

perspektiven

JOSEPH CARDINAL RATZINGER · ROM

KIRCHLICHES LEHRAMT UND EXEGESE

*Reflexionen aus Anlaß des 100-jährigen Bestehens
der Päpstlichen Bibelkommission*

Das Thema meines Beitrags habe ich nicht nur gewählt, weil es objektiv zu den Fragen gehört, die sich in dem Rückblick auf 100 Jahre Bibelkommission sachlich ergeben, es gehört sozusagen auch zu den Problemen meiner Autobiographie: Seit mehr als einem halben Jahrhundert ist mein eigener theologischer Weg von dem Spannungsfeld mitbestimmt, das mit der Formulierung des Themas umschrieben ist.

In dem Dekret der Konsistorialkongregation vom 29. Juni 1912 «*De quibusdam commentariis non admittendis*»¹ finden sich zwei Namen, die sich mit meinem Lebenskreis berühren. Da wird zunächst die Einleitung in das Alte Testament des Freisinger Professors Karl Holzhey verurteilt, der zwar schon tot war, als ich im Januar 1946 das Theologiestudium auf dem Freisinger Domberg begann, von dem aber noch immer allerlei Geschichten kreisten. Er muß wohl ein eher hochmütiger und etwas düsterer Mann gewesen sein. Näher steht mir der zweite Name dieses Dekrets: Fritz Tillmann, der als Herausgeber eines als unzulässig charakterisierten Kommentars zum Neuen Testament genannt wird. In diesem Kommentar hatte Tillmanns Freund Friedrich Wilhelm Maier, damals Privatdozent in Straßburg, die Kommentierung der Synoptiker übernommen. Das Dekret der Konsistorialkongregation verfügte, daß diese Kommentare expungenda omnino esse ab institutione clericorum. Der Kommentar, von dem ich als Student ein verirrtes Exemplar im heimatlichen Studienseminar zu Traunstein gefunden habe, mußte abgebrochen und aus dem Handel gezogen werden, weil Maier darin für die synoptische Frage die heute fast

JOSEPH CARDINAL RATZINGER, 1927 in Markt am Inn geboren, studierte Philosophie und Theologie in Freising und München; Priester 1951. Der Promotion 1953 und der Habilitation 1957 schlossen sich Lehrtätigkeiten in München, Freising, Bonn, Münster, Tübingen und Regensburg an, bis er 1977 zum Erzbischof von München und Freising geweiht und zum Kardinal ernannt wurde. Seit 1981 ist er Präfekt der Kongregation für die Glaubenslehre.

allgemein angenommene sogenannte 2-Quellentheorie vertreten hatte. Zugleich war damit die wissenschaftliche Laufbahn von Tillmann wie von Maier fürs erste beendet. Beiden wurde freilich freigestellt, in eine andere theologische Disziplin umzuwechseln. Tillmann machte von dieser Möglichkeit Gebrauch und wurde zum führenden deutschen Moraltheologen, der zusammen mit Th. Steinbüchel und Th. Müncker ein bahnbrechendes Handbuch der Moraltheologie herausgab, das diese wichtige Disziplin unter dem Grundgedanken der Nachfolge Christi neu bedachte und darstellte. Maier wollte von der Möglichkeit des Wechsels der Disziplin keinen Gebrauch machen; er war mit Leib und Seele der Arbeit am Neuen Testament verschrieben. So wurde er Militärpfarrer und hat als solcher den ersten Weltkrieg mitgemacht; hernach arbeitete er als Gefängnisseelsorger, bis er 1924 mit dem Nihil obstat des Breslauer Erzbischofs Kardinal Bertram in einem nun entspannteren Klima als Professor für Neues Testament an die dortige Theologische Fakultät berufen wurde. 1945 kam er mit anderen Kollegen der nun aufgehobenen Fakultät nach München und wurde so auch mein Lehrer.

Die Wunde von 1912 hat sich bei ihm nie ganz geschlossen, obgleich er jetzt praktisch ungehindert sein Fach dozieren konnte und von der Begeisterung seiner Studenten getragen war, denen er seine Leidenschaft für das Neue Testament und dessen rechtes Verstehen mitzuteilen vermochte. Ab und zu flossen Erinnerungen an das Damalige in seine Vorlesung ein. Mir hat sich vor allem ein Ausspruch eingepägt, den er etwa im Jahr 1948 oder 1949 getan haben mag. Damals sagte er, er könne nun zwar durchaus frei seinem historischen Gewissen folgen, aber die wirkliche Freiheit der Exegese, von der er träume, sei noch nicht erreicht. Er werde dies wohl auch nicht mehr erleben, aber er wünsche sich doch, wenigstens wie Mose vom Berg Nebo noch auf das Gelobte Land einer von allen lehramtlichen Überwachungen und Fesseln frei gewordenen Exegese hineinblicken zu dürfen. Wir spürten damals, daß dem gelehrten Mann, der ein überzeugendes priesterliches Leben aus dem Glauben der Kirche heraus führte, immer noch nicht nur das seinerzeitige Dekret der Konsistorialkongregation auf der Seele brannte, sondern auch die verschiedenen Dekrete der Bibelkommission – etwa über die mosaische Authentizität des Pentateuch (1906), über den historischen Charakter der drei ersten Kapitel der Genesis (1909), über die Autoren und die Zeit der Komposition der Psalmen (1910), über Markus und Lukas (1912), über die synoptische Frage (1912) usw. immer noch als unangemessene Fesseln seiner exegetischen Arbeit im Wege standen. Immer noch war da das Gefühl, daß die katholischen Exegeten durch solche lehramtliche Entscheidungen an einer uneingeschränkten wissenschaftlichen Arbeit gehindert seien und so katholische Exegese gegenüber der protestantischen doch nicht ganz auf der Höhe der Zeit stehen könne, irgendwie in ihrem wissenschaftlichen Ernst von den Protestanten mit Recht in Frage gestellt werde. Und natürlich war da auch die Überzeugung wirksam, daß strenge historische Arbeit verlässlich die objektiven Gegebenheiten der Geschichte feststellen könne, ja, daß sie der einzige Weg sei, um der Geschichte gewiß zu werden und die biblischen Bücher, die ja historische Bücher sind, ihrem eigenen Sinn gemäß zu verstehen. Die Verlässigkeit und die Eindeutigkeit der historischen Methode stand für ihn unzweifelbar fest; der Gedanke, daß auch in die historische Methode philosophische Voraussetzungen einfließen und eine Reflexion über die philosophischen Implikationen der histori-

schen Methode nötig werden könne, kam ihm nicht. Philosophie erschien ihm wie vielen seiner Kollegen als etwas Störendes, das die reine Sachlichkeit der historischen Arbeit nur verunreinigen könnte. Und so stellte sich ihm die hermeneutische Frage nicht, die Frage nämlich, wie der innere Ort des Fragenden seinen Zugang zu einem Text mitbestimmt, so daß zuerst geklärt werden muß, wie man richtig fragt und wie man sein eigenes Fragen reinigen kann. Deshalb hätte ihm der Berg Nebo gewiß manche Überraschungen beschert, die durchaus außerhalb seines Gesichtsfeldes lagen.

Ich möchte nun versuchen, sozusagen mit ihm auf den Nebo zu steigen und aus der Perspektive von damals das Land abtasten, das wir in den letzten 50 Jahren durchschritten haben. Dabei mag es nützlich sein, sich an die Erfahrungen des Mose zu erinnern. Das Kapitel 34 des Deuteronomium beschreibt, wie Mose auf dem Nebo in das gelobte Land hineinschauen darf, das er in seiner ganzen Erstreckung sieht. Es ist sozusagen ein rein geographischer, kein historischer Blick, der ihm gewährt wird. Man könnte aber wohl sagen, daß das Kapitel 29 desselben Buches einen Ausblick nicht auf die Geographie, sondern auf die kommende Geschichte in und mit dem Land darstelle und einen ganz anderen, weit weniger tröstlichen Nebo-Blick überlieferte. Da heißt es: «Der Herr wird dich unter allen Völkern verstreuen, von einem Land der Erde bis zum anderen der Erde... Unter diesen Nationen wirst du keine Ruhe finden. Es wird keine Stelle geben, wohin du deinen Fuß setzen kannst...» (29,64f). Was Mose in diesem Innenblick gesehen hat, könnte man in die Aussage zusammenfassen: Freiheit kann sich selbst zerstören. Wenn sie ihr inneres Maß verliert, so hebt sie sich selber auf.

Was könnte nun ein historischer Nebo-Blick ins Land der Exegese der letzten 50 Jahre wahrnehmen? Zunächst vieles, was Maier tröstlich gewesen wäre, sozusagen die Erfüllung seines Traumes. Schon die Enzyklika *Divino afflante Spiritu* von 1943 hatte eine neue Sicht des Verhältnisses zwischen dem Lehramt und den wissenschaftlichen Ansprüchen historischer Lektüre der Bibel gebracht. Die sechziger Jahre bedeuten dann – um im Bild zu bleiben – sozusagen den Einzug ins Gelobte Land exegetischer Freiheit. Da ist zunächst die Instruktion der Bibelkommission über die historische Wahrheit der Evangelien vom 21. April 1964 zu nennen,² dann aber vor allem die 1965 verabschiedete Konzilskonstitution *Dei Verbum* über die göttliche Offenbarung, mit der nun in der Tat ein neues Blatt im Zueinander von Lehramt und wissenschaftlicher Exegese aufgeschlagen wurde. Dieser grundlegende Text braucht hier nicht eigens gewürdigt zu werden. Er definiert zunächst den Begriff der Offenbarung, die ja nicht einfach mit ihrem geschriebenen Zeugnis, der Bibel, identisch ist und öffnet damit den weiten, zugleich historischen und theologischen Horizont, in dem sich Bibelauslegung bewegt, eine Auslegung, die in diesen Schriften nicht nur menschliche Bücher, sondern Zeugnis von göttlichem Reden sieht. So kann von da aus der Begriff der Überlieferung bestimmt werden, der ebenfalls über die Schrift hinausreicht, aber sie zu ihrem Zentrum hat, denn sie selbst ist vor allem und ihrem Wesen nach «Überlieferung». Das führt dann zu dem dritten Kapitel, über die Interpretation der Schrift, in dem auf eindrucksvolle Weise einerseits der ganze Anspruch historischer Methode als eines unerläßlichen Teils des exegetischen Mühens dargestellt wird, aber dann auch die eigentlich theologische Dimension der Interpretation erscheint, die dann – wie oben gesagt – wesentlich ist, wenn dieses Buch mehr ist als Menschenwort. Gehen wir weiter in unserer

Wanderung vom Nebo aus: Der Betrachter hätte sich wohl besonders darüber freuen müssen, was im Juni 1971 geschah: Mit dem *Motu proprio* «*Sedula cura*» hat Paul VI. die Bibelkommission völlig umstrukturiert, so daß sie nun nicht mehr ein Organ des Lehramts ist, sondern ein Begegnungsort zwischen Lehramt und Exegeten, eine Stätte des Dialogs, in dem sich die Vertreter des Lehramts und herausragende Exegeten treffen, um sozusagen miteinander die inneren Maße der Freiheit zu finden, die sie daran hindern, sich selbst zu zerstören und die sie damit erst zu wirklicher Freiheit erheben. Der Beschauer hätte auch die Freude erleben können, daß einer seiner herausragenden Schüler, Rudolf Schnackenburg, der Kommission zugehörte und er, der Beschauer, dadurch sozusagen nun plötzlich selbst in der Kommission saß, die ihm vorher so viel Kummer bereitet hatte. Nennen wir noch ein wichtiges Datum, das von dem gedachten Nebo aus in der Ferne erscheinen konnte: das Dokument der Bibelkommission «*L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa*» von 1993, in dem nun nicht das Lehramt den Exegeten von oben her Normen auferlegt, sondern diese selber die Maßstäbe zu umschreiben suchen, die den Weg der sachgemäßen Auslegung dieses besonderen Buches leiten müssen, das rein von außen gesehen eigentlich nur eine Literatursammlung von Schriften darstellt, deren Entstehung sich über ein rundes Jahrtausend hinzieht: Nur das gemeinsame Subjekt, aus dem diese Literatur geboren wurde – das wandernde Gottesvolk – macht diese Literatursammlung in all ihrer Vielfalt und äußeren Gegensätzlichkeit zu *einem* Buch; dieses Volk aber wiederum weiß, daß es nicht einfach aus Eigenem spricht und handelt, sondern sich dem verdankt, der es zu einem Volk macht: dem lebendigen Gott selbst.

Ist nun der Traum erfüllt? Haben die zweiten 50 Jahre der Bibelkommission das aufgelöst und als Unrecht beiseite geschoben, was die ersten 50 Jahre produziert hatten? Zur ersten Frage würde ich sagen, daß der Traum in Wirklichkeit überführt wurde und dabei auch korrigiert worden ist. Die reine Objektivität der historischen Methode gibt es nicht. Die Philosophie bzw. die hermeneutische Vorfrage ist einfach nicht auszuschneiden. Das wurde noch zu Lebzeiten Maiers zum Beispiel in Bultmanns Johannes-Kommentar deutlich, wo die Philosophie Heideggers nicht nur als Mittel zur Vergegenwärtigung des historisch Entfernten dient, sozusagen als Transportmittel, das das Damalige in unser Heute befördert, sondern auch als der Steg, der überhaupt in den Text hineinführt. Nun, dieser Versuch ist gescheitert, aber daß es die reine historische Methode – auch in profaner Literatur übrigens – nicht gibt, ist deutlich geworden.³ Es ist durchaus begreiflich, daß katholische Theologen in der Zeit, in der die Entscheidungen der damaligen Bibelkommission sie bei der sauberen Anwendung der historisch-kritischen Methode behinderten, neidisch auf die evangelischen Theologen hinüberblickten, die inzwischen mit dem Ernst ihrer Forschung ganz neue Erkenntnisse darüber vorlegen konnten, wie im Weg des Gottesvolkes diese Literatur, die wir Bibel nennen, gewachsen ist. Aber dabei haben wir viel zu wenig wahrgenommen, daß es auch das umgekehrte Problem in der evangelischen Theologie gab. Es wird zum Beispiel deutlich sichtbar in dem 1936 gehaltenen Vortrag von Bultmanns großem, später zum Katholizismus konvertierten Schüler Heinrich Schlier über die kirchliche Verantwortung des Theologiestudenten.⁴ Die evangelische Christenheit stand damals in Deutschland in dem lebensgefährlichen Kampf zwischen den sogenannten deutschen Christen,

die das Christentum der Ideologie des Nationalsozialismus unterordneten und so zutiefst verfälschten einerseits und der bekennenden Kirche andererseits. In diesem Zusammenhang hat Schlier den Studenten der Theologie diese Worte zugerufen: «...Überlegen Sie einen Augenblick, was besser ist: daß die Kirche in geordneter Weise und nach reiflicher Überlegung einem Theologen das Lehramt wegen falscher Lehre wieder abnimmt, oder daß der einzelne in unverbindlicher Weise diesen oder jenen einen falschen Lehrer nennt und vor ihm warnt. Man darf ja doch nicht meinen, daß das Verurteilen aufhöre, wenn man jeden nach Gutdünken urteilen läßt. Hier ist konsequent nur die liberale Ansicht, daß es so etwas wie eine Entscheidung über die Wahrheit einer Lehre überhaupt nicht gibt, und deshalb jede Lehre ein bißchen wahr und alle Lehre in der Kirche zu dulden sei. Aber diese Ansicht teilen wir nicht. Denn sie leugnet, daß Gott wirklich unter uns entschieden hat...»⁵ Wer sich daran erinnert, daß damals ein großer Teil der Evangelisch-Theologischen Fakultäten nahezu vollständig in den Händen der deutschen Christen war und daß Schlier aufgrund solcher Aussagen, wie ich sie eben zitierte, aus dem akademischen Lehramt ausscheiden mußte, kann auch die andere Seite der Problematik sehen.⁶

So kommen wir zu der zweiten, der abschließenden Frage: Wie sollen wir heute die ersten 50 Jahre der Bibelkommission bewerten? War dies alles nur eine tragisch zu nennende Gängelung der Freiheit der Theologie, eine Summe von Irrtümern, von denen wir uns in den zweiten 50 Jahren der Kommission befreien mußten, oder müssen wir diesen schwierigen Prozeß doch differenzierter betrachten? Daß die Dinge nicht ganz so einfach liegen, wie es im ersten Enthusiasmus des konziliaren Aufbruchs auszusehen schien, ist durch das eben Gesagte wohl schon deutlich geworden. Es bleibt richtig, daß das Lehramt mit den erwähnten Entscheidungen den Bereich der Gewißheiten überdehnt hat, für die der Glaube bürgen kann; es bleibt daher richtig, daß damit die Glaubwürdigkeit des Lehramts beeinträchtigt und der nötige Freiraum exegetischen Forschens und Fragens ungebührlich beeengt wurde. Aber es bleibt auch richtig, daß der Glaube in Sachen Schriftauslegung ein Wort zu sagen hat und daß daher auch den Hirten aufgetragen ist, Korrekturen zu setzen, wo das besondere Wesen dieses Buches aus dem Blick kommt und eine nur vermeintlich reine Objektivität das Besondere und Eigene der Heiligen Schrift zum Verschwinden bringt. Insofern war ein Prozeß des Ringens um die rechte Hermeneutik der Bibel und um den richtigen Ort historisch-kritischer Exegese unerlässlich.

Mir scheint, daß man zwei Ebenen des Problems unterscheiden kann, um das es ging und geht. Die eine Ebene ist die Frage, wie weit die rein historische Dimension der Bibel reicht und wo ihr Besonderes beginnt, das sich der bloßen historischen Rationalität entzieht. Anders herum könnte man auch sagen, daß es sich um ein Problem innerhalb der historischen Methode selbst handelt: Was vermag sie zu leisten, und wo sind ihre inneren Grenzen? Welche anderen Weisen des Verstehens sind für einen Text dieser Art nötig? Der Prozeß des Ringens, der hier aufgegeben war, läßt sich in gewisser Hinsicht mit dem Ringen vergleichen, das durch die Affäre Galilei ausgelöst wurde. Bis dahin schien es, daß das geozentrische Weltbild mit der Offenbarungsaussage der Bibel unlöslich verknüpft sei; daß den Offenbarungskern auflöst, wer das heliozentrische Weltbild vertritt. Das Verhältnis von äußerer Anschauungsform und der eigentlichen Aussage des Ganzen mußte völlig

neu bedacht werden, und erst langsam konnten die Maßstäbe erarbeitet werden, die es gestatteten, die naturwissenschaftliche Rationalität und die eigene Botschaft der Bibel ins rechte Verhältnis zueinander zu setzen. Ganz lösen läßt sich der Streit freilich nie, weil der von der Bibel bezeugte Glaube auch die materielle Welt einbezieht, also auch über sie eine Aussage macht – was ihre Herkunft im ganzen und die Herkunft des Menschen im besonderen angeht. Die Rückführung der ganzen uns begegnenden Realität auf bloß materielle Ursachen, die Verbannung des Schöpfergeistes in die Sphäre bloßer Subjektivität ist mit der Grundbotschaft der Bibel unvereinbar. Damit ist aber ein Streit über das Wesen wirklicher Rationalität selber gegeben; denn wenn eine rein materialistische Erklärung der Wirklichkeit sich als einzig möglicher Ausdruck der Rationalität darstellt, ist diese selbst falsch verstanden. Ähnliches ist im Bereich der Geschichte zu sagen. Zunächst schien es, als ob die grundsätzliche Zuweisung des Pentateuch an Mose oder die Autorschaft der einzelnen, von der Überlieferung genannten Verfasser der Evangelien, für die Verlässigkeit der Schrift und damit für den auf ihr gründenden Glauben unerlässlich sei. Auch da mußten sozusagen die Territorien erst langsam neu vermessen werden; das grundsätzliche Verhältnis von Glaube und Geschichte war neu zu bedenken: Eine solche Klärung konnte nicht von heute auf morgen glücken. Auch hier wird immer umkämpfter Raum bleiben. Die Meinung, der Glaube wisse als solcher überhaupt nichts von geschichtlichen Fakten und müsse dies ganz den Historikern überlassen, ist Gnostizismus: Sie entleibt den Glauben und macht ihn zur bloßen Idee. Aber für den Glauben, der aus der Bibel kommt, ist gerade der Realismus des Geschehenseins von innen her konstitutiv. Ein Gott, der nicht in die Geschichte eingreifen und sich nicht in ihr zeigen kann, ist nicht der Gott der Bibel. Daher ist die Realität der Geburt Jesu aus der Jungfrau Maria, die wirkliche Einsetzung des letzten Abendmahles durch Jesus, seine leibliche Auferstehung von den Toten – das heißt das Leersein des Grabes – ein Element des Glaubens als solchen, das er gegen vermeintliche bessere historische Erkenntnis verteidigen darf und muß. Daß Jesus wirklich in allem Wesentlichen der war, als den ihn uns die Evangelien zeigen, ist nicht historische Konjektur, sondern eine Sache des Glaubens. Einsprüche, die uns das ausreden wollen, sind nicht Ausdruck wirklicher wissenschaftlicher Erkenntnis, sondern Selbstüberschätzung der Methode. Aber daß dabei vieles im einzelnen offen bleiben und dem Ringen verantwortungsbewußter Auslegung überlassen werden muß, das haben wir inzwischen gelernt.

So zeigt sich schon die zweite Ebene des Problems: Es geht nicht einfach um einen Katalog unentbehrlicher historischer Elemente des Glaubens. Es geht darum, was die Vernunft kann und warum Glaube vernünftig und Vernunft gläubig zu sein vermag. Inzwischen sind ja nicht nur die Entscheidungen der Bibelkommission korrigiert worden, die zu weit in den Bereich der rein historischen Fragen ausgegriffen hatten; inzwischen haben wir auch über die Weise und Grenzen historischer Erkenntnis dazugelernt. Werner Heisenberg hat im Bereich der Naturwissenschaft mit seiner Unsicherheitsrelation festgestellt, daß unser Erkennen nie reine Abbildung des Objektiven ist, sondern immer auch durch die Beteiligung des Subjekts, seinen Frageort und seine Fähigkeit des Wahrnehmens mitbestimmt ist. Das gilt natürlich in ungleich höherem Maß überall da, wo der Mensch selbst im Spiel ist oder gar, wo das Geheimnis Gottes sich vernehmbar macht. So stehen sich nicht mehr Glaube

und Wissenschaft, auch nicht mehr Lehramt und Exegese wie zwei in sich geschlossene Welten gegenüber. Der Glaube ist selbst eine Weise des Erkennens; ihn ausschalten zu wollen, produziert nicht die reine Sachlichkeit, sondern ist die Setzung eines Erkenntnisstandortes, der eine bestimmte Perspektive ausblendet und die zufälligen Bedingungen der gewählten Sicht nicht mehr wahrhaben will. Wenn man dagegen wahrnimmt, daß die Heiligen Schriften von einem Subjekt stammen, das auch heute lebt – vom wandernden Gottesvolk –, dann ist auch rational klar, daß dieses Subjekt beim Verstehen des Buches etwas zu sagen hat.

Das Gelobte Land der Freiheit ist spannender und vielgestaltiger, als der Exeget des Jahres 1948 sich vorstellen konnte. Die inneren Bedingungen der Freiheit sind sichtbar geworden. Sie setzt ein waches Hören, Erkenntnis der Grenzen der einzelnen Wege, den ganzen Ernst der Ratio, aber auch Bereitschaft zur Selbstbescheidung und Selbstüberschreitung voraus im Mitdenken und Mitleben mit dem Subjekt, das uns die vielfältigen Schriften des Alten und Neuen Bundes als ein einziges Werk – eben als Heilige Schrift – verbürgt. Wir sind zutiefst dankbar für die Öffnungen, die uns das II. Vaticanum als Frucht eines langen Ringens geschenkt hat. Aber wir verurteilen auch nicht einfach das Vorangegangene, sondern sehen es als notwendigen Teil eines Erkenntnisprozesses an, der angesichts der Größe des ergangenen Wortes und angesichts der Grenzen unseres Vermögens uns immer neu anfordern wird, aber gerade das ist schön. Und so können wir nach 100 Jahren Bibelkommission trotz aller Probleme, die dieser Zeitraum umschließt, dankbar und hoffnungsvoll auf den weiteren Weg vorausblicken.

ANMERKUNGEN

¹ Enchiridion Biblicum. Documenti della Chiesa sulla Sacra Scrittura (Bologna 1993) Nr. 400a, S. 354ff.

² Ebd. Nr. 644-659, S. 682-697.

³ Vgl. zu den hier in Frage stehenden methodologischen und hermeneutischen Problemen: I. de la Potterie ed altri, *L'esegesi cristiana oggi* (Piemme 1991); M. Reiser, *Bibel und Kirche*, in: *TThZ* 108 (1999) 62-81; ders., *Allegorese und Metaphorik. Vorüberlegungen zu einer Erneuerung der Väterhermeneutik*, in: F. Sedlmeier (Hg.), *Gottes Wege suchend* (Würzburg 2003) 433-465; P. Grech, *La reinterpretazione intra-biblica e l'ermeneutica moderna*, in: *St Pat* 49 (2002) 641-662.

⁴ H. Schlier, *Der Geist und die Kirche* (Freiburg 1980) 225-240.

⁵ S. 232.

⁶ Ein anderer Aspekt des Problems Kirche und Exegese im Inneren des Protestantismus erscheint in dem autobiographischen Werk eines Maier-Schülers aus der Breslauer Zeit, des nachmaligen Münchener Exegeten Otto Kuss: *Dankbarer Abschied* (München 1981). Kuss erzählt darin, wie er «in der Nacht vor dem Beginn der Subdiakonatsweiheexerziten» das Priesterseminar in Breslau verließ und nach Berlin ging, um dort klassische Philologie zu studieren und die großen protestantischen Theologen zu hören, die dort lehrten: «...zahlreiche, grundsätzliche wie akzidentelle Bedenken und Zweifel hatten sich angesammelt und stauten sich jetzt, vor der... rasch nahenden Entscheidung» (S. 20). Dazu kam: «Alles, aber auch wirklich alles, was dem heranwachsenden <Wissenschaftler> wichtig schien, war von Protestanten, zumeist liberalen» Protestanten, gedacht

und geschrieben worden...» (S. 23). Das Schlußergebnis dieses Studiums in Berlin war indes enttäuschend, so daß Kuss ins Breslauer Priesterseminar zurückkehrte und sich zum katholischen Priester weihen ließ. Er sagt dazu: «Aber wo es um ›Kirche‹ ging, schien auch hier eine Konfliktsituation zu bestehen: der Professor auf dem Katheder..., für den die ›Bibel‹... ein Buch wie alle anderen Bücher war... und der Pastor in der Kirche mit der Bibel... mit der Auslegung durch die Bekenntnisschriften in der Hand auf der Kanzel... – das deckte sich nicht so leicht. Allmählich und zuletzt kam ich zu der... Erkenntnis, daß die ›heilige Schrift‹... in der verwegenen Zuversicht der römisch-katholischen Kirche in besseren Händen war als unter der Obhut der anscheinend unendlich variierenden professoralen Möglichkeiten, wie sie in der weiten Welt des Protestantismus vorerzert wurden...» (28f). Tragischerweise hat Kuss gerade im nachkonziliaren Klima der völligen Freiheit der Exegese den Glauben verloren; ihm schien nun die liberale Meinung bestätigt, daß «die Bibel ein Buch wie alle anderen Bücher war»; er konnte nicht mehr sehen, «daß es sich dabei um etwas konkurrenzlos Unvergleichbares, um ein Fundamentales handelte» (28f). So schildert sein Buch seinen «Abschied» vom Glauben der Kirche, von seiner eigenen Vergangenheit als katholischer Exeget.