

Zeitschrift: Internationale kirchliche Zeitschrift : neue Folge der Revue internationale de théologie

Band: 39 (1949)

Heft: 3

Artikel: Innere Mission und Evangelisation der Unkirchlichen

Autor: Dietz, Theodor

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-404257>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 14.01.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Innere Mission und Evangelisation der Unkirklichen

Kritische Gedanken zum Referat des Herrn Prof. Dr. Küppers (IKZ 4/1948)

Von der Frage ausgehend, ob wir Altkatholiken einen eigenen Beitrag im Kampf gegen die fortschreitende Entkirchlichung leisten können, glaubt Prof. Küppers den letzten Grund der Säkularisierung im «platonisch-augustinischen Geist» und der durch ihn hervorgerufenen Weltfremdheit der Kirche zu finden. In Ablehnung dieses Geistes unterzieht der Referent die bisherigen Reaktionsweisen der Kirche einer Prüfung und kommt zu dem Ergebnis, dass unser besonderer Beitrag zur «Inneren Mission» in der Rückkehr zur Günther'schen Philosophie, zur Wuttich-Küppers'schen Hypothese von der Priorität des Johannes-Evangeliums und in der Wiedererweckung eines idealen Liberalismus des «freien Tuns des Guten» bestehe.

Der knappe zur Verfügung stehende Raum zwingt zu einer fast stichwortartigen Stellungnahme, die aber hoffentlich wenigstens das eine klarstellt, dass die Thesen des Referenten nicht die Meinung der deutschen altkatholischen Kirche und ihrer Geistlichen darstellen, sondern lediglich als persönliche Ansichten zu werten sind.

Der in Anlehnung an Groethuysen vertretenen Auffassung von der wachsenden Entkirchlichung infolge des die Kirche beherrschenden platonisch-augustinischen Geistes steht die Auffassung eines der besten und anerkanntesten Kenner mittelalterlicher Theologie gegenüber. In seinen Werken «Die Philosophie des hl. Bonaventura» und «Die griechische Philosophie und das Evangelium» weist der Franzose Etienne Gilson nach, wie der Kampf des grössten Vertreters des Augustinismus der Hochscholastik, Bonaventura, gegen Albertus Magnus und den Aquinaten vorzüglich von dem Gedanken bestimmt wurde, dass die aristotelisch-thomistische Erkenntnistheorie zu einer Trennung von Glauben und Wissen, von Natur und Übernatur führen und die Priorität des Glaubens der ratio weichen müsse¹⁾. Es sind nicht nur Karl Adam²⁾ unter den deutschen Theologen und Hans Meyer³⁾ unter den zeitgenössischen deutschen Philosophen, die diese Spannung zwischen Thomismus

und Augustinismus richtig gedeutet haben: ein Blick auf die Entwicklung der spätmittelalterlichen und neuzeitlichen Philosophie und Theologie beweist, wie richtig Bonaventura die heraufziehende Gefahr des Rationalismus erkannt hatte, wobei alles Für und Wider die von ihm vertretene augustinische Illuminationstheorie völlig belanglos bleibt. Dass aber gerade der Rationalismus und in seinem Gefolge der Materialismus die Hauptursachen der fortschreitenden Entkirchlichung waren, kann auch der kaum leugnen, der mit besonderem Nachdruck auf innerkirchliche Mißstände hinweist. Wie kann dann aber der vor dem Rationalismus warnende Augustinismus Schrittmacher der Entkirchlichung gewesen sein? — Wäre die Groethuysen-Küppers'sche Theorie von der Schuld des Augustinismus im Recht, so wäre sie der eindeutige Beweis für einen namenlosen Irrweg unserer holländischen Schwesternkirche, der Erbin des Geistes eines Pascal und Jansenius, Welch letzterer wohl nicht von ungefähr seine Denkschrift «Augustinus» benannte. Das sollte aber doch gewiss nicht ausgerechnet in Hilversum gesagt werden!

Zur Erläuterung und zum Beweis der genannten These von den Verheerungen des platonisch-augustinischen Geistes konstruiert der Referent eine Linie vom «Nominalismus des Duns Scotus» über John Locke zu Anton Günther. Der Kenner der Scholastik ist nicht wenig erstaunt, Scotus unter den Nominalisten zu finden, wurde er doch bisher stets unter die Realisten gezählt. Und dies mit Recht! In der Universalienfrage unterscheidet Scotus genau wie Thomas die Existenz des Universale ante rem im Geiste Gottes, in re im Einzelding, post rem im erkennenden Verstände. Ja, er fügt sogar noch ein viertes Element hinzu, die «haecceitas» als Individuationsprinzip; man müsste ihn also a fortiori einen Realisten nennen⁴⁾. In Wetzer-Weltes Kirchenlexikon, Ausgabe 1852, lesen wir — um nur ein besonders interessantes Beispiel wörtlich anzuführen — unter dem Stichwort «Duns Scotus»: «Scotus ist Realist, so gut als Thomas, und sein ganzes System ist dem Nominalismus entgegengesetzt...» Der Beitrag aber ist gezeichnet mit «Döllinger»!

Ist so die Linie, philosophie-geschichtlich gesehen, bereits im Ausgangspunkt verzeichnet, so ist es nicht minder abwegig, dass von Scotus ein Weg zu der «leider fast völlig verkannten und vergessenen Philosophie des grossen John Locke» führe. Scotus war, ohne sich eindeutig auf Alexander von Hales und Bonaventura festzulegen, weithin Anhänger des Augustinismus, Locke ist Empirist, der auf Bacon, Hobbes und Descartes fußt. Diese aber

waren die Schrittmacher des Empirismus und Rationalismus; ja bei Hobbes wird in seiner Lehre von der Unmöglichkeit der Existenz unkörperlicher Substanzen bereits der Materialismus in nuce erkennbar⁵). Angesichts dieser geistigen Väter Lockes müssen wir Albert Schwegler beipflichten, wenn er ihn den «direkten Vorfächer jener Richtung» nennt, «die über den Sensualismus beim direkten Materialismus eines Helvetius und Voltaire landete, deren letzte Ausläufer die Hegelschüler John Mill und Marx waren»⁶. Lockes Philosophie dürfte also kaum als geeigneter Ausgangspunkt für eine Evangelisation an Unkirchlichen angesprochen werden.

Ein Wort auch über Anton Günther. Dass ihm, wie den katholischen Philosophen des 19. Jahrhunderts, von römischer Seite manches unterschoben wurde, woran weder er noch seine Schüler je gedacht hatten, soll nicht in Abrede gestellt werden. Auch der Umstand, dass er sich bemühte, die Glaubenswahrheiten als Vernunftswahrheiten zu erklären (vgl. z. B. seine Trinitätslehre), braucht ihn noch nicht zum Ketzer zu stempeln, auch wenn er die Vernunft zum Ausgangspunkt seiner Forschung machte, statt wie die Väter und die Scholastik vom Glauben auszugehen («*fides quaerens intellectum*»). Die zur Diskussion stehende Frage ist lediglich die, ob seine Philosophie wie auch Bischof Webers «Metaphysik» als wissenschaftliche Begründung der «Ontologie des positiven Christentums» wirklich geeignet sind, der fortschreitenden Säkularisierung Einhalt zu gebieten; und nur darum geht es bei dem angekündigten Thema. Wäre es wirklich so, wie Prof. Küppers glaubt, dass in der gesamten Philosophie und Theologie vor Günther und den Güntherianern das «entscheidende Schema» gelte «Idee gleich wahres, werterfülltes Sein gegenüber der Materie als dem uneigentlichen, wertlosen oder doch minderwertigen Sein», dann liesse sich auch in unserem Zusammenhang über die Bedeutung Günthers diskutieren. Aber ist denn christliche Haltung gegenüber der Welt, aufs Ganze gesehen, wirklich eine Haltung der Weltverneinung, wie unser Referent es darstellt?

Zugegeben, dass im Neuplatonismus und Augustinismus Töne anklingen, die eine solche Meinung zu rechtfertigen scheinen; zugegeben, dass bei den Mystikern Gedanken auftauchen, die der «Weltverzweiflung» Luthers (Thieme) täuschend ähnlich sehen und Welt und Mensch nur als in völlige Ohnmacht und Verderbnis geworfen kennen: die Weltbetrachtung des wahrhaft «katholischen» Menschen (katholisch hier im ursprünglichen und eigentlichen Sinne

als das auf das Ganze Hinstrebende genommen) ist denn doch eine andere. Bei aller Problematik, die sich aus der Lehre von der Erbsünde ergibt, kann der «katholische» Mensch nie vergessen, dass die Welt Geschöpf Gottes ist und bleibt, auch nach dem Sündenfall. Der «katholische» Mensch kann sich nicht zu Mephistos Gedanken bekennen: «Alles was entsteht, ist wert, dass es zu Grunde geht» (Faust I), nicht zu Mark Aurels «Dulde und entsage», nicht zu dem Gebot der alten ägyptischen Mönche «Fliehe, schweige, weine!», nicht zum Pessimismus Buddhas oder Schopenhauers. Der «katholische» Mensch vergisst nicht die beglückende Lehre Pauli: «Ist einer in Christus, so ist er ein neues Geschöpf; das Alte ist vergangen, Neues ist geworden» (2. Kor. 5,17); vergisst nie, dass die Getauften «Christus angezogen haben» (Gal. 3,27); vergisst nie, dass «dies Verwesliche muss anziehen die Unverweslichkeit, dies Sterbliche die Unsterblichkeit» (1. Kor. 15,53). Der «katholische» Mensch lebt und webt im geheimnisvollen Leben jenes Leibes, dessen Haupt Christus, dessen Glieder wir Getaufte sind: er sieht tagtäglich, wie selbst die Elemente dieser Erde ins göttliche Geschehen mit einbezogen sind: das Wasser bei der Taufe, Brot und Wein bei der Eucharistie, Öl bei den verschiedenen Sakramenten; ja, selbst dort, wo wir die Spannung zwischen erlöster und unerlöster Welt am tiefsten verspüren, in den Beziehungen der Geschlechter untereinander, erinnert er sich an das Schriftwort von dem «grossen Geheimnis», das seine Grösse ableitet von seiner «Beziehung auf Christus und die Kirche» (Ephes. 5,32). Wie also könnte der zu tiefst «katholische» Mensch das Wort von der Materie als dem «wertlosen oder minderwertigen Sein» bejahen? Man greife zu Adam «Wesen des Katholizismus», zu Pinsk «Die sakramentale Welt», zu Odo Casel «Das Christliche Kultmysterium», um nur drei der modernsten und führenden deutschen Theologen zu nennen⁷), und man kann nicht umhin, den Küppers'schen Kampf gegen die überkommene platonisch-aristotelisch-augustinische Weltanschauung als einen Kampf gegen Windmühlen zu bezeichnen.

Die Ablehnung des gesamten Geistesgutes der Väter und der allgemeinen Konzilien (sie redeten doch weithin in der Sprache der klassischen griechischen Philosophen!) hat aber noch eine recht ernst zu nehmende Kehrseite. Wenn wir alles a limine ablehnen und über Bord werfen wollten, wie das Referat es fordert, in welcher Terminologie wollten wir uns noch exakt bei unseren theologischen Gesprächen ausdrücken? Wo bliebe unsere Verbindung zur

anglikanischen und orthodoxen Kirche? Würden wir nicht voll und ganz die wirkliche Ökumene verleugnen und jenes Wort eines Vinzenz von Lerin preisgeben, das als Programm und Mahnmal vor unsere Augen gestellt ist? Und haben wir etwas Besseres an die Stelle des Preisgegebenen zu setzen? Johannes Hessen hat einmal darauf hingewiesen, dass die ganze Systemlosigkeit und Verwirrenheit der protestantischen Theologie und ihre inneren Widersprüche letzten Endes darauf zurückzuführen sind, dass sie seit Luther und Erasmus die Philosophie ablehnte und — als sie doch nicht ohne sie auskommen konnte — Anleihen bei den verschiedensten und widersprechendsten Systemen mache⁸⁾). Wollen wir den gleichen Weg gehen?

Bleibt noch eine kurze Stellungnahme zu den Thesen des Referenten über die Bibel und Bibelkritik. Es sei zunächst gestattet, auf den Widerspruch hinzuweisen, der offensichtlich zwischen Sätzen wie den folgenden klafft: Auf S. 287 lesen wir, dass es mit «der historischen Glaubwürdigkeit der Evangelien ... bekanntlich heute für die Kenner äusserst schlecht» steht. Ähnlich wird auf S. 288 die «geschichtliche Grundlage» der Kirche als «brüchig und unsicher» bezeichnet, «wie es sich tatsächlich aus den landläufigen, anerkannten Resultaten der Bibelkritik mit Notwendigkeit ergibt.» Auf der gleichen Seite unten und folgende oben lesen wir dann aber: «Wo wäre für solche Busse ... fruchtbarerer Inhalt als dort, wo «Plato» und sein gesamtes Gefolge überwunden und die biblischen Berichte wieder zu ernstgenommenen Urkunden werden?»

Was es im übrigen mit den «landläufigen, anerkannten Resultaten» der liberalen Bibelkritik auf sich hat, ist zu bekannt, als dass es eigens gesagt werden müsste. Von vielen ihrer einst als unwiderleglich hingestellten «Ergebnissen» könnte man mutatis mutandis sagen, was Karl Adam vom Christusbild der liberalen Dogmengeschichte schrieb: «Adolf von Harnack würde heutzutage nicht mehr den Mut aufbringen, ein «Wesen des Christentums» zu zeichnen, das von der Gottheit des historischen Jesus bewusst absähe... Eine vorurteilslose und gewissenhafte Prüfung der geschichtlichen Urkunden, zumal der neutestamentlichen Schriften, hat es über allen Zweifel sichergestellt, dass es einen rein «historischen» Jesus, d. i. einen Jesus blosser Menschlichkeit, niemals in der Geschichte gegeben hat. Er ist blosse Fiktion, ein literarisches Gespenst⁹⁾.»

Über Wuttichs Hypothese von der Priorität des Johannes-evangeliums viel zu sagen, dürfte sich schon deswegen erübrigen, weil Wuttich weder seine Zeitgenossen noch seine Nachfahren überzeugen konnte. Ich finde weder bei Tillmann, noch bei Cladde, weder bei Pölzl-Innitzer noch bei Schlatter sen. eine Bestätigung. Und auch der erst vor einigen Wochen erschienene Johannes-kommentar von Wikenhauser¹⁰⁾ hält Johannes für das jüngste Evangelium, gestützt auf Irenäus, Fragmentum Muratori, Origenes und Eusebius, sowie auf gewichtige innere Gründe. Aber einmal abgesehen von der Richtigkeit oder Unrichtigkeit der Wuttich'schen Hypothese: ist es denn wirklich die entscheidende Frage in der Belebung unserer Gemeinden und der Gewinnung der Gleich-gültigen, ob dieses oder jenes Evangelium 10 oder 20 Jahre früher geschrieben wurde? Worum es geht, ist der *Inhalt*, ist die Art und Weise, diesen Inhalt zeitgemäß an die Menschen heranzutragen; ist das *pneuma*, die Blicköffnung der Menschen für die Kirche als den fortlebenden Christus, als das beglückende Kommen des Gottes-reiches nicht in Gesetzeszwang und Geistesterror sondern in der Freiheit der Kinder Gottes.

Zu der Wiederbeschwörung des Liberalismus durch Prof. Küp-pers führen wir nur ein Wort an, das gleichfalls in Hilversum von Prof. Dr. Urs Küry gesprochen wurde: «Es können — es dürfte nicht überflüssig sein, das zu betonen! — der Nationalismus und der *Liberalismus* mit ihren positiven und negativen Aus-wirkungen auf die altkatholische Bewegung der 70er Jahre natür-lich nicht im entferntesten im gleichen Sinne wie die Heilige Schrift und die Lehre der alten Kirche als Grundlagen einer regeneratio gelten. Wir stehen sogar nicht an, in diesen beiden politisch-weltanschaulichen Bewegungen, sofern sie mit dem An-spruch auftreten, höchste und letzte Prinzipien zu sein, eine Gefahr für das kirchliche Leben zu erblicken. Ihre Geltung kann auf jeden Fall nur eine begrenzte und untergeordnete sein... nie aber *der* tragende Grund einer kirchlichen Bewegung. Es besteht darum... Anlass, dass wir in unserer Gemeinendarbeit wie in unserer kirch-lichen «Propaganda»-Tätigkeit mehr und mehr verzichten auf eine besondere, emphatische oder gar schlagwortartige Betonung des nationalen oder des liberalen Gedankens und statt dessen das rein kirchliche, ökumenische Grundanliegen unserer Bewegung in den Vordergrund stellen.»¹¹⁾ Und Erzbischof Dr. Rinkel sprach bei der gleichen Gelegenheit das Wort, das unsere Stellung zum Libe-

ralismus ins rechte Licht setzt: «Wir glauben nicht an die schrankenlose Freiheit des individualistischen Glaubensdenkens, das so manches Mal wohl Denken, aber wenig Glauben ist. Wir glauben an die Gebundenheit unseres Glaubensdenkens, weil wir glauben an unsere Gebundenehit an die Kirche. Selbstverständlich anerkennen wir das Recht unseres persönlichen Glaubensdenkens; wir schätzen es sogar so hoch, dass wir wissen, darin uns selber in die Kette einzuschalten, die uns durch die Jahrhunderte des Glaubensdenkens der Kirche hindurch an das Zeugnis von Gottes Offenbarung, d. h. an die Heilige Schrift, bindet ¹²⁾.» In dieser Freiheit in der Begrenzung, frei vom Gewissenszwange Roms, frei von irdischem Machtstreben, in der Weite echter Katholizität und in der Freiheit der Kinder Gottes verkünden wir die Frohbotschaft vom kommenden Gottesreich; ob die Menschen unsere Verkündigung annehmen, das lassen wir getrost Gott anbefohlen sein. Tun wir nur das unsre, dann gilt uns immer und überall das Herrenwort: «Fürchte dich nicht, du kleine Herde, denn es hat eurem Vater gefallen, euch das Reich zu geben» (Luk. 12,32).

Theodor Dietz, Pfr., Köln

Literaturnachweis:

- ¹⁾ *Etienne Gilson*, La Philosophie de Saint Bonaventure, Paris 1924.
- ²⁾ *Karl Adam*, Jesus Christus, Düsseldorf 1946.
- ³⁾ *Hans Meyer*, Geschichte der abendländischen Weltanschauung, 3.Bd., Würzburg 1948.
- ⁴⁾ *Hans Meyer*, a. a. O.; *Longpré*, La Philosophie du B. Duns Scotus, 1924; Calwer Kirchenlexikon, 1937.
- ⁵⁾ *Michael Schmaus*, Kathol. Dogmatik, München, 1948; *K. Græber*, Handbuch der religiösen Gegenwartsfragen, Freiburg 1940; *Albert Schwegler*, Geschichte der Philosophie im Umriss, 1853.
- ⁶⁾ A. a. O.
- ⁷⁾ *Karl Adam*, Das Wesen des Katholizismus, 11. Aufl., Düsseldorf 1946; *Pinsk*, Die sakramentale Welt, Freiburg 1941; *O. Casel*, Das christliche Kultmysterium, 3. Aufl., Regensburg 1948.
- ⁸⁾ *Johannes Hessen*, Die Bedeutung der Philosophie für die Theologie in «Eine heilige Kirche», Sonderband, München 1942.
- ⁹⁾ *K. Adam*, Jesus Christus, Düsseldorf 1946.
- ¹⁰⁾ *Cladder*, Die Entstehungsgeschichte des vierten Evangeliums in «Stimmen der Zeit», 1919; *Pölzl-Innitzer*, Kommentar, 4. Aufl. Graz und Wien 1928; *F. Tillmann*, 4. Aufl., Bonn 1931; *Wikenhauser*, Das Evangelium nach Johannes, Regensburg 1948; *A. Schlatter*, Stuttgart 1930.
- ¹¹⁾ IKZ, 4/1948, S. 261;
- ¹²⁾ IKZ, 4/1948, S. 242 und 243.