christlich-europäischer Identität auf. Diese sieht in den aktuell verlaufenden ökumenischen Bestrebungen – die allgemein als ein rein zwischenkirchliches und lediglich innerchristliches Anliegen angesehen werden – das zentrale Zukunftskapitel für das hier verhandelte Thema (313–346). Die lutherische Zentralstellung der dialektischen Natur von Vernunft und Freiheit in der Glaubensdynamik konzentriert bereits die einführenden Betrachtungen zu den antiken „kulturellen Wurzeln des christlichen Europas“ (17–52) auf die Neuinterpretation der „Seele“ seitens der Kirchenväter: Diese stellen im Gegensatz zu den antiken Philosophen sowohl die Individualität der Person wie auch die tiefe Einheit von Seele und Körper heraus (65–69). Zudem wird in dem durchaus dialektischen und nicht einfach synthetischen Verhältnis von Glaube und Vernunft die kulturelle Grundlage für die europäische Neuzeit gelegt, die in drei Stadien (den religionskritischen Rationalismus Spinozas und Kants, den die Religion vereinnahmenden Idealismus Hegels, die die Alterität der Religion bewahrende Bewusstseinsphilosophie Kierkegaards) aufgegliedert wird (51).

Darüber hinaus hat die sieben Kapitel umfassende Analyse Martin Luthers (89–207) eine doppelte Konsequenz für die Interpretation der Moderne: Gerade an der Gegenüberstellung zweier zentraler Kunstwerke des katholischen bzw. protestantischen Humanismus – der von Raffael ausgemalte *Saal der Signatur* und der *Wittenberger Reformationsaltar* Lucas Cranachs des Älteren – wird so deutlich, wie die „mächtige kulturelle und doktrinelle Synthese seit den Ursprüngen des Christentums“ Europa einerseits bis in die Hälfte des zweiten Jahrtausends bestimmte (212) und sich andererseits durch alle Umbrüche hindurch in spezifischer Kontinuität durch die Neuzeit hindurch fortsetzt (253). Zudem stellt Buzzi heraus, wie das lutherische Verständnis von Vernunft und Freiheit bei allen Differenzen und auch Missverständnissen sowie terminologischen Verschiebungen die moderne Philosophie beeinflusst hat: So spiegelt sich die „christliche Freiheit“ Luthers bei Kant in der Unmöglichkeit des Menschen wider, sich selbst die „Glückseligkeit“ zu verschaffen, das *simul iustus et peccator* zeigt sich bei Fichte im kontinuierlichen und niemals definitiven Streben des „Ich“, die „Grenze“ und „Hemmung“ seitens des „Nicht-Ich“ zu überwinden, und die Sündenverfallenheit des „unfreien Willens“ taucht im heideggerschen Existential des „Seins-zum-Tode“ wieder auf (186–191). Luther hat also, obwohl er in vielen zentralen Anliegen nicht bei den genannten Autoren wiederzufinden ist und vor allem keinen Begriff der Autonomie des moralischen Subjekts besitzt (186), Europas Moderne zentral beeinflusst. Vor allem an der unterschiedlichen und diametral entgegengesetzten Interpretation des Beginns des Johannesevangeliums kommt aber auch der grundlegende kulturelle Unterschied zum Ausdruck: Während bei Luther der inkarnatorische Aspekt in der engen personalen Relation zwischen Sohn und Vater vorherrscht, wird über Johann Christian Edelmann, der „einer der zentralen Verbindungsträger zwischen B. Spinoza und S. Reimarus“ ist (179), die „Einmaligkeit“ Jesu Christi zugunsten der Allgemeinheit der abstrakten Vernunft aufgegeben. Wo Luther die Vernunft in ihre Schranken verweist, „da bleib!“ (ebd.), und sie auf das offenbarte Wort ausrichtet, verabsolutiert sie Fichte und mit ihm die „philosophische Christologie“ (Tilliette) des Idealismus. In ihrer moralischen Allgemeinheit, in der sie Ausdruck der Freiheit ist, ist sie aber gerade nicht nationalistisch reduzierbar, wie Fichte oft (vor allem wegen der *Reden an die Deutsche Nation*) vorgeworfen wird. Auch Goethe ist fern von Luther, wenn er sie rein immanent ausdeutet, obwohl er dadurch eine Verbindung zur antiken Mythologie

gewinnt (296–303). Für Buzzi ist es daher Novalis, der zusammen mit Schleiermacher in der Romantik das protestantische Christentum aus diesen Engführungen befreit und die aufklärerischen und idealistischen Missverständnisse Luthers als Anfang des Verfalls der europäisch-christlichen Idee ansieht (309f.). Umgekehrt muss gerade aus den Trümmern dieser Entwicklung die spirituelle Wiedererstehung des christlichen Europas ansetzen (312).

Buzzi leistet freilich seinen eigenen Beitrag dazu durch jene Interpretation Luthers, welche die in diesem Band beschriebenen kulturellen Perspektiven auf die christliche Identität Europas erst ermöglicht: Damit legt er einige wesentliche Konsequenzen seiner in vielen Studien entwickelten Lutherlektüre dar. Der ehemalige Präfekt der Bibliothek und Pinakothek *Ambrosiana* in Mailand sieht vor allem im Problem der sichtbaren bzw. unsichtbaren Kirche und damit in der Bedeutung des Heilsglaubens keinen wesentlichen Unterschied zwischen lutherischer und katholischer Lehre (121–147). Dass Luther hinsichtlich des Verhältnisses zwischen Glaube und Vernunft den Kirchenvätern näher steht als der philosophischen Moderne, wurde bereits erwähnt. Darüber hinaus betont Buzzi eigens, dass „Luther von Beginn bis zum Ende seiner Tätigkeit als Exeget und Prediger einer doktrinellen Interpretation treu blieb, die in allen Aspekten und in jeder Hinsicht auf die von der Kirche bestimmten dogmatischen Formeln und das nizäno-konstantinopolische Glaubensbekenntnis zurückführbar ist“ (169). Damit schließt er bedeutende konfessionelle Unterschiede nicht aus, hat aber die nötige Basis für sein plural-komplexes Verständnis der christlichen Identität Europas gewonnen.

In dieser Interpretation sticht freilich die fast einhundertseitige Gegenüberstellung von Raffaels Fresken des *Saals der Signatur* und Cranachs Gemälden des *Wittenberger Reformationsaltars* heraus (209–294). Besser und eindringlicher könnte die komplexe kulturelle Identität Europas nicht beschrieben werden: Der Konzentration der antiken Philosophie und der Grundfragen ihrer Synthese mit der christlichen Offenbarung auf das Geheimnis der Eucharistie entspricht die Bedeutung der konstanten Predigt des Wortes. Wie das katholische Sakramentsverständnis Wort und Glaube einschließt, so wird auf protestantischer Seite die Bedeutung der Sakramente hervorgehoben. Die apostolische Rückbindung wird beide Male deutlich, so dass sich eine Identitätslinie selbst durch die großen kulturellen Brüche des europäischen Abendlandes hindurchzieht, die sogar, wie Buzzi im Schlusskapitel hervorhebt, sich auf Rationalismus, Existentialismus und Nihilismus der Gegenwart auswirken: „All dies ist Teil des Okzidents und seines Untergangs, ja des gesamten endlichen Universums: Ein Ende, das seinem Anfang innewohnt, in seinen Untergang aber nicht jene Alterität und absolute transzendente Neuheit des Gottes Jesu Christi mit hineinzieht“ (422). Natürlich ist eine so verstandene Identität niemals abstrakt definierbar, ideologisch herstellbar oder politisch benutzbar; sie lebt nur, so die Schlussworte, durch das personale Zeugnis und die gelebte Identität aller europäischen Bürger, welche aus diesem Grund eine nicht zu unterschätzende Verantwortung den zukünftigen Generationen gegenüber tragen.

Vor diesem Schlusswort zieht Fabio Trazza einige kritische Schlussfolgerungen aus diesen Überlegungen für die aktuelle politische Situation Europas (347–419). Die bürokratische und antiföderalistische Verengung der politischen Organisation der EU wird vor dem Hintergrund ihrer Anfänge in verschiedenen Kongressen, vor allem dem Haager Europa-Kongress 1948, und der bestimmenden Einflüsse verschiedener Europabewegungen kritisiert. Dagegen wird der aus dem Haager Kongress hervorgegangene Europarat (368–388), welcher seit der EGKS 1951 und dem von hier ausgehenden „Europa der ökonomischen Vereinigungen“ (388) an Bedeutung eingebüßt hat, als neue Alternative stark gemacht. Gewiss sind hier auch die Türkei und seit 1996 Russland Mitglieder, weswegen er nach Trazza eine kulturell und politisch tiefergehende Einheit als die nur wirtschaftlich-monetär ausgerichtete EU abbildet und mit Konstantinopel und Moskau das „Zweite“ und „Dritte Rom“ einschließt (387). Obwohl die erst nach der Gründung des Europarats in Szene tretenden und dann die EGKS begründenden „Väter Europas“ Schuman, Adenauer und De Gasperi mit ihren christlichen Visionen eigens behandelt werden (393–397), wird zugunsten der tendenziell romantischen Erhöhung des Europarats die kulturelle Bedeutung der EGKS und der Schuman-Erklärung 1950 vernachlässigt. Dennoch verdienen Trazzas innovative Ideen zur Vertiefung der

Bedeutung des Europarats im Sinne eines stärker politisch-kulturellen Verständnisses Europas sowie seine aktualisierende Interpretation der fünf *guiding principles* Margaret Thatchers vom 20.09.1988 Beachtung.

Von den einleitenden Erörterungen zur christlich-hellenistischen Synthese in der Antike über den Renaissancehumanismus, die Reformation sowie die neuzeitliche Subjektphilosophie legt Buzzi eine stets innovative und kritisch-tiefgründige Reflexion über die „Kontinuität einer Gegenwart“ vor, wie der Untertitel des Bandes zutreffend zusammenfasst. Damit macht er den Verteidigern wie den Verächtern des Ideals der christlichen Identität Europas bewusst, dass es sich um eine viel komplexere Realität handelt, als beide denken. Nur so kann es gelingen, wieder ein Verantwortungsbewusstsein für diese Tradition zu erwecken. Aus diesem Grund ist der Band Franco Buzzis gerade in der derzeitigen Debatte und politischen Situation so wichtig und würde eine Übersetzung ins Deutsche verdienen. M. KRIENKE

WITT, HENDRIKE: *Arno Schmidt und die Heilige Schrift*. Bibelrezeption und Religionskritik im Frühwerk. Bielefeld: Aisthesis 2018 [2019]. 241 S./Ill., ISBN 978-3-8498-1294-2 (Paperback); 978-3-8498-1348-2 (PDF).

Arno Schmidt dürfte für seinen expliziten, wenn auch vieldeutigen Atheismus ebenso wie für seinen Spott auf Christliches bekannt sein, weniger aber für die Intensität, mit der er auch die Bibel als Subtext seiner literarischen Collagen einsetzte. Hendrike Witt (= W.), die von 2008 bis 2013 das Mitteilungsblatt „Schauerfeld“ der Gesellschaft der Arno-Schmidt-Leser redigierte, hat nun in ihrer Dissertation bei Cord-Friedrich Berghahn (TU Braunschweig) untersucht, wie der Bargfelder „Wortmetz“ den Werkstoff Bibel für sein erzählerisches Werk von *Leviathan* (1949) bis *Kaff auch Mare Crisium* (1960), also vor *Zettel's Traum*, verwendet. Bereits ihre Magisterarbeit galt diesem Thema (über Schmidts Spätwerk *Die Schule der Atheisten* [1972]). Schmidt – so die Doppelthese – nutze die Bibel (seine Gebrauchsbibel der Luther-Übersetzung von 1907) als säkulares Material und wende sie überdies zitierend gegen Christentum und Kirche (vgl. 13).

Die sechstellige Arbeit setzt mit einem methodisch-philologischem Grundlagenteil I (9–60) ein, der die historischen Bezüge von Bibel und Literatur sowie die allgemeine (etwa Karl-Josef Kuschel und Erich Garhammer) und spezielle Forschungslage zu Schmidt vorstellt (vgl. 32–42). Dabei verwendet W. die von Michail M. Bachtin und Julia Kristeva initiierte und von Manfred Pfister sowie Ulrich Broich weiterentwickelte Intertextualitätstheorie, die Kriterien für Schmidts Arbeitsweise anbietet und längst durch ihre exegetische Nutzung auch in die Theologie eingezogen ist.

Teil II (61–112) gilt Schmidts bekanntem *Leviathan oder Die beste der Welten*, 1946 entstanden und drei Jahre später erschienen; das konzise Werk wirft die Theodizeefrage in einem apokalyptischen Kontext auf, der von gnostischen und philosophischen Anleihen (vor allem bei Edgar A. Poe und Arthur Schopenhauer) durchsetzt ist. „Leviathan“ steht für ein pandämonisches Universum, an dem Menschen dennoch verantwortlich teilhaben (vgl. 78). So sind sie auch „Kinder“ dieses Gottes (Leviathan zum Hitlerjungen: „Du bist mein lieber Sohn“; 86) und bereits „gerichtet“, wie W. darstellt (vgl. 85–96, hier 96).

Wie Schmidt diese Art der Schriftverwendung weiterführt, nämlich in seiner Trilogie *Nobodaddy's Kinder* (1963; Titel nach einem Gedicht von William Blake), zeigt W. in Teil III (113–152). Es geht um die Romane *Brand's Haide*, *Schwarze Spiegel* (beide 1951) und *Aus dem Leben eines Fauns* (1953), die vom Apokalyptischen ins Dystopische nach dem Krieg treiben („Am Ende werde ich allein mit dem Leviathan sein“; 135; vgl. 137–140). Vor allem der *Faun* enthält markante Beispiele für Schmidts produktiven Umgang mit dem Werkstoff Bibel (vgl. 144). Aber W. will weder in *Leviathan* noch in der Trilogie einen eigentlichen Atheismus Schmidts sehen (vgl. 124).

In Teil IV erweitert sie ihre bisherige Methode, die sie ansonsten „dezidiert hermeneutisch“ (10) auf die Texte anwendet, um eine historische Dimension: die literarische Diskussion über Religion im Nachkriegsdeutschland (153–188, allgemein 153–169). Schmidts Briefwechsel mit Heinrich Böll zeige ebenso wie sein Beitrag in Karl-Heinz