

Identität und Dialog.

Der Ökumeniker Oscar Cullmann im Spannungsfeld
von Katholizismus und Protestantismus

Inaugural-Dissertation

zur Erlangung des Grades eines Doktors der Theologie an der
Katholisch-Theologischen Fakultät der Ludwig-Maximilians-
Universität München

vorgelegt von

Gian-Andrea Aepli

aus

Luzern

2017

Erstgutachter: Prof. Dr. Bertram Stubenrauch

Zweitgutachter: Prof. Dr. Franz Xaver Bischof

Tag der mündlichen Prüfung: 14. Februar 2017

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	8
Einführung	9
Erstes Kapitel: Die Theologie Cullmanns im Lichte von Vertretern der <i>Nouvelle Théologie</i>	15
Teil A: Yves Congar und sein Beitrag zur Heilsgeschichte, Apostolizität und Ökumene	15
1. Verhältnis Cullmann-Congar	16
1.1. Anfänge in Straßburg	16
1.2. Zwischenzeit bis zum Konzil	17
1.3. Die Jahre des Konzils	18
1.4. Projekt Tantur	20
2. Gemeinsamkeiten im theologischen Profil	20
3. Heilsgeschichtliche Konzeption	21
3.1. Cullmanns dreiteiliges Konzept der Heilsgeschichte	21
3.1.1. Grundlegung: <i>Christus und die Zeit</i>	21
3.1.2. Entfaltung: <i>Die Christologie des Neuen Testaments</i>	23
3.1.3. Ausarbeitung und Konsequenzen: <i>Heil als Geschichte</i>	24
3.2. Bezugnahme auf Congar	25
3.2.1. In <i>Christus und die Zeit</i>	25
3.2.1.1. Heilsgeschichtliche Vergangenheit	26
3.2.1.2. Heilsgeschichtliche Gegenwart	27
3.2.2. In <i>Heil als Geschichte</i>	29
3.2.2.1. Linearität der Heilsgeschichte	29
3.2.2.2. Tradition	30
4. Apostolizität	31
4.1. Apostolizität bei Cullmann	33
4.2. Bezugnahme auf Congar	34
5. Ökumene	36
5.1. Ökumene bei Cullmann	37
5.2. Ökumene bei Congar	39

5.3. Bezugnahme auf Congar	41
Teil B: Jean Daniélou und sein Beitrag zur Ökumene	45
6. Verhältnis Cullmann-Daniélou	45
7. Gemeinsamkeiten im theologischen Profil	45
8. Bezugnahme auf Daniélou	46
8.1. Prinzipien des Ökumenismus	46
8.2. Ökumenismus und Glaubenskrise	47
Zweites Kapitel: Das Konzil in Cullmanns Denkhorizont	50
1. Die näheren Umstände der Teilnahme Cullmanns	50
1.1. Hintergründe der Einladung	50
1.2. Arbeitsalltag auf dem Konzil	53
1.2.1. Kommentieren und Evaluieren der Lehre	53
1.2.2. Teilnahme an den Generalkongregationen	53
1.2.3. Zusammenkünfte am Einheitssekretariat	55
1.2.4. Begegnungen mit (Konzils-)Theologen	56
1.2.5. Tätigkeit als Referent	57
2. Die Theologie Cullmanns im Lichte des Konzils	58
2.1. Neutestamentlicher-historischer Themenkreis	59
2.2. Christologischer-eschatologischer Themenkreis	61
2.3. Ekklesiologischer Themenkreis	62
3. Werturteil über die Konzilsbeschlüsse	68
3.1. Einführende Bemerkungen	68
3.1.1. Quellenlage	68
3.1.2. Umgang mit den Quellen	69
3.1.3. Struktur des Urteils	70
3.1.4. Gegenstand des Urteils	71
3.1.5. Kriterium des Urteils	71
3.2. Konstitution über die Offenbarung	74
3.2.1. Verortung der Stellungnahme in Cullmanns Theologie	74
3.2.2. Entwicklung der Stellungnahme	74
3.2.3. Stellungnahme	75
3.3. Konstitution über die Kirche	78
3.3.1. Verortung der Stellungnahme in Cullmanns Theologie	78
3.3.2. Entwicklung der Stellungnahme	79
3.3.3. Stellungnahme	80
3.3.3.1. Konstitution allgemein	80
3.3.3.2. Kollegialität der Bischöfe (Art. 22)	82

3.3.3.3. Maria (Art. 52-69)	85
3.3.3.4. Ständiger Diakonat (Art. 29)	90
3.3.3.5. Laienfrage (Art. 30-38)	91
3.4. Dekret über den Ökumenismus	91
3.4.1. Verortung der Stellungnahme in Cullmanns Theologie	92
3.4.2. Entwicklung der Stellungnahme	93
3.4.3. Stellungnahme	96
3.4.3.1. Dekret allgemein	96
3.4.3.2. Hierarchie der Wahrheiten (Art. 11)	97
3.4.3.3. Eigene Lehre im ökumenischen Kontext (Art. 11)	97
3.4.3.4. Verhältnis der katholischen Kirche zu den anderen Kirchen (Art. 13-23)	98
3.4.3.5. Reform als Losung (Art. 6-7)	99
3.4.4. Äusserungen zur Ökumene ausserhalb des Ökumenismusdekrets	99
3.5. Stellungnahme zu weiteren Konzilsdokumenten	100
3.5.1. Aussagen über das Judentum in der Erklärung über die Haltung der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen	100
3.5.2. Konstitution über die heilige Liturgie	101
3.5.3. Dekret über die Ausbildung der Priester	102
3.5.4. Dekret über die Missionstätigkeit der Kirche	104
4. Aussagen Cullmanns zu den Konzilspäpsten und zur ökumenischen Tragweite des Konzils	104
4.1. Konzilspäpste	104
4.1.1. Profil der beiden Päpste	104
4.1.2. Haltung der beiden Päpste zum Konzil	107
4.2. Ökumenische Tragweite des Konzils	110
5. Cullmanns abschliessender Blick auf das Konzil	113
5.1. Ökumenisches Ereignis	113
5.2. Erneuerung	115
 Drittes Kapitel: Auswirkungen des Konzils auf Cullmanns spätere Jahre	 118
1. Die Person Cullmann in der Nachkonzilszeit	118
1.1. Theologische Tätigkeit	118
1.1.1. Die einzelnen Arbeitsfelder	118
1.1.2. Ökumene als vorherrschendes Motiv	121

1.1.3. Die Arbeitsfelder im Horizont der Ökumene	125
2. Grundzüge der Konzilsrezeption	130
3. Heilsgeschichtliches Institut Tantar	131
3.1. Cullmann und das Institut	131
3.2. Der Entwurf und seine Bezüge zum Konzil	132
3.2.1. Ortswahl	132
3.2.2. Zweck	135
3.2.3. Leitung	140
3.2.4. Liturgie	141
3.2.5. Studienform	146
3.2.6. Garten des Gebets	150
3.3. Eine Rückfrage an den Entwurf	151
4. Heilsgeschichtliche Konzeption	153
4.1. Struktur der heilsgeschichtlichen Gegenwart	155
4.2. Konsequenzen der heilsgeschichtlichen Schau für die gegenwärtige Zeit	157
4.2.1. Judentum	158
4.2.2. Spaltungen der Christen	160
4.2.3. Existenz nichtchristlicher Religionen	161
4.2.4. Liturgie	162
5. Ansätze einer Ekklesiologie	163
5.1. Die Kirche ist kein soziologisches Gebilde	166
5.2. Die Kirche ist Leib Christi	167
5.3. Die Kirche ist Christi Kirche, nicht unsere	170
5.4. Die Kirche ist nicht zu erfinden, sie ist uns gegeben	173
6. Theologie der Ökumene	175
6.1. Grundperspektive und einzelne Ansätze	175
6.1.1. Die Einheitskonzeption im Kontext ihrer Vorläufer	176
6.1.2. Die Grundgestalt der Einheitskonzeption	178
6.1.3. Die ideelle Nähe der Einheitskonzeption zum Konzil	179
6.1.4. Die inhaltliche Nähe der Einheitskonzeption zum Konzil	180
6.1.4.1. Grundstruktur: Einheit-Vielfalt-Heiliger Geist	180
6.1.4.2. Ekklesiologische Motive in der Lehre von Paulus	184
6.1.4.3. Unterscheidung Substanz-Formulierung	185
6.1.4.4. Das Prinzip einer Hierarchie von Wahrheiten	187
6.1.4.5. Die Notwendigkeit dauerhafter Reform	190

6.1.4.6. Die Diskussion möglicher Formen von Einheit	194
6.1.4.6.1. Konziliare Versammlung	194
6.1.4.6.2. Petrusamt	196
6.1.4.7. Terminologische Wandlungen	196
6.1.4.7.1. Föderation-Gemeinschaft autonomer/ eigenständiger Kirchen	196
6.1.4.7.2. Vielheit-Vielfalt	197
6.1.4.7.3. Getrennt-eigenständig/autonom	199
6.2. Ergänzender Blick - Cullmanns Ökumene aus Sicht von Weggefährten	200
6.2.1. Ökumenismus der Praxis (Johannes Fuchs)	201
6.2.2. Reflexion in der Begegnung (Albert Greiner)	202
6.2.3. Geistlicher Ökumenismus (Johannes Feiner)	205
6.2.4. Arbeit und Gebet (Salvatore Manna)	210
6.2.5. Ökumene und Gebet	211
6.2.6. Ebenen ökumenischer Praxis (Jean Sauvage)	213
6.2.7. Ein erweiterter Begriff von Einheit (Jacques Nantet)	216
Abkürzungsverzeichnis	220
Literaturverzeichnis	221

Vorwort

Die vorliegende Arbeit ist meine Dissertation, die ich im Sommer 2016 am Lehrstuhl für Dogmatik und Ökumenische Theologie der katholisch-theologischen Fakultät der Ludwig-Maximilians-Universität München eingereicht habe. Sie stellt ein Projekt dar, das über einen Zeitraum von vier Jahren (Sommer 2012 - Sommer 2016) entstanden ist.

Ich durfte auf die Unterstützung verschiedener Personen zählen, denen ich an dieser Stelle herzlich danken möchte. Mein erster Dank gilt meinem Doktorvater Herrn Prof. Dr. Bertram Stubenrauch. Ihm möchte ich besonders für seine zuvorkommende Betreuung danken. Ich konnte mich während dieser vier Jahre jederzeit an ihn wenden, und er hat mich dabei stets ermutigt, an meinem Projekt dranzubleiben. Einen Dank aussprechen möchte ich ihm zudem für die Erstellung des Erstgutachtens.

Herrn Prof. Dr. Franz Xaver Bischof, Professor für Kirchengeschichte des Mittelalters und der Neuzeit an der genannten Fakultät, danke ich an dieser Stelle für das Zweitgutachten.

Nach einem Dank nach München geht schliesslich ein Dank nach Basel. Diese Arbeit wäre nicht so entstanden, wenn mir der Zugang zu Cullmanns Nachlass, der in der Universitätsbibliothek Basel verwahrt ist, verwehrt geblieben wäre. Diesbezüglich danke ich der *Fondation oecuménique Oscar Cullmann*.

Adligenswil, 5. Juli 2017

Gian-Andrea Aepli

Einführung

Die auf die Stoiker zurückgehende Idee, dass der Tod der wichtigste Moment im Leben eines Menschen darstellt, hat sich für den aus Straßburg stammenden Altphilologen, Exegeten des Neuen Testaments und Kirchenhistoriker Oscar Cullmann (1902-1999) auf eigene Weise bewahrheitet. Als sich wenige Tage nach seinem Tod im Januar 1999 eine grosse Trauergemeinde in der evangelischen Leonhardskirche in Basel zum Abschied zusammenfand, strahlte an diesem Ort seine Person und sein Werk wie durch ein Brennglas geführt in ihrer Weite noch einmal auf. Zwischen den gesetzten liturgischen Elementen und der Musik, die in gut evangelischer Tradition gehalten war, blieb viel Raum für kurze Ansprachen. Neben dem damaligen Rektor der Universität Basel ergriffen auch einige enge Weggefährten von Cullmann das Wort.¹ Mit ihren Ausführungen führten sie der Trauergemeinde nicht nur wichtige Stationen seines Lebens vor Augen,² sondern versuchten auch die wesentlichen Züge seines theologischen Schaffens noch einmal auf den Punkt zu bringen. Sie machten in ihren Wortmeldungen deutlich, dass Cullmann sich zeitlebens dem Neuen Testament und der Kirchengeschichte verschrieben hatte und Theologe in diesem Sinne nicht nur war, sondern auch so wahrgenommen werden wollte. Ein besonderes Augenmerk richteten sie dabei auf die Anfänge seines theologischen Arbeitens. Sie riefen den Anwesenden ins Gedächtnis, dass der junge Cullmann, der in den Zwischenkriegsjahren gross geworden war, wie viele andere seiner Zeit unter dem Bann der historisch-kritischen Forschung stand, die im liberalen Lager vorherrschend war und ihren Ausdruck in den sogenannten Schulen fand, und dass diese Forschung am genannten Ort zunächst diskutiert wurde als Frage nach dem historischen Jesus: Gab es ihn wirklich? Was hat er getan und gelehrt? Was ist das Wesen des Christentums, der Religion, die er gestiftet hat? Wie Cullmann selber zu bedenken gab, hat ihn damals in erster Linie Albert Schweitzers „Geschichte der Leben-Jesu-Forschung“ mit ihrer „konsequenten Eschatologie“ einerseits und

¹ Die Ansprachen wie auch den Ablauf der Liturgie hat Pfr. Armin Mettler, ein Schüler Cullmanns, zusammengestellt: „Zum Andenken an Professor Dr. theol. et phil. Oscar Cullmann. 25.2.1902-16.1.1999. Basel“ (unveröffentlicht).

² Eckdaten: geboren am 25. Februar 1902 in Straßburg; Studium der Altphilologie und der evangelischen Theologie in seiner Heimatstadt; mit knapp dreissig Jahren erste Professur in der Disziplin Neues Testament an der dortigen theologischen Fakultät, später ausgedehnt auf die Geschichte der Alten Kirche; ab 1938 bis zu seiner Emeritierung (1972) Professor in den genannten Gebieten an der Universität Basel (1968 zugleich Rektor); parallel dazu Professur in Paris für Alte Kirchengeschichte (1948-1972); verschiedene Gastprofessuren und Lehraufträge u.a. in Rom (Waldenserkolleg) und New York (Union Theological Seminary); Teilnahme am Zweiten Vatikanischen Konzil (1962-1965); Mitarbeit an der Errichtung des Ökumenischen Instituts Tantur nahe Jerusalems (ab 1972); verstorben am 16. Januar 1999 in seinem Feriendomizil in Chamonix/F (vgl. Cullmann, note autobiographique, 34f.). Näheres zum Leben von Cullmann bei Froehlich, Oscar Cullmann-Ein Leben für die grössere Ökumene. Zugleich ein Vorwort, in: Ders. (Hrsg.): Testimonia oecumenica: in honorem Oscar Cullmann octogenarii die XXV Februarii A.D. MCMLXXXII, Tübingen 1982, 1-27.

die Formgeschichte als methodisches Prinzip, die ihm sein Lehrer Baldensperger vermittelt hatte andererseits, dazu angespornt, diesen Fragen nachzugehen.³ Es war dabei nicht erstaunlich, dass auf der Trauerfeier Cullmanns Konzeption der Heilsgeschichte, die in drei Bänden vorliegt, besondere Aufmerksamkeit zuteil wurde. Diese stellte im engeren Sinne seinen Versuch dar, Antworten auf die genannten Fragen nach diesem Jesus zu geben. Im Rückblick muss man sagen, dass diese Konzeption nicht nur Höhepunkt seines exegetisch-historischen, sondern seines theologischen Schaffens insgesamt war und einen wesentlichen Beitrag dazu geleistet hat, dass seine Person über die Grenzen der Konfessionen hinaus bekannt wurde.

Nebenbei trat an der Trauerfeier in der Ökumene ein weiteres Tätigkeitsfeld Oscar Cullmanns in den Vordergrund. Diese war durch die genannten Ansprachen hindurch ein Thema,⁴ fand aber ihren prägnantesten Ausdruck in den Vertretern anderer christlicher Kirchen, die an der Feier teilnahmen. Im Namen des Bischofs von Basel war dessen Generalvikar vor Ort, und für die Orthodoxie war ein Vertreter von Metropolit Damaskinos Papandreou, damaliger Direktor des Orthodoxen Zentrums des Ökumenischen Patriarchats in Chambésy bei Genf, zugegen. Der Generalvikar wie auch der orthodoxe Geistliche ergriffen das Wort. Ersterer brachte das (an den Bischof von Basel gerichtete) Beileidstelegramm Johannes Pauls II. zur Verlesung, letzterer trug einen Nachruf des genannten Metropoliten vor.⁵

Während auf der Trauerfeier mit den beiden Vertretern anderer christlicher Kirchen und in ihren Worten unverkennbar in Erscheinung trat, dass neben Neuem Testament und Kirchengeschichte die Ökumene im Leben Cullmanns, der der lutherischen Konfession angehörte, nicht nur eine Begleiterscheinung war, sondern eine wichtige Rolle spielte,⁶ hat dieser Sachverhalt in der Rezeption Cullmanns gemäss meiner Wahrnehmung noch nicht den ihm gebührenden Ausdruck gefunden. Wer als Theologe nach Cullmann fragt, fragt dabei in aller Regel nach dessen heilsgeschichtlicher Konzeption. Ein guter Beleg dafür sind die

³ Vgl. Froehlich, Oscar Cullmann: 1902-1999. Sein Beitrag zur neutestamentlichen Wissenschaft; für Cullmann: note autobiographique, 35f.

⁴ Siehe dafür besonders Rudolf Brändles Rede „Oscar Cullmann 1902-1999. Ein genialer Vermittler“, in: Zum Andenken an Professor Dr. theol. et phil. Oscar Cullmann. 25.2.1902-16.1.1999, Basel o.J. (unveröffentlicht).

⁵ Siehe für Johannes Paul II.: Telegramm vom 19. Januar 1999, übermittelt vom Staatssekretariat (Erste Sektion/Allgemeine Angelegenheiten) an Kurt Koch, Bischof von Basel, CH-4501 Solothurn; für Metropolit Damaskinos: Kondolenzschreiben vom 20. Januar 1999 (aus Chambésy/CH). Beide abgedruckt in: Zum Andenken an Professor Dr. theol. et phil. Oscar Cullmann. 25.2.1902-16.1.1999, Basel o.J. (unveröffentlicht).

⁶ Siehe dafür auch bei Cullmann: note autobiographique, 35.

bisherigen Arbeiten zu diesem Theologen,⁷ die fast alle um den genannten Gegenstand kreisen.⁸

Die vorliegende Arbeit möchte diesbezüglich etwas Gegensteuer geben. Sie versteht sich zugleich als ein Beitrag, das genannte Defizit aufzuholen.⁹ Ihr Gegenstand ist die Ökumene bei Cullmann. Damit soll aber keineswegs der Versuch unternommen, noch dazu animiert werden, die Disziplinen Kirchengeschichte und Neues Testament, die bei Cullmann zweifelsohne an vorderster Front standen, ausser Acht zu lassen. Über Ökumene bei Cullmann zu sprechen, ohne zugleich seine historischen und exegetischen Ansätze und Konstrukte zu thematisieren, ist nicht möglich bzw. führt zu einer verkürzten Darstellung des genannten Gegenstands. Ein beredtes Zeugnis dafür ist seine Einheitskonzeption. Sie steht auf der Grundlage seines biblisch-historischen Denkens, was dort beispielhaft dadurch zum Ausdruck kommt, dass das neutestamentliche Verständnis der Geistesgaben eine eminente Stellung einnimmt.¹⁰

Die Frage nach der Ökumene bei Cullmann wird in dieser Arbeit im Rahmen von drei Kapiteln angegangen. Der Fokus liegt dabei auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil. Diese Akzentuierung ist nicht willkürlich gewählt, sondern widerspiegelt Cullmanns Sachlage. Ökumene ist bei ihm grundlegend an dieses Konzil gebunden, obschon sie bereits vor dem Konzil in seinem Leben und Werk eine feste Grösse dargestellt hatte, sich dabei aber weitgehend im Hintergrund aufgehalten hatte.

In einem ersten Kapitel versuche ich aufzuzeigen, dass zwei Landsleute von Cullmann, die dem Dominikaner- bzw. Jesuitenorden angehörten, ihn ab den 1940er-Jahren bis in die 1980er-Jahre massgeblich bei der Genese seines theologischen Werks - nicht nur bei seiner Theologie der Ökumene - unterstützt haben dadurch, dass sie sich ihm als (ökumenische) Gesprächspartner anboten. Die Aufgabe dieses Kapitels besteht darin, die entsprechenden Bezüge aufzuzeigen, und zwar nur in die eine Richtung, d.h. mit Blick auf Cullmann. Es liegt in der Natur der Sache, dass diese Zusammenschau unterschiedliche Ergebnisse zutage fördert. Wo in diesem Zusammenhang nicht nur eine punktuelle Nähe, sondern ganze Gedankengänge bei Cullmann auszumachen sind, die im Horizont des Gegenübers stehen,

⁷ So z.B. bei Hans-Georg Hermesmann: *Zeit und Heil. Oscar Cullmanns Theologie der Heilsgeschichte*, Paderborn 1979, oder bei Jean Frisque: *Une Théologie de l'Histoire du Salut*, Tournais 1960.

⁸ Näheres dazu bei Froehlich, *Oscar Cullmann-Ein Leben für die grössere Ökumene*. Zugleich ein Vorwort, 11.

⁹ Innerhalb der letzten Jahre hat Cullmanns Ökumene etwas mehr Aufmerksamkeit erfahren. Siehe dafür z.B. die Beiträge von Armin Mettler, Margarethe Hopf, André Birmelé und Wolfgang Lienemann in dem von Martin Sallmann und Karlfried Froehlich herausgegebenen Sammelband „Zehn Jahre nach Oscar Cullmanns Tod: Rückblick und Ausblick“ (=Basler und Berner Studien zur historischen Theologie; 75), Zürich 2012.

¹⁰ *Einheit durch Vielfalt. Grundlegung und Beitrag zur Diskussion über die Möglichkeiten ihrer Verwirklichung*, Tübingen ²1990.

wird der Ansatz des Gegenübers jeweils auch kurz thematisiert. In den beiden darauffolgenden Kapiteln behandle ich das Kerngeschäft dieser Arbeit, das Zweite Vatikanische Konzil in Bezug auf Cullmann. In einem ersten Schritt (Kapitel 2) beleuchte ich Cullmanns Teilnahme am Konzil und stelle sein Werturteil dazu vor. Dieser Gegenstand hat einen bestimmten Hintergrund und weist damit verbunden eine persönliche Note auf: Wenngleich viele der Äusserungen Cullmanns zum Konzil in gedruckter Form vorliegen und seine Haltung diesem gegenüber in grundlegenden Zügen aufzuzeigen vermögen,¹¹ weist sein Nachlass, der in der Universitätsbibliothek Basel verwahrt ist, diesbezüglich einen Mehrwert auf. Er vermag Cullmanns Sichtweise auf das Konzil zu vervollständigen und zu vertiefen, indem er verschiedene Dokumente aus der Zeit des Konzils umfasst, die einen Einblick gewähren, wie Cullmann das Konzil in seinen einzelnen Etappen erlebt hat.¹² Mit dem Nachlass, dessen Erschliessung seit 1999 im Gang ist und die von ehemaligen Schülern Cullmanns besorgt wird, ist ein Ort angesprochen, der ein beinahe unerschöpflicher Schatz für künftige Cullmann-Forschungen jedweder Art darstellt.¹³ Der Nachlass gliedert sich in über 50 Sachkategorien und schliesst u.a. Bücher, Dokumente, Papiere und Photographien zu den Bereichen Familie/Leben, Wohnstätten, Lehrtätigkeit, Mitgliedschaften usw. mit ein. Die Menge an einzelnen Dokumenten und Gegenständen ist enorm; allein schon die Korrespondenz umfasst einer Schätzung zufolge ca. 30'000 Briefe.¹⁴ Die *Fondation oecuménique Oscar Cullmann* mit Sitz in Basel eröffnete mir für die hier vorliegende Dissertationsarbeit als einer der ersten Personen den Zugang zu diesem (noch nicht öffentlich zugänglichen) Nachlass. Für meine Fragestellung nach Cullmanns Urteil über das Konzil erwies sich als eine glückliche Fügung, dass dieser die Papiere zum Konzil selber (in einem Karton) zusammengestellt hatte, sowie dass einer seiner Schüler, der um die Aufarbeitung des Nachlasses besorgt ist, diese zum Zeitpunkt meiner Sichtung bereits analysiert, katalogisiert und z.T. sogar mit Umschriften versehen hatte.¹⁵ All dies hat meine Arbeit massgeblich erleichtert. In einem zweiten Schritt (Kapitel 3) gehe ich der Frage nach, inwiefern sich das Zweite Vatikanische Konzil für Cullmann in seinen späten Jahren als theologischer oder anders gesprochen ökumenischer Lernort erwiesen hat. Dabei versuche ich analog zum ersten

¹¹ Siehe dafür z.B. den von James D. Hester herausgegebenen Sammelband mit Aufsätzen von Cullmann zum Konzil: *Vatican Council II. The New Direction (Religious Perspectives; 19)*, New York 1968.

¹² UBB, NL 353, A V b.

¹³ Näheres dazu bei Karlfried Froehlich: *Die Arbeit am Cullmann-Archiv 1999-2009*, in: Sallmann, Martin; Ders. (Hrsg.): *Zehn Jahre nach Oscar Cullmanns Tod: Rückblick und Ausblick (Basler und Berner Studien zur historischen Theologie; 75)*, Zürich 2012, 11-21.

¹⁴ Siehe ebd. 18.

¹⁵ Siehe dazu auch bei Armin Mettler: *Die Materialien zum Zweiten Vatikanischen Konzil im Cullmann-Archiv*, in: Sallmann, Martin; Froehlich, Karlfried (Hrsg.): *Zehn Jahre nach Oscar Cullmanns Tod: Rückblick und Ausblick (Basler und Berner Studien zur historischen Theologie; 75)*, Zürich 2012, 149-160.

Kapitel die theologischen Gedankengänge Cullmanns ab 1965, aber auch Cullmann in seiner Person - letzteres im Kontext seiner praktischen Bestrebungen zur Förderung der Einheit - im Lichte des Konzils zu lesen und dabei die entsprechenden Bezüge aufzuzeigen.

Nach der Ökumene bei Cullmann im Sinne dieser drei Kapitel zu fragen, hat zur Konsequenz, dass eine wiederholte Aufführung einzelner seiner Gedankengänge in Kauf zu nehmen ist. Dies trifft in besonderer Weise auf das erste und das dritte Kapitel zu. Es lassen sich z.B. bei Cullmanns Einheitskonzeption sowohl Verbindungen zu den beiden französischen Ordensgeistlichen wie auch zum Konzil herstellen. Vereinzelt kann sogar ein und derselbe Gedankengang Cullmanns von beiden Seiten beleuchtet werden.

Die hier anklingende Problematik der Wiederholung einzelner Gedankengänge hat sich in dieser Arbeit noch in einem weiteren Sinn gestellt. Karlfried Froehlich, einer seiner ehemaligen Schüler und ein enger Vertrauter, der nicht erst seit dessen Tod sich eingehend mit ihm beschäftigt, hat sein Œuvre auf folgende - meines Erachtens sehr treffende - Weise beschrieben:

„Im ganzen stellt sich sein Werk in eindrucksvoller Geschlossenheit dar. Es ist ein grandioser Bau, in dem sich Stein auf Stein türmt, zunächst mit dem Ziel der Definition des neutestamentlichen Kerns, dann mit dem Ziel seiner Entfaltung. Die Themenkreise beginnen sich bald zu überschneiden: ein Randelement eines früheren Kreises wird zum Ausgangspunkt eines neuen Kreises, indem es nunmehr eine zentrale Stellung in einem weiteren Zusammenhang einnimmt. Nichts ist unterwegs vergessen. Jede Einzelheit taucht wieder auf, wird geklärt, in andere Themenkreise eingeführt, *benutzt*. In der bruchlosen Entwicklung gibt es keine literarischen Jugendsünden, und Cullmann ist über keine seiner früheren Positionen völlig herausgewachsen. Jeder Gedanke war nötig als Beitrag zum Gesamtwerk, und der ständige Rückverweis auf seine eigenen Publikationen [...] ist nicht eine selbstherrliche Untugend, sondern eine Notwendigkeit.“¹⁶

Diese innere Geschlossenheit lässt das Werk dieses Elsässer Theologen zweifelsohne als etwas Erhabenes erscheinen und erleichtert einen Zugang zu seiner Theologie. Auf eine eingehende Beschäftigung verbunden mit einer Darlegung einzelner Gedankengänge wirkt sich diese Geschlossenheit aber erschwerend aus. Dies konnte ich im Rahmen meiner Arbeit öfters erfahren. Dabei wusste ich mich bei der Niederschrift eines formulierten Gedankengangs im Spannungsfeld von „Wiederholung eines bereits dargestellten Ansatzes Cullmanns“ und „verkürzter Wiedergabe meines Gedankengangs“ aufgehoben. Einen einheitlichen Weg habe ich diesbezüglich nicht eingeschlagen, sondern je nach Fall entschieden.

¹⁶ Froehlich, Die Mitte des Neuen Testaments: Oscar Cullmanns Beitrag zur Theologie der Gegenwart, 207.

Ich erhoffe mir, mit der hier vorliegenden Arbeit aufzeigen zu können, dass Oscar Cullmann nicht nur ein Exeget und Historiker, sondern auch ein Ökumeniker, genauer gesagt ein theologischer Grenzgänger war. Karl Barth, mit dem Cullmann zeitlebens befreundet war, hat diese Seite einmal dadurch ausgesprochen, dass auf dessen Grabstein einmal stehe müsse: Oscar Cullmann-Vertrauensmann dreier Päpste.¹⁷

¹⁷ Barth meinte hier Pius XII., Johannes XXIII. und besonders Paul VI. (vgl. Schreiben an Cullmann vom 30. Oktober 1963, in: Fangmeier, Jürgen; Stoevesandt, Hinrich (Hrsg.): Karl Barth Gesamtausgabe. Band 6: Briefe von 1961-1968, Zürich 1979, Nr. 123, 206-208, hier 206).

Erstes Kapitel: Die Theologie Cullmanns im Lichte von Vertretern der *Nouvelle Théologie*

Als eigene Grösse tritt die Ökumene bei Cullmann zum ersten Mal im Zusammenhang mit der Grundierung seiner Theologie, der heilsgeschichtlichen Konzeption, in Erscheinung, die den entschlossenen Versuch darstellt, das Wesen des Christentums - was für ihn zugleich heisst das Wesen der neutestamentlichen Botschaft - angemessen darzustellen.¹⁸ Wiederholt hat er bei der Erstellung auf Theologen seiner Zeit Bezug genommen, sei es um ihre Ansätze zu rezipieren, sei es um sich von ihnen abzugrenzen und auf diese Weise seine Ansätze zu schärfen.¹⁹ Später, als er sich mit einzelnen Themen und Fragestellungen der Theologie beschäftigte, die allesamt aus seiner heilsgeschichtlichen Konzeption hervorgegangen sind, hat er dieses Vorgehen beibehalten. Sein Ökumeneverständnis²⁰ oder sein Traditionsbegriff²¹ sind ein beredtes Zeugnis dafür.

Neben evangelischen Theologen waren es katholische Theologen, mit denen sich Cullmann bei der Erstellung seiner Theologie beschäftigte und die ihm gewissermassen unterstützend zur Seite standen. Unter Letzteren ragen dabei zwei heraus: der französische Dominikanerpater Yves Congar und sein Landsmann, der Jesuit Jean Daniélou. Beide haben Cullmann mit ihrer Theologie einen wichtigen Beitrag zur Genese seines Denkens geleistet. Dass Cullmann gerne auf Congar und Daniélou in diesem Zusammenhang zurückgegriffen hat, ist nicht nur mit seiner Sympathie für ihre theologischen Paradigmen zu erklären, sondern auch damit, dass er mit ihnen beiden persönlich bekannt war.

Teil A: Yves Congar und sein Beitrag zur Heilsgeschichte, Apostolizität und Ökumene

Als primärer Gesprächspartner von beiden sowohl in theologischer wie auch in persönlicher Hinsicht erwies sich für Cullmann Yves Congar. Er stand ihm zur Seite bei der Erstellung seiner heilsgeschichtlichen Konzeption sowie bei der Genese seines Verständnisses von Apostolizität und Ökumene.

¹⁸ Stegemann, Cullmanns Konzept der Heilsgeschichte in seiner Zeit, 232.

¹⁹ Ein besonders markantes Beispiel für eine solche Abgrenzung ist der evangelische Theologe Rudolf Bultmann. Diesen hat Cullmann wiederholt innerhalb seiner heilsgeschichtlichen Trilogie als „Gegenthese“ zu seiner Theologie in Erscheinung treten lassen (siehe dafür z.B. „Christus und die Zeit“ und dort die entsprechenden Verweise auf Bultmann im Namensregister). Er warf Bultmann in erster Linie einen enthistorisierten Glauben sowie eine verengte Sichtweise auf die Heilige Schrift vor.

²⁰ Siehe z.B. Einheit durch Vielfalt. Grundlegung und Beitrag zur Diskussion über die Möglichkeiten ihrer Verwirklichung, Tübingen ¹1986 bzw. ²1990.

²¹ Siehe z.B. Cullmann, Petrus. Jünger-Apostel-Märtyrer: Das historische und das theologische Petrusproblem, ¹1952 bzw. ³1985.

1. Verhältnis Cullmann-Congar

Aus Cullmanns Nachlass geht hervor, dass Congar und er über 60 Jahre freundschaftlich miteinander verbunden waren. Diese Freundschaft war getragen vom gemeinsamen Interesse an der Ökumene und durchschritt verschiedene Stadien: erste Kontakte in Straßburg, gemeinsamer Besuch der dominikanischen Ordenshochschule „Le Saulchoir“, freundschaftliche Begegnungen in Cullmanns Haus in Chamonix/F, wiederholte Treffen auf dem Konzil, Mitarbeit an der Planung und gemeinsame Aufenthalte im ökumenischen Institut in Tantur/Jerusalem sowie Begegnung im Zusammenhang mit der Aufnahme Cullmanns in die „Académie des Sciences Politiques et Morales“ in Paris.²²

1.1. Anfänge in Straßburg

Gemäss Cullmanns Bericht nahm ihre Freundschaft in den 1920/30er-Jahren in Straßburg ihren Anfang. Er hatte zu diesem Zeitpunkt seinen ersten Lehrauftrag an der Straßburger Theologischen Fakultät inne und Congar hielt sich in diesen Jahren in der Stadt auf. Wie Cullmann berichtete, habe man sich dort wiederholt gegenseitig aufgesucht und sich über ökumenische Belangen unterhalten.²³ Wenngleich über den Inhalt dieser Gespräche nichts Näheres bei Cullmann in Erfahrung zu bringen ist, liegt die Annahme nahe, dass diese Unterhaltungen das religiöse Leben dieser Stadt zum Thema hatten, das an diesem Ort zweier Kulturen vom elsässischen Luthertum sowie vom französischen Katholizismus bestimmt war. In seinen Memoiren sprach Cullmann diesbezüglich von einer „atmosphère d’entente réciproque“²⁴, die ihm dort widerfahren sei. Das Zusammenleben der beiden Konfessionen gestaltete sich seinem Zeugnis nach als Co-Existenz. Dort habe er zum ersten Mal Einheit in Verbindung mit Vielfalt erlebt.²⁵

Diese Zusammenkünfte mit Congar erachtete er im Rückblick als richtungsweisend für seine ökumenische Tätigkeit. Einerseits hätten sie ihm eigenen Aussagen zufolge das Tor zur katholischen Wirklichkeit geöffnet, die ihm von diesem Zeitpunkt an nicht mehr nur aus den Büchern vertraut gewesen sei. Diese Gespräche hätten ihn ermuntert, fortan das Gespräch mit katholischen Geistlichen zu suchen. Andererseits war Cullmann der Meinung, in diesen Gesprächen mit Congar den Idealtyp des ökumenischen Dialogs gefunden zu haben. Bei Congar habe er stets den realistischen Blick auf die Ökumene wahrnehmen können. Dieser

²² Vgl. Cullmann, Laudatio für Père Congar, 3.

²³ Vgl. Cullmann, Ausführungen über die Anfänge der ökumenischen Beziehungen mit Yves Congar, 1.

²⁴ Cullmann, Note autobiographique, 36.

²⁵ Vgl. ebd. 36.

habe das Gespräch nach der Devise geführt, das Trennende wie auch das Verbindende der Konfessionen in seiner jeweils realen Gestalt offen zu legen.²⁶

1.2. Zwischenzeit bis zum Konzil

Ab den 1930er-Jahren bis zum Konzil wurden die Begegnungen zwischen Congar und Cullmann seltener. Cullmann berichtete von sporadischen Zusammenkünften in Paris sowie von einem Treffen an der Ordenshochschule „Le Saulchoir“. Was Letzteres anbetrifft, sei er damit einer Einladung von Congar gefolgt. Der Besuch habe an einem katholischen Feiertag stattgefunden, sodass man im Anschluss an die Besichtigung der Hochschule gemeinsam am Hochamt teilgenommen habe. Er hob in seinen Ausführungen dazu hervor, dass Congar ihm dort den Zugang zur katholischen Liturgie eröffnet habe, insofern als er ihn während der Feier mit Erläuterungen zu diesem Geschehen bedient hätte. Diese Begebenheit bezeichnete er als ein wichtiges Moment für die Genese seiner Ökumene.

Trotz nachlassender Begegnungen in dieser Zeit riss der Kontakt nicht ab, wie aus seinem Nachlass hervorgeht. Dort finden sich vereinzelt Briefe von Congar an ihn,²⁷ die den Nachweis erbringen, dass das Gespräch schriftlich weitergeführt wurde. Thematisch änderte sich nichts, die Ökumene erwies sich weiterhin als der Gegenstand ihres Gesprächs schlechthin.

Wie bereits erwähnt, fand der Dialog zwischen Cullmann und Congar, der in Straßburg seinen Ausgang nahm, nicht nur in der Zeit zwischen 1930 und dem Konzil seine Fortsetzung in einem schriftlichen Gespräch, sondern auch in einer vertieften theologischen Auseinandersetzung mit den theologischen Paradigmen des jeweils anderen. Wie Cullmann diesbezüglich zu bedenken gab, sei es im Zuge dieser privaten Treffen in Straßburg, aber auch später immer wieder zu einem gegenseitigen Austausch von eigenen Publikationen gekommen.²⁸

Cullmann seinerseits war anfangs der 1940er-Jahre damit beschäftigt, mit *Christus und die Zeit. Die Urchristliche Zeit- und Geschichtsauffassung* den Grundriss seiner heilsgeschichtlichen Theologie zu erstellen. Congars Theologie kam ihm dabei gerade recht und erwies sich als ein Referenzpunkt. In dieser Zeit setzte ein theologisch-wissenschaftlicher

²⁶ Vgl. Cullmann, Ausführungen über die Anfänge der ökumenischen Beziehungen mit Yves Congar, 1.

²⁷ UBB, NL 353, B I a 311 (=Korrespondenz Yves Congar).

²⁸ Zitat Cullmann: „A partir de ce moment-là [=Straßburg], nous avons échangé nos publications, et même si nos rencontres été parfois très espacées, le dialogue n’a plus été interrompu“ (Cullmann, Ausführungen über die Anfänge der ökumenischen Beziehungen mit Yves Congar, 1). Siehe ferner die Korrespondenz, z.B. Brief von Congar an Cullmann vom 7. Mai 1936, wo er Cullmann dankte für seinen Artikel „La signification de la sainte Cène dans le christianisme primitif“, den er ihm zugestellt hatte.

„Dialog“ ein, der über Jahrzehnte bis Mitte der 1980er-Jahre²⁹ andauern sollte und sich in einem gegenseitigen Befruchten und Auseinandersetzen ausdrückte.³⁰ Ökumene stand dabei nicht zuoberst auf der Liste jener theologischen Bereiche, die Cullmann und Congar gemeinsam angingen. Sie war anfänglich eine Nebenerscheinung, die zu einem zentralen Themenkreis heranwuchs dank ihr verwandter Themen. Der erste Schwerpunkt des Dialogs war die Christologie und stand im Zusammenhang mit Cullmanns Erforschung der neutestamentlichen Mitte als Wesen des Christentums, die damals im Gange war. Ein zweiter Schwerpunkt war die Eschatologie.³¹ Kleinere Schriften von Cullmann wie z.B. zum eschatologischen Charakter des Missionsauftrags bei Paulus³² oder zur Königsherrschaft Christi und der Kirche im Neuen Testament³³ standen dabei zur Diskussion. Aus dem Gespräch über die Christologie und die Eschatologie ging anfangs der 1950er-Jahre das Gespräch über die Ekklesiologie hervor. Cullmanns Petrusbuch³⁴ und seine Arbeiten zur „Tradition“³⁵ hatten hierzu wohl einen entscheidenden Beitrag geleistet. Dieser Themenkreis stand fortan im Zentrum ihres Dialogs. Er ging über das Konzil hinaus und fand seinen ausdrucksstarken Niederschlag in Cullmanns Einheitskonzeption *Einheit durch Vielfalt*, wo Cullmann wiederholt auf seinen Landsmann Bezug nahm.

1.3. Die Jahre des Konzils

Höhepunkt ihrer Freundschaft („le couronnement de nos relations“³⁶) war nach Meinung Cullmanns das Konzil, wo aus ihrer freundschaftlichen Verbundenheit eine Freundschaft wurde.³⁷ Die beiden ökumenisch aufgeschlossenen Theologen trafen sich regelmässig in und ausserhalb der Ewigen Stadt. Viele Belege finden sich dafür sowohl bei Cullmann wie auch bei Congar. Es waren Begegnungen privater Natur (z.B. gemeinsame Mahlzeiten oder

²⁹ Cullmanns Ökumenekonzeption (1986) stellte offensichtlich das Ende dieser Tradition dar. Siehe dort für Congar: S. 22, 23, 35, 97, 151, 154, 156f., 165f., 189, 191.

³⁰ Siehe z.B. bei Congar: *Der Laie. Entwurf einer Theologie des Laientums*, Stuttgart ¹1956, ³1964, u.a. S. 102f., 118f., 122, 145.

³¹ Siehe dazu die folgenden Briefe von Congar an Cullmann mit Datum vom: 7. Mai 1936; 11. Januar 1937; 17. Juni 1946; 10. April 1947; 3. Dezember 1952 (UBB, NL 353, B I a 311).

³² Der eschatologische Charakter des Missionsauftrags und des apostolischen Selbstbewusstseins bei Paulus, in: Froehlich, Karlfried (Hrsg.): *Oscar Cullmann. Vorträge und Aufsätze 1925-1962*, Tübingen/Zürich 1966, 305-336.

³³ *Königsherrschaft Christi und Kirche im Neuen Testament* (Theologische Studien; 10), Zollikon/Zürich ¹1941 bzw. ³1950.

³⁴ *Petrus. Jünger-Apostel-Märtyrer. Das historische und das theologische Petrusproblem*, Zürich ¹1952 bzw. ³1985.

³⁵ Z.B. *Die Tradition als exegetisches, historisches und theologisches Problem*, Zürich 1954.

³⁶ Vgl. Cullmann, *Anfänge der ökumenischen Beziehungen mit Yves Congar*, 1.

³⁷ Vgl. ebd. 1.

Spaziergänge in Rom oder Besuche in Cullmanns Haus in Chamonix/F)³⁸ sowie Begegnungen offizieller Natur (Empfänge auf Botschaften, Treffen beim Einheitssekretariat)³⁹. Wie aus Congars Tagebüchern hervorgeht, dienten diese stets auch dem persönlichen Austausch über die aktuellen Vorgänge auf dem Konzil.⁴⁰

Das dominierende Gesprächsthema blieb über die Jahre des Konzils hinweg die Ekklesiologie bzw. im engeren Sinne die Ökumene in Bezug auf das Konzil. Cullmann und Congar unterhielten sich schwerpunktmässig über die Schemata zu den Themen Offenbarung, Kirche und Einheit.⁴¹ Aussen vor blieb allem Anschein nach der persönlich-theologische Dialog, wie ihn beide in den Jahren vor dem Konzil gepflegt hatten.

Congar hat sich für Cullmann auf dem Konzil nicht nur als erstrangiger Gesprächspartner erwiesen, sondern war ihm auch eine Stütze in seiner Funktion als Konzilstheologe und als Mitarbeiter am Einheitssekretariat.⁴² Er liess ihm offizielle Dokumente, Stellungnahmen von Bischöfen und persönliche Aufzeichnungen zur Ökumene zukommen.⁴³ Er stand ihm aber auch als Verbindungsmann zur Kurie und zu den weiteren katholischen Einrichtungen in Rom zur Seite, nahm ferner Anliegen theologischer Natur von ihm auf und brachte sie beim entsprechenden Dikasterium vor.⁴⁴

Wie Cullmann in seinen Rückblicken auf das Konzil wiederholt erwähnte, konnte er dank Congars Unterstützung am Konzilsgeschehen noch intensiver teilhaben, als es ohnehin ihm sein besonderer Status als Gast des Einheitssekretariats ermöglichte. Abschliessend ein allgemeines Wort von Cullmann über seinen Landsmann in Bezug auf das Konzil: „Tous les observateurs protestants considèrent la présence du P. Congar au Concile comme participation importante“⁴⁵.

³⁸ Vgl. z.B. bei Congar für Mahlzeiten: JCng 2, 281; für Spaziergänge: JCng 1, 438; für Chamonix: JCng 2, 118.

³⁹ Vgl. z.B. für Empfänge: JCng 1, 112; für Treffen beim Einheitssekretariat: JCng 2, 205.

⁴⁰ Siehe dafür z.B. Congars Bericht über eine Begegnung im Rahmen eines Empfangs in der Französischen (?) Botschaft beim Heiligen Stuhl (JCng 1, 112), wo Cullmann Congar zufolge sich abfällig über die liturgische Erneuerung auf dem Konzil geäussert hat.

⁴¹ Siehe bei Congar diesbezüglich: JCng 1; 437 / 2; 118, 282, 290.

⁴² Congar war zudem Konsultor der theologischen Vorbereitungskommission des Konzils. Einen Abriss über Leben und Wirken Yves Congars gibt Jean-Pierre Jossua: *Le Père Congar: la théologie au service du peuple de Dieu* (Chrétiens de tous les temps; 20), Paris 1967.

⁴³ So z.B. Auszüge aus Reden von diversen Konzilsvätern zu „De Ecclesia“ vom 1./3. Oktober 1963 (UBB, NL 353, A V b 29).

⁴⁴ Beispiel: Cullmann trat mit der Bitte an Congar, ihm einen Saal für seine Presskonferenz zur zweiten Session (November 1963) in der Dominikaneruniversität des Hl. Thomas von Aquin (genannt Angelicum) zu organisieren, was aufgrund einer Intervention des Hl. Offiziums schliesslich nicht zustande kam (vgl. JCng 1, 532).

⁴⁵ Cullmann, Ausführungen über die Anfänge der ökumenischen Beziehungen mit Yves Congar, 3.

1.4. Projekt Tantur

Die letzte Station ihrer ökumenischen Freundschaft stand im Zusammenhang mit dem Ökumenischen Institut für theologische Studien Tantur nahe Jerusalems.

Dieses Institut - das im dritten Kapitel ausführlich behandelt wird - geht auf eine Initiative Pauls VI. während des Konzils zurück, der im Horizont des ökumenischen Aufbruchs, welcher einer der Errungenschaften des Zweiten Vatikanischen Konzils darstellte, die Idee hatte, eine ökumenische Stätte in der Heimat Jesu zur „tieferen Überwindung der Trennungen“⁴⁶ zu errichten. Die gegenseitige Annäherung an diesem Ort sollte durch das gemeinsame Studium der Heilsgeschichte sowie durch einen gemeinsamen Lebensrhythmus (z.B. Stundenliturgie, gemeinsame Mahlzeiten, Spaziergänge) erfolgen.⁴⁷ Cullmann wie auch Congar wurden von Paul VI. von Anfang an in sein Vertrauen gezogen⁴⁸ und waren zuerst an der Realisierung, später an der Leitung des Instituts beteiligt.⁴⁹

Die Korrespondenz in Cullmanns Nachlass⁵⁰ aus den 1970/1980er-Jahren zeigt auf, dass die beiden Theologen auch über das Institut Tantur hinweg einen regen Kontakt pflegten, der besonders mit Cullmanns Aufnahme in die „Académie des sciences morales et politiques“⁵¹ und in späteren Jahren mit Cullmanns Einheitskonzeption *Einheit durch Vielfalt*⁵² noch zwei Akzente erfuhr.

2. Gemeinsamkeiten im theologischen Profil

Die beiden Theologen entstammen zwar unterschiedlichen Himmelsrichtungen, weisen aber in ihrem theologischen Denken zwei grundlegende Berührungspunkte auf: Der erste ist ein geschichtstheologisches Denken mit einem christozentrischen Akzent. Für beide Seiten erweist z.B. die Kirche sich als Grösse, die in Zeit und historischer Entwicklung existiert, aber die Fülle ihres Seins noch nicht erreicht hat, sondern als Volk auf dem Weg durch die Geschichte dieser Vollendung entgegengeht. Beide denken die Kirche in der Dialektik von „gegeben“ und „noch nicht vollendet“. Bei Congar resultiert diese von seiner grundlegenden

⁴⁶ Küppers, Jerusalem-Tantur 1972, 574.

⁴⁷ Vgl. Burrell, Inspiring and Fathering an Ecumenical Institute: Tantur, 179.

⁴⁸ Vgl. Cullmann, z.B. Paul VI et l'Oecuménisme, 60.

⁴⁹ Congar berichtete in seinem Konzilstagebuch über eine Zusammenkunft des Komitees in Bellagio/Como I im November 1965 (JCng 2, 489-496) und über zwei Treffen vor Ort in Jerusalem im Mai und September 1966 (JCng 2, 494).

⁵⁰ UBB, NL 353, B I a 311.

⁵¹ Siehe Congars Gratulationsschreiben vom 16. Juni 1972 (UBB, NL 353, B I a 311).

⁵² Siehe Congars schriftliche Reaktion auf diese Abhandlung vom 18. Januar 1987 (UBB, NL 353, B I a 311).

Wahrnehmung der Kirche als Grösse im Feld von Struktur (fait) und Leben (à faire),⁵³ bei Cullmann von „schon gegeben“ durch das Mittegeschehen der Zeit und „noch nicht vollendet“ durch die noch ausstehende Vollendung dieses Mittegeschehens.⁵⁴ Verbunden mit dieser Sichtweise ist bei beiden der stetige Ruf nach Reform(bereitschaft).⁵⁵

Die zweite Gemeinsamkeit ist ihr Ökumeneverständnis. Einheit schliesst für Congar und Cullmann notwendigerweise Vielfalt mit ein, die sich ihrerseits als interne Spannung der Einheit manifestiert.⁵⁶ Dieser pluralen Einheit stellen beide die vollkommene Einheit am Ende der Zeiten gegenüber. Konsequenterweise schätzen beide auch die charismatische Vielfalt in der Kirche hoch und sprechen sich gegen einen Ökumenismus aus, der auf eine Reduktion von Charismen zielt.⁵⁷

3. Heilsgeschichtliche Konzeption

Der erste theologische Gegenstand Cullmanns, der in Auseinandersetzung mit Congar hervorgegangen ist, ist sein Konzept der Heilsgeschichte.

3.1. Cullmanns dreiteiliges Konzept der Heilsgeschichte

Sein heilsgeschichtliches Konzept hat Cullmann in drei Etappen entwickelt: *Christus und die Zeit. Die urchristliche Zeit- und Geschichtsauffassung* im Jahre 1946, *Die Christologie des Neuen Testaments* im Jahr 1957 und schliesslich *Heil als Geschichte. Heilsgeschichtliche Existenz im Neuen Testament* im Jahre 1965. Im Folgenden sollen einführend die Grundzüge dieser drei Schriften kurz dargestellt werden.

3.1.1. Grundlegung: *Christus und die Zeit*

In *Christus und die Zeit* hat Cullmann den Grundstock seiner heilsgeschichtlichen Konzeption vorgelegt. Das Ziel dieser Schrift lag darin, mit den Mitteln der historischen Theologie die urchristliche Zeit- und Geschichtsauffassung anhand des biblischen Befunds zu untersuchen und darzulegen.⁵⁸

⁵³ Siehe für dieses Zusammenspiel bei Congar besonders seine zweite Programmschrift nach „Chrétien desunis“: *Vraie et fausse réforme dans l'Église*. Näheres dazu auch bei Famerée, *L'Éclésiologie du P. Congar. Essai de synthèse critique*, u.a. 383.

⁵⁴ Siehe bei Cullmann besonders: *Christus und die Zeit*, 134-159.

⁵⁵ Siehe z.B. bei Congar: *Vraie et fausse réforme dans l'Église*, u.a. 103.

⁵⁶ Siehe dafür ihre Programmschriften zur Ökumene, für Congar: *Diversités et communion. Dossier historique et conclusion théologique*; für Cullmann: *Einheit durch Vielfalt. Grundlegung und Beitrag zur Diskussion über die Möglichkeiten ihrer Verwirklichung*.

⁵⁷ Diese beiden Momente hat Cullmann die beiden Merkmale ihres ökumenischen Dialogs genannt (vgl. Cullmann, *Laudatio für Père Congar*, 3).

⁵⁸ Vgl. Cullmann, *Heil als Geschichte*, VIII.

Cullmann erkennt in der Heiligen Schrift einen Zeitbegriff, der von Gott abhängt. Die Zeit in ihrer unendlichen Ausdehnung und in ihren einzelnen Abschnitten ist von Gott bestimmt. Sie ist von Gott gegeben und von Gott beherrscht und dient ihm dazu, sein Gnadenwirken der Welt zu offenbaren. Cullmann zufolge bedient sich Gott zur Offenbarung seines Heils einzelnen Zeitpunkten [*kairoi*] in der Geschichte, die dieser Momente des Heils nennt und ihn von einer Heilslinie in der Geschichte sprechen lassen.⁵⁹

Weiter macht Cullmann in der Schrift ein dreigliedriges Zeitdenken aus: Vergangenheit (Zeit vor der Schöpfung), Gegenwart (Zeit zwischen der Schöpfung und der Neuschöpfung) und Zukunft (Neuschöpfung).⁶⁰ Cullmanns Augenmerk in *Christus und die Zeit* gilt dabei der Zeit zwischen der Schöpfung (in der Vergangenheit) und der Neuschöpfung (in der Zukunft). Er versucht in diesem Zusammenhang den Nachweis zu erbringen, dass mit dem Christusgeschehen diese Epoche ihren alles entscheidenden Einschnitt erfahren hat. In Jesus Christus ist in seinen Augen das endgültige Heil angebrochen im Sinne der Offenbarung der Gottesherrschaft über die Zeit als Ganzes. Wichtig bei Cullmann ist zu bedenken, dass er mit Christus nicht das Ende der Zeit gekommen sieht, sondern die qualitative Mitte der Zeit. Die Geschichte bzw. die Heilszeit geht weiter, sie muss weitergehen, weil die Sünde noch nicht beseitigt ist.⁶¹

Von dieser Einsicht geleitet, versucht Cullmann die ganze Heilslinie von der Schöpfung bis zur Neuschöpfung von Christus her zu bedenken (im Sinne einer Christuslinie) und entwickelt dabei ein streng christozentrisches Geschichtsbild: „Christus der Mittler der Schöpfung, Christus der leidende Gottesknecht als Erfüller der Erwählung Israels, Christus der gegenwärtig herrschende Kyrios, Christus der wiederkehrende Menschensohn als Vollender allen Geschehens und Mittler der Neuschöpfung. Der Präexistente, der gestern Gekreuzigte, der heute im Verborgenen Herrschende, der bei der Äonenwende Wiederkehrende, sie sind alle eins, es ist der gleiche Christus, aber in Ausübung der zeitlich sukzessiven heilsgeschichtlichen Funktionen.“⁶²

Mit Christus erhält Cullmann zufolge die Geschichte Gottes mit den Menschen ein neues Gewand: Die rückwärtige Linie (Christusgeschehen-Schöpfung) und die zukünftige Linie (Christusgeschehen-Neuschöpfung) werden von der Mitte her erleuchtet. Die Zeit vor dem Christusgeschehen (heilsgeschichtliche Vergangenheit) findet ihre Erfüllung in Christus (Mitte der Zeit) - weil die alttestamentliche Geschichte für Cullmann Vorbereitung des

⁵⁹ Vgl. Cullmann, *Christus und die Zeit*, 54.

⁶⁰ Vgl. ebd. 73f.

⁶¹ Vgl. ebd. 80.

⁶² Zit. nach Bultmann, *Heilsgeschichte und Geschichte*. Zu Oscar Cullmann, *Christus und die Zeit*, 660.

Christusereignisses ist ⁶³ - und analog geht die Zeit nach dem Christusgeschehen (heilsgeschichtliche Gegenwart und Zukunft) von Christus aus.⁶⁴

Christus als Mitte der Geschichte lässt die ganze Heilslinie in ihren Epochen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft zusammen schauen. Die Vergangenheit hat durch ihre Bezogenheit auf die Mitte aktuellen Heilswert für die Gegenwart und Zukunft. Analog gilt es bei ihm die Gegenwart und die Zukunft zu sehen. Sie bringen „nichts Neues“, sondern sind Vollendung dessen, was mit dem Christusgeschehen angebrochen ist.

Jede der heilsgeschichtlichen Epochen hat bei Cullmann einen heilsgeschichtlichen Eigenwert, aber nur in Bezug auf das Christusgeschehen. Für die gegenwärtige Epoche, die zeitlich zwischen dem Christusgeschehen in der Vergangenheit und dem Endgeschehen in der Zukunft liegt, ist dieser Wert die Entfaltung des Christusgeschehens in Raum und Zeit.⁶⁵

3.1.2. Entfaltung: *Die Christologie des Neuen Testaments*

In *Christus und die Zeit* hat Cullmann die Mitte der Zeit mit dem Christusgeschehen identifiziert und Christus als Dreh- und Angelpunkt aller Geschichte in Erfahrung gebracht. In *Die Christologie des Neuen Testaments* - dem Mittelstück seiner Trilogie - entfaltet er diese Mitte: Er bedenkt den Glauben der Urchristen an Jesus Christus. Dazu untersucht er nach formgeschichtlicher Art die christologischen Titel, mit „denen die frühen Christen ihre christologischen Überzeugungen ausdrückten“⁶⁶.

Ausgangspunkt bei Cullmann ist ein Problem, das sich zu Lebzeiten Jesu stellte und in der Heiligen Schrift zum Ausdruck kommt: Wer ist dieser Jesus?⁶⁷ Ihm zufolge hat sich dieses Problem in der Urgemeinde in erster Linie gestellt auf die Frage nach der Funktion und dem Werk Jesu, weniger auf die Frage nach seiner Natur.⁶⁸ Die ersten Christen hätten versucht, Leben und Werk Jesu zu erfassen, indem sie ihm (z.T. jüdisch-eschatologische) Titel, die ihnen geläufig waren, zugesprochen hätten.⁶⁹

Die Urgemeinde wäre demnach mit der Frage konfrontiert gewesen, inwiefern die verwendeten Titel auf Jesus zutreffen: Inwiefern erfüllt Jesus das, was jene Titel implizieren?

⁶³ Zit. nach Bultmann, Heilsgeschichte und Geschichte. Zu Oscar Cullmann, *Christus und die Zeit*, 660.

⁶⁴ Vgl. Cullmann, *Christus und die Zeit*, 129.

⁶⁵ Vgl. ebd. 131-133.

⁶⁶ Froehlich, *Die Mitte des Neuen Testaments: Oscar Cullmanns Beitrag zur Theologie der Gegenwart*, 212.

⁶⁷ Siehe dazu z.B. Mk 8, 27-29: „Jesus ging mit seinen Jüngern in die Dörfer bei Cäsarea Philippi. Unterwegs fragte er die Jünger: Für wen halten mich die Menschen? Sie sagten zu ihm: Einige für Johannes den Täufer, andere für Elija, wieder andere für sonst einen von den Propheten. Da fragte er sie: Ihr aber, für wen haltet ihr mich? Simon Petrus antwortete ihm: Du bist der Messias!“ (zit. nach EÜ).

⁶⁸ Vgl. Cullmann, *Die Christologie des Neuen Testaments*, 4.

⁶⁹ Beispiele: Prophet, Gottesknecht, Messias. Vgl. dazu das Inhaltsverzeichnis von „*Die Christologie im Neuen Testament*“, XI-XII.

Inwiefern geht sein tatsächliches Werk darüber hinaus? oder: An welchem Punkt steht sein Werk im Widerspruch zu analogen Begriffen und Anschauungen, wie sie sich im Spätjudentum⁷⁰ vielleicht an den gleichen Ausdruck anschliessen?⁷¹

Bei seiner Untersuchung dieser christologischen Titel geht Cullmann umfassend vor. Er befragt jeden einzelnen Titel auf seine Bedeutung und Verwendung im Judentum und Griechentum, bei Jesus, in der Urgemeinde, in der paulinischen und nachpaulinischen Literatur und im Frühchristentum. Dann teilt er sie den verschiedenen Etappen Jesu Handelns zu: irdisches Werk (Prophet, leidender Gottesknecht, Hoherpriester), zukünftiges Werk (Messias, Menschensohn), gegenwärtiges Werk (Herr, Heiland) und schliesslich präexistentes Werk (Logos, Gottessohn).⁷²

Der Rahmen, in dem Cullmann sich bei der Entfaltung des urchristlichen Glaubens aufhält, ist nicht neu. Die verschiedenen heilsgeschichtlichen Epochen in Bezug auf ihre christologische Mitte bilden das Spielfeld. Mit „der Beschreibung des urchristlichen Glaubens an Jesus Christus“⁷³ tut er damit letztendlich nichts anders als die Heilsgeschichte von der Schöpfung bis zur Neuschöpfung von Neuem als Christuslinie zu beschreiben.⁷⁴

3.1.3. Ausarbeitung und Konsequenzen: *Heil als Geschichte*

Mit *Heil als Geschichte* legte Cullmann die Zusammenfassung „seiner Gesamtarbeit am Problem des ‚Wesens des Christentums‘“⁷⁵ dar. Die zwischenzeitlich eingegangenen Reaktionen auf *Christus und die Zeit*⁷⁶ sowie neuere Fachliteratur haben ihn dazu veranlasst, die Frage nach dem Wesen des Christentums nochmals zu überdenken und auf anderem Weg anzugehen, ohne aber am Gerüst seines Konzepts der Heilsgeschichte zu rütteln. Die Frage nach dem Wesen der neutestamentlichen Botschaft geht er in *Heil als Geschichte* in einem Dreischritt an: genetische Erklärung (Wie kam es zur heilsgeschichtlichen Sicht der Bibel?), generelle Beschreibung (Was sind die gemeinsamen Merkmale aller biblischen Heilsgeschichten?) und phänomenologische Darstellung (Wie stellen sich diese Merkmale in

⁷⁰ Diese Rede stammt von Cullmann, siehe dafür z.B. *Die Christologie des Neuen Testaments*, 5.

⁷¹ Vgl. allgemein dazu ebd. 3-6.

⁷² Zit. nach Froehlich, *Die Mitte des Neuen Testaments: Oscar Cullmanns Beitrag zur Theologie der Gegenwart*, 212.

⁷³ Ebd. 212f.

⁷⁴ Vgl. ebd. 212f.

⁷⁵ Ebd. 217.

⁷⁶ Siehe z.B. Bultmanns Rezeption von „Christus und die Zeit“: Heilsgeschichte und Geschichte. Zu Oscar Cullmann, *Christus und die Zeit*, in: *Theologische Literaturzeitung* 73 (1948) 659-666.

den wichtigsten biblischen Traditionsgeschichten - Jesus, Urgemeinde, Paulus, Johannes - dar?).⁷⁷

Heil als Geschichte bringt sowohl eine Vertiefung wie auch eine Erweiterung seiner heilsgeschichtlichen Schau mit sich. Er nimmt inhaltliche Korrekturen vor⁷⁸ und verteidigt sein Konzept gegen Kritik, Fehldeutungen und Missverständnisse.⁷⁹

Seine Ausführungen beschliesst er mit einem systematischen Ausblick. Im Zentrum steht dabei die Frage nach möglichen Hinweisen des Weitergehens der Heilsgeschichte in der gegenwärtigen Epoche.

3.2. Bezugnahme auf Congar

Wie bereits gesagt, haben Cullmann und Congar sich in der Zeit zwischen 1930 und dem Beginn des Konzils gegenseitig befruchtet und gerne aufeinander Bezug genommen. Bei Cullmann wird diese Auseinandersetzung sowohl in der Grundlegung seiner heilsgeschichtlichen Konzeption wie auch in ihrer finalen Fassung spürbar. Gleichwohl darf nicht vergessen werden, dass die beiden Theologen zumindest bis zum Beginn des Konzils wenige Gemeinsamkeiten im Denken aufwiesen. Eine heilsgeschichtliche Betrachtungsweise in Form eines in sich geschlossenen Konzepts wie bei Cullmann kennt Congar nicht.

3.2.1. In *Christus und die Zeit*

Diese Schrift von Cullmann weist verborgen auf Congars erste ekklesiologische Gehversuche hin. Dabei treten bei Cullmann Gedankengänge und einzelne Motive aus dessen erster Schrift zum Ökumenismus, *Chrétien désunis*, sowie aus dessen ekklesiologischer Abhandlung *Vraie et fausse réforme dans l'Eglise* an den Tag.

In der erstgenannten Schrift hat Congar den Ökumenismus theologisch verortet und ein konkretes ökumenisches Programm entwickelt: „Die Kirche ist ‚in‘ Christus, die Kirche lebt in und nach den ‚Gesetzen der Inkarnation‘. Das göttliche Leben, das Gott den Menschen in der Kirche schenkt, passt sich menschlicher Befindlichkeit an.“⁸⁰. Es gewinnt Gestalt als „Corpus Christi mysticum“⁸¹. Diese Betrachtungsweise „ging einher [...] mit einer

⁷⁷ Zit. nach Froehlich, Die Mitte des Neuen Testaments: Oscar Cullmanns Beitrag zur Theologie der Gegenwart, 217.

⁷⁸ Beispiel: In „Christus und die Zeit“ sprach Cullmann noch von einer linear verlaufenden Heilslinie, in „Heil als Geschichte“ hat er sie als wellenförmig dargestellt, um damit den durch die menschliche Sünde verursachten Rückschlägen und Irrwegen in der Geschichte Gottes mit den Menschen besser Rechnung tragen zu können (vgl. Cullmann, Heil als Geschichte, IX).

⁷⁹ Siehe z.B. seine Stellungnahme zum Vorwurf eines geschichtlichen Positivismus oder einer Überbetonung der horizontalen Heilslinie (Heil als Geschichte, IXf.).

⁸⁰ Müller, Yves Congar (1904-1995): Ein Leben für die Ökumene, 982.

⁸¹ Ebd. 982.

theologischen und nicht mehr nur mit einer juristischen oder soziologischen Sichtweise der Einheit der Kirche⁸². Gleichzeitig hat dieses Verständnis von Kirche als *Corpus Christi mysticum* bei Congar einen erweiterten Begriff von Katholizität hervorgebracht. Die Katholizität ist nicht nur eine quantitative Grösse, insofern sie alle Menschen ergreifen mag und zum Heil führt, sondern gleichzeitig auch qualitativ, insofern sie die Verschiedenheiten der Menschen, der Kulturen, Sprachen und Traditionen in sich aufnimmt und mit der gebotenen Einheit koordiniert.

In *Vraie et fausse réforme* hat Congar seine Ekklesiologie grundlegend weiterentwickelt, indem er die Kirche im Verhältnis von „vie“ und „structure“ bedacht hat. Diese Schrift zeigt sein Bestreben, Theologie und Kirche neu zu denken. Er verabschiedet sich von einem abstrakten Kirchenverständnis und betont die Historizität der Kirche. So spricht er deutlich aus, dass auch das kirchliche Leben, das vom Heiligen Geist getragen und animiert wird, das Geheimnis der Kirche zu offenbaren vermag. Einher mit dieser Öffnung für eine historische Betrachtungsweise der Kirche ging sein Plädoyer, der historischen Disziplin nunmehr Heimatrecht in der Kirche zu gewähren.

3.2.1.1. Heilsgeschichtliche Vergangenheit

Eine erste Nähe von Cullmanns Theologie der Heilsgeschichte zu Congars Ekklesiologie aus der Frühzeit liegt in dessen Rede von der heilsgeschichtlichen Vergangenheit begründet. Cullmanns Ausschärfung dieser Zeit weist in struktureller und inhaltlicher Hinsicht Ähnlichkeiten mit Congars Sicht der Kirche als „*Ekklesia de Trinitate*“⁸³ auf.

Die beiden Theologen stimmen bezüglich der Verortung des Christusgeschehens überein. In Christus erfüllt und offenbart sich das Heilshandeln Gottes, das dieser am Volk Israel vollbracht hat.⁸⁴ Diese Offenbarung hat für beide ausschliesslich qualitativen Charakter. Christus erweist sich als der hermeneutische Schlüssel für die alttestamentliche Epoche.

In struktureller Hinsicht stimmt Cullmann mit Congar überein, dass dieser Zeitepoche eine Konstante gegeben ist. Sie ist hingeordnet auf das Christusgeschehen der Mitte. Während Congar bei einer einseitigen Geradlinigkeit von der Schöpfung auf das Christusgeschehen hin stehenbleibt, führt Cullmann die Relation von Zeit und Christusgeschehen weiter aus und geht sichtbar über Congar hinaus. Er denkt sie reziprok: „Das Christusgeschehen der Mitte wird

⁸² Zitat: „Cet effort allait aussi entraîner une vue proprement théologique, et non plus seulement sociétariaire ou juridique, de l'unité ecclésiastique, ainsi qu'une perception qualitative, [...] de la catholicité, jusqu'à dilater le concept de l'Église aux dimensions mêmes de l'univers“ (Famerée, *L'Ecclesiologie du Père Yves Congar. Essai de synthèse critique*, 380).

⁸³ Siehe dazu Congar, *Chrétiens désunis*, bes. 59-73.

⁸⁴ Vgl. für Cullmann: *Christus und die Zeit*, 105; für Congar: *Chrétiens désunis*, 60f.

[...] erleuchtet von der alttestamentlichen Vorbereitung, nachdem diese gerade von jener Mitte ihr Licht empfangen hat“⁸⁵.

Die reziproke Schau hat Konsequenzen für die Beurteilung dieser Zeitepoche. Für Cullmann stellt sie einen Teil der christlichen Offenbarung dar, wenn auch nur in Verbindung mit dem Geschehen der Mitte: „Es handelt sich hier um einen Zirkel. Tod und Auferstehung Christi erlauben dem Gläubigen, in der Geschichte Adams, in der Geschichte Israels, die Vorbereitung auf Jesus den Gekreuzigten und Auferstandenen zu sehen. Aber erst die so verstandene Geschichte Adams und die so verstandene Geschichte Israels erlauben ihm, nun das Werk Christi des Gekreuzigten und Auferstandenen im Zusammenhang mit dem göttlichen Heilsplan zu begreifen.“⁸⁶.

Diese Zusammenschau ist auf das Prinzip der Erwählung und Stellvertretung zurückzuführen, das in seinen Augen das Prinzip des Fortgangs der Heilsgeschichte darstellt: Menschheit-Volk Israel-Rest Israels-Der Eine, Christus.⁸⁷ Cullmann spricht diesbezüglich von zwei Strängen (Adam-Christuslinie / Abraham-Christus-Linie), die auf Christus hinzielen und ihn als Teil der Geschichte Israels in Erscheinung treten lassen: „Als Menschensohn, zweiter Adam, erfüllt Jesus die Bestimmungen des von Gott geschaffenen Menschen, als Ebed Jahve erfüllt er die Geschichte seines Volkes“⁸⁸.

Den Gedanken einer heilsgeschichtlichen Relevanz des Volkes Israels über das Christusgeschehen hinaus kennt Congar in *Chrétien désunis* nicht. Er denkt das Volk Israel in Bezug auf das Christusgeschehen in der Kategorie von Altem Volk Israel - Neuem Volk Israel (Kirche).⁸⁹

3.2.1.2. Heilsgeschichtliche Gegenwart

Dann weist Cullmanns Betrachtungsweise der heilsgeschichtlichen Gegenwart Gemeinsamkeiten mit Congars Ekklesiologie auf, konkret mit seiner Abhandlung *Vraie et fausse réforme dans l'Eglise*. Dort bedenkt Congar bekanntlich die Kirche grundlegend von zwei Seiten her: Die Kirche ist Institution, denn ihr ist eine konstitutive Struktur und unverlierbare Essenz gegeben („Structure“), gleichzeitig ist die Kirche aber auch Kommunion, denn sie lebt mit und durch ihre Glieder in der Geschichte („Vie“).⁹⁰

⁸⁵ Cullmann, Christus und die Zeit, 129.

⁸⁶ Ebd. 9.

⁸⁷ Vgl. ebd. 112.

⁸⁸ Ebd.130.

⁸⁹ Vgl. Congar, *Chrétien désunis*, 86f.

⁹⁰ Vgl. für die beiden Dimensionen der Kirche: Famerée, *L'Éclésiologie du Père Yves Congar. Essai de synthèse critique*, 381.

In diesem Sinne erweist sie sich bei Congar als eine dialektische Grösse. Sie ist von „oben gegeben“ von Gott als konstitutive Struktur des Heils, gleichzeitig muss diese Struktur von „unten realisiert“ bzw. im Alltag fruchtbar gemacht werden.

Für dieses koordinative Geschehen hat Congar die Rede von „dialectique du donné et de l’agi“⁹¹ geprägt. Sie soll zum Ausdruck bringen, dass eine Spannung zwischen „gegeben-und noch zu vollenden“ vorherrscht: „En sorte que si, très réellement, nous sommes déjà des hommes nouveaux, et des fils, si vraiment nous avons déjà la vie éternelle, cependant nous n’avons encore reçu qu’un faible début de notre héritage, et nous attendons encore le salut, la liberté glorieuse des enfants de Dieu“⁹².

Ähnlich wie Congar vertritt auch Cullmann diese Sicht, und zwar im Kontext seiner Bestimmung der heilsgeschichtlichen Gegenwart als Zeit der Kirche.⁹³ Das grundlegende Merkmal dieser Zeit ist in seinen Augen ihr zwischenzeitlicher Charakter „gegeben-noch nicht vollendet“, der sich daraus ergibt, dass diese Zeit zwischen dem Christusgeschehen der Mitte und der Vollendung dieses Geschehens in der Parusie liegt. Diese Dialektik hat Cullmann mit dem Sinnbild des „Victory-Day“ zum Ausdruck gebracht: Die entscheidende Schlacht ist mit dem Ostergeschehen bereits geschlagen, der Endsieg steht hingegen noch aus. Das Leben in der Zwischenzeit ist „als Ausgriff auf die Zukunft auch Erwartung, aber das Primäre ist das, was schon zum Heil geschehen ist“⁹⁴.

Diese grosse Nähe zueinander haben Cullmann und Congar offensichtlich erkannt. In einem Schreiben an Cullmann zeigte Congar sich erfreut darüber, dass Cullmann seinen Gedanken der Dialektik der Kirche rezipiert hat.⁹⁵ Wenngleich sie übereinkommen, dass die Kirche dialektisch zu denken ist, sind bezüglich der Verhältnisbestimmung der beiden Pole „gegeben - noch zu vollenden“ Differenzen zwischen ihnen beiden vorhanden.

Cullmann hält Congar und der katholischen Ekklesiologie an sich vor, das Christusgeschehen der Mitte ekklesiologisch nicht hinreichend zu beachten, sondern mit ihrem Verständnis von Schrift und Tradition das Schwergewicht auf die nachösterliche Gegenwart zu legen und diese damit zu verabsolutieren. Das Einmalige der Mitte verliere seinen Charakter, indem es auf solche Weise vergegenwärtigt werde, „dass es nun sozusagen gebunden ist an die Gegenwart

⁹¹ Congar, *Esquisses du Mystère de l’Eglise*, 26. Siehe ferner Schreiben an Cullmann vom 14. September 1946 (UBB, NL 353, B I a 311).

⁹² Congar, *Chrétiens désunis*, 80.

⁹³ Vgl. Cullmann, *Christus und die Zeit*, 134-159.

⁹⁴ Stegemann, *Cullmanns Konzept der Heilsgeschichte in seiner Zeit*, 233.

⁹⁵ Vgl. Schreiben von Congar an Cullmann vom 14. September 1946 (UBB, NL 353, B I a 311).

und aufhört einmalige Vergangenheit zu sein“⁹⁶. Die Gegenwart ist in Cullmanns Augen heilsgeschichtlich nur richtig gewertet, wenn sie sich radikal der Schrift unterordnet.⁹⁷

Cullmanns Schau der heilsgeschichtlichen Zukunft in *Christus und die Zeit* weist im Gegensatz zur heilsgeschichtlichen Vergangenheit und Gegenwart hingegen keine inhaltlichen Bezüge zu Congar auf, sodass auf eine Besprechung dieser Epoche an dieser Stelle verzichtet wird.

3.2.2 In *Heil als Geschichte*

In Cullmanns geschichtstheologischer Summe *Heil als Geschichte. Heilsgeschichtliche Existenz im Neuen Testament* sind zwei grundlegende mit Yves Congar zusammenhängende Modifikationen erkennbar.

3.2.2.1. Linearität der Heilsgeschichte

In *Christus und die Zeit* dachte Cullmann das Fortschreiten der Heilslinie als geradlinige Bewegung, in *Heil als Geschichte* hat er hingegen diese Linie als wellenförmig dargestellt. Der Grund für diese Revision liegt darin, dass er zwischenzeitlich zur Einsicht gelangt ist, dass das Moment der Kontingenz in der Darstellung dieser Heilslinie zum Ausdruck kommen muss, was seines Erachtens dieser neue Begriff vermag, insofern er deutlich die „Verbindung von fortschreitender Ausführung des göttlichen Plans mit Kontingenz, Rückschlägen und Umwegen“⁹⁸ aufzeige. Wie Cullmann in *Heil als Geschichte* diesbezüglich zu bedenken gibt, hat Congar ihm an einer nicht näher bestimmten Zusammenkunft das Sprichwort „Dieu écrit droit, mais avec des lignes courbes“⁹⁹ zugesprochen und ihm damit einen weiteren Impuls zur genannten Revision gegeben.

Mit dieser Änderung hat Cullmanns Konzept der Heilsgeschichte an Schärfe gewonnen, da nun die Unzulänglichkeit des Menschen zu einer festen Grösse wird. Damit kann die Geschichte Gottes mit den Menschen nicht mehr vereinfachend mit den beiden Kategorien „Verheissung“ und „Erfüllung“¹⁰⁰ ausgedrückt werden, da diese jetzt zu kurz greifen und die Heilsgeschichte als ein starres und vorgefertigtes Gebilde erscheinen lassen.

Zweitens vermag die Rede von der wellenförmigen Bewegung Cullmanns eigentliches Verständnis von Heilsgeschichte besser zum Ausdruck zu bringen. Heilsgeschichte meint bei

⁹⁶ Cullmann, *Christus und die Zeit*, 155.

⁹⁷ Vgl. ebd. 159.

⁹⁸ Vgl. Cullmann, *Heil als Geschichte*, 106.

⁹⁹ Vgl. ebd. Fn 1, 107.

¹⁰⁰ Vgl. ebd. 106.

ihm nicht eine Geschichte des Heils, sondern Heil im Zusammenhang mit Geschichte im Sinne einer Analogie. Cullmann ist denn auch jegliche Verherrlichung dieser Geschichte fremd. Wiederholt gibt er in seinen Schriften zu bedenken, dass die Geschichte heilvolle wie auch unheilvolle Momente miteinschliesst. Nur will er mit der Rede von der Heilsgeschichte zum Ausdruck bringen, dass ein Heilsgeschehen, nämlich das Christusgeschehen der Mitte, sich als Dreh- und Angelpunkt dieser Geschichte erweist.

3.2.2.2. Tradition

Während Cullmann an *Heil als Geschichte* schrieb, war Yves Congar seit einigen Jahren damit beschäftigt, sein Verständnis von Tradition zu revidieren. In den frühen 1960er-Jahren hat er mehrere Schriften zur Frage der Tradition vorgelegt,¹⁰¹ die Cullmann offensichtlich kannte. Im Zusammenhang mit der Frage nach dem Weitergehen der Heilsgeschichte in der heutigen Zeit hat Cullmann in *Heil als Geschichte* die Rede von der „lebendigen Tradition“¹⁰², die der Heilige Geist der Kirche immerfort vor Augen führt, aufgebracht und diesbezüglich zu bedenken gegeben, dass diese Rede auf Yves Congar zurückgeht, der sie in seinem Werk *La Tradition et la vie de l'Église* grundgelegt hat.

Congar hat in dieser Zeit einen Traditionsbegriff vorgelegt, der stark heilsgeschichtlich gedacht ist und damit per se demjenigen von Cullmann nahekommmt. Tradition definierte er als Weitergabe des Christusgeschehens im Zusammenhang mit dem Heilsplan Gottes unter der Leitung des Heiligen Geistes.¹⁰³ Er lokalisierte sie im Spannungsverhältnis von normativer Vergangenheit und aktuellem Anspruch, Konstanz und Fortschritt, Kontinuitätssicherung und Aktualisierung¹⁰⁴ und erachtete sie als Hilfeleistung „im Lichte sich verändernder Erfahrungen mit Gott die Gegenwart zu deuten.“¹⁰⁵ Mit diesem pneumatologischen Traditionsverständnis hat er sich in die Tradition der Tübinger Schule des 19. Jh. um Johann Adam Möhler eingereiht, die nach einer Formulierung von ihm unter Tradition „das Wachstum der der Kirche anvertrauten Wahrheit in der Zeit nach Art einer lebendigen Pflanze“¹⁰⁶ verstanden hat.¹⁰⁷

¹⁰¹ Siehe z.B. dazu „La Tradition et la vie de l'Église“, Paris 1963, und „La Tradition et les traditions. I. Essai historique“, Paris 1960.

¹⁰² Siehe Cullmann, *Christus und die Zeit*, Fn 1, 277.

¹⁰³ Vgl. Congar, *Die Tradition und die Traditionen*, 34.

¹⁰⁴ Vgl. Schoppelreich, *Zeichen und Zeugnis: zum sakramentalen Verständnis kirchlicher Tradition*, 161.

¹⁰⁵ Ebd. 161.

¹⁰⁶ Congar, *Tradition und Kirche*, 74.

¹⁰⁷ Siehe diesbezüglich für die Tübinger Schule z.B. Josef R. Geiselman, *Die lebendige Überlieferung als Norm des christlichen Glaubens*, dargestellt im Geiste der Traditionslehre Johannes Ev. Kuhns, Freiburg i.Br. 1959.

Cullmann kommt in *Heil als Geschichte* Congars Traditionsverständnis in zweifacher Hinsicht nahe. Erstens teilt er Congars Aussage vollumfänglich, dass Tradition Weitergabe des Christusgeschehens im Zusammenhang mit dem Heilsplan Gottes meint (und damit eine geschichtliche Grösse ist). Bei Cullmann übt der Apostel, welcher ausschliesslich derjenige ist, der die göttliche Offenbarung in der Mitte der Zeit unmittelbar, d.h. als Augenzeuge erfahren und sie niedergeschrieben hat, sein einmaliges Amt weiterhin aus. Entscheidend für Cullmanns Traditionsbegriff diesbezüglich ist, dass der Apostel dieses Amt nicht durch die Kirche, sondern in der Kirche, durch sein Wort, sprich durch seine Schriften wirksam werden lässt. Die apostolischen Schriften vermögen nach Meinung Cullmanns die Kirche auf das Mitgeschehen der Zeit zurückzuführen bzw. die Kirche stets aufs Neue vor Christus zu stellen.¹⁰⁸ Ihm zufolge ist die ganze apostolische Tradition im Kanon gegeben, der seines Erachtens den Abschluss dieser Tradition darstellt und auf diese Weise zum Ausdruck bringt, dass es künftig keine legitime Tradition (auch keine kirchliche!) mehr geben kann.¹⁰⁹ Congars Traditionsverständnis weist (in nachvollziehbarer Weise) in eine andere Richtung, was in besonderer Weise damit zu tun hat, dass er die kirchliche Tradition nicht als zweite Quelle, aber als eine andere, ergänzende Form der Mitteilung der göttlichen Wahrheiten kennt.¹¹⁰

Zweitens steht Cullmann mit seinem Traditionsverständnis Congar dadurch nahe, dass er dessen Verständnis des Heiligen Geistes als jene Grösse, die in „alle Wahrheit einführt“¹¹¹ und die „lebendige Tradition“ erkennen lässt,¹¹² sich zu eigen gemacht hat. Der Heilige Geist führt bei Cullmann in alle Tradition ein, insofern als er der Kirche bei der Auslegung der Heiligen Schrift beiseite steht und ihr zu erkennen gibt, wo das Geschehen der Mitte sich in der gegenwärtigen Zeit entfaltet, in diesem oder in jenem Zeugnis einer Person oder Beschluss eines Konzils.¹¹³ Wie bereits gesagt, geht die oben genannte Rede auf Congar zurück, der den Heiligen Geist als den jenseitigen Träger der Tradition versteht,¹¹⁴ der das Werk Christi vergegenwärtigt und verinnerlicht.

4. Apostolizität

Am Vorabend des Konzils hat Oscar Cullmann eine kirchenhistorische Abhandlung zur Petrusgestalt vorgelegt, mit der er am Höhepunkt seines historischen Arbeitens angelangt

¹⁰⁸ Vgl. Cullmann, *Heil als Geschichte*, 33f.

¹⁰⁹ Vgl. Cullmann, *Die Tradition als exegetisches, historisches und theologisches Problem*, 44.

¹¹⁰ Vgl. Congar, *Die Tradition und die Traditionen*, 60f.

¹¹¹ Siehe die johanneische Rede vom Heiligen Geist als „Geist der Wahrheit“, z.B. Joh 14,17; 15,26; 16,13; 1 Joh 4,6.

¹¹² Vgl. Cullmann, *Heil als Geschichte*, 277.

¹¹³ Vgl. ebd. 277.

¹¹⁴ Vgl. Congar, *Tradition und Kirche*, u.a. 50.52.

war.¹¹⁵ Seit seiner „Arbeit über die Pseudoklementinien“¹¹⁶ hat ihn die Petrusgestalt immer wieder beschäftigt, zunächst in einem Aufsatz über den historischen Hintergrund des Märtyrertodes der beiden Apostel Petrus und Paulus¹¹⁷ und einige Jahre später in einem Lexikonartikel über Petrus.¹¹⁸ Als er sich nach dem Krieg in Rom an Ort und Stelle ein Bild von den Ausgrabungen unter der Peterskirche machen konnte [und dabei mit archäologischen Einsichten bedient worden war], begann der Plan einer Petrusmonographie Gestalt anzunehmen.¹¹⁹

Seine 1952 in Erstauflage erschienene Schrift über Petrus, die wenige Jahre später eine Neuauflage erfuhr¹²⁰, gliedert sich in zwei Teile. In einem ersten (historischen) Teil ist Cullmann darum bemüht, die historische Frage nach Petrus zu stellen. Dazu geht er in einem Dreischritt vor: Petrus der Jünger, der Apostel und der Märtyrer. Dieser Teil bietet eine Biographie des Apostels, soweit dies aufgrund der zersplitterten Quellen überhaupt möglich ist. Neben biblischen Quellen bezieht Cullmann auch liturgische und archäologische Quellen mitein.¹²¹ Im zweiten (exegetischen-theologischen) Teil bedenkt er die Petrusgestalt im heilsgeschichtlichen Kontext bzw. im Spannungsfeld von Mittegeschehen und gegenwärtigem Geschehen. Er untersucht Mt 16,17-19 und „die Folgerungen, die aus dieser Stelle bis heute gezogen wurden und werden“¹²².

Das Petrusbuch ist weit mehr als eine Monographie über den Apostel, aus Sicht eines Protestanten verfasst, mit dem Anspruch, eine ökumenische Gesprächsgrundlage über Petrus zu bieten. Mit diesem Werk hat Cullmann zugleich sein Verständnis von Apostolizität abschliessend dargelegt. Während er im Zuge der Grundlegung seiner Theologie der Heilsgeschichte in *Christus und die Zeit* und an anderen Orten die Begriffe Apostel und Apostolizität näher bestimmt hatte, hat er nun mit dem Petrusbuch die Frage nach der apostolischen Sukzession und damit verbunden die Frage nach dem Apostel Petrus

¹¹⁵ Petrus. Jünger-Apostel-Märtyrer. Das historische und das theologische Petrusproblem, Zürich 1952.

¹¹⁶ Le problème littéraire et historique du roman pseudo-clémentin, Paris 1930.

¹¹⁷ Les causes de la mort de Pierre et Paul d'après le témoignage de Clément Romain (Revue d'histoire et de philosophie religieuses 10 (1930) 294-300).

¹¹⁸ Simon Pierre, apôtre (in: Dictionnaire encyclopédique de la Bible II, 1935, 398-401).

¹¹⁹ Froehlich, Oscar Cullmann-Ein Leben für die grössere Ökumene. Zugleich ein Vorwort, 11. Ferner: Cullmann, Petrus. Jünger-Apostel-Märtyrer. Das historische und das theologische Petrusproblem, 154-178.

¹²⁰ Eigenen Angaben zufolge haben ihn zwischenzeitlich neu erschienene Arbeiten zu Petrus sowie Rezensionen zur Überarbeitung der ersten Auflage seiner Petrusmonographie bewogen (Cullmann, Petrus. Jünger-Apostel-Märtyrer. Das historische und das theologische Petrusproblem, 11)

¹²¹ Zit. nach May, Oscar Cullmann und die Kirchengeschichte, 246.

¹²² Ebd. 246.

behandelt.¹²³ Diejenige der Apostolizität sollte ihn über das Konzil hinaus begleiten. Ein beredtes Zeugnis dafür ist seine Einheitskonzeption *Einheit durch Vielfalt*.¹²⁴

Vergleicht man seinen Begriff von Apostolizität, so wie dieser nun mit seiner Schrift über Petrus abschliessend vorliegt, mit demjenigen von Yves Congar, treten neben Unterschieden auch Gemeinsamkeiten an den Tag. Inwiefern hinter Letzteren das unmittelbare Gespräch steht, ist rückblickend schwer zu sagen. Dies hat einerseits damit zu tun, dass Cullmann dort keine direkten Bezüge auf Congar vornimmt, andererseits dass sein Nachlass keine Korrespondenz aufweist, die ein Gespräch über dieses Thema zwischen den beiden Theologen belegt oder zumindest nahelegt.

4.1. Apostolizität bei Cullmann

Wie im Grunde genommen alle seine Gedankengänge hat Cullmann das Themenfeld Apostel/Apostolizität/Apostolische Sukzession im Horizont seiner Theologie der Heilsgeschichte bedacht und seine Sicht daraus gewonnen. Im Folgenden soll ein kleiner Eindruck von Cullmanns Verständnis von Apostolizität gegeben werden, und zwar anhand der Momente Apostel im Allgemeinen, Apostel Petrus und Sukzession.

Was den Apostel anbelangt, erweist dieser sich im Neuen Testament Cullmann zufolge als eine klar definierte Grösse. Apostel sei jene Person, die Augenzeuge des Auferstandenen geworden und von diesem mit einem besonderen Auftrag versehen worden sei, sei es während dessen irdischen Daseins oder nach dessen Auferstehung und/oder während seines irdischen Wirkens in dieses Amt berufen worden und nicht nur Zeuge der Auferstehung, sondern auch Zeuge dieses Wirkens gewesen sei.¹²⁵

Als direkte Zeugen des Offenbarungsgeschehens kommt den Aposteln Cullmann zufolge die Pflicht zu, dieses Geschehen - das Cullmann im Kontext von Ereignis und Deutung näher denkt¹²⁶ - zu tradieren und auf diese Weise¹²⁷ selber zum Fundament der Kirche zu werden.¹²⁸

Petrus als einen dieser Zwölf erachtet Cullmann als eine herausragende Gestalt. Wenngleich er betont, dass alle Apostel zusammen das Fundament der Kirche bilden, spricht er Petrus eine Führungsfunktion innerhalb dieses Kollegiums zu. Diese Funktion begründet er einerseits mit dem Felsenwort in Mt 16,18, mit dem der Herr Petrus als Person verheissen hat,

¹²³ Siehe z.B. Christus und die Zeit, 156-159.

¹²⁴ *Einheit durch Vielfalt*. Grundlegung und Beitrag zur Diskussion über die Möglichkeiten ihrer Verwirklichung, Tübingen 1986.

¹²⁵ Vgl. Cullmann, Die Tradition als historisches exegetisches und theologisches Problem, 44. Ferner: Heil als Geschichte, 272f.

¹²⁶ Vgl. z.B. Cullmann, Christus und die Zeit, 72f.

¹²⁷ Vgl. Cullmann, Die Tradition als historisches, exegetisches und theologisches Problem, 25.

¹²⁸ Z.B. Eph 2,20 und Gal 2,9.

zum Felsen der Kirche zu werden, andererseits mit dessen besonderer Stellung beim Auferstehungsgeschehen, insofern Petrus als erster dem Auferstandenen begegnet ist und im Zuge dessen den an ihn ergangenen apostolischen Sonderauftrag von Neuem erhalten hat.¹²⁹ Weniger diese beiden Momente für sich als vielmehr diese Konstellation von a) Verheissung des vorösterlichen Jesus, b) Erneuerung dieser Verheissung durch den nachösterlichen Jesus und c) im Zusammenhang mit dem Auferstehungsgeschehen hat Cullmann zur oben genannten Darstellung bewogen. Petrus ist in dessen Augen besonders dazu geeignet „die Kunde weiterzugeben, dass Jesus, der auf Erden gelebt hat und gestorben ist, zum Heile der Welt gestorben und auferstanden ist“¹³⁰.

Wenngleich er dem Apostel zugesteht, dass dieser einerseits in seiner Funktion als Apostel die Kirche grundgelegt hat und andererseits Leiter der Urgemeinde war, widersetzt er sich aus biblisch-heilsgeschichtlichen Gründen einem Sukzessionsmodus in der Kirche, der sich auf diesen Apostel beruft. Das apostolische Amt sei in seiner Einmaligkeit unerreichbar. Eine Fortsetzung dieses Amtes in der Kirche sieht Cullmann nur darin legitim (und notwendig), als die Apostel effektiv Nachfolger eingesetzt haben,¹³¹ die gewissermassen eine apostolische Sukzession begründeten, aber nicht in ontologischem, als vielmehr in chronologischem Sinne.¹³² Cullmanns Argumentation gegen eine apostolische Sukzession im eigentliche Sinne hat aber ihren ersten Ort in seiner heilsgeschichtlichen Konzeption, genauer gesagt im zwischenzeitlichen Charakter der gegenwärtigen Zeit. Mit Verweis u.a. auf das Ende des Mittegeschehens mit dem Tod des letzten Apostels, dem zwischenzeitlichen Charakter der Kirche, der Festlegung des Kanons, den er als Scheidelinie zwischen der apostolischen und der nachapostolischen Zeit sieht, lehnt er eine Weiterführung des apostolischen Amtes, wie es die katholische Kirche im petrinischen Primat kennt, kategorisch ab.

4.2. Bezugnahme auf Congar

Cullmanns und Congars Apostolizitätsverständnis stehen sich in vier Punkten nahe.¹³³

Beiden Theologen binden das Apostolat unmittelbar an das Inkarnationsgeschehen zurück und sprechen ihm in der Verlängerung dessen einen normativen Charakter für die Kirche (bis zu ihrem Ende im Geschehen der Parusie) zu. Weiter stimmen beide dahingehend überein,

¹²⁹ Joh 21,15-17.

¹³⁰ Cullmann, Petrus. Jünger-Apostel-Märtyrer, 249.

¹³¹ Siehe dafür u.a. Apg 14,23 und Apg 20,17f.

¹³² Vgl. Cullmann, Petrus. Jünger-Apostel-Märtyrer, 250f.

¹³³ Eine grosse Hilfe in diesem Zusammenhang war mir Carlos Stegers Schrift „Apostolic Succession. In the Writings of Yves Congar and Oscar Cullmann“ (Andrews University Seminary Doctoral Dissertation Series; 20), Michigan 1993.

dass die apostolische Zeit die Gründungszeit der Kirche ist.¹³⁴ Differenzen zwischen ihnen treten in Bezug auf das Weitergehen dieser Zeit in der Zeit der Kirche auf. Congar bestimmt die Kirche als „progressive Ausdehnung des apostolischen Wirkungsbereichs [...] in Raum und Zeit“¹³⁵, die gewährleistet wird durch die Sukzession im Bischofsamt. Dieser Betrachtungsweise kann Cullmann bekanntlich nichts abgewinnen. Die apostolische Zeit stellt bei ihm eine in sich geschlossene Grösse dar, die mit dem Tod des letzten Apostels zu einem Ende kommt.¹³⁶ Ihren Gegenwartsbezug sieht er ausschliesslich im apostolischen Schrifttum gegeben.

Eine zweite Nähe bei Cullmann und Congar betrifft das Apostelamt. Dieses bestimmen sie in ontologischer wie auch in funktionaler Hinsicht auf ähnliche Weise. Apostel sind in den Augen beider sowohl die zwölf Jünger Jesu wie auch weitere Personen (u.a. Paulus), die vom nachösterlichen Herrn mit einem besonderen Auftrag versehen worden sind. Wichtig bei ihnen ist diesbezüglich die Augenzeugenschaft sowie derjenige Umstand, dass die Apostel unmittelbar vom Herrn angesprochen worden sind. Apostel kann für beide nur jene Person sein, welche die genannten Bedingungen erfüllt.

Was die Aufgabe der Apostel anbetrifft, stimmen beide überein, dass sie darin besteht, als Träger des Offenbarungsgeschehens die Kirche zu gründen.¹³⁷ Cullmann bleibt bei dieser Sichtweise stehen, während Congar die Funktion der Apostel ausdehnt. Er schreibt ihnen zudem priesterliche, königliche und prophetische Vollmacht in der Kirche zu.¹³⁸

Eigens bedenken Cullmann und sein Landsmann Congar die Petrusgestalt innerhalb ihrer jeweiligen Konzeption von Apostolizität. Bezüglich der historischen Frage nach Petrus herrscht weitgehend Einigkeit. Petrus als Gründer der Kirche sowie als Leiter der Urgemeinde denken sie sehr ähnlich. Grundlegende Differenzen sind bezüglich der Sukzession des Petrusamts in der Kirche gegeben: Cullmann stimmt mit Congar einmal darin überein, dass in Mt 16,18f. mit der Rede von „πετρα“¹³⁹ der Apostel als Person gemeint ist.¹⁴⁰ Er ist der Fels, auf dem die Kirche einmalig erbaut ist. Beide sehen in diesem vom inkarnierten Herrn an Petrus gerichteten Wort, das der Herr nach seiner Auferstehung bekräftigte¹⁴¹, den

¹³⁴ Vgl. für Cullmann u.a. Petrus. Jünger-Apostel-Märtyrer, 246-249; für Congar: Appelés à la vie, 33f.

¹³⁵ Congar, Conclusion, 296.

¹³⁶ Vgl. Cullmann, Die Tradition als historisches, exegetisches und theologisches Problem, 29.

¹³⁷ Vgl. für Cullmann u.a.: Petrus. Jünger-Apostel-Märtyrer, 247f.; für Congar: Sacerdoce et laïc: devant leurs tâches d'évangélisation et de civilisation, 11-23.

¹³⁸ Vgl. z.B. Congar, L'Eglise, une, sainte, catholique et apostolique, 224.

¹³⁹ Mt 16,18.

¹⁴⁰ Vgl. für Cullmann allgemein Teil II seiner Petrusabhandlung, besonders 237f.; für Congar u.a. L'Eglise une, sainte, catholique et apostolique, 228f.

¹⁴¹ Joh 21,15-17.

petrinischen Primat grundgelegt. Bezüglich der genaueren Bestimmung dieses Primats gehen sie je eigene Wege, was letztendlich sich in einer unterschiedlichen Bewertung des petrinischen Primats in der katholischen Kirche niederschlägt. Cullmann lehnt im Gegensatz zu Congar einen Sukzessionsmodus bezüglich der Apostel aus theologischen Gründen ab. Weder exegetisch noch heilsgeschichtlich lässt dieser sich seines Erachtens begründen (wobei in diesem Zusammenhang berücksichtigt werden muss, dass Cullmann bekanntlich die Zeit des Mittegeschehens und die Zeit der Kirche radikal voneinander trennt und diesbezüglich zwischen apostolischer Tradition und kirchlicher Tradition unterscheidet).¹⁴²

Weiter geht Cullmann mit Congar überein, dass Petrus Leiter der Urgemeinde war und dass er diese Aufgabe direkt vom Herrn empfing.¹⁴³ Die Rede von „Binden und Lösen“ (Mt 16,19) versteht er wie Congar im Sinne von „bannen und freisprechen“. Sie ist Ausdruck für Petri höchste disziplinarische und spirituelle Vollmacht in seiner Funktion als Leiter der Urgemeinde.¹⁴⁴

Wie im dritten Teil dieser Arbeit näher darauf eingegangen wird, hat Cullmann im Anschluss an das Konzil seine Auffassung von apostolischer Sukzession etwas revidiert. Im Zuge seiner Beschäftigung mit dem Themenfeld Ökumene hat er die Frage aufgeworfen, ob ein ökumenisches Petrusamt möglicherweise Ausdruck seiner Vorstellung von Einheit sein könnte.¹⁴⁵ Dieses Amt würde an der Spitze einer konziliären und kollegialen Gemeinschaft von Kirchen stehen. Interessant dabei ist festzustellen, dass Cullmann in diesem Zusammenhang Congar zitiert,¹⁴⁶ der die Möglichkeit eines ökumenischen Petrusamts auch in Erwägung gezogen hat.¹⁴⁷

5. Ökumene

Nicht nur bis zum Konzil, sondern auch darüber hinaus stand Cullmann mit Congar im Gespräch und konnte daraus Gewinn für seine Theologie ziehen. Wie einführend dargestellt, begann während des Konzils der Kontakt sich zwischen ihnen beiden wieder zu intensivieren mit Schwerpunkt auf der Ökumene. Nach dem Konzil änderte sich diesbezüglich nichts, gemeinsam engagierte man sich fortan für die Sache der Ökumene. Ein deutlicher Beleg dafür

¹⁴² Vgl. Cullmann, u.a. Die Tradition als exegetisches, historisches und theologisches Problem, 40f.

¹⁴³ Joh 21,15-17; Mt 16,18f.

¹⁴⁴ Zit. nach Steger, Apostolic succession. In the Writings of Yves Congar and Oscar Cullmann, Fn 3, S. 299f. Siehe für Congar: L'Eglise, une, sainte, catholique et apostolique, 232f.; für Cullmann: Petrus. Jünger-Apostel-Martyrer, u.a. 236f.

¹⁴⁵ Vgl. Cullmann, Einheit durch Vielfalt, 90-110.

¹⁴⁶ Vgl. ebd. 97.

¹⁴⁷ Vgl. Congar, Cinquante années de recherche de l'unité, 83.

ist ihre enge Zusammenarbeit im Zusammenhang mit der Realisierung des Projekts Ökumenisches Institut Tantar.

In den 1980er-Jahren legten Cullmann und Congar ihre Einheitskonzeptionen vor. Den Anfang machte Yves Congar mit *Diversités et communion*, der dazu auf *Chrétiens désunis* zurückgriff und die Grundlinien dieser Schrift im Lichte des Konzils überarbeitete. Einige Ansätze hat er diesbezüglich aus seinem ekklesiologischen Frühwerk übernommen, andere hat er gänzlich fallen gelassen. Nur vier Jahre später folgte Cullmann, der seinerseits mit *L'Unité par la diversité* seine Einheitskonzeption vorlegte.

Ein Vergleich dieser beiden Schriften zeigt eine grosse Nähe auf. Nicht nur die Überschriften, sondern auch die Inhalte kommen sich nahe. Bedenkt man zudem die zeitliche Nähe, in der die beiden Schriften zueinander stehen, die freundschaftliche Verbundenheit zwischen Cullmann und Congar sowie den Umstand, dass die Ökumene zu dieser Zeit ihr schwerpunktmässiger Gesprächsgegenstand war, liegt die Annahme nahe, dass *L'Unité par la diversité* und *Diversités et communion* aus einem Miteinander der beiden Theologen hervorgegangen sind.

5.1. Ökumene bei Cullmann

Bei seinem Unterfangen, ein eigenes Verständnis von Einheit zu gewinnen und damit verbunden konkrete Wege zur Verwirklichung dieser Einheit aufzuzeigen, ist ihm der Aufruf Pauls VI., welcher dieser während einer Audienz an die Konzilsbeobachter gerichtet haben soll, gerade recht gekommen: „Eine konkrete und historische, auf die Heilsgeschichte konzentrierte Theologie“ ist die gemeinsame Grundlage des ökumenischen Dialogs.¹⁴⁸

Cullmann hat seine Einheitskonzeption von seiner Schau der Heilsgeschichte gewonnen. In gewohnter Weise galt sein Blick dabei ausschliesslich dem Christusgeschehen als dem Mittegeschehen der Heilsgeschichte, das er als die relevante Grösse schlechthin für die heilsgeschichtliche Gegenwart, welche die Zeit der Kirche ist, betrachtet. In seinen Augen ist die „ganze in Gottes Plan vorhandene Heilsgeschichte [...] in diesem einen Geschehen [=Christusgeschehen] virtuell enthalten“¹⁴⁹.

Aus der Überzeugung heraus, dass das Christusgeschehen seinen bleibenden Ausdruck im apostolischen Schrifttum hat, stellt Cullmann die Frage nach der Einheit heute als Frage nach der Einheit im Neuen Testament bzw. in der Urkirche. Auf diese Weise zeigt er auf, dass in seinen Augen die Antwort auf die Frage nach der heute zu verwirklichenden Einheit im

¹⁴⁸ Vgl. die Ansprache Pauls VI. an die nichtkatholischen Beobachter auf der zweiten Session des Konzils, 17. Oktober 1963: AAS 55 (1963) 878-881, hier 880, zit. nach Cullmann, Heil als Geschichte, V.

¹⁴⁹ Cullmann, Heil als Geschichte, 147.

Neuen Testament liegt und dass infolgedessen jedweder Versuch, Einheit heute zu verwirklichen, sich vom Einheitsverständnis des Neuen Testaments her zu verstehen hat.

Wie üblich für sein Denken, geht Cullmann bei seinem Unterfangen umfassend vor. Die Frage nach der Einheit im Neuen Testament stellt er zweifach, einmal historisch und einmal theologisch. Davon erhofft er sich, den Einheitsbegriff des Neuen Testaments in seiner Fülle zu erfassen. Ausgangspunkt bei ihm ist die Einsicht, dass es eine völlig geeinte Kirche im Urchristentum nie gegeben hat. Streitereien zwischen einzelnen Gruppen und zwischen Individuen gab es von Anbeginn an, in der Jerusalemer Urgemeinde und später bei der Frage nach der Mission,¹⁵⁰ was letztendlich zu einer Trennung in Heiden- und Judenmission geführt hat. Das ökumenische Problem im Urchristentum sieht Cullmann im Auseinandergehen der Kirche gegeben,¹⁵¹ nicht aber in einem Auseinanderfallen. Trotz lehrmässiger und kultischer Differenzen sowie des Umstands, dass die junge Kirche sich mit der Zeit immer mehr in das römische Weltreich hinaus verbreitete, seien die verschiedenen Lager verbunden geblieben. Ein - mit Cullmann gesprochen - Liebesband in Form einer ökumenischen Kollekte für die Armen der Gemeinde von Jerusalem hat in seinen Augen die Kirche zusammengehalten¹⁵² und gleichzeitig ihre Einheit zum Ausdruck gebracht.¹⁵³

Dieser Einsicht stellt Cullmann die heutige Situation der Kirche gegenüber und gibt dabei zu bedenken, dass das Auseinandergehen sich heute als Auseinanderfallen darstellt und dass ein Liebesband als Zeichen der Einheit nicht mehr gegeben ist.

Inspiziert von der ökumenischen Situation in der Urkirche stellt Cullmann ein Modell vor, das in seinen Augen die einzige mögliche Form von Einheit in der heutigen Zeit darstellt, ohne dass die Kirche dabei Gefahr läuft, aus der Heilsgeschichte herauszufallen: nicht Einheit im Sinne einer Fusion auf der Grundlage eines ökumenischen Schwärmertums,¹⁵⁴ sondern Einheit als eine „Gemeinschaft autonomer Kirchen“, sprich „Einheit nicht trotz, sondern durch die Vielfalt“, lautet seine Devise.

Theologisch argumentiert er zugunsten seines Modells entlang der Metapher bei Paulus von der Kirche als einem Leib und den vielen Gliedern.¹⁵⁵ Die Existenz verschiedener Konfessionen erachtet er nicht als unheilvolles Menschenwerk, sondern als Werk des

¹⁵⁰ Vgl. dazu z.B. Apg 6,1; Gal 2,11-13; Apg 15,36-41.

¹⁵¹ Vgl. Cullmann, Das Urchristentum und das ökumenische Problem, 52f.

¹⁵² Vgl. z.B. Röm 15,25-29 und Apg 4,32; für Cullmann: Ökumenische Kollekte und Gütergemeinschaft im Urchristentum, in: Froehlich, Karlfried (Hrsg.): Oscar Cullmann. Vorträge und Aufsätze 1925-1962, Tübingen/Zürich 1966, 600-604.

¹⁵³ Vgl. ebd. 602.

¹⁵⁴ Vgl. Lehmann, Einheit durch Vielfalt-heute, 287.

¹⁵⁵ Vgl. 1 Kor 12,12-30.

Heiligen Geistes, der jede von ihnen mit bestimmten Charismen ausgestattet hat.¹⁵⁶ Hierbei zeigt sich die eine Seite des Heiligen Geistes. Er ist Geist der Vielfalt, indem er die Vielfalt schafft. Gleichzeitig ist er auch Geist der Einheit, insofern als er die Charismen komplementär zusammenzuführen vermag und auf diese Weise Einheit schafft.

Eine so verstandene Einheit als Einheit und Vielfalt bzw. als Gemeinschaft autonomer Kirchen hat Cullmann zufolge den grossen Vorteil, dass jede Konfession ihre Identität wahren kann sowie dass Unterschiede, die zwischen den Konfessionen vorherrschen, ertragen werden können. Die Einheit artikuliert sich dabei in einem gegenseitigen Anerkennen der Konfessionen untereinander, was aber mehr bedeutet, als bloss die Gegenwart des anderen hinzunehmen. Zum einen meint Anerkennen für Cullmann, den Reichtum der vorhandenen Vielfalt zu schätzen. Dabei denkt er in erster Linie an die Charismen, von denen jede Konfession welche in besonders ausgeprägter Weise hat und die nicht nur diese hervorgerufen haben, sondern auch für derer Fortbestand verantwortlich sind. Ferner bedeutet Anerkennen für ihn auch, sich von den anderen Konfessionen bereichern und reinigen zu lassen. Diese können seines Erachtens behilflich dabei sein, die eigenen Charismen zu vertiefen und Verformungen und Defizite zu beheben. Und schliesslich heisst Anerkennen für ihn, dass die Konfessionen das sie untereinander Trennende beachten und dieses nicht zugunsten einer (vermeintlichen) Einheit aufgeben.

In diesem Konzept von Einheit zeigt sich die für Cullmanns Ekklesiologie charakteristische Spannung von „schon“ und „noch nicht“. Das „schon“ kommt in der Komplementarität der Charismen der Konfessionen zum Ausdruck. Eine Einheit ist bereits gegeben. In den Divergenzen zwischen den einzelnen Kirchen, die eine vollkommene Einheit verunmöglichen, drückt sich das „noch nicht“ aus. Die vollkommene Einheit steht noch aus.¹⁵⁷

5.2. Ökumene bei Congar

In seiner Schrift *Diversités et communion*, mit der er sein Verständnis von Ökumene abschliessend darlegte, hat Congar die Einheit als zweipolige Grösse im Kontext von Vielfalt (*diversités*) und Gemeinschaft (*communion*) bedacht.¹⁵⁸ Im Gegensatz zu seiner

¹⁵⁶ Katholizismus: u.a. Universalismus und Institution; Protestantismus: u.a. biblische Konzentration und christliche Freiheit; Orthodoxie: u.a. theologische Vertiefung des Geistbegriffs und liturgische Formen (vgl. Cullmann, *Einheit durch Vielfalt*, 34f.).

¹⁵⁷ Zit. nach Lehmann, *Einheit durch Vielfalt-heute*, 287. Siehe für Cullmann neben „*Einheit durch Vielfalt*“ auch „*note autobiographique*“, in: Istituto Paolo VI-notiziario n.25, Juni 1993, 34-38, besonders 37f.

¹⁵⁸ Als besonderen Referenzpunkt diene mir bei der Erstellung dieses Kapitels: Joseph Famerée, *L'Écclésiologie du Père Congar. Essai de synthèse critique*, in: *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 76 (1992) 377-419, hier 415-417.

ökumenischen Erstschrift *Chrétien désunis* erweist die Vielfalt und nicht mehr die Katholizität sich als der innere Wert der Einheit. Congar nennt sie die „différenciation de quelque chose de commun“¹⁵⁹. Sie bestimmt das Verhältnis zwischen Einheit und Vielfalt, indem sie verschiedene Kulturen, Sprachen und Lebensführungen aufgreift und sie als Teile eines Ganzen erscheinen lässt. Vielfalt ist bei dieser Betrachtungsweise mit Reichtum verbunden, die notwendig für die Einheit ist. Der Begriff für Einheit ist bei Congar Gemeinschaft. Dieser Begriff ist neu, denn in *Chrétien désunis* hat Congar Einheit mit dem Begriff „unité“ ausgedrückt, der im Gegensatz zu „communion“ doch statischer wirkt.

Bei der Bestimmung der Einheit denkt Congar historisch-theologisch. Er gibt zu bedenken, dass Vielfalt stets eine notwendige und allgegenwärtige Grösse in der Geschichte darstellt, sowohl in Zeit wie auch in Raum. Er erinnert in diesem Zusammenhang an das Neue Testament und die Alte Kirche,¹⁶⁰ aber auch an den Pluralismus im ethischen und kulturellen Kontext in der jeweiligen Zeit.¹⁶¹ Seiner Darstellung zufolge ist die Kirche - Congar spricht dabei von der „Ekklesia de Trinitate“ - in der Trinität vorgebildet als übernatürliches Geheimnis mit einer klaren Struktur. Gleichwohl ist die Kirche auch eine immanente Grösse - er spricht in diesem Zusammenhang von der „Ekklesia ex hominibus“ -, die gemacht wird von ihren Gliedern, insofern diese der transzendenten Realität der Kirche eine irdische Form zu verleihen bzw. sie geschichtlich anzueignen versuchen. Beide Ausdrücke von Kirche, jene von „oben“ und jene von „unten“, finden Congar zufolge in der „Ekklesia in Christo“ zusammen.¹⁶² Die vielfältigen Ausprägungen der Kirche in Raum und Zeit - allen voran die Konfessionen - erklärt Congar sich in diesem Gefüge in besonderer Weise als Versuch der „Ekklesia ex hominibus“, die Transzendenz der Realität in die Geschichte zu übersetzen.

Das ökumenische Problem stellt sich bei ihm als Frage, wie die legitime Vielfalt in Leben und Lehre der verschiedenen Konfessionen als Ausdruck des einen Glaubens zu denken ist. Für die gegenwärtige Zeit erweist sich ein Zusammen von Einheit und Vielfalt als gravierendes Problem, insofern die Einheit nicht mehr gegeben ist und Einheit und Vielfalt auf diese Weise nicht mehr in Relation zueinander stehen.

Für die Suche nach einem Weg zur Wiederherstellung der Einheit verlässt Congar die Bühne einer rein institutionellen Betrachtung von Einheit. Er versucht die einzelnen Konfessionen unter Beibehalt ihrer Eigenheiten zu einem grösseren Ganzen zusammenzufügen. Notwendig hierfür ist seines Erachtens der Dialog, den er einmal als Gespräch bestimmt. In seinen Augen

¹⁵⁹ Congar, *Diversités et communion*, 64.

¹⁶⁰ Vgl. ebd.: für das Neue Testament, 19-25; für die Alte Kirche 26-36.

¹⁶¹ Vgl. ebd. 55-63.

¹⁶² Vgl. Congar, *Chrétien désunis*, 59-113 (=Kapitel II).

ist es Aufgabe der einzelnen Konfessionen, ihr Gegenüber in seinem Anders- und Gleichsein zu erfahren. Besonderen Wert legt er auf das die Konfessionen Verbindende, das er als Ausgangspunkt dafür sieht, das Trennende anzugehen. Er spricht in diesem Zusammenhang von einer *Communio* in Aktion (z.B. in moralischen Fragen) und einer „*Communio* im Geist“ (z.B. Gottes Geist im Gebet erfahren), die zu einer „*Communio* in der Lehre“ führten.¹⁶³ Das zweite Moment des Dialogs ist bei ihm ein gemeinsames Leben der Konfessionen im Sinne eines Er-lebens der transzendenten Realität.¹⁶⁴ Congar spricht in diesem Zusammenhang von der „Re-rezeption“ der Lehre.¹⁶⁵ Mit diesem Präfix „Re“ weist er auf den ökumenischen Kontext hin. Re-rezeption meint mit Thomas Sartory die „Heimholung der Dogmen in das Licht des Gesamtzeugnisses der Schrift“¹⁶⁶. Mit Dogmen sind hier sowohl die altkirchlichen Dogmen wie auch die den Konfessionen je eigenen Lehren gemeint. Eine Re-rezeption schafft in den Augen Congars neue Bedingungen für eine Versöhnung untereinander. Sie fördere eine Annäherung zwischen den Konfessionen, deren Frucht eine in Gemeinschaft zu vollziehende Neuformulierung der Lehre sein kann.¹⁶⁷ Diese Perspektive öffnet letztendlich den Blick für eine plurale Einheit.¹⁶⁸

So wenig Congars Ansatz von *Diversités et communion* ein ausgereiftes Einheitsmodell im engeren Sinne darstellt, so wenig hat diese „*communio*“ für ihn einen endgültigen Charakter. War in *Chrétiens désunis* die Einheit der Kirche in seinen Augen in der „*Catholica Romana*“ gegeben, so ist sie nunmehr bereits gegeben, gleichzeitig aber „noch zu kommen“. So formuliert er: „L’Unité parfaite sera donnée eschatologiquement“¹⁶⁹.

5.3. Bezugnahme auf Congar

Eine erste Gemeinsamkeit, die Cullmanns Einheitsverständnis mit jenem von Congar in *Diversités et communion* hat, ist der Blick für das historisch-faktische. Cullmann folgt Congar, indem er bei der Frage nach Einheit bei jenem Umstand ansetzt, dass innerhalb der Kirche eine Vielzahl von verschiedenen Ausprägungen bzw. Konfessionen vorhanden ist und dass diese Konfessionen nicht mehr die gewünschte Einheit bilden. Beiden Seiten versuchen nun, ausgehend von dieser Vielfalt, einen Weg aufzuzeigen, der die durch historische Begebenheiten verursachte Aufgabe der Einheit wieder zu schaffen vermag.

¹⁶³ Vgl. Famerée, *La fonction du magistère ecclésiastique en morale*, 738.

¹⁶⁴ Vgl. Congar, *Diversités et communion*, 225f.

¹⁶⁵ Vgl. ebd. 249f.

¹⁶⁶ Sartory, *Mut zur Katholizität*, 447f.

¹⁶⁷ Vgl. Congar, *Diversités et communion*, u.a. 249.

¹⁶⁸ Vgl. ebd. 9.

¹⁶⁹ Ebd. 238.

Zweitens denken beide Seiten die Einheitsthematik im Kontext der Heilsgeschichte, indem sie den status quo auf das Mittegeschehen zurückführen und dabei die Frage stellen, wie die Einheit sich in der Gründungszeit der Kirche artikuliert hat.¹⁷⁰ (Sie geben diesbezüglich zu bedenken, dass die Einheit in der apostolischen Zeit, die sie christozentrisch denken, die Einheit in der nachapostolischen Zeit vorgibt.) Cullmann und Congar befragen dafür das Neue Testament auf sein Einheitsverständnis und zeigen auf, dass die Einheit in vielfältiger Ausprägung in der Urkirche gegeben war. Beide nennen in diesem Zusammenhang die getrennten Missionen, von denen Paulus im Galaterbrief berichtet.¹⁷¹ Man war Paulus zufolge zwar getrennt, aber dennoch zur einen Kirche zugehörig und in diesem Sinne eins.

In der Verlängerung dessen denken Cullmann und Congar Einheit als Moment, das Einheit und Vielfalt miteinschliesst. Cullmann spricht von „Einheit durch Vielfalt“, Congar von „Vielfalt und Gemeinschaft“. Wie für Congar stellt für Cullmann die Vielfalt in der Einheit ein positives Moment dar. Cullmann nennt sie die intrinsische Grösse der Einheit, Congar den „internen und notwendigen Reichtum“¹⁷². Trotz annähernd gleicher Sicht geht Cullmann über Congar hinaus. Mit der Rede von „Einheit durch Vielfalt“ drückt er die Notwendigkeit der Vielfalt als unerlässliche Bedingung für die Einheit heraus, insofern als erst die Vielfalt Einheit überhaupt schafft. Dieser Betrachtungsweise kann Congar nichts abgewinnen. Dieses Ineinandergreifen von Einheit und Vielfalt kennt er nicht. Bei ihm stehen Einheit und Vielfalt eher nebeneinander.¹⁷³

Was die Realisierung dieser Einheit anbetrifft, geht Cullmann mit Congar überein, dass eine Einheit nicht im Sinne einer prozesshaften Eingliederung der einzelnen Konfessionen ineinander realisiert werden kann, da auf diese Weise der Einheit die Vielfalt abhandenkäme und Einheit mit Uniformität gleichgesetzt würde. Beide Seiten denken Einheit im Sinne eines Zusammenschlusses der verschiedenen Konfessionen zu einem grösseren Ganzen. Während Cullmann bei Einheit an eine Koexistenz von Kirchen in einem Verbund denkt und betont, dass dabei jede Kirche für sich Leib Christi ist, stellt die Einheit sich für Congar als eine geeinte Kirche dar, die Leib Christi ist.

Dieser unterschiedlichen Auffassung von Einheit bei Cullmann und Congar liegt eine unterschiedliche Ekklesiologie zugrunde. Von Cullmann her gesehen muss man sagen, dass diese auf eine fast divergente Sicht zweier ekklesiologischer Motive im Neuen Testament zurückgeht. Das erste ist die paulinische Geistauffassung, wie sie im Ersten Korintherbrief

¹⁷⁰ Vgl. für Congar: *Diversités et communion*, 19-25; für Cullmann: *Einheit durch Vielfalt*, 21-60.

¹⁷¹ Vgl. für Congar: *Diversités et communion*, 21; für Cullmann: *Einheit durch Vielfalt*, 53f.

¹⁷² Vgl. Congar, *Diversités et communion*, 63-68.

¹⁷³ Vgl. ebd. 165f.

gegeben ist.¹⁷⁴ Cullmann denkt die Verschiedenheit der Gaben, die dort als Werk des Geistes dargestellt werden, in Bezug auf die einzelnen Glieder der Gemeinde und auf die Gemeinden an sich,¹⁷⁵ wobei der Akzent bei ihm auf den Gemeinden liegt. Congar hingegen bezieht die Charismen nur auf die einzelnen Glieder der Gemeinde.¹⁷⁶ Diese Hermeneutik erlaubt es Cullmann, den einzelnen Kirchen eine viel grössere Eigenständigkeit innerhalb der Kirchengemeinschaft zuzuschreiben als Congar dies tun kann. Das zweite Moment ist die Rede von der Kirche vor Ort bei Paulus. So spricht der Apostel z.B. in 1 Kor 1,2 von der Kirche Gottes, die in Korinth ist. Diese Rede versteht Cullmann dahingehend, dass in der Einzelkirche vor Ort die ganze Kirche verkörpert ist.¹⁷⁷ Congar geht diesbezüglich in eine etwas andere Richtung, wenn er der Lehre des Konzils folgt, dass die eine und einzige katholische Kirche in und aus den Teilkirchen besteht.¹⁷⁸

Weiter kommt Cullmann mit Congar überein, dass der Weg zur Einheit über die Selbstreflexion und damit verbunden über die Umkehr aller beteiligten Parteien geht. Congar fordert diesbezüglich mit seiner programmatischen Rede von der „*metanoia ecclésiologique*“¹⁷⁹ zur Wiedergeburt der Konfessionen auf,¹⁸⁰ deren Ziel darin besteht, zur ursprünglichen Reinheit zu gelangen. Damit verbunden ist bei Congar der Gedanke der „Re-rezeption“ der Lehre, der bezüglich seines Einheitsmodells von grundlegender Bedeutung ist.¹⁸¹ Cullmanns Reformverständnis im Hinblick auf die Verwirklichung der erstrebten Einheit in Vielfalt weist etwas andere Züge auf.¹⁸² Reform denkt er zusammen mit Busse, und zwar nicht in erster Linie wie Congar in Bezug auf die Lehre, sondern in Bezug auf die charismatische Vielfalt.¹⁸³ Zur Reform zählt Cullmann die Bereitschaft, die eigenen Entstellungen zu sehen und deren Beseitigung anzustreben, aber auch die Bereitschaft in den anderen Konfessionen nicht nur dasjenige zu sehen, was eigener Ansicht nach eine Entstellung darstellt, sondern auch die positiven Seiten und von diesen zu lernen.¹⁸⁴ Und letztendlich versteht Cullmann unter Reform/Busse die Bereitschaft aller „trotz noch

¹⁷⁴ 1 Kor 12.

¹⁷⁵ Vgl. Cullmann, *Einheit durch Vielfalt*, 27-29 und 153-156.

¹⁷⁶ Vgl. Congar, *Bulletin d'Écclésiologie oécuménique*, 123. Weiter siehe Congars Schreiben an Cullmann vom 18. Januar 1987 (UBB, NL 353, B I a 311) sowie Cullmanns Antwort auf dieses Schreiben vom 20. April 1987 (ebd.).

¹⁷⁷ Vgl. Cullmann, *Einheit durch Vielfalt*, 29 und 157.

¹⁷⁸ Siehe dazu besonders LG 23.

¹⁷⁹ Zit. nach Cullmann, *Bulletin d'Écclésiologie oécuménique*, 128.

¹⁸⁰ Vgl. Congar, *Diversités et communion*, 242.

¹⁸¹ Vgl. ebd. 249.

¹⁸² Cullmann, *Einheit durch Vielfalt*, 190.

¹⁸³ Vgl. ebd. besonders 189-191.

¹⁸⁴ Vgl. ebd. 189f.

ungelöster und vielleicht unlösbarer Divergenzen, und *ohne* den Erfolg ihrer Bekämpfung abzuwarten, in neutestamentlich gebotener Duldung eine Gemeinschaft mit den Partnern zu bilden“¹⁸⁵.

Dass beide Theologen ihr Einheitsmodell im erweiterten Horizont des Konzils errichtet haben, zeigt der Gedanke von der „Hierarchie der Wahrheiten“,¹⁸⁶ den beide aufnehmen. Cullmann sieht in diesem Gedanken, der eine „Rangabstufung unter den Glaubensaussagen“¹⁸⁷ anerkennt, eine wichtige ökumenische Errungenschaft. Seines Erachtens bereitet dieser Gedanke den Weg für die von ihm vorgesehene Einheit als Gemeinschaft autonomer Kirchen, da seine Annahme „Kontroversen über verbleibende Divergenzen“¹⁸⁸ lehrmässiger Natur zu entschärfen vermag, wenn diese nicht Lehren ersten Ranges betreffen. Cullmann denkt diesbezüglich z.B. an die Aussagen über Maria, so wie sie in der katholischen Lehre formuliert sind. In der Verlängerung dessen stellt er die Frage nach einem Grundkomplex von Wahrheiten, der von allen Kirchen in dieser Gemeinschaft von Kirchen geteilt werden muss. Diesbezüglich schlägt er u.a. die altkirchlichen Bekenntnisse vor. Congar seinerseits denkt ähnlich, auch er sieht im Gedanken der Hierarchie von Wahrheiten einerseits eine ökumenische Chance gegeben sowie andererseits die Frage nach einem verbindlichen Grundstock von Wahrheiten „grundgelegt“.¹⁸⁹ Dennoch bleibt er hinter Cullmann zurück, eine Euphorie wie bei Cullmann ob diesem Gedanken ist bei ihm nicht zu erkennen.

Schliesslich ist Cullmann mit Congar einer Meinung, dass ihre Einheitsmodelle, „Einheit durch Vielfalt“ bzw. „Vielfalt und Gemeinschaft“, nur vorübergehenden Charakter haben und in dieser eschatologischen Spannung zwischen „schon gegeben-noch nicht vollendet“ stehen.¹⁹⁰ Die endgültige Einheit ist „noch zu kommen“ am Ende der Zeiten als eine vollkommene Einheit „de iure divino“.

Eine abschliessende Bemerkung zu Cullmanns *Einheit durch Vielfalt* im Horizont von Congars *Diversités et Communion*: Ein Blick in die zweite Auflage von Cullmanns Schrift zeigt auf, dass Cullmann sich intensiv mit Congars Ökumene beschäftigt hat. Immer wieder verweist er dort auf Congar oder lässt ihn zu Wort kommen.¹⁹¹ Oftmals geschieht dies im Sinne einer Abgrenzung. Aber es gibt dort auch „positive“ Bezugnahmen, wie z.B. auf S. 22.

¹⁸⁵ Cullmann, *Einheit durch Vielfalt*, 190.

¹⁸⁶ UR 11.

¹⁸⁷ Cullmann, *Einheit durch Vielfalt*, 40.

¹⁸⁸ Ebd. 41.

¹⁸⁹ Vgl. Congar, *Diversités et communion*, 241f.

¹⁹⁰ Vgl. für Congar: ebd. 238; für Cullmann: *Einheit durch Vielfalt*, 210-217.

¹⁹¹ Für die entsprechenden Bezüge, siehe das Autorenregister (S. 221-224).

Wie Cullmann dort berichtet, hat Congar im Anschluss an seine erste Auflage von *Einheit durch Vielfalt* die Frage aufgeworfen, ob sein Modell von Einheit endgültigen oder nur vorübergehenden Charakter habe. Diese Anfrage hat Cullmann ernstgenommen und in der zweiten Auflage im Rahmen eines ergänzenden Kapitels eingehend behandelt.¹⁹²

Teil B: Jean Daniélou und sein Beitrag zur Ökumene

Ganz anders als bei Cullmann und Congar gestaltete sich das Verhältnis zwischen Cullmann und Jean Daniélou SJ. Während Cullmann mit Yves Congar eine lebenslange Freundschaft verband, die wie gezeigt sich theologisch als sehr fruchtbar erwies, kann davon bei Cullmann und Daniélou nicht wirklich die Rede sein. Die Quellen zeigen auf, dass sie etwa über einen Zeitraum von knapp zwanzig Jahren (1948 bis 1971) in Kontakt standen. Zu regelmässigen Begegnungen ist es dabei nicht gekommen. Das Gespräch fand auf dem schriftlichen Weg statt, wie aus der umfangreichen Korrespondenz im Cullmann-Nachlass hervorgeht.¹⁹³ Für die Zeit zwischen 1968 und 1971 belegt dieser einen (schriftlich geführten) Austausch über den Ökumenismus, aus dem Cullmann offensichtlich gestärkt hervorging. In diesem Moment liegt die Antwort auf jene Frage, inwiefern Daniélou Cullmann einen Bezugspunkt für seine Theologie darstellte.

6. Verhältnis Cullmann-Daniélou

Über den Verlauf ihrer Beziehung ist nur wenig in Erfahrung zu bringen. Cullmann selber berichtete in einer Würdigung Daniélous von ihrer ersten Begegnung, die am päpstlichen Bibelinstitut in Rom viele Jahre vor Beginn des Konzils stattgefunden habe. Er sei von dieser Institution eingeladen worden, sein - wie er selber sagte - soeben erschienenenes Werk *Christus und die Zeit* vorzustellen. In der anschliessenden Diskussion habe Daniélou sich positiv zu seinem Werk geäussert.¹⁹⁴ Dann gab Cullmann zu bedenken, dass er mit dem Jesuiten mehrfach auf dem Konzil zusammengetroffen sei.¹⁹⁵ Schliesslich erwähnte er ihre letzte Zusammenkunft, die im Rahmen eines Kolloquiums im Jahre 1971 in Straßburg stattgefunden habe.

7. Gemeinsamkeiten im theologischen Profil

Cullmanns und Daniélous Theologie weisen einige Parallelen auf. Beide interessieren sich in besonderer Weise für das frühe Christentum und eröffnen sich dabei den Zugang über das

¹⁹² = S. 210-217.

¹⁹³ Siehe dafür den Cullmann-Nachlass (UBB, NL 353, B I a 340).

¹⁹⁴ Vgl. Cullmann, *Rencontres avec Jean Daniélou-Oscar Cullmann* (de l'Institut), 187-189.

¹⁹⁵ Vgl. ebd. 188.

Neue Testament sowie über die Patristik. Cullmanns Schwergewicht liegt dabei auf dem Neuen Testament, Daniélous' hingegen auf der Patristik.¹⁹⁶ Weiter stehen sie sich in methodischer Hinsicht nahe. Beide betätigen sich in erster Linie am genannten Gegenstand als Historiker und Philologen und versuchen daraus die Konsequenzen für Lehre und Leben der Kirche zu ziehen. Das einigende Band bei ihnen ist aber ein konkreter Gegenstand, der das Produkt der oben genannten Betätigung darstellt: ihre Geschichtstheologie. Daniélou hat wenige Jahre nach Cullmanns *Christus und die Zeit* seinen heilsgeschichtlichen Ansatz mit *Essai sur le mystère de l'histoire* vorgelegt.¹⁹⁷ Die Parallelen auf beiden Seiten sind frappant, in den Grundzügen ihrer Konzeption stimmen die beiden Theologen überein.¹⁹⁸ Für beide stellt z.B. das Zentrum der christlichen Botschaft die Offenbarung des göttlichen Plans in der Person Jesus Christus dar, der sich als Mitte der Zeit qualifiziert. Beide vertreten dabei eine antizipierte Eschatologie,¹⁹⁹ insofern als mit dem Christusergebnis „das Entscheidende zum Heil in der Geschichte schon geschehen ist, auch wenn das Ende noch aussteht, und dass vor ihr dieses Entscheidende noch nicht geschehen war, auch wenn eine Dynamik da ist, die auf diese ‚Mitte‘ hinzielt“²⁰⁰.

8. Bezugnahme auf Daniélou

Wie Cullmann diesbezüglich zu bedenken gab, hat sie die heilsgeschichtliche Theologie nicht nur zusammengeführt, sondern auch letztendlich das ökumenische Gespräch nach dem Konzil zwischen ihnen initiiert.²⁰¹ Dieses drehte sich um zwei Aspekte der Ökumene.

8.1. Prinzipien des Ökumenismus

Der erste Aspekt war die Frage, nach welchen Prinzipien ein Ökumenismus, der sich in Einklang mit der Heilsgeschichte versteht, zu praktizieren ist. Gemeinsam haben sie dazu zu

¹⁹⁶ Siehe z.B. *Platonisme et théologie mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse*. Paris, 1944. Einen Überblick über Daniélous Werk gibt Henri I. Marrou, *L'Université et la recherche scientifique*, in: *Jean Daniélou 1905/1974*, Paris 1975, 85-91.

¹⁹⁷ Bereits schon 1947 hat er einen Aufsatz zum Thema Christentum und Geschichte verfasst (*Christianism et histoire*, in: *Études* 254 (1947) 175-176), in dem er die grundlegenden Linien seiner späteren Schrift vorweggenommen hat.

¹⁹⁸ Anmerkung: Dass ihre Theologie der Heilsgeschichte in diesem Zusammenhang nicht thematisiert wird, ist darauf zurückzuführen, dass nicht Daniélou mit seinem heilsgeschichtlichen Ansatz Cullmann einen Referenzpunkt darstellte, sondern umgekehrt. Dies geht nicht nur aus den Schriften hervor (siehe bei Daniélou besonders: *Essai sur le mystère de l'histoire*, Paris 1953; dort unter Anmerkungen die Verweise auf Cullmann), sondern Daniélou hat dies selber in einem Dankeschreiben an Cullmann zu bedenken gegeben (siehe Schreiben an Cullmann vom 03. April [Jahr fehlt]). Darin sagte er, dass Cullmanns Heilsgeschichte „a été capital pour la formation de ma pensée“.

¹⁹⁹ Daniélou spricht von der „eschatologie commencée“ (*Essai sur le mystère de l'histoire*, 261), Cullmann bekanntlich von „schon gegeben-noch nicht vollendet“ (*Christus und die Zeit. Zur urchristlichen Zeit- und Geschichtsauffassung*, besonders 134-136).

²⁰⁰ Zit. nach Stegemann, Cullmanns Konzept der Heilsgeschichte in seiner Zeit, 232.

²⁰¹ Vgl. Cullmann, *Rencontres avec Jean Daniélou-Oscar Cullmann* (de l'Institut), 188.

Beginn der 1970er-Jahre einige Leitsätze aufgestellt: Sie sind übereingekommen, dass das oberste Prinzip des Ökumenismus die Wahrheit sein muss, wie Paulus dies im Epheserbrief ausspricht: „Wir wollen uns, von der Liebe geleitet, an die Wahrheit halten und in allem wachsen, bis wir ihn erreicht haben. Er, Christus, ist das Haupt“ (Eph 4,15). Die grosse Gefahr sehen sie denn in einem Ökumenismus, der dem Prinzip des konfessionellen Indifferentismus folgt und letztendlich eine Einheit auf dem Weg der gemeinsamen Aufgabe des Glaubens anstrebt („oecuménisme à tout prix“).²⁰² Im Gegenzug dazu fordern sie einen Ökumenismus, der die charismatische Vielfalt der Konfessionen ins Zentrum stellt und eine Einheit auf dem Weg einer Komplementarität dieser Charismen anstrebt.²⁰³ Dazu bedarf es ihrer Überzeugung nach der Bereitschaft auf allen Seiten, die je eigenen Gaben zu vertiefen und von Deformation zu reinigen wie auch eine Toleranz gegenüber den anderen Konfessionen, was ihre jeweilige Verfassung und den Stand dieses Reformprozesses anbetrifft.²⁰⁴

8.2. Ökumenismus und Glaubenskrise

Auf das Gespräch über den „wahren Ökumenismus“ folgte unmittelbar darauf ein kurzer (wiederum schriftlich geführter Austausch) über Glaube und Welt im Allgemeinen. Der Impuls dazu ging von Daniélou aus, der zu diesem Zeitpunkt damit beschäftigt war, die Welt in ihrer Struktur und ihren Vollzügen einer grundlegenden Analyse zu unterziehen. Daniélou ist im Zuge dessen zur Einsicht gelangt, dass sie von einer tiefgehenden Krise heimgesucht wird, die sich als allumfassende Krise artikuliert. Nicht nur der Mensch und sein Denken waren ihm zufolge davon betroffen, sondern auch Glaube und Kirche.²⁰⁵ Was Cullmann anbetrifft, hat dieser zwar kurze Zeit nach Abschluss des Konzils mit Blick auf den Ökumenismus von der Gefahr eines Modeökumenismus gewarnt,²⁰⁶ und damit auch das Moment „Welt“ in sein Denken miteinbezogen, dennoch hat in seiner Theologie die Frage nach der Welt und damit verbunden auch jene nach Glaube und Welt nicht dieselbe Stellung wie in derjenigen von Daniélou gehabt.

²⁰² Siehe für Daniélou: Schreiben an Cullmann vom 08. November 1971.

²⁰³ Siehe für Daniélou: Schreiben an Cullmann vom 23. August 1969.

²⁰⁴ Siehe dafür Cullmann, *Rencontres avec Jean Daniélou-Oscar Cullmann* (de l'Institut), 188f.

²⁰⁵ Die Frage nach der modernen Welt (auch in ihrem Verhältnis zum christlichen Glauben) stellt bei Daniélou ein eigenes und höchst vielschichtiges Themenfeld dar. Eingehend hat er sich mit dieser Thematik beschäftigt und dabei verschiedene Perspektiven eingenommen (soziologisch, philosophisch, theologisch, politisch,...). Siehe dafür z.B.: *L'Église face au monde*, Paris 1966; *La Foi de toujours et l'homme d'aujourd'hui*, Paris 1969; *La crise actuelle de l'intelligence*, Paris 1969.

²⁰⁶ Vgl. z.B. Cullmann, *Was bedeutet das Zweite Vatikanische Konzil für uns-Protestanten?*, 48f.

Dieses sporadisch geführte Gespräch zwischen ihnen beiden fand seinen Niederschlag in einer Studientagung in Straßburg, die von Daniélou einberufen wurde und im Zentrum derer die Frage stand, welcher Beitrag die Christen zur Bewältigung dieser Krise „der Welt“ leisten können.²⁰⁷ Neben Philosophen, Theologen und weiteren „Intellektuellen“ hat auch Cullmann auf dieser Tagung ein Referat zur genannten Thematik gehalten, das er in drei Etappen gegliedert hat: In einem ersten Schritt zeigte er auf, dass der Glaube von einer Krise erschüttert ist, was er u.a. mit dem Verweis auf den Rückgang der Berufungen, eine Anhäufung von Kirchenaustritten, eine Indifferenz der Welt gegenüber dem Glauben und eine Geringschätzung des Gebets zu belegen versuchte.²⁰⁸ In einem zweiten Schritt benannte er die Ursache für diese Krise, die in seinen Augen darin lag, dass das „Skandalon“ des Glaubens in der Verkündigung ausgeklammert wird, was letztendlich zur Folge hat, dass die Substanz des Glaubens selber aufgegeben wird.²⁰⁹ „Le grand coupable ce n'est pas le monde sécularisé, mais le faux comportement à l'égard de ce monde, l'élimination du ‚scandale‘ de la foi“²¹⁰. Diesbezüglich gab er zu bedenken, dass die Verkündigung des Glaubens sich ohne das Skandalon als wirkungslos in der Welt erweist, weil ein solcher Glaube der Welt nichts anderes zu sagen hat als dasjenige, was sie schon selber (und besser) weiss.²¹¹ In einem dritten Schritt versuchte Cullmann eine mögliche Lösung für die Glaubenskrise aufzuzeigen.²¹² Interessant in diesem Zusammenhang ist weniger der Umstand, dass er mit seiner Analyse der gegenwärtigen Situation der Kirche in der Welt jener von Daniélou nahekam,²¹³ sondern dass er auf die Krise u.a. mit dem wahren Ökumenismus zu antworten versuchte und damit ein Motiv, das wie oben gezeigt Daniélou und er gemeinsam im Gespräch erarbeitet haben - wenngleich der Impuls von Cullmann ausging -, er nunmehr in einem neuen Zusammenhang, im Kontext von Glaube und Welt, bedachte, den Daniélou ihm damals als Gegenstand eröffnet hatte.

²⁰⁷ *Fidélité et Ouverture*. Collectif dirigé par Gérard Soulages. Organisateur du Colloque des Intellectuels chrétiens de Strasbourg, Straßburg, November 1971. Die Beiträge sind erschienen in: *Fidélité et Ouverture* (hrsg. von Gérard Soulages), Paris 1972. Siehe für Cullmann: S. 74-83; für Daniélou: S. 197-202.

²⁰⁸ Vgl. Cullmann, *Gravité de la crise actuelle et ses remèdes*, besonders 76.

²⁰⁹ Vgl. ebd. 79f. In seinen Schriften hebt Cullmann immer wieder den Skandal-Charakter des Glaubens hervor. Er gibt dabei zu bedenken, dass der Glaube eine Zumutung für den Menschen aller Zeiten ist, insofern die Offenbarung Gottes im Christusgeschehen der Mitte eine Zumutung darstellt. Der Versuch, diese Zumutung aus der Verkündigung zu eliminieren, mündet seiner Meinung nach in der Aufgabe des Glaubens selbst (vgl. bei Cullmann z.B. *Gravité de la crise actuelle et ses remèdes*, 81).

²¹⁰ Ebd. 80f.

²¹¹ Vgl. ebd. 81.

²¹² Vgl. ebd. besonders 76.

²¹³ Daniélou dachte diese Krise des Glaubens von drei Seiten her: Als Krise des Glaubens, der Kirche und der Heiligkeit des Menschen (vgl. *Allocution du cardinal Daniélou*, in: *Fidélité et ouverture*, 197f.).

Cullmann war diesbezüglich der festen Überzeugung, dass eine Vereinigung der Kirche im neutestamentlichen Sinn in Form einer Komplementarität der Charismen (welcher der oben angesprochene Prozess der Reinigung und Vertiefung vorausgeht) einen entscheidenden Beitrag dafür leisten kann, dass das Evangelium wieder zu einer Stimme in der Welt werden kann, die Aufnahme findet: „En face du danger qui menace la foi chrétienne, je propose que des chrétiens de toutes les confessions, préoccupés par la situation actuelle, s'unissent pour mettre le charisme particuliers au service de la défense commune de l'Évangile“²¹⁴.

Diesen Gedankengang, der in seinem Referat auf dem Kolloquium zu Glaube und Welt noch sehr bruchstückhaft daherkam, hat Cullmann in seiner Einheitskonzeption *Einheit durch Vielfalt* Jahre später unter dem Gedanken „Gemeinsames Zeugnis ablegen“ weiterbedacht.²¹⁵ Er nannte es eine „der vornehmsten Funktionen der ‚Gemeinschaft autonomer Kirchen‘“²¹⁶, gemeinsam Zeugnis gegenüber dem Weltgeschehen abzulegen. Trotz offenbleibender Fragen, wie Cullmann das Zusammenspiel von „wahrem Ökumenismus“ und „wahrer Verkündigung“ der Botschaft Christi mit all ihren Facetten letztendlich begriffen hat, liegt seinen Aussagen zufolge die Annahme nahe, dass in seinen Augen eine wahre Einheit, die sich vom Christusgeschehen der Mitte versteht, gleichwohl dieses Geschehen in seiner wahren Gestalt in der Welt verkündigen kann und zudem den Vorteil hat, als eine geeinte Stimme diesem Geschehen in der Welt grössere Aufmerksamkeit zukommen zu lassen vermag.

²¹⁴ Cullmann, *Gravité de la crise actuelle et ses remèdes*, 83.

²¹⁵ Vgl. Cullmann, *Einheit durch Vielfalt*, 195-197.

²¹⁶ Ebd. 195.

Zweites Kapitel: Das Konzil in Cullmanns Denkhorizont

Der Gegenstand Ökumene hat bei Oscar Cullmann mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil eine grundlegende Neuausrichtung erfahren. War sie bei ihm, wie im ersten Kapitel dieser Arbeit dargestellt wurde, bis zu diesem Zeitpunkt eine private-literarische Grösse und stand in besonderer Weise mit der Person Yves Congars im Zusammenhang, fand sie nun ihren Fortgang in der offiziellen und ereignishaften Ökumene auf höchster Ebene. Dass dieser Gegenstand bei Cullmann im Zusammenhang mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil zur Entfaltung gelangen konnte, ist in besonderer Weise jenem Umstand zu verdanken, dass Cullmann die Möglichkeit hatte, das Konzil aus nächster Nähe mitzuerleben. Er nutzte die Gunst der Stunde und liess sich auf dieses Geschehen ein. Dies hat sich für ihn ausbezahlt. Das Konzil hat ihn und seine Theologie ab diesem Zeitpunkt nachhaltig geprägt und geformt. So war es ihm z.B. Ansporn dazu, zu neuen theologischen Ufern aufzubrechen.

1. Die näheren Umstände der Teilnahme Cullmanns

1.1. Hintergründe der Einladung

Cullmann durfte sich zu jenen handverlesenen Theologen zählen, die das Konzil als Angehörige einer anderen christlichen Konfession hautnah erleben konnten. Er war von Anfang an dabei und nahm an allen vier Sessionen teil, wenngleich auch z.T. mit kurzen Unterbrechungen.²¹⁷ Damit folgte er der Einladung des Einheitssekretariats, das ihm den Status eines Gastes (des Einheitssekretariats) zuwies. Dieser Status wurde all jenen nichtkatholischen Theologen zugesprochen, die weder als Entsandte einer Kirche noch eines Kirchenbundes am Konzil teilnahmen und damit gewissermassen als Privatpersonen vor Ort waren. Er brachte bezüglich der jeweiligen Person, auf die er zufiel, einige Vorteile mit sich: Der Gast war im Gegensatz zum offiziellen Beobachter einerseits unabhängiger, insofern er ohne Rücksichtnahme auf die kirchliche Diplomatie agieren konnte,²¹⁸ andererseits unterstand er nicht in gleicher Weise wie die erstgenannte Personengruppe dem Geheimhaltungsgebot (*secretum*) und konnte demzufolge sich freier in der Öffentlichkeit über die Arbeit des Konzils äussern.²¹⁹

²¹⁷ So z.B. um seiner akademischen Tätigkeit in Paris nachzukommen (vgl. den Brief von Cullmann an Bea (wohl um 1962), mit dem er sich für die Einladung zur Teilnahme an der ersten Session des Konzils bedankt hat (UBB, NL 353, A V b 8). Dasjenige Schreiben, das Cullmann als Antwort auf die Einladung zur Teilnahme an der zweiten Session an den genannten Kardinal richtete, zeigt hingegen auf, dass er für die Zeitspanne der zweiten Session die universitäre Tätigkeit nunmehr zu ruhen beabsichtigte (ebd. 72).

²¹⁸ Vgl. Hopf, Oscar Cullmann als Gast auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil, 164f.

²¹⁹ Vgl. ebd. 173. Siehe dort auch jenes Beispiel, das Hopf zum Geheimhaltungsverbot der Beobachter im Zusammenhang mit Cullmann anführte (ebd. 173).

Dass eine der ausgesprochenen Einladungen des Einheitssekretariats auf den evangelisch-lutherischen Theologen Cullmann fiel, waren mehrere Gründe ausschlaggebend. An erster Stelle ist diesbezüglich seine langjährige Freundschaft zu Augustin Bea zu nennen. Ihre Freundschaft nahm ihren Ausgang am päpstlichen Bibelinstitut einige Jahre vor Beginn des Konzils. Bea war damals Rektor dieser Institution, Cullmann seinerseits regelmässig dort zu Gast im Zusammenhang mit seiner Tätigkeit als Professor für Neues Testament an der Waldenser-Fakultät.²²⁰ Daneben werden wohl noch weitere Kontakte zu römisch-katholischen Exegeten wesentlich für die Einladung zum Konzil gewesen sein, „nicht zuletzt durch Begegnungen und Zusammenarbeit an der École Biblique in Jerusalem und am [erwähnten] Bibelinstitut in Rom“²²¹. Dann dürfte eine entscheidende Rolle sein theologisches Werk in diesem Zusammenhang gespielt haben. Neben seinen Schriften über das Urchristentum - die Cullmann selber als ausschlaggebend für seine Nähe zur katholischen Kirche empfunden hat, wenn er sagte: „Mit meinen bisherigen Veröffentlichungen über das urchristliche theologische Denken bin ich [...] in römisch-katholischen Kreisen auf so viel echtes Verständnis gestossen“²²² - ist diesbezüglich besonders seine erste Schrift zum Traditionsverständnis (*Die Tradition als exegetisches, historisches und theologisches Problem*) sowie sein Vorschlag für eine ökumenische Kollekte (*Ökumenische Kollekte und Gütergemeinschaft im Urchristentum*) zu nennen, die er am Vorabend des Konzils vorgelegt hatte.²²³ Er hat mit diesen „die theologischen Disziplinen überbrückenden exegetischen und historischen Arbeiten katholischerseits vieldiskutierte Beiträge zum ökumenischen Gespräch geleistet“²²⁴. Nicht unerwähnt bleiben darf in diesem Zusammenhang sein Petrusbuch (*Petrus. Jünger-Apostel-Märtyrer. Das historische und das theologische Petrusproblem*), das gedanklich in der Verlängerung der beiden genannten Schriften aus dem Umfeld der Heilsgeschichte steht.²²⁵ Auch dieses Buch hat einen gewichtigen Beitrag dafür geleistet, dass Cullmann als lutherischer Theologe auf solch positive Resonanz in der katholischen Kirche gestossen war. Dies nicht zuletzt deshalb, weil das Buch in seiner Geschlossenheit ein starkes ökumenisches

²²⁰ Zu nennen ist in diesem Zusammenhang z.B. Cullmanns Präsentation seiner Schrift „Christus und die Zeit“ am päpstlichen Bibelinstitut. Darüber hat er berichtet in: *Rencontres avec Jean Daniélou*, in: Jean Daniélou 1905/1974, Paris 1975, 187-189, hier 187.

²²¹ Hopf, Oscar Cullmann als Gast auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil, 166.

²²² Cullmann, *Petrus. Jünger-Apostel-Märtyrer*, 7.

²²³ Davon berichtet Froehlich in: *Oscar Cullmann-Ein Leben für die grössere Ökumene*. Zugleich ein Vorwort, 11.

²²⁴ Hopf, Oscar Cullmann als Gast auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil, 166.

²²⁵ *Petrus. Jünger-Apostel-Märtyrer. Das historische und das theologische Petrusproblem*, Zürich ¹1952 (³1985). Froehlich berichtet kurz darüber in: *Oscar Cullmann-Ein Leben für die grössere Ökumene*. Zugleich ein Vorwort, 11.

Zeichen war.²²⁶ Mit seiner von verschiedener Seite her gewachsenen Sicht des Apostels, die er mit gewohnter Nüchternheit den Fakten verpflichtet und mit konfessioneller Unvoreingenommenheit angegangen ist, hat Cullmann damals als einer der ersten nichtkatholischen Theologen die Petrusfrage umfassend (exegetisch, historisch, archäologisch, heilsgeschichtlich) bedacht. Auf diese Weise hat er zum einen das Band zwischen der katholischen Kirche und seiner Person enger geknüpft,²²⁷ zum anderen hat er ein Terrain für den interkonfessionellen Dialog zur Petrusfrage geschaffen und auf diese Weise zum Ausdruck gebracht, dass die Petrusfrage auch die anderen Konfessionen betrifft.²²⁸ Johannes Willebrands bestätigte die oben aufgeführte These, dass Cullmanns Werk mitentscheidend für seine Einladung zum Konzil war: „Wir hielten es doch für möglich und für wünschenswert, einige Personen, die [...] persönlich grosses Verdienst für die ökumenische Bewegung hatten, neben den offiziellen Vertretern der Kirche als Gäste des Einheitssekretariats zum Konzil einzuladen. Ich habe dabei sofort an Prof. Cullmann gedacht. Inzwischen war auch sein Buch ‚Petrus, Jünger, Apostel, Märtyrer‘ erschienen.“²²⁹

Allgemein darf bei der Frage nach den Beweggründen, die Cullmann eine Einladung zum Konzil erwirkt haben, nicht unberücksichtigt bleiben, dass dieser mit seiner Grundanschauung der Heilsgeschichte, dabei allem voran mit *Christus und die Zeit* und *Christologie des Neuen Testaments*, bei vielen katholischen Theologen im Vorfeld des Konzils auf positive Resonanz gestossen war.²³⁰ Einer der Theologen, dem Cullmann mit seinem heilsgeschichtlichen Werk offenbar viel gab, war Paul VI. selber. Ein Schreiben des Papstes an Cullmann aus dem Jahr 1963, damals noch als Erzbischof von Mailand, steht exemplarisch für das Wohlwollen Montinis gegenüber Cullmann und dessen Theologie.²³¹ Bei Cullmann selber finden sich

²²⁶ Zitat Ratzinger: „Bald darauf [=nach *Christus und die Zeit*] erschien Cullmanns Petrusbuch, das mich durch die Redlichkeit seiner Auslegung, durch die Gründlichkeit seiner Information und wiederum durch die Möglichkeiten ökumenischen Dialogs nicht weniger faszinierte als das vorherige Werk“ (Ratzinger, in: Froehlich, Karlfried (Hrsg.): *Testimonia oecumenica*, 230). Ferner Johannes Willebrands (damals Sekretär des heute „Päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen“): „Wenn heute die Frage des Petrinischen Amtes kein Tabu mehr ist in den theologischen Gesprächen zwischen den Kirchen, dann hat auch hier Prof. Cullmann den Grundstein für redliche Diskussion gelegt“ (in: ebd. 159).

²²⁷ Passend dazu ist der von Jean Guitton überlieferte Dank Pauls VI. an Cullmann: „Paul VI remercia d’avoir montré en Saint Pierre: l’apôtre, le pasteur suprême, le martyr. Mais, lui dit-il, Pierre pour vous ne s’est pas continué“ (Guitton, in: Froehlich, Karlfried (Hrsg.): *Testimonia oecumenica*, 203).

²²⁸ Dieser Gedankengang findet sich später bei Cullmann im Zuge seiner Auseinandersetzung mit der Einheitsthematik wieder. In „Einheit durch Vielfalt“ hat er im Kontext der Frage nach der Form einer möglichen Struktur der Einheit „den Petrusdienst“ zur Diskussion gestellt (vgl. Cullmann, *Einheit durch Vielfalt*, 90-110).

²²⁹ Willebrands, in: Froehlich, Karlfried (Hrsg.): *Testimonia oecumenica*, 158f.

²³⁰ So z.B. bei Joseph Ratzinger. Der damalige Erzbischof von München und Freising erklärte in seinem Grusswort zum 80. Geburtstag von Cullmann, dass „*Christus und die Zeit*“ ihm ganz neue Horizonte eröffnet habe (in: Froehlich, Karlfried (Hrsg.): *Testimonia oecumenica*, 230).

²³¹ Dieser dankte darin Cullmann für das Zusenden einiger seiner Schriften und lobte seine Arbeit in hohen Tönen (Brief von Montini an Cullmann (25. Januar 1963), abgedruckt in: Froehlich, Karlfried (Hrsg.): *Testimonia oecumenica*, 18).

diesbezüglich auch klare Hinweise. Wie er selber sagte, habe Montini seine Abhandlung *Die Christologie des Neuen Testaments* besonders geschätzt.²³²

1.2. Arbeitsalltag auf dem Konzil

Grosso modo erstreckte sich Cullmanns²³³ Tätigkeit auf dem Konzil auf fünf Bereiche. Eine Inblicknahme all dieser zeigt deutlich auf, dass sie aber im Grunde genommen eine Einheit bilden. Einerseits gestalten sich ihr Übergänge fließend, andererseits sind sie alle ineinander verschränkt.

1.2.1. Kommentieren und Evaluieren der Lehre

Seine primäre Tätigkeit über die vier Sessionen hinweg war die kritische Begleitung und Kommentierung der Genese der Lehre des Konzils, wie sie in den Konstitutionen, Dekreten und Erklärungen heute vorliegt. Wie im nächsten Absatz aufgezeigt wird, hat Cullmann eine grosse Zahl von Stellungnahmen dazu hinterlassen. Diese stammen z.T. aus der Zeit des Konzils, z.T. aber auch aus späteren Jahren. Ohne dem nächsten Absatz vorgreifen zu wollen, soll an dieser Stelle vorab der Hinweis gegeben werden, dass Cullmann bezüglich der Beschäftigung mit den Themen des Konzils Schwerpunkte setzte. Sein Fokus lag auf den Themen Offenbarung, Kirche und Ökumenismus. Zu diesen hat er sich über Jahre hinweg wiederholt, vertieft und ausführlich geäußert.²³⁴

1.2.2. Teilnahme an den Generalkongregationen

Ein Cullmann regelmässig und über die vier Sessionen hinweg in Anspruch genommenes Arbeitsfeld war seine Teilnahme an den Generalkongregationen in der Aula von St. Peter, gleich den anderen Gästen und Beobachtern.²³⁵ Seine Äusserungen dazu zeigen auf, wie wichtig ihm diese Teilnahme war, auf die er sich jeweils gut vorbereitet hatte. Dazu hatte er

²³² Siehe Froehlich, Oscar Cullmann-Ein Leben für die grössere Ökumene. Zugleich ein Vorwort, 11.

²³³ Cullmann wohnte während des Konzils im Haus der Waldenser-Fakultät an der Piazza Cavour, wo er seit 1948 als Gastprofessor regelmässig Vorlesungen hielt (vgl. Ricca, Die Begegnung mit den Waldensern und die Spiritualität Oscar Cullmanns, 277).

²³⁴ Siehe dazu z.B. Stellungnahme zu einzelnen Kapiteln des Schemas über den Ökumenismus: Remarques sur le Schema „De Oecumenismo“ [diese Überschrift stammt von Cullmann, katalogisiert ist dieses Dokument im Nachlass hingegen unter dem Namen O.Cs. Bemerkungen und Änderungsvorschläge...]; UBB NL 353, A V b 28. Ferner zum Schema über die Offenbarung: Le Schéma De Divina Revelatione (ch. 2, 5, 6): ebd. 51. Dann allgemein zu den Schemata: Entwurf zu Schemata des Konzils [=stichwortartige Beurteilung verschiedener Schemata]: ebd. 63.

²³⁵ Der besseren Lesbarkeit zuliebe spreche ich fortan nur noch von Beobachter, wenngleich es auch zwischen Beobachtern und Gästen zu unterscheiden gälte. Cullmann selber sprach erstaunlicherweise von sich selbst als Beobachter, obwohl sein offizieller Status jener eines Gastes des Einheitssekretariats war. Wahrscheinlich wollte er mit dieser Bezeichnung seine Tätigkeit anstelle seines Status' hervorheben (siehe z.B. Cullmann, The Role of the Observers at the Vatican Council, in: Hester, James D. (Hrsg.): Vatican II. The New Direction (Religious Perspectives; 19), New York 1968, 102-106.). Eine Liste mit den Namen der Beobachter und der Gäste findet sich in AAS 54 (1962) 810-813 (für die Beobachter); 813f. (für die Gäste).

öfter im Vorfeld das in der Aula zur Diskussion stehende Schema eingehend studiert und mit dem Zeugnis der Heiligen Schrift, mit Texten von Kirchenvätern sowie mit Aussagen früherer Konzilien abgeglichen.²³⁶ Daraus sind kritische Anmerkungen hervorgegangen, die er in seinen Textentwurf einfügte. In der Konzilsaula richtete er sein Augenmerk auf die Voten der Konzilsväter zum jeweiligen Diskussionsgegenstand und gliederte diese mit seinen Anmerkungen ab. Obwohl er das Wort an Ort und Stelle zum aktuellen Geschehen in der Konzilsaula nicht ergreifen noch seine Meinung dazu durch Gesten artikulieren konnte, nahm er sich als eine am Ringen um den Gehalt der Texte und deren sprachlichen Ausdruck aktiv beteiligte Person wahr. Diese Selbstwahrnehmung hat er im Zuge seiner rückblickenden Äusserungen zum Konzil wiederholt zur Sprache gebracht.²³⁷ Wie er zu bedenken gab, hatte diese Teilnahme an den Debatten für ihn eine spirituell-ökumenische Dimension. Er sprach diesbezüglich von einem unsichtbaren Band, das zwischen den Beobachtern und den Konzilsvätern von Mal zu Mal stärker wurde allein aus der Tatsache heraus, dass man gemeinsam „an der Arbeit“²³⁸ gewesen sei. Gleichzeitig habe diese Teilnahme aber auch die Beobachter zusammengeführt, die alle an einem Ort in der Basilika versammelt waren.

Cullmann hatte Verständnis dafür, dass die Beobachter ihre Meinung zum aktuellen Geschehen vor Ort nicht zum Ausdruck bringen durften. Seines Erachtens war dies vorhersehbar wie auch von der Sache her richtig, da das Konzil nicht als Unionskonzil gedacht war, sondern eine interne Angelegenheit der katholischen Kirche sein sollte. Dennoch habe man ihnen als Beobachter den grösstmöglichen Raum in diesem Geschehen zugestanden. Sie seien Beobachter im wahrsten Sinne des Wortes gewesen, die ohne Distanz an der Arbeit in der Aula hätten teilnehmen können. Er erinnerte diesbezüglich daran, dass man ihnen einen besonderen Platz in der Petersbasilika zugeteilt hat. Nicht irgendwo am Rande, sondern von einer Tribüne aus unterhalb der Longinus-Statue im Herzen von St. Peter hätten sie das Geschehen mitverfolgen können. Ihm war es anscheinend ein Anliegen, in diesem Zusammenhang nicht unerwähnt zu lassen, dass er und seine „Mitbrüder“ aus den anderen Konfessionen aufgrund ihres Standorts in St. Peter einige Kardinäle im Blickfeld hatten, die sich ihnen gegenüber niedergelassen hatten. Damit wollte er wohl zu bedenken geben, dass die Beobachter nicht nur in theologischer Hinsicht, sondern auch realiter in die Generalkongregationen eingespannt waren.

²³⁶ Vgl. Cullmann, Zwischen zwei Konzilssessionen, 632. Als Beispiel dazu siehe sein exegetischer Kommentar zu Maria im Schema über die Kirche (September 1964): UBB, NL 353, C II 321.

²³⁷ Zitat Cullmann: „Wie schon gesagt, hatten wir in den Sitzungen nur zuzuhören, was nicht aber heissen will, dass wir dabei auch innerlich passiv blieben. Im Gegenteil!“ (ebd. 632).

²³⁸ Vgl. ebd. 631f.

1.2.3. Zusammenkünfte am Einheitssekretariat

Ein drittes Arbeitsfeld stellten die wöchentlichen Treffen der Beobachter mit dem Einheitssekretariat dar.²³⁹ Cullmann schätzte diese sehr, insbesondere deshalb, als sie Gelegenheit boten, Meinung und Kritik zum Konzilsgeschehen im Allgemeinen an offizieller Seite anzubringen.²⁴⁰ Er selber nahm regelmässig an diesen Zusammenkünften teil und hielt sich dabei mit Wortmeldungen nicht zurück. Besonders stark eingebracht hat er sich bei der Besprechung all jener Themen, die zu seinen damaligen Forschungsschwerpunkten zählten, so z.B. die apostolische Sukzession.²⁴¹ Wie seine Aussagen aufzeigen, hat er diese kuriale Einrichtung als sehr positiv und ökumenisch richtungsweisend empfunden. Eine herzliche und offene Atmosphäre hat diesen Ort für ihn zu einem ganz besonderen auf dem Konzil gemacht. Man sei dort wie Gäste behandelt worden und nicht wie distanzierte Beobachter. Diesbezüglich gab er zu bedenken, dass Kardinal Bea und seine engsten Mitarbeiter ihnen einerseits in einer bewundernswerten Offenheit über ihre Gefühle, ihre Sorgen, aber auch Freuden im Zusammenhang mit den Vorgängen auf dem Konzil als Beobachter Auskunft gegeben, und dass sie andererseits ihnen ein realistisches Bild von ihrer Kirche abgegeben haben: „Nevertheless, in everything which concerns this Council, you [=Kardinal Bea und seine Mitarbeiter] have hidden absolutely nothing. There is no ‚iron curtain‘ here. You have permitted us to observe not only the triumphal face of your church, which we have been accustomed to seeing, but also the difficulties with which you have found yourself engaged.“²⁴² Dass sie Gäste (des Einheitssekretariats) waren, ist Cullmann zufolge auch darin zum Ausdruck gekommen, dass diese Institution bemüht gewesen sei, nicht nur die theologische Arbeit der Beobachter im engeren Sinne, sondern auch deren alltägliches Umfeld so angenehm wie möglich zu gestalten. Er erinnerte diesbezüglich z.B. daran, dass das Einheitssekretariat bei der Gestaltung der Freizeit ihnen zur Seite gestanden ist.²⁴³

Diese Einrichtung der Kurie, mit der er in erster Linie im Zusammenhang mit den genannten Zusammenkünften in Berührung kam, war in seinen Augen nicht primär eine Institution im engeren Sinne, sondern eine Schöpfung des Heiligen Geistes. Er hat sie über die Jahre des Konzils hinweg als ein wirksames Mittel erfahren, die Christen zur Einheit

²³⁹ Näheres dazu bei Alberigo, Giuseppe (Hrsg.); Wittstadt, Klaus (Hrsg. der dt. Ausgabe der Bände 1-3); Wassilowsky, Günther (Hrsg. der dt. Ausgabe der Bände 4-5): Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils (1959-1965), 5 Bände, Mainz-Leuven 1997-2008, hier Band 5, S. 566.

²⁴⁰ Vgl. Cullmann, Zwischen zwei Konzilssessionen, 632.

²⁴¹ Davon berichtete Margarethe Hopf (in: Oscar Cullmann als Gast auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil, 169f.). Siehe dann auch das bei Hopf aufgeführte Beispiel einer konkreten Wortmeldung von Cullmann auf solch einer Sitzung am Einheitssekretariat (ebd. 169f. und die dazugehörige Fn 21). Auch Yves Congar überlieferte eine Wortmeldung von Cullmann in diesem Zusammenhang (JCng 2, 205).

²⁴² Cullmann, The Role of the Observers at the Vatican Council, 104.

²⁴³ Vgl. ebd. 103.

zusammenzuführen.²⁴⁴ In seinen Augen war die Arbeit des Sekretariats inspiriert vom Heiligen Geist, und nur deshalb sei im Grunde genommen eine Teilnahme von nichtkatholischen Beobachtern in der Art und Weise überhaupt möglich gewesen.²⁴⁵

1.2.4. Begegnungen mit (Konzils-)Theologen

Ein weiteres Moment von Cullmanns Teilnahme am Konzil war der Austausch mit den dort versammelten Amtsträgern. Aus seinen Stellungnahmen zum Konzil geht hervor, dass er während dieser vier Jahre gemeinsamen Arbeitens in einem intensiven und dauerhaften Austausch mit einzelnen Konzilsvätern, nichtkatholischen Beobachtern, aber auch allgemein mit Einrichtungen der Kurie stand. Wie er selber diesbezüglich zu bedenken gab, sei es zu Begegnungen sowohl im informellen wie auch formellen Rahmen gekommen. Als Beispiele für solche Zusammenkünfte nannte er Einladungen seitens von Konzilsvätern und Peritis,²⁴⁶ die Einnahme von gemeinsamen Mahlzeiten rund um den Vatikan,²⁴⁷ gemeinsame Ausflüge wie Spaziergänge in den Albanerbergen²⁴⁸ oder Treffen auf Konferenzen und diplomatischen Empfängen.²⁴⁹ Dabei hatte jeweils das Gespräch über das gerade aktuelle Konzilsgeschehen offensichtlich einen hohen Stellenwert inne. Besonders wichtig in diesem Zusammenhang scheinen Cullmann die Getränkebars in St. Peter gewesen zu sein, wo man sich vor, zwischen und nach den Generalkongregationen zusammenfand und aktuelle Vorkommnisse in der Aula diskutierte. Er wies darauf hin, dass an diesem Ort viele persönliche Kontakte zwischen Beobachtern und Konzilsvätern ihren Ausgang genommen haben.²⁵⁰

Cullmanns ausführliche Berichterstattung über die Begegnungen und Gespräche auf dem Konzil - die oben nur strichartig wiedergegeben ist - will in erster Linie nicht als Bericht gelesen werden, sondern als ökumenisches Manifest im Kleinen. Die zwischenmenschlichen Begegnungen in ihrer Vielfalt und Vielzahl hätten ihn eigenen Angaben zufolge die ökumenische Relevanz des Miteinanders erfahren lassen. Man sei sich dank der Eigentümlichkeit dieses Konzils, dass die Teilnehmer während Wochen auf ihre Gewohnheiten verzichten mussten und stattdessen das gleiche Leben führten, auf natürliche

²⁴⁴ An einer Stelle nannte Cullmann das Sekretariat ein „open door of the Catholic Church toward the non-Catholic churches“ (Cullmann, *The Role of the Observers at the Vatican Council*, 104).

²⁴⁵ Vgl. ebd. 105.

²⁴⁶ Vgl. Cullmann, *Ökumenische Begegnung am Rande des Konzils*, 168.

²⁴⁷ Vgl. u.a. Hopf, *Oscar Cullmann als Gast auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil*, S. 171, Abb. 4. Ferner auch die Abb. 6 und 7 (ebd. 175).

²⁴⁸ Siehe z.B. Spaziergang mit Congar in Rocca di Papa am 6. Oktober 1963: *JCng* 1, 438.

²⁴⁹ Siehe z.B. Empfang in der Französischen (?) Botschaft beim Heiligen Stuhl am 12. Oktober 1962: Ebd. 112.

²⁵⁰ Vgl. Cullmann, *Ökumenische Begegnung am Rande des Konzils*, 168.

Weise begegnet.²⁵¹ Dabei hätten sich persönliche Momente und theologische Diskussionen gegenseitig befruchtet und hervorgebracht. Cullmann erwähnte in diesem Zusammenhang die oben genannten Bars, welche aus der theologischen Diskussion persönliche Kontakte hätten gedeihen lassen, sowie Mittagessen um St. Peter mit vertrauten Theologen,²⁵² welche ihrerseits das Gespräch über theologische Fragestellungen hervorgebracht hätten. Diese Erfahrungen haben Cullmann eigenen Angaben zufolge vor Augen geführt, dass eine fruchtbare theologische Diskussion und das persönliche Gespräch Hand in Hand gingen.

1.2.5. Tätigkeit als Referent

Ein letzter Wirkungsbereich war seine Tätigkeit als Referent im Zusammenhang mit dem Konzilsgeschehen, die auf grosse Resonanz bei den Konzilsvätern und den übrigen Theologen gestossen ist und wesentlich dazu beigetragen hat, dass er zu einer namhaften Person auf dem Konzil wurde. Bekanntheit erlangten seine Konferenzen, die er am Ende einer jeden Session in Rom abhielt und denen sogar mediale Aufmerksamkeit zuteil wurde.²⁵³ Sie folgten bezüglich Aufbau einem ähnlichen Muster. Zuerst hielt Cullmann stets eine Rückschau auf das vergangene Geschehen, wobei er an dieser Stelle gerne die jeweiligen Besonderheiten hervorhob, und dann legte er sein (normalerweise kurz gehaltenes) abschliessendes Urteil dazu vor. Er unterliess im Zuge dessen nicht, auch das Trennende und Verbindende der Konfessionen mit gewohnter Sachlichkeit und Offenheit beim Namen zu nennen. Dies brachte diesen Pressekonferenzen auch einen ökumenischen Charakter ein, was seinerseits in den Teilnehmenden sich bemerkbar machte, die aus unterschiedlichen Konfessionen stammten. Den Aussagen eines seiner prominentesten Schülers zufolge galten seine Urteile als „Muster einer ausgewogenen, repräsentativ protestantischen Stellungnahme“²⁵⁴.

Eng verbunden mit seinen Pressekonferenzen sind seine bereits erwähnten mannigfaltigen Äusserungen und Stellungnahmen zum Konzil über die Jahre dieses Geschehens hinweg. Einige von ihnen fallen auch in die Kategorie Referententätigkeit, insofern als Cullmann sie ursprünglich als Referat hielt, bevor er sie in gedruckter Form vorlegte.²⁵⁵ Nebenbei ging er einer regen Vortragstätigkeit in Rom nach, die nicht direkt das Konzilsgeschehen, sondern

²⁵¹ Vgl. Cullmann, *Ökumenische Begegnung am Rande des Konzils*, 167.

²⁵² Vgl. ebd. 168.

²⁵³ Siehe z.B. Cullmann, *Rückblick auf die zweite Konzilssession* (UBB, NL 353, A V b 16).

²⁵⁴ Froehlich, *Oscar Cullmann-Ein Leben für die grössere Ökumene*. Zugleich ein Vorwort, 16.

²⁵⁵ So hielt Cullmann z.B. ein Referat mit der Überschrift „Was bedeutet das Zweite Vatikanische Konzil für uns-Protestanten?“, das später bei Schatz, Werner (Hrsg.): *Was bedeutet das Zweite Vatikanische Konzil für uns? Sechs Vorträge von Oscar Cullmann u.a.*, Basel 1966, 15-52, abgedruckt wurde.

seine Theologie der Heilsgeschichte zum Gegenstand hatte.²⁵⁶ Dabei wusste er die Gunst der Stunde zu nutzen, dass auf dem Konzil das Interesse für die Heilsgeschichte und für die Volk-Gottes-Ekklesiologie neu erwacht war und auf die theologische Atmosphäre ihren Einfluss nahm, was seinen prägnantesten Ausdruck darin fand, dass beide Themen am genannten Ort lehramtlich-autoritativ Bestätigung erfahren haben.²⁵⁷ In seinen Vorträgen bemühte Cullmann sich in erster Linie darum, die Bedeutung einer konkreten, auf der heilsgeschichtlichen Schau basierenden Theologie für den fruchtbaren Ökumenismus herauszustreichen. Dabei hat er im Zuge seiner Ausführungen wiederholt das Konzil angesprochen und aufgezeigt, dass dieses Paradigma dort bereits ansatzweise zum Tragen kommt: „I would like to concur that a theology of salvation history greatly facilitates this dialogue. We discovered this during the discussions which were organized for the observers each week by the Secretariat for Promoting Unity. As soon as we began to use salvation history in our discussions on the Schemata ‚De Ecclesia‘ and ‚De Oecumenismo‘, we were speaking the same language - a language which expresses a dynamic, nonstatic conception of the biblical message.“²⁵⁸

2. Die Theologie Cullmanns im Lichte des Konzils

Ein Vergleich der Theologie Cullmanns mit den theologischen Leitlinien, Leitmotiven und Aussagen des Konzils, insofern diese ihren bleibenden Ausdruck in den Konzilsdokumenten gefunden haben, zeigt eine Nähe in weiten Zügen auf. Das Konzil steht in kategorial-chronologischer Hinsicht in der Verlängerung von Cullmanns Theologie, die dieser sich von den späten 1920er-Jahre bis zu Beginn des Konzils erarbeitet hatte. Später drehte sich der Spieß in gewissem Sinne um: Cullmanns Theologie nach dem Konzil ist ihrerseits in bezeichnender Weise getragen von konziliärem Gedankengut, was Thema des nächsten Kapitels sein wird. Das Cullmann und Konzil verbindende Moment ist die (biblisch-) heilsgeschichtliche Kategorie, mit der beide Seiten Theologie betrieben haben. Auf Seiten Cullmanns ist die biblisch-heilsgeschichtliche Kategorie das Fundament seines theologisch-exegetisch-historischen Baus insgesamt. Jeder Gedankengang ist bei ihm in diesem Horizont gross geworden, viele Gedankengänge ihrerseits weisen verborgen auf diesen Denkraum

²⁵⁶ Siehe z.B. Rede in der Facoltà Valdese als Beobachter des Konzils und seit 15 Jahren Unterrichtender an der Fakultät, 1967: UBB, NL 353, A V b 3 sowie sein Vortrag „Die Theologie der Heilsgeschichte und der ökumenische Dialog“, gehalten am 30. November 1963 in der Nationalkirche der Franzosen (Saint-Louis des Français). Eine englische Fassung letzteren ist abgedruckt in: Hester, James D. (Hrsg.): Vatican Council II. The New Direction, 19-45.

²⁵⁷ In einer Formulierung des Jesuiten Jesus S. Arrieta (Die heilsgeschichtliche Schau der Kirche auf dem 2. Vatikanischen Konzil, 323).

²⁵⁸ Cullmann, Foundations: The Theology of Salvation History and the Ecumenical Dialogue, 20.

hin. Ähnliches kann für das Konzil ausgesagt werden, wo auch die heilsgeschichtliche Perspektive sich als richtungsweisend erwiesen hat. Das neue Kirchenbewusstsein, das dieses Konzil in die Kirche gebracht hat, infolgedessen letztere sich nun verstärkt als Volk Gottes und als Gemeinschaft der Glaubenden zu verstehen weiss,²⁵⁹ verdankt sich grundlegend der genannten Kategorie. Peter Hünermann hat im Zuge seiner kalligraphischen Skizze des Konzils dieses Novum auf den Punkt gebracht, wenn er sagte, dass die „Grundorientierungen, welche die Konzilsbotschaft vermittelt[,] [...] aus einer Rückbesinnung auf die Schrift, insbesondere das Neue Testament und auf die Patristik gewonnen“²⁶⁰ sind.

Cullmanns biblisch-heilsgeschichtliche Schau war das Resultat eines komplexen und über Jahre sich hingezogenen Prozesses. Am Anfang stand beim jungen Cullmann die Beschäftigung mit einzelnen Themen und Fragestellungen aus den Disziplinen Neues Testament, Kirchengeschichte und Patristik. Mit der Zeit näherten sich diese Momente einander mehr und mehr an, es bildeten sich Themenkreise heraus. Diese sind die Neutestamentliche Exegese/Historie, die Christologie/Eschatologie und die Ekklesiologie. In diesen Kontext fällt die Genese seiner biblisch-heilsgeschichtlichen Schau, die als Produkt einer Synthese der genannten Themenkreise hervorgegangen ist.

Die Nähe Cullmanns zum Konzil lässt sich gut anhand dieser drei Themenkreise aufzeigen. Eine Zusammenschau dieser Kreise bei Cullmann und ihrer jeweiligen Ausprägung (bis zum Vorabend des Konzils) mit dem Konzil führt Momente der Nähe an den Tag. Für jeden dieser drei Themenkreise findet sich auf Seiten des Konzils ein entsprechender Ansatz, der zu dessen Gehalt wesentlich beigetragen hat.

2.1. Neutestamentlicher-historischer Themenkreis

Dieser Themenkreis ist infolge einer Zusammenführung der Disziplinen Historie und Philologie entstanden. Den Ausschlag dafür gab bei Cullmann wohl das Doppelstudium der Theologie und der klassischen Philologie. Dieses hat im jungen Cullmann zusehends das Interesse für die philologischen und historischen Fächer der Theologie geweckt.²⁶¹ Mit seiner Berufung zum Professor für Neues Testament rückten diese beiden Disziplinen näher zusammen. Sie begannen, aufeinander gegenseitig einzuwirken, und fanden sich mit der Exegese zusammen. Diese Kombination wurde bei ihm zu einer fest verankerten Grösse über seine gesamte wissenschaftliche Tätigkeit hinweg. Wiederholt kam es bei ihm deshalb zu

²⁵⁹ Vgl. Küng, Kirche im Konzil, 211f.

²⁶⁰ Hünermann, Eine „kalligraphische Skizze“ des Konzils, 453.

²⁶¹ Vgl. Cullmann, Autobiographische Skizze, 682-687, zit. nach May, Oscar Cullmann und die Kirchengeschichte, 243.

einer „Kombination exegetischer und historischer Frageweisen“²⁶². Ein gutes Beispiel dafür ist seine Dissertation über den pseudo-klementinischen Roman,²⁶³ die den Auftakt dieser Tradition machte. In dieser Schrift greifen „[p]hilologische, historische und historisch-theologische Forschung“²⁶⁴ ineinander. Dem Leser zeigt sich dabei, „wie Cullmann als Philologe und Historiker Stufe um Stufe in die Tiefe dringt, bis er zu den Schichten gelangt, die er als Neutestamentler sucht“²⁶⁵.

Auf Seiten des Konzils ist diesbezüglich ein ähnliches Phänomen zu beobachten. Wie Cullmann hat auch dieses die Disziplinen Philologie und Historie in unmittelbarer Nähe zueinander gedacht. Dies fand im Kontext der Exegese statt. Exemplarisch dafür steht die in der Offenbarungskonstitution festgehaltene Lehre von der biblischen Hermeneutik. Neben weiteren Ansätzen²⁶⁶ deklarierte das Konzil die historisch-kritische Forschung (bzw. die historisch-kritische(n) Methode(n)) als ein Prinzip katholischer Schriftauslegung. Davon erhoffte es sich einen Beitrag zur Erhellung der Eigenart der Schrift.²⁶⁷ Dieser Vorgang steht in direktem Zusammenhang mit der dort stattgefundenen Revision des Offenbarungsverständnisses der katholischen Kirche. Was dieses mit Blick auf die oben genannten hermeneutischen Momente grundlegend auszeichnet, ist die nunmehrige Unterscheidung zwischen Gott als Urheber der biblischen Texte und dem Menschen als echtem Verfasser (Hagiograph) derselben.²⁶⁸ Die Schrift zeigt sich dort als göttliche wie auch als menschliche Grösse, als „Gotteswort in Menschenwort“. Diese Sichtweise zieht unmittelbar Konsequenzen für die Frage der Schriftauslegung nach sich. Das Konzil hat versucht, erste Antworten darauf zu geben. Es hat in „Dei Verbum“ aufgezeigt, dass eine erfolgreiche Annäherung dem „sensus plenior“ der Schrift die Ermittlung der Aussageabsicht der Hagiographen voraussetzt.²⁶⁹ Letzteres hat das Konzil sich von der historisch-kritischen Methode erhofft. Dazu hat es eine Vielzahl von Methoden genannt,²⁷⁰ die allesamt aus den Bereichen der Geschichts- und Sprachwissenschaft sowie der modernen Textlinguistik stammen.²⁷¹

²⁶² May, Oscar Cullmann und die Kirchengeschichte, 245.

²⁶³ Le problème littéraire et historique du roman pseudo-clémentin, Paris 1930.

²⁶⁴ May, Oscar Cullmann und die Kirchengeschichte, 245.

²⁶⁵ Ebd. 245.

²⁶⁶ In Dei Verbum werden als zweite Kategorie von Prinzipien katholischer Schriftauslegung die theologischen Prinzipien genannt. Darunter fällt z.B. das Prinzip der Einheit der beiden Testamente (DV 12).

²⁶⁷ Siehe besonders DV 12, zudem die Instruktion „Sancta Mater Ecclesia“ (1964) der päpstlichen Bibelkommission über die historische Wahrheit des Evangeliums (DH 4402-4407).

²⁶⁸ Vgl. DV 11.

²⁶⁹ Vgl. DV 12.

²⁷⁰ Z.B. die Form- und Gattungskritik (DV 12).

²⁷¹ Vgl. Kirchschräger, Einleitung ins Neue Testament, 133.

2.2. Christologischer-eschatologischer Themenkreis

Dieser zweite Themenkreis in Cullmanns Theologie steht in direkter Abhängigkeit mit dessen Konzept der Heilsgeschichte, insofern als dieses Konzept den eigentlichen Gegenstand dieses Themenkreises darstellt. Wie bereits ausgeführt, ist Cullmann im Zuge seiner historisch-exegetischen Untersuchungen am Neuen Testament zur Einsicht gelangt, dass das Zentrum der neutestamentlichen Botschaft ein Heilsgeschehen ist, das sich als ein Ereignis in Zeit und Geschichte qualifiziert und an die Person Jesu zurückgebunden ist. Dieses Geschehen stellt ihm zufolge „als ‚Mitte der Zeit‘ alle Zeit danach als ‚Zwischenzeit‘ bis zum Ende der Geschichte und alle Zeit davor [...] in diese Perspektive der Mitte“²⁷². Der Strom der Heilsgeschichte geht vom Schöpfungsgeschehen am Anfang „auf diese Mitte zu und ist von ihr her bleibend bis zum Ende qualifiziert“²⁷³. Das „Entscheidende zum Heil in der Geschichte“²⁷⁴ ist dieser Sicht zufolge schon geschehen, „auch wenn das Ende noch aussteht“²⁷⁵, während vor dieser Mitte das „Entscheidende noch nicht geschehen war, auch wenn eine Dynamik da ist, die auf diese ‚Mitte‘ hinzielt“²⁷⁶. Die gegenwärtige Epoche weiss sich dieser Auffassung zufolge als spannungsgeladen. Mit dem Christusgeschehen der Mitte ist das Reich Gottes bereits in diese Welt hereingebrochen, andererseits bleibt es doch etwas entscheidend Zukünftiges.²⁷⁷ Die Kirche ist in dieser Spannung als Gottesgemeinde der Glaubenden in dieser Endzeit aufgehoben. Ihr Grund und Anfang ist die angebrochene Gottesherrschaft in Christus und ihr Ziel ist die Vollendung dieser Herrschaft am Ende aller Zeit.

Das Konzil steht bezüglich der Art und Weise, Kirche zu denken, der Idee nach in der Verlängerung der oben aufgezeigten Sicht Cullmanns. Im Kapitel I der Kirchenkonstitution wird die Kirche zuallererst als Mysterium Gottes begriffen und unter diesem Gesichtspunkt entfaltet. Dabei wird in Art. 5 dieser Wesenszug mithilfe des Begriffspaares Kirche - Reich Gottes näher bestimmt. Wie bei Cullmann wird sie „in einer mehr historisch-eschatologischen Betrachtung von ihrem Anfang her und im Blick auf das Ziel erhellt“²⁷⁸ und ihr zwischenzeitlicher Charakter betont: Als Anfang der Kirche wird Jesus genannt, der das Reich Gottes auf mannigfaltige Weise (in seiner Person, in seinen Werken, in seiner Predigt) offenbar und gegenwärtig gemacht hat. In Verlängerung dessen wird die Kirche an ihren

²⁷² Stegemann, Cullmanns Konzept der Heilsgeschichte in seiner Zeit, 232.

²⁷³ Ebd. 232.

²⁷⁴ Ebd. 232.

²⁷⁵ Ebd. 232.

²⁷⁶ Ebd. 232.

²⁷⁷ Zit. nach Küng, Was ist Kirche?, 68. Für Cullmann siehe: Heil als Geschichte, u.a. 147.155.

²⁷⁸ Grillmeier, Kommentar zum I. Kapitel der Kirchenkonstitution, 162.

göttlichen Auftrag erinnert, in Christus und dem Geist die Sendung Christi in der Geschichte zu erfüllen, d.h. „das Reich Christi und Gottes anzukünden und in allen Völkern zu begründen.“²⁷⁹ In einem nächsten Schritt wird sie am genannten Ort näher beschrieben bezüglich des vor ihr liegenden Weges: „Während sie allmählich wächst, streckt sie sich verlangend aus nach dem vollendeten Reich“²⁸⁰.

Wenngleich eine explizite Aussage in diese Richtung fehlt, wird doch in Kapitel I der Kirchenkonstitution deutlich unterschieden zwischen Kirche und Gottesreich. Die Kirche ist lediglich Vor-Zeichen dieses Reiches,²⁸¹ insofern sie dieses Reich - wie es die Konzilsväter formulierten - in der Geschichte verkündet. Sie erweist sich demnach als vorübergehende Grösse, die dem Endgültigem, der Herrlichkeit am Ende aller Zeit, entgegenght.²⁸²

Dieser im Verlaufe des ersten Kapitels von „Lumen Gentium“ sich entfaltende historisch-eschatologische Kirchenbegriff kommt auf Seiten Cullmanns einem ekklesiologischen Paradigma erstens Ranges nahe, das dieser mit dem bekannten Ausdruck „schon gegeben - noch nicht vollendet“ sprachlich gefasst hat.²⁸³ Auch wenn die Kategorien, innerhalb deren Kirche auf beiden Seiten gedacht wird, sich sehr ähnlich sind, unterscheiden Cullmann und das Konzil sich dahingehend, dass auf Seiten des ersteren Anfang und Ende der Offenbarung des Gottesreiches in ausgeprägter Spannung zueinander (schon - noch nicht) stehen, was letzteres in dieser Intensität nicht kennt.

2.3. Ekklesiologischer Themenkreis

Ähnlich wie die beiden oben genannten Themenkreise ist auch der ekklesiologische aus einer Synthese zweier Themenkreise hervorgegangen. Es waren dies der christologisch-eschatologische und der neutestamentlich-historische Themenkreis. Der erstgenannte Themenkreis hat dem ekklesiologischen das Fundament geliefert, denn dieser gründet in einer „positive[n] Wertung der Zwischenzeit, der Zeit der Kirche“²⁸⁴. Der neutestamentlich-historische Themenkreis tritt in diesem „neuen“ Themenkreis nunmehr in Erscheinung im Zusammenhang mit der Frage nach der Norm für diese Zwischenzeit.

Die Entstehung des ekklesiologischen Themenkreises geht zeitlich betrachtet auf den Vorabend des Konzils zurück. Demnach handelt es sich bei diesem um den jüngsten der insgesamt drei Themenkreise. Dieser hat Cullmann über das Konzil hinaus bis Mitte der

²⁷⁹ LG 5.

²⁸⁰ Ebd. 5.

²⁸¹ Vgl. Küng, Was ist Kirche?, 69.

²⁸² Vgl. ebd. 68.

²⁸³ Vgl. Cullmann, Christus und die Zeit, 134-159, besonders 135f.

²⁸⁴ Froehlich, Die Mitte des Neuen Testaments. Oscar Cullmanns Beitrag zur Theologie der Gegenwart, 213.

1980er-Jahre begleitet. Dort fand er zugleich seinen Höhepunkt und Abschluss mit dessen Ökumenekonzeption *Einheit durch Vielfalt*.

Das den ekklesiologischen Themenkreis bestimmende Motiv ist die in *Christus und die Zeit* gewonnene Einsicht, dass das Christusgeschehen (der Mitte) Prototyp und Norm für die ganze auf dieses Geschehen folgende Zeit ist.²⁸⁵ Mit dieser Aussage ist die Grundperspektive von Cullmanns Kirchenbegriff angesprochen. Die einzelnen Themen und Fragestellungen, die diesem Themenkreis zu seinem Gehalt verhalfen, bestätigen dann: Cullmann hatte ein ausgesprochen christozentrisches Kirchenverständnis. Dies ist nicht weiter verwunderlich, sondern liegt in der Konsequenz dessen, was er als die heilsgeschichtliche Schau des Neuen Testaments ausgemacht hatte. Das Christusgeschehen qualifiziert sich in seinen Augen als Dreh- und Angelpunkt für die ganze Heilsgeschichte. Die Kirche, die bei ihm in die gegenwärtige Epoche der Heilsgeschichte fällt, ist von diesem Sachverhalt in besonderer Weise betroffen, da sie zeitlich gesehen auf das Christusgeschehen folgt. Sie hat demzufolge den alles entscheidenden Moment der Geschichte schon hinter sich liegen und weiss von diesem Moment wie kein anderer Abschnitt vor ihr in der Heilsgeschichte. Diese Konstellation hat Cullmann dazu bewogen, die Kirche in der Verlängerung des Mittegeschehens zu verstehen, und zwar ausgesprochen stark bezüglich der Normativität für dieses Geschehen.

Es war die Frage der Norm für die Zwischenzeit, die Cullmanns ekklesiologischem Themenkreis von Anfang an ein prägendes Gesicht verliehen hat. Die meisten Fragestellungen aus diesem Kreis bewegen sich um die genannte Thematik. Gleichzeitig war es auch dieses Thema in der genannten Ausformung, das den Konzilsvätern, wie noch zu zeigen sein wird, Ansporn gewesen war, sich mit der Frage der Offenbarung und damit verbunden mit Themen wie Schrift und Tradition zu beschäftigen.

Die Normfrage im Ekklesialen fand ihren (chronologisch gesehen) ersten grundlegenden Niederschlag auf Seiten Cullmanns in der Frage nach dem Verhältnis von Schrift und Tradition. Zugleich war es die genannte Thematik, die den ekklesiologischen Themenkreis im Werk Cullmanns fortan nach aussen erkennbar in Erscheinung treten liess. Cullmann ist die genannte Fragestellung am Vorabend des Konzils erstmals angegangen. Seine Gedanken dazu sind gefasst in der Schrift *Die Tradition als exegetisches, historisches und theologisches Problem*. Bereits die Überschrift dieser Abhandlung weist verborgen darauf hin, dass die genannte Frage an der Schwelle steht bzw. etwas Neues mit sich bringt. Die genannte Thematik ist dort einerseits noch stark im Horizont des neutestamentlich-historischen sowie

²⁸⁵ Vgl. Cullmann, *Christus und die Zeit*, z.B. 131.

ansatzweise im Horizont des christologisch-eschatologischen Themenkreises angesiedelt, gleichzeitig tritt nunmehr als ihr Ort oder als ihr genuiner Gegenstand die Kirche in Erscheinung. Mit *Die Tradition als exegetisches, historisches und theologisches Problem* hat er im Horizont des Konzils in gewohnter Präzision im Gedankengang und in Treue gegenüber dem neutestamentlichen Befund sein Traditionsverständnis in Grundzügen vorgelegt. Bei Null anfangen musste er dabei nicht, denn er konnte auf bereits vorhandene Gedankengänge und Motive aus früherer Zeit und anderen Zusammenhängen zurückgreifen und diese mit den neu gewonnenen Erkenntnissen zusammenführen.²⁸⁶ Daraus hervorgegangen ist ein stimmiger Begriff von Schrift und Tradition, der im Grunde genommen (s)einem Offenbarungsverständnis gleichkommt.

Die Grundlinien seines Offenbarungsbegriffs lassen sich relativ einfach darstellen. Mehr ist für die Frage, inwieweit dieses Moment im Horizont des Offenbarungsverständnisses des Konzils steht, auch nicht notwendig: Cullmann zufolge ist die Schrift hinreichend für die Aktualisierung der Offenbarung.²⁸⁷ Die Kirche kann demnach die Gewissheit über alles Geoffenbarte alleine aus der Schrift schöpfen.²⁸⁸ Seine These erklärt sich von der Frage des Verhältnisses von Bibel und Heilsgeschichte her: Die Bibel ist für ihn die ganze Offenbarung der Heilsökonomie Gottes und „macht es möglich, den Heilsplan Gottes, der sich von der Schöpfung bis zur Vollendung in der Parusie verwirklicht, zu erkennen.“²⁸⁹ Die Heilsökonomie Gottes ist für Cullmann der objektive Grund der Bibel und der „Garant dieser Objektivität wiederum ist das Werk Jesu Christi, sein Kreuz und seine Auferstehung“²⁹⁰, das bekanntlich für Cullmann „den Orientierungspunkt für die ganze Geschichte“²⁹¹ bildet. Seiner Darstellung zufolge wird das genannte Werk durch Christus selber offenbar in der gegenwärtigen Zeit, insofern als der erhöhte Herr sich durch das Wort der Schrift in jeden Augenblick der Geschichte hinein verkündigt.²⁹² Dabei lehre dieser die Glieder des Volkes Gottes dasjenige, was er bereits die Apostel während seines irdischen Daseins gelehrt hatte. Demnach konnte Cullmann denn die theologisch höchst bedeutsame These fassen, dass - wie

²⁸⁶ Siehe z.B. Die ersten christlichen Glaubensbekenntnisse, Zollikon/Zürich ²1949. Wichtig ist in diesem Zusammenhang auch Cullmanns Petrusbuch (=Petrus. Jünger-Apostel-Märtyrer. Das historische und das theologische Petrusproblem), das (in erster Auflage) zwei Jahre vor „Die Tradition als exegetisches, historisches und theologisches Problem“ erschienen war. Es hat Cullmanns Begriff von Tradition wesentlich vorbereitet und z.T. auch schon vorweggenommen durch seine Aussagen über Petrus und dessen Weiterwirken in der Kirche im petrinischen Amt.

²⁸⁷ Vgl. Cullmann, *Die Tradition als exegetisches, historisches und theologisches Problem*, Kapitel I (= 8-27).

²⁸⁸ Zit. in Anlehnung an DV 9.

²⁸⁹ Gózdź, Cullmanns heilsgeschichtliche Sicht, 129.

²⁹⁰ Ebd. 129.

²⁹¹ Ebd. 129.

²⁹² Vgl. Cullmann, *Die Tradition als exegetisches, historisches und theologisches Problem*, 19.

er es wörtlich nannte - „die ‚Vergegenwärtigung‘ des einmaligen apostolischen Zeugnisses durch den geschriebenen Buchstaben verwirklicht werden kann“²⁹³.

Von daher erklärt sich seine Absage an ein Lehramt in der Art und Weise, wie es die katholische Kirche als Instanz zur Vermittlung des Offenbarungsgeschehens kennt. Dass sie dieses Lehramt aufweist, führte Cullmann auf eine in der Geschichte der Kirche eingetretene Deformation zurück. Denn seines Erachtens hat die junge Kirche durch den Akt der Kanonbildung im 2. Jh. deutlich zu erkennen gegeben, dass die Zeit der Apostel und die Zeit der Kirche zweierlei seien und separat betrachtet werden müssten.²⁹⁴ Cullmann wertete denn die Kanonbildung als bewussten Akt seitens der Kirche, die Zeit der Kirche der Zeit der Apostel unterzuordnen und sich in der Verlängerung dessen den Kanon selbst zuzuweisen, damit die apostolische Tradition fortan in der Kirche lebendig gehalten werden könne.

Das Konzil hat in gewissem Sinne diese obige Sicht aufgenommen. Die Nähe von Cullmanns These von der „Vergegenwärtigung des einmaligen apostolischen Zeugnisses durch den geschriebenen Buchstaben“²⁹⁵ zum Konzil geht zum einen über den Impuls, die diese auf das Konzil ausgeübt hat. Joseph Ratzinger hat in der Einleitung zu seinem Kommentar zur Offenbarungskonstitution deren Vorgeschichte beleuchtet und im Zuge dessen nach dem Motiv gefragt, das die katholische Kirche zu einer neuen Sichtweise von Offenbarung bewegt hat. Er nannte dabei das ökumenische Gespräch über den „positive[n] Sinn des Sola scriptura“²⁹⁶. Diese Rede stehe dafür, dass „im Gebiet der Kriterienfrage die Schrift das einzige konkrete Gegenüber zum Lehramt darstellen kann und dass sie den einzigen eindeutigen und sicheren Ort wirklich apostolischer Tradition bedeute[...]“²⁹⁷.

Ratzingers Nennung des ökumenischen Gesprächs über das sola-scriptura-Prinzip ist mehr als nur implizit ein Fingerzeig auf Cullmanns Verhältnisbestimmung von Schrift und Tradition. Bedenkt man die Nähe, in der dieser zur römischen Kurie seit anfangs der 1950er-Jahren stand, ferner den Ruf, den dieser als Theologe und besonders als Exeget in Rom genoss, darf man wohl in Cullmann im Vorfeld (und während) des Konzils einen Wegbereiter für ein „neues“ Offenbarungsverständnis auf dem Konzil sehen.²⁹⁸ Zu berücksichtigen gilt es in

²⁹³ Cullmann, Die Tradition als exegetisches, historisches und theologisches Problem, 56.

²⁹⁴ Vgl. ebd. Kapitel III, besonders 43-45.

²⁹⁵ Ebd. 56.

²⁹⁶ Ratzinger, Einleitung zum Kommentar zur Offenbarungskonstitution, 498.

²⁹⁷ Ebd. 498.

²⁹⁸ Peter Henrici, ein Zeitzeuge des Konzils, pflichtete dieser Darstellung bei. Er setzt den Offenbarungsbegriff in Dei Verbum mit der Heilsgeschichte gleich: Die Offenbarung Gottes wird in der Konstitution als eine Heilsgeschichte verstanden und nicht mehr als Übermittlung von Botschaften. Dann verbindet Henrici dieses Verständnis unmittelbar mit Cullmann: „Einer der entscheidenden Vermittler dieser heilsgeschichtlichen Schau war schon in unserer Studienzeit der spätere reformierte Konzilsbeobachter Oscar Cullmann und, von ihm

diesem Zusammenhang abgesehen von seiner Schrift *Die Tradition als exegetisches, historisches und theologisches Problem* auch jene über Petrus, die untrennbar mit dieser verbunden ist.²⁹⁹ Während Cullmann in der erstgenannten Schrift seinen Traditionsbegriff theoretisch darlegte, hat er diesen in seiner Schrift über Petrus auf den genannten Apostel „angewandt“, indem er das petrinische Amt, so wie es in der katholischen Kirche verstanden wird, an seinem Traditionsverständnis gemessen hat. Wenn Ratzinger das ökumenische Gespräch über die Schriftsuffizienz einen Impuls für die katholische Kirche bezüglich eines erneuerten Offenbarungsverständnisses nannte, müssen bei Cullmann die beiden Schriften in diesem Zusammenhang mitgedacht werden.

Zum andern stehen Cullmann und das Konzil sich dadurch nahe, dass beide Seiten die Frage der Offenbarung im biblisch-heilsgeschichtlichen Horizont bedacht haben. Beide vertreten einen geschichtstheologischen Offenbarungsbegriff. Was Cullmann diesbezüglich angeht, reicht ein Verweis auf die beiden oben genannten Schriften zur Tradition, die ihrerseits auf *Christus und die Zeit* zurückgehen und dort ihre bleibende Verankerung haben. Für das Konzil ist diesbezüglich die Offenbarungskonstitution zu nennen. Offenbarung wird an diesem Ort in der Kategorie Heilsgeschichte gedacht. Der Text spricht aus, dass das Offenbarungsgeschehen in einer Heilsgeschichte sich durch Worte und Taten ereignet und seinen Höhepunkt in Jesu Verkündigung, Leben, Tod und Auferstehung hat.³⁰⁰ Exemplarisch lässt sich die Nähe von Cullmann und dem Konzil bezüglich der Art und Weise, Offenbarung zu denken, an Art. 7 der Offenbarungskonstitution aufzeigen. Dort heisst es: „Was Gott zum Heil aller Völker geoffenbart hatte, das sollte - so hat er in Güte verfügt - für alle Zeiten unversehrt erhalten bleiben und allen Geschlechtern weitergegeben werden. Darum hat Christus der Herr, in dem die ganze Offenbarung des höchsten Gottes sich vollendet (vgl. 2 Kor 1,20; 3,16 - 4,6), den Aposteln geboten, das Evangelium, das er als die Erfüllung der früher ergangenen prophetischen Verheissung selbst gebracht und persönlich öffentlich verkündet hat, allen zu predigen als die Quelle jeglicher Heilswahrheit und Sittenlehre und ihnen so göttliche Gaben mitzuteilen.“³⁰¹ An dieser Stelle wird Jesu Tätigkeit im Geschehen der Offenbarung, die auf das Heil aller Völker ausgerichtet ist, in einem zweifachen Sinne näher bestimmt: als Promulgieren und Erfüllen des Evangeliums. Auf diese Weise wird die Einheit der Heilsgeschichte in Altem und Neuem Bund ausgedrückt. Jesus wird als

beeinflusst, katholischerseits Jean Daniélou“ (Henrici, *Das Heranreifen des Konzils in der Vorkonzilstheologie*, 61).

²⁹⁹ Auf diesen Umstand verwies Cullmann selber in: *Die Tradition als exegetisches, historisches und theologisches Problem*, 5.

³⁰⁰ DV 2, zit. nach Hoping, *Kommentar zur Offenbarungskonstitution*, 741.

³⁰¹ DV 7.

Höhepunkt der Offenbarung des Heilswillens Gottes dargestellt, indem gesagt wird, dass er selbst die Vollendung der Offenbarung ist, die in der Verkündigung seines Wortes, das Realitäts- und Heilscharakter hat, fortan bestand hat.

In dieser Sicht von Offenbarung als geschichtlich-sakramentalem (personalem) Geschehen widerspiegelt sich Cullmanns Geschichtstheologie in ihrer Grundstruktur. Er begriff die Heilsgeschichte als vom Anfang bis zum Ende, von der Schöpfung bis zur Vollendung, sich hinstreckende Geschichte Gottes mit den Menschen, die einen besonderen Akzent im Christusereignis annimmt, insofern als mit diesem Ereignis die endgültige Offenbarung von Gottes Heil gegeben ist. Aufgrund dessen konnte Cullmann die Geschichte in Etappen einteilen: Vergangenheit (Schöpfung bis Christusereignis), Christusereignis, Gegenwart (Christusereignis bis Vollendung) und Zukunft (Vollendung). Diese Etappen bilden eine Einheit, da Christus sich als innerer Bezugspunkt für jede von ihnen erweist.³⁰²

Cullmanns Beschäftigung mit der Offenbarung im Vorfeld und während des Konzils, die dieser unter dem Begriffspaar Schrift-Tradition angegangen ist, hat ferner Spuren auf dem Konzil hinterlassen. Im genannten Zeitraum hat er sich mehrfach zur Frage der Schrift und ihrer Stellung in der Kirche aus heilsgeschichtlicher Perspektive geäußert. Zum einen tat er dies in schriftlichen Äußerungen, zum andern in Vorträgen, die er in und ausserhalb Roms gehalten hat. Wenngleich er im Zuge dessen die aktuelle Konzilsdebatte über die Offenbarung reflektierte und lobende Worte für jene Entwicklung fand, dass die Schrift in ihrer Stellung durch die Väter aufgewertet wurde, ist dennoch in diesen Äußerungen ein Aufruf an die katholische Kirche zu vernehmen, noch mehr im Rahmen des Möglichen zu tun.³⁰³ Cullmanns Stimme blieb auf dem Konzil nicht ungehört. Er berichtete von einem Konzilsvater, der während der Debatte über die Offenbarung seine Position zu Schrift und Tradition zum Ausgangspunkt seiner eigenen Überlegungen gemacht habe.³⁰⁴ Zudem habe ein weiterer Konzilsvater eines seiner Bücher zu Schrift und Tradition während einer Debatte namentlich erwähnt.³⁰⁵

Aufnahme gefunden hat Cullmanns Offenbarungsverständnis in der Konstitution hingegen nicht. Der Weg, den die beiden Grössen eingeschlagen haben, unterscheidet sich doch an

³⁰² Vgl. Cullmann, Heil als Geschichte, besonders 247-255.

³⁰³ Siehe z.B. dafür bei Cullmann: Die Bibel und das 2. Vatikanische Konzil, in: Lindbeck, George A. (Hrsg.): Dialog unterwegs. Eine evangelische Bestandsaufnahme zum Konzil [herausgegeben im Auftrag der Lutherischen Stiftung für ökumenische Forschung], Göttingen 1965, 144-159.

³⁰⁴ Es handelte sich dabei um Kardinal Léger, Erzbischof von Montreal (vgl. Cullmann, Die Bibel und das 2. Vatikanische Konzil, S. 146, Fn 1).

³⁰⁵ Um welches Buch es sich dabei genau handelte, das der florentiner Erzbischof, Kardinal Florit, namentlich erwähnt haben soll, geht bei Cullmann nicht hervor. Möglich ist das Petrusbuch oder die Schrift „Die Tradition als exegetisches, historisches und theologisches Problem“, wenngleich es bei letzterer sich nicht um ein Buch im engeren Sinne, als vielmehr um eine Schrift handelt (vgl. ebd. S. 146, Fn 1).

wesentlichen Stellen, obschon gewisse Berührungspunkte vorhanden sind. Die Wurzel der Diskrepanz liegt im Begriff der Tradition selbst. Cullmann unterscheidet streng zwischen Schrift und Tradition und im Zuge dessen zwischen apostolischer Tradition (d.h. jene Tradition, die im Herrn selber begründet liegt und durch die Apostel weitergegeben wurde) und nachapostolischer Tradition (d.h. jene Tradition, die in der nachapostolischen Kirche ihren Ausgang nahm und von dieser überliefert wurde und die Interpretation und Weiterentwicklung der apostolischen Tradition darstellt),³⁰⁶ während in der Lehre des Konzils Schrift und Tradition bzw. apostolische und nachapostolische Tradition als in Koordination zueinander stehende Grössen dargestellt werden.³⁰⁷

3. Werturteil über die Konzilsbeschlüsse

Die überblickmässige Darlegung all jener Betätigungsfelder, denen Cullmann auf dem Konzil nachgekommen ist, zeigt auf, dass dieser ein grosses Interesse an diesem wegweisenden Ereignis für die katholische Kirche hatte. Dies bestätigt auch sein in schriftlicher Form vorliegendes Werturteil über das Konzil. Es hat weite Teile dieses Geschehens im Blick und ist über den Zeitraum von mehreren Jahren hinweg entstanden.

3.1. Einführende Bemerkungen

Einleitend dazu einige Hinweise bezüglich Quellen und Urteil.

3.1.1. Quellenlage

Cullmanns Äusserungen zur Lehre des Konzils liegen in grosser Anzahl an zwei Orten vor. Einmal sind es Publikationen³⁰⁸ wie z.B. Aufsätze, Artikel in Zeitungen und Zeitschriften, im weiten Sinne auch Radioansprachen und Interviews zum Konzil, die grösstenteils aus der späten Konzilszeit oder sogar aus der Übergangs- bzw. Nachkonzilszeit stammen. Hinzu kommen etwa 300 Dokumente, die in Cullmanns Nachlass aufbewahrt sind.³⁰⁹ Bei den meisten dieser Dokumente, die entweder in Deutsch oder Französisch abgefasst sind, handelt es sich um Entwürfe für die Publikationen. Den Rest machen notizartige Bemerkungen (zum aktuellen Geschehen auf dem Konzil), Briefe (an Mitarbeiter der Kurie), Beurteilungen (von Schemata) und Rückblicke (auf einzelne Sessionen) aus.

³⁰⁶ Vgl. Cullmann, z.B. Die Tradition als exegetisches, historisches und theologisches Problem, besonders 43-45.

³⁰⁷ DV 9f.

³⁰⁸ Siehe in erster Linie hierfür den Sammelband Vatican Council II. The New Direction (Religious Perspectives; 19), New York 1968. Leider sind nicht alle Aufsätze in diesem Band auch in deutscher Sprache erhältlich.

³⁰⁹ Siehe allgemein UBB, NL 353, A V b.

Was die genannten Dokumente im Nachlass anbetrifft, ist an dieser Stelle der Hinweis anzubringen, dass sie sich in qualitativer Hinsicht z.T. beträchtlich voneinander unterscheiden. Bei einer Mehrheit von ihnen liegt der jeweilige Gedankengang in sich geschlossen vor,³¹⁰ sodass dessen Gehalt gut in Erfahrung gebracht werden kann. Bei wenigen Dokumenten ist hingegen das Gegenteil der Fall. Betroffen davon sind in erster Linie die stichwortartigen Auflistungen,³¹¹ sowie vereinzelt Manuskripte, die infolge mehrfachen Korrigierens nicht mehr lesbar sind.³¹² Es liegt in der Natur der Sache, dass letztgenannte Dokumente bei der unten folgenden Darstellung von Cullmanns Urteil über das Konzil nicht berücksichtigt werden können. Dass sein Verständnis des Konzils auf Grund dessen verkürzt dargestellt sein wird, ist mit Blick auf die Natur der genannten Schriften eher unwahrscheinlich.

Bezüglich des Inhalts all dieser Dokumente ist darauf hinzuweisen, dass wiederholt Überschneidungen vorhanden sind. Viele seiner Thesen hat Cullmann mehrfach überliefert. Während für diejenigen Stellungnahmen, die er parallel zum Voranschreiten des Konzils gemacht hat, Wiederholungen nachvollziehbar sind, wäre es hingegen bei seinen abschliessenden Äusserungen wünschenswert gewesen, wenn er sie unterlassen und anstelle dessen seine Thesen etwas verdichteter und geordneter dargelegt hätte.³¹³

3.1.2. Umgang mit den Quellen

Hinsichtlich der Beantwortung der Frage, wie Cullmann das Konzil beurteilt hat, legt die Quellenlage es nahe, diesbezüglich die publizierten Äusserungen aus der Übergangs- bzw. frühen Nachkonzilszeit vorrangig zu behandeln, da diese dessen definitives Urteil über das genannte Moment aufweisen. Der Nachlass seinerseits spielt dabei eine untergeordnete Rolle. Aufschlussreich sind dort die Vortragsmanuskripte sowie die am Ende einer jeweiligen Session gehaltenen Rückblicke, da sie das Konzil aus dem Blickwinkel der einzelnen Etappe beleuchten und vereinzelt Aufschluss darüber geben, wie Cullmann sich zu dem jeweils hinter einem Konzilsdokument stehenden Entwicklungsprozess gestellt hat. Eine innere Stringenz dieser Dokumente über die vier Sessionen hinweg ist aber nicht gegeben, sodass der genannte Prozess nur bruchstückhaft aufgezeigt werden kann.

³¹⁰ Beispiel: Rückblick auf die 2. Konzilssession (UBB, NL 353, A V b 16).

³¹¹ Beispiel: Notizen zu verschiedenen Schemata (UBB, NL 353, A V b 63).

³¹² Beispiel: UBB, NL 353, A V b 71, eine von mehreren Äusserungen von Cullmann zum Konzil allgemein.

³¹³ So überschneiden sich z.B. die beiden Schriften „Die Reformbestrebungen des 2. Vatikanischen Konzils im Lichte der Geschichte der katholischen Kirche“ und „Sind unsere Erwartungen erfüllt?“ an manchen Stellen. Beispiele dazu: Der Begriff „Aggiornamento“ und damit verbunden die Unterscheidung Substanz-Formulierung; die Entwicklung der Lehre durch Umschichtung der Werte innerhalb des unwandelbaren Kerns; die Stellung Mariens auf dem Konzil.

Bezüglich des Arbeitsvorgangs ist anzumerken, dass die Quellen synthetisch „aus der jeweiligen Zeit heraus“ gelesen werden. Dieses Vorgehen ist gewissermassen in den Quellen selbst angelegt, da dort Wiederholungen, Präzisierungen, Korrekturen und neue Bezugnahmen von Gedankengängen weit verbreitet sind.

3.1.3. Struktur des Urteils

Generell gilt es bei Cullmann zwischen zwei Phasen des Urteilens zu unterscheiden. In einer ersten Phase, die zeitlich sich etwa mit den Konzilsjahren deckt, hat Cullmann aus dem Moment heraus die damals im Prozess des Entstehens sich befindende Lehre des Konzils beurteilt. Grundlage dafür waren allem voran die ihm schriftlich vorgelegenen Schemata. Wie bereits an anderer Stelle erwähnt, hatte er als offiziell geladener Theologe am Konzil das Privileg, die Vorgänge an diesem Ort, in besonderer Weise jene in der Aula von St. Peter, unmittelbar miterlebt haben zu können und in diesem Zusammenhang auch in den Besitz der jeweiligen Schemata gekommen zu sein, die am genannten Ort zur Diskussion standen. In einer zweiten Phase, die mit dem Abschluss des Konzils einsetzte und bis in die frühe Nachkonzilszeit hineinreichte, hat er das Konzil in seinen Einzelteilen (im Sinne der Themen wie z.B. Offenbarung) wie auch als Ganzes definitiv beurteilt. Dieser Schritt setzte zum einen das Vorliegen der endgültigen Fassung der Konzilsdokumente voraus, zum andern den Abschluss des Konzils. Diese Einzelurteile, die er mehrheitlich verzahnt ineinander sowie mehrfach publiziert hat, weisen im Unterscheid zu den oben genannten Stellungnahmen aus der unmittelbaren Zeit des Konzils eine etwas andere Gestalt auf. Sie gehen über eine Stellungnahme im engeren Sinne hinaus, insofern als sie zwar das Konzil allgemein zum Gegenstand haben, gleichzeitig aber auch in Cullmanns Theologie, die seinen Angaben zufolge „die“ heilsgeschichtliche Theologie ist, sich einzugliedern versuchen. So hat Cullmann z.B. das Motiv Reform bezüglich des Konzils in einem Aufsatz näher beleuchtet,³¹⁴ zugleich hat er seine Ausführungen in einen neuen Horizont überführt, indem er nebenher ab und zu die protestantische Sichtweise des Motivs Reform im Kontext des Ekklesialen aufgezeigt³¹⁵ oder Erklärungen für den vom Konzil eingeschlagenen Weg abzugeben versucht hat.³¹⁶

³¹⁴ Siehe Cullmann, Die Reformbestrebungen des 2. Vatikanischen Konzils im Lichte der Geschichte der katholischen Kirche, in: Theologische Literaturzeitung 92 (1967) 1-22.

³¹⁵ Vgl. ebd. z.B. 5.

³¹⁶ Vgl. ebd. z.B. 16.

3.1.4. Gegenstand des Urteils

Eine Sichtung seiner Schriften zum Zweiten Vatikanischen Konzil zeigt auf, dass er bei seiner Beschäftigung mit diesem bzw. mit dessen Theologie Schwerpunkte setzte. Besonders am Herzen lagen ihm offensichtlich die Themen Offenbarung, Kirche und Ökumene. Mit den weiteren offiziellen Themen des Konzils hat er sich allem Anschein nach entweder nur am Rand beschäftigt - ein Beispiel dafür ist (die Konstitution über) die Liturgie - oder gar nicht. So hat er z.B. nichts gesagt über die katholischen Ostkirchen oder über die Erneuerung des Ordenslebens. Rätselhaft bleibt in diesem Zusammenhang das Thema Judentum. In seinen Stellungnahmen nimmt dieses nur eine untergeordnete Stellung ein bzw. tritt gegenüber den oben genannten drei Themen deutlich zurück. Aus der Zeit des Konzils sind dazu keine Äusserungen vorhanden, was darauf schliessen lässt, dass er sich mit dieser Thematik während dieses Zeitraums nicht näher befasst hat. Im Zuge seines Rückblicks auf das Konzil hat er hingegen den genannten Gegenstand evaluiert und dazu einige vertiefte Aussagen abgegeben. Interessant diesbezüglich ist festzustellen, dass er in diesem Zusammenhang das Kapitel über das jüdische Volk nur nach innen betrachtet hat und nicht auch in Verbindung mit der Kirchenkonstitution. Dies ist deshalb bemerkenswert, als Cullmann in seiner heilsgeschichtlichen Konzeption die Verbundenheit des jüdischen Volkes mit der Kirche bis auf den heutigen Tag und darüber hinaus deutlich zur Schau stellte. Er erinnerte diesbezüglich besonders daran, dass beide Grössen aus „derselben“ Heilsgeschichte hervorgegangen sind und gegenwärtig in ihr stehen.³¹⁷

3.1.5. Kriterium des Urteils

Was Cullmanns Kriterium für sein Werturteil über das Konzil war, lässt sich nicht ohne Weiteres beantworten. Grund dafür ist, dass bei ihm keine einheitliche Linie gegeben ist. Wie oben angesprochen, hat er viel und über einige Jahre hinweg über das Konzil geschrieben. Aus seinem Schriftgut kristallisieren sich im Wesentlichen „zwei“ Zugänge heraus, die man rückblickend als Kriterien bezeichnen kann. Beide stehen sich gehaltsmässig aber so sehr

³¹⁷ Es scheint mir an dieser Stelle angebracht zu sein, die Frage nach dem Verhältnis von Cullmann zum Judentum als Forschungsdesideratum in den Raum zu stellen (siehe dazu auch Wolfgang Lienemann, Oscar Cullmann-Forschungsdesiderata im Hinblick auf die Ökumene, in: Sallmann, Martin; Froehlich, Karlfried (Hrsg.): Zehn Jahre nach Oscar Cullmanns Tod: Rückblick und Ausblick (Basler und Berner Studien zur historischen Theologie; 75), Zürich 2012, 185-201, hier 197). Die Sachlage ist diesbezüglich alles andere als eindeutig. So sind bei Cullmann z.B. Brüche vorhanden: In seiner heilsgeschichtlichen Konzeption ist das jüdische Volk sichtbar „zugegen“ in seiner Funktion als Mitträgerin der Heilsgeschichte, wenige Jahre später im Zuge des Konzils verschwindet es hingegen weitgehend von der Bildfläche, und schliesslich tritt es wieder ansatzweise im Kontext von Tantor, zumindest auf einer zwischenmenschlichen Ebene, hervor, wovon später noch die Rede sein wird.

nahe und fließen nicht selten im konkreten Vollzug ineinander über, dass man auch von einem zusammengesetzten Kriterium sprechen kann.

Zum einen erwies sich bei ihm als Kriterium die von Johannes XXIII. vorgenommene Ausrichtung des Konzils. In seiner Eröffnungsansprache vor den versammelten Vätern und weiteren Personen forderte der Papst die Kirche dazu auf, Lehre und Institution ihrer selbst zu erneuern. Dazu gälte es zwischen der Substanz des Glaubens und der Form, in welcher die Substanz gekleidet ist, zu unterscheiden. Während die Substanz unantastbar bleiben müsse, sei eine Anpassung der Form in pastoraler und ökumenischer Hinsicht hingegen angebracht.³¹⁸ Dieses gemeinhin mit „Aggiornamento“³¹⁹ bezeichnete Moment macht sich bei Cullmann nicht nur in einzelnen Stellungnahmen als Kriterium offenkundig, mehr noch hat dieser es auch am genannten Ort namentlich in der angesprochenen Funktion erwähnt sowie in seinem Gehalt näher bestimmt. So sagte er diesbezüglich: „Das prophetische Bemühen um die Durchsetzung der von Johannes XXIII. und der Konzilsmajorität gewünschten Reform darf jedenfalls als Ausgangspunkt einer Beurteilung der Texte nie aus dem Auge verloren werden. Reform bedeutet in der christlichen Kirche zweierlei. Einerseits die Entfaltung echt christlicher Motive, die im Laufe der Jahrhunderte erstickt und an weiteren Auswirkungen gehindert worden sind, andererseits Eliminierung von Fehlentwicklungen. Beide Arten von Reform setzen Konzentration auf den Kern der christlichen Botschaft voraus, der zugleich Norm der Entfaltung und Kriterium der zu vollziehenden Reduktion sein muss.“³²⁰

Zum andern ist Kriterium seiner Beurteilung des Konzils die heilsgeschichtliche Schau, so wie er sie mit *Christus und die Zeit* grundgelegt und in zwei weiteren Schriften ausgearbeitet hat. Ergänzend dazu ist anzumerken, dass diese Schau auch seiner persönlichen Sicht von Kirche und Theologie gleichkommt. Insofern kann von diesem Kriterium auch als von Cullmanns eigener Sicht der Dinge gesprochen werden.

Verantwortlich für die Nähe der beiden genannten Kriterien zueinander (und in Folge dessen für die angesprochene Schwierigkeit, eine klare Trennlinie zwischen den beiden zu ziehen) ist das Motiv Erneuerung. Dieses hat Cullmann als tonangebende Grösse auf beiden Seiten

³¹⁸ Für Cullmann siehe z.B. Sind unsere Erwartungen erfüllt?, besonders 38. Für Johannes XXIII. siehe dessen Eröffnungsansprache „Gaudet Mater Ecclesia“ vom 11. Okt. 1962 (AAS 54 (1962) 786-796, deutsche Übersetzung in Herder Korrespondenz 17 (1962/1963) 85-96) sowie Hünermanns Kommentar (in: Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil, Band 5, Freiburg/Basel/Wien 2006 (Sonderausgabe 2009) 22).

³¹⁹ Siehe zum Begriff „Aggiornamento“ bei Johannes XXIII.: Franz M. Willam, Vom jungen Angelo Roncalli (1903-1907) zum Papst Johannes XXIII. (1958-1963): Eine Darlegung vom Werden des Aggiornamento-Begriffes 1903-1907 als der Leitidee für das II. Vatikanische Konzil und die Durchführung seiner Beschlüsse ein aktuelles Buch, Innsbruck 1967.

³²⁰ Cullmann, Die Reformbestrebungen des 2. Vatikanischen Konzils im Lichte der Geschichte der katholischen Kirche, 3.

ausgemacht. Was dessen heilsgeschichtliche Schau mit Erneuerung zu tun hat, darüber wurde bereits gesprochen. Erneuerung tritt bei ihm in Erscheinung im Zusammenhang mit der heilsgeschichtlichen Gegenwart. Dessen Konzeption gibt u.a. Antwort auf jene Frage, wie sich die Kirche, die in die Zeit zwischen dem zurückliegenden Christusgeschehen der Mitte und dem noch ausstehenden Endgeschehen fällt, im Gesamtgefüge der göttlichen Offenbarung zu verstehen hat. Cullmanns Antwort darauf ist eindeutig, die Kirche muss sich vom Mittegeschehen verstehen, das ihr alleinige Norm ist. In diesem Gefüge von fortlaufender Geschichte und zurückliegender Mitte ist das Moment der Erneuerung bei ihm angesiedelt. Die Kirche bedarf stets der Erneuerung, d.h. einer stetigen Wieder- bzw. Neuausrichtung ihrer selbst am Mittegeschehen. Diese von Cullmann propagierte Rückführung ist darauf zurückzuführen, dass im genannten Geschehen ihm zufolge die endgültige Offenbarung des göttlichen Heilsplans in der Geschichte sich vollzieht. Alle Zeit, die auf dieses Geschehen folgt, könne nur noch Entfaltung dieses Mittegeschehens sein. So heisst es bei ihm: „Die Heilsgeschichte selbst geht, allerdings nur noch als Entfaltung des Christusgeschehens, weiter, aber die durch Ereignis und Deutung gebotene Offenbarung über den göttlichen Plan, nach dem sich die Heilsgeschichte entwickelt hat und weiter bis zum Ende entwickeln wird, ist abgeschlossen.“³²¹

Mit dieser heilsgeschichtlichen Verortung von Kirche, die den Ruf nach Erneuerung in sich trägt, ist Cullmann dem Konzil begegnet. Dort hat sich ihm in der von Johannes XXIII. getroffenen Unterscheidung von Substanz-Form ein ihm bzw. seiner heilsgeschichtlichen Schau nahestehendes Moment eröffnet. Dass Cullmann daran grosses Interesse fand, versteht sich aufgrund des oben Gesagten von selber. Er hat in der Verlängerung dessen die Thematik Reform über die Jahre des Konzils hinweg wiederholt zum Thema gemacht. In einer ersten Phase hat er vorwiegend über dieses Motiv und dessen Gehalt gemäss der Intention von Johannes XXIII. gesprochen.³²² In Äusserungen aus späterer Zeit hat er hingegen dieses Motiv verstärkt unter dem heilsgeschichtlichen Gesichtspunkt betrachtet und in Folge dessen Lob und Kritik, indirekt an Johannes XXIII. selber, angebracht.³²³ Auf der einen Seite fand er viele lobende Worte für diesen vom Papst eingeschlagenen Weg. Dabei zeigte er sich besonders erfreut darüber, dass die angestrebte Erneuerung einen Glaubensgrund hatte und theologisch fundiert war. Auf der anderen Seite kritisierte er, dass das propagierte *Aggiornamento* nicht zu Ende gedacht worden sei. In seinen Augen darf dieser Prozess sich nicht in einer Revision der Glaubensaussagen in formulatorischer Hinsicht erschöpfen. Der

³²¹ Cullmann, Heil als Geschichte, 270.

³²² Vgl. z.B. Cullmann, Rückblick auf die zweite Konzilssession, 1.

³²³ Vgl. z.B. Sind unsere Erwartungen erfüllt?, 38-42.

unwandelbare Kern des Glaubens müsse sichtbar in Erscheinung treten und sich dabei als Leitmotiv der Erneuerung qualifizieren.³²⁴

3.2. Konstitution über die Offenbarung

3.2.1. Verortung der Stellungnahme in Cullmanns Theologie

Cullmanns Urteil zur Offenbarungskonstitution liegt in seiner Sicht der Bibel und deren heilsgeschichtlicher Stellung begründet. Wie bereits gesagt, sah er in dem seines Erachtens heilsgeschichtlich bedeutsamen Akts der Fixierung des Kanons durch die frühe Kirche den Übergang von der biblischen Heilsgeschichte zur nachbiblischen Zeit vollzogen.³²⁵ Die Offenbarungs- und Deutungsgeschichte des göttlichen Plans habe nunmehr mit diesem Geschehen ihren Abschluss gefunden. Jegliche auf diese Geschichte folgende Geschichte gehöre zwar auch zur Heilsgeschichte, aber nur im Sinne einer Entfaltung des Christusgeschehens der Mitte.³²⁶ Diesem heilsgeschichtlichen Tatbestand Rechnung zu tragen, bedeutet Cullmann zufolge für die Kirche, sich unter dieses Mittegeschehen zu stellen und dieses als Norm des „Geschehens der Gegenwart“³²⁷ anzuerkennen. Der Heilige Geist nimmt dabei in Cullmanns Sicht eine zentrale Stellung ein, insofern als er sich als die vermittelnde Gestalt des göttlichen Heilsplans zum einzelnen Moment der gegenwärtigen Zeit hin erweist. So sagte Cullmann: „Wohl wissen wir, dass der Heilige Geist, der in der Kirche Jesu Christi am Werk ist, wie er in der biblischen Heilsoffenbarung am Werke war, ‚uns in alle Wahrheit führt‘ und uns die ‚lebendige Tradition‘ [...] erkennen lässt“³²⁸.

3.2.2. Entwicklung der Stellungnahme

Allgemein gilt hier: Je weiter das Konzil fortgeschritten war, desto mehr Lichtblicke konnte Cullmann im Offenbarungsverständnis des Konzils erkennen. Die erste Stellungnahme galt dem damals sogenannten Schema De fontibus revelationis in der Weise, wie dieses auf der ersten Session behandelt wurde. Der neuscholastische Offenbarungs- und Traditionsbegriff, ein supranaturalistisches Inspirationsverständnis sowie eine ablehnende Haltung gegenüber der modernen Bibelwissenschaft³²⁹ haben ihn (verständlicherweise) zu einem vernichtenden Urteil über dieses Schema bewogen. Dieser durch die genannten Eckpunkte sich eröffnende Denkhorizont von Offenbarung steht in krassem Widerspruch zu all jenem, was Cullmann

³²⁴ Vgl. Cullmann, Sind unsere Erwartungen erfüllt?, 42f.

³²⁵ Vgl. Cullmann, Heil als Geschichte, 278.

³²⁶ Vgl. ebd. 271.

³²⁷ Ebd. 280.

³²⁸ Ebd. 277.

³²⁹ So beschreibt es Hoving in seinem Kommentar zur Offenbarungskonstitution (S. 725).

denn als heilsgeschichtlich zuvor in Erfahrung gebracht hatte. Bezüglich der im Dokument zu Tage tretenden Ablehnung einer wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit der Heiligen Schrift ist auf Seiten Cullmanns daran zu erinnern, dass er genau diesen Zugang zur Schrift hochgehalten und zeitlebens lautstark verteidigt hat.³³⁰ Er selber zählte sich unter die Vertreter der formgeschichtlichen Methode.³³¹

Das Schema aus dieser ersten Phase erwies sich Cullmann zufolge als Rückschritt in zweifacher Hinsicht. Einerseits ging es seiner Meinung nach mit der Theorie von Schrift und Tradition als den zwei Quellen der Offenbarung hinter die Theologie des Konzils von Trient zurück, andererseits bedeutete es in seinen Augen eine Nihilierung der Lehre Pius' XII. bzw. von dessen Enzyklika „*Divino afflante spiritu*“³³², insofern als die in diesem lehramtlichen Dokument der katholischen Exegese zugesprochene Freiheit nunmehr mit Füßen getreten werde.³³³ Nächste Aussagen Cullmanns zur Arbeit des Konzils am Offenbarungsverständnis sind für die dritte Session belegt. Zu diesem Zeitpunkt fiel sein Urteil positiver aus. Mehr noch, es gab sogar viel Lob von ihm.³³⁴ Wie er deutlich machte, ist diese Kehrtwende auf die zwischenzeitlich stattgefundene Neuformulierung des Schemas zurückzuführen.³³⁵ Dieses trug nunmehr den Namen „*De divina revelatione*“, ehe es ganz am Schluss dieses Genesungsprozesses in „*Dei Verbum*“ unbenannt wurde.

3.2.3. Stellungnahme

In der Verlängerung dieser positiven Bewertung der Ereignisse auf der dritten Session weiss sich Cullmanns Urteil zum Offenbarungsverständnis des Konzils angesiedelt. Während ihm Kriterium für seine „Haltung“ gegenüber diesem in den einzelnen Etappen von dessen Entstehung das Motiv Erneuerung war, trat bei seinem abschliessenden Urteil die heilsgeschichtliche Schau als Kriterium hinzu.

Ein Blick auf die verschiedenen und z.T. kaum in Verbindung zueinanderstehenden Aussagen zum genannten Gegenstand geben ein zweiseitiges Bild ab. Einerseits weist für Cullmann das

³³⁰ Zitat Cullmann: Ich kenne „keine andere „Methode“ [...] als die bewährte philologisch-historische“ (Die Christologie des Neuen Testaments, VII). Für seine neutestamentliche Hermeneutik siehe besonders „Heil als Geschichte“, 46-56. Ferner u.a. „Les problèmes posés par la méthode exégétique de l'école de Karl Barth“, in: *Revue d'histoire et de philosophie religieuses* 8 (1928) 70-83.

³³¹ Näheres zur formgeschichtlichen Methode bei Cullmann ist in Erfahrung zu bringen in seiner Schrift „*Les récentes études sur la formation de la tradition évangélique*“, in: *Revue d'histoire et de philosophie religieuses* 5 (1925) 459-477; 564-579.

³³² Text in: DH 3825-3831.

³³³ Vgl. Cullmann, Zwischen zwei Konzilssessionen, 633f.

³³⁴ Als Textgrundlage diente Cullmann wohl hier Text E (nach der Einteilung von Grillmeier in: Die Wahrheit der Heiligen Schrift und ihre Erschliessung. Zum dritten Kapitel der Dogmatischen Konstitution „*Dei Verbum*“ des Vaticanum II, in: *Theologie und Philosophie* 41 (1966) 161-187, hier 162f.). Dieser Text wurde im Frühsommer 1964 den Konzilsvätern zugestellt und diente als Grundlage für die Diskussion auf der 3. Session.

³³⁵ Vgl. Cullmann, Die Bibel und 2. Vatikanische Konzil, 145f.

Offenbarungsverständnis des Konzils viel Positives auf. Im Vergleich zu früher würden nunmehr eine beachtliche Zahl an einzelnen Gedankengängen dem heilsgeschichtlichen Kriterium standhalten. Oder anders ausgedrückt: Das Offenbarungsverständnis der katholischen Kirche hat sich ihm zufolge durch das Konzil zum „heilsgeschichtlicheren“ hin gewandelt. Andererseits machte er aber auch erhebliche Mängel am genannten Gegenstand aus. Seine Kritik richtete sich im Grunde genommen gegen den Offenbarungsbegriff in seiner Geschlossenheit.

Zuerst das Positive, das sich als Zweifaches darstellt: Erfreut zeigte Cullmann sich ob der nunmehrigen Bestimmung von Schrift und Tradition als zwei miteinander verbundene Größen (*inter se connectuntur*³³⁶). Dies bedeute doch einmal eine Entwicklung gegenüber den Anfängen des Konzils. Wie oben angesprochen, schlug das Konzil ursprünglich eine ganz andere Richtung mit dem Schema „*De fontibus revelationis*“³³⁷ ein, der Cullmann nichts abgewinnen konnte. In die Verlängerung des Motivs Schrift und Tradition gehört die Rede vom Dienstcharakter des Lehramts gegenüber der Schrift (*magisterium scripturae ministrat*³³⁸), die Cullmann als das zweite theologische Motiv im Offenbarungsverständnis positiv bewertet hat.³³⁹ Er war der Ansicht, dass auf diese Weise ein Schritt in die richtige Richtung getan sei, da nun die Schrift im Gefüge von Schrift, Tradition und Lehramt aufgewertet werde.³⁴⁰

Abgesehen von diesen beiden theologischen Aussagen ersten Ranges birgt sein Urteil zu „*Dei Verbum*“ kürzere Kommentare zu diversen Ansätzen. Lobende Worte fand er bezüglich der dort aufgestellten Hermeneutik. Er bewertete dabei positiv das seines Erachtens implizit im Dekret vorhandene Plädoyer der Väter zugunsten der Formgeschichte als Teil des neutestamentlichen Methodenapparates. Weiter zeigte er sich erfreut ob der Distanznahme des Konzils zur existentialistischen Exegese.³⁴¹ Auf diese Weise habe sich dieses implizit dazu bekannt, dass das Heilsereignis ein historisches Ereignis ist.³⁴²

Allgemein fällt bei seiner Urteilsabgabe über diese Konstitution auf, dass er den beiden letzten Kapiteln sehr positiv gegenüberstand. Dies gilt besonders für das letzte Kapitel zur Frage der Stellung der Heiligen Schrift im Leben der Kirche (DV 21-26). Dieses hat er gerne

³³⁶ Art. 9.

³³⁷ Näheres dazu bei Joseph Ratzinger: Bemerkungen zum Schema „*De fontibus revelationis*“, in: Zur Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils. Formulierung-Vermittlung-Deutung (=Joseph Ratzinger, Gesammelte Schriften; 7/1, hrsg. von Gerhard L. Müller, Freiburg/Basel/Wien 2012, 157-174).

³³⁸ Art. 10.

³³⁹ Vgl. Cullmann, Die Bibel und 2. Vatikanische Konzil, 145f.

³⁴⁰ Vgl. Cullmann, Die „offenen Türen“ der Konzilsdekrete, 2.

³⁴¹ Vgl. Cullmann, Die Bibel und 2. Vatikanische Konzil, 150f.

³⁴² Vgl. ebd. 151.

zum Thema in seinen Stellungnahmen gemacht. Wiederholt hat er dabei die Rede vom Schriftstudium als der Seele der Theologie sowie die Rede von der Schrift als Nahrung für die Predigt hervorgehoben.³⁴³

Abschliessend dazu ein Zitat von Cullmann, das summarisch für das Positive in der Konstitution steht: „In der Konstitution *Über die Offenbarung* finden sich wahre Perlen in den Aussagen über die Schrift. Wie weit sind wir entfernt von der früheren katholischen Rede von der Schrift als totem Buchstaben, wenn wir heute in der Liturgiekonstitution lesen, Gott spreche im Wort und im Sakrament, und in der Offenbarungskonstitution, dass Gott in der Schrift seinen Kindern entgegengeht und mit ihnen Zwiesprache hält.“³⁴⁴

Cullmanns Kritik am Offenbarungsverständnis richtete sich im Kern nachvollziehbarerweise auf das Zusammenspiel von Schrift, Tradition und Lehramt im Kontext des Offenbarungsgeschehens. Obschon diese drei Grössen als innerlich miteinander verbunden in der endgültigen Textfassung dargestellt sind, was an sich schon ein gewaltiger Sprung nach vorne bedeutete, insofern der Zwei-Quellen-Theorie auf diese Weise eine Absage erteilt wurde, hat Cullmann dieses Zusammenspiel nicht nur positiv empfunden. Den angesprochenen Fortschritt hat er nicht so wahrgenommen, wie man es eigentlich von ihm erwartet hätte. Seines Erachtens hat das Konzil die Gleichrangigkeit von Schrift und Tradition nicht endgültig überwunden, sondern nur verlagert. Diesbezüglich sagte er: „[D]er Ursprung ist zwar die eine Offenbarung, aber es ist nun die Transmission, die nach wie vor auf zwei gleich wichtigen Wegen vor sich geht. Die beiden stehen in enger Verbindung miteinander, und es heisst von ihnen: *utraque pari pietatis affectu ac reverentia suscipienda et veneranda est.*“³⁴⁵ Diese letztendlich ablehnende Haltung gegenüber dem Zusammenspiel von Schrift und Tradition darf aber nicht darüber hinwegtäuschen, dass Cullmann eine gegenseitige Nähe von Schrift, Tradition und Lehramt als heilsgeschichtlich durchwegs angebracht hielt, insofern als diese drei Grössen gegenseitig aufeinander einwirken würden. Was Cullmann damit artikulieren wollte, lässt sich nicht in Erfahrung bringen. Eindeutiger stellt sich die Sache bei ihm bezüglich des Zusammenspiels von Schrift und Tradition dar. Diese gehören ihm zufolge miteinander verbunden, insofern die Schrift aufgrund ihrer heilsgeschichtlichen Stellung das richtende Gegenüber von Tradition sein müsse. Die Schrift sei denn mit und in der Kirche, aber nicht durch die Kirche auszulegen.³⁴⁶ So sagte er diesbezüglich: „Die Bibel

³⁴³ Vgl. Cullmann, *Sind unsere Erwartungen erfüllt?*, 48.

³⁴⁴ Ebd. 48.

³⁴⁵ Cullmann, *Die Reformbestrebungen des 2. Vatikanischen Konzils im Lichte der Geschichte der katholischen Kirche*, 5. Für die Konstitution siehe Art. 9.

³⁴⁶ Vgl. Cullmann, *Die Reformbestrebungen des 2. Vatikanischen Konzils im Lichte der Geschichte der katholischen Kirche*, 5.

muss die Kirche anreden. Sie muss dann eine kritische Norm, eine höhere Instanz über der Kirche sein.³⁴⁷

Eine letzte Kritik an der Offenbarungskonstitution sei hier genannt. Sie richtet sich gegen den Text als Ganzen: In einer seiner Stellungnahmen hat Cullmann der Offenbarungskonstitution vorgehalten, Gedankengänge durch ein analoges Nebeneinander von Aussagen aufgebaut zu haben, ohne diese aber synthetisch zusammengeführt zu haben.³⁴⁸ Als Beispiel nannte er dazu die grundlegend ins Positive hin revidierte Sicht der Heiligen Schrift auf dem Konzil bezüglich ihrer Stellung im Offenbarungsgeschehen sowie im Leben der Kirche, gab dabei aber zu bedenken, dass „im gleichen Text die Schrift an die Trad. und das unfehlbare Lehramt gebunden bleibt“³⁴⁹.

3.3. Konstitution über die Kirche

3.3.1. Verortung der Stellungnahme in Cullmanns Theologie

Cullmanns Votum zur Kirchenkonstitution und den dieser vorausgehenden Schemata steht auf der Grundlage seiner Art und Weise, Kirche zu denken. Diese etwas sperrig anmutende Rede soll den Begriff Ekklesiologie ersetzen, was für Cullmann doch etwas zu viel gesagt wäre. Wie bereits mehrfach angesprochen, erweist die Kirche sich bei ihm als christologisch-eschatologische Grösse mit streng geschichtlicher Dimension. Sie ist eingefasst in jene spannungsgeladene Zeit (genannt Zwischenzeit), die durch das Christusgeschehen der Mitte und jenes dieses erfüllende Geschehen am Ende verursacht ist. Was sie ist und was sie sein muss, ist ihr durch diesen Horizont vorgegeben. Im Hinblick auf die unten folgende Darlegung seines Urteils über das Kirchenverständnis des Konzils (nach „Lumen Gentium“) sollen noch einmal in knapper Form all jene Wesenszüge von Kirche aufgeführt werden, die dem besseren Verständnis seiner Aussagen zum genannten Gegenstand dienen: Erstens die Spannung von „schon - noch nicht“, die bei ihm den Schlüssel für das Verständnis der gegenwärtigen Epoche darstellt. Dieses Begriffspaar will aussagen, dass das Ende (im theologischen Sinne) geschichtlich bereits eine greifbare Grösse darstellt, wenngleich die Vollendung dieses Endes noch aussteht.³⁵⁰ Zweitens ist bei seinem Urteil über die Kirchenkonstitution seine Sicht der gegenwärtigen Epoche als Teilhaberin an der Heilsgeschichte mitzudenken. Im Unterschied zur heilsgeschichtlichen Vergangenheit,³⁵¹ die

³⁴⁷ Cullmann, Die Reformbestrebungen des 2. Vatikanischen Konzils im Lichte der Geschichte der katholischen Kirche, 5.

³⁴⁸ Vgl. Cullmann, Eine Bilanz des Konzils, 5f.

³⁴⁹ Ebd. 6.

³⁵⁰ Vgl. Cullmann, Christus und die Zeit, 132.

³⁵¹ Vgl. ebd. 124-131.

ihr vorausgeht, ist die Bezogenheit dieser Epoche zur Heilsgeschichte aber nur in einem sekundären Sinne gegeben. In der heilsgeschichtlichen Gegenwart entfaltet sich Cullmann zufolge das Christusgeschehen, Höhepunkt und Fülle der Heilsgeschichte, in Zeit und Geschichte hinaus.³⁵² Wo solche Momente heilsgeschichtlicher Entfaltung gegeben sind, kann nicht mit letzter Gewissheit ausgesagt werden. Cullmann plädierte deshalb zu grosser Vorsicht, wenn es darum geht, ein Ereignis der gegenwärtigen Epoche als heilsgeschichtlich zu bezeichnen. Insbesondere forderte er diese Haltung bezüglich der Lehre ein. Drittens ist im Hinblick auf sein Urteil über den genannten Gegenstand seine Auffassung der Bibel und über deren Stellung im Ganzen der Heilsgeschichte in Erinnerung zu rufen. Wie wiederholt angesprochen, erweist sich die Bibel ihm zufolge in dieser Zwischenzeit als Trägerin des Christusgeschehens und damit gewissermassen als Trägerin der ganzen Heilsgeschichte, da diese in jenem einen Geschehen in verdichteter Form vorliegt. In diesem Moment sieht Cullmann ihren exklusiv normativen Charakter begründet, den sie gegenüber der Kirche stets aufs Neue einzufordern habe. In der Verlängerung dieser Sicht stehen bei ihm seine bekannten Aussagen über Tradition und Lehramt als der Schrift untergeordnete Grössen.

3.3.2. Entwicklung der Stellungnahme

Seine Haltung gegenüber der Lehre des Konzils zur Kirche weist analog zu jener zum Offenbarungsbegriff eine innere Entwicklung auf. Den Dokumenten aus dem Nachlass zufolge hat Cullmann den genannten Gegenstand in zwei Etappen gedacht. Die erste Etappe erstreckt sich über die frühe Konzilszeit, im Grunde genommen über die ersten beiden Sessionen. In diesem Zeitraum hat er erste Aussagen zu den fortan zu bearbeitenden Themen im Bereich Kirche gemacht. Diese fielen weitgehend positiv aus. Er zeigte sich erfreut z.B. ob der positiven Rede über die Laien oder ob der Absicht, den Diakonat als eine eigene Stufe des Amtes zu schaffen. Ähnlich positiv hat er sich an dieser Stelle zur Rede über die Juden sowie über die Religionsfreiheit geäussert. Ausserdem hat er die genannten Themen ansatzweise ekklesio-historisch verortet und dann und wann Prognosen bezüglich des Umgangs des Konzils mit diesen gewagt. Zu den Inhalten hat er, abgesehen vom Teilbereich Ökumene, zu diesem Zeitpunkt nur am Rand Stellung bezogen. Seine Zurückhaltung ist wohl darauf zurückzuführen, dass er zuerst die Ausarbeitung der Lehre über die Kirche abwarten wollte.³⁵³ Die zweite Phase des Urteilens setzte mit dem Beginn der dritten Session ein, auf der die Kirchenkonstitution bekanntlich ihre endgültige Gestalt erfahren hat. Cullmann hat diesem Vorgang gewissermassen Folge geleistet, insofern als er sich ab diesem Zeitpunkt intensiv mit

³⁵² Vgl. Cullmann, Heil als Geschichte, 270.

³⁵³ Siehe Cullmann, Rückblick auf die zweite Konzilssession (UBB, NL 353, A V b 16).

dem Gegenstand Kirche beschäftigt und im Zuge dessen Äusserungen dazu gemacht hat,³⁵⁴ die fast ausnahmslos definitiven Charakter besaßen. Sein Verständnis der Kirchenkonstitution hat er später in seinen abschliessenden Stellungnahmen zum Konzil, die kurze Zeit nach Abschluss dieser Session einsetzten, in endgültiger Form dargelegt. Dabei hat er seine Aussagen auch in Verbindung mit seiner eigenen Sichtweise von Kirche gebracht.³⁵⁵

3.3.3. Stellungnahme

Neben allgemeinen Aussagen zur Kirchenkonstitution, welche die Grundzüge seines Urteils aufweisen und dieses gewissermassen in seiner Grundstruktur vorwegnehmen, hat Cullmann ausführlich Stellung bezogen zu den umgangssprachlich genannten Themen Kollegialität der Bischöfe und Maria. Abgesehen von diesen drei Kategorien liegen bei ihm Äusserungen zu einzelnen Motiven vor, die mehrheitlich knapp ausgefallen sind und aufs Ganzes gesehen wohl primär als Randbemerkungen einzuordnen sind. Manche von ihnen geben Neues zu bedenken, andere hingegen erläutern oder veranschaulichen gemachte Aussagen aus den oben genannten Kategorien.

3.3.3.1. Konstitution allgemein

Dieses bei ihm gängige Überlappen von heilsgeschichtlicher Sicht und dem von Johannes XXIII. dem Konzil aufgetragenen Gebot der Erneuerung der Kirche liegt Cullmanns wohl primäre aller Aussagen über das Kirchenverständnis des Konzils zugrunde. Er nannte dieses insgesamt eine ekklesiologische Zäsur im positiven Sinne. Was er mit „verheissungsvolle theologische Öffnung“³⁵⁶ an einer Stelle über ein Motiv in der Konstitution aussagte, entspricht im Grunde genommen seiner primären Betrachtungsweise der Konstitution in ihrer Ganzheit. In seinen Augen hat sich das Konzil ein neues Selbstverständnis von Kirche zu eigen gemacht, was er in erster Linie auf die nunmehrige Rede von der Kirche als wanderndem Gottesvolk zurückführte, die bekanntlich eines von mehreren „Bildern“ darstellt, unter denen das Konzil die Kirche verstanden hat.³⁵⁷ Er wusste um die innere wie auch äussere ekklesiologische und ekklesiopraktische Relevanz des Volk-Gottes-Motivs. Wichtiger schien ihm hingegen das nach aussen damit ausgesandte Signal zu sein. Kirche als nunmehr

³⁵⁴ Siehe Cullmann, Die „offenen Türen“ der Konzilsdekrete, in: NZZ, Nr. 4667, Dienstag 3. November 1964, Morgenausgabe, Blatt 4.

³⁵⁵ Siehe dafür z.B. „Sind unsere Erwartungen erfüllt?“, in: Rahner, Karl; Cullmann, Oscar; Fries, Heinrich (Hrsg.): Sind unsere Erwartungen erfüllt?, München 1966, 35-66 oder „Die Reformbestrebungen des 2. Vatikanischen Konzils im Lichte der Geschichte der katholischen Kirche“, in: Theologische Literaturzeitung 92 (1967) 1-22.

³⁵⁶ Cullmann, Die „offenen Türen“ der Konzilsdekrete, 2.

³⁵⁷ LG 9-17.

Volk Gottes bedeute einen grossen Schritt für die Ökumene, da durch diese Bezeichnung der katholische Kirchenbegriff sich dem protestantischen annähere.³⁵⁸ Cullmann hat einige schöne Worte über dieses Motiv in seiner Verwendung auf dem Konzil hinterlassen, die seinen positiven Blick dafür aus der Tiefe heraus zu erklären vermögen. Er sagte: „Hier begibt sich die katholische Kirche auf den Weg einer ‚dynamischen‘ Theologie: der Theologie einer Heilsgeschichte, in der die Kirche und ihre Glieder sich auf Grund von Glauben und Entscheidung in eine Geschichte besonderer Art hineingestellt wissen und im Fluss dieses auf die Eschatologie hintendierenden Geschehens sich selber verstehen. Damit sind die Einseitigkeiten der scholastischen ‚essentialistischen‘ Theologie überwunden.“³⁵⁹ In seinen Augen hat demnach sein wiederholter Aufruf an die katholische Kirche, sich in den Strom der Heilsgeschichte einzugliedern, allem Anschein nach (zumindest ansatzweise) Gehör gefunden. Dass den Konzilsvätern beim Volk-Gottes-Motiv der Gedanke des Sich-Verstehens aus der Heilsgeschichte zugrunde lag, bestätigte Aloys Grillmeier. Ihm zufolge war nämlich „die Wiederentdeckung von ‚Volk Gottes‘ [...] besonders von dem Gedanken gefördert, über den mehr juridischen Aspekt einer geschichtlich-punktuell bestimmten Kirchengründung durch Christus hinauszugehen und die Entwicklung des göttlichen Heilsplanes in der ganzen Schrift zu suchen“³⁶⁰. Daraus resultierte Grillmeier zufolge „die Entdeckung der Kontinuität zwischen Israel und der Kirche; das Verständnis der Kirche aus den grösseren Zusammenhängen der Heilsgeschichte und der messianischen Verheissung; die Neuentdeckung der historischen Dimension der Offenbarung und der Heilssituation mit ihrem Endpunkt in der Eschatologie“³⁶¹. Es bedarf hier keiner expliziten Gegenüberstellung dieser Gedanken mit Cullmanns Theologie, um die Nähe der beiden Seiten aufzuzeigen. All das, was Grillmeier an diesem Ort summarisch gesprochen als den unmittelbaren Seinshorizont des Volk-Gottes-Gedankens in Erfahrung bringen konnte, entspricht auf Seiten Cullmanns wesentlichen Linien bzw. Motiven seiner heilsgeschichtlichen Konzeption.³⁶²

Bedauerndswert bleibt in diesem Zusammenhang, dass Cullmann dieses ekklesiologische Leitmotiv allem Anschein nach nicht tiefgründiger bedacht hat. Für ihn muss zweifelsohne Volk Gottes der schönste und theologisch wichtigste Gedanke der Kirchenkonstitution, wenn nicht sogar des Konzils insgesamt, gewesen sein. Zumindest hätte man angesichts seiner Theologie erwartet, dass er zu LG 9 eigens gesprochen hätte. Die dort vorgenommene

³⁵⁸ Vgl. Cullmann, Sind unsere Erwartungen erfüllt?, 44.

³⁵⁹ Cullmann, Die „offenen Türen“ der Konzilsdekrete, 2.

³⁶⁰ Grillmeier, Kommentar zum II. Kapitel der Kirchenkonstitution, 177.

³⁶¹ Ebd. 177.

³⁶² Siehe dafür dessen Trilogie: Christus und die Zeit. Die urchristliche Zeit- und Geschichtsauffassung; Die Christologie des Neuen Testaments; Heil als Geschichte. Heilsgeschichtliche Existenz im Neuen Testament.

Beschreibung der Kirche als von Gott in der Geschichte konstituierte Heilsgemeinde, die in der Erwählung des Volkes Israel am Sinai in ihren Anfang nimmt, in Christus neugestaltet wird und in der Endzeit zur Vollendung gelangt, deckt sich weitgehend mit der von ihm im Zuge der Darstellung seines Offenbarungsbegriffs ausgemachten inneren Struktur der Heilsgeschichte. Cullmann hätte hier mehr noch sagen können. Von einer Stellungnahme zu LG 9 hätte auch sein Urteil zur Kirchenkonstitution insgesamt Nutzen ziehen können, insofern als es an Charakterstärke wohl gewonnen hätte.

3.3.3.2. Kollegialität der Bischöfe (Art. 22)

Intensiv setzte er sich im Zuge seiner Meinungsbildung von „Lumen Gentium“ mit der Frage nach der Natur und Kompetenz des Bischofskollegiums auseinander. In Art. 22 der Kirchenkonstitution wird dieses Kollegium grundlegend näher bestimmt einerseits als Fortsetzung des Apostelkollegiums, andererseits als jene Grösse, welche die „suprema et plena potestas in Ecclesia“ innehat. Gleichzeitig wird über dieses Kollegium bezüglich dessen Vollmacht ausgesagt, dass es „selbst nur gegeben [ist], wenn und insofern es mit dem Papst als seinem Haupt und so als seinem wesentlich konstitutiven inneren Element zusammengedacht wird“³⁶³. Demnach hört es ohne sein Haupt auf, „Kollegium zu sein, und zerfällt in eine bloss gedankliche Summe einzelner Bischöfe“³⁶⁴.

Diese strichartige Zusammenfassung wesentlicher Aussagen über das Bischofskollegium nach LG 22 reicht aus, um Cullmanns Haltung zu diesem Moment aufzuzeigen. Sein Urteil dazu fiel in weiten Zügen negativ aus. Cullmann war sichtbar enttäuscht von der Arbeit der Väter. Diesbezüglich sagte er: Es ist geradezu „tragisch, festzustellen, dass trotz echtem Reformwillen die Bemühungen an diesem Punkt nicht zu einer wirklich befriedigenden Lösung gelangen konnten“³⁶⁵. Für diese insgesamt negative Betrachtung gibt es mancherlei Gründe, auf die im Folgenden näher einzugehen ist. Entgegen seines gängigen Argumentationsvorgangs spielte erstaunlicherweise der Gesichtspunkt Erneuerung als Kriterium in diesem Zusammenhang nur eine untergeordnete Rolle. Hätte Cullmann die Kollegialität der Bischöfe unter dem genannten Gesichtspunkt evaluiert, wäre sein Urteil bestimmt ausgewogener ausgefallen. Dann hätte er neben kritischen Anmerkungen deutlich machen können, dass mit dem Gedanken der Kollegialität der Bischöfe eine ekklesiologische Verschiebung hinsichtlich Vaticanum I eingetreten ist, die ihrerseits dem *Communio*-Gedanken auf dem Konzil zu weiterem Auftrieb verholfen hat. In diese Richtung äusserte er

³⁶³ Rahner, Kommentar zum III. Kapitel der Kirchenkonstitution, 225.

³⁶⁴ Ebd. 225.

³⁶⁵ Cullmann, Die „offenen Türen“ der Konzilsdekrete, 1.

sich nur am Rande, sodass dieser Ansatz im Ganzen seiner Haltung gegenüber dem Kollegialitätsmotiv untergeht. Er nannte dieses Motiv eine wichtige Neuerung, da nunmehr den Bischöfen grössere Rechte und eine gewisse Mitregierung mit dem Papst eingeräumt würde und damit „die Struktur der katholischen Kirche [...] derjenigen der Kirche des Neuen Testaments näher“³⁶⁶ komme. Kritik hatte Cullmann hingegen viel anzubringen. Abgesehen davon, dass er den Jurisdiktionsprimat nach der Formulierung von Vatikanum I bekanntlich ablehnte,³⁶⁷ richtete sie sich im Kern gegen das in seinen Augen sich am genannten Ort zugetragene Nebeneinander vom Primat des Einen und der Kollegialität der Vielen. Anstelle eines Nebeneinanders hat er sich eine Synthese der beiden Seiten gewünscht (wohlwissend, dass diese unweigerlich eine Revision der Primatslehre bedingt hätte).³⁶⁸ Cullmann machte in der Darstellung des Bischofskollegiums in der Kirchenkonstitution die Gefahr aus, dass die Kollegialität zu einer mit Rahner gesprochen ansatzweisen „blossen verbalen Fiktion“³⁶⁹ werden kann, insofern als das Zustandekommen des kollegialen Aktes exklusiv von der Initiative des Papstes abhängig ist.³⁷⁰ Dass diese Option ihn sehr nachdenklich stimmte angesichts seiner heilsgeschichtlichen Theologie, die ferner keinen Platz für die Primatslehre hat, versteht sich von selber. Was er wohl in diesem Zusammenhang zu wenig zur Kenntnis genommen hat, ist, dass trotz fehlender rechtlicher Normen für das konkrete Verhalten des Papstes gegenüber dem Bischofskollegium bezüglich der Ausübung des gemeinsamen Lehramts Richtlinien gegeben sind, die ausserhalb des menschlichen Handlungsspielraums angesiedelt sind und insofern nicht zur Diskussion stehen. Rahner nannte in seinem Kommentar als Beispiele für diese Gebundenheit des Papstes die sittlichen Normen des Evangeliums, der Gerechtigkeit, der Fairness, des sachlichen Verhältnisses, die seines Erachtens „aus der Tatsache resultieren, dass eine von Christus gestiftete verfassungsrechtliche Grösse (das Kollegium als *solches*, nicht nur die Bischöfe!) nicht durch Nichtbeachtung und Ausschaltung atrophisiert oder bloss formal verbal bestehen gelassen werden darf“³⁷¹.

³⁶⁶ Cullmann, Die Reformbestrebungen des 2. Vatikanischen Konzils im Lichte der Geschichte der katholischen Kirche, 6.

³⁶⁷ Siehe I. Vatikanisches Konzil, Dogmatische Konstitution „Pastor aeternus“ über die Kirche Christi, 18. Juli 1870 (in: DH 3050-3075).

³⁶⁸ Vgl. Cullmann, Die Reformbestrebungen des 2. Vatikanischen Konzils im Lichte der Geschichte der katholischen Kirche, 7.

³⁶⁹ Rahner, Kommentar zum III. Kapitel der Kirchenkonstitution, 227.

³⁷⁰ Vgl. Cullmann, Die Reformbestrebungen des 2. Vatikanischen Konzils im Lichte der Geschichte der katholischen Kirche, 7.

³⁷¹ Rahner, Kommentar zum III. Kapitel der Kirchenkonstitution, 227.

Cullmann hat dann in der Verlängerung seiner Sicht des Kollegialitätsgedankens die seines Erachtens in Frage kommende Ausprägung dieser Kollegialität in der Kirche darzustellen versucht. Er vertrat die Ansicht, dass die Lehre des Konzils in Art. 22 zwei Handlungsmöglichkeiten zulässt: Entweder würde künftig der Primat oder die Kollegialität betont. Eine Betonung des Primats würde eine Verstärkung der Hierarchie bedeuten, eine Betonung der Kollegialität hingegen eine Schwächung. Welcher Weg künftig in der Kirche eingeschlagen würde, machte er am jeweiligen Träger des Petrusamts fest (und nicht an dem zur Debatte stehenden Gegenstand). In Bezug auf die beiden Konzilspäpste war er zuversichtlich gestimmt. Was Paul VI. anbelangt, ist seine Überzeugung wohl primär darauf zurückzuführen, dass dieser während des Konzils die Bischofssynode als feste Institution in der Kirche eingerichtet hat.³⁷²

Der Entscheid, in die eine oder in die andere Richtung zu gehen, erachtete Cullmann als richtungsweisend für die Zukunft der Kirche. Er sprach bezüglich des Zusammenspiels von Primat und Kollegialität von einer Türe, die man öffnen bzw. schliessen kann, die offen bzw. geschlossen bleibt.³⁷³ Wenngleich dieses Bild bei ihm in seinem Gehalt nicht endgültig in Erfahrung zu bringen ist, ist es zumindest naheliegend, es in diesem Zusammenhang von der Ökumene her zu verstehen. Für Cullmann stand denn ausser Zweifel, dass die Frage der Kollegialität ökumenisch relevant ist. Eine Betonung der Kollegialität in Lehre und Leben der Kirche fördert seines Erachtens eine Annäherung der Kirchen. Dies nicht nur, aber auch, weil dadurch, wie Cullmann überzeugt war, der Primat des Papstes in seiner Relevanz im Leben der Kirche eingeschränkt wird.

Eine Kritik und zugleich ein Vorschlag besonderer Art am Kollegialitätsgedanken zuhanden des Konzils machte Cullmann mit seiner Forderung, die Kollegialität der Bischöfe durch eine Kollegialität der Priester mit dem Bischof zu ergänzen. Über die Natur dieser erweiterten Kollegialität - Priester mit Bischof, Bischöfe mit Papst - ist wenig bei ihm in Erfahrung zu bringen. Unmittelbarer Beweggrund für diese Forderung war eigenen Angaben zufolge der Eindruck, „dass mit der Steigerung der Bischofsgewalt die Stellung der Priester beeinträchtigt werden kann, die nun gegenüber ihrem Bischof in eine Abhängigkeit geraten, der sie möglicherweise die Abhängigkeit von dem fernen Papst in Rom vorgezogen hätten“³⁷⁴. Weniger als der Vorschlag scheint mir in diesem Zusammenhang Cullmanns Argumentation beachtenswert zu sein. Wie bereits gesagt, empfand er am Kollegialitätsgedanken als positiv,

³⁷² Vgl. Cullmann, Die Reformbestrebungen des 2. Vatikanischen Konzils im Lichte der Geschichte der katholischen Kirche, 7.

³⁷³ Vgl. Cullmann, Die „offenen Türen“ der Konzilsdekrete, 2.

³⁷⁴ Cullmann, Rückblick auf die zweite Konzilssession, 5.

dass dieser von seiner Gestalt her eine Annäherung „im Kleinen“ an die Urkirche bedeutete. Mit einer erweiterten Form von Kollegialität würde in seinen Augen der Schritt auf die Urkirche hin noch grösser ausfallen. Dies ist von daher zu verstehen, dass ihm zufolge eine (erweiterte) Kollegialität im genannten Sinne eine Aufwertung der Priester mit sich bringen würde. Dies wiederum hiesse für Cullmann, dass man in einem entscheidenden Moment der urkirchlichen Situation, wie diese im Neuen Testament begründet ist, sehr nahe käme.³⁷⁵ Denn in seinen Augen erwies sich als Kern der Kirche im Urchristentum die Einzelgemeinde, deren Vorsteher die Episkopen waren. Diese urkirchliche Struktur hat ihm zufolge die Zeiten überdauert und ist heute in der Gemeinde mit dem Priester an der Spitze gegeben. So bemerkenswert dieser Vorschlag sein mag, insofern als er doch exemplarisch zur Schau stellt, was es für Cullmann genau heisst, Kirche heilsgeschichtlich zu denken, so schwer theologisch nachvollziehbar ist er, was auch damit zu tun hat, dass er bei Cullmann als eine Erweiterung des Kollegialitätsmotivs des Konzils daherkommt und nicht als ein stringentes Konzept. Man muss diesen Vorschlag einer Kollegialität durch allen Stufen des Amts hindurch wohl auf der einen Seite als einen von vielen konkreten Versuchen einordnen, die katholische Kirche für eine heilgeschichtliche Verortung ihrer selbst zu bewegen. Auf der anderen Seite steckt dahinter wohl auch Pragmatismus. Ist man mit Cullmanns Theologie etwas vertraut, liegt es auf der Hand, den genannten Vorschlag als Versuch zu sehen, einer mit der Kollegialität der Bischöfe eingetretenen Ballung der Hierarchie entgegenzutreten, indem die Vollmacht in der Kirche auf die drei Ebenen Papst, Bischöfe, Priester verteilt würde. Letztendlich hatte Cullmann wohl dabei eine Enthierarchisierung bzw. eine Abflachung der Hierarchie vor Augen.³⁷⁶ Dass hinter dem Gedanken dieser dreifachen Kollegialität primär letztgenannter Beweggrund steht, ist insofern wahrscheinlich, als Cullmanns Aussagen zur Rede über die Kollegialität in LG 22 von einer Mischung aus Hoffnung und Sorge begleitet sind im Hinblick auf die von ihm sich erhoffte Verstärkung der *Communio*-Ekklesiologie in der katholischen Kirche.

3.3.3.3. Maria (Art. 52-69)

Aufs Ganze seiner Äusserungen zum Konzil gesehen, nimmt Cullmanns Werturteil über die Lehre zu Maria eine Sonderstellung ein. Formaliter zeichnet es sich dadurch aus, dass es vergleichsweise viel an Negativem aufweist, was als Beleg dafür gelten kann, dass er Maria in

³⁷⁵ Hier tritt das ekklesiologisch wegweisende Moment vom Verhältnis von Universalkirche und Lokalkirche hervor. In gut evangelischer Tradition hat Cullmann der Einzelgemeinde den Vorrang gegeben, insofern als er sie zum Ausgangspunkt seiner Ekklesiologie gemacht hat. Wie er selber deutlich machte, gebiete dies die neutestamentliche Ekklesiologie (vgl. bei Cullmann u.a. Einheit durch Vielfalt, 156-158).

³⁷⁶ Vgl. Cullmann, Rückblick auf die zweite Konzilssession, 5.

ihrer Darstellung des Konzils nur wenig abgewinnen konnte. Weiter ist an diesem Urteil als Besonderheit zu nennen, dass es im Grunde genommen über sich selbst hinausgeht. Im Zentrum von Cullmanns Äusserungen diesbezüglich steht zwar die Lehre des Konzils zu Maria, in Erweiterung dessen hat er sie am genannten Ort aber auch aus der Perspektive ihrer Stellung innerhalb der katholischen Kirche bedacht und seine gewonnenen Einsichten aus diesen beiden Zugängen in Verbindung zueinander gebracht. Eine dritte Besonderheit liegt darin, dass Cullmann in unterschiedlichen Kontexten Aussagen über Maria bezüglich ihrer Stellung in der Theologie des Konzils gemacht hat. Er tat dies im unmittelbaren Horizont dieses Ereignisses, so z.B. in seinen Stellungnahmen, aber auch in seinen später erfolgten Rückblicken auf das Konzil sowie im Rahmen seiner akademischen Tätigkeit nach dem Konzil.³⁷⁷ Schliesslich ist hier anzumerken, dass Cullmann die Aussagen über Maria nicht im Horizont der ganzen Kirchenkonstitution gelesen hat, wie es im Sinne des Konzils wäre, sondern als ein separates Konzilsdokument. Offensichtlich vermochte er nicht zu erkennen, dass das Konzil Maria bewusst in den Kontext der Rede über die Kirche gestellt hat, um auf diese Weise ihre „Einbindung und Zugehörigkeit mit der Ekklesiologie“³⁷⁸ zum Ausdruck zu bringen.

Cullmanns Äusserungen zur Gottesmutter zeigen über die Jahre des Konzils hinweg eine leichte Entwicklung auf. All jene Aussagen, die zeitlich in unmittelbarer Nähe zum Konzil stehen, weisen durchwegs auch punktuell Positives auf. Cullmann fand z.B. lobende Worte für jene Aussage, dass alle Ehren, die dieser dargebracht werden, letztlich auf Christus fallen. Weiter begrüßte er die Warnung vor einer übertriebenen Marienfrömmigkeit.³⁷⁹ Jene Äusserungen aus der Zeit nach 1967 geben ein weitaus einseitiges bzw. negativeres Bild von Maria ab.³⁸⁰ An Positivem ist nur noch ganz wenig auszumachen.³⁸¹ Wenn man den Umfang, den Reflexionsgrad sowie die theologische Verortung dieser Aussagen betrachtet, kann kein

³⁷⁷ Siehe z.B. die Seminarveranstaltung „Mariologie auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil“, die Cullmann im Sommersemester 1967 an der Universität Basel gehalten hat (UBB, NL 353, C II 355).

³⁷⁸ Hünermann, Kommentar zur Kirchenkonstitution, 512.

³⁷⁹ Siehe Cullmann, z.B. „Die von der 3. Session des Vatik. Konzils ‚geöffneten Türen‘“, 7. Für das Konzil siehe LG 67.

³⁸⁰ Siehe z.B. Cullmanns Seminarakten „Mariologie auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil“ (UBB, NL 353, C II 355). Die Tendenz zu einer überwiegend negativen Bewertung von Maria in *Lumen Gentium* setzte bei Cullmann bereits kurz nach Abschluss des Konzils ein. In einem Rückblick aus dem Jahre 1967 sagte er: „Es [=die Rede des Konzils über Maria] ist wohl der einzige Punkt, wo gesagt werden muss, dass sogar eine gewisse Verhärtung durch das Konzil eingetreten ist“ (Cullmann, Die Reformbestrebungen des Zweiten Vatikanischen Konzils im Lichte der Geschichte der katholischen Kirche, 8).

³⁸¹ Siehe z.B. den Aufsatz „The New Direction: Divine Revelation and the Virgin Mary“ (in: Hester, James D. (Hrsg.): *Vatican Council II. The New Direction (Religious Perspectives)*; 19), New York 1968, 46-53). Dort heisst es: „I can accept the Catholics speaking of the election of Mary as ‚blessed among women‘, of her humility, of her faith, of her grief before the cross“ (S. 51). Dieser Satz spricht aufs Ganze dort gesehen noch am Positivsten über Maria.

Zweifel darüber bestehen, dass diese Cullmanns endgültiges Werturteil zur Mariologie des Konzils darstellen.

Seine negative Sicht von Maria erklärt sich in erster Linie von seiner oben angesprochenen divergenten Verortung der Rede über die Gottesmutter. Dadurch, dass das Konzil die Kirchenkonstitution marianisch abgeschlossen hat, hat es Cullmann zufolge die Mariologie aus ihrem christologischen Kontext isoliert, was dieser als nicht hinnehmbar erachtete, weil die Gottesmutter in der Heiligen Schrift genau betrachtet nicht als „Gegenstand isolierter theologischer Reflexion“³⁸² erscheine, sondern vielmehr dort streng christozentrisch geschaut werde³⁸³ bzw. nur „im Zusammenhang und in Funktion der Christologie“³⁸⁴ existiere.

Cullmann zufolge hat die Isolierung der Mariologie auf dem Konzil dazu geführt, dass diese nunmehr als der Ekklesiologie übergeordnet in Erscheinung tritt. Mit vorwurfsvollem Unterton versehen nannte er sie die nunmehrige Krönung der Ekklesiologie, dies wohl nicht nur aus formalen, sondern auch aus theologisch-inhaltlichen Gründen.³⁸⁵ Bestätigt in seiner Sicht sah er sich durch das Konzilsgeschehen selbst. Er erinnerte diesbezüglich an die Abschlüsse der Sessionen, die Paul VI. mehrheitlich auf Marienfeste gelegt hat,³⁸⁶ sowie an die Proklamation der Gottesmutter als „mater ecclesiae“³⁸⁷ am Ende der dritten Konzilssession.

Inhaltlich übte Cullmann Kritik an der Bezeichnung Mittlerin. Diese Titulatur sei zum einen biblisch nicht verankert, insofern als das Neue Testament einzig Jesus Christus als Mittler kenne, und zum andern theologisch nicht vertretbar, weil sie die Mittlerschaft Jesu Christi in eine Schräglage bringe. Die von den Vätern³⁸⁸ wiederholt im Dekret implizit gemachte Aussage, die Mittlerschaft Mariens sei nur im und aus dem Geheimnis Jesu Christi zu verstehen und soll die eine Mittlerschaft weder verdunkeln noch vermindern als vielmehr greifbar machen in ihrer ganzen Grösse, vermochte Cullmann in seiner Kritik nicht umzustimmen.

Die Kritik an einer „eigenen“ theologischen Betrachtung der Gottesmutter sowie an der Bezeichnung Mittlerin hat Cullmann noch deutlicher artikuliert mit folgendem

³⁸² Cullmann, Mariologie auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil, 1.

³⁸³ Vgl. ebd. 4.

³⁸⁴ Ebd. 1.

³⁸⁵ Vgl. ebd. 1.

³⁸⁶ 08. Dez. 1962 (Abschluss 1. Session) - Hochfest der ohne Erbsünde empfangenen Jungfrau und Gottesmutter Maria / 21. Nov. 1964 (Abschluss 3. Session) - Gedenktag Unserer Lieben Frau in Jerusalem (mit anderem Namen und etwas anderem Festgeheimnis Mariä Tempelgang, Mariä Opferung oder Darstellung Mariens im Tempel genannt) / 08. Dez. 1965 (Abschluss 4. Session und Konzil) - Hochfest der ohne Erbsünde empfangenen Jungfrau und Gottesmutter Maria.

³⁸⁷ Text in: AAS 59 (1967) 465-475.

³⁸⁸ LG 60.

Gedankengang: Wenn mit Maria auf die oben genannte Weise verfahren werde, dann müsse dies konsequenterweise auch mit anderen Gestalten getan werden, die in der Offenbarung des göttlichen Heilsplans in besonderer Weise beteiligt waren. Neben einer Mariologie müsse es (zumindest) eine Abrahamologie, eine Paulologie und eine Petrologie geben. Gleiches gälte für die Titulatur „Mediator“, auch sie wäre auf weitere Personen zu beziehen.³⁸⁹ Cullmann konnte nämlich keine singuläre Funktion Mariens in der Heilsgeschichte erkennen. Maria habe einzig eine besondere Stellung im Zusammenhang mit dem Inkarnationsgeschehen des Logos innegehabt. Dieses Geschehen sei heilsgeschichtlich aber sekundär, als Begründung für eine herausragende Stellung Mariens reiche es nicht aus.³⁹⁰ Anders wäre der Fall ihm zufolge gelegen, wenn Maria eine besondere Rolle an Tod und Auferstehung Jesu als dem zentralen Geschehen der Heilsgeschichte innegehabt hätte. Dafür konnte er aber keine hinreichenden Belege im Neuen Testament in Erfahrung bringen.

Eine eigene Kategorie stellen in diesem Zusammenhang die vielen exegetischen Anmerkungen zu Maria dar, die er begleitend zu seinem Werturteil abgegeben hat. In Form von Anfragen stellen sie das Bild Mariens, von der wie es dort heisst „katholischen Exegese“, in Frage. Der formale Kontext, in dem diese Anmerkungen aufgehoben sind, legt es aber nahe, diese als Teil von Cullmanns Kritik an Maria zu verstehen. Gleichwohl stehen sie in luftleerem Raum, können ferner in ihrem Gehalt nur annähernd bestimmt werden und lassen sich nicht gut in die oben dargestellte Kritik im engeren Sinne einbinden. Unmittelbar voraus gehen diesen Aussagen bei Cullmann einige Worte zum Verständnis der Gottesmutter in der katholischen Kirche. Er meinte, Maria sei mit Blick auf ihre Erwählung effektiv als gesegnete unter allen Frauen anzuerkennen. Gleichzeitig erachtete er die Attribute wie demütig, gläubig und schmerzertragend, letzteres im Zusammenhang mit dem Kreuzesgeschehen, durchwegs als angebracht.³⁹¹ Die dann auf diesen Gedankengang folgenden exegetischen Anfragen geben sich als Versuch zu erkennen, weitere Seiten Mariens im Zeugnis des Neuen Testaments sichtbar zu machen. Zuerst nannte Cullmann die Stelle Mk 3,21-33, die seines Erachtens den Beleg für einen kurzzeitigen Verlust des Glaubens bei Maria erbringt. Beim Versuch zusammen mit Jesu Brüdern, Jesus nach Hause zu holen, sagte (u.a.) Maria über Jesus: Er ist von Sinnen (V. 21). Dann verwies Cullmann in dieser Perikope auf Jesu Antwort auf die Frage nach der Verwandtschaft (V. 31-35). Darauf angesprochen, dass seine Mutter und seine Brüder vor dem Haus auf ihn warteten, um ihn nach Hause zu holen, zeigte Jesus

³⁸⁹ Vgl. Cullmann, u.a. *The New Direction: Divine Revelation and the Virgin Mary*, 52.

³⁹⁰ Vgl. Cullmann, *Mariologie auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil*, 2.

³⁹¹ Eine klare Bezugnahme zum Konzilstext fehlt an dieser Stelle bei Cullmann. Naheliegender ist, dass er (u.a.) LG 61 vor Augen hatte. Dieser Artikel spricht in Bezug auf Jesus von der Empfängnis, Mutterschaft und Gefährtschaft Mariens. Dort finden sich dort einige der Attribute wieder, die Cullmann Maria zuerkannte.

auf die versammelte Menschenmenge um sich herum und sagte: „Das hier sind meine Mutter und meine Brüder“ (V. 34).

Wenngleich vieles bei Cullmann in diesem Zusammenhang unklar ist, so z.B. die genaue Aussage(n), die dieser mit der Nennung dieser Perikopen im Kontext seiner Kritik an der Mariologie des Konzils letztendlich machen wollte, wie auch der Bezugspunkt der Kritik in der Rede des Konzils über Maria, liegt die Vermutung nahe, dass Cullmann mit diesen und weiteren Stellen dem Konzil eine nicht hinreichende neutestamentliche Grundierung der Mariologie vor Augen führen wollte. Alle seine Verweise kratzen gewissermassen an einem Bild von Maria als makellose Gestalt. Die oben aufgeführten Perikopen werden wohl bei Cullmann als Kritik im engeren Sinne an Maria bezüglich ihres Glaubens und ihrer Gefährtschaft zu verstehen sein, wovon auf Seiten des Konzils in LG 58 die Rede ist.³⁹² Zu der These einer mangelnden biblischen Vorortung Mariens passt im Grunde genommen gut der von Cullmann im Zuge der Nennung dieser Perikopen punktuell gemachte Vorwurf einer minimalisierenden und vorschnellen Exegese in der katholischen Kirche.

Zusammenfassend ausgesagt stellt sich Cullmanns Kritik an der Mariologie des Konzils schwergewichtig als Kritik an einer nicht- oder zumindest nicht hinreichend christozentrischen Sichtweise auf Maria (und möglicherweise auch an einer nicht hinreichend neutestamentlichen Verortung derselben) dar. Dem Konzil seinerseits ging es aber genau um das Gegenteil. Dieses wollte mit seiner Beschreibung Mariens gerade deren Nähe zu Christus deutlich machen. Maria wird im letzten Kapitel der Kirchenkonstitution von zwei Seiten dargestellt, die Christus zum Vorschein kommen lassen. Einmal wird sie christozentrisch verstanden, insofern als das Konzil deutlich macht, dass sie ihren Ort in unmittelbarer Nähe zum Heilswirken Christi hat. Sie ist diesem Geschehen aber nicht neben- oder über, sondern untergeordnet.³⁹³ Einher mit dieser Sichtweise geht eine deutliche Absage gegenüber einem Heilsverständnis von Maria, das deren Heilswirksamkeit ohne inneren Bezug zu Christus versteht. Und ein anderes Mal wird Maria am genannten Ort ekklesiotypisch dargestellt. Es

³⁹² Hier muss zur Verteidigung des Konzils der Hinweis gemacht werden, dass dieses den Weg Mariens als Pilgerschaft des Glaubens verstanden hat (vgl. LG 58, indirekt auch LG 8). Hünermann zufolge fasst diese Rede Leiden, Nichtverstehen und Härte mit ein in der Einheit und Verbundenheit Mariens mit ihrem Sohn (Hünermann, Kommentar zur Kirchenkonstitution, 525). Insofern steht Cullmanns Kritik, sollte diese in der oben dargestellten Weise ausgefallen sein, etwas im Abseits.

³⁹³ Der Text spricht hier deutliche Worte: u.a. bedingte Mittlerschaft Mariens (Art. 62), Ausschluss der Anbetung Mariens (Art. 66), Warnung vor Übertreibungen, die Anstoss bei nichtkatholischen Christen erregen können (Art. 67).

wird in diesem Zusammenhang darauf hingewiesen, dass Maria Glied des Leibes *Christi* ist, wenngleich ein besonderes, und damit zur Kirche gehört.³⁹⁴

Es wäre zu kurz gegriffen, als Gegenstand von Cullmanns genannter Kritik nur Maria in ihrer Erscheinung in der Kirchenkonstitution auszumachen. Cullmanns Aussagen greifen weiter. Dies hat er selber dann und wann im Zuge seiner Urteilsabgabe zu Maria durchscheinen lassen. Dabei hat er den Blick auf die Mariologie des 19. und 20. Jh. gerichtet und die beiden Mariendogmen von der *immaculata conceptio* (1854 durch Pius IX.) und von der *assumptio Mariae* (1950 durch Pius XII.) angesprochen, ohne bei diesen aber zu verweilen.³⁹⁵ Beim Durchgang durch diese Textabschnitte erhält man den Eindruck, dass Cullmann die Mariologie des Konzils in der unmittelbaren Verlängerung der beiden genannten Dogmen dachte. In der Bezeichnung Mittlerin, die für ihn der primäre Stein des Anstosses der Mariologie auf dem Konzil darstellte, muss er das Ende jener Traditionslinie ausgemacht haben, die durch diese beiden Dogmen initiiert wurde. Denn Cullmann konnte sagen: Während das Konzil in anderen Zusammenhängen, wie z.B. beim Offenbarungsverständnis, eine Milderung im Vergleich zu früher mit sich gebracht hat, sei bei Maria hingegen „eine gewisse Verhärtung eingetreten“³⁹⁶.

3.3.3.4. Ständiger Diakonat (Art. 29)

Positiv bewertete Cullmann die Wiederbelebung der ständig ausgeübten ersten Amtsstufe des sakramentalen Ordo.³⁹⁷ Er nannte diesen Schritt ein weiteres Anzeichen für eine Öffnung der Kirche. Zugleich sagte er darüber, dass damit „eine Bresche in das starre [...] Zölibatsgesetz“³⁹⁸ geschlagen sei, das er als biblisch nicht begründbar hielt und deshalb ablehnte. Die obige Rede von der erfolgten Öffnung ist wohl in diesem zweifachen Sinne zu verstehen: Einmal bezüglich dieser neuen „Form“ des Diakonats und ein anderes Mal bezüglich des Zölibatsgesetzes. Denn Cullmann meinte zu Letzterem, dass dieses sich aufgrund der genannten Veränderung auf die Länge nicht in der gegenwärtigen Verfassung halten werde können.

³⁹⁴ Diese doppelte Verortung Mariens kommt in der Überschrift des Kapitels zum Ausdruck: „Die selige jungfräuliche Gottesmutter Maria im Geheimnis Christi und der Kirche“.

³⁹⁵ Vgl. Cullmann, Mariologie auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil, 2.

³⁹⁶ Cullmann, Die Reformbestrebungen des 2. Vatikanischen Konzils im Lichte der Geschichte der katholischen Kirche, 8.

³⁹⁷ LG 29.

³⁹⁸ Cullmann, Die „offenen Türen“ der Konzilsdekrete, 2.

3.3.3.5. Laienfrage (Art. 30-38)

Zum Kapitel über die Laien hat er in Form von strichartigen Bemerkungen Stellung bezogen. Kritisch betrachtete er die theologische Grundierung dieses Kapitels. Die Lehre der Kirche - er sprach an dieser Stelle wenig präzise von den „Dogmen über die katholische Hierarchie“³⁹⁹ - habe der Laienfrage von Anbeginn der Diskussion auf dem Konzil (unnötige) Schranken gesetzt und auf diese Weise eine redliche Auseinandersetzung mit dieser Thematik verhindert. Positiv an den Aussagen über die Laien merkte Cullmann an, dass das Konzil überhaupt dieses Thema in seine Agenda aufgenommen hat sowie dass sie in der Konstitution verstärkt biblisch geschaut werden, insofern nunmehr ihnen Charismen zugesprochen werden.⁴⁰⁰ Zudem hat zu seiner insgesamt positiv ausgefallenen Bewertung der Laienthematik jener Umstand beigetragen, dass das Konzil neben einer theoretischen Grundlegung der Laienthematik deren praktische Seite dargestellt hat. In diesem Zusammenhang verwies Cullmann auf das Dekret über die Hirtenaufgabe der Bischöfe in der Kirche („Christus Dominus“). Er erwähnte die Aufforderung des Konzils an die Ortsbischöfe in Art. 27,⁴⁰¹ Seelsorgeräte für ihre Diözesen einzurichten und diese abgesehen von Klerikern und Ordensleuten auch mit Laien zu besetzen. In diesem Auftrag des Konzils war für Cullmann der sichtbare Beweis dafür gegeben, dass dieses ernst mit der Laienthematik machte bzw. dass die Aufwertung der Laien keine leere Worthülse darstellte.

3.4. Dekret über den Ökumenismus

Die Art und Weise, wie Cullmann sich dem Gegenstand Ökumene insgesamt auf dem Konzil angenommen hat, d.h. sowohl in ihrer theoretischen Grundlegung wie auch bezüglich ihrer Ausprägung als gelebte Grösse, zeigt deutlich auf, dass sie ihm ein Herzensanliegen war. Wie bei keinem der anderen Themen hat er soviel an positiven Seiten aufzuzeigen vermocht wie bei ihr. Wie noch zu zeigen sein wird, hat sie in ihm nachgewirkt und seinen Begriff von Einheit mitgeformt, die er mit *Einheit durch Vielfalt* Mitte der 1980er-Jahre abschliessend vorgelegt hat.⁴⁰²

³⁹⁹ Diese Rede stammt von Cullmann (Die Reformbestrebungen des 2. Vatikanischen Konzils im Lichte der Geschichte der katholischen Kirche, 11).

⁴⁰⁰ Vgl. ebd. 11. Worauf Cullmann mit seinem Verweis auf die Charismen im Text genau Bezug nahm, lässt sich nicht eindeutig in Erfahrung bringen. Naheliegender ist, dass er u.a. 1 Kor 12,11 vor Augen hatte. In Art. 32 der Kirchenkonstitution wird unter Bezugnahme auf die genannte Stelle bei Paulus ausgesagt, dass alle (Hirten und Laien) auf unterschiedliche Weise von der Einheit des Leibes Christi Zeugnis ablegen durch die Vielfalt ihrer Gnadengaben. Diese Rede war neben weiteren am genannten Ort dazu bestimmt, die in Taufe und Firmung begründete Anteilhabe der Laien am dreifachen Amt Christi sichtbar zu machen, die auf dem II Vaticanum neu entdeckt wurde und zweifelsohne unter die Errungenschaften dieses Konzils zu zählen ist.

⁴⁰¹ Ebd. 11.

⁴⁰² Für Aussagen zum Thema Ökumene auf dem Konzil siehe Cullmanns Nachlass (UBB, NL 353: A V b, z.B. 12; 16; 17; 28; 34; 40; 41; C II, z.B. 23; 28; 31) sowie diverse Publikationen wie: Vatican Council II. The New

3.4.1. Verortung der Stellungnahme in Cullmanns Theologie

Im Unterschied zu anderen Themen des Konzils, die Cullmann reflektierte, war die Ökumene ihm zum Zeitpunkt des Beginns dieses Geschehens bereits ein vertrauter Gegenstand. Seine Stellungnahmen zur Konzilsökumene über die Jahre hinweg gehen auf seine ersten Gedanken zur Einheitsthematik zurück, die aus den späten 1950er-Jahre⁴⁰³ stammen und im Horizont seiner heilsgeschichtlichen Schau angesiedelt sind. Letztere befand sich zu diesem Zeitpunkt bekanntlich im Werden, insofern als ihr Grundriss damals mit *Christus und die Zeit* bereits vorlag, ihre Ausarbeitung hingegen noch in vollem Gange war.⁴⁰⁴

Cullmanns erste (programmatische) Schrift zur Einheitsthematik zeigt auf,⁴⁰⁵ dass er diese Thematik vom heilsgeschichtlichen Paradigma des „schon - noch nicht“ her dachte. So konnte er sagen, dass die Einheit einerseits „schon“ gegeben ist, als durch Christus und in Christus die Christen eins untereinander sind, weil dieser seinerseits im Akt der Taufe seinen Namen über sie ausgerufen hat. Dieses „schon“ drückt Cullmann zufolge sich im Glauben an Christus, im Bekenntnis, im Gebet, in der Verkündigung und im Leiden der Christen für Christus und mit ihm aus.⁴⁰⁶ Wenngleich diese genannten Momente bei Cullmann eine bereits verwirklichte Gemeinschaft signalisieren, kann diese aber noch nicht Vollkommenheit für sich in Anspruch nehmen, da sie sich als eine in sich gespaltene Grösse erweist, die auf Überwindung dieser Spaltung angelegt ist. Dieses Defizitäre an der Gemeinschaft hat er das „noch nicht“ genannt.

In diesem Denkhorizont von „schon - noch nicht“ sich bewegend hat er am Vorabend des Konzils einen konkreten Vorschlag zur Einheitsförderung vorgelegt. Er sprach sich für eine gegenseitige (ökumenische) Kollekte der Kirchen aus, von der er sich in der Sprache seiner heilsgeschichtlichen Schau ausgedrückt eine Annäherung der beiden Pole „schon“ und „noch nicht“ erhoffte. Dieser Vorschlag war kein Zufall, sondern ist heilsgeschichtlich vorgezeichnet. Dem neutestamentlichen Zeugnis zufolge kannte das Urchristentum eine Kollekte der Gemeinden für die Armen der Gemeinde von Jerusalem, die auf dem

Direction [=Sammelband]; Sind unsere Erwartungen erfüllt?, in: Rahner, Karl; Cullmann, Oscar; Fries, Heinrich (Hrsg.): Sind unsere Erwartungen erfüllt?, München 1966, 35-66; Was bedeutet das Zweite Vatikanische Konzil für uns-Protestanten?, in: Schatz, Werner (Hrsg.): Was bedeutet das Zweite Vatikanische Konzil für uns? Sechs Vorträge von Oscar Cullmann..., Basel 1966, 15-52.

⁴⁰³ Die Frage, wann genau bei Cullmann eine sachliche und eigenständige Beschäftigung mit der Einheitsthematik einsetzte, lässt sich nur annähernd beantworten. Die erste greifbare Schrift, welche die genannten Merkmale aufweist, ist „Katholiken und Protestanten: Ein Vorschlag zur Verwirklichung christlicher Solidarität“ (1958). Man wird mit den 1950er-Jahre als Ausgangspunkt der Beschäftigung mit dem Gegenstand Ökumene wohl richtig liegen.

⁴⁰⁴ Die heilsgeschichtliche Trilogie ist bekanntlich zwischen 1946 und 1965 entstanden.

⁴⁰⁵ Gemeint ist hier die Schrift „Alle, die den Namen unseres Herrn Jesus Christus anrufen“ (1961).

⁴⁰⁶ Vgl. Cullmann, Alle, die den Namen unseres Herrn Jesus Christus anrufen, 621.

Apostelkonzil in Jerusalem festgelegt wurde und bei Paulus mehrfach bezeugt ist.⁴⁰⁷ Sie stand für die Gütergemeinschaft untereinander und war sichtbares Zeichen für die Einheit und die Gemeinschaft der Christen, die damals in einer Kirche lebten, die lokal nicht mehr auf Jerusalem beschränkt war, sondern im Prozess der Verbreitung sich befand und dabei auch in der heidnischen Welt Fuss zu fassen begann.⁴⁰⁸ Analog zum Urchristentum erhoffte Cullmann sich von diesem Vorschlag, unter Berücksichtigung der gegenwärtigen kirchlichen Situation, die sich hinsichtlich der Einheitsfrage wesentlich von der damaligen unterscheidet, ein Zeichen der gegenseitigen Solidarität setzen zu können. Er war der Überzeugung, dass dieses Zeichen mit der Zeit auf beiden Seiten in den Wunsch nach einer vollkommenen Einheit übergehen würde und dass ein Prozess einsetzte, der mehr und mehr ein Zusammenfinden in der gegebenen Verschiedenheit herbeifördern würde. Gezeichnet von diesem Vorschlag einer ökumenischen Kollekte, die ihm Ökumene als ein Aufeinander-Zu-Treten aller, „die den Namen unseres Herrn Jesus Christus anrufen“⁴⁰⁹, ins Bewusstsein geführt hat, ist er auf das Konzil zugetreten.

3.4.2. Entwicklung der Stellungnahme

Alle Aussagen, die Cullmann zur theologischen Arbeit des Konzils am Gegenstand Ökumene, wie dieser in Form der Schemata bzw. des Dekrets vorliegt, machte, zeigen auf, dass er vom Beginn an der Arbeiten bis zu deren Abschluss, der im engeren Sinne mit der Verabschiedung des Dekrets gegeben war, eine positive Grundhaltung diesem gegenüber einnahm.⁴¹⁰ Seine Äusserungen zu den Texten auf dem Weg ihrer Genese hin zum Dekret sprechen aus, was er über die Jahre des Konzils hinweg vereinzelt selber beim Namen genannt hat: Die Konzilsökumene ist eine „ökumenische Tat“⁴¹¹.

Seine Stimme zu diesem Gegenstand weist mehrere Besonderheiten auf. Sie ist einmal weitgehend in sich geschlossen, was zusammenhängt mit seiner Sicht der Konzilsökumene als

⁴⁰⁷ Gal 2,1-10.

⁴⁰⁸ Paulus spricht bei dieser Sammlung von *κοινωνία*, vgl. Röm 15,26: *εὐδόκησαν γὰρ Μακεδονία καὶ Ἀχαΐα κοινωνίαν τινὰ ποιήσασθαι εἰς τοὺς πτωχοὺς τῶν ἁγίων τῶν ἐν Ἱερουσαλήμ*. Ferner erwähnt Paulus die Kollekte in Röm 15,30f. Die EÜ übersetzt diese Stelle etwas unpräzise mit „dass mein Dienst in Jerusalem“ dankbar angenommen werde. Eine Assoziation mit der Kollekte ist dabei nur schwerlich zu machen. Im Urtext steht hingegen „mein Dienst für Jerusalem“, was den Sachverhalt doch besser zu Tage führt. Zur Kollekte allgemein siehe z.B. Stephan Koch, *Rechtliche Regelung von Konflikten im frühen Christentum* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2. Reihe; 174), Tübingen 2004, 155-157.

⁴⁰⁹ In Anlehnung an Cullmanns Schrift „Alle, die den Namen unseres Herrn Jesus Christus anrufen“.

⁴¹⁰ Deutlich kommt dies zum Ausdruck in den folgenden Stellungnahmen: Für die erste Session, siehe „Rede nach der ersten Session des Konzils“ (UBB, NL 353, A V b 12); für die zweite Session, siehe „Rückblick auf die zweite Session“ (ebd. 16); für die dritte Session, siehe „OC's Bemerkungen und Änderungsvorschläge zu ‚De Oecumenismo‘“ (ebd. 28), hier zu beachten in besonderer Weise die „*remarque générale*“ am Anfang des Textes; für seine abschliessende Stellungnahme (aus dem Jahre 1965), siehe „Comments on the decree on ecumenism“ (in: *The Ecumenical Review* 17 (1965) 93-95).

⁴¹¹ Vgl. Cullmann, u.a. *Comments on the decree on ecumenism*, 93.

ökumenische Tat. An dieser Geschlossenheit können auch einzelne kritische Anmerkungen nichts ändern. Weiter zeichnet sie sich dadurch aus, dass sie mit derjenigen von Cullmann über die gelebte Ökumene auf dem Konzil in Einklang steht. Dieser hat nämlich zwischen der theoretischen und der praktischen Seite der Ökumene bzw. zwischen der Genese des Ökumeneverständnisses im engeren Sinne und der gelebten Ökumene auf dem Konzil unterschieden, gleichwohl er oftmals beide Seiten in demselben Zusammenhang thematisiert hat. Dabei äusserte er sich zur theoretischen Seite der Ökumene viel ausführlicher als zur praktischen. Blick man auf Cullmanns erste Äusserungen aus der Anfangszeit des Konzils zurück, zeigt sich zudem deutlich, dass seine beiden Sichtweisen auf die Ökumene auch innerlich zusammenhängen. Sein Ökumeneverständnis des Konzils durch seine Etappen hindurch steht nämlich in der Verlängerung seiner Sicht der gelebten Ökumene auf dem Konzil. Cullmann hatte von Beginn des Konzils weg ein ausgesprochen positives Bild der ökumenischen Wetterlage gezeichnet,⁴¹² das sich mit dem Fortschreiten des Konzils verstärkte.⁴¹³ Eine Gegenüberstellung der beiden Betrachtungsweisen der einen Ökumene auf dem Konzil führt eine die beiden Momente zusammenhaltende Linie zu Tage. Vieles von dem, was Cullmann zu Beginn des Konzils an Positivem bezüglich der praktischen Ökumene auf dem Konzil in Erfahrung brachte, findet sich in z.T. modulierter Form in seinen über die Jahre hinweg vorgelegten Stellungnahmen zur theoretischen Ökumene wieder. Für Cullmann war allem Anschein nach in der ökumenischen Wetterlage der ersten Phase des Konzils der künftige Begriff von Ökumene in seinen wesentlichen Zügen bereits vorweggenommen. Der im Endeffekt gegangene Weg des Konzils über die Sessionen hinweg bis hin zur Fixierung des Ökumeneverständnisses im Akt der Verabschiedung des entsprechenden Dekrets konnte für Cullmann nur noch insofern eine Überraschung gewesen sein, als dass das Konzil tatsächlich den von ihm erahnten Weg gegangen ist.

Dieses Schema Vorausahnung - Erfüllung im Kontext seiner Sicht der theoretischen und praktischen Ökumene kann anhand eines Gedankengangs verdeutlicht werden: Kurze Zeit nach Aufnahme der Arbeit des Konzils nannte Cullmann die Einladung bzw. die Anwesenheit

⁴¹² Cullmann sprach in diesem Zusammenhang von ökumenischen Verwirklichungen auf dem Konzil. Er nannte dabei u.a. die institutionelle Vorbereitung der Ökumene auf dem Konzil durch die Errichtung des Einheitssekretariats; die Einladung nichtkatholischer Beobachter; die regelmässigen Begegnungen am Einheitssekretariat zwischen Beobachtern und Konzilsvätern sowie, wie bereits genannt, das den Beobachtern vom Konzil entgegengebrachte grosse Vertrauen, das er primär daran festmachte, dass man ihnen die geheimen Arbeitspapiere im Vorfeld der Debatten zum Studium überlassen hat (vgl. Cullmann, Rede nach der ersten Session des Konzils). Ferner siehe dazu auch Cullmann, „Zwischen zwei Konzilsessionen“, besonders 638-641 und „Was bedeutet das Zweite Vatikanische Konzil für uns-Protestanten?“, 43f.

⁴¹³ Siehe allgemein zu diesem Thema bei Cullmann: Ökumenische Begegnung am Rande des Konzils, in: Kaufmann, Ludwig (Hrsg.): Begegnung im Heiligen Land-Christenheit, Israel+Islam, Luzern/Frankfurt a.M. 1964, 167f.

nichtkatholischer Beobachter eine ökumenische Errungenschaft des Konzils. Zu dieser Einschätzung hat ihn die den Beobachtern geschaffene Möglichkeit bewogen, an diesem Geschehen, wie er es nannte, „aktiv“ teilzunehmen. Diese Teilnahme der Beobachter war seines Erachtens dadurch gegeben, dass diese analog zu den Konzilsvätern jeweils im Vorfeld einer Debatte in der Aula mit den entsprechenden dort zur Diskussion stehenden Textentwürfen bedient worden waren. Diesen Umstand (und wohl noch weitere) nahm er als Ausdruck der Nähe und des Vertrauens seitens des Konzils gegenüber den nichtkatholischen Beobachtern wahr sowie als Versuch, auf eine andauernde Verbundenheit zwischen der katholischen Kirche und den nichtkatholischen Beobachtern hinzuwirken. Cullmann hat in diesem Zusammenhang von sich und den weiteren Beobachtern bzw. Gästen als von „katholischen Brüdern“ gesprochen. In diesem Sinne seien sie vom Konzil aufgenommen worden. Beim genannten Status (Gast bzw. Beobachter) habe es sich hingegen lediglich um eine rein formale Angelegenheit gehandelt.

An diesem Moment, und den damit verbundenen konkreten Ausprägungen, die exemplarisch angesprochen wurden, machte Cullmann von der Aufnahme der Konzilsarbeit an Spuren einer neuen „Auffassung der Ökumenizität“⁴¹⁴ in der katholischen Kirche aus. Er hegte kaum Zweifel daran, dass diese Weise der Begegnung zwischen Vertretern unterschiedlicher Konfessionen den Beginn eines neuen Verständnisses von Ökumene in der katholischen Kirche einläutete. Die angesprochene Erfahrung von Brüderlichkeit deutete er auch als Zeichen des ausdrücklichen Willens der katholischen Kirche, Ökumene künftig auf Augenhöhe zu betreiben sowie in der Verlängerung dessen als ein klares Indiz dafür, dass ein Rückkehr-Ökumenismus zumindest lehrmässig zu einem Ende gekommen ist.⁴¹⁵ Was er aufgrund zwischenmenschlicher Erfahrungen in einer ersten Phase des Konzils als dessen ökumenischer Weg in Erfahrung brachte, sollte sich bewahrheiten. Das Konzil hat diese Richtung eingeschlagen und durchgezogen. Der genannte Rückkehr-Ökumenismus hat bekanntlich ein Ende gefunden, die in „Unitatis redintegratio“ aufgestellten Prinzipien des Ökumenismus lassen diese Form von Ökumenismus nicht mehr zu.⁴¹⁶ Die von Cullmann erahnte Gesprächsführung auf Augenhöhe als Prinzip des künftigen Miteinanders fand sogar explizit Aufnahme im endgültigen Text.⁴¹⁷

⁴¹⁴ Cullmann, Zwischen zwei Konzilssessionen, 641.

⁴¹⁵ Vgl. dafür ebd. 639.

⁴¹⁶ UR 4. Siehe auch Jan-Heiner Tück: Abschied von der Rückkehr-Ökumene: Das II. Vatikanum und die ökumenische Öffnung der katholischen Kirche, in: Helmut Hoping (Hrsg.): Konfessionelle Identität und Kirchengemeinschaft (Studien zur systematischen Theologie und Ethik; 25), Münster 2000, 11-52.

⁴¹⁷ Vgl. UR 9.

3.4.3. Stellungnahme

Analog zur Kirchenkonstitution hat Cullmann das Ökumenismusdekret unter dem Blickwinkel der heilsgeschichtlichen Schau sowie unter dem von Johannes XXIII. dem Konzil als Ziel gesetzte „Erneuerung und Verlebendigung des Glaubens und des Gemeinschaftslebens in der Kirche“⁴¹⁸ betrachtet. Sein Urteil erweist sich dabei weitgehend als Produkt einer Kreuzung dieser beiden Sichtweisen. Eigenen Angaben zufolge war ihm zudem bei der Bewertung des Dekrets wie bei keinem der anderen Konzilsdokumente der hinter diesem stehenden Erneuerungswille wichtiger als der genaue Wortlaut des Textes. Dieser Sachverhalt ist wohl von Relevanz im Hinblick auf die Einordnung seines Urteils zur theoretischen Ökumene. Dieses gilt es folglich mit einer gewissen Zurückhaltung aufzunehmen.⁴¹⁹

3.4.3.1. Dekret allgemein

Das Dekret in seiner Ganzheit erachtete Cullmann als einen Meilenstein.⁴²⁰ Wie bereits gesagt, handelte es sich bei diesem Text in seinen Augen um „eine ökumenische Tat.“⁴²¹ Wie er diese Aussage verstand, zeigt die folgende Rede auf: „Es ist nicht zu viel gesagt, dass das Ökumenismusdekret unsere kühnsten Erwartungen weit übertrifft. Zu Beginn des Konzils wagten wir kaum zu glauben, dass in einem offiziellen Konzilstext die nichtkatholischen Kirchen, so wie sie sind, so weitgehend anerkannt und dass ihre Eigenheiten positiv als Charismen gewertet werden. Eine ganz neuartige Auffassung des Ökumenismus hat sich hier aufgetan.“⁴²²

Diese allgemeine Rede muss um einen Gedankengang erweitert werden, damit sie in ihrer ganzen Grösse greifbar wird und als Cullmanns grundsätzliches Urteil zum genannten Gegenstand durchgeht: Dieser hat wiederholt zur Sprache gebracht, dass mit „Unitatis redintegratio“ ein gänzlich neues Konzept, Ökumene zu denken, Eingang in die katholische Kirche gefunden habe, was damit zusammenhängt, dass das Ziel des Ökumenismus für die katholische Kirche nicht länger die Rückkehr der in Trennung zu ihr stehenden Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften sei.⁴²³ In dieser Gesamtschau des Ökumenismusdekrets mag man

⁴¹⁸ In einer Formulierung von Pesch (Das Zweite Vatikanische Konzil, Vorgeschichte-Verlauf-Ergebnisse-Wirkungsgeschichte, 61).

⁴¹⁹ Cullmann hat diesen hermeneutischen Hinweis indirekt selber gegeben (vgl. Cullmann, Comments on the decree on ecumenism, 93).

⁴²⁰ Vgl. Cullmann, Eine Bilanz des Konzils, 6. Dort heisst es wörtlich: „Restlos können wir uns allerdings über das Dekret über den Ökumenismus freuen.“

⁴²¹ Cullmann, Die „offenen Türen“ der Konzilsdekrete, 3.

⁴²² Cullmann, Sind unsere Erwartungen erfüllt?, 50.

⁴²³ Vgl. Cullmann, Comments on the decree of ecumenism, 93.

kritische Töne vermissen. Es gibt sie, aber nur am Rand, in Bezug auf einzelne Gedankengänge. Dass diesbezüglich wenig Kritik bei Cullmann vorhanden ist, wird wohl mit dem Motiv Erneuerung zu erklären sein, das dieser bekanntlich von Johannes XXIII. her dachte und das er wiederholt den hermeneutischen korrekten Zugang zum Konzil nannte. Wenn man die oben zitierten Aussagen Cullmanns bedenkt und diese seinen Urteilen zu den anderen Themen des Konzils gegenüberhält, kann man wohl sagen, dass dieser die Ökumene wie keines der anderen Themen in solcher Intensität vom Moment der Erneuerung her gedacht hat.

3.4.3.2. Hierarchie der Wahrheiten (Art. 11)

Als Gedankengang von theologisch-ökumenisch höchster Bedeutung erachtete Cullmann die Rede von der Hierarchie der Wahrheiten. Mit dieser wollte das Konzil deutlich machen, dass es unter den Sätzen eine „Rangfolge der Heiligkeit“⁴²⁴ gibt, d.h. eine „unantastbare Rangfolge an Bedeutung, an Wichtigkeit für den Glauben, an Bedeutung für das christliche Leben“⁴²⁵. Als Kriterium im weiteren Sinne für die Kategorisierung dieser Lehrsätze nennt der Text die Art „ihres Zusammenhangs mit dem Fundament des christlichen Glaubens.“⁴²⁶ Cullmann hegte keinen Zweifel daran, dass das Konzil sich mit dieser Hierarchisierung in die heilsgeschichtliche Linie einordnen wollte. In seinen Augen hat es sich mit diesem Moment Tür und Tor für eine Umschichtung der Dogmen eröffnet. Nun sei es fortan möglich, die Christus- und Trinitätsdogmen über das Primats- oder das Mariendogma zu stellen, worin er einen grossen Schritt vorwärts auf der Suche nach der Einheit ausmachte.⁴²⁷

3.4.3.3. Eigene Lehre im ökumenischen Kontext (Art. 11)

Als exzellente Basis für den künftigen Dialog unter den Konfessionen erachtete Cullmann den Aufruf des Konzils, die katholische Lehre vollständig darzulegen, um nicht einem „falschen Irenismus“⁴²⁸ zu verfallen. In einer Zeit, wo der Dialog immer mehr zu einem Kennzeichen des Ökumenismus werde, sei die Versuchung besonders gross, unter dem Vorwand ökumenischer Offenheit die je eigene Lehre so zu akzentuieren (und auf diese Weise zu verformen), dass man sich (vermeintlich) dem anderen annähere. Cullmann warnte explizit vor diesem Verhalten, insofern als es die ökumenische Sache verharmlose und einen Zustand der Illusion schaffe, der letztendlich in eine grosse Enttäuschung umschlage.

⁴²⁴ Pesch, Das Zweite Vatikanische Konzil. Vorgeschichte-Verlauf-Ergebnisse-Wirkung, 225.

⁴²⁵ Ebd. 225.

⁴²⁶ UR 11.

⁴²⁷ Vgl. Cullmann, Comments on the decree on ecumenism, 94f.

⁴²⁸ Ebd. 93f.

3.4.3.4. Verhältnis der katholischen Kirche zu den anderen Kirchen (Art. 13-23)

Die Aufrichtigkeit bezüglich der Darstellung des je eigenen Glaubens, die Cullmann als eminent für den ökumenischen Dialog erachtete, spielte dann bei ihm eine wichtige Rolle im Zusammenhang mit seinem Urteil über die im Dekret im Rahmen eines eigenen Kapitels vorgenommene Verhältnisbestimmung der getrennten Brüder zur katholischen Kirche.⁴²⁹ Aus dieser Passage hat er zwei Aussagen kommentiert. Zum einen, dass nur in der katholischen Kirche die ganze Fülle der Heilmittel erlangt werden kann⁴³⁰, sowie zum andern die Aufregung erzeugende, wenige Stunden vor der Schlussabstimmung über den Text vorgenommene Änderung des Verhältnisses zwischen den evangelischen Christen und der Schrift⁴³¹.

Bezüglich der Bewertung dieser beiden Momente kam er - und darin liegt etwas ganz Neues hinsichtlich seiner Stimme zum Konzil - zu unterschiedlichen Schlüssen. Er nannte die Aussagen verständlich, aber nicht hinnehmbar. Die erstgenannte Sicht erklärt sich zum einen, wie Cullmann selber bekannte, vom Genus des Dekrets als eines katholischen Textes sowie zum andern vom eingangs genannten Motiv her, dass Aufrichtigkeit eine Voraussetzung für das ökumenische Gespräch ist. Die katholische Kirche kann und darf in Cullmanns Augen nicht anders, als die anderen christlichen Gemeinschaften in ihrer Ekklesiologie zu verorten und in Verlängerung dessen Kategorien zu entwickeln, die deren Stellung in diesem Horizont treffend zum Ausdruck bringen.

Aufgrund dieser Begründung liesse sich die Liste mit jenen Aussagen im Dekret erweitern, die Cullmann nachvollziehen, aber nicht hinnehmen konnte. Dazu gehörte wohl auch die Rede von den kirchlichen Gemeinschaften, die das Konzil im Ökumenismusdekret zur näheren Beschreibung einiger im Westen getrennter Kirchen aufgebracht hat.⁴³² Cullmann konnte diese Rede nicht gutheissen, wofür spricht, dass er selber durchgehend bei sich undifferenziert von Kirchen sprach.⁴³³ Hingegen konnte er die genannte Rede wohl akzeptieren aufgrund dessen, dass sie die katholische Sichtweise wiedergibt. Dafür spricht ferner jener Umstand, dass diese Rede u.a. in dem oben angesprochenen Grad der Defizienz bezüglich der Heilmittel begründet liegt, den das Konzil in den unterschiedlichen „Kirchen“

⁴²⁹ UR 13-23.

⁴³⁰ UR 3.

⁴³¹ UR 21. Die Fassung des zweiten Schemas lautet: „Spiritu Sancto movente in ipsis Sacris Scripturis Deum inveniunt sibi loquentem in Christo...“ (AS III/7, 692), in der endgültigen Version steht nun: „Spiritus Sanctum invocantes in ipsis Sacris Scripturis Deum *inquirunt quasi* sibi loquentem in Christo...“ (die drei Änderungen sind formatorisch kenntlich gemacht).

⁴³² UR 19-23.

⁴³³ Siehe hierfür allgemein „Einheit durch Vielfalt. Grundlegung und Beitrag zur Diskussion über die Möglichkeiten ihrer Verwirklichung“, Tübingen ²1990.

des Westens und des Ostens in je unterschiedlichem Mass ausmachte. Dieses Moment hat Cullmann bekanntlich als nachvollziehbar bezeichnet.

3.4.3.5. Reform als Losung (Art. 6-7)

Ein Motiv, das er nur am Rande in seinen Stellungnahmen zum Ökumenismusdekret thematisiert hat, ist die am Anfang des Dekrets geforderte Erneuerung der eigenen Kirche, die dort als Wachstum der Treue gegenüber der eigenen Berufung begriffen und als eminenten Beitrag zur Förderung der Einheit verstanden wird.⁴³⁴ Wie wichtig für die Konzilsväter Erneuerung in diesem Zusammenhang war, zeigt allein schon die Aussage im Dekret, dass es einen echten Ökumenismus ohne innere Bekehrung nicht gebe.⁴³⁵ Dies will im Grunde genommen heissen: Ohne Bekehrung bzw. Neuwerdung kann keine Einheit zustande kommen.

Dass für Cullmann die Erneuerung ein wesentliches Moment des Ökumenismus darstellt, kann nicht angezweifelt werden. Bezeichnend dafür bei ihm ist folgende Aussage: „Wir dürfen nie vergessen, dass Erneuerung u. Ökumenismus sich gegenseitig bedingen. Es gibt keine Erneuerung ohne Ökumenismus, u. es gibt kein Ökumenismus ohne Erneuerung.“⁴³⁶. Cullmann hat den Ruf nach Erneuerung im Ökumenismusdekret wohl deshalb nur am Rande angesprochen, weil er davon überzeugt war, im Zuge seiner Äusserungen zu den lehrmässigen Aussagen des Konzils auf dieses Motiv hinreichend verwiesen zu haben.

3.4.4. Äusserungen zur Ökumene ausserhalb des Ökumenismusdekrets

Neben den oben aufgeführten Aussagen, die als Bezugspunkt das Ökumenismusdekret haben, gilt es abschliessend noch zwei weitere Aussagen anzusprechen, zu denen Cullmann sich geäussert hat. Diese stehen zwar nicht im Ökumenismusdekret, gehören aber auch, wenngleich nicht ausschliesslich, an diesen Ort.⁴³⁷ Erstens zeigte Cullmann sich erfreut über die geforderte Zusammenarbeit mit den nicht-katholischen Kirchen im Dekret über die Missionstätigkeit der Kirche sowie in besonderer Weise im Kapitel über die Laien in der Kirchenkonstitution, wo diese Zusammenarbeit als Zeugnis für Christus und für die Einheit der menschlichen Familie dargestellt wird.⁴³⁸ Zweitens begrüsst er die in der

⁴³⁴ UR 6.

⁴³⁵ UR 7.

⁴³⁶ Cullmann, Die Erneuerung der Kirche durch das 2. Vatikanische Konzil: Grenzen, 5.

⁴³⁷ Vgl. Cullmann, Eine Bilanz des Konzils, 7.

⁴³⁸ AG 15.

Offenbarungskonstitution empfohlene Zusammenarbeit der Christen bezüglich der Erstellung von Bibelübersetzungen.⁴³⁹

3.5. Stellungnahme zu weiteren Konzilsdokumenten

Neben Offenbarung, Kirche und Ökumenismus hat Cullmann sich mit diversen weiteren Themen des Konzils beschäftigt und Stellung dazu bezogen. Sein Umgang mit diesen erweckt den Eindruck, dass diese für ihn im Unterschied zu Offenbarung, Kirche und Ökumenismus eher Randthemen darstellten. Eine Erklärung für diese Kategorisierung in Haupt- und Nebenthemen ist wohl seine Theologie der Heilsgeschichte, in der die genannten Themen - zumindest Offenbarung und Kirche - eine herausragende Stellung einnehmen. In diesem Zusammenhang gilt es zudem zu bedenken, dass seine Theologie der Heilsgeschichte zum Zeitpunkt des Konzils noch nicht abschliessend vorlag, sondern erst während des Konzils ihre endgültige Gestalt erhielt. Der Abschluss seiner heilsgeschichtlichen Konzeption fiel damit in die Zeit des Konzils, was sich verstärkend auf seine Auswahl der drei Themenschwerpunkte ausgewirkt haben dürfte.

Mit Ausnahme der Rede über das jüdische Volk ist diesen Randthemen zweierlei gemeinsam: Zum einen hatten sie in Cullmanns Theologie bis zum Konzil keine erkennbare Rolle eingenommen - waren insofern neue Themen - und zum andern erwiesen sie sich ihm mit Blick auf seine Urteilsabgabe als weitere Träger der Erneuerung auf dem Konzil. Diese beiden Merkmale erwecken den Eindruck, dass Cullmann neben seinem Kommentar zur Lehre des Konzils über die Offenbarung, die Kirche und den Ökumenismus, die er weitgehend als Momente der Erneuerung verstand, das Bedürfnis verspürt hatte, das Motiv Erneuerung in seiner ganzen Ausgestaltung auf dem Konzil aufzuzeigen.

3.5.1. Aussagen über das Judentum in der Erklärung über die Haltung der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen

Dem Wortlaut seiner Aussagen zufolge musste dieser Text für ihn einer der schönsten des Konzils gewesen sein. Er gab diesbezüglich nämlich zu bedenken, dass er vom biblischen Erneuerungsprinzip getragen und geprägt ist. An erster Stelle sprach Cullmann in seinem Kommentar die heilsgeschichtliche Verortung des jüdischen Volks an, die im Text vorgenommen wird und von dieser her dieses Volk dort verstanden wird. Er zeigte sich erfreut darüber, dass aufgezeigt wird, dass es aus der Heilsgeschichte hervorgegangen ist und gegenwärtig wie auch zukünftig darin steht, und dass aus dieser Schau heraus die bleibende

⁴³⁹ DV 22.

Verbundenheit zwischen diesem Volk und der Kirche begründet wird. Schliesslich begrüsst er die Zurückweisung der jüdischen Kollektivschuld am Tod Jesu.⁴⁴⁰

Wenngleich sich der biblische Standpunkt in seinen Augen als Nährboden für die Aussagen über das jüdische Volk in „Nostra Aetate“ erwies, vertrat er die Ansicht, dass dies nicht bezüglich der äusseren Form des Konzilstexts zutrifft. Seine Kritik richtete sich gegen die Einreihung dieser Rede in die genannte Erklärung. Israel sei auf diese Weise als eine unter den anderen nichtchristlichen Religions dargestellt, was nicht korrekt sei. Er erinnerte diesbezüglich daran, dass Israel die gemeinsame Wurzel für Juden- und Christentum im theologiegeschichtlichen wie auch im präsentischen Sinne darstellt. Er hätte sich gewünscht, dass diese Rede in die Kirchenkonstitution aufgenommen worden wäre, wohin sie seines Errachtens auch gehörte.⁴⁴¹

3.5.2. Konstitution über die heilige Liturgie

Zur Liturgiekonstitution äusserte sich der Theologe auf folgende Weise: „Ganz biblisch orientiert ist die auf der ersten Session diskutierte und angenommene Konstitution ‚De sacra liturgia‘. Sie betont, dass Gott ‚im Wort und im Sakrament‘ spricht. Der ganze Text ist vom Geist der biblischen Heilsgeschichte getragen. Der Gottesdienst ist in diesen Rahmen als Vergegenwärtigung der grossen heilsgeschichtlichen Taten Gottes hineingestellt und als Vorwegnahme dessen, was wir auf Grund der Offenbarung von der Zukunft erwarten.“⁴⁴².

In dieser Äusserung sind zwei Bezüge auf die Liturgiekonstitution vorhanden. Zum einen wird Art. 7 angesprochen, wo die Gegenwart Christi in der liturgischen Handlung erläutert wird. Christus wird dort dargestellt als gegenwärtig im Wort, d.h. bei der Verkündigung der Heiligen Schrift, wie auch im Sakrament, d.h. beim Opfer der Messe in der Person des Priesters, aber auch in den Sakramenten. Bezüglich des heilsgeschichtlichen Liturgieverständnisses, das Cullmann dem Text als Ganzem in den Mund legte, sind in besonderer Weise die Art. 5-8 zu nennen, wo die Liturgie in den grossen heilsgeschichtlichen Bogen hineingestellt wird und von Christus her mit Bezug auf seine Mittlerschaft aufgezo- gen wird. Vergegenwärtigung und Vorwegnahme der Heilstaten Gottes werden in diesem Zusammenhang gleichermassen bedacht.

Cullmanns Resümee der Liturgiekonstitution ist von zwei Seiten her zu begegnen. Zum einen lag es ihm daran, die heilsgeschichtliche Schau der Liturgie zu würdigen, die sich doch

⁴⁴⁰ Vgl. Cullmann, Die Reformbestrebungen des Zweiten Vatikanischen Konzils im Lichte der Geschichte der katholischen Kirche, 12. Cullmann verweist in dieser Schrift zusätzlich auf einen Artikel von Kardinal Bea (Das jüdische Volk und der göttliche Heilsplan, in: Stimmen der Zeit 176 (1965) 641-659).

⁴⁴¹ Vgl. ebd. 13.

⁴⁴² Ebd. 11.

wesentlich gegenüber der Zeit vor „Sacrosanctum Concilium“ gewandelt hat. Zum andern war es ihm ein Anliegen, die ökumenische Tragweite dieser Veränderung deutlich zu machen. Er erinnerte daran, dass durch diese Erneuerung das Liturgieverständnis der katholischen Kirche demjenigen des Protestantismus einen grossen Schritt nähergekommen sei. Dies sah er dadurch noch verstärkt, dass das Konzil die Liturgie als Geschehen des ganzen Gottesvolkes dargestellt,⁴⁴³ die Landessprache zugelassen,⁴⁴⁴ die Kommunion unter beiden Gestalten bei gewissen Anlässen gewährt,⁴⁴⁵ gemeinsames Singen empfohlen⁴⁴⁶ und die Predigt als Schrifterklärung⁴⁴⁷ gefordert hat. Das oben zitierte Wort Cullmanns, dass es kein Ökumenismus ohne Erneuerung gebe,⁴⁴⁸ muss sich für ihn bezüglich der Liturgie in besonderer Weise erwiesen haben.

Sein abschliessendes Wort zur Liturgiekonstitution bringt sein Urteil nochmals auf den Punkt: „Persönlich kann ich sagen, dass in dieser Hinsicht meine Erwartungen nicht nur erfüllt, sondern weit übertroffen sind.“⁴⁴⁹

3.5.3. Dekret über die Ausbildung der Priester

Sichtlich erfreut zeigte Cullmann sich über „Optatam totius“. In seinen Augen gehört dieses Dokument zu den „allerbesten und wichtigsten“⁴⁵⁰ des Konzils. Zu diesem überaus positiven Urteil hat ihn eigenen Angaben zufolge die Rolle des Schriftstudiums bewegt. Er war davon überzeugt, dass dieses in der Ausbildung der Priester fortan eine grundlegende Stellung wie nie zuvor einnehmen würde.⁴⁵¹ Diese Sicht korreliert zweifelsohne mit Art. 16 des Dekrets, wo die Schrift im Kontext der Ausbildung der Alumnen dargestellt wird. Der Text ruft dazu auf, das Studium der Schrift in der theologischen Ausbildung zu fördern. In einem ersten Schritt gälte es dabei, ein vertieftes Verständnis für die Schrift bei den Alumnen hervorzubringen, was im Dekret mit dem Hinweis auf die Notwendigkeit einer Einführung in die Schrift sowie in die exegetische Methode zur Sprache gebracht wird. Erst wenn die Alumnen mit dem notwendigen Instrumentarium ausgestattet seien, könne eine Beschäftigung mit den Hauptthemen der Offenbarung einsetzen. Zu weiteren Aussagen des Dekrets hat

⁴⁴³ U.a. SC 21.

⁴⁴⁴ SC 36.

⁴⁴⁵ SC 55.

⁴⁴⁶ SC 36.54.

⁴⁴⁷ U.a. SC 24.

⁴⁴⁸ Cullmann, Die Erneuerung der Kirche durch das 2. Vatikanische Konzil-Grenzen, 5.

⁴⁴⁹ Cullmann, Sind unsere Erwartungen erfüllt?, 43.

⁴⁵⁰ Cullmann, Die Reformbestrebungen des Zweiten Vatikanischen Konzils im Lichte der Geschichte der katholischen Kirche, 12.

⁴⁵¹ Vgl. Cullmann, Sind unsere Erwartungen erfüllt?, 44.

Cullmann sich nicht geäußert. Bedenkt man hingegen seine Freude über die Aufwertung des Schriftstudiums, kann man mit gebotener Vorsicht versuchen, weitere Aussagen des Dekrets über die Schrift anzusprechen und diese Cullmann gewissermaßen zuzuschreiben: Art. 16 über die theologische Ausbildung der Alumnen ruft die theologischen Fächer dazu auf, Theologie „im Licht des Glaubens unter Führung des kirchlichen Lehramtes“⁴⁵² so zu lehren, dass die Alumnen die katholische Lehre aus der göttlichen Offenbarung schöpfen können. Dabei wird interessanterweise der Gedanke der göttlichen Offenbarung zuerst auf das Studium der Heiligen Schrift bezogen, noch vor der Dogmatik und weiteren Disziplinen. Dieser Akt ist doch ein Bekenntnis dafür, dass die Schrift den primären Zugang zur göttlichen Offenbarung darstellt und in der Verlängerung dessen ein Aufruf an die Alumnen, allem voran die Schrift zu studieren (womit Cullmanns These angesprochen ist). Dieses Moment wird am genannten Ort noch verstärkt dadurch, dass die Schrift als die Seele der Theologie bezeichnet wird. Aber auch bei der Bezugnahme der Heiligen Schrift mit der dogmatischen Theologie kurze Zeit später in „Optatam totius“ nimmt diese eine herausragende Stellung ein, indem gesagt wird, dass in dieser Theologie zuerst die biblischen Themen *selber*, und dann die anderen Themen (wie z.B. die Lehre der Väter), die als in der Tradition der Schrift stehend dargestellt werden, vorgelegt werden sollen. Der Text zeigt deutlich auf, dass die biblische Theologie das Gegenüber der dogmatischen Theologie darstellt, insofern als sie Quelle für diese Theologie ist, was wiederum die emimenten Rolle des Schriftstudiums, die Cullmann betonte, implizit zum Ausdruck bringt. Ähnlich wie bei der dogmatischen Theologie werden dann im weiteren Verlauf von OT 16 auch weitere theologische Fächer in Beziehung zur Heiligen Schrift gesetzt.

Andererseits errachtete Cullmann „Optatam totius“ als ökumenisch wertvolle Schrift: „Dieser Text ist allerdings mehr als alle anderen geeignet, die Auswirkung des Konzils in der Zukunft zu beeinflussen. Wenn die künftige Ausbildung der Priester nach diesen Prinzipien erfolgt, so ist damit das Fortschreiten der katholischen Kirche in Richtung auf das biblisch-heilsgeschichtliche Denken sichergestellt.“⁴⁵³. Wie im nächsten Kapitel aufgezeigt wird, hat die These, dass die Ausrichtung der Kirche, ob heilsgeschichtlich oder nicht, von den Amtsträgern und deren Haltung bzw. Ausbildung abhängig ist, Cullmann nicht mehr losgelassen. Im Zusammenhang mit der Erstellung seines Entwurfs für das ökumenische Institut Tantur hat er versucht, einen Lösungsansatz für dieses „Problem“ zu erarbeiten.

⁴⁵² OT 16.

⁴⁵³ Cullmann, Die Reformbestrebungen des Zweiten Vatikanischen Konzils im Lichte der Geschichte der katholischen Kirche, 12.

3.5.4. Dekret über die Missionstätigkeit der Kirche

Cullmann nannte „Ad Gentes“ einen besonders gelungenen Text: „Das ‚Dekret über die Mission‘ zeigt, wiederum im Anschluss an die Bibel, wie Mission als endzeitliche Aufgabe im heilsgeschichtlichen Plan Gottes in der Gegenwart ihren Platz hat“⁴⁵⁴. Diese Aussage Cullmanns greift in erster Linie Art. 9 des Dekrets auf, der die missionarische Tätigkeit heilsgeschichtlich einordnet. Diese wird dort als „eschatologisches Zeichen der herannahenden Vollendung“⁴⁵⁵ dargestellt.

Zwei Themen hat das Konzil Cullmann zufolge ausser acht gelassen: die Frage des Ablasses sowie die Mischehefrage. Von beiden erhoffte er sich in absehbarer Zukunft klärende Aussagen von der katholischen Kirche. Was die Ablassfrage anbetrifft, meinte er, dass diese „von Grund auf erwogen werden müsste und nicht nur in einigen Erscheinungsformen“⁴⁵⁶. Bezüglich der Mischehefrage gab er zu bedenken, dass diese die Beziehungen zwischen Protestantismus und Katholizismus erheblich belastet und deshalb eine zügige Klärung seitens der katholischen Kirche von besonderer Dringlichkeit sei.

4. Aussagen Cullmanns zu den Konzilspäpsten und zur ökumenischen Tragweite des Konzils

Abgesehen von einer Beurteilung der konziliaren Beschlüsse im Prozess ihrer Genese beherbergt Cullmanns Stimme zum Konzil Aussagen zu Johannes XXIII. und Paul VI. sowie zur Frage, inwiefern das Konzil auf die ökumenische Landschaft abzufärben vermag.

4.1. Konzilspäpste

Im Gegensatz zu den lehrmässigen Aussagen des Konzils fehlt bei ihm eine vertiefte und eigenständige Auseinandersetzung mit den beiden Konzilspäpsten im Gefüge des Konzils. Wie er sie in diesem Horizont wahrgenommen hat, lässt sich ansatzweise aus seinen Stellungnahmen zur Lehre des Konzils in Erfahrung bringen. In Form von kurzen Wortmeldungen hat er sich zu ihnen geäußert.

4.1.1. Profil der beiden Päpste

Was Johannes XXIII. anbetrifft, ist die Quellenlage sehr dürftig. Für Paul VI. stellt sich die Situation etwas anders dar, da Cullmann ab der zweiten Phase des Konzils bis Mitte der

⁴⁵⁴ Cullmann, Was bedeutet das Zweite Vatikanische Konzil für uns-Protestanten?, 29.

⁴⁵⁵ Hünermann, Kommentar zum Dekret über die Missionstätigkeit der Kirche, 270.

⁴⁵⁶ Cullmann, Sind unsere Erwartungen erfüllt?, 60.

1970er-Jahre sich intensiv mit dieser Person unter dem Aspekt der Ökumene beschäftigte⁴⁵⁷ und in diesem Zusammenhang mehrfach Bezug auf das Konzil nahm.

Eine Zusammenschau aller vorliegender Aussagen Cullmanns zu diesen beiden Personen und ihrer Rolle auf dem Konzil zeigt in erster Linie ihre ökumenische Gesinnung, die sie in seinen Augen hatten, auf. Anscheinend waren sie für Cullmann vorrangig Päpste „der Ökumene“.

Johannes XXIII. erwies sich seiner Darstellung zufolge als eine prophetische Gestalt. Dieser Papst habe die Gabe besessen, die Zeichen der Zeit zu erkennen, sie richtig zu deuten und in der Konsequenz dessen ein Konzil einzuberufen.⁴⁵⁸ Cullmann hegte keinen Zweifel daran, dass letztendlich bei Papst Johannes die Frage der Ökumene ausschlaggebend für die Einberufung des Konzils war. In seinen Augen war er diesbezüglich vom Wunsch geleitet gewesen, den anderen Kirchen ein neues bzw. besseres Bild vom Katholizismus zu vermitteln.⁴⁵⁹ Cullmann schrieb diesem Papst nicht nur die Initialzündung des Konzils zu, sondern auch dieses schon mehrfach angesprochene neue ökumenische Klima, das er von Anfang des Konzils an als Beobachter erlebt hat. Er verwies dabei auf die ökumenischen Errungenschaften, wie z.B. die Anwesenheit nichtkatholischer Theologen als Beobachter⁴⁶⁰ oder auf das genannte grosse Vertrauen, das die katholische Kirche letzteren entgegengebracht hat durch die vorzeitige Übergabe der geheimen Dokumente im Zusammenhang mit den Generalkongregationen. Abschliessend gesprochen erwies sich Johannes XXIII. für Cullmann als richtigen Mann am richtigen Ort.

Verschieden und doch nicht gegensätzlich war Cullmann zufolge Papst Paul VI., den er im Gegensatz zu Johannes XXIII. den Theologen und Kirchenmann nannte.⁴⁶¹ Wie schon bei Johannes XXIII. vertrat Cullmann die Ansicht, dass auch Paul VI. bezüglich des Konzils zur richtigen Zeit gekommen sei. Papst Johannes schrieb er im Gegenzug zu seinem Nachfolger den nötigen Mut und die Kühnheit zu, ein Konzil einzuberufen. Paul VI. hingegen habe die wesentlichen Eigenschaften wie eine gründliche theologische Bildung und feine Gewandtheit gehabt, ein Konzil zu leiten und (unter schwierigen Umständen) zu Ende zu führen, was Johannes XXIII. wiederum fehlte.⁴⁶² Seine Darstellung Pauls VI. kommt der einer Gestalt mit ausgesprochen hoher Sensibilität sowie grossem Verdienst für die Sache der Ökumene

⁴⁵⁷ Siehe diesbezüglich z.B. „Paul VI et l’Oecuménisme“, in: Istituto Paolo VI-notiziario n.4, April 1982 und „Papsttum als charismatischer Dienst“, in: Georg Denzler (Hrsg.): Papsttum heute und morgen. 57 Antworten auf eine Umfrage, Regensburg 1975, 44-47.

⁴⁵⁸ Vgl. Cullmann, u.a. Papsttum als charismatischer Dienst, 46.

⁴⁵⁹ Vgl. Cullmann, Paul VI et l’Oecuménisme, 58.

⁴⁶⁰ Vgl. ebd. 52.

⁴⁶¹ Vgl. Cullmann, Rückblick auf die zweite Konzilssession, 2f.

⁴⁶² Vgl. ebd. 2.

gleich.⁴⁶³ Was er damit zum Ausdruck bringen wollte, sollen zwei Begebenheiten illustrieren. Cullmanns Bericht zufolge hat sich Paul VI. bei Audienzen für die nichtkatholischen Beobachter auf dem Konzil jeweils in einen Kreis mit ihnen gesetzt, anstelle sich auf dem üblichen erhöhten Sitz niederzulassen.⁴⁶⁴ Diese Geste (und verbunden mit ihr weitere Momente) war für Cullmann der Nachweis dafür, dass dieser die ökumenische Situation richtig einzuschätzen wusste und bereit war, auf dem vorgezeichneten Weg voranzugehen. Er verstand sie dahingehend, dass der Papst zur Einsicht gelangt sein muss, dass eine Fusion aufgrund der unterschiedlichen Auffassung der Sukzession gegenwärtig nicht möglich sei, dass hingegen eine Verbindung im Glauben untereinander, wie sie in diesem Kreis zeichenhaft zum Ausdruck kommt, möglich bzw. gegeben sei. Ein zweites Beispiel, das Cullmann dazu (mit)bewegt hat, Paul VI. als eine grosse ökumenische Gestalt zu bezeichnen, ist die (in der Rezeptionsgeschichte gemeinhin als solche bezeichnete) „Vergebungsbitte auf beiden Seiten“, die der Papst am Beginn der zweiten Session vor den versammelten Konzilsvätern und den geladenen Theologen aus den anderen Konfessionen ausgesprochen hat.⁴⁶⁵ Mit dieser Rede, die einen starken Eindruck im Plenum hinterlassen habe,⁴⁶⁶ hat Paul VI. in dessen Augen die Ökumene an der Wurzel gepackt, weil er zu bedenken gab, dass die Infragestellung vor Gott in Bezug auf die eigene Gemeinschaft den ersten Schritt zur Einheit darstellt.⁴⁶⁷

Diese positive Schau Pauls VI. hielt bei Cullmann im Grossen und Ganzen über das Konzil hinweg an. Einen kurzzeitigen Einbruch verzeichnen die Quellen für die dritte Session, was mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit im Zusammenhang um die Ereignisse in den letzten Tagen dieser Session steht.⁴⁶⁸ Cullmann nannte dabei den Papst in einem stichwortartigen

⁴⁶³ Siehe dafür insbesondere Cullmann, Paul VI et l'oecuménisme, in: notiziario Heft 4 (1982) 51-62. Cullmann hat an diesem Ort das Ökumeneverständnis Pauls VI. näher zu beleuchten versucht anhand der Aspekte Charismen, Denken, Handeln.

⁴⁶⁴ Ein Beispiel dafür ist die Audienz vom 17. Oktober 1963. Für die Ansprache Pauls VI. bei dieser Audienz, siehe: AAS 55 (1963) 878-881.

⁴⁶⁵ Eine deutsche Übersetzung dieser Ansprache findet sich in Herders Theologischem Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil, Band 5, Freiburg/Basel/Wien 2006 (Sonderausgabe 2009), 500-514. Für die Vergebungsbitte, siehe am angegebenen Ort S. 510.

⁴⁶⁶ Vgl. Cullmann, Paul VI et l'Oecuménisme, 59.

⁴⁶⁷ Siehe zur Relevanz der Busse bei Cullmann im Kontext der Ökumene z.B.: The Ecumenical Task of Protestantism after the Council, in: Hester, James D. (Hrsg.): Vatican II. The New Direction (Religious Perspectives; 19), New York 1968, 111-116, hier 111.

⁴⁶⁸ Darüber äusserte Cullmann sich folgendermassen: „Die aufsehenerregenden Ereignisse der letzten Konzilstage bestätigen die Ausführungen, die vor ihnen [Bezugnahme unklar] niedergeschrieben worden sind. Papst Paul VI. hat auf verschiedene und besonders gravierende Weise von den beiden ohne eigentliche innere Verbindung nebeneinander gestellten Thesen über die Kollegialität und über den Primat, die letztere gewählt, um verschiedenfach kurz vor Schluss der Session gegen den Willen der Konzilsmehrheit einzugreifen“ (Cullmann, „P.S.“ zu einem Vortrag über das Konzil am Ende der 3. Session, 2).

Rückblick eine sehr komplizierte Person, die fein besaitet, sensibel und offen für Reformen sei, solange man sich damit keine Feinde schaffe.⁴⁶⁹

Trotz aller Unterschiedlichkeit in der Persönlichkeit, was ihm zufolge sich in der Konzilsleitung niedergeschlagen hat,⁴⁷⁰ hatten diese Päpste in seinen Augen zwei Gemeinsamkeiten: Sowohl Papst Johannes als auch Papst Paul hätten einerseits einen ausgesprochenen Willen zur Erneuerung (im katholischen Rahmen) gehabt, der beim erstgenannten in der Einberufung des Konzils zum Ausdruck gekommen sei, beim letztgenannten wie auch bei der Konzilsmajorität in ihrem Bestreben, das Konzil fortzuführen bzw. den von Johannes XXIII. eingeschlagenen Weg weiterzugehen.⁴⁷¹ Andererseits hätten beide Päpste dort, wo nunmehr in der Lehre zwei Aussagen unverbunden nebeneinanderstehen - wie z.B. päpstlicher Primat/bischöfliche Kollegialität⁴⁷² - sich zugunsten des „neuen Weges“, d.h. für eine Milderung der ursprünglichen Lehre entschieden.⁴⁷³

4.1.2. Haltung der beiden Päpste zum Konzil

Überall dort, wo Cullmann in seinen Stellungnahmen die beiden Konzilspäpste zusammen thematisierte, war er darum bemüht, ein in den Köpfen vieler Menschen festgefahrenes Bild des Roncalli-Papstes zu berichtigen. In seinen Augen wurde dieser Papst insgesamt zu positiv wahrgenommen. Er sei nicht jene radikale Gestalt gewesen, als die ihn viele verstanden hätten. Wie Paul VI. hat auch Johannes XXIII. nach Cullmanns Meinung - wie er es nannte - nur eine „katholische Erneuerung im katholischen Rahmen“⁴⁷⁴ angestrebt. Diese weitgehend verzerrte Wahrnehmung von Johannes XXIII. im Allgemeinen erklärte Cullmann sich mit den unrealistischen Erwartungen der Menschen, was die Erneuerung der Kirche auf diesem Konzil anbetraf und die sich ihnen in der Person dieses Papstes zu erfüllen schienen. Johannes XXIII. sei von sympathischer Erscheinung gewesen⁴⁷⁵ und habe auf der ersten Session Revolutionäres in theologischer sowie ökumenischer Hinsicht bewirkt.⁴⁷⁶ Gleichwohl erinnerte Cullmann daran, dass der Papst sich auch auf dem Konzil, von dem er bekanntlich

⁴⁶⁹ Vgl. Cullmann, Kurze stichwortartige Beurteilung des Konzils am Ende der 3. Session, 1.

⁴⁷⁰ Vgl. Cullmann, Die Reformbestrebungen im Lichte der Geschichte der katholischen Kirche, 4. Leider ist bezüglich der unterschiedlichen Konzilsleitung der beiden Päpste nichts Konkretes bei Cullmann in Erfahrung zu bringen.

⁴⁷¹ Vgl. Cullmann, Entwurf für Radio/Television Italia, 3.

⁴⁷² LG 22.

⁴⁷³ Vgl. Cullmann, Die Reformbestrebungen im Lichte der Geschichte der katholischen Kirche, 8.

⁴⁷⁴ Ebd. 4.

⁴⁷⁵ Vgl. Cullmann, Was bedeutet das Zweite Vatikanische Konzil für uns-Protestanten?, 18f.

⁴⁷⁶ Siehe allgemein für die Errungenschaften dieser ersten Session bei Cullmann: Rede nach der ersten Session des Konzils (UBB, NL 353, A V b 12).

nur die erste Session erlebt hat, im katholischen Horizont aufgehoben wusste.⁴⁷⁷ Dies hätten viele Menschen nicht erkannt oder nicht erkennen wollen.

Cullmann kritisierte diese in seinen Augen idealisierte Wahrnehmung bzw. Darstellung Johannes' XXIII. nicht nur der Sache wegen, sondern auch deshalb, weil sie seines Erachtens das Bild Pauls VI. nachhaltig mitbestimmt hat. Dieser sei von Beginn seines Pontifikats an von vielen Menschen am Bild seines Vorgängers gemessen worden und habe dadurch an Ansehen eingebüsst. Cullmann hielt Ausspielungen in diesem Zusammenhang nicht für angebracht.⁴⁷⁸ Zweifelsohne habe es sich bei den beiden Päpsten um unterschiedliche Persönlichkeiten gehandelt. Papst Johannes war seines Erachtens zugänglicher und spontaner als sein Nachfolger, der eher besonnen gewirkt und manchmal etwas zögerlich gehandelt habe.⁴⁷⁹ Das Entscheidende bezüglich dieser beiden Päpste lag für Cullmann aber darin, dass beide einen ausgeprägten Willen nach Erneuerung der Kirche (im Rahmen der Grenzen des katholisch Möglichen) gehabt hätten.

Wie wichtig es ihm war, die beiden Päpste in einer Traditionslinie verstanden zu wissen, zeigt sein Rückblick auf die zweite Session auf. Neben Aussagen zum allgemein Verlauf der Session beleuchtete Cullmann dort verstärkt den Übergang von der ersten zur zweiten Session, mit dem bekanntlich auch der Pontifikatswechsel einherging. Er gab diesbezüglich zu bedenken, dass der Ruf nach Erneuerung, der die erste Session geprägt habe, in der zweiten Session seinen Fortgang gehabt habe. Dort sei er in die theologische Arbeit der Väter vorgedrungen und habe auf diese Weise sich endgültig auf dem Konzil etabliert. Federführend in diesem Vorgang war seines Erachtens Paul VI. mit seiner programmatischen Eröffnungsansprache zu Beginn dieser Session. In Cullmanns Augen stellte diese Ansprache ein beredtes Zeugnis dieses Papstes dar, die Erneuerung der Kirche im Sinne seines Vorgängers voranzutreiben. Dass Cullmann gerade diese Ansprache aufgriff, um den Beweis für den genannten Gegenstand zu erbringen, vermag nicht zu erstaunen, da die Rede im Horizont von „Gaudet Mater Ecclesia“ steht. Sie erweist sich nicht nur als Bestätigung der dort aufgestellten formalen Wesensmerkmale für das Konzil, sondern auch als eine inhaltliche

⁴⁷⁷ Die Frage nach der Persönlichkeit Johannes' XXIII. lässt sich nicht ohne Weiteres beantworten. Beispielsweise sprach Pesch von Roncalli-Papst als einer paradoxen-was allgemein eher von Paul VI. gesagt wird-und gespaltenen Persönlichkeit: „Gestalt und Werk Johannes' XXIII. sind ein theologisches und kirchenpolitisches Paradox, fast ein Widerspruch. Die Spannungspole seines Wesens und seines Werkes sind zusammengehalten allein durch seine einzigartige Persönlichkeit, die allen bedenkbareren theoretischen Widersprüchen hohnspricht“ (Das Zweite Vatikanische Konzil. Vorgeschichte-Verlauf-Ergebnisse-Wirkungsgeschichte, 42f., hier 42).

⁴⁷⁸ Vgl. Cullmann, Die Reformbestrebungen im Lichte der Geschichte der katholischen Kirche, 4.

⁴⁷⁹ Vgl. Cullmann, Papsttum als charismatischer Dienst, 46.

Ausgestaltung dieser Merkmale.⁴⁸⁰ In der christozentrischen Ausrichtung des Konzils, die Paul VI. am Beginn seiner Eröffnungsrede mit dem Aufruf, die Kirche von Christus her zu verstehen, vornahm, und in den Horizont derer er dann die konkreten Momente, die in seinen Augen der Erneuerung bedürfen, wie z.B. die Vertiefung des Selbstverständnisses der Kirche, die Annäherung an die getrennten Christen oder den Schritt auf die Welt zu, stellte, sah Cullmann den Beleg schlechthin für diesen Erneuerungswillen Pauls VI. gegeben. Mit dem christozentrischen Moment hat der Papst in seinen Augen deutlich zur Sprache gebracht, dass Christus der Dreh- und Angelpunkt auf dem Konzil ist und dass alle Erneuerung diesen als Ausgangspunkt, Ziel und Weg hat.⁴⁸¹

Cullmanns punktuelle Äusserungen zur Person Pauls VI. im Zusammenhang mit dem Konzil zeigen auf, dass dieser Papst in seinen Augen dem Ruf nach Erneuerung Johannes' XXIII. nicht nur in theologisch-genetischer, sondern auch in praktisch-individueller Hinsicht gefolgt ist. In seinen Begegnungen mit Johannes XXIII. hatte er die Erfahrung gemacht, dass Erneuerung für diesen Papst sich nicht in einem Aufbruch in der Lehre erschöpfte, sondern ein ganzheitliches Geschehen darstellte.⁴⁸² Der Papst habe stets versucht, ihre Treffen als Dialog zu führen.⁴⁸³ Auf diesem Weg ist in seinen Augen Paul VI. fortgeschritten. Cullmann erinnerte diesbezüglich an die Empfänge der Beobachter⁴⁸⁴ sowie an seine privaten Unterhaltungen mit ihm,⁴⁸⁵ wo seiner Darstellung zufolge in einem Klima von gegenseitigem Interesse und Respekt frei diskutiert werden konnte.

⁴⁸⁰ Bevor der Papst Ausgangspunkt, Ziel und Weg definierte, wandte er sich an seinen Vorgänger mit Worten des Dankes und Lobes und griff dann dessen Eröffnungsansprache auf. Er sprach dort die pastorale Ausrichtung an, die er folgendermassen darstellte: „Du hast ausserdem bei denen, die das kirchliche Lehramt ausüben, die Überzeugung bekräftigt, dass die christliche Lehre nicht nur eine Wahrheit ist, die es mit der vom Glauben erleuchteten Vernunft zu erforschen gilt, sondern auch Leben spendendes und Tat setzendes Wort, und dass sich die Autorität der Kirche nicht darauf beschränken darf, die sie gefährdenden Irrtümer zu verurteilen, sondern dass sie auch die unmittelbare lebendige Lehre zu verkünden hat, deren fruchtbare Trägerin sie ist. Da aber die Aufgabe des kirchlichen Lehramts weder eine rein theoretische ist noch eine rein negative sein darf, muss es in diesem Konzil mehr und mehr die Leben spendende Kraft des Lehre Christi erweisen. Christus hat ja gesagt: ‚Die Worte, die ich zu euch gesprochen habe, sind Geist und Leben‘“ (Joh 6,63). Und dann bekräftigte Paul VI. mit starken Worten noch explizit den pastoralen Weg: „Wir werden also keinesfalls die Richtlinien vergessen, die von Dir als erstem Vater dieses Konzils mit klugem Rat vorgezeichnet worden sind und die Wir hier wiederholen möchten...“ (Text entnommen aus: Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil, Band 5, Freiburg/Basel/Wien 2006 (Sonderausgabe 2009), 502f.).

⁴⁸¹ Vgl. Cullmann, Rückblick auf die zweite Konzilsession, 2f.

⁴⁸² Beweis dafür waren für Cullmann die ökumenischen Verwirklichungen der ersten Session, die er auf Johannes XXIII. zurückführte. Näheres dazu bei Cullmann in: Rede nach der ersten Session des Konzils (UBB, NL 353, A V b 12).

⁴⁸³ In einem Interview, das in der National-Zeitung (Basel) am 27. Oktober 1963 erschienen ist, berichtete Cullmann von einer Audienz bei Johannes XXIII. Er sprach diesbezüglich von einem „liebvollen, väterlich gütigen Dialog.“

⁴⁸⁴ Siehe diesbezüglich z.B. die Audienzen vom 17. Oktober 1963 und vom 29. September 1964. Cullmann hat sich über die erstgenannte Audienz knapp geäussert in: Rückblick auf die zweite Konzilsession, 3.

⁴⁸⁵ Näheres dazu in: Istituto Paolo VI-notiziario n.3, Mai 1981, 51.

4.2. Ökumenische Tragweite des Konzils

Am Ende des Konzils hat Cullmann die Frage aufgeworfen, inwiefern dieses Ereignis von ökumenischer Tragweite ist. Seine Antwort auf diese Frage war eine dreifache:

Die Erneuerung der katholischen Kirche auf dem Konzil müsse als Aufruf an die protestantischen Kirchen gelesen werden,⁴⁸⁶ ihrem Beispiel Folge zu leisten und sich je selbst durch eine Rückbesinnung auf die eigene Berufung zu erneuern.⁴⁸⁷ Diesbezüglich meinte er: „Es genügt nicht, in pharisäischem Hochgefühl zu sagen: Gottseidank ist es endlich bei den Katholiken wenigstens ein klein besser geworden. Als ob bei uns selbst alles zum besten stünde. Als ob wir unter dem Vorwand, dass wir unsere Reformation im 16. Jahrhundert schon gehabt haben, jetzt sagen dürften, wir seien ein für allemal erneuert. [...] Jedenfalls möchte ich unseren protestantischen Kirchen wünschen, dass sie mit dem gleichen Ernst Läuterung und Vertiefung erstrebten, wie wir dies bei so vielen katholischen Brüdern auf dem Konzil festgestellt haben.“⁴⁸⁸ Cullmann war davon überzeugt, dass eine Erneuerung in der genannten Weise die protestantischen Kirchen ihre je eigene Berufung von Neuem erkennen lässt und sich als förderlich für die ökumenische Verständigung erweisen würde. Eigenartig bleibt in diesem Zusammenhang, dass er eine Erneuerung nur gegenüber den protestantischen Kirchen „expressis verbis“ und nicht auch gegenüber den anderen christlichen Kirchen einforderte. Dies hat wohl grundlegend damit zu tun, dass er diese Forderung im Kontext der Frage geäußert hat, was der Protestantismus vom Konzil lernen könne. Guten Gewissens darf man sie hier aber auf alle christlichen Gemeinschaften beziehen. Cullmann hätte dem zweifelsohne beigepflichtet, wofür es mehrere Anhaltspunkte gibt. Er hat diesbezüglich z.B. wiederholt zur Sprache gebracht, dass Erneuerung eine Grundbedingung für den ökumenischen Dialog darstelle.⁴⁸⁹

Ferner erachtete Cullmann das Konzil als ökumenisch relevante Grösse, insofern als es in seinen Augen einen Lernort für die Kirchen des Protestantismus (wohl auch für die weiteren Kirchen) darstellt. Diesbezüglich verwies er auf einige Momente dieses Geschehens, die er seinen Glaubensgeschwistern vor Augen hielt. Er sah die protestantischen Kirchen im Nachklang des Konzils u.a. vor der Aufgabe stehen, bezüglich der Ökumene mehr konkrete Taten (im Rahmen des ekklesiologisch Verantwortbaren) folgen zu lassen.⁴⁹⁰ Das neue Klima

⁴⁸⁶ Dazu zählte Cullmann eigenen Angaben zufolge u.a. die lutherische, die reformierte, die methodistische und weitere nicht näher bestimmte Kirchen (vgl. Cullmann, Was bedeutet das Zweite Vatikanische Konzil für uns-Protestanten?, 46).

⁴⁸⁷ Vgl. ebd. 46f.

⁴⁸⁸ Cullmann, Was bedeutet das Zweite Vatikanische Konzil für uns-Protestanten?, 46f.

⁴⁸⁹ Vgl. Cullmann, z.B. Die Erneuerung der Kirche durch das 2. Vatikanische Konzil-Grenzen, 5.

⁴⁹⁰ Vgl. Cullmann, Was bedeutet das Zweite Vatikanische Konzil für uns-Protestanten?, 50f.

im Ökumenismus, das dem Konzil zu verdanken sei, müsse auch im alltäglichen Miteinander sich bewahrheiten. Taten seien wichtiger als Gespräche. Entscheidend sei dabei aber, dass es sich um solche Taten handle, die nicht „eine illusorische Fusion vortäuschen“⁴⁹¹. Diese Forderung erklärt sich bei ihm von seinen Erfahrungen auf dem Konzil her. Wie berichtet wurde, hat er die Ökumene am genannten Ort in Worten und Taten erlebt und in seinen Äusserungen wiederholt darauf hingewiesen, wie wichtig er sie als für die Sache der Ökumene erfahren hat. Er nannte in diesem Zusammenhang u.a. die Willkommenskultur, die Begegnungen zwischen Konzilsvätern und nichtkatholischen Theologen und die Möglichkeit zur freien Äusserung über das Konzilsgeschehen im Zusammenhang mit den wöchentlichen Zusammenkünften der Beobachter mit der Spitze des Einheitssekretariats.⁴⁹²

Weiter muss das Konzil in seinen Augen auch in pastoraler Hinsicht ein Lernort für den Protestantismus sein. Wie bereits näher ausgeführt, erachtete er die Ortsbestimmung der Pastoral in den Konzilstexten, insbesondere in „Gaudium et Spes“,⁴⁹³ als mangelhaft. Diesbezüglich sprach er von „gewissen Schwächen des Konzils“⁴⁹⁴. Dieses neigte bekanntlich nach seiner Meinung dazu, synkretistische Züge anzunehmen. Dafür verantwortlich machte er bis zu einem gewissen Grad die von Johannes XXIII. dem Konzil aufgetragene Erneuerung, die seines Erachtens zu wenig genau in Struktur und Gehalt bestimmt wurde und an der das Konzil insgesamt gekrankt habe.⁴⁹⁵ Cullmann hat in diesem Zusammenhang aber deutlich zur Sprache gebracht, dass die nicht restlos geglückte pastorale Ausrichtung des Konzils im engeren Sinne sowie weitere „negative“ Momente nicht nur Warnung für den Protestantismus sein sollten, sondern vielmehr Ansporn, diese Momente im eigenen Umfeld von Neuem zu bedenken. Bezüglich der pastoralen Ausrichtung der Kirche sagte er in diesem Zusammenhang: „Die Frage: wie predigen wir das Evangelium der Welt von heute, wie verschaffen wir dem Evangelium, soweit es an uns liegt, Eingang in die Welt? darf uns [Protestanten] nicht loslassen“⁴⁹⁶. Er forderte den Protestantismus dazu auf, sich von Paulus leiten zu lassen, der bezüglich der Pastoral folgenden Satz geprägt hat: „Gleicht euch nicht dieser Welt an, sondern wandelt euch und erneuert euer Denken, damit ihr prüfen und erkennen könnt, was der Wille Gottes ist: was ihm gefällt, was gut und vollkommen ist“⁴⁹⁷.

⁴⁹¹ Cullmann, Was bedeutet das Zweite Vatikanische Konzil für uns-Protestanten?, 50.

⁴⁹² „Wort und Tat“ im Kontext der Hermeneutik des Konzils bei Cullmann kommt katholischerseits nahe der Rede von „Geist und Buchstabe“ (siehe dafür z.B. bei Otto H. Pesch, Das Zweite Vatikanische Konzil. Vorgeschichte-Verlauf-Ergebnisse-Wirkung, Würzburg 2011, 160).

⁴⁹³ Vgl. Cullmann, z.B. Eine Bilanz des Konzils, 3.

⁴⁹⁴ Cullmann, Was bedeutet das Zweite Vatikanische Konzil für uns-Protestanten?, 47.

⁴⁹⁵ Vgl. dazu z.B. Cullmann, Sind unsere Erwartungen erfüllt?, 40f.

⁴⁹⁶ Cullmann, Was bedeutet das Zweite Vatikanische Konzil für uns-Protestanten?, 47.

⁴⁹⁷ Röm 12,2.

Eine gesonderte Betrachtung im Kontext der Frage, inwieweit das Konzil eine Warnung für den Protestantismus sein sollte, verdient das Thema Ökumene, wenngleich der Bezug zum Konzil an dieser Stelle nur indirekt über dessen Rezeption gegeben ist. Wie im Zuge der Besprechung des Ökumenismusdekret deutlich gemacht wurde, hat Cullmann dieses Dekret sowie das ökumenische Klima auf dem Konzil in höchsten Tönen gelobt. Bereits während des Konzils hat er hingegen im Kontext von Katholizismus und Protestantismus Anzeichen eines sentimental Mode-Ökumenismus wahrgenommen, der sich seines Errachtens über die Jahre hinweg zu einem ernsthaften Problem für den Ökumenismus insgesamt entwickelt hat. Das Konzil hat nach seiner Meinung durch seine abrupte Kehrtwende in der Ökumene in Wort und Tat zu dieser Verformung des Ökumenismus indirekt beigetragen, indem es ein neues Terrain der ökumenischen Verständigung zwischen den genannten Kirchen geschaffen habe, das leicht in seinem Gehalt entfremdet werden könne. Dazu Cullmann: „Allzuoft erlebt man jetzt ökumenische Gespräche, in denen der katholische Partner lediglich betont, wie nahe jetzt die katholische Lehre bei der protestantischen sei, und wo umgekehrt der protestantische Theologe gerade dem fortschrittlichen katholischen Theologen gegenüber den falschen Anschein aufkommen lässt, als wäre die völlige Einheit dann erreicht, wenn die fortschrittliche Partei im Katholizismus restlos siegte“⁴⁹⁸. Er warnte eindringlich vor einer Gleichgültigkeit gegenüber der Lehre im ökumenischen Gespräch, wo Gegensätze verharmlost, verschwiegen oder aufgegeben werden. Der Dialog müsse in „voller Klarheit und Wahrheit, nicht in der Konfusion geführt werden“⁴⁹⁹. Eine Einigung auf der Basis eines oberflächlichen Aktionismus, in dem die Grundlagen des Christentums gemeinsamen aufgegeben werden, führe letztendlich zur Auflösung des Christentums selbst. Er forderte indes den realistischen Blick im Geschehen der Ökumene.

An den obigen Ausführungen zur Frage nach der ökumenischen Ausstrahlungskraft des Konzils fällt auf, dass konkrete Motive des Konzils bzw. konziliare Beschlüsse bei Cullmann aussen vor bleiben. In der Tat findet sich diesbezüglich bei ihm nichts. Dies wirft die Frage auf, ob das Konzil in seinen Augen dem Protestantismus (sowie den anderen Kirchen) nichts Substanzielles zu sagen hat. Diese Frage muss mit Nachdruck gestellt werden, weil - wie im nächsten Kapitel zu zeigen sein wird - in Cullmanns Theologie in der Zeit nach dem Konzil sich an vielen Stellen Denkstränge des Konzils widerspiegeln.

⁴⁹⁸ Cullmann, Was bedeutet das Zweite Vatikanische Konzil für uns-Protestanten?, 48f.

⁴⁹⁹ Ebd. 49.

Die Frage nach dem Konzil als ökumenischem Lernort für die anderen Kirchen hat Cullmann in dessen Nachhall schrittweise zu einer neuen Thematik hingeführt. In einem nächsten Schritt beschäftigte er sich mit der Frage, inwiefern der Protestantismus für den Katholizismus relevant sein könne. Er kam zum Schluss, dass dieser dem Katholizismus auf dem weiteren Weg der Erneuerung von der Schrift her unterstützend zur Seite stehen könne dadurch, dass er selber die Schrift wiederum für sich neu entdeckte und auf diese Weise ein Signal abgäbe.⁵⁰⁰ Diesbezüglich rief Cullmann seine Glaubensbrüder ferner zum Gebet für den Katholizismus auf, dass der Heilige Geist ihn auf seinem Weg der Erneuerung begleite und tatkräftig am Werk sei, da nur er Garant einer wahrhaftigen Erneuerung sein könne.⁵⁰¹ Diese Frage nach dem Lernort, den Protestantismus und Katholizismus gegenseitig füreinander darstellen, hat Cullmann letztendlich einen leichten Zugang für die ökumenische Fragestellung eröffnet, die nach dem Konzil zu einer wichtigen Grösse in seinem Leben und Denken werden sollte. Dieses Voneinander-Lernen hatte er immer mehr als ein Füreinander-Dasein erfahren, womit die Ökumene angesprochen ist. Kurze Zeit nach Abschluss des Konzils, im selben Zeitfenster, wie er die Frage nach dem Lernort gestellt hat, sagte er über sie: Richtiger Ökumenismus bedeutet, den gleichen Weg zu gehen im Gegenüber zueinander und in dieser Konstellation das Gespräch zu suchen.⁵⁰²

5. Cullmanns abschliessender Blick auf das Konzil

Cullmanns Äusserungen insgesamt zum Zweiten Vatikanischen Konzil fördern zwei Motive zutage, die sein Bild des Konzils artikulieren: Erneuerungsgeschehen und ökumenisches Ereignis. Diese beiden Momente sind nicht deckungsgleich, berühren sich aber an unterschiedlichen Stellen, sodass letztendlich ansatzweise bezüglich seiner Wahrnehmung dieses Ereignisses von einer Synthese gesprochen werden kann. Diese synthetische Schau korreliert im Grunde genommen mit seiner mehrfach wiederholten Aussage, dass Erneuerung und Ökumene sich gegenseitig bedingen.⁵⁰³

5.1. Ökumenisches Ereignis

Die Rede vom ökumenischen Ereignis bei Cullmann hat ihren Bezugspunkt im Thema Ökumene sowohl im Sinne des gelebten Moments als auch der lehramtlich-autoritativen

⁵⁰⁰ Vgl. Cullmann, *The Ecumenical Task of Protestantism after the Council*, 115.

⁵⁰¹ Vgl. Cullmann, *Die Erneuerung der Kirche durch das 2. Vatikanische Konzil-Reformen*, 9.

⁵⁰² Vgl. Cullmann, *The Ecumenical Task of Protestantism after the Council*, 116.

⁵⁰³ Diese Rede wurde bereits im Zuge der Besprechung des Ökumenismuskonzepts aufgeführt: „Wir dürfen nie vergessen, dass Erneuerung u. Ökumenismus sich gegenseitig bedingen. Es gibt keine Erneuerung ohne Ökumenismus, u. es gibt kein Ökumenismus ohne Erneuerung“ (Cullmann, *Die Erneuerung der Kirche durch das 2. Vatikanische Konzil-Grenzen*, 5).

Bestätigung. In seinen Augen war sie bekanntlich ein Ereignis, insofern als er eine ganz „neuartige Auffassung“⁵⁰⁴ von ihr in der katholischen Kirche auf dem Konzil in Erfahrung gebracht hat. Was die Lehre des Konzils dazu anbetrifft, stellte sie einen Meilenstein ihm zufolge dar. Dies nicht nur, aber auch aufgrund der Verabschiedung eines Rückkehrökumenismus und (damit verbunden) der Rede von Charismen bezüglich der nichtkatholischen Christen. In Einklang mit dieser Wahrnehmung stehen seine Erfahrungen auf dem Konzil. Wiederholt hat er diesbezüglich von einem gänzlich neuen ökumenischen Klima gesprochen, wofür er die zahlreichen - wie er es selber nannte - grösseren und kleineren „ökumenischen Verwirklichungen“ verantwortlich machte.⁵⁰⁵ Darunter zählte er z.B. den wenig erregenden Umstand, dass einige Konzilsväter sich in der Einleitungsformel ihrer Voten auch explizit an die Beobachter wandten.

Gleichwohl Cullmanns eingangs genannte Rede sich auf die Konzilsökumene als Lehre und Errungenschaften umfassendes Geschehen bezieht, stellt sich meines Erachtens die Frage, ob sie nicht darüber hinausgeht, sprich für seine Sicht des Konzils insgesamt steht. Diese Frage ruft meiner Meinung nach weniger seine Aussagen zu den einzelnen Beschlüssen als vielmehr seine Darstellung des konziliaren Alltags hervor. Oftmals dort, wo er über sein Wirken auf dem Konzil gesprochen und dabei gleichzeitig versucht hat, einen Einblick über das jeweilige Tätigkeitsfeld seiner Hörerschaft zu vermitteln, nimmt das ökumenische Moment in subjektiver Hinsicht eine besondere Stellung ein, als ob es Cullmann mit der Darlegung der näheren Umstände seines Wirkens in erster Linie darum gegangen wäre, dem ökumenischen Moment auf dem Konzil eine Form zuzuweisen, damit diese sich entfalten kann. Ein Beispiel dafür sind seine Berichte über die Generalkongregationen, wo er sehr deutlich die ökumenische Dimension in den Vordergrund gerückt hat: Persönliche Beziehungen zwischen Beobachtern und Vätern nahmen seiner Darstellung zufolge rund um die Bars in St. Peter ihren Ausgang, eine Annäherung zwischen den Beobachtern sei mit der Tribüne möglich gewesen, die Lage der Tribüne habe sie als eine grosse Gemeinschaft zusammen mit den Konzilsvätern erfahren lassen.

War das Konzil insgesamt für Cullmann ein ökumenisches Ereignis? Nicht nur die ausgeprägte Visualisierung des ökumenischen Charakters, sondern auch einzelne Wortmeldungen zeigen auf verborgene Weise in diese Richtung. Gerne hat Cullmann z.B. zu bedenken gegeben, dass das Konzil Katholiken und Protestanten ausserordentlich einander

⁵⁰⁴ Vgl. Cullmann, Sind unsere Erwartungen erfüllt?, 50.

⁵⁰⁵ Siehe z.B. Cullmann, Rede nach der ersten Session des Konzils (UBB, NL 353, A V b 12) oder „Rückblick auf die zweite Konzilssession“, 9 (ebd. 16).

nahe gebracht hat.⁵⁰⁶ Er sprach dabei mit Blick auf das Konzil von „unseren katholischen Freunden“.⁵⁰⁷

5.2. Erneuerung

Als zweites Moment, das Zweite Vatikanische Konzil aufzunehmen, erwies sich bei Cullmann die Erneuerung. Dieses Konzil als Ganzes erachtete er in erster Linie als ein Geschehen, das die katholische Kirche äusserlich und innerlich von Grund auf neugestaltet hat mit einer verstärkten „Konzentration auf die Heilige Schrift“. Diese Neugestaltung hat sich seines Erachtens in vielfältiger Weise ereignet und sich durch das ganze Konzil hindurchgezogen.⁵⁰⁸ Nicht nur die geschriebene Lehre des Konzils, wie sie in den Konzilsdokumenten im engeren Sinne und damit verbunden in den ihnen vorausgegangenen Schemata gefasst ist, waren ihm zufolge Ausdruck dieser Erneuerung, sondern auch das Geschehen an sich.

Erneuerung als Motiv ist bei Cullmann auf unterschiedlichen Ebenen angesiedelt und weist verschiedene Bedeutungsinhalte auf. Bezüglich der Konzilsdokumente und die ihnen vorausgehenden Debatten, die weitgehend den Gehalt des Konzils in sich tragen, ist der Begriff im Sinne von Neuerung zu verstehen. Wie in diesem Kapitel aufgezeigt wurde, hat Cullmann bei der Arbeit und später bei der endgültigen Darlegung der Themen des Konzils teilweise grundlegende Veränderungen in einem positiven Sinne im Vergleich zu früher wahrgenommen, die er auf eine verstärkt heilsgeschichtliche Schau bzw. eine biblische Konzentration der Kirche auf dem Konzil zurückführt hat.

Erneuerung beschreibt bei ihm nicht nur die Dynamik des Konzils, sondern dient bei ihm auch dazu, die Träger des Konzils zu begreifen. In diesem Zusammenhang hat dieser Begriff eher die Bedeutung von Willen zur Erneuerung. Cullmann war davon überzeugt, dass ohne diesen Willen weder das Konzil zustande gekommen wäre, noch es sich hätte halten, noch zu einem Abschluss finden können. Nicht nur Johannes XXIII., der das Konzil einberufen hat, schrieb er einen ausgesprochenen Willen zur Erneuerung zu, sondern auch Paul VI., der dieses übernommen und zu Ende geführt hat. Vom Willen zur Erneuerung bestimmt war seines Erachtens ferner auch eine Majorität der Konzilsväter, die durch ihr theologisches wie

⁵⁰⁶ Vgl. z.B. Cullmann, Sind unsere Erwartungen erfüllt?, 61.

⁵⁰⁷ Vgl. ebd. 61.

⁵⁰⁸ Siehe z.B. die Rede nach der zweiten Session: „Dieses Konzil unterscheidet sich ja von allen früheren dadurch, dass es nicht so sehr darauf ankommt, wieviele neue Texte aufgestellt werden, sondern dass die ganze katholische Kirche im „pastoralen“ und „ökumenischen“ Sinn eine Erneuerung erfahre“ (Rückblick auf die 2. Konzilssession, 1).

auch individuell-praktisches Wirken diesen Willen bekundet und das Konzil als Erneuerungsgeschehen in Erscheinung haben treten lassen.⁵⁰⁹

Die Erneuerung hat Cullmann auch als begrenztes Moment auf dem Konzil wahrgenommen, so positiv er sie in erster Linie dachte. Das Traditionsverständnis der katholischen Kirche hat seiner Meinung nach eine freie Entfaltung von Erneuerung an mannigfaltigen Orten auf dem Konzil verhindert. Diesen Umstand nahm er durch die meisten lehramtlichen Aussagen des Konzils hindurch wahr, in besonderer Weise dort, wo zwei nicht zu vereinbarende Aussagen ohne innere Verbindung nebeneinander gestellt wurden.⁵¹⁰ Als Beispiel dafür nannte er die Kollegialität der Bischöfe in „Lumen Gentium“.⁵¹¹ Es treffen dort in seiner Sprache das „alte Dogma“ vom päpstlichen Primat und das „neue Dogma“ von der Kollegialität aufeinander. Wie in den meisten Fällen, wo ein Nebeneinander von Aussagen in den Konzilsdokumenten gegeben ist, die eine Spannung verursachen, war für Cullmann auch hier die neue Aussage des Konzils diejenige, die vom biblischen Befund her bestimmt ist.

Diese Erfahrung von Erneuerung als die dieses Geschehen durchflutende Grösse hat er nach dem Konzil systematisch darzustellen versucht.⁵¹² Damit beabsichtigte er, die konziliare Struktur offen zu legen und auf diese Weise das Konzil zu erklären. Er sprach dabei in Anlehnung an den deutschen Philosophen Carl Schmitt von einer „complexio oppositorum“⁵¹³, die er durch das Aufeinandertreffen von katholischer Weite und biblischer Konzentration verursacht sah. Dadurch, dass die katholische Kirche auf dem Konzil von der Westkirche zur Weltkirche herangewachsen sei, habe sie ihr genuines Charisma der Universalisierung weiter vorangetrieben, während sie sich gleichzeitig auf die Heilige Schrift konzentrierte und sich von dieser bei der Genese ihrer Theologie in beispielloser Weise habe leiten lassen. Ihm zufolge haben auf diese Weise zwei unterschiedliche Grössen zusammengefunden, ohne sich aber zu vereinigen. Dadurch sei ein Spannungsfeld erzeugt worden, das seinen prägnantesten Ausdruck im Nebeneinander von Aussagen in den Konzilsdokumenten gefunden habe. Dieser Sachverhalt lässt sich für Cullmann exemplarisch an der Lehre über den päpstlichen Primat in „Lumen Gentium“ aufzeigen, neben dem das Konzil die Lehre von der bischöflichen Kollegialität gestellt hat.⁵¹⁴ Für Cullmann stellte dieses zusammengefügte Moment einen Widerspruch in sich dar. Den päpstlichen Primat

⁵⁰⁹ Vgl. Cullmann, Die Erneuerung der Kirche durch das 2. Vatikanische Konzil-Reformen, 4.

⁵¹⁰ Vgl. Cullmann, Die Erneuerung der Kirche durch das 2. Vatikanische Konzil-Grenzen, 9.

⁵¹¹ LG 22.

⁵¹² Vgl. dazu allgemein „Die Reformbestrebungen im Lichte der Geschichte der katholischen Kirche“, in: Theologische Literaturzeitung 92 (1967) 1-22.

⁵¹³ Siehe für diesen Begriff besonders bei Schmitt „Römischer Katholizismus und politische Form“, Stuttgart 1984.

⁵¹⁴ LG 22.

erachtete er als Ausdruck einer fehlgeleiteten Universalität der Kirche, die bischöfliche Kollegialität hingegen als Ausdruck einer verstärkt biblischen Schau.

Universalität und Konzentration hat Cullmann keineswegs als einander unverträgliche Größen empfunden. Ganz im Gegenteil, beiden müssen seines Erachtens in der Kirche gegeben sein, aber in harmonischer Verbindung. Dies gebiete die heilsgeschichtliche Schau. Der wahre Universalismus der Heilsgeschichte sei ein biblischer Universalismus der Konzentration oder er sei ein Synkretismus. Damit Universalismus sich in seiner eigentlichen Form in der katholischen Kirche ausbreiten könne, dazu sah Cullmann den Protestantismus in der Pflicht, der die biblische Konzentration zur höheren Norm „für die Verkündigung an die Welt“⁵¹⁵ mache. Hierzu forderte er ihn auf, sein ureigenes Charisma der biblischen Konzentration zu reflektieren und diesbezüglich dann mit gutem Beispiel dem Katholizismus voranzugehen.

⁵¹⁵ Cullmann, Die Reformbestrebungen im Lichte der Geschichte der katholischen Kirche, 22.

Drittes Kapitel: Auswirkungen des Konzils auf Cullmanns spätere Jahre

In Cullmanns Theologie der Nachkonzilszeit bis zu seinem Tod kurz vor der Jahrtausendwende widerspiegeln sich wiederholt Stränge konziliaren Denkens. Dies trifft auf viele seiner Arbeitsfelder aus dieser Zeit zu, in jeweils unterschiedlicher Intensität. So ist beispielsweise seine Ökumenekonzeption grundlegend durchzogen von der Lehre des Konzils zur Ökumene, während seine Aussagen zum Wesen und Sein der Kirche in abgeschwächerter Form an die Lehre des Konzils zur Kirche erinnern. Über alles gesehen lässt sich aber sagen, dass die Eckpunkte der Theologie Cullmanns nach 1965 im Denkhorizont dieses Ereignisses stehen. Die entsprechenden Bezüge aufzuzeigen, darin liegt die Aufgabe dieses Kapitels.

1. Die Person Cullmann in der Nachkonzilszeit

1.1. Theologische Tätigkeit

Nach dem Konzil bis zu seinem Tod war Cullmann in verschiedenen Arbeitsfeldern in unterschiedlichen theologischen Disziplinen tätig.⁵¹⁶

1.1.1. Die einzelnen Arbeitsfelder

Unmittelbar im Anschluss an das Konzil legte er seine abschliessenden Äusserungen dazu vor. Diese unterscheiden sich von denjenigen, die er während des Konzils von sich gab. Obschon in ihnen wiederholt seine Stimme zu einzelnen Aspekten des Konzils zu vernehmen ist, gehen sie über den Rahmen eines Urteils hinaus.⁵¹⁷

Diese Stellungnahmen lassen sich in zwei Kategorien einordnen. Auf der einen Seite sind solche vorhanden, die das Konzil unter einem bestimmten Gesichtspunkt betrachten. Darunter fallen die Schrift *Die Bibel und das 2. Vatikanische Konzil*, die das Konzil aus der Perspektive der Stellung der Heiligen Schrift beurteilt, sowie die Schrift *Die Reformbestrebungen des 2. Vatikanischen Konzils im Lichte der Geschichte der katholischen Kirche*, die dieses Ereignis vom Motiv der Erneuerung beleuchtet. Beide Schriften stellen Cullmanns abschliessendes Urteil zum Konzil dar. In ihnen hat er wesentliche Argumentationsstränge aus früheren Stellungnahmen aufgegriffen und zusammengeführt.

⁵¹⁶ Solch eine Kategorisierung hat stets die Tendenz, dem jeweiligen Gegenstand ungerecht zu werden. Für Cullmann trifft dies in besonderer Weise zu. Mehrfach wurde in dieser Arbeit bereits auf die Struktur seines Denkens hingewiesen und dabei das Zusammenspiel einzelner thematischer Kreise als grundlegendes Charakteristikum genannt.

⁵¹⁷ Vgl. dafür z.B. die Schrift „Die Bibel und das 2. Vatikanische Konzil“. Darin hat Cullmann die Bestimmungen des Konzils über die Heilige Schrift als Quelle der Offenbarung (abermals) zur Sprache gebracht und sie ferner in ihren historisch-genetischen Kontext gestellt. Er nannte dabei die im 20. Jh. eingesetzte Neubelebung des Bibelstudiums in der römisch-katholischen Kirche einen wesentlichen Input für die konziliären Aussagen über die Offenbarung (vgl. S. 144f.).

Auf der anderen Seite liegen Stellungnahmen vor, die das Konzil aus Sicht des Protestantismus begutachten. Neu an diesen sind weniger die Aussagen zum Konzil als vielmehr die nunmehr erschlossenen Kontexte. Denn einher mit der Frage nach der Stimme des Protestantismus zum Konzil, die Cullmann in diesem Kontext für sich zu haben in Anspruch nahm, geht an dieser Stelle die Frage, welcher Profit der Protestantismus aus dem Konzil schlagen kann.⁵¹⁸

Ein weiteres Arbeitsfeld des Theologen nach dem Konzil war sein akademisches Engagement. Während den Konzilsjahren hat er das Dozieren zwar nie ganz aufgegeben, aber doch eingeschränkt. Nun fand er nach 1965 wieder mehr Zeit dafür. Allzu lange hat ihn diese Tätigkeit aber nicht mehr in Anspruch genommen. Anfang der 1970er-Jahre wurde er emeritiert. Er zog sich aus Basel, Paris (u.a. Sorbonne), New York (Union Theological Seminary) und Rom (Waldenser-Fakultät) zurück. Die Jahre an den Universitäten zwischen dem Abschluss des Konzils und seiner Emeritierung standen ganz im Zeichen des Konzils. Seine in diesem Zeitfenster angebotenen Lehrveranstaltungen geben zu erkennen, dass es ihm ein tiefes, inneres Anliegen war, das Konzil den angehenden protestantischen Theologen zugänglich zu machen. Dies lässt sich besonders gut für Basel aufzeigen, wo er an der Universität im Fach Neues Testament Seminare zu einzelnen Themen des Konzils anbot, z.B. zur Mariologie oder zu „Schrift und Tradition“.⁵¹⁹ Was die Arbeitsweise anbelangt, wurde gemäss den im Nachlass aufbewahrten Protokollen über diese Veranstaltungen stets auf ähnliche Weise vorgegangen. Cullmann prüfte zusammen mit den Studierenden in einem ersten Schritt die Aussagen des Konzils im Einzelnen auf ihre Vereinbarkeit mit dem neutestamentlichen Befund und fällte dann aufgrund dessen sein Urteil. Hinsichtlich der Themenwahl der Seminare fällt auf, dass Cullmann ausschliesslich Fragestellungen, die der systematisch-theologischen Seite des Konzils zuzuordnen sind, den Studierenden vorgelegt hat. Die „pastorale Seite“⁵²⁰ des Konzils liess er dabei allem Anschein nach weitgehend aussen vor. Dies ist damit zu erklären, dass er die „mehr theologischen Texte“ des Konzils als relevanter für die künftige Gestalt der Kirche erachtete.⁵²¹ Hinzu kommt, dass er der

⁵¹⁸ Vgl. dazu Cullmann, Was bedeutet das Zweite Vatikanische Konzil für uns-Protestanten?

⁵¹⁹ Die Materialien dazu sind im Nachlass aufgehoben: Siehe UBB, NL 353, C II 355 für das Seminar über die Mariologie des Konzils und UBB, NL 353, C II 342 für das Seminar über dessen Offenbarungsverständnis.

⁵²⁰ Cullmann hat bekanntlich zwischen den mehr theologischen und den restlichen Texten unterschieden. Zur ersten Kategorie zählte er u.a. die Kirchen- und die Offenbarungskonstitution, zur letzteren u.a. die Pastoralkonstitution und die Erklärung über die Religionsfreiheit (vgl. Cullmann, Eine Bilanz des Konzils, 3f.).

⁵²¹ Vgl. ebd. 3f.

pastoralen Bestimmung der Kirche, wie sie in „Gaudium et Spes“ erscheint, bekanntlich kritisch gegenüberstand.⁵²²

Drittes Arbeitsfeld war eine erneute Auseinandersetzung mit dem Urchristentum aus historischer und exegetischer Perspektive. Diese fand ihren Niederschlag in Publikationen sowie in akademischen Lehrveranstaltungen.⁵²³ Wichtig zu erwähnen ist in diesem Zusammenhang der Themenkreis Ökumene, mit dem sich Cullmann nach Abschluss des Konzils bekanntlich intensiver als je zuvor beschäftigt hat. Seine Einheitskonzeption, festgehalten in *Einheit durch Vielfalt*, gründet in diesem historisch-exegetischen Themenkomplex. Dies zeigt sich u.a. an den ersten Kapiteln dieser Schrift, die das Urchristentum aus der genannten Perspektive im Blick haben. Cullmann versuchte dort, das Einheitsverständnis des Urchristentums in Erfahrung zu bringen, weil er davon überzeugt war, dass die Frage nach der Verwirklichung der Einheit heute mit der Frage nach der Einheit von damals zusammenhängt.

Ein gesondert zu betrachtendes Arbeitsfeld ist das Projekt Ökumenisches Institut Tantar. Cullmann war in mehrfacher Hinsicht massgeblich daran beteiligt und hat viele seiner letzten Jahre dafür aufgebracht. Was den ökumenischen Gehalt dieser Institution anbetrifft, sei an dieser Stelle auf die nachfolgende Besprechung dieses Projekts verwiesen.

Zwei (kleinere) Tätigkeitsfelder aus dem Horizont der Ökumene sind noch zu nennen, die gewöhnlich ein Schattendasein in der einschlägigen Literatur fristen: Cullmann hat zum einen vereinzelt Enzykliken von Johannes Paul II. für den „Osservatore Romano“ kommentiert⁵²⁴ und ist zum andern einer reichen Vortragstätigkeit nachgekommen. Bemerkenswert an der letztgenannten Tätigkeit ist weniger die Menge als vielmehr die Vielfalt der abgedeckten Themen. Er sprach zu Fragestellungen aus den Bereichen Heilsgeschichte, Neues Testament (Exegese), Urchristentum/Alte Kirche und Ökumene.⁵²⁵

Nach diesem Überblick über seine Tätigkeit nach Abschluss des Konzils gilt es abschliessend noch einen Blick auf seine Publikationen aus dieser Zeit zu werfen. Kurz vor Abschluss des Konzils hat Cullmann *Heil als Geschichte* veröffentlicht. Damit lag seine heilsgeschichtliche Konzeption nun endgültig vor. Mitte der 1980er-Jahre erschien *Einheit durch Vielfalt*. Auf

⁵²² Vgl. Cullmann, Eine Bilanz des Konzils, 3. Ferner: Sind unsere Erwartungen erfüllt?, 45f.

⁵²³ Siehe z.B. das Seminar über das Johannesevangelium (Die neuesten exegetischen und theologischen Arbeiten über das Johannesevangelium. Darstellung und Kritik: UBB, NL 353, C II 368f.).

⁵²⁴ Siehe z.B. seinen Kommentar zur Enzyklika „Dives in misericordia“ von Johannes Paul II. vom 30. Nov. 1980: La richiesta di impegno morale è un punto radicale del Vangelo, in: Osservatore Romano, 12. Februar 1981, Jg. 120, S. 6.

⁵²⁵ Siehe dafür z.B. folgende Vortragsmanuskripte (in der entsprechenden Reihenfolge): Création et Histoire du Salut: Le rôle cosmique du Christ (UBB, NL 353, C II 344); L'apocalyptique chrétienne (C II 374); Dissensions within the Early Church (C II 339); Ökumenismus der Einheit in der Vielheit: Fusion oder Föderation? (C II 479).

diese Weise fand auch der Themenkreis Ökumene im engeren Sinne seinen Abschluss. Zweifelsohne handelte es sich bei der letztgenannten Schrift um Cullmanns wichtigste und zugleich meistbeachtete der Nachkonzilszeit. Nachdem nun seine beiden grossen Arbeitsschwerpunkte, Heilsgeschichte und Ökumene, abschliessend dargelegt waren, folgte, abgesehen von kleineren Schriften⁵²⁶ bzw. Neuauflagen von Schriften aus den Bereichen des Urchristentums und der Exegese, noch eine grössere Schrift zum Gebet im Neuen Testament.

1.1.2. Ökumene als vorherrschendes Motiv

Der wohl treffendste Begriff zur Charakterisierung der nachkonziliaren Tätigkeit Cullmanns lautet Vielfalt. Er arbeitete in diesem Zeitraum an einer grossen Zahl von Gegenstandsbereichen. So fiel z.B. in den Bereich Ökumene die Erstellung einer Einheitskonzeption, das Mitwirken am Aufbau des Ökumenischen Instituts Tantur, das Gartenprojekt am Ölberg sowie weitere kleinere ökumenische Bemühungen. Auf den ersten Blick mag sein theologisches Wirken für den Betrachter schwierig zu fassen sein. Die Frage, ob seinen diversen Tätigkeitsfeldern ein System zugrund liegt, drängt sich auf. Wer mit Cullmanns Denken vertraut ist, wird diese Frage mit Nachdruck stellen. Denn an unterschiedlichen Stellen innerhalb seiner theologischen Gedankengänge ist erkennbar, dass Neues aus Altem bei ihm hervorgegangen ist durch eine Kombination einzelner Themenfelder, dieses Neue sich dabei aber nie vom Alten losgelöst hat. Auf diese Weise konnte das theologische Arbeitsfeld Oscar Cullmanns sich erweitern, ohne dabei aber die heilsgeschichtliche Mitte als Rückzugsobjekt aus dem Blickfeld zu verlieren.⁵²⁷ Dieses Wachstumsprinzip trifft auch auf die oben genannten Wirkungsfelder nach dem Konzil zu. Sie sind alle miteinander verwoben und wissen sich bestimmt von der heilsgeschichtlichen Mitte. Hinzu kommt, dass ihnen mit der Ökumene ein verbindendes Motiv gegeben ist. Um diese Konstellation näher aufzeigen zu können, muss in einem ersten Schritt der Übergang vom Konzil in die Nachkonzilszeit und damit in die Zeit der oben skizzierten Arbeitsbereiche genauer betrachtet werden.

Cullmanns Tätigkeit auf dem Konzil lag in erster Linie darin, am Geschehen aktiv teilzunehmen. Dafür stehen seine (expliziten) Stellungnahmen zum Konzil sowie seine

⁵²⁶ Siehe dafür z.B. *La diversité des types de christianisme dans l'église primitive*, in: *Studi in onore di Alberto Pincherle* (*Studi e materiali di storia delle religioni*; 38), Roma 1967, S. 175-184; *Jesus und die Revolutionäre seiner Zeit: Gottesdienst, Gesellschaft, Politik*, Tübingen 1970; *Der johanneische Kreis. Sein Platz im Spätjudentum, in der Jüngerschaft Jesu und im Urchristentum. Zum Ursprung des Johannesevangeliums*, Tübingen 1975.

⁵²⁷ Zitat Froehlich: „Im Ganzen stellt sich sein [=Cullmanns] Werk in eindrucksvoller Geschlossenheit dar. Es ist ein grandioser Bau, in dem sich Stein auf Stein türmt“ (Froehlich, *Die Mitte des Neuen Testaments: Oscar Cullmanns Beitrag zur Theologie der Gegenwart*, 207).

Vorträge aus der genannten Zeit. In die Zeit des Übergangs in die Nachkonzilszeit fallen, wie bereits erwähnt, weitere Stellungnahmen. Insgesamt sind sie etwas anderer Natur als jene, die er während des Konzils vorgelegt hat. Sie unterscheiden sich vom Standpunkt der Betrachtung dieses Geschehens. Dieser hat sich von der konziliaren zur nachkonziliaren Zeit erweitert. Neu ist nach Abschluss des Konzils, dass Cullmann dieses, wie bereits gesagt, auch von der Warte „des“ Protestantismus her betrachtete.⁵²⁸ Damit ist er auf zwei Geleisen verfahren, die aber am Ende ineinanderführten.

Die beiden eingangs genannten Stellungnahmen aus der ersten Kategorie *Die Bibel und das 2. Vatikanische Konzil* und *Die Reformbestrebungen des 2. Vatikanischen Konzils im Lichte der Geschichte der katholischen Kirche* sind ein Teilstück eines weitläufigen Prozesses im Denken dieses Theologen, der mit diesen Stellungnahmen einsetzte. Beide Schriften haben Cullmann auf das Thema „Stellung der Schrift in der Kirche“ vorbereitet. In ihnen ist dieses Thema ansatzweise zugegen, und zwar als deren innerer Kern. In *Die Bibel und das 2. Vatikanische Konzil* insofern, dass Cullmann in dieser Schrift der Frage nachging, inwiefern einzelne Momente des Konzils für eine Aufwertung der Schrift im Leben der Kirche stehen. Zu diesem Zweck hat er primär auf seine Äusserungen zum Traditionsverständnis des Konzils zurückgegriffen und diese verarbeitet. Bei *Die Reformbestrebungen des 2. Vatikanischen Konzils im Lichte der Geschichte der Kirche* muss genauer hingeschaut werden, um diesen Kern zu erkennen. Diese Stellungnahme befasst sich mit dem Konzil vom Aspekt der Erneuerung her. Letztere ist aber untrennbar mit dem Moment der Schrift verknüpft. Erneuerung meint in diesem Kontext Erneuerung von der Schrift her. Cullmanns Aufmerksamkeit in diesem Kontext galt denn der Frage, inwiefern die Erneuerung der Kirche auf dem Konzil von der Schrift her bestimmt war.

Das Thema „Stellung der Schrift in der Kirche“ sollte zum Denkhorizont der Nachkonzilszeit beim Straßburger Theologen werden. Die Ökumene, die sein Kerngeschäft in dieser Zeit war, steht in diesem Horizont von Schrift - Kirche bzw. ist aus diesem Horizont hervorgegangen. Ich glaube, man darf die Ökumene als denjenigen Themenkreis bezeichnen, der dem Denkhorizont „Stellung der Schrift in der Kirche“ seinen Gehalt zugewiesen hat.

Auch die zweite Kategorie von Stellungnahmen aus der frühen Nachkonzilszeit (späte 1960er-Jahre), die sich zusammensetzt aus den Schriften *Was bedeutet das Zweite Vatikanische Konzil für uns-Protestanten?* und *Sind unsere Erwartungen erfüllt?*, weist den Weg auf die Ökumene hin. Inhaltlich unterscheiden die beiden Kategorien sich hinsichtlich

⁵²⁸ Siehe besonders „Sind unsere Erwartungen erfüllt?“, in: Rahner, Karl; Cullmann, Oscar; Fries, Heinrich (Hrsg.): *Sind unsere Erwartungen erfüllt?*, München 1966, 35-66.

des Urteils zum Konzil kaum. Was Cullmann bei jenen Stellungnahmen, die in die erste Kategorie fallen, an Kritik angebracht hat, wiederholte er bei der zweiten. Dies ist u.a. damit zu erklären, dass er selber der evangelischen Tradition angehörte und in diesem Horizont das Konzil stets (mit)interpretiert hat. Bei den Stellungnahmen der zweiten Kategorie haben sich aber bekanntlich neue Kontexte erschlossen, denn im Zuge der Beurteilung des Konzils vom Standpunkt des Protestantismus ging Cullmann der Frage nach, welchen Profit der Protestantismus diesem Geschehen abgewinnen kann.

In den beiden genannten Stellungnahmen der zweiten Kategorie spielt die Ökumene noch keine besondere Rolle. Sie stellt eines von vielen Themen dar und wird noch stark im Sinne der Konzilsökumene verstanden. Wo denn dort von Ökumene die Rede ist, ist auch das Ökumenismusdekret und Cullmanns Urteil dazu nicht weit weg. Zwischen den Zeilen hingegen sickert unverkennbar durch, welche Bedeutung die Ökumene in der Theologie von Cullmann künftig haben würde. Dieser Umstand lässt sich beispielhaft anhand der Stellungnahme *Was bedeutet das Zweite Vatikanische Konzil für uns-Protestanten?* deutlich machen. Anfang und Ende der Schrift sprechen von der Einheit. Zu Beginn erläuterte Cullmann die Ausrichtung des Konzils nach Johannes XXIII. Dieser sprach dem Konzil ein Fernziel, die Einheit, zu und bestimmte als Weg die Erneuerung.⁵²⁹ Am Schluss des Textes kam Cullmann wiederum auf die Erneuerung zu sprechen. Dabei hat er diese näher bezüglich ihres Wesens bestimmt und heilsgeschichtlich verortet.⁵³⁰ Im Mittelstück äusserte er sich (zum wiederholten Mal) im Wesentlichen zu den einzelnen Dokumenten des Konzils. Deren Beurteilung war seinem Erneuerungsideal verdankt. Dann stellte er die Frage nach der Bedeutung des Konzils für den Protestantismus. Seine Antwort lautete grosso modo: Erneuerung, sprich dem Vorbild des Katholizismus Folge zu leisten und sich selber von Neuem ausrichten. Von diesem Punkt ging er zum Thema Ökumene über und legte erste Grundzüge seines Verständnisses dieses Themas dar. Das Moment der Erneuerung, das diese Stellungnahme am Beginn der Nachkonzilszeit wie ein roter Faden durchzieht, agierte hier als Verbindungsstück zum nachkonziliären Wirkungskreis.

Erneuerung von der Schrift her hat Cullmann in der genannten Stellungnahme kurze Zeit nach Abschluss des Konzils sowohl rückblickend wie auch zukünftig gedacht. Er hat das Konzil dort im Rückblick als ein von Erneuerung geprägtes Geschehen bezeichnet. Diese Erneuerung hat er dann dem Protestantismus aufgetragen.⁵³¹ Erneuerung im Katholizismus und

⁵²⁹ Johannes XXIII., Ansprache anlässlich der feierlichen Eröffnung des Zweiten Vatikanischen Konzils am 11. Oktober 1962, 488f.

⁵³⁰ Vgl. Cullmann, *Was bedeutet das Zweite Vatikanische Konzil für uns-Protestanten?*, 51f.

⁵³¹ Vgl. ebd. 46-52.

Erneuerung im Protestantismus führten Cullmann in die Ökumenethematik hinein. Denn er wusste zu gut: Wo Erneuerung grossflächig stattfindet, wird Annäherung möglich.

Neben der Ökumene, die in der Nachkonzilszeit zum dominierenden Motiv bei ihm heranwuchs, trat auch der Themenkreis Exegese in dieser Zeit wieder verstärkt in den Fokus der Betrachtung. Wie bei der Ökumene fand auch hier die Weichenstellung in der Übergangszeit statt. Man kann sie in den beiden abschliessenden Stellungnahmen zum Konzil, *Die Bibel und das 2. Vatikanische Konzil* und *Die Reformbestrebungen des 2. Vatikanischen Konzils im Lichte der Geschichte der katholischen Kirche*, festmachen. In diesen griff Cullmann, wie oben gesagt, das Konzil vom Aspekt der Schrift und derer Stellung in der Kirche auf. Er ging in diesen Stellungnahmen u.a. der Frage nach, ob die Schrift das Prinzip der Erneuerung auf dem Konzil war. Diesbezüglich kam er zu einem positiven Ergebnis.⁵³²

In den beiden anderen Stellungnahmen, in denen Cullmann die Ökumene in den Fokus nahm und der Frage nach der Bedeutung des Konzils für den Protestantismus nachging, hat er die Erneuerung als das durchgehende Motiv des Konzils dargestellt und mit Blick auf die Ökumene als Grösse für die Gegenwart und die Zukunft propagiert. Hier im Kontext der Rede von der Schrift ging es ihm darum, die Erneuerung ihrem Wesen nach zu bestimmen. Sie hiess für ihn nichts anderes als Rückbesinnung auf die Schrift als der normativen Grösse der gegenwärtigen Zeit. Führt man nun die beiden Motive Schrift und Ökumene, unter deren Stern die beiden Kategorien von Stellungnahmen stehen, zusammen, lässt sich folgende Struktur ausmachen: Schrift führt zu Erneuerung, Erneuerung zu Annäherung, Annäherung zu Ökumene. Folgt man diesem Gedanken, liegt der Schluss nahe, dass das neuerliche „zu-Tage-treten“ der Schrift als Motiv in der Zeit des Übergangs in die Nachkonzilszeit kein Selbstzweck bei Cullmann war, sondern dazu dienen sollte, den Themenkreis Ökumene vorzubereiten.

Dies lässt sich auch am Duktus einer der beiden Stellungnahmen festmachen. Bei beiden liegt der Schwerpunkt auf der Schrift und ihrer Stellung auf dem Konzil. Doch verliess Cullmann diesen Rahmen wiederholt in *Die Bibel und das 2. Vatikanische Konzil*. Dies geschieht dort zweimal, am Beginn und am Schluss. Zu Beginn gab Cullmann einen kurzen Abriss über die gewandelte Einstellung der katholischen Kirche zur exegetischen Forschung im Vorfeld des Konzils. Dabei kam er auf die Neubesinnung auf die Schrift zu sprechen, die sich in den

⁵³² Man müsste an dieser Stelle genauer hinschauen und die Rede von der „Schrift als Erneuerungsprinzip“ näher bestimmen. Darauf wird hier bewusst verzichtet, da dieser Schritt für die Argumentation an dieser Stelle nicht notwendig ist.

Jahrzehnten vor dem Konzil schrittweise vollzogen hatte.⁵³³ Dieser Umstand hat seiner Meinung nach massgeblich zum ökumenischen Aufbruch in der Kirche beigetragen. Exegese und Ökumene sah er denn dahingehend zusammengehen, als dass der ökumenische Dialog aus dem Dialog zwischen Exegeten verschiedener Konfessionen hervorgegangen sei.⁵³⁴ Erst später sei dieser Dialog zu einer Angelegenheit der Theologen bzw. des Lehramtes geworden. Am Schluss des besagten Textes griff Cullmann nochmals den Zusammenhang Exegese - Ökumene auf, indem er zum Verhältnis Schrift - Ökumene sprach. Er wies dabei mit Blick auf die Zukunft auf den engen Zusammenhang zwischen den biblischen und ökumenischen Belangen hin.⁵³⁵ Dazu liess er Art. 21 von „Unitatis redintegratio“ sprechen, womit er seine Ausführungen beschloss: „[D]as göttliche Wort ist im Dialog selber ein ausgezeichnetes Mittel in der mächtigen Hand Gottes, um jene Einheit zu erreichen, die der Erlöser allen Menschen anbietet“⁵³⁶.

Diese abschliessende Stellungnahme zum Konzil, die das vergangene Geschehen unter dem Aspekt der Schrift betrachtet, wird demnach durch eine Zusammenschau von Schrift und Ökumene eingeleitet und abgeschlossen. Der Hauptteil, welcher der Frage nach der Stellung der Schrift im Leben der katholischen Kirche nachgeht, steht im Horizont von Schrift und Ökumene.

1.1.3. Die Arbeitsfelder im Horizont der Ökumene

Ökumene lautet das Schlagwort in Cullmanns letzter Lebensphase. Über deren Grundlegung an der Schwelle in die Nachkonzilszeit wurde bereits gesprochen. Schuldig bleibt der Nachweis, dass sich Cullmanns Tätigkeit nach dem Konzil in diesem Rahmen zugegen wusste. Davon handeln die folgenden Ausführungen. Um nicht jedes einzelne Moment - eine Schrift, ein Konzept, einen Ansatz - auf seine „ökumenische Dimension“ zu befragen und damit die eingangs gestellte Frage zu beantworten, soll in etwas grösseren Zusammenhängen gedacht werden. Zu Beginn dieses Kapitels wurde einleitend in knapper Form Cullmanns Tätigkeit nach dem Konzil skizziert. Im Zuge dessen wurden verschiedene Tätigkeitsfelder unterschieden. Sie bilden nun den Ausgangspunkt für die folgenden Ausführungen.

Was Cullmanns universitäre Tätigkeit und die Ökumene als deren Horizont anbelangt, ist diesbezüglich auf die exegetischen Seminare über Konzilsdokumente des Straßburger

⁵³³ Cullmann erwähnte in diesem Zusammenhang die Enzyklika „Divino afflante Spiritu“ von Pius XII. aus dem Jahr 1943. Dieser schrieb er eine entscheidende Rolle in der genannten Entwicklung zu (vgl. Cullmann, Die Bibel und das 2. Vatikanische Konzil, 145).

⁵³⁴ Vgl. ebd. 144f.

⁵³⁵ Vgl. ebd. 159.

⁵³⁶ Ebd. 159.

Theologen zu verweisen. Dass der grössere Rahmen dieser Veranstaltungen die Ökumene war, lässt sich anhand einzelner Momente aufzeigen. Das erste Moment muss von der Frage her angegangen werden, was Cullmann bewegt hat, das Konzil durch diese Seminarien im protestantisch-akademischen Milieu überhaupt zu thematisieren. Meines Erachtens gibt es darauf nur eine plausible Antwort. Cullmann bezweckte damit, das Konzil den künftigen evangelischen Theologen zugänglich zu machen und sie auf diese Weise auf den Ökumenismus vorzubereiten. Diese These ist in sich stimmig. Erstens passt sie gut mit der Bedeutung des Konzils zusammen, die Cullmann diesem hinsichtlich der Einheitssuche zugeschrieben hat.⁵³⁷ Zweitens spricht für diese Ausrichtung die Themenwahl der Seminare. Gegenstand der Betrachtung waren dem Nachlass zufolge schwerpunktmässig Fragestellungen aus zwei Gebieten, einmal aus der Ökumene⁵³⁸ und dann aus jenem „Bereich“, der den Dissens innerhalb der christlichen Traditionen in sich fasst.⁵³⁹ Letzterer Umstand lässt sich zusammenschauen mit der grossen Bedeutung, die Cullmann dem Dialog über kontroverse Fragen innerhalb des Ökumenismus zuschrieb.⁵⁴⁰ Zweitens spricht für diese „ökumenische Ausrichtung“ der Lehrveranstaltungen vom Aspekt Themenwahl her betrachtet - zumindest bis zu einem Grad - derjenige Umstand, dass Cullmann vielfach⁵⁴¹ Bereiche des Konzils thematisiert hat, über die er zu einem früheren Zeitpunkt gesagt hatte, dass sie seiner Meinung nach aufgrund ihrer theologischen Natur wichtiger als andere für die Zukunft sein würden.⁵⁴²

Neben der Themenwahl ist die Arbeitsweise in den Seminaren ein Beleg für die Ökumene als dem grösseren Seinshorizont dieser Veranstaltungen. Cullmann legte dort das jeweilige Konzilsdokument in seiner Endfassung zur Diskussion vor. Dabei zeigt sich ein klares Vorgehen: Wie bereits gesagt, prüfte man einzelne Aussagen des Konzils auf ihre Vereinbarkeit mit dem biblischen Befund und fällte aufgrund dessen das Urteil. Die konsequent durchgezogene Beurteilung dieser Thesen von der Schrift her ging einher mit der Tendenz, sich in den katholischen Denkhorizont hinzuversetzen. So nahmen die Studierenden

⁵³⁷ Siehe besonders „Sind unsere Erwartungen erfüllt?“ Dort finden sich einige Aussagen dazu, wie z.B. „Freilich ist das Gespräch durch die von unseren Freunden erreichten Konzilsresultate ausserordentlich erleichtert“ (S. 61).

⁵³⁸ Siehe z.B. das Seminar mit dem Titel „Gab es eine geeinte Kirche im neutestamentlichen Zeitalter?“ (UBB, NL 353, C II 376).

⁵³⁹ So die Mariologie (siehe das Seminar über die Mariologie auf dem Zweiten Vatikanum: UBB, NL 353, C II 355) und das Offenbarungsverständnis (siehe das Seminar über das Konzilsschema Schrift und Tradition: ebd. C II 342).

⁵⁴⁰ Vgl. Cullmann, Sind unsere Erwartungen erfüllt?, 62f.

⁵⁴¹ Beispiele dafür sind die Mariologie und das Offenbarungsverständnis.

⁵⁴² Zitat Cullmann: „Wichtiger für die Zukunft scheinen mir trotz allem die mehr theologischen Texte“ (Cullmann, Eine Bilanz des Konzils 3f.).

in diesen Lehrveranstaltungen ansatzweise die Rolle des konfessionellen Grenzgängers ein.⁵⁴³ Sie entsprachen damit Cullmanns ökumenischer Devise, dem Anderen in seiner Andersartigkeit zu begegnen und diese zu respektieren.⁵⁴⁴ Von daher betrachtet ist auch dieses Grenzgängertum ein Hinweis für den ökumenischen Charakter der neutestamentlichen Seminare. Gut lässt sich dieser Vorgang am Beispiel des Seminars über die Mariologie aufzeigen. Eingeführt wurde in diese Lehrveranstaltung den Protokollen zufolge mit einem historisch-theologischen Abriss über die Entwicklung der Mariologie in der katholischen Kirche.⁵⁴⁵ Danach wurden die Aussagen des Konzils über Maria nicht nur beurteilt, sondern auch mit der Debatte auf dem Konzil abgeglichen.⁵⁴⁶ Die Studierenden konnten damit einen Einblick in deren Genesungsprozess gewinnen und kamen auf diese Weise in Berührung mit der Art und Weise des Denkens und Argumentierens auf dem Konzil. Auch im abschliessenden Teil dieses Seminars ist ein Überschreiten des eigenen Rahmens zu erkennen, insofern es mit einem Vortrag zu Maria aus katholischer und protestantischer Sicht abgeschlossen wurde.⁵⁴⁷

Ein weiterer Beleg dafür, dass Cullmanns akademische Tätigkeit ökumenisch zu denken ist, liegt in der aus der Synergie der Disziplinen Neutestamentliche Exegese, Kirchengeschichte und Ökumene hervorgegangenen Konstellation. Von Cullmann kennt man das Zusammenspiel der Disziplinen Exegese und Kirchengeschichte. Seit den frühen Jahren gingen sie regelmässig Hand in Hand, was sich anhand von Publikationen aus der genannten Zeit aufzeigen lässt.⁵⁴⁸ Nach dem Konzil trat zu dieser Konstellation gelegentlich die Ökumene hinzu. Dies gilt besonders für seine akademische Tätigkeit. Aus dieser „neuen“ Trilogie Exegese-Kirchengeschichte-Ökumene sind eigene Fragestellungen hervorgegangen mit Schwerpunkt Ökumene. Diese hat Cullmann im Rahmen von Lehrveranstaltungen behandelt. So lautete denn z.B. das Thema eines Seminars: „Gab es im neutestamentlichen Zeitalter eine geeinte Kirche?“⁵⁴⁹

⁵⁴³ Damit kamen die Studierenden Cullmann gleich, der Zeit seines Lebens ein konfessioneller Grenzgänger war.

⁵⁴⁴ Vgl. z.B. Cullmann, Was bedeutet das 2. Vatikanische Konzil für uns-Protestanten?, 17f.

⁵⁴⁵ Vgl. z.B. das Protokoll zum Seminar über die Mariologie auf dem Zweiten Vatikanum vom 08. Mai 1967 (UBB, NL 353, C II 355).

⁵⁴⁶ Vgl. ebd., diesbezüglich z.B. das Protokoll vom 05. Juni 1967.

⁵⁴⁷ Vgl. Cullmann, Seminar über die Mariologie auf dem Zweiten Vatikanum, Protokoll vom 26. Juni 1967 (UBB, NL 353, C II 355).

⁵⁴⁸ Zu nennen ist an erster Stelle Cullmanns Promotionschrift „Le problème littéraire et historique du roman pseudo-clémentin: Etude sur le rapport entre le gnosticisme et le judéo-christianisme“, Paris 1930.

⁵⁴⁹ UBB, NL 353, C II 376.

Zum Institut Tantar muss an dieser Stelle nichts gesagt werden. Über seine ökumenische Dimension wurde schon mehrfach gesprochen, auch im Zusammenhang mit Cullmann. Zudem wird das Themenfeld Tantar-Ökumene-Cullmann zu einem späteren Zeitpunkt eingehend betrachtet werden, nämlich im Zusammenhang mit der Frage nach der Bedeutung des Konzils für die Genese von Cullmanns Tantar-Entwurf.

Ein weiteres vergleichsweise weitläufiges Arbeitsfeld in der Nachkonzilszeit war die publizistische Tätigkeit. Eine beachtliche Anzahl von Publikationen aus dieser Zeit galten Fragestellungen aus dem Bereich der Ökumene. Darunter fällt *Einheit durch Vielfalt*, die Cullmanns bekannteste und zugleich aufschlussreichste Schrift auf diesem Gebiet war.⁵⁵⁰ Nebenbei war der evangelische Theologe im Bereich Neutestamentliche Exegese/Alte Kirchengeschichte/Urchristentum publizistisch tätig. Aus diesem Genre ragt in dieser Zeit die Schrift *Das Gebet im Neuen Testament* heraus.⁵⁵¹ Auch sie weist verborgen auf die Ökumene hin. Neben *Einheit durch Vielfalt* handelt es sich bei ihr um die zweite grosse Publikation aus dieser letzten Phase, sie sollte ferner seine letzte grössere Schrift überhaupt werden. Um ihre ökumenische Natur aufzuzeigen und sie damit in den Strom der Ökumene der Nachkonzilszeit bei Cullmann eingliedern zu können, muss etwas ausgeholt werden. In einem ersten Schritt gilt es die Entstehung dieser Schrift näher zu beleuchten. Dies ist auch deshalb angebracht, als das Thema des Gebets in Cullmanns Theologie bis zur genannten Schrift anfangs der 1990er-Jahre ein Schattendasein fristete.

Das Gebet im Neuen Testament gehört in den Kontext von Tantar. Sie geht nämlich auf zwei kleinere Schriften zum Gebet - einmal zum Gebet bei Johannes und einmal zum Gebet bei Paulus - zurück, die Cullmann während eines Studienaufenthaltes am genannten Ort verfasst hat.⁵⁵² Diese beiden Schriften ihrerseits verdanken sich dem Umstand, dass die Studienleitung

⁵⁵⁰ Ferner siehe u.a. *The Theology of Salvation History and the Ecumenical Dialogue*, in: Hester, James D. (Hrsg.): *Vatican II. The New Direction (Religious Perspectives; 19)*, New York 1968, 19-45; *Die ökumenische Aufgabe heute im Lichte der Kirchengeschichte: Das Ineinander von Universalismus und Konzentration als ökumenisches Problem (Basler Universitätsreden; 59)*, Basel 1968; *Ökumene, Bibel und Exegese. Gewinn und Gefahren der neueren Entwicklung*, in: Leuba, Jean-Louis; Stirnimann, Heinrich (Hrsg.): *Freiheit in der Begegnung. Zwischenbilanz des ökumenischen Dialogs [Festschrift für Otto Karrer zum 80. Geburtstag]*, Frankfurt a.M./Stuttgart 1969, 31-39; *Vrai et faux oecuménisme: Oecuménisme après le Concile (Cahiers théologiques; 62)*, Neuchâtel-Paris 1971; *Gravité de la crise actuelle et ses remèdes*, in: *Fidélité et Ouverture, Collectif dirigé par Gérard Soulages, Organisateur du Colloque des Intellectuels chrétiens de Strasbourg*, Paris 1972, 74-83; *La tâche oecuménique de la Faculté de Théologie protestante de Paris*, in: *Revue d'histoire et de philosophie religieuses 57 (1977) 343-352*.

⁵⁵¹ *Das Gebet im Neuen Testament. Zugleich Versuch einer vom Neuen Testament aus zu erteilenden Antwort auf heutige Fragen*, Tübingen 1997.

⁵⁵² *La prière dans l'Évangile johannique*, in: Hadidian, Dikran (Hrsg.): *Intergerini Parietis Septum, Eph 2,14: Essays presented to Markus Barth on his sixty-fifth birthday (Pittsburgh Theological Monograph Series; 33)*, Pittsburgh 1981, 51-59 und „*La prière selon les Épîtres pauliniennes*“, in: *Theologische Literaturzeitung 35 (1979) 90-101*.

des Instituts das Thema Gebet als Forschungsschwerpunkt für eine gewisse Zeitspanne festgelegt hat. Cullmanns letzte grosse Schrift nahm somit ihren ideellen und substantziellen Ausgang im Kontext der Ökumene.

Ökumene und Gebet treten darin als Begriffspaar auf. Bereits im Vorwort⁵⁵³ kommt deutlich zum Ausdruck, dass der ökumenische Kontext jener Kontext ist, aus dem die Schrift hervorgegangen ist sowie in dem er sie zu denken wusste. Das Kerngeschäft der Einleitung gilt denn dem Zusammenhang von Gebet und Ökumene. Cullmann blickte auf die vergangenen Jahre seiner ökumenischen Tätigkeit zurück und berichtete, dass er während dieser Zeit stets über das Gebet im Neuen Testament nachgedacht habe. Diese doppelte Spur, auf der er einst schritt, begründete er mit der Nähe beider Momente zueinander: Ökumene und Gebet greifen ineinander. In diesem Zusammenhang kam er auf die Bedeutung des Gebets für die Einheit zu sprechen und machte deutlich, dass dieses unerlässlich für die „Sache der Einheit“⁵⁵⁴ ist. Zweitens lässt sich die These, dass diese Schrift zum grossen ökumenischen Denkgebilde bei Cullmann gehört, in der Schrift selber festmachen. Cullmann setzte im Vorwort mit „eigener Sache“ ein und erklärte ihre zeitliche Verzögerung. Verzögert habe sich der Abschluss, nicht aber die Genese. Denn Anfang und Planung hätten schon viele Jahre zuvor eingesetzt.⁵⁵⁵ Es ist wahrscheinlich, dass Cullmann mit dieser Rede implizit Bezug auf Tantor nahm. Wie bereits erwähnt, geht seine Beschäftigung mit dem Thema Gebet im wissenschaftlichen Sinne auf Tantor zurück und hat dort einen ersten Niederschlag in den beiden genannten kleineren Schriften zum Gebet gefunden. Schliesslich spricht zugunsten einer ökumenischen Verortung dieser Schrift zum Gebet Cullmanns Rede vom „so zentrale[n] Thema des Gebets“⁵⁵⁶. Diese macht bzw. muss hellhörig machen, auch wenn er sie an dieser Stelle nicht weiter ausgeführt hat und damit ihr wahrer Sinn letztlich unbekannt bleibt. Es ist aber naheliegend, diese Rede vom Standpunkt der Ökumene her zu verstehen insofern, dass das Gebet zur Wiedergewinnung der Einheit beiträgt. Dieser Gedankengang ist nicht neu bei ihm, in seiner ökumenischen Frühschrift *Katholiken und Protestanten* aus dem Jahr 1958 ist er bereits vorhanden.⁵⁵⁷

Der eigentliche Inhalt von *Das Gebet im Neuen Testament* hat mit Ökumene unmittelbar nichts zu tun. Es lassen sich demzufolge auch keine Bezüge herstellen. Cullmann betätigte sich darin einmal mehr als Exeget in Reinform.

⁵⁵³ Angesprochen ist hier das Vorwort der 1. Auflage (vgl. Cullmann, *Das Gebet im Neuen Testament*, V-VI).

⁵⁵⁴ Ebd. V.

⁵⁵⁵ Vgl. ebd. V.

⁵⁵⁶ Ebd. V.

⁵⁵⁷ Vgl. Cullmann, *Katholiken und Protestanten. Ein Vorschlag zur Verwirklichung christlicher Solidarität*, 36.

Gemäss eigenen Aussagen war es ihm ein Herzenswunsch, das Thema Gebet aus dem Neuen Testament, dem Gegenstand schlechthin seiner lebenslangen „theologischen Arbeit in Lehre und Forschung“⁵⁵⁸, noch herausarbeiten zu können. Diese Rede, die aus der Schrift zum Gebet stammt, kann dahingehend gelesen werden, dass Cullmann mit ihr seine wissenschaftliche Tätigkeit zu Ende führen wollte. Er griff dazu wenige Jahre vor seinem Tod nochmals auf das Neue Testament, den Kerngegenstand seiner Theologie, zurück. Damit schliesst sich der Kreis. Denn am Anfang seiner wissenschaftlichen wie auch persönlichen theologischen Betätigung stand bekanntlich das Neue Testament. Aus der Beschäftigung mit diesem ist im Laufe der Zeit sein theologisches Gesamtwerk hervorgegangen.

2. Grundzüge der Konzilsrezeption

Die Art und Weise, wie Cullmann mit dem Konzil theologisch verfahren ist, lässt kein allgemeingültiges Prinzip erkennen. Das Bild, das sich zeigt, ist vielfältig. Etwas Grundlegendes wird aber bei aller vorhandener Bandbreite schnell klar: Das Konzil war für ihn ein Wegbereiter und hat sein Denken massgeblich bestimmt und geleitet. Nach der Durchsicht seiner Ansätze (Gedanken, Projekt Tantar...) aus der Zeit nach Abschluss des Konzils ist man dazu geneigt, das Zusammenspiel von Cullmann und Konzil noch enger zu sehen. Die Nähe ist so gross, wie es im Folgenden an den einzelnen Ansätzen von Cullmann zu zeigen gilt, dass man das Konzil wohl mit gutem Gewissen als den ausserevangelischen Orientierungs- und Rückzugspunkt schlechthin für seine Theologie nach 1965 bezeichnen kann.

Auf verschiedene Weise diente Cullmann das Konzil als eine Quelle der Inspiration. So legte es mit seinen Aussagen ihm mancherorts eine ideelle Grundlage, auf der er in Folge seinen eigenen Ansatz entwickeln konnte oder es bot ihm einen Ansatz an, den er ausbauen konnte. Deutlicher auszumachen als Vorgang der Rezeption, zumindest auf den ersten Blick, ist derer Gegenstand. Cullmann griff vorwiegend Ansätze des Konzils auf, die für ein „heilsgeschichtliches Denken“ auf dem Konzil stehen. Er blieb damit seiner angestammten Denkkategorie treu.

Im Zusammenhang mit der Frage nach dem Gegenstand muss auf eine Schwierigkeit hingewiesen werden, die in den folgenden Kapiteln an unterschiedlichen Stellen zum Ausdruck kommen wird. Bekanntlich stehen Cullmann und das Konzil sich in theologisch-kategorialer Hinsicht sehr nahe. Beide verbindet ein geschichtlich-dynamisches Denken, wenn auch bezüglich der Ausprägung dieses Denkens auf beiden Seiten doch deutliche

⁵⁵⁸ Cullmann, Das Gebet im Neuen Testament, V.

Unterschiede gegeben sind. Im vorhergehenden Kapitel wurde deutlich gemacht, dass Cullmann mit seiner heilsgeschichtlichen Schau einen Beitrag zur Etablierung einer verstärkt biblisch-geschichtlich geprägten Sichtweise von Theologie und Kirche auf dem Konzil geleistet hatte. Gleichzeitig war es diese Schau, auf der sein gesamtes Werk fusst. Folglich ist im Einzelnen nur schwerlich auszumachen, inwiefern Cullmann im Kontext der Ausarbeitung seiner Theologie in den Nachkonzilsjahren unmittelbar auf das Konzil oder doch eher auf eigene Ideen aus früherer Zeit zurückgegriffen hat.

Diese Unterscheidung gelingt weitgehend dort, wo Cullmann einen Gedanken hat, den das Konzil auch kennt, der bei ihm bis zum Zeitpunkt des Konzils aber noch nicht, nur am Rande oder in einem anderen Zusammenhang in Erscheinung getreten ist.

3. Heilsgeschichtliches Institut Tantur

3.1. Cullmann und das Institut

Der Grundgedanke dieser Institution war derjenige „einer ökumenischen Lebens- und Arbeitsgemeinschaft von Theologen aller Bekenntnisse im Ursprungsland der Christenheit, eingebettet in ein gemeinsam gestaltetes gottesdienstliches Leben und die gemeinsame Bemühung um ein Thema aus dem Umkreis des heilsgeschichtlichen Mottos, ‚Mysterium salutis‘“⁵⁵⁹. Der Anstoss zur Errichtung dieses Instituts gab Paul VI. während des Konzils. Dieser hatte sich für eine ökumenische, sprich durch alle Konfessionen hindurchgehende Institution zur gemeinsamen Erforschung der Heilsgeschichte ausgesprochen. Dazu schien ihm die Errichtung eines Instituts in der Heimat Jesu, dem genuinen Ort der Heilsgeschichte, der richtige Ort zu sein. Planung wie auch Leitung übertrug der Papst einer Gruppe von Theologen verschiedener Bekenntnisse. Zu dieser zählte auch Cullmann, der mit dem Papst seit dessen Zeit als Bischof von Mailand freundschaftlich verbunden war.

In Tantur hat sich Cullmann ein neuer „Wirkungs- und Freundeskreis“⁵⁶⁰ erschlossen. Von der ersten Stunde war er an diesem Projekt beteiligt, zunächst als Mitglied des Initiativkomitees. Vorrangiger Gesprächspartner war ihm dabei Yves Congar, mit dem er seit seinen jungen Jahren in Straßburg befreundet war und der auch Mitglied des genannten Komitees war.⁵⁶¹ Später wurde Cullmann zudem in den Exekutivausschuss des Instituts

⁵⁵⁹ Froehlich, Oscar Cullmann-Ein Leben für die grössere Ökumene. Zugleich ein Vorwort, 21.23.

⁵⁶⁰ Diese Rede stammt von Karlfried Froehlich (in: Oscar Cullmann-Ein Leben für die grössere Ökumene. Zugleich ein Vorwort, 21.). Zu den Anfängen in Tantur siehe: Werner Küppers, Jerusalem-Tantur 1972. Zur Eröffnung des neuen Ökumenischen Instituts für Theologische Studien, in: Ökumenische Rundschau 21 (1972) 573-580.

⁵⁶¹ Vgl. für das Verhältnis Cullmann-Congar während des Konzils besonders Congars Tagebuch (Mon Journal du Concile, (2 Bde.: Bd. 1 (1960-1963), Bd. 2 (1964-1966)), Paris 2002). Im Register finden sich unter „Cullmann“ viele Hinweise auf Begegnungen.

berufen. In dieser Funktion war er massgeblich an der Ausrichtung und Leitung dieser Institution beteiligt.

Von verschiedener Seite ist belegt, dass Cullmann nebenbei auch ein Forschender in Tantur war und sich dabei nicht als abgehoben von den anderen, sondern als Teil der ökumenischen Forschungs- und Lebensgemeinschaft begriffen hat. Er war regelmässig und dabei jeweils für einige Wochen im Jahr vor Ort zum Zweck der Erforschung des Verhältnisses von Heil und Geschichte.⁵⁶² In diesen Kontext fällt bekanntlich auch die Geburtsstunde des Themenkreises Gebet bei ihm.⁵⁶³ Wie bereits gesagt, verfasste er dazu in Tantur zwei kleinere Schriften, die später den Grundstock für seine letzte grosse Abhandlung *Das Gebet im Neuen Testament* bilden sollten.⁵⁶⁴

3.2. Der Entwurf und seine Bezüge zum Konzil

Cullmann hat der Nachwelt seine Vorstellung des Instituts in Form von einigen Gedanken hinterlassen. Bei diesem Dokument mit der Überschrift *Quelques idées inspirées par l'annonce de la fondation d'un institut oecuménique de l'Histoire du Salut à Jerusalem par Sa Sainteté le Pape Paul VI.*⁵⁶⁵ handelt es sich allem Anschein nach um die Antwort auf ein Begehren Pauls VI. Dieser bat Cullmann während des Konzils um eine Stellungnahme zu seinem Vorhaben, ein Institut zur Erforschung der Heilsgeschichte im Heiligen Land zu errichten. In dem genannten Dokument hat Cullmann inhaltliche sowie institutionelle Aspekte des Instituts erörtert: Wahl des Ortes, Ziel, Direktion, Gottesdienste, Kurse, Studenten und Eröffnung des Instituts.

3.2.1. Ortswahl

Bei der Wahl des Ortes handelt es sich um den einzigen der genannten Aspekte, bei dem Cullmann bereits auf etwas Vorhandenes zurückgreifen konnte.⁵⁶⁶ Jerusalem als Ort des Instituts war nämlich von Anfang an integraler Bestandteil des Vorhabens Pauls VI. Von daher betrachtet handelt es sich bei Cullmanns Stellungnahme zur Ortswahl eher um einen Kommentar als um einen eigenen Ansatz.

⁵⁶² Froehlich zufolge hat Cullmann das erste Studienjahr (1972/73) vollumfänglich in Tantur verbracht. Später sei er fast jedes Jahr dorthin gekommen (Oscar Cullmann-Ein Leben für die grössere Ökumene. Zugleich ein Vorwort, 23).

⁵⁶³ Gemäss Froehlich wurde das Thema Gebet im Jahr 1978 zum Studienthema für die Dauer von drei Jahren festgelegt (vgl. ebd. 23).

⁵⁶⁴ *Das Gebet im Neuen Testament*. Zugleich Versuch einer vom Neuen Testament aus zu erteilenden Antwort auf heutige Fragen, Tübingen ²1997.

⁵⁶⁵ Text in: UBB, NL 353, C II 322.

⁵⁶⁶ Vgl. Cullmann, *Quelques idées inspirées par l'annonce de la fondation d'un institut oecuménique de l'Histoire du Salut à Jerusalem par Sa Sainteté le Pape Paul VI*, 1.

Mit aller Deutlichkeit sprach Cullmann sich für Jerusalem als geplanten Ort des Instituts aus („Ce choix me paraît particulièrement heureux“). Dies tat er von zwei Standpunkten her, einmal theologisch und einmal profan. Profan argumentierte er insofern, als dass er denjenigen Einwand, dass das Institut verkehrstechnisch an einem ungünstigen Ort liege, von vorherein zu entkräften versucht hat. Er gab zu bedenken, dass angesichts der technischen Fortschritte Distanz in der heutigen Zeit kein Argument mehr darstellen könne. Dann folgte die theologische Argumentation. Sein ausdrucksstarkes Plädoyer zugunsten Jerusalems geht im Wesentlichen darauf zurück, dass er in diesem Ort eine theologische Aussage auszumachen wusste. In Anlehnung an die Originalrede müsste man von einem theologischen Programm („tout un programme théologique“) sprechen. Cullmann dachte Jerusalem im Feld von Ökumene und Heilsgeschichte. Diese beiden Momente liegen bei ihm nahe beisammen, insofern als ihm zufolge die Ökumene bzw. die Suche nach der Einheit im Horizont der Heilsgeschichte stattzufinden hat. Jerusalem gehört deshalb in diesen Kontext, als es in seinen Augen geographisches Zentrum des alles entscheidenden Abschnitts der Heilsgeschichte ist („La base commune du dialogue oecuménique c'est l'Histoire du salut, et cette histoire, selon le plan divin, a pris son point de départ en Palestine“).⁵⁶⁷ So sprach er sich dafür aus, dass der Ökumenismus sich örtlich von Jerusalem zu verstehen hat.⁵⁶⁸ Was ist damit gemeint? Der Schlüsselbegriff ist das Apostelkonzil in Jerusalem.⁵⁶⁹ Dort haben die getrennten Missionen (gemäss biblischem Zeugnis) einander die Hand gereicht und dadurch die Einheit der Kirche bezeugt.⁵⁷⁰ Für Cullmann liegt in diesem Geschehen, das er noch zur Mitte der Zeit rechnete, die Einheit der Kirche im historisch-zeichenhaften Sinne begründet, als Einheit durch Vielfalt. Das Jerusalem der Zeit der heilsgeschichtlichen Mitte hat bei ihm den Charakter eines Prototyps für die heute zu verwirklichende Einheit („Ni Rome ni Constantinople ni Genève, mais Jérusalem unit catholiques romains, orthodoxes et protestants“).

⁵⁶⁷ Hier gilt es den wichtigen Hinweis zu machen, dass Cullmann gemäss Nibert Calmels in seiner Ansprache zur Eröffnung des ökumenischen Gartens des Gebets am Ölberg nicht nur von einer „Geschichte des Heils“, sondern auch von einer „Geographie des Heils“ gesprochen hat (Sur les crêtes de l'oecuménisme avec Oscar Cullmann, 181).

⁵⁶⁸ Werner Küppers brachte diesen Gedanken auf den Punkt, wenn er sagte: „[D]ie ökumenische Bewegung, das Geisteswunder des 20. Jahrhunderts, [muss] als Erneuerung der Kirchen und der einzelnen Christen in den Kirchen im Neuerfassen der geschichtlich gegebenen Ursprünglichkeit verwurzelt sein [...]“ (Küppers, Jerusalem-Tantur 1972, 575).

⁵⁶⁹ Apostelkonzil: Beratung der von der Gemeinde Antiochiens entsandten Paulus und Barnabas mit der Gemeinde Jerusalems, den Aposteln und den Ältesten um 49 n. Chr. Anlass des Konzils war die Streitfrage, ob Heidenchristen sich beschneiden lassen müssen (vgl. Alfons Weiser, Art. Apostelkonzil, in: Lexikon für Theologie und Kirche, 3. Aufl., Band 1 (Sonderausgabe 2009) 865). Biblisch belegt ist das Apostelkonzil durch Apg 15,1-29 und Gal 2,1-10.

⁵⁷⁰ Gal 2,9.

Wenn sich auch der weitere Verlauf der Argumentation im Entwurf zugunsten dieser Stadt innerhalb des heilsgeschichtlichen Rahmens abspielt, bleibt die Konzilsökumene nicht aussen vor. Vielmehr kann man sagen, dass das Ökumenismusdekret Cullmann in seiner Ausdeutung von Jerusalem als Ort des ökumenischen Instituts sogar bestärkt hat.⁵⁷¹ Der Akzent in diesem Memorandum auf Jerusalem als ökumenischem Ort schlechthin lässt sich u.a. mit einer Rede im Kapitel über die praktischen Verwirklichungen des Ökumenismus zusammenschauen. UR 9 fordert zu ökumenischen Zusammenkünften auf zum Zweck des Erfassens der konkreten Wirklichkeit der anderen Kirchen durch Gespräch sowie gemeinsames Studium.⁵⁷² Miteinher geht (bzw. daraus resultiert) dem Dekret zufolge das theologische (ökumenische) Gespräch, auch zu lehrmässigen Aspekten.⁵⁷³ Als übergeordnetes Prinzip dieser Zusammenkünfte nennt das Dekret „par cum pari agat“.

Vom Zweck und Prinzip her gesehen konnte es für Cullmann keinen geeigneteren Ort für das ökumenische Gespräch als Jerusalem geben. Mit dieser Stadt ist erstens das Prinzip des Dekrets, wenn auch in einem erweiterten bzw. etwas anderen Sinne, bereits Realität. Denn Jerusalem ist konfessionell bzw. theologisch nicht vereinnahmt, sprich das Konfessionelle als Ausdruck der Zersplitterung der Kirche ist Jerusalem (heilsgeschichtlich betrachtet) fremd. Dieser Ort ist neutraler Boden insofern, als dass dort das Christliche in seiner Fülle noch zugegen ist. In Cullmanns Verständnis von Jerusalem erfährt das Prinzip „par cum pari agat“ einen erweiterten Sinn als dies der Konzilstext impliziert. An diesem Ort ist dieses Prinzip nicht nur Anspruch, sondern Realität. Dies gilt besonders dann, wenn man „par cum pari agat“ als „Dialog auf gleicher Augenhöhe“ versteht.⁵⁷⁴ Zweitens lässt sich Cullmanns Begriff von Jerusalem mit UR 9 auch vom Aspekt des Zwecks dieser Zusammenkünfte zusammenbringen, die da sind die gegenseitige Kenntnis der Konfessionen untereinander und darauf aufbauend das theologische Gespräch zu Fragen der Lehre. Der genannte Zweck wird mit Cullmanns Begriff von Jerusalem theologisch-ökumenisch fruchtbar gemacht. Das gegenseitige „Kennenlernen“ der Kirchen im umfassenden Sinne nunmehr in Jerusalem als ihm zufolge genuinem Ort der Einheit als „Einheit in Vielfalt“ erhält mit diesem Ort eine innere Richtung und ein Ziel.

⁵⁷¹ An dieser Stelle gilt es zu bedenken, dass die Endredaktion des Ökumenismusdekrets und die Entstehung dieses Entwurfs etwa in denselben Zeitraum fallen, nämlich ins Jahr 1964.

⁵⁷² Vgl. Feiner, Kommentar zum Ökumenismusdekret, 82.

⁵⁷³ Im Endeffekt ist diese Massnahme im Dekret (natürlich) als Beitrag für die angestrebte Einheit zu verstehen, wie die Überschrift des Kapitels, aus dem UR 9 stammt, deutlich zu erkennen gibt. Diese lautet: Die praktische Verwirklichung des Ökumenismus (= UR 5-12).

⁵⁷⁴ Vgl. Kasper, Situation und Zukunft der Ökumene, 179.

Der reale Gang nach Jerusalem der verschiedenen Konfessionen, der Cullmann zufolge mit dem Institut gegeben ist und den das Dekret indirekt mitträgt bzw. nahelegt, geht bei ihm in den theologischen (heilsgeschichtlichen) Gang über. Das reale bzw. historische Jerusalem „von heute“ findet sich dabei mit dem heilsgeschichtlichen Jerusalem, dem Jerusalem der Mitte der Zeit, zusammen.

3.2.2. Zweck

Der zweite Absatz des Entwurfs handelt von der inhaltlichen Bestimmung des Instituts.⁵⁷⁵ Hinsichtlich des Forschungsgegenstandes sprach Cullmann sich für die Heilsgeschichte aus, was nach den obigen Ausführungen nicht mehr erstaunt.

Was die Arbeitsform anbetrifft, hegte Cullmann bloss den Wunsch, dass das Studium der Heilsgeschichte über die konfessionellen Grenzen hinweg gemeinsam erfolgen sollte („On réfléchira donc ensemble sur cette base commune [=l’Histoire du salut], sur son caractère, sur le plan divin qui a été relevé dans cette Histoire“). Dann äusserte er sich in diesem Abschnitt zum Studienprogramm und nannte erste Fragestellungen für eine mögliche Bearbeitung. Neben klassischen heilsgeschichtlichen Fragen/Themen wie z.B. „la rélevation divine dans les événements et dans leurs interprétations par les témoins bibliques“, „rapport entre Histoire du Salut et histoire profane“ oder „le plan divin et l’opposition à ce plan par le péché humain“ ist eine eigene Kategorie von Fragen in Erfahrung zu bringen. Diese zeichnen sich dadurch aus, dass sie in direkter Weise mit der heilsgeschichtlichen Gegenwart korrelieren. Beispiele dafür sind: „dans quel sens peut-on dire que l’Histoire du Salut continue dans notre temps?“ oder „quelle est la norme qui nous permet d’entrevoir les voies mystérieuses de l’Histoire du Salut à notre temps?“. Hier tritt ein neuartiges Phänomen auf. Cullmann überschreitet die biblisch-exegetische Ebene, auf der er seine heilsgeschichtliche Konzeption entworfen und in Folge auf verschiedene Seiten ausgearbeitet hat. Er dringt nun auf die dogmatisch-systematische Ebene vor, wobei die biblisch-exegetische Ebene ideelle Grundlage bleibt. Diese Entwicklung ist denn mehr eine Erweiterung der biblisch-exegetischen Schau als ein neuer Ansatz. Aus diesem neuen Denkhorizont sind Themen hervorgegangen, die Cullmann ausserdem dem Institut zur Bearbeitung vorzulegen gedachte. Es sind dies u.a.: Heilsgeschichte und Liturgie, Heilsgeschichte und Ethik und Heilsgeschichte und Glaube/Exegese.⁵⁷⁶

Es drängt sich hier die Frage auf, was Cullmann dazu bewegt hat, seine heilsgeschichtliche Schau an dieser Stelle zu erweitern (und dabei ein Studienprogramm mit zwei Kategorien von

⁵⁷⁵ Siehe Cullmann, *Quelques idées inspirées par l’annonce de la fondation d’un institut oecuménique de l’Histoire du Salut à Jerusalem par Sa Sainteté le Pape Paul VI*, 1-3.

⁵⁷⁶ Siehe dazu auch Cullmann, *Heil als Geschichte*, Teil 5 (entspricht S. 268-313).

Themen für Tantar vorzulegen). Es ist naheliegend, diese Überschreitung des bisher gewohnten Denkhorizontes von der Ökumene her zu verstehen. Dafür spricht im Wesentlichen seine Schrift *Heil als Geschichte*, die zeitgleich mit dem Tantar-Entwurf entstanden ist⁵⁷⁷ und dessen endgültige Sicht der Heilsgeschichte aufweist. In dieser Schrift hat Cullmann diese oben angesprochene Erweiterung der heilsgeschichtlichen Schau schon vorgebildet. Er hat dort den biblisch-exegetischen Teil um ein Zusatzkapitel erweitert, indem er den exegetisch-historischen Zugang zur Heilsgeschichte in den systematisch-dogmatischen überführt hat.⁵⁷⁸ Dank diesem Umstand lassen sich die genannten Themen (u.a. Heilsgeschichte und Liturgie) im Entwurf zu Tantar besser verstehen, denn im Unterschied zum Entwurf ist das Zusammentreffen der biblisch-exegetischen und der systematisch-dogmatischen Ebene in *Heil als Geschichte* nicht nur als solches auszumachen, sondern im Ganzen des heilsgeschichtlichen Denkens von Cullmann aufgehoben.⁵⁷⁹

Heilsgeschichtlich-kategorial gedacht bezog Cullmann in *Heil als Geschichte* die exegetisch-biblische Schau auf die Zeit bis und mit Christusgeschehen („der Zeit der Bibel“) und die dogmatisch-systematische Schau auf die Zeit der heilsgeschichtlichen Gegenwart. Mit diesem zweifachen Blick auf das Ganze der Heilsgeschichte griff er im Grunde genommen nichts anderes als das alte Problem des Verhältnisses der heilsgeschichtlichen Gegenwart zu ihrer Grundlegung im Zeugnis der Schrift auf und versuchte einen Weg in Richtung Lösung aufzuzeigen, indem er die Denkrichtung skizzierte: Die gegenwärtige Zeit als Ganzes hat sich von ihrer Norm, der heilsgeschichtlichen Mitte, zu verstehen. Dies gilt denn auch für die Disziplinen Ethik, Liturgie und Glauben/Exegese in der heutigen Zeit.

Dieses Zusteuern bzw. abermalige Zur-Schau-Stellen des ekklesiologischen Problems im letzten (ausblickenden) Kapitel von *Heil als Geschichte* wird durch einen Umstand noch intensiviert. Als einzige seiner Schriften überhaupt widmete Cullmann *Heil als Geschichte* dem Einheitssekretariat Kardinal Beas. Er erhoffte sich, so heisst es in der Widmung, dass diese Schrift ein Beitrag zum ökumenischen Dialog sei.⁵⁸⁰ Das Motiv Ökumene, das am genannten Ort zum ersten Mal aufs Ganze seiner heilsgeschichtlichen Trilogie gesehen explizit in Erscheinung tritt, legt den Schluss nahe, den Sinn für die Erweiterung der heilsgeschichtlichen Konzeption um das theologisch-systematische Moment in der Ökumene festzumachen. Denn mit diesem Zusatzkapitel (bzw. Ausblick) hat die Schrift eine neue

⁵⁷⁷ Der Tantar-Entwurf stammt circa von 1964, „Heil als Geschichte“ wurde 1965 publiziert.

⁵⁷⁸ Titel dieses Kapitels (entspricht Teil 5 von „Heil als Geschichte“): Dogmengeschichtlicher und systematischer Ausblick.

⁵⁷⁹ Siehe Cullmann, *Heil als Geschichte*, 268-313.

⁵⁸⁰ Vgl. ebd. III.

Ausrichtung erhalten. Die Heilsgeschichte als ursprüngliches Kernthema wird in die Ökumene überführt bzw. ökumenisch aufbereitet. Zugleich erscheint die Schrift insgesamt in einem anderen Licht. Dies zeichnet sich schon auf der formalen Ebene ab, insofern der Mittelteil der Schrift, der die heilsgeschichtliche Thematik im Anschluss an *Christus und die Zeit* sowie *Christologie des Neuen Testaments* nochmals behandelt, ökumenisch eingerahmt ist, von der Widmung ganz zu Beginn und vom Ausblick am Schluss der Schrift.

Die Themenvorschläge für Tantar⁵⁸¹ im Entwurf, die Cullmann grosso modo aus *Heil als Geschichte* übernommen hat, verweisen auf das Konzil. Dass dieses auf diese Schrift und damit auf diese Vorschläge eingewirkt hat, ist offensichtlich. In mancherlei Hinsicht steht *Heil als Geschichte* insgesamt dem Konzil nahe, besonders in essentieller und in genetisch-zeitlicher Hinsicht. Ersteres insofern, als Cullmann die Heilsgeschichte, in dessen grösseren Rahmen das Konzil sich beheimatet wusste, in dieser Schrift abermals zum Objekt der Betrachtung gemacht hat. Was die zeitliche Nähe betrifft, ist darauf hinzuweisen, dass *Heil als Geschichte* im selben Jahr erschienen war, in dem das Konzil abgeschlossen wurde.

Eine erste Nähe der Themenvorschläge zum Konzil geht auf Art. 3 des Ökumenismusdekrets zurück, der das „Verhältnis der getrennten Brüder zur katholischen Kirche“⁵⁸² im Fokus hat. Unmittelbare Grundlage für die dort gefällten Aussagen ist die „neu vermessene“⁵⁸³ Ekklesiologie, die in Art. 2 mit der Nennung der Kirche als eine und einzige vorgenommen wurde. In Art. 3 werden nun die nichtchristlichen Gemeinschaften als Mittel des Heils für den Heiligen Geist bezeichnet.⁵⁸⁴ Dies geschieht insofern, als der Heilige Geist sich deren bediene, um deren Gläubige zum Heil zu führen. Dieser Nachsatz ist ekklesiologisch bemerkenswert. Den Nichtkatholiken wird damit explizit zugestanden, das Heil erlangen zu können, und zwar nicht „*obwohl* sie ausserhalb der katholischen Kirche leben. Vielmehr muss gesagt werden, dass Christus ihnen das Heil schenkt *durch* die Wirksamkeit der nichtkatholischen Glaubensgemeinschaften.“⁵⁸⁵ Hier findet ein Perspektivenwechsel statt. Ein neuer Begriff von Ökumene bahnt sich an, der im weiteren Verlauf des Dekrets näher bestimmt wird: „Im Zentrum des ökumenischen Denkens auch der römisch-katholischen Kirche steht nicht mehr diese Kirche selbst, zu der sich die anderen zu verhalten haben bzw.

⁵⁸¹ Siehe für die Themen: Heil als Geschichte, 268.

⁵⁸² Hilberath, Kommentar zum Ökumenismusdekret, 119.

⁵⁸³ Ebd. 119.

⁵⁸⁴ Zitat: „Denn der Geist Christi hat sich gewürdigt, sie [=die getrennten Kirchen und Gemeinschaften] als Mittel des Heiles zu gebrauchen...“ (UR 3).

⁵⁸⁵ Feiner, Kommentar zum Ökumenismusdekret, 54.

die sie von sich aus positioniert, sondern Jesus Christus, an dem sich alle Kirchen auszurichten haben“⁵⁸⁶.

Dieser ekklesiale (ökumenische) Denkhorizont liegt auch Cullmanns Themenvorschläge für Tantar zugrunde. Um diesen Zusammenhang aufzeigen zu können, muss etwas ausgeholt werden. Zuerst gilt es, die einzelnen Themen im Entwurf bzw. in *Heil als Geschichte* ihrem Wesen nach näher zu bestimmen. Dabei stellt sich heraus, dass ihnen eine ähnliche innere Struktur gemeinsam ist. Stets sind es zwei Pole, die das jeweilige Thema kennzeichnen (z.B. Heilsgeschichte und Gottesdienst, Heilsgeschichte und Ethik), wovon einer fix und der andere variabel ist. Ersterer, den Cullmann mit „Heilsgeschichte“ überschrieb, entspricht dem Christusgeschehen der Mitte, das bekanntlich dessen Auffassung zufolge auch dasjenige diesem Geschehen vorausgehende heilsgeschichtliche Geschehen in sich fasst. Cullmann bezog nun das jeweilige Thema (Ethik, Gottesdienst...) auf das Christusereignis und stellte im Zuge dessen die Frage, welche Konsequenzen sich daraus für das jeweilige Thema ergeben.

In diesem oben skizzierten Prozess sind bei ihm zwei Aspekte zu nennen, die den angesprochenen neuen ökumenischen Denkhorizont von UR 3 durchscheinen lassen. Erstens hat Cullmann die Themen (u.a. Ethik, Liturgie) nicht von seinem konfessionellen Standpunkt aus mit der heilsgeschichtlichen Mitte abgeglichen, sondern bleibt auf einer allgemeinen (ökumenischen) Betrachtungsebene stehen. Er forderte diesbezüglich die christlichen Traditionen auf, sich die Frage zu stellen, was es heisst, diese von der heilsgeschichtlichen Mitte zu verstehen. Damit setzte er bei Art. 3 des Ökumenismusdekrets an, der Kardinal Jaeger zufolge als Aufforderung an alle Kirchen zu verstehen ist, sich an Jesus Christus auszurichten.⁵⁸⁷ Zweitens muss an dieser Stelle zumindest die Frage aufgeworfen werden, ob Cullmanns Themenvorschläge für Tantar und Art. 3 des Dekrets sich aufgrund der Rede von den „Christusereignissen“ zusammenschauen lassen. In *Heil als Geschichte* sprach Cullmann bei seinen Ausführungen zu den genannten Themen (wie z.B. Heilsgeschichte und Ethik) ab und zu vom Christusereignis im Plural.⁵⁸⁸ Diese Rede ist bei ihm ungewohnt im Gegensatz zu derjenigen vom Christusereignis (Singular). Man könnte hier geneigt sein, diese leicht abgeänderte Rede ökumenisch-konziliär zu verstehen. Wenn Jaeger davon sprach, dass mit dem Dekret eine ekklesiologische Richtungsänderung der katholischen Kirche in Bezug auf die Einheit vollzogen wird dadurch, dass fortan im Zentrum des ökumenischen Denkens der katholischen Kirche Jesus Christus steht, könnte man die Rede von den Christusereignissen

⁵⁸⁶ Jaeger, Das Konzilsdekret „Über den Ökumenismus“, 150f., zit. nach Hilberath, Kommentar zum Ökumenismusdekret, 126.

⁵⁸⁷ Vgl. ebd. 126.

⁵⁸⁸ So z.B. im Kontext von Heilsgeschichte-Gottesdienst (siehe *Heil als Geschichte*, 288) oder Heilsgeschichte-Glaube-Exegese (siehe ebd. 300).

als Annäherung an das Dekret sehen. Denn der Gebrauch dieser Rede im Plural hat bei Cullmann im Kontext von *Heil als Geschichte* einen verstärkt historisch-personalen Charakter. Im Blickfeld steht die Person Jesu Christi und die mit dieser verbundenen Heilstaten, die ihrerseits zusammenschaut bis zu einem gewissen Grad - diese Rede ist mit Vorsicht zu geniessen - jenes Feld abdecken, das Cullmann als Christusereignis (Singular) bezeichnet hat.

Bei der Bestimmung der Arbeitsform von Tantur klingt unmissverständlich Art. 12 von „Unitatis redintegratio“ an. Wo immer auch Cullmann auf Tantur zu sprechen kam, wies er auf die Notwendigkeit der gemeinsamen Erforschung der Heilsgeschichte hin. Dies gilt denn auch für die von ihm vorgelegten Themen zur Bearbeitung. Art. 12 des Dekrets über die Zusammenarbeit der „getrennten Brüder“ bereitete Cullmanns Gedankengang ideell vor. Er handelt von der Notwendigkeit, den gemeinsamen Glauben „zu bekennen und Zeugnis zu geben von der untrüglichen, weil in Gott gegründeten, Hoffnung“⁵⁸⁹. Dieses gewissermassen ökumenische Zusammenstehen wird umfassend verstanden. Das Bekennen richtet sich auf den Bereich der Orthodoxie und meint ein Bekennen der gemeinsamen Wahrheiten. Das Bezeugen und Weitertragen hingegen, das mit dem Bekennen verbunden ist, richtet sich auf die Orthopraxie und meint das gemeinsame Einstehen für den Glauben in der Welt. Das Dekret sieht vor, dass der Akt des Bekennens und des Bezeugens in „gemeinsamem Bemühen“ und in „gegenseitiger Achtung“ geschehe.⁵⁹⁰ Für Cullmanns vorgesehene Arbeitsform in Tantur ist dabei die Aussage des Dekrets, dass miteinander gehandelt werden soll, entscheidend. Diese Art von Zusammenarbeit lässt seinen Ansatz und die genannten Aussagen in UR 12 zusammenschauen, wenn auch der unmittelbare Kontext, in dem das gemeinsame Handeln auf den beiden Seiten angesiedelt ist, wenig gemeinsam auf den ersten Blick hat. Im Dekret steht dieser Gedanke im Kontext der Frage, welchen Beitrag die Christen gemeinsam für die Welt leisten können.⁵⁹¹ Dazu nennt dieses einige Arbeitsfelder. Bei Cullmann ist das gemeinsame Handeln auf das Studium der Heilsgeschichte bezogen. Doch bei genauerem Hinschauen zeigt sich eine gewisse Nähe beider Seiten. Sowohl im Dekret wie auch bei Cullmann ist diese Art von Handeln ökumenisch bestimmt. Dieses Tun wird mehr oder weniger unmittelbar als Beitrag zur Förderung der Einheit verstanden.

⁵⁸⁹ Hilberath, Kommentar zum Ökumenismusdekret, 157.

⁵⁹⁰ UR 12.

⁵⁹¹ Vgl. Hilberath, Kommentar zum Ökumenismusdekret, 158.

3.2.3. Leitung

Zur Frage der Leitung des Instituts äusserte Cullmann sich im Entwurf nur knapp.⁵⁹² Er nannte einige Eckpunkte, ohne diese aber auszuführen. Letztendlich ist es denn auch schwierig, den genauen Sinn seiner Aussagen zu erfassen. Erschwerend an dieser Stelle kommt dazu, dass der Entwurf auf Französisch abgefasst ist, was den Interpretationsspielraum erweitert.

Cullmann sah für Tantur ein permanentes Leitungsgremium vor Ort vor, das von einer Gruppe von Konsultoren aus verschiedenen Ländern und Konfessionen unterstützt wird („Il faudrait à mon avis à Jerusalem une direction ou un secrétariat permanents qui seraient en rapport avec des ‚consulteurs‘ de différents pays et de différentes confessions“). Für Letztere schlug er einige namhafte katholische Theologen vor, die allesamt in seinen Augen einen entscheidenden Beitrag zur Etablierung des heilsgeschichtlichen Denkens auf dem Konzil geleistet hatten.⁵⁹³ Zudem plädierte er dafür, einige Vertreter der aus der Reformation hervorgegangenen Kirchen sowie der orthodoxen Kirchen in dieses Gremium zu berufen. Abschliessend äusserte er sich in diesem Zusammenhang mit einer kurzen Bemerkung zur Zusammensetzung des Lehrbetriebs. Er sah keine Notwendigkeit darin, Lehrstühle mit fester Besetzung einzurichten. Vielmehr sollte die Institutsleitung je nach anstehendem Thema entsprechende Gelehrte nach Tantur einladen („Je ne pense pas qu’à côté de la direction permanente qui seraient à Jérusalem il faille créer des chaires fixes avec des titulaires permanents. Mais la direction ferait appel pour les différents sujets à des professeurs différents“).⁵⁹⁴

Die Frage, welcher Beitrag das Konzil zur Genese dieser Aussagen geleistet hat, lässt sich kaum auf sinnvolle Weise beantworten. Was wie oben aufgeführt aus dem Text in Erfahrung zu bringen ist, weist wenig bzw. zu wenig an Gehalt für einen Abgleich auf. Wird dieser Abschnitt hingegen auf einer Metaebene betrachtet, sieht die Situation anders aus. In diesem Falle ist eine Zusammenschau mit dem Ökumenismus des Konzils durchaus angebracht. Bei der Durchsicht dieser Zeilen im Entwurf sticht das Wort „unterschiedlich“ (Orig. différent(s)) ins Auge. Dies in zweifacher Hinsicht: Erstens ist es formatorisch im Entwurf hervorgehoben und zweitens kommt es in diesem Kontext gleich mehrmals vor. Dabei entlarvt es sich in

⁵⁹² Siehe Cullmann, *Quelques idées inspirées par l’annonce de la fondation d’un institut oecuménique de l’Histoire du Salut à Jerusalem par Sa Sainteté le Pape Paul VI*, 3.

⁵⁹³ Es sind dies (gemäss der Reihenfolge im Text) Jean Daniélou, Yves Congar und Henri-Marie Féret. Nebenbei nannte Cullmann noch die Theologen Karl Rahner und Heinrich Fries und weitere nicht näher bestimmte Personen. Die Art und Weise der Nennung erweckt den Eindruck, als ob Cullmann Daniélou, Congar und Féret den anderen diesbezüglich vorgezogen hätte (Cullmann, *Quelques idées inspirées par l’annonce de la fondation d’un institut oecuménique de l’Histoire du Salut à Jerusalem par Sa Sainteté le Pape Paul VI*, 3).

⁵⁹⁴ Ebd. 3.

inhaltlicher wie auch in hermeneutischer Hinsicht als Schlüsselbegriff. Bezugspunkt dieses Wortes sind Theologen, insofern Cullmann sich für verschiedene Theologen aus unterschiedlichen Konfessionen bei der Leitung des Instituts (in einem erweiterten Sinne)⁵⁹⁵ ausgesprochen hat. In diesem Moment der Unterschiedlichkeit - angebrachter wäre hier die Rede von der Vielfalt - liegt wohl eine Nähe zu UR 3 begründet.

Ökumene wird dort im Dekret wie oben angesprochen u.a. als neuerliche Ausrichtung aller Konfessionen an Jesus Christus verstanden. Cullmanns Plädoyer zugunsten einer konfessionellen Vielfalt in personaler Hinsicht auch auf der Leitungsebene dieser Institution ist wohl eine eigene Umsetzung dieser Sichtweise von Ökumenismus. Denn mit dem genannten Motiv der Unterschiedlichkeit hat der Straßburger Theologe von vorherein einer verstärkt konfessionell geprägten Suche nach Einheit an diesem Ort vorgebeugt. Man kann diesen Schritt dahingehend lesen, als dass auf diese Weise Raum geschaffen wird für Jesus Christus, der nunmehr als gemeinsamer Orientierungspunkt im Hinblick auf die zu erstrebende Einheit stärker ins Blickfeld aller geraten kann.

Abschliessend drängt die Frage sich auf, ob der letzte Satz im Abschnitt zur Leitung des Instituts, der vom Verhältnis von Leitungsgremium (im engeren Sinne) und Professorenkollegium handelt, auch im Horizont von UR 3 gelesen werden kann. Cullmann sprach sich dafür aus, dass die Institutsleitung bei den einzelnen Themen von den verschiedenen Professoren Hilfe holen möge. Was er damit genau artikulieren wollte, geht aus dem Text nicht hervor. Es besteht dennoch die Möglichkeit, dieses Querdenken als weiteres Moment von Seiten Cullmanns zu verstehen, einer konfessionellen Verengung bezüglich der Einheitsbestrebungen vorzubeugen und damit der in UR 3 neu bestimmten Ekklesiologie nachzukommen. Bei dieser Betrachtungsweise nimmt der Gehalt des Motivs Vielfalt zu. Dieses zeichnete damit bei ihm nicht mehr nur das Institut bezüglich der personellen Zusammensetzung aus, sondern stände auch für den Arbeitsvorgang.

3.2.4. Liturgie

Im Entwurf sprach sich Cullmann für ein aktives liturgisches Leben in Tantor aus. Sein Plädoyer dafür ist wohl auf sein Liturgieverständnis zurückzuführen, wozu mit Blick auf den gegenwärtigen Gegenstand zwei Wesenszüge anzuführen sind: Cullmann erachtete die Liturgie zum einen als unentbehrlich für die Erforschung der Heilsgeschichte, weil sie die Gegenwart des Heiligen Geistes erfahrbar mache, die elementar bezüglich des genannten

⁵⁹⁵ Gemeint sind hier das Leitungs- sowie das Konsultorengremium.

Vorhabens sei.⁵⁹⁶ Zum andern hat er die Liturgie ökumenisch zu verstehen gewusst, insofern er in ihr, in besonderer Weise im gemeinsamen Gebet, den Ausdruck bereits gegebener Einheit zu erkennen glaubte.

Was das liturgische Leben im Institut anbetraf, schlug er vor, einmal am Tag zu einem gemeinsamen Gebet („un service de prière journalier, commun aux trois confessions“) zusammenzukommen und regelmässig Eucharistie und Abendmahl („Sainte Cène protestante“) zu feiern. Zu diesen beiden Mahlfeiern machte er zwei Erläuterungen: Erstens sollten sie getrennt stattfinden und zweitens sollten alle Personen, unabhängig ihrer jeweiligen Konfession, daran teilnehmen können. Für diese Teilnahme kannte er zwei Formen, die er mit „participer“ und „assister“ näher beschrieb. Damit wollte er wohl aussagen, dass diejenigen, die jener Konfession angehörten, in der die jeweilige Mahlfeier stattfindet, in gewohnter Weise „aktiv“ an der Feier teilnehmen (participer) mögen, alle anderen hingegen als „Gäste“ zugegen sein sollten (assister).⁵⁹⁷ Zweifelsohne stehen diese Ausführungen im Kontext der Konzilsökumene. Weil sie sehr knapp und allgemein gehalten sind, ist nur ein oberflächlicher Abgleich mit dem Ökumenismusdekret möglich. Entwurf und Dekret lassen sich vom Aspekt gemeinsamer gottesdienstlicher Feiern her zusammenschauen. Das Konzil kennt die Möglichkeit solcher Feiern, wenngleich eher als Ausnahme.⁵⁹⁸ Zuerst zu den gemeinsamen Mahlfeiern: Cullmanns Unterscheidung zwischen teilnehmen und beisitzen (participer und assister) legt nahe, dass er sich im Vorfeld der Ausarbeitung seines liturgischen Programms für Tantur mit den Bestimmungen im Dekret vertraut gemacht hatte, möglicherweise sie sogar geteilt hat. Denn diese Unterscheidung „participer-assister“ ist (mit grosser Wahrscheinlichkeit) als Absage an einen (zumindest generellen) Empfang des Abendmahls bzw. der Eucharistie aller Christen zu verstehen, womit Cullmann sich in Einklang mit den konziliaren Bestimmungen wusste. Mit seiner Vorstellung einer gegenseitigen Teilnahme (assister) aller an der Mahlfeier der jeweils anderen Konfession verlies Cullmann hingegen den Boden des Konzils und stellte sich in Widerspruch zu dessen Lehre. Wenn auch im Ökumenismusdekret die Frage nach der Möglichkeit gemeinsamen liturgischen Feiern nicht

⁵⁹⁶ Vgl. Cullmann, *Quelques idées inspirées par l'annonce de la fondation d'un institut oecuménique de l'Histoire du Salut à Jerusalem par Sa Sainteté le Pape Paul VI*, 3f.

⁵⁹⁷ Wie Cullmann diese Unterscheidung von aktiver und passiver Teilnahme zu verstehen wusste, darüber ist im Entwurf nichts in Erfahrung zu bringen. Ferner bleibt auch der Sinn jener Aussage, dass die Eucharistie und das Abendmahl so gefeiert werden sollen, damit (de ce façon à ce) auch die Angehörigen der anderen Konfessionen daran teilnehmen können, letztendlich verborgen.

⁵⁹⁸ Vgl. UR 8.

abschliessend geklärt wird, lässt sich dennoch eindeutig sagen, dass das Konzil eine generelle Gottesdienstgemeinschaft ablehnte.⁵⁹⁹

Ein nächster Aspekt im Entwurf ist das gemeinsame (tägliche) Gebet. Die eingangs genannte Schwierigkeit, dass Cullmanns liturgisches Programm im Detail nur schwer auszumachen ist, trifft hier besonders zu. Was Cullmann unter einem täglichen Gebet verstand, lässt sich nur erahnen. Dachte er hier an ein (tägliches) Gebet für die Einheit oder eher allgemeiner an gemeinsames Beten? Wenn man seinen nicht näher bestimmten Vorschlag im Ganzen der Rede über die Liturgie in diesem Abschnitt betrachtet, liegt es nahe, sich für Letzteres zu entscheiden. Dafür spricht massgeblich der heilsgeschichtlich-pneumatologische Liturgiebegriff, der in diesem Abschnitt vorherrschend ist. Liturgie wird hier ausgesprochen funktional verstanden. Sie dient dazu, die Gemeinde bzw. den Einzelnen in die Gegenwart des Heiligen Geistes zu versetzen. Dies ist im Kontext von Tantur besonders nötig, weil die Annäherung an die göttliche Offenbarung, welche die Kernaufgabe des Instituts darstellt, ohne die Unterstützung des Heiligen Geistes in Cullmanns Augen nicht möglich ist. Wichtig in diesem Zusammenhang ist zu erwähnen, dass der Heilige Geist, der sich ihm zufolge in der Liturgie als wirkmächtig erweist und in diesem Geschehen gegenwärtig erfahrbar wird, mit dem Geist Gottes identisch ist. Der Heilige Geist ist bei Cullmann derselbe Geist, der bereits bei Christi Werk und dem diesen in der Geschichte vorausgehenden göttlichen Heilsereignissen zugegen war.

Bei der Bestimmung des Verhältnisses von Dekret und Cullmanns Ansatz muss ein Vorbehalt gemacht werden. Cullmann lag für seine Rede über das Gebet im Entwurf nicht nur das Konzil als Gegenstand des Rückgriffs vor, sondern auch ein eigener Ansatz aus früherer Zeit. Kurze Zeit vor Beginn des Konzils hat er sich in der Schrift *Katholiken und Protestanten. Ein Vorschlag zur Verwirklichung christlicher Solidarität* zu diesem Thema geäußert. Sein Begriff von Gebet war weitgehend von der damaligen ökumenischen Wetterlage bestimmt. Unter Gebet verstand er in der genannten Schrift das Gebet für die Einheit, das konfessionell getrennt vollzogen wurde. Aus dem Wortlaut bei Cullmann geht aber hervor, dass dieser zum genannten Zeitpunkt bereits gewillt war, über den Rahmen des damals Üblichen hinauszugehen. So bestimmte er als Zweck dieses Gebets die Stärkung der Brüderlichkeit und

⁵⁹⁹ UR 8,3. Siehe auch Feiners Kommentar dazu. Hier einige einschlägige Aussagen daraus: „Nun gibt es also eine Gestalt kirchlichen Betens, bei der Gemeinschaft zwischen den Konfessionen ausgeschlossen oder nur in besonderen Fällen möglich ist“ (78f.); Die Kirchenspaltungen brachten aus der Natur der Sache schon immer den Abbruch der Gottesdienstgemeinschaft mit sich, so dass die Mitglieder der einen Gottesdienstgemeinschaft vom Gottesdienst und den sakramentalen Handlungen der anderen Glaubensgemeinschaft ausgeschlossen waren. Es ist aber verständlich, dass im Verlauf der ökumenischen Bewegung die Frage immer wieder auftauchte, ob, unter welchen Bedingungen und in welchem Masse Gottesdienst- und Sakramentengemeinschaft zwischen den getrennten Kirchen wiederaufgenommen werden könnte“ (79).

widersetzte sich jedwedem Versuch, das Gebet mit einer Form von Einheit zusammenzudenken. Seine Haltung richtete sich wohl gegen jene zur dieser Zeit gängige Praxis, die das Gebet als Mittel zur Eingliederung der anderen in die eigene Konfession verstanden hat.⁶⁰⁰ Mit seinen Bestimmungen aus den späten 1950er-Jahre hat Cullmann damit nicht nur ein neues Verständnis des Gebets für die Einheit vorgelegt, zugleich hat er auch auf einen neuen Begriff von Ökumene hingearbeitet, in dessen Horizont sich später das Konzil zu verorten wusste.

Der Abgleich von Cullmanns Begriff des Gebets im Entwurf mit dem Ökumenismusdekret führt zu einem anderen Ergebnis als dies bei den Mahlfeiern der Fall war. Hier steht Cullmann nun näher am Konzil. Art. 8 des Ökumenismusdekrets spricht vom gemeinsam verrichteten Gebet: „Bei besonderen Anlässen, zum Beispiel bei Gebeten, die ‚für die Einheit‘ verrichtet werden, und bei ökumenischen Versammlungen, ist es erlaubt und auch erwünscht, dass die Katholiken sich mit den getrennten Brüdern im Gebet zusammenfinden.“ Zählt man Tantur zu den ökumenischen Versammlungen, stände Cullmanns Rede dem Konzil nahe. Für diese Lokalisierung spricht einiges. Tantur ist eine ökumenische Versammlung, wenn auch in einem institutionalisierten Sinne. Ökumenisch an Tantur ist u.a. der mittelbare Zweck des Instituts, d.h. die Wiedergewinnung der sichtbaren Einheit; ferner die Arbeitsweise, Jesus Christus als gemeinsamer Orientierungspunkt, und nicht zuletzt die personelle Zusammensetzung auf den unterschiedlichen Ebenen.

Wie UR 8 eigens zur Sprache bringt, handelt es sich bei den beiden genannten Anlässen, dem Gebet für die Einheit und der ökumenischen Versammlung, nur um Beispiele. Johannes Feiner deutete diesen Abschnitt denn auch dahingehend, dass das gemeinsame Gebet allgemein wünschenswert sei, auch wenn es nicht direkt auf die Einheit ausgerichtet sei.⁶⁰¹ Für diese These spricht auch der Text selber. Im weiteren Verlauf dieses Abschnitts im Dekret ist von der Bedeutung des Gebets die Rede. Dabei wird ausgesagt, dass dieses Zeichen und Bezeugung der bereits bestehenden Einheit (*genuina significatio*) sowie Mittel zur Erlangung der vollkommenen Einheit (*perefficax medium*) ist. Von daher gesehen ist es nicht mehr entscheidend, ob Cullmann unter dem gemeinsamen Gebet im Entwurf an ein Gebet für die Einheit oder an ein allgemeines (nicht näher definiertes) Gebet gedacht hat. Beide Formen von Gebet stehen nach dieser Leseart in Einklang mit dem Dekret. Demnach lässt sich denn sagen, dass Cullmanns Vorschlag zum Gebet in Tantur eine pastorale Umsetzung der Aussagen des Konzils zum gemeinsamen Gebet darstellt.

⁶⁰⁰ Vgl. Cullmann, Katholiken und Protestanten. Ein Vorschlag zur Verwirklichung christlicher Solidarität, 36-38, besonders 37.

⁶⁰¹ Vgl. Feiner, Kommentar zum Ökumenismusdekret, 77.

Das gemeinsame Beten, das der Straßburger Theologe als integralen Bestandteil des Instituts vorsah, lässt sich (mindestens) noch von einem weiteren Moment des Konzils her verstehen, nämlich vom ökumenischen Wortgottesdienst am Abschluss dieses Ereignisses. Diese Verbindung aufzuzeigen ist lohnenswert, weil für einmal ein Vorkommnis und nicht eine lehramtliche Aussage bzw. ein Konzilsdokument Gegenstand des Abgleichs ist. Ferner ist diese Schau auch theologisch legitim, zumindest von Seiten Cullmanns, stehen doch die Geschehnisse (so auch der Wortgottesdienst) auf dem Konzil nach seiner Meinung für weit mehr als nur für ein in sich abgeschlossenes vergangenes Geschehen. Die oft in seinen Stellungnahmen zum Konzil zu vernehmende Rede, dass Text und Geschehen in ihrer Verbundenheit für dieses ständen, ist dafür bezeichnend.⁶⁰² Wie Cullmann sich das Zusammenspiel dieser beiden Grössen genau vorstellte, lässt sich nicht abschliessend sagen. Dennoch kann aus diesem Umstand der für den gegenwärtigen Sachverhalt wichtige Schluss gezogen werden, dass Cullmann auch dem Geschehen (bzw. den Geschehnissen)⁶⁰³, zumindest ansatzweise und zumindest in Verbindung mit den Texten, lehrmässigen Charakter zuschrieb.

Das Gebet in Tantur vom ökumenischen Gottesdienst zum Abschluss des Konzils in St. Paul vor den Mauern her zu verstehen, dafür spricht Cullmanns Verständnis dieser Feier. Zwei Momente sind dabei zu erwähnen: Erstens erachtete er sie theologisch bzw. ökumenisch als von grosser Bedeutung. Er nannte sie einen von zwei Höhepunkten (*sommets*) des Konzils überhaupt.⁶⁰⁴ Und zweitens zählte er sie explizit zur Kategorie „Geschehen“ (*actes*).⁶⁰⁵ Inhaltlich ist zwischen dem liturgischen Programm in Tantur und dem genannten Gottesdienst eine grosse Nähe auszumachen. Letzteres besass wohl Vorbildcharakter für Cullmann. Die Nähe liegt einmal in der Sache des Gebets selbst begründet: Innerhalb dieses Wortgottesdienstes wurde gemeinsam gebetet, in Tantur sollte gemeinsam gebetet werden. Weiter kommen beide Seiten überein hinsichtlich der Verortung des Gebets: Dieses ist eingebettet in Schriftlesungen sowohl bei Cullmann wie auch im genannten Gottesdienst. Schliesslich lassen sich das Gebet im Wortgottesdienst und Cullmanns Vorhaben in Tantur von der inneren Ausrichtung zusammenschauen. Das Gebet auf beiden Seiten verstand

⁶⁰² Siehe z.B. Cullmann, Die Reformbestrebungen des 2. Vatikanischen Konzils im Lichte der Geschichte der katholischen Kirche, 2f.

⁶⁰³ Unter diesem Begriff verstand Cullmann ein Vielfaches, u.a. den Erneuerungswillen auf dem Konzil, die Interventionen der Väter in der Konzilsaula, die Diskussionen in den Kommissionen und die Machenschaften, Intrigen und diplomatischen Aktionen rund um das Konzil (vgl. ebd. 3).

⁶⁰⁴ Vgl. Cullmann, Eine weitere Bilanz des Konzils, 6. Der zweite Höhepunkt in diesem Zusammenhang war für Cullmann die am 7. Dezember 1965 erfolgte Aufhebung der Exkommunikation über die orthodoxe Kirche von Konstantinopel durch Paul VI. und die am gleichen Tag erfolgte Aufhebung der umgekehrten Exkommunikation durch Patriarch Athenagoras (ebd. 6).

⁶⁰⁵ Vgl. ebd. 6.

Cullmann als Beitrag zur Förderung der Einheit. Wichtig ist hier zu sehen, dass sogar die Struktur dieses Beitrags auf beiden Seiten Cullmann zufolge identisch ist: Gebet in Verbindung mit der Schrift verbindet sich zum Ökumenismus. Beim Wortgottesdienst auf dem Konzil lässt dieses Dreieck sich in folgender Weise erkennen: Cullmann wusste diese Feier als ein durchwegs ökumenisches Moment zu verstehen. So sagte er: Mit diesem Gottesdienst „ist für die ökumenische Ausrichtung des Konzils ein bedeutsames Beispiel geschaffen“⁶⁰⁶. Die Ökumenizität dieser Feier kann in Cullmanns Augen keinen anderen Grund haben als die Schrift und das Gebet, denn diese beiden Grössen bildeten die Grundlage dieser Feier. In Tantar ist dieses Dreieck Schrift - Gebet - Ökumene in folgender Weise gegeben: Das Begriffspaar Schrift - Gebet dieser Feier in St. Paul vor den Mauern findet sich im Zweck des Instituts, dem Studium der Heilsgeschichte, wieder. Denn die Heilsgeschichte zu studieren, bedeutet für Cullmann (allgemein gesprochen) die Schrift zu studieren, was ohne Liturgie, wozu auch das Gebet gehört, nicht möglich ist. Warum Liturgie zur Erforschung der Heilsgeschichte notwendig ist, darüber wurde an anderer Stelle bereits gesprochen. Der Ökumenismus als drittes Glied im Bund von Schrift und Gebet ist gemäss Cullmanns Vorstellung von Tantar insofern an diesem Ort zugegen, als letztere in ihrem konkreten Vollzug zur gegenseitigen Annäherung beitragen sollten. Die Ökumene ist damit den beiden Grössen gewissermassen als innerer Fluchtpunkt eingegeben.

3.2.5. Studienform

Die Erforschung der Heilsgeschichte sollte sich in Cullmanns Augen am Institut auf unterschiedliche Weise zutragen.⁶⁰⁷ Er nannte im Entwurf diesbezüglich Kolloquien und Kurse. Unter ersteren verstand er Zusammenkünfte von Theologen (Studierende inbegriffen?) aus allen drei Konfessionen, die ein im Vorfeld festgelegtes Thema aus dem Bereich der Heilsgeschichte diskutieren. Was den zeitlichen Rahmen anbetrifft, wünschte Cullmann sich mehrere solcher Zusammenkünfte pro Jahr mit jeweils einer Dauer von einigen Wochen. Bei der zweiten Arbeitsform, den Kursen, hatte er Vorlesungen und Seminare für Studierende vor Augen. Wie Ersterer sollten auch diese Veranstaltungen sich jeweils über einige Wochen erstrecken und in die semesterfreie Zeit fallen („La période devrait être choisie pendant les vacances universitaires, soit au printemps soit vers la fin de l’été“).

Diese paar wenigen Worte, die Cullmann zum Aspekt Studium im Entwurf verlor, geben zu erkennen, dass er auf unterschiedlichen Ebenen und damit verbunden mit unterschiedlichen

⁶⁰⁶ Cullmann, Eine Bilanz des Konzils, 9.

⁶⁰⁷ Siehe Cullmann, Quelques idées inspirées par l’annonce de la fondation d’un institut oecuménique de l’Histoire du Salut à Jerusalem par Sa Sainteté le Pape Paul VI, 4.

Formen zu arbeiten gedachte. Tantar weist dieser Beschreibung zufolge einen doppelten Charakter auf. Es sollte Ort der Forschung und Lehre zugleich sein. Wenngleich vieles unklar hinsichtlich der konkreten Ausgestaltung des Lehrbetriebs bleibt, lassen sich diesbezüglich mit einer hohen Wahrscheinlichkeit zutreffende Aussagen machen. Die Aussagen im Entwurf erinnern nämlich stark an Cullmanns Verständnis von akademischem Arbeiten. Wie bei der Besprechung seines Arbeitsfeldes Universität aufgezeigt wurde, waren Forschung und Lehre bei ihm stets eng miteinander verbunden. Forschung erwies sich als ein integraler Bestandteil vieler seiner Lehrveranstaltungen, offensichtlich nahm sie sogar eine Vorrangstellung gegenüber der Lehre ein. Es liegt nahe, diesen Begriff akademischen Arbeitens, den Cullmann in seiner Tätigkeit als Universitätsprofessor gehabt hat, auf seinen Vorschlag zur Arbeitsform in Tantar auszudehnen und diesen damit gewissermaßen im Horizont seiner (früheren) universitären Tätigkeit zu sehen. Folgt man diesem Pfad, werden die Aussagen zur Studienform im Entwurf zu Tantar besser greifbar. Folgende Bezüge lassen sich dann herstellen: Im universitären Kontext hat Cullmann nach der Devise gehandelt, dass die Forschung Aufgabe der Dozenten und der Studierenden ist. Wenn er nun im Entwurf als Zweck des Instituts das gemeinsame Studium der Heilsgeschichte bestimmte, liegt der Schluss nahe, dass er dabei an eine Forschungsgemeinschaft von Dozenten und Studierenden gedacht hat.⁶⁰⁸ Was die Kurse für die Letztgenannten angeht, liegt ferner die Vermutung nahe, dass Cullmann diese als zweitrangig gegenüber den Kolloquien erachtete. Möglich ist, dass er deren Funktion im Gesamtgefüge von Tantar darin auszumachen wusste, die Studierenden auf die Erforschung der Heilsgeschichte vorzubereiten, d.h. sie mit dem nötigen Instrumentarium im Hinblick auf ihre exegetisch-historische Tätigkeit auszustatten.

Dieser Versuch, in groben Zügen Cullmanns Idee der Arbeitsform in Tantar zu rekonstruieren, gibt bei aller Unzulänglichkeit doch deutlich zu erkennen, dass dieser sich die Erforschung der Heilsgeschichte als umfassendes Geschehen vorgestellt hat. Lehre und Forschung, die Grundsäulen der akademischen Tätigkeit, verbinden sich mit den beiden Personengruppen zu einem Gefüge, dessen Zusammenhänge sich im Einzelnen nicht näher bestimmen lassen.

Auf einer allgemeinen Ebene betrachtet lässt sich Cullmanns Vorschlag zur Arbeitsweise in Tantar nicht unmittelbar vom Konzil her verstehen. Dies mag daran liegen, dass sein Ansatz und die Konzilsdokumente auf (zu?) unterschiedlichen Abstraktionsebenen angesiedelt sind. Der Vorschlag zur Arbeitsweise in Tantar weist denn bereits konkrete Züge auf und ist

⁶⁰⁸ Siehe Cullmann, *Quelques idées inspirées par l'annonce de la fondation d'un institut oecuménique de l'Histoire du Salut à Jerusalem par Sa Sainteté le Pape Paul VI*, 1f.

praxisbezogen. Eine Zusammenschau dieses Ansatzes mit Aussagen des Konzils ist dennoch möglich. Erstens (einmal mehr) mit dem Ökumenismusdekret bzw. dessen Kapitel über die praktische Verwirklichung des Ökumenismus.⁶⁰⁹ Die Nähe zu diesem ist darauf zurückzuführen, dass Cullmanns Rede über die Arbeitsform die Ausdifferenzierung jener Rede über den Zweck des Instituts ist. In diesem Sinn gelten jene Bezüge, die bei der Besprechung des Zwecks gemacht wurden, auch mittelbar für die Arbeitsform. Art. 12 über die Zusammenarbeit mit den getrennten Brüdern wurde damals angeführt, hier liessen sich noch weitere Artikel bzw. einzelne Aussagen aus diesem Kapitel nennen, so z.B. die Aufforderung zum gemeinsamen Studium in ökumenischen Zusammenkünften (Art. 9). Neue Aussagen aufgrund dieser Gegenüberstellung lassen sich hingegen nicht machen.

Denkt man aber die Arbeitsform von den Studierenden her, rückt das Konzil in greifbare Nähe. Um diese aufzuzeigen, gilt es jener These zu folgen, die besagt, dass die Studierenden Teil der Forschungsgemeinschaft waren. Obwohl im Entwurf die Frage nach der (konfessionellen) Herkunft der Studierenden nicht geklärt wird, lässt sich kaum bestreiten, dass Cullmann (neben weiteren) auch katholische Studierende für Tantur vorgesehen hat. Dafür spricht in besonderer Weise, dass das Institut ideenmässig ein katholisches Projekt ist, geht es doch direkt auf die Person Paul VI. und indirekt auf den Ökumenismus des Konzils zurück. Dieser Komplex Studierende-römisch-katholische Kirche-Tantur stellt das Institut in den Horizont von UR 10. Dieser Artikel handelt von der Notwendigkeit der ökumenischen Unterweisung des ganzen Gottesvolkes, wobei ein besonderes Augenmerk dort auf den künftigen Hirten und Priestern liegt. Es ist denn auch diese genannte Personengruppe, die den Entwurf und den genannten Artikel des Ökumenismusdekrets zusammenschauen lässt. Denn die künftigen Hirten und Priester, von denen UR 10 spricht, entsprechen auf Seiten Cullmanns den katholischen Studierenden.

Nach Hilberath spricht sich UR 10 u.a. für die Unterweisung der Theologie in allen ihren Fächern (auch) in ökumenischer Perspektive aus, wovon eine stärkere Entsprechung der einzelnen Fächer in der Wahrheit der Dinge erhofft wird. Damit wollte, so Hilberath weiter, das Konzil deutlich machen, dass „eine in konfessioneller Binnenperspektive betriebene Theologie [...] keine genauere Erkenntnis der Wahrheit erlangen“⁶¹⁰ kann. Es brauche denn eine ökumenische Annäherung an die Wahrheit, die sich durch ein „Herantasten an die Wahrheit der Wirklichkeit“⁶¹¹ selbst ereigne.

⁶⁰⁹ UR 5-12.

⁶¹⁰ Hilberath, Kommentar zum Ökumenismusdekret, 145.

⁶¹¹ Vgl. ebd. 145.

Diese Ansicht spiegelt sich in Cullmanns Konzept von Tantur wider. Aus dem Entwurf geht eindeutig hervor, dass dieser Theologie an diesem Ort auf ökumenische Weise zu betreiben beabsichtigte sowie dass er als Ziel dieses Tuns die Ergründung der Wahrheit des Glaubens auszumachen wusste, die für ihn bekanntlich mit dem Mittegeschehen der Zeit identisch ist. Schliesslich ist eine Nähe zwischen Entwurf und genanntem Artikel des Ökumenismusdekrets in Bezug auf die Personengruppe der Priester auszumachen. Dieses Moment wurde eingangs zu diesem Abschnitt bereits angesprochen. UR 10 nimmt im Kontext seines Aufrufs zu einer stärkeren Ausbildung einer ökumenischen Haltung der kirchlichen Gemeinschaft (besonders) die künftigen Hirten in die Pflicht. Denn von ihnen hänge wesentlich die ökumenische Bildung der Gläubigen und diejenige der Ordensleute ab. Cullmann kam mit seinem Ansatz diesem Aufruf des Konzils nach, insofern als er sich dafür aussprach, „Studierende“ aus den verschiedenen Konfessionen nach Tantur einzuladen, um sie an dieser ökumenisch-theologischen Arbeits- und Lebensweise teilhaben zu lassen. Er entsprach dem Anliegen des Konzils in einem noch weiteren Sinne, insofern er sich für einen alljährlichen Wechsel der Studierenden ausgesprochen hat („Il faudrait veiller à ce que chaque année il y en eût d’autres“).⁶¹² Dieser Umstand kann einmal dahingehend gelesen werden, dass dieser auf diese Weise einer möglichst grossen Zahl von Studierenden die Teilnahme an dieser ökumenischen Forschungs- und Lebensgemeinschaft (einmal) ermöglichen wollte.

Diese zuletzt angeführten Gedanken betrachten die Studienform vom Blickwinkel der katholischen Studierenden her. Ein an dieser Stelle weiterer naheliegender Vergleichspunkt auf Seiten des Konzils ist „Optatam totius“. Die Frage nach der Wirkung dieses Dokuments über die Ausbildung der Priester auf Cullmann und die von ihm vorgesehene Studienform in Tantur stellt sich insofern mit Nachdruck, weil dieser ein ausgesprochen positives Urteil über dieses Dokument gefällt hat. Besonders erfreut zeigte er sich bekanntlich darüber, dass das Konzil diese nunmehr verstärkt biblisch-heilsgeschichtliche Sichtweise von Theologie und Kirche, die das thomistische Denken als bisheriges Fundament der Theologie verdrängt hat, auch in Bezug auf die Ausbildung der künftigen Priester dachte.⁶¹³ Bei der Zusammenschau der Studienform mit dem genannten Dekret tritt unmittelbar Art. 16 über die theologische Ausbildung der Alumnen im engeren Sinne hervor und dabei in besonderer Weise die dort zu findenden Aussagen über das Studium der Heiligen Schrift. Zweierlei wird darüber in Bezug auf die Alumnen ausgesagt: Sie sollen exegetisch geschult und mit den Hauptthemen der

⁶¹² Vgl. Cullmann, *Quelques idées inspirées par l’annonce de la fondation d’un institut oecuménique de l’Histoire du Salut à Jérusalem par Sa Sainteté le Pape Paul VI*, 4.

⁶¹³ Vgl. Cullmann, *Was bedeutet das Zweite Vatikanische Konzil für uns-Protestanten?*, 30.

Offenbarung vertraut gemacht werden.⁶¹⁴ Diesen Bestimmungen kam Cullmann mit seinem Tantor-Konzept mindestens bis zu einem gewissen Grad nach. Der an zweiter Stelle genannte Aspekt entspricht weitgehend Cullmanns Themenvorschläge für Tantor, die unter dem Punkt Zweck in diesem Kapitel bereits behandelt wurden.⁶¹⁵ Ob Cullmann auch eine exegetische Schulung, von der in OT 16 die Rede ist, für Tantor vorsah, ist sehr wahrscheinlich, lässt sich aber nicht mit letzter Gewissheit sagen.

3.2.6. Garten des Gebets

Obschon das Projekt eines ökumenischen Gartens des Gebets am Ölberg - genauer am Ort des Gartens Gethsemane - weder Gegenstand des Entwurfs ist, noch darin namentlich Erwähnung findet, gehört es dennoch von der Idee her gesehen in diesen Zusammenhang. Der Grund liegt darin, dass das Projekt mit dem Institut Tantor und der Person Cullmann eng verbunden ist. Die Idee zur Errichtung solch eines Gartens kam Cullmann während eines Aufenthaltes im Institut. Die Umsetzung erfolgte wenige Jahre nach dessen Eröffnung. Der Garten wurde zwei Pionieren der Ökumene gewidmet, dem evangelischen Pastor Marc Boegner - der wie Cullmann als Beobachter auf dem Konzil zugegen war - und Paul VI.⁶¹⁶ Wie das Institut in gewissem Sinne Cullmanns heilsgeschichtliche Theologie „in sich trägt“ und zum Ausdruck bringt, so gilt dasselbe für dieses Gartenprojekt. Gemäss Aussagen von Weggefährten hat Cullmann in der Ansprache anlässlich der Einweihung des Gartens⁶¹⁷ deutlich gezeigt, dass er das Projekt als Ausdifferenzierung und Spezifizierung von Tantor zu verstehen wusste. Das Institut und das Gartenprojekt stehen sich in mehrfacher Hinsicht nahe: Theologisch ist anzumerken, dass beide eine ökumenische Struktur aufweisen, die sich beim Garten in dessen Zweck artikuliert. Denn Cullmanns Ansprache anlässlich dessen Einweihung legt die These nahe,⁶¹⁸ dass dieser den Garten als Ort des gemeinsamen Gebets und dabei auch als Ort des Gebets für die Einheit vorsah. Weiter ist der Garten auch eine heilsgeschichtliche Grösse, dies

⁶¹⁴ OT 16.

⁶¹⁵ Vgl. Cullmann, *Quelques idées inspirées par l'annonce de la fondation d'un institut oecuménique de l'Histoire du Salut à Jerusalem par Sa Sainteté le Pape Paul VI*, 1f., hier 2.

⁶¹⁶ Vgl. Arrighi, *Souvenirs oecuméniques de Jean-François Arrighi*, 163.

⁶¹⁷ Trotz intensiver Bemühungen (u.a. Kontaktnahme mit dem Institut Tantor und der University of Notre Dame/Indiana (USA), welche die Treuhänderschaft des Instituts seit den Anfängen innehat), ist es mir nicht gelungen, diese Ansprache ausfindig zu machen. Dass es ein Manuskript davon gibt bzw. zumindest gab, lässt sich kaum bezweifeln (vgl. Roman Cascantes Artikel in *Testimonia oecumenica*, 250f., hier 251). Meine Ausführungen zum Projekt ökumenischer Garten im Zusammenhang mit Cullmann beruhen deshalb einzig auf Berichten von Augenzeugen. (u.a. Jean-François Arrighi, Norbert Calmels und Johann Feiner [Artikel in *Testimonia oecumenica*; S. 162-164 bzw. 180-182 bzw. 189-191]). Diese Berichte geben aber ein in sich geschlossenes Bild ab und können wohl als verlässlich betrachtet werden.

⁶¹⁸ Arrighi berichtete von zwei Schwerpunkten in dieser Rede: vom Gebet (im Allgemeinen) und vom Gebet für die Einheit (vgl. *Souvenirs oecuméniques de Jean-François Arrighi*, 163).

aufgrund der Örtlichkeit.⁶¹⁹ Der Ölberg ist bekanntlich ein reichhaltiger heilsgeschichtlicher Topos, insofern als er in besonderer Verbindung mit Jesus Christus, dem Zentrum der Heilsgeschichte, steht. Vom Charakter des Gartens gesehen eignet sich hier besonders gut darauf zu verweisen, dass der Ölberg (gemäss biblischem Bericht) Ort Jesu Gebet in der Nacht vor seiner Kreuzigung war.⁶²⁰ Ferner ist die heilsgeschichtliche Dimension des Gartens auch darin festzumachen, dass der Ölberg derjenige Ort war, wo sich gemäss biblischem Zeugnis Jesu Himmelfahrt⁶²¹ zugetragen hat. Dieses hat Cullmann als heilsgeschichtlich besonders bedeutungsvoll eingestuft, insofern es den Endpunkt von dessen (irdischer) Gegenwart darstellt, wodurch dieser sich als „Zentrum und Grundlage aller Zeit und aller Geschichte“⁶²² offenbart.

Die ideelle Nähe des Gartenprojekts zum Konzil geht einmal über das Institut Tantur selber bzw. über dessen Moment Liturgie, denn in diesem Zusammenhang hat Cullmann das Thema Gebet als Motiv für Tantur im Entwurf zum Thema gemacht.⁶²³ Bedingt durch den Umstand, dass das Gebet nunmehr in diesem ökumenischen Garten allem Anschein nach auch explizit als Gebet für die Einheit intendiert war, ist auf Seiten des Konzils als Gegenüber nochmals UR 8 zu nennen. Im dritten Abschnitt dieses Artikels wird das gemeinsam verrichtete Gebet für die Einheit als wünschenswert dargestellt. Cullmann entsprach mit seiner Gehaltszuschreibung dem ökumenischen Garten des Gebets als Ort des gemeinsamen Betens für die Einheit damit voll und ganz der Lehre des Konzils.

3.3. Eine Rückfrage an den Entwurf

Endgültig lässt sich Cullmanns Begriff des Instituts aus seinem Entwurf heraus nicht bestimmen. Zweifelsohne sollte diese Institution in seinen Augen ein Ort der Ökumene sein, doch was er darunter genau zu verstehen wusste, bleibt letztendlich unklar. Die von ihm gerne zur Bezeichnung des Instituts aufgebrachte Rede Ökumenisches Institut zur Erforschung der Heilsgeschichte⁶²⁴ kann diesbezüglich nur bedingt weiterhelfen, denn auch diese Rede bedarf der Deutung. Immerhin lassen sich an bzw. dank ihr mögliche Optionen hinsichtlich dessen Wesens aufzeigen. Ging es Cullmann in Tantur primär um die Heilsgeschichte, die er

⁶¹⁹ An dieser Stelle sei nochmals auf Cullmanns Rede von der „Geographie des Heils“ verwiesen.

⁶²⁰ Mt 26,36-46 par.

⁶²¹ Lk 24,46-53 par.

⁶²² Gózdź, Cullmanns heilsgeschichtliche Sicht: Die Geschichte Jesu Christi und ihre Nachgeschichte, 125.

⁶²³ Siehe Absatz „3.2.4. Liturgie“ in diesem Kapitel bzw. Cullmann, *Quelques idées inspirées par l’annonce de la fondation d’un institut oecuménique de l’Histoire du Salut à Jerusalem par Sa Sainteté le Pape Paul VI*, 3f.

⁶²⁴ Im Entwurf steht: *Institut oecuménique de l’Histoire du Salut* (vgl. Cullmann, *Quelques idées inspirées par l’annonce de la fondation d’un institut oecuménique de l’Histoire du Salut à Jerusalem par Sa Sainteté le Pape Paul VI*, 1).

ökumenisch, d.h. im christlichen Verbund, zu erforschen gedachte? Oder lag der Akzent bei ihm doch eher auf der Ökumene, sprich auf der unmittelbaren Förderung der sichtbaren Einheit, wozu er die Erforschung der Heilsgeschichte als zweckdienlich erachtete? Möglich wäre auch im Sinne einer dritten Option eine Synthese der beiden Richtungen. Die Unklarheit im Entwurf hinsichtlich des Wesens des Instituts legt die Annahme nahe, dass Cullmann - zumindest zum Zeitpunkt der Erstellung des Textes - selber keine abschliessende Antwort auf diese Frage hatte. Dies ihm als Defizit auszulegen, wäre nicht gerecht. Denn es gibt Gründe zur Annahme, dass er das Projekt bewusst nicht im Voraus abschliessend bestimmt hat.⁶²⁵ Der vorhandene Leerraum einerseits und die klaren Aussagen andererseits - letztere sind oben genannt worden (u.a. Örtlichkeit, Leitung und Zweck) - lassen von einer dem Projekt innewohnenden Spannung sprechen. Zwei Pole liegen dieser zugrunde: Gesetztes (bzw. Gegebenes) auf der einen Seite, Offenes/Unklares auf der anderen Seite. Dieses Moment erweckt unmittelbar Assoziationen zu Cullmanns Eschatologie, derer Signatur bekanntlich die (in dieser Arbeit mehrfach genannte) Spannung zwischen „schon gegeben - noch nicht vollendet“ ist. Gleichzeitig weist auch der Ökumenismus des Konzils diesen Gedanken auf. In Art. 24 des entsprechenden Dekrets werden „die Darlegung der (katholischen) Prinzipien des Ökumenismus und die Bedingungen seiner Realisierung“⁶²⁶, die das Konzil sich mit dem Dekret zur Aufgabe gemacht hat, abgeschlossen. Dabei wird dem Volk Gottes als Akteur der Einheitsbestrebungen in Erinnerung gerufen, dass der Ökumenismus trotz aller notwendiger menschlicher Bemühungen, die sichtbar im gemeinsamen Voranschreiten in der ökumenischen Bewegung zu Tage treten, „kein rein menschliches Unternehmen“⁶²⁷ ist, sondern Werk und Geschenk des Heiligen Geistes. Das Dekret fordert in Folge dessen dazu auf, den gesetzten ökumenischen Bestimmungen im Dekret nachzukommen, dies aber stets im „Kraftfeld des Heiligen Geistes“⁶²⁸ zu tun, um auf diese Weise dessen „künftigen Anregungen“⁶²⁹ nicht vorzugreifen.

Hier drängt sich die Frage auf, ob diese oben beschriebene Struktur „(schon) gesetzt - offen“ im Entwurf Cullmanns ihren tieferen Sinn aus dem Dekret gewinnt, d.h. ob der

⁶²⁵ Dafür spricht u.a. diejenige Aussage im Entwurf, die Cullmann im Zusammenhang mit der Frage nach der Eröffnung des Instituts gemacht hat: Auf die Frage, wann der Studienbetrieb aufgenommen werden sollte, antwortete Cullmann, dass es wichtig sei, dass dies vor der definitiven Festlegung aller Details geschehe. Notwendig im Voraus sei lediglich, einige Grundlinien dieser akademischen Institution geklärt zu haben. Diese Aussage hat Cullmann dadurch verstärkt, dass er mehrere zentrale Begriffe von ihr unterstrichen und damit hervorgehoben hat. Es sind dies: tous (alle [Linien]), définitive (definitiv(e) [Festlegung]) und lignes générales (allgemeine Richtung). Vgl. dafür ebd. 5.

⁶²⁶ Hilberath, Kommentar zum Ökumenismusdekret, 193.

⁶²⁷ Feiner, Kommentar zum Ökumenismusdekret, 121.

⁶²⁸ Hilberath, Kommentar zum Ökumenismusdekret, 194.

⁶²⁹ UR 24.

pneumatologische Abschluss von „Unitatis redintegratio“, wodurch die konziliaren Bestimmungen zum Ökumenismus gesamttheologisch verortet werden, den Freiraum im Entwurf erklärt. Die ansatzweise vorgenommene inhaltliche Ausrichtung des Projekts Tantar entspreche dieser Betrachtungsweise zufolge beim Dekret dem „schon gesetzt“, das seinen Ausdruck in den zahlreichen Bestimmungen zur Förderung der Einheit hat. Der Freiraum infolgedessen entspreche dem „noch offen“, was im Dekret mit dem Verweis auf die Wirkkraft des Heiligen Geistes, der die „lebendige göttliche Dynamik“⁶³⁰ ist, zur Sprache gebracht wird. Diese vorhandenen Freiräume im Entwurf pneumatologisch zu verstehen in Anlehnung an UR 24, dafür spricht bei Cullmann seine Sicht der heilsgeschichtlichen Gegenwart. Entscheidend diesbezüglich ist seine Rede von der Zeit des Heiligen Geistes, mit der er diese Epoche näher umschrieben hat.⁶³¹ Letzteren hat er als die Macht der Auferstehung ausgemacht, der durch sein Wirken in der gegenwärtigen Epoche diese überschreitet und sie mit (heilsgeschichtlich) Zukünftigem in Berührung bringt. Damit dies geschehen kann, bedarf es Cullmann zufolge im Ekklesialen Räumen der Freiheit.⁶³²

4. Heilsgeschichtliche Konzeption

Kurz vor Abschluss des Konzils legte der Straßburger Theologe mit *Heil als Geschichte* seine letzte Schrift zur Heilsgeschichte vor. Über deren Wesen und Stellung im Ganzen seiner heilsgeschichtlichen Trilogie wurde schon mehrfach gesprochen. Nochmals auf den Punkt gebracht bezweckte er damit, seinen in *Christus und die Zeit* gelegten Grundriss einer neutestamentlichen Heilsgeschichte zu vertiefen.⁶³³ In zweifacher Hinsicht kam er diesem Vorhaben in *Heil als Geschichte* nach: Erstens durch eine Ausarbeitung des Inhalts und zweitens durch eine Erweiterung der Perspektive. Was Letztere anbelangt hat Cullmann, wie bereits angesprochen im Zusammenhang mit der Besprechung des Tantar-Entwurfs, die bis zu diesem Zeitpunkt gängige biblisch-exegetische Betrachtungsweise der Heilsgeschichte um das systematische Moment erweitert. Diese erweiterte Sicht hat verständlicherweise neue Fragestellungen und Themen aus dem Bereich der Heilsgeschichte hervorgebracht.

⁶³⁰ Feiner, Kommentar zum Ökumenismusdekret, 121.

⁶³¹ Vgl. Cullmann, *Heil als Geschichte*, 281.

⁶³² Cullmann beschloss interessanterweise des Öfteren „seine Beiträge und Bücher durch den Hinweis auf das Wehen des Gottesgeistes“ (Lehmann, *Einheit durch Vielfalt-heute*, 290). Dies trifft besonders auf die Themenkreise Heilsgeschichte und Ökumene zu, die beide die Frage nach dem Ekklesialen zum Gegenstand haben. Siehe dafür z.B. die Schriften „*Christus und die Zeit*“ und „*Einheit durch Vielfalt*“.

⁶³³ Konkret sollte die heilsgeschichtliche Grundlegung „nach allen Seiten in ihrer Entstehung, in ihrer ganzen Tragweite, auch in ihrem Verhältnis zur Eschatologie, erörtert, gegenüber den heute vorherrschenden theologischen und exegetischen Strömungen abgegrenzt, aber doch auch in positiv durch diese angeregter Auseinandersetzung an wichtigen Punkten präzisiert und dort, wo in der früheren Darstellung die Probleme vereinfacht erschienen, in ihrer Komplexität geklärt werden“ (Cullmann, *Heil als Geschichte*, VIII).

Unverkennbar tritt in *Heil als Geschichte* der ekklesiologische Denkraum des Konzils zum Vorschein, wobei an dieser Stelle trotz grosser zeitlicher Nähe der beiden Seiten zueinander wohl weniger von einem Einfluss des Konzils auf Cullmann gesprochen werden kann als vielmehr von einem ideellen Einfluss Cullmanns auf das Konzil. Die Kirchenkonstitution als die primäre Trägerin der Ekklesiologie des Konzils folgt in ihrer Darlegung der Kirche dem Prinzip der Heilsgeschichte. Bereits im ersten Kapitel wird dies erkennbar. Dort wird die Kirche als Mysterium dargestellt, das im Heilsplan des Vaters begründet liegt und durch Christus im Heiligen Geist etappenweise in der Zeit und Geschichte zur Ausführung gelangt. „Nachdem die Konstitution in ihrer Lehre vom Mysterium der Kirche die Beziehungen der Kirche zu den drei göttlichen Personen dargelegt hat, geht sie dazu über, dieses Geheimnis in den Vergleichen der Schrift zu beschreiben.“⁶³⁴ Auch an dieser Stelle wird die Kirche heilsgeschichtlich verstanden. So nimmt unter den „Metaphern“⁶³⁵, mit der das Geheimnis Kirche im ersten Kapitel von „Lumen Gentium“ ausgedrückt wird, diejenige vom Volk Gottes⁶³⁶ eine besondere Stellung ein, bevor sie gegen Ende dieses Kapitels in Art. 7 verstärkt paulinisch als Leib Christi gedacht wird. Das darauffolgende Kapitel widmet sich dann eigens und eingehend der Kirche als Volk Gottes. An heilsgeschichtlichen Motiven fehlt es dabei nicht. So wird die Kirche in Art. 9 als Volk Gottes im Zusammenhang der Heilsgeschichte in ihrem ganzen Ausmass betrachtet: in der Vorbereitung als Volk Israel, in der Gründung durch Christus als Volk des Neuen Bundes, in ihrer universalen Bestimmung und gegenwärtigen Pilgerschaft, bis hin zur künftigen eschatologischen Vollendung.⁶³⁷

Abgesehen von einer Übereinstimmung in theologisch-kategorialer Hinsicht von Cullmanns heilsgeschichtlicher Sicht ist eine ideelle Einflussnahme des Konzils auf *Heil als Geschichte* in besonderer Weise im systematisch-theologischen Ausblick am Ende der Schrift auszumachen. Die Wirkung des Konzils an dieser Stelle ist gross. Das Konzil hat Cullmanns Verständnis der heilsgeschichtlich gegenwärtigen Epoche verändert, und zwar weniger im Sinne eines Kurswechsels bzw. einer Kurskorrektur, als vielmehr im Sinne einer Erweiterung. Mit dem angesprochenen Widerhall des Konzils in *Heil als Geschichte* ging eine Zäsur hinsichtlich der theologischen Beziehung zwischen Cullmann und der katholischen Kirche einher. Ein neues Phänomen nahm hier seinen Ausgang. Das Band zwischen Cullmann und dem Konzil bzw. der katholischen Kirche wurde noch enger. Man fand sich nun mehr und mehr auch in systematischer Hinsicht, nachdem dies in historisch-biblischer Hinsicht schon

⁶³⁴ Arrieta, Die heilsgeschichtliche Schau der Kirche auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil, 334.

⁶³⁵ Passender wäre hier der Begriff „Wirklichkeit“.

⁶³⁶ Siehe z.B. LG 4.

⁶³⁷ Vgl. Arrieta, Die heilsgeschichtliche Schau der Kirche auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil, 335f.

Jahre zuvor mit der Denkkategorie Heilsgeschichte geschehen war. Diese Nähe schuf Cullmann mit *Heil als Geschichte* selbst,⁶³⁸ was als Hinweis dafür verstanden werden kann, dass er - wie dies sein Schüler Froehlich nannte - auch in der „systematisch-theologischen Arbeit die Diskussion mit der katholischen Kirche“⁶³⁹ von diesem Zeitpunkt an bewusst gesucht hat. Dieser neu eingeschlagene gemeinsame Weg hat seine Fortführung dann insbesondere im ökumenischen Kontext gefunden. Einerseits in Cullmanns ökumenischer Gesamtkonzeption, andererseits in gewisser Hinsicht auch im Projekt Tantur. Beide stehen bei ihm für ein im Dialog mit der katholischen Theologie sich begreifendes Suchen nach dem Wesen der Einheit. Dabei gehen die heilsgeschichtliche-biblische Linie und die systematische Linie in weiten Zügen Hand in Hand.⁶⁴⁰

4.1. Struktur der heilsgeschichtlichen Gegenwart

Zwei strukturelle Eingriffe, die der Straßburger Theologe in *Heil als Geschichte* an seiner heilsgeschichtlichen Konzeption vorgenommen hat, rücken das Konzil ins Blickfeld.⁶⁴¹

Zum einen hat er bekanntlich das Bild von der Linie⁶⁴² - worüber bereits im Zusammenhang mit Congar gesprochen wurde - als Ausdruck des Fortschreitens der Heilsgeschichte durch jenes einer Wellenlinie ersetzt.⁶⁴³ Dieser Schritt geht bei ihm auf die zwischenzeitlich gewonnene Einsicht zurück, dass der Konstante Gottes im Heilsplan die Kontingenz zugeordnet ist. Das Konzil wird neben Congar diese leichte Kurskorrektur wohl auch (mit)initiiert haben dadurch, dass es die Sünde ekklesiologisch neu bedacht hat. Die Väter konnten sich durchringen, „nicht mehr bloss von der heiligen, sondern von der sündigen

⁶³⁸ Siehe hierzu ferner den Umstand, dass Cullmann diese Schrift dem Einheitssekretariat gewidmet hat. Er erhoffte sich davon „einen Beitrag zum Dialog zwischen den Christen der verschiedenen Konfessionen“ leisten zu können (Cullmann, *Heil als Geschichte*, IV).

⁶³⁹ Froehlich, *Die Mitte des Neuen Testaments*. Oscar Cullmanns Beitrag zur Theologie der Gegenwart, 218.

⁶⁴⁰ In „Einheit durch Vielfalt“ zeigt sich diese Synergie in der Argumentationsstruktur. Im ersten Kapitel dieser Schrift stellte Cullmann die Frage, wie die Einheit nach dem Befund des Neuen Testaments zu verstehen ist (heilsgeschichtliche Ebene). In den beiden darauffolgenden Kapiteln hat er das Ergebnis dieser Untersuchung mit Einheitsmodellen ökumenischer Kommissionen sowie einzelner Personen konfrontiert (systematische Ebene). Im Zuge dessen hat er immer wieder katholische Positionen in seine Gedankengänge miteinbezogen. So fügte er beinahe auf jeder zweiten Seite entweder Aussagen des Lehramts oder Aussagen katholischer Theologen (wie Fries, Rahner, Ratzinger,...) in seine Argumentationsgänge ein. Ferner ist schon im 1. Kapitel seiner Schrift etwas von diesem theologisch-systematischen Klima zu spüren, wenn Cullmann in dieser biblisch-heilsgeschichtlichen Sicht von Einheit Theologen anderer Konfessionen in Form von jeweils kurzen Einschüben zu Wort kommen liess (z.B. S. 22 und S. 23).

⁶⁴¹ Wie schon in anderen Zusammenhängen des Öfteren getan, muss auch an dieser Stelle bei der Frage, inwieweit sich in „Heil als Geschichte“ die Theologie des Konzils widerspiegelt, daran erinnert werden, dass Cullmann selbst (neben weiteren Theologen) mit seiner heilsgeschichtlichen Konzeption, die zur Zeit des Konzils in ihren Grundlinien bereits vorlag, zur Etablierung einer historisch-theologischen Denkweise auf dem Konzil beigetragen hat. Von daher gesehen gilt es bei einem Abgleich von „Heil als Geschichte“ mit dem Konzil stets mit zu bedenken, dass in dieser Schrift Cullmanns eigenes Denken bereits zugegen ist.

⁶⁴² Vgl. Cullmann, *Christus und die Zeit*, besonders 60-62.

⁶⁴³ Vgl. Cullmann, *Heil als Geschichte*, 104-108, besonders 106f.

Kirche zu sprechen⁶⁴⁴. Die Sünde ist dieser Sicht zufolge nicht nur eine Angelegenheit der Glieder, sondern auch der Kirche selbst. Im Hinblick auf Cullmanns Korrektur gilt es abgesehen vom Begriff in besonderer Weise dessen Einbettung im Rahmen der Ekklesiologie zu beachten. Die in Art. 8 angesprochene Sündhaftigkeit der Kirche wird unter Bezugnahme auf ihren heilsgeschichtlichen bzw. inkarnatorischen Charakter begründet: Die Kirche ist in der Menschheit verwirklicht und „erst auf dem Weg in die eschatologische Vollendung“⁶⁴⁵. Analog verhält es sich bei Cullmann, auch bei ihm gründet seine Schau von Sünde, die ihn zur genannten Kurskorrektur bewegt hat, in einer (wenn auch ausgesprochen strengen) Wahrnehmung der Kirche als in der Geschichte verwirklichte Grösse.

Zum andern hat Cullmann in *Heil als Geschichte* das Verhältnis von Heilsgeschichte und (profaner) Geschichte neu bestimmt. Im Unterschied zu *Christus und die Zeit*⁶⁴⁶ betonte er die Unterschiede⁶⁴⁷ der beiden Grössen stärker als zuvor, ohne dabei aber die Gemeinsamkeiten zu übersehen. Die Heilsgeschichte unterscheidet sich denn „nach ihrem Ursprung, der Erwählung Gottes, wie nach ihrem Ablauf von Geschichte, Letzteres tut sie insofern, als sie u.a. als lückenhaft erscheint“⁶⁴⁸. Was ihre Übereinstimmung mit der Geschichte anbetrifft, sind für Cullmann drei Aspekte zu nennen: Erstens setzt sich die Heilsgeschichte wie die Geschichte aus einer zusammenhängenden Ereignisfolge zusammen. Zweitens lässt auch sie Raum für die Kontingenz zu, insofern Heilsgeschichte auch Unheilsgeschichte miteinschliesst. Und drittens gehören die wesentlichen Einzelereignisse der Heilsgeschichte der Geschichte an.⁶⁴⁹ Dass Cullmann das Verhältnis von Heilsgeschichte und Geschichte neu überdacht hat ist, wie er selber einräumte, auf kritische Reaktionen auf seine in *Christus und die Zeit* vorgenommene Verhältnisbestimmung der beiden Grössen zurückzuführen. Möglicherweise ist aber auch in diesem Zusammenhang ein Impuls vom Konzil ausgegangen, in dessen Umfeld *Heil als Geschichte* seinen Abschluss gefunden hat. Auf Seiten des Konzils ist nämlich ein ähnliches Phänomen diesbezüglich zu beobachten. Dieses hat sich auch die Frage nach dem Zusammenhang von Weltgeschehen und Heilsgeschichte gestellt, wenn auch nicht in der expliziten Weise wie Cullmann. Das heilsgeschichtliche Denken, das dort gewissermassen die theologischen Linien bestimmt hat, steht für den Versuch einer

⁶⁴⁴ Ratzinger, Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis, 321.

⁶⁴⁵ Hünemann, Kommentar zur Kirchenkonstitution, 369. Mit Aloys Grillmeier gesprochen: „Diese Sündhaftigkeit hängt nicht am sichtbaren Wesen der Kirche, insofern sie Heilszeichen ist, sondern daran, dass sie in der konkreten Menschheit, der Gemeinschaft fehlbarer und sündiger Menschen verwirklicht ist“ (Grillmeier, Kommentar zum I. Kapitel der Kirchenkonstitution, 176).

⁶⁴⁶ Vgl. Cullmann, *Christus und die Zeit*, 35-38.168.

⁶⁴⁷ Vgl. ebd., besonders 58f. sowie die dortigen Verweise.

⁶⁴⁸ Cullmann, *Heil als Geschichte*, 58f., zit. nach Braun, *Heil als Geschichte*, 108.

⁶⁴⁹ Vgl. Cullmann, *Heil als Geschichte*, 59f.

Neubestimmung des Verhältnisses von göttlicher Transzendenz und irdischer/geschichtlicher Immanenz. In diesen Kontext passt die von Cullmann gestellte und beantwortete Frage nach dem Zusammenspiel von göttlicher und menschlicher Geschichte gut hinein. Tatsächlich ist denn auch dieser Komplex in den Nachkonzilsjahren innerhalb der katholischen Theologie unter Bezugnahme auf das Konzil aufgegriffen worden. Dies geschah vorrangig seitens der Theologie der Befreiung als Versuch einer Vermittlung beider Grössen.⁶⁵⁰

Was Cullmann und das Konzil an dieser Stelle verbindet, ist der Gegenstand sowie die an diesen gerichtete Frage. Als trennend erweist sich das Ergebnis. Dies gilt zumindest gesetzt den Fall, dass man das Geschichtsverständnis des Konzils an der Pastoralkonstitution festmacht. Gemäss Kardinal Lehmann waren nämlich bei „den Aussagen von Wohl und Heil, Fortschritt und ewigem Leben, Geschichte und Ewigkeit, Transzendenz und Immanenz die konvergierenden und identifizierenden Aussagen vorherrschend, während die Momente der Differenz eher zurücktraten“⁶⁵¹. Weltgeschichte und Heilsgeschichte werden nach dieser Betrachtungsweise als differenzierte Einheit verstanden. Bei Cullmann hingegen liegt das Augenmerk auf der Verschiedenheit, d.h. auf dem Nicht-Zusammenpassen der beiden Grössen.

4.2. Konsequenzen der heilsgeschichtlichen Schau für die gegenwärtige Zeit

Das letzte Kapitel von *Heil als Geschichte* ist von der „erstmal vorsichtig aufgerollten Frage nach möglichen Zeichen des Weitergehens der Heilsgeschichte“⁶⁵² bestimmt. Diese Frage geht auf jene Schau der Heilsgeschichte bei Cullmann zurück, die besagt, dass mit der Entstehung des Kanons die Gesamtdeutung der Heilsgeschichte gegeben ist, dass diese aber dennoch weiterhin bleibende Aktualität hat, insofern „sie als Norm einer nicht abgeschlossenen Geschichte über sich selbst in die nachbiblische Gegenwart hinausweist“⁶⁵³. Für Cullmann ist derweil klar, dass der „Fortgang der Heilsgeschichte jeweils dann wahrzunehmen [ist], wenn die Gegenwart an der durch die Bibel bezeugten heilsgeschichtlichen Wirklichkeit als Norm gemessen wird“⁶⁵⁴.

⁶⁵⁰ So z.B. das Dokument von Medellín (=Die Kirche in der gegenwärtigen Umwandlung Lateinamerikas im Licht des Konzils. Sämtliche Beschlüsse der 2. Generalversammlung des Lateinamerikanischen Episkopates, Medellín 24.8.-6.9.1968 (Stimmen der Weltkirche; 8), Bonn 1979.) Dabei z.B.: Dokumente, 8. Katechese, Nr. 4. Dazu: Gustavo Gutiérrez, *Theologie der Befreiung*, München 1973.

⁶⁵¹ Lehmann, *Christliche Weltverantwortung zwischen Ghetto und Anpassung* (online). Siehe bezeichnenderweise auch folgende Aussage von Lehmann über die Pastoralkonstitution: „Der fortschreitende Humanisierungsprozess der Welt entspricht [in der Konstitution] der geschichtlich sich entfaltenden Idee des kosmischen Christus“ (ebd.).

⁶⁵² Froehlich, *Die Mitte des Neuen Testaments: Oscar Cullmanns Beitrag zur Theologie der Gegenwart*, 218.

⁶⁵³ Cullmann, *Heil als Geschichte*, 300.

⁶⁵⁴ Ebd. 280-288, zit. nach Braun, *Heil als Geschichte*, 109.

Zur Illustration der eingangs gestellten Frage nach möglichen Zeichen des Fortdauerns der Heilsgeschichte griff Cullmann auf Motive des Konzils zurück, die diesem im Grossen und Ganzen zu seiner unverwechselbaren Prägung verholfen haben. Bis auf das Motiv des „christlichen Gottesdienstes“⁶⁵⁵ sind diese zumindest in der Art und Weise, wie Cullmann sie in *Heil als Geschichte* darlegte, in seiner Theologie bis zu diesem Zeitpunkt nicht zu erkennen. Bei der grossen Mehrheit dieser Motive ist demnach eine direkte Zusammenschau mit dem Konzil legitim. Es ist zudem in diesem Zusammenhang nicht auszuschliessen, dass die angesprochene Nähe sogar mehr als nur ideeller Natur, sprich sogar genetischer Natur ist. Folgende Motive griff Cullmann in seiner Schrift auf: das Schicksal der Juden, die Spaltungen der Christenheit (und damit verbunden der Reformwille in der katholischen Kirche), die Existenz nichtchristlicher Religionen als Frage an das Christentum sowie die christliche Liturgie.⁶⁵⁶

4.2.1. Judentum

Als ein Indiz für das Weitergehen der Heilsgeschichte in der gegenwärtigen Zeit deutete Cullmann jenen Umstand, dass das jüdische Volk bis auf heutigen Tag „auf wunderbare Weise trotz aller Verfolgungen bewahrt worden ist“⁶⁵⁷. Für ihn stand damit ausser Zweifel, dass dieses Volk von anhaltender heilsgeschichtlicher Bedeutung ist. In seiner Überzeugung fühlte er sich von der paulinischen Israel-Theologie, besonders von Röm 9-11, bestätigt. Paulus macht an dieser Stelle deutlich, dass das jüdische Volk trotz seines Unglaubens (bzw. Sünde) über die heilsgeschichtliche Mitte hinaus seinen angeborenen Status als Volk Gottes innehat.⁶⁵⁸ Ihm zufolge ist es für die Zeit zwischen dem Mitte- und dem Endgeschehen mit der besonderen Aufgabe versehen worden, den Heiden den Weg in die Heilsgeschichte zu weisen, ehe es selbst von Gott am Ende der Zeit zur Vollendung geführt wird.⁶⁵⁹

Dass Cullmann im Kontext der Frage nach Zeichen des Fortgangs der Heilsgeschichte das Schicksal der Juden nannte bzw. allgemein auf das jüdische Volk und seine heilsgeschichtliche Stellung in der gegenwärtigen Epoche zu sprechen kam, zeigt etwas vom tiefgehenden Einfluss des Konzils. Art. 4 von „Nostra Aetate“, der Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen, hat Cullmanns Blick zumindest

⁶⁵⁵ Siehe dafür z.B. *Weihnachten in der Alten Kirche*, Basel 1947; *Der Ursprung des Weihnachtsfestes*, Zürich/Stuttgart 1960 (=zweite, leicht überarbeitete Auflage von „*Weihnachten in der Alten Kirche*“); *Urchristentum und Gottesdienst*, Zürich⁴1962.

⁶⁵⁶ Cullmann, *Heil als Geschichte*, 286-294, zit. nach Froehlich, *Die Mitte des Neuen Testaments*: Oscar Cullmanns Beitrag zur Theologie der Gegenwart, 218.

⁶⁵⁷ Cullmann, *Heil als Geschichte*, 286.

⁶⁵⁸ Vgl. ebd. 286.

⁶⁵⁹ Siehe dafür bei Paulus das Gleichnis vom Ölbaum (Röm 11,13-24).

geschärft, wenn nicht sogar ihm diesen neuen Horizont eröffnet. Das Dekret spricht für die katholische Kirche in noch nie dagewesener Weise die innige Verwandtschaft von Judentum und Christentum an und streicht in diesem Zusammenhang das gemeinsame Erbe heraus. Dieses liegt dem Dekret zufolge darin, dass beide Glaubensgemeinschaften aus der Heilsgeschichte Israels hervorgegangen sind. Ferner werden im Dekret als Momente der Verbundenheit die Anfänge der Kirche - die Apostel entstammten bekanntlich dem jüdischen Volk - und die gemeinsame Hoffnung genannt.⁶⁶⁰

Ein Ansatz Cullmanns in diesem Zusammenhang weist unmittelbar auf das Konzil hin. Seine Äusserungen zum jüdischen Volk und zu dessen heilsgeschichtlicher Bedeutung legen die Vermutung nahe, dass er dieses Volk als Teil der Erbgemeinschaft zu verstehen wusste. Für diese These spricht insbesondere jene Aussage, dass „das Judentum, im Unterscheid zu den anderen nichtchristlichen Religionen, zur Heilsgeschichte im *engeren* Sinne nicht nur gehörte, sondern weiterhin gehört“⁶⁶¹. Das Konzil geht mit „Nostra Aetate“ in eine ähnliche Richtung, wengleich nirgends in dieser Erklärung explizit von Erbgemeinschaft die Rede ist bzw. ein Begriff verwendet wird, der diese Implikationen aufweist und infolgedessen eine Zusammenschau der beiden Seiten an dieser Stelle ohne weiteres zulässt. Seitens des Konzils sind in diesem Zusammenhang drei Momente aus „Nostra Aetate“ anzuführen, welche die Rede von der Erbgemeinschaft „zulassen“: Erstens nennt der Text, wie oben angesprochen, mehrere Momente der Verbundenheit der Kirche mit dem Judentum. Diese lassen sich jeweils einer Etappe der Heilsgeschichte zuordnen: Anfang (Verbundenheit durch Herkunft aus der Geschichte Israels), Mitte (Anfänge der Kirche), Ende (gemeinsame Hoffnung). Damit wird ein nahe beisammen verlaufender Weg von Judentum und Kirche durch die ganze Heilsgeschichte hindurch zum Ausdruck gebracht. Zweitens wird dieses gemeinsame Erbe, wofür der Text den Begriff „patrimonium spirituale“⁶⁶² verwendet, theologiegeschichtlich und dogmatisch-präsentisch verstanden.⁶⁶³ Dieses Erbe ist denn „nicht nur die Ausgangsbasis für die geschichtliche Fragestellung, sondern auch für das Verhältnis der Kirche zum gegenwärtigen Judentum“⁶⁶⁴. Hinter dieser Auffassung steht jener ekklesiologische Grundsatz, dass die „Herkunft der Kirche ihre Gegenwart und bleibende [...] Zukunft“⁶⁶⁵ bestimmt. Und drittens wird das gemeinsame Erbe sprachlich akzentuiert, u.a. durch den

⁶⁶⁰ Vgl. auch Siebenrock, Kommentar zur Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen, 661.

⁶⁶¹ Cullmann, Heil als Geschichte, 286.

⁶⁶² NA 4.

⁶⁶³ Vgl. Siebenrock, Kommentar zur Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen, 661.

⁶⁶⁴ Ebd. 661.

⁶⁶⁵ Ebd. 661.

Hinweis auf die Verbundenheit mit dem Stamm Abrahams. Diesbezüglich ist interessant festzustellen, dass diese Bezugnahme in der genannten Weise bei der Rede über die Muslime in „Nostra Aetate“ fehlt.⁶⁶⁶ Ist der Gehalt der Aussage, der sich durch diese drei Thesen artikuliert, nicht hinreichend, um dem Konzil den Gedanken vom Judentum als Miterben in den Mund zu legen?⁶⁶⁷ Falls ja, ständen sich Cullmann und das Konzil bezüglich der theologischen Verortung des jüdischen Volkes nahe.

4.2.2. Spaltungen der Christen

In *Heil als Geschichte* hat Cullmann nachweislich zum ersten Mal folgenden Gedanken in Erwägung gezogen: „Wiederum können wir versuchen, mit aller nötigen Vorsicht [...] auch in allen *Spaltungen der Christen* die Hand Gottes zu sehen“⁶⁶⁸.

Diese Aussage dahingehend zu verstehen, als ob er diese Spaltungen als etwas Positives verstanden hätte, wäre verfehlt. Zweifelsohne sind sie in seinen Augen etwas naturgemäss Negatives, insofern als Christus die Kirche als seinen und einen Leib konstituiert hat.⁶⁶⁹ Er erachtete sie nur insofern als positiv, als sie die Kirchen durch ihre Gegenwart andauernd zur Erneuerung ihrer selbst ermahnen würden.⁶⁷⁰

Inwieweit hinter dieser ansatzweisen positiven Schau der Spaltungen das Konzil steht, lässt sich eindeutig sagen. Cullmann lieferte die Antwort dazu gleich selber, indem er sagte: „Ist nicht der Reformwille, der heute so mächtig in der katholischen Kirche am Werk ist, ein Zeichen dafür, dass die Heilsgeschichte fortschreitet und dass so gerade in unseren Spaltungen Gott am Werk ist?“⁶⁷¹ Es ist naheliegend, diese Aussage in erster Linie vom Konzil her zu verstehen. Dieses war einerseits zum Zeitpunkt der Niederschrift von *Heil als Geschichte* in vollem Gang und andererseits in Cullmanns Augen ein Ort der Reform schlechthin.⁶⁷² Dies hat er bekanntlich selbst im Zuge seiner Teilnahme am Konzil in

⁶⁶⁶ NA 3.

⁶⁶⁷ Effektiv hat es auf dem Konzil einige katholische Theologen gegeben, die das Judentum in der genannten Weise zu verstehen wussten. Siebenrock führt in seinem Kommentar zur Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen (hier: 661) mehrere Namen mit den dazugehörigen Positionen auf. Dabei wird vom Judentum als Miterbe, als Erbegemeinschaft (zusammen mit dem Christentum) oder als jene Grösse gesprochen, die einen eigenen Platz in der Heilsordnung verdiene.

⁶⁶⁸ Cullmann, *Heil als Geschichte*, 287.

⁶⁶⁹ Vgl. Cullmann, *Katholiken und Protestanten*, 13f. Für die Leib-Christi-Rede als Sinnbild für die Kirche bei Paulus, siehe u.a. 1 Kor 12,12-30.

⁶⁷⁰ Vgl. Cullmann, *Heil als Geschichte*, 287.

⁶⁷¹ Ebd. 287.

⁶⁷² Siehe dafür u.a. die beiden Referate mit dem Titel „Die Erneuerung der Kirche durch das 2. Vatikanische Konzil (im Lichte des protestantischen Beobachters)“: UBB, NL 353, C II 331. Dort finden sich Aussagen wie: dass innerhalb von drei Jahren unglaublich viel geschehen sei oder dass selten eine Kirche in so kurzer Zeit sich so stark gewandelt habe (hier: Die Erneuerung der Kirche durch das 2. Vatikanische Konzil-Reformen, 1). Siehe

Erfahrung bringen können, wie aus seinen Berichten hervorgeht. Reform bzw. Reformwille machte er sowohl in den lehramtlichen Aussagen wie auch im Konzilsgeschehen insgesamt aus.

4.2.3. Existenz nichtchristlicher Religionen

Weiter nannte Cullmann in *Heil als Geschichte* mit einer gewissen Zurückhaltung die Konfrontation der christlichen Welt mit der nichtchristlichen Welt (bzw. mit den nichtchristlichen Religionen) ein Indiz für das Fortschreiten des göttlichen Heilsplans in der heutigen Zeit bzw. ein Element dieses Heilsplans. Diese These geht bezüglich ihrer Grundlage auf dessen heilsgeschichtliche Konzeption zurück, genauer gesagt auf dessen Einsicht, dass aus heilsgeschichtlicher Perspektive die Einverleibung des Menschengeschlechts in Gott über das Volk Gottes, die Kirche, in der heilsgeschichtlich-gegenwärtigen Zeit nach dem Prinzip der Universalisierung erfolgt.⁶⁷³

Die theologische Disziplin, in der dieser Sachverhalt beheimatet ist, ist die Evangelisierung. Hier „liegt“ auch die Nähe von Cullmanns Ansatz zum Konzil begründet. Vorrangig zu nennen auf Seiten Letzteres ist in diesem Zusammenhang das Dekret über die Missionstätigkeit. Zum einen handelt es sich denn bei diesem Dokument um dasjenige, das die Frage der Verbreitung des Glaubens an alle Völker zum genuinen Gegenstand hat, und zum andern weist dieses einen geschichtlich-heilsgeschichtlich geprägten Begriff von missionarischer Tätigkeit auf. Allem voran ist daraus Kapitel I (AG 2-9) anzusprechen, wo die Mission theologisch-heilsgeschichtlich begründet wird. Art. 9 bestimmt dabei die Missionsarbeit der Kirche näher, wenn es heisst: „Missionarische Tätigkeit ist nichts anderes und nichts weniger als Kundgabe oder Epiphanie und Erfüllung des Planes Gottes in der Welt und ihrer Geschichte, in der Gott durch die Mission die Heilsgeschichte sichtbar vollzieht.“ Diese Tätigkeit wird im Dekret eschatologisch als eine Grösse der pilgernden Kirche verstanden, die der Wiederkunft des Herrn entgegengeht. Diese Aussage aus „Ad Gentes“ steht Cullmanns Gedankengang am nächsten. Er wird ihn wohl zur Formulierung seiner oben genannten These kurze Zeit vor Abschluss des Konzils angespornt haben. Trotz dieser Nähe ist eine ansatzweise Spannung zwischen den beiden Seiten auszumachen. Aus AG 9 geht hervor, dass die Konzilsväter die Missionstätigkeit als Moment der Heilsgeschichte verstanden haben. Cullmann blieb diesbezüglich, wie bei ihm an dieser Stelle zu entnehmen ist, vorsichtiger, wenn er dabei sagte: „[U]nsere Konfrontierung mit der *nichtchristlichen Welt*

dazu auch „Die Reformbestrebungen des 2. Vatikanischen Konzils im Lichte der Geschichte der katholischen Kirche“, in: Theologische Literaturzeitung 92 (1967) 1-22.

⁶⁷³ Vgl. Cullmann, Christus und die Zeit, 163-169, besonders 163f.

[mag] als ein Element des göttlichen Heilsplans gewertet werden.“⁶⁷⁴ Was es mit diesem Vorbehalt auf sich hat, ist aus seinen knapp gehaltenen Ausführungen nicht in Erfahrung zu bringen.

4.2.4. Liturgie

Schliesslich nannte Cullmann die Liturgie eine Form der Vergegenwärtigung der Heilsgeschichte.⁶⁷⁵ Die Art und Weise, wie er von ihr in *Heil als Geschichte* gesprochen hat, zeigt auf, dass sie etwas Besonderes für ihn gewesen sein muss. Anders als die genannten Motive - Judentum, Spaltungen der Christenheit, Reformwille, Existenz nichtchristlicher Religionen - hat er in dieser Schrift ausführlich zu diesem Gegenstand Stellung bezogen und dies sogar im Rahmen eines eigenen Kapitels.⁶⁷⁶

Cullmanns Ansatz kommt einem liturgietheologischen Abriss gleich, der in seinem Innersten aufzeigen will, dass die Liturgie ihre Sinnhaftigkeit und Legitimität von der Heilsgeschichte gewinnt.⁶⁷⁷ Liturgie hat er nämlich als dasjenige Geschehen dargestellt, das die Erfüllung der Vergangenheit und die Erwartung der Zukunft gegenwärtig erfahrbar macht und damit dem Sinngehalt der Heilsgeschichte als ein die Epochen übergreifendes und in Gott gründendes Geschehen, das seinen Angelpunkt in der Christustat der Mitte hat, seinen prägnantesten Ausdruck zu verleihen vermag. Dass Cullmann Mitte der 1960er-Jahre in *Heil als Geschichte* die Liturgie zum Thema gemacht hat, lässt sich im Grunde nur mit dem Konzil erklären. Dies aus zweifachem Grund: Auf der einen Seite ist dieses Thema bei ihm in der Zeit des Konzils zu einem eigenen Gegenstand der Betrachtung herangereift,⁶⁷⁸ und zum andern hat das konfessionelle Moment Eingang in seine Überlegungen aus dieser Zeit gefunden. So stellte er z.B. in der genannten Schrift die Frage, ob die katholische Messfeier, die er wohl des Öfteren während des Konzils hautnah miterlebt hat, dem heilsgeschichtlichen Kriterium genügt.

Der Impuls des Konzils auf Cullmann wird kaum nur dahingehend gegangen sein, dass dieser aufgrund seiner unmittelbaren Nähe zur Erneuerung der Liturgie auf dem Konzil das Bedürfnis verspürt hat, sich mit dieser Disziplin der Theologie fortan eingehend zu beschäftigen. Eine Zusammenschau der oben aufgeführten skizzenhaften Darstellung einiger Züge seines Liturgieverständnisses mit der Liturgiekonstitution führt eine Übereinstimmung in kategorialer Hinsicht an den Tag. Analog zu Cullmann hat das Konzil die Liturgie

⁶⁷⁴ Cullmann, *Heil als Geschichte*, 287.

⁶⁷⁵ Vgl. ebd. 288.

⁶⁷⁶ Die Überschrift dieses Kapitels lautet: Heilsgeschichte und Gottesdienst (=S. 288-294).

⁶⁷⁷ Siehe Cullmann, *Heil als Geschichte*, 288-294.

⁶⁷⁸ Davor war dies nicht der Fall, siehe dafür z.B. „Urchristentum und Gottesdienst“ (Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments; 3), Zürich ⁴1962.

grundlegend von der Heilsgeschichte her verstanden. Dafür stehen in besonderer Weise die Artikel 5-8 der Liturgiekonstitution, wo auf dem Hintergrund der Heilsgeschichte bzw. entlang der Heilsgeschichte der genannte Gegenstand entfaltet wird.⁶⁷⁹ Wie Cullmann hat das Konzil die Liturgie an diesem Ort sinngemäss als verdichteten Ausdruck des letzten Abendmahls des Inkarnierten, der Ostermahlzeiten des Auferstandenen und des messianischen Mahls des Kommenden zu verstehen gewusst.⁶⁸⁰ So heisst es z.B. bezüglich Letzterem in SC 8: „In der irdischen Liturgie nehmen wir vorkostend an jener himmlischen Liturgie teil, die in der heiligen Stadt Jerusalem gefeiert wird, zu der wir pilgernd unterwegs sind“.

Eine direkte Abhängigkeit zwischen Cullmanns liturgietheologischen Überlegungen Mitte der 1960er-Jahre und der Erneuerung der Liturgie in der katholischen Kirche auf dem Konzil wird zudem durch den Faktor Zeit bekräftigt. Die Liturgiekonstitution wurde als erstes Dokument auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil Ende 1963 verabschiedet und promulgiert. Cullmanns *Heil als Geschichte* folgte 1965. Dazwischen liegen knapp zwei der Inspiration dienende Jahre.

5. Ansätze einer Ekklesiologie

Lässt sich von einer Ekklesiologie bei Cullmann sprechen? Wohl eher nicht. Im Œuvre dieses Theologen ist nirgends eine systematische Abhandlung zu Ursprung, Wesen, Verfassung und Sendung der Kirche auszumachen, noch sind Anhaltspunkte dafür gegeben, dass er an der akademischen Diskussion dieses Gegenstands überhaupt beteiligt war. Die Rezeption ist dieser Sachlage bis heute gefolgt, von einer Ekklesiologie Cullmanns ist so gut wie nirgends die Rede. Cullmann war bekanntlich kein Systematiker, sondern durch und durch Exeget und Kirchenhistoriker. Er schrieb „primär aus der Perspektive des Bibelwissenschaftlers“⁶⁸¹ und schuf sich von dieser Seite Zugang zu Theologie und Kirche. Im Zuge dessen drang er aber auch in den Bereich der Systematik vor. Allem voran ist hierfür seine heilsgeschichtliche Konzeption zu nennen, die den Versuch darstellt, das Verhältnis göttlicher und menschlicher Geschichte vom biblischen Befund her zu fassen. In diesem biblisch-heilsgeschichtlichen Denkhorizont sind einzelne Aussagen bzw. Motive vorhanden, die zusammengeschaubarbruchstückhaft einen Begriff von „Kirche“ bei ihm aufscheinen lassen.

Ein solches Motiv ist Cullmanns Auslegung der paulinischen (bzw. deuteropaulinischen) Charismenlehre. Diese hat ihm den Blick für seine Sicht von Einheit als Zusammenspiel von

⁶⁷⁹ Vgl. Kaczynski, Kommentar zur Liturgiekonstitution, 61.

⁶⁸⁰ Vgl. Cullmann, *Heil als Geschichte*, 291.

⁶⁸¹ Lienemann, Oscar Cullmann-Forschungsdiesiderata im Hinblick auf die Ökumene, 194.

Einheit und Vielfalt eröffnet. Später ist diese Lehre zum Grundstock seiner Einheitskonzeption herangewachsen. Ferner sind Stränge einer Ekklesiologie in seiner Theologie im Kontext seines Zeit- und Geschichtsverständnisses auszumachen. Kirche definierte Cullmann in diesem Zusammenhang kategorial als die zwischen dem alles entscheidenden Christusgeschehen der Mitte („schon“) und dem Endgeschehen in der Parusie („noch nicht“) gelegene Epoche, die unter der Herrschaft des Heiligen Geistes steht und in der Christus der Eine durch Zeit und Raum hindurch Leib annimmt. Methodologisch wäre es an dieser Stelle zutreffender zu sagen: Die gegenwärtige Epoche ist für Cullmann die Zeit der Kirche und die Zeit des Heiligen Geistes. Kirche und Heiliger Geist hat er als die beiden heilsgeschichtlichen Gaben dieser Zwischenzeit bestimmt.⁶⁸²

Seine Sichtweise der Kirche war bis zum Konzil hauptsächlich von der paulinischen Charismenlehre und der Bestimmung der Kirche als Zwischenzeit bestimmt. Im Zuge des Konzils und der darauffolgenden Zeit kam es zu einem Aufbruch dieser Gedanken. Zwei Momente sind dafür bezeichnend: Erstens kristallisierte sich bei ihm in dieser Zeit aus einer heilsgeschichtlich-empirisch und fast etwas statisch-konstruktivistisch anmutenden Sichtweise von Kirche ansatzweise eine Ekklesiologie der Idee nach heraus. Folgender Anlass versinnbildlicht diese Entwicklung: In einer Ansprache an Exegeten aus aller Welt auf einer Fachtagung gegen Ende des Konzils sprach Cullmann (wohl unerwartet für das Auditorium) über die Vielfalt von Meinungen, die unter den Exegeten anzutreffen sei. Er hob dabei deren positiven Wert hervor. Die Vielfalt dränge dazu, gemeinsam an der Materie weiterzuarbeiten und so im Verbund der Wahrheit näherzukommen. Zum Zweck der theologischen Verortung dieses Moments griff Cullmann Paulus und seine Lehre von der charismatischen Vielfalt auf. Bekanntlich weist der Apostel im Kontext seines eigentlichen Begriffs für Kirche als Leib Christi immer wieder auf die Vielfalt in der Einheit hin, insofern er zu bedenken gibt, dass jeder einzelne Christ mit/durch seine Charismen zum Aufbau der Kirche beiträgt.⁶⁸³ Im Horizont des Apostels stehend zielte Cullmann mit seiner Rede darauf ab, seine Kollegen zu vielfältiger Meinung und sachdienlicher Diskussion zu ermuntern. Der Wortlaut dieser Ansprache erweckt den Eindruck, dass er die anwesenden Exegeten in erster Linie als Gemeinde im paulinischen Sinne und nicht als Arbeitsgemeinschaft wahrgenommen hat. Hinter dieser Bezugnahme der von Paulus geforderten Vielfalt innerhalb der Gemeinde auf die zur Tagung versammelten Gelehrten steht zweifelsohne das Konzil. 1964, d.h. zum

⁶⁸² Vgl. Cullmann, Christus und die Zeit, 134-159. Eine Zusammenfassung der wichtigsten Aussagen dieses Kapitels bzw. der heilsgeschichtlichen Sicht der Bibel in der Wahrnehmung Cullmanns findet sich in „Heil als Geschichte“, 281-283.

⁶⁸³ U.a. Röm 12-14, 1 Kor 12.

Zeitpunkt dieser Rede, war es bekanntlich noch in vollem Gange. Die innere Verbindung von Rede und Konzil bestätigte Cullmann selber: „Wir können auch hier, sogar in unseren Zusammenkünften eine Vielfalt von Meinungen feststellen. Es ist unsere Aufgabe, diese Meinungen miteinander ins Gespräch zu bringen.“⁶⁸⁴.

Cullmann eröffnete sich durch seine Teilnahme am Konzil eine neue Sichtweise von Kirche. Er machte die Erfahrung von Weltkirche und damit verbunden die Erfahrung von unterschiedlichen Meinungen im Kontext des Einen. Mit diesem Gewinn trat er an dieser Tagung in Louvain auf und stellte dort eine Pluralität von Meinungen fest. Diese verortete er paulinisch-ekklesiologisch, übersetzte seine Erfahrungen auf dem Konzil auf die vor ihm stehende Gemeinschaft von Exegeten und skizzierte gewissermassen sein Bild von Kirche in Anlehnung an das Konzil und an Paulus. Kirche, die Cullmann hier erlebte, meint gelebte Vielfalt innerhalb der einen Wirklichkeit. Oder anders formuliert: charismatische Gemeinschaft.

Diese Vielfalt, die er bereits in jungen Jahren bei Paulus im Zuge seiner Forschungstätigkeit als Exeget und Historiker festgestellt hatte, wurde für ihn jetzt u.a. dank der gemachten Erfahrung auf dem Konzil und auch dieses Kongresses zu einer konkreten Angelegenheit. Im Horizont dieses Gedankengangs ist denn Jahre später seine Einheitskonzeption gross geworden. Sie liegt in der Schau von Kirche als einer charismatischen Gemeinschaft begründet.

Zweitens zeugen bei ihm vom genannten ekklesiologischen Aufbruch im Denkhorizont des Konzils Aussagen über das Wesen der Kirche, die er im Zusammenhang mit der Erstellung seiner Einheitskonzeption kundgetan hat. Im Zuge der Revision der 1. Auflage⁶⁸⁵ griff er einzelne ökumenische Ansätze von namhaften Theologen und Organisationen zwecks Schärfung seiner Position auf. Dabei kam er auch auf Joseph Ratzinger und dessen Schrift *Zur Lage des Glaubens*⁶⁸⁶ zu sprechen. Den Begriff von Kirche, den der später Papst gewordene Kardinal in diesem Gesprächsband von sich gibt, meinte Cullmann weitgehend teilen zu können. Vier Aussagen von Ratzinger machte Cullmann sich zu eigen. Entscheidend dabei ist, dass diese Aussagen ihrerseits allesamt auf die Ekklesiologie des Konzils zurückgehen. Es sind dies folgende (aufgeführt in der entsprechenden Reihenfolge bei Cullmann): a) Die Kirche ist kein soziologisches Gebilde; b) Die Kirche ist Leib Christi; c)

⁶⁸⁴ Cullmann, Andacht über 1 Kor 1,10-13 anlässlich der Tagung der „Studiorum Novi Testamenti Societas“ [SNTS], Louvain, 27. August 1964, S. 2 (eigene Übersetzung aus dem Französischen).

⁶⁸⁵ Die Schrift erschien in 1. Aufl. 1986, in 2. Aufl. 1990.

⁶⁸⁶ Joseph Ratzinger, *Zur Lage des Glaubens*. Ein Gespräch mit Vittorio Messori [ins Deutsche übersetzt von Gisela Zöhrer], München/Zürich/Wien 1985.

Die Kirche ist Christi Kirche, nicht unsere; d) Die Kirche ist nicht zu erfinden, sie ist uns gegeben.⁶⁸⁷

Im Hinblick auf die folgende Zusammenschau dieser Aussagen mit der Ekklesiologie des Konzils sind einige Vorbemerkungen notwendig: Erstens ist eine Kohärenz dieser Aussagen offensichtlich, dennoch soll jede Aussage entsprechend Cullmanns Umgang in *Einheit durch Vielfalt* einzeln mit dem Konzil zusammenschaut werden. Dabei wird die Reihenfolge, in der die Aussagen bei Cullmann stehen, beibehalten. Beeinträchtigt wird diese Zusammenschau dadurch, dass die Aussagen am genannten Ort nicht näher ausgeführt sind. Sie stehen einfach da im Sinne eines persönlichen Bekenntnisses. Demnach ist eine Zusammenschau mit dem Konzil nur eingeschränkt möglich. Es sei denn, der Straßburger Theologe hat sich in einem anderen Zusammenhang schon einmal in diese Richtung geäußert, sodass man sich von dieser Seite her den Implikationen dem einen oder dem andern dieser ekklesiologischen Bekenntnisse anzunähern versuchen kann.

5.1. Die Kirche ist kein soziologisches Gebilde

Diese erste der Aussagen bedarf in grundlegender Weise der Interpretation. Abgesehen von der genannten Stelle in *Einheit durch Vielfalt* hat Cullmann nirgendwo sonst auf diese Weise von der Kirche gesprochen. Der Elsässer Ökumeniker André Birmelé, einst Schüler von Cullmann, deutete diese Worte vom Leib-Christi-Motiv her, das Thema des nächsten Abschnitts sein wird. Die Kirche sei Cullmann zufolge deshalb kein soziologisches Gebilde, weil sie Leib Christi sei.⁶⁸⁸ Wohl wird Birmelé mit dieser These Cullmanns Aussageabsicht weitgehend entsprochen haben. Denn andere Zugänge zu dieser Rede als vom Leib-Christi-Motiv lassen sich bei ihm nicht ausmachen. Interessant ist bei ihm in diesem Zusammenhang ein Vermerk, den dieser im Anschluss an die Nennung dieser vier ekklesiologischen Aussagen in *Einheit durch Vielfalt* gemacht hat. Dabei hat er Ratzinger als einen Kämpfer dargestellt, der sich gegen die Ausschliesslichkeit einer Betrachtung von Kirche als Volk Gottes gewandt habe, da diese in ihrem Leib-Christi-Sein gänzlich verdeckt würde.⁶⁸⁹ Steckt hinter dieser Zurschaustellung des Bemühens von Ratzinger im Nachhall des Konzils Cullmanns eigene Ansicht? Folgte man diesem Pfad, liesse sich seine Aussage von der

⁶⁸⁷ Vgl. Cullmann, *Einheit durch Vielfalt*, 144.

⁶⁸⁸ Vgl. Birmelé, *Oscar Cullmann: im Dienste der biblischen Theologie und der Ökumene*, 9.

⁶⁸⁹ Vgl. Cullmann, *Einheit durch Vielfalt*, Fn 46, 144. Ratzinger hat bereits in seiner Dissertation deutlich gemacht, dass die beiden Bilder von der Kirche zusammengehören: Die Kirche ist ihm zufolge Volk Gottes vom Leib Christi her (vgl. Ratzinger, *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*, in: *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche. Die Dissertation und weitere Studien zu Augustinus und zur Theologie der Kirchenväter* (=Joseph Ratzinger, *Gesammelte Schriften*; 1, hrsg. von Gerhard L. Müller, Freiburg/Basel/Wien 2011, 43-418, hier 326f.).

Unzulänglichkeit des Begriffs Volk Gottes zur näheren Bezeichnung des Wesens der Kirche bei Ratzinger mit seiner implizit geäußerten Kritik an der Kirche als soziologischer Größe zusammenschauen. So liesse sich dann mit Cullmann von Ratzinger her kommend sagen: Wenn die Kirche auf den Volk-Gottes-Gedanke reduziert wird, ist die Gefahr akut, dass sie rein soziologisch (d.h. als soziologische Größe) gedacht wird. Sie ist aber auch Leib Christi - wie es für das Konzil „Lumen Gentium“ in Art. 7 deutlich zum Ausdruck bringt -, was es entsprechend zu artikulieren gilt. Cullmanns Verweis auf Ratzinger und die damit möglicherweise einhergehende Zurschaustellung seiner Sicht kann als Verstärkung für Birmelés oben genannte Auslegung seiner Rede von der Kirche als nicht-soziologisches Gebilde herangezogen werden.

5.2. Die Kirche ist Leib Christi

Dieses Bild von der Kirche, das Cullmann mit dem Konzil teilt, tritt bei ihm vorwiegend in den Kontexten Ökumene und Heilsgeschichte in Erscheinung. Im Kontext der Ökumene ist es insofern zugegen, als er jene ökumenisch bedeutsame Aussage machte, dass jede Kirche *für sich* Leib Christi sei. Diese Sichtweise zieht grundlegende Konsequenzen hinsichtlich der zu erstrebenden Einheitsform nach sich. Das von ihm „gesuchte Band der Einheit“⁶⁹⁰ ist eine *communio*, „die [denn] als solche nicht selbst Leib Christi ist“⁶⁹¹. Hingegen soll diese *communio* „verdeutlichen und garantieren[...], dass in jeder Einzelkirche die eine Kirche als Leib Christi sichtbar in Erscheinung tritt“⁶⁹². In welchem Sinn diese Leib-Christi-Haftigkeit jeder Kirche bei Cullmann zu verstehen ist (ontologisch, soziologisch...), lässt sich nicht näher in Erfahrung bringen. Die Leib-Christi-Rede steht bei Cullmann im Themenfeld Ökumene etwas in luftleerem Raum. Näheres über den Gehalt dieser Rede bei ihm ist im Kontext der Heilsgeschichte ausfindig zu machen, genauer gesagt bei der Verhältnisbestimmung von Christus-Kirche-Welt.⁶⁹³ Auffallend dabei ist, dass der Leib-Christi-Gedanke in diesem Kontext nunmehr näher am Konzil steht. Dies ist darauf zurückzuführen, dass Cullmann wie auch das Konzil die Leib-Christi-Rede heilsgeschichtlich verstanden haben und in der Entfaltung dieser Rede weitgehend der heilsgeschichtlichen Spur gefolgt sind. Quelle ihrer Erkenntnis sind überwiegend die paulinischen und deuteropaulinischen Aussagen. Viele parallele Gedankengänge werden erkennbar. Hätte Cullmann seine Auffassung von Leib Christi nicht nur dann und wann in Einzelteilen zur

⁶⁹⁰ Cullmann, *Einheit durch Vielfalt*, 23.

⁶⁹¹ Ebd. 23.

⁶⁹² Ebd. 23.

⁶⁹³ Siehe Cullmann, *Christus und die Zeit*, 169-174. Ferner: *Königsherrschaft Christi und Kirche im Neuen Testament*, Zürich³1950.

Schau gestellt, als vielmehr systematisch aufgearbeitet, wären die Parallelen wohl noch klarer und tiefgründiger sowie in grösserer Zahl auszumachen. An zwei Stellen innerhalb der Entfaltung dieser Rede ist die Nähe zum Konzil besonders gut erkennbar: Erstens stimmt Cullmann mit dem Konzil im Ausgangspunkt der Erörterung dieser Rede überein. Das Leib-Christi-Motiv entfalteteten beide ausgehend von den (heils)geschichtlichen Ereignissen von Tod und Auferstehung Jesu Christi. Cullmann verstand das Leib-Christi-Motiv genuin vom Heilsgeschehen Christi, dessen verdichteter Ausdruck ihm zufolge Tod und Auferstehung darstellen. Bezeichnend für diese Sicht ist bei ihm die Rede vom Leib Christi (der Kirche) als dem Auferstehungsleib (Christi), die er von Paulus übernommen hat.⁶⁹⁴ Cullmann stellte denn aber in diesem Zusammenhang klar, dass er diese Zusammenschau nicht ontologisch im Sinne einer Identifikation von Christus und Kirche zu verstehen wusste.⁶⁹⁵ Auf Seiten des Konzils ist diesbezüglich die Kirchenkonstitution anzuführen, denn dort ist der Leib-Christi-Gedanke grundgelegt. Art. 7 der Konstitution folgt Cullmann, wenn es dort heisst: Der einzelne Christ nimmt Anteil an den beiden (oben genannten) Heilsereignissen durch die Mitteilung des Geistes Christi in Taufe und Eucharistie. Auf diese Weise erfahre er realen Anteil an Christus und werde mit seinen anderen Brüdern zur Gemeinschaft Christi, die sein Leib ist, zusammengeführt.⁶⁹⁶ Ferner zeigt sich eine gewisse Nähe von Cullmann und dem Konzil hinsichtlich der Bestimmung des Heiligen Geistes innerhalb des Geschehens der Leib-Christi-Werdung. Mit Paulus hat Cullmann den Heiligen Geist als die „Macht der Auferstehung“⁶⁹⁷ bezeichnet. Dieser schafft ihm zufolge die Leiber der Menschen vom Kreuzes- und Auferstehungsgeschehen her in der Taufe und in der Eucharistie neu und formt sie zu einem einzigen Leib. „Lumen Gentium“ kennt diese Sicht auch, einmal ansatzweise in der oben genannten Rede, und dann auch am Schluss von Art. 7. Dort wird der Geist Gottes als einer dargestellt, der Leib und Haupt bewegt, eint und belebt analog zur Seele des menschlichen Leibes.

Aller Nähe zum Trotz, soweit diese aufgrund der wenigen Worte von Cullmann zum Komplex Leib Christi überhaupt auszumachen ist, unterscheiden sich die beiden Seiten in einem Punkt. Der Straßburger Theologe akzentuierte in Anlehnung an sein ekklesiologisches Schema „schon-noch nicht“ das „noch nicht“ dieser Einverleibung des Einzelnen in Christus. Dieses Geschehen überdauert in seinen Augen die ganze Zeit der Kirche und wird erst in

⁶⁹⁴ Vgl. Cullmann, Heil als Geschichte, 234. Für Paulus: Phil 3,21, 1 Kor 15,42-44.

⁶⁹⁵ Der hermeneutische Schlüssel für das richtige Verständnis dieser Zusammenschau von Auferstehungsleib und Leib Christi ist bei Cullmann das mehrfach genannte ekklesiologische Schema von „schon-noch nicht“, vgl. Cullmann, Heil als Geschichte, 234.

⁶⁹⁶ LG 7.

⁶⁹⁷ Röm 8,11.

Zukunft (im heilsgeschichtlichen Sinne) zur Vollendung gelangen. Die Ursache dafür machte er in der Sünde aus. Diese dauert ihm zufolge trotz des Christusgeschehens der Mitte in der gegenwärtigen Heilsepoche an. Die Kirchenkonstitution betont vergleichsweise eher das „schon“, das Wirken des Geistes im Hier und Jetzt, der den Leib Christi formt. Diese schwergewichtig präsentische Sichtweise der Gestaltung des Leibes ist in LG 7 unverkennbar. Dort heisst es beispielweise: „Derselbe Geist eint durch sich und durch seine Kraft wie durch die innere Verbindung der Glieder den Leib; er bringt die Liebe der Gläubigen untereinander hervor und treibt sie an.“⁶⁹⁸. Cullmann nahm diese unterschiedliche Akzentuierung zwischen ihm und dem Konzil sichtbar wahr. Er gab dabei zu bedenken, dass trotz der weitgehend neu abgesteckten Ekklesiologie auf dem Konzil weiterhin die Tendenz in der katholischen Kirche bestände, die Vorwegnahme des Reiches Gottes zu stark zu betonen und ekklesiologisch fruchtbar zu machen.⁶⁹⁹

Zweitens trägt Cullmanns Begriff von Christus als dem Haupt des Leibes ähnliche Züge mit jenem des Konzils. Dieses beschreibt unter Aufgriff deuteropaulinischer Aussagen Christus „als das Bild des unsichtbaren Gottes schlechthin, in dem alles geschaffen ist und in dem alles seinen Bestand hat. Gerade als solcher ist er das Haupt der Kirche und hat in allem den Primat inne“⁷⁰⁰ (Kol 1,15-18). Christus ist infolgedessen „der Herr und erfüllt aus seiner Vollkommenheit heraus seinen Leib mit dem Reichtum seiner Herrlichkeit“⁷⁰¹ (Eph 1,18-23). Dieser Schattierung von Christus als dem Haupt des Leibes folgte Cullmann weitgehend. Erstens sprach auch er von Christus als dem „wahr[e]n und einzige[n] ‚Bild Gottes‘“⁷⁰². Zu dieser Sicht ist er im Zusammenhang der Ausarbeitung seiner heilsgeschichtlichen Konzeption gelangt. Im Zuge seines Versuchs, die neutestamentliche Christologie zu ergründen, hat er verschiedene Erscheinungsformen von Christus in Erfahrung gebracht, die ihn letztendlich zur Überzeugung geführt haben, dass das Neue Testament die „Gottheit Christi“⁷⁰³ lehrt. Christus als „Bild Gottes“ liegt ihm zufolge an diesem Ort begründet. Cullmann verwies dabei auf den christologischen Titel des Menschensohnes. In ihm werde erkennbar, inwiefern Christus Bild Gottes sei. Dessen genuine Aufgabe liege nämlich darin, die durch Adams Schuld von Gott abgefallene Menschheit wieder herzurichten, indem er die Menschen zu dem mache, was er selber sei: Ebenbild Gottes.⁷⁰⁴ An dieser Stelle ist denn auch

⁶⁹⁸ LG 7.

⁶⁹⁹ Vgl. Cullmann, Heil als Geschichte, 235.

⁷⁰⁰ LG 7, zit. nach Hünemann, Kommentar zur Kirchenkonstitution, 364.

⁷⁰¹ LG 7, zit. nach ebd. 364.

⁷⁰² Cullmann, Die Christologie des Neuen Testaments, 314.

⁷⁰³ Ebd. 314.

⁷⁰⁴ Vgl. ebd., besonders 176-178.

ein kleiner Unterschied zwischen Cullmann und dem Konzil auszumachen. Cullmanns Verständnis von Christus als dem „Bild Gottes“ vom Motiv des Menschensohnes her zeigt auf, dass er dieses Motiv stark vom Moment der Gleichgestaltung her zu verstehen wusste. Hier klingt etwas Paulus an, der die Lehre vom Leib Christi weitgehend von dieser Gleichgestaltung mit Leben und Tod Jesu im Blick hat.⁷⁰⁵ Das Konzil steht diesbezüglich an einem anderen Ort. Unter Aufgriff deuteropaulinischer Aussagen aus dem Kolosser- und Epheserbrief⁷⁰⁶ stellte es die Rede vom „Bild Christi“ im Kontext der Leib-Christi-Rede in den Zusammenhang der Verkündigung des Leibes Christi.

Die in LG 7 im Anschluss an die Rede von Christus als „Bild Gottes“ erfolgten weiteren christologischen Aussagen (Christus als Haupt der Kirche, als Anfang, als Erstgeborener von den Toten...) teilte Cullmann ohne Abstriche. All diese lassen sich zusammenführen in jener Sicht von Christus als dem Herrn über Himmlisches und Irdisches. Dieses Herr-Sein Christi hat Cullmann in zwei Kontexten bedacht, einmal bei der Fragestellung nach dem Verhältnis von Kirche und Gottesherrschaft⁷⁰⁷ und ein anderes Mal im Kontext der Rede von Christus als dem Herrn (κύριος). Letztere Sicht war das Resultat seiner exegetischen Betätigung am Neuen Testament, derer Ziel wie bereits oben gesagt darin lag, die Hoheitstitel für Christus herauszuarbeiten. Dabei hat Cullmann die Rede „Herr“ als einen der beiden Titel in Erfahrung gebracht, der sich auf das gegenwärtige Werk Christi bezieht⁷⁰⁸ und als Bedeutungsinhalt dessen Herrschaft über die ganze Schöpfung hat. Zu diesem Herrschaftsbereich rechnete er alle Geschöpfe im Himmel, auf der Erde und unter der Erde sowie alle unsichtbaren Gestalten und Gewalten mit ihren ausführenden Organen, wie z.B. den Staat.⁷⁰⁹

5.3. Die Kirche ist Christi Kirche, nicht unsere

Zwei Motive aus Cullmanns Theologie helfen, den Inhalt dieser Rede zu erschliessen. Das erste ist der Leib-Christi-Gedanke. Wie im vorhergehenden Abschnitt aufgezeigt wurde, ist die Kirche Cullmann zufolge Leib Christi, weil sie u.a. dessen Auferstehungsleib darstellt.⁷¹⁰ Schaut man diesen Gedankengang mit der Rede „Die Kirche ist Christi Kirche, nicht unsere“ zusammen, lässt sich sagen: Die Kirche ist Cullmann zufolge Christi Kirche, weil sie wesenhaft sein Leib ist. Diese Sichtweise teilt das Konzil, von der Leib-Christ-Haftigkeit der

⁷⁰⁵ Siehe z.B. 1 Kor 12,13 und Röm 6,4-5.

⁷⁰⁶ Siehe Kol 1,15-18.

⁷⁰⁷ Siehe Cullmann, Königsherrschaft Jesu Christi und Kirche im Neuen Testament, Zürich ³1950.

⁷⁰⁸ Die beiden Titel sind: Jesus der Herr (κύριος) und Jesus der Heiland (Σωτήρ): Cullmann, Heil als Geschichte, 200-244 bzw. 246-252.

⁷⁰⁹ Vgl. Cullmann, z.B. Christus und die Zeit, u.a. 169-174.

⁷¹⁰ Vgl. Cullmann, Heil als Geschichte, 234.

Kirche ist die Rede in LG 7. Stellvertretend für die vielen Aussagen, die diesen Seinsgehalt der Kirche dort zum Ausdruck bringen, ist wohl folgende besonders bezeichnend: „*Die Kirche, die sein [= Christi] Leib und seine Fülle ist, erfüllt er mit seinen göttlichen Gaben (vgl. Eph 1,22-23), damit sie sich ausweite und gelange zu der ganzen Fülle Gottes (vgl. Eph 3,19)*“⁷¹¹.

Das zweite Motiv, das zur Erhellung der genannten Rede herangezogen werden kann, ist jenes der Herrschaft Christi. Die Kirche ist Cullmann zufolge Kirche Christi (und nicht unsere), insofern Christus ihr Herr ist und - mit dieser Schau verbunden - in ihr herrscht. Näheres bei Cullmann zu dieser Herrschaft lässt sich einmal in dem von ihm im Neuen Testament ausgemachten Titel „Christus der Herr“ (Kyrios Christos) in Erfahrung bringen.⁷¹² Christus der Herr meint bei Cullmann Christus der Auferstandene und Gekreuzigte, der seit seiner Erhöhung zur Rechten Gottes sitzt, und sich nun zu uns begibt.⁷¹³ Der letzte Teil dieser zitierten Aussage steht für die Herrschaft Christi. Dieses „Zu-uns-Kommen“ entspricht demjenigen, was Cullmann heilsgeschichtlich als Aktualisierung der Heilsbotschaft der Mitte der Zeit in der gegenwärtigen Zeit bestimmt hat: Christus herrscht im Hier und Jetzt bis zur Parusie in der Kraft des Heiligen Geistes, der die Kirche und ihre Glieder an Christi Heilsgeschehen teilhaftig werden lässt.

Ferner ist sein Herrschaftsmotiv, auf das sein Verständnis der Kirche als der Kirche Christi zurückgeht, im Themenkreis Kirche-Welt aufgehoben. In diesem Kontext tritt ein neues Merkmal dieser Herrschaft an den Tag. Diese wird in diesem Zusammenhang räumlich näher bestimmt. Wie oben im Abschnitt über die Kirche als Leib Christi gesagt wurde, herrscht Christus Cullmann zufolge über die ganze Schöpfung, wengleich auch diese Herrschaft, weil sie wie alles in dieser Zeit der eschatologischen Spannung von „schon-noch nicht“ unterworfen ist, sich noch nicht vollständig zu entfalten vermöge. Ausgangspunkt bzw. Herzstück - man könnte auch sagen Urgrund - dieser Herrschaft ist Cullmann zufolge die Kirche.⁷¹⁴ Von ihr aus vollziehe sich Christi Herrschaft über die ganze Schöpfung bis ans Ende des Offenbarungsgeschehens. Was den Inhalt dieser Herrschaft angeht, so sei dieser Christus selber. Er verkündige sein Reich durch die Kirche in Wort [Schrift]⁷¹⁵ und Tat [Liebe, Leiden der Kirche]⁷¹⁶. Für diesen Vorgang brachte Cullmann das Bild von zwei konzentrischen Kreisen auf. Der kleinere Kreis im Zentrum - er stellt die Kirche dar - ist

⁷¹¹ LG 7.

⁷¹² Siehe Cullmann, *Die Christologie des Neuen Testaments*, 200-244.

⁷¹³ Vgl. Cullmann, *Christus und die Zeit*, 136.

⁷¹⁴ Vgl. ebd. 140.171. Ferner: *Christologie des Neuen Testaments*, 236f.

⁷¹⁵ Vgl. Cullmann, *Königsherrschaft Christi und Kirche im Neuen Testament*, 41.

⁷¹⁶ Vgl. ebd. 42.

eingefasst von einem grösseren Kreis, der Symbol für die Welt ist. Beide Kreise zusammen hat er als Reich Christi bezeichnet, das seinen Anfang in der Himmelfahrt Christi nehme und sein Ende in der Wiederkunft Christi habe. Nach diesem Geschehen werde Christus sich seinem Vater unterwerfen,⁷¹⁷ das Reich Christi werde dann vom Reich Gottes abgelöst.

Ein Abgleich dieses Herrschaftsmotivs bei Cullmann, das diesen zur eingangs genannten Sicht der Kirche als Kirche Christi geführt hat, mit dem Konzil führt weitgehende Gemeinsamkeiten an den Tag. Dies verwundert nicht, denn wie schon des Öfteren in dieser Arbeit angesprochen, gilt es auch hier vor Augen zu halten, dass beide Parteien Sein und Wesen der Kirche weitgehend heilsgeschichtlich verstanden haben. Kirche ist für Cullmann und das Konzil mit dem endgültigen und unüberbietbaren Kommen der eschatologischen Herrschaft Gottes in Christus, die am Ende der Zeiten in der Wiederkunft Christi zur Vollendung gelangen werde, verbunden.

Eine besondere Nähe zeigt Cullmanns Ansatz zu Art. 48 der Kirchenkonstitution. Dieser hat das Verhältnis von Reich Gottes und Wiederkunft Christi zum Thema. Die Kirche wird dabei schwerpunktmässig christologisch-eschatologisch koloriert. Cullmanns Deutung der Herrschaft Christi findet sich darin wieder. Einmal sind es die genannten Implikationen der Rede von „Christus dem Herrn“ (Kyrios Christos), wie z.B. die „Kirche als Werk des erhöhten Herrn“ oder die „Geistessendung, die den Herrn in der Kirche gegenwärtig und wirkmächtig macht“. Diese Momente sind eins zu eins in Absatz 2 von LG 48 gegeben, wo die christologischen Grundlagen der eschatologischen Natur der Kirche näher bestimmt werden. Die Nähe zwischen Cullmann und der Ekklesiologie des Konzils liegt damit gewissermassen in der Bestimmung der christologischen Grundpfeiler dieser Endzeit begründet. Cullmanns implizite Nähe zum genannten Artikel der Kirchenkonstitution beruht ferner auf der Schau vom zwischenzeitlichen Charakter der Herrschaft Christi, insofern beide Seiten die Wiederherstellung des Reiches Gottes als in Christus bereits begonnen, aber noch nicht vollendet darstellen. Was die zweite Facette dieser Herrschaft Christi bei Cullmann, den Komplex Kirche-Welt, angeht, ist LG 48 ein passabler Vergleichspunkt, wenn auch die Gemeinsamkeiten nicht mehr von derselben Intensität sind. Von einer impliziten Aufnahme einzelner Stränge aus diesem Artikel von Seiten Cullmanns kann nicht gesprochen werden. Diese enge Verbindung von Kirche-Welt, die Cullmann ausgesprochen eschatologisch verstand und die er ferner für die gegenwärtige Zeit attestierte und christologisch verortete, kennt die Kirchenkonstitution nicht. Im ersten Abschnitt von LG 48, der den endzeitlichen Charakter der Kirche beschreibt, wird zwar gesagt, dass Kirche, Welt und

⁷¹⁷ 1 Kor 15,28.

Menschengeschlecht in der Geschichte gemeinsam unterwegs seien.⁷¹⁸ Dieser Aspekt wird dann aber im weiteren Verlauf des Abschnitts nicht eigens aufgegriffen. Dieses Defizit kann später ansatzweise Abschnitt 3 wettmachen. Wenn auch letztendlich Unklarheiten darüber bestehen, wie Cullmann Christi Herrschaft von der Kirche in die Welt hinaus genau zu verstehen wusste, kann aber zumindest festgehalten werden, dass er mit seinem Ansatz in diesem Kontext der endzeitlichen Darstellung der Kirche über die Kirchenkonstitution hinausging. Er zeichnete, wenn auch strichartig, mit dem Aufgriff des Verhältnisses Kirche-Welt den Weg der Kirche von der Erhöhung Christi bis zur Parusie konsequenter als dies die Kirchenkonstitution tut. Dieses Defizit haben die Konzilsväter anscheinend erkannt und sich bemüht, es zu beheben. In der Pastoralkonstitution wird denn im Kontext der Frage nach der Aufgabe der Kirche in der Welt von heute (GS 40-45) der Frage nach dem gegenseitigen Verhältnis von Kirche und Welt nachgegangen. Grundgelegt ist dieser Vorgang im ersten Artikel dieser Reihe. Die Nähe zu „Lumen Gentium“ ist dabei unübersehbar, die entlang der Heilsgeschichte vorgenommene Entfaltung der Kirche in LG 48 wird dort nochmals aufgegriffen, wobei in diesem Zusammenhang Kirche und Welt in ihrer Beziehung zueinander näher bestimmt werden. So wird der gemeinsame Weg von Kirche und Menschengeschlecht angesprochen. Dabei wird die Kirche als „der Sauerteig und die Seele der in Christus zu erneuernden und in die Familie Gottes umzugestaltenden menschlichen Gesellschaft“⁷¹⁹ dargestellt. Mit dieser heilsgeschichtlich-ekklesiologischen Ergänzung rückt Cullmanns Herrschaftsbegriff von der Kirche auf die Welt „näher“ an das Konzil heran, insofern die Kirche nun als christologische Urzelle in der Geschichte dargestellt wird.

5.4. Die Kirche ist nicht zu erfinden, sie ist uns gegeben

Was Cullmann mit dieser Rede, die den Gabencharakter Kirche zur Schau stellt, aussagen wollte, lässt sich weitgehend in Erfahrung bringen. Möglich machen dies einige Worte, die er im Zusammenhang mit seiner oben angesprochenen Verhältnisbestimmung von Kirche und Welt von sich gegeben hat. Zusammengefasst die wesentlichen Aussagen: Die Kirche ist Gabe bzw. sie ist die „höchste Gabe Gottes“⁷²⁰ dieser Zwischenzeit, dies weil sie Leib Christi ist. Weiter ist die Kirche Cullmann zufolge Gabe, weil in ihr „uns der Leib Christi geschenkt“⁷²¹ ist, wir aber gleichzeitig diesen Leib bilden. Was Cullmann hiermit meint, ist dieser doppelte Charakterzug von Gabe und Aufgabe. Die Kirche ist Leib insofern sie Gabe

⁷¹⁸ LG 48, zit. nach Hünemann, Kommentar zur Kirchenkonstitution, 506.

⁷¹⁹ GS 40.

⁷²⁰ Cullmann, Königsherrschaft Christi und Kirche im Neuen Testament, 41.

⁷²¹ Ebd. 41.

ist, gleichzeitig muss sie, die sie aus sündigen Menschen besteht, die den Leib bilden, zum Leib heranwachsen. Cullmann zufolge vollzieht sich dieser Schritt als ein Hinwachsen auf Christus als dem Haupt des Leibes. Bewirkt werde dieses Tun durch die Kraft Gottes und des Heiligen Geistes, wenngleich auch die primären Akteure die Menschen seien. Cullmann konnte denn aufgrund dessen die Kirche nicht nur als höchste Gabe (entspricht dem „schon gegeben“ von dessen ekklesiologischem Schema), sondern auch als höchste Aufgabe dieser Zeit bezeichnen (entspricht dem „noch nicht vollendet“ dieses Schemas).

Ein Vergleich dieses Ansatzes mit der Ekklesiologie des Konzils führt eine eindeutige Übereinstimmung zu Tage. Von einer impliziten Aufnahme konziliarer Stränge von Seiten Cullmanns kann aber keine Rede sein. Sein Ansatz geht nämlich dem Konzil, wenn man dies überhaupt sagen kann, um viele Jahre „voraus“. Die oben aufgeführten Aussagen stammen aus dem Jahr 1941 und sind niedergeschrieben in *Königsherrschaft Christi und Kirche im Neuen Testament*⁷²². Insofern kann Cullmann hier als „Vorläufer“ des Konzils bezeichnet werden.

Die Nähe zum Konzil geht einmal mehr über LG 7, jenem Artikel, der die Kirche bekanntlich vom Leib-Christi-Motiv her entfaltet. Dort findet sich der von Cullmann ausgemachte doppelte Charakter des Leibes (Gabe und Aufgabe) in diesem eschatologischen Horizont wieder. Dabei wird ausgesagt, dass wir bereits Leib Christi bzw. Christus gleichgestaltet sind in der Kraft des Heiligen Geistes, wenngleich dieses Hinwachsen auf Christus als dem Haupt des Leibes gegenwärtig andauert.⁷²³ Während Cullmann bei dieser Sichtweise stehen blieb und wie oben aufgezeigt das Leib-Christi-Sein der Kirche nicht tiefgründiger, spricht in seinem Zusammenspiel von Christus-Kirche-Glieder, bedachte, hat das Konzil seinerseits dieses ekklesiologische Paradigma ausgearbeitet und in andere Kontexte überführt. Damit ging es über Cullmann hinaus. Dieser Gang zeichnet sich bereits im genannten Abschnitt von „Lumen Gentium“ ab, der vom Wachstum des Leibes auf Christus hin als der genuinen Aufgabe der Kirche handelt. Dabei werden die Dienstgaben angesprochen und als jene Gaben dargestellt, die Christus seiner Kirche gestiftet hat, um das Wachstum des Leibes zu fördern. Unmittelbar ins Blickfeld gerät an dieser Stelle „Presbyterorum ordinis“, wo in Art. 2 diese Gaben sakramental-amtlich in Bezug auf das (ministeriale) Priestertum verstanden werden. Zudem kann ein Bogen zum Dekret über die Missionstätigkeit geschlagen werden. Dort wird

⁷²² Siehe Cullmann, *Königsherrschaft Christi und Kirche im Neuen Testament* (Theologische Studien; 10), Zollikon/Zürich, 3 1950.

⁷²³ Siehe besonders Absatz 6 von LG 7. Am Schluss heisst es dort bezeichnenderweise: „Er selbst verfügt in seinem Leib, der Kirche, die Dienstgaben immerfort, vermöge deren wir durch seine Kraft uns gegenseitig Dienste leisten zum Heil, so dass wir, die Wahrheit in Liebe vollbringend, in allem auf ihn hin wachsen, der unser Haupt ist“ (vgl. Eph 4,11-16).

in Art. 7 die missionarische Tätigkeit heilsgeschichtlich-eschatologisch aufgegriffen und als Beitrag zum Wachstum des Leibes Christi dargestellt. Durch die missionarische Tätigkeit, so lautet die Kernaussage dieses Abschnitts, sammelt der Leib Christi Wachstumskräfte. Das Menschengeschlecht wird immer mehr zum einen Volk Gottes zusammengeführt, es wächst in den einen Leib Christi zusammen und wird zum einen Tempel des Heiligen Geistes aufgebaut. Auf diese Weise bahnt sich die Vollendung des Menschen an und der Heilsplan Gottes findet seine Erfüllung.

6. Theologie der Ökumene

6.1. Grundperspektive und einzelne Ansätze

Abgesehen von den Stellungnahmen während des Konzils⁷²⁴ sowie den in der Phase des Übergangs vom Konzil in die Nachkonzilszeit gemachten summarischen Äusserungen zur Konzilsökumene⁷²⁵ folgte bei Cullmann in einer letzten Etappe, die unmittelbar im Anschluss an das Konzil einsetzte, die explizite Auseinandersetzung mit dem Themenkreis Ökumene. Diese Beschäftigung fand bekanntlich ihren Höhepunkt und Abschluss in *Einheit durch Vielfalt*. In dieser Schrift hat Cullmann die Ökumene umfassend bedacht, sowohl von ihrem Wesen wie auch von der Möglichkeit ihrer praktischen Verwirklichung her. Wenige Jahre nach Erscheinen der Erstauflage dieser Schrift wurde eine Neuauflage nötig. Dies aus zweifachem Grund: Zu einen war Cullmann der Meinung, dass gewisse Begriffe ersetzt werden sollten,⁷²⁶ und zum andern wollte er die grosse Zahl von Einwänden und Rückmeldungen,⁷²⁷ die er von verschiedener Seite auf die Erstauflage erhalten hatte, nicht unbeantwortet lassen. *Einheit durch Vielfalt* konnte von der ersten zur zweiten Auflage allgemein gesprochen an Gehalt dazugewinnen. Die terminologischen Präzisierungen trugen zur Schärfung seiner Einheitskonzeption bei, während die Verarbeitung der Rückmeldungen und Einwände diese nunmehr als Teil des ökumenischen Diskurses erscheinen liess.

⁷²⁴ Siehe dafür in erster Linie „Comments on the decree on ecumenism“, in: *The Ecumenical Review* 12 (1965) 93-95. Ferner folgende (allgemein gehaltene) Rückblicke auf die einzelnen Sessionen: 2. Session (UBB, NL 353, A V b 16); 3. Session (Ebd. 14 und 22). Schliesslich ein Dokument mit Änderungsvorschlägen und Bemerkungen zum Schema über den Ökumenismus, das in der 2. Session behandelt wurde (ebd. 28).

⁷²⁵ Sind unsere Erwartungen erfüllt?, in: Rahner, Karl; Cullmann, Oscar; Fries, Heinrich (Hrsg.): *Sind unsere Erwartungen erfüllt?*, München 1966, 35-66; Was bedeutet das Zweite Vatikanische Konzil für uns-Protestanten?, in: Schatz, Werner (Hrsg.): *Was bedeutet das Zweite Vatikanische Konzil für uns? Sechs Vorträge von Oscar Cullmann u.a.*, Basel 1966, 15-52. Siehe auch den von James Hester hrsg. Sammelband „Vatican Council II. The New Direction“ [(Religious Perspectives; 19), New York 1968], der Essays von Cullmann zum Konzil enthält.

⁷²⁶ Vgl. Cullmann, *Einheit durch Vielfalt*, 10.

⁷²⁷ Eine Auflistung aller Rückmeldungen mit Vermerk von Name, Datum... findet sich dort auf den Seiten 150-153.

6.1.1. Die Einheitskonzeption im Kontext ihrer Vorläufer

Einheit durch Vielfalt geht der Idee nach in die frühe Nachkonzilszeit zurück. Cullmann war damals bekanntlich publizistisch sehr aktiv, was in besonderer Weise auf das Themenfeld Ökumene zutraf. Erste Schriften dazu legte er unmittelbar im Anschluss an das Konzil vor, weitere folgten Jahre, z.T. Jahrzehnte später. Abgesehen von Monographien hat er seine Gedanken oft in Form von Artikeln vorgelegt.⁷²⁸ Unter die erstgenannte Kategorie fällt *Einheit durch Vielfalt*, die seinen endgültigen Begriff von Ökumene aufweist. Beim Versuch, den Entstehungsprozess dieser Schrift nachzuzeichnen und damit im selben Zug sein Ökumeneverständnis in seiner Genese zu erfassen, erweist sich die eingangs genannte Vielzahl von Schriften auf den ersten Blick als eher hinderlich. Bei genauerem Hinschauen zeigen sich dort aber viele inhaltliche Wiederholungen.⁷²⁹ Demzufolge reduziert sich die Menge an Vorläuferschriften beachtlich, die es im Hinblick auf *Einheit durch Vielfalt* zu berücksichtigen gilt. Nach Durchsicht dieser Schriften bin ich zum Schluss gekommen, dass sich die Genese seiner abschliessenden Schrift zur Ökumene anhand von zwei Schriften hinreichend darstellen lässt: Einmal von *Ökumene, Bibel und Exegese* (1969) her; diese Schrift geht ausgehend von der Konzilsökumene der Frage nach, worin die Möglichkeiten und Gefahren für die Ökumene in der Nachkonzilszeit liegen, und dann von *Ökumenismus im Lichte des biblischen Charismabegriffs*; diese ihrerseits beleuchtet das Wesen der Ökumene vom Standpunkt der neutestamentlichen Charismenlehre her. In diesen Schriften hat Cullmann gewissermassen die massgeblichen Stränge von *Einheit durch Vielfalt* vorweggenommen. Bildlich gesprochen steht jede von ihnen für eine Seite, von der aus er sich *Einheit durch Vielfalt* angenähert hat.

Ökumene, Bibel und Exegese zeigt auf, dass sich Cullmann in der unmittelbaren Nachkonzilszeit der Konzilsökumene bezüglich seiner Sicht der Ökumene verpflichtet wusste.⁷³⁰ Dabei galt sein Blick im gleichen Zug auch der Gegenwart und der unmittelbaren Zukunft und den ihr jeweils eigenen ökumenischen Fragestellungen. Beide Momente, der

⁷²⁸ Siehe z.B. den Sammelband „Vrai et faux oecuménisme. Oecuménisme après le Concile“ (Cahiers Théologiques 62), Neuchâtel-Paris 1971. Er enthält verschiedene Artikel von Cullmann zur Ökumene, die aus den ersten Jahren nach dem Konzil stammen.

⁷²⁹ Zitat Cullmann: „In mehreren Arbeiten, die ich seit dem 2. Vatikanischen Konzil veröffentlicht habe, unterscheide ich zwischen dem wahren und falschen Ökumenismus“ (Ökumenismus im Lichte des biblischen Charismabegriffs, 809). Dabei verweist er (in der Fussnote zu dieser Rede) auf den Sammelband „Vrai et faux oecuménisme. Oecuménisme après le Concile“ (Cahiers Théologiques 62), Neuchâtel-Paris 1971.

⁷³⁰ Zitat Cullmann: „Ich glaube, es nicht nur der Wahrheit, sondern dem Lebenswerk von Männern wie Otto Karrer, Kardinal Bea und anderen, die den Katholizismus von der Bibel her zu läutern bestrebt sind, schuldig zu sein, inmitten der berechtigten Freude über die ökumenischen Verwirklichungen, die ich wahrhaftig von ganzem Herzen teile, davor zu warnen, dass die gute Sache gefährdet werde. Hüten wir uns vor einer Pseudo-Einheit, die auf einem gemeinsamen Verzicht auf die biblische Grundlage beruht“ (Ökumene, Bibel und Exegese. Gewinn und Gefahren der neueren Entwicklung, 39).

Blick rückwärts auf das Konzil und der Blick vorwärts in die unmittelbare Zukunft gehen in dieser Abhandlung Hand in Hand, insofern letzterer aus ersterem hervorgegangen ist. Dieser Sachverhalt lässt sich anhand des zweiteiligen Aufbaus der Schrift aufzeigen. Der erste Teil⁷³¹ - der Blick geht zurück - thematisiert noch einmal die positiven Neuerungen des Zusammenspiels von Ökumene, Bibel und Exegese vor und während des Konzils sowie die aus diesem Zusammenspiel hervorgegangene ökumenische Richtungsgebung in der katholischen Kirche. Der zweite Teil der Schrift⁷³² - der Blick geht in die unmittelbare Zukunft - spricht von den Gefahren für die Ökumene in der gegenwärtigen Zeit. Cullmann fasste diese sprachlich mit der Rede von der „neuen Theologie“⁷³³. Damit wollte er deutlich machen, dass der auf dem Konzil initiierte Weg der Ökumene, gemeinsam auf der Grundlage der Bibel voranzuschreiten, von theologischen Strömungen bedroht wird. Diese strichartige Beschreibung der Schrift *Ökumene, Bibel und Exegese* reicht aus, um deren Nähe zu *Einheit durch Vielfalt* anzusprechen. Das verbindende Moment in diesem Zusammenhang ist ganz allgemein gesprochen die Konzilsökumene. Diese ökumenische Frühschrift steht denn gewissermassen für die Konzilslinie als eine der beiden Seiten der Annäherung auf *Einheit durch Vielfalt*.

In der zweiten ökumenischen Frühschrift, *Ökumenismus im Lichte des biblischen Charismabegriffs*, eröffnete sich Cullmann den Zugang zur Ökumene von einer anderen Seite her. Dabei ging es ihm nicht primär darum, das Ökumeneverständnis des Konzils im Hinblick auf das Wachsen seines eigenen Begriffs von Einheit aufzubereiten. Vielmehr beabsichtigte er an dieser Stelle, die Ökumene in ihrem innersten Wesen zu ergründen. Angesichts seines heilsgeschichtlich bestimmten Begriffs von Theologie und Kirche mag es nicht verwundern, dass er diesbezüglich unmittelbar und ausschliesslich die Heilige Schrift bzw. das Neue Testament ins Blickfeld seiner Erörterungen genommen hat. Ausgangspunkt seines Vorhabens war dabei die paulinische Charismenlehre. Auf derer Grundlage stellte er in dieser ersten Zeit nach dem Konzil einen (ersten) Begriff von Einheit auf. Dieser erwies sich rückblickend auf seine Ansätze zur Ökumene in der Nachkonzilszeit schon als ziemlich durchdacht und wurde später zu einer tragenden Säule für seine Einheitskonzeption. Zudem hat Cullmann in der zweiten ökumenischen Frühschrift abgesehen vom biblischen Befund bereits die systematische Frage ansatzweise zur Sprache gebracht. Er gab dort erste Antworten auf die Frage, welche Konsequenzen der biblische Befund über die Charismen für

⁷³¹ Kap. 1 (=S. 31 bis Mitte S. 35).

⁷³² Kap. 2 (=Mitte S. 35 bis Schluss).

⁷³³ Vgl. Cullmann, *Ökumene, Bibel und Exegese*, 31. Zu den Gefahren zählte er das gemeinsame Aufgeben der Bibel als verbindendes ökumenisches Moment und die (von Seiten des Protestantismus vertretene und an die katholische Exegese herangetragene) existentielle Exegese (vgl. ebd. 36 bzw. 37).

die zu erstrebende Einheitsform hat. Dabei erteilte er bereits in diesem frühen Stadium der Fusion als möglicher Form der Einheit eine Absage, dies unter Bezugnahme auf das diversifizierende Wirken des Heiligen Geistes im Zusammenhang mit den Charismen.

6.1.2. Die Grundgestalt der Einheitskonzeption

Eine treffende Zusammenfassung von Cullmanns Einheitskonzeption in seiner endgültigen Gestalt - mehr ist nicht nötig angesichts dessen, dass diese bereits Thema im ersten Kapitel dieser Arbeit war - findet sich bei Karl Lehmann (der im Rahmen eines an der Universität Basel stattgefundenen wissenschaftlichen Symposiums⁷³⁴ aus Anlass des 100. Geburtstags des lutherischen Theologen mit dessen Modell sich näher befasst hat):

„Cullmann geht von der Wirkung des Heiligen Geistes und der Verschiedenheit der Charismen aus, wobei er seine Konzeption der Heilsgeschichte nach dem Zeugnis der Heiligen Schrift voraussetzt. Die Existenz verschiedener Konfessionen ist nach ihm kein zerstörerisches Hindernis für die Einheit. Im Gegenteil, sie macht uns gewisse Mängel bewusst, besonders auch im Blick auf die Abwesenheit mancher Charismen in der eigenen Kirche und im Blick darauf, was wir von den Charismen der anderen lernen können. Die grosse ökumenische Sünde gegen den Heiligen Geist besteht darin, dass die Christen aus der Verschiedenheit, die in der Heilsgeschichte eine Quelle des Reichtums werden sollte, einen Anlass zur Teilung und zum Bruch gemacht haben. Cullmann möchte im Gegenzug den charismatischen Reichtum der Verschiedenheit aufwerten, indem er den Geist der Zwietracht, des Hasses, der Enge und des Egoismus beseitigt, der schliesslich zu den Kriegen zwischen den Konfessionen geführt hat.“⁷³⁵.

Mit seinem Konzept wendet sich Cullmann „gegen jeden allzu vereinfachenden Ökumenismus, der eine Einförmigkeit, eine künstliche Fusion oder eine blutleere Einheit sucht, in welcher schliesslich jede Konfession das aufgibt, was an ihr wirklich kostbar ist, nämlich die Charismen des Geistes“⁷³⁶. Cullmann hält denn Ausschau „nach einem Modell für die Gemeinschaft autonomer Kirchen, das alles ökumenische Schwärmertum im Sinn einer Fusion ablehnt und eine Einheit nicht *trotz* der Vielfalt, sondern *durch* die charismatische Vielfalt aller christlichen Kirchen und Konfessionen erstrebt“⁷³⁷.

⁷³⁴ Die Beiträge wurden publiziert in: Bibelauslegung und ökumenischer Leidenschaft = De l'exégèse du Nouveau Testament à l'engagement oecuménique. Die Beiträge des Wissenschaftlichen Symposiums aus Anlass des 100. Geburtstags von Oscar Cullmann, in: Theologische Zeitschrift 57 (2002) 196-298). Für Lehmann siehe: ebd. 280-290.

⁷³⁵ Lehmann, Einheit durch Vielfalt-heute, 287.

⁷³⁶ Ebd. 288.

⁷³⁷ Ebd. 287.

6.1.3. Die ideelle Nähe der Einheitskonzeption zum Konzil

Die Existenz einer Linie Konzil - *Einheit durch Vielfalt* hat Cullmann im Vorwort zur ersten Auflage selber zur Sprache gebracht. Dafür sind drei Aussagen bzw. Aussagenkomplexe bezeichnend: Erstens Cullmanns Bericht über das Reifen seines Einheitsverständnisses im Kontext seiner Rede über das Konzil und dessen Ökumene: Seit der Zeit des Konzils habe er versucht, seine „eigene Auffassung von der Einheit zu präzisieren.“⁷³⁸ Nebenbei gab er zu bedenken, dass er zwar an der Genese der Ökumene des Konzils bzw. konkret an der Redaktion der Texte nicht unmittelbar beteiligt gewesen ist, dass er dessen Arbeiten aber eingehend und mit Interesse verfolgt hat. Zweitens ist an diesem Ort seine Rede von den „vielen Begegnungen mit Christen anderer Konfessionen“⁷³⁹ sowie sein Bericht über die von ihm in den Gottesdiensten dieser Konfessionen gemachten Erfahrungen bezeichnend für den obigen Sachverhalt: Sowohl die Begegnungen wie auch die Gottesdienste hätten einzelne bereits festgelegte Elemente seines (damals im Werden sich befindenden) Einheitsverständnisses bestätigt. Es lässt sich kaum bestreiten, dass Cullmann bei dieser Rede wohl auch oder sogar primär das Konzil vor Augen hatte. Wie an anderer Stelle erwähnt, hat er im Zusammenhang seiner Äusserungen zu diesem Ereignis wiederholt die interkonfessionellen Begegnungen in Rom zum Thema gemacht und lobende Worte für sie gefunden. Dabei hat er jeweils besonders ihre ökumenische Tragweite akzentuiert.⁷⁴⁰ Was die oben genannten Gottesdienste anbelangt, ist bezüglich des Konzils der Hinweis zu machen, dass Cullmann eigenen Angaben zufolge allmorgendlich an der Messe, die vor der Aufnahme der Arbeit in der Aula zelebriert wurde, teilgenommen hat.⁷⁴¹ Und drittens ist seine Aussage im Vorwort, dass seine Einheitskonzeption unabhängig von den anderen aus dieser Zeit⁷⁴² hervorgegangen ist und doch aufgrund ihrer Thematik ein Teil von ihnen sei, bemerkenswert.⁷⁴³ Sollte sie ein weiterer Fingerzeig auf das Konzil sein? Wenn man sie mit den beiden oben genannten Aussagen zusammenführt, ist diese These nicht von der Hand zu weisen.

⁷³⁸ Cullmann, *Einheit durch Vielfalt*, 13f.

⁷³⁹ Ebd. 14.

⁷⁴⁰ Siehe besonders „Ökumenische Begegnung am Rande des Konzils“, in: Kaufmann, Ludwig (Hrsg.): *Begegnung im Heiligen Land. Christenheit, Israel+Islam*, Luzern/Frankfurt a.M. 1964, 167f. Zudem „Rede nach der ersten Session des Konzils“ (UBB, NL 353, A V b 12) und „Eine weitere Bilanz des Konzils“ (ebd. 41), 4-6.

⁷⁴¹ Vgl. Galli/Moosbrugger, *Das Konzil. Bild- und Textbericht. Band 1: Chronik der ersten Session*, 73.

⁷⁴² Es ist naheliegend, diese Aussage Cullmanns auf die in Kap. III derselben Schrift besprochenen Einheitsmodelle zu beziehen. Dort hat Cullmann neben weiteren zu dem von Heinrich Fries und Karl Rahner vorgelegten Einheitsentwurf Stellung bezogen (*Einigung der Kirchen-reale Möglichkeit (Quaestiones Disputatae; 100)*, Freiburg/Basel/Wien 1983, erweiterte Sonderausgabe 1985).

⁷⁴³ Vgl. Cullmann, *Einheit durch Vielfalt*, 13.

6.1.4. Die inhaltliche Nähe der Einheitskonzeption zum Konzil

Nach der ideellen Nähe zwischen Konzil und Cullmanns Einheitskonzeption, die anhand von Aussagen aus dem Vorwort leise angesprochen worden ist, soll die inhaltliche Nähe der beiden Seiten dargestellt werden. Vorab muss diesbezüglich eine Bemerkung angebracht werden, die im Zusammenhang mit den beiden oben genannten Zugängen zur Einheitskonzeption steht: Wie im Abschnitt zur Frage der Genese von *Einheit durch Vielfalt* aufgezeigt wurde, haben der konziliär-ökumenische und der biblisch/neutestamentlich-ökumenische Pfad Cullmann den Weg zum genannten Gegenstand hin geebnet. Beide Kreise greifen aber bis zu einem gewissen Grad ineinander, insofern die Konzilsökumene bekanntlich aus einer verstärkt biblisch-neutestamentlichen Schau hervorgegangen ist. Deshalb ist beim folgenden Abgleich von *Einheit durch Vielfalt* mit dem Konzil eine durchgehende Differenzierung zwischen den beiden Zugängen nicht möglich. Die folgenden Aussagen gilt es deshalb stets mit einer gewissen inneren Distanz zu lesen.

6.1.4.1. Grundstruktur: Einheit-Vielfalt-Heiliger Geist

Die grösste Nähe zwischen Cullmann und dem Konzil bezüglich ihres jeweiligen Begriffs von Einheit liegt im Moment der Vielfalt. Für beide Parteien schliesst Einheit zwangsläufig Vielfalt mit ein. Was Cullmann diesbezüglich angeht, bedarf es an dieser Stelle nicht vieler Worte. Seine Devise lautet „Einheit durch Verschiedenheit“ in Anlehnung an die neutestamentliche Schau von Einheit, die „Einheit durch Verschiedenheit“ ist.⁷⁴⁴ Wogegen er sich mit seinem Modell konkret wendet, hat Kardinal Lehmann in seinem oben abgedruckten Abriss von dessen Einheitsbegriff klar dargelegt. Dessen Ansatz stellt ein starkes Gegenkonzept zu jeglicher erdachter Form von Einheit als Uniformität oder Fusion dar. Bezüglich des Zusammenspiels von Einheit und Vielfalt auf Seiten des Konzils ist in erster Linie die Kirchenkonstitution anzuführen. Einheit als Einheit und Vielfalt ist dort im Kontext des grossen heilsgeschichtlichen Bogens grundgelegt, dem sich die Konzilsväter bedient haben, um ihren Begriff von Kirche zu etablieren. Besonders deutlich tritt das Begriffspaar Einheit und Vielfalt in Art. 13 von „Lumen Gentium“ zu Tage. Dieser Artikel ist eine von vornehmlich drei Stellen innerhalb der Konzilsdokumente, der die Einheit zum Thema hat.⁷⁴⁵ Nachdem im Textverlauf zuvor in Art. 8 die Einheit „im Rahmen der Frage nach dem Heilsplan Gottes mit der Kirche“⁷⁴⁶ behandelt wurde, wird sie nun in Art. 13 im „Rahmen der

⁷⁴⁴ Vgl. Birmelé, Oscar Cullmann: im Dienste der biblischen Theologie und der Ökumene, 8.

⁷⁴⁵ Die anderen beiden Stellen sind gemäss Pesch LG 8 und UR (vgl. Pesch, Das Zweite Vatikanische Konzil. Vorgeschichte-Verlauf-Ergebnisse-Wirkungsgeschichte, 213).

⁷⁴⁶ Ebd. 213.

Frage nach der universalen Sendung der Kirche“⁷⁴⁷ bedacht. Die Vielfalt wird dabei als Moment der Einheit aufgezeigt, indem gesagt wird, dass die Fülle der Einheit einer wechselseitigen Bereicherung - diese wird im Text in mehrfacher Hinsicht⁷⁴⁸ bestimmt - entspringt.⁷⁴⁹ Für diesen Vorgang steht am genannten Ort der Begriff „Katholizität“. Dieser impliziert ein Zweifaches, Fülle in der Einheit und Verschiedenheit in der Einheit.

Diese Sicht hat grundlegende Konsequenzen für den Ökumenismus. Ziel der Einheitssuche muss demnach eine „communio“ sein, die weder ein gegenseitiges Aufsaugen noch eine Verschmelzung bedeutet. Kardinal Kasper bringt das Wesen der Einheit gemäss der Bestimmung des Konzils treffend auf den Punkt, wenn er sagte: „Das Wesen der als ‚communio‘ verstandenen Einheit ist Katholizität in ihrer nicht konfessionellen, sondern ursprünglichen qualitativen Bedeutung; sie meint die Verwirklichung aller Gaben, welche die Orts- und Konfessionskirchen beitragen können“⁷⁵⁰. Diese Sicht auf die Konzilsökumene führt Cullmann und das Konzil in unmittelbare Nähe zueinander. Von der paulinischen Charismenlehre geleitet, bestimmte Cullmann denn die wahre Einheit als Komplementarität der Charismen. Entscheidend bei ihm ist dabei, dass die Verschiedenheit der Charismen in direktem Bezug zu den Konfessionen steht, insofern letztere für ihn Ausdruck dieser Verschiedenheit sind. Demnach verbindet Cullmann und das Konzil eine als „communio“ verstandene Einheit, die in der Konsequenz der heilsgeschichtlichen Sicht der Kirche liegt. Eine tiefergehende Zusammenschau von Cullmann mit LG 13 bzw. ein tiefergehender Einfluss der Ekklesiologie des Konzils auf Cullmann an dieser Stelle lässt sich nicht ausmachen. Zu unterschiedlich bestimmen beiden Seiten die innere Struktur (und damit gewissermassen das Wesen) dieser Einheit.

Weiter lässt sich ein gewisser Einfluss des Konzils auf Cullmann in Bezug auf die Verortung des Petrusamts im Kontext der Einheit erkennen. Die Relativierung dieser Nähe ist darauf zurückzuführen, dass Petrus und seine Stellung innerhalb der Heilsgeschichte für Cullmann keine unbekannte Thematik waren. Vor dem Konzil hat dieser bekanntlich mit seinem Petrusbuch bereits die für den aktuellen Kontext bezeichnende Frage nach dem Fortdauern des Apostelamtes in der Kirche gestellt.⁷⁵¹

⁷⁴⁷ Pesch, Das Zweite Vatikanische Konzil. Vorgeschichte-Verlauf-Ergebnisse-Wirkungsgeschichte, 213.

⁷⁴⁸ So z.B. als Zusammenspiel der amtlichen Dienste der Wenigen und der charismatischen Dienstleistungen der Vielen (nach einer Formulierung von Hünermann, Kommentar zur Kirchenkonstitution, 389).

⁷⁴⁹ Vgl. ebd. 389.

⁷⁵⁰ Johannes Paul II., Enzyklika „Slavorum Apostoli“, 27, zit. nach Kasper, Das Dekret über den Ökumenismus-nach 40 Jahren neu gelesen (online).

⁷⁵¹ Siehe Cullmann, Petrus. Jünger-Apostel-Märtyrer. Das historische und das theologische Petrusproblem, Zürich³1985.

Nachdem LG 13 wie oben angesprochen Einheit und Vielfalt als zwei ineinandergreifende Grössen bestimmt hat, kommt der Artikel auf das Petrusamt zu sprechen. Er bindet die vom Konzil verstandene Einheit in Vielfalt an dieses Amt zurück.⁷⁵² Dabei wird als besondere mit diesem Amt verbundene Aufgabe die Sorge um die Einheit genannt. Dem Papst steht denn konkret die Aufgabe zu, um das richtige Verhältnis der beiden Pole Einheit und Vielfalt besorgt zu sein.

Cullmanns Modell weist diese Rückbindung der Einheit an das Petrusamt (verständlicherweise) nicht auf. Dennoch bleibt bei ihm interessanterweise diese Zusammenschau Einheit-Vielfalt-petrinisches Amt nicht aussen vor. Auf eigene Weise griff er dieses Amt auf, und zwar im Kontext der Frage nach der praktischen Umsetzung der Einheit.⁷⁵³ Dabei stellte er sich die Frage, ob sein Einheitsmodell mit einem Petrusamt vereinbar sei, d.h. ob ein modifiziertes Petrusamt die Struktur seines Einheitsmodells darstellen könnte. Dieser Gedankengang ist auf dem Hintergrund eines erweiterten Verständnisses dieses Amtes zu sehen. Cullmann dachte in diesem Kontext an ein Amt mit zwei Facetten: Einmal an ein Petrusamt im Sinne des petrinischen Primats für die katholische Kirche, und einmal an ein ökumenisch-supraekklesiales Petrusamt. Zu ersterem ist nicht viel zu sagen, entsprechend seinem Verständnis von Einheit als Einheit und Vielfalt gesteht Cullmann dieses Strukturelement der katholischen Kirche weiterhin zu, fordert aber von ihr, es in seiner konkreten Ausprägung der Reform zu unterziehen. Das Petrusamt in letzterem Sinne ist ein neuartiges Phänomen. Der tiefere Sinn dieses ökumenischen Amtes liegt Cullmann zufolge darin, die Einheit der Kirche als Gemeinschaft autonomer Kirchen zeichenhaft zum Ausdruck zu bringen. Nicht eigens muss dabei betont werden, dass sich beiden Facetten des einen Amtes in diesem Gefüge der verschiedenen Ausprägungen beträchtlich voneinander unterscheiden. Dies gilt z.B. in Bezug auf ihre ekklesiologische Stellung. So stehen dem gesamtökumenischen Petrusamt gemäss Cullmanns Vorstellung u.a. keine Kompetenzen im Bereich der Lehre zu.

Beide Ausprägungen dieses Amtes gemäss Cullmanns Vorstellung lassen sich mithilfe unterschiedlicher Bezeichnungen noch etwas klarer unterscheiden. Bei aller Unzulänglichkeit scheint mir die Unterscheidung zwischen Petrusamt als Bezeichnung für Ersteres (konfessionell) und Petrusdienst als Bezeichnung für Letzteres (ökumenisch) theologisch möglich und angebracht zu sein. Cullmann schlug diesen Weg in *Einheit durch Vielfalt* selber ein, wenn auch mit einer gewissen Zurückhaltung. Zur Rede vom Petrusdienst als

⁷⁵² Siehe auch LG 8.

⁷⁵³ Vgl. Cullmann, *Einheit durch Vielfalt*, 90-110.

Bezeichnung für dieses ökumenische-supraeklesiale Amt wird ihn wohl seine Auslegung von Mt 16,18f. angeregt haben. In diesen bekannten von Jesus an Petrus gerichteten Worten sah Cullmann (lediglich) ein Leitbild für die Kirche der Zukunft grundgelegt. Er distanzierte sich denn auch von jener Auslegung dieser Stelle, die darin einen Sukzessionsmodus göttlichen Rechts festmacht.⁷⁵⁴

Weiter wissen sich Cullmann und das Konzil bezüglich der Ökumene in pneumatologischer Hinsicht nahe beisammen. Für beiden Seiten stellt der Heilige Geist das unifizierende Prinzip und der Urgrund der Einheit dar. Auf Seiten des Konzils ist diesbezüglich auf Art. 13 der Kirchenkonstitution zu verweisen, der wie kaum ein anderer diese Sicht deutlich zum Ausdruck bringt: „Dazu [=zur Sammlung der Menschheit in der Einheit] sandte Gott schliesslich den Geist seines Sohnes, den Herrn und Lebensspender, der für die ganze Kirche und die Gläubigen einzeln und insgesamt der Urgrund der Vereinigung und Einheit in der Lehre der Apostel und in der Gemeinschaft, im Brotbrechen und im Gebet ist (vgl. Apg 2,42)“⁷⁵⁵. Cullmann, der seine Einsicht des Heiligen Geistes als Prinzip der Einheit von 1 Kor 12,4-31 her gewann, teilt diese Sichtweise, wenngleich mit Abstrichen.

Wie schon öfter beim Zusammenschauen von Cullmann und Konzil ist oberflächlich betrachtet eine weitgehende Nähe oder Übereinstimmung auszumachen. Die Unterschiede kristallisieren sich erst bei näherem Hinschauen heraus. In diesem Kontext sind sie auf eine unterschiedliche Bestimmung der Vielfalt innerhalb der Einheit zurückzuführen. Cullmann betonte unter Bezugnahme auf die genannte Perikope aus dem 1. Korintherbrief vorrangig den Zusammenhang von Heiligem Geist und Vielfalt. So heisst es bei ihm: „Der Heilige Geist wirkt seiner Natur gemäss *diversifizierend*“⁷⁵⁶. Erst in einem zweiten Schritt dachte er die Unifizierung dieser Vielfalt durch die Kraft des Heiligen Geistes. Wie er diesen Vorgang genau zu verstehen wusste, ist aus den wenigen Sätzen, die er zum Zusammenspiel von Ökumenismus und Heiligem Geist in der genannten Schrift aufbrachte, nicht in Erfahrung zu bringen. Das Konzil weicht von dessen Schau etwas ab. Diese Akzentuierung weist es nicht auf, d.h. der Heilige Geist wird im Kontext des Ökumenismus in erster Linie als vereinigendes Prinzip verstanden.⁷⁵⁷

⁷⁵⁴ Vgl. Cullmann, Einheit durch Vielfalt, 92. Ferner: Petrus. Jünger-Apostel-Märtyrer, 255-271.

⁷⁵⁵ LG 13.

⁷⁵⁶ Cullmann, Einheit durch Vielfalt, 28.

⁷⁵⁷ Siehe z.B. UR 2.

6.1.4.2. Ekklesiologische Motive in der Lehre von Paulus

Beide Parteien rekurren beim Aufbau ihrer Einheitskonzeptionen auf paulinische und deutereopaulinische Aussagen über die Kirche. Besonders im Blick haben sie dabei die Charismenlehre sowie die damit verbundene Leib-Christi-Metapher, die Sinnbild für die Kirche ist. Anstatt mit diesem Rückgriff auf neutestamentliches Gedankengut ein Moment der Nähe zueinander zu schaffen, führte dieser Vorgang eher zur gegenseitigen Entfremdung. Eine positive Zusammenschau der beiden Ansätze in struktureller sowie inhaltlicher Hinsicht erweist sich als schwierig bzw. reduziert sich auf einzelne Momente. Von einer ideellen Inspiration des Konzils auf Cullmann in der bis anhin üblichen Weise kann an dieser Stelle nicht wirklich gesprochen werden. Beide teilen sich hier einzig das Objekt des Rückgriffs.

Zwei ineinandergreifende Momente in *Einheit durch Vielfalt* zum Komplex Ökumene-Paulus stehen in Widerspruch zu den Bestimmungen des Konzils. Erstens deutete Cullmann die paulinische Rede von den Charismen im 1. Korintherbrief gänzlich anders als das Konzil. Wie Lehmann in seinem Abriss von Cullmanns Einheitsmodell (mit Recht) betonte, hat dieser bei der Wirkung des Heiligen Geistes und bei der Verschiedenheit der Charismen angesetzt.⁷⁵⁸ Primärer Referenzpunkt zum Gewinn seiner Einsichten war ihm dabei 1 Kor 12,12-30. In dieser Perikope bedient Paulus sich der Metapher vom Leib und seiner Glieder, um damit die vom Heiligen Geist bewirkte Einheit in der Vielfalt zu illustrieren. Cullmann legte diese Stelle aus dem 1. Korintherbrief in einem individuell-anthropologisch wie auch kollektiv-ekklesialen Sinne aus. Diese Perikope sei sowohl auf die einzelnen Gemeindeglieder wie auch auf die einzelnen Gemeinden zu beziehen. Er räumte aber in diesem Zusammenhang eine Diskrepanz zwischen der Aussageabsicht des Paulus und seiner Auslegung ein. Der Apostel habe an dieser Stelle nur die einzelnen Glieder der Gemeinde vor Augen gehabt. Dennoch hielt Cullmann an seiner erweiterten Auslegung fest mit der Begründung, dass diese zweite Sichtweise im Sinne des Apostels liege.⁷⁵⁹ Faktisch gab er die individuell-anthropologische Sichtweise, die er dem Apostel in den Mund legte, im Kontext der Erstellung seiner Einheitskonzeption schnell zugunsten der kollektiv-ekklesialen Sichtweise auf. Dieser Schritt hat sein Einheitsverständnis sowie die daraus hervorgegangene Einheitskonzeption grundlegend bestimmt. Der kollektiv-ekklesiale Charismenbegriff wurde zur tragenden Säule seiner Konzeption.

Das Konzil steht zu Cullmanns theologischer Verortung der genannten Perikope aus dem 1. Korintherbrief quer. In LG 12 wird unter Verweis auf 1 Kor im Kontext der Bestimmung der

⁷⁵⁸ Vgl. Lehmann, *Einheit durch Vielfalt-heute*, 287.

⁷⁵⁹ Vgl. Cullmann, *Einheit durch Vielfalt*, 28.

Kirche vom Volk-Gottes-Gedanken her das Wirken des Heiligen Geistes personenbezogen verstanden. Der Geist Gottes weist dem Volk Gottes und jedem Einzelnen Charismen und Gaben im Hinblick auf die Auferbauung und Erneuerung des Mystischen Leibes zu.

Neben dieser Differenz in exegetisch-theologischer Hinsicht gehen Cullmann und das Konzil auch in genetischer Hinsicht an dieser Stelle je eigene Wege. Im Vergleich zu Cullmann bedachte das Konzil die zu erstrebende Einheit dem Ökumenismusdekret zufolge aus einem weitaus grösseren theologischen bzw. heilsgeschichtlichen Kontext heraus. In Art. 2 heisst es: „Dies ist das heilige Geheimnis der Einheit der Kirche in Christus und durch Christus, indes der Heilige Geist die Mannigfaltigkeit der Gaben schafft. Höchstes Vorbild und Urbild dieses Geheimnisses ist die Einheit des einen Gottes, des Vaters und des Sohnes im Heiligen Geist in der Dreiheit der Personen.“. Ausgangspunkt der Erörterung der Einheit auf Seiten des Konzils ist demnach die trinitarische Einheit. Sie wird als Urbild und Orientierungspunkt für die Einheit der Menschen verstanden. Von dieser Stelle arbeitet sich das Dekret unter Berücksichtigung der heilsgeschichtlichen Verfasstheit der Kirche vor und verankert die Einheit in der geschichtlichen Wirklichkeit.

Die Einheit als im Heilshandelns des dreieinen Gottes gründende Grösse ist in Cullmanns Gedankengang nicht erkennbar. Im Vergleich zum Konzil wurzelt dessen Einheitskonzeption nur in einem Bruchteil des konziliaren Denkhorizontes von Ökumene.

6.1.4.3. Unterscheidung Substanz-Formulierung

Weiter teilen sich Cullmann und das Konzil das Motiv der Unterscheidung zwischen der Substanz der Lehre und derer geschichtlich bedingter Form.

Auf Seiten des Konzils findet sich der erste Beleg für dieses Motiv bei Johannes XXIII., der sich in seiner Ansprache zur Eröffnung des Konzils im Zusammenhang mit der näheren Bestimmung des pastoralen Charakters dieses Geschehens für die genannte Unterscheidung ausgesprochen hat.⁷⁶⁰ Damit hat er ein weitgehend neues Verständnis von Kirche und ihrer Lehre etabliert, insofern er mit diesem Schritt zur „Abkehr von einer Haltung des Monologs zu einer Haltung des Dialogs unter Wahrung der traditionellen Grundlagen des Katholizismus“⁷⁶¹ aufrief.

Dieses von Johannes XXIII. an die Konzilsväter gerichtete hermeneutische Prinzip der Unterscheidung zwischen Substanz und Form hat Cullmann stark ergriffen. Zum einen hat es

⁷⁶⁰ Zitat Johannes' XXIII.: „Denn etwas anderes ist das Depositum Fidei oder die Wahrheiten, die in der zu verehrenden Lehre enthalten sind, und etwas anderes ist die Art und Weise, wie sie verkündet werden, freilich im gleichen Sinn und derselben Bedeutung“ (Johannes XXIII., Ansprache anlässlich der feierlichen Eröffnung des Zweiten Vatikanischen Konzils (11. Oktober 1962) 487).

⁷⁶¹ Birmelé, Kirchengemeinschaft: ökumenische Fortschritte und methodologische Konsequenzen, 197.

bekanntlich sein Votum zum Konzil massgeblich (mit)bestimmt. Für ihn stand ausser Zweifel, dass diese Worte des Papstes als Auftrag zur tiefgründigen „Erneuerung“ der Kirche von der Schrift her zu lesen sind. Cullmann hat denn bekanntlich in der Verlängerung dessen die Erneuerung zu einem seiner Beurteilungskriterien für das Konzil gemacht. Zum andern hat diese Unterscheidung später deutliche Spuren in seiner ökumenischen Theologie hinterlassen, insofern als diese nunmehrige Konstellation Substanz/Form-Ökumene aus seiner Sicht des genannten Motivs als Aufruf zur Erneuerung hervorgegangen ist. Diese Weiterentwicklung geht auf Cullmann selbst zurück, ein Impuls seitens des Konzils ist an dieser Stelle nicht zu erkennen. Zum genannten Tun wird ihn wohl die durch diese Unterscheidung von offenkundiger Wahrheit (Substanz) und verschiedener Formulierung (Form) hervortretende Aussage bewegt haben, dass „die geschichtliche Kontinuität der Kirche in der Substanz ihrer Botschaft und nicht in den Formulierungen dieser Botschaft gründet“⁷⁶².

Wie hat sich diese Erweiterung der Sicht bei Cullmann im Nachhall des Konzils zugetragen? Gemäss seiner Wahrnehmung wurde die Unterscheidung Form-Substanz auf dem Konzil dadurch umgesetzt,⁷⁶³ dass das Konzil die Schrift als reinigendes und vertiefendes Moment herangezogen hat.⁷⁶⁴ In diesem Tun machte er grosses ökumenisches Potential aus. Weniger der Gegenstand Schrift als vielmehr die Art und Weise des Umgangs mit ihm hat Cullmann dazu bewegt, die Unterscheidung Substanz-Form als nunmehrige ökumenische Paradigma in seiner Einheitskonzeption aufzustellen. Er musste wohl zur Überzeugung gelangt sein, dass die katholische Kirche mit dem Konzil ein klares Bekenntnis dafür abgelegt hat, dass die Schrift fortan ein reinigendes und vertiefendes Moment ihrer selbst ist. Diese Sicht hat Cullmann sich dann ökumenisch zu Nutzen gemacht im Zuge der Erstellung seines Einheitsbegriffs.

Ein erster Beleg auf Seiten Cullmanns für den oben skizzierten Gang ist bereits kurze Zeit nach Abschluss des Konzils in Erfahrung zu bringen. 1969 hat er eine Schrift zur Ökumene vorgelegt mit der bezeichnenden Überschrift *Ökumene, Bibel und Exegese*⁷⁶⁵. An dieser Stelle nahm der obige Ansatz seinen Ausgang und fand sich bekanntlich Jahre später in *Einheit durch Vielfalt* wieder vor.

⁷⁶² Birmelé, Die Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils in der Ökumene. Ein evangelischer Beitrag, 6.

⁷⁶³ Vgl. Cullmann, Was bedeutet das Zweite Vatikanische Konzil für uns-Protestanten?, 21.

⁷⁶⁴ Vgl. Cullmann, Ökumene, Bibel und Exegese, 33.

⁷⁶⁵ Ökumene, Bibel und Exegese. Gewinn und Gefahren der neueren Entwicklung, in: Leuba, Jean-Louis; Stirnimann, Heinrich (Hrsg.): Freiheit in der Begegnung. Zwischenbilanz des ökumenischen Dialogs [Festschrift für Otto Karrer zum 80. Geburtstag], Frankfurt a.M./Stuttgart 1969, 31-39.

6.1.4.4. Das Prinzip einer Hierarchie von Wahrheiten

Der Gedanke einer Kategorisierung der kirchlichen Lehre trat bei Cullmann zum ersten Mal in einer seiner zahlreichen Stellungnahmen zum Konzil in Erscheinung.⁷⁶⁶ Jahre später hat er ihn dann in *Einheit durch Vielfalt* dann umfassend und zugleich abschliessend erörtert.⁷⁶⁷ Dieser zwischenzeitlich zu einem Motiv herangewachsene Sachverhalt hat Cullmann in der genannten Schrift auf die Ökumene hin aufbereitet. Im Gegensatz zum oben ausgeführten Motiv Substanz-Form steht dieses Motiv nun wieder eindeutiger in dieser rückwärtsgehenden Linie Cullmann-Konzil, die man sich von Cullmanns Theologie nach dem Konzil gewohnt ist. In weiten Zügen deckt sich sein Verständnis dieser Rede mit jenem des Konzils. Sein Aufgriff dieses Motivs bewegt sich vom ersten Moment an in den erwähnten Stellungnahmen bis hin zu *Einheit durch Vielfalt* stets zwischen einem Deutungsversuch der Aussagen dieses Ereignisses und der Entwicklung einer eigenen Position.

Das Konzil hat das Motiv im Kontext der Ökumene behandelt. In Art. 11 des Ökumenismusdekrets bekannte es sich zu „einer Rangordnung oder Hierarchie der Wahrheiten innerhalb der katholischen Lehre“⁷⁶⁸. Als Kriterium dieser Rangordnung bestimmte es die Art des „Zusammenhangs [der Lehren] mit dem Fundament des christlichen Glaubens“⁷⁶⁹. Den Aussagen des Dekrets zufolge sind nicht alle biblischen Wahrheiten auf ein und derselben Ebene angesiedelt. „Einige sind wichtiger als andere und verlangen nach Einstimmigkeit, andere hingegen können der Ort einer legitimen Vielfalt sein.“⁷⁷⁰ Die ökumenische Tragweite bzw. Bedeutung dieser Aussage ist offensichtlich. Eine volle Übereinstimmung in allen Lehraussagen ist im Hinblick auf die angestrebte Einheit demnach nicht notwendig. UR 18 bekräftigt diese Haltung, wenn es dort heisst, „dass es [...] zur Wiederherstellung oder Erhaltung der Gemeinschaft und Einheit notwendig sei, ‚keine Lasten aufzuerlegen, die über das Notwendige hinausgehen‘ (Apg 15,28)“⁷⁷¹. Wie diese Hierarchie von Wahrheiten inhaltlich zu bestimmen ist, dazu hat das Konzil keine abschliessende Antwort gegeben. Diese Frage ist bis heute Gegenstand der Diskussion.⁷⁷² Der inneren

⁷⁶⁶ Siehe z.B. Comments on the decree on ecumenism, 94f.

⁷⁶⁷ Siehe dort S. 40-51.

⁷⁶⁸ UR 11.

⁷⁶⁹ UR 11.

⁷⁷⁰ Birmelé, Die Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils in der Ökumene. Ein evangelischer Beitrag, 4.

⁷⁷¹ UR 18.

⁷⁷² Siehe dazu z.B. Ulrich Valeske, Hierarchia veritatum. Theologiegeschichtliche Hintergründe und mögliche Konsequenzen eines Hinweises im Ökumenismusdekret des II. Vatikanischen Konzils zum zwischenkirchlichen Gespräch, München 1968, sowie Alphonse Borras, „Hierarchie der Wahrheiten“-und die ökumenische Praxis, in: Concilium 37 (2001) 298-311.

Bezugnahme dieser Aussage entsprechend wurde bzw. wird das Gespräch darüber auf unterschiedlichen Ebenen geführt, u.a. zwischen den Konfessionen.⁷⁷³

In einer der ersten Äusserungen - es war im Zuge einer Stellungnahme zum Ökumenismusdekret - bezeichnete Cullmann diesen Ansatz des Konzils „nicht nur als den ‚bedeutsamsten Punkt des ganzen Schemas für den künftigen Dialog‘ [...] sondern geradezu als das ‚Revolutionärste, das es - nicht nur im Ökumenismus, sondern überhaupt unter den Texten des gegenwärtigen Konzils - gibt‘“⁷⁷⁴. Fortan entwickelte er Stück für Stück sein Verständnis dieses Motivs, das er in endgültiger Form in seiner Ökumenekonzeption vorgelegt hat. In einem ersten Schritt schaute er das Prinzip einer Hierarchie von Wahrheiten mit den Äusserungen des Konzils zusammen. Nach seiner Auffassung hat das Konzil dieses Prinzip vorrangig mit zwei „Kategorien“ - den Dogmen über Maria und den Dogmen über Petrus - darstellen wollen. Auf diese Weise habe es deutlich gemacht, dass diese Dogmen nicht auf derselben Ebene wie jene von Christus aus dem 4. und 5. Jahrhundert angesiedelt seien. Vielmehr seien sie jenen untergeordnet.⁷⁷⁵ Cullmann machte in diesen drei Bündeln von Dogmen (Christus, Maria, Petrus) „im Sinne des Konzils“ zwei Kategorien aus: Auf der einen Seite die biblisch-heilsgeschichtliche Kategorie, zu der er all jene Lehraussagen zählte, die unmittelbar und auf exklusive Weise aus dem biblischen (neutestamentlichen) Befund hervorgehen, wobei er hier konkret (u.a.?) an die Christudogmen dachte; auf der anderen Seite die nicht-biblisch-heilsgeschichtliche Kategorie, zu der er alle jene Aussagen zählte, die nicht unter die erste Kategorie fallen. Mit Bezug auf das Konzil dachte er bei der letztgenannten Kategorie an die Dogmen über Maria und über Petrus. Schaut man nun Cullmanns Bezugnahme des Motivs der Hierarchie von Wahrheiten auf die oben genannten Dogmenkategorien mit seiner Einordnung dieser Dogmen zusammen, wird seine Sicht des Konzilsansatzes deutlich erkennbar. Cullmann meinte in dem vom Konzil aufgestellten ekklesiologischen Grundsatz die Absicht zu erkennen, alles dafür tun zu wollen, damit die biblisch-heilsgeschichtlichen Dogmen den ihnen genuin zustehenden Status im Kontext des Ekklesialen wieder erlangen können. Dies will Cullmann zufolge nichts anderes heissen, als dass diese Dogmen von Neuem eine Vorrangstellung gegenüber allen anderen lehrmässigen Bestimmungen einnehmen würden.

⁷⁷³ Siehe z.B. das von der Gemeinsamen Arbeitsgruppe der Römisch-Katholischen Kirche und des Ökumenischen Rats der Kirchen in Auftrag gegebene und entgegengenommene Studiendokument (1990): Der Begriff der „Hierarchie der Wahrheiten“-eine ökumenische Interpretation (ÖRK-RK/10), in: Dokumente wachsender Übereinstimmung. Sämtliche Berichte und Konsenstexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene, Bd. II, Paderborn-Frankfurt a.M. 1982-1990, 751-760.

⁷⁷⁴ Cullmann, Comments on the decree on ecumenism, 94, zit. nach Valeske, Hierarchia veritatum, 49f.

⁷⁷⁵ Vgl. Cullmann, Was bedeutet das Zweite Vatikanische Konzil für uns-Protestanten?, 40.

Kurze Zeit später folgte auf diese Deutung der Rede des Konzils von der Hierarchie der Wahrheiten ein erster eigener Ansatz. In seiner Schrift *Sind unsere Erwartungen erfüllt?* hat er dieses Motiv am Rande thematisiert. Dabei hat er es mit dem oben besprochenen Motiv Substanz-Form in Verbindung gebracht. Auf diese Weise konnte Letzteres an Gehalt dazugewinnen. Cullmann plädierte denn auf dem Hintergrund des Motivs einer Hierarchie von Wahrheiten dafür, die Unterscheidung Substanz-Form nicht ausschliesslich im Sinne einer Neuformulierung zu verstehen. In einem ersten Schritt bedürfe es einer Neuausrichtung der Lehre durch Reinigung und Vertiefung derselben, bevor in einem nächsten Schritt die Lehre neu in Worte gefasst werden könne. Der erste Schritt in diesem Geschehen heisse denn „Umschichtung der Werte innerhalb des unwandelbaren Kerns“⁷⁷⁶. Dieses Moment der Umschichtung steht für nichts anderes als für das Motiv der Hierarchie der Wahrheiten. In *Sind unsere Erwartungen erfüllt?* tritt dieses als Grundlage und Ausgangspunkt für eine Neuformulierung der Lehre auf. Mit diesem Schritt hat Cullmann das Motiv Substanz-Form in den Horizont des Motivs der Hierarchie überführt und ersteres in Abhängigkeit zu letzterem gestellt, indem er deutlich darauf hinwies, dass die erstrebte Neuformulierung ihre Grundlage im Hierarchie-Motiv hat bzw. haben muss. Was das Motiv Substanz-Form, worüber im vorhergehenden Abschnitt gesprochen wurde, anbetrifft, hat dieses aufgrund des Hierarchie-Motivs sowohl eine Vertiefung wie auch einen neuen Ort im ekklesiologischen Kontext erhalten.

Nach dieser Zusammenschau des Hierarchie-Motivs mit dem Substanz-Form-Motiv hat Cullmann in einem dritten (und letzten Schritt) in *Einheit durch Vielfalt* ersteres ökumenisch-praktisch bedacht. Dazu griff er jene Aussage des Konzils auf, die besagt, dass es innerhalb der Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften (z.T. grundlegende) lehrmässige Unterscheide gibt.⁷⁷⁷ Seinem ökumenischen Grundraster Einheit-Vielfalt (einmal mehr) Folge leistend, legte er ein Konzept vor, das der genannten Verschiedenheit in der (angestrebten) Einheit Rechnung trägt, d.h. diese Verschiedenheit nicht beschneidet. Er forderte diesbezüglich einen gemeinsamen Komplex von Grundwahrheiten für alle Kirchen. Grundwahrheiten sollen sie im wahrsten Sinne des Wortes sein, insofern sie an der Spitze einer Hierarchie von Lehren in allen Kirchen zu stehen haben. Was den Kern dieses Grundstocks von Wahrheiten anbelangt, sprach Cullmann sich für die urchristlichen Bekenntnisformeln aus.⁷⁷⁸ Mit diesem Vorschlag griff er auf Erkenntnisse aus früherer Zeit zurück. Viele Jahre vor dem Konzil hatte er

⁷⁷⁶ Cullmann, *Sind unsere Erwartungen erfüllt?*, 42.

⁷⁷⁷ Siehe für das Konzil besonders UR 19.

⁷⁷⁸ Vgl. Cullmann, *Einheit durch Vielfalt*, 42f. Als Beispiel solch eines Bekenntnisses nannte Cullmann die Rede von „Herr ist Christus“ (griech. κύριος χριστός). Für weitere Bekenntnisse, siehe bei Paulus z.B. 1 Kor 15,3-8 oder Phil 2,6-11.

exegetisch zu den Glaubensbekenntnissen in der Alten Kirche gearbeitet.⁷⁷⁹ Dabei ging es ihm vorrangig um die Frage nach Substanz und Urheberschaft der Bekenntnisformeln. Zu ersterer meinte er, dass diese Formeln die wesentlichen Aussagen der gesamten Offenbarung in verdichteter Form in sich tragen. Und zur Urheberschaft befand er, dass sie diesbezüglich auf die Urgemeinde zurückgingen und dann von den Verfassern des Neuen Testaments aufgegriffen worden seien, um damit die „Quintessenz ihres Glaubens“⁷⁸⁰ auszudrücken. Cullmann erachtete diese Formeln aufgrund ihrer Substanz und ihrer Urheberschaft als bestens geeignet für eine gesamtökumenische Rezeption im Sinne eines gemeinsamen Grundstockes.

Die Nähe des Konzils zu Cullmanns Ansatz einer Hierarchie von Wahrheiten in *Einheit durch Vielfalt* geht über die genannte Initialzündung hinaus. Er legte mit seinem genannten Vorschlag in gewissem Sinn einen konkreten Ansatz zu diesem Motiv des Konzils vor.⁷⁸¹ Tiefergehender als auf dieser allgemeinen Ebene die Nähe auf beiden Seiten auszumachen, ist kaum möglich. Der Grund dafür liegt einmal darin, dass beide Seiten an unterschiedlichen Orten stehen. Das Konzil hat dieses Motiv angesprochen, einige Züge genannt, aber nicht weiter ausgeführt. Es blieb auf einer allgemeinen Ebene der Betrachtung stehen. Cullmann ging hingegen einen beachtlichen Schritt weiter, insofern als er es für die Praxis aufbereitete. Zudem setzte er sich, worüber noch nicht gesprochen wurde, mit möglichen Schwierigkeiten auseinander, die sein Vorschlag im Hinblick auf die erstrebte Einheit mit sich bringen könnte.⁷⁸² So warf er in diesem Zusammenhang die Frage auf, welche Bedingungen erfüllt sein müssen, damit dieser Grundstock von Wahrheiten einheitsfördernd wirkte. Nicht in Erwägung gezogen hat er hingegen, glaubt man *Einheit durch Vielfalt*, die Konsequenzen, die ein solcher Grundstock für die einzelnen Kirchen (z.B. in lehrmässiger Hinsicht) nach sich zieht.

6.1.4.5. Die Notwendigkeit dauerhafter Reform

Wie kein zweites durchzieht das Motiv des andauernden Reformbedarfs in der Kirche Cullmanns Theologie durch alle seine Themenkreise hindurch. Grundgelegt ist es in seiner biblisch-heilsgeschichtlichen Sichtweise von Theologie und Kirche, genauer gesagt im Feld der Verhältnisbestimmung von heilsgeschichtlicher Mitte und heilsgeschichtlicher Gegenwart. Bekanntlich hat Cullmann das Christusgeschehen als das zentrale Geschehen der

⁷⁷⁹ Siehe Cullmann, Die ersten christlichen Glaubensbekenntnisse, Zollikon/Zürich ²1949.

⁷⁸⁰ Cullmann, *Einheit durch Vielfalt*, 43.

⁷⁸¹ UR 11.

⁷⁸² Siehe dafür Cullmann, *Einheit durch Vielfalt*, 45-51.

Heilsgeschichte ausgemacht. In Christus sah er die endgültige „Offenbarung der Gottesherrschaft über die Gesamtheit der Zeit“⁷⁸³ gegeben, was dieses Geschehen in seinen Augen zur alleinigen Norm für alle auf dieses Geschehen folgende (heilsgeschichtliche) Zeit bzw. Geschehen macht. Reform soll Cullmann zufolge dazu dienen, dass die Kirche sich in ihrem Sein und Wesen stets von Neuem von diesem normativen Geschehen her versteht.

Das Motiv des Reformbedarfs der Kirche nimmt innerhalb seiner Ökumene eine besondere Stellung ein. Es stellt eine Säule dieses Themenkreises dar, was doch deutlich zeigt, dass für ihn Ökumene und Reform zusammengehören. Erstere setzt andauernde Reformbereitschaft und effektive Reform seiner Meinung nach voraus.

Inwieweit das Konzil zum Aufbau dieses Motivs bei Cullmann beigetragen hat, ist schwer sagen. Dies aufgrund des Umstandes, dass dieses bei Cullmann in dessen heilsgeschichtlicher Konzeption begründet liegt. Es stellt die logische Konsequenz seiner Schau der heilsgeschichtlichen Mitte dar. Etwas anders verhält sich die Sache hinsichtlich der Ökumene. Mit einer hohen Wahrscheinlichkeit hat das Konzil an dieser Stelle auf die Ausgestaltung dieses Motivs Einfluss genommen. Grund zur Annahme ist ein zweifacher. Zum einen steht Cullmanns Ökumene insgesamt im Horizont des Konzils, insofern sie wesentliche Züge von dessen Ökumeneverständnis in sich trägt. Zum andern weist sie analog zum Ökumenismusdekret diese Zusammenschau von Ökumene und Reform auf, mit der sie zum Ausdruck bringen will, dass „Ökumene“ stets der Reform bedarf. Bezeichnend dafür bei Cullmann ist in diesem Zusammenhang folgende Aussage: „Von allen Kirchen sollte eine [...] Selbstkritik verlangt werden. Ständig sollen sie bereit sein, die Entstellungen mutig auszumerzen. Dies ist nicht nur eine innerkirchliche, sondern auch, und ganz besonders, eine ökumenische Notwendigkeit.“⁷⁸⁴

Im Ökumenismusdekret wird Cullmanns Ansatz merklich differenzierter und ausführlicher dargestellt, dies vornehmlich an drei Stellen.⁷⁸⁵ Dabei nimmt das Dekret beide Seiten dieser einen Medaille „Ökumene“ in Beschlag, d.h. sowohl Lehre wie auch Leben der Ökumene werden als der Reform bedürftig dargestellt. In aller Knappheit sollen diese drei Artikel in ihrem jeweiligen Gehalt skizziert werden. Art. 4, der im Dekret auf die „Darlegung der römisch-katholischen Einheitsvorstellung und der Positionierung der anderen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften“⁷⁸⁶ folgt, äussert sich zur Frage nach dem „Aufeinanderzu im

⁷⁸³ Gózdź, Cullmanns heilsgeschichtliche Sicht, 130.

⁷⁸⁴ Cullmann, Einheit durch Vielfalt, 32f.

⁷⁸⁵ Es sind dies Art. 4, Art. 6 und Art. 7.

⁷⁸⁶ Hilberath, Kommentar zum Ökumenismusdekret, 128.

Rahmen der ökumenischen Bewegung“⁷⁸⁷. An dieser Stelle riefen die Konzilsväter im Horizont des Dialogs stehend die eigenen Gläubigen zur Erneuerung ihres Lebens auf.⁷⁸⁸ Von diesem Tun erhofften sie sich, dass Lehre und Institutionen der Kirche getreuer und klarer bezeugt würden. Die Erneuerung wird dort als ein nach innen gerichtetes und alle Glieder der Kirche betreffendes Geschehen verstanden. Johannes Feiner deutete diesen Aufruf in seinem Kommentar zum Ökumenismusdekret im Geiste des von Johannes XXIII. dem Konzil aufgetragenen Grundsatzes der Selbsterneuerung der Kirche. Der Text wolle, so Feiner, deutlich machen, dass dieses Tun „der vordringlichste[...] katholische[...] Beitrag zur Annäherung und Einigung der Kirchen“⁷⁸⁹ ist.

Im darauffolgenden Absatz des Dekrets (UR 4,6)⁷⁹⁰ wird die obige Aussage der Väter vertieft. Im Zentrum steht der Aufruf des Konzils an den einzelnen Gläubigen, nach Vollkommenheit zu streben. Das Konzil erhoffte sich von diesem Schritt ein Zeugnis von der Wahrheit der Kirche für die Welt und dabei besonders für die getrennten Christen. Darin glaubte es einen Beitrag zum Aufbau des Reiches Gottes in der Welt auszumachen.

Mit UR 6 folgt explizit das Bekenntnis der Konzilsväter zu dem zuvor eingeschlagenen Weg. Dieser Abschnitt zeigt auf, wie ernst es ihnen „mit der Erneuerung der eigenen Kirche als entscheidendem ersten Schritt der ökumenischen Bewegung“⁷⁹¹ war. Die Erneuerung wird an dieser Stelle verstärkt in Bezug auf ihre ökumenische Relevanz behandelt. Sie wird näher bestimmt als Treue gegenüber der Berufung der Kirche. Für Hilberath ist dieser Gedankengang auf Jesus Christus als dem Dreh- und Angelpunkt kirchlichen Seins hin zu lesen. Christus näherzukommen durch verstärkte Treue ihm gegenüber heisst einander näherzukommen.⁷⁹² Damit ist ausgesagt, warum die ökumenische Bewegung von ihrem Wesen her auf die Einheit strebt. Im zweiten Teil des Artikels werden Beispiele für bereits von der ökumenischen Bewegung erfasste Lebensäußerungen aufgeführt. Genannt werden u.a. die biblische und die liturgische Bewegung. Sie sind Ausdruck dafür, dass die ständige Notwendigkeit von Reform im Horizont des Ökumenismus nicht nur eine schöne Idee ist, sondern in der Tat bereits Früchte trägt.

Art. 7 als dritter und letzter Artikel in dieser Reihe greift die oben angeführten Aussagen von Art. 4 auf. Thema ist u.a. die persönliche Lebensführung und Haltung des einzelnen

⁷⁸⁷ Hilberath, Kommentar zum Ökumenismusdekret, 128.

⁷⁸⁸ UR 4: „Ohne Zweifel müssen die katholischen Gläubigen ... ihnen von Christus her durch die Apostel überkommen sind.“

⁷⁸⁹ Feiner, Kommentar zum Ökumenismusdekret, 64.

⁷⁹⁰ UR 4,6: „Obgleich nämlich die katholische Kirche ... bis Christus sie sich dereinst glorreich darstellt, ohne Makel und Runzeln.“

⁷⁹¹ Hilberath, Kommentar zum Ökumenismusdekret, 135.

⁷⁹² Vgl. ebd. 135f.

Menschen. Der Ökumenismus erscheint hier „als eine in [seinem] innersten Wesen geistliche Bewegung“⁷⁹³. Das Dekret ruft zu einer von Gott her bestimmten neuen Lebensführung des Einzelnen auf. Aus diesem Prozess resultiert dem Dekret zufolge das Verlangen nach Einheit. Als sichtbare Zeichen dieser Wandlung beim Einzelnen werden die Demut, die Selbstverleugnung, der Dienst und die brüderliche Herzensgüte angeführt. Alle diese Eigenschaften werden dem Geist der Erneuerung zugeschrieben. Weiter werden als Elemente der Umkehr das Eingestehen von Schuld und die Bitte um Vergebung in Bezug auf die getrennten Christen genannt. Abschliessend wird in diesem Artikel der geistliche Ökumenismus mit einem grossen Bogen als zutiefst evangelisches Geschehen beschrieben, nach dem Prinzip: „Je evangeliumsgemässer das Leben, desto mehr wird die Einheit der Christen gefördert“⁷⁹⁴. Dieser Ansatz wird trinitarisch vertieft, indem die ökumenische *Communio* mit der trinitarischen *Communio* in Verbindung gebracht wird. Das Sich-Hineinnehmen-Lassen in die Gottesgemeinschaft wird dabei als förderliches Moment zur Vertiefung der gegenseitigen Geschwisterlichkeit postuliert.⁷⁹⁵

Der in diesem Kapitel erfolgte Abgleich der Einheitskonzeption Cullmanns mit der Ekklesiologie des Konzils - vorrangig mit dem Ökumenismusdekret - hat viele Übereinstimmungen zu Tage geführt. Dies ist nicht weiter verwunderlich, wenn man bedenkt, dass beide Seiten Kirche weitgehend biblisch-heilsgeschichtlich verstanden haben. Die Divergenzen gehen im Wesentlichen auf zwei Motive zurück. Erstens herrscht Dissens hinsichtlich der Auslegung der Rede vom Leib Christi bei Paulus in 1 Kor 12,4-30. Cullmann bezog die Aussagen über die Geisteswirkung in erster Linie auf Kirchen, nicht auf individuelle Glieder.⁷⁹⁶ Diese Sichtweise hat er zum Ausgangs- und Rückzugspunkt für seine Einheitskonzeption gemacht. Damit hat er von erstem Moment des Aufbaus seiner Konzeption an eine Distanz zur katholischen Ekklesiologie geschaffen, die sich im weiteren Verlauf dieses Prozesses nicht mehr wettmachen liess. Zweitens divergieren beide Seiten hinsichtlich der Verortung des päpstlichen Primats als Zeichen der Einheit. Die Divergenz geht letztendlich auf eine weitgehend unterschiedliche Sichtweise des Petrusamts zurück.⁷⁹⁷ Jene katholische Auffassung, dass „das personale Prinzip der Einheit [der Kirche] im

⁷⁹³ Feiner, Kommentar zum Ökumenismusdekret, 74.

⁷⁹⁴ Hilberath, Kommentar zum Ökumenismusdekret, 139.

⁷⁹⁵ Vgl. ebd. 139.

⁷⁹⁶ Vgl. Cullmann, Einheit durch Vielfalt, 27-29. Dann auch im Zusammenhang mit den Reaktionen auf die erste Auflage: ebd. 153-156.

⁷⁹⁷ Für Cullmann siehe besonders „Petrus. Jünger-Apostel-Märtyrer. Das historische und das theologische Petrusproblem“, Zürich ³1985. Für das Konzil siehe LG 18.

Ursprung wie im gegenwärtigen Vollzug im römischen Bischof gegeben“⁷⁹⁸ ist, lehnte Cullmann in dieser Geschlossenheit ab, wenngleich er, wie noch zu zeigen sein wird, mit dem Gedanken gespielt hat, den römischen Bischof zum Zeichen dieser Einheit als eines Zusammenschlusses autonomer Kirchen zu machen.

6.1.4.6. Die Diskussion möglicher Formen von Einheit

Verbunden mit der Frage nach der Struktur der Einheit (Einheit in/durch Vielfalt) ist jene nach der Form der Einheit. Diesbezüglich machte Cullmann in *Einheit durch Vielfalt* zwei Vorschläge. Sie sind aber kaum theologisch durchdacht bzw. haben den Charakter einer Skizze im Sinne einer Diskussionsgrundlage, die an alle am Ökumenismus interessierten Personen und dabei besonders an die Amts- und Entscheidungsträger der Kirchen adressiert war bzw. weiterhin ist. Dennoch stecken beide Skizzen schon eine relativ grosse Bandbreite all jener möglichen Fragen und Probleme ab, welche die beiden vorgeschlagenen Formen einer Einheit nach sich ziehen.⁷⁹⁹

6.1.4.6.1. Konziliare Versammlung

Der erste Vorschlag ist ein Konzil bzw. eine konziliare/ökumenische Versammlung „aller Mitgliedkirchen der in Aussicht genommenen Kirchengemeinschaft“⁸⁰⁰. So meinte Cullmann bezüglich des Wesens dieses Konzils:

„Für die Beratungen und Entscheidungen dieser Versammlung müsste als Grundsatz gelten, dass sie den Beschlüssen der von den einzelnen Kirchen wie bisher abgehaltenen Konzilien und Synoden nicht den geringsten Abbruch tun dürften. Daher müsste schon die Wahl der zu behandelnden Themen so getroffen werden, dass alle Fragen, die nur in den Bereich der einzelnen Kirchen gehören, ausgeschlossen würden [...]. Trotzdem wären Gespräche hierüber zwischen den Organen der allgemeinen konziliaren Versammlung und denen der konfessionellen Konzilien unerlässlich.“⁸⁰¹

Bereits der Begriff Konzil/konziliar, der gleich zu Beginn des entsprechenden Abschnitts im Text in Erscheinung tritt, ruft bei dem mit Cullmanns Theologie und Werdegang vertrauten Leser das Zweite Vatikanische Konzil wach, das für Cullmann persönlich wie auch theologisch zweifelsohne einen Meilenstein darstellte. Diese terminologisch verursachte Bezugnahme war auch von Cullmann intendiert, der im Zuge seines Argumentationsgangs wiederholt Bezug auf die katholische Kirche und ihre Konzilien nahm. Er entwickelte dabei

⁷⁹⁸ Müller, *Katholische Dogmatik*, 621.

⁷⁹⁹ Bezüglich des Konzils als vorgeschlagener Einheitsform stellte Cullmann z.B. die Frage, ob eine Teilnahme der katholischen Kirche an dieser Zusammenkunft ohne ausschliesslichen Papstvorsitz denkbar sei (Cullmann, *Einheit durch Vielfalt*, 113f.).

⁸⁰⁰ In der 1. Aufl. sprach Cullmann von „Konzil“ (S. 104), in der 2. Aufl. von „konziliarer (oder ökumenischer) Versammlung“ (S. 110).

⁸⁰¹ Cullmann, *Einheit durch Vielfalt*, 115.

(ansatzweise) einen eigenen Begriff von Konzil als „Superstruktur“⁸⁰² für die von ihm vorgesehene Einheit (in/durch Vielfalt). Dazu liess er sich offensichtlich bis zu einem gewissen Grad vom Konzilsbegriff der römisch-katholischen Kirche inspirieren. Im Zuge des genannten Tuns griff er nämlich vereinzelt auf theologische und praktische Wesenszüge „des“ Konzils zurück und erstellte u.a. ihnen entlang strichartig seinen Ansatz. Er erwähnte z.B. die Anwesenheit nichtkatholischer Beobachter, die er eine ökumenische Besonderheit des letzten Konzils nannte, gab im selben Moment aber zu bedenken, dass sein Konzil hingegen nur Vollteilnehmende kenne. Dieses Beispiel illustriert gut Cullmanns Umgang mit dem II. Vaticanum. Auf den Rückgriff eines Merkmals dieses Konzils folgte die Distanznahme bzw. Umformung letzteren in die von ihm vorgesehene Ausprägung.⁸⁰³

In der zweiten Auflage von *Einheit durch Vielfalt* hat Cullmann die Rede von „Konzil“ durch „konziliare Versammlung“ ersetzt. Gemäss eigenen Angaben erhoffte er sich von diesem Schritt, Missverständnissen vorzubeugen. Allem Anschein nach hatte er erkannt, dass der Begriff Konzil beim Leser unmittelbar Assoziationen mit den Konzilien der katholischen Kirche weckt und demnach untauglich zur Bezeichnung seines Konzeptes ist.

Der Beitrag des Zweiten Vatikanischen Konzils an dieser Stelle auf Cullmann war demnach wohl ein Zweifacher. Erstens wird dieses Konzil ihn dazu angespornt haben, überhaupt ein Konzil (bzw. eine konziliare Versammlung) als mögliche Einheitsform für seine vorgeschlagene Gemeinschaft autonomer Kirchen in Betracht gezogen zu haben. Ein dabei nicht zu unterschätzender Faktor wird der Umstand gewesen sein, dass Cullmann Jahre zuvor dieses Konzil von Anfang bis Ende hautnah miterlebt hat. Ferner ist an dieser Stelle daran zu erinnern, dass sein Interessenschwerpunkt in all diesen Jahren der Ökumene galt. Als protestantischer Theologe, der nicht unmittelbar am Aufbau der theologischen Linien dieses Konzils beteiligt war, hatte er gewissermassen die Möglichkeit, aus der Beobachterstellung heraus den Komplex Konzil-Einheit auf sich wirken und infolgedessen in sich reifen zu lassen. Dass er später einmal ein Konzil als Form der Einheit in Betracht ziehen würde, dafür gab es zum Zeitpunkt des II. Vaticanum noch keine Anhaltspunkte. In seinen weitläufigen Äusserungen über dessen Ökumene ist zumindest nichts dergleichen in Erfahrung zu bringen. Zweitens hat das II. Vaticanum auf Cullmann beim genannten Gegenstand dahingehend eine Wirkung gehabt, als es ihm bis zu einem gewissen Grad Pate bei der Bestimmung seines Begriffs von Konzil bzw. konziliarer Versammlung gestanden hat.

⁸⁰² Eigene Rede von Cullmann, siehe z.B. *Einheit durch Vielfalt*, 90.

⁸⁰³ Ein weiteres Beispiel ist die Frage nach dem Wesen des Konzils. Cullmann äusserte sich dabei zuerst bezüglich des Konzils in der katholischen Kirche und gab dabei zu bedenken, dass diesem eine „göttliche Würde“ zukäme. Dann richtete er den Blick auf sein Modell und machte deutlich, dass diesem hingegen eine solche Würde bzw. Autorität nicht zukäme (*Einheit durch Vielfalt*, 110).

6.1.4.6.2. Petrusamt

Neben einem Konzil schlug Cullmann als Strukturelement für die von ihm in Erfahrung gebrachte Einheit als eine charismatische Gemeinschaft autonomer Kirchen ein ökumenisches Petrusamt vor.⁸⁰⁴ Diese Thematik wurde bereits im Zusammenhang mit dem Thema Einheit-Vielfalt-Heiliger Geist besprochen und damals in Verbindung zu LG 13 gebracht. Ähnlich wie beim obigen Ansatz wird auch an dieser Stelle die Wirkung des II. Vaticanum auf Cullmann darin festzumachen sein, dass dieses ihm den Blick eröffnet hat, das petrinische Amt gesamtökumenisch zu bedenken und es dann (in abgeänderter Form) als eine mögliche Struktur von Einheit in Erwägung zu ziehen.

6.1.4.7. Terminologische Wandlungen

Etwas im Schatten der vielen Rückmeldungen, die Cullmann auf die 1. Auflage von *Einheit durch Vielfalt* erhalten hatte und zu denen er nun in der 2. Auflage gewillt war, ausführlich Stellung zu beziehen, stehen drei terminologische Neuerungen. Ihr Verdienst liegt darin, dass sie seine Einheitskonzeption weiter geschärft haben.

6.1.4.7.1. Föderation-Gemeinschaft autonomer/eigenständiger Kirchen

Ursprünglich hat Cullmann den Begriff Föderation zur Bezeichnung für die von ihm vorgesehene Einheitsstruktur gebraucht. Bereits in der ersten Auflage von *Einheit durch Vielfalt* gab er diese Redeweise im Grunde genommen auf. Von Föderation sprach er zwar von diesem Zeitpunkt an weiterhin, der Begriff diente ihm in diesen Fällen aber nicht mehr zur Beschreibung der Einheitsstruktur.⁸⁰⁵ Der neue Begriff dafür war Kirchengemeinschaft bzw. etwas ausgeführter „Gemeinschaft autonomer Kirchen“⁸⁰⁶. In seinen Augen brachte diese Änderung nur Vorteile mit sich. Der neue Begriff sei allgemein verständlicher⁸⁰⁷ und impliziere zudem keine bereits vorhandene strukturelle Lösung bezüglich der Einheitsform.⁸⁰⁸ Dieser Schritt von Föderation hin zu Kirchengemeinschaft/Gemeinschaft autonomer Kirchen bedeutet im weiten Sinne eine Annäherung an die Ekklesiologie des Konzils. Cullmann muss

⁸⁰⁴ Augenfällig ist in diesem Zusammenhang die doppelte Rede von Petrusamt und Petrusdienst bei Cullmann. Dass Cullmann diese beiden Begriffe wenig reflektiert hat, zeigt sich daran, dass er nicht genau zwischen ihnen beiden zu unterscheiden vermochte. So ist z.B. im Inhaltsverzeichnis von „Einheit durch Vielfalt“ von Petrusdienst die Rede (S. 6 [1. und 2. Aufl.]), in der Überschrift des entsprechenden Kapitels hingegen von Petrusamt (S. 84 [1. Aufl.] und S. 90 [2. Aufl.]). Innerhalb des Argumentationsgangs differenziert er dann deutlicher, wenn auch nicht durchgehend. Petrusamt steht bei ihm mehrheitlich für das Papstamt in der katholischen Kirche im herkömmlichen Sinne, Petrusdienst bezieht sich auf die von ihm vorgesehene Einheitsform.

⁸⁰⁵ Vgl. Cullmann, *Einheit durch Vielfalt* (1. Aufl.), 19.

⁸⁰⁶ Vgl. Cullmann, *Einheit durch Vielfalt*, z.B. 90.

⁸⁰⁷ Vgl. ebd. 25.

⁸⁰⁸ Vgl. ebd. 61.

sich dessen bewusst gewesen sein. Er gab in diesem Zusammenhang eigens zu bedenken, dass der von ihm aufgebrachte neue Begriff den Communio-Gedanken sichtbarer nach aussen führe, was ökumenisch von hoher Relevanz sei. Diesbezüglich verwies er auf Schriften von Johannes Willebrands und Pierre Duprey, damals Präsident resp. Sekretär des Sekretariats zur Förderung der Einheit der Christen,⁸⁰⁹ welche die ökumenische Relevanz dieses Begriffs aufgezeigt haben.⁸¹⁰ Beide verorteten in den von Cullmann am genannten Ort zitierten Schriften den Communio-Gedanken im Konzil bzw. in dessen Ekklesiologie.⁸¹¹ Insofern hat Cullmann sich mit der Ersetzung des Begriffs Föderation durch Kirchengemeinschaft/Gemeinschaft autonomer Kirchen gewissermassen in die Communio-Ekklesiologie des Konzils eingereiht und dadurch das Konzil einmal mehr, wenn auch in ganz allgemeinem Sinn, in dieser Schrift zum Vorschein gebracht.

6.1.4.7.2. Vielheit-Vielfalt

Eine weitere Neuerung begrifflicher Natur, wodurch die Ekklesiologie des Konzils in *Einheit durch Vielfalt* noch etwas klarer zu Tage treten konnte, ist der Begriff Vielfalt. In der zweiten Auflage hat Cullmann diesen Begriff endgültig eingeführt und damit den bis dahin oftmals (aber nicht durchgehend) gebrauchten Begriff der Vielheit abgelöst.⁸¹² Dieser Schritt wirkte sich mittelbar auf seine Einheitskonzeption aus, die dadurch ein klareres Erscheinungsbild annahm. Vom Zeitpunkt dieser terminologischen Korrektur an liess sich rein begrifflich betrachtet nicht mehr von Einheit in Vielheit bei Cullmann sprechen. Einheit in bzw. genauer durch Vielfalt war fortan die adäquate Bezeichnung für sein Einheitsmodell. Diese Korrektur ist darauf zurückzuführen, dass Cullmann eigenen Angaben zufolge das Wort Vielheit als unzureichend zur näheren Beschreibung seines Sachverhaltes empfand. Vielheit impliziere noch keine qualitative Entfaltung eines (bei Cullmanns Konzept) positiven Werts, der Begriff sei zudem nicht nur positiv besetzt, im Kontext von Einheit könne er auch Trennung implizieren.⁸¹³ Der entscheidende Gedanke bei Cullmanns Ökumenevorstellung ist aber gerade das Moment der Entfaltung eines gemeinsamen Guts, des Charismas. Mit

⁸⁰⁹ Seit 1988 wird dieses Gremium „Päpstlicher Rat zur Förderung der Einheit der Christen“ (lat. Pontificium Consilium ad Unitatem Christianorum fovendam) genannt.

⁸¹⁰ Aus der beinahe nicht mehr überschaubaren Menge an Literatur zum Communio-Gedanken sei hier verwiesen auf Walter Kasper, Kirche als Communio. Überlegungen zur ekklesiologischen Leitidee des II. Vatikanischen Konzils, in: Ders. (Hrsg.): Theologie und Kirche, Mainz 1987, 272-289.

⁸¹¹ Siehe Johannes Willebrands: L'avenir de l'œcuménisme-Discours à l'occasion du 10e anniversaire de la Fondation Pro Oriente, 3 février 1975, in: Conseil Pontifical pour la Promotion de l'Unité des Chrétiens-Service d'Information N. 101 (1999 II-III), 142-149; für Pierre Duprey: A Catholic Perspective on Ecclesial Communion, in: Evans, Gillian R. (Hrsg.): Christian Authority. Essays in honour of Henry Chadwick, Oxford 1988, 7-19.

⁸¹² Vgl. Cullmann, Einheit durch Vielfalt, 10.

⁸¹³ Vgl. ebd. 176.

Bezugnahme auf die paulinische Charismenlehre⁸¹⁴ betonte er stets die vom Geist bewirkte Einheit in vielfältiger Ausformung⁸¹⁵. Er ging sogar so weit, die Verschiedenheit der Charismen als eine (ekklesiologische) Grundwahrheit anzuerkennen.⁸¹⁶

Mit dem Wandel von Vielheit zu Vielfalt vollzog Cullmann terminologisch gesehen einen weiteren Schritt auf die Ekklesiologie bzw. Ökumene des Konzils zu. Seine Rede im Kontext der Ökumene steht nämlich jenem Gedankengang von „Lumen Gentium“ nunmehr näher, der von den rechtmässigen Verschiedenheiten innerhalb des einen Volkes Gottes, der Kirche, handelt. Bezeichnend dafür ist am genannten Ort besonders LG 13, wo das Volk Gottes von seiner Katholizität im räumlichen Sinne, d.h. von seiner (trinitarisch und anthropologisch begründeten) Einheit und seiner Ausdehnung unter den Völkern her beleuchtet wird.⁸¹⁷ An dieser Stelle wird die Vielgestaltigkeit, die u.a. unter den Völkern und Kulturen herrscht, aus denen das *eine* Volk Gottes sich zusammensetzt, als Bereicherung für die Einheit dargestellt. Auf diese Weise wird in der Kirchenkonstitution deutlich gemacht, dass Einheit volle Gemeinschaft bedeutet, gleichzeitig aber auch Anerkennung der einzelnen Glieder bzw. Teile. Diese Sicht kulminiert am genannten Ort in der ökumenisch belangvollen Aussage, dass die Fülle in der Einheit auf eine wechselseitige Bereicherung zurückgeht.⁸¹⁸ Damit entspricht das Konzil auf einer rein konzeptionellen Ebene betrachtet Cullmanns Moment von Einheit durch Vielfalt. Dieser hat sich dadurch, dass er Vielheit durch Vielfalt ersetzt hat, nun auch in formaler Hinsicht sichtbar in die konziliare Linie eingeordnet.

Offen bleibt die Frage, was Cullmann dazu bewegt hat, in der Erstauflage von *Einheit durch Vielfalt* vereinzelt von Vielheit zu sprechen.⁸¹⁹ Dieser Begriff passt nicht in sein ansonsten geschlossenes und biblisch-heilsgeschichtlich bis in die letzten Ecken durchzogenes Denkgefüge. Über die Problematik, die diese Rede im Zusammenhang mit der Ökumene mit sich bringt, wurde oben gesprochen. Wohl darf man diesem kleinen Umweg nicht allzu viel Aufmerksamkeit schenken. Denn bereits Jahre vor der Veröffentlichung der 1. Auflage seiner Einheitskonzeption hat er von Vielfalt im Kontext der Einheit gesprochen und dabei diese als der Einheit innewohnende Grösse genannt.⁸²⁰

⁸¹⁴ 1 Kor 12.

⁸¹⁵ Röm 12,3-8.

⁸¹⁶ Vgl. Cullmann, *Einheit durch Vielfalt*, 31.

⁸¹⁷ Vgl. Hünemann, *Kommentar zur Kirchenkonstitution*, 387.

⁸¹⁸ Vgl. ebd. 389.

⁸¹⁹ Er tat dies mehrheitlich im I. Kapitel (1. Aufl., = S. 15-54).

⁸²⁰ Vgl. Cullmann, *Ökumenismus im Lichte des biblischen Charismabegriffs*, 812.

6.1.4.7.3. Getrennt-eigenständig/autonom

Ähnlich wie bei der Ersetzung von Vielheit durch Vielfalt verhält es sich bezüglich der Nähe zum Konzil auch mit dem Begriffswandel von getrennt zu eigenständig/autonom. Diese Rede bzw. diese Reden beschreiben in Cullmanns Konzept die Stellung der einzelnen Kirche innerhalb der von ihm vorgesehenen Gemeinschaft von Kirchen. In der 1. Auflage von *Einheit durch Vielfalt* sprach Cullmann noch verstärkt (aber nicht durchgehend)⁸²¹ von (friedlich) getrennt, d.h. von einer Gemeinschaft getrennter Kirchen.⁸²² Der Wechsel zu autonom/eigenständig fand im Zuge der Überarbeitung dieser Auflage statt. Eigenen Angaben zufolge hatte dieser Schritt aber nichts mit zwischenzeitlich neu gewonnenen Einsichten zu tun. Wie er selbst in diesem Zusammenhang zu bedenken gab, sei es ihm von Anfang an darum gegangen, die Autonomie der einzelnen Kirche innerhalb dieser Gemeinschaft zu artikulieren, nur sei der zuerst dafür verwendete Begriff („getrennt“) nicht optimal gewesen.⁸²³ Wenngleich Cullmanns Darstellung zufolge diese Neuerung anscheinend rein formaler Natur war, hat sie doch seine Einheitsform sprachlich treffender zu fassen vermocht und ist harmonischer gestaltet, insofern als sie die vormals durch „Gemeinschaft“ und „getrennt“ erzeugte Disharmonie nicht mehr aufweist. Sein Verständnis von Einheit als Einheit, die Vielgestaltigkeit im positivem Sinne miteinschliesst, ja diese als konstitutive Grösse für die Einheit erachtet, konnte infolge dieses Wandels nun deutlicher zu Tage treten und steht jetzt auch klarer im Denkhorizont des Konzils. Dieses hat bekanntlich, worüber schon wiederholt gesprochen wurde, die Einheit des Volkes Gottes als der Kirche in Entsprechung zu Cullmann in der Konsequenz einer wechselseitigen „Bereicherung all ihrer Teile“ verstanden. Diese Sicht ist im engeren Sinne grundgelegt in Art. 13 der Kirchenkonstitution und wird dann weiter bedacht u.a. in Art. 23, aber auch darüber hinaus. Die drei genannten Überarbeitungen in der 2. Auflage von *Einheit durch Vielfalt* lassen die Frage offen, inwieweit das Konzil bzw. dessen Ekklesiologie dahinter steht. Dies gilt besonders hinsichtlich der beiden letztgenannten Momente (Vielfalt zu Vielfalt; Gemeinschaft (friedlich) getrennter Kirchen zu Gemeinschaft autonomer Kirchen). Cullmann hat bei keinem dieser Vorgänge explizit Bezug auf das Konzil genommen, noch hat er es in unmittelbarer Nähe dazu thematisiert. Dennoch sind parallele Sichtweisen auf den beiden Seiten, auch wenn z.T. nur im Kleinen, deutlich zu erkennen.

⁸²¹ Eine Ausnahme findet sich z.B. auf S. 85.

⁸²² Siehe Cullmann, *Einheit durch Vielfalt* (1. Aufl.), 84-112. Bereits die Überschrift dieses Kapitels ist diesbezüglich bezeichnend. Sie lautet: Formen einer möglichen Struktur einer Gemeinschaft getrennter Kirchen.

⁸²³ Vgl. Cullmann, *Einheit durch Vielfalt*, 176.

6.2. Ergänzender Blick - Cullmanns Ökumene aus Sicht von Weggefährten

Anlässlich des 80. Geburtstags von Oscar Cullmann haben sich ehemalige Weggefährten - Studierende, Kollegen aus dem akademischen und kirchlichen Milieu, Freunde und Bekannte, dabei eigens zu nennen Ökumeniker der Kirche(n) - zusammengefunden und in Form von über hundert Kurzbeiträgen ihm zu seinem runden Geburtstag gratuliert. Wie die Überschrift dieser Sammlung *Testimonia oecumenica - in honorem Oscar Cullmann octogenarii die XXV Februarii A. D. MCMLXXXII* vermuten lässt, liegt das thematische Schwergewicht der Beiträge auf dessen ökumenischem Schaffen. Mit dieser Festschrift waren nun alle Themenkreise, zu denen Cullmann gearbeitet hat, im Rahmen einer eigenen Schrift gewürdigt.⁸²⁴

Für den aktuellen Kontext, der sich im Horizont des Zusammenspiels von Cullmanns Ökumene und ihrer Spiegelung im Konzil bewegt, sind diese subjektiven Darstellungen Cullmanns insofern relevant, als manche von ihnen eine ökumenische Seite des Theologen aufzeigen, welche die bis anhin zitierte Literatur nicht oder zu wenig zu Tage zu fördern vermag und die infolgedessen noch nicht hinreichend zur Sprache gebracht werden konnte. Im Folgenden werden jene Würdigungen aus diesem Sammelband beleuchtet, die einen Cullmann zeichnen, der sich in die Linie des Konzils einordnen lässt. Auf diese Weise wird versucht, das Bild von Cullmann als Ökumeniker, der sich bezüglich des genannten Gegenstands weitgehend dem Konzil verpflichtet wusste, zu vervollständigen.

Die zu besprechenden Aufsätze weisen, von wenigen Ausnahmen abgesehen, in formaler Hinsicht einige Gemeinsamkeiten auf. Erstens beleuchten sie verschiedene Facetten Cullmanns und seiner Ökumene, bringen dafür aber allgemein wenige Worte auf. Dies hat unmittelbare Konsequenzen für die jeweilige Aussage, die vermittelt werden soll. Diese ist oftmals nur schwer in ihrem Gehalt in Erfahrung zu bringen. Vielfach ist deshalb Interpretation in grösserem Masse als bis anhin angesagt. Zweitens mangelt es manchen Beiträgen an Stringenz hinsichtlich der Argumentation, was den Gehalt der Aussagen zusätzlich beeinträchtigt. Schliesslich sind einige der Aussagen nur von einer Person bzw. Würdigung in diesem Sammelband belegt, ihnen ist demnach Subjektivität, zumindest bis zu einem gewissen Grad, nicht abzusprechen.

⁸²⁴ Die weiteren Festschriften sind: *Neotestamentica et Patristica*, hrsg. von Willem C. van Unnik, Leiden 1962 [= Festschrift zum 60. Geburtstag]; *Oikonomia: Heilsgeschichte als Thema der Theologie*, hrsg. von Felix Christ, Hamburg/Bergstedt 1967 [= Festschrift zum 65. Geburtstag]; *Neues Testament und Geschichte. Historisches Geschehen und Deutung im Neuen Testament. Oscar Cullmann zum 70. Geburtstag*, hrsg. von Heinrich Baltensweiler und Bo Reicke, Zürich 1972.

6.2.1. Ökumenismus der Praxis (Johannes Fuchs)

Johannes Fuchs,⁸²⁵ ein Kollege von Cullmann aus dem Gebiet der Rechtswissenschaft,⁸²⁶ der zur selben Zeit an der Universität Basel lehrte, würdigte ihn in seinem Beitrag als einen Theologen, der den auf dem Konzil initiierten neuen Weg der Ökumene erkannt hat und konsequent gegangen sei. Cullmann habe die Relevanz der „Vorstellung der Kirche als ‚Volk Gottes‘, das die Zeiten durchwandert und unterwegs ist, dem einen Ziel entgegen“⁸²⁷, ernst genommen und in diesem Horizont seine Konzeption von Einheit entwickelt. In der Ökumene sei es ihm primär um die praktische Seite gegangen. Er habe sie schwergewichtig als ein gegenseitiges „Offenwerden und Offensein“⁸²⁸ dem anderen gegenüber (wohl im konfessionellem Sinne) verstanden. Von Begegnungen habe er sich mehr erwartet als vom theologischen Gespräch, was Fuchs auf Cullmanns genannten Vorschlag einer ökumenischen Kollekte zurückführte, von der dieser sich (bekanntlich) eine Stärkung der inneren Verbundenheit unter den Konfessionen erhofft hat.⁸²⁹

Fuchs' Aussagen zeigen nicht grundlegend neue Züge von Cullmann auf. Unbestritten und gemeinhin bekannt ist, dass Cullmann die praktische Dimension der Ökumene grossgeschrieben hat. Dazu gibt es viele Anhaltspunkte in seinem Leben und Werk.⁸³⁰ Erwähnenswert sind Fuchs' Aussagen dennoch, weil sie zu jenen seltenen Äusserungen zählen, die Cullmann und seine Ökumene grundlegend von diesem Moment her beleuchten. Insgesamt wird Cullmann bei Fuchs als Mann der „richtigen“ Haltung dargestellt.

Dieses Licht, in dem Cullmann hier erscheint, entspricht einem Grundanliegen des Konzils. Dieses hat sich zu einer positiven und offenen Haltung den anderen christlichen Konfessionen gegenüber bekannt und alle Glieder der Kirche dazu aufgerufen. Hans Küng hat sich näher mit diesem Aspekt beschäftigt und im Zuge dessen sich die Frage gestellt, welchen Ausdruck diese Haltung im Ökumenismusdekret gefunden hat. Dabei stiess er auf einige Aspekte, die da sind: Gegenseitiges Kennenlernen der Kirchen; Dialog; Anerkennung des Guten bei den Anderen; Lernen von den Anderen; Zusammenarbeit auf allen Gebieten; gemeinsames Gebet der getrennten Christen; wachsende Gemeinschaft auch in den gottesdienstlichen Feiern;

⁸²⁵ Titel des Aufsatzes: Es gibt kein Zurück!

⁸²⁶ Dass sie in persönlichem Kontakt standen, geht aus der Korrespondenz im Cullmann-Nachlass hervor. Es finden sich dort Briefe von Fuchs an Cullmann (UBB, NL 353, B I b 338).

⁸²⁷ Fuchs, Es gibt kein Zurück!, 56.

⁸²⁸ Ebd. 57.

⁸²⁹ Siehe Cullmann, Katholiken und Protestanten. Ein Vorschlag zur Verwirklichung christlicher Solidarität, Basel 1958.

⁸³⁰ So z.B. das Institut Tantur, an dessen Aufbau und Ausrichtung Cullmann massgeblich beteiligt war.

Theologiegespräche auf gleicher Ebene; die eigene Theologie, besonders auch die geschichtlichen Fächer, in ökumenischem Geist treiben und einiges mehr.⁸³¹

Folgt man Küngs Auslegung der vom Konzil geforderten ökumenischen Haltung und setzt diese Motive in Verbindung mit Cullmanns Ökumene, treten weitgehende Übereinstimmungen auf. Die grosse Mehrheit dieser Motive finden sich bei Cullmann wieder. Ein Beispiel dafür ist die ökumenische Lernbereitschaft, die Küng das Lernen von den Anderen nannte. Wiederholt forderte Cullmann dazu auf und lieferte dafür einen konkreten „Ansatz“, insofern als er diesbezüglich z.B. die Frage stellte, was der Protestantismus vom Konzil lernen könne. Daraus hervor ging bei ihm eine Zusammenstellung mit einzelnen Aspekten.⁸³² Ihren prägnantesten Abdruck bei Cullmann fanden Küngs Motive hingegen im Themenkreis Tantur. Viele von diesen sind dort real gegeben bzw. umgesetzt. Stichworte wie gemeinsames Gebet, gegenseitige Teilnahme an den gottesdienstlichen Feiern, die eigene Theologie in ökumenischem Geiste zu betreiben, sind nur Beispiele dafür. Ferner werden in Tantur bestimmt auch im Hinblick auf das alltägliche Zusammenleben (u.a.) die Motive Dialog und gegenseitiges Kennenlernen an diesem Ort des Miteinanders stark „verbreitet“ gewesen sein. Was von Küngs Auflistung bei Cullmann weitgehend aussen vor blieb, waren die Theologiegespräche, insofern sie dem Austausch von Fragen der Lehre dienten. Dieser Umstand fügt sich gut u.a. mit der oben genannten These von Fuchs zusammen, die Cullmann als einen Ökumeniker darstellt, der in erster Linie um eine Annäherung auf dem praktischen Weg bemüht gewesen war.⁸³³

6.2.2. Reflexion in der Begegnung (Albert Greiner)

Albert Greiner,⁸³⁴ lutherischer Theologe aus Frankreich, nahm seine Zeilen in *Testimonia oecumenica* zum Anlass, um über die ökumenische Gastfreundschaft (*hospitalité de la parole*) zu sprechen.⁸³⁵ Im Gegensatz zu Fuchs' Aufsatz fehlt bei Greiner der unmittelbare Bezug auf die Person Cullmann. Einiges spricht aber dafür, dass diese Bezugnahme von Greiner intendiert ist. Dafür sprechen der kontextuelle Rahmen dieser Aussagen - der Sammelband

⁸³¹ Vgl. Küng, *Erkämpfte Freiheit: Erinnerungen*, 532.

⁸³² Siehe Cullmann, *Was bedeutet das Zweite Vatikanische Konzil für uns-Protestanten?*, besonders 46-49.

⁸³³ Vgl. Fuchs, *Es gibt kein Zurück!*, 56f.

⁸³⁴ Titel des Aufsatzes: *De l'hospitalité comme motivation oecuménique*.

⁸³⁵ Greiner, lutherischer Theologe aus Frankreich, verstand unter Gastfreundschaft in diesem Zusammenhang ein Zweifaches: zum einen die Gastfreundschaft des Wortes („*hospitalité de la parole*“), d.h. die gegenseitige Einladung der getrennten Kirchen, beim jeweils anderen die Predigt im Gottesdienst zu halten, und zum andern die Gastfreundschaft des Tisches („*hospitalité spirituelle*“), d.h. das gemeinsame Einnehmen von Mahlzeiten (Greiner, *De l'hospitalité comme motivation oecuménique*, 60f.).

bzw. der einzelne Aufsatz darin ist ja dazu bestimmt, Cullmann als Ökumeniker zu würdigen - sowie deren Gehalt.

Zu Beginn seines Aufsatzes hat der genannte Verfasser Cullmanns Ökumene mit einigen Worten gewürdigt. Dann ging er zum eigentlichen Gegenstand seiner Würdigung, der interkonfessionellen Gastfreundschaft als Motivation für die Ökumene über. Anhand einiger alt- und neutestamentlicher Perikopen⁸³⁶, die als Thema die Gemeinschaft mit Fremden haben, versuchte er aufzuzeigen, dass aus biblischer Perspektive der Gastfreundschaft stets eine spirituelle bzw. transformatorische Komponente gegeben ist. Diese Einsicht übersetzte er auf die kirchliche Praxis hin und kam im Zuge dessen auf die von ihm so genannte „Gastfreundschaft des Wortes“ im Kontext der Liturgie zu sprechen. Anscheinend war es damals in seinem Umfeld üblich, dass katholische und reformierte Amtsträger sich gegenseitig zum Halten der Predigt im Gottesdienst eingeladen haben. Abgesehen von der ökumenischen Ausstrahlung, die in diesem Tun zu Tage tritt, wollte Greiner anhand dieses Beispiels deutlich machen, dass ein Aufeinandertreffen der Konfessionen (in bestimmten Kontexten?) eine Atmosphäre von Heimat und Fremde auf beiden Seiten hervorruft, dass aber gerade aus dieser Konstellation ein Ansporn zur Reflexion des eigenen Seins hervorgeht, die eine bessere Selbsterkenntnis, ggf. Umkehr, sowie Erkenntnis des Anderen und damit verbunden eine wertschätzende(re) Haltung diesem gegenüber mit sich bringt.⁸³⁷

Diese Zusammenführung von ökumenischer Gastfreundschaft und Selbstreflexion erinnert an Cullmann, der wie Greiner, wenn auch nicht so spezifisch wie dieser,⁸³⁸ wiederholt expressis verbis besonders in der Zeit nach dem Konzil zu einer ökumenischen Gastfreundschaft im weiten Sinne aufgerufen und diese ekklesiologisch verortet hat. Dabei hat er das enge und friedliche Zusammenleben und -arbeiten der Kirchen als vordringlichste ökumenische Aufgabe der heutigen Zeit bezeichnet. Den Nutzen dieser Gastfreundschaft machte er in einer Vertiefung und Läuterung der eigenen Wesenszüge aus und erhoffte sich als Folge dessen eine grössere Anerkennung des Gegenübers sowie einen geschärften Blick für dessen Entstellungen, verbunden mit dem Anliegen, diese sich nicht selber anzueignen.⁸³⁹ Zweitens wird man wohl auf Seiten Cullmanns als Ausdruck des von Greiner genannten Motivs der ökumenischen Gastfreundschaft-Reflexion Cullmanns Begegnungen mit Theologen anderer

⁸³⁶ Beispiel für eine Perikope: Die Erscheinung des Herrn dem Abraham in Mamre (Gen 18,1-15).

⁸³⁷ Vgl. Greiner, *De l'hospitalité comme motivation oecuménique*, 61.

⁸³⁸ Die von Greiner angesprochene Thematik des ökumenischen Gastrechts im Kontext der Liturgie hat Cullmann auch thematisiert. Im Gegensatz zu Greiner ging Cullmann dabei aber der Frage nach, inwiefern der gemeinsame Gottesdienst Ausdruck der gegenwärtigen ökumenischen Lage sein könne (Cullmann, *Einheit durch Vielfalt*, 68-74).

⁸³⁹ Vgl. Cullmann, *Die ökumenische Aufgabe heute im Lichte der Kirchengeschichte. Das Ineinander von Universalismus und Konzentration als ökumenisches Problem*, 24. Ferner: *Einheit durch Vielfalt*, 31-34.

Konfessionen zählen dürfen. Der leise Vorbehalt an dieser Stelle rührt daher, dass über Rahmen und Inhalt dieser Gespräche nur wenig bekannt ist.⁸⁴⁰ Offensichtlich handelte es sich bei diesen Zusammenkünften mehrheitlich um Gespräche unter vier Augen, die in privatem Rahmen stattfanden und als Zweck das theologische Gespräch hatten. Belegt sind solche Gespräche bereits für Cullmanns Straßburger Zeit.⁸⁴¹

Greiners Würdigung der „Person Cullmann“ vom Motiv der ökumenischen Gastfreundschaft und derer Eigenwert im Geschehen des Ökumenismus her erinnert etwas an Aussagen von Art. 4 des Ökumenismusdekrets. Dort wird im Zusammenhang mit der Frage nach dem Aufeinanderzu der Konfessionen im Rahmen der ökumenischen Bewegung der Dialog als ein Glied dieser Bewegung dargestellt. Dem Dialog voraus geht gemäss der Darstellung dieses Artikels die Schaffung einer positiven Atmosphäre, auf den Dialog folgt dann das gemeinsame Handeln der Christen in der Welt von heute und zu guter Letzt die je eigene Gewissensforschung und das Bemühen um Erneuerung und Reform. Die oben aufgeführten Vorzüge, die Cullmann in diesem Aufeinandertreffen der Konfessionen im genannten Kontext auszumachen glaubte, teilte das Konzil demnach insgesamt. Wie Cullmann erhoffte es sich konkret vom „Dialog“ (bzw. von der ökumenischen Bewegung) eine bessere Kenntnis des Gegenübers, damit verbunden eine gerechtere Würdigung von letzterem, sowie eine Prüfung des eigenen Seins an Christi Willen und in Folge dessen das stetige Bemühen um Erneuerung und Reform.

Je eigene Wege gingen Konzil und Cullmann hingegen hinsichtlich des Wesens dieses Dialogs. Cullmann dachte bei seinem Aufruf zur ökumenischen Gastfreundschaft weniger an ein Gespräch im Sinne eines „wechselseitige[n] Sichvorstellen[s] durch tiefergehende Erläuterung der Charakteristika der je eigenen Position“⁸⁴², wie dies im Sinne von Art. 4 des Dekrets ist.⁸⁴³ Vielmehr bleiben bei ihm die am Gespräch beteiligten Personen in ihrem

⁸⁴⁰ Eine der wenigen Äusserungen Cullmanns zu diesem Aspekt findet sich in seiner Würdigung Hans Urs von Balthasars (Cullmann, Das einigende Band, in: Hans Urs von Balthasar 1905-1988, Privatdruck der Akademischen Arbeitsgemeinschaft und der Römisch-Katholischen Kirche Basel, Basel 1989, 96-98, besonders 96).

⁸⁴¹ Die Belege dafür sind zahlreich. Ein Überblick dazu findet sich bei Lehmann (Einheit durch Vielfalt-heute. Katholische Reflexionen zum ehrenden Gedenken an Oscar Cullmann, 283; siehe auch dort die entsprechenden Verweise). Was die ökumenischen Gespräche im Zusammenhang mit dem Konzil betreffen, sind bezüglich der Gesprächspartner dazu bei Froehlich einige Hinweise zu finden (in: Testimonia oecumenica, 15). Ergänzend dazu siehe: Vittorio Subilia, Per i LXX anni di Oscar Cullmann, in: Protestantismo 1/1972, 4. Interessant ist in diesem Zusammenhang zu erwähnen, dass Cullmann mit dem Gedanken spielte, sein Ferienhaus in Chamonix/F post mortem zu einer, „Stätte des wissenschaftlichen Austausches, der ökumenischen Studien und des gemeinsamen Lebens“ zu machen (so: Sallmann, Forschungsdesiderata aufgrund der Quellenlage im Nachlass Oscar Cullmanns, 35; mit dem entsprechenden Hinweis dort auf Cullmanns Nachlass).

⁸⁴² Hilberath, Kommentar zum Ökumenismusdekret, 129.

⁸⁴³ Hier kann der Bogen zu den von Hans Küng genannten „Theologiegesprächen auf gleicher Ebene“ im Kontext der Ökumene geschlagen werden, die dieser im Dekret als einen Ausdruck der richtigen ökumenischen

jeweils angestammten Kontext stehen. Das Gegenüber erweist sich dabei nicht als Dialogpartner im engeren Sinne, sondern als eine andere Realität christlichen Seins, mit der man auf unterschiedliche Weise in Berührung kommen kann. Ein konkretes Beispiel für Cullmann wurde mit der Nennung der informellen Gesprächsrunden bereits gegeben. Dieser war überzeugt, dass an diesem Ort Stärken und Schwächen der verschiedenen Traditionen sichtbar würden. Hier setzt denn das von ihm ausgemachte Moment der Reflexion ein, das ein Doppeltes bei ihm impliziert: Das an der eigenen Konfession erkannte Positive möge vertieft, das Negative hingegen eliminiert werden. Das an der Gegenpartei erkannte Positive soll zu einer höheren Wertschätzung letzterer führen, das Negative soll Warnung für die je eigene Ekklesiologie und -praxis sein.

Der hermeneutische Schlüssel für diese unterschiedlichen Standpunkte bei Cullmann und beim Konzil in Bezug auf das Wesen dieser ökumenisch-theologischen Gespräche wird wohl in der unterschiedlichen Vorstellung vom Wesen der Einheit liegen. Wie wiederholt angesprochen, ist für Cullmann die Einheit grundlegend an die Komplementarität von Charismen geknüpft.⁸⁴⁴ So konnte er denn von einer „Gemeinschaft autonom bleibender völlig eigenständiger Kirchen“⁸⁴⁵ als Einheitsform sprechen. Diese Form berücksichtigt nicht nur, sondern würdigt vielmehr die Vielfalt der Charismen. Das Konzil ging diesbezüglich in eine andere Richtung, es dachte an eine geeinte *Kirche* mit verschiedenen Teilkirchen.⁸⁴⁶ Diese unterschiedliche Gangart hat sich im Wesen des ökumenischen Dialogs niedergeschlagen. Bei Cullmann steht die Begegnung im Vordergrund, wozu zweifelsohne auch das Gespräch gehört. Beim Konzil ist diese Begegnung, von der in UR 4 im Kontext der ökumenischen Bewegung die Rede ist, stärker ausgerichtet auf ein Überwinden der lehrmässigen Hindernisse im Hinblick auf die Wiedergewinnung der Einheit.

6.2.3. Geistlicher Ökumenismus (Johannes Feiner)

Der Schweizer Konzilstheologe Johannes Feiner,⁸⁴⁷ der mit Cullmann die Leidenschaft für eine heilsgeschichtliche Betrachtungsweise von Theologie und Kirche teilte,⁸⁴⁸ hat diesen in

Haltung auszumachen glaubte (siehe dafür die oben besprochene Würdigung der Person Cullmanns von Johannes Fuchs [Ökumenismus der Praxis (Johannes Fuchs)] bzw. Küng, *Erkämpfte Freiheit*, 532). Wie in diesem Zusammenhang hingewiesen, hat Cullmann interessanterweise diese Form von Gesprächen, sofern sie dazu bestimmt waren, Fragen der Lehre zu diskutieren, als einen der wenigen Aspekte aus Küngs Zusammenstellung nicht explizit rezipiert.

⁸⁴⁴ Siehe dazu Cullmann, *Einheit durch Vielfalt*, 31-39.

⁸⁴⁵ Ebd. 121.

⁸⁴⁶ Siehe LG 13 und in Verlängerung dessen LG 23.

⁸⁴⁷ Titel des Aufsatzes: *Pionier der Oekumene*.

⁸⁴⁸ Siehe besonders dazu das von Johannes Feiner und Magnus Löhrer herausgegebene monumentale Sammelwerk „*Mysterium Salutis. Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik*“, Bd. 1-5, Einsiedeln 1965-1976.

seiner Würdigung zum einen als eine zutiefst spirituelle Person bezeichnet. Dessen „ganzes [ökumenisches] Schaffen und Bemühen“⁸⁴⁹ sei „letztendlich von einer spirituellen Haltung getragen“⁸⁵⁰ gewesen, die Feiners Wahrnehmung zufolge ihren bleibenden Ausdruck im ökumenischen Garten des Gebets auf dem Ölberg bei Jerusalem gefunden hat. Cullmann habe mit seinem Engagement zur Errichtung dieses Gartens deutlich zur Sprache gebracht, wie wichtig auch der „geistliche Ökumenismus“ sei.

Feiners Darstellung von Cullmann als einen vom Heiligen Geist beseelten Ökumeniker dürfte nicht nur im Zusammenhang mit Tantur stehen, sondern auch mit seinen Erfahrungen mit Cullmann auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil. Nachdem er ihn in seiner Würdigung in der oben genannten Weise beschrieben hatte, ging er dazu über, über ihr Miteinander auf dem Konzil zu sprechen. Er gab dabei zu bedenken, dass sie während den vier Sessionen in engem Kontakt gestanden hätten. „Kopf an „Kopf“ hätten sie die Debatten in der Konzilsaula miterlebt und Freud und Leid über die Ereignisse geteilt. Sie hätten dabei ihre Plätze auf der Beobachtertribüne gehabt, Cullmann in seiner Funktion als „nichtkatholischer“ Beobachter, und Feiner als Betreuer dieser Gruppe.

Wenngleich Feiners Darstellung knapp ausgefallen ist und etwas in leerem Raum steht - auch deshalb, weil mir wie bereits gesagt Cullmanns Ansprache zur Eröffnung dieses Gartens nicht vorlag - kann dennoch ganz leise der Bogen zum Konzil geschlagen werden. Feiner hat in seiner Würdigung zu dieser Zusammenschau selber angeregt. Er gab zu bedenken, dass Cullmann mit seiner Haltung - Ökumene als geistliche Größe zu verstehen -, die er an ihm über Jahre hinweg wahrgenommen habe, der Konzilsökumene Folge geleistet habe.⁸⁵¹ Wohl hatte Feiner hier in erster Linie Art. 8 des Ökumenismusdekrets vor Augen, der den Ökumenismus als geistliches Geschehen unter dem Gesichtspunkt des Gebetes für die Einheit darstellt. Bereits in Art. 7 wird diese Richtung eingeschlagen, als dort zur persönlichen Bekehrung des Herzens im Zusammenhang mit der Aufforderung zum evangeliumsgemässen Leben aufgerufen wird. In Art. 8 werden dann dieser Beitrag und das dort angesprochene (private und öffentliche) Gebet für die Einheit als „geistlicher Ökumenismus“ bezeichnet.

Zum andern hat Feiner in seiner Würdigung Cullmann bezüglich dessen Beitrags zur Förderung der Einheit dargestellt. Die Überschrift „Pionier der Ökumene“ gilt es wohl in erster Linie auf diesen Komplex von Aussagen zu beziehen. Feiner stellte Cullmann erstens als Mann der richtigen ökumenischen Haltung und des richtigen ökumenischen Einsatzes mit Vorbildcharakter dar; zweitens als einen Theologen, der die gegenwärtige Situation realistisch

⁸⁴⁹ Feiner, Pionier der Ökumene, 191.

⁸⁵⁰ Ebd. 191.

⁸⁵¹ Vgl. ebd. 191.

eingeschätzt hat und sich bewusst darüber war, dass die in der Vergangenheit sich zugetragenen Spaltungen in der Kirche nicht mit „gutem Willen in einigen Jahren beheben“⁸⁵² liessen; und schliesslich als Mann des Durchhaltewillens, der nicht müde geworden sei, den Weg der Ökumene trotz Hindernisse zu gehen und am ökumenischen Gespräch dranzubleiben. Ferner wird wohl auch diejenige in diesem Zusammenhang stehende Konklusion am Schluss der Würdigung auf Cullmann hin zu lesen sein, die besagt, dass für den Fortgang der Ökumene Männer und Frauen ein Geschenk sind, die das Ziel „ökumenischer Bestrebungen nie aus den Augen“⁸⁵³ verlieren.

Was das erstgenannte Merkmal - richtige ökumenische Haltung, richtiger ökumenischer Einsatz - angeht, kann zumindest bis zu einem gewissen Grad⁸⁵⁴ auf die Würdigung von Johannes Fuchs verwiesen werden. Dieser hat Cullmann bekanntlich als Mann der richtigen Einstellung in ökumenischer-praktischer Hinsicht dargestellt. Auf Seiten Cullmanns wird man allem Anschein nach bezüglich der richtigen ökumenischen Haltung die wiederholt nach aussen getragene Unterscheidung von wahren und falschem Ökumenismus als Bezugsobjekt hinzuziehen können.⁸⁵⁵ Im Zusammenhang mit der Darstellung der Genese von Cullmanns Einheitskonzeption wurde dieser Sachverhalt gestreift. Hier die Grundzüge: Wahrer Ökumenismus weiss sich Cullmann zufolge der Wahrheit und Klarheit verpflichtet. Er widerstrebt einem (Pseudo-) Ökumenismus,⁸⁵⁶ der unter dem Deckmantel ökumenischer Offenheit die Gegensätze verschweigt, verharmlost oder weginterpretiert.⁸⁵⁷ Wahrer Ökumenismus einigt vom Zentrum des Glaubens aus, dem Mittegeschehen der Heilsgeschichte, unter Berücksichtigung der jeweiligen charismatischen Eigenschaften der Konfessionen. Ein solcher Ökumenismus schliesst eine Fusion (und damit verbunden eine Aufgabe der jeweiligen Charismen) aus, er lässt nur eine Einheit zu, die Pluralität aufweist und dieser etwas Positives abgewinnen kann. Ferner beruht der wahre Ökumenismus im Gegensatz zum falschen nicht auf einem reinen Aktionismus. Cullmann zufolge mag Letzterer zwar viel Zuspruch in der Öffentlichkeit ernten, führt aber früher oder später in einen Zustand

⁸⁵² Feiner, Pionier der Ökumene, 189.

⁸⁵³ Ebd. 189.

⁸⁵⁴ Diese Einschränkung ist darauf zurückzuführen, dass Feiner seine Aussagen nicht näher erläutert hat und folge dessen deren Gehalt nicht abschliessend erschlossen werden kann.

⁸⁵⁵ Siehe dafür insgesamt „Vrai et faux oecuménisme“ (Cahiers théologiques; 62), Neuchâtel 1971. In diesem Sammelband hat sich Cullmann zur genannten Thematik im Rahmen von drei Aufsätzen geäussert.

⁸⁵⁶ Cullmann sprach dabei von einem „sentimental geprägten Modeökumensimus“ (z.B. Was bedeutet das Zweite Vatikanische Konzil für uns-Protestanten?, 48). Siehe ferner auch Pierre Mamies Würdigung von Cullmann (in: Testimonia oecumenica, 216).

⁸⁵⁷ Beispiel: Cullmann kritisierte die festgefahrene Einstellung beider Parteien, sich auf halbem Weg finden zu wollen (vgl. Cullmann, Comments on the decree on ecumenism, 94).

der Illusion.⁸⁵⁸ Liest man Feiners genanntes Merkmal von der richtigen ökumenischen Haltung in diesem Kontext, steht es im Lichtkegel des Konzils. Cullmann selber hat diese Nähe aufgezeigt. Er bezeichnete die im Ökumenismusdekret vorgenommene Abgrenzung gegenüber einer falschen Annäherung („falscher Irenismus“) als „eine exzellente Grundlage für den künftigen Dialog“⁸⁵⁹. Dazu verwies er auf Art. 11 des Dekrets und tat dann seine (oben aufgeführte) Meinung zu dieser Art von Ökumene kund.⁸⁶⁰ Augenfällig ist diese Bezugnahme insofern, als Cullmann mit seinem Aufruf, jeglichen falschen Irenismus abzuwenden, das Konzil gesamtökumenisch rezipierte. Art. 11 hat „nur“ die katholische Lehre an dieser Stelle *expressis verbis* im Blick.⁸⁶¹ Dass diese Aussage aber für einen grösseren Kontext bestimmt ist, ist in ihr gewissermassen selbst angelegt. Einschlägige Kommentare zum Ökumenismusdekret weisen auch in diese Richtung. Sie erläutern diese Rede zuerst mit einigen Worten, gehen dann aber schnell dazu über, diese in den Zusammenhang des ökumenischen Dialogs zu stellen und in diesem Kontext zu deuten. Dabei sprechen sie aus, dass eine unverkürzte Darlegung der Lehren der Kirchen ein wesentliches Merkmal des wahren Ökumenismus darstellt.⁸⁶²

Wie das erste, so steht auch das zweite von Feiner Cullmann zugeschriebene Merkmal, das diesen als ökumenischen Realisten darstellt, der Idee nach nahe am Konzil. Cullmann hat mit seiner Einheitskonzeption doch deutlich zu verstehen gegeben, dass die Verwirklichung der Einheit nicht vorrangig eine Frage des guten Willens ist, sondern dass es dazu eines Konzeptes bedarf, das die Einheit ihrem Wesen nach bestimmt und aufbauend darauf konkrete Wege zu ihrer praktischen Verwirklichung aufzeigt. Ein Blick in *Einheit durch Vielfalt* führt denn auch zu Tage, dass der gute Wille keine erkennbare Rolle in diesem Zusammenhang einnimmt. Er wird dort nirgends namentlich genannt.⁸⁶³ Cullmann stand diesem wohl zwiespältig bis kritisch hinsichtlich seines Beitrags zur Förderung der Einheit gegenüber. Zweifelsohne sah er in ihm eine Voraussetzung, um überhaupt an der ökumenischen Sache teilhaben zu können, andererseits wusste er um die Gefahr, die dieser für den „wahren“ Ökumenismus darstellen kann. Letztere trifft dann ein, wenn dieser Wille zum ökumenischen Prinzip wird und in Folge eine Einheit über die theologischen Divergenzen

⁸⁵⁸ Vgl. Cullmann, Was bedeutet das Zweite Vatikanische Konzil für uns-Protestanten?, 48.

⁸⁵⁹ Cullmann, Comments on the decree on ecumenism, 93.

⁸⁶⁰ Vgl. ebd. 93f.

⁸⁶¹ Zitat UR 11: „Nichts ist dem ökumenischen Geist so fern wie jener falsche Irenismus, durch den die Reinheit der katholischen Lehre Schaden leidet und ihr ursprünglicher und sicherer Sinn verdunkelt wird.“

⁸⁶² So z.B. den als Supplement zur zweiten Auflage des Lexikons für Theologie und Kirche herausgegebene Konzilskommentar [Lexikon für Theologie und Kirche, Ergänzungsbände Vaticanum II, Freiburg 1966-1968 = Bd. 12-14], hier Bd. II [Kommentar zum Ökumenismusdekret, 86].

⁸⁶³ Siehe dafür S. 61-110 (= Kap. II).

hinweg angestrebt wird. Das Konzil ging diesbezüglich einen ähnlichen Weg. Wie Cullmann hat es mit der Aufstellung programmatischer Bestimmungen zur praktischen Verwirklichung des Ökumenismus⁸⁶⁴ im Dekret zum Ausdruck gebracht, dass die Einheitsförderung ein theologisches Programm braucht (und damit mehr als nur guten Willen). Bezüglich dessen Stellung auf Seiten des Konzils ist ein ähnliches Phänomen wie bei Cullmann zu beobachten. Vom Willen des Einzelnen bzw. eines Kollektivs in Bezug auf die Einheitsbestrebungen ist im Text nirgends die Rede.⁸⁶⁵

Was den Zeitfaktor anbetrifft, der in Feiners näheren Bestimmung der ökumenischen Haltung Cullmanns zugegen ist, lässt sich hingegen kein unmittelbarer Bezug zu Aussagen des Konzils herstellen. Dennoch lohnt es sich bei dieser Rede, die besagt, dass Cullmann gewusst habe, dass die Überwindung der Spaltungen Zeit in Anspruch nehmen würde, kurz zu verweilen. Im Grunde genommen stellt Cullmanns Einheitsmodell in seiner Ganzheit eine Bestätigung der Rede Feiners dar. Der protestantische Theologe hat mit seinem Modell *Einheit durch Vielfalt* ein Konzept vorgelegt, das dem objektiven Tatbestand der Spaltungen Rechnung trägt und zugleich dem Willen des Herrn nach Einheit nachkommt. Sein Modell strebt bekanntlich einen „strukturierten Zusammenschluss“⁸⁶⁶ der Kirchen an, ohne „die entscheidenden Fortschritte“⁸⁶⁷ abwarten zu müssen. Lehrmässige Differenzen stehen dieser Form von Einheit nicht per se im Weg.

Dieser (provisorischen) Einheit *de iure humano* im Hier und Heute stellte Cullmann die vollkommene Einheit *de iure divino* gegenüber.⁸⁶⁸ Strukturell gesehen sind die beiden Formen identisch, bei beiden lautet die Losung „Einheit durch Vielfalt“. Der Unterschied liegt einzig in der Qualität der Sache. Einheit und Vielfalt würden bei der durch Gott erwirkten Einheit harmonischer aufeinander abgestimmt sein, als dies gegenwärtig der Fall sein könne aufgrund der Sünde. Alle Charismen würden sich bei der endgültigen Einheit „in harmonischer Vielfalt ergänzen und keine unvereinbaren Divergenzen, die geduldet werden müssen, [würden] mehr verbleiben“⁸⁶⁹. Als Beispiel für eine solche vollendete Einheit nannte Cullmann das paulinische Bild des Leibes Christi. „Der *fertige* menschliche Leib [...] lässt die vielfältigen

⁸⁶⁴ UR 5-12.

⁸⁶⁵ Vom Willen ist im Dekret nur in Verbindung mit einer der drei göttlichen Personen die Rede. Dabei sind verschiedene Implikationen vorhanden: die Spaltung der Christen, die dem Willen Christi widerspricht (UR 1); die Prüfung der Treue aller (Christen) gegenüber dem Willen Christi im Zusammenhang mit der Ökumenischen Bewegung (UR 4); der Wille Gottes im Sinne des Wohlwollens (*benevolentia*) Gottes, der die bestehende brüderliche Verbindung unter den Christen zur Einheit führt (UR 5); der Wille des Herrn in Bezug auf das Wachsen des Leibes in der Kirche (UR 24).

⁸⁶⁶ Cullmann, *Einheit durch Vielfalt*, 215.

⁸⁶⁷ Ebd. 215.

⁸⁶⁸ Vgl. Cullmann, *Note autobiographique*, 38.

⁸⁶⁹ Cullmann, *Einheit durch Vielfalt*, 211.

Funktionen der Glieder nicht als nunmehr überflüssig verschwinden, sondern diese führen, zusammengehalten durch den ihnen innewohnenden Einheitsdrang, in *ständigem* gegenseitigem Zusammenwirken zu der wunderbaren Harmonie.“⁸⁷⁰

Im Hinblick auf Feiners Aussage über die Zeitlichkeit der Einheit müsste man bezüglich Cullmann hier folgende Ergänzungen anbringen: Die Überwindung der Spaltungen, welche die Bedingung der Möglichkeit einer vollkommenen Einheit darstellt, lässt sich nicht binnen weniger Jahre beheben, insofern nur Gott letztendlich diese zu beheben vermag. Hingegen kann Cullmann zufolge der Mensch einen Beitrag in die genannte Richtung leisten, insofern er Wege sucht, die zu einem Abbau der Spaltungen führen. Cullmann hat diesbezüglich konkrete Ansätze vorgelegt, die sich alle wiederfinden in der an alle christlichen Traditionen gerichteten Forderung, die richterliche Funktion der Schrift gegenüber der nachapostolischen Tradition als ekklesiologisches Paradigma von Neuem zu entdecken bzw. anzuerkennen.⁸⁷¹

6.2.4. Arbeit und Gebet (Salvatore Manna)

Der Dominikanerpater und Ökumeniker Salvatore Manna⁸⁷² zeichnete Cullmann als einen Ökumeniker, dem die Verschränkung von konkreten ökumenischen Bemühungen und Gebet (für die Einheit?) ein Herzensanliegen gewesen ist.⁸⁷³ Eigenen Angaben zufolge hat er diesen Wesenszug von Cullmann während eines gemeinsamen Studienaufenthaltes in Tantarù in Erfahrung gebracht. Cullmann habe die Teilnahme am gemeinsamen Gebet als Teil der ökumenischen Bestrebungen verstanden, insofern als das Gebet die konkreten Bemühungen unterstützt und lebendig macht.⁸⁷⁴ Wie Manna berichtete, hat Cullmann diese Verschränkung von Gebet und ökumenischer Arbeit am genannten Ort nicht nur praktiziert, sondern auch derer Notwendigkeit wiederholt zur Sprache gebracht.

Obschon unklar bleibt, was Manna mit seiner Rede der ökumenischen Bestrebungen im Zusammenhang mit dem Gebet bei Cullmann genau aussagen wollte, ist letzterem in diesem Zusammenhang eine Nähe zum Ökumenismus des Konzils nicht abzusprechen. Mannas Darstellung von Cullmann zeigt einen Theologen, der im Horizont der in Kapitel II des Ökumenismusdekrets aufgeführten Bestimmungen zur praktischen Verwirklichung der

⁸⁷⁰ Cullmann, *Einheit durch Vielfalt*, 211.

⁸⁷¹ Vgl. Cullmann, u.a. *Ökumene, Bibel und Exegese*, hier 34.

⁸⁷² Titel des Aufsatzes: *Incontro con una protagonista: Oscar Cullmann*. Manna lehrte am „Istituto di Teologia Ecumenica-Patristica Greco-Bizantina San Nicola-Bari“, das an der Facoltà Teologica Pugliese angegliedert ist.

⁸⁷³ Vgl. Manna, *Incontro con una protagonista: Oscar Cullmann*, 217.

⁸⁷⁴ Zitat Manna: „[A]lla testimonianza di un lavoro per l’ecumenismo univa la partecipazione alla preghiera comune, che vivifica e sosteneva l’impegno nel campo dell’unione fra i cristiani“ (ebd. 218).

Einheit steht.⁸⁷⁵ An diesem Ort erinnert das Konzil mit starken Worten daran, dass die ökumenische Bewegung nicht nur theologisch-wissenschaftliche Bemühungen sowie organisatorische Tätigkeit umfasst,⁸⁷⁶ sondern auch eine geistliche Seite hat, zu der das Gebet unabdingbar dazugehört. Was eine tiefergehende bzw. konkrete Nähe zum Dekret anbetrifft, ist diese an die Beantwortung verschiedener Fragen geknüpft, wie z.B.: Was meinte Manna mit Gebet bzw. mit ökumenischer Arbeit in diesem Zusammenhang? Wie ist dieses (vermeintliche) Zusammenspiel von Gebet und ökumenischen Bemühungen bei Cullmann zu verstehen? Lag ein Gefälle bei ihm vor, insofern die praktischen Bemühungen eine Frucht des Gebets darstellten, insofern die ökumenische Arbeit in der Perspektive des Gebets gelesen werden muss? In diese Richtung wies Feiner, der Cullmann bekanntlich eine spirituelle Grundhaltung als Kern seines Ökumenismus zugesprochen hat. Das von Manna in diesem Zusammenhang zitierte Schlagwort von Cullmann „*prega e lavora*“⁸⁷⁷ vermag keine Klärung bei den oben aufgeführten Fragen zu erbringen, noch ist bei Cullmann selber ein Ansatz ausfindig zu machen, der den Nebel etwas zu lichten vermag. Die oben gestellte Frage nach dem Verhältnis von Arbeit und Gebet bei Cullmann ist bezüglich der Nähe zu Kapitel II des Ökumenismusdekrets insofern entscheidend, als im Dekret bei dieser Aufstellung von Elementen zur Förderung der Einheit die Tendenz spürbar ist, die praktischen Bemühungen und das Gebet als nicht ebenbürtig zu betrachten. Erstere⁸⁷⁸ stehen im Dekret in der Perspektive des geistlichen Ökumenismus,⁸⁷⁹ worunter das Gebet fällt. Insofern entscheidet sich in besonderer Weise an der Frage, inwieweit bei Cullmann das Gebet den konkreten ökumenischen Bemühungen in qualitativ-genetischem Sinne vorausging, an dieser Stelle dessen Nähe zum Konzil.

6.2.5. Ökumene und Gebet

Mehrere Gelehrte haben in ihren Würdigungen in *Testimonia oecumenica* Cullmanns Begriff vom Gebet im Zusammenhang mit der Ökumene näher zu beleuchten versucht. Wie sie selber sagten, gehen ihre Darstellungen unmittelbar auf Begegnungen am Institut in Tantar zurück.⁸⁸⁰ Zwei dieser Würdigungen stellen Facetten von Cullmanns Gebetsverständnis im Horizont der Ökumene zur Schau, die den Blick auf das Konzil zu eröffnen vermögen.

⁸⁷⁵ Es sind dies u.a.: Die Erneuerung der Kirche (UR 6); Die Bekehrung des Herzens (UR 7); Das einmütige Gebet (UR 8).

⁸⁷⁶ Vgl. Feiner, Kommentar zum Ökumenismusdekret, 76.

⁸⁷⁷ Manna, *Incontro con una protagonista: Oscar Cullmann*, 217.

⁸⁷⁸ UR 9-11.

⁸⁷⁹ Näheres dazu in Hilberaths Kommentar zu UR 9 (Kommentar zum Ökumenismusdekret, 142).

⁸⁸⁰ Aufgrund dessen bei Cullmann von einer „Theologie des Gebets aus ökumenischer Perspektive“ zu sprechen, wäre wohl zu viel gesagt. Die in diesem Kapitel genannten Aussagen geben zu erkennen, dass

Salvatore Manna, dessen Name bereits in einem anderen Zusammenhang genannt wurde, hat das Gebet bei Cullmann in mehrfachem Sinne bestimmt: Er bezeichnete es erstens als jenen Ort, wo die gelebte (?)⁸⁸¹ Überzeugung einer Gemeinschaft mit Gott zum Ausdruck kommt, die sich in der Unterordnung des menschlichen unter den göttlichen Willen konkretisiert; zweitens als jene (spezifische) Grösse, wo die getrennten Christen bereits eins seien und schliesslich als einheitsstiftendes Band in einem dreifachem Sinne, insofern als es die Christen untereinander einigt, sie mit Gott verbindet und auf Christus hinführt.

Michel Meslin, Religionswissenschaftler an der Sorbonne, bekräftigte Mannas letztgenannte These. Er führte dazu in seiner Würdigung ein Wort Cullmanns an, das dieser anlässlich der Eröffnung des Gartens des Gebets in Jerusalem gesagt haben soll: „Das gemeinsame Gebet schafft Gemeinschaft unter uns, weil es uns mit Gott verbindet“⁸⁸².

Für Mannas erstgenannte phänomenologische Darstellung des Gebets lässt sich kein unmittelbarer Bezugspunkt in den Aussagen des Konzils in Erfahrung bringen. Anders verhält es sich bei Mannas Thesen zwei und drei in Verbindung mit Meslins Aussage. Diese lassen sich in die Traditionslinie des Konzils einordnen. Obschon sie verschiedene Implikationen aufweisen und hinsichtlich ihres Gehalts (z.T. grundlegende) Rückfragen an Cullmann hervorrufen, ist eine Nähe zu UR 8 nicht zu leugnen. Dieser Artikel aus dem Ökumenismusdekret schreibt dem gemeinsamen Gebet einerseits quasi sakramentalen Charakter zu,⁸⁸³ insofern es ein wirksames Mittel zur Erlangung der Einheit darstelle. Andererseits versteht dieser Artikel das Gebet auch als Ausdruck andauernder Verbundenheit der Christen untereinander.⁸⁸⁴ Diese doppelte Sicht teilte Cullmann gemäss Mannas und Meslins Darstellungen. Mindestens in formulatorischer Hinsicht ging er aber an einem Punkt über das Konzil hinaus. Er fasste Manna zufolge das Gebet als Ausdruck bereits bestehender Einheit auf, während UR 8 diese Verbindung in einer abgeschwächten Form denkt. Dort wird

Cullmann diesbezüglich Ansätze hatte. Eine Vertiefung oder Ausarbeitung sucht man aber bei ihm vergeblich. Die einzige grösser ausgefallene Abhandlung zum Thema Gebet (Das Gebet im Neuen Testament. Zugleich Versuch einer vom Neuen Testament aus zu erteilenden Antwort auf heutige Fragen, Tübingen ²1997) geht in eine andere Richtung. Sie beschäftigt sich vorrangig mit der Frage, welcher Begriff das Neue Testament vom Gebet hat. Der daraus sich ergebende Befund bereitete Cullmann dann aber nicht ekklesiologisch auf, sondern blieb bei diesem quasi stehen. Lediglich im Vorwort dieser Schrift (S. V) hat er Ökumene und Gebet als Begriffspaar kurz dargestellt, ohne dabei aber konkret zu werden.

⁸⁸¹ Das Fragezeichen an dieser Stelle rührt von daher, dass Mannas Würdigung in italienischer Sprache abgefasst ist. Eine Übersetzung ist demnach notwendig, die sich aber besonders für die markierte Stelle als schwierig erweist. Originalzitat: *nella preghiera esprimeva la convinzione vissuta di una comunione con Dio, che si concretizza nella sottomissione della nostra volontà umana a quella divina [...] che è propria nella preghiera che siamo uniti [...] la preghiera comune ci unisce; crea la comunione fra noi e ci congiunge a Dio, e collega i cristiani a Christo* (Manna, *Incontro con una protagonista: Oscar Cullmann*, 217).

⁸⁸² Meslin, [ohne Titel] 79.

⁸⁸³ Für diese Rede, vgl. Hilberath, *Kommentar zum Ökumenismusdekret*, 140.

⁸⁸⁴ UR 8. Im Text heisst es wörtlich über das Gebet: „ein echter Ausdruck der Gemeinsamkeit, in der die Katholiken mit den getrennten Brüdern immer noch verbunden sind.“

das Gebet als Zeichen der echten Verbundenheit verstanden (*genuina significatio vinculorum*).

6.2.6. Ebenen ökumenischer Praxis (Jean Sauvage)

Jean Sauvage, ehemals Bischof von Annecy/F⁸⁸⁵ und damit jenes Gebiets, zu dem Cullmanns Zweitwohnnort Chamonix gehört, nahm seine Würdigung zum Anlass, die freundschaftliche Verbundenheit zwischen Cullmann und ihm, die auf die gemeinsame Zeit auf dem Konzil zurückging, unter dem Standpunkt der Ökumene näher zu beleuchten. Dazu hat er Ebenen ökumenischer Praxis unterschieden, denen sie beide als „Vertreter“⁸⁸⁶ ihrer jeweiligen kirchlichen Gemeinschaft gefolgt seien.⁸⁸⁷ Zwei von diesen Ebenen zeigen eine „neue“ Seite Cullmanns auf, was eine nähere Betrachtung lohnenswert macht.

Sauvage sprach einmal vom „oecuménisme des racines“ (zu Deutsch: ein Ökumenismus, der an der Wurzel ansetzt), den er auch „oecuménisme du terroir“ nannte. Aus seinen Aussagen zu schliessen, handelte es sich dabei um einen Ökumenismus, der um die Förderung der Verbundenheit von Menschen verschiedener Konfessionen im unmittelbaren Lebensumfeld bemüht war. Was Cullmann in diesem Zusammenhang betraf, verwies Sauvage auf dessen Ferienaufenthalte in Chamonix. Dieser habe dort Ökumene nach der genannten Devise gelebt. So sei Cullmann z.B. in einem guten nachbarschaftlichen Verhältnis mit einer praktizierenden katholischen Familie gestanden, was seinen sichtbaren Ausdruck in gegenseitiger Unterstützung im Alltag gefunden habe.⁸⁸⁸ Die zweite Form von Ökumenismus, der Sauvage dem Straßburger Theologen im Umfeld von Chamonix zuschrieb, war der „oecuménisme de partage“. Diese Form des Ökumenismus hätten sie gemeinsam praktiziert. Sauvage berichtete in diesem Zusammenhang von nicht näher bestimmten gemeinsamen Arbeiten und Projekten, zudem habe man Hoffnungen und Sorgen (wohl im Zusammenhang mit der Ökumene) miteinander geteilt. Dabei machte der katholische Bischof deutlich, dass diese Zusammenarbeit beiderseits getragen war vom Wunsch nach Wandlung der jeweils eigenen Kirche auf Christus und nach Öffnung derselben zur Welt hin. Als konkretes Beispiel für dieses ökumenische Miteinander führte er ein Projekt an, das darin bestand, Stimmen von Humanisten, Christen und Ökumenikern über den Heiligen Franz von Sales zu sammeln und

⁸⁸⁵ Titel des Aufsatzes: *Rencontres avec un oecuméniste: Oscar Cullmann*.

⁸⁸⁶ Sauvages Hinweis, dass sie gemeinsam ökumenisch tätig waren, nicht nur als Einzelpersonen, sondern auch als „engagés dans nos communautés respectives“, wirft die Frage auf, ob Sauvage an einen bestimmten Gegenstandsbereich dachte. Möglich wäre, dass Cullmann und er im weiteren Gebiet von Annecy als Vorreiter der ökumenischen Verständigung fungierten. Dazu fehlen aber bei Cullmann entsprechende Hinweise.

⁸⁸⁷ Vgl. Sauvage, *Rencontres avec un oecuméniste: Oscar Cullmann*, 240f.

⁸⁸⁸ Sauvage erwähnte in seiner Würdigung beispielsweise, dass man sich gegenseitig um das Haus des jeweils anderen gekümmert habe, wenn eine Partie nicht vor Ort gewesen sei (ebd. 240).

diese dann zu veröffentlichen. Cullmann habe dazu einen Beitrag geliefert. Darin habe er seine Verehrung für diesen Heiligen zum Ausdruck gebracht und ihn als Zeuge Christi in der Welt dargestellt.

Die beiden genannten Thesen wie auch die konkreten Beispiele, die Sauvage zur näheren Beschreibung von Cullmanns „Ferienökumenismus“ aufgebracht hat, werfen unmittelbar die Frage auf, inwieweit dieser hinsichtlich fernab des gewohnten offiziellen akademisch-kirchlichen Kontexts praktizierten Ökumenismus implizit Art. 12 des Ökumenismusdekrets gefolgt ist. Ohne Zweifel sind weitere Bezüge mit dem genannten Dekret in diesem Zusammenhang auszumachen, so z.B. geht der Gedanke vom Wunsch nach Neuausrichtung der Kirchen an Christus, der Sauvages und Cullmanns gemeinsamer Ökumenismus getragen hat, mit UR 6 zusammen, wo diese Art der Erneuerung als erster Schritt der ökumenischen Bewegung genannt wird. UR 12 ist in diesem Zusammenhang aber als Vergleichspunkt besonders interessant, weil dieser Artikel bezüglich seiner Grundperspektive den beiden genannten Formen von Cullmanns „Ferienökumenismus“ insgesamt nahekommt. Er handelt von der Zusammenarbeit mit den getrennten Brüdern und damit vom selben Gegenstand, auf den Sauvages Aussagen sich beziehen. Mit UR 12 wird die Einheitsthematik in einen neuen Horizont, dem Weltgeschehen, überführt. Durchgängiges Thema ist der Aufruf zum gemeinsamen Zeugnis der Christen in der Welt, das sich dem Artikel zufolge im gemeinsamen Bekenntnis und in der gemeinsamen Zusammenarbeit qualifiziert. Was die unmittelbare Förderung der Einheit, in dessen Kontext der Artikel steht, anbelangt, ist sie an dieser Stelle insofern angesprochen, als die Konzilsväter sich vom geeinten Einsatz in der Welt einen Beitrag zum Kennenlernen und zum besseren Verständnis der Christen untereinander erhofften, was letztendlich der Einheitsförderung zugutekommen soll.

Ein Abgleich von Sauvages Skizze mit der Grundperspektive von UR 12, welche die Zeugnisgabe der Christen in der Welt von der in Gott gegründeten Hoffnung ist,⁸⁸⁹ zeigt auf, dass beide genannten Formen vom Ökumenismus Bruchstücke des Gehalts des genannten Artikels aufweisen. Dasjenige, das Sauvage bei Cullmann als den „oecuménisme des racines“ (bzw. du terroir) bezeichnete, findet seine Entsprechung in UR 12 in der Rede von der Zusammenarbeit der Christen. Zu dieser fordert das Dekret auf, und es nennt dazu einige Handlungsfelder (sozial, kulturell, wissenschaftlich...), wo eine solche Zusammenarbeit möglich und sinnvoll ist. Das gemeinsame Tun wird dabei als lebendiger Ausdruck zur Welt hin für eine bereits vorhandene Verbundenheit der Christen untereinander verstanden. Bei Cullmann ist bezüglich dieser Schau der von Sauvage gemachte Hinweis von der

⁸⁸⁹ 1 Petr 3,15.

gegenseitigen nachbarschaftlich (ökumenischen) Unterstützung in Chamonix zu nennen. Er steht beispielhaft für die Zusammenarbeit im sozialen Bereich, das UR 12 als eines dieser möglichen Handlungsfelder nennt.

Beim „oecuménisme de partage“ schimmert der Denkhorizont Ökumenismus-Weltbezug von UR 12 noch mehr durch. Einmal ist wiederum in diesem Artikel das Motiv der Zusammenarbeit der Christen zu erwähnen. Dieses entspricht auf Seiten Cullmanns und Sauvages dem gemeinsamen Zusammenarbeiten, -hoffen und -leiden, das Sauvage zufolge ein Merkmal ihres gemeinsam praktizierten Ökumenismus war. Hinsichtlich des genannten Buchprojekts, das dieser als sichtbares Zeichen für diesen „oecuménisme de partage“ anführte, sind eigene Bezüge mit UR auszumachen. Das Projekt mit seinen beiden Kategorien von Perspektiven auf den Heiligen Franz von Sales⁸⁹⁰ zeigt auf, dass der gemeinsam praktizierte Ökumenismus bei ihnen beiden (zumindest punktuell) auch über den ihm genuinen Rahmen hinausgegangen ist. Ökumene und der humanistische Blick gingen an diesem Ort gemeinsamen Weges. Sauvages Schilderung erweckt dabei den Eindruck, dass das Projekt in erster Linie ökumenischer Natur war. Dafür spricht der Umstand, dass dieser es als (das) Beispiel für Cullmanns und die seine (gemeinsame) ökumenische Zusammenarbeit anführte sowie, dass er es das Seine nannte. Folgt man dieser These, hat „die Welt“, vertreten durch die humanistische Perspektive, ihren Platz in diesem Zusammenhang in der Erweiterung der ökumenischen Schau gehabt. Die Ökumene ist demnach auf sie zugetreten und hat sie zu „sich geholt“. Daraus ist die genannte Schrift über den Heiligen Franz von Sales hervorgegangen.

Auf Seiten des Konzils sind in UR 12 zwei Aussagen auszumachen, die diesem ökumenisch-universellen Denkraum nahestehen: Erstens die bereits erwähnte Aufforderung zum gemeinsamen (ökumenischen) Bekenntnis für Christus in der Welt, dessen Zweck dem Dekret zufolge darin liegt, diesen noch sichtbarer in der Welt darzustellen. Und zweitens die Aufforderung zur Zusammenarbeit aller Menschen ohne Ausnahme, von der das Dekret in UR 12 am Rande spricht. Dieses hatte wohl kaum in erster Linie an eine Zusammenarbeit in theologisch-christlicher Hinsicht gedacht, wie das Buchprojekt eines war. Der unmittelbare Kontext, in dem dieser Aufruf im Ökumenismusdekret steht, lässt eher (zumindest mittelbar) an eine Zusammenarbeit im profanen Kontext denken.

Im Vergleich mit der genannten Sicht in UR 12 zeigt das Beispiel Buchprojekt auf, dass Cullmann und Sauvage in ökumenisch(-universeller) Hinsicht (zumindest auch) weit

⁸⁹⁰ Saint François de Sales. *Témoignages et Mélanges à l'occasion du IV^e centenaire de sa naissance (1567-1967)* [Mémoires et documents de l'Académie salésienne; XXX], Ambilly-Annemasse 1968.

gegangen sind, insofern sie eine fremde Perspektive in ihren ökumenischen Horizont aufgenommen und genuin christliches Gut in diesem Verbund beleuchtet haben. Der Auftrag zum Zeugnis in der Welt in UR 12 entpuppte sich bei diesem Projekt demnach als Zeugnis in der Welt und *mit* der Welt.

6.2.7. Ein erweiterter Begriff von Einheit (Jacques Nantet)

Die letzte Würdigung, die hier besprochen wird, geht über den Rahmen des bis anhin Üblichen hinaus. Gegenstand bleibt zwar Cullmanns Ökumene, die dieser Darstellung zufolge aber eine erweiterte Form als bisher bekannt angenommen hat. Der Sachverhalt insgesamt ist ziemlich diffus. Auf der einen Seite lässt sich bei dieser Würdigung der Gedankengang nur in Bruchstücken ausmachen und auf der anderen Seite findet er auf Seiten Cullmanns keinen expliziten Bezugspunkt. Es bedarf demnach reichlich der Deutung.

Der katholische Publizist und Historiker Jacques Nantet,⁸⁹¹ der an der Vermittlung von Judentum und Christentum engagiert war, beleuchtete Cullmann und dessen Wirken in Tantar aus der Perspektive des genuin-religiösen Umfelds dieses Ortes. Wie viele andere mit Cullmann bekannte Personen, die in *Testimonia oecumenica* ihm zu Ehren einen Beitrag verfasst haben, hat auch Nantet sein Bild von Cullmann eigenen Angaben zufolge aus persönlichen Begegnungen mit ihm gewonnen. Wiederholt traf er auf Cullmann im Institut, ferner ist man sich offensichtlich auch auf der politischen Bühne Jerusalems begegnet. Nantets Rede von Cullmann als einem Freund lässt vermuten, dass diese Begegnungen insgesamt zahlreich und vertieft gewesen sind. Im Zuge derer hat Nantet anscheinend die Erfahrung gemacht, dass Cullmanns „Autorität“⁸⁹² über die Grenzen des Christentums hinaus bis in die arabisch-jüdische Welt gereicht hat, die bekanntlich das kulturell-geographische Terrain ausmacht, auf dem das Institut Tantar (bis heute) angesiedelt ist. Diese Grenzüberschreitung führte Nantet auf das Institut in Verbindung mit Cullmann zurück - dessen Gesicht und treibende Kraft dieser weitgehend war -, weniger hingegen auf dessen ökumenische und exegetische Tätigkeit am genannten Ort, die der Einheitsförderung der Christen unmittelbar zugutekam. Im weiteren Verlauf der Würdigung berichtete er von gemeinsamen Auftritten im akademisch- und politisch-jüdischen Milieu Jerusalems und von ihrer gemeinsamen Freundschaft zum damaligen Jerusalemer Bürgermeister Teddy Kollek.⁸⁹³

⁸⁹¹ Nantets Aufsatz trägt keinen Titel.

⁸⁹² Der genaue Wortlaut ist: „Ainsi l’autorité d’Oscar Cullmann commençait-elle à s’étendre, à mes yeux, au-delà de la chrétienté, à tous les héritiers d’Abraham“ (Nantet, [ohne Titel] 220).

⁸⁹³ Dabei handelte es sich um dieselbe Person, die einige Jahre nach der Gründung des Instituts Cullmann und seinen Mitinitiatoren ein Stück Land am Ölberg zur Verfügung stellte, auf dem das Gartenprojekt realisiert werden konnte.

Nantet hat Cullmann zweifelsohne in erster Linie, wie viele weitere Personen mit ihm in diesem Sammelband, als Ökumeniker an diesem Ort zu verstehen gewusst. Neu bei ihm ist das jüdisch-arabische Moment, um das er das ökumenische Moment von Cullmann erweiterte. Diesen Schritt hat er noch deutlicher am Schluss seiner Würdigung mit einem Verweis auf den ökumenischen Garten des Gebets und der im Zuge dessen erstellten Darstellung Cullmanns von diesem Ort her zum Ausdruck gebracht.

Eigenen Angaben zufolge nahm Nantet an der Einweihung dieses Gartens teil. Er berichtete davon, dass er zusammen mit Cullmann während dieser Feier einen Olivenbaum gepflanzt hat. Dabei habe er den Eindruck gewonnen, dass es Cullmann mit dem Garten-Projekt mehr als um die Ökumene im Sinne der Förderung der Einheit der Christen gegangen sei, die an diesem Ort eine besonders sichtbare Gestalt annahm. Mindestens indirekt habe Cullmann während dieser Feierstunde die jüdische Religion, die den Christen gemeinsame Quelle ist, vor Augen gehabt und sich gewünscht, dass die Einheit auch mit dieser Glaubensgemeinschaft „in Verbindung gebracht würde“⁸⁹⁴. Nantet verwies dazu auf die beiden Plaketten, die im Zuge der Widmung des Gartens während dieser Feier angebracht wurden. Auf ihnen wurden neben den Namen Pauls VI. und des reformierten Pastors Boegner, denen der Garten gewidmet wurde, zwei Worte aus der Heiligen Schrift eingraviert: „Meine Seele dürstet nach dem lebendigen Gott“⁸⁹⁵ und „Dass sie eins seien“⁸⁹⁶.

Die entscheidende Frage an dieser Stelle ist wohl, wie Cullmann das Einheitsmotiv, das im Gartenprojekt seinen dichtesten Ausdruck fand aufs Ganze seiner Tätigkeit in Jerusalem gesehen, mit dem Judentum zusammen dachte. Nantets Aussagen bleiben diesbezüglich vage. Im Grunde genommen lassen sie zwei Lesarten zu. Eine Option wäre eine Vorstellung von Einheit, die das jüdische Volk nicht miteinschliesst. Einheit meinte dann in diesem Kontext in bislang üblicher Weise die Einheit der Christen. Das Judentum wäre hier unter dem Standpunkt seines Seins als der gemeinsamen Quelle aller Christen zu verstehen. Es könnte in diesem Zusammenhang z.B. als Rückzugs- oder Orientierungspunkt für alle Christen dienen. Eine andere Option wäre eine Vorstellung von Einheit, die das jüdische Volk miteinschliesst. Nantets Würdigung insgesamt spricht eher in Richtung dieser Option, insofern dieser doch mit seiner Würdigung bezweckte, einen um das jüdische Motiv erweiterten Begriff von Ökumene bei Cullmann nach aussen zu tragen.

⁸⁹⁴ Im Text steht: „[...] voulu que, d’une manière indirecte au moins, le judaïsme, source commune, fut associé“ (Nantet, [ohne Titel] 221).

⁸⁹⁵ Ps 42.

⁸⁹⁶ Joh 17,21.

Für das Motiv einer christlich-jüdischen Einheit gibt es keine (weiteren) Belege auf Seiten Cullmanns. Möglich ist dieser Gedanke aber alleweil. Innerhalb seines Denkens gibt es eine Stelle, wo dieses Motiv sich durchaus verorten lässt, ohne dessen Theologie und dem Motiv damit Zwang antun zu müssen. Im Kontext der Bestimmung der Prinzipien, nach der die Heilsgeschichte voranschreitet, hat Cullmann Ziel und Mittel der Heilsgeschichte klarer gefasst. Als Ziel nannte er die Universalisierung, als Mittel dazu die Konzentration. Dabei hat er Juden- und Christentum als an diesem Prozess unmittelbar beteiligte Größen bestimmt. Sie sind ihm zufolge der Weg in der gegenwärtigen Heilsepoche für die Sammlung der restlichen Menschheit in Gott. Diese vermittelnde Funktion der beiden Religionen begründete Cullmann mit ihrer besonderen heilsgeschichtlichen Stellung. Beide gehören seiner Meinung nach in die engere Heilsgeschichte, weil sie deren Träger sind.⁸⁹⁷ Als theologischer Ort des Motivs jüdisch-christliche Einheit erscheint bei Cullmann die Einheit des Menschengeschlechts in Gott. In diesem Kontext macht eine solche (wohl provisorische) Einheit der beiden zentralen Träger der Heilsgeschichte durchaus Sinn. Diese Form von Einheit, die Cullmann Nantets Bericht zufolge während der Eröffnung des Gartens vor Augen hatte, wäre demnach eine Etappe in dem Prozess der Vereinigung des Menschengeschlechts in Gott. Weiteres lässt sich dazu für Cullmann nicht sagen.

Trotz dieses nicht ganz befriedigenden Sachverhalts, der nach Rückfragen bei Cullmann ruft, ist ein vorsichtiger Abgleich mit Denkworten des Konzils bis zu einem gewissen Grad möglich. Diese nicht näher zu bestimmende jüdisch-christliche Einheit in ihrem genannten wohl genuinen universalen-heilsgeschichtlichen Zusammenhang bei Cullmann stimmt mit dem Konzil im Denkraaster hinsichtlich des Judentums überein. Beide Seiten haben das jüdische Volk durchgängig aus der Perspektive der Heilsgeschichte verstanden. Darüber wurde, was Cullmann betrifft, im Zusammenhang mit der theologischen Wertung des Judentums im Ganzen der Heilsgeschichte gesprochen. Im Konzil kommt diese Sichtweise besonders zum Ausdruck in „Nostra Aetate“. Die wenigen Worte, die dieser Text über das Judentum verliert, stehen insgesamt in dieser Perspektive. So erinnert dieser an die unauflösbare Verbundenheit der Kirche mit dem Judentum und begründet diese mit dem gemeinsamen Ursprung in der Heilsgeschichte. Hinsichtlich Cullmanns Ansatz ist in diesem Zusammenhang besonders die Rede vom gemeinsamen Erbe der Heilsgeschichte in der Erklärung zu nennen, die sich auf das Juden- und Christentum bezieht.⁸⁹⁸ Alle dort gemachten Äusserungen über die Stellung des Judentums und den daraus folgenden theologischen

⁸⁹⁷ Vgl. Cullmann, Heil als Geschichte, 285f.

⁸⁹⁸ NA 4.

Konsequenzen, auch hinsichtlich des Verhältnisses der Kirche zum Judentum, gehen auf dieses Motiv zurück.

Fremd bleibt dem Konzil der Gedankengang einer jüdisch-christlichen Einheit in dieser unmittelbaren Weise. Er ist aber im Prozess der Sammlung der Menschheit in Christus aufgehoben, von der die Kirchenkonstitution in Art. 13 eingehend spricht.⁸⁹⁹

⁸⁹⁹ LG 13.

Abkürzungsverzeichnis

Die verwendeten Abkürzungen richten sich im allgemeinen nach dem Lexikon für Theologie und Kirche, 3. Auflage 1993, Abkürzungsverzeichnis.

Ausnahmen und Ergänzungen sind:

- Fn Fussnote
- Hrsg. Herausgeber
- hrsg. herausgegeben
- JCng Konzilstagebuch von Yves Congar (Mon Journal du Concile, 2 Bde.)
- NL Nachlass
- UBB Universitätsbibliothek Basel
- zit. zitiert (nach)

Literaturverzeichnis

I. Literatur von Cullmann

- Alle, die den Namen unseres Herrn Jesus Christus anrufen, in: Froehlich, Karlfried (Hrsg.): Oscar Cullmann. Vorträge und Aufsätze 1925-1962, Tübingen/Zürich 1966, 605-622.
- Andacht über 1 Kor 1,10-13 anlässlich der Tagung der Studiorum Novi Testamenti Societas [SNTS], Louvain, 27. August 1964 [Manuskript in französischer Sprache, 4 Seiten]: UBB, NL 353, C II 320.
- Ausführungen über die Anfänge der ökumenischen Beziehungen mit Yves Congar, 1964 [Manuskript in französischer Sprache, 3 Seiten]: UBB, NL 353, A V b 27.
- Autobiographische Skizze, in: Froehlich, Karlfried (Hrsg.): Oscar Cullmann. Vorträge und Aufsätze 1925-1962, Tübingen/Zürich 1966, 683-687.
- Christus und die Zeit. Die urchristliche Zeit- und Geschichtsauffassung [mit einem "Rückblick auf die Wirkung des Buches in der Theologie der Nachkriegszeit"], Zürich ³1962.
- Comments on the decree on ecumenism, in: The Ecumenical Review 17 (1965) 93-95.
- Das Gebet im Neuen Testament. Zugleich Versuch einer vom Neuen Testament aus zu erteilenden Antwort auf heutige Fragen, Tübingen ²1997.
- Das Urchristentum und das ökumenische Problem, in: Kirchenblatt für die reformierte Schweiz 113 (1957) 50-53.
- Die Bibel und das 2. Vatikanische Konzil, in: Lindbeck, George A. (Hrsg.): Dialog unterwegs. Eine evangelische Bestandsaufnahme zum Konzil [herausgegeben im Auftrag der Lutherischen Stiftung für Ökumenische Forschung], Göttingen 1965, 144-159.
- Die Christologie des Neuen Testaments, Tübingen ⁵1975.
- Die Erneuerung der Kirche durch das 2. Vatikanische Konzil-Grenzen, 1965 [Manuskript eines Vortrags in deutscher Sprache, 13 Seiten]: UBB, NL 353, C II 331.
- Die Erneuerung der Kirche durch das 2. Vatikanische Konzil-Reformen, 1965 [Manuskript eines Vortrags in deutscher Sprache, 11 Seiten]: UBB, NL 353, C II 331.
- Die „offenen Türen“ der Konzilsdekrete, in: Neue Zürcher Zeitung, Nr. 4667, Dienstag 3. November 1964, Morgenausgabe, Blatt 4.
- Die ökumenische Aufgabe heute im Lichte der Kirchengeschichte. Das Ineinander von Universalismus und Konzentration als ökumenisches Problem [Rektoratsrede gehalten an der Jahresfeier der Universität Basel am 29. November 1968], Basel 1968.
- Die Reformbestrebungen des 2. Vatikanischen Konzils im Lichte der Geschichte der katholischen Kirche, in: Theologische Literaturzeitung 92 (1967) 1-22.
- Die Tradition als exegetisches, historisches und theologisches Problem, Zürich 1954.
- Die von der 3. Session des Vatik. Konzils „geöffneten Türen“, o.J. [Manuskript in deutscher Sprache, 15 Seiten]: UBB, NL 353, A V b 22.
- Eine Bilanz des Konzils, o.J. [Manuskript in deutscher Sprache, 9 Seiten]: UBB, NL 353, A V b 40.

- Eine weitere Bilanz des Konzils, o.J. [Manuskript in französischer Sprache, Artikel-Entwurf für das „Journal de Montmartre“]: UBB, NL 353, A V b 41.
- Einheit durch Vielfalt. Grundlegung und Beitrag zur Diskussion über die Möglichkeiten ihrer Verwirklichung, Tübingen ²1990 (wo nichts anderes vermerkt, ist diese Auflage zitiert).
- Entwurf für Radio/Television Italia, o.J. [Manuskript in französischer Sprache, 4 Seiten]: UBB, NL 353, A V b 34.
- Foundations: The Theology of Salvation History and the Ecumenical Dialogue [übersetzt aus dem Französischen von Faith E. Burgess], in: Hester, James D. (Hrsg.): Vatican Council II. The New Direction (Religious Perspectives; 19), New York 1968, 19-45.
- Gravité de la crise actuelle et ses remèdes, in: Soulages, Gérard (Hrsg.): Fidélité et Ouverture. Collectif dirigé par Gérard Soulages. Organisateur du Colloque des Intellectuels chrétiens de Strasbourg, Paris 1972, 74-83.
- Heil als Geschichte. Heilsgeschichtliche Existenz im Neuen Testament, Tübingen 1965.
- Katholiken und Protestanten. Ein Vorschlag zur Verwirklichung christlicher Solidarität, Basel 1958.
- Königsherrschaft Christi und Kirche im Neuen Testament (Theologische Studien; 10), Zollikon/Zürich, ³1950.
- Kurze stichwortartige Beurteilung des Konzils am Ende der 3. Session, o.J. [Manuskript in deutscher und französischer Sprache, 2 Seiten]: UBB, NL 353, A V b 64.
- La prière selon les Epîtres pauliniennes, in: Theologische Literaturzeitung 35 (1979) 90-101.
- Laudatio für Père Congar, 1979 [Manuskript in französischer Sprache, 4 Seiten]: UBB, NL 353, C II 453.
- Mariologie auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil, 1967 [Seminarotizen (Sommersemester 1967) in deutscher Sprache, 16 Seiten]: UBB, NL 353, C II 355.
- Note autobiographique, in: Istituto Paolo VI-notiziario n.25, Juni 1993, 34-38.
- Ökumene, Bibel und Exegese. Gewinn und Gefahren der neueren Entwicklung, in: Leuba, Jean-Louis; Stirnimann, Heinrich (Hrsg.): Freiheit in der Begegnung. Zwischenbilanz des ökumenischen Dialogs [Festschrift für Otto Karrer zum 80. Geburtstag], Frankfurt a.M./Stuttgart 1969, 31-39.
- Ökumenische Begegnung am Rande des Konzils, in: Kaufmann, Ludwig (Hrsg.): Begegnung im Heiligen Land. Christenheit, Israel+Islam, Luzern/Frankfurt a.M. 1964, 167f.
- Ökumenische Kollekte und Gütergemeinschaft im Urchristentum, in: Froehlich, Karlfried (Hrsg.): Oscar Cullmann. Vorträge und Aufsätze 1925-1962, Tübingen/Zürich 1966, 600-604.
- Ökumenismus im Lichte des biblischen Charismabegriffs, in: Theologische Literaturzeitung 97 (1972) 809-818.
- “P.S.” zu einem Vortrag über das Konzil am Ende der 3. Session, 1964/1965 [Manuskript in deutscher Sprache, 2 Seiten]: UBB, NL 353, C II 323.

- Papsttum als charismatischer Dienst, in: Denzler, Georg (Hrsg.): Papsttum heute und morgen. 57 Antworten auf eine Umfrage, Regensburg 1975, 44-47.
- Paul VI et l'Oecuménisme, in: Istituto Paolo VI-notiziario n.4, April 1982, 51-62.
- Petrus. Jünger-Apostel-Märtyrer. Das historische und das theologische Petrusproblem, Zürich³1985.
- Quelques idées inspirées par l'annonce de la fondation d'un Institut œcuménique de l'Histoire du Salut à Jérusalem par Sa Sainteté le Pape Paul VI, o.J. [Memorandum, maschinengeschrieben, in französischer Sprache, 5 Seiten]: UBB, NL 353, C II 322.
- Rede nach der ersten Session des Konzils, o.J. [Manuskript in deutscher Sprache, 4 Seiten]: UBB, NL 353, A V b 12.
- Rencontres avec Jean Daniélou-Oscar Cullmann (de l'Institut), in: Jean Daniélou 1905/1974, Paris 1975, 187-189.
- Rückblick auf die zweite Konzilssession, o.J. [Bericht, maschinengeschrieben, in deutscher Sprache, 10 Seiten]: UBB, NL 353, A V b 16.
- Sind unsere Erwartungen erfüllt?, in: Rahner, Karl; Cullmann, Oscar; Fries, Heinrich (Hrsg.): Sind unsere Erwartungen erfüllt? Überlegungen nach dem Konzil, München 1966, 35-66.
- The Ecumenical Task of Protestantism after the Council [übersetzt aus dem Deutschen? von James D. Hester], in: Hester, James D. (Hrsg.): Vatican Council II. The New Direction (Religious Perspectives; 19), New York 1968, 111-116.
- The New Direction: Divine Revelation and the Virgin Mary [übersetzt aus dem Französischen von Carl Schneider], in: Hester, James D. (Hrsg.): Vatican Council II. The New Direction (Religious Perspectives; 19), New York 1968, 46-53.
- The Role of the Observers at the Vatican Council [übersetzt aus dem Französischen von Carl Schneider], in: Hester, James D. (Hrsg.): Vatican Council II. The New Direction (Religious Perspectives; 19), New York 1968, 102-106.
- Was bedeutet das Zweite Vatikanische Konzil für uns-Protestanten?, in: Schatz, Werner (Hrsg.): Was bedeutet das Zweite Vatikanische Konzil für uns? Sechs Vorträge von Oscar Cullmann..., Basel 1966, 15-52.
- Zwischen zwei Konzilssessionen, in: Froehlich, Karlfried (Hrsg.): Oscar Cullmann. Vorträge und Aufsätze 1925-1962, Tübingen/Zürich 1966, 623-651.

II. Weitere Literatur

- Arrieta, Jesus S.: Die heilsgeschichtliche Schau der Kirche auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil, in: Christ, Felix (Hrsg.): Oikonomia. Heilsgeschichte als Thema der Theologie [Oscar Cullmann zum 65. Geburtstag gewidmet], Hamburg-Bergstedt 1967, 322-341.
- Arrighi, Jean-François: Souvenirs œcuméniques de Jean-François Arrighi, in: Froehlich, Karlfried (Hrsg.): Testimonia oecumenica: in honorem Oscar Cullmann octogenarii die XXV Februarii A.D. MCMLXXXII, Tübingen 1982, 162-164.
- Barth, Karl: Schreiben an Oscar Cullmann vom 30. Oktober 1963, in: Fangmeier, Jürgen; Stoevesandt, Hinrich (Hrsg.): Karl Barth Gesamtausgabe. Band 6: Briefe von 1961-1968, Zürich 1979, Nr. 123, 206-208.

- Birmelé, André: Die Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils in der Ökumene. Ein evangelischer Beitrag, in: Hünermann, Peter (Hrsg.): Das Zweite Vatikanische Konzil und die Zeichen der Zeit heute, Freiburg/Basel/Wien 2006, 405-416.
- Ders.: Kirchengemeinschaft: ökumenische Fortschritte und methodologische Konsequenzen (Studien zur Systematischen Theologie und Ethik; 38), Münster 2003.
- Ders.: La vision œcuménique d'Oscar Cullmann, in: Sallmann, Martin; Froehlich, Karlfried (Hrsg.): Zehn Jahre nach Oscar Cullmanns Tod: Rückblick und Ausblick (Basler und Berner Studien zur historischen Theologie; 75), Zürich 2012, 179-184.
- Ders.: Oscar Cullmann: im Dienste der biblischen Theologie und der Ökumene [Referat aus Anlass des 40-jährigen Jubiläums des Ökumenischen Instituts Tantur in Jerusalem, Jerusalem: 25. Oktober 2012]. Online abrufbar unter: <http://www.ecumenical-institute.org/wp-content/uploads/2012/11/ActuelCullmannJerusalem2012.pdf> (zuletzt eingesehen am 25. Juni 2016).
- Braun, Dietrich: Heil als Geschichte. Grundgedanken des historisch-theologischen Werkes von Oscar Cullmann, in: Sallmann, Martin; Froehlich, Karlfried (Hrsg.): Zehn Jahre nach Oscar Cullmanns Tod: Rückblick und Ausblick (Basler und Berner Studien zur historischen Theologie; 75), Zürich 2012, 101-124.
- Bultmann, Rudolf: Heilsgeschichte und Geschichte. Zu Oscar Cullmann, Christus und die Zeit, in: Theologische Literaturzeitung 73 (1948) 659-666.
- Burrell, David: Inspiring and Fathering an Ecumenical Institute: Tantur, in: Froehlich, Karlfried (Hrsg.): Testimonia œcumenica: in honorem Oscar Cullmann octogenarii die XXV Februarii A.D. MCMLXXXII, Tübingen 1982, 178f.
- Calmels, Nobert: Sur les crêtes de l'œcuménisme avec Oscar Cullmann, in: Froehlich, Karlfried (Hrsg.): Testimonia œcumenica: in honorem Oscar Cullmann octogenarii die XXV Februarii A.D. MCMLXXXII, Tübingen 1982, 180-182.
- Congar, Yves: Appelés à la vie, Paris 1985.
- Ders.: Bulletin d'Ecclésiologie œcuménique, in: Revue des sciences philosophiques et théologiques 71 (1987) 123-131.
- Ders.: Chrétiens désunis. Principes d'un „œcuménisme“ catholique (Unam Sanctam; 1), Paris 1937.
- Ders.: Cinquante années de recherche de l'unité, in: Ders. (Hrsg.): Essais œcuméniques. Le mouvement, les hommes, les problèmes, Paris 1984, 76-96.
- Ders.: Conclusion, in: Botte, Bernard et al.: Le concile et les conciles: contribution à l'histoire de la vie conciliaire de l'Église, Paris 1960, 285-334.
- Ders.: Die Tradition und die Traditionen [aus dem Französischen übersetzt von Hildegard Simon-Roux], Mainz 1965.
- Ders.: Diversités et communion. Dossier historique et conclusion théologique, Paris 1982.
- Ders.: Esquisses du mystère de l'Église (Unam Sanctam; 8), Paris 1953.
- Ders.: L'Église, une, sainte, catholique et apostolique (Mysterium Salutis. Dogmatique de l'histoire du salut; 15), Paris 1970.
- Ders.: Mon journal du Concile (2 Bände: Band 1 (1960-1963), Band 2 (1964-1966)), Paris 2002.

- Ders.: Sacerdoce et laïc: devant leurs tâches d'évangélisation et de civilisation, Paris 1962.
- Ders.: Schreiben an Oscar Cullmann vom 14. September 1946: UBB, NL 353, B I a 311.
- Ders.: Tradition und Kirche [aus dem Französischen übertragen von Leo Gerken] [Der Christ in der Welt. Reihe 4, Grundbegriffe des Glaubens; 1b], Aschaffenburg 1965.
- Ders.: Vraie et fausse réforme dans l'Église (Unam Sanctam; 72), Paris ²1969.
- Daniélou, Jean: Allocution du cardinal Daniélou, in: Soulages, Gérard (Hrsg.): Fidélité et Ouverture. Collectif dirigé par Gérard Soulages. Organisateur du Colloque des Intellectuels chrétiens de Strasbourg, Paris 1972, 197-202.
- Ders.: Essai sur le mystère de l'histoire, Paris 1953.
- Ders.: Schreiben an Oscar Cullmann vom 23. August 1969: UBB, NL 353, B I a 340.
- Ders.: Schreiben an Oscar Cullmann vom 08. November 1971: UBB, NL 353, B I a 340.
- Ders.: Schreiben an Oscar Cullmann vom 03. April, o.J.: UBB, NL 353, B I a 340.
- Famerée, Joseph: L'Ecclésiologie du Père Yves Congar. Essai de synthèse critique, in: Revue des sciences philosophiques et théologiques 76 (1992) 377-419.
- Ders.: La fonction du magistère ecclésial en morale, in: Nouvelle Revue Theologique 107 (1985) 722-739.
- Ders.; Routhier, Gilles: Yves Congar. Leben-Denken-Werk [aus dem Französischen übersetzt von Marcel Oswald], Freiburg/Basel/Wien 2016.
- Feiner, Johannes: Kommentar zum Dekret über den Ökumenismus, in: Lexikon für Theologie und Kirche, Ergänzungsbände Vaticanum II, Band 2, Freiburg/Basel/Wien 1967, 40-126.
- Ders.: Pionier der Oekumene, in: Testimonia oecumenica: in honorem Oscar Cullmann octogenarii die XXV Februarii A.D. MCMLXXXII, Tübingen 1982, 189.191.
- Froehlich, Karlfried: Die Arbeit am Cullmann-Archiv 1999-2009, in: Sallmann, Martin; Ders. (Hrsg.): Zehn Jahre nach Oscar Cullmanns Tod: Rückblick und Ausblick (Basler und Berner Studien zur historischen Theologie; 75), Zürich 2012, 11-21.
- Ders.: Die Mitte des Neuen Testaments: Oscar Cullmanns Beitrag zur Theologie der Gegenwart, in: Christ, Felix (Hrsg.): Oikonomia. Heilsgeschichte als Thema der Theologie [Oscar Cullmann zum 65. Geburtstag gewidmet], Hamburg-Bergstedt 1967, 203-219.
- Ders.: Oscar Cullmann-Ein Leben für die grössere Ökumene. Zugleich ein Vorwort, in: Ders. (Hrsg.): Testimonia oecumenica: in honorem Oscar Cullmann octogenarii die XXV Februarii A.D. MCMLXXXII, Tübingen 1982, 1-27.
- Ders.: Oscar Cullmann: 1902-1999. Sein Beitrag zur neutestamentlichen Wissenschaft, in: Zum Andenken an Professor Dr. theol. et phil. Oscar Cullmann. 25.2.1902-16.1.1999, Basel o.J. (unveröffentlicht).
- Fuchs, Johannes G.: Es gibt kein Zurück!, in: Testimonia oecumenica: in honorem Oscar Cullmann octogenarii die XXV Februarii A.D. MCMLXXXII, Tübingen 1982, 56f.

- Galli, Mario v.; Moosbrugger, Bernhard: Das Konzil. Bild- und Textbericht. Band 1: Chronik der ersten Session, Olten 1963.
- Gózdź, Krzysztof: Cullmanns heilsgeschichtliche Sicht: Die Geschichte Jesu Christi und ihre Nachgeschichte, in: Sallmann, Martin; Froehlich, Karlfried (Hrsg.): Zehn Jahre nach Oscar Cullmanns Tod: Rückblick und Ausblick (Basler und Berner Studien zur historischen Theologie; 75), Zürich 2012, 125-133.
- Greiner, Albert: De l'hospitalité comme motivation oecuménique, in: Testimonia oecumenica: in honorem Oscar Cullmann octogenarii die XXV Februarii A.D. MCMLXXXII, Tübingen 1982, 60f.
- Grillmeier, Aloys: Kommentar zum I. Kapitel der dogmatischen Konstitution über die Kirche, in: Lexikon für Theologie und Kirche, Ergänzungsbände Vaticanum II, Band 1, Freiburg/Basel/Wien 1967, 156-176.
- Ders.: Kommentar zum II. Kapitel der dogmatischen Konstitution über die Kirche, in: Lexikon für Theologie und Kirche, Ergänzungsbände Vaticanum II, Band 1, Freiburg/Basel/Wien 1967, 176-209.
- Guitton, Jean: [ohne Titel], in: Froehlich, Karlfried (Hrsg.): Testimonia oecumenica: in honorem Oscar Cullmann octogenarii die XXV Februarii A.D. MCMLXXXII, Tübingen 1982, 202f.
- Henrici, Peter: Das Heranreifen des Konzils in der Vorkonzilstheologie, in: Wassilowsky, Günther (Hrsg.): Zweites Vatikanum-Vergessene Anstösse, gegenwärtige Fortschreibungen (Quaestiones Disputatae; 207), Freiburg/Basel/Wien 2004, 55-70.
- Hilberath, Bernd J.: Theologischer Kommentar zum Dekret über den Ökumenismus, in: Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil, Band 3, Freiburg/Basel/Wien 2005 (Sonderausgabe 2009), 69-223.
- Hopf, Margarethe: Oscar Cullmann als Gast auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil, in: Sallmann, Martin; Froehlich, Karlfried (Hrsg.): Zehn Jahre nach Oscar Cullmanns Tod: Rückblick und Ausblick (Basler und Berner Studien zur historischen Theologie; 75), Zürich 2012, 161-178.
- Hoving, Helmut: Theologischer Kommentar zur dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung, in: Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil, Band 3, Freiburg/Basel/Wien 2005 (Sonderausgabe 2009), 695-831.
- Hünermann, Peter: Eine „kalligraphische Skizze“ des Konzils, in: Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil, Band 5, Freiburg/Basel/Wien 2006 (Sonderausgabe 2009), 447-469.
- Ders.: Theologischer Kommentar zum Dekret über die Missionstätigkeit der Kirche, in: Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil, Band 4, Freiburg/Basel/Wien 2005 (Sonderausgabe 2009), 219-336.
- Ders.: Theologischer Kommentar zur dogmatischen Konstitution über die Kirche, in: Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil, Band 2, Freiburg/Basel/Wien 2004 (Sonderausgabe 2009), 263-582.

- Jaeger, Lorenz: Das Konzilsdekret „Über den Ökumenismus“, sein Werden, sein Inhalt und seine Bedeutung (Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien; 13),²1968.
- Johannes XXIII.: Ansprache anlässlich der feierlichen Eröffnung des Zweiten Vatikanischen Konzils (11. Oktober 1962), in: Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil, Band 5, Freiburg/Basel/Wien 2006 (Sonderausgabe 2009), 482-490.
- Johannes Paul II.: Rundschreiben „Slavorum Apostoli“ an die Bischöfe, die Priester, die Ordensgemeinschaften und alle Gläubigen in Erinnerung an das Werk der Evangelisierung der heiligen Cyrill und Methodius vor 1100 Jahren, 2. Juni 1985 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls; 65), Bonn 1985.
- Kaczynski, Reiner: Theologischer Kommentar zur Konstitution über die heilige Liturgie, in: Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil, Band 2, Freiburg/Basel/Wien 2004 (Sonderausgabe 2009), 1-227.
- Kasper, Walter: Das Dekret über den Ökumenismus-nach 40 Jahren neu gelesen [Vortrag auf der Konferenz zum 40. Jahrestag der Promulgation des Konzilsdekrets „Unitatis redintegratio“, Rocco di Papa, 11.-13. November 2004]. Online abrufbar unter: http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/card-kasper-docs/rc_pc_chrstuni_doc_20041111_kasper-ecumenism_ge.html (zuletzt eingesehen am 25. Juni 2016).
- Ders.: Situation und Zukunft der Ökumene, in: Theologische Quartalschrift 181 (2001) 175-190.
- Kirchschräger, Walter: Einführung in das Neue Testament, in: Struppe, Ursula; Ders.: Einführung in das Alte und Neue Testament, Stuttgart 1998.
- Küng, Hans: Er kämpfte Freiheit: Erinnerungen, München 2002.
- Ders.: Kirche im Konzil (Herder-Bücherei; 140), Freiburg/Basel/Wien 1963.
- Ders.: Was ist Kirche? (Herder-Bücherei; 376), Freiburg/Basel/Wien 1970.
- Küppers, Werner: Jerusalem-Tantur 1972. Zur Eröffnung des neuen Ökumenischen Instituts für Theologische Studien, in: Ökumenische Rundschau 21 (1972) 573-580.
- Lehmann, Karl: Christliche Weltverantwortung zwischen Getto und Anpassung. Vierzig Jahre Pastoralkonstitution „Gaudium et Spes“ [Vorlesung in der Katholischen Privatuniversität Linz am 25. Januar 2005]. Online abrufbar unter: <http://www.bistummainz.de/bm/dcms/sites/themen/vaticanum/Referate/konzilsdokumente/gaudiumspes.html> (zuletzt eingesehen am 25. Juni 2016).
- Ders.: Einheit durch Vielfalt-heute. Katholische Reflexionen zum ehrenden Gedenken an Oscar Cullmann, in: Stegemann, Ekkehard W.; Brändle, Rudolf (Hrsg.): Bibelauslegung und ökumenische Leidenschaft = De l'exégèse du Nouveau Testament à l'engagement oecuménique: die Beiträge des Wissenschaftlichen Symposiums aus Anlass des 100. Geburtstags von Oscar Cullmann, in: Theologische Zeitschrift 57 (2002) 280-290.
- Lienemann, Wolfgang: Oscar Cullmann-Forschungsdiesiderata im Hinblick auf die Ökumene, in: Sallmann, Martin; Froehlich, Karlfried (Hrsg.): Zehn Jahre nach Oscar Cullmanns Tod: Rückblick und Ausblick (Basler und Berner Studien zur historischen Theologie; 75), Zürich 2012, 185-201.

- Manna, Salvatore: Incontro con una protagonista: Oscar Cullmann, in: Testimonia oecumenica: in honorem Oscar Cullmann octogenarii die XXV Februarii A.D. MCMLXXXII, Tübingen 1982, 217-219.
- May, Gerhard: Oscar Cullmann und die Kirchengeschichte, in: Stegemann, Ekkehard W.; Brändle, Rudolf (Hrsg.): Bibelauslegung und ökumenische Leidenschaft = De l'exégèse du Nouveau Testament à l'engagement oecuménique: die Beiträge des Wissenschaftlichen Symposiums aus Anlass des 100. Geburtstags von Oscar Cullmann, in: Theologische Zeitschrift 57 (2002) 243-248.
- Meslin, Michel: [ohne Titel], in: Testimonia oecumenica: in honorem Oscar Cullmann octogenarii die XXV Februarii A.D. MCMLXXXII, Tübingen 1982, 78f.
- Müller, Gerhard L.: Katholische Dogmatik. Für Studium und Praxis der Theologie, Freiburg/Basel/Wien, ⁷2005.
- Müller, Wolfgang W.: Yves Congar (1904-1995): Ein Leben für die Ökumene, in: Schweizerische Kirchenzeitung 172 (2004) 978-984.
- Nantet, Jacques: [ohne Titel], in: Testimonia oecumenica: in honorem Oscar Cullmann octogenarii die XXV Februarii A.D. MCMLXXXII, Tübingen 1982, 220f.
- Pesch, Otto H.: Das Zweite Vatikanische Konzil. Vorgeschichte-Verlauf-Ergebnisse-Wirkung, Würzburg ³2011.
- Rahner, Karl: Kommentar zum III. Kapitel, Artikel 18-27, der dogmatischen Konstitution über die Kirche, in: Lexikon für Theologie und Kirche, Ergänzungsbände Vaticanum II, Band 1, Freiburg/Basel/Wien 1967, 210-247.
- Ratzinger, Joseph: [ohne Titel], in: Froehlich, Karlfried (Hrsg.): Testimonia oecumenica: in honorem Oscar Cullmann octogenarii die XXV Februarii A.D. MCMLXXXII, Tübingen 1982, 230f.
- Ders.: Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis. Mit einem einleitenden Essay, München ⁶2005.
- Ders.: Einleitung zum Kommentar zur dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung, in: Lexikon für Theologie und Kirche, Ergänzungsbände Vaticanum II, Band 2, Freiburg/Basel/Wien 1967, 498-503.
- Ders.: Zur Lage des Glaubens. Ein Gespräch mit Vittorio Messori (ins Deutsche übersetzt von Gisela Zöhrer), München/Zürich/Wien 1985.
- Ricca, Paolo: Die Begegnung mit den Waldensern und die Spiritualität Oscar Cullmanns, in: Stegemann, Ekkehard W.; Brändle, Rudolf (Hrsg.): Bibelauslegung und ökumenische Leidenschaft = De l'exégèse du Nouveau Testament à l'engagement oecuménique: die Beiträge des Wissenschaftlichen Symposiums aus Anlass des 100. Geburtstags von Oscar Cullmann, in: Theologische Zeitschrift 57 (2002) 275-279.
- Sallmann, Martin: Forschungsdesiderate aufgrund der Quellenlage im Nachlass Oscar Cullmanns, in: Ders.; Froehlich, Karlfried (Hrsg.): Zehn Jahre nach Oscar Cullmanns Tod: Rückblick und Ausblick (Basler und Berner Studien zur historischen Theologie; 75), Zürich 2012, 23-39.
- Sartory, Thomas: Mut zur Katholizität, Salzburg 1962.
- Sauvage, Jean: Rencontres avec un oecuméniste: Oscar Cullmann, in: Testimonia oecumenica: in honorem Oscar Cullmann octogenarii die XXV Februarii A.D. MCMLXXXII, Tübingen 1982, 240f.

- Schoppelreich, Barbara: Zeichen und Zeugnis. Zum sakramentalen Verständnis kirchlicher Tradition (Studien zur Traditionstheorie; 3), Münster 2001.
- Siebenrock, Roman A.: Theologischer Kommentar zur Erklärung über die Haltung der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen, in: Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil, Band 3, Freiburg/Basel/Wien 2005 (Sonderausgabe 2009), 591-693.
- Stegemann, Ekkehard W.: Cullmanns Konzept der Heilsgeschichte in seiner Zeit, in: Ders.; Brändle, Rudolf (Hrsg.): Bibelauslegung und ökumenische Leidenschaft = De l'exégèse du Nouveau Testament à l'engagement oecuménique: die Beiträge des Wissenschaftlichen Symposiums aus Anlass des 100. Geburtstags von Oscar Cullmann, in: Theologische Zeitschrift 57 (2002) 232-242.
- Steger, Carlos A.: Apostolic Succession. In the Writings of Yves Congar and Oscar Cullmann (Andrews University Seminary Doctoral Dissertation Series; 20), Berrien Springs 1995.
- Weiser, Alfons: Art. Apostelkonzil, in: Lexikon für Theologie und Kirche, Band 1, 3. Auflage 1993-2001 (Sonderausgabe 2009), 865.
- Willebrands, Johannes: [ohne Titel], in: Froehlich, Karlfried (Hrsg.): Testimonia oecumenica: in honorem Oscar Cullmann octogenarii die XXV Februarii A.D. MCMLXXXII, Tübingen 1982, 158f.