

kommenen sittlichen Werte. Aber schon beginnen diese Charaktere an einer Art kosmischer Einsamkeit zu leiden, schon bilden sich immer unüberwindlichere Schranken für die Kommunikation zwischen den Seelen. Die Problematik des Lebens beherrscht nicht länger mehr nur das Denken, sondern auch das Fühlen. Den nächsten Schritt der Entwicklung des Romans stellt das Werk von Proust dar. Die Welt Proust's ist eine vollkommen solipsistische Welt, in der die Charaktere ganz unsubstantiell und zu Abwandlungen des Ichbewußtseins geworden sind. Die Unmöglichkeit jeder Mitteilung von Seele zu Seele ist zur Grundlage des Romans geworden. Und doch ist dieser Solipsismus Proust's nicht total. Es gibt gewisse Charaktere in seinem Werk, die wie eine Art „Chor“ die Vergangenheit mit ihren beständigen sittlichen und geistigen Werten darstellen, gegen deren Hintergrund die Verkehrtheit seiner anderen Charaktere erst deutlich wird.

Es scheint Cameron, daß wir uns jetzt dem letzten Stadium dieses kulturellen Zerfalls und dieser Auflösung einer gemeinsamen Welt, innerhalb derer Mitteilung möglich ist, nähern, dem letzten Stadium, dessen Verfallsreize gerade noch im Stande sind, Dichtung von einer gewissen Größe hervorzubringen, wie sie im Werke Proust's, Eliots, Joyce's und Lawrence's sichtbar wird. Er nennt diese Dichtung „dekadent“, und zwar nicht in irgend einem abschätzenden Sinn, nicht mit irgend einer moralischen Entrüstung, sondern in dem Sinn, daß in ihr jede Möglichkeit weiterer Entwicklung erschöpft ist und daß sie an den Punkt einer absoluten Zusammenhanglosigkeit nahe herangeführt hat. Alle diese Dichter sind wahrscheinlich große Dichter. Aber man kann das nicht in demselben Sinn von ihnen aussagen, wie man es von Milton oder Dante aussagen kann und zwar einzig und allein deswegen, weil ihre Zeit und die Atmosphäre ihrer Zeit ihnen ungünstig ist. Wenn auf der anderen Seite ein Werk wie das Mauriacs noch als großes Werk bezeichnet werden muß, so deshalb, weil in ihm die hohen Werte in ihrer Ganzheit noch anwesend sind. Aber die Welt dieses Werkes ist eben nicht mehr die Welt unserer Zeit, nicht die Welt, in der die meisten seiner Zeitgenossen leben und vergehen.

Zum Schlusse faßt Cameron die Ergebnisse seiner Untersuchung noch einmal zusammen. Es gibt, so sagt er, eine *philosophia perennis* (die er jedoch in einem weiteren Sinn verstanden haben will, als es die christliche Philosophie tut). Diese immerwährende Philosophie wird durch bestimmte Annahmen charakterisiert, die angenommen werden müssen, und die, wenn auch nur als unreflektierte Voraussetzungen des normalen Denkens da sein müssen, damit eine echte Mitteilung und damit wahre Künste möglich sind. Die zentrale Annahme dieser immerwährenden Philosophie ist die, daß der menschliche Geist der Erkenntnis dessen fähig ist, was außerhalb seiner existiert und daß er innerhalb des Wirklichen so unterscheiden kann, daß Werturteile einen gültigen transzendenten Bezug haben. In ihrer befriedigendsten Form erkennt sie den Kosmos als abhängig und als geschaffen von einem höchsten absoluten Wesen an, das der Urgrund alles endlichen und kontingenten Daseins ist. Von den anderen Merkmalen der *philosophia perennis*, die Cameron hier meint, scheint ihm besonders eines für die Dichtung von außerordentlicher Wichtigkeit, nämlich die Annahme, daß das Sein so geartet ist, daß ein analogisches Denken darüber möglich ist. Unter Analogie versteht er hier wiederum nicht das, was in

der Theologie mit der *analogia entis* im strengen Sinne gemeint ist, sondern jene Form der Analogie, die es uns ermöglicht, sprechend die verschiedenen Ebenen und Typen des geschaffenen Seins gleichzeitig zu unterscheiden und zusammenzubringen. Alles volkstümliche dichterische Sprechen ist in dieser Weise analogisch und hat die Möglichkeit zur Voraussetzung, gewisse Dinge in einer Weise zusammenzubringen, die nicht rein willkürlich ist. Eben diese Weise, die analogischen Beziehungen innerhalb der Wirklichkeiten zum Ausdruck zu bringen, hat in unserer Zeit ihre Kraft verloren und Cameron hält es für unwahrscheinlich, daß wir diese Kraft jemals wieder gewinnen. Denn wenn der Glaube verlorengegangen ist, daß diesem analogischen Denken eine Wirklichkeit zugrunde liegt, dann muß die Wirklichkeit entweder als einfach angenommen werden, sodaß die Spannung, die Vielfalt, das Ineinander, das jede große Dichtung kennzeichnet, grund- und sinnlos wird, oder aber die Wirklichkeit ist in beziehungsloser Weise vielfältig, sodaß der Gedanke ihr ohnmächtig gegenübersteht und jene Einheit in der Vielstimmigkeit und Vielstimmigkeit in der Einheit, die alle hohe Dichtung kennzeichnet, kein denkerisches Korrelat hat.

Probleme der alten Kirchengeschichte

Im theologischen Jahresbericht 1942/46, der unter dem Titel „Verkündigung und Forschung“ im Verlag Chr. Kaiser in München erschienen ist, gibt der Heidelberger Theologe Hans von Campenhausen eine Literaturübersicht zum Thema „Die Kirche im Altertum“, die über den Stand der protestantischen Forschung zu einigen Problemen gute Aufschlüsse vermittelt.

Zu ihnen gehört das Problem der „Kirche“. „Es gibt kein Stadium der Entwicklung“, sagt von Campenhausen, „in dem das Christentum nur Glaube und ‚Idee‘ gewesen wäre, die sich dann lediglich praktisch, den geschichtlichen Notwendigkeiten folgend, auch ‚äußerlich‘ als Gemeinschaft und Organisation dieser Welt sichtbar niedergeschlagen hätten. Denn von Anfang an wußten sich die an Christus Gläubigen als das eschatologische ‚Volk Gottes‘ und das heißt: als Kirche.“ Als Ergebnis der Forschungen von N. A. Dahl (Das Volk Gottes, 1941) und W. G. Dümmler (Kirchenbegriff und Geschichtsbewußtsein in der Urgemeinde und bei Jesus, 1943) zeigt sich der enge Zusammenhang zwischen alt- und neutestamentlicher Kirchenanschauung, mit dem Vorbehalt allerdings, daß Paulus der letzteren ein pneumatisches Element hinzugibt, kraft dessen eine ‚judaistische‘, gesetzliche Auffassung der Kirche unmöglich wird und es von neuem zur ‚bewegenden Frage‘ der alten Kirchengeschichte wird, „wieweit (die Kirche) als die sichtbare, katholische Kirche der römischen Welt sich gleichwohl mit Recht noch als die ursprüngliche Kirche des Geistes bewähren und beweisen konnte.“

Gegen eine „Erneuerung der ‚liberalen‘ Betrachtungsweise“ durch W. Kamlah (Christentum und Selbstbehauptung, 1940), für den die Kirche „ihren Weg in die Geschichte überhaupt nur im Widerspruch gegen ihren (eschatologischen) Ursprung hat antreten können“, bemerkt von Campenhausen, der Historiker solle sich darüber Rechenschaft geben, daß „entscheidende Veränderungen... im Bereich des Geistes niemals ‚von selbst‘ und völlig unbemerkt vor sich (gehen)“, so daß eine Abkehr der Kirche vom ursprünglich Christlichen sich in

deutlichen Erschütterungen und Krisen offenbaren müßte. Diese aber sind der Kirche weder aus dem Ausbleiben der Parousie erwachsen, noch aus der ‚Hellenisierung‘ im Dogma, noch aus der Ausbildung der kirchlichen Verfassung.

Es hat niemals führerlose oder ‚enthusiastisch‘ geführte Gemeinden gegeben, sagt Campenhausen, wenn auch andererseits besonders die Forschungen Caspars deutlich machen, daß bis ins 4. Jahrhundert hinein nicht eigentlich der Bischof, sondern die bischöfliche Gemeinde Träger der geistlichen Vollmacht ist. Doch hat die frühere protestantische Forschung in ihrem Bestreben, eine Vordatierung der päpstlichen Ansprüche zu verhindern, der Besonderheit der römischen Entwicklung oft nicht genug Rechnung getragen. Schon zu Beginn des 3. Jahrhunderts nimmt der römische Bischof als einziger von allen den Synoden gegenüber mit Erfolg die Funktion einer höheren Instanz in Anspruch. Dieser Anspruch hat in der Berufung auf Petrus seinen „ideologischen Schwerpunkt“. Diese Erkenntnis ist wichtiger als die Frage, ob Petrus in Rom war oder nicht, die übrigens nach den Forschungen von Lietzmann und zuletzt von Dibelius (Rom und die Christen im 1. Jahrhundert, 1942) gegen Dannenbauer, Haller und Heussi mit „hoher Wahrscheinlichkeit“ zu bejahen ist. Für die Entwicklung des päpstlichen Primats, die sich noch immer an den bekannten Marksteinen: Viktor, Tertullian, Cyprian am sichtbarsten kundtut, bis sie in der „phantastischen These“ Leos I.: papa Petrus ipse kulminiert, hat Caspar ein unerschöpfliches Material zusammengetragen, während Hallers Darstellung zu sehr „im Zeichen eines ‚protestantischen Mißtrauens‘ gegen jede Überschätzung des altkirchlichen Papsttums“ steht und Heillers These, daß Christus den Primat, wenn auch nur im Sinne einer ‚inneren, religiös-ethischen Autorität‘ begründet habe, die reformatorische Frage, wieweit das Papsttum den urchristlichen Führungsgedanken verkehrt habe, nicht mehr klar zu entscheiden gestattet.

Wenn von einer Erschütterung und Krise in der Geschichte der alten Kirche die Rede sein kann, dann wird diese am ehesten im Verlauf der Entwicklung der Bußzucht zutage treten. Es handelt sich nicht in erster Linie um die Milderung eines nach den Forschungen von Poschmann problematischen ursprünglichen Rigorismus. Während die protestantische Forschung diesen Gedanken zu Unrecht in den Vordergrund gestellt hat, verdeckte die katholische Forschung das wahre Problem, indem sie den Nachweis der Beteiligung des Bischofs zu sehr in den Vordergrund stellte. Das Kernproblem in dieser Sache, inwieweit nämlich geistliche Vollmacht und kirchliche Gesetzlichkeit bei der Vergebung der Sünden konkurrieren, bleibt auch nach den Forschungen von Poschmann (Paenitentia secunda, 1940) eine offene Frage, wenn auch darin ein wesentlicher Erkenntnisfortschritt liegt, daß nach Poschmann „die Heilskraft der Rezeption auf der Heilskraft der Kirche (beruht) . . .“, und eben darin, daß der Akt der Wiederaufnahme in die Kirche zusammenfällt mit der inneren Gnadengemeinschaft des Hl. Geistes . . . der Sakramentscharakter der kirchlichen Buße (liegt).“ (S. 486)

Auf dem Gebiete der Dogmenentwicklung bietet die Dogmengeschichte von M. Werner (Die Entstehung des christlichen Dogmas, 1941), wie Campenhausen sagt, trotz problematischer Ergebnisse sehr viel neues Material. Einen originellen Gedanken verfolgt, wenngleich in unberechtigter Einseitigkeit, die Studie von W. Maurer

(Bekenntnis und Sakrament, 1939), indem sie das Bekenntnis nicht so sehr als Ergebnis dogmatischer Auseinandersetzung versteht, denn als Ausdruck kultischen Lobpreises zum Dank für die im Sakrament empfangene Gnade, also als Antwort der Gemeinde, die dann allmählich rechtliche Kraft und lehrhafte Funktion erlangt.

Was die nachkonstantinische Zeit betrifft, ist die Forschung zunächst an der Frage des Verhältnisses von Kirche und Staat interessiert. Hier tritt die positive Haltung der Theologie gegenüber dem Staat immer deutlicher in Erscheinung. Besonders Eusebius erscheint nicht mehr als der ‚Höfling‘, den noch Burckhardt in ihm sah, sondern als Exponent einer im Werben der Apologeten um staatliche Anerkennung schon ansetzenden, in der Zeit nach Origenes dann aber voll ausgebildeten politischen Theologie, die in der Person des Eusebius geradezu eine byzantinische Reichsideologie schafft, welche keineswegs isoliert, vielmehr im Rahmen einer „kulturfreudig-moralistischen“ theologischen Gesamthaltung (H. Berkhof, Die Theologie des Eusebius von Cäsarea, 1939) durchaus ihren systematischen Ort hat und selbst in Athanasius oder Ambrosius nachklingt, bis sie dann bei Augustin (vgl. Kamlah) durch die Erneuerung der urchristlichen Eschatologie überwunden wird.

Diese Frage ist ein Ausschnitt aus dem größeren Problemkreis „Antike und Christentum“, für den das im Erscheinen begriffene „Reallexikon für Antike und Christentum“ (herausg. von Th. Klauser, Lief. 1—6, 1941/43) den Stand der Forschung erschöpfend darbioten wird. Die Publikationen von Karl Prümm (Der christliche Glaube und die altheidnische Welt, 1935 und Christentum als Neuheits-erlebnis, 1939) leiden nach Campenhausen unter einer gewissen apologetischen Einseitigkeit, weil sie zu sehr mit einem apriorischen Begriff unveränderlicher Lehrwahrheiten operieren und deshalb der Geschichtlichkeit der Kirche nicht gerecht werden. Was die Kirche der klassischen Welt verdankt und wie sie diese andererseits regeneriert hat, zeigt sich typisch am Beispiel großer Persönlichkeiten wie Augustin, dessen Verhältnis zur Antike H. J. Marrou (Saint Augustin et la fin de la Culture antique, 1938) „in einer glanzvollen, wirklich umfassenden“ Monographie geschildert hat, oder Origenes in seinem Zusammenhang mit dem mittleren Platonismus (H. Koch, Pronoia und Paideusis, 1932), oder Clemens von Alexandrien, dessen Schrifttum jetzt durch das Register von O. Stählin in der Berliner Ausgabe erschlossen ist. Die heidnische Reaktion hat nächst dem unverändert bedeutsamen Werk von P. de Labriolle (La Réaction payenne, 1934) neuerdings in der meisterhaften Julianbiographie von Bidez (1940) anschauliche Darstellung gefunden.

Ein besonderer Fall der universalen Ausgestaltung des Evangeliums in seiner Berührung und Durchdringung mit dem philosophisch und theologisch denkenden und politisch handelnden Menschengestalt ist die Geschichte des Mönchtums, zu der unter diesem Gesichtspunkt H. Urs von Balthasar (Maximus Confessor) und Ed. Schwartz (Kyrillos von Skythopolis, 1939) sehr Wertvolles beigetragen haben, und die in der von Dörries dargestellten Gestalt des Symeon von Mesopotamien (1941) eine Persönlichkeit von reformatorischer Größe in unser Blickfeld rückt, welche die urchristliche Verkündigung in ganzer Tiefe ergreift und mit ihr die wesentlichste Kritik an der alten Kirche unternimmt, die ihr nach Markion zuteil geworden ist.