

traut ist. Nur vor diesem Hintergrund können wir ganz verstehen, worin die Sünde der künstlichen Geburtenbeschränkung liegt. Dann aber sehen wir klar, daß wir sie als Lösung des Übervölkerungsproblems radikal ablehnen und statt dessen versuchen müssen, aus dem Gebrauch des natürlichen Rhythmus' eine zuverlässige Methode der Empfängnisverhütung zu machen.

Die Gefahr der Übervölkerung läßt den Sinn der Ehe in besonderer Weise hervortreten. Auch angesichts einer Situation, in der viele Kinder statt ein Segen, ein großes Unglück für das allgemeine Gut der Menschheit werden können, verlieren offenbar weder die Ehe noch der eheliche Akt ihre Berechtigung, ihren Sinn und ihren Wert. Während ein Volk bis jetzt den Bevölkerungszuwachs als ein großes Allgemeingut betrachtete — eine Betrachtungsweise, der einst im außerwählten Volk Israel eine einzigartige höhere Bedeutung zukam — droht die Bevölkerungszunahme heute zu einer Katastrophe zu werden. Könnte jemand behaupten, diese neue Situation beeinträchtigt auch die Berufung zur Ehe, weniger Menschen sollten heiraten, oder Männer und Frauen, die sich mit ehelicher Liebe lieben, sollten der Einheit der Ehe entsagen, um die Zunahme der Bevölkerung abzuwehren? Könnte man sogar behaupten, die körperliche Vereinigung verliere hierdurch ihre Berechtigung, man sollte die Gatten ermutigen, enthaltsam zu leben, obwohl sie sich nicht im geringsten zu einer Josefsehe berufen fühlen? Oder wird jemand erklären, die künstliche Geburtenbeschränkung sei durch die Umstände gestattet, obwohl sie in sich Sünde ist? Die Antwort auf alle diese Fragen muß zweifellos negativ ausfallen.

Wenn Gott uns durch die Umstände die Empfängnisvermeidung zur Pflicht macht, so verbannt er damit nicht das größte menschliche Gut auf Erden, die tiefste Quelle des Glückes im Leben: die eheliche Liebe und ihre Erfüllung in der geheiligten Einheit der Ehe, in der „zwei ein Fleisch sein werden“.

Religiöse Sehnsucht im amerikanischen Roman

RAINULF STELZMANN

Wenn man Max Schelers berühmte Ausführungen über die „zu tiefst“ religiöse Natur des Menschen, die „zum Göttlichen über uns selbst und über alles Endliche hinaus uns emporzuleiten immerdar tätig ist“, ernst nimmt und wenn man in der Kunst eine Möglichkeit des Menschen sieht, sich über sich selbst klar zu werden, ist man berechtigt, einen Ausdruck dieser religiösen Grundlage in jedem bedeutenden Kunstwerk zu erwarten.

Der moderne europäische Roman scheint diese Hoffnung zu erfüllen. Es lassen sich ohne Schwierigkeit eine Reihe international bekannter europäischer Autoren aufführen, die sich bewußt mit religiösen Problemen befassen: Bernanos, Claudel, Mauriac, von Le Fort, Schneider, Chesterton, Greene, Waugh. Viele andere, die nicht ohne Zwang dieser Gruppe zugefügt werden können, werden nicht weniger von metaphysisch-religiösen Fragen bedrängt, so z.B. Kafka, Musil, Ernst Jünger, Hesse, D.H. Lawrence und H.G. Wells.

Der amerikanische Roman jedoch scheint auf den ersten Blick in dieser Hinsicht zu enttäuschen. Erst in jüngster Zeit hat sich die Literaturkritik dieser Seite zugewendet. Ihre Bemühungen haben recht unterschiedliche Ergebnisse gezeitigt. Nur in einem Punkt herrscht Übereinstimmung: Der oberflächliche Optimismus des Durchschnittsamerikaners ist nicht die Lebensphilosophie der großen Schriftsteller des neunzehnten und zwanzigsten Jahrhunderts. Innere Zerrissenheit, Unruhe und Zweifel, ja sogar ein „schwarzer“ Pessimismus kennzeichnen ihre Werke. — Sie suchen nach einem Ausweg aus dem Irrgarten des Lebens¹.

Die im folgenden behandelten Werke umfassen etwa ein Jahrhundert (1850—1959). Literarisch sind sie von recht unterschiedlichem Wert. Dennoch ist es möglich, in ihnen allen „typisch amerikanische“ Züge des religiösen Erlebens und Denkens zu entdecken. — Andere Merkmale sind charakteristisch für die religiöse Erfahrung schlechthin.

In der modernen politischen und religiösen Kontroverse in den Vereinigten Staaten wird von verschiedenen Seiten immer wieder auf die christliche Grundlage der amerikanischen Kultur verwiesen. Man kann diese Behauptung jedoch nur dann aufrechterhalten, wenn man den Begriff „christlich“ so weit dehnt, daß er sowohl engsten Fundamentalismus, der sich an den Buchstaben der Bibel klammert, als auch den „respektvollen Rationalismus“ Thomas Jeffersons, der in Christus nichts als den Inbegriff „menschlicher Vollkommenheit“ verehrte, umfaßt. Nach T. C. Hall lassen sich nur zwei Wesenszüge in der religiösen Tradition Amerikas herausstellen. 1. Eine ständige Protestbewegung gegen kirchliche Autorität und eine damit verbundene „friedliche Absonderung“ von kleinen und kleinsten Gruppen „im Fall (religiöser) Meinungsverschiedenheit“. 2. Eine Vorrangstellung der praktisch-ethischen Seite des Religiösen vor der theoretisch-theologischen². Wie hat sich diese Tradition auf den amerikanischen Roman ausgewirkt?

¹ Vgl. Edwin A. Penick, Jr., *A Theological Critique of the Interpretation of Man in the Fiction and Drama of William Faulkner, Ernest Hemingway, Jean-Paul Sartre and Albert Camus*, Diss. Yale 1953. Herold C. Gardiner SJ (ed.), *American Classics Reconsidered: A Christian Appraisal*, New York 1958. Harry Levin, *The Power of Blackness*, New York 1958. Randall Stewart, *American Literature and Christian Doctrine*, Louisiana State Univ. Press. 1958.

² Thomas C. Hall, *The Religious Background of American Culture*, Boston 1930.

INDIVIDUALISMUS UND EINSAMKEIT

Nathaniel Hawthorne, so glaubt Hall, ist der einzige amerikanische Dichter, dessen Bücher eine religiöse Thematik enthalten, die Schule gemacht hat (237f.). Der Kritiker übersieht, daß es gerade die von ihm herausgearbeitete amerikanische Tradition ist, der die andern Schriftsteller damit treu bleiben: Jeder geht seinen eigenen Weg und versucht, allein sein Heil zu wirken. — Dieses gilt auch für Hawthorne. Emerson verdanken wir das Bild, das ihn als einen „abgesonderten, einsamen“ Skeptiker zeichnet³. Julian Hawthorne berichtet, daß sein Vater „einen tiefen und ehrfürchtigen religiösen Glauben hatte, dessen Inhalt“ jedoch niemandem bekannt war⁴. Beides kennzeichnet den Dichter als einen religiösen Einzelgänger. Weder das autobiographische Material noch die Werke ermöglichen es, ihm auf eine bestimmte Konfession festzulegen. Diese Tatsache wird dadurch bekräftigt, daß Literatur- und Kulturkritiker, die dieses versuchen, zu recht verschiedenen Ergebnissen kommen⁵.

Ein Blick auf Hawthornes vier Romane zeigt, daß sich seine Helden immer in problematischen Grenzgebieten bewegen: *The Scarlet Letter* handelt von einem Paar, das sich nicht mehr in der religiösen und staatlichen Gemeinschaft seiner Umwelt wohlfühlt. Die Reaktion des Mannes und der Frau sind verschieden. Beide jedoch sind Außenseiter. *The House of Seven Gables* beschreibt eine Familie, die unter einem Fluch lebt und einen „außerordentlichen“ Weg zur Lösung dieses Fluches und damit zur Erlösung beschreiten muß. *The Blithedale Romance* berichtet von dem Versuch einer Gruppe, auf „moderne“ Art das Heil zu erlangen. *The Marble Faun* schließlich nähert sich gefährlich „häretischen“ — d. h. hier katholischen — Ideen, wie dieses Heil vielleicht zu erringen sei.

³ Vgl. Herbert Schneider, *The Puritan Mind*, New York 1930, 257.

⁴ F. O. Matthiesson, *American Renaissance*, New York 1941, 199n.

⁵ Eine Reihe amerikanischer Kritiker halten Hawthorne für einen „Puritaner“. Sie beziehen sich vielfach auf Melvilles berühmten Ausspruch über Hawthorne: „... diese gewaltige Macht der Schwärze in ihm erhält ihre Kraft aus dem Reiz jenes calvinistischen Sinnes für angeborene Verworfenheit und Erbsünde, von dessen Heimsuchung in dieser oder jener Gestalt kein tiefgehender Geist immer ganz frei ist.“ Bei Matthiesson, 190. Ihm schließt sich Schneider an, der Hawthorne für eine Art Urpuritaner hält, „der die empirische Wahrheit hinter den calvinistischen Symbolen sah und das wiederentdeckte, was Puritaner bekannten, aber selten in die Wirklichkeit umsetzten — den Geist der Frömmigkeit, Demut und Tragik angesichts der unerforschlichen Wege Gottes“ (262f.). Schneider bezieht sich auf Lloyd Morris, *The Rebellious Puritan: Portrait of Mr. Hawthorne*, New York 1927, der in Hawthorne einen rebellierenden Puritaner, aber eben doch einen Puritaner sieht. — Alle diese Kritiker übersehen, daß die angeführten Formulierungen, einschließlich der Stelle von Melville, und andere Abschnitte in ihren Werken Hawthorne nicht notwendigerweise und ausschließlich als einen Puritaner erscheinen lassen. Vgl. Matthiesson, 205, 334, 441. Stewart ist sich ebenfalls nicht ganz sicher: „Hawthorne war ohne Frage ein Puritaner, oder eine Art Puritaner.“ 15, (vom Verf. hervorgehoben). Levin spaltet das Problem: „Hawthorne blieb ein Calvinist in seiner Psychologie, wenn nicht Theologie“, 55. Nach den Ausführungen von Joseph Schwartz, Nathaniel Hawthorne: *God and Man in New England*, bei Gardiner 121–145, erscheint Hawthorne fast als ein Katholik, ebenso bei L. J. Fick, *The Light Beyond: A Study of Hawthornes Theology*, Westminster, Md., 1955. H. G. Fairbanks, *Sin, Free Will and "Pessimism" in Hawthorne*, PMLA LXXI (Dec. 1956), 989, schließlich macht ihn zu einem Vorläufer des modernen dialektischen Protestantismus.

Im Fall *Herman Melvilles* verschärft sich das Problem. Seit Raymond Weavers Biographie⁶ besteht kein Zweifel mehr darüber, daß sich Melvilles Hauptwerke mit metaphysisch-religiösen Fragen befassen. Die Deutung dieser Bücher jedoch zeigt Melville als einen noch unabhängigeren und daher schwerer verständlichen Individualisten als Hawthorne⁷. Seine Helden leben in einer eigenen Welt: Die wilde See sondert sie vom Rest der Menschheit ab. Schon die frühen Romane, vor allem *Whitejacket*, offenbaren Melvilles Unzufriedenheit mit diesem Sondergesetz. Billy in *Billy Budd* fällt ihm zum Opfer. Ahab in *Moby Dick* usurpiert es, zwingt es seiner Mannschaft auf und wird schließlich selbst von ihm vernichtet. Alle Helden Melvilles, selbst Ishmael, der das Erlebnis einer tiefen Freundschaft hat, stehen letztlich in diesem Kampf allein. Sie sind „Isolatoës“.

In den Büchern *Mark Twains* scheint sich der „Fortschritt“ des vorangegangenen neunzehnten Jahrhunderts bemerkbar zu machen: Religiöse Thematik wird nur noch mit leichter Hand berührt. Doch darf uns Twain mit seinem Humor nicht darüber hinwegtäuschen, daß er sich von der allgemeinen „Christlichkeit“ seiner Zeit absetzt: Huck in *The Adventures of Huckleberry Finn* durchläuft eine Krise, die zu einer „Gegenkonversion“ führt, in der er mit dem „christlichen“ Glauben seiner Umwelt bricht. Twain glaubte, theologisch seiner Zeit voraus zu sein. Weil er fürchtete, auf allgemeine Ablehnung zu stoßen, zögerte er jedoch, „sein eigenes Evangelium“ zu verkünden. Zutiefst unbefriedigt von der unwahren Lebenshaltung seiner Zeitgenossen, wagte er doch nicht, sich in seinen Werken grundsätzlich mit ihnen auseinanderzusetzen.

In *Henry James* begegnen wir dem ersten literarisch bedeutenden Amerikaner, der sein Vaterland verließ, weil er dort „keine Wurzeln“ hatte. Matthiesson führt dies auf das Fehlen einer eigenständigen amerikanischen Kultur und einer anregenden amerikanischen Erziehungsphilosophie zurück. — James wurde darüberhinaus von einer an der Oberfläche wenig sichtbaren metaphysischen Unruhe geplagt, die ihn in Europa etwas suchen

⁶ *Herman Melville, Mariner and Mystic*, New York 1921. Seither sind weit über tausend Melvillestudien erschienen. Vgl. die Bibliographie bei Milton R. Stern, *The Fine Hammered Steel of Herman Melville*, Univ. of Ill. Press, Urbana 1957.

⁷ Die Deutungen führen uns vom Himmel zur Hölle: James E. Miller, Jr., Hawthorne and Melville: The Unpardonable Sin, PMLA, vol. 70 (March, 1955), 91—114, hält Melville für den Verkünder eines im Wesentlichen christlichen Evangeliums der Liebe. W. H. Auden, The Christian Tragic Hero, in: *The New York Times Book Rev.*, Dec. 16. 1945, 1—21, sieht in ihm den Schöpfer einer großen christlichen Tragödie. Stewart macht ihn fast zu einem Dichter puritanischer Orthodoxie, 94ff. Geoffrey Stone, Herman Melville: Loyalty to the Heart, bei Gardiner, 210—228, vermutet, daß Melville an einen Gott glaubt, „dem man nicht trauen kann“ 216. Derselben Ansicht scheint William Braswell zu sein, Melvilles Billy Budd as „An Inside Narrative“, in: *American Lit.* vol. 29 (1957) 137. Nach Rudolf Sühnel, Melvilles *Moby Dick*: Versuch einer Deutung, in: *Die Neueren Sprachen*, (1956) 562, verbinden sich in *Moby Dick* gnostisch-dualistische mit alttestamentlichen Elementen. Lawrence Thompson entdeckt in Melville einen militanten Atheisten, der seiner Zeit voraus ist, Melvilles Quarrel with God, Princeton 1952. Stern preist ihn als einen Pionier „erleuchteten“ Pragmatismus. Sophie Hollies, *Moby Dick: A Religious Interpretation*, in: *Cath. World*, vol. 163 (May 1946) 159f., schließlich verdammt ihn als einen frevelnden Fatalisten.

ließ, das er in Amerika nicht fand. Der modernen Kritik gilt er als ein „religiöser Schriftsteller“. Die ihm überkommene christliche Theologie lehnte er allerdings ab: „Ich kann ... mich nicht auf Begriffe von Himmel und Hölle verlegen“, schreibt er an seinen Bruder William, den Psychologen⁸. Einige Szenen in seinen Werken scheinen dem zu widersprechen: Strether und Madame de Vionnet in *The Ambassadors*, Densher in *The Wings of the Dove* und das Paar in *The Altar of the Dead* finden Entspannung und Ruhe in christlichen Kirchen. Osmonds Tochter in *The Portrait of a Lady* lernt gute Sitten von katholischen Schwestern. Mrs. Wix, die gute Seele in *What Maisie Knew*, fühlt sich von der Festigkeit der katholischen Kirche angezogen. Aber der Altar bleibt ihnen allen ein „Altar der Toten“, und die Kirche ist für sie nichts als eine „äußerst eindrucksvolle Konvention“, deren pädagogische Erfahrung und Formkraft sie schätzen und nutzen, ohne an ihre Dogmen zu glauben. James verrät selbst in seinen Metaphern und Vergleichen, daß „geistliche Dinge“ ihn bewegen, er sich aber an keinen „bestimmten Glauben“ binden kann. Sein „neuer“ Glaube wird uns im zweiten Abschnitt beschäftigen.

Ernest Hemingway gehört ebenfalls zur Gruppe derer, die ihre Heimat verließen. Seine Helden brechen „mit der Gesellschaft und den Lebensgewohnheiten der Mittelklasse“. Sie suchen ihr Heil auf den Kriegsschauplätzen (*A Farewell to Arms*, *For Whom the Bell Tolls*) und in den interessantesten Städten Europas (*The Sun also Rises*, *Across the River and into the Trees*) oder im einsamen Kampf mit den Elementen (*The Old Man and the Sea*). Hemingway, der Katholik, hat offenbar seinen Glauben verloren. Er mißtraut aber auch allen „neuen Religionen“, die sich an seiner Stelle einschleichen können: „Musik ... Volkswirtschaft ... Patriotismus ... Geschlechtsverkehr ... Alkohol ... Radio ... Ehrgeiz ... sind Opium fürs Volk“. Die harte und für ihn so schmerzhaft wirkliche Welt lassen sich nicht damit verhüllen. Wohin flüchtet er sich?

Dieselbe Frage verfolgt den Leser beim Studium der Werke *Faulkners*. Das „geistige Tasten“, das am jungen Faulkner auffiel, verbirgt sich in den Büchern unter mannigfachen und oft recht bizarren Formen. Es ist darum nicht überraschend, daß er in der Kritik einerseits als „Verkäufer des Lasters“, „Führer des neuen Kultes der Grausamkeit“, von Schuldgefühlen geplagter Neurotiker und der Dichter bodenloser Verzweiflung gilt, anderseits als ein „Vorkämpfer traditioneller Sittlichkeit“, eine Art Humanist, ja als „der tiefste christliche Schriftsteller unserer Zeit“ erscheint. Faulkner begibt sich in der Beschreibung des Lebens und Treibens in Yoknapatawpha County in eine Welt, deren „alleiniger Besitzer und Inhaber“ er selbst ist. Es ist jedoch eine „Utopie“, in deren Sitten und Normen er die Lebensgesetze der Menschheit schlechthin spiegeln möchte.

⁸ Percy Lubbock (ed.), *The Letters of Henry James*, New York 1920, II 112.

AUSWEGE

Suchen alle diese Schriftsteller das Heil auf eigenen und einsamen Wegen, so ist auch der andere Zug amerikanischer Religiosität den meisten von ihnen gemeinsam: Sie mißtrauen abstrakter Spekulation und berufen sich auf die irrationalen Kräfte des „Herzens“.

Im Falle *Hawthornes* ist es nicht klar, ob das Heil in einem „harmonischen Verhältnis von Herz und Verstand“ liegt oder ob andererseits die „unvergebliche Sünde“ schlechthin in einer Überkultivierung des Intellektes besteht, die den Menschen zu einer „Übernahme der Rolle Gottes“ versucht⁹. Die folgende Notiz in den *American Notebooks* läßt beide Deutungen zu: „Die unvergebliche Sünde bestand vielleicht in einem Mangel an Liebe und Ehrfurcht vor der menschlichen Seele, demzufolge der Forscher in ihre Tiefen eindrang, nicht um sie zu bessern, sondern aus kalter philosophischer Neugier... Wäre das nicht... eine Trennung von Intellekt und Herz?“¹⁰ Zweifellos warnt der Dichter hier vor der Gefahr „abstrakter“ Intelligenz. Er fürchtet sich vor „wissenschaftlichen“ Forschungen, die von der warmen Fülle menschlicher Gegebenheit gelöst sind.

In einem oft angeführten Brief an Hawthorne bekennt sich *Melville* noch eindeutiger als sein Freund zu diesem Glauben: „Ich stehe für das Herz. Vor die Hunde mit dem Kopf! Lieber ein Tor mit Herz als Jupiter Olympus mit seinem Kopf. Der Grund, daß die meisten Menschen Gott fürchten und zutiefst nicht lieben, ist darin zu suchen, daß sie ihn gänzlich für Hirn halten, ähnlich wie eine Uhr.“¹¹ Billy Budd ist der Prototyp des „guten Herzens“, Claggart die Verkörperung des kalten „sich selbst verzehrenden Verstandes“. Ja sogar Ahab gilt einem Kritiker als Vertreter des Herzens, während andere ihn gerade für das Gegenteil halten und Ishmael diese Rolle geben.

Schon in anderem Zusammenhang bemerkten wir Mark Twains Scheu vor moralisch-theologischen Reflexionen. Sie mag nicht nur der Abergang des Dichters vor geistigen Auseinandersetzungen und einem Mangel an „philosophischem“ Talent, sondern auch mit seiner Vorliebe für eine praktisch-„naturwissenschaftliche“ Lösung menschlicher Probleme zu erklären sein.

Hemingways Helden weigern sich zu denken. Für Jake in *The Sun also Rises* bedeutet Denken unausstehliche Qual. Henry in *A Farewell to Arms* sagt ausdrücklich: „Ich bin nicht zum Denken gemacht worden. Ich bin zum Essen und Trinken und zum Schlafen mit Catherine gemacht worden.“ Ro-

⁹ Miller, 93. Donald A. Ringe, *Hawthornes Psychology of the Head and Heart*, in: *PMLA*, LXV (1950) 120—130, betont dagegen, daß nach Hawthorne die tiefste Erfüllung des Menschen ohne diese „Sünde“ unmöglich ist: Nur durch sie kann er zur vollen Erkenntnis der Welt und seiner selbst gelangen. — Ringe übersieht seine eigenen Fußnoten, in denen er bestätigt, daß die „Sucher“ in einer Verhärtung des Herzens erstarren, 125.

¹⁰ ed. Randall Stewart, *New Haven* 1932, 106. Vgl. auch Hawthornes Geschichten „Ethan Brand“, „The Birthmark“ und „Rappaccinis Daughter“.

¹¹ Julian Hawthorne, *Nathaniel Hawthorne and his Wife: A Biography*, Boston 1885, I 404.

bert in *For Whom the Bell Tolls* wehrt sich verzweifelt gegen die Fülle der Gedanken, die auf ihn eindringt und ihn zum „Grübeln“ zwingen will. Santiago in *The Old Man and the Sea* schließlich lehnt es ab, über theologische Probleme nachzusinnen. Er möchte das denen überlassen, „die dafür bezahlt werden“. — Mehrere Kritiker deuten diese Furcht vor dem Gedanken als ein klares Zeugnis für Hemingways pragmatische Lebensphilosophie: Der Mensch kann sich nicht auf abstrakte Ideen verlassen. Nur im Handeln und in der sozialen Tat findet er seine Bestimmung.

Obwohl *Faulkner* sich in einem seiner Bücher (*Intruder in the Dust*) scharf gegen den amerikanischen Antiintellektualismus ausspricht, fürchtet er sich selbst vor „nutzlosen“ Spekulationen. In Marthes Rede in *A Fable* wird klar, daß er „verträumtes Hoffen und Wünschen und Glauben“ ablehnt, dafür aber „scharfe und harte Konzentration“ auf die Wirklichkeit fordert. Gavin Stevens, der Salomo Yoknapatawphas, hat sich als Student von dem ihm weltfern erscheinenden deutschen Idealismus abgewandt. Er orientiert sich nun an der erdgebundenen Weisheit des einfachen Volkes. — *Faulkner* bekennt sich als ein Dichter „des menschlichen Herzens und seiner Not“.

Ist nach der bewußten Absonderung der Schriftsteller von der Allgemeinheit die Rückwendung zum menschlichen Herzen — einem vagen Allgemeinbegriff — als der Quelle des Heiles überraschend, so machen wir eine noch erstaunlichere Entdeckung, wenn wir diesen Glauben näher untersuchen: Das Gesetz des Herzens ruht in der unbeirrbaren Rechtlichkeit und Güte des namenlosen einfachen Volkes.

Hawthorne setzt diese These voraus, wenn er im Verlassen „der Kette menschlicher Sympathie“ die Ursünde erblickt. Obwohl *Melville* sich oft abträglich über „diese höllische menschliche Gesellschaft“ äußert, scheint er zutiefst auf den „allgemeinen Kontinent der Menschen“ zu bauen und Absonderung davon als verdammungswürdigen Egoismus zu empfinden. Harry Morgan in *To Have and to Have not* (1937) faßt nach der Deutung vieler Kritiker *Hemingways* harterrungenes Bekenntnis in seinen letzten Worten zusammen: „Wie du es auch drehst, *alleine* biste aufgeschmissen.“¹² Robert Jordan fühlt sich mit dem spanischen Volk, für das er zu kämpfen glaubt, innig verbunden. Schon der Titel des Buches weist in seinem Kontext in *Donnes* Zeilen auf die Verbundenheit aller Menschen hin. Santiago endlich findet Trost in dem Bewußtsein, daß er in „einem guten Städtchen“ lebt.

Selbst in den Werken *Faulkners*, die ohne alle Hoffnung zu sein scheinen, klingt leise das Motiv des „Ausharrens“ an, das den Menschen, wie der Dichter in seiner Nobelpreisrede betont, „obsiegen“ lassen wird. Neben dunkelster Verzweiflung in *Light in August* leuchtet das warme Licht schlichter Menschlichkeit, verkörpert in Lena und Byron. *Faulkner* findet

¹² "No matter how a man alone ain't got no bloody ... chance." Vgl. *Johnson*, 298; *Ray B. West*, Ernest Hemingway: The Failure of Sensibility, *Sew. Rev.* LIII (Jan.-March 1945) 121f. und *Young*, 70f. Ebenfalls *Burhans*, 454.

die zuverlässigsten Bürgen dieser Menschlichkeit jedoch in der niedrigsten und zahlreichsten Schicht seines Reiches: „Mitleid und Geltenlassen und Geduld und Treue und Kinderliebe“ sind die Kardinaltugenden seiner Neger.

John Steinbecks Familie Joad in *The Grapes of Wrath* versinnbildlicht „das Volk, das da lebt.“ Die Einzelseele bedeutet nichts, „wenn sie nicht mit den übrigen Seelen ist und ein Ganzes bildet“. Jeder Mensch ist unsterblich, solange es noch irgendwo Menschen gibt. Der Einzelmensch muß sich dem Sittengesetz der Joads und ihrer Nachbarn fügen.

Henry James bildet in dieser Hinsicht eine Ausnahme. Er ist weder „anti-intellektuell“ noch sieht er im schlichten Volk den heiligen Ursprungsort ewiger Weisheit. Jedoch auch in der Welt seiner psychologisch so komplizierten Geschöpfe gibt es eine Art transzendentaler Richtschnur, die an die Stelle überkommener Bindungen tritt. In einem späten Aufsatz (1910) über ein Fortleben nach dem Tod betont der Dichter, daß das Feingefühl der Seele das Kriterium ihrer Unsterblichkeit ist. In seinen Romanen offenbart sich diese Empfindsamkeit in der altruistischen Ehrenhaftigkeit seiner Helden und vor allem Heldinnen — sie „opfern“ sich für weniger feinfühlig Seelen — und in ihrem äußerst verschärften künstlerischen Sinn¹³.

ZWEIFEL UND VERZWEIFLUNG

Alle unsere Autoren scheinen somit die Fragen nach „Gott, Seele, Unsterblichkeit“ in die unklaren Gewässer menschlicher Selbstgenügsamkeit zu versenken. Sie können jedoch darin nicht zur Ruhe kommen. Zweifel und Verzweiflung — nach Kierkegaard wesentlich religiöse Kategorien — quälen sie alle.

Hawthorne und Melville leiden am Problem des Bösen in der Form einer Variation der Versuchung Abrahams nach der Auslegung Sören Kierkegaards: Wie ist es möglich, daß es einen guten Gott gibt, wenn sich in seiner größten Schöpfung, dem Menschen, Abgründe einer Bosheit offenbaren, die Gottes eigenen ethischen Forderungen Hohn sprechen?

Die calvinistische Lösung dieser Frage stieß *Hawthorne* ab. Weder der „orthodoxe“ Dimmesdale noch die „moderne“ Hester können in enger Gemeinschaft mit den Puritanern leben. Am Ende von *The Scarlet Letter* klingt eine leise Hoffnung auf eine bessere Gesellschaft und eine „neue Wahrheit“ an, die ein glücklicheres Leben verspricht. Haben Holgrave und Phoebe diese Wahrheit entdeckt? Besteht sie in ehrlicher Arbeit und sozialer Reform? *The Blithedale Romance* schließt diese Möglichkeit aus: Der Mensch ist schwach und sündhaft gerade auch in seinem Versuch, die Welt

¹³ *Crews* 26, 28, 33. *Gale*, 72. In: *The Spoils of Poynton* verwendet J. religiöse Metaphern, um den Kult des Schönen zu würdigen (vgl. vor allem ch. XX). Vielleicht weil es ihm unerträglich ist, daß das „Heiligtum“ in die Hände von Barbaren fällt, läßt er es in Flammen aufgehen. — Gegen die Deutung Ropers', für deren Kritik hier der Platz fehlt.

zu bessern. Ist Sünde vielleicht nichts als ein „Element menschlicher Erziehung... Fiel Adam, auf daß wir schließlich zu einem Paradies aufsteigen, erhabener als das seine?“ Hawthorne schreckt vor diesem Gedanken zurück. Einige seiner Helden „lernen“ zwar durch Schuld und werden „erlöst“, andere jedoch verstricken sich tiefer in Sünde und werden verdammt. Der Mensch bleibt für Hawthorne eine tragische Gestalt, „einsam und weit von der Heimat“ entfernt.

Melville reibt sich an der Hoffnungslosigkeit der Welt so wund, daß er in *Moby Dick* nach seinem eigenen Zeugnis zu einem Ankläger Gottes wird und in *Pierre* seinen hochgesinnten Helden Mord und Selbstmord begehen läßt. Wenige Jahre später (1856) versucht er, sich von seiner religiösen Qual zu befreien, indem er jeglichen Glauben aufgibt: Er „hat sich so ziemlich damit abgefunden, daß (die Seele) vernichtet“ wird, berichtet Hawthorne. In seinem nächsten Buch, *The Confidence Man*, zeichnet er eine Welt ohne Gott: Sie ist ohne Liebe und Licht. Doch Melville ist ein Mensch des „elsternfarbigen Zweifels“: „Er kann nicht zur Ruhe kommen, bis er einen festen Glauben gewonnen hat... Er kann weder glauben noch sich im Unglauben wohlfühlen.“ *Billy Budd*, sein letzter Roman, gibt dafür Zeugnis: Das Verhältnis von Captain Vere und Billy erinnert uns an das Opfer Abrahams, Billys Tod an das Kreuzesopfer Christi. — Doch bleibt es ungewiss, ob der Dichter sich zu einem christlichen Bekenntnis durchgerungen hat oder uns als ein „Ritter der unendlichen Resignation“ verläßt.

Mark Twain, der in *The Prince and the Pauper* und *A Connecticut Yankee* seine Liebe für das einfache Volk und sein Vertrauen auf demokratische Reform ausdrückt, zweifelt gegen Ende seines Lebens an der Liebenswürdigkeit des Menschen. Seine Autobiographie gewährt Einblick in die traumatischen Erlebnisse des jungen Sam Clemens: Sklaverei, Mißhandlungen, Mord und grausame Sensationslust, beobachtet am Tag, verfolgen Sam in Angstträumen während der Nacht. Dieses sind auch die „Abenteuer“ Hucks, vor denen er glaubt, sich auf den breiten Strom des ruhigfließenden Mississippi flüchten zu können. In *What is Man* (1906) bestätigt Twain seinen schwarzen Zweifel an der menschlichen Natur: Der Mensch erscheint als „der erbärmlichste Witz“ der Schöpfung, da er das einzige Wesen sei, das unter einer Illusion von Freiheit lebe. Der Dichter möchte offenbar den Menschen durch die Leugnung der Willensfreiheit von Schuld entlasten. Zugleich muß er dann aber auch betonen, daß sich dieses Wesen nie durch ein „selbstloses Opfer“ auszeichnen kann.

Hemingway scheint ihn für dieses „Evangelium“ des Schmerzes und der Heillosigkeit zu preisen, wenn er Huckleberry für die Quelle aller amerikanischen Prosadichtung erklärt. Er selbst ist ein Dichter menschlicher Grausamkeit und Qual. Der Halt, den er an menschlicher Solidarität gefunden zu haben scheint, bricht unter der Wucht menschlichen Leides zusammen. In *For Whom the Bell Tolls* werden die größten Grausamkeiten gerade zu Lasten derer gelegt, mit denen sich der Held verbunden fühlt. Hemingway,

so scheint es, könnte fast an Gott glauben, wenn er mehr Gerechtigkeit und Güte in dieser Welt sähe¹⁴. Sein Unglaube aber läßt ihm keine Ruhe. Mit dem Schriftsteller in *The Gambler, the Nun, and the Radio* weiß er, daß „Brot“ das eigentliche „Opium des Volkes“ ist: Materielle Gesättigtheit ist nichts als eine Täuschung über die Qual des Lebens. — Er sehnt sich nach dem erlösenden „Wort aus dem Mund des Vaters“. Ist *The Old Man and the Sea* ein Bekenntnis zur Botschaft des Kreuzes oder eine erneute Bestätigung des sinnlosen Ringens des Menschen in einem „grausamen und launenhaften All“? — Beide Deutungen sind möglich¹⁵.

Eine eigenartige Diskrepanz zwischen *Faulkners* öffentlichen „philosophisch-theologischen“ Äußerungen und dem vielschichtigen Sinn seiner Werke macht es schwer, zu einem endgültigen Urteil über seine Weltanschauung zu kommen. Manchmal erscheint er als der Dichter einer Verzweiflung, abgründtiefer als die des existentialistischen Nihilismus. Schuf Gott eine Welt so qualvoll, daß selbst die „Kindlein erlitten werden müssen, um zu Ihm zu kommen“, in der das Leid innerer Zerrissenheit und Einsamkeit so groß ist, daß selbst die Hölle erträglich erscheint, wenn die Verdammten dort Gemeinsamkeit finden¹⁶? Gewiß, die Dilseys und Nancies finden Frieden im „Glauben“. — Aber sie sind „unwissend und einfach“. Modernen Zweiflern wie Quentin, Gavin Stevens und Temple Drake bleibt dieses Tor zum Heil schwer zugänglich, wenn nicht gänzlich verschlossen. Es scheint eine Art „humanistischen“ Mittelweg für sie zu geben, der in der „Annahme moralischer Verantwortung in der Gemeinschaft“ liegt. Doch wo finden sich die Richtlinien für diesen Pfad, wenn die Kultur des Abendlandes steril ist und untergeht und der moderne Mensch nicht mehr im Einklang mit der Natur oder dem Gesetz des schlichten Herzens leben kann?

Die Sehnsucht nach der Rückkehr zum Hause des Vaters ist unverkennbar (*Absalom, Absalom!*). Aber Joe Christmas (*Light in August*) ist der Stein des Anstoßes, der uns auf unserem Weg zu Fall bringt. Sind wir *alle* „elende Hundesöhne“¹⁷, die scheitern müssen, oder stehen wir in der Erwartung eines Erlösers (welchen Erlösers?) wie die Menschen des Alten Te-

¹⁴ Pilar hält die Tatsache, daß die geschändete Maria nicht auch noch infiziert wurde für eine so unerklärliche Ausnahme in dieser grausamen Welt, daß sie sagt: „Es gibt wahrscheinlich doch noch einen Gott.“ For Whom, *New York 1940*, 78. In: A Natural History of the Dead stellt Hemingway die fast zynische Frage, „welche Erbauung“ man denn von den abstoßenden Toten auf dem Schlachtfeld gewinnen könne, in: *Winner*, 138.

¹⁵ Vgl. Young, 100 f.; Penick, 497; Burhans, 452; D'Agostino, 492; Baker, 316 ff. — Wenn man die Vorzeichen umkehrt, kann man natürlich auch in einer „interpretatio pia“ das Gesamtwerk H.s zu einer christlich-orthodoxen Sittenpredigt machen: „Sehet, so ergeht es denen, die nicht mehr an Gott glauben!“ Vgl. die Deutung Leo J. Hertzel's, Hemingway and the Problem of Belief, in: *Cath. World* 134 (Oct. 1956) 29–33.

¹⁶ Absalom Absalom!, *New York 1951 (1936)* 198. Der Text ist so unklar wie die Übersetzung. F. nimmt „suffer“ in der Übersetzung der Authorized Version von Mt. 19, 14 wörtlich. Vgl. auch Requiem (1950) 163, 208. — Er ist auch an anderen Stellen ein Exeget eigener Prägung. — „Hölle ...“ Absalom, 347.

¹⁷ Mansion, 82, 87, 271, 429. — Eine etwas euphemistische Übersetzung von „poor son of a bitch“.

staments? Mit einiger Sicherheit kann man vielleicht nur sagen, daß Faulkners Menschen sich in einer „Grenzsituation“ befinden, in der der schwache Schimmer der Möglichkeit eines übernatürlichen Glaubens am fernen Horizont aufleuchtet.

Henry James zieht sich offenbar in einer Art Sonderfrieden aus der Schlinge des religiösen Problems: Das Ewige im Menschen, die empfindsame Seele mit ihrem Sinn für das Schöne in der Kunst, ist unsterblich. Andererseits wird der größere Teil der Menschheit wie Staub vergehen. Wen kümmert es? Es läßt gerade dem so oft als distanzierten Ästhetiker gepriesenen oder geschmähten Dichter keine Ruhe. Seine Menschen wandeln auf einer dünnen Kruste, unter der der Abgrund des Bösen gähnt. In fast allen Romanen brechen sie ein und begegnen dem Ubel in einer seiner häßlichsten Formen, einer Ursünde Satans: Lüge, Täuschung und Verrat¹⁸. James, der nicht mehr an das Evangelium Christi glauben kann, fühlt sich gedrun-gen, anderwärts nach „Rettung“ auszuschauen, da die Welt ihm als eine heillose Stätte erscheint¹⁹. Offenbar erkennt er aber, daß sein eigener „Ausweg“ sich totläuft. — Vielleicht wird ihm am Ende der *Wings* mit Densher eine „bruchstückhafte Sicht“ göttlicher Gnade geschenkt, „etwas ... über alle Beschreibung Schönes und Heiliges“ (Kap. XXXIV), das ihn die Wahrheit erkennen läßt.

Die Menschen *Steinbecks* sollen nach der Philosophie ihres Schöpfers in einer „biologisch-unteleologischen“ Welt ein unbeschwertes Leben führen. — Sie finden jedoch darin keinen Frieden: Danny, der Held in *Tortilla Flat*, verfällt einer unerklärlichen Schwermut und geht im Kampf mit dem „Teufel“ unter. Doc, der fast göttliche Ratgeber und Helfer in *Cannery Row*, leidet unter einer ähnlichen Melancholie. Für die Joads in *The Grapes of Wrath* besteht am Schluß des Romans so wenig Hoffnung, daß Steinbeck seine „naturalistische“ Schilderung aufgibt und in einer „symbolischen“ Szene, für die der Leser nicht vorbereitet ist, seine Philosophie zu retten sucht. In *East of Eden* schließlich schwankt der Autor zwischen Determinismus und Indeterminismus. Die „biologische“ Erklärung des Bösen im Menschen befriedigt ihn offenbar nicht mehr am Ende des Buches: Cathy begeht Selbstmord aus „moralischer Einsamkeit“ und Verzweiflung. Letztlich

¹⁸ Der „Judaskomplex“ James, den Graham Greene in den Hauptwerken beobachtet (vgl. *The Lost Childhood and Other Essays*, London 1951, 22 ff., 40 ff.), läßt sich sogar in den kleineren Stücken des Meisters verfolgen: *The Spoils of Poynton*, *The Aspern Papers*, *The Lesson of the Master*. — Greene sagt nichts über die Ursache des Komplexes. Fühlte James sich vielleicht selbst des Verrates an der Masse der Menschheit schuldig?

¹⁹ An *The Turn of the Screw* scheiden sich die Geister der Kritiker: Edna Kenton, *Henry James to the Ruminant Reader*, in: *Arts*, VI (Nov. 1924) 244—255, Edmund Wilson, *The Ambiguity of Henry James*, in: *The Triple Thinkers*, London 1938, Joseph J. Firebaugh, *Inadequacy of Eden*, *Mod. Fiction Stud.* III (Spring 1957) u. a. bemühen sich, die metaphysische Gegebenheit des Bösen hinwegzuinterpretieren. Kenton und Wilson führen dafür Freudsche Kategorien ein. Oliver Evans, *James's Air of Evil*, in: *Partisan Rev.* 19 (Febr. 1949) 175—187, hat diese Versuche m. E. überzeugend widerlegt. Vgl. auch N. B. Fagin, *Another Reading of "The Turn of the Screw"*, in: *Mod. Lang. Notes* 56 (March 1941) 196—202.

bleiben alle Menschen Steinbecks einsam wie die Landarbeiter in *Of Mice and Men*. Sie alle sehnen sich nach einem Paradies der Liebe und des Friedens mit einem reichen Anteil am „Fett des Landes“ — dem Gastmahl im Haus des Vaters. — Doch „keiner kommt je in den Himmel, und keiner bekommt je Land“.

Der übernatürliche Glaube ist die Frucht eines geheimnisvollen Zusammenwirkens von göttlicher Gnade und menschlichem Wollen. Wer kann und darf darum über das Maß des Glaubens oder Unglaubens seines Nächsten zu Gericht sitzen? Aufweisen lassen sich nur die Unruhe des Herzens und die Rastlosigkeit der Seele, die vor allem dann offenbar wird, wenn der Mensch „ohne Gott“ nichts über sich weiß „als die mitleidlosen Sterne“. Der Ausweg in menschliche Selbstgenügsamkeit, die Wendung zu einer Art Humanismus, ist für fast alle amerikanischen Romanschriftsteller von Rang bezeichnend. Doch keiner kommt darin zur Ruhe. Sie alle werden von einem grimmigen Zweifel am Menschen selbst gepackt. Dieser Zweifel führt zu einer Verzweiflung, die sie auf die Möglichkeit, ja manchmal selbst die Unumgänglichkeit eines übernatürlichen Glaubens weisen mag. — Das quälende Drängen des elsternfarbigen Zweifels führt sie wie Parzival in die Irre. Doch bleibt es ungewiß, ob sie den heiligen Gral finden werden.

Die Umgestaltung der Landwirtschaft in Lettland

ARTUR SONS

DIE ERSTE AGRAR-REFORM

Obwohl die kommunistische Regierung nach der ersten Besetzung Lettlands 1940 beruhigende Erklärungen abgegeben hatte, durch die der Bevölkerung, zumal den Bauern, „Unantastbarkeit der Person und des Eigentums aller Bürger“ zugesichert worden war, wurde eine Deklaration von den einzelnen Parlamenten „einstimmig“ angenommen, deren Inhalt den abgegebenen Erklärungen völlig widersprach.

Diese Deklaration erklärte den gesamten Grund und Boden nebst Seen, Flüssen und Bodenschätzen zum „Eigentum des Volkes“, d. h. zum Staatsbesitz. Den Bauern verblieb nur ein Nutzungsrecht über 30 ha ihres ehemaligen Besitzes, der Rest wurde einem „Staatslandfonds“ zugewiesen. Der staatliche Landfonds übernahm weiter alles der Kirche, den Pfarrgemeinden und Klöstern gehörige Land; der ländliche Besitz der „Volksfeinde“ wurde dem Landfonds in vollem Umfang übergeben¹.

¹ Vgl. R. Neumann, Die Wirtschaftsentwicklung der Baltischen Staaten nach Eingliederung in die Sowjetunion, in: *Zeitschrift für Ostforschung* 3 (1954) 180—183.