

Antiquiertheit des Modernismus?

Zur Studie von Otto Weiß über den «Modernismus in Deutschland»

Das Verhältnis der schon älteren, aber immer noch recht ansehnlichen Dame Katholische Kirche zu dem jungen, kraftstrotzenden Mann namens Moderne war von ihrer Seite stets durch Strenge und Unnachsichtigkeit, von seiner Seite durch Überheblichkeit, ja Verachtung gekennzeichnet. Das ging lange so, bis die beiden zwar keine Liebeshe, aber doch eine Mußheirat eingingen, deren Sproß in Deutschland den Namen Adenauer-Ära trug. Die Macht der Gewöhnung und der Zwang, zusammenbleiben zu müssen, taten das ihre, um die frühere gegenseitige Gereiztheit zurücktreten zu lassen. Nun aber ist der einst hoffnungsvolle junge Mann selbst in die Jahre gekommen, und seine Schwächen treten so drastisch in Erscheinung, daß sich die Frage aufdrängt, ob nicht einige der früheren Vorhaltungen seitens der Kirche doch berechtigt waren. Auf jeden Fall lohnt es sich, die dramatische Vorgeschichte dieser Verbindung näher ins Auge zu fassen, um die Gründe ihrer gegenwärtigen Zerrüttung zu verstehen und im Urteil über Schuld und Unschuld der beiden Partner gerecht sein zu können.

Der Streit zwischen katholischer Kirche bzw. Katholizismus und Moderne kulminierte in der sogenannten modernistischen Krise in den ersten zwei Jahrzehnten unseres Jahrhunderts. Die Modernisten traten, um im Bild zu bleiben, als Brautwerber auf, wurden aber von der Kirche schnöde und brutal zurückgewiesen. Im übrigen war nie ganz klar, ob sie wirklich im Auftrag des späteren Eheherrn handelten. Was waren ihre eigentlichen Absichten? Warum wurden sie so hart zurückgestoßen? War es letztlich ihnen zu verdanken, wenn die angezielte Verbindung viel später doch zustandekam, oder spielten hier ganz andere Gründe eine Rolle? Im Konflikt um den Modernismus wird das ganze Arsenal des lange währenden Kampfes zwischen Kirche und Moderne sichtbar. Die Beschäftigung mit der modernistischen Krise hat hohen diagnostischen Wert für die neuere Kirchengeschichte und für das Verständnis der Probleme, die sich heute in veränderter Form wieder stellen.

Die 1995 erschienene Arbeit von Otto Weiß über den «Modernismus in Deutschland» stellt die erste umfassende und wissenschaftliche Erforschung des Modernismus, bezogen auf den deutschen Sprachraum, dar.¹ Sie schließt eine von den Fachleuten schon lange erkannte Forschungslücke. Ich möchte zuerst den Wert und

¹ Otto Weiß, *Der Modernismus in Deutschland. Ein Beitrag zur Theologiegeschichte*. Mit einem Geleitwort von Heinrich Fries, Pustet, Regensburg, 1995, 632 S.

den Reichtum dieser Studie würdigen, um sodann die Fragen aufzulisten, die sie nicht beantwortet, deren Beantwortung aber durch sie in besonderer Dringlichkeit aufgegeben ist.

Der in Rom lebende Autor, Mitglied des Historischen Instituts der Redemptoristen, stellt den Modernismus in den Zusammenhang des Antagonismus zwischen römisch-katholischer Kirche und neuzeitlichem Denken, der bereits in Nominalismus und Reformation grundgelegt worden war. Katholische Aufklärungstheologie, Theologen wie Günther und Hermes, alle Arten von reformkatholischen oder liberalkatholischen Bestrebungen, die sich dem großkirchlichen Trend zu dogmatischer Einigelung und Ausbildung einer absolutistischen Kirchenstruktur entgegensetzten, gehören deshalb für ihn zur Vorgeschichte des Modernismus. Während er in der Darlegung dieser Entwicklungen nur bekanntes Material zusammenträgt (29–67), gibt er in dem über Deutschland hinausreichenden Blick auf die Anfänge des Modernismus in Amerika («Amerikanismus»), Frankreich, England, Irland, Italien und Spanien interessante und neuartige Einblicke in bekannte und weniger bekannte Erneuerer und katholische «Dissidenten» um die Jahrhundertwende (68–107). Vor allem seine Vertrautheit mit den italienischen Verhältnissen erbringt für deutsche Leser manches Neue. Grundgedanken, die ihm in dieser Phase der Auseinandersetzung mit der im 19. Jh. durchgesetzten Kirchenstruktur immer wieder begegnen und die auch für den ganzen Modernismus leitend bleiben werden, sind: «Kirche der Zukunft – Kirche in der modernen Gesellschaft – Neubeginnung aus dem Evangelium – reifer Glaube in der Begegnung mit den Erkenntnissen der modernen Wissenschaft – Christentum nicht nur als Glaube an Formeln, sondern als Leben und Handeln...» (107). Bei dieser generalisierenden Auflistung sollte aber nicht übersehen werden, daß der Modernismus im außerdeutschen Raum oft ganz andere Wege gegangen ist als in Deutschland, vor allem was seine politischen Optionen betrifft. Die nachfolgenden Ausführungen über den «Modernismus in Deutschland» dürfen also nicht einfach für den Modernismus schlechthin verallgemeinert werden.

Franz Xaver Kraus, Herman Schell, Albert Ehrhard und andere werden sodann als die «Wegbereiter» des Modernismus vorgestellt (110–196). Die eigentliche Kerngruppe der Modernisten verortet Weiß im Umkreis der in München herausgegebenen Zeitschrift «Das zwanzigste Jahrhundert» (auch unter den Namen «Freie Deutsche Blätter» und «Das Neue Jahrhundert»

erschienen) sowie bei der Münchener Krausgesellschaft. Der Modernismus war offenbar eine fast ausschließlich süddeutsche Erscheinung, die Zentren waren München und Rottenburg. Aus dem Spektrum der vielen und verschiedenen Persönlichkeiten, die Weiß behandelt, sind die bekanntesten wohl Joseph Sauer, Joseph Schnitzer und Philipp Funk. Der Reiz des längsten Teils des Buches (197–473) liegt aber gerade in der Bekanntschaft, die man mit fast vergessenen Vertretern des Modernismus machen kann. Bis auf wenige Ausnahmen waren sie alle Kleriker, die meisten Theologieprofessoren; alle hatten mehr oder weniger unter der antimodernistischen Hetzjagd zu leiden, die nach der Enzyklika «Pascendi» (1907) bzw. dem erzwungenen Antimodernisteneid (1910) einsetzte. Auch ein Abschnitt über den «Literaturstreit» um Carl Muth fehlt nicht. Für die Zeit nach dem Ersten Weltkrieg bezeichnet Weiß Joseph Bernhart, Karl Adam, Friedrich Heiler, Joseph Wittig, Ernst Michel und andere als «Erben des Modernismus» und widmet ihnen ausführliche Erörterungen (476–548). Eine wichtige Brückenfunktion zum II. Vatikanum nimmt für ihn der «Reformkreis niederrheinischer Katholiken» um Johannes Hessen und Oskar Schroeder ein (549–593). Eigene Überlegungen von Weiß über die Linien, die vom Modernismus zum II. Vatikanum und damit zum «Christ in der modernen Welt» führen, schließen den Text des Buches ab.

Die Gründlichkeit und Umsicht, mit denen der Autor sein Thema behandelt, sind bewundernswert. Er hat nicht nur all die Schriften und Schriftchen studiert, die der Feder der Modernisten entstammen, er hat die Nachlässe, Briefwechsel, Protokollbücher der Fakultäten, Diözesanschematismen usw. eingesehen, die hier einschlägig sind. Er ist in die Orte gefahren, in denen Modernisten wirkten und hat den Erinnerungen an sie nachgespürt. Wieviel Jahre der Arbeit mögen in diesem Buch stecken?! Welche Liebe zu seinem Gegenstand beseelt doch den Autor?! So liegt denn auch der Schwerpunkt seines Werks beim Biographischen, bei den Verbindungen, die die Modernisten untereinander hielten, bei dem Leid, das ihnen die Kirchenleitungen antaten, bei den Umständen, unter denen viele von ihnen ihr Leben fristen mußten, nachdem sie aus Amt und Kirche herausgedrängt worden waren. Nicht einer von ihnen ist freiwillig aus der Kirche geschieden. Auch wenn er zuweilen Um- und Abwege mißbilligen muß, begleitet der Autor sie mit Sympathie und Verständnis.

Was ist Modernismus?

«Der Modernismus ist die erste Häresie, die nach Namen und System eigentlich im Vatikan fabriziert worden ist» (24), so lautete schon damals eine Reaktion auf die Enzyklika Pius' X. «Pascendi dominici gregis», in welcher der Papst das Phantombild einer gefährlichen Irrlehre zeichnete, in dem sich niemand wiederfinden mochte. In Deutschland gebe es keine Modernisten, war die Schutzbehauptung der deutschen Bischöfe mit Blick auf die Kriterien des päpstlichen Schreibens. Genaugut hätte man sagen können, daß alle Katholiken Modernisten waren, denn auf jeden traf wohl etwas von dem zu, was die Enzyklika brandmarkte. Weiß schließt sich dem Urteil, der Papst habe nur ein Zerrbild des Modernismus entworfen, an. Wenn dem aber so ist, dann muß man die Frage stellen dürfen, was denn überhaupt die Kennzeichen sind, die es erlauben, von einem Phänomen namens «Modernismus» zu sprechen. Der Autor umgeht eine klare Antwort auf diese Frage, und er kann dies bei seinem biographieorientierten Ansatz um so mehr tun, als für ihn die lebensgeschichtliche Verknüpfung der Modernisten untereinander schon für ihre Zugehörigkeit zum Modernismus bürgt. Oft begegnet man Schilderungen, die man so karikieren könnte: A war Modernist, wie schon sein intensiver Briefwechsel mit B bezeugt, dessen Modernismus wiederum unzweifelhaft ist, denn er hat schon in seiner Jugend die Schriften des Modernisten C gelesen. Wenn Weiß auf die «Erben des Modernismus» nach dem Ersten Weltkrieg zu sprechen kommt, wird es für ihn zunehmend schwieriger, deren modernistische Signatur plausibel

zu machen. Zu Joseph Bernhart heißt es beispielsweise, er sei zwar kein Modernist im Sinne des Systems von «Pascendi» gewesen, und nach seiner Auffassung habe Phillip Funk, den F. Heiler mit Recht den deutschen «Modernistenführer» nannte, dem Modernismus meilenweit ferngestanden. Bernharts Einstellung, Gott könne nicht «mathematisch stringent bewiesen» werden, sei allerdings typisch modernistisch, auch seine Schwierigkeiten mit dem Antimodernisteneid bewiesen seine Nähe zu modernistischen Positionen. Ferner stünden seine Option für das «Religiöse in der Kirche», seine «Überzeugung vom Vorrang der theologia negativa», der Mystik und des gelebten Glaubens vor aller rationalen Zergliederung für seinen Modernismus. So könne man abschließend feststellen, daß Bernhart aus dem großen Aufbruch des deutschen Modernismus kam (478–485). – Wo der Modernismus so unbestimmt und auch von Person zu Person wieder anders definiert wird, verschwimmt sein Begriff. So kommt es, daß Weiß auch Theologen wie Herman Hefele und Karl Adam zu den Modernisten zählt. Was hat der katholische Hardliner Adam mit seiner exzessiven Autoritätsfixiertheit denn Modernistisches an sich, was berechtigt dazu, ihn in eine Reihe mit Joseph Wittig zu stellen, der ihm theologisch so entgegengesetzt ist wie nur möglich? Aber auch Wittig war nicht modernistisch, wenn man mindestens eine gewisse Distanz zu Rom darunter fassen will; Wittig war von untadeliger Rom- und Papsttreue, die ihm erst durch die Kirche selbst ausgetrieben wurde. Und warum wird etwa der Bonner Fundamentaltheologe Arnold Rademacher nicht zum Modernismus gerechnet, obwohl er für die Versöhnung von Kirche und moderner Welt so viel geleistet hat? Allerdings berief sich Rademacher auf den Neuscholastiker M. J. Scheeben, und das ist sicher der Grund, warum nicht er, sondern der Neutöner Adam von Weiß in die Reihen des Modernismus aufgenommen worden ist (vgl. 493).

Tatsächlich fungiert die Abgrenzung zur Neuscholastik als geheimes Auswahlkriterium für Weiß. Die Neuscholastik ist für ihn das Gegenbild zur modernen und modernistischen Theologie. Wer «neuscholastisch verbildet» (533) ist, wer mit der Neuscholastik meint, «daß es beim Glauben um eine Art höheren Wissens geht, das geradezu mathematisch bewiesen werden kann» (278), scheidet für den Modernismus aus. Und damit zeigt sich nun eine Schwäche dieses Buches: die Gegenposition, der Antimodernismus, wird nicht dargestellt, sondern nur sehr verschwommen als lebensferne, doktrinaire, machtbesessene und reaktionäre Schablone wahrgenommen. Dadurch verliert nicht nur der Modernismus seine Konturen, auch die ganze Theologiegeschichte erscheint verzerrt.

Mir scheint demgegenüber etwa die Beobachtung reizvoll zu sein, daß die angeblich typische neuscholastische Zwei-Stockwerks-Theologie eines J. Kleutgen (1811–1883) modernistischen Anliegen sachlich weitgehend entgegenkam. Nach seiner molinistischen Konzeption des Verhältnisses von Natur und Gnade tritt die Gnade zu der in sich schon fertigen und geschlossenen Natur nur akzidentiell hinzu. Kleutgen mußte infolgedessen der Idee einer christlichen Philosophie oder eines christlichen Staates eine Absage erteilen und die Eigenständigkeit der weltlichen Kultur, wenn auch widerwillig, akzeptieren. Sein ebenfalls der Neuscholastik zugerechneter Widerpart Scheeben (1835–1888) betonte dagegen gut thomistisch den Primat der Gnade und gelangte konsequent zur Vision einer gegliederten Ordnungseinheit von Kirche und Staat, Religion und Bildung usw. nach Maßgabe der Übernatur. Sein «Integralismus» bot so auch Anknüpfungspunkte für modernistisches Denken (die z.B. A. Rademacher und über ihn der Reformkreis niederrheinischer Katholiken aufgegriffen haben), aber andere als die prinzipiell modernitätskompatible Unterscheidungslehre Kleutgens (die in der Vertiefung des molinistischen Ansatzes bei K. Rahner ihre Fortsetzung gefunden hat). Die Neuscholastik sprach eine andere Sprache, und ihr fehlte der «kulturkatholische» Impuls; als Negativfolie für den Modernismus eignet sie sich trotzdem nicht. Die Verbindungslinien zwischen Neuscholastik und Modernismus differenziert

nachzuweisen, dürfte gerade nach Weiß' verdienstvollem Buch ein Desiderat der theologiegeschichtlichen Forschung darstellen.

«Religiöser Katholizismus»

Weiß liefert einige Hinweise für eine Soziologie des deutschen Modernismus. Die meisten Bezieher des «Zwanzigsten Jahrhunderts» (in den besten Zeiten knapp über 1000) bzw. die Mitglieder der Krausgesellschaft (etwa 200) entstammten dem gehobenen Bürgertum oder dem Adel; sie waren in führenden gesellschaftlichen Stellungen tätig und überwiegend gutsituiert, sie interessierten sich sehr für Kultur, vor allem die deutschen Klassiker, sie standen politisch eher rechts, nahe beim Hof und beim Königshaus, sie dachten nationalliberal und waren schon von daher auf Konfliktkurs zum Ultramontanismus, sie hatten klassenbedingt für die sozialen Probleme wenig übrig und gingen auf Distanz zur Zentrumsparterie und zum Sozialkatholizismus (383; 242). Mit einem Wort, sie gehörten der bürgerlichen Elite an und waren zugleich katholisch. Man versteht ihr Problem. Die modernistische Bewegung, die in bestimmten Theologien ihren Ausdruck fand, läßt sich von daher als bildungsbürgerlicher Protest gegen die den Katholiken durch die Kirchenpolitik des 19. Jahrhunderts aufgezwungene Abseitsstellung zur Gesellschaft verstehen. Ihr zentrales Anliegen war deshalb die Versöhnung der Kirche mit der Kultur – nicht mit der Kultur überhaupt, sondern mit der herrschenden ihrer Zeit; zu dieser gehörte auch die liberale Wissenschaft, mit der die Modernisten in Kontakt kommen wollten. In der Reihe Liberaler Katholizismus – Reformkatholizismus – Modernismus – Theologie des Lebens (der 20er Jahre), die Weiß in einer Linie anordnet, spiegelt sich jeweils unterschiedlich die versuchte Angleichung an die bürgerliche Kultur der Zeit. Die Theologie, die diesem Anliegen entsprechen wollte, war, wie Weiß oft betont, durch das Schlagwort vom «Religiösen Katholizismus», das der Kultur- und «Staatskatholik» Franz Xaver Kraus ausgegeben hatte, maßgeblich inspiriert. Wenn die Rede vom «religiösen Katholizismus» etwas anderes sein soll als ein Pleonasmus und mehr bedeutet als die bloße Abgrenzung zum politischen Katholizismus, dann meint sie einfach die Option für das Religiöse schlechthin ohne die gesellschaftlich hinderliche Bindung an die römische Kirche. Ja, man wollte religiös sein, man schwärmte für Innerlichkeit, «Mystik» und religiöses Erleben, wie nicht nur die Enzyklika behauptete, sondern auch Weiß an vielen Stellen. Darin lag durchaus ein kritisches Moment gegen eine starre, juristische Kirche mit ihrer Gehorsamsforderung. Aber als dann das «unselige Dritte Reich» begann, da fanden sich viele Modernisten zusammen mit den Antimodernisten «verbrüdernd in den Reihen der Faschisten und Nationalsozialisten» wieder (9). So oft, bei so vielen muß Weiß darauf hinweisen, daß aufrechte Modernisten später Nazis wurden – weil sie «verblendet» und verführt wurden (196)?, weil sie nach der Vertreibung aus der Kirche eine neue geistige Heimat suchten?, oder nicht vielmehr auch, weil das Bedürfnis nach dem «Religiösen», losgelöst von überkommener Kirchlichkeit, allzuleicht von jeder Religion gestillt werden kann, und sei es die nationalsozialistische. Seltsam ist sie, diese Verbrüderung von Antimodernisten und Modernisten im «Dritten Reich»: die einen trieb die Sehnsucht nach Autorität, Ordnung und Führertum dorthin, die anderen die Suche nach Religion und nach der Versöhnung von Kirche und Kultur. Diese war allerdings erreicht, wenn religiöse Katholiken sich der «Kultur» der Nazis erschlossen. Mir scheint, daß Weiß die erschreckende Doppeldeutigkeit des Rufes nach Religiosität und Versöhnung mit der Kultur verkennt. Und ich gestehe ein, daß mein Verständnis für den Antimodernismus bei der Lektüre dieses Buches, das den Modernismus mit so viel Wärme behandelt, wuchs – Verständnis nicht für die menschenfeindlichen Maßnahmen, mit denen Pius X. und Monsignore Benignus «Sodalitium pianum» den Irrtum ausrotten wollten, aber Verständnis für den Kampf gegen das, was mit der Enzyklika «Indifferentismus» genannt werden kann: die Ineinssetzung von

bürgerlicher Selbstbehauptung und christlichem Glauben. Sicher war der Antimodernismus zunächst nur Selbsterhaltungsstrategie einer machtförmigen Institution, ein Kampf gegen die die Kirche bedrohenden Werte von Demokratie und Liberalität. Aber war er nicht auch eine praktische Form dialektischer Theologie?

Die Quellen der theologischen Innovation

Otto Weiß verhält sich nicht neutral in seinem Buch. Er vertritt selbst eine «modernistische» Sichtweise» (7) und hält dafür, daß der Modernismus eine «Alternative» aufgezeigt hat, «die uns noch immer gültig erscheint» (6). Er sieht den «Objektivismus» und den «ganz schlicht reaktionären Kurs mancher Kirchenfunktionäre» wieder auf dem Vormarsch (600f.) und unterstreicht dagegen die «Forderung der Modernisten nach Offenheit» (597). Er teilt den «Ort, wo die modernistische Theologie einsetzt», nämlich «Sehnsucht und Unruhe inmitten des Zweifels, Hoffnung, daß trotzdem alles gut ist, Vertrauen auf den Sinn des Ganzen» (598). Er ist selbst ein glühender Reformist, und sein enormes Werk ist nichts anderes als die Suche nach den Quellen der theologischen Innovation, die uns heute wieder nützt. Gerne wird man ihm dabei folgen – und wird dann doch enttäuscht. Aus zwei Gründen:

Zum einen bleibt Weiß die Antwort auf die Frage nach der theologischen Substanz der Modernisten meistens schuldig. Nicht, daß er nicht deren Überlegungen in aller Ausführlichkeit nachgezeichnet hätte, aber es gelingt ihm selten, einen wirklich weiterführenden theologischen Ansatz herauszuarbeiten. Zuviel bleibt im Biographischen und Anekdotischen stecken. Zwar wird erkennbar, daß die eigentlich innovativen Ansätze aus der exegetischen – so bei Thaddäus Hyazinth Engert (293–314) – und der historischen – so bei Franz Sales Wieland (410–425) – Arbeit kamen, wenn auch die von Weiß so gelobte Erkenntnis der modernistischen Exegese, die Unterscheidung von «Einkleidung» und «Glaubenskern» (309, 600), nicht der Weisheit letzter Schluß ist. Aber etwa bei einem Theologen von Rang wie Herman Schell wird die Chance vergeben, die von diesem gesehene tiefe Übereinstimmung zwischen christlichem Glauben und den Antrieben der Moderne zu verdeutlichen. Weiß begnügt sich hier wie sonst fast immer damit, die guten Absichten kenntlich zu machen, aber er zeigt nicht, auf welchem theologischen Weg sie erreicht werden sollten.

Schell hat aber mehr geleistet, als den Katholizismus zum «Prinzip des Fortschritts» (so seine Programmschrift von 1897) zu erklären. Er hatte nicht nur bereits mit seiner Fassung des Gottesbegriffs als «causa sui» dem neuzeitlichen Rationalitätsideal eine tiefe theologische Reverenz erwiesen – das Kausalitätsprinzip sollte vor Gott nicht haltmachen, sondern an ihm seine erste Grundlegung und Anwendung finden, er zeigte auch, daß die drei Ziele des Fortschritts in der Neuzeit – Wissenschaftlichkeit, Rechtsstaatlichkeit und soziale Gerechtigkeit – mit der Offenbarung zusammenstimmen und von ihr gefördert werden. Nach Schell entspricht dem Wissenschaftsideal christlich der Mensch als Ebenbild Gottes, der dem Rechtsstaat immanenten Spannung zwischen Legitimität und freiem Vernunftsrecht die christliche Spannung zwischen ewigen Wahrheiten und der Geschichtlichkeit der Gnade, für die soziale Gerechtigkeit aber verwies er auf das Tora-Recht und das neue Gesetz des Evangeliums (Die neue Zeit und der alte Glaube, 1898). An diese Überlegungen läßt sich heute anknüpfen, sie gehen über die von Weiß herausgestellte Devise Schells, daß der «Fortschritt in der Erkenntnis der Offenbarung geradezu das Spezifische des katholischen Glaubens» ausmacht, hinaus (135).

Zum Zweiten muß ernstlich gefragt werden, wieviel die deutsche modernistische Theologie selbst geleistet hat. Weiß erkennt ihren besten Vertretern als höchstes Prädikat zu, sie hätten das II. Vatikanum vorbereitet. Einer Überprüfung hält diese Behauptung kaum stand. Nimmt man als Beispiel die theologischen Ideen des Reformkreises niederrheinischer Katholiken,

die Weiß unter der Überschrift «Die Kirche der Zukunft» vorführt, kann man nur dankbar sein, daß dergleichen nicht in das Konzil eingegangen ist. Die Reformfreunde wollten etwa den Glauben nicht nur als «Fürwahrhalten theologischer Lehrformeln», sondern als «dankbar-gehorsames Aufnehmen der uns in Christus sichtbar gewordenen Liebestat Gottes» verstehen, «der in symbolhaft-gebrochener Weise in den Transparenten der Dogmen ihre Darstellung findet»; die klassischen Heilswahrheiten sollen «von einer anderen Ebene her als tiefsinnige, innere Bilder eines wirklichen Welt- und Heilsgeschehens» aufgefaßt werden (559). Solch symbolistischer Tiefsinn ist zwar modern, aber er sitzt auch im Zentrum der Relevanzkrise des Glaubens. Haben nicht Karl Rahner, der in der Verurteilung dieses «Kryp-

tomodernismus» eindeutig war (vgl. 554, 566), oder Romano Guardini, den Weiß im Hintergrund der gegenwärtigen kirchlichen Reaktion vermutet (vgl. 535ff., 600f.), in Deutschland das meiste für die Vorbereitung des Konzils getan? Ist nicht die Erneuerung durch die geduldige Weiterarbeit an den überkommenen theologischen Positionen erreicht worden, durch ihre Weiterführung und schließlich Überwindung? Die Modernisten waren zu schnell, und so schossen sie am Ziel vorbei, und zugleich waren sie zu langsam, weil sie ganz den Impulsen ihrer Zeit verhaftet blieben. Theologischerseits ist also aus dem Werk von Otto Weiß viel zu lernen – wenn auch vielleicht nicht immer das, was sein Verfasser beabsichtigte.

Thomas Ruster, Bornheim