

Analogia fidei

Anmerkungen zu einem Grundprinzip theologischer Schrifthermeneutik

VON THOMAS MARSCHLER

Die beiden bislang erschienenen Jesus-Bücher Benedikts XVI. haben dazu beigetragen, dass über die Notwendigkeit einer explizit *theologischen* Schrifthermeneutik als Ergänzung, Vollendung und möglicherweise Korrektur der historisch-kritischen Exegese neu diskutiert wird. Es entspricht dabei der Intention des Papstes, die Frage in enger Verbindung mit der Interpretation einer zentralen Passage aus der Offenbarungskonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils aufzuwerfen. „Im Grunde“, so seine bereits seit längerem vorgetragene Einschätzung, „geht es darum, endlich die vom Zweiten Vatikanischen Konzil (in *Dei Verbum* 12) für die Exegese formulierten methodischen Grundsätze aufzugreifen, was bisher leider kaum in Angriff genommen worden ist“.¹ Nicht nur als Teilnehmer im theologisch-wissenschaftlichen Diskurs, sondern auch mit seiner lehramtlichen Autorität als Papst hat Joseph Ratzinger unterstrichen, wie wichtig ihm dieses Anliegen ist. Sein 2010 erschienenenes nachsynodales Apostolisches Schreiben „*Verbum Domini*“ verweist ausführlich auf DV 12 und warnt eindringlich vor den Gefahren, die der Exegese drohen, wenn nicht historische und theologische Auslegungsmethode als „zwei methodologische Stufen“ der Schriftauslegung gemeinsam Beachtung finden.²

Dieses Programm hat bei Exegeten wie bei Systematikern sehr unterschiedliche Reaktionen hervorgerufen; in der Auseinandersetzung mit ihm ist der Eindruck zurückgeblieben, „daß das Verhältnis von Exegese und Dogmatik nach wie vor klärungsbedürftig ist“³. Die nachfolgenden Überle-

¹ So Papst Benedikt XVI. im Vorwort zu: *Benedictus <Papa, XVI.>*, Jesus von Nazareth. Zweiter Teil: Vom Einzug in Jerusalem bis zur Auferstehung, Freiburg i. Br. 2011, 12. Vgl. bereits die zentrale Stellung von DV 12 im Vorwort des ersten Bandes: *Benedictus <Papa, XVI.>*, Jesus von Nazareth. Erster Teil: Von der Taufe im Jordan bis zur Verkörperung, Freiburg i. Br. 2007, 10–23.

² Vgl. *Benedictus <Papa, XVI.>*, Nachsynodales Apostolisches Schreiben „*Verbum Domini*“ vom 30.09.2010, n. 34 (in: AAS 102 [2010] 713). Die nachfolgende Passage (n. 35, ebd. 713–715) weist auf die Gefahren eines Auseinanderfallens der beiden Schritte hin.

³ So – am Ende einer kritischen Lektüre des ersten Jesus-Buches des Papstes – *M. Theobald*, Die vier Evangelien und der eine Jesus von Nazareth. Erwägungen zum Jesus-Buch von Joseph Ratzinger/Benedikt XVI., in: *H. Häring* (Hg.), „Jesus von Nazareth“ in der wissenschaftlichen Diskussion, Münster 2008, 7–35, hier: 34. Als Beispiel extremer exegetischer Kritik sei der Beitrag von J. Kügler im selben Band genannt (*J. Kügler*, Glaube und Geschichte. Von den Grenzen der Exegese und der Hilflosigkeit eines Dogmatikers, 153–168). Hans Küng wirt seinem ehemaligen Systematikerkollegen Ratzinger vor, dieser betreibe „dogmatisch bestimmte Exegese“ und habe „sich für eine Schriftauslegung entschieden, bei der ‚die Tradition‘ und konkret das kirchliche Amt ‚das entscheidende Wort‘ hat“ (*H. Küng*, Umstrittene Wahrheit. Erinnerungen, München/Zürich 2007, 180–181).

gungen möchten einen Beitrag zu dieser Debatte leisten, indem sie eines der in jüngerer Zeit selten und dann eher beiläufig thematisierten Prinzipien in den Blick nehmen, die nach DV 12 für die „rechte Ermittlung des Sinnes der heiligen Texte“ über deren historisch-kritische Auslegung hinaus zu berücksichtigen sind, nämlich den Maßstab der „Glaubensanalogie“ (*analogia fidei*). Nach einer kurzen Abgrenzung der in unserem Kontext relevanten Bedeutung des Begriffs von anderen häufiger anzutreffenden Verwendungsweisen (1) soll seine Stellung im Kontext von DV 12 herausgearbeitet werden (2). Eine historische Vergewisserung (3) soll nicht bloß die Aufnahme des Konzepts in den Konzilstext erklären, sondern auch den Übergang zu einigen abschließenden Thesen (4) schaffen, die nach der Relevanz unseres Prinzips in der Gegenwart fragen.

1. „Glaubensanalogie“ – ein mehrdimensionaler Begriff

Nicht nur in seiner philosophischen Verwendung hat der Analogiebegriff seit langer Zeit Stoff für zahlreiche Kontroversen geboten. Auch die theologische Verwendung ist keineswegs eindeutig.⁴

(1) Am häufigsten wird *analogia fidei* in der neueren Diskussion als Konkurrenz- und Oppositionsbegriff zu *analogia entis* zitiert. In dieser offenbarungstheologischen Spielart hatte ihn Karl Barth in seiner berühmt gewordenen Auseinandersetzung mit dem Jesuiten Erich Przywara um die Berechtigung metaphysischen Denkens vor dem Anspruch des christlichen Glaubens geprägt. Die weitaus ältere schrifthermeneutische Analogiesemantik in beiden Konfessionen wurde dadurch für Jahrzehnte an den Rand gedrängt.

(a) Barths Widerspruch zielt auf den Anspruch der (vor allem thomistisch geprägten) Philosophie, auf dem Weg der Seinsanalyse zu Aussagen über Gott zu gelangen. „Analogie im allgemeinen“, so definiert Emerich Coreth den philosophischen Analogiebegriff, „bedeutet die Eigenart eines Begriffs, der in der Anwendung auf verschiedene Seiende oder Seinsbereiche einen wesentlichen Sinnwandel erfährt, ohne jedoch die Einheit des Begriffsgehalts zu verlieren.“⁵ Unter dem Titel „Analogie“ wird also primär die Frage verhandelt, wie durch einen Begriff unterschiedliche Dinge bezeichnet werden können, die nicht einfach wie Individuen einer einzigen Art und Gattung zu behandeln sind, deren Erfassbarkeit unter diesem einen Begriff aber zugleich mehr ist als willkürliche Benennung. „Die Analogie“, so Wolfgang Kluxen, „macht verständlich, daß die Gleichnamigkeit überkategorialer

⁴ Vgl. als knappe Überblicke: L. Scheffczyk, Art. Analogia fidei, in: Sacramentum Mundi; Band 1, Freiburg i. Br. [u. a.] 1967, 133–138; K. H. Menke, Art. Analogia fidei, in: LThK³; Band 1, Freiburg i. Br. 1993, 574–577; A. Stock, Poetische Dogmatik. Gotteslehre, 2. Band: Namen, Paderborn 2005, 168–173.

⁵ E. Coreth, Art. Analogia entis (Analogie), in: LThK²; Band 1, Freiburg i. Br. 1957, 468–470, hier: 468.

Strukturen kein sprachlicher Zufall, sondern sachlich gegründet ist“.⁶ Es ist die Aufgabe der Metaphysik, danach zu fragen, worauf die kategorienüberschreitende Vergleichbarkeit verschiedener Seiender zurückzuführen ist. Thomas von Aquin hat die Möglichkeit analoger Prädikation letztlich in einer umfassenden Metaphysik der Teilhabe fundiert. In seiner Spur mündet die philosophische Analogiefrage in das Nachdenken darüber, ob und wie wir von Gott sprechen, wenn wir nach dem Grund des endlichen Seienden fragen. Die Analogieethematik führt damit fast notwendig an die Fundamente einer metaphysischen Gotteslehre. Die Möglichkeit, Gott in irgendeiner Weise von demjenigen Verhältnis zur Welt her in den Blick zu nehmen, das durch die reine Schöpfungsrealität unabhängig von der Christusoffenbarung konstituiert ist, hat Karl Barth vehement bestritten. Für ihn steht fest: Erst in Christus wird dem Menschen gezeigt, wer Gott in seiner „Analogie“ zu allem Seienden ist. Die in Gottes Wort real werdende Selbstoffenbarung Gottes wird zum Maßstab für jedes Sprechen über Gott erklärt – *analogia fidei* ist konkret *analogia revelationis*.⁷ In dieser scharf dialektisch konzipierten Verhältnisbestimmung von „Glaube und Vernunft“ mit Hilfe der beiden Analogiebegriffe sah Barth die theologische Grunddifferenz zwischen Katholizismus und Protestantismus auf den Punkt gebracht.⁸

(b) In der katholischen Tradition ist mit dem Begriff der Glaubensanalogie gerade nicht diese scharfe, ja polemische Abgrenzung angezielt. Analoges Denken ist vielmehr stets vermittelndes Denken, sofern dem Theologen die notwendige Frage gestellt ist, was es bedeutet, dass unsere Rede über Gott und die Inhalte der Offenbarung auf Begriffe angewiesen ist, die ihren Ursprung in der menschlichen Erkenntnis der Welt besitzen, und wie unser theologischer Umgang mit ihnen der göttlichen Realität entsprechen kann. Sofern unser Erkennen und Sprechen notwendigerweise seinen Ausgang vom endlichen Seienden nimmt, ja an dieses als sein eigentliches Objekt gebunden ist, kann menschliche Rede über Gott (ob in religionsphilosophischem oder offenbarungstheologischem Zugriff) niemals anders als „analog“ verfahren. Die Erhabenheit Gottes über jede generische Zuordnung, wie sie dem geschöpflichen Seienden zu eigen ist, wird damit nicht nivelliert, sondern bestätigt. Die Kunst analoger theologischer Gottesrede besteht darin zu zeigen, wie im Licht der Offenbarung sinnvolle Aussagen über Gott möglich werden, die das für den Menschen eigentlich Unerkennbare und Unausprechliche im Ausgang von Erkenntnisobjekten erschließen, die uns natürlicherweise zugänglich sind, ohne dabei das Göttliche wie Kreatürliches zu behandeln und die Grenzen theologischer Rede in menschlicher Begrifflichkeit zu übersehen. Katholische Autoren nennen diese „spezifisch theologi-

⁶ W. Kluxen, Art. Analogie, in: HWPh; Band 1, Basel 1971, 214–227, hier: 217.

⁷ Vgl. K. Barth, Kirchliche Dogmatik III/3, Zürich ²1961, 59.

⁸ Vgl. K. Barth, Kirchliche Dogmatik I/1, Zürich ⁸1964, VIII, mit dem Vorwurf, die *analogia entis* sei eine „Erfindung des Antichrist“.

sche Denkform“ zuweilen ausdrücklich *analogia fidei*.⁹ Wenn etwa Gott sich selbst als „Vater“ zu erkennen gibt, der seinen „Sohn“ in die Welt gesandt hat, stehen wir vor der Aufgabe zu fragen, welche der menschlichen Bestimmungsmomente in diesen Begriffen auch auf Gott Übertragung finden dürfen (und welche nicht); durch den Blick auf die göttliche Vaterschaft als Urbild aller Zeugung wird uns zugleich das Wesen menschlicher Vaterschaft in einer zuvor unerreichten Weise erschlossen.¹⁰ Mit Leo Scheffczyk mag man hier von einem „methodischen Erkenntnisprinzip“ beziehungsweise „heuristischen Prinzip“ sprechen, das den Zugang zur Wirklichkeit Gottes mit Hilfe von Begriffen, die aus der Welt des Geschöpflichen stammen, verbindet mit dem Versuch, ebendiese Welt von der Selbstmitteilung Gottes her tiefer zu verstehen.¹¹ Dabei bleibt – wie in der protestantischen Theologie mit Recht betont – die Offenbarung Gottes das Richtmaß für die Definition theologischer Begriffe; zugleich aber müssen wir uns dazu bekennen, dass unsere Sprache in der Lage ist, das Offenbarungsgeschehen so zu bezeugen, dass es in verlässlicher und verständlicher Weise beim Menschen anzukommen vermag. Wenn wir im Ausgang von Geschöpflichem über Göttliches sprechen und vom Göttlichen das Geschöpfliche tiefer zu verstehen suchen, geht es also niemals um die bloße Verlängerung einer *analogia entis* in die Sphäre des Geoffenbarten hinein, sondern vielmehr um die Indienstnahme und Überbietung der begrifflich erfassten geschöpflichen Realitäten zugleich.¹² So mag man in der theologischen Analogie die Prädikationsgestalt eines dynamisch konzipierten Natur-Gnade-Verhältnisses erkennen.¹³

(c) „Analoge“ Gottesrede macht nicht Halt bei den unmittelbar biblisch bezeugten Begriffen. Sie sucht über sie hinaus nach Möglichkeiten, die Glaubensgeheimnisse auch mit Hilfe nicht-biblischer Terminologie so weit wie möglich argumentativ zu erschließen, gegen Einwände zu schützen und im Kontext neuer Denkformen zu plausibilisieren.¹⁴ Manche der dabei von Theologen gebildeten Analogien sind in den kirchlichen Lehraussagen ausdrücklich aufgegriffen und damit bestätigt worden. So expliziert etwa das

⁹ Vgl. beispielsweise E. Paul, Theologie und Verkündigung am Beispiel der *inhabitatio*-Lehre, in: H. Hammans/H.-J. Reudenbach/H. Sonnemans (Hgg.), Geist und Kirche. Studien zur Theologie im Umfeld der beiden Vatikanischen Konzilien. Gedenkschrift für Heribert Schauf, Paderborn [u. a.] 1990, 201–211, hier: 208–209.

¹⁰ Vgl. Vat. II, GS 22.

¹¹ Vgl. Scheffczyk, Art. Analogia fidei [Anm. 4], 134.

¹² Genau dies versucht die berühmte „Analogieregel“ des IV. Lateranums (DH 806) zu erfassen.

¹³ Scheffczyk, Art. Analogia fidei [Anm. 4], 137, schreibt in diesem Sinne: „Im Lichte dieser Einheit [sc. von Schöpfungs- und Erlösungsordnung, Th. M.] ist die Glaubensanalogie (ontisch und gnoseologisch verstanden) die gnadenhaft von oben kommende Entsprechung, die die Seinsanalogie umgreift und zur vollen Klarheit führt, wie diese ihrerseits auf die Glaubensanalogie hin geöffnet ist und als die (auch in der Sünde) unverlorene Gottebenbildlichkeit den Menschen fähig macht, Gott zu vernehmen.“

¹⁴ Vgl. zum Folgenden auch E. Dublanchy, Art. Dogmatique, in: DThC; Band 4, Paris 1920, 1522–1574, hier: 1524–1526.

Symbolum von Nicäa den Hervorgang des Sohnes aus dem Vater mit der Analogie des „Lichts vom Licht“ (DH 125) oder vergleicht das ps.-athanasianische Symbolum die Einheit zwischen Gottheit und Menschheit in Christus mit der Einheit von Seele und Fleisch im Menschen (DH 76). Andere berühmte Analogien – wie etwa die „psychologische“ Trinitätsklärung in den Spuren Augustins – sind nicht ausdrücklich in die Sprache der kirchlichen Lehrverkündigung aufgenommen worden, obgleich sie dogmatisch von höchstem Einfluss waren und über Jahrhunderte fast unbestritten zum *Common Sense* katholischer Dogmatik zählten. Dass vor allem bei den nicht unmittelbar durch die Redeweise der Offenbarung selbst abgesicherten theologischen Analogien achtgegeben werden muss, damit die Erläuterung eines Glaubenssatzes durch geschöpfliche Realitäten nicht mit dessen Beweis verwechselt wird, sei nur beiläufig erwähnt.

(2) Ergänzend zu dieser ersten Bestimmung, die *analogia fidei* als Ausgangspunkt jeder theologischen Sprachlehre versteht, kann der Begriff zweitens in einem spezielleren Sinne ein innerdogmatisches Entsprechungsprinzip bezeichnen. Er wird dann für jene Methode innerhalb der Dogmatik verwendet, die einzelne Glaubensinhalte so miteinander in Beziehung setzt, dass ihre innere Verbindung und damit letztlich die systematische Einheit aller Teile des christlichen Bekenntnisses sichtbar wird.¹⁵ Es gehört zu den klassischen Hauptaufgaben im „spekulativen“ Teil der Dogmatik aufzuzeigen, wie sich die verschiedenen Glaubensgeheimnisse gegenseitig zu erläutern und damit in ihrer Wahrheit zu bestätigen vermögen.¹⁶ Vorausgesetzt wird dabei, dass Gottes Selbstkundgabe an den Menschen letztlich von jener Logik und inneren Stimmigkeit geprägt ist, die das Wesen und Wissen Gottes selbst prägt und auch im Spiegel geschöpflicher Vermittlung erkennbar bleibt.¹⁷ Derartige Analogien haben wir beispielsweise vor uns, wenn das Verhältnis der beiden Naturen Christi in der hypostatischen Union herangezogen wird, um von ihm her „Göttliches“ und „Menschliches“ in der Kirche¹⁸ und in den Sakramenten¹⁹ in ein Verhältnis zu setzen,

¹⁵ In diesem Sinne verwendet etwa K. Rabner, Zur Frage der Dogmenentwicklung, in: *Ders.*, SzTh; Band 1, Einsiedeln 1964, 49–90, hier: 87, den Begriff *analogia fidei*.

¹⁶ Der „einfache“ Gläubige und der Theologe, so ein Bild bei M. J. Scheeben, „verhalten sich wie zwei Menschen, welche zugleich eine Erzählung von einem großartigen, feingesponnenen Ereignis anhören, dessen Wahrheit beide nur auf das Wort des Erzählenden annehmen können, aus dem aber der eine nur einzelne hervorstechende Tatsachen aufgreift, der andere hingegen den ganzen pragmatischen Zusammenhang der Entwicklung herausliest und die Begründung sowohl als die Bedeutung jeder einzelnen Tatsache zu würdigen versteht“ (*M. J. Scheeben*, *Mysterien des Christentums*, § 107, Freiburg i. Br. 1941, 647–648).

¹⁷ Vgl. A. Michel, Art. Mystère, in: DThC; Band 10, Paris 1929, 2585–2599, hier: 2596–2597.

¹⁸ Vgl. etwa die Aussagen des Vat. II in LG 8 über die Kirche, sofern sie „in einer nicht unbedeutenden Analogie dem Mysterium des fleischgewordenen Wortes ähnlich“ ist. Ein weiteres Beispiel bietet jüngst das Nachsynodale Schreiben „Verbum Domini“: „Hoc etiam in loco analogia quaedam induci potest: sicut Verbum Dei caro per Spiritum Sanctum in Virginis Mariae gremio factum est, ita ex Ecclesiae gremio per eundem Spiritum oritur sacra Scriptura“ (AAS 102 [2010] 700–701).

¹⁹ Vgl. den berühmten Satz Leos d. Gr.: „Quod itaque Redemptoris nostri conspicuum fuit, in sacramenta transivit“ (Sermo 74, De ascensione, n. 2 [PL 54, 398a/CChr.SL 138A, 457]).

oder wenn mariologische Aussagen in Entsprechung zu christologischen gebildet werden. Dass eine Gefahr dort vorliegt, wo zu weitreichende Analogien gezogen beziehungsweise angesichts einer Ähnlichkeit die Unähnlichkeiten nicht erkannt werden, lassen diese Beispiele leicht erkennen. Die Vermeidung solcher Fehler ist Kennzeichen einer ausgereiften theologischen Systematik.

2. *Analogia fidei* als Kriterium theologischer Schriftauslegung nach DV 12

Von der zuletzt beschriebenen Entsprechung von verschiedenen Inhalten der Glaubenslehre ist der Schritt nicht weit zu dem uns hauptsächlich interessierenden Bedeutungsaspekt von *analogia fidei*, der einen Grundsatz christlicher Schrifthermeneutik betrifft. Es ist dieses Verständnismoment, welches, wie wir im Ausgang von DV 12 sehen werden, nicht nur das in der theologischen Begriffsgeschichte ursprünglichste, sondern auch das in lehramtlichen Aussagen am unmittelbarsten bezeugte ist.

(1) Das dritte Kapitel der dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung „Dei Verbum“ des Zweiten Vatikanischen Konzils ist insgesamt der Inspirationsfrage sowie der Aufstellung von Regeln für die rechte Auslegung der Schrift in der Kirche gewidmet.²⁰ In den unter n. 12 zu findenden Aussagen zur Schriftexegese liegt der Schwerpunkt schon vom Umfang her auf dem ersten Teil, in dem das Konzil über die Erhebung des Sinns der biblischen Texte nach Intention der biblischen Schriftsteller handelt, durch die Gott zu uns „nach Menschenart“ gesprochen hat. Die Tradition nennt ihn den „Literalsinn“. Aufmerksamkeit hat dieser Passus vor allem durch die Anerkennung der historisch-kritischen Methode der Bibelauslegung (namentlich der Formkritik und der Beachtung des „Sitzes im Leben“) gefunden. Sie geschieht in enger Anlehnung an die Aussagen der von Papst Pius XII. 1943 veröffentlichten Enzyklika „Divino afflante Spiritu“.²¹ Freilich hat sich nach Ansicht der Väter die historische Methodik verpflichtete Auslegung der Schrift *ad mentem auctoris* zusätzlich an theologischen Kriterien zu orientieren, die DV 12 in seinem zweiten Teil beschreibt. Er nimmt sich in der Redaktionsgeschichte der Konstitution eher unauffällig aus. Die Passage über die Interpretation der Bibel in der Kirche, die in den frühen Entwürfen von „Dei Verbum“ noch fehlte, begegnet erstmals mit der im Juli 1964 vorgelegten

²⁰ Das Thema „Inspiration“ (DV 11) war nicht bloß in der Genese des Kapitels seit den ersten Entwürfen der Offenbarungskonstitution im Jahr 1961 dasjenige, welches die meisten und spürbarsten Veränderungen durchlaufen hat; auch in der Auslegungsgeschichte wurde ihm besondere Aufmerksamkeit gezollt.

²¹ Vgl. zur Stellung von „Dei Verbum“ im Kontext verwandter lehramtlicher Stellungnahmen im 20. Jahrhundert O. Artus, *Dei Verbum. L'exégèse catholique entre critique historique et renouveau des sciences bibliques*, in: Gr. 86 (2005) 76–91.

Fassung.²² Man hat Augustin Kardinal Bea SJ als ihren Urheber vermutet.²³ Die noch im selben Jahr verabschiedete Endform wies nur noch leichte stilistische Veränderungen auf.²⁴

(2) Trotz der großen Aufmerksamkeit, die DV 12 insgesamt bei den Interpreten des Konzils gefunden hat, wurden gerade die Sätze zur theologischen Dimension der Schriftauslegung und ihre Schlüsselworte zuweilen erstaunlich oberflächlich behandelt.²⁵ Auf dem Weg einer knappen Nachzeichnung der Kernaussagen wollen wir zur Frage gelangen, weshalb und mit welcher Bedeutung in diesem Kontext der Begriff der *analogia fidei* Aufnahme gefunden hat.

(a) Das für unsere Passage zentrale Grundprinzip ist pneumatologischer Art: Weil die Schrift von ihren menschlichen Verfassern „unter dem Anhauch“ (DV 11) des Heiligen Geistes geschrieben wurde, muss derselbe Geist auch ihre Lektüre und Auslegung leiten. Dieser Satz bildet so sehr eine katholische Grundüberzeugung aller Zeiten ab, dass man eigentlich kaum nach einer exakten Quelle für ihn suchen müsste.²⁶ Offizielle Textre-

²² Die eingehendste synchrone und diachrone Interpretation von DV 12 bietet R. Bieringer, *Biblical Revelation and Exegetical Interpretation According to Dei Verbum 12*, in: SNTU 27 (2002) 5–40. Vgl. daneben A. Grillmeier, Kommentar zu DV, Kap. 3, in: LThK²; Ergänzungsband 2, Freiburg i. Br. 1967, 528–556, hier besonders 537–543; ders., Die Wahrheit der Heiligen Schrift und ihre Erschließung. Zum dritten Kapitel der Dogmatischen Konstitution „Dei Verbum“ des Vaticanum II, in: ThPh 41 (1966) 161–187; P. Grelot, L'inspiration de l'Écriture et son interprétation, in: B. D. Dupuy (Hg.), *La Révélation divine*; tom. II: Constitution dogmatique ‚Dei Verbum‘, Paris 1968, 347–380, besonders 374–376.

²³ Dies folgert B. Gertz, Glaubenswelt als Analogie. Die theologische Analogielehre Erich Przywaras und ihr Ort in der Auseinandersetzung um die *analogia fidei*, Düsseldorf 1969, 101–102, aus den auffälligen Parallelen zu Beas früherem LThK-Artikel über „Biblische Hermeneutik“ (LThK²; Band 2, Freiburg i. Br. 1958, 435–439). In der weiteren Literatur finden sich allerdings keine bestätigenden Hinweise dazu; gegen die Vermutung spricht vielleicht, dass sich Bea in den Beratungen über DV selbst kritisch zu Formulierungen in n. 12 geäußert hat; vgl. F. Gil Hellín, Concilii Vaticani II Synopsis. Constitutio dogmatica de divina revelatione Dei Verbum, Città del Vaticano 1993, 649.

²⁴ Vgl. die Zusammenschau der Versionen bei Gil Hellín, Concilii Vaticani II Synopsis. Constitutio dogmatica de divina revelatione Dei Verbum [Anm. 23], 100–103. Der lateinische Endtext lautet: „Sed, cum Sacra Scriptura eodem Spiritu quo scripta est etiam legenda et interpretanda sit, ad recte sacrorum textuum sensum eruendum, non minus diligenter respiciendum est ad contentum et unitatem totius Scripturae, ratione habita vivae totius Ecclesiae Traditionis et analogiae fidei. Exegetarum autem est secundum has regulas adlaborare ad Sacrae Scripturae sensum penitus intelligendum et exponendum, ut quasi praeparato studio, iudicium Ecclesiae maturetur. Cuncta enim haec, de ratione interpretandi Scripturam, Ecclesiae iudicio ultime subsunt, quae verbi Dei servandi et interpretandi divino fungitur mandato et ministerio.“ Eine Dokumentation und Analyse der Stellungnahmen zu DV 12 in der Endphase der konziliaren Debatte findet sich bei J. M. Gile, *Dei verbum. Theological critiques from within Vatican II, 1964–1965. A retrieval and analysis of the unaccepted theological critiques raised in response to the schema on revelation during the third and fourth periods of the Second Vatican Council*, Rom 2004, 239–251.

²⁵ Der jüngste ausführliche Kommentar zu „Dei Verbum“ etwa verzichtet gänzlich darauf, die Bedeutung von *analogia fidei* in DV 12 zu erläutern; vgl. H. Hoping, Theologischer Kommentar zur Dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung Dei Verbum, in: P. Hünermann/B. J. Hilberath (Hgg.), Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil; Band 3, Freiburg i. Br. 2005, 695–831, hier 771.

²⁶ Zahlreiche Belege für die Geschichte dieses Axioms von der frühen Väterzeit bis zum II. Vatikanum sammelt die Studie von M. A. Molina Palma, *La interpretación de la Escritura en el*

ferenz ist ein Satz des Hieronymus im Galater-Kommentar, den Papst Benedikt XV. 1920 in seiner Bibelenzyklika zum 1500-jährigen Todestag des Heiligen aufgegriffen hatte, wobei das Prinzip selbst noch älter ist.²⁷ Da Hieronymus eindeutig vom „Heiligen Geist“²⁸ spricht, bedeutet „Geist“ auch in der Verwendung des Konzils keineswegs nur „Haltung“ oder „Einstellung“. Damit man anhand des pneumatologischen Axioms, das auf den Zusammenhang zwischen Entstehung und Auslegung der Schrift gerichtet ist, den ekklesialen Bezug der Exegese belegen kann, auf den die drei im Text genannten konkreten Auslegungskriterien wie die Schlusssätze der Passage (mit Zitatbezug zum I. Vatikanum²⁹) eindeutig abzielen, muss als weitere Prämisse beachtet werden, dass der Ort der Entstehung wie der Auslegung der Schrift „im Heiligen Geist“ die *Kirche* ist. Erst der Bezug auf das Geistwirken als dasjenige Band, welches *Schrift und Kirche* unlösbar vereint, vermag die Betonung der kirchlichen Urteilsvollmacht in der Schriftauslegung einleuchtend zu begründen. Aussagen früherer Konzilien zu diesem Thema werden somit vertieft;³⁰ einige etwas schroffe Sprachformeln der Vergangenheit finden jedoch keine Aufnahme mehr.

(b) Wenn wir uns bemühen, den ekklesialen Bezug in den drei Kriterien für die theologische Schriftauslegung, die DV 12 nennt, exakter herauszuarbeiten, machen wir zugleich den Schritt zur Frage danach, was genau *analogia fidei* im schrifthermeneutischen Kontext bedeutet. Da der Konzilstext selbst die Regeln für die theologische Exegese nur „kurz und bündig“, vielleicht sogar allzu knapp entfaltet,³¹ ist eine interpretierende Erschließung unumgänglich.

Espiritu. Estudio histórico y teológico de un principio hermenéutico de la Constitución „Dei Verbum“, 12, Burgos 1987.

²⁷ Vgl. *Hieronymus*, In Gal. 5,19–21 (PL 26, 417A/CChr.SL 77A, S. 189, Z. 130–132). Die konkreten Ursprünge sind bis zu Origenes zurückzuverfolgen; vgl. *Molina Palma*, La interpretación de la Escritura [Anm. 26], 60–65; *M. Reiser*, Bibelkritik und Auslegung der Heiligen Schrift. Beiträge zur Geschichte der biblischen Exegese und Hermeneutik, Tübingen 2007, 46, Anm. 37. Letzterer sieht in der Aussage „eine der vielen Anwendungen des alten philosophischen Prinzips der Erkenntnis des Gleichen durch Gleiches (vgl. 1 Kor 2,6–16)“ (ebd.).

²⁸ Vgl. *Benedictus <Papa, XV.>*, Enz. „Spiritus Paraclitus“ vom 15.09.1920: „Itaque cum sibi ipse conscius esset ‚semper in exponendis Scripturis sanctis Spiritus Dei indigere nos adventu‘ (In Mich. 1,10,15) et non aliter Scripturam esse legendam et intellegendam ‚quam sensus Spiritus Sancti flagitat quo conscripta est‘ (In Gal. 5, 19ss.), sanctissimus vir Dei opem et Paracliti lumina, amicis quoque deprecatoribus usus, suppliciter implorat; eumque legimus divino auxilio fratrumque precibus et explanationes librorum sacrorum, quas inchoaret, commendantem, et quas feliciter absolvisset, referentem acceptas.“ – Online im Internet unter: http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xv/encyclicals/documents/hf_ben-xv_enc_15091920_spiritus-paraclitus_lt.html (Abruf am 30.04.2012).

²⁹ Vgl. Vat. I, „Dei Filius“, c. 2 (DH 3007).

³⁰ Vgl. neben der oben zitierten Passage aus „Dei Filius“ die Aussage des Tridentinums, Sess. 4 (DH 1507). Während für Trient der „sensus, quem tenet Ecclesia“ sowie der „consensus Patrum“ unmittelbar nur jeweils als negative Norm für die Exegese fungierten (vgl. DH 1507), präsentiert das Vatikanum die Kriterien als positive Norm. Vgl. *Th. Grandérath*, Constitutiones dogmaticae sacrosancti oecumenici Concilii Vaticani, Freiburg i. Br. 1892, 53–61.

³¹ Vgl. *J. Gnilka*, Die biblische Exegese im Lichte des Dekretes über die göttliche Offenbarung (Dei Verbum), in: MThZ 36 (1985) 5–19, hier: 8. Schon während der Beratungen über DV hatte

(aa) Als Grundprinzip theologischer Schriftauslegung darf die Tatsache gelten, dass die Schrift als *Einheit* gelesen werden muss. Durch die Formulierung „non minus diligenter respiciendum est ...“ (statt: „etiam respiciendum est“) wurde sie in der Schlussfassung von DV 12 gegenüber den früheren Entwürfen nochmals stärker unterstrichen. Es geht um die *inhaltlich-materiale* Gesamtheit des zu berücksichtigenden Gotteswortes, welche offenbarungstheologisch die *formale* Einheit der kanonisierten Schrift voraussetzt. Eine christologische Qualifizierung der Offenbarung, die man an dieser Stelle hätte erwarten können, wird nicht vorgenommen. Die Betonung der *unitas Scripturae* hat insofern eine ekklesiale Dimension, als diese Einheit erst von der Kirche im Prozess der Kanonbildung konstituiert und (als ihr selbst in theologischer Hinsicht vorgegeben und nach der Verschriftlichung gegenüberstehend³²) anerkannt wurde. Der hier lange vor Aufkommen des Begriffs empfohlene *canonical approach*³³ zur Schrift ist ohne eine ekklesiologische Hintergrundüberzeugung kaum zu rechtfertigen. Echte Normativität ist dem Schriftkanon nur dann zuzusprechen, wenn man die Überzeugung teilt, dass das kirchliche Urteil über Umfang und Inspiration seines Inhalts unter der Leitung des Heiligen Geistes erfolgt ist.³⁴

(bb) Die beiden weiteren Kriterien der „theologischen Exegese“, die DV 12 nennt, sind, wie die sprachliche Formulierung des Textes deutlich macht („ratione habita ...“), dem ersten zu- und nachgeordnet.³⁵ Die synchrone Interpretation lässt in der verabschiedeten Fassung eine subtile Abschwächung gegenüber der früheren Entwurfsversion (dort: „sub analogia fidei“) erkennen. Reimund Bieringer möchte daraus schließen, dass die „Präsentation des ‚Inhalts und der Einheit der Schrift als ganzer‘ (als solcher und nicht bloß in der Reflexion durch die Tradition) als des zentralen hermeneutischen Prinzips eine mutige Abweichung von früheren Lehräußerungen“ darstelle,

der konservative Konzilsvater Ernesto Card. Ruffini (1888–1967) kritisch zur Passage über die theologischen Auslegungskriterien in n. 12 bemerkt: „*Est obscura! Cur non commemorantur aperto sermone et ordinatim regulae hermeneuticae catholicae? quibus praecipitur: 1. servandam esse semper analogiam fidei, seu doctrinam catholicam qualis ex auctoritate Ecclesiae accepta est; 2. consulendos esse Patres Ecclesiae, quorum auctoritas permagna est, in primis si inter se consentiant; 3. adhaerendum esse sensui quem tenuit et tenet Sancta Mater Ecclesia*“ (zit. nach *Gil Hellin*, Concilii Vaticani II Synopsis. Constitutio dogmatica de divina revelatione Dei Verbum [Anm. 23], 592).

³² Vgl. G. Söbngen, Überlieferung und apostolische Verkündigung, in: *Ders.*, Die Einheit in der Theologie. Gesammelte Abhandlungen, Aufsätze, Vorträge, München 1952, 305–323.

³³ Diesen Begriff erwähnt ausdrücklich in Verbindung mit DV 12 *Benedictus <Papa, XVI.>*, Nachsynodales Apostolisches Schreiben „*Verbum Domini*“ vom 30.09.2010, n. 34 (AAS 102 [2010] 713). Vgl. als dichten systematischen Zugang: P. Hofmann, Die Bibel ist die Erste Theologie. Ein fundamentaltheologischer Ansatz, Paderborn 2006, 306–324.

³⁴ Vgl. zum Thema in seinem ökumenischen Kontext P. Lengsfeld, Überlieferung, Tradition und Schrift in der evangelischen und katholischen Theologie der Gegenwart, Paderborn 1960, 71–128; aus evangelischer Perspektive: R. Boeckler, Der moderne römisch-katholische Traditionsbegriff, Göttingen 1967, 161–194.

³⁵ Vgl. N. Lohfink, Der weiße Fleck in Dei Verbum, Artikel 12, in: TThZ 101 (1992) 20–35, hier: 27, mit Anm. 20. Auch Bieringer, Biblical Revelation [Anm. 22], 15, weist auf den „sekundären“ Charakter der Kriterien „Tradition“ und „Glaubensanalogie“ hin.

„die in nachkonziliaren Debatten weithin unbemerkt geblieben“ sei.³⁶ Dieses Urteil ist schon von der bereits unterstrichenen Tatsache her anfechtbar, dass die Einheit des Kanons evidentermaßen selbst als ein Stück „Tradition“ anzusehen ist, in dessen Herausbildung die „Glaubensanalogie/-regel“ bereits ein wichtiges Leitkriterium darstellt. Deswegen wird man auch in der verabschiedeten Textfassung von DV 12 die beiden genannten Faktoren als Prämissen behandeln dürfen, die vorauszusetzen sind, wenn die „Einheit der Schrift“ als hermeneutisches Fundamentalprinzip herangezogen wird.

Zunächst soll die als Einheit verstandene Schrift im Licht der „lebendigen Überlieferung der gesamten Kirche“ gelesen werden. Der Schriftausleger ist damit aufgerufen, diejenige Wirkungsgeschichte als normativ anzuerkennen, die sich diachron im Leben der Kirche entfaltet und ausgedrückt hat. „Tradition“ ist hier eindeutig nicht als materiale Ergänzung der Schrift zu verstehen, sondern als die durch alle Jahrhunderte von den autoritativen Bezeugungsinstanzen in der Kirche vollzogene Schriftauslegung selbst. Wenn das Konzil von der „lebendigen“ Tradition der „ganzen“ Kirche spricht, so grenzt es sich gegen das Missverständnis ab, dass die Maßstäblichkeit der Überlieferung in irgendeiner Weise lokal oder temporal eingegrenzt werden könnte. Das in der letzten Redaktionsphase hinzugefügte Determinativ „*totius ecclesiae*“ wollte ausdrücklich auch die Lehre der Kirchenväter und den *sensus fidei* als wichtige Traditionskonstitutiva miteinschließen.³⁷ Es geht also um die Rezeption der Schrift in ihrer Gesamtheit, wie sie in der Kirche als dem durchgängigen Subjekt des Traditionsgeschehens erfolgt ist.

Das dritte Kriterium für die theologische Schriftauslegung nach DV 12 bildet die Berücksichtigung der *analogia fidei*. Klar ist aus dem Vorangehenden, dass es sich auch dabei um einen Aspekt des kirchlich normierten Umgangs mit der Schrift in ihrer Ganzheit handeln soll. Man muss den Begriff nicht gleich als „etwas rätselhaft“³⁸ bezeichnen, wenn man nach einem Blick in die Forschungsliteratur zugesteht, dass bei der Frage nach seiner exakten Bestimmung die Antworten auseinandergehen.³⁹ Manche Autoren, darunter Joseph Ratzinger, verstehen *analogia fidei* als hermeneutisches Prinzip fast

³⁶ Ebd. 24: „The presentation of ‚the content and unity of the whole of Scripture‘ (as such and not just as reflected in Tradition) as the central hermeneutical principle is a courageous departure from previous teaching, one that has largely gone unnoticed in post-conciliar discussions“.

³⁷ Vgl. *Gil Hellin*, Concilii Vaticani II Synopsis. Constitutio dogmatica de divina revelatione Dei Verbum [Anm. 23], 101, Anm. (L).

³⁸ „Questa espressione, a dire il vero un po' enigmatica ...“: *F. Testaferri*, La parola viva. Commento teologico alla Dei Verbum, Assisi 2009, 160.

³⁹ Der protestantische Theologe Walter H. Kaiser urteilt über unser Prinzip (ohne Bezug zu DV 12): „Few theological concepts have been more confusing and without clear development in the history of the church than this concept ...“ (*W. H. Kaiser*, Hermeneutics and the Theological Task, in: *Trinity Journal* 1 [1991] 3–14, hier: 4). Nicht berücksichtigt werden von uns Beiträge, die zwar in Verbindung mit dem Analogie-Begriff auf DV 12 verweisen, ihn aber selbst in einem vom Konzilstext klar verschiedenen Sinn verwenden; vgl. etwa *C. Theobald*, „Dans les traces ...“ de la constitution „Dei Verbum“ du concile Vatican II. Bible, théologie et pratiques de lecture, Paris 2009, 71–72.

synonym mit dem Aufeinander-Verwiesensein von Altem und Neuem Testament bei bleibender Unterscheidung im Verbund des Kanons der Heiligen Schriften.⁴⁰ Als eigenständiges Kriterium für die theologische Exegese scheint *analogia fidei* dann allerdings nur wenig herzugeben. Ein stärkeres inhaltliches Proprium deutet sich in Auslegungen an, die in DV 12 ein Votum dafür erkennen, „dass die modernen Methoden der Exegese und die traditionelle Hermeneutik sich nicht ausschließen, sondern einander ergänzen und gegenseitig befruchten“⁴¹. Ob das Konzil tatsächlich in diesem Sinne verstanden werden muss, bleibt vor allem hinsichtlich der allegorischen Methode umstritten.⁴² In einer umfassenderen Definition präsentiert sich *analogia fidei* als hermeneutisches Prinzip bei Alois Grillmeier. Er sieht in dem Begriff nicht allein die innere Verbundenheit der kanonisierten Schriften und die Berechtigung daraus abgeleiteter Auslegungsmethoden, sondern auch die Verbundenheit der Schrift mit dem ekklesialen Glaubensbekenntnis ausgedrückt, wie es sich geschichtlich entfaltet hat. Danach bezeichne die Glaubensanalogie „das Bewusstsein von der Einheit der Offenbarung Gottes in ihrer ganzen Geschichte und in ihrer Entfaltung in der Kirche“⁴³. Ähnlich

⁴⁰ Vgl. *Benedictus <Papa, XVI.>/J. Ratzinger*, Ein Versuch zur Frage des Traditionsbegriffs, in: *Ders.*, Wort Gottes. Schrift – Tradition – Amt, herausgegeben von P. Hünermann und Th. Söding, Freiburg i. Br. 2005, 37–81, hier: 55–56; *ders.*, Schriftauslegung im Widerstreit, in: *Ders.* (Hg.), Schriftauslegung im Widerstreit, Freiburg i. Br. 1989, 15–44, hier: 19–20; ähnlich seine Bemerkungen als Papst in der (offenbar frei formulierten) Ansprache an die Schweizer Bischöfe vom 07.11.2006 (online im Internet: http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2006/november/documents/hf_ben-xvi_spe_20061107_swiss-bishops_ge.html [Abruf am 30.04.2012]): „Die Einheit der Schrift ist kein rein historisch-kritisches Faktum, obwohl das Ganze doch auch historisch gesehen ein innerer Prozeß des Wortes ist, das immer weiter reift, in *Relectures* immer neu gelesen und verstanden wird. Aber letztlich ist sie doch theologisches Faktum: Diese Schriften sind *eine* Schrift, und man versteht sie nur ganz, wenn man sie in der *analogia fidei* als Einheit liest, in der es vorwärts geht auf Christus hin und Christus umgekehrt die ganze Geschichte an sich zieht, und wenn dies wiederum seine Lebendigkeit hat im Glauben der Kirche. Anders gesagt, mir liegt sehr daran, daß die Theologen die Schrift auch so lieben und lesen lernen, wie das Konzil es wollte nach *Dei Verbum*, daß sie die innere Einheit der Schrift sehen, wozu heute die ‚Kanonische Exegese‘ ja hilft (die freilich immer noch in schüchternen Ansätzen ist) und dann eine geistliche Lesung der Schrift üben, die nicht äußere Erbaulichkeit ist, sondern das innere Eintreten in die Präsenz des Wortes.“ In eine ähnliche Richtung zielen: *D. Herscik*, Quale relazione tra la Sacra Scrittura e la Tradizione?, in: *G. Lorizio/I. Sanna* (Hgg.), La parola di Dio compia la sua corsa. I *loci theologici* alla luce della *Dei Verbum*, Città del Vaticano 2006, 49–68, hier: 63; *C. Theobald*, Die Kirche unter dem Wort Gottes, in: *G. Alberigo* (Hg.), Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils (1959–1965); Band V: Ein Konzil des Übergangs (September bis Dezember 1965), Ostfildern-Leuven 2008, 323–422, hier: 401; *Th. Söding*, Die Lebendigkeit des Wortes. Das Verständnis der Offenbarung bei Joseph Ratzinger, in: *F. Maier-Hamidi/F. Schumacher* (Hgg.), Der Theologe Joseph Ratzinger, Freiburg i. Br. 2007, 12–55, hier: 33–36.

⁴¹ *R. Voderholzer*, Offenbarung, Schrift und Kirche. Eine *relecture* von „*Dei Verbum*“ im Licht vorbereitender und rezipierender Texte Joseph Ratzingers, in: *IKaZ* 39 (2010) 287–303, hier: 292, mit Verweis auf die fortgesetzte Würdigung der Lehre vom „vierfachen Schriftsinn“ bei Henri de Lubac und in neueren kirchlichen Lehrdokumenten.

⁴² So urteilt *Gnilka*, Die biblische Exegese [Anm. 31], 15: „Die allegorisch-typologische Schriftauslegung, die die mittelalterliche Schriftauslegung beherrschte, kann als theologischer Zugang zur Schrift nicht mehr empfohlen werden. Von ihr sind keine Überraschungen zu erwarten.“

⁴³ *Grillmeier*, Kommentar zu DV [Anm. 22], 543. Ähnlich wie Grillmeier erklärt die Glaubensanalogie *E. Stakemeier*, Die Konzilskonstitution über die göttliche Offenbarung. Werden,

klingt die Definition des Weltkatechismus, wenn in ihr auch der ekklesiale Bezug nicht ausdrücklich zur Geltung kommt: „Unter ‚Analogie des Glaubens‘ verstehen wir den Zusammenhang der Glaubenswahrheiten untereinander und im Gesamtplan der Offenbarung“⁴⁴. Gerhard Ludwig Müller reflektiert die Idee dieses so bezeichneten „Gesamtplans“ nicht so sehr im Kontext der Schriftexegese, sondern sieht ihre Leistung vor allem darin, dass sie von der inneren Einheit der Offenbarung her die Möglichkeit der Dogmentwicklung zu begründen hilft.⁴⁵ Den hermeneutisch-normativen Aspekt in unserem Begriff macht dagegen wieder Marius Reiser stark, wenn er *analogia fidei* in DV 12 mit *regula fidei* als „lebendige[r] Tradition“ gleichsetzt.⁴⁶

In all diesen Definitionsversuchen, die leicht vermehrt werden könnten, ist der Ursinn von Analogie, nämlich die Inbeziehungsetzung des Vielen von einem sie verbindenden, in den verglichenen Größen selbst aufzufindenden Einheitsprinzip her, gewahrt – unabhängig davon, ob man die Analogiebeziehung vor allem mit der inneren Einheit der Schrift identifiziert oder darüber hinaus auf den Verbund der gesamten Offenbarung und ihre epochenübergreifende Bezeugung im Glauben der Kirche verweist. Um entscheiden zu können, welche der genannten Varianten im Kontext von DV 12 am ehesten in Frage kommt und welche Regulierungsfunktion eine so verstandene *analogia fidei* für die theologische Schriftauslegung auszuüben vermag, legt sich der Blick in die Geschichte unseres Begriffs nahe, die seiner Verwendung durch das Konzil vorangeht und sie bedingt.

3. Zur theologischen Begriffsgeschichte von *analogia fidei*

(1) *Analogia fidei* ist ein Wortpaar biblischen Ursprungs. In Röm 12,6 – der einzigen Stelle in der Schrift überhaupt, an der die Vokabel ἀναλογία vorkommt –, schreibt Paulus: „Wir haben unterschiedliche Gaben, je nach der uns verliehenen Gnade. Hat einer die Gabe prophetischer Rede, dann rede er in Übereinstimmung mit dem Glauben (κατὰ τὴν ἀναλογίαν τῆς πίστεως)...“. Die Auslegung dieses Ausdrucks entfaltet sich in der Exegese seit der Väterzeit bis heute ziemlich kontinuierlich in zwei Richtungen⁴⁷. Entweder versteht man unter ἀναλογία das „Maß“ des subjektiven Glau-

Inhalt und theologische Bedeutung, Paderborn ²1967, 234: „Die Kirchenväter von Origenes bis Augustinus betonen nicht nur die innere Bezogenheit von Altem und Neuem Testament, sondern erklären jedwede einzelne Offenbarungsaussage der Heiligen Schriften aus dem Zusammenhang des gesamten offenbarten Gotteswortes, der sich im Mysterium Christi kundgibt.“ Unschärf bleiben O. Semmelroth/M. Zerwick, Vatikanum II über das Wort Gottes. Die Konstitution „Dei Verbum“: Einführung und Kommentar, Text und Übersetzung, Stuttgart 1966, 37–38.

⁴⁴ Katechismus der Katholischen Kirche (KKK), 114.

⁴⁵ Vgl. G. L. Müller, Katholische Dogmatik, Freiburg i. Br. 1995, 86–87.

⁴⁶ Vgl. Reiser, Bibelkritik und Auslegung der Heiligen Schrift [Anm. 27], 49; ähnlich 45–46, Anm. 26, und 253.

⁴⁷ Vgl. Gertz, Glaubenswelt als Analogie [Anm. 23], 13–42; Th. S. Schreiner, Romans, Grand Rapids ⁶2008, 655–656.

bens, der lebendigen Gottesbeziehung (also in späterer Terminologie die *fides qua*), mit dem die Prophetengabe in Entsprechung stehen soll; oder man sieht an dieser Stelle die Forderung des Apostels ausgedrückt, dass sich prophetisches Reden seinem Inhalt nach in Übereinstimmung mit dem Glauben bzw. Glaubenssinn der Gesamtgemeinde (also deren *fides quae*) befinden muss. Noch im Mittelalter wurden beide Lösungen tradiert, wobei u. a. die wichtige Autorität des Thomas von Aquin die „objektive“ Lesart unterstützte⁴⁸ und damit die katholische Exegese dauerhaft prägte. Die Katholiken haben daher auch nach der Reformation die *Vulgata*-Übersetzung („secundum rationem fidei“) gegen die schon von Erasmus vorgeschlagene wörtlichere Alternative („secundum proportionem fidei“) verteidigt⁴⁹; und noch in neuerer Zeit betonen katholische Gelehrte bei der Behandlung unserer Stelle – im Gegensatz zur protestantischen Paulusauslegung⁵⁰ – meistens, dass jeder Glaubensakt nicht von seiner christologischen und ekklesiologischen Bindung (und damit dem wesentlichen Glaubensinhalt) zu lösen ist⁵¹.

(2) Als theologischer Begriff außerhalb der unmittelbaren Auslegung von Röm 12,6 lässt sich *analogia fidei* nicht vor dem 12. Jahrhundert nachweisen, was auch mit der wenig prägnanten *Vulgata*-Übersetzung dieser Stelle zu tun haben könnte. Bernhard Gertz, dem wir die bislang gründlichste Untersuchung seiner Geschichte verdanken, nennt als ersten Zeugen den 1148/49 gestorbenen Zisterzienser Wilhelm von St. Thierry.⁵² Ins Zentrum der hermeneutischen Diskussion rückte der Analogiebegriff seit der Reformationszeit. Die Frage, mit welchem „Glauben“ eine sachgemäße christliche Exegese in Übereinstimmung stehen muss, gewann im Streit der Konfessionen an Dringlichkeit. Zum „Kampf-Ruf der Reformatoren gegen die theologische Prinzipien-Lehre des Katholizismus“⁵³ konnte *analogia fidei* werden, weil der Begriff die These unterstützte, dass die Auslegung der Heiligen Schrift keinen Maßstab außerhalb dieser Schrift selbst anzuerkennen hat – vor allem kein ausdrücklich *ekklezial* definiertes Glaubensapriori.

⁴⁸ Vgl. *Thomas von Aquin*, Super Rom. 12, l. 2: „Et ideo propheta est utendum *secundum rationem fidei*, id est non in vanum sed ut per hoc fides confirmetur, non autem contra fidem.“

⁴⁹ Vgl. *A. Salmeron*, Commentarii in omnes epistolas B. Pauli, Madrid 1602, disp. 2 (890a). Als Verteidiger der objektiven Lesart können aus dem 16. Jahrhundert auch folgende bei Gertz nicht genannte katholische Schriftausleger gelten: *Th. de Vio Cajetan*, Epistolae Pauli, Paris 1536, c. 12 (41vF); *D. de Soto*, In Epistolam divi Pauli ad Romanos commentarii, Salamanca 1551, c. 12 (332b–333a); *M. Cano*, De locis theologis, Rom 1900, l. 7, c. 3, n. 27 (70). Weniger deutlich: *Ambrosius Catharinus*, Commentaria in omnes divi Pauli, et alias canonicas epistolas, Venedig 1551, 114a.

⁵⁰ Belege bei Gertz, Glaubenswelt als Analogie [Anm. 23], 29–31. Als neuere Stimme mag dienen *J. D. G. Dunn*, Romans, 9–16, Dallas 1998, 727–728.

⁵¹ Vgl. aus jüngerer Zeit beispielhaft *H. Schlier*, Der Römerbrief, Freiburg i. Br. 1977, 370.

⁵² Vgl. Gertz, Glaubenswelt als Analogie [Anm. 23], 13–104; hier: 22. Eine knappe Zusammenfassung seiner umfangreichen Studie bietet Gertz in einem späteren Aufsatz: *Ders.*, Was ist *Analogia fidei*? Klarstellungen zu einem kontroversen Thema, in: *Cath(M)* 26 (1972) 309–324.

⁵³ Gertz, Glaubenswelt als Analogie [Anm. 23], 53.

Entsprechung „zum Glauben“ bedeutet bei der Auslegung einzelner Aussagen der Schrift nach protestantischer Auffassung allein, dass sie dem *Ganzen der Schrift* entsprechen müssen, die sich bei gründlichem Studium durch den in ihr wirkenden Heiligen Geist im Letzten selbst auslegt. Leitendes inhaltliches Kriterium bleibt schon bei Luthers Verwendung von *analogia fidei* die neutestamentliche Rechtfertigungslehre, die in dem Erlösungsgewissheit vermittelnden Glauben bezeugt wird.⁵⁴ Der lutherische Dogmatiker Johannes Gerhard († 1637) hat die Differenz zwischen Katholiken und Protestanten in unserer Frage auf eine griffige Formel gebracht: „Was für jene [sc. Katholiken; Th. M.] der ‚ex cathedra‘ verlaubliche Papst ist, das ist für uns der in den Schriften sprechende Heilige Geist.“⁵⁵ Konkret bedeutet *analogia fidei* in dieser Verwendung: Jede christliche Glaubenswahrheit muss aus irgendeiner Stelle der Schrift sicher beweisbar sein, und von diesen klaren Schriftbezeugungen einer Lehre aus können diejenigen Stellen interpretiert werden, die zunächst zweifelhaft und dunkel erscheinen. Ein beliebtes protestantisches Beispiel für eine Interpretation gemäß der *analogia fidei* ist die Deutung der Aussagen über Glauben und Werke im Jakobusbrief im Licht der paulinischen Rechtfertigungslehre (in Gal bzw. Röm). Wenn protestantische Autoren in irgendeiner Weise den „kirchlichen“ Glauben als Norm der Interpretation einer bestimmten umstrittenen Schriftstelle anerkannten, dann insofern, als er selbst die Quintessenz rechter Schriftauslegung verkörpert, nicht aber als Produkt der autoritativ urteilenden Glaubensgemeinschaft.⁵⁶

Die katholischen Kontroverstheologen ab dem 16. Jahrhundert haben in der Debatte dieses kriteriologische Zentralproblem aufgegriffen. Zuvor hatte das Trienter Konzil eingeschärft, dass die Schrift nicht „gegen denjenigen Sinn, welchen die heilige Mutter Kirche festgehalten hat und festhält“, ausgelegt werden darf.⁵⁷ Der katholische Vorwurf gegen das protestantische Verständnis von *analogia fidei* zielte meist in eine doppelte Richtung. Zum einen wiesen die Katholiken darauf hin, dass die in der Theorie so vehement verteidigte Überzeugung von einer „sich selbst auslegenden Schrift“ durch die praktische Realität im Protestantismus insofern gründlich falsifiziert werde, als diese keineswegs durch Einigkeit der Interpretation, sondern vielmehr durch Streit und Dissens ausgezeichnet sei. Die Alternative zum Lehramt der Kirche sei nicht eine durch die Schrift bzw. den Heiligen Geist garantierte Harmonie, sondern hermeneutischer Subjektivismus, der die

⁵⁴ Johannes Kunze bestätigt in diesem Punkt die Urteile aus der Studie von Gertz: *J. Kunze, Erasmus und Luther. Der Einfluß des Erasmus auf die Kommentierung des Galaterbriefes und der Psalmen durch Luther 1519–1521*, Münster 2000, 167–180.

⁵⁵ Zitiert nach Gertz, *Glaubenswelt als Analogie* [Anm. 23], 66.

⁵⁶ Der protestantische Theologe Carl Immanuel Nitzsch (1787–1868) nennt die Analogie des Glaubens „die auf die Exegese angewandte Glaubensregel, welche, sowie sie selbst ihrerseits das Ergebnis der unmittelbaren Exegese erst sein kann, so auf die mittelbare Auslegung nothwendig leitend und bestimmend zurückwirkt“ (*C. J. Nitsch, System der christlichen Lehre*, Bonn 1837, 93).

⁵⁷ DH 1507.

Kirche immer weiter spalte.⁵⁸ Zweitens wird die protestantische Hermeneutik mit der Frage konfrontiert, ob nicht auch sie bei der Auslegung der Schrift in Wirklichkeit (ob zugegeben oder unausgewiesen) Prämissen der kirchlichen Tradition als normativ voraussetzen muss.⁵⁹ Für diese Vermutung spricht vor allem die klare Abgrenzung der reformatorischen Majorität gegen radikale Gruppen wie die Sozinianer, die mit expliziter Berufung auf das protestantische Schriftverständnis und seine konsequente Anwendung auch die Symbola der altkirchlichen Konzilien mit ihren christologischen und trinitätstheologischen Aussagen in Frage stellten. Die Anfrage, weshalb ausgerechnet einzelne Stücke kirchlicher Tradition für den Exegeten verbindlich sein sollen, konnte den protestantischen Schriftauslegern somit von ihren eigenen Dissidenten ebenso vorgelegt werden wie von den katholischen Kritikern.⁶⁰

Der dem Begriff der *analogia fidei* durch diese kontroverstheologischen Differenzen anhaftende Geruch der Missverständlichkeit war dafür verantwortlich, dass er im katholischen Bereich nur mit Einschränkungen positiv aufgegriffen wurde. Ein früher Zeuge für die konstruktive Rezeption ist der Löwener Kontroverstheologe Thomas Stapleton († 1598), der die Glaubensanalogie als Maßnehmen an der „Weisheit der Kirche“ betrachtete, wie sie dem einzelnen Katholiken und der Gesamtkirche durch den Heiligen Geist verliehen sei. Einige weitere katholische Kontroversisten seit dem 16. Jahrhundert haben sich in ähnlicher Weise um ein positives Begriffsverständnis bemüht.⁶¹

(3) Die meisten Erörterungen unseres Begriffs dürften sich allerdings nicht aus Dogmatiken, sondern aus den Lehrbüchern zur biblischen Hermeneutik zusammentragen lassen, die im Protestantismus eine lange Tradition besaßen, seit dem 18. Jahrhundert aber auch aus der Feder katholischer

⁵⁸ Vgl. beispielhaft *E. Renaudot*, La perpétuité de la foi de l'Église Catholique, touchant l'Eucharistie, défendue contre le livre du Sieur Claude, ministre de Charenton, Paris 1782, 173: „Cette prétendue *analogie de la foi* ne sert-elle pas également à établir toutes les opinions des Sectes qui les divisent? Et les Calvinistes ont-ils jamais pu convaincre un Socinien ou un autre Sectaire, par cette méthode arbitraire & sans autorité?“

⁵⁹ Selbst im dauernden Bemühen protestantischer Exegeten, bestimmte Schriftstellen bloß nicht „katholisch“ auszulegen, konnten subtile katholische Kritiker eine verborgene Traditionsbindung entdecken. Vgl. *J. Gläser*, Über das Verhältnis der Kirche zu der heiligen Schrift und deren Interpretation, Passau 1833, 32–33.

⁶⁰ Franzelin meint: Die kirchliche Lehre im Prinzip als Interpretationsnorm abzulehnen, sei aber dann doch (etwa in Form der Symbola) als solche einzuführen, sei eine Form der hermeneutischen Willkürherrschaft (*J. B. Franzelin*, Tractatus de divina traditione et scriptura, Roma³ 1882, 225–226). Bis in die Gegenwart ist die „Bekennnisbindung“ protestantischer Schriftauslegung ein umstrittenes Thema geblieben; vgl. *Lengsfeld*, Überlieferung [Anm. 34], 162–187. Es hat aber in den Reihen des Protestantismus durchaus immer wieder Vorstöße zugunsten einer stärkeren kirchlichen Orientierung der Schriftauslegung gegeben, um dem Subjektivismus der Interpretationen Herr zu werden; vgl. die Belege bei *G. Maier*, Biblische Hermeneutik, Wuppertal/Zürich² 1991, 68–70.

⁶¹ Vgl. *Gertz*, Glaubenswelt als Analogie [Anm. 23], 74–82; zur katholischen Schriftauslegung der nachtridentinischen Zeit vgl. auch die (z. T. polemisch gefärbten) Aussagen bei *V. Baroni*, La Contre-Réforme devant la Bible. La question biblique, Lausanne 1943, besonders 81–176.

Theologen häufiger zu finden waren.⁶² Als ein interessantes Beispiel dafür sei das nicht sehr bekannte, 1838 erstmals erschienene Werk des ungarischen Exegeten und späteren Bischofs von Veszprim, János Ranolder (1806–1875), herausgegriffen.⁶³ Wenn Ranolder beschreibt, wie der Sinn einer biblischen Passage zu erheben ist, orientiert er sich an einem aus der Fundamentaltheologie bekannten Aufbauschema und unterscheidet drei Schritte. Eine *hermeneutica rationalis* stellt Regeln für die Auslegung aller Texte (ob profan oder sakral) vor, nämlich die Grundprinzipien philologischer, logischer und historischer Texterschließung. Damit ist dokumentiert, dass sich die katholische Exegese nach der Aufklärung längst nicht mehr den Vorwurf exegetischer Unwissenschaftlichkeit machen lassen wollte.⁶⁴ Es folgt die *hermeneutica christiana*, welche der allegorischen Methode gewidmet ist, die nur für die aus Altem und Neuem Testament bestehende christliche Bibel sinnvoll erscheint (und darum von den Juden abgelehnt wird), aber problemlos von den verschiedenen christlichen Konfessionen herangezogen werden kann. Damit wird die gemeinchristliche Basis der Exegese in Erinnerung gerufen und das Erbe der Väter und des Mittelalters anerkannt. Eine *hermeneutica catholica* endlich widmet sich solchen Auslegungsregeln, die allein im Katholizismus Zustimmung finden. Eine erste erläutert generell die göttliche Autorität der Kirche in der Schriftinterpretation und weist in diesem Zusammenhang bereits die protestantische Auffassung von der sich selbst exegesierenden Schrift zurück.⁶⁵ Anschließend unterstreicht Ranolder in zwei Thesen die besondere Autorität der Väter. Eine vierte Norm geht explizit auf die *analogia fidei* als katholisches Auslegungsprinzip ein. Der Autor definiert sie so:

⁶² Einige Belege bringt Gertz, Glaubenswelt als Analogie [Anm. 23], 83–86. Weitere Beispiele (neben den im folgenden zitierten Titeln von Gläser und Ranolder) sind: *Anonymus*, *Theoria Hermeneutices Sacrae*, Dillingen 1811; *M. Armeth*, *Die Unterschiede zwischen der bloss rationalen und der katholischen Schriftauslegung*, Linz 1816; *J. N. Alber*, *Institutiones hermeneuticae Scripturae sacrae Veteris Testamenti*; Band 3, Pestini 1827; *G. Unterkircher*, *Hermeneutica biblica generalis*, Innsbruck 21834; *J. P. Glaire*, *Introduction historique et critique aux livres de l’Ancien et du Nouveau Testament*; tom. 1, Paris 1839; *J. M. A. Loehnis*, *Grundzüge der biblischen Hermeneutik und Kritik*, Gießen 1839.

⁶³ *J. Ranolder*, *Hermeneuticae biblicae generalis principia rationalia christiana et catholica, Quinque-Ecclesiis [Fünfkirchen] 1838*; zur *analogia fidei* hier besonders 321–335. Zur Person vgl. *E. Gianone*, *Art. Ranolder, János*, in: *Österreichisches Biographisches Lexikon 1815–1950*; Band 8, Wien 1983, 416–417.

⁶⁴ Vgl. als Beispiel ungefähr aus derselben Zeit die Programmschrift des am Passauer Lyceum zugleich Exegese und Dogmatik lehrenden *J. Gläser*, *Über das Verhältnis der Kirche zu der heiligen Schrift* [Anm. 59], 7: „Unserer Zeit scheint es jedoch vorbehalten zu seyn, eine Hermeneutik zu Tage zu fördern, in welcher einerseits der Grundsatz: erkläre die heil. Schrift, wie sie die Kirche erklärt, in seiner ganzen Reinheit und Nothwendigkeit aufgestellt und festgehalten wird, in welcher aber auch der Wissenschaft, nach den neuen, wahren Fortschritten ihr Platz gehörig angewiesen wird, und in der sohin weder das kirchliche noch wissenschaftliche Moment einseitig dargestellt oder vernachlässiget wird. Der wahre Katholik kann an der Möglichkeit der Lösung dieser Aufgabe nicht zweifeln; denn er ist überzeugt, daß die Kirche nur Wahrheit spricht, und daß durch wahre Wissenschaft nur Wahrheit zu Tage gefördert wird, so daß also beide recht wohl als neben einander bestehend gedacht werden können.“

⁶⁵ Vgl. *Ranolder*, *Hermeneuticae biblicae* [Anm. 63], 273–274.

Die Analogie des katholischen Glaubens ist die durch göttliche Autorität eingerichtete Übereinstimmung (*congruentia*) aller göttlich geoffenbarten Wahrheiten, die als geschriebene oder überlieferte im lebendigen Besitz (*in vivo deposito*) der Kirche enthalten sind und als zu glauben vorgelegt werden.⁶⁶

Damit wird ein differenzierteres Verständnis von *analogia fidei* angeboten als bei anderen katholischen Autoren des 17. und 18. Jahrhunderts, die sie entweder schlichtweg mit der schriftgemäßen *regula fidei (et morum)*⁶⁷ oder bloß mit einer „Harmonie der biblischen Lehren und Erzählungen“ (untereinander) identifizieren⁶⁸. Ranolder präsentiert die Glaubensanalogie, verstanden als von Gott eingerichtete Harmonie der gesamten formalen Lehrverkündigung der Kirche, nicht nur als Interpretationsregel für die Schrift, sondern für den umfassenden Offenbarungsinhalt. Sie nimmt Maß an den ausdrücklichen Aussagen des kirchlichen Magisteriums, aber in umfassenderer Weise auch an allen Kundgaben der authentischen Tradition im Leben der Kirche. Die Legitimität solcher Schriftauslegung nach den Vorgaben der kirchlichen Lehre wird durch das Wirken des einen und selben Heiligen Geistes in der Kirche und der inspirierten Schrift verbürgt.⁶⁹ Obwohl jede der *analogia fidei* widersprechende Schriftauslegung falsch ist, gilt das Umgekehrte nach Ranolder nicht automatisch,⁷⁰ was eine willkürliche Rückprojektion aller möglichen Traditionsfakten in die Schrift ausschließt. Die gleiche Absicht verfolgt der Theologe mit der Betonung, dass eine Auslegung gemäß der Glaubensanalogie nur dann die Intention des biblischen Verfassers zu treffen beanspruchen darf, wenn auch die weiteren üblichen hermeneutischen Regeln beachtet sind. Dennoch hat die *analogia fidei* nicht bloß als negative (d. h. Irrtümer ausschließende), sondern durchaus auch als positive (also die richtige Auslegung nahelegende) Auslegungsregel zu gelten. Ranolder nennt als Beispiele das Verständnis bestimmter biblischer Aussagen über Christus, die korrekt nur verstanden werden können, wenn man die spätere dogmatische Lehre von den zwei

⁶⁶ Vgl. ebd. 321–323: „Analogia fidei Catholicae est veritatum divinitus revelatarum omnium, tum scriptarum, tum traditarum, in vivo Ecclesiae deposito contentarum, quae credendae proponuntur, congruentia, auctoritate divina, constituta“. Vergleichbar ist *Unterkircher*, *Hemerneutica biblica generalis* [Anm. 62], 252: „Quare analogia fidei seu doctrinae definitur: Congruentia cum veritatibus religionis in Scriptura et traditione evidentiter expositis.“

⁶⁷ Vgl. *St. Hayd*, *Introductio hermeneutica in sacros Novi Testamenti libros*, Wien 1777, 126–127: „Est autem *Fidei analogia*, seu regula nil aliud, quam summa quaedam coelestis doctrinae, ex apertissimis Scripturae locis collecta, duabus partibus constans. Prior *de Fide*, [...] posterior *de Caritate* agit“. Mit dieser Formulierung allein hätten sich auch Protestanten anfreunden können; vgl. aber auch ebd. 72.

⁶⁸ Vgl. *J. B. Gerbauser*, *Biblische Hermeneutik*. II. Teil. Die Grundsätze der Schriftauslegung, Kempten 1829, 89. Richtig bemerkt *Gertz*, *Glaubenswelt als Analogie* [Anm. 23], 85: „Seine Regel könnte unter Abstrich jeglicher Polemik gegen das kirchliche Lehramt aus den Werken der protestantischen Orthodoxie abgeschrieben sein.“ Eine Maßstäblichkeit des Glaubens *der Kirche* ist nicht erkennbar.

⁶⁹ Vgl. *Ranolder*, *Hemerneuticae biblicae* [Anm. 63], 326.

⁷⁰ Vgl. ebd. 328.

Naturen in der einen Person zugrunde legt,⁷¹ oder die exegetische Behandlung der kontroverstheologisch umstrittenen Worte, mit denen Jesus die Schlüsselgewalt einerseits den Aposteln insgesamt, andererseits dem Petrus als einzelner überträgt; zur rechten Gewichtung ist eine Beurteilung im Licht der katholischen Lehre über das Papsttum erforderlich.⁷² In beiden Fällen wird von der formal klareren und inhaltlich reicheren Offenbarung im kirchlichen Dogma die weniger klare, ansatz- und aspekthafte Offenbarungsaussage einer einzelnen Schriftstelle beleuchtet. Offenbarungstheologisch begründet sich die Notwendigkeit einer solchen unfehlbaren Auslegungsinstanz nicht zuletzt aus den oft zufälligen Entstehungsumständen der einzelnen biblischen Schriften und ihrer historisch-narrativen Darstellungsart. Allerdings deutet Ranolder in diesem Zusammenhang auch auf Gefahren der *analogia fidei*-Methode hin. Sofern man „Teile“ der Offenbarung im Kontext des „Ganzen“ betrachtet, darf dies nicht zum Missverständnis führen, als müsse jeder biblische Autor dieses Ganze immer schon im Blick gehabt haben, während er offensichtlich nur einen Teilaspekt betont.⁷³ Dies zu übersehen, hätte die Konsequenz, „eine Bedeutung in den heiligen Text hineinzutragen, nicht aber, ihn auszulegen“.⁷⁴ Eine biblische Passage, die nachweislich nur einen bestimmten Aspekt der Offenbarungswahrheit ausdrückt, im Lichte der vollen Wahrheit zu betrachten, hat vielmehr für den Exegeten den Sinn, beim Gesamturteil über das behandelte Thema nicht bei der (für sich allein gegebenenfalls missverständlichen) Einzelaussage stehenzubleiben, sondern andere Stellen hinzuzuziehen, die das Fehlende ergänzen. Das explizite Dogma der Kirche gibt dabei das Ziel vor. Der Blick auf Ranolders Werk macht deutlich: Bei aller Anerkennung der Differenziertheit methodischer Auslegungsschritte und trotz der mehrfachen Einführung hermeneutischer Kautelen in der Anwendung des *analogia fidei*-Kriteriums besteht dessen katholisches Proprium darin, im Einzel- und Zweifelsfall exegetische Probleme (als solche) unter Zuhilfenahme dogmatischen Wissens zu lösen. Im Hintergrund steht die Überzeugung von einer prästabilierten Übereinstimmung aller Offenbarungsquellen.

(4) Es ist kaum überraschend, dass *analogia fidei* in den Dogmatik-Handbüchern der gleichen Zeit nicht mit derselben Ausführlichkeit Erwähnung fand wie in den Hermeneutiktraktaten, und dass sie innerhalb der theologischen Prinzipienlehre oft gar nicht erwähnt wurde. Gänzlich in Vergessenheit geraten ist das Thema dennoch auch hier nicht.

⁷¹ Vgl. ebd. 330.

⁷² Vgl. ebd. 332–333.

⁷³ Vgl. ebd. 334.

⁷⁴ Ebd.

Einige recht differenzierte Aussagen bietet etwa das umfangreiche Handbuch des Münsteraner Dogmatikers Anton Berlage (1839).⁷⁵ Regelmäßig ist der Begriff *analogia fidei* in den Werken der Römischen Schule nachweisbar.⁷⁶ Im Lehrbuch Giovanni Perrones wird das Konzept (wie bei Berlage) klar auf die Übereinstimmung der Glaubenswahrheiten untereinander bezogen, auf die sich auch der Schriftausleger angesichts unklarer Stellen berufen kann. Es geht also um jenes Verständnis von *analogia fidei*, auf das sich auch die klassischen Protestanten berufen hatten, nämlich um die innere Konkordanz der Schrift. Allerdings, so fügt Perrone hinzu, ist diese Interpretationsregel nur dann anwendbar, „wenn der Glaube [sc. die Glaubensaussage; Th. M.] von der legitimen Autorität der Kirche festgelegt ist“.⁷⁷ Diese Bezugsgröße fehle dem Protestantismus vollständig. Der Bezug zur kirchlichen Tradition hat in der Sicht Perrones und der ihm nachfolgenden Theologen der Römischen Schule für den Exegeten eindeutig primäre Relevanz gegenüber der Heranziehung der reinen Schriftanalyse. Denn die Tradition der Kirche verhält sich nach den Worten des Perrone-Schülers Clemens Schrader gegenüber der Heiligen Schrift wie der „authentische Kommentar“ zu einem „Text“.⁷⁸ Wenn nach den Maßgaben dieses Kommentars verfahren wird – so könnte man den Gedanken weiterführen –, dürfen auch in der Schriftauslegung bestimmte Glaubenswahrheiten in ihrer Entsprechung zueinander betrachtet werden. Die enge Bindung der Glaubensanalogie an das Prinzip der authentischen kirchlichen Lehrtradition – so wird bei Johann Bapt. Franzelin, einem weiteren Vertreter der Römischen Schule deutlich – kann so weit gehen, dass die Selbständigkeit des Begriffs fragwürdig wird. Franzelin schreibt:

Man sieht leicht ein, dass der vollständige Begriff der kirchlichen Verkündigung als Interpretationsnorm der Schriften, der hier nach seiner positiven und negativen Bedeutung erläutert wurde, kein anderer ist als derjenige, der gewöhnlich „Interpretationsregel gemäß der *analogia fidei*“ genannt wird.⁷⁹

⁷⁵ Vgl. A. Berlage, Christkatholische Dogmatik; Band 1: Einleitung, Münster 1839, 269–270.

⁷⁶ Vgl. Gertz, Glaubenswelt als Analogie [Anm. 23], 89–96.

⁷⁷ G. Perrone, Praelectiones theologicae, tom. 3, Regensburg ²¹1854, 211, n. 422. W. Kasper, Die Lehre von der Tradition in der römischen Schule, Freiburg i. Br. 1962, 153, übersetzt die Passage nicht ganz korrekt. Die Bedeutung von *analogia fidei* wird aus seinem Referat ebenfalls nicht vollständig klar.

⁷⁸ Vgl. C. Schrader, Theses theologicae quae in Vindobonensi Academia synopsis instar auditoribus tradidit, Freiburg i. Br. 1861, 72 (Thesis XLI).

⁷⁹ Franzelin, Tractatus de divina traditione [Anm. 60], 222: „Facile quisque videt, totam rationem praedicationis ecclesiasticae tamquam normae interpretandi Scripturas tam positiva quam negativa significatione heic declaratam nihil esse aliud quam eam, quae dici solet lex interpretandi secundum analogiam fidei.“ Von Franzelin abhängig ist J. B. Heinrich, Dogmatische Theologie; Band 1, Mainz 1873, 801. Die Schrift nach der *analogia fidei* auszulegen bedeutet nach seinen Worten, dass uns „nichts so sicher, klar und tief in das Verständniß der heiligen Schrift einführen [kann] als der in der Kirche lebende wahre Glaube und sein durch die Kirche und ihre Theologie uns vermitteltes Verständniß“.

Damit wäre Letztere kaum mehr als ein Synonym für die Schriftauslegung im Sinne der dogmatischen Tradition; *analogia fidei* und *regula fidei* würden letztlich austauschbar.

(5) Trotz dieser im 19. Jahrhundert klar nachweisbaren Präsenz des *analogia fidei*-Begriffs in schrifthermeneutischen wie dogmatischen Abhandlungen, die sich auch noch im 20. Jahrhundert fortgesetzt hat⁸⁰, mag man, wie es Bernhard Gertz am Ende seines theologiegeschichtlichen Durchgangs tut, Zweifel anmelden, ob dieses Konzept in seiner lehrbuchmäßigen Entfaltung allein zukunftsfruchtig gewesen wäre⁸¹. Als wichtige Stärkung seiner Relevanz innerhalb der katholischen Hermeneutik ist die Tatsache zu werten, dass dieser Begriff gegen Ende des 19. Jahrhunderts Berücksichtigung in kirchlichen Lehrdokumenten fand und dort in den folgenden Jahrzehnten immer wieder bei der Formulierung von Regeln für die rechte Schriftinterpretation herangezogen wurde.⁸² Der wichtigste lehramtliche Beleg aus der Zeit vor dem Zweiten Vatikanum findet sich in der Bibel-Enzyklika Leos XIII. „Providentissimus Deus“ vom 18. November 1893, an deren Entstehung Theologen der genannten Römischen Schule wohl maßgeblich beteiligt waren. Auf die *analogia fidei* mit der „katholischen Doktrin“ als „höchster Norm“ verpflichtet der Papst den Exegeten bei der Auslegung solcher Schriftaussagen, die weder durch die biblischen Schriftsteller selbst hinreichend erläutert noch durch das ordentliche oder außerordentliche kirchliche Lehramt (exegetisch) definitiv beurteilt worden sind. Das Befolgen der *analogia fidei* bleibt damit auch hier ausdrücklich auf exegetische Zweifelsfälle bezogen; (nur) im Umgang mit ihnen hat die verbindliche dogmatische Glaubenslehre als Regulativ der Exegese zu dienen.⁸³ Die Auslegung gemäß der Glaubensanalogie ist in diesem Falle als positives, nicht bloß als negatives Kriterium zu verstehen. Auf jeden Fall möchte die Enzyklika jeden Anschein der Gegensätzlichkeit in verschiedenen Aussagen der Schrift selbst und zwischen Schrift und Glaubenslehre vermeiden, denn beide, so lautet das von Papst Leo explizit benannte Fundamentalprinzip für die katholische *analogia fidei*-Lehre, haben in identischer Weise als ihren Autor Gott, der sich nicht selbst widersprechen kann. Damit wird

⁸⁰ Vgl. aus der Zeit um das II. Vatikanum *M. Schmaus*, *Katholische Dogmatik*; Band 1, München 1960, 301–306; *E. Doronzo*, *Theologia dogmatica*; tom. 1, Washington 1966, 417–418.

⁸¹ *Gertz*, *Glaubenswelt als Analogie* [Anm. 23], 86, resümiert: „In dieser Gestalt ist er offenbar durchaus nicht in der Lage, die schweren Fragen, die in der modernen Exegese und Dogmatik aufgebrochen sind, auch nur annähernd zu beantworten. Er erhält den Charakter einer äußersten Grenze, die man zwar nicht verletzen darf, von der aber keiner genau weiß, wo sie liegt. Es könnte sich auch für die katholische Theologie die Frage stellen, ob es nicht besser wäre, auf den Begriff überhaupt zu verzichten.“

⁸² Vgl. dazu ebd. 95–104; *J. Margarido Correia*, *A analogia da fé na interpretação da Sagrada Escritura segundo São Tomás de Aquino*, Burgos 1979, 7–11.

⁸³ Vgl. *Leo* <Papa, XIII.>, „Providentissimus Deus“ (1893): „In ceteris, analogia fidei sequenda est, et doctrina catholica, qualis ex auctoritate Ecclesiae accepta, tamquam summa norma est adhibenda“ (DH 3283). Vgl. als unmittelbare dogmatische Umsetzung dieses Konzepts *Franzelin*, *Tractatus de divina traditione* [Anm. 60], 218.

eine zentrale Aussage der Offenbarungskonstitution des Ersten Vatikanums über das Verhältnis von Glaube und Vernunft⁸⁴ konkret auf das Verhältnis von Glauben und *historischer* Vernunft übertragen. Ohne entscheidende Modifizierung wird unser Begriff während des Pontifikats Pius' X. u. a. im Antimodernisteneid von 1910⁸⁵ wiederholt. Allerdings wird nun die Frage nach der Schriftauslegung gemäß der Glaubensanalogie immer deutlicher auf das Problem zugespielt, inwieweit die Anerkennung eines Dogmas verbunden sein muss mit der Affirmation bestimmter historischer Fakten innerhalb der biblischen Offenbarungsurkunden. Wie aus heutiger Sicht auf diese Epoche der starken lehramtlichen Normierung exegetischer Arbeit in der Regel ablehnend zurückgeblückt wird, so gilt darin das Konzept der *analogia fidei* manchem heutigen Beobachter als römisches Instrument zur Verteidigung eines ungeschichtlichen, modernefeindlichen Offenbarungs- und Dogmenverständnisses.⁸⁶ Als nach und nach die historische Schriftexegese durch das katholische Lehramt akzeptiert wurde, trat an diesem Punkt eine gewisse Veränderung ein. Sie wird bereits greifbar in der Enzyklika „Divino afflante Spiritu“, die Papst Pius XII. am 30.09.1943 veröffentlichte. Die Erhebung des Literalsinnes, so lehrt der Papst, soll der katholische Exeget mit Hilfe seiner Kenntnis der biblischen Sprachen sowie unter Einsatz „kritischer Hilfsmittel“ („*subsidia artis criticae*“) vornehmen. Die „theologischen Kriterien“, unter denen die *analogia fidei* nach der Beachtung der lehramtlichen Erläuterungen sowie der Vätererklärungen genannt wird, erscheinen erstmals deutlich davon getrennt an nachgeordneter Stelle.⁸⁷ An diese Aussagen wird das Zweite Vatikanum anknüpfen, auch wenn Pius XII. zwischenzeitlich 1950 in der Enzyklika „*Humani generis*“ noch einmal schärfer die „kirchenkonforme“ Exegese gegen das Ideal einer scheinbar voraussetzungslos-rationalistischen Schriftauslegung eingefordert hat.

4. Resümierende Bemerkungen in systematischer Perspektive

Mit den zuletzt notierten Feststellungen sind wir am Vorabend des Zweiten Vatikanums angekommen, dessen Lehraussage wir bereits behandelt hatten.

(1) Was hat der Gang durch die Begriffsgeschichte für die Interpretation von DV 12 erbracht? Es ist zu konstatieren, dass eine ganz präzise Abgren-

⁸⁴ Vgl. Vat. I, „*Dei Filius*“ c. 4 (DH 3017).

⁸⁵ „*Reprobo pariter eam Scripturae sanctae diiudicandae atque interpretandae rationem, quae, Ecclesiae traditione, analogia fidei et Apostolicae Sedis normis posthabitis, rationalistarum commentis inhaeret, et criticem textus velut unicum supremamque regulam haud minus licenter quam temere amplectitur*“ (DH 3546).

⁸⁶ Vgl. etwa *Stock*, *Poetische Dogmatik, Gotteslehre*, 2. Band [Anm. 4], 169.

⁸⁷ *Pius* <*Papa, XII.*>, Enzyklika „*Divino afflante Spiritu*“: „*Sacrarum autem Litterarum exegetae, memores de verbo divinitus inspirato heic agi, cuius custodia et interpretatio ab ipso Deo Ecclesiae commissa est, non minus diligenter rationem habeant explanationum et declarationum magisterii Ecclesiae, itemque explicationis a sanctis Patribus datae, atque etiam, analogiae fidei, ut Leo XIII in Encycl. Litt. ‚Providentissimus Deus‘ sapientissime animadvertit*“ (DH 3826).

zung des *analogia fidei*-Prinzips gegenüber den beiden anderen im Konzilstext erwähnten Kriterien der „theologischen“ Schriftauslegung auch auf dieser Basis kaum vorzunehmen ist. Vielmehr sind alle Verständnisnuancen, die wir in der heutigen Auslegung antreffen konnten, schon bei katholischen Autoren des 19. Jahrhunderts angelegt. Als leitend für das katholische Verständnis der „Glaubensanalogie“ ist in historischer Perspektive vor allem ein Aspekt anzusehen: Die authentische Bezeugung und Auslegung der Offenbarung Gottes durch die Kirche kann deswegen als *äußere* Autorität die Richtigkeit der Schriftauslegung garantieren, weil sie Ausdruck desselben göttlichen Geistwirkens ist, das zuvor den *inneren* Zusammenhang aller glaubensrelevanten Aussagen in den Offenbarungsquellen bedingt.⁸⁸ Damit steht der Begriff *analogia fidei* vor allem für die theologische Überzeugung, dass das Maß der Schriftauslegung nicht bloß ein letztlich dezisionistisch begründeter biblischer Kanon und auch nicht eine bloß positivistisch zu verstehende kirchliche Auslegungsgeschichte ist. Man könnte sagen: Im Begriff der *analogia fidei* wird greifbar, dass hinter der Überzeugung von der inneren Zusammengehörigkeit der Schrift und von der inneren Einheit, die Schrift, Tradition und Lehramt der Kirche verbindet, ein einziges pneumatologisches Grundprinzip steht. Allerdings ist das traditionelle katholische Verständnis von *analogia fidei* nicht bei dieser allgemeinen Bestimmung stehengeblieben, sondern war – unterschiedlich akzentuiert – zweifellos mit dem Anspruch verbunden, auch in exegetischen Einzelfällen ein positives Entscheidungskriterium bereitzustellen. Genau damit tut sich die heutige Exegese schwer.

(2) Die entscheidende Frage für die Auslegung unseres hermeneutischen Prinzips im Kontext von DV 12 lautet also, ob und wie es in einer Schriftauslegung Geltung behalten kann, deren „theologische“ Entfaltung einer methodisch eigenständigen historisch-kritischen Exegese nachgeordnet ist. Manche Auslegende haben im Votum des Konzils kaum mehr als ein schlecht vermitteltes Nebeneinander beider Perspektiven konstatiert⁸⁹ oder sahen darin gar „das Musterbeispiel eines (schlechten) Kompromisses“⁹⁰. Die Gefahr, mit Berufung auf seine Vorgaben in „dogmatisch kontami-

⁸⁸ Vgl. den treffenden Definitionsversuch für *analogia fidei* bei E. Mangenot/J. Rivière, Art. *Interprétation de l'Écriture*, in: DThC; Band 7, Paris 1923, 2290–2343, hier: 2333: „Elle désignerait alors la logique interne des dogmes chrétiens en tant que perceptible à notre intelligence, par opposition aux autres formes du magistère considérées comme norme extérieure. L'analogie de la foi serait au jugement de l'Église et au consentement des Pères comme l'argument de raison à l'argument d'autorité. Il est d'ailleurs évident que l'un conduit à l'autre et que les deux sont faits pour se soutenir.“

⁸⁹ So die Einschätzung in dem – insgesamt allzu vorsichtigen – Beitrag von H. Riedlinger, *Zur geschichtlichen und geistlichen Schriftauslegung. Erwägungen im Rückblick auf die hermeneutischen Weisungen der Dogmatischen Konstitution „Dei Verbum“ des Zweiten Vatikanischen Konzils*, in: W. Löser/K. Lehmann/M. Lutz-Bachmann (Hgg.), *Dogmengeschichte und katholische Theologie*, Würzburg 1985, 423–450, hier besonders 443–444. Ähnlich: *Hercsik*, *Quale relazione tra la Sacra Scrittura e la Tradizione?* [Anm. 40], 66.

⁹⁰ *Voderholzer*, *Offenbarung, Schrift und Kirche* [Anm. 41], 292.

nierter“ Schriftauslegung zurückzufallen, scheint groß zu sein – die zu Beginn unseres Beitrags angesprochene Kritik an den Jesusbüchern Joseph Ratzingers kreist um ebendieses Problem. Von exegetischer Seite hält man seine Auflösung am ehesten dadurch für möglich, dass man in einer für methodische Erweiterungen (z. B. in Richtung Rezeptionsgeschichte oder *canonical approach*) geöffneten historischen Exegese auch bereits die vom Konzil angemahnte theologische Dimension berücksichtigt sieht.⁹¹ Die normative Maßstäblichkeit des kirchlichen Lehramts und der dogmatischen Tradition kommt in diesem Verständnis allerdings kaum zur Geltung. Dagegen steht eine zweite, bereits im Kommentar Alois Grillmeiers angelegte Interpretationsrichtung, welche eine Zweistufigkeit von historischem und dogmatischem Textverstehen ausdrücklich anerkennt und dafür das Zusammenwirken verschiedener theologischer Disziplinen für notwendig erachtet.⁹² Dieser zweite Lösungsweg ist nicht nur der dem Wortlaut des Konzilstextes angemessenere. Er eröffnet, wie im Folgenden begründet werden soll, auch die Möglichkeit, *analogia fidei* als sinnvolles Kriterium theologischer Schriftauslegung beizubehalten, ohne – offen oder verdeckt – einem vormodernen Exegeseverständnis zu verfallen.

(a) Als zu stark muss man in der Gegenwart ein *analogia fidei*-Verständnis bezeichnen, das dogmatische Aussagen unmittelbar dazu heranzieht, um konkrete exegetische Probleme auf der *historischen* Auslegungsebene zu lösen. Wenn historisch-kritische Methodik in ihrer wissenschaftlichen Selbstständigkeit anerkannt wird, können ihre Urteile nicht von der Voraussetzung einer fraglosen Konkordanz mit späteren Lehrformulierungen ausgehen. Eine Forderung an die Schriftauslegung, bestimmte Dogmen notwendig an einzelnen biblischen Stellen zu belegen, wie sie in früherer Zeit von der *analogia fidei*-Kriteriologie aus erhoben werden konnte, ist durch DV 12 nicht mehr gedeckt.⁹³ Stattdessen darf sich der Exeget als

⁹¹ In diese Richtung zielen die bereits zitierten Beiträge von Lohfink und Gnilka; vgl. auch Bieringer, *Biblical Revelation* [Anm. 22], 27–30. Bieringer selbst stellt sich – wenn auch mit Einschränkungen – in die Interpretationslinie Gnilkas (ebd. 31–32).

⁹² Vgl. Grillmeier, Kommentar zu DV [Anm. 22], 543. Ausdrücklich wird dort der theologische Teil der Auslegung nicht mehr als Aufgabe des (historisch-kritischen) „Fachexegeten“, sondern des „Bibeltheologen und Dogmatikers“ bezeichnet. Dazu: Bieringer, *Biblical Revelation* [Anm. 22], 26–27.

⁹³ Wohl mit Recht sind in diesem Punkt sogar einige Formulierungen Rahners (vgl. *ders.*, Exegese und Dogmatik, in: *H. Vorgrimler* [Hg.], *Exegese und Dogmatik*, Mainz 1962, 25–52, hier: 29–31) auf deutliche Kritik der Exegeten gestoßen; Thomas Söding sieht Rahner an dieser Stelle noch unter dem Einfluss neuscholastischer Hermeneutik; vgl. *Th. Söding*, *Aufbruch zu neuen Ufern. Bibel und Bibelwissenschaft in der katholischen Kirche bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil und darüber hinaus*, in: *Ders.* (Hg.), *Geist im Buchstaben? Neue Ansätze in der Exegese*, Freiburg i. Br. 2007, 11–34, hier: 17. Eher als die Aussagen Rahners wird die Bemerkung von *R. Schnackenburg*, *Zur dogmatischen Auswertung des Neuen Testaments*, in: *H. Vorgrimler* (Hg.), *Exegese und Dogmatik*, Mainz 1962, 115–133, hier: 120, zustimmungsfähig sein: „Muß denn die Heilige Schrift alle Beweislast bei zu den diffizilsten Fragen übernehmen? Man könnte einen Vergleich aus einem anderen Gebiet wählen: Die Biologie hat längst erkannt, daß es falsch ist, die einzelnen Teile des entfalteten Organismus schon im Samenkorn oder Embryo entdecken zu wollen, und doch ist die Anlage, Kraft und Zielrichtung zum organischen Ganzen schon im Keim

„Anwalt der eigenen Stimme der Schrifttexte“⁹⁴ durch die Lehre des Konzils anerkannt wissen.

(b) Das traditionelle *analogia fidei*-Verständnis lebte von der Voraussetzung, dass die Einheit der Offenbarung in Schrift und Tradition bereits auf der Ebene der historischen Schriftauslegung voll zur Geltung kommen muss. Wo die Eigenständigkeit des exegetisch-historischen Urteils gegenüber seiner dogmatischen Weiterführung anerkannt wird, müssen darum offenbarungstheologische Konsequenzen in Kauf genommen werden. Wie heute fraglos zugegeben wird, dass innerhalb der biblischen Offenbarungsgeschichte sogar Aussagen, die im Blick auf die kanonische Endgestalt der Schrift als zentral anzusehen sind, erst langsam und schrittweise ins Glaubensbewusstsein eingetreten sind (wie der strikte Monotheismus oder der Auferstehungsglaube im AT, in viel kürzeren Zeiträumen die christologischen Aussagen des NT), so ist auch für die Entfaltung der biblischen Offenbarung im dogmatischen Verstehen der Kirche mit einer echten historischen Entwicklung zu rechnen. Diejenige selbstverständliche Einheit von „Ereignis“ und „Bedeutung“, von „Historie“ und „Dogma“, von der die klassische Theologie in ihrer Schriftlektüre ausgegangen war, ist im Lichte der modernen Exegese (und Dogmengeschichte) nicht aufrechtzuerhalten. Damit soll keineswegs einer „säkularisierten Hermeneutik“ der biblischen Texte oder einem generellen Zweifel an der „Möglichkeit, dass das Göttliche in die Geschichte eintritt und in ihr gegenwärtig ist“⁹⁵, das Wort geredet werden. Es ist aber nicht zu übersehen, dass schon in der Heiligen Schrift selbst die realen Ereignisse der Offenbarungsgeschichte hinter dem österlich geprägten Glaubenszeugnis der biblischen Schriftsteller oft nur noch hypothetisch (mit den kritischen Methoden der Exegese) zu rekonstruieren sind. Zwischen beiden ein *notwendiges, inneres* Band anzunehmen, ist selbst schon ein Glaubensurteil, in dem vorausgesetzt wird, dass der aus historischer Sicht stets akzidentell bleibende Schritt vom Ereignis zum deutenden Bekenntnis vom Geist Gottes geleitet wurde und darum als für alle Zeiten verbindlich anzusehen ist. Der kirchliche Glaube, der nach seinem Ereignisgrund fragt, kommt aus diesem Zirkel niemals heraus – und er muss es auch nicht, weil er begreift, dass sich die Selbstmitteilung Gottes nicht in der Sendung des Sohnes erschöpft, sondern notwendig die Sendung des Geistes einschließt, in der die Offenbarungswahrheit erst vollkommen erfasst, *als erkannte Wahrheit* sogar überhaupt erst konstituiert wird. Unter dieser

vorhanden. Das gilt analog auch für den ‚Schriftbeweis‘; es genügt vielfach, den Ansatzpunkt oder Keim festzustellen, aus dem sich dann die spätere Lehre entfaltet hat.“ Schnackenburg weist zugleich darauf hin, dass bis heute möglicherweise noch nicht alle Anlagen des biblischen Samens zur Entfaltung gekommen sind. Gerade darum erweist sich die Schrift zu allen Zeiten als „unerschöpfliche Schatzgrube“ (121).

⁹⁴ Theobald, Die vier Evangelien und der eine Jesus von Nazareth [Anm. 3], 34.

⁹⁵ Vor diesen beiden Konsequenzen warnt Benedikt XVI. ausdrücklich im nachsynodalen Apostolischen Schreiben „Verbum Domini“, n. 35 (AAS 102 [2010] 713–715).

Maßgabe steht gleichermaßen der weitere Weg, auf dem das biblische Urbekenntnis in seiner Pluralität zum einheitlichen christlichen Symbolum hin entfaltet wurde. Als notwendig kann auch er nur insofern angesehen werden, als man dem Endpunkt einer dogmengeschichtlichen Entwicklung (z. B. einer Konzilsentscheidung) im Glauben Zielhaftigkeit und Verbindlichkeit zuspricht. Der Historiker wird urteilen: Es hätte sich auch eine andere Deutung durchsetzen können. Es ist der historischen Betrachtungsweise fremd, in Prozessen der Aneignung einer bestimmten Tradition unter dem Einfluss neuer Prämissen und Wirkfaktoren die syllogistisch klare Entfaltung impliziter Vorgaben oder die eindeutige Erfüllung früherer Verheißungen zu erblicken. Interpretationsgeschichte präsentiert sich dem Historiker wie jede Geschichte als kontingentes Faktum. Erst wenn man die Entwicklung als durch ein nichtkontingentes Prinzip geleitet anerkennt, kann sie als normativ betrachtet werden. Dazu aber muss man den isolierten historischen Standpunkt aufgeben. An dieser Stelle wird die Notwendigkeit einer theologisch-dogmatischen Schriftauslegung über die historische hinaus evident. Die Bedeutung dieser Einsicht für unser Thema sei in Anknüpfung an eine genialische Variation der kantischen Urteilslehre bei Gottlieb Söhngen⁹⁶ folgendermaßen ausgedrückt: Die Überzeugung, dass die Offenbarung Gottes in der Heiligen Schrift eine Einheit ist, die ihre Mitte im Christusereignis findet und die sich im Dogma der Kirche aller Jahrhunderte unserem Verstehen erschließt, ist ebenso wie schon das Grundbekenntnis zum „Herrn Jesus Christus“ im Neuen Testament nicht aus den verwendeten Begriffen allein evident. Sie ist keine „analytische“, sondern eine „synthetische“ Wahrheit. Zugleich aber kann sie genauso wenig wie das Bekenntnis als solches aus irgendwelchen rein historisch erhobenen Fakten bewiesen werden. Obwohl sie auf die Geschichte notwendig bezogen bleibt, ist sie als solche kein empirisch, aposteriorisch begründbares „synthetisches“ Urteil. Vielmehr begegnet die Maßgabe der *analogia fidei* dem Glaubenden heute ebenso wie das Christusbekenntnis als Ganzes stets als „synthetische Wahrheit apriori“: Die unserer subjektiven Reflexion immer schon vorausgehende und jeder historischen Rekonstruktion als solcher entzogene Synthesis des Glaubensurteils, in dem sich die Offenbarungsgeschichte in ihrem Sinn erst klar erschließt, müssen wir als Werk des Gottesgeistes im Raum der Kirche verstehen. Nur unter dieser Prämisse ist die Überzeugung berechtigt, dass uns im Überlieferungstrom der Kirche und nur hier das

⁹⁶ Vgl. G. Söhngen, Analogie und Metapher. Kleine Philosophie und Theologie der Sprache, Freiburg i. Br./München 1962, 109: „Das christliche Ur- und Grundbekenntnis ‚Jesus ist der Christus‘ ist kein analytisches, sondern ein synthetisches Urteil: Aus dem historischen Jesus löst sich nicht von sich aus der geglaubte und verkündigte Christus heraus; andererseits ist und bleibt der Christus des Glaubens auf den Jesus der Geschichte fest bezogen, das Glaubenszeugnis auf das Geschichtszeugnis. Und das christliche Ur- und Grundbekenntnis gründet im äußeren Zeugnis der Geschichte und Kirche und im inneren Zeugnis des Heiligen Geistes, in der inneren Selbstbezeugung des Christus durch seinen Geist; es ist ein synthetisches Urteil a priori.“

Wasser der Quelle begegnet,⁹⁷ auch wenn es ununterscheidbar vereint ist mit dem, was aus den vielen Seitenarmen kirchlicher Tradition an gläubiger Deutung hinzugekommen ist. Auf dieser Ebene erst wird das „Zueinander von Offenbarung, Kirche und Schrift“ vollständig begreifbar. Das Urprinzip der *analogia fidei*-Exegese, nämlich die Überzeugung, dass es derselbe Gottesgeist ist, der die Entstehung der Heiligen Schriften und deren lebendige Auslegung im Raum des Gottesvolkes leitet und verbindet, hat also nach der Anerkennung der historisch-kritischen Exegese keineswegs an Bedeutung verloren, sondern tritt sogar viel deutlicher in den Vordergrund. Klarer als in der harmonistischen Exegese vergangener Jahrhunderte wird erkennbar, dass erst in der geistgeleiteten Geschichte der Kirche, in ihrer reflektierenden „Er-Innerung“ das von Gott im äußeren Faktum einer irdischen Menschengeschichte gesprochene Wort *als Wort* überhaupt für menschliches Verstehen zugänglich wird. Dieser Prozess theologischen Verstehens beginnt in der Schrift selbst, geht aber weit darüber hinaus. Nur wenn man anerkennt, dass sich Gottes Offenbarungswahrheit zuweilen erst in langen, manchmal durch Umwege und Konflikte geprägten Erkenntniswegen im Dogma der Kirche zur fortschreitenden Erscheinung gebracht hat, entgeht man der Konsequenz, dass aus einer Schriftauslegung „gemäß der Analogie des Glaubens“ bloß eine theologische Systematik „gemäß der Analogie historischer Schriftauslegung“ wird. Darum bleibt „die kirchliche Verkündigung oberste Norm der Interpretation der heiligen Schriften“⁹⁸, auch wenn das Konzil dem Lehramt nicht mehr explizit die Rolle als *regula proxima* der (historischen) Schriftauslegung zuweist⁹⁹.

(c) Unsere Einsicht, dass die Zweistufigkeit historischer und theologischer Schriftauslegung keineswegs, wie Norbert Lohfink¹⁰⁰ meinte, ein „weißer Fleck“ im Gesichtsfeld der Offenbarungskonstitution war, sondern sich vielmehr als wegweisender Lösungsansatz aus der Interpretation von DV 12 verstehen lässt, darf allerdings nicht als Plädoyer für eine „doppelte Wahrheit“ theologischer Rede und für ein beliebiges Nebeneinander exegetischer und dogmatischer Aussagen verstanden werden.

(aa) Mit der Anerkennung einer theologischen Dimension der Schriftauslegung, welche eine biblische Aussage auf ihre revelatorische Tiefendimension hin befragt, sie im Lichte veränderter theologischer Fragestellungen und Kontexte reflektiert oder in einer veränderten Denkform auszudrücken sucht, ist zwar implizit zugegeben, dass der objektive Sinn biblischer Texte nicht allein an der *mens auctoris* bemessen werden kann¹⁰¹ und mit der Mög-

⁹⁷ Vgl. *Mangenot/Rivière*, Art. *Interprétation de l'Écriture* [Anm. 88], 2335.

⁹⁸ Vgl. *Franzelin*, *Tractatus de divina traditione* [Anm. 60], 215: „*Praedicatio ecclesiastica est suprema norma interpretationis ss. Scripturarum*“.

⁹⁹ Vgl. *Theobald*, *Die Kirche unter dem Wort Gottes* [Anm. 40], 414.

¹⁰⁰ Vgl. *Lohfink*, *Der weiße Fleck* [Anm. 35], 27–29.

¹⁰¹ Vgl. *Grillmeier*, *Kommentar zu DV* [Anm. 22], 540; *Lohfink*, *Der weiße Fleck* [Anm. 35], 24.26–27; *Bieringer*, *Biblical Revelation* [Anm. 22], 14.

lichkeit eines nicht allein historisch zu erhebenden *sensus plenior* gerechnet werden muss¹⁰² (auch wenn das Konzil diesen Begriff bewusst nicht aufgegriffen hat¹⁰³). Die Komposition von DV 12 macht aber deutlich, dass die theologische Auslegung wenigstens in negativer Hinsicht an die vorherige Ermittlung des *sensus historicus* gebunden bleibt. Gegen die explizite Absicht und Aussage des biblischen Autors kann auch die spätere Tradition keinen biblischen Text legitim ausdeuten¹⁰⁴. Damit ist eine kritische Funktion historischer Exegese gegenüber der Systematik anerkannt, die mit Recht als Argument für die originär theologische Bedeutung und Dignität dieser Disziplin ins Feld geführt worden ist. Von der Exegese, sofern sie sich „theologisch“ nennt, ist zwar nicht der Erweis fragloser Harmonie zwischen dem historischen und dem dogmatischen Blick auf Christus zu erwarten, wohl aber die Versicherung: „Gestalt und Verkündigung Jesu, wie man sie historisch guten Gewissens zu rekonstruieren vermag, *widerlegen* die österlichen Bewertungen seiner Person *nicht* beziehungsweise *schließen sie nicht aus*; vielmehr geben sich mögliche, wenn auch nicht notwendige *Entsprechungsverhältnisse* zwischen historischem Wissen und Deutungen des Glaubens zu erkennen“¹⁰⁵ – hier wird ein theologisches Analogiedenken neuer Art notwendig.

(bb) Für die Exegese bleibt umgekehrt das ekklesial definierte Glaubensapriori in mehrfacher Hinsicht normativ. Als *formale* Norm legt es den Exegeten darauf fest, seine Textauslegung im Lichte der Geltungs- und Wahrheitsfrage zu vollziehen und sich nicht auf den Standpunkt des rein historischen, religions- oder kulturwissenschaftlichen Interpretieren zurückzuziehen, der Geltungsansprüche eines Textes und seines Autors beschreibt, ohne dabei die methodisch gewählte Fremdperspektive zu verlassen.¹⁰⁶ Als (*material*) *negative* Norm weist die Dogmatik den Exegeten darauf hin, dass bestimmte von ihm zu fällende historische Urteile nicht das letzte Wort zu einer durch biblische Texte aufgeworfenen theologischen Frage sein werden. Als (*material*) *positive* Norm fungiert das Dogma (und das seine Ver-

¹⁰² Vgl. zu diesem Konzept R. E. Brown, *The Sensus plenior of Sacred Scripture*, Baltimore/Maryland 1955. Kritisiert wird die Undeutlichkeit der Bezugnahme auf die Vorstellung im Konziltext bei E. Schlöcker, *Écriture, tradition et magistère selon la Constitution Dei Verbum*, in: B. D. Dupuy (ed.), *La Révélation divine*, tom. 2. *Constitution dogmatique „Dei Verbum“*, Paris 1968, 499–511, hier: 506.

¹⁰³ Vgl. etwa Gile, *Dei Verbum* [Anm. 24], 250.

¹⁰⁴ Mit Recht bemerkt Joachim Gnilka: „Der Begriff *sensus plenior* kann auf keinen Fall auf eine unkontrollierte Weise gewonnen werden, wie das in einem bestimmten Verständnis dieses Schriftsinnes der Fall ist, der sich in der patristischen und mittelalterlichen Schriftbetrachtung der Allegorie und Allegorese bedient“ (Gnilka, *Die biblische Exegese* [Anm. 31], 10).

¹⁰⁵ Theobald, *Die vier Evangelien und der eine Jesus von Nazareth* [Anm. 3], 32–33. Vgl. ähnlich H. Schürmann, *Thesen zur kirchlichen Schriftauslegung*, in: *Ders., Wort Gottes und Schriftauslegung. Gesammelte Beiträge zur theologischen Mitte der Exegese*, herausgegeben von K. Backhaus, Paderborn 1998, 44–46, hier 46.

¹⁰⁶ Vgl. U. H. J. Körtner, *Dogmatik als konsequente Exegese? Zur Relevanz der Exegese für die Systematische Theologie im Anschluss an Rudolf Bultmann*, in: C. Claussen/M. Öhler (Hgg.), *Exegese und Dogmatik*, Neukirchen-Vluyn 2010, 73–102, besonders 76–77.99–100.

bindlichkeit garantierende Kirchenbild) für den historischen Exegeten zumindest insofern, als es die umfassende Zielperspektive, „regulative Idee“¹⁰⁷, ja „ein inneres positives Forschungsprinzip der exegetischen Arbeit selbst“¹⁰⁸ darstellen und ihm die Fragen seines Forschens stets als „Lebensfragen“ jener Kirche begreiflich machen wird, zu der er sich selbst bekennt und für deren Glieder er (Mit-)Sorge trägt¹⁰⁹. Weil der im Verbund der Kirche Glaubende und der wissenschaftliche Schriftauslegung Betreibende *eine einzige Person* mit einer letztlich nicht auseinanderdividierbaren Zielperspektive darstellt, wird auch das Postulat „methodischer Objektivität“ stets im Kontext gesamtpersonaler Ziele und Interessen zur Entfaltung kommen (nicht anders als im Falle eines Systematikers, der etwa seine Bindung an eine bestimmte Philosophie mit dem Anspruch des Dogmas zu vereinbaren hat, das er bekennt). Jede wissenschaftliche Arbeit geschieht im Rahmen eines gewissen „Vorverständnisses“, für das die religiöse Sozialisation in einer Glaubensgemeinschaft und ihrer Lehrtradition entscheidend ist.¹¹⁰ Je deutlicher sich der glaubende Wissenschaftler seines Vorverständnisses bewusst ist, desto klarer vermag er von seinem Standpunkt aus zugleich die ihm aufgetragene Methode in ihrem ureigenen Wirkungsradius zur Geltung zu bringen. An dieser Stelle kann noch einmal der Bogen zu einem Grundanliegen Joseph Ratzingers in seiner Auseinandersetzung mit der heutigen akademischen Schriftauslegung geschlagen werden. Ratzinger hat den Bezug zu DV 12 und zum Begriff der Glaubens- bzw. Schriftanalogie gesucht, als er 1989 in seinem vielbeachteten Vortrag „Schriftauslegung im Widerstreit“ die historisch-kritische Exegese aufgerufen hat, von „innen heraus“, im ehrlichen Rückblick auf ihre eigene, oft von systematischen Vorentschei-

¹⁰⁷ Vgl. H. Schürmann, Die neuzeitliche Bibelwissenschaft als theologische Disziplin. Ein interdisziplinärer Gesprächsbeitrag, in: *Ders.*, Wort Gottes und Schriftauslegung [Anm. 105], 47–54, hier 53: „Der modernen Bibelwissenschaft fehlt in dem Methodenbündel etwas Wesentliches, wenn darin ‚theologische Methoden‘ nicht berücksichtigt werden. Sie muß, wenn sie eine theologische Disziplin sein will, deren Ergebnisse als Vorverständnis, als ‚regulative Idee‘, dankbar annehmen und wirksam werden lassen, weil diese nämlich Problembewußtsein schaffen und ein Licht sein können, in dem die eigenen Forschungsergebnisse deutlicher zu sehen sind. Sie darf freilich Aussagen, die nicht vom Text abgedeckt sind, nicht arbeitstechnisch, nicht ‚konstitutiv‘, einsetzen.“

¹⁰⁸ *Rahner*, Exegese und Dogmatik [Anm. 93], 28.

¹⁰⁹ Vgl. K. H. Schelkle, Heilige Schrift und Wort Gottes, in: H. Vorgrimler (Hg.), Exegese und Dogmatik, Mainz 1962, 9–24, hier: 21: „Aber doch bleibt, daß Schriftklärung in der Kirche durch die Tradition bestimmt wird und gebunden ist. Aber dann mag sie gebunden sein um der Brüder willen. [...] Die Schrift bedeutet das Leben der Kirche, und Schriftauslegung ist darum niemals eine nur wissenschaftliche Frage, sondern immer Lebensfrage für die Kirche und darum Gewissensfrage für Ausleger und Hörer. Auslegung und Hören dürfen nicht Schrift und Kirche zerstören, sondern müssen die Gemeinde erbauen.“ Vgl. dazu auch die Bemerkungen von K. Barth im Vorwort zu Bd. III/2 seiner Kirchlichen Dogmatik (K. Barth, Die Lehre von der Schöpfung, Zürich 1980).

¹¹⁰ Vgl. Bieringer, Biblical Revelation [Anm. 22], 15: „Preunderstanding‘ means that in the course of their upbringing and education the interpreters have received an understanding of the essence of Scripture as a whole and that their view of Scripture is always already shaped by the tradition and the doctrine of the Community into which they were initiated.“

dungen geprägte Geschichte den Schritt zu einer „Kritik der Kritik“ zu unternehmen. „Was wir brauchen“, so das Plädoyer des damaligen Kardinals, „ist [...] eine Selbstkritik der historischen Exegese, die sich zu einer Kritik der historischen Vernunft in Fortführung und Abwandlung der kantischen Vernunftkritiken ausweiten lässt“¹¹¹. Wenn sich die Exegese ihrer niemals zu vermeidenden Standpunktgebundenheit bewusst wird, mag es ihr leichter fallen, sich zu demjenigen Standpunkt „in der Kirche“ und ihrer Tradition zu bekennen, der aus theologischen Gründen als der im Umgang mit den biblischen Texten angemessene erscheint. Die *analogia fidei* weist auch nach Ratzinger den christlichen Schriftausleger auf den umfassenderen Motivationskontext und Zielhorizont seiner Arbeit hin, den er bei aller methodischen Autonomie des historischen Arbeitens nicht zu vergessen oder zu verleugnen braucht.

(3) Ein heutiges Verständnis der *analogia fidei* in ihrer hermeneutischen Maßstäblichkeit wird also darum wissen, dass es „kein einseitiges Gefälle von der Exegese zur Dogmatik“ gibt, „sondern zwischen beiden [...] ein hermeneutischer Zirkel“ besteht.¹¹² Dogma und Geschichte verhalten sich in diesen Fällen zuweilen, um ein humoriges Bild des bekannten Neutestamentlers James D. G. Dunn aufzugreifen, wie zwei ungemütliche Bettgenossen, von denen einer den anderen aus dem Bett herauszudrängen versucht¹¹³ – um anschließend festzustellen, dass er dort allein erst recht keine Ruhe findet. Der mit dem Konzept der *analogia fidei* verbundene Anspruch, dass Exegese und Dogmatik nur miteinander und niemals in strikter Trennung die Fülle der Offenbarung Gottes bezeugen können, ist darum unter den Bedingungen der Moderne keineswegs verzichtbar geworden – mag auch an die Stelle einfacher Konvergenzideale heute das Modell einer durch manche Konflikte hindurch zu bewahrenden und immer neu zu erringenden Vereinbarkeit unterschiedlicher Betrachtungsperspektiven im prinzipiellen Spannungsfeld von historischem Ereignis und deutendem Verstehen getreten sein.

¹¹¹ *Benedictus* <Papa, XVI.>/Ratzinger, Schriftauslegung im Widerstreit [Anm. 40], 22.

¹¹² Körtner, Dogmatik als konsequente Exegese? [Anm. 106], 94.

¹¹³ Vgl. J. D. G. Dunn, *Jesus Remembered*, Grand Rapids 2003, 99.