

Zwischen Aufklärungsrationalismus und Deutschem Idealismus:

Die Kirche als Sakrament in der Tübinger Schule

von Christian Schaller

Die Interpretation der Aussagen des II. Vaticanums über die Kirche bleibt Herausforderung der modernen Theologie. Der Verfasser, Promovend in Dogmatik an der Theologischen Fakultät München, begibt sich auf eine Spurensuche in der Theologie des 19. Jahrhunderts und zeigt auf, dass die Wesensbestimmung der Kirche als Sakrament in der Theologie der Tübinger Schule bereits systematische Entfaltung gefunden hat. Den Wurzeln der theologischen Vorgeschichte des II. Vaticanums nachzuspüren, kann dabei als Beitrag zur Rezeption und Erhellung der Aussagen des Konzils verstanden werden.

1. Der theologische Topos von der Kirche als sakramentale Wirklichkeit

Die reale Gegenwart Gottes in Zeichen zu vermitteln ist der genuine Anspruch des sakramentalen Handelns der Kirche. Sie sucht die Erinnerung an Gottes wirkmächtiges, sich konkret in der Geschichte abzeichnendes Heilshandeln wachzuhalten, indem sie narrativ Zeugnis davon ablegt in ihrer Verkündigung. So wenig ein reines Memorieren dem in der Geschichte andauernden Heilshandeln Gottes gerecht wird, so wenig darf die Kirche bloß als eine Verkünderin einer besseren, von Gottes Heil erfüllten Welt verstanden werden. Zwischen der Erinnerung an das heilbringende Wirken Jesu und der Hoffnung auf die Fülle der Zeit klafft die Gegenwart, die sich nicht immer als eine vom Wirken Gottes in der Geschichte berührte zeigt. Die Aussage der realen Gegenwart Gottes impliziert über die Beziehung zu Gott in Memoria und Hoffnung hinaus den Glauben an eine wirkmächtige Gegenwärtigkeit im Heute der Geschichte. Indes kann der Mensch wegen seines Geschöpfseins nur anfanghaft, bruchstückhaft und in analog zeichenhafter Form das andauernde Heilsgeschehen Gottes in der Geschichte vermitteln.

Auf diesem Hintergrund wählte das II. Vaticanum den Begriff *Sakrament*, um das Wesen der Kirche als sichtbare Gegenwart des Wirkens Gottes in der Welt zu beschreiben: »*Cum autem ecclesia sit in Christo veluti sacramentum seu signum et instrumentum intimae cum Deo unionis totiusque generis humani unitatis*« (LG 1; 48). Sie muss in ihrem Erscheinungsbild und in ihrem Handeln das erlösende Heilshandeln Gottes zeichenhaft in der Geschichte vergegenwärtigen (aus der umfangreichen Literatur zum Thema eine maßgebliche Auswahl: Meyer zu Schlochtern 1992; Auer 1983; Barauna 1966; Ratzinger 1973 und 1987; Dianich 1995).

Die Kirche ist sich demnach ihrer zeichenhaft-sakramentalen Wesensbestimmung bewusst und definiert sich als ein Werkzeug der Vermittlung, aber auch der Gegenwärtigung des göttlichen Heilsgeschehens durch ihre sichtbare Erscheinung in der Geschichte. Mit großer Selbstverständlichkeit verwendet die Ekklesiologie der nachkonziliaren Theologie die Formulierungen des II. Vaticanums aus LG 1 und 48. Die allgemeine Akzeptanz und die rasche Rezeption des Begriffs Sakrament als eine Wesensbeschreibung der *Realität* Kirche dürfen aber nicht darüber hinwegtäuschen, wie unterschiedlich sich die verschiedenen Interpretationsmuster aufzeigen (vgl. hierzu Ratzinger 1982). Die Übernahme in den theologischen Disput und die zahlenmäßig hohe Verwendung des Begriffs *Sakrament Kirche* geben also keine einhellige und verbindliche inhaltliche Bestimmung wieder, sondern geben eher Aufschluss über das ernste Ringen, diesen vom Konzil verbindlich vorgelegten Begriff in seiner ganzen theologischen Dichte zu erfassen und die dem Wesen der Kirche so elementar zugeordnete sakramentale Dimension zu erschließen.

Vergessen bleibt meist die Frage nach den *Wurzeln* des Begriffs, wie es zur Aufnahme in den Konzilstext kam, ob es vor Lumen Gentium bereits Ansätze einer Anwendung des Sakramentsbegriffs auf die Kirche gegeben hat und welche inhaltliche Bestimmung die eruierten Vorläufer hatten.

Für den erhobenen geschichtlichen Grundriss erwiesen sich als hilfreich zum einen die umfangreiche Arbeit von L. Boff (1972) mit dem Versuch, die geschichtlichen Wurzeln bis in die Anfänge nachzuzeichnen und daneben die ekklesiologische Klärung in der nachkonziliaren Rezeptionsgeschichte, die J. M. zu Schlochtern vornimmt (1992). Für die neuere Zeit konnten wertvolle Hinweise der Studie von M. Bernards (1969) entnommen werden, die sich ausschließlich dem 19. und 20. Jahrhundert widmet und dabei die gesamte Breite des theologischen Denkens des 19. Jahrhunderts berücksichtigt. Sie schließt mit dem Ergebnis: »Unbestreitbar war in den beiden Jahrzehnten zwischen 1855 und 1874 die Bezeichnung der Kirche als Sakrament nicht Sondergut einer bestimmten theologischen Partei, sondern sie begegnete in den verschiedensten Lagern« (Bernards 1969, 48) und wurde »nicht expressis verbis geführt« (ebd. 49). Mit den beiden »konkurrierenden Parteien« sind die im 19. Jahrhundert maßgeblichen theologischen Schulrichtungen gemeint, deren Wirkungsgeschichte weit bis in unsere Zeit hineinreicht und die das Interesse, das ihnen in jüngster Zeit entgegengebracht wird, insofern verdienen, als ihr Denken und ihre Literatur einen bisher noch nicht in seiner ganzen Fülle erkannten Beitrag zur Theologie unserer Tage geleistet haben: Die Tübinger Schule und die Neuscholastik.

Den Theologen des vorigen Jahrhunderts ist es zu verdanken, dass die sakramentale Ekklesiologie aus »traditionellen Ansätzen« (Beinert 1980, 14) der neutestamentlichen Schriften und der Patristik entwickelt wurde und durch ihre Forschung das theologisch Ausgesagte eine Präzisierung und Ausprägung erfuhr.

Die folgenden Ausführungen wollen nun exemplarische Vertreter der Tübinger Schule als Zeugen der neueren (wiederentdeckten) Begrifflichkeit für die Selbsteutung der Kirche im 19. Jahrhundert heranziehen, ihren Interpretationen des Sakrament-Seins der Kirche folgen, um eine für die Definition der Kirche in unserem Jahrhundert so selbstverständlich gewordene Aussage in ihrer historischen Dimension zur Sprache zu bringen.

Die aus dem Geiste der Romantik agierende *Tübinger Schule*, die mit einem neuen geschichtlichen Bewusstsein das Ganze der Wirklichkeit und der Religion organisch zu erfassen suchte, indem sie die Synthese von Spekulation und Historie als ihre charakteristische Methode anstrebte, beschritt neue Wege in der Theologie. Von einer »großen Zäsur«, die »alle theologischen Epochen seit der Scholastik von dem im 19. Jh. einsetzenden Umbruch abgrenzt« (Scheffczyk 1965, XI) ist sogar die Rede. Statt einer ausschließlich dem Rationalismus verpflichteten Theologie zu folgen, der als Ergebnis der Aufklärung die gesamte Geistesgeschichte beeinflusste, setzte die Tübinger Schule auf die Innerlichkeit und den übersinnlichen Charakter der Theologie, ohne sich von der Philosophie und Wissenschaft ihrer Zeit zu isolieren und den Dialog und die Auseinandersetzung mit der Gegenwart zu meiden (vgl. Metz 1992, 31f). Einen besonderen Stellenwert nimmt die Beurteilung der Geschichte durch die Tübinger Schule ein. Auch hier wendet sie sich gegen die Konzentration und Begrenzung auf das historisch und positiv gegebene Einzelne des Aufklärungsrationalismus und hält eine neue Beurteilung der Geschichte in einem organisch-ganzheitlichen Verständnis dagegen. Jedes einzelne Faktum kann nicht losgelöst von der Vergangenheit betrachtet werden, ohne den Blick auf das Ganze der menschlichen und zeitlichen Abläufe gerichtet zu haben. Die Gegenwart erscheint vor diesem Hintergrund als *eine* Erscheinungsform der hinter der Geschichte stehenden, alles konstruierenden Wirklichkeit, die in den zeitlichen Rahmen der Geschichte eintritt und sich vorübergehend artikuliert. Der geistige Anreger zu diesem in der Theologiegeschichte einmaligen Denkansatz ist unzweifelhaft F. W. J. Schelling (1775–1854), der in den *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums* die Geschichte als »das lautgewordene Mysterium des göttlichen Reiches« (Schelling 1990, 83) bezeichnete und den einzelnen historischen Moment als *eine* Offenbarung einer bestimmten Erscheinungsform Gottes in der Geschichte charakterisierte. Das positiv-historische Denken erfährt dadurch eine neue Qualität. Über dem Faktischen, das in der Geschichte erfahren wird, steht die Notwendigkeit einer ideellen Erfassung des Geschichtlichen. Von Schellings Transzendentalphilosophie angeregt, versucht nun J. S. Drey (1777–1853), der Gründer der Tübinger Schule, die Menschheitsgeschichte aus der Idee des Reiches Gottes zu erfassen (vgl. Scheffczyk 1965, XIIIff; Geiselman 1964). Neben dem die Geschichte bestimmenden freiheitlich gesetzten Akt existiert eine alles zusammenhaltende Notwendigkeit, die es der Theologie wieder möglich macht, neben der reinen Faktizität, das Mystische, das Übersinnliche und das Sakramentale erneut zur Geltung zu bringen.

Wenn die Kirche als faktisch-positive Erscheinung der Realisierung des Reiches Gottes in der Geschichte verstanden werden will, so sieht sie sich vor das Problem einer sprachlichen Regelung gestellt, die dem im Denken erreichten Sachverhalt gerecht wird und diesen unzweifelhaft zum Ausdruck bringen kann. Ist die Kirche Realisationsform des Reiches Gottes im geschichtlichen Prozess, wie bereits betont wurde, so ist sachlich und wörtlich die Vorstellung von der Sakramentalität der Kirche mit der Zeichenfunktion für das Heil getroffen. Diesen Sachverhalt sprachlich zu fixieren, wählten die im folgenden behandelten Vertreter der Tübinger Schule den Begriff *Sakrament* und wandten ihn an, um das sichtbare Gefüge der Kirche aus dem rein positivistisch-faktischen, auf Struktur

und Societas beschränkten Milieu zu befreien und damit zu einer tieferen, heilsrelevanten Sicht zu gelangen.

2. Die Objektivierung des Glaubens: Die Kirche als das »große Sakrament« bei Heinrich Klee

Klee wurde am 20. 4. 1800 in Münstermaifeld in der Nähe von Koblenz geboren. Nach seiner Weihe zum Priester wurde er 1824 zum Professor für Exegese und Kirchengeschichte in München und nur ein Jahr später auch für Philosophie. 1829 folgte er einem Ruf nach Bonn, um 1839 als Nachfolger von J. A. Möhler wieder nach München zurückzukehren. Neben seiner umfangreichen theologischen Arbeit blieb Klee noch Zeit sich politisch zu engagieren. 1848–52 als Landtagsabgeordneter, 1856 Mitglied des Staatsgerichtshof und ab 1868 als Mitglied der Kammer der Standesherrn. Bekanntheit erlangte Klee v. a. wegen seiner 3 bändigen *Katholischen Dogmatik*, die erstmals 1835 erschien und weitere drei Auflagen bis 1861 erfuhr (vgl. SCHWEDT 1997, 120).

Ausgangspunkt der Ekklesiologie Klees ist ein ständiges Ringen um eine Mittelposition zwischen dem durch das Gedankengut der Romantik beeinflussten organisch-historischen Denken und dem als statisch empfundenen Offenbarungsbegriff der Kirche (vgl. Ulacia 1969 und 1975). Hierbei steht er zwischen dem rein funktional bestimmten mechanistischen Weltbild der Aufklärung und dem idealistischen Versuch, Geschichte als einen mit rein philosophischen Kategorien zugänglichen Begriff anzusehen. *Gegen* die Aufklärung betont er die Wirklichkeit, Positivität und geschichtliche Präsenz der Offenbarung, was zugleich der Ausgangspunkt seiner Theologie (vgl. Ulacia 1969, 130ff; Klee 1823, 48) und die Absage an den methodischen Zweifel als Initiator der Wahrheitsfindung dokumentiert (vgl. Klee 1823, 48).

Der zweite Pfeiler seiner Theologie – neben der Gegebenheit der Offenbarung – ist die konkrete, in der Geschichte sichtbare Kirche, die als Faktum Christi die von Gott in Christo konstituierte Gemeinschaft zur Darstellung und Verbreitung des Christentums ist (vgl. Boff 1972, 115). »Sie ist das Christentum in seiner zeitlich räumlichen Erscheinung und Lebendigkeit« (Klee 1835, Bd. 1, 1ff). Auffallend ist, dass Klee die Kirche in der sichtbaren Erscheinung kurzerhand als *das* Christentum bezeichnet, was durch das Kirche-gründende Element erhellt wird. Allein aus dem Glauben erwächst Kirche. Dort wo das Christentum, verstanden als Verbindung zwischen Initiative Gottes in der Offenbarung mit dem religiösen Bekenntnis des Menschen zu Jesus Christus, angenommen wird, werden die Gläubigen zu einem Geiste und eben auch äußerlich-sichtbar zu einer geistigen Gemeinschaft (vgl. Klee 1835, 52). Die als positiv gegeben vorausgesetzte Offenbarung und ihre konkrete Form in den einzelnen Dogmen verbindet Klee auf folgende Weise mit der faktischen Existenz der Kirche: »Das Dogma hat seine Existenz und Erkennbarkeit nur in der Kirche... die Kirche aber ist eben nur das Christentum in seiner permanenten und lebendigen Aussprache in der Zeit... das Christentum ist aber nicht mehr und nicht weniger als die Vollendung der Offenbarung Gottes an die Menschen in dieser Zeit... die Offenbarung Gottes ist hinwiederum nur das Mittel zur Verwirklichung und Entwicklung der Religion... die Religion ist endlich die Aufhebung des Egoismus in der vollen Bedeutung des Wortes« (Klee 1835, Bd. 1, 1). Subjektiver Glaube und »Institution« Kirche fallen somit in eins. Die scheinbar bestehende Kluft zwischen dem Faktum

Kirche Jesu Christi und dem anthropologisch bedingten und begründeten subjektiven Glauben überwindet Klee mit der Aussage über die Kirche, sie sei das Christentum in seiner permanenten und lebendigen Aussprache (Objektivierung) in die Welt und in die Zeit hinein. Jeder, der glaubt, gehört zur Kirche, die den Menschen die Vollendung der Offenbarung Gottes vermittelt, wofür der Kirche drei Realisationsformen zur Verfügung stehen: Sie ist *Zeichen*, *Vermittlerin* und ein großes *Sakrament* (vgl. Ulacia 1969, 186–213; 284–294).

Grundlage für den Klee'schen Kirchenbegriff ist das Begründetsein der Kirche in Jesus Christus (vgl. Klee 1831, 37). Sie ist es jedoch, die durch ihre Existenz als das in seiner ganzen Breite erschlossene Christentum, die Erlösungstat Jesu Christi, als Realität erfahren lässt. Ihre *Zeichenfunktion* besteht in der Realpräsentation der erlösten Wirklichkeit und der menschlichen Geschichte, die mit Gott vereint ist und den Kontrast *Gott – erlöste Welt* aufgehoben weiß.

Die erlöste Menschheit vor der Welt zu verkünden charakterisiert die zweite »Funktion« der Kirche als Organ der *Vermittlung*. Sie ist die Lehrerin der Erlösungs-Wahrheit, sie ist die Ausspenderin der Sakramente und das einigende Prinzip der ganzen Menschheit (vgl. Klee 1831, 64 und 67). Von hier ist der Weg zum *Sakrament* Kirche nicht mehr weit. So unternimmt Klee den Versuch die Zeichen- und Vermittlungsfunktion, die tatsächliche *repraesentatio salutis* und deren aktive Vermittlung als die sakramentale Seinsweise der Kirche zu bestimmen. Weil sie als die lehrende Kirche das Heil in der Welt aufscheinen lässt, ist sie das große Sakrament für die Heiligung der Welt: »Die Kirche ist ein *großes Sakrament* und ein Komplexus von Sakramenten, das Sein in ihr eine fortwährende Reinigung von der Sünde, Erfüllung mit dem Heiligen Geiste, Nahrung aus Christi Kraft, Heiligung zum Dienste der Trias, Ehe mit dem Ewigen. Das Sein und Leben in der Kirche ist so im allgemeinen ein sakramentales« (Klee 1835, Bd. 3, 117; dazu: Deneken 1994, 197–217).

Die Frage nach dem Verhältnis Christi zur Realität der Kirche als sakramentale Wirklichkeit gewinnt unter dem Aspekt ihrer zuvor dargestellten Funktionen als Zeichen, Vermittlerin und Sakrament die Qualität eines Begründungsrahmens. Weil Christus die Kirche in diese Funktionen gestellt hat, ist es ihr möglich selbst Trägerin der Heilzusage an die Menschen zu werden. Das Wirken Jesu in Wort und Tat ist in allen Bereichen als sakramentales Handeln zu betrachten, das demjenigen, der die Verkündigung Jesu aufnimmt ebenso wie demjenigen der Zeuge seines heilenden Wirkens wird (oder selbst am eigenen Leben erfahren konnte), stets ein Hinweis auf eine über den sichtbaren Erlebnissen stehende Wirklichkeit sein soll. Klee beruft sich hier auf das »*Sakrament der Sakramente*« (Klee 1837/38, Bd. 2, 122f) – die Inkarnation. Auf diesem »großen Sakrament der Menschwerdung« Christi, das der Kirche als »ein großes Vor- und Beispiel aller übrigen Sakramente« (Klee 1837/38, Bd. 2, 122f) dient, beruht ihre eigene Sakramentalität, die es ihr ermöglicht über das Sichtbare, das mit den bloßen Sinnen zu Erkennende hinauszuführen auf das Heil-schaffende Handeln Gottes für die Menschen in der Welt (vgl. Deneken 1994, 205).

Zusammenfassend kann festgehalten werden: Von der engen Verknüpfung Jesu Christi mit seiner Kirche leitet sich der Sakramentsbegriff Klees in seiner Anwendung auf die

Kirche ab. Das sakramentale Handeln Jesu, die in seinem Wirken aufscheinende Erlösungs- und Offenbarungsrealität Gottes wurde und wird in der Kirche zeichenhaft und vermittelnd weitergetragen. Wobei sich die Zeichenfunktion in ihrer Bewertung nicht auf eine bloße Hinweisstruktur beschränken lässt, die lediglich anzeigen soll, sondern sich vielmehr als ein das in Christus begründete Heil faktisch und positiv gegenwärtigsetzende Mittel erfahren lässt. Die Kirche bleibt die »durch Zeiten und Räume gehende Repräsentation Christi« (Klee 1833, 82 f). Ein dem vorherrschenden Bild der Kirche als *societas* so konträr entgegenstehender Versuch, die Kirche neu zu fassen, konnte nicht ohne Konsequenzen bleiben. Ihre – nunmehr wiederentdeckte – wesenhafte Fähigkeit zur *repraesentatio Christi* erhebt sie aus der Passivität einer die Vergangenheit wachhaltenden funktional geprägten »Anstalt« zu einem aktiven Bestandteil des Heilsplanes und seiner Geschichte, die immer auch die menschliche Antwort und Teilnahme mit einbezieht. Ihre Wesensbestimmung als Sakrament und das daraus abzuleitende sakramentale Handeln gehört zum Heil, weil sie auf Gottes wirkmächtiges und zugleich stets erlösendes Handeln verweist und in der als dynamischen Organismus verstandenen Menschheit zur Gegenwart werden lässt (vgl. Deneken 1994, 217).

3. Der Organismus der Vermittlung: Die Kirche als μυστήριον und Sakrament bei J. E. v. Kuhn

Johann Evangelist von Kuhn wurde am 19. 2. 1806 im württembergischen Wäschenbeuren geboren. Nach dem Studium der Theologie und Philosophie an der Universität Tübingen als Schüler von Möhler und Drey wurde er 1831 zum Priester der Diözese Rottenburg geweiht. Schon 1839 tritt er die Nachfolge seines Lehrers Drey auf dem Dogmatiklehrstuhl in Tübingen an. Wissenschaftlich tätig war Kuhn bereits seit 1832 in Gießen als Ordinarius für Neutestamentliche Exegese. In diese Zeit fällt v. a. die Auseinandersetzung mit D. F. Strauß, deren Ertrag die Veröffentlichung seiner gegen Strauß gerichteten Vorlesung *Das Leben Jesu, wissenschaftlich bearbeitet*, Mainz 1838 (vgl. hierzu: Wolf 1992, 31–36) ist. Zu erwähnen bleibt noch die Tätigkeit Kuhns als Mit-herausgeber der Theologischen Quartalschrift, dem Sprachrohr der Tübinger Schule, in der er selbst unzählige Artikel verfasste (vgl. hierzu die Literaturangaben bei Oelsmann, 1997, 333 f); von 1846 an veröffentlichte Kuhn seine zwei Bände umfassende Katholische Dogmatik Bd. I, 1846, ²1859, Bd. II, 1857. Von 1866 an bis 1869 musste sich Kuhn vor der Römischen Inquisition verantworten, wegen seiner ablehnenden Haltung gegenüber der auf dem Vaticanum I definierten päpstlichen Unfehlbarkeit. Ob er nun »Ketzer oder Kirchenlehrer« war mögen an dieser Stelle die Historiker klären, vgl. hierzu die bereits erwähnte Arbeit von Wolf. Nach langen, wohl auch kräftezehrenden Kontroversen mit Vertretern der Neuscholastik (Kleutgen, Clemens und Schätzler) starb Kuhn 1887 in Tübingen (vgl. zu Leben und Theologie Kuhns: Wolfinger 1975, 129–162).

Der »spekulativ begabteste Kopf der Tübinger Schule« (Geiselman 1957, 656) versuchte in der kritischen Auseinandersetzung mit der Aufklärung, dem Idealismus und der Neuscholastik »die Wahrheit der Offenbarung mit den Kategorien und dem Vokabular der Gegenwart auszusagen und zum Verstehen zu bringen« und zwar aus der inneren Einsicht heraus, dass »die Offenbarung für die Menschen der jeweiligen geschichtlichen Stunde zugesprochen, ausgelegt und verständlich gemacht werden muß« (Fries, 1957, 391). Aber nicht nur die deutliche Beeinflussung durch die vielfältigen Anregungen der Romantik und ihres neuen von Schelling angeregten Geschichtsbewusstseins, die hier deutlich werden, sondern auch die idealistische Erkenntnislehre (Kant und Fichte) gelten als »erste Voraussetzung« (Wolfinger 1975, 148, dagegen: Oelsmann 1997, 14, Anm. 29)

für seine Theologie. Es sind die charakteristischen Anliegen der Vertreter der Tübinger Schule, die hier von Kuhn aufgenommen werden und einer philosophisch-theologischen Lösung zugeführt werden sollen: Die Geschichte soll einer systematischen Reflexion unterliegen, das Verhältnis einer überzeitlichen geoffenbarten Wahrheit und ihre kategorialgeschichtliche Konkretion in Raum und Zeit soll mittels der Philosophie geklärt werden und schließlich soll die – seit der Aufklärung – errichtete Barriere zwischen Glaube und Vernunft, Glaube und Wissen überbrückt werden (vgl. Oelsmann 1997, 13).

Obwohl Kuhns theologisches Schaffen vornehmlich in die philosophischen Fragestellungen seiner Zeit hineinragt und bestimmt ist von der Relation Theologie-Philosophie, nimmt er auch Stellung zu Fragen der Ekklesiologie (vgl. Kuhn 1855, 3–57 und 1858, 3–62; 185–251; 385–442). Nimmt man das gesamte Oeuvre Kuhns jedoch in den Blick, erscheinen die Ausführungen zur Lehre über die Kirche als sekundär, als nicht bedeutsam für den spekulativen Denker aus Tübingen. So wundert das Fehlen einer Spezialuntersuchung zur Ekklesiologie Kuhns keineswegs, obwohl auch er auf eine Begrifflichkeit zurückgreift, die im 19. Jahrhundert eine Neubelebung erfuhr, um das Wesen der Kirche zu beschreiben: Sie ist »gleichsam das allgemeine Sacrament, das sich sofort in viele einzelne zergliedert« (Kuhn 1855, 7).

Die hier dominierende, systematische Fragestellung nach der sakramentalen Wirklichkeit der Kirche setzt ein bei der Grundbestimmung der Kirche als Vermittlungsinstanz des in der Schrift und in der Tradition enthaltenen und über die Generationen hinweg weitertradierten Wahrheitsgehaltes des Evangeliums. Die als »inhaltlich vollkommen zu reichend« verstandene »unerschöpfliche, unendlich ergiebige Quelle der objektiven göttlichen Wahrheit« (Kuhn 1857, Bd. 2, 40ff.) ist die Hl. Schrift. Da es nun keine unmittelbare, in den Verstehenshorizont des Menschen direkt eingehende Begegnung mit der Schrift gibt, bedarf es einer autoritativen Verkündigung und einer authentischen Auslegung in die jeweilige Gegenwart und ihre Situation hinein. Für die in Jesus Christus den Menschen verkündete endgültige Offenbarung stellt die Schrift die notwendige normative Stütze dar, an der sich die Inhalte der apostolisch-kirchlichen Verkündigung messen lassen müssen. Obwohl die Schrift hier als vollständig ausreichende Quelle der Heilswahrheit gedeutet wird, bleibt sie der Auslegung bedürftig, gerade weil jede Form der Interpretation an eine sich konkret in einer bestimmten Zeit vorfindlichen Aussagegestalt geknüpft weiß.

So wie nun die Apostel und deren Nachfolger in der Vollmacht Jesu Christi das Offenbarungsgeschehen verkündeten, das sich im *Sohn* unüberholbar, ein für alle mal manifestiert und der Welt präsentiert hat, ist es nun Aufgabe der Kirche, das von den Aposteln begonnene Verkündigungswirken fortzusetzen und die »Ur-Kunde« (Wolfinger 1975, 153) des rechten Kerygmas in die zeitbedingte Situation der Gläubigen hinein zu aktualisieren. Somit ist die Kirche verantwortlich und aufgrund ihrer apostolischen Nachfolge legitimiert für eine authentische Interpretation der geoffenbarten Schrift und für die Predigt des Wortes Gottes an die Menschen, die damit den Zugang zum Heil-schaffenden Glauben erlangen können, den Jesus Christus den Aposteln – und in deren Nachfolge der Kirche – aufgetragen hat zu verkünden (vgl. Kuhn, 1855, 8 mit dem Hinweis auf die »sichtbare Kirche« als »persönliche Vermittlerin«). Die Legitimation ihrer Autorität und

die Garantie für das »in der Wahrheit bleiben« ist darüber hinaus pneumatologisch begründet: Der von Christus an sie verheißene Geist führt sie in alle Wahrheit ein und verhilft ihr als das ihr eingestiftete dynamische Element zu einem dauerhaften Bleiben in der Wahrheit (vgl. Kuhn 1858, 27).

Die Kirche ist die Bedingung für den Zugang des Menschen zum heilschaffenden Glauben, sie ist die Verkünderin der in der Schrift bezeugten Wahrheit, die sie gleichzeitig bewahrt und, ohne inhaltliche Reduktionen vorzunehmen, in die stets unterschiedlichen Veränderungen unterworfenen Situationen des jeweiligen geschichtlichen Kontext hineinstellt, gleichsam in aktualisierter Form anbietet und so zur Instanz einer mittelbaren Gottesbegegnung wird. Wendet man den von Oelsmann geprägten Begriff des »Übergangs« oder des »Brückenschlags« (Oelsmann 1997, 11), um die Relation Theologie-Philosophie bei Kuhn zu charakterisieren auf den Kuhn'schen Kirchenbegriff an, so wird aus der bloßen Verwalterin des Wortes und der Sakramente eine vom Geist errichtete Brücke zwischen Gott und den Menschen, auf der der Mensch mit der ur-kundlich in der Schrift fixierten Wahrheit existentiell konfrontiert wird. Dass es Kuhn aber nicht nur auf ein Hingestellt-sein vor die Wahrheit geht, davon zeugt seine Charakterisierung der Wesensbestimmung der Kirche als Sakrament:

»Diese sichtbar von Christus gestiftete und der Leitung des heiligen Geistes übergebene Kirche ist nach der Incarnation des göttlichen Logos das zweite große $\mu\upsilon\sigma\tau\eta\rho\upsilon\nu$, gleichsam das allgemeine Sacrament, das sich sofort in viele einzelne zergliedert, unter denen sieben an Zahl durch Bedeutsamkeit und Kraft hervorragende« (Kuhn 1855, 7).

Mit dem Axiom »ubi ecclesia, ibi Christus« nimmt Kuhn zunächst eine univoke Identifikation Christi mit seiner Kirche vor, womit er die Auffassung Möhlers von der Kirche als »andauernder Fleischwerdung des Sohnes Gottes« (Möhler 1958, §36; dazu: Congar 1966, 65–104; Bouyer 1977, 121–140) adaptiert, um sie aber in der folgenden Passage mittels einer analogen Interpretation zu relativieren:

»Nicht als ob sie mit dem göttlichen Geiste, der in unserem Inneren wirkt und uns zu Kindern Gottes unschafft, identisch wäre, oder Gott die ihm wesentlich eigene Tätigkeit der Belebung und Neuschaffung an sie abgetreten und ihren Organen übertragen hätte..., sondern lediglich in sakramentaler Weise, insoweit als Gott sie zum vermittelnden äußeren Organ seiner eigenen inneren Heilsthätigkeit und Wirksamkeit aufstellen und hierfür mit Vollmacht und Kraft ausrüsten wollte« (Kuhn 1855, 8f).

Die Kirche ist nicht mit Christus gleichzustellen. Aber ihr dynamisches Lebensprinzip, ihre Vollmacht und ihre Teilhabe am heilstiftenden Handeln Gottes in der Geschichte kommen unmittelbar von Christus. Als eine von Christus sichtbar gegründete erfüllt sie den Auftrag »den Segen seines Thuns und Leidens... dem Einzelnen zu spenden und zu vermitteln« (Kuhn 1855, 7). Da ein rein geistiger Zugang zum Menschen aufgrund seiner Geschöpflichkeit nicht möglich ist, benötigt die Heilszusage Gottes an die Menschen

auch »äußerlich wahrnehmbare Zeichen und Handlungen« (Kuhn 1855, 6), die an »zeitliche Organe geknüpft« (Kuhn 1855, 6) sind. Damit ergibt sich die Antwort auf die Frage, welche Rolle die Kirche in der Heilsgeschichte spielt. Sie ist Ort der Gottesbegegnung, der Heilszusage, sie ist Vermittlerin der geoffenbarten Wahrheit, und sie vollzieht das ihr Aufgetragene als eine sakramentale Wirklichkeit, die in analoger Weise Christus in der Welt repräsentiert und sein erlösendes und heilstiftendes Wirken, ausgestattet mit Vollmacht, in der Welt aufscheinen lässt und in der Geschichte zu einer spürbaren Realität werden lässt. Ihre Bezogenheit auf Christus, die ihrer gesamten Existenz als Fundament dient, ermöglicht es ihr »die äußerlich sichtbare Heilsanstalt Christi, sein Leib, die Vermittlerin aller Gnade und Wahrheit, die uns in Christo geschenkt sind« (Kuhn 1855, 7) zu sein.

4. Die Anstalt der Heiligung: Die Kirche als das Ganzsakrament bei Anton Berlage

Anton Berlage wurde am 21. 12. 1805 in Münster geboren und 1832 nach Studien in seiner Heimatstadt, in Bonn, Tübingen und München zum Priester der Diözese Münster geweiht. Bereits im Alter von 30 Jahren (1835) wurde er zum a. o. Professor der heimatlichen Fakultät ernannt. 1836 erhielt er den Lehrstuhl für Moraltheologie, den er 1843 gegen den der Dogmatik austauschte und bis zu seinem Tode 1901 innehielt. (Zu Berlage: Hülskamp 1881, 753–766; Kaulen 1883, 412ff, ferner die einzig neuere Untersuchung zu Berlage von Baier 1984.)

Der Münsteraner Dogmatiker Anton Berlage hat ebenfalls keine geschlossene Ekklesiologie verfasst. Dennoch kann in den verstreuten Arbeiten Berlages ein großes Interesse für die theologische Interpretation der Kirche festgehalten werden. So begegnet uns in der Einführung zur Sakramentenlehre im letzten Band seiner Dogmatik die Charakterisierung der Kirche als »das eine große Sakrament« (Berlage 1864, 6), »als das äußere Medium, Organ und Werkzeug, wodurch Christus seine erlösende und heiligende Tätigkeit in der Menschheit fort und fort vollbringt« (Berlage 1864, 5).

Die gewählte Begrifflichkeit lässt auf eine sakramental begründete Ekklesiologie schließen, mit der Berlage der als zu eng und unzulänglich empfundenen vorherrschenden Einbettung des Kirchentraktats in die Apologetik und Polemik entgegentreten wollte (vgl. Baier 1982, 139; Bernards 1969, 51). Ekklesiologie war für ihn ein theologisch-dogmatisches Thema, das, vielfach eingebunden in christlich-theologische Gebiete, eine Reduktion auf die Polemik nicht zuließ (vgl. Berlage 1834, 2). Das Ergebnis einer theologischen Lehre von der Kirche ist bei Berlage der für die Kirche systembildenden Charakter besitzende Topos vom Fortwirken Jesu Christi in seiner Kirche (vgl. Berlage 1864, 2 und 1834, VI f).

Die hier sich bereits anzeigende Nähe und Abhängigkeit der Kirche sowie ihre Determinierung von Christus erläutert folgende Passage aus der Katholischen Dogmatik:

»Nach dem katholischen Dogma concentrieren sich alle diese Anstalten und Bedingungen, alle diese Vehikel und Medien der Gnade und ihrer Zuordnung zu-

nächst und im Allgemeinen in der von Christus gestifteten Heilsanstalt, in der Kirche. Christus der Erlöser hat eine sichtbare Kirche gestiftet, um in ihr nach seiner ganzen Persönlichkeit und in persönlicher Wirksamkeit fortzuleben und fortzuwirken« (Berlage 1864, 2).

Ekklesiologie wird so der soteriologischen Christologie beigeordnet. Sie ist gestiftet worden, um »als Organ und Werkzeug« (Berlage 1864, 2; 1834, 2) das Erlösungswerk Jesu Christi zu vollbringen. Wie selbstverständlich erwächst aus der engen Verbindung der Ekklesiologie mit der Christologie auch der exklusive Anspruch, dass das ersehnte Heil nur im sich Öffnen und sich Einlassen auf die Kirche erlangt werden kann (vgl. Berlage 1864, 2). Einer drohenden Identifizierung der Kirche mit Christus entgeht Berlage mit dem Hinweis auf den Heiligen Geist und auf die Wesensbestimmung der Kirche als Leib Christi. Kein besserer Begriff kann die sakramentale Existenz der Kirche beschreiben. In der Weiterführung der Inkarnation, in der der Hl. Geist durch den Gottmenschen das Heil offenbar macht und in der Welt wirkt, wird die Einheit der Kirche mit Christus deutlich, aber eben auch ihre Differenz. Der eigentliche Akteur des Heilsgeschehens ist Christus, der der Kirche »seinen heiligen und heiligmachenden Geist verliehen, damit er durch sie das Geschlecht im Ganzen und in seinen einzelnen Gliedern weihen und heiligen« (Berlage 1864, 2). Als Leib Christi ist die Kirche die sichtbare Erscheinung des im Geist vollzogenen Heilsgeschehens.

Bei der Eruerung seines Verständnisses vom Fortwirken Christi in seiner Kirche erwies sich als konstitutiv die andauernde Präsenz der Ämter Christi, mit denen er die Erlösung gewirkt hat. Als Priester, Lehrer oder Prophet und als König führte Christus sein Heilshandeln durch und will es dementsprechend in seiner Kirche zur Vollendung führen. Dabei bleiben sie aber die Ämter Christi, die von der Kirche »im Namen Christi, mit seiner Kraft und Autorität« (Berlage 1864, 2) verwaltet werden.

In der Fortsetzung der drei Ämter Christi korrespondieren das Lehramt der Kirche, das den Gläubigen »die göttliche Wahrheit zuführt« (Berlage 1864, 3). Zwar ist die Kirche »vorzugsweise Träger und Überbringer derselben, ihr Vehikel und Medium« (Berlage 1864, 3), um zu einer echten, inneren Aufnahme des von der Kirche in Vollmacht verkündeten Wortes zu gelangen, ist das geheimnisvoll wirkende »innere Wort des h. Geistes« notwendig, der das »äußere Wort der Kirche lebendig in das Innere des Menschen« (Berlage 1864, 3) hineinträgt.

Somit gibt Berlage einen konstruktiven Einblick in die sakramentale Sichtweise der Kirche. Die *äußere Verkündigung* bringt ein *inneres Gnadengeschehen* zur Geltung. Von Seiten des Menschen ist es daher geboten, »daß er das Wort der Kirche höre und den göttlichen Einhauch der Wahrheit frei in sich aufnehme«, womit der feste Glauben erreicht wird, der die »Grundbedingung aller Lebensgemeinschaft mit Gott und Christus« darstellt (Berlage 1864, 3).

Auch das königliche Leitungsamt setzt sich in den hierarchischen Ämtern der Kirche mit der Aufgabe die Gläubigen zu lenken, zu warnen und ggf. zu strafen organisch fort (vgl. Berlage 1864, 5). Interessanterweise dehnt Berlage den Leitungsbegriff auf die Laien aus, denen daraus aber Pflichten erwachsen, die sie in den Dienst der sakramentalen

Kirche stellen (vgl. Berlage 1864, 5). Tätige Mitarbeit, Werkzeug der aktiven Verkündigung des göttlichen Heils zu sein, ist Aufgabe und Pflicht jedes einzelnen Gliedes am Leib Jesu Christi, einer Verantwortung der sich niemand entziehen kann.

Im Vollzug der Sakramente setzt sich Jesu hohepriesterliches Amt fort, da er den Gläubigen »fortwährend göttliches Leben, das eigentliche Heilsleben« (Berlage 1864, 4) als Ergebnis der Erlösung zuspricht. Als sinnliche und sinnbildliche Handlungen und Zeichen haben die Sakramente die »Kraft der Entsündigung und Heiligung« (Berlage 1864, 4), die dem Empfänger die lebendige Gemeinschaft mit Jesus Christus und dem Hl. Geist ermöglichen (vgl. Berlage 1864, 4). Obwohl der primäre Spender der Sakramente Christus selbst bleibt, setzt er »Repräsentanten« (Berlage 1864, 76), in seinem Namen ein, in denen er als »Lehrer so auch als Erlöser und Heiligmacher fortleben wollte« (Berlage 1864, 75). Die Korrelation Ämter Christi und ihre Fortsetzung in den Ämtern der Kirche ergibt einen instruktiven Einblick in die personal entworfene Sakramentalität der Kirche. Es sind einzelne Personen, im Idealfall das gesamte Volk Gottes, die zur sakramentalen Wirklichkeit der Kirche beitragen. Die ekklesiologischen Konsequenzen sind zusammengefasst in folgender Ausführung Berlages zu sehen:

»Darum ist sie, die Kirche selbst, in dieser ihrer geheimnisvollen Verbindung mit Christus und dem h. Geist als solche das Eine große Sakrament, das Eine große Gnadenmittel: die einzelnen $\kappa\alpha\tau'$ $\acute{\epsilon}\xi\omicron\chi\eta\nu$ sogenannten Sakramente sind nur die besonderen Ausflüsse und Abbildungen des Einen Sakramentes, welches sie selbst ist« (Berlage 1864, 6).

Durch christologische und sakramententheologische Begründungen erläutert er diesen zentralen Satz. Zunächst ist das gesamte »Sein, Leben und Wirken« (Berlage 1864, 6) ein sakramentales, da es das gesamte Gnadenleben abbildet und symbolisiert, zugleich aber auch spendet und vermittelt. Ihre ganze Existenz ist ein Sakrament, weil sie Organ und Werkzeug des heiligenden Wirkens Christi in der Welt und in der Geschichte ist, das er an den Menschen vollbringt ebenso wie ihr die zugesprochene Gnade des Geistes verhilft, »als äußere sichtbare Größe und Stiftung« »Göttliches und Menschliches« (Berlage 1864, 5) untrennbar zu durchdringen.

Als Vorbild für die innige Verbindung von göttlichen und menschlichen Elementen dient das Urbild sakramentaler Wirklichkeit: Das Geheimnis der Inkarnation (Berlage 1864, 28). Die Nähe zum Christusmysterium dürfte hiermit eindringlich bewiesen sein. Das inkarnatorische Mysterium bleibt in der Kirche gegenwärtig als die Heilspräsenz Gottes für die Menschen. Abgerundet wird der Gedankengang von Berlage mit dem bereits erwähnten Hinweis der Verantwortung des Einzelnen für die Raum und Zeit übergreifende *Communio*. Jeder in der Kirche ist aufgerufen am Aufbau des Sakraments Kirche, des einen großen Sakraments, mitzuwirken, was wiederum den Effekt einer Vermehrung der eigenen Gnadengaben zur Folge hat (vgl. Berlage 1864, 6). Gegenseitiges Empfangen und Geben markieren der Kirche den Weg zu ihrer Vollendung, an deren Ende die »triumphierende Kirche« stehen wird, die ohne sakramentale Verschleierung »alles Irdi-

sche von sich abgestreift hat« und »unmittelbar aus dem Quell der Gnade lebt« (Berlage 1864, 7).

Ohne auf weitere Aspekte der Ekklesiologie Berlages eingehen zu können, ermöglicht das bisher zum Sakrament Kirche Erarbeitete ein Restümee: Wohl in Anlehnung an die durch die romantische Begriffswelt beeinflusste Vorstellung von der Kirche als Gemeinschaft, in der jeder an seiner spezifischen Position innerhalb der Gesellschaft Verantwortung übernehmen muss, oder als Organismus, in dem es gegenseitige Beeinflussungen und Abhängigkeiten zu entdecken gibt, betont Berlage die gemeinschaftliche Sicht des Christlichen gegenüber einer individualistischen, auf bloße institutionelle Strukturen reduzierten Denkweise dadurch, dass er ihr eine aktive Rolle innerhalb des geschichtlich wahrnehmbaren Heilsereignisses zuspricht.

Trotz des innovativen Ansatzes, bei dem manche Begriffsverbindungen bereits *Lumen Gentium* erahnen lassen, bleibt die Diskussion auf den binnenkirchlichen Raum beschränkt (vgl. Baier 1982, 267). Dass sie als *signum levatum* (Vat. I, *Dei Filius*, DH 3014) der ganzen Welt verpflichtet ist, kommt bei Berlage nicht zum tragen. Was die Kirche letztlich zum einen großen Sakrament werden lässt, ist das in ihr dauerhaft aufscheinende heiligende und erlösende Offenbarungshandeln Christi, das durch ihre sakramentale Wirklichkeit zur sichtbaren Präsenz der Gnade wird.

Die Tübinger waren vom Gedanken getragen, die Tiefendimension der Kirche zu ergründen und das Bild der Kirche einer neuentdeckten Innerlichkeit zuzuführen, die als dem Wesen der Kirche adäquate Beschreibung dienen sollte. Ihr Verdienst als Wegbereiter für *Lumen Gentium* liegt im Rückgriff auf Traditionen der Patristik, die auch für die heutige Theologie reich an Anstößen ist und ihr wieder zu Kraft und Innovation verhelfen könnte.

5. Zusammenfassung

Für die Ekklesiologie des II. Vaticanums sind also bereits im 19. Jahrhundert die Weichen gestellt worden. Eine deutlicher herausgearbeitete Hinwendung zu Jesus Christus als den eigentlichen Stifter und Leiter der Kirche wurde besonders durch das als sakramental verstandene Handeln Jesu verstärkt. Die christologische Mitte wurde zum Existenzgrund der so lange als *societas*, als »Anstalt« verstandenen Kirche. Die Christus-Kirche wurde als Vermittlerin der Heilszusage Gottes an die Menschen von Christus eingesetzt, woraus ihr die Befähigung zu Teil wurde, Repräsentantin des Heils zu werden, das durch sie zur Gegenwart wird (vgl. LG 5; 8): »In Christus ist sie gleichsam das Sakrament« (LG 1). Sie ist »gleichsam«, »veluti«, das Sakrament, das »in einer nicht unbedeutenden Analogie dem Mysterium des fleischgewordenen Wortes ähnlich« (LG 8) ist. Die Analogie zur Inkarnation will Einheit mit Christus, aber ebenfalls ihre Unterschiedenheit zum Ausdruck bringen. Hier findet sich ein Gedanke versprachlicht, der bereits bei Kuhn (vgl. Kuhn 1855, 8f) in modifizierter Anlehnung an Möhler anzutreffen ist. Aus dieser Proportionalitätsanalogie soll deutlich werden, dass sich der Geist Christi seiner Kirche »bedient«, wie der Logos sich der Menschennatur »bediente«, um sie für die Vollendung des Heiles wirksam einzusetzen (LG 8).

Auf diese Weise erwächst der Kirche eine soteriologische Aufgabe. Sie wird von Christus gegründet, um sein Erlösungswerk in der Geschichte fortzuführen und zu vollenden. Bezeichnenderweise wurde die Kirche wegen ihrer geschichtlichen Verantwortung dem Heilsereignis Christi gegenüber bereits im 19. Jahrhundert als »Organ und Werkzeug« (Berlage 1864, 2) gesehen. Eine solche Terminierung hebt sie aus der Passivität hinein in die aktive Mitarbeit am Erlösungswerk Christi. Sie wird eben zum »Zeichen und Werkzeug« für »die innigste Vereinigung mit Gott« (LG 1).

Aber ihre Sakramentalität ist nicht beschränkt auf das Amt in der Kirche. Damit Christi Antlitz auf der Kirche wiederscheint (vgl. LG 1), sind alle Glieder der Kirche aufgerufen zur sakramentalen Wirklichkeit der Kirche beizutragen. Von daher erhält der Volk-Gottes-Begriff seine eigentliche Bedeutung, der nicht im Mitbestimmen liegt, sondern in der aktiven Umgestaltung des je eigenen Lebens, damit dieses selbst zum Zeichen einer von Christus erlösten Existenz wird (zur nachkonziliaren Rezeptionsgeschichte vgl. Ratzinger²1972).

In den oben angeführten Zitaten der hier – nur ansatzweise – vorgestellten Konzeptionen, begegneten dem Leser Formulierungen, deren Nähe und Verwandtschaft zu LG nicht zu übersehen sind. Der Blick in die theologische Vorgeschichte des Vaticanum II erhellt auch einige vom Konzil verbindlich vorgelegte Aussagen. Ihre Vorgeschichte und ihre Wurzeln zu erkennen, ermöglicht auch einen zu tieferem Verständnis führenden Umgang mit den Texten selbst, wodurch die Spurensuche in der Vergangenheit ein Beitrag zur echten Rezeption wird.

Literatur

- Auer, Johann* (1983): Die Kirche. Das allgemeine Heilssakrament (=KKD VIII), Regensburg.
- Barauna, Guilherme* (1966) (Hg.): De Ecclesia. Beiträge zur Konstitution »Über die Kirche« des Zweiten Vatikanischen Konzils, 2 Bde., Freiburg.
- Baier, Walter* (1984): Die Kirche als Fortsetzung des Wirkens Christi. Untersuchungen zu Leben und Werk und zur Ekklesiologie des Münsteraner Dogmatikers Anton Berlage (1805–81) (=Münchener Theologische Studien II. Systematische Abt.; Bd. 45), St. Ottilien.
- Beinert, Wolfgang* (1980): Die Sakramentalität der Kirche im theologischen Gespräch. In: Theologische Berichte 9, Zürich, 13–66.
- Berlage, Anton* (1834): Apologetik der Kirche, Münster.
- Ders.* (1864): Katholische Dogmatik VII, Münster.
- Bernards, Mattäus* (1969): Zur Lehre von der Kirche als Sakrament. In: MThZ 20, 29–54.
- Boff, Leonardo* (1972): Die Kirche als Sakrament im Horizont der Welterfahrung. Versuch einer struktur-funktionalistischen Grundlegung der Kirche im Anschluss an das II. Vatikanische Konzil, Paderborn.
- Bouyer, Louis* (1977): Die Kirche, Bd. I. Ihre Selbstdeutung in der Geschichte (=Theologia Romana IX), Einsiedeln.
- Congar, Yves* (1966): Christologisches Dogma und Ekklesiologie. Wahrheit und Grenzen einer Parallele. In: Ders., Heilige Kirche, Stuttgart, 65–104.
- Deneken, Michel* (1994): L'Église comme sacrement che Heinrich Klee. In: RevSR 68, , 197–217.
- Dianich, Severino* (²1995): La Chiesa mistero di comunione, Genua.
- Fries, Heinrich*, Art. Tübinger Schule. In: LThK² X, Sp. 391.

- Geiselman, Joseph Rupert* (1964): Die Katholische Tübinger Schule. Ihre theologische Eigenart, Freiburg.
- Ders.*, Art. Kuhn, Johannes Evangelist v. In: LThK² VI, Sp. 656.
- Klee, Heinrich* (1823): Enzyklopädie der Theologie, Mainz.
- Ders.* (1831): System der katholischen Dogmatik, Bonn.
- Ders.* (1833): Auslegung des Briefes an die Hebräer, Mainz.
- Ders.* (1835): Katholische Dogmatik, Bd. I, Mainz.
- Kuhn, Johann Evangelist v.* (1855): Zur Lehre von dem Worte Gottes und den Sacramenten. In: ThQ 37, , 3–57.
- Ders.* (1858): Die formalen Principien des Catholicismus und Protestantismus. In: ThQ 40, 3–62; 185–251; 385–442.
- Lachner, Rainund* (1986), Das ekklesiologische Denken Johann Sebastian Dreys. Ein Beitrag zur Theologiegeschichte des 19. Jahrhunderts, Frankfurt.
- Metz, Johann Baptist* (²1992): Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie, Mainz.
- Meyer zu Schlochtern, Josef* (1992): Sakrament Kirche. Wirken Gottes im Handeln des Menschen, Freiburg.
- Oelsmann, Markus* (1997): Johann Evangelist von Kuhn: Vermittlung zwischen Philosophie und Theologie. In Auseinandersetzung mit Aufklärung und Idealismus, Würzburg.
- Ratzinger, Joseph* (²1972): Das neue Volk Gottes, Düsseldorf.
- Ders.* (⁴1973): Die sakramentale Begründung christlicher Existenz, Meitingen.
- Ders.* (1987): Kirche, Ökumene und Politik, Einsiedeln.
- Ders.* (1991): Zur Gemeinschaft gerufen, Freiburg.
- Scheffczyk, Leo* (1965): Theologie in Aufbruch und Widerstreit. Die deutsche katholische Theologie im 19. Jahrhundert, Bremen.
- Schelling, Friedrich W.* (²1990), Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums (=PB 275), Hamburg.
- Schwedt, Hermann H.* (1997): Art. Heinrich Klee. In: LThK³ VI, Sp. 120.
- Ulacia, Juan* (1969): Die Kirche als Objektivation des Glaubens. Heinrich Klee's Beitrag zur Ekklesiologie des 19. Jahrhunderts, München.
- Ders.*: Heinrich Klee. In: KThD I, 376–399.
- Wolf, Hubert* (1992): Ketzler oder Kirchenlehrer? Der Tübinger Theologe Johannes von Kuhn (1806–1887) (=Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte Reihe B: Forschungen Bd. 58), Mainz.
- Wolfinger, Franz*, Johann Evangelist von Kuhn. In: KThD II, 129–162.