

Nullpunkt, Traditionswahl und Religion

Alfred Döblin und Hans Egon Holthusen zur deutschen Literatur nach 1945

von Dirk Kemper (Moskau)

Das Erleben und Erleiden des deutschen Faschismus und keineswegs nur dessen Ende und Zusammenbruch im Jahre 1945 löste in den deutschsprachigen Literaturen für einige Jahre eine Besinnung – wir vermeiden bewusst den irreführenden Begriff der ‚Rückbesinnung‘ – auf das Religiöse aus. Dieser Befund gilt für Deutschland, vergleichbar aber different auch für Österreich, kaum jedoch für die Schweiz. Die Forschung hat diesem Phänomen, obwohl es stets kurz erwähnt wird, bislang wenig Aufmerksamkeit geschenkt, schien es doch nur allzu evident, dass im Ensemble der damals teils verzweifelten, teils zukunftsoptimistischen Suche nach neuer Weltorientierung, nach neuen, auch handlungsanleitenden Weltzugangsmodi eine religiöse Facette für kurze Zeit eine Rolle spielte.

Diese literarische Strömung jedoch heute im Medium der Literaturgeschichte wahrzunehmen fällt schwer, wird sie doch in den gängigen Literaturgeschichten allzu schnell marginalisiert oder unter Missachtung ihrer Spezifik unter den Schlagworten Konservatismus und Traditionalismus verbucht. Damit folgt die Literaturgeschichtsschreibung einer Entwicklung, die den Faschismus ungebrochen überlebte, ja durch dessen pseudoreligiöse Aspekte sogar noch verstärkt wurde, nämlich die zu einem vollkommen säkularen Selbstbeschreibungsmodus der westeuropäischen Gesellschaften, der sich seit der Aufklärung immer monologischer, also ohne dialogische Gegenstimme (wie etwa in der Kultur Russlands), ausbildete. Die säkulare Gesellschaft toleriert und schützt das Religiöse zwar, aber nur in der Sphäre des Privaten, nicht jedoch im öffentlichen Diskurs, der sich der Sphäre des Staatlichen zugehörig weiß und dort seine kontrollierende und korrigierende Funktion ausüben will. Oder, um gleich Hans Egon Holthusen zu Wort kommen zu lassen, die Religion lebt in der säkularen Gesellschaft „gegen einen Widerstand von lähmender Toleranz, die ihre Fremdartigkeit um so stärker hervortreten läßt, je mehr er sich der vollkommenen Gleichgültigkeit nähert“.¹

Auf die religiös orientierte Richtung der deutschsprachigen Literaturen angewandt heißt dies, dass sie in dem Maße als irritierend oder gar störend empfunden werden musste, in dem das literarische Feld nicht mehr wie in den unmittelbaren Nachkriegsjahren als Forum höchst privater Confessiones, von Bekenntnissen individueller Leidensgeschichten und Befindlichkeiten in Vergangenheit und Gegenwart aufgefasst wurde, sondern als Teil des öffentlichen Diskurses, in dem eine sich neu formierende Gesellschaft um ihr politisches und in Verbindung damit säkulares Selbstverständnis rang. Spätestens seit sich die Literaturgeschichtsschreibung in den sechziger Jahren einem wie auch immer definierten ‚progressiven‘ Ideal verschrieb, fiel

die religiös orientierte Literatur der Nachkriegsdekade durch das Raster dessen, was Literatur zu diesem Selbstfindungsprozess beitragen sollte.

Diese erste Vorüberlegung charakterisiert das Umfeld des zu behandelnden Gegenstandes. Die exakte Frage, der ich in diesem Kontext nachgehen möchte, betrifft die Begründungen für die Aufnahme religiöser Fragestellungen, und zwar bei den Autoren, die diese selbst propagierten und/oder umsetzten. Dazu möchte ich mich mit zwei Texten auseinandersetzen, die beide – allerdings auf ganz unterschiedliche Art – zu ergründen suchen, in welcher Lage sich die deutschsprachige Literatur in der Nachkriegszeit befand und welcher Stellenwert religiösen Fragen in dieser Situation zukommen konnte. Im Mittelpunkt steht Holthusens – damals epochemachendes – Buch *Der unbehauste Mensch* von 1951; als Kontrastfolie herangezogen wird Döblins 1947 vorgelegte Studie unter dem ebenso lakonischen wie programmatischen Titel *Die literarische Situation*.

Zuvor sei jedoch eine zweite Vorüberlegung zur sogenannten „Stunde null“ erlaubt, auch wenn sie zugegebenermaßen literaturhistorisch weit ausholt. Im Jahre 1687 entbrannte in der französischen Akademie der Wissenschaften der Streit, ob die französische Kultur unter Ludwig XIV. tatsächlich immer noch niedriger zu bewerten sei als die klassische römische unter Augustus, ob also die Autorität der antiken Muster, die im Paradigma der neuzeitlich aufgeblühten Naturwissenschaften längst als überwunden galt, im Sinne des herrschenden Klassizismus für Literatur und Künste weitergelten könne. Bekanntlich entwickelte sich daraus die „Querelle des Anciens et des Modernes“, der Streit der Alten mit den Modernen, der von Frankreich auf ganz Europa ausstrahlte und im Laufe dessen der Geltungsanspruch des traditionellen Klassizismus zerbrach. Es dauerte in Deutschland gut 100 Jahre, bis diese Debatte in voller theoretischer Schärfe von Friedrich Schiller (*Über naive und sentimentalische Dichtung*) und Friedrich Schlegel (*Über das Studium der griechischen Poesie*) in den neunziger Jahren des 18. Jahrhunderts aufgenommen und in der Beantwortung der Frage eine spezifisch moderne Literatur begründet wurde. Ein Ergebnis der Querelle lag darin, dass die Literatur nunmehr aus der alten, Jahrhunderte währenden *Traditionsverpflichtung* auf die Antike entlassen und in die Freiheit der *Traditionswahl* der Moderne versetzt wurde. Die Romantiker haben bekanntlich von diesem Recht extensiv und programmatisch Gebrauch gemacht, indem sie immer neue literarische Bezugssysteme für sich entdeckten – von der Literatur des Mittelalters über die der romanischen Länder, schließlich geographisch ausgreifend bis nach Indien und China. Das Recht der freien Traditionswahl ist für die Literatur in der Makroepoche der Moderne konstitutiv, und es beleuchtet das, was mit der Rede von der sogenannten „Stunde null“ nach Kriegsende gemeint war: Nach Jahren einer neuen, diesmal politisch erzwungenen und ideologisch begründeten Traditionsverpflichtung stand die deutsche Literatur 1945 sträflich unvorbereitet vor der Situation, literarische Bezugssysteme plötzlich wieder frei wählen zu dürfen, aber auch umgehend wählen zu müssen, standen doch die Besatzungsmächte schon bereit, entsprechende Vorschläge von ihrer Seite zu unterbreiten. Exakt in diesem Sinne, im Sinne einer ‚plötzlich‘ wieder

zugefallenen Situation freier Traditionswahl, wurde die „Stunde null“ auch damals diskutiert.

In seinem 64 Seiten umfassenden Libellum *Die literarische Situation* konstatiert Döblin: „Das heutige deutsche Leiden ist auch im Literarischen zum großen Teil eine Mangelkrankheit.“² Die Metapher des Entzugs notwendiger Nährstoffe ausbauend, spricht er von „Skorbut und Beriberi“, einem Krankheitsbild, das sich in Folge der zwölfjährigen einseitigen ideologischen Nahrung des deutschen Bewusstseins eingestellt habe. Ergo, so seine Forderung, müsse das Bewusstsein wieder „ajustiert werden“, und die Remedia dieser Therapie sollen aus der nun anstehenden freien Traditionswahl erwachsen: „Das Bewußtsein muß wieder ajustiert werden. Man kann dazu planmäßig die ältere Literatur prüfen und eine Liste der jetzt heilsamen Autoren anlegen.“ (34)

Gerade Döblin wusste, dass die deutschen Literatinnen und Literaten diese Entscheidung besser rasch selber trafen, bevor andere sie dieser Aufgabe in pädagogischer Absicht wieder enthöben. Als Literaturinspekteur der französischen Besatzungstruppen in Baden-Baden tätig, hatte der bereits im Oktober 1945 aus dem amerikanischen Exil nach Deutschland zurückgekehrte Döblin nämlich intime Einsichten in die Literaturpolitik der Besatzer und deutet diesen Bereich in seiner Schrift – soweit es die damalige Zensur und seine persönliche Stellung zuließen – entsprechend an: „Man hat eine Liste von literarischen Werken des Auslands und des Inlands aufzustellen, welche bei der heutigen Papier- und Drucknot erste Druckberechtigung erhalten.“ (35)

Deutlicher könnte die sogenannte „Stunde null“ – im Sinne unserer oben entfalteten Argumentation – gar nicht definiert werden, und zwar als durch politische Faktoren bedingter Zwang, vom Recht auf freie Traditionswahl so schnell wie möglich Gebrauch machen zu sollen. Wie aber sollte das praktisch von statten gehen? Welche Traditionshorizonte boten sich an? Welche waren zu wählen? Dezidiert im Fokus dieser Fragen gehen Döblin und Holthusen daran, die literarische Situation der frühen Nachkriegsjahre zu analysieren.

Döblin macht sich dazu programmatisch die Frage zueigen, ob es eine Möglichkeit gebe, die „deutsche Literatur“ nach dem Ende des NS-Regimes „wiederherzustellen und neu aufzurichten“ (3). ‚Wiederherstellung‘ ist das deutsche Äquivalent für ‚Restauration‘, und in der Tat – so werden wir noch sehen – geht es Döblin darum, die deutsche (im Sinne von ‚deutschsprachige‘) Literatur unter Rekurs auf ihre *eigenen, deutschen* Bezugssysteme zu restaurieren. Was ‚wiederhergestellt‘ werden soll, muss einmal intakt beziehungsweise gesund gewesen sein, und genau das behauptet er, wenn er „die 1933 noch intakte Literatur“ (14) in drei Strömungen einteilt. Wenn aber der deutschen Literatur attestiert werden kann, sie sei bis zum Tage X, dem Tag von Hitlers Machtergreifung, „intakt“ gewesen, wird sie damit aus der Debatte um die historischen Ursachen des Nationalsozialismus von vornherein entlassen.

„Soll man, kann man die alte, vor 1933 blühende Literatur restaurieren?“ (33), lautet daher Döblins wiederholt aufgeworfene Frage, deren Beantwortung auch seine Einteilung der deutschen Vorkriegsliteratur in drei Gruppen, nämlich in „eine feudalistische, eine humanistische und eine progressive“, dient. In Anwendung seiner

eigenen Epochentheorie der Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen, die davon ausgeht, dass alle literarhistorischen Epochen in sich überlagernden Schichten in jedem historischen Moment präsent seien (vgl. 14f.), fasst er die gesamte deutschsprachige Literatur vom späten Mittelalter bis ins frühe 20. Jahrhundert unter den Begriffen ‚Feudalismus‘ und ‚Traditionalismus‘ zusammen und rechnet ihr insbesondere alle „Klassiker“ (16) zu. Diese Strömung bilde die kulturell dominante und kulturell privilegierte Richtung, ihr entspreche auch „die Bewußtseinslage der Masse“: „Man hat ein am Feudalistischen orientiertes und seiner selbst nur im Feudalistisch-traditionalistisch und Althumanistischen bewußtes Land vor sich.“ (17)

In aristokratischer Grundhaltung unter Verachtung von Masse und Demokratie, stilistisch maniert und im Denken konservativ bedienten sich hier Autorinnen und Autoren wie Paul Ernst, Wilhelm v. Scholz, Wilhelm Schäfer, Rudolf Pannwitz, Stefan George, Ricarda Huch und der frühe Thomas Mann einer bestimmten „Schreibe und keine[r] Sprache“ (17). Diese scharfe, pejorative Wertung dient dazu, den gesamten traditionellen Literaturkanon in der anstehenden Entscheidungssituation der Traditionswahl zu desavouieren und von der Restauration der deutschen Literatur auszuschließen. Döblins besonderes argumentatives Augenmerk gilt dabei den Klassikern, die sich als hochkanonisierte Autoren gleichsam wieder aufdrängten:

Aber es sei von vornherein festgestellt, daß es unwahr und eine politische Fälschung ist, wenn man auch jetzt immer wieder Hölderlin, Mörike, Stifter, Hebel neben einigen Klassikern als die Autoren vorstellt, welche den wahren deutschen Geisteszustand repräsentativ und normativ ausdrückten. Sie sind aus politischen Gründen, zum Teil als Schutzwand, zu dieser Rolle gekommen. Sie selbst hätten sie abgelehnt. [...] Die deutschen Klassiker sind nicht, wie ein bekanntes Wort sagt, wie ein Kranichzug über das Land hinweggezogen. Sie waren zum Teil schon von Haus aus nicht mit Klauen und Zähnen bewaffnet gewesen. Sie neigten dazu, sich in einer gewissen Höhe, auch obrigkeitlicher Höhe zu halten. (34f.)

Von der feudalistischen unterscheidet Döblin zur Bestimmung der zweiten Gruppe die „humanistische oder humanistisch bürgerliche“ (17) literarische Kultur. Ihre identitätsstiftende Hochphase lag im 18. Jahrhundert, repräsentiert durch Aufklärung und Französische Revolution, doch neige diese Gruppe im Ganzen gesehen inzwischen zur „Schwäche“, sei epigonal („Enkel und Urenkel“, 18) und zeige durchaus etwas „Dekadentes“ (17). Hierher gehörten Gerhart Hauptmann, der Hauptteil des Werkes der Brüder Mann, Jakob Wassermann, Stefan Zweig, Arnold Zweig oder Bruno Frank. Zusammen mit der feudalistischen bilde diese Gruppe das „Hauptfeld der Literatur in Deutschland“, während ihre kulturbildende Funktion spezifisch auf das Bürgertum abgestellt sei:

[...] sie vertraten (und speisten) die Bildung der gebildeten Masse, der Akademiker, der Lehrer, der an keine Partei gebundenen politisch Interessierten. Sie spiegelten

und verklärten diese Schicht, sie beherrschten die literarische Bühne und kontrollierten weitgehend die öffentliche Meinung. (18)

Der dritten Gruppe der „Progressiven“ schließlich mit ihren Ursprungs- und Bezugsfeldern im Naturalismus, Expressionismus und Surrealismus fallen nur positive Attribute zu: Experimentalismus, ein leidenschaftliches Verhältnis zum Heutigen, Aktivität, Tat und Revolution, ein offenes und positives Verhältnis zur Großstadt und zur Technik, schließlich eine klare Frontstellung gegen „Schein-Humanismus“ und „Goethomanie“ (19). Sternheim, Kaiser, Dehmel, Holz, Toller, Hasenclever, Wolfenstein, Werfel und Roth gehören hierher, und natürlich der Name, der unausgesprochen bleibt: Döblin.

An dieser argumentativen Zubereitung des Materials fällt vor allem das Bemühen auf, die Vorkriegsliteratur aus sich selbst heraus und nicht aus ihrer politischen Verwicklung in den Nationalsozialismus zu beurteilen. Diese wird kurz und pflichtschuldig in einem separaten Kapitel nachgetragen, bleibt aber ohne tragende argumentative Funktion. Auch die sich anschließende Auseinandersetzung mit der NS-Literatur bleibt flächig und unscharf, weil die hier möglicherweise zu zeitigenden Ergebnisse keinen inneren Bezug zu Döblins Restaurationsprojekt der deutschen Literatur aufweisen. Deshalb kann er es sich auch leisten, in der Analyse des Faschismus auf der metaphorischen Ebene von Krankheitsbildern zu bleiben, denn ihn interessiert die Anamnese dieser Krankheit überhaupt nicht, die Diagnostik nur bedingt, die Therapie hat sich für ihn durch den Zusammenbruch des Regimes historisch erledigt, nun aber geht es zentral um die Rekonvaleszenz des Patienten. In dieser Phase aber wird nicht mehr einschneidend therapiert, sondern der Selbstgesundungsprozess des Organismus vorsichtig unterstützt. Diese Adaption Döblinscher Bildlichkeit übertreibt keineswegs. Der Faschismus bildet in Döblins Verständnis lediglich einen zwar extrem schädlichen, letztlich jedoch völlig systemfremden Umweltfaktor für das kulturelle Subsystem der Literatur, und dies gilt offenbar für das gesamte Geistesleben: „In den zwölf Jahren lag es so: ein kräftiges, industrielles und wissenschaftliches Volk wurde von der biologischen [d.h. der einer biologischen Utopie verfallenen] Staatsmacht um sein Bewußtsein betrogen.“ (34)

Solche Formulierungen wecken Erstaunen, denn Döblin weiß selbstverständlich Ursachen für den Aufstieg des Nationalsozialismus auch im deutschen Geistesleben zu benennen – allem voran den Revanchismus nach dem Versailler Vertrag sowie den Pangermanismus –, doch geht es ihm hier darum, für sein Restaurationsprojekt die deutsche Literatur argumentativ im Stande der Restaurierbarkeit zu halten. Seine Argumentation erklärt sich allein aus dem einen Fluchtpunkt, auf den sie zuläuft, nämlich auf die Frage, *ob für die Neuorientierung der deutschen Literatur deutschsprachige oder ausländische literarische Bezugssysteme zu wählen seien.*

In der Situation der freien Traditionswahl – „da sie [die deutsche Literatur] ja jetzt völlig freies Feld hat“ (33) – sieht er den politischen und moralischen Druck der westlichen Besatzungsmächte, eine Entscheidung im Sinne der zweiten Option, der Wahl ausländischer Bezugssysteme, herbeizuführen. Wenn es aber um die Rekonvaleszenz nach einer Erkrankung geht – von „Massenerkrankung paranoider

Art“, „Massenepidemie“ und „Infektion“ ist die Rede –, setzt Döblin auf therapeutische Maßnahmen der sanften Art: „verblässen lassen, überdecken, Besseres an diese Stelle setzen“ (38). Psychologisch sei dies der einzige Weg zu einer nachhaltigen Wirkung:

Wenn vor die Deutschen, wie man es nach 1918 getan hat, die demokratischen Ideen und Vorstellungen anderer Länder ausgebreitet werden, und wenn man ihnen die entsprechenden Einrichtungen übermittelt, so werden sie diese importierten Dinge loben und sich auch an ihnen versuchen. Werden sie sie aber akzeptieren? Werden die importierten Dinge imstande sein, die vorhandene Substanz auszudrücken, in dem Zustand, in dem sie sich jetzt befindet? Es geht darum: sich die Vorstellungen und Einrichtungen so einzuverleiben, daß sie die eigenen werden, und daß sie den Menschen des Volkes derartig repräsentieren, daß er bereit ist, sie als eigene Vorstellungen und Einrichtungen zu verteidigen. (41)

Damit ist die Kardinalfrage der damaligen Zeit, nämlich die nach der Wahl neuer deutschsprachiger oder ausländischer literarischer Bezugssysteme, für Döblin beantwortet. Entsprechend frei und offen kann er nunmehr auch sein literarisches Bezugssystem offenlegen, um der deutschen „Rumpfliteratur [...] aus dem Kümmerzustand aufzuhelfen“ (36). Es handelt sich durchweg um Autorinnen und Autoren der dritten, progressiven Gruppe, und zwar insbesondere um solche, die durch Bücherverbot, Schreibverbot, Verfolgung oder Exilierung der deutschen Literatur während des Nationalsozialismus entzogen waren: Peter Altenberg, Hermann Bahr, Johannes R. Becher, Ernst Bläß, Bert Brecht, Max Brod, Alfred Döblin, Albert Ehrenstein, Lion Feuchtwanger, Bruno Frank, Leonhard Frank, Oskar Maria Graf, Hugo v. Hofmannsthal, Franz Kafka, Else Lasker-Schüler, Heinrich Mann, Thomas Mann, Alfred Mombert, Joseph Roth, August Stramm, Fritz von Unruh, Jakob Wassermann, Ernst Weiß, Franz Werfel, Alfred Wolfenstein, Paul Zech, Arnold Zweig und Stefan Zweig (vgl. 36).

Parallel, aber kaum mit diesem Programm der Restauration aus eigener literarischer Substanz verwoben, läuft ein anderer Gedankenstrang Döblins, der die Restauration der deutschen Literatur mit einer „neue[n] Epoche der Metaphysik und Religion“ (48) in Verbindung bringt. Der Zugang zum Religiösen, der den 1941 im Alter von dreiundsechzig Jahren vom Judentum zum Katholizismus konvertierten Döblin dabei leitet, ist deutlich nicht theologisch, sondern kulturgeschichtlich bestimmt. In dieser Argumentationslinie geht Döblin mit langem Atem einer deutschen Krankheit nach, die er „den eigentümlichen religiösen Kurzschluß des Deutschen“ (47) nennt, nämlich „den Einzelmenschen direkt zum Überirdischen und zu Gott zu führen, unter Ausschaltung der ganzen dazwischenliegenden, kämpferisch und leidend zu durchschreitenden und zu durchdringenden Realität“ (35). Zur Begründung bietet Döblin ein Axiom völkerpsychologischer Art an, das nicht argumentativ entfaltet, sondern nur im mythologischen Bilde demonstriert wird:

Wie dem König Midas der Sage alles, was er anfaßte, zu Gold wurde, wird dem Deutschen in diesem [seinem ‚präpolitischen‘] Zustand alles, woran er rührt, mystisch, verschwommen und undeutlich und meist, aber nicht immer, viel mit Gefühl durchschossen. (47)

‚Präpolitisch‘ (vgl. 47) im Sinne Döblins darf dieser Zustand genannt werden, weil das so Verinnerlichte die Auseinandersetzung mit der Realität scheut, gleichzeitig sich aber so aufstaut, dass es zur „Verweltlichung“ (ein Zentralbegriff bei Döblich im Sinne von ‚nach Umsetzung in der Realität drängend‘) strebt, sich aus „seelische[r] Trächtigkeit“ erlösen will. In der historischen Pendelbewegung zwischen Verinnerlichung und Verweltlichung blockiert sich der Deutsche selbst durch die ‚Diffusität‘ (vgl. 47) seiner Innerlichkeit, so dass die Formen der Verweltlichung schwach, inadäquat oder unzulänglich ausfiel. In einer für Konvertiten zum Katholizismus nicht untypischen Argumentation deklariert er die Reformation zum Prototyp gescheiterter deutscher Verweltlichung, die anstatt zur „freien christlichen Staatlichkeit“ zu dem von Döblich gepflegten Schreckbild des „evangelische[n] Bischof[s]“ geführt habe. Als historische Fernwirkungen dieser gescheiterten Verweltlichung werden die Herrschaft Friedrichs II. als Zeugnis des „rein säkulare[n] Prinzip[s]“ (42) sowie der gänzlich säkularisierte Staat der Gegenwart ausgewiesen. Verantwortlich für dieses ständige Misslingen sei, so hatten wir schon gesagt, der typisch deutsche „Kurzschluß in Gott“ (47) unter mystisch vernebelter Umgehung des Irdischen, also unter Verweigerung einer Hinwendung zum Gesellschaftlichen und Politischen.

Diese Situation aber sieht Döblich 1947 verändert, hoffnungsvoller, und er weist damit dem Erleiden des Faschismus indirekt eine kathartische Wirkung zu:

Man ist tiefer in die Innerlichkeit hineingetrieben, aber die Innerlichkeit hat nun ein deutlicheres Gesicht angenommen. Sie ist nicht mehr bloß Verschwommenheit und Nebel. Es werden sich die Erlebnisse und Erfahrungen der Jahre 1933 bis 1945 auswirken. Sie werden ihre Wirkung entfalten. (48)

Wie die so angekündigte „neue Epoche der Metaphysik und Religion“ aussehen soll, welche Rolle die Literatur dabei spielen und vor allem, wie sie dies tun sollte, beantwortet Döblich jedoch auch im vierten, der Zukunft gewidmeten Teil seiner Schrift nicht. So sprechend zeittypisch auch Döblins Analyse der literarischen Situation im Jahre 1947 ausfällt, so unübersehbar bleibt das Auseinanderfallen des literarischen Bezugssystems und der Naherwartung eines Aufblühens religiöser Dichtung in der ersten Nachkriegsdekade. Mit *Berlin Alexanderplatz* von 1929 gehört er selber dem favorisierten literarischen Traditionssystem der klassischen Moderne der ersten Jahrhunderthälfte an, die sich in der Prosa später und länger anhaltend entwickelte als in der Lyrik mit ihrem vehementen Einsatz im deutschen Expressionismus. Als spät-konvertierter Katholik vermag er sich im 68. Lebensjahr kaum noch mit dem literarisch zu verorten, was er für eine religiöse Umorientierung und eben nicht Restauration der

deutschen Literatur wünscht – ein Spiegel seiner auch durch das Exil gebrochenen Biographie.

Ganz anders Holthusen, der mit dem *Unbehausten Menschen* zu einem der führenden Literaturkritiker der fünfziger Jahre in Deutschland aufstieg. Der Vergleich beider ist erhellend, geschieht hier aber keineswegs in desavouierender Absicht, denn es hieße die historische Distanz zu Döblins Schrift sträflich zu vernachlässigen und damit ein Grundgebot der Literaturwissenschaft zu verletzen, wollte man seine Faschismusanalyse gegen den heutigen Reflexionsstand oder auch nur den der fünfziger Jahre ausspielen.

Holthusen, 1913 unweit von Hildesheim als Sohn eines protestantischen Pfarrers geboren, erlebte die Machtergreifung 1933 als Zwanzigjähriger. Seine im Literaturarchiv der Universität Hildesheim ihrer Publikation harrenden Tagebücher bieten ein mentalitätsgeschichtlich faszinierendes Dokument für die Bewusstseinslage dieser jungen Generation, die Anfang 1933 glaubte, die Geschichte selbst hole nunmehr zu einer entscheidenden Umwälzung aller Dinge aus und habe sie, die Jungen, berufen, daran aktiv teilzuhaben. Politisch aktiv zu sein sei das entscheidende Gebot der Stunde, und so machten Holthusen und seine Freunde heute orientierungslos wirkende Pläne, sich den Kommunisten anzuschließen, dann wieder den Nationalsozialisten oder aber als getarnte Kommunisten den Nationalsozialismus zu infiltrieren. 1933 trat er der SS bei – in seiner diffusen Motivation nicht ganz untypisch für zahlreiche deutsche Intellektuelle –, um sich jedoch nach knapp einem Jahr – auch darin anderen vergleichbar – durch Passivität dieser Mitgliedschaft weitgehend zu entziehen. Er konnte studieren, Literatur, Geschichte und Philosophie in Tübingen, Berlin und München, promovierte dort 1937 über Rilkes *Sonette an Orpheus* und war zwischen 1939 und 1945 als Wehrmachtssoldat an verschiedenen Fronten eingesetzt. Ob nun ganz freiwillig oder nicht – einige Journalisten waren ihm in Amerika wohl auf der Spur – legte er 1966 zu einem frühen Zeitpunkt im Münchener *Merkur* mit dem Aufsatz *Freiwillig zur SS*³ ein außerordentlich offenes Zeugnis seiner frühen politischen Biographie ab. Dieser Umstand sei erwähnt, bildet er doch auch *einen* wichtigen Hintergrund für seine geistige Orientierung in den uns interessierenden Jahren.

Holthusens Analyse der frühen Nachkriegsjahre in dem 1948 geschriebenen Aufsatz *Die Bewußtseinslage der modernen Literatur*⁴ in *Der unbehauste Mensch* setzt entschieden anders ein als Döblins ein Jahr vorher erschienenen Pendant. Nicht die Situation der Literatur, sondern die Bewusstseinslage des Menschen in der Moderne bildet seinen Untersuchungshorizont, philosophisch gesprochen die „*conditio humana*“ in der Moderne. Er wechselt damit programmatisch nicht nur aus dem engeren Feld der Literarhistorie in das sehr viel weitere der Philosophie, sondern erweitert auch den Zeithorizont, der bei ihm nicht die zwölf Jahre des Nationalsozialismus betrifft, sondern die Langzeitepoche der Moderne, die mit Friedrich Nietzsche einsetze und in die Gegenwart münde. In diesem Feld sucht er die kulturhistorischen Bedingungen für die Bewusstseinslage der ersten Nachkriegsjahre, und diese sind seiner Bestimmung nach sehr viel umfassender und internationaler, als es bei der (isolierten) Analyse des deutschen Faschismus in den Blick kommen könnte. Letzterer gilt ihm eher als

Epiphänomen einer allgemeineren Entwicklung, als krisenhafte und katastrophale Zuspitzung dessen, was die „*conditio humana*“ in der Moderne insgesamt ausmache. So versteht sich der Titel *Der unbehauste Mensch*:

Der moderne Mensch [...] ist durchaus heimatlos, ein verlorener Sohn, der die Liebe des Vaters nicht will, ein Mensch ohne Haus, der nicht in das alte Haus zurückkehren will. [In dieser Situation] findet sich der moderne Mensch seltsam wirklichkeitslos, ortlos, ohne Griffsicherheit des Gefühls, in einer tiefen Krise der welterschaffenden Einbildungskraft. (13)

Die Rede von der „Krise der welterschaffenden Einbildungskraft“ reflektiert Entscheidendes, nämlich den Verlust vorgängig als wahr verbürgter Bezugssysteme, die Weltdeutungsmodelle bestätigen könnten. Dass solche sämtlich destrudierbar sind, hatte der kritische Nietzsche mit Zorn und Verve dieser Generation beigebracht, habe dieser doch – so Holthusen – „die völlige Emanzipation des abendländischen Geistes vom alten Glauben und dem gesamten Komplex der Überlieferung“ (15) bewirkt:

Die fürchterliche Schwermut dieser Epoche rührt daher, daß das Nichts an die Stelle Gottes getreten ist oder zu treten droht. Der Mensch hat, um mit Augustinus zu reden, das *experimentum medietatis*⁵ unternommen, das heißt den prometheischen Versuch, das eigene Ich in die Mitte des Weltalls zu setzen. (18)

Anders gewendet: Gelingt es dem Menschen nicht, sich wieder zu ‚behausen‘, seine Existenz in einem gültigen Orientierungssystem zu verankern, steht er nicht nur vor der Not der literarischen Traditionswahl, sondern auch vor dem Gemischtwarenangebot vermeintlich gleichwertig konkurrierender – und damit wertloser – Weltdeutungsmodelle. Holthusens Analyse dieser Situation fällt scharf aus:

Die Frage nach der Bewußtseinslage der Epoche im Bereiche der modernen Literatur schließt ein die Frage nach der Möglichkeit, in einer Vielheit vertretbarer Sinngebungen eine sinnvolle eigene Position zu behaupten und von ihr aus eine Perspektive zu eröffnen [...]. (7)

Doch ist die Moderne – in seinem Sinne gesprochen – nicht einfach hintergebar, eine einfache Rückkehr zur religiösen Glaubensgewissheit im Sinne der *De profundis*-Dichtung demnach nicht möglich, vielmehr bleibe das moderne Unbehaustsein in der Dialektik von Wahlfreiheit und Wahlzwang begründet:

Im geistigen Streit aller gegen alle, aus dem erst die Nachwelt das übergreifende „Muster“ wird herauslesen können, die eigene Position behaupten, heißt also nicht: in „schlechter Subjektivität“ sich verschließen, sondern: im Vertrauen auf das Wahrscheinliche der eigenen Sache wählen, auslassen, entscheiden und urteilen, es heißt:

offen gegen andere im Stehen sich stellen und gleichzeitig sich anheimgeben an den Urgrund der Wahrheit mit der Bitte, „that we have chosen right“, „daß wir recht gewählt haben“, wie es am Schlusse eines Gedichtes von W. H. Auden heißt, das „In war time“ überschrieben ist. (8)

Damit steht auch für ihn die Aufgabe an, die Situation im Hinblick auf die sich zeitgenössisch aufdrängenden Weltdeutungsmodi zu analysieren, und zwar anders als bei Döblin nicht nur die der literarischen Bezugswahl, sondern grundlegender die der allgemeinen Deutungs- und Handlungsorientierung. Auch für ihn sind es wie bei Döblin drei Gruppen, die sich durch zeitgenössische Privilegierung zur Wahl aufdrängen, aber anders als bei jenem sind es international agierende literarisch-philosophische Strömungen. Deren erste macht er in der „lost generation“ der amerikanischen Kultur aus, an deren Spitze – von ihm in fasziniertem Hass adaptiert – Ernest Hemingway steht:

Was für eine Welt und was für ein Menschenschlag tritt uns entgegen! Das Wort ergreift um 1920/25 die sogenannte „verlorene Generation“ der amerikanischen Nachkriegsjugend, an ihrer Spitze ihr bedeutendster Vertreter Ernest Hemingway: eine Bande von desperaten und wurzellosen Intellektuellen, Exzentriker und Berserker mit einem ganz voraussetzungslosen Weltverstand und einer Vorliebe für starke Getränke und für krasse und barbarische Effekte [...]. (20)

Dies mag der Leserbiographie eines manchen unter uns schwer aufstoßen, und es erklärt bereits, warum Holthusen in den sechziger Jahren zum meisttraktierten Watschenmann der kritischen Generation avancierte – konsequent verlegt er dann seine Wirkungsstätte ins Ausland, nach Amerika –, aber man würde Holthusen doch weit unterschätzen, ließe man es bei diesem Verdikt bewenden. Denn gleichzeitig vermag er durchaus die ästhetische Innovation der inkriminierten Richtung anzuerkennen, ja nicht nur dies, sondern ausdrücklich deren Adaption auch für eine moderne Literatur der Zukunft zu fordern. Sie sei durchaus geeignet, „jenes provinzierische und hinterwäldlerische, teils verlogene idyllische, teils ideologisch aufgesteilte oder bäurisch-verdumpte literarische Kunstgewerbe“ zu ersetzen, „das in den dreißiger Jahren deutsche Literatur heißen durfte und zum Teil heute noch als deutsche Literatur ausgegeben und gelesen“ (21) werde.

Damit hebe sich diese erste Gruppe weit von der zweiten der Soziologen, Gesellschaftskritiker und Sozialrevolutionäre ab, von Majakovskij über die NS-Lyriker bis zu Anna Seghers, die er verachtend unter „nihilistische Desperados“ (28) subsumiert. Wenigstens von einem gewissen Wert nehme sich hingegen die dritte Gruppe aus, der Existentialismus mit Camus und Sartre als Galionsfiguren:

Trotzdem hat der Existentialismus vor der Psychoanalyse und dem Marxismus das eine voraus, daß seine Fragestellung eine metaphysische ist, und daß er uns

unmittelbar an die Alternative heranführt, die mir das Kernproblem der Epoche zu enthalten scheint: Gott oder das Nichts, Christentum oder Nihilismus. (31)

An diesem „Kernproblem“ setzen Holthusens Handwerk und Kunst als Kritiker an; hier gewinnt er den unabhängigen und dem Literarischen übergeordneten Standpunkt, von dem aus gewertet und unterschieden werden kann, schließlich auch geurteilt. Was alle drei Gruppen eint, liegt in ihrer Tiefenstruktur, in der sie alle als Ausdrucksphänomene ein und derselben Krise beschreibbar werden, der „reductio ad nihilum“ (168), wie es in seinem Aufsatz *Die Überwindung des Nullpunkts*⁶ heißt. Es geht um den „absolute[n] Indifferenzpunkt“, „der entweder theologisch oder aber nihilistisch interpretiert werden“ könne: „Ganz Europa scheint sich wenigstens in einem Punkt einig zu sein: in der Radikalität seines Pessimismus.“ (145) Ob nun Hemingways whiskydurchtränkter Heroismus des Todes oder Camus' morbid parfümierter Existentialismus – sie alle arbeiten sich ab an diesem Grundproblem, an der Alternative von Christentum oder Nihilismus.

Wenn aber das philosophisch-literarische Erfassen des Grundproblems der „conditio humana“ in der Moderne europäisch-amerikanischen Zuschnitt hat, kann auch das literarische Bezugssystem, das zur geistigen Neuorientierung zu führen und den Nullpunkt der „reductio ad nihilum“ zu überwinden vermag, nicht anders als international sein. Und in der Tat fällt es Holthusen schwer, in der deutschsprachigen Literatur Gewährsmänner für das von ihm Intendierte zu finden, auch wenn er Ansätze dazu vor allem bei Ernst Jünger und Rudolf Alexander Schröder ausmacht, Spuren selbst noch bei dem verehrten Gottfried Benn, der am „Rande des Nichts“ (145) in der sogenannten „Nietzsche-Lage“ immerhin gemeint habe, es komme vor allem „darauf an, was man aus seinem Nihilismus mach[e]“ (150).

Kein anderer aber ist für Holthusen gleichzeitig so sehr Ausdruck der modernen Bewusstseinslage wie Ansatz zur Neuorientierung als der amerikanisch-englische Autor T.S. Eliot: „Der moderne Mensch, des ewigen Weltanschauungsgewächs, des endlosen Wechselspiels der Ideologien überdrüssig: hier reinigt er sein Ohr.“ (67) „Balance und Ambivalenz“, „die durchgehende Antinomie von Nihilismus und Sinngläubigkeit“, der „Widerspruch zwischen tiefer Verzweiflung, Verfinsterung und Vereinzlung der Seele und dem Wissen um den κοινὸς λόγος, den allgemeinen Sinn“ (69) – in diesem unaufhebbaren Spannungsverhältnis, das „in der strengen Leidenschaft geistlichen und sittlichen Ringens entschieden“ (98) werde, erkennt er bei Eliot einen wahrhaftigen Ausdruck der Zeit.

Dabei durchkämmt Holthusen keineswegs das Eliotsche Werk nach Versatzstücken christlicher Bekenntnisse. Er schätzt das vermeintlich nihilistische Frühwerk *The Waste Land* (1922) ebenso wie die vermeintlich christlich-bekennnishaften *Four Quartets* (1936-42), und selbstverständlich das essayistische Werk, das wohl die bedeutendsten Anregungen für sein eigenes publizistisches Schaffen gegeben hat. Holthusen fasziniert an Eliot gleichsam sein *doppelter Avantgardismus*, der des Ästhetischen – der hier nicht weiter verfolgt werden kann – und der des Theologischen. Glaube will bitter

erarbeitet, immer wieder verzweifelt errungen werden, und er stellt – so Holthusens tragendes eigenes Credo – eine Bewegung in die Welt hinein dar, nicht aus der Welt heraus. Damit findet Holthusen übrigens (sicher unabsichtlich) einen bezeichnenden Anschlusspunkt an Döblins Rede vom typisch deutschen „Kurzschluß in Gott“. Glaube darf, wie im Falle Eliots, innerweltlich durch die Auseinandersetzung mit der Kultur errungen werden, darf eine habituelle Selbsterziehung und gefühlsmäßige „Grammatik der Zustimmung“ (89) sein, wie Holthusen im Anschluss an Kardinal Newman meint. Weder die weltüberspringende Sicherheit philiströser *De profundis*-Dichtung noch die „Theologie der Krisis im Sinne Kierkegaards“ (88f.) zeichneten Eliot aus, der vielmehr um die Dialektik von Glaube und Unglaube wisse.

Den Protestanten Holthusen interessieren dabei nicht theologisch sanktionierte Glaubensinhalte, auch wenn er in überzeugender Analyse etwa dem Dogma der Sündenlehre, dem Logos-Begriff der Christologie oder der Vorstellung vom Einströmen Gottes in der Theologie des Johannes vom Kreuz nachgeht, vielmehr geht es ihm um den „Akt der Zustimmung zu einem vorgegebenen ‚allgemeinen Sinn‘“, schlicht um die Vermeidung der „Kapitulation des Geistes vor der objektiven Wahrheit“ (93f.).

„Die Zeit scheint reif zu sein, die aus allen Fugen geratene Welt wieder in Ordnung zu denken“ (33), fordert Holthusen und definiert damit zugleich sein hohes Amt als Literaturkritiker. Als solchem obliegt es ihm nämlich, neue literarische Traditions- und Bezugssysteme zu empfehlen und somit leitend und korrigierend auf die literarische Entwicklung einzuwirken. Die Zumutung oder Anmaßung dieser Funktion leitet sich aus seinem Verständnis von Literatur ab, deren Wesen eben nicht im reinen Ästhetizismus à la Benn liege, sondern in einem unauflöselichen Bezogensein auf die Welt, in der „Lehre, Meinung, Sinngebung mit enthalten“ (153) seien; die gegenteilige Annahme hält er lediglich als Ausfluss von Benns „Trunkenheit expressionistische[r] Prosa-Kadenzen“ (152) für möglich.

Deshalb bedeutet Kritik für ihn vor allem Wahl, Wahl von leitenden literarischen Bezugssystemen, und auch darin findet er in Eliot seinen Heroen, da dieser in seiner Sphäre das „sentimental erweicht[e] und romantisch erkrankt[e]“ (74) literarische Bezugssystem des viktorianischen Zeitalters durch das kräftigere, lebensnähere des elisabethanischen ersetzt habe. Holthusens eigener neuer Kanon umfasst im Kern Rilke und Benn auf der ästhetischen Seite, Jünger, Eliot und Auden auf der ästhetisch-religiösen. „Hier [bei Eliot] haben wir“, so endet der Aufsatz *Das Nichts und der Sinn*,⁷ „eins der wenigen Beispiele großer christlicher Dichtung in unserer Zeit“ (98).

Diesen Kanon durchzusetzen ist sein Bestreben während der produktiven fünfziger Jahre in Deutschland. In den Sechzigern wird man ihn wegen seiner religiösen Grundhaltung oder vorsichtiger wegen seines religiösen Habitus als „Großinquisitor“ der „Erzdiözese“ Deutschland bezeichnen und als „Weihbischof der Moderne“ angreifen. Das Ende seiner literaturkritischen Wirksamkeit fällt also bezeichnend mit dem zusammen, was wir einleitend als zunehmende Monologisierung im Selbstbeschreibungsmodus der säkularen Gesellschaft beschrieben haben.

Ein Einwand gegen Holthusen sei an dieser Stelle erlaubt. Wenn er seinen Helden Eliot auf der Messerklinge zwischen Christentum und Nihilismus agieren lässt und sich selbst als Beobachter in diese Position hineindenkt, läuft er doch Gefahr, zuweilen abzurutschen und sich zu verletzen. Wenn etwa im Eliot-Kapitel *Das Nichts und der Sinn* von der „heimliche[n] Nachbarschaft von Nihilismus und Christentum“ die Rede ist und von der „mögliche[n] Alternative [Hervorhebungen D.K.] zwischen beiden“, wenn Eliots Religiosität als Umschlag von „nihilistische[r] Indifferenz“ in eine für das kommende Sein offene „mystische oder heilige Indifferenz“ (95) beschrieben wird, droht sich Holthusen innerhalb der „conditio humana“ zu verirren, die er anfangs analytisch selbst entwickelt hat.

Es wäre ein grundlegendes Verkennen der Religion und ihres Status, wollte man sie als eine der zur Wahl stehenden Alternativen von Weltdeutungsmustern behandeln. Religion ist keine *Weltdeutungsvariante*, sondern ein ganz eigener *Weltzugangsmodus*, der der Wahl von Ideologien weit und grundsätzlich vorgelagert ist und die Wahl zwischen Weltdeutungsmustern nicht entscheidet, sondern von ihr vorgängig befreit. So gesehen liefe Holthusen Gefahr, neben der ästhetischen Moderne eine religiöse Moderne zu konstituieren, die nicht Ausweg, sondern Teil des Krisenszenariums wäre.

Wie würde Holthusen auf diesen Vorhalt reagieren? Der Sache nach antwortet er darauf in seinem *Versuch über den christlichen Dichter* von 1960.⁸ Um den Begriff der christlichen Dichtung zu klären, fragt er allgemein nach dem Verhältnis von Christentum und Kultur in Europa. Zu der katholischen Antwort Theodor Haeckers, dass beide ihren Ursprung in Gott hätten, folglich „Schöpfungen der von Gott geschaffenen Naturmacht und des von Gott geschaffenen Menschengestes“ seien, mag sich der liberale Protestant nicht aufschwingen. Wenn aber beide – so Haecker weiter –, Christentum und Kultur respektive Literatur, mittelbar von Gott geschaffen seien, so ließe sich auch deren inneres Verhältnis in Form des „allgewaltigen Analogiegedanken[s]“ (116f.) deuten. Ein solches Denken aber bleibe nach Holthusen dem Protestanten verwehrt, dessen geistige und geistliche Orientierung viel zu tief in der Zerrissenheit und im Leiden der Welt wurzele. Damit werden Kultur respektive Literatur gleichsam aus der „*analogia entis*“ entlassen und verweltlicht, was für den Protestanten zugleich die Freiheit der Kunst begründet. Der Dichter habe nämlich Teil an einer „hoch-prekäre[n] Freiheit [...], einer Freiheit, zu der man mehr verdammt ist im Sinne Sartres als daß man sie genießen“ (130) könne.

Was es aber nie geben könne, sei ein Dichten *allein* aus dem Glauben, „de profundis“, aus dessen Tiefe heraus, wie es im 129. Psalm der *Vulgata* heißt, der eben der von Holthusen abgelehnten Richtung christlicher Literatur der Nachkriegszeit den Namen gab. Dichtung entwerfe immer eine „Welt aus Einbildungskraft“ (124), und zwar primär und dominant, und erst in zweiter Linie könnten sich andere Bedingungsfaktoren wie der Glauben einmischen. Der Christ könne zwar ein Gedicht zum Ausdruck seines Glaubens machen, aber gleichzeitig bleibe es „Ausdruck seiner elementaren Liebe zur Sprache und sein Kampf ein Kampf mit dem Engel der Sprache“ (122). Christliche Dichtung bleibe diesem Verständnis nach immer „synkretistisch“ (126).

Im Hintergrund dieser Argumentation steht Holthusens axiomatische Funktionsbestimmung der Literatur, die grundsätzlich der Auslotung der „*conditio humana*“ und eben nicht der des Numinosen diene (vgl. 126 u.ö.). Diese Finalität begründet für Holthusen auch einen spezifischen *Weltzugangsmodus* der Literatur – er selbst spricht von einem „eigentümliche[n] Modus der Wahrnehmung“ (123) und einer spezifischen „Weise seines Welterfassens“ (122) –, einem Weltzugangsmodus sui generis neben denen von Rationalität und Glauben: „Das dichterisch Evidente, also das dichterisch Einleuchtende, das mit keiner anderen Art des Einleuchtens, weder mit dem religiösen noch mit dem wissenschaftlichen noch mit dem philosophischen Einleuchten zu vergleichen ist“ (123), stellt für ihn eine Sphäre eigenen Rechts dar, in der der Glaube zwar vorkomme, niemals aber – selbst bei Dante und Calderon nicht – herrschen könne. Vielmehr gelte in der Sphäre der Dichtung: „Alle Domänen des Geistes lüften ihre Schlagbäume, alle Visumszwänge sind aufgehoben.“ (127)

Also doch, so können wir im Sinne unseres Einwands resümieren: Holthusen konstituiert scharfsinnig eine ästhetische Moderne, die nicht die Religion, wohl aber die christliche Dichtung absorbiert und hineinzieht in den Weltzugangsmodus der Dichtung, der neben und unabhängig von dem der Religion existiert. – Ganz sicher ein konfessionsspezifischer Standpunkt, der einer Ergänzung von katholischer Seite bedürfte.

Anmerkungen

- 1 Hans Egon Holthusen: Versuch über den christlichen Dichter. In: Neue Zürcher Zeitung, 5.9.1959, 11.
- 2 Alfred Döblin: Die literarische Situation. Baden-Baden 1947, 34 (im Folgenden durch Seitenzahlen nachgewiesen).
- 3 Merkur. Deutsche Zeitschrift für europäisches Denken 20, 1966, 921-939 u. 1037-1049.
- 4 Hans Egon Holthusen: Die Bewußtseinslage der modernen Literatur. In: Ders.: Der unbehauste Mensch. Motive und Probleme der modernen Literatur. München 1951, 7-39 (im Folgenden durch Seitenzahlen nachgewiesen).
- 5 Holthusen bezieht sich hier auf Walther Rehm: Experimentum medietatis. Studien zur Geistes- und Literaturgeschichte des 19. Jahrhunderts. München 1947.
- 6 Hans Egon Holthusen: Die Überwindung des Nullpunkts. In: Ders.: Der unbehauste Mensch (Anm. 4), 137-168 (im Folgenden durch Seitenzahlen nachgewiesen).
- 7 Hans Egon Holthusen: Das Nichts und der Sinn. In: Ders.: Der unbehauste Mensch (Anm. 4), 66-98 (im Folgenden durch Seitenzahlen nachgewiesen).
- 8 Hans Egon Holthusen: Versuch über den christlichen Dichter. In: Was ist das Christliche in der christlichen Literatur? Mit Beiträgen von Wilhelm Grenzmann u.a. München 1960 (Studien und Berichte der Katholischen Akademie in Bayern 12), 111-138 (im Folgenden durch Seitenzahlen nachgewiesen).