



Matthias Bühlmann

## Einheit durch Vielfalt?

Zum ökumenischen Projekt Oscar Cullmanns

T V Z | BBSHT 80



---

Matthias Bühlmann

Einheit durch Vielfalt?

**T V Z**

---

Basler und Berner Studien zur historischen Theologie  
herausgegeben von Martin Sallmann und Martin Wallraff  
Bd. 80 – 2023

---

Matthias Bühlmann

# Einheit durch Vielfalt?

Zum ökumenischen Projekt Oscar Cullmanns

**T V Z**

Theologischer Verlag Zürich

---

Die Druckvorstufe dieser Publikation wurde vom Schweizerischen Nationalfonds zur Förderung der wissenschaftlichen Forschung unterstützt.

Bibliografische Informationen der Deutschen Nationalbibliothek  
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

Umschlaggestaltung: Simone Ackermann, Zürich  
unter Verwendung einer Fotografie von Oscar Cullmann aus den  
1960er-Jahren © Privatbestand Felix Christ

Druck  
CPI books GmbH, Leck

ISBN 978-3-290-18563-3 (Print)  
ISBN 978-3-290-18564-0 (E-Book: PDF)  
DOI: <https://doi.org/10.34313/978-3-290-18564-0>

© 2023 Theologischer Verlag Zürich  
[www.tvz-verlag.ch](http://www.tvz-verlag.ch)



Creative Commons 4.0 International

# Inhalt

Vorwort .....	9
<b>1 Einleitung</b> .....	11
1.1 Fragestellung und Eingrenzung .....	12
1.2 Quellen und Methodik.....	14
1.3 Begriffe .....	15
1.4 Forschungsstand .....	16
<b>Teil 1: Oscar Cullmann und sein ökumenisches Projekt</b> .....	41
<b>2 Oscar Cullmann – ein biografischer Abriss</b> .....	43
2.1 Lebens- und Schaffensdaten.....	44
2.2 Exegetische und theologische Ausrichtung .....	46
<b>3 Cullmanns ökumenisches Projekt <i>Einheit durch Vielfalt</i></b> .....	49
3.1 Gott wirkt in der Geschichte .....	51
3.1.1 Gott wirkt Einheit durch die Vielfalt der Charismen .....	55
3.1.2 Spaltung durch Entstellung der Charismen .....	60
3.1.3 Autonome Kirchen ohne feindliche Spaltung .....	61
3.2 Die ökumenische Aufgabe heute.....	64
3.2.1 Anerkennen der Charismen der Schwesterkirchen.....	65
3.2.2 Gemeinsame Glaubensbasis .....	66
3.3 Praktische Umsetzung und Struktur der Gemeinschaft autonomer Kirchen.....	71
3.3.1 Das Problem des <i>ius divinum</i> in Bezug auf den Papst als Garanten der Einheit .....	74
3.3.2 Konziliare Versammlung als Struktur der Gemeinschaft autonomer Kirchen .....	80
3.3.3 Beziehung zu anderen ökumenischen Vorschlägen, Texten und Institutionen.....	82
Exkurs: Abendmahl und Ämterfrage.....	87

<b>Teil 2: Der Hintergrund von Cullmanns Projekt</b> .....	91
<b>4 Die Phasen der Entwicklung der ökumenischen Sicht Cullmanns</b> .....	93
4.1 Exegetische Arbeiten als Gegenstand ökumenischer Gespräche: 1920er-Jahre bis 1957.....	96
4.1.1 Ökumene in den Kinderschuhen.....	97
4.1.2 Frühe ökumenische Begegnungen .....	103
4.1.3 Heilsgeschichte, Glaubensbekenntnisse, der Jünger Petrus und die Frage der Tradition .....	104
4.2 Kollekte als Band der Einheit: 1957–1962 .....	113
4.2.1 Überraschende Einberufung eines Konzils.....	113
4.2.2 Wagnis eines praktischen Vorschlags.....	115
4.2.3 Kollekte als Band der Einheit in der Vielfalt.....	117
4.3 Zweites Vatikanisches Konzil und die Jahre danach: 1962–1967 .....	136
4.3.1 Das Zweite Vatikanische Konzil.....	136
4.3.2 Cullmann als Konzilsbeobachter.....	138
4.3.3 Cullmann über das Konzil .....	140
4.4 Auswirkungen des Konzils: 1968–1984.....	152
4.4.1 Zunehmende Komplexität der ökumenischen Bewegung .....	153
4.4.2 Emeritierung und Engagement für das heilsgeschichtliche Institut in Tantur.....	159
4.4.3 Die Charismen der Konfessionen und die Hierarchie der Wahrheiten .....	160
4.5 Einheit durch Vielfalt: 1984–1999.....	177
4.5.1 Diskussion um Modelle der Einheit.....	178
4.5.2 Engagement für die Einheit und Sorge um seine Schwester...	182
4.5.3 Fazit aus vorangehenden Phasen .....	185
<b>Teil 3: Reaktionen</b> .....	193
<b>5 Reaktionen zu <i>Einheit durch Vielfalt</i></b> .....	195
5.1 Lebhaftige Diskussion: Das Netzwerk Oscar Cullmanns.....	196
5.1.1 Zusammensetzung des ökumenischen Netzwerks.....	197
5.1.2 Überblick über die behandelten Korrespondenzen.....	199
5.1.3 Buchbesprechungen von <i>Einheit durch Vielfalt</i> .....	201
5.1.4 Selbstzitate als Antwort auf Fragen .....	202
5.2 Cullmanns Vorgehen zur Umsetzung seines Projekts im Licht der Briefwechsel .....	203
5.2.1 Persönliche Bewerbung seines Buches .....	204

5.2.2	Optimistische Interpretation.....	205
5.2.3	Verbreitung von zustimmenden Reaktionen .....	208
5.2.4	Vorbereitung eines Zusatzkapitels .....	211
5.2.5	Wertschätzende Interaktion.....	212
5.2.6	Fazit.....	216
<b>6</b>	<b>Einzelne Reaktionen im Fokus .....</b>	<b>217</b>
6.1	Der Briefwechsel mit Wolfhart Pannenberg: päpstliche oder konziliare Struktur?.....	219
6.1.1	Fünf relevante Briefe.....	219
6.1.2	Aufhebung Lehrverurteilungen als Voraussetzung für die Einheit .....	220
6.1.3	Doch eine päpstliche Superstruktur?.....	226
6.1.4	Fazit.....	230
6.2	Der Briefwechsel mit Manfred Plate und Heinrich Fries: Wie Cullmann auf Kritik reagiert.....	230
6.2.1	Achtzehn relevante Briefe und drei Buchbesprechungen .....	231
6.2.2	Alles beim Alten? .....	232
6.2.3	Nicht alles beim Alten! .....	250
6.2.4	Dank.....	252
6.2.5	Fazit.....	252
6.3	Der Briefwechsel mit Lukas Vischer: fünf Fragen.....	253
6.3.1	Vier relevante Briefe.....	254
6.3.2	Vom Zusammenschluss der Protestanten zum gemeinsamen ökumenischen Zeugnis.....	254
6.3.3	Vom Charisma als Kriterium für Eigenständigkeit zur Frage der Tischgemeinschaft .....	265
6.3.4	Einheit und Vielfalt als aktuelle Themen .....	269
6.3.5	Fazit.....	270
6.4	Der Briefwechsel mit Alexandre Papadopoulou: die Uneinigkeit der Protestanten .....	271
6.4.1	Drei relevante Briefe .....	271
6.4.2	Freiheit als Charisma einer Kirche? .....	272
6.4.3	Orthodoxe Liturgie als Erfahrung des Absoluten.....	279
6.4.4	Ausstehendes Gespräch über Hindernisse zur Einheit in der Orthodoxie .....	279
6.4.5	Fazit.....	280
6.5	Der Briefwechsel mit Josef Ratzinger: Hoffnung und Enttäuschung .....	281
6.5.1	Zehn relevante Briefe und eine Buchbesprechung .....	281

6.5.2 Überraschende Zustimmung Ratzingers.....	282
6.5.3 Unterschiedlicher Ausgangspunkt, gleiches Ziel.....	291
6.5.4 Das Ende der Bemühungen um <i>Einheit durch Vielfalt</i> .....	293
6.5.5 Fazit .....	304
<b>Teil 4: Aktuelle Perspektiven.....</b>	<b>307</b>
<b>7 Aktuelle Perspektiven zu <i>Einheit durch Vielfalt</i> .....</b>	<b>309</b>
7.1 Papst Franziskus und <i>Einheit durch Vielfalt</i> .....	309
7.1.1 Cullmann und die Päpste .....	309
7.1.2 Hinweise einer Cullmann-Rezeption bei Franziskus .....	311
7.1.3 <i>Einheit durch Vielfalt</i> bei Franziskus.....	313
7.2. Kritische Würdigung.....	322
7.2.1 Der ökumenische Weg Cullmanns.....	322
7.2.2 Das ökumenische Urteilsvermögen Cullmanns .....	327
7.2.3 <i>Einheit durch Vielfalt!</i> .....	331
<b>8 Fazit – zehn Thesen .....</b>	<b>333</b>
Nachwort .....	337
Abstract « <i>Einheit durch Vielfalt?</i> » .....	338
Sommaire scientifique de « <i>Unité par la diversité?</i> » .....	342
Abstract « <i>Unity through Diversity?</i> » .....	346
<b>Anhang.....</b>	<b>351</b>
Quellen .....	353
Berücksichtigte Veröffentlichungen von Oscar Cullmann .....	355
Literaturverzeichnis.....	357
Internetquellen.....	365
Tabellen .....	367
Tabelle 1: Die Korrespondenzen zu <i>Einheit durch Vielfalt</i> .....	367
Tabelle 2: Behandelte Korrespondenzen.....	374
Tabelle 3: Öffentliche Reaktionen auf die erste Auflage.....	378
Tabelle 4: Öffentliche Reaktionen auf die zweite Auflage.....	385
Personenregister .....	389
Sachregister .....	391
Bibelstellenregister .....	393

## Vorwort

Eine langjährige Beschäftigung mit einem Thema, das einem am Herzen liegt mit der Veröffentlichung eines Buches beenden zu können, macht mich einfach nur dankbar. Es ist grundsätzlich ein Privileg, eine Doktorarbeit in Theologie schreiben zu dürfen. Es ist nicht selbstverständlich, eine solche Gelegenheit zu erhalten. Viele Menschen auf dieser Welt haben nicht so einfachen Zugang zu Bildung, wie ich es haben durfte. Es erfüllt mich mit Dankbarkeit, dass ich mich in den letzten Jahren – neben meinem Beruf – so intensiv mit der Thematik der Einheit und dem Denken von Oscar Cullmann auseinandersetzen durfte. Viel mehr Schätze haben sich mir auf dem Weg erschlossen, als in dieser Arbeit zugänglich gemacht werden können. So kam ich oft über den Quellen ins Grübeln und sah mich herausgefordert, meine persönliche Haltung und Praxis in Fragen der Einheit verändern zu lassen. Ich lernte dadurch in den vergangenen Jahren Menschen aus unterschiedlichen kirchlichen Traditionen kennen und schätzen. Bei zahlreichen Gesprächen wurde ich bereichert und konnte nebenbei meine Gedanken in Bezug auf das vorliegende Buch schärfen. Dankbar bin ich auch für zahlreiche Begegnungen, die sich aufgrund der Auseinandersetzung mit dem Thema ergeben haben. Zum Beispiel denke ich an die Begegnung mit Kurt Kardinal Koch in Rom, bei der ich mich lange mit ihm über Cullmanns Einheitsbuch unterhalten konnte. Weiter bin ich für die konkrete Hilfe von Felix Christ dankbar, dem ehemaligen Assistenten von Oscar Cullmann, der viel Zeit darauf verwendet hat, meine Arbeit durchzusehen und mir mit Rat und Tat zur Seite stand. Auch denke ich an Lorenz Heiligensetzter, den Archivar der Handschriftenabteilung der Universität Basel, der immer schnell und unkompliziert geholfen hat. Für die Begleitung auf dem Weg der Entwicklung der vorliegenden Doktorarbeit gilt ein grosser Dank Martin Sallmann und Katharina Heyden. Ohne die zahlreichen Gespräche, Hinweise und Korrekturen würde ich heute diese Zeilen nicht schreiben.

Besonderen Dank gilt all jenen Menschen, die an mich glaubten, auch wenn es manchmal schwierig war und ich selbst den Glauben ans Gelingen

dieses Projekts zu verlieren drohte. Mein Vater war mir immer wieder ein guter Gesprächspartner, mit ihm konnte ich vieles spiegeln und so mehr Klarheit für meine Arbeit gewinnen. Dann denke ich vor allem an meine Frau Antonia, der ich unendlich dankbar bin. Sie hat immer an mich geglaubt und mich ermutigt, sodass ich immer wieder den Mut und die Kraft fand, vorwärtszugehen.

## 1 Einleitung

Jede christliche Konfession sei Trägerin einer unvergleichbaren Geistesgabe, eines einzigartigen Charismas. Dieses soll sie «behalten, pflegen, reinigen und vertiefen, und nicht einer Gleichschaltung zuliebe entleeren». <sup>1</sup> Diese Sichtweise ist Cullmann durch die vielen Begegnungen mit Christinnen und Christen anderer Konfessionen und den vielen Gottesdienst Erfahrungen bestätigt worden. Er sei in seiner Überzeugung bestärkt worden, «dass in jeder christlichen Konfession die eine Kirche Christi in besonderer Gestalt als Leib Christi gegenwärtig» ist. <sup>2</sup> Der Leser, die Leserin von Cullmanns Buch *Einheit durch Vielfalt* erfährt bereits auf den ersten Seiten die Hauptgedanken seines Werkes. In der Vorbemerkung zur ersten Auflage schreibt Oscar Cullmann, dass er die Zeit seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil dazu genutzt habe, die eigene Auffassung der Ökumene zu präzisieren und den Grundgedanken seiner Sicht der Einheit, der sich ihm durch seine neutestamentlichen und kirchengeschichtlichen Arbeiten von jeher aufgedrängt habe, weiterzuentwickeln. Er selbst sieht sein Buch als Synthese seiner langjährigen Erfahrungen und Überlegungen zur Ökumene, die er glaubt, zugänglich machen zu sollen. <sup>3</sup> Das Werk *Einheit durch Vielfalt* nennt er später «sein ökumenisches Testament». <sup>4</sup> Dies wird dadurch plausibel, dass Cullmann die erste Auflage im Alter von 84 Jahren (!) geschrieben hat. Cullmann, ein Neutestamentler, der ökumenisch bestens vernetzt war und Beziehungen zu bedeutenden Theologen und Klerikern aller Konfessionen pflegte, beabsichtigte in seinem hohen Alter, seine Gedanken und Erfahrungen zur Ökumene zu bündeln und der Öffentlichkeit zugänglich zu machen. Er gibt seinem Buch den Titel: *Einheit durch Vielfalt. Grundlegung und Beitrag zur Diskussion über die Möglichkeit ihrer Verwirklichung*. Bereits Titel und Untertitel zeigen, was Cullmann mit der Schrift

---

<sup>1</sup> Cullmann, *Einheit*<sup>1</sup>, 8. *Einheit*<sup>2</sup>, 14.

<sup>2</sup> Siehe: Cullmann, *Einheit*<sup>1</sup>, 8. *Einheit*<sup>2</sup>, 14.

<sup>3</sup> Siehe: Cullmann, *Einheit*<sup>1</sup>, 7. *Einheit*<sup>2</sup>, 13.

<sup>4</sup> Siehe: Cullmann, *Dichiarazioni*, 29.

bezweckt. Es geht Cullmann in seinem Buch offensichtlich um eine Form der Einheit, die nicht nur in der Vielfalt besteht, sondern *durch* sie zustande kommt. Aus dem Untertitel kann abgeleitet werden, dass er seine Schrift offenbar als *Grundlegung* für eine solche Einheit versteht. Weiter wird durch den Untertitel angedeutet, dass er mit dem Buch nicht nur die allgemeine ökumenische Debatte bereichern wollte, sondern konkret einen Beitrag für die *Verwirklichung* einer so gestalteten Einheit zu leisten beabsichtigte. Aus Titel und Untertitel kann gezeigt werden, dass in und mit diesem Buch die Grundlage für eine derartige Einheit erarbeitet und ein Vorschlag für deren Umsetzung angeboten werden soll.

In dieser Arbeit wird der Forschungsstand zu Cullmanns ökumenischem Denken im Allgemeinen und zu seinem Buch *Einheit durch Vielfalt* im Spezifischen erarbeitet. Da Oscar Cullmann und sein Werk heutzutage nicht allen Lesenden bekannt sein dürfte, wird ein kurzer biografischer Abriss geboten. In der Folge wird dargelegt, worin Cullmanns Entwurf zur Einheit genau besteht. Dann wird untersucht, wie sich Cullmanns ökumenische Sicht bis zu *Einheit durch Vielfalt* entwickelt hat. Für diesen Teil wird eine Vielzahl von Veröffentlichungen Cullmanns im Hinblick auf sein ökumenisches Denken auf dem Hintergrund zeitgeschichtlicher und persönlicher Gegebenheiten untersucht. In einem nächsten Schritt werden Briefwechsel aus dem Nachlass Oscar Cullmanns als Quellen herangezogen. Daraus kann das ökumenische Netzwerk gezeigt werden, über das Cullmann in dieser Phase seines Lebens verfügte. Auch wird gezeigt, wie Cullmann vorgegangen ist, um sein Projekt zu verbreiten. Beispielhaft werden zudem anhand der Diskussion von einzelnen Korrespondenzen zentrale Aspekte seines Vorschlags sowie sein Umgang mit Reaktionen beleuchtet. Im letzten Teil der vorliegenden Arbeit wird zunächst anhand der Rezeption von Cullmanns Projekt durch Papst Franziskus eine aktuelle Perspektive auf *Einheit durch Vielfalt* gezeigt. Schliesslich werden in der kritischen Würdigung Schlüsse aus der Entwicklung von Cullmanns ökumenischer Sicht, seinem Projekt, den Reaktionen darauf und der Rezeption bei Franziskus gezogen. Daran kann gezeigt werden, welche Aspekte von *Einheit durch Vielfalt* heute noch von Bedeutung sind. So werde ich am Schluss zu einer Reihe von Thesen gelangen, die es auf dem Hintergrund von *Einheit durch Vielfalt* heute noch zu bedenken gilt.

## 1.1 Fragestellung und Eingrenzung

Mit *Einheit durch Vielfalt* hat Cullmann seine langjährige Erfahrung und seine über sein ganzes Leben entwickelte ökumenische Sicht in die Form eines

konkreten Vorschlags einer Kirchengemeinschaft gebracht. Dieses Buch und der darin enthaltene Vorschlag einer Gemeinschaft autonomer Kirchen wurden bisher kaum unter der Berücksichtigung der Quellen im Cullmann-Nachlass erforscht. Mit dieser Arbeit soll ein Beitrag zur Erforschung dieses bedeutenden Ökumenikers und spezifisch zu seinem ökumenischen Vermächtnis *Einheit durch Vielfalt* geleistet werden. Nach den einführenden Kapiteln eins und zwei wird hierfür im Kapitel drei zunächst danach gefragt, was Cullmanns Projekt genau beinhaltet. Hier wird der Leser, die Leserin in die Thesen des Buches *Einheit durch Vielfalt* eingeführt. Im Kapitel vier wird uns die Entwicklung der ökumenischen Sicht Cullmanns beschäftigen: Wie hat sich Cullmanns ökumenische Sicht vor dem Ökumene-geschichtlichen und biografischen Geschehen her entwickelt? So wird in diesem Kapitel entfaltet, wie sich diese im Laufe der Zeit hin zu seinem Projekt *Einheit durch Vielfalt* entwickelt hat. In der Folge wird in Kapitel fünf dem ökumenischen Netzwerk Cullmanns nachgegangen, das anhand der brieflichen Korrespondenzen aufgezeigt werden kann: Mit wem hat Cullmann korrespondiert? Wie ist er vorgegangen, um sein Projekt umzusetzen? Was fällt an seinen Briefwechseln auf? Einige spezifische briefliche Reaktionen werden dann im Kapitel sechs noch genauer untersucht: Wie geht Cullmann mit seinen Gesprächspartnern um? Wie reagiert er auf Kritik? Inwiefern haben einzelne Rückmeldungen sein Projekt beeinflusst? Unter dem Titel «Aktuelle Perspektiven» wird im Kapitel sieben zunächst nach der Beziehung zwischen Cullmanns Vorschlag und ökumenischen Aussagen von Papst Franziskus gefragt: Ist Papst Franziskus von *Einheit durch Vielfalt* beeinflusst? Wie äussert er sich zu Cullmanns ökumenischem Denken? Dann werden im Zuge einer kritischen Würdigung bleibende Impulse aus Cullmanns Buch für die Ökumene festgehalten, bevor im Kapitel acht zehn Thesen zur bleibenden Bedeutung von Cullmanns ökumenischen Denken aufgestellt werden.

Ein Buch zu untersuchen, das der Autor «sein ökumenisches Vermächtnis» nennt und zu dem ein umfangreicher Nachlass besteht, birgt eine Fülle von möglichen Fragestellungen und Forschungsmöglichkeiten, die nicht alle in einer Studie zu bewältigen sind. So kann in der vorliegenden Arbeit etwa die Frage der Rezeption von Cullmanns Buch nur beispielhaft thematisiert werden. Es wird nicht möglich sein, eine Rezeptionsgeschichte von *Einheit durch Vielfalt* nachzuzeichnen, da der Fokus mehr auf der Entwicklung von Cullmanns ökumenischen Denken und auf der Untersuchung von Briefwechseln liegt. Auf die zahlreichen gesammelten Buchbesprechungen wird deswegen nur dort eingegangen, wo eine Rezension im Zusammenhang mit einem Briefwechsel steht. Auch wird nicht auf alle freigegebenen Briefwechsel eingegangen werden können, da dies den Rahmen dieser Studie sprengen würde.

Die Frage der aktuellen Perspektive wird zudem mehr vom Werk, dem ökumenischen Projekt und dessen Aufnahme her besprochen und weniger von der gegenwärtigen ökumenischen Situation her. Im Verlauf der Arbeit wird zudem immer wieder auf bereits erfolgte Forschung oder auf offene Forschungsfragen hingewiesen. So wird sichergestellt, dass der rote Faden erhalten bleibt.

## 1.2 Quellen und Methodik

Hier wird kurz auf die allgemeine Vorgehensweise in den unterschiedlichen Teilen der Arbeit hingewiesen. Zudem wird jeweils zu Beginn eines neuen Abschnitts die angewendete Methodik benannt. Mit dieser Darstellung soll das methodische Vorgehen zu jedem Schritt der Arbeit möglichst transparent werden.

Die Fragestellung erfordert eine unterschiedliche methodische Herangehensweise. Der erste und zweite Teil mit Kapiteln zwei, drei und vier, in denen vor allem der Inhalt des ökumenischen Projekts sowie die Entwicklung der ökumenischen Sichtweise Oscar Cullmanns im Fokus stehen, wird hauptsächlich durch eine literarische Analyse erarbeitet. Dabei werden im Kapitel vier die Inhalte auf ihrem zeitgeschichtlichen und biografischen Hintergrund gelesen. Als Quellen dienen hier zuallererst das Buch *Einheit durch Vielfalt*, dann zahlreiche Veröffentlichungen Cullmanns zum Thema der Ökumene. Zudem wird punktuell auf Sekundärliteratur und weitere Fachliteratur zurückgegriffen, um die historischen und biografischen Umstände Cullmanns zu beleuchten.

Das Quellenmaterial für den dritten Teil mit den Kapiteln fünf und sechs über die Reaktionen auf *Einheit durch Vielfalt* erfordert eine andere Vorgehensweise. Hier werden vor allem Briefwechsel und einige Buchbesprechungen untersucht. Die Korrespondenzen sind bereits archivarisch geordnet, teilweise beschrieben und kommentiert. Sie wurden zunächst gelesen, auf ihren Inhalt geprüft und chronologisch geordnet. Basierend auf dieser Analyse wird beschrieben, wie Cullmann sein ökumenisches Netz nutzte, um sein Projekt bekannt zu machen. Durch die eingehende Sichtung, konnten auch jene Korrespondenzen bestimmt werden, die aufgrund ihres Inhalts und ihrer Bedeutung für Cullmanns Projekt besondere Aufmerksamkeit verdienen. In der Folge werden diese Briefwechsel exemplarisch vertieft diskutiert und im Sinne der Fragestellung analysiert.

Im vierten Teil, dem siebten Kapitel, werden die Spuren von *Einheit durch Vielfalt* bei Papst Franziskus durch punktuelle Literaturanalyse untersucht.

Dabei dienen Veröffentlichungen von und über Franziskus als Quellen. In der kritischen Würdigung werden die erhaltenen Ergebnisse der vorliegenden Arbeit zusammengefasst. Im achten Kapitel wird anhand von zehn Thesen ein Fazit gezogen und so auf Aspekte von bleibender Bedeutung hingewiesen.

### 1.3 Begriffe

In Cullmanns Schrift nimmt der Begriff *Charisma* und davon abgeleitet das Adjektiv *charismatisch* – allerdings in kleinerem Umfang – grossen Raum ein. Cullmann kennzeichnet damit gottgegebene Besonderheiten der unterschiedlichen Konfessionen (oder weniger oft einer Einzelperson). Also Gaben, die der Heilige Geist bestimmten Konfessionen oder Einzelpersonen schenkt. Jedes Charisma unterliege der Gefahr der Entstellung. Damit meint Cullmann eine durch den Menschen verursachte Verdrehung oder Verhärtung des ursprünglich göttlichen Charismas. Folglich werden als charismatisch Sachen bezeichnet, die an einer Kirche (oder in Ausnahmefällen einer Person) die göttliche Gabe zeigen. In dieser Arbeit werden die Begriffe Charisma und charismatisch in diesem Sinne verwendet. Gerade die Verwendung des Adjektivs charismatisch darf nicht mit der geläufigen Verwendung im Sinne der charismatischen Bewegung verwechselt werden. Wo von dieser Bewegung die Rede ist, wird ausdrücklich darauf hingewiesen.

Cullmann spricht oft von der *katholischen Kirche*, wenn er die *römisch-katholische Kirche* meint. Er schreibt, dass er dies der Einfachheit halber tue.<sup>5</sup> Die christkatholische Kirche spielt in seinen Schriften (und damit wohl auch in seiner ökumenischen Sicht) eine untergeordnete Rolle. Auch wenn er von Katholiken spricht, meint er in der Regel römisch-katholische Christen. In dieser Arbeit wird in der Regel die Bezeichnung *römisch-katholische Kirche* für ebendiese verwendet. Bei Zitaten und Referaten wird der Begriffsverwendung Cullmanns gefolgt. Ist in der Arbeit von Katholiken die Rede, so sind damit – wie bei Cullmann – römische Katholiken gemeint. Wo die christkatholisch Kirche gemeint ist, wird sie als solche bezeichnet.

Die aus der Reformation hervorgegangenen Kirchen bezeichnet Cullmann meistens als *protestantische Kirchen*. Oft ist bei Cullmann vom Gegensatz zwischen Protestanten und Katholiken die Rede. Auch da ist dies eine Sammelbezeichnung für Christinnen und Christen der unterschiedlichen, aus der Reformation hervorgegangenen christlichen Kirchen und Traditionen. Er selbst war lutherisch, allerdings bezeichnet er sich im Normalfall in seinen

---

<sup>5</sup> Cullmann, *Einheit*<sup>1</sup>, 14. *Einheit*<sup>2</sup>, 20.

Veröffentlichungen schlicht als Protestanten. In dieser Arbeit wird, wo nicht anders angedeutet, der Verwendung Cullmanns gefolgt und von den *protestantischen Kirchen* gesprochen, wenn aus der Reformation hervorgekommene Kirchen und Traditionen gemeint sind.

Die unterschiedlichen Konfessionen sind für Cullmann keine geschichtlich zufälligen Institutionen, die es zu überwinden gilt. Sie sind für ihn Ausdruck des Reichtums des Heiligen Geistes, wie zu zeigen sein wird. Als solche kommt ihnen eine besondere heilsgeschichtliche Würde zu.<sup>6</sup> Vom Begriff Konfession, der bei Cullmann durchwegs positiv besetzt ist, unterscheidet er den Begriff des Konfessionalismus. Darunter versteht er die Entstellung der charismatischen Vielfalt der Konfessionen, etwa im Sinne von konfessionellen Verhärtungen oder wo Parteibildungen auf Kosten des Charismas erfolgen.<sup>7</sup>

Cullmann verwendet die Begriffe Ökumene und Ökumenismus ohne Bedeutungsverschiebung. Er meint damit die innerchristliche Bewegung hin zu mehr Einheit zwischen den unterschiedlichen Kirchen und Traditionen. Die synonyme Verwendung der beiden Begriffe mag daher kommen, dass im Französischen vom *oecuménisme* die Rede ist. Spricht er vom Ökumenismus, kann dies als Eindeutschung des französischen Begriffs für Ökumene verstanden werden.

In der vorliegenden Arbeit wird immer wieder auf das Zweite Vatikanische Konzil Bezug genommen. Aus stilistischen Gründen wird dieses zum Teil nur «Konzil» genannt. Wo von «dem Konzil» die Rede ist, handelt es sich folglich jeweils um das Zweite Vatikanische Konzil.

## 1.4 Forschungsstand

Was die Forschung zu Oscar Cullmann im Allgemeinen betrifft, so gelten seine heilsgeschichtliche Theologie und seine Sicht der Ökumene gemeinhin als seine zwei Hauptgebiete. Zu seiner heilsgeschichtlichen Theologie ist schon einiges erforscht und geschrieben worden.<sup>8</sup> Seine Sicht der Einheit

---

<sup>6</sup> Cullmann, *Einheit*<sup>2</sup>, 174.

<sup>7</sup> Cullmann, *Einheit*<sup>2</sup>, 174–175.

<sup>8</sup> Siehe zu Cullmanns heilsgeschichtlicher Konzeption z. B.: Hermesmann, Hans-Georg: *Zeit und Heil. Oscar Cullmanns Theologie der Heilsgeschichte*, Paderborn 1979; Schlaudraff, Karl-Heinz: «Heil als Geschichte»? , Tübingen 1988; Dorman, Theodore Martin: *The Hermeneutics of Oscar Cullmann*, San Francisco 1991. Siehe auch die Studie von Robert Yarbrough, in der er die Theologie verschiedener heilsgeschichtlicher Theologen untersucht: Yarbrough, Robert: *The Salvation Historical Fallacy? Reassessing the history of New Testament Theology*, Leiderdorp 2004. Weiter finden sich in

wurde noch weniger erforscht.<sup>9</sup> Der Forschungsstand zu Cullmanns *Einheit durch Vielfalt* steht im Kontext von seinem gesamten ökumenischen Schaffen und Wirken, wie wir sehen werden.<sup>10</sup> Wichtig zu erwähnen ist, dass das Jahr

---

der ThQ zum 100. Geburtstag von Cullmann Beiträge zu seiner heilsgeschichtlichen Theologie: Stegemann, Ekkehard, W.: Cullmanns Konzept der Heilsgeschichte in seiner Zeit, in: Theologische Zeitschrift Basel, Jg. 58, Heft 3: Bibelauslegung und ökumenische Leidenschaft. Die Beiträge des Wissenschaftlichen Symposiums aus Anlass des 100. Geburtstags von Oscar Cullmann, 232–242. Auch im Sammelband zum zehnjährigen Tod von Cullmann finden sich Beiträge dazu: Braun, Dietrich: Heil als Geschichte, in: Sallmann, Martin/Froehlich, Karlfried (Hgg.): Zehn Jahre nach Cullmanns Tod. Rückblick und Ausblick, Zürich 2012, 101–124; Gózd, Krzysztof: Cullmanns heilsgeschichtliche Sicht. Die Geschichte Jesu Christi und ihre Nachgeschichte, ebd., 125–134; Moessner, David, P.: Luke/Acts and Salvation as History, ebd., 135–145. Eine umfangreiche Literaturangabe findet sich auch bei: Wesseling, Klaus-Gunther: Artikel: Oscar Cullmann, in: Biographisch-bibliographisches Kirchenlexikon, 27, Nordhausen 2007.

<sup>9</sup> Zu Cullmanns ökumenischer Theologie und Wirken siehe: Äpli, Gian-Andrea: Identität und Dialog: Der Ökumeniker Oscar Cullmann im Spannungsfeld von Katholizismus und Protestantismus, Dissertation zur Erlangung des Grades eines Doktors der Theologie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Ludwig-Maximilians-Universität München, 2017. Bisher nur online veröffentlicht unter: [https://edoc.ub.uni-muenchen.de/20925/1/Aeppli\\_Gian-Andrea.pdf](https://edoc.ub.uni-muenchen.de/20925/1/Aeppli_Gian-Andrea.pdf) [Abfragedatum: 07.04.2021]; Macut, Ivan: Il pensiero ecumenico di Oscar Cullmann indagine sulla sua opera teologica, Pontificia Universitas Antonianum, Facultas Theologiae, Specializato in Studiis Oecumenicis, Dissertatio ad Lauream N. 454, Rom 2013; Macut, Ivan: Vom Zweifel zur Zuversicht. Ökumenische Theologie von Oscar Cullmann, in: *Carthaginensia* 36 (69), 2020, 15–43. Wie zur Heilsgeschichte, so finden sich auch zu seiner ökumenischen Sicht Beiträge in der ThQ zum 100. Geburtstag von Cullmann: Ricca, Paolo: Die Begegnung mit den Waldensern und die Spiritualität Oscar Cullmanns, in: Theologische Zeitschrift Basel, Jg. 58, Heft 3: Bibelauslegung und ökumenische Leidenschaft: die Beiträge des Wissenschaftlichen Symposiums aus Anlass des 100. Geburtstags von Oscar Cullmann, 275–279; Lehmann, Karl Kardinal: Einheit durch Vielfalt heute – Katholische Reflexionen zum ehrenden Gedenken an Oscar Cullmann, in: ebd., 280–290; Pérès, Jaques-Noël: Oscar Cullmann, artisan de l’oecuménisme, Quelques remarques sur sa réception dans le protestantisme français, in: ebd., 291–298. Auch über seine Ökumene finden sich Beiträge im Sammelband zum zehnjährigen Todestag: Mettler, Armin: Die Materialien zum Zweiten Vatikanischen Konzil im Cullmann-Archiv, in: Sallmann, Martin. Froehlich, Karlfried (Hg.): Zehn Jahre nach Cullmanns Tod: Rückblick und Ausblick, Zürich 2012, 149–160; Hopf, Margarethe: Oscar Cullmann als Gast auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil (1962–1965), in: ebd., 161–178; Birmelé, André: La vision oecuménique d’Oscar Cullmann, in: ebd., 179–184; Lienemann, Wolfgang: Oscar Cullmann – Forschungsdesiderata im Hinblick auf die Ökumene, in: ebd., 185–201. Siehe weiter: Arnold, Matthieu: Oscar Cullmann, Un docteur de l’église, Lyon 2019 (dt. erweiterte Ausgabe: Arnold, Matthieu: Oscar Cullmann. Ein Leben für Theologie, Kirche und Ökumene, Zürich 2023).

<sup>10</sup> Das Wirken Cullmanns im Bereich der Ökumene eröffnet weitere Forschungsgebiete, die hier nur am Rande behandelt werden. Mögliche Forschungsgebiete sind zum einen sein Vorschlag einer ökumenischen Kollekte, den er 1957 vorlegte. Hierzu wäre eine

2009 für die Cullmann-Forschung einschneidend war. In diesem Jahr wurde der Nachlass Cullmanns an die Universitätsbibliothek übergeben. Karlfried Froehlich, der einstige Assistent und Wegbegleiter Cullmanns, hatte zusammen mit Pfarrer Armin Mettler den Nachlass Cullmanns nach wissenschaftlichen Gesichtspunkten geordnet, kategorisiert, zu grossen Teilen beschrieben und in einem Findbuch zugänglich gemacht. Während Teile des Nachlasses bereits vorher über die Internetplattform der Bibliotheken der Universitäten Bern und Basel gefunden werden konnten, wurde das kommentierte Inventar zum Nachlass Oscar Cullmanns 2016 von der Universität Basel im Internet veröffentlicht. Seither stehen der Cullmann-Forschung neue Möglichkeiten zur Verfügung, auch wenn viele Quellen noch rechtlichen Schutzfristen unterliegen.<sup>11</sup> Für die gesamte Cullmann-Forschung ist dieses Datum also von Bedeutung. Erst bei Studien ab dem Jahre 2009 kann damit gerechnet werden, dass auch Quellen aus dem Nachlass für die Forschung hinzugezogen werden konnten. In einem ersten Schritt werden nun allgemeine Eigenschaften der Beiträge zum Forschungsstand benannt. Danach wird auf einzelne Aspekte der jeweiligen Forschungsbeiträge eingegangen.

Grundsätzlich ist zu sagen, dass die meisten Beiträge zur Forschung des ökumenischen Denkens und Wirkens Cullmanns in Artikeln aus Fachzeitschriften bestehen, die anlässlich eines Symposiums oder eines Kolloquiums zu Ehren Cullmanns verfasst worden sind. In diesen Beiträgen wird Cullmanns ökumenisches Denken meist auf dem Hintergrund unterschiedlicher Stationen im Leben von Cullmann und von verschiedenen Veröffentlichungen auf wenigen Seiten skizziert. Im Folgenden werden Texte berücksichtigt, die sich entweder mit der Entwicklung des ökumenischen Denkens Cullmanns auseinandersetzen oder *Einheit durch Vielfalt* thematisieren. Hierzu gehören die Beiträge von den evangelischen Theologen und Schülern Cullmanns Jean-Marc Prieur und André Birmelé sowie dem evangelischen Theologen Wolfgang Lienemann und vom römisch-katholischen Karl Kardinal Lehmann, von

---

gründliche Studie unter Berücksichtigung der Quellen im Nachlass lohnend. Im Hinblick auf seine Teilnahme und Rolle beim Zweiten Vatikanischen Konzil wurde wie erwähnt eine Doktorarbeit von Äppli vorgelegt. Ausgehend von dort aufgeworfenen Fragen würde sich auch in diesem Gebiet weitere Forschung lohnen. Weiter wäre spannend, Cullmanns Rolle bei der Entstehung und Entwicklung des ökumenischen Instituts in Tantur bei Jerusalem oder des ökumenischen Gebetsgartens auf dem Ölberg bei Jerusalem genauer zu erforschen.

<sup>11</sup> Die gelten Weisungen zu Schutzfristen von Archivgut der Universität Basel sind auf folgendem Link zu finden: <https://www.unibas.ch/de/Universitaet/Administration-Services/Generalsekretariat/Archive-Sammlungen/Universitaetsarchiv3.html> [Abfragedatum: 11.09.2020].

denen noch die Rede sein wird. Von Birmelé wurde zudem eine Rede zur Würdigung Cullmanns anlässlich des vierzigjährigen Bestehens des ökumenischen Instituts in Tantar berücksichtigt. Daneben wird hier ein Buch von Matthieu Arnold, einem lutherischen Theologen und Schüler Cullmanns, herangezogen, in dem er Cullmanns Bedeutung würdigt. Er widmet darin ein Kapitel dem ökumenischen Wirken Cullmanns. Dass viele Artikel im Zusammenhang mit Ereignissen der Würdigung Cullmanns stehen, zeigt, dass die Forschungsgemeinschaft zur ökumenischen Sicht Cullmanns bisher nicht sehr gross ist. Viele der Forschenden sind Weggefährten von Cullmann und kannten ihn noch persönlich. Das wird auch in einigen der Beiträge herausgehoben. Neben diesen Schriften wird weiter auf die jüngere Dissertation des katholischen Theologen Gian-Andrea Äppli eingegangen, der sich mit dem Schwerpunkt der Bedeutung des Zweiten Vatikanischen Konzils mit der ökumenischen Sicht Cullmanns auseinandergesetzt hat. Hinzu kommt noch eine Dissertation des katholischen Theologen Ivan Macut, der über das ökumenische Denken Cullmanns geschrieben hat, sowie einen Artikel, in dem er die Erkenntnisse aus seiner Arbeit zusammenfasst. Schliesslich wird auch eine Promotionsschrift der evangelischen Theologin Jutta Koslowski berücksichtigt, die sich mit unterschiedlichen Modellen und Zielvorstellungen auseinandergesetzt hat und Cullmanns Einheitsentwurf im Zuge dieser Studie beleuchtet.

Im Folgenden wird nun auf den Forschungsstand zur Entwicklung der ökumenischen Sicht Cullmanns eingegangen, bevor dann die Forschung zu *Einheit durch Vielfalt* im Spezifischen thematisiert wird. Was die Forschung zur Entwicklung der ökumenischen Sicht Cullmanns betrifft, geraten vor allem vier Beiträge in den Fokus. Macut teilt die ökumenische Sicht Cullmanns in zwei Phasen ein: in eine Phase vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil und eine danach. Das Zweite Vatikanische Konzil nennt er gar die «kopernikanische Wende» im ökumenischen Denken Cullmanns.<sup>12</sup> Äppli setzt sich in seiner Doktorarbeit vor allem aus der Perspektive des Zweiten Vatikanischen Konzils mit Cullmanns ökumenischem Denken auseinander. Auch er sieht in Cullmanns Auseinandersetzung mit dem Konzil einen wesentlichen Entwicklungsschritt der ökumenischen Sicht Cullmanns und betrachtet alle späteren ökumenischen Schriften im Lichte des Konzils.<sup>13</sup> Matthieu Arnold beschreibt Cullmanns ökumenische Theologie in seinem Buch auf dem Hintergrund von Cullmanns lebenslangen Engagements für die Ökumene, was genauso eine Entwicklung der ökumenischen Sicht Cullmanns impliziert.<sup>14</sup> Auch er misst

---

<sup>12</sup> Macut, *Il pensiero ecumenico*, 119. Macut, *Vom Zweifel*, 22.

<sup>13</sup> Äppli, *Identität*, 117.

<sup>14</sup> Arnold, *Oscar Cullmann*, 95.

dem Zweiten Vatikanischen Konzil eine grosse Bedeutung für die Entwicklung der ökumenischen Sicht Cullmanns zu, stellt die Auseinandersetzung Cullmanns mit dem Konzil aber auf die gleiche Ebene wie andere Schriften Cullmanns. Bereits kurz nach dem Tod Cullmanns schrieb Prieur über dessen ökumenische Theologie. Seine Gedanken gliedert er in Cullmanns ökumenische Sicht vor, während und nach dem Konzil, um schliesslich auf Cullmanns Vorschlag in *Einheit durch Vielfalt* zu sprechen zu kommen. Prieurs Einteilung lässt gewissermassen auf unterschiedliche Etappen der Entwicklung der ökumenischen Sicht Cullmanns schliessen. All diese Veröffentlichungen gehen also von einer Entwicklung der ökumenischen Sicht Cullmanns aus, bei der das Zweite Vatikanische Konzil eine wichtige Rolle spielt. Die Entwicklung mündet bei allen dann in seinem Projekt einer Gemeinschaft autonomer Kirchen unter dem Zeichen der Einheit durch Vielfalt. Dies ist besonders im Hinblick auf den zweiten Teil der vorliegenden Arbeit von Bedeutung. Es zeigt, dass Cullmanns Projekt nur auf dem Hintergrund seiner früheren Veröffentlichungen zur Ökumene verstanden werden kann. Es zeigt weiter, dass eine Gliederung und Einteilung der Entwicklungsschritte der ökumenischen Sicht Cullmanns von verschiedener Seite versucht wurde. Eine genauere Untersuchung der Entwicklung des ökumenischen Denkens Cullmanns und eine Unterscheidung von unterschiedlichen Phasen erscheint für die Auseinandersetzung mit *Einheit durch Vielfalt* folglich sinnvoll. Während in der Doktorarbeit Äpplis die ökumenische Theologie Cullmanns vom Konzil aus betrachtet wird, bildet in der vorliegenden Arbeit Cullmanns Schrift *Einheit durch Vielfalt* die Linse, mit der auf die früheren Veröffentlichungen geblickt wird. Im vierten Kapitel der vorliegenden Arbeit wird die Entwicklung der ökumenischen Sicht Cullmanns anhand eines Phasenmodells erklärt, bei dem immer wieder auf Parallelen zu seinem späteren Werk verwiesen wird.

Der Forschungsstand zu Cullmanns ökumenischer Vision einer Gemeinschaft autonomer Kirchen unter dem Zeichen der Einheit durch Vielfalt im engeren Sinne ist übersichtlich. Er beschränkt sich auf die oben erwähnten Beiträge, die sein Einheitsprojekt zumeist eher summarisch oder nur im Zusammenhang mit der ökumenischen Sicht Cullmanns im Allgemeinen behandeln. In einigen Beiträgen werden allerdings Forschungsdesiderate in Bezug auf *Einheit durch Vielfalt* formuliert. In anderen werden zu Cullmanns Gedanken in *Einheit durch Vielfalt* Aussagen gemacht, die bei genauerer Betrachtung unscharf sind. Was gänzlich fehlt, sind Studien unter Berücksichtigung des Quellenmaterials zu *Einheit durch Vielfalt* im Nachlass Cullmanns. Es lohnt sich also, Cullmanns ökumenisches Projekt genauer zu untersuchen und Quellen aus dem Nachlass für die vorliegende Studie zu berücksichtigen. Im Folgenden wird nun einzeln auf die genannten Beiträge eingegangen, und relevante

Punkte im Hinblick auf die Forschungsfrage werden aufgegriffen. Dabei werden die Beiträge chronologisch geordnet, sodass die ältesten zuerst behandelt werden.

Der evangelische Theologe Jean-Marc Prieur schrieb im Jahr 2000, kurz nach dem Tod Cullmanns, in einer Ausgabe der *Positions luthérienne* zur Würdigung Cullmanns, über die Entwicklung von dessen ökumenischer Perspektive.<sup>15</sup> Er war Schüler Cullmanns und stand mit ihm in Verbindung, was eine 40 Briefe enthaltende Korrespondenz zwischen 1968 und 1995 belegt.<sup>16</sup> Er würdigt Cullmann, indem er auf Veröffentlichungen Cullmanns zur Frage der Einheit in chronologischer Folge eingeht. Seinen Artikel gliedert er in bestimmte Zeithorizonte der Entwicklung der ökumenischen Perspektive Cullmanns. Dreh- und Angelpunkt ist für Prieur Cullmanns Teilnahme am Zweiten Vatikanischen Konzil. So spricht er von Cullmanns ökumenischer Sicht vor dem Konzil (der Vorschlag einer ökumenischen Kollekte), während dem Konzil, nach dem Konzil (wahrer und falscher Ökumenismus) und dann seinem Vorschlag *Einheit durch Vielfalt*.<sup>17</sup> Prieur hebt hervor, dass Cullmann sehr früh Kontakt zu katholischen Theologen gehabt habe und bereits durch seine Werke vor dem Konzil immer wieder den offenen und sachlichen Dialog mit ihnen gesucht habe.<sup>18</sup> Das Zweite Vatikanische Konzil beschreibt Prieur als das wichtigste Ereignis des Lebens Cullmanns. Er habe dort zahlreiche Gespräche mit

---

<sup>15</sup> Prieur, Jean-Marc: Oscar Cullmann: Théologie de l'unité de l'église, in: *Position luthériennes*, 48. Jg., Nr. 2, 2000.

<sup>16</sup> Im Cullmann-Nachlass, der von der Handschriftenabteilung der Universitätsbibliothek Basel verwaltet wird, ist eine Korrespondenz mit 40 Briefen von Prieur an Cullmann vorhanden. Allerdings unterliegt diese Korrespondenz noch einer Schutzfrist bis 2047 (siehe: UB BS:NL353:B:I:a:1185. 1–40). Die Quellenangabe zu dieser Korrespondenz und zu weiteren Korrespondenzen ist wie folgt zu lesen: «UB BS» steht für die Universitätsbibliothek Basel. «NL 353» steht für den Nachlass Oscar Cullmanns. «A» steht für Lebensdokumente, «B» steht für die Sammlung von Korrespondenzen und «C» steht für Werke Oscar Cullmanns. Innerhalb der Sammlung der Korrespondenzen («B»), die in dieser Arbeit besonders behandelt werden, stehen die römischen Zahlen «I» für Briefe an Cullmann, «II» für die päpstliche Korrespondenz, «III» für Briefe von Cullmann und «IV» für die Verlagskorrespondenz. Die weiteren Angaben stehen für Teilsereien innerhalb der Serie der Korrespondenzen. Bei späteren Quellenbelegen wird jeweils die Signatur so angegeben. Die Nummerierung der Seiten innerhalb einer Signatur, wird durch einen Punkt von der Signatur der Quelle getrennt. So wird die offizielle Signatur einer Quelle folgendermassen bezeichnet: «UB BS:NL353:B:I:a:1185.» Die Seitenzahl wird dann nach dem Punkt angehängt: «1–40».

<sup>17</sup> Der besprochene Artikel von Prieur kam mir erst nach der Beschreibung der fünf Phasen der Entwicklung Cullmanns im Kapitel vier der vorliegenden Arbeit in die Hände. Die Gliederung von Prieurs kurzem Artikel scheint aber die These von unterschiedlichen Phasen der Entwicklung von Cullmanns ökumenischer Sicht zu bestätigen.

<sup>18</sup> Prieur, Oscar Cullmann, 112.

Papst Paul VI. führen können, wobei er jene Gedanken besprochen habe, die dann in sein Projekt *Einheit durch Vielfalt* mündeten. Für Prieur steht fest, dass Cullmanns ökumenische Sicht während dem Konzil den Schritt von der Kollekte als Band der Einheit zum Erwägen einer Föderation der Kirchen gemacht habe.<sup>19</sup> Im Anschluss an das Konzil habe Cullmann sich mit den Charismen der einzelnen Konfessionen befasst und auf unterschiedliche Art versucht zu zeigen, wie sich die Konfessionen gegenseitig brauchen. 1968 habe Cullmann dann nicht ein Projekt der Einheit vorgeschlagen, dafür eine Methode, um zu einer wahrhaften Einheit zu gelangen. Diese bestehe in der Vertiefung und der Reinigung der jeweiligen Charismen und der gegenseitigen Wachsamkeit. Prieur sieht hier eine viel optimistischere ökumenische Sicht, als Cullmann sie noch zehn Jahre zuvor hatte. Wo Cullmann vor zehn Jahren bloss ein Zeichen der Einheit erwogen habe, zeige er hier den Weg zur Einheit.<sup>20</sup> Knapp zwanzig Jahre später habe Cullmann dann seinen Vorschlag der *Einheit durch Vielfalt* vorgelegt. Die theologischen Grundlagen dafür seien über die Jahre die gleichen geblieben, der Vorschlag sei aber nochmals optimistischer. Prieur stellt zum Schluss fest, dass Cullmanns Vorschlag ziemlich protestantisch sei. Sein Projekt würdige die Vielfalt und verlange keine Einigkeit in Bezug auf die Ämter. Hingegen nicht typisch protestantisch sei, dass er nicht die gegenseitige Anerkennung der unterschiedlichen Ämter fordere und auch nicht die Abendmahls- und Eucharistiegemeinschaft. Prieur war von der Person Oscar Cullmanns offensichtlich beeindruckt. Für ihn sticht Cullmanns Bemühen heraus, seine exegetischen, theologischen und historischen Beobachtungen klar zu formulieren und daraus praktische Vorschläge abzuleiten. Er sei ein Mann der Überzeugung gewesen und habe auch überzeugen wollen. So habe er seine Spuren durch das, was er für sein persönliches Charisma hielt, immer mehr vertieft. Er sei kein Mann der einfachen Theorie gewesen, sondern habe einen scharfen Sinn für die Komplexität der Realität gehabt. Dabei sei er darum besorgt gewesen, sein Gegenüber wirklich zu verstehen und das Positive anzunehmen, auch wenn es ihn selbst infrage stelle.<sup>21</sup> Prieurs Artikel ist für diese Arbeit von Bedeutung, da er die Entwicklung der ökumenischen Sicht Cullmanns unterschiedlichen zeitlichen Horizonten zuordnet. In Kapitel drei wird die Entwicklung der ökumenischen Sicht Cullmanns besprochen und in unterschiedliche Phasen eingeteilt, die der Einteilung Prieurs sehr nahekommen.

Karl Kardinal Lehmann würdigt in seinem Beitrag zum Symposium aus Anlass des 100. Geburtstags im Jahr 2002 die ökumenische Bedeutung Cull-

---

<sup>19</sup> Prieur, Oscar Cullmann, 116.

<sup>20</sup> Prieur, Oscar Cullmann, 117.

<sup>21</sup> Prieur, Oscar Cullmann, 121.

manns und nennt auch einige Forschungsdesiderate.<sup>22</sup> Ob und inwiefern Lehmann Cullmann persönlich kannte, ist nicht bekannt. Jedenfalls gibt es keinen Hinweis auf einen Briefwechsel zwischen den beiden im Cullmann-Nachlass. In seinem Beitrag verweist Lehmann, wie Prieur, auf bedeutende Kontakte, die Cullmann schon vor dem Konzil mit katholischen Theologen geführt hatte, und streicht den Einfluss heraus, den Cullmanns Werke auf wichtige katholische Theologen hatte.<sup>23</sup> Dabei bemerkt er auch, dass Cullmann grossen Einfluss auf den Konzilstext über die Offenbarung gehabt habe.<sup>24</sup> Als besonderes Forschungsdesiderat nennt er die Frage nach der Freundschaft zwischen Cullmann und Papst Paul VI., die schon in der Zeit vor dem Konzil begonnen habe. Während des Konzils sei er immer wieder persönlich mit dem Papst zusammengetroffen, worin Lehmann einen Hinweis für Cullmanns Einfluss auf Paul VI. zu sehen meint.<sup>25</sup> Er bemerkt dann, dass Cullmann schon immer nach einer Synthese der verschiedenen ökumenischen Einzelmassnahmen gesucht habe und er seine ökumenische Gesamtkonzeption 1986 in *Einheit durch Vielfalt* darlegte. Cullmanns Modell lehne alle schwärmerischen Tendenzen einer Fusion ab und suche eine Einheit, die die charismatische Vielfalt aller Kirchen anstrebe. So sei nach dem Modell Cullmanns Einheit nur durch die Komplementarität der Charismen zu gewährleisten, weswegen alles darauf ankomme, die Charismen der Schwesterkirchen anzuerkennen. Ein Gedanken Lehmanns ist für unser Thema von Bedeutung: Lehmann betont, dass Cullmanns Einheitsprojekt auf dem Boden seiner Sicht der Heilsgeschichte und dadurch auch der eschatologischen Spannung zwischen dem «Schon jetzt» und dem «Noch nicht» des Reiches Gottes stehe. Weil diese Spannung nun die ganze Geschichte durchziehe, wisse Cullmann um die Vorläufigkeit seines Modells der Einheit. Während es zutrifft, dass Cullmanns Einheitsprojekt auf dem Boden der Heilsgeschichte steht, bietet die Frage der Vorläufigkeit Grund zur Diskussion. Cullmann hat immer wieder betont, dass es sich beim Ziel seines Projekts nicht um ein vorläufiges, sondern um ein endgültiges Ziel handle. Auf

---

<sup>22</sup> Siehe dazu: Lehmann, Karl Kardinal: *Einheit durch Vielfalt – heute: Katholische Reflexionen zum ehrenden Gedenken an Oscar Cullmann*, in: *Theologische Zeitschrift Basel*, Jg. 58, Heft 3: *Bibelauslegung und ökumenische Leidenschaft: die Beiträge des Wissenschaftlichen Symposiums aus Anlass des 100. Geburtstags von Oscar Cullmann*, 280–290.

<sup>23</sup> Besonders hebt er Cullmanns Einfluss auf Yves Congar und Johannes Ratzinger heraus und belegt dies mit verschiedenen Hinweisen auf Texte der beiden. Auch von Kontakten zu Erik Peterson, Augustin Bea, Carlo Martini u. a. berichtet er und kommt zum Schluss, dass ein solches Netz an ökumenischen Kontakten vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil wohl einzigartig sei. Siehe: Lehmann, *Einheit*, 280–283.

<sup>24</sup> Lehmann, *Einheit*, 285.

<sup>25</sup> Lehmann, *Einheit*, 286.

die Frage der Vorläufigkeit seines Modells aufgrund der eschatologischen Spannung und der vermeintlichen Endgültigkeit seiner Zielvorstellung werden wir weiter unten im Zusammenhang der Diskussion von Macuts Beitrag nochmals zurückkommen.

Jutta Koslowski, eine evangelische Pfarrerin und Ökumenikerin, kannte Cullmann mit grösster Wahrscheinlichkeit nicht persönlich. Sie behandelt *Einheit durch Vielfalt* in ihrer 2008 veröffentlichten Promotionsschrift über unterschiedliche Einheitsmodelle.<sup>26</sup> Koslowaki untersucht darin Einheitsmodelle und bringt sie miteinander ins Gespräch. Dabei ist ihr besonders die begriffliche Klärung der unterschiedlichen diskutierten Modelle der Einheit wichtig.<sup>27</sup> Cullmanns Beitrag ist darin lediglich in einem Unterkapitel zu *Diskussionsbeiträgen einzelner Theologen* besprochen.<sup>28</sup> Den entscheidenden Gedanken an Cullmanns Einheitsprojekt sieht sie darin, dass Einheit *durch* Vielfalt ermöglicht werden soll. Die Bedeutung der Vielfalt werde dadurch viel stärker hervorgehoben als bei ähnlich lautenden Vorschlägen. Sein Modell suche eine Einheit durch die Vielfalt der Charismen – trotz verbleibender und zu dulden-der Divergenzen.<sup>29</sup> Bei ihrer Deutung der Unterscheidung Cullmanns von charismatischer Vielfalt, zu dulden- den Divergenzen und der Entstellung der Charismen besteht eine gewisse Unschärfe. Sie bestimmt korrekt, dass für Cullmann die legitime Vielfalt den Charismen der Konfessionen entspringt. Dann setzt sie Divergenzen aber mit den möglichen Entstellungen der Charismen gleich. Während es zwar Divergenzen geben kann, die von Entstellungen von Charismen herrühren, rechnet Cullmann mit der Möglichkeit, dass «reine» Charismen von anderen nicht als solche anerkannt werden können und es daher zu Divergenzen kommen kann, die nicht einer Entstellung geschuldet sind. Insofern sind Divergenzen nicht gleichbedeutend mit Entstellungen. Bei ihrer Definition von Cullmanns Forderung im Umgang mit Divergenzen ist wiederum eine Unschärfe festzustellen. Sie schreibt, dass für Cullmann Divergenzen verbleibende, unüberbrückbare und unversöhnte Gegensätze seien, die es nach dem Vorbild des Paulus im Umgang mit kultischen Speisegeboten stehen zu lassen und zu dulden gelte. Cullmann unterscheidet

---

<sup>26</sup> Koslowski, Jutta: Die Einheit der Kirche in der ökumenischen Diskussion. Zielvorstellungen kirchlicher Einheit im katholisch-evangelischen Dialog, Berlin 2008.

<sup>27</sup> Siehe dazu die Ausführungen von Koslowski in der Einleitung; Koslowski, Die Einheit, 6.

<sup>28</sup> Koslowski, Die Einheit, 317–324.

<sup>29</sup> Koslowski zitiert immer wieder aus Cullmanns Buch und lässt ihn damit immer wieder direkt zu Wort kommen. So auch in der hier wiedergegebenen Formulierung. Siehe dazu: Koslowski, Die Einheit, 318; sowie die Originalformulierung bei Cullmann: Cullmann, Einheit<sup>2</sup>, 182.

allerdings zwischen tatsächlichen unüberbrückbaren und daher verbleibenden Divergenzen und solchen Divergenzen, die durch Dialog und gegenseitige Verständigung abgebaut werden können.<sup>30</sup> Freilich dürften die Divergenzen nie zum Preis eines Charismas abgebaut werden, das es um jeden Preis zu wahren gilt. Koslowski gibt hier also den von Cullmann geforderten Umgang mit Divergenzen nicht ganz präzise wieder. Sie geht in der Folge auf die verschiedenen Aspekte von Cullmanns Projekt ein und hebt besonders den neutestamentlichen Ausgangspunkt hervor. Auch stellt sie eine Nähe zum Modell der versöhnten Verschiedenheit fest und zwar insofern, als in beiden Modellen die konfessionelle Vielfalt positiv bewertet wird.<sup>31</sup> Indem sie ein längeres Zitat von Cullmann wiedergibt, stellt sie für sein Modell fest, dass darin die Konfessionen nicht ohne heilsgeschichtlichen Sinn sind und heute in ihrer Eigenständigkeit den Rahmen für die ökumenische Aufgabe bilden, Einheit *durch* Vielfalt zu erstreben.<sup>32</sup> Insofern sei für Cullmann das Modell einer Einheit *durch* Vielfalt der Charismen der Konfessionen nicht ein vorläufiges, sondern ein endgültiges Ziel, auch wenn die Menschen die so gestaltete Einheit nur unvollkommen verwirklichen könnten. Wiederum mit einem Zitat hebt sie hervor, dass Cullmann dennoch von einer Vorläufigkeit spricht. Aber damit meine er nicht die Vielfalt (die Vielfalt der Charismen, die Vielfalt der Konfessionen), sondern eben die menschliche Unvollkommenheit, die Einheit *durch* Vielfalt in Vollkommenheit zu verwirklichen.<sup>33</sup> In der Folge gibt sie auch wieder, wie Cullmann sich die praktische Umsetzung vorstellt. Für Koslowski ist Cullmanns Vorschlag aufgrund seiner positiven Bewertung der Vielfalt und seiner Ablehnung gegenüber jeder Vereinheitlichung klar als evangelischer Beitrag zu sehen. Das habe ihm den Vorwurf des ökumenischen Minimalismus eingetragen. Die Bedeutung von Cullmanns Projekt sieht sie darin, dass es nicht bloss eine theoretische Auseinandersetzung mit kirchlicher Einheit sei, sondern ein differenziertes Modell mit konkreten praktischen Vorschlägen zur Umsetzung beinhalte.<sup>34</sup> Sie hält aber auch fest, dass Cullmanns Ansatz zwar kurzzeitig lebhaft diskutiert worden sei, aber sonst keine unmittelbaren Konsequenzen nach sich gezogen habe.<sup>35</sup> Koslowski hält es weiter für ein positives

---

<sup>30</sup> Cullmann, *Einheit*<sup>1</sup>, 39–45. *Einheit*<sup>2</sup>, 45–51.

<sup>31</sup> Koslowski, *Die Einheit*, 320.

<sup>32</sup> Siehe dazu: Koslowski, *Die Einheit*, 320; und Cullmann, *Einheit*<sup>2</sup>, 179–180.

<sup>33</sup> Siehe dazu: Koslowski, *Die Einheit*, 321; und Cullmann, *Einheit*<sup>2</sup>, 212.

<sup>34</sup> Koslowski, *Die Einheit*, 323–324.

<sup>35</sup> Koslowski stellt damit auch fest, dass es zu keiner breiten Rezeption des Cullmannschen Projekts gekommen ist und die Diskussion seines Projekts eher im Rahmen von kurzzeitigen Reaktionen geblieben ist. Für die Sicht (?? Hier fehlt ein Nomen) der Rezeption von Cullmanns Projekt ist diese Bemerkung sehr interessant. Zumal die Auto-

Merkmal, dass das Projekt Cullmanns seinen Ausgangspunkt konsequent im Neuen Testament findet und Cullmann sich als Neutestamentler wagt, die Grenzen seines Fachgebiets zu überschreiten. Sie stellt nämlich fest, dass bei vielen Einheitsmodellen der biblischen Fundierung keine tragende Bedeutung zukomme.<sup>36</sup> Koslowski wirft Cullmann dann aber auch vor, als Neutestamentler nicht auf der Höhe der ökumenischen Terminologie gewesen zu sein. Was Cullmann als Voraussetzung für Kircheneinheit sehe – die Bereitschaft, bestimmte Konzessionen und Zugeständnisse einzugehen – werde unter Ökumenikern als unangemessen angesehen.<sup>37</sup> Hier unterschätzt sie die ökumenische Kompetenz Cullmanns. Es kann davon ausgegangen werden, dass sich Cullmann sehr bewusst war, was er tat, als er Konzessionen und Bereitschaft zu Zugeständnissen zwischen den Konfessionen forderte. Als Sonderbeobachter des Zweiten Vatikanischen Konzils war er – obwohl er kaum in ökumenischen Gremien mitwirkte – mit den ökumenischen Diskursen sicherlich vertraut. In diesem Zusammenhang kann ihm vielleicht Naivität vorgeworfen werden, aber kaum mangelnde Beherrschung der ökumenischen Terminologie. Die entscheidende Schwäche von Cullmanns Konzept sieht Koslowski schliesslich darin, dass zu wenig klar werde, was genau der entscheidende Fortschritt wäre, wenn sein Konzept umgesetzt würde.<sup>38</sup> Sie sieht in der angestrebten Gemeinschaft autonomer Kirchen, mit der vollen Beteiligung der römisch-katholischen Kirche, keine Vision, die gross genug war, Veränderung zu bewirken.

Wolfgang Lienemann beschreibt Oscar Cullmann in seinem Beitrag zum Cullmann-Symposium von 2009 als «Ökumeniker ganz eigener Art», hebt seine Rolle als ökumenischen Brückenbauer hervor und stellt gleichzeitig fest, dass man in heutigen ökumenischen Diskussionen nur selten auf Cullmanns Namen stosse.<sup>39</sup> Sein Buch *Einheit durch Vielfalt* könne man als Cullmanns ökumenisches Vermächtnis verstehen.<sup>40</sup> Dazu macht Lienemann einige grundlegende Bemerkungen, die Orientierung für die weitere Forschung bieten, und benennt dann einige Forschungsdesiderate in Bezug auf das Buch. Bewusst spricht Lienemann in Bezug auf *Einheit durch Vielfalt* von Cullmanns *Projekt*

---

rin ein breites Feld an Literatur zu Einheitsmodellen im 20. Jahrhundert abgearbeitet hat. Siehe: Koslowski, *Die Einheit*, 324.

<sup>36</sup> Siehe dazu: Koslowski, *Die Einheit*, 319 und 324.

<sup>37</sup> Koslowski, *Die Einheit*, 324.

<sup>38</sup> Koslowski, *Die Einheit*, 324.

<sup>39</sup> Siehe: Lienemann, Wolfgang: Oscar Cullmann – Forschungsdesiderata im Hinblick auf die Ökumene, in: Sallmann, Martin. Froehlich/Karlfried (Hgg.): *Zehn Jahre nach Cullmanns Tod. Rückblick und Ausblick*, Zürich 2012, 185–201.

<sup>40</sup> Siehe: Lienemann, Cullmann, 185.

oder *Entwurf* und nicht von seiner *Vision*. So habe Cullmann diesen Beitrag nämlich verstanden.<sup>41</sup> Cullmann hoffte tatsächlich auf eine Umsetzung der Vorschläge seines Buches. Insofern ist wirklich von seinem *Projekt* zu sprechen. Als sich abzeichnete, dass sein Plan nicht mehr während seiner Lebzeiten umgesetzt werden würde, hoffte er auf eine Umsetzung nach seinem Tod.<sup>42</sup> Lienemann fährt fort, dass im Zentrum der Schrift die Frage der Einheit zwischen der römisch-katholischen Kirche und den protestantischen Kirchen stehe und auch die orthodoxen Kirchen berücksichtigt worden seien. Diese Konzentration hält er im Falle Cullmanns für verständlich, wenn er auch hervorhebt, dass keine freikirchlichen, pfingstlichen und charismatischen Gemeinschaften oder aussereuropäische Kirchen in den Blick Cullmanns gekommen seien.<sup>43</sup> Lienemann geht dann auch auf Cullmanns Entfaltung der paulinischen Charismenlehre ein. Dabei hebt er die Forderung Cullmanns hervor, wonach von allen Kirchen die Bereitschaft, die Charismen der anderen Kirchen anzuerkennen, und gleichzeitig eine selbstkritische Haltung gegenüber einseitigen Ausprägungen des eigenen Charismas gefordert sei. Er hält fest, dass Cullmann aus der Pluralität der biblisch bezeugten Charismen die Legitimität der Vielfalt der Kirchen ableite. Für Cullmann sei der entscheidende Punkt, dass die Vielfalt nicht zugunsten der sichtbaren Einheit einer einzigen Kirche aufgegeben werden dürfe. Darin sieht Lienemann den Graben zwischen Cullmanns Projekt und der Ekklesiologie der vatikanischen Konzile. Cullmann betone nämlich, dass in jeder Einzelkirche die eine Kirche, der Leib Christi, vorhanden sei. So bedauert Lienemann, dass, so lange Rom darauf bestehe, die Fülle des Heils sei nur in der römisch-katholischen Kirche unter dem Bischof von Rom verwirklicht, die Einheitskonzeption Cullmanns nicht mit der römisch-katholischen Ekklesiologie vereinbar sei.<sup>44</sup> Als Forschungsdesiderate im Hinblick auf Cullmanns Einheitsprojekt benennt Lienemann die Veröffentlichung von Briefwechseln nach dem Erscheinen von *Einheit durch Vielfalt* sowie eine eingehendere Auseinandersetzung mit seinem Ökumene-Konzept unter Einbezug der im Cullmann-Archiv dazu gesammelten Materialien und der genauen Rekonstruktion der Rezeption des Einheitsbuches. In der vorliegenden Arbeit wird dem Anliegen Lienemanns Rechnung getragen. Es wird einerseits aufgrund der freigegebenen Korrespondenzen Cullmanns

---

<sup>41</sup> Lienemann, Cullmann, 187.

<sup>42</sup> Cullmann, Note autobiographique, 38.

<sup>43</sup> In der Tat beschränkte sich Cullmanns Blick zunächst auf die drei grossen Konfessionsfamilien, was er aber aufgrund eines Hinweises von Lukas Vischer im Zusatzkapitel anerkannte und meinte, diese Kirchen sollten auch Teil der Gemeinschaft der Kirchen werden können. Siehe: Cullmann, *Einheit*<sup>2</sup>, 175, 200–201.

<sup>44</sup> Siehe: Lienemann, Cullmann, 189.

Vorgehen zur Umsetzung seines Projekts beleuchtet, andererseits werden einige wenige besonders relevante Briefwechsel eingehender besprochen. Eine allfällige kommentierte Edition letzterer könnte im Anschluss allenfalls angestrebt werden.

Von André Birmelé, einem Schüler Cullmanns, wurden 2012 zwei Beiträge über Cullmann veröffentlicht, in denen er sich zu Cullmanns Einheitsprojekt geäußert hat. Anlass war zum einen sein Beitrag zum Cullmann-Symposium von 2009, in dem er über Cullmanns ökumenische Vision schreibt. Der zweite Beitrag ist eine Rede, die er als ehemaliger Student Cullmanns beim 40-Jahr-Jubiläum des ökumenischen Instituts in Tantur zu Ehren Cullmanns gehalten hat. In beiden Beiträgen betont er die Wichtigkeit des Konzils bzw. die Auseinandersetzung Cullmanns mit dem Konzil für dessen ökumenische Vision.<sup>45</sup> Für Birmelé ist die ökumenische Vision Cullmanns stark mit seinem Erleben und Deuten des Konzils verbunden. Dies unterstreicht er mit der Aussage, dass Cullmann selbst seine Zeit am Konzil als wichtigsten Moment seines Lebens bezeichnet habe.<sup>46</sup> Die Bemerkungen von Birmelé über die Bedeutung des Konzils für Cullmanns ökumenische Vision legen nahe, die Entwicklung der in *Einheit durch Vielfalt* geäußerten Gedanken in Cullmanns eigenem Werk zurückzuverfolgen. In Bezug auf die Zeit nach dem Konzil stellt Birmelé fest, dass Cullmann die Konsequenzen aus den Aussagen des Konzils gezogen und seine Sicht der Konfessionen dargelegt habe. Demnach liege das Besondere an jeder Konfession in ihrer Korrekturbedürftigkeit durch andere Konfessionen. Mit Bezug auf die Geschichte der ersten Christen habe Cullmann auch eine Fusion als verheerend bezeichnet. So habe sich Cullmann nach dem Konzil für eine Föderation der Kirchen stark gemacht. Jede Konfession brauche nach Cullmann das Charisma der anderen Kirchen, um die Mission der einen Kirche Christi zu erfüllen.<sup>47</sup> Es wird zu zeigen sein, dass Cullmann zwar tatsäch-

---

<sup>45</sup> Birmelé hält fest, dass Cullmann schon nach der ersten Konzilssession erkannt habe, was für mögliche Veränderungen sich aus den Aussagen des Papstes in seiner Auftaktrede zum Konzil ergeben könnten. Aufgrund der vom Papst vorgeschlagenen Unterscheidung zwischen der Wahrheit des Evangeliums und den Formulierungen dieser Wahrheiten durch die Kirche sei nicht nur die äussere Gestalt der Dogmen wandlungsfähig, sondern durchaus auch Elemente, die nicht zum Kern des Evangeliums gehörten. Cullmann habe erkannt, dass sich daraus auch fürs Kirchenverständnis, für die Bedeutung der Laien und für die Liturgie bedeutungsvolle Konsequenzen ziehen liessen. Siehe dazu: Birmelé, André: Oscar Cullmann. Im Dienste der biblischen Theologie und der Ökumene, 40-jähriges Jubiläum des Ökumenischen Instituts Tantur in Jerusalem, 25. Oktober 2012, 5.

<sup>46</sup> Siehe Birmelés dahin gehende Aussage, die er aber nicht näher belegt: Birmelé, Oscar Cullmann, 7.

<sup>47</sup> Siehe dazu seine Ausführungen, in: Birmelé, Oscar Cullmann, 7–8.

lich nach dem Konzil von der Notwendigkeit des Nebeneinanders der Konfessionen spricht und dass er laut über eine Föderation der Kirchen nachgedacht hat. Richtig dafür eingesetzt hat er sich aber erst Mitte der 1980er-Jahre mit seinem ökumenischen Projekt *Einheit durch Vielfalt*. Zu letzterem stellt Birmelé fest, dass darin die systematische Zusammenfassung seines Einheitsverständnisses zu finden ist. Darin habe Cullmann auf verschiedene frühere Arbeiten zurückgegriffen. Hinter zwei Punkten, die er in beiden Texten bringt, ist jedoch ein Fragezeichen zu setzen. Birmelé stellt fest, dass Cullmann 1990 im Zusatzkapitel der Kritik am Titel seines Buches nachgegeben habe, um nur noch von *Einheit in Verschiedenheit*<sup>48</sup> zu sprechen. Hierfür verweist er auf die französische Übersetzung, die als eigene Schrift veröffentlicht wurde.<sup>49</sup> An der genannten Stelle im Zusatzkapitel der zweiten Auflage sowie der französischen Veröffentlichung dieses Kapitels bekräftigt Cullmann jedoch den von ihm gewählten Titel. Er sei vielleicht – wie die meisten kurzen Buchtitel – zu unpräzise, gebe aber seine These am besten wieder.<sup>50</sup> Vielleicht deutet Birmelé eine gleich auf diese Stelle folgende Aussage Cullmanns als Meinungsänderung in Bezug auf den Titel. Auf der gleichen Seite schreibt Cullmann im Zusatzkapitel nämlich, dass André de Halleux – einer der Kritiker des Titels von Cullmanns Buch – mit der Formel *Einheit in der Vielfalt* eher leben könne. Damit hat Cullmann aber keineswegs den Titel seines Buches aufgegeben. Dass Cullmann an seinem Titel festgehalten hat, beweist nicht zuletzt, dass er auch die zweite Auflage unter diesem Titel erscheinen liess. Andererseits bedarf die Aussage von Birmelé weiterer Klärung, wonach Cullmann im ökumenischen Rat der Kirchen (ÖRK) den idealen Kontext für seine Vision einer Gemeinschaft autonomer Kirchen gesehen habe und hoffe, dass die römisch-katholische Kirche möglichst bald beitrete.<sup>51</sup> Birmelé scheint mit dieser Aussage nicht zwischen dem ÖRK und Cullmanns Vision zu unterscheiden. Cullmann war sich der bisherigen Unmöglichkeit einer vollen Mitgliedschaft der katholi-

---

<sup>48</sup> Auffällig ist, dass in der deutschen Version der Rede von Birmelé zum 40-Jahr-Jubiläum des Instituts in Tantor von *Einheit in der Verschiedenheit* die Rede ist und nicht von *Einheit in Vielfalt*. In der gleichen Rede wird in Bezug auf den Titel sonst nicht von Verschiedenheit, sondern korrekt von Vielfalt geschrieben. Birmelé bezieht sich den Quellenverweisen nach v. a. auf die französische Übersetzung des Buches Cullmanns. In seinem französischen Beitrag ergibt sich die Frage nach den Begriffen Verschiedenheit oder Vielfalt nicht. Birmelé spricht dort – wie Cullmann – nur von «diversité». Siehe dazu: Birmelé, *La Vision*, 182; Birmelé, Oscar Cullmann, 9.

<sup>49</sup> Vgl. hierfür: Birmelé, *La Vision*, 182; Birmelé, Oscar Cullmann, 9. Mit der französischen Übersetzung des Zusatzkapitels: Cullmann, Oscar: *Les voies de l'unité chrétienne*, Paris 1992, 36.

<sup>50</sup> Siehe dazu: Cullmann, *Einheit*, 165–168 (besonders 168); und Cullmann, *Les voies*, 36.

<sup>51</sup> Siehe dazu: Birmelé, *La Vision*, 183; und Birmelé, Oscar Cullmann, 8.

schen Kirche im ÖRK bewusst und forderte keineswegs einen möglichst schnellen Beitritt dieser Kirche zum ÖRK. Was stimmt, ist, dass Cullmanns Vision der Strukturierung der Einheit der des ÖRK nahekkommt und dass er darauf beharrt, dass die gesuchte Struktur nach menschlichem Recht eingesetzt und verstanden werden müsste. Cullmann schlägt nun aber die Auflösung des ÖRK und eine völlige Neukonstituierung unter vollem Einbezug der römisch-katholischen Kirche vor und nicht einfach deren Beitritt.<sup>52</sup> Eine andere Bemerkung Birmelés spricht für eine tiefere Erforschung von Cullmanns Einheitsprojekt. Er bedauert, dass Cullmann seinen Vorschlag nicht weiterentwickeln und zeigen konnte, welche Elemente einer zeitgenössischen Gemeinschaft der Kirchen zugrunde liegen sollten. Hier wünscht er sich einen weiteren Dialog mit Cullmann.

Ivan Macut schrieb 2013 seine Doktorarbeit über das ökumenische Denken Oscar Cullmanns und veröffentlichte dazu 2020 einen Aufsatz, in dem er die Thesen seiner Dissertation in gekürzter Fassung wiedergibt.<sup>53</sup> Der Aufsatz folgt im Wesentlichen der Struktur der Dissertation. Im ersten Kapitel bietet Macut einen Überblick über Cullmanns Lebenslauf und dessen heilsgeschichtliche Theologie. Im zweiten Kapitel geht er auf verschiedene frühe Bücher Cullmanns ein, in denen Macut Zeugnisse seines frühen ökumenischen Denkens sieht. Auch nimmt er zwei bedeutende Ereignisse des geschichtlichen Kontexts dieser Zeit in den Blick: zum einen die Gründung des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK) und zum andern das Zweite Vatikanische Konzil.<sup>54</sup> In Bezug auf Cullmanns ökumenische Theologie vor dem Konzil verweist er auf dessen heilsgeschichtliche Theologie, die Jesus Christus im Mittelpunkt hat und die von der eschatologischen Spannung ausgeht. Er geht auf Cullmanns Auseinandersetzung mit dem Jünger Petrus ein<sup>55</sup> und thematisiert Cullmanns Beschäftigung mit dem Thema der Beziehung zwischen Schrift und Tradition, bei der Cullmann den normativen Charakter der apostolischen Tradition, die für ihn mit dem Kanon abgeschlossen ist, betont habe.<sup>56</sup> Neben

---

<sup>52</sup> Siehe dazu Cullmanns Argumentation, in: Cullmann, *Einheit*<sup>2</sup>, 206–210 (besonders 208).

<sup>53</sup> Die Doktorarbeit Macuts wurde nicht in Buchform veröffentlicht. Nach eigenen Angaben wurden bloss einige Exemplare an diverse Universitätsbibliotheken gesandt, was die Verfügbarkeit erschwert. Der erwähnte Aufsatz Macuts hingegen, ist leichter zugänglich. So wird hier auf beide Texte verwiesen. Siehe: Macut, Ivan: *Il pensiero ecumenico di Oscar Cullmann indagine sulla sua opera teologica*, Pontificia Universitas Antonianum, Facultas Theologiae, Specializato in Studiis Oecumenicis, Dissertatio ad Lauream N. 454, Rom 2013; Macut, Ivan: *Vom Zweifel zur Zuversicht. Ökumenische Theologie von Oscar Cullmann*, in: *Carthaginensia* 36 (69), 2020, 15–43.

<sup>54</sup> Macut, *Il pensiero ecumenico*, 55–65.

<sup>55</sup> Siehe: Macut, *Il pensiero ecumenico*, 66–88. Macut, *Vom Zweifel*, 25–26.

<sup>56</sup> Macut, *Il pensiero ecumenico*, 88–98. Macut, *Vom Zweifel*, 23–24.

anderen Schriften geht er weiter auf Cullmanns Kollektivvorschlag ein, in dem dieser einen Akt des Respekts und der Solidarität gesehen habe, der das Gebet für die Einheit begleite.<sup>57</sup> Das Hauptmerkmal des ökumenischen Denkens Cullmanns vor dem Konzil sieht Macut aber in der Überzeugung Cullmanns, die Einheit der Kirche sei ohne ausserordentlich grossen Verzicht und die Aufgabe der eigenen konfessionellen Identität nicht möglich.<sup>58</sup> Unter Einheit versteht hier Macut mit Cullmann eine sichtbare Einheit der getrennten Kirchen, die sich zu einer Kirche zusammenschliessen.<sup>59</sup> Cullmann war vor dem Konzil sicher weniger optimistisch als nach dem Konzil. Dies wird sich etwa darin zeigen, dass er vor dem Konzil als Band der Einheit «nur» eine Kollekte und noch keine Föderation oder Kirchengemeinschaft vorgeschlagen hat. Spannend für unsere Frage ist, dass Macut Cullmanns ökumenisches Denken in zwei Phasen einteilt: in eine Phase vor dem Konzil und eine Phase nach dem Konzil, das für Macut den entscheidenden Anstoss für die «kopernikanische Wende» in Cullmanns ökumenischem Denken gegeben habe.<sup>60</sup> Es ist allerdings fraglich, ob Cullmanns ökumenische Gedanken sich durch das Konzil «völlig verändert» haben und bei ihm dazu geführt haben, den Gedanken an «die Notwendigkeit, so grosser Opfer für die Einheit» aufzugeben. Eine Entwicklung der ökumenischen Sicht Cullmanns wird auch in der vorliegenden Arbeit behauptet werden. Wichtige Aspekte seines ökumenischen Denkens waren aber schon vor dem Konzil vorhanden. So etwa sein heilsgeschichtliches Denken, seine Verhältnisbestimmung von Schrift und Tradition oder seine Betonung des einigenden und diversifizierenden Wirkens des Heiligen Geistes, wie ja auch Macut feststellt. Die Neuerungen scheinen also vor allem auf der Ebene der Vertiefung von vorhandenen Gedanken und einer neuen Beurteilung der Möglichkeit von einem Zusammenschluss zu liegen. Es stellt sich also die Frage, ob Macut die Veränderung des ökumenischen Denkens Cullmanns anlässlich des Konzils überbetont. Macut selbst sieht ja, dass Cullmann schon vor dem Konzil den Gedanken der kollektiven Charismen und folglich der Notwendigkeit einer Einheit in der Vielfalt in seinem Vorschlag einer ökumenischen Kollekte festhält.<sup>61</sup> Die Gestalt der Einheit als einer «Einheit in der Vielfalt» ändert sich nämlich auch nach dem Konzil nicht. Die Verhältnisbestimmung von «Einheit» und «Vielfalt» findet in der Folge des Konzils wohl eine Näherbestimmung, und sie wird danach konkretere Gestalt

---

<sup>57</sup> Macut, *Il pensiero ecumenico*, 98–106. Macut, *Vom Zweifel*, 26–27.

<sup>58</sup> Macut, *Vom Zweifel*, 27.

<sup>59</sup> Macut, *Il pensiero ecumenico*, 115.

<sup>60</sup> Macut, *Il pensiero ecumenico*, 119. Macut, *Vom Zweifel*, 22.

<sup>61</sup> Siehe dazu: Macut, *Il pensiero ecumenico*, 99–100.

annehmen, ist aber im Keim schon vorher da. Macut geht dann im dritten Kapitel darauf ein, wie sich das Denken Cullmanns in der Phase während und nach dem Konzil entwickelt hat. Dies ist für ihn die zweite oder «reife» Phase, wie er schreibt.<sup>62</sup> Dabei geht er auf unterschiedliche Schriften und Themen ein, zu denen sich Cullmann damals äusserte. Wichtig ist ihm der Hinweis, dass Cullmann allen Beteiligten an der ökumenischen Bewegung grosse Verantwortung beimesse, falsche Zielsetzungen zu vermeiden. Für Cullmann bestehe das Ziel der Einheit nicht in der Verschmelzung der Kirchen, sondern er schreibe, dass die unterschiedlichen Kirchen sich brauchen zur gegenseitigen Warnung und Ermutigung. Die gegenseitige Verantwortung bedeute für Cullmann auch, dass man Reformen in der eigenen Kirche nicht ohne Blick auf die anderen Kirchen und auf das Ziel der Einheit treffen dürfe.<sup>63</sup> Im Hinblick auf *Einheit durch Vielfalt*, das er im vierten Kapitel behandelt, schreibt Macut, dass die Öffnung der katholischen Kirche für die ökumenische Bewegung zu einem Umdenken Cullmanns geführt habe. Das Umdenken sieht er offenbar darin, dass Cullmann vor dem Konzil eine Einheit gänzlich ausgeschlossen habe und nach dem Konzil aber ein eigenes Einheitsmodell vorgelegt habe.<sup>64</sup> Für Macut sticht Cullmann durch seine klare theologische Sprache und seine deutlich und kundig artikulierten Gedanken heraus. Nie sei bei Cullmann auch nur Andeutungen von Missachtungen oder Respektlosigkeit von anderen Auffassungen zu lesen. So sei er als toleranter Gesprächspartner sehr geschätzt gewesen.<sup>65</sup> Macut nennt drei Aspekte, die an Cullmanns ökumenischer Auffassung kritisiert würden. Zum einen habe er die gegenwärtige Situation der Kirchen zu sehr mit der frühen Kirche verglichen und Parallelen gesucht. Dieser Vorwurf betrifft seine grundsätzliche Vorgehensweise in Fragen der Einheit. Immer wieder suchte er Parallelen zwischen der Zeit der frühen Kirche und der heutigen Situation und versuchte, daraus Lösungen abzuleiten. Auch habe Cullmann sich zu sehr auf die Beziehung zwischen der katholischen und den protestantischen Kirchen gekümmert und die orthodoxe Kirche vernachlässigt. Dass der Fokus von Cullmanns ökumenischem Denken auf der Beziehung zwischen Katholiken und Protestanten lag, ergibt sich schon aus Cullmanns lebensweltlichen Kontext. Die orthodoxe Kirche spielte in seinem Umfeld eine untergeordnete Rolle, auch wenn er früh mit orthodoxen Schülern konfrontiert war.<sup>66</sup> Weiter könne der Einwand erhoben werden, dass Cull-

---

<sup>62</sup> Macut, *Vom Zweifel*, 39.

<sup>63</sup> Macut, *Il pensiero ecumenico*, 148. Macut, *Vom Zweifel*, 31.

<sup>64</sup> Macut, *Il pensiero ecumenico*, 147.

<sup>65</sup> Macut, *Vom Zweifel*, 38.

<sup>66</sup> Cullmann, *Note autobiographique*, 34.

mann sich bei der Zielsetzung und Umsetzung seines Projekts unsicher gewesen sei. Offenbar wurde er nach der Veröffentlichung der zweiten Auflage unsicher im Hinblick auf die Frage, ob sein Projekt ein vorläufiges oder endgültiges Ziel darstelle. Im Buch erscheine die Gemeinschaft autonomer Kirchen als endgültiges Ziel. 1993 habe Cullmann, anlässlich der Verleihung des Paul VI.-Preises, von seinem Projekt als vorläufigem und nicht von einem endgültigen Konzept gesprochen.<sup>67</sup> Es scheint, dass Cullmann erst zu diesem Zeitpunkt die eschatologische Spannung auch auf sein Einheitskonzept angewendet hat. Insofern ist die Gemeinschaft autonomer Kirchen, wie er sie vorschlägt, diesseits der Wiederkunft endgültig, gleichzeitig aber in einem eschatologischen Sinn vorläufig.<sup>68</sup> Zum Schluss weist Macut darauf hin, dass Ratzinger Cullmann sehr geschätzt habe und auch der jetzige Papst Franziskus in ökumenischer Hinsicht viel von einer Einheit in versöhnter Verschiedenheit, spreche, die ihn offensichtlich an Cullmanns ökumenisches Denken erinnert. Für die vorliegende Arbeit ist spannend, dass Macut ein Phasenmodell der Entwicklung der ökumenischen Sicht Cullmanns einführt. Er unterscheidet zwar nur zwei Phasen – vor und nach dem Konzil – und doch bieten seine Ausführungen Anknüpfungspunkte. Es wird zu zeigen sein, dass in dieser groben Einteilung in zwei Phasen noch stärker differenziert werden und Cullmanns Entwicklung detaillierter nachgezeichnet werden kann. Dem Hinweis, dass Papst Franziskus Gedanken äussert, die stark an Cullmann erinnern, wird im Schlusskapitel nachgegangen.

Gian-Andrea Äppli hat 2017 seine Dissertation *Identität und Dialog: Der Ökumeniker Oscar Cullmann im Spannungsfeld von Katholizismus und Protestantismus* an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Ludwig-Maximilians-Universität München vorgelegt.<sup>69</sup> Darin untersucht er in einem ersten Schritt das Verhältnis zwischen Cullmanns und Yves Congars sowie Cullmanns und Jean Daniélous Theologie. In einem zweiten und dritten Schritt untersucht er Cullmanns Theologie im Denkhorizont des Zweiten Vatikanischen Konzils sowie dessen Auswirkung auf Cullmanns spätere Werke. Dabei spielt die ökumenische Sicht Cullmanns eine zentrale Rolle. Für seine Forschung konnte Äppli auch auf den Nachlass Oscar Cullmanns zurückgreifen, wobei er keine Dokumente herangezogen hat, die direkt mit *Einheit durch Vielfalt* in Verbindung stehen. Auf Cullmanns Einheitsbuch kommt er an unterschiedlichen

---

<sup>67</sup> Macut, *Vom Zweifel*, 40. Cullmann, *Note autobiographique*, 38.

<sup>68</sup> Siehe dazu: Cullmann, *Note autobiographique*, 38.

<sup>69</sup> Grundlage für die folgenden Ausführungen ist die online veröffentlichte Version dieser Dissertation auf dem Portal der Universität München: [https://edoc.ub.uni-muenchen.de/20925/1/Aeppli\\_Gian-Andrea.pdf](https://edoc.ub.uni-muenchen.de/20925/1/Aeppli_Gian-Andrea.pdf) [Abfragedatum: 06.06.2020].

Stellen zu reden. Der Blick darauf ist einerseits geprägt durch den Vergleich mit Yves Congars und Jean Daniélous ökumenischer Sicht, andererseits durch den Abgleich von Cullmanns Gedanken mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil. Während Äppli also von zwei unterschiedlichen und anders geschichteten Fragestellungen auf *Einheit durch Vielfalt* zu sprechen kommt, gilt der Fokus der vorliegenden Arbeit ganz seinem Einheitsvorschlag. Hier sei nun auf einige Aspekte von Äpplis Dissertation hingewiesen, die für unsere Fragestellung besonders relevant sind. Im Zusammenhang der Diskussion von Cullmanns und Congars Theologie macht Äppli darauf aufmerksam, dass Congar einige Jahre vor Cullmann mit *Diversité et Communion* einen sehr ähnlichen Vorschlag vorgelegt habe.<sup>70</sup> Aus der inhaltlichen sowie persönlichen Nähe der beiden Theologen schliesst er, dass die beiden Einheitsbücher im Miteinander entstanden sind. Diese These kann insofern infrage gestellt werden, als dass Cullmann erst in der zweiten Auflage im Zusammenhang mit der Klärung der Frage vom Verhältnis von *Einheit und Vielfalt* auf Congars Einheitsbuch zu sprechen kommt.<sup>71</sup> Kein Wort verliert Cullmann in der ersten Auflage über Congars Buch. Weder im Vorwort – wo er unterschiedliche andere Schriften erwähnt, mit denen er sich besonders auseinandergesetzt habe – noch im Kapitel über die Beziehung seiner Gedanken zu neueren Entwürfen findet sich ein Hinweis auf Congars *Diversité et Communion*. Weiter zeigt die Korrespondenz zwischen Cullmann und Congar im Nachlass, dass zwischen 1982 und der Veröffentlichung der ersten Auflage von Cullmanns Buch keine Briefe ausgetauscht wurden. Erst 1987 tauschen sich die beiden über *Einheit durch Vielfalt* aus. In einem Brief versichert Cullmann Congar zwar seiner weitgehenden Zustimmung zu *Diversité et Communion*.<sup>72</sup> Cullmann hat das Werk Congars also offensichtlich gekannt, aus den genannten Gründen scheint es aber nicht die zentrale Rolle bei der Entwicklung von Cullmanns Einheitsvorschlag gehabt zu haben.<sup>73</sup> Deswegen wird dem Werk von Congar in der vorliegenden Arbeit auch keine grössere Aufmerksamkeit geschenkt. Äpplis Vergleich ist dennoch interessant, da er zeigen kann, dass die beiden Vorschläge eine grosse inhalt-

---

<sup>70</sup> Siehe: Äppli, *Identität*, 37. Siehe dazu auch: Congar, Yves: *Diversité et Communion*, Paris 1982.

<sup>71</sup> Cullmann, *Einheit*<sup>2</sup>, 165.

<sup>72</sup> Der Briefwechsel ist unveröffentlicht, findet sich aber im Nachlass Oscar Cullmanns unter folgender Signatur: UB BS:NL353:B:I:a:311.

<sup>73</sup> Siehe dazu die Stellen, wo Congar in *Einheit durch Vielfalt* genannt wird bzw. die Abwesenheit der Erwähnung von *Diversité et Communion* in der ersten Auflage: Cullmann, *Einheit*<sup>2</sup>, 221.

liche Nähe verbindet.<sup>74</sup> Im Zusammenhang der Diskussion der Auswirkungen des Zweiten Vatikanischen Konzils auf Cullmanns spätere Jahre, diskutiert Äppli dann dessen ökumenische Sicht. Durch Vergleiche von Schriften des Konzils und Cullmanns Veröffentlichungen kann er zeigen, wo Cullmann auf der Linie des Konzils argumentiert und wo nicht. So ist die Arbeit für die Cullmann-Forschung ein Gewinn. Es wird aber auch deutlich, dass Äppli die Auseinandersetzung mit der Ökumene bei Cullmann klar als Folge des Konzils versteht, die dann in *Einheit durch Vielfalt* mündet. Hier ist festzuhalten, dass Äpplis Einschätzung, wonach das Konzil Cullmanns ökumenische Sicht stark geprägt hat, zwar nicht falsch ist, aber doch Fragen aufwirft. Es macht den Anschein, dass Äppli dem Konzil zu viel Einfluss auf Cullmanns ökumenische Sicht beimisst. Zwar ist in der Arbeit auch die Rede vom Kollektenvorschlag, den Cullmann 1958 gemacht hat. Äppli berücksichtigt aber nicht, dass dieser Vorschlag, und damit die erste explizite Auseinandersetzung Cullmanns mit dem Thema der Ökumene, schon vor dem Konzil gemacht worden ist.<sup>75</sup> Das fällt besonders ins Gewicht, da er den ideellen Ursprung von *Einheit durch Vielfalt* erst in der nachkonziliaren Zeit verortet, während aber theologische Grundmotive von Cullmanns Einheitsbuch schon in seinem Kollektenvorschlag zu finden sind.<sup>76</sup> Äppli will dann – wie auch in dieser Arbeit vorgesehen – den Entstehungsprozess dieser Schrift nachzeichnen. Er sucht hierfür aber erst in der nachkonziliaren Zeit von ihm sogenannte «Vorläuferschriften» und berücksichtigt so auch hier den Kollektenvorschlag nicht. Aufgrund der vielen Wiederholungen innerhalb des ökumenischen Schriftwerks der Zeit nach dem Konzil, meint Äppli, die Entwicklung von *Einheit durch Vielfalt* anhand bloss zweier Schriften hinreichend zeigen zu können. Dies mag für den Zweck von

---

<sup>74</sup> Ein Einwand gegen Äpplis Deutung der Übereinstimmung zwischen Congars und Cullmanns Einheitsbüchern erscheint mir wichtig: Äppli schreibt, dass Congar und Cullmann darin übereinstimmen würden, dass ihre Einheitsmodelle nur vorübergehenden Charakter hätten. Cullmann betont aber immer wieder, dass sein Vorschlag nicht vorläufigen, sondern endgültigen Charakter habe. Äppli verweist bei seiner Aussage auf das Zusatzkapitel Cullmanns, in dem dieser gerade diesen endgültigen Charakter seines Vorschlags bekräftigen will. Insofern ist dieser Übereinstimmung zwischen Congar und Cullmann zu widersprechen. Vgl. hierzu: Äppli, Identität 44; Cullmann, Einheit<sup>2</sup>, 210–217; Congar, Diversité et Communion, 238.

<sup>75</sup> Siehe dazu die Einleitung Äpplis ins Themenfeld der Ökumene Cullmanns, bei der er die Auseinandersetzung mit der Ökumene erst im Zusammenhang mit dem Konzil sieht: Äppli, Identität, 175.

<sup>76</sup> In der Schrift *Katholiken und Protestanten* macht Cullmann klar, dass ihn die ökumenische Frage schon lange beschäftigt und auch persönlich betrifft (9). Er weist auch schon dort auf die Existenz von unterschiedlichen Gruppen in der Urgemeinde hin und legt die Leib-Metapher aus 1Kor 12 ökumenisch aus (14). Siehe: Cullmann, Katholiken, 9 und 14.

Äpplis Studie, Cullmanns ökumenisches Projekt mit dem Konzil zu vergleichen, reichen. Die vorliegende Arbeit, die ganz auf *Einheit durch Vielfalt* ausgerichtet ist, wird deutlich machen, dass durchaus mehr Schriften Cullmanns zu berücksichtigen sind, um die Entwicklung des Einheitsvorschlags Cullmanns nachzuvollziehen.<sup>77</sup> Äppli geht im Verlauf seiner Arbeit auf weitere Aspekte von *Einheit durch Vielfalt* ein, worauf in dieser Arbeit an späterer Stelle eingegangen wird. Festzuhalten gilt es, dass Äppli einen wichtigen Beitrag dazu leistet, Cullmanns Rolle auf dem Konzil besser einzuordnen, die Nähe zwischen Cullmanns ökumenischer Sicht und dem Zweiten Vatikanischen Konzil aufzuzeigen sowie seine Rolle bei der Entstehung des heilsgeschichtlichen Instituts in Tantur bei Jerusalem besser nachvollziehen zu können.<sup>78</sup>

2019 veröffentlichte Matthieu Arnold, ein Schüler und Gefährte Cullmanns, das Buch *Oscar Cullmann, un docteur d'église* (dt. erweiterte Übersetzung 2023: *Oscar Cullmann. Ein Leben für Theologie, Kirche und Ökumene*). In seinem Buch bespricht er Cullmanns Wirken in fünf Kapitel. Dabei dienen ihm vor allem die Veröffentlichungen Cullmanns sowie Besprechungen und Reaktionen auf Cullmanns Bücher als Quellen. An einigen Stellen zieht er Briefe oder anderes Quellenmaterial für seine Studie heran. Für die vorliegende Arbeit ist vor allem ein Kapitel wichtig, indem er sich der ökumenischen Dimension von Cullmanns Wirken widmet. Er bespricht darin frühe Prägungen und Bekanntschaften<sup>79</sup> oder frühe Entdeckungen<sup>80</sup> und Studien<sup>81</sup>, die sich auf seine

---

<sup>77</sup> Äppli begnügt sich mit den beiden Schriften *Ökumene, Bibel und Exegese* aus dem Jahr 1968 und *Ökumenismus im Lichte des biblischen Charismabegriffs* aus dem Jahr 1972. Im Kapitel 3 dieser Arbeit wird die Entwicklung von Cullmanns ökumenischer Sicht auf dem Hintergrund seines Gesamtwerks gezeigt. Dabei werden weit mehr Schriften zur Erklärung der Entwicklung von *Einheit durch Vielfalt* berücksichtigt.

<sup>78</sup> Was bei Äpplis Arbeit leider fehlt, ist ein Bericht über den Forschungsstand zu seinem Forschungsgegenstand und ein Fazit oder ein Ausblick. Dies hätte der über weite Strecken hilfreichen Studie noch mehr Gewicht und Übersicht gegeben.

<sup>79</sup> Etwa die Prägung durch die Lektüre der positiven Darstellung des Katholizismus von Friedrich Heiler oder die Bekanntschaft mit Yves Congar, als er noch sehr jung war (Arnold, Oscar Cullmann, 95). Weiter die Bekanntschaft mit Pater Augustin Bea, der dem päpstlichen Bibelinstitut vorstand, welches Cullmann nach dem Krieg regelmässig besucht habe. Dazu seine Lehrtätigkeit an der *École Pratique des Hautes Études* in Paris, wo er sowohl protestantische wie katholische Studenten und Kollegen gehabt habe und katholische Studenten in seinen Unterricht miteinbezogen habe (ebd., 97).

<sup>80</sup> Etwa wenn er beschreibt, wie Cullmann in seinem Text über die Formgeschichte von 1924 festhält, dass auch der Schrift eine Tradition vorausgegangen sei, und Cullmann folglich zu einer positiven Bemerkung gegenüber der Traditionsverständnis der katholischen Kirche gekommen sei. Siehe: Arnold, Oscar Cullmann, 96.

<sup>81</sup> Er spricht etwa an, dass sein Werk *Christus und die Zeit* grosses Interesse bei katholischen Theologen ausgelöst habe. So etwa bei Pater Pierre Bénéoit und Louis Bouyer, die beide ausführliche Besprechungen geschrieben hätten. Seine Sicht der eschatologischen

ökumenische Sichtweise ausgewirkt haben. Dabei bemerkt er zum Beispiel auch, dass Cullmann durch Papst Pius XII. 1949 autorisiert worden sei, die Ausgrabungen unter dem Petersdom zu verfolgen,<sup>82</sup> und in den 1950er-Jahren sowohl von Pius XII. als dann auch von Johannes XXIII. zu Privataudienzen empfangen worden sei.<sup>83</sup> Arnold schreibt auch von Cullmanns ökumenischem Kollektenvorschlag in Anlehnung an die Kollekte von Heidenchristen für die Armen in Jerusalem.<sup>84</sup> Auch Cullmanns Teilnahme am Zweiten Vatikanischen Konzil wird thematisiert.<sup>85</sup> Nach dem Konzil habe Cullmann sich gegen die ökumenische Ungeduld gewehrt und sich in vielen Texten dazu geäußert. Er habe dann das ökumenische Institut in Tantur im ersten Jahr dessen Bestehens und im ersten Jahre nach seiner Emeritierung geleitet. Ziel sei gewesen, Theologen und Theologinnen aus allen Konfessionen zu sammeln, die für eine bestimmte Zeit geistliches Leben und theologisches Arbeiten zu Themen der Heilsgeschichte teilen sollten.<sup>86</sup> Arnold weiss auch zu berichten, dass Cullmann in dieser Zeit seine Beziehungen zu orthodoxen Christen und Christinnen (?) vertieft habe. So sei er 1975 auf Einladung des Patriarchen nach Rumänien und später nach Athen gereist. Kurz erwähnt er auch den ökumenischen Gebetsgarten auf dem Ölberg bei Jerusalem, bei dessen Eröffnung Cullmann als Vorstandsmitglied mitgewirkt habe.<sup>87</sup> In Bezug auf Cullmanns ökumenisches Projekt *Einheit durch Vielfalt* ist für unseren Zusammenhang interessant, dass er es auf dem Hintergrund von Cullmanns Gesamtwerk diskutiert. Die verschiedenen Aspekte von Cullmanns Projekt diskutiert er dann ausführlich. Auf die Formulierung des Titels des Buches *Einheit durch Vielfalt* geht er auch ein und erklärt, wie Cullmann dies im Buch präziser formuliert und im Zusatzkapitel nochmals erklärt hatte.<sup>88</sup> Es ist ihm wichtig festzustellen, dass die

---

Spannung sei auf grosses Interesse gestossen. (Siehe: Arnold, Oscar Cullmann, 96.) Er hebt auch hervor, auf wie grosses Interesse sein Petrusbuch unter katholischen Theologen gestossen sei. So sei das Buch von allen bedeutenden katholischen theologischen Zeitschriften rezensiert worden. Unter den Buchbesprechungen fand sich demnach auch eine von dem bekannten Theologen Jean Daniélou (ebd., 100).

<sup>82</sup> Arnold, Oscar Cullmann, 97.

<sup>83</sup> Arnold, Oscar Cullmann, 101.

<sup>84</sup> Arnold, Oscar Cullmann, 102–103.

<sup>85</sup> Arnold geht hier auf einen Brief ein, der Cullmanns eigenständiges und unabhängiges Handeln am Konzil zeigt, womit er begründet, mit wie viel Freiheit Cullmann am Konzil aufgetreten sei. Siehe: Arnold, Oscar Cullmann, 103.

<sup>86</sup> Arnold, Oscar Cullmann, 107.

<sup>87</sup> Arnold, Oscar Cullmann, 107.

<sup>88</sup> Siehe zu eben dieser Frage die Ausführungen zum Text von André Birmelé weiter oben. Arnold gibt hier genau die Antwort Cullmanns wieder, auf die oben verwiesen worden ist.

ökumenische Situation sich seit dem Pontifikat von Johannes Paul II. etwas verändert habe und die Komplementarität der Charismen durch den Anspruch der katholischen Kirche, die Fülle der Gaben des Heiligen Geistes zu besitzen, in Gefahr sei.<sup>89</sup> Bei der Frage der Umsetzung habe Cullmann aber schon um die Schwierigkeit gewusst, wonach Protestanten nach einem Einheitsmodell suchten, während die katholische Kirche meine, es im Papsttum zu haben. Cullmann habe gerade eine Gemeinschaft der Kirchen gesucht, die dieser Ungleichheit Rechnung trage. So habe er 1986 festgestellt, dass für die Protestanten unter Umständen ein Petrusdienst als Band der Gemeinschaft infrage komme. Allerdings nur dann, wenn sein Primat rein menschlich begründet werde und er über keine absolute Jurisdiktionsmacht verfüge. Da aber die Katholiken nicht auf die Einsetzung nach göttlichem Recht verzichten könnten, schlage Cullmann eine konziliare Gemeinschaft als Band der Einheit vor. Arnold schreibt dann noch, dass Cullmann durch das Treffen *Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung* in Basel 1989 in der Überzeugung der Richtigkeit seines Vorschlags gestärkt worden sei, da die Struktur dieses Treffens der von ihm vorgeschlagenen Strukturierung der Gemeinschaft autonomer Kirchen sehr nahegekommen sei.<sup>90</sup> Zum Schluss stellt Arnold fest, dass sich das Modell von Cullmann in den ökumenischen Kreisen nicht aufgedrängt habe. Man könne aber Cullmann zugutehalten, dass er dazu beigetragen habe, dass sich zwischen Einheit und Vielfalt ein untrennbares Band gebildet habe. Die Unterschiedlichkeiten der Konfessionen würden nicht einfach unterdrückt, sondern es werde eine Versöhnung gesucht. Arnold zeigt also hier, ohne auf Quellenmaterial aus dem Nachlass Cullmanns einzugehen, dass Cullmanns Einheitsentwurf im Verlauf seines ökumenischen Wirkens nach und nach entstanden ist. Er geht auf einzelne Texte ein und zeigt daran, was von Cullmanns Projekt schon früher in seinem Werk vorhanden war. Es wird die Aufgabe dieser Arbeit sein, die Entwicklung der ökumenischen Sicht Cullmanns präzise zu zeigen und darüber hinaus anhand der Quellen zu *Einheit durch Vielfalt* im Nachlass zu beleuchten, wie Cullmann vorgegangen ist, um sein Projekt zu realisieren, und wie er in Briefen darüber korrespondiert hat.

An den genannten Beispielen wird der aktuelle Forschungsstand zu Cullmanns Projekt einer *Einheit durch Vielfalt* sichtbar. Die bisherigen Beiträge zeigen entweder vor allem Forschungsdesiderate auf, besprechen Cullmanns Projekt am Rande auf dem Hintergrund seines gesamten ökumenischen Wir-

---

<sup>89</sup> Dies wird uns später im Zusammenhang der Korrespondenz mit Ratzinger und der Schrift *dominus iesus* beschäftigen. Siehe: 6.5 Der Briefwechsel mit Josef Ratzinger: Hoffnung und Enttäuschung.

<sup>90</sup> Arnold, Oscar Cullmann, 122.

kens oder besprechen Cullmanns Projekt innerhalb einer anderen Fragestellung, wobei gewisse Aussagen Fragen aufwerfen. Eine Studie, die sich auf *Einheit durch Vielfalt* konzentriert, ist schon von den genannten Forschungsdesideraten her geboten. Die oben diskutierten Beiträge machen deutlich, dass es sinnvoll ist, nach den Wurzeln seines Projekts und der Entwicklung seiner Sicht der Ökumene zu fragen. Hier bietet sich eine präzise Diskussion der unterschiedlichen Phasen der Entwicklung von Cullmanns ökumenischer Sicht auf dem Hintergrund zeitgeschichtlicher Entwicklungen an. Auch legen sie nahe, dass die Erforschung der Briefwechsel, die Cullmann anlässlich seines Buches geführt hat, eine grosse Bereicherung für die Forschung zu Cullmann und seinem ökumenischen Projekt bedeuten.



---

## **Teil 1**

### **Oscar Cullmann und sein ökumenisches Projekt**



## 2 Oscar Cullmann – ein biografischer Abriss

Die mit der Literatur von und über Cullmann vertrauten Lesenden werden merken, dass in diesem biografischen Abriss nicht viel Neues über die Person und das Werk Cullmanns zu erfahren ist. Die Literatur zu Cullmanns Leben beschränkt sich auf eine autobiografische Skizze, die Cullmann selbst 1960 veröffentlicht hat, eine kurz gehaltene Einführung in die Biografie Cullmanns im Rahmen einer Festschrift von Karlfried Froehlich, seinem ehemaligen Studenten und Wegbegleiter, sowie zuletzt dem Buch über Cullmanns Werk von Matthieu Arnold, das den Fokus aber stärker auf sein theologisches Werk legt als auf sein Leben. Quellenmaterial wäre im Cullmann-Nachlass allerdings sehr viel vorhanden. Es fehlt in der Forschung immer noch eine umfassende Biografie dieses herausragenden Theologen.<sup>91</sup>

Die folgenden biografischen Angaben sind also für jene Lesenden geschrieben, für die Cullmann eher unbekannt ist. Dadurch sollen sie einen kurzen Ein- und Überblick über Cullmann und sein Werk gewinnen. Da im Kapitel vier über den Hintergrund von Cullmanns Projekt jeweils kurze biografische Einblicke in die behandelten Zeitabschnitte geboten werden, ist der folgende Überblick über das Leben und Wirken Cullmanns kurzgehalten. Dabei werden Aspekten, die für seinen ökumenische Werdegang von Bedeutung waren, besondere Beachtung geschenkt.

---

<sup>91</sup> Siehe: Cullmann, Oscar: Autobiographische Skizze, in: Oscar Cullmann, Vorträge und Aufsätze 1925–1962, Tübingen 1966, 683–687. Froehlich, Karlfried: Oscar Cullmann – ein Leben für die grössere Ökumene. Zugleich ein Vorwort, in: Testimonia Oecumenica. In Honorem Oscar Cullmann Octogenarii Die XXV Februarii A. D. MCMLXXXII, ed. Karlfried Froehlich, Tübingen 1982, 1–27. Arnold, Matthieu: Oscar Cullmann. Un docteur de l'église, Lyon 2019.

## 2.1 Lebens- und Schaffensdaten

Oscar Cullmann wurde am 25. Februar 1902 in Strassburg geboren und starb am 16. Januar 1999. Das 20. Jahrhundert, das Jahrhundert der modernen ökumenischen Bewegung, erlebte er quasi von Anfang an bis zum Schluss. Cullmann wuchs als jüngstes Kind in einer kinderreichen elsässischen Familie auf. Sein Interesse an der Theologie entsprang nicht etwa dem Wunsch, Pfarrer zu werden, sondern dem Interesse am Gegenstand der Theologie. Der Religionsunterricht und Besuche in der liberalen lutherischen Aurelienkirche führten dazu, dass er nicht nur klassische Philologie, sondern auch Theologie zu studieren begann.<sup>92</sup> Im Hinblick auf seine spätere ökumenische Haltung war schon diese Phase prägend, studierte er in Strassburg doch Seite an Seite mit römisch-katholischen Studenten und unter Professoren unterschiedlicher kirchlicher Traditionen.<sup>93</sup> Die Beziehung zwischen Katholiken und Protestanten stellte sich ihm schon früh als ein persönliches Problem, da er sich römisch-katholischen Christen sehr verbunden fühlte und durch seine Tätigkeit täglich mit der Trennung der Kirchen konfrontiert wurde.<sup>94</sup>

Ab 1926 wurde er Studienleiter am Thomasstift in Strassburg, unterrichtete an der theologischen Fakultät altgriechisch und wurde 1930 zum Professor für Neues Testament berufen. Später übernahm er auch die Stelle als Dozent für ältere Kirchengeschichte. Sein Weg führte ihn schliesslich 1938, kurz vor dem Zweiten Weltkrieg, nach Basel, wo er dieselben Professuren übernahm. Hier wurde er zusammen mit seiner Schwester Louise, die zeitlebens an seiner Seite war, zum Vorsteher des Alumneums, des Studentenheims der theologischen Fakultät der Universität Basel. Dies sollte für seinen ökumenischen Laufweg insofern wichtig werden, als dass Studenten aus aller Welt und zahlreichen kirchlichen Traditionen für eine Zeit im Alumneum unter Cullmanns Leitung lebten und studierten. Mit vielen dieser ehemaligen Studenten blieb er über Jahre in Kontakt, wovon die Briefwechsel, die wir im Teil über die Reaktionen betrachten werden, zeugen.

Seine neutestamentlichen Werke fanden ab 1946 und der Veröffentlichung von *Christus und die Zeit* immer mehr Beachtung – gerade auch unter römisch-katholischen Leserinnen und Lesern. Unter protestantischen Theologen und Theologinnen im deutschsprachigen Raum erhielt er wenig Zustim-

---

<sup>92</sup> Die meisten greifbaren biografischen Daten gehen auf eine autobiografische Skizze zurück, die Cullmann 1960 geschrieben hat. Im Cullmann-Nachlass gäbe es noch sehr viel Material, das sich als Quellen für eine Biografie anbieten würde. Eine solche fehlt bisher leider. Siehe: Cullmann, autobiografische Skizze, 683.

<sup>93</sup> Cullmann, *La tâche*, 346.

<sup>94</sup> Cullmann, *Katholiken*, 9.

mung. Dies dürfte auch mit dem Einfluss von Rudolf Bultmann zusammenhängen, dessen kritische Rezension gleichzeitig mit Cullmanns Buch erschienen war.<sup>95</sup> Seine Lehrverpflichtungen nahmen in dieser Zeit genauso zu wie seine Leserschaft. So unterrichtete er an der *Ecole des Hautes-Etudes*, an der philosophischen Fakultät an der *Sorbonne* und der theologischen Fakultät in Paris. Auch lehrte er regelmässig in den Sommerferien an der *Waldenserfakultät* in Rom sowie am *Union Theological Seminary* in New York. Durch die Leserschaft seiner Bücher und auch durch seine breite Lehrtätigkeit in unterschiedlichen Hochschulen wuchs Cullmanns Netzwerk und wurde immer vielfältiger. Mit seinem Buch «Katholiken und Protestanten» aus dem Jahre 1958 wagte er erstmals, einen konkreten praktischen Vorschlag zum Miteinander der Konfessionen zu bringen, der auf seinen exegetischen Studien basierte. Der Vorschlag einer ökumenischen Kollekte: Eine römisch-katholische und eine protestantische Kirchgemeinde sollten jeweils für die andere eine Kollekte sammeln. Dieser Vorschlag, der schon wesentliche Aspekte seines ökumenischen Denkens enthielt, wurde an verschiedenen Orten aufgenommen, hat sich dann aber nicht durchgesetzt.<sup>96</sup>

Das sowohl ökumenisch wie auch persönlich bedeutsamste Ereignis Cullmanns war das Zweite Vatikanische Konzil, zu dem er als persönlicher Gast des Einheitssekretariats unter Kardinal Bea eingeladen war.<sup>97</sup> Wohlgermerkt war er dort nicht als Vertreter oder Repräsentant einer spezifischen Kirche, sondern als Privatmann eingeladen. In diesem Zusammenhang ist die Beschreibung Cullmanns als «Zivilist inmitten aller möglichen kirchlichen und theologischen Uniformen», als «ein Mann von fast anstössiger Unabhängigkeit, der sich nur seinem Beruf als wissenschaftlicher Exeget verpflichtet» bemerkenswert.<sup>98</sup> Unter den Sonderbeobachtern nahm er eine besondere Rolle als Sprecher ein. So sind aus der Zeit zahlreiche Vorträge und Aufsätze von Cullmann erhalten, in denen er sich zum im Prozess befindenden Konzil äussert. Während dem Konzil wurde er auch mehrmals von Paul VI. zu persönlichen Gesprächen eingeladen. Der damalige Papst sollte Cullmann später als Freund bezeichnen. Nach dem Konzil setzte er sich in seinen Vorlesungen und

---

<sup>95</sup> Bultmann, Rudolf: Heilsgeschichte und Geschichte, zu Oscar Cullmann, Christus und die Zeit, in: ThLZ 73 (1948), 659–666. Siehe auch: Froehlich, Die Mitte, 209; Arnold, Oscar Cullmann. Un docteur de l'église, Lyon 2019 (dt. erweiterte Ausgabe: Arnold, Matthieu: Oscar Cullmann. Ein Leben für Theologie, Kirche und Ökumene, Zürich 2023).

<sup>96</sup> Cullmann, Oscar: Katholiken und Protestanten, Basel 1958.

<sup>97</sup> Froehlich, Oscar Cullmann – ein Leben, 15.

<sup>98</sup> Froehlich, Die Mitte, 203.

in verschiedenen Veröffentlichungen vermehrt mit der Frage der Einheit und der Bedeutung und den Auswirkungen des Konzils auseinander.

1972 wurde Cullmann schliesslich in Basel emeritiert. Das bedeutete für ihn aber nicht Ruhestand. Gleich das erste Jahr nach seiner Emeritierung verbrachte er im heilsgeschichtlich-ökumenischen Institut in Tantur bei Jerusalem. Dies war ihm ein besonderes Herzensanliegen, ging dessen Gründung doch auf Gespräche zwischen ihm und Paul VI. zurück: Studenten der drei grossen christlichen Traditionen sollten gemeinsam zur Heilsgeschichte forschen und damit in den Dienst der Einheit der Kirchen treten. In den folgenden Jahren hatte er viele Gastlehrertätigkeiten inne, betrieb weiter Forschung und publizierte viel. Dabei nahm die Frage nach der Einheit grossen Raum ein. 1986 veröffentlichte er das hier behandelte Buch *Einheit durch Vielfalt*, zu welchem er 1990 eine zweite Auflage mit einem Zusatzkapitel erscheinen liess. Mehr und mehr verbrachte er seine Zeit auch in Chamonix, wo er ein Chalet besass. Sein letztes akademisches Werk *Das Gebet im Neuen Testament* veröffentlichte er 1995 im hohen Alter von 93 Jahren.

## 2.2 Exegetische und theologische Ausrichtung

Sein theologisches Grundinteresse galt der Erforschung des Wesens und Zentrums des Christentums. Durch das Studium des frühen Christentums als historisches Phänomen meinte er zum Wesenskern des Christentums zu gelangen. Hierfür war die Entdeckung der Formgeschichte von Bedeutung. Er empfand sie als Befreiung gegenüber der (lutherischen) Orthodoxie und herrschender Philosophien, die seiner Meinung nach beide die historisch-exegetische Bibelforschung verfälscht hätten.<sup>99</sup> Es ging ihm darum, offen zu sein für die Fremdheit der neutestamentlichen Texte und nicht liebgezwungene Vorstellungen in die exegetische Arbeit hineinzutragen.<sup>100</sup> Dabei war ihm durchaus bewusst, dass der Exeget subjektiv am Prozess des Erkennens beteiligt ist. Die Überbetonung der Beteiligung des Subjekts des Forschenden bei anderen zeitgenössischen Exegeten führte ihn dazu, sich für mehr Objektivität in der exegetischen Wissenschaft einzusetzen. Deswegen hat sich Cullmann stets für einen zweistufigen Prozess der Deutung biblischer Texte ausgesprochen, bei

---

<sup>99</sup> Zu Cullmanns Verständnis der Formgeschichte siehe seinen Aufsatz aus dem Jahre 1925: Cullmann, Oscar: Die neuen Arbeiten zur Geschichte der Evangelientradition, in: Froehlich, Karlfried (Hg.): Oscar Cullmann. Vorträge und Aufsätze 1925–1962, Tübingen 1966, 41–89.

<sup>100</sup> Cullmann, autobiografische Skizze, 685.

dem der Exeget sowohl Historiker wie auch Theologe sein müsse. In einem ersten Schritt sollten die historischen Fragen mit möglichst grosser wissenschaftlicher Objektivität erforscht werden. Hierfür sollte sich der Exeget der Werkzeuge der historischen Forschung bedienen. Erst in einem zweiten Schritt sei auf die Sache einzugehen und damit nach dem theologischen Gehalt zu fragen, was für ihn dann auch durch die persönliche Einreihung ins Zeugnis geschieht.<sup>101</sup>

Über die formgeschichtliche Methode und die Auseinandersetzung mit der Frage der Eschatologie meinte er zum Wesenskern der neutestamentlichen Tradition und damit der Essenz des Christentums gelangt zu sein. Als solche versteht er seine heilsgeschichtliche Theologie, die stark vom Gedanken des «Schon jetzt» und «Noch nicht» des Reiches Gottes geprägt ist. Im Zusammenhang mit der vermeintlichen Alternative zwischen zukünftiger oder gegenwärtiger Eschatologie, sei ihm als jungem Dozenten in Strassburg aufgegangen, dass die Eschatologie «schon jetzt» angebrochen, aber «noch nicht» verwirklicht sei.<sup>102</sup> Die Beziehung zwischen Christologie und Eschatologie deutet er darin zeitlich und kommt so zu einer heilsgeschichtlichen Gesamtperspektive, welche die unterschiedlichen Zeugnisse der Bibel verbindet.<sup>103</sup> Dafür plädierte er in seinem ersten grösseren Werk *Christus und die Zeit* und später in seiner *Christologie des Neuen Testaments* sowie in seinem Hauptwerk *Heil als Geschichte*. Diese theologische Grundperspektive zieht sich dann durch alle seine exegetischen Schriften hindurch und bildet auch die theologische Grundlage für seine ökumenische Theologie. Insofern ist Cullmanns Werk sehr kohärent und in sich stimmig. Immer wieder verwies er in späteren Schriften auf frühere und verwendete diese quasi als Bausteine, mit denen er an seinem theologischen Vermächtnis baute.

---

<sup>101</sup> Siehe hierzu: Cullmann, *Heil*, 51, und ders.: *Die Problematik*, 99–100, sowie: Cullmann, *Notwendigkeit*, 120.

<sup>102</sup> Cullmann, Vorwort, in: Schlaudraff, *Heil als Geschichte?*, XVI.

<sup>103</sup> Siehe z. B.: Cullmann, *Hoffnung*, 380–385.



### 3 Cullmanns ökumenisches Projekt

#### *Einheit durch Vielfalt*

Worin besteht für Cullmann die Grundlegung für eine Einheit, die durch die Vielfalt zustande kommt, und wie stellt er sich eine Verwirklichung dieser Einheit vor? Welche Überzeugungen bringen Cullmann dazu, so ein Einheitsmodell zu entwerfen und es gleich verwirklichen zu wollen? In diesem Kapitel wird nun das ökumenische Projekt Cullmanns dargelegt. Hierfür wird zunächst ein Überblick geboten, wie Cullmann seine Gedanken gliedert. Daran anschließend wird das Projekt beschrieben.

Cullmann war beim Schreiben dieses Entwurfs nach eigenen Angaben von drei Überzeugungen geleitet.<sup>104</sup> Erstens sieht er die Einheitsbestrebungen seiner Zeit als von Gott gewollt und insofern als unbedingten göttlichen Auftrag, der nicht losgelassen werden darf. Diese Überzeugung ist verbunden mit seinem Verständnis der Heilsgeschichte. Wir werden sehen, dass seine heilsgeschichtliche Theologie zentral für seinen Vorschlag ist und diese Überzeugung eine wichtige Triebfeder hinter Cullmanns Projekt ist. Zweitens sieht er die ökumenischen Errungenschaften mehr durch Ungeduld und falsche Zielsetzungen gefährdet als durch Konservativismus, Indifferenz oder Resignation. In den Achtzigerjahren des zwanzigsten Jahrhunderts war viel die Rede von einer Stagnation oder Lähmung der ökumenischen Entwicklung.<sup>105</sup> Cullmann sieht hinter der allgemeinen ökumenischen Ernüchterung und Enttäuschung, der angeblichen Stagnation der Ökumene ein falsch gesetztes Ziel. Nämlich das Ziel einer Gleichschaltung, einer Uniformierung zu einer geeinten Kirche, in der das geschichtlich gewachsene Profil der einzelnen Kirchen verschwindet und in der des diversifizierenden Wirkens des Heiligen Geistes

<sup>104</sup> Siehe: Cullmann, *Einheit*<sup>1</sup>, 142. In der zweiten Auflage hat er das Schlusswort angepasst und spricht nicht von den drei Grundüberzeugungen, die ihn geleitet haben.

<sup>105</sup> Ausdruck davon ist etwa der Buchtitel *Gelähmte Ökumene* vom späteren Kurt Kardinal Koch. Siehe: Koch, Kurt Kardinal: *Gelähmte Ökumene. Was jetzt noch zu tun ist*, Freiburg i. Br. 1991.

keine Rechnung getragen wird. Er ist überzeugt, dass es dieses falsche ökumenische Ziel ist, das zu den Ernüchterungen und der Abschwächung des ökumenischen Feuers geführt hat.<sup>106</sup> Daraus ergibt sich für ihn die dritte Überzeugung, wonach Christinnen und Christen die Pflicht hätten, die historische Wirklichkeit, zu der die verschiedenen Konfessionen gehörten, ganz ernst zu nehmen. Aus dieser Überzeugung setzt er dem falschen Ziel nun seine Sicht vom *wahren* Ökumenismus gegenüber. Er tut es in sehr klaren Worten, deren normativer Anspruch, wegen der Nüchternheit, mit der er seine Gedanken darlegt, manchmal fast untergeht.<sup>107</sup>

Cullmann meint nicht, einfach ein neues Modell der Einheit zu entwerfen. Er sucht keinen Kompromiss zwischen den Konfessionen oder ein möglichst niederschwelliges Modell des Miteinanders der Kirchen, das möglichst einfach zu erreichen sein soll. Er erhebt den normativen Anspruch, dass er ein Projekt entwirft, das den *wahren* Ökumenismus verkörpert und – freilich nach weiterführenden Gesprächen – schon jetzt umgesetzt werden könnte. Seine Gedanken entfaltet er in drei Kapiteln, wobei die zweite Auflage durch ein Zusatzkapitel mit der Diskussion von Reaktionen ergänzt wurde.<sup>108</sup> Nach und nach ergibt sich so das Gesamtbild seines Vorschlags. Im ersten Kapitel zeichnet Cullmann die neutestamentliche Grundlage seiner Vorstellung des Ökumenismus der Einheit in der Vielfalt. Hier zeigt er, was er unter der Grundlegung für eine Einheit durch Vielfalt versteht. Dabei gehen sowohl seine neutestamentlichen Erwägungen und deren Bedeutung für die heutige Ökumene als auch seine Ausführungen zu dem, was er wahren und falschen Ökumenismus nennt, fließend ineinander über. Im zweiten Kapitel diskutiert er die Möglichkeit der praktischen Verwirklichung einer Einheit in der Vielfalt. An dieser Stelle erwägt er, wie diese Einheit konkret aussehen und verwirklicht werden könnte. Im dritten und letzten Kapitel der ersten Auflage konkretisiert er dann sein Projekt weiter durch die Konfrontation seines Entwurfs mit damals neueren ökumenischen Plänen und Dialog-Papieren.

<sup>106</sup> Siehe dazu: Cullmann, *Einheit*<sup>1</sup>, 18–19. *Einheit*<sup>2</sup>, 24–25.

<sup>107</sup> Cullmann spricht z. B. wie selbstverständlich von wahren und falschem Ökumenismus und will die Kriterien für den wahren Ökumenismus dem Neuen Testament entnehmen. Siehe dazu seine Einleitung ins erste Kapitel: Cullmann, *Einheit*<sup>1</sup>, 15. *Einheit*<sup>2</sup>, 21. Siehe dazu auch seine Ausführungen im Schluss des Kapitels über die neutestamentliche Grundlegung. Cullmann, *Einheit*<sup>1</sup>, 53–54. *Einheit*<sup>2</sup>, 59–60.

<sup>108</sup> Im Wesentlichen wird in diesem Kapitel auf die erste Auflage Bezug genommen. Wo aber in der zweiten Auflage missverständliche Begrifflichkeiten der ersten Auflage korrigiert wurden, wird dem Wortlaut der zweiten Auflage gefolgt und darauf hingewiesen. Da die zweite Auflage (der deutschen Version) als Referenztext gesehen werden kann und bei manchen Lesenden nur diese Version vorhanden sein wird, werden für Belege beide Auflagen angegeben.

Um zu verstehen, wie er zu diesem Vorschlag mit diesem ungeheuren Anspruch kommt, und um das fließende Ineinander klarer zuzuordnen, ist zuerst auf seine heilsgeschichtliche Theologie hinzuweisen, die den Hintergrund für alle seine Ausführungen bildet. Für seine damaligen Leserinnen und Leser konnte er vielleicht voraussetzen, dass bei der Lektüre eines Buches aus seiner Feder viele um seine theologische Grundperspektive wussten. So erklärt sich vielleicht die äusserst knappe Ausführung und auch der Ort, den er dieser innerhalb seines Buches einräumt.<sup>109</sup> Es erscheint heute sinnvoll, wenn auch hier nur knapp, an die theologische Grundperspektive Cullmanns zu erinnern. Danach wird gezeigt, wie Cullmann den Gedanken von der Einheit durch Vielfalt neutestamentlich begründet und auf die heutige ökumenische Situation der Vielfalt der Konfessionen überträgt. Dabei wird nach und nach immer klarer, was er unter wahren und falschem Ökumenismus versteht. Die Gedanken Cullmanns werden dann gegenüber seinem Aufriss etwas anders zugeordnet, um zu verdeutlichen, welche Massnahmen er konkret vorschlägt, um sein Projekt umzusetzen. Auf seine Auseinandersetzung mit anderen ökumenischen Vorschlägen und Texten seiner Zeit wird – wie von ihm vorgesehen – punktuell zur Erhellung seines Projekts eingegangen, wo diese nicht schon vorher besprochen werden.

### 3.1 Gott wirkt in der Geschichte

In *Christus und die Zeit*, weiter in *Die Christologie des Neuen Testaments* sowie später in *Heil als Geschichte* hat Cullmann seine Theologie der Heilsgeschichte dargelegt und begründet. Mit *Zeit und Heil* von Hans-Georg Hermesmann, «*Heil als Geschichte*?» von Karl-Heinz Schlaudraff und «*The Hermeneutics of Oscar Cullmann*» von Theodore Martin Dorman sind drei fundierte Arbeiten zu Cullmanns heilsgeschichtlicher Theologie vorgelegt worden, die trotz ihres Alters noch heute von Bedeutung sind. In jüngerer Zeit setzte sich Robert Yarbrough in einer Studie zur Bedeutung der heilsgeschichtlichen Theologie in den biblischen Wissenschaften mit Cullmanns heilsgeschichtlicher Theo-

---

<sup>109</sup> Von seiner heilsgeschichtlichen Theologie schreibt er bloss im vierten Abschnitt des ersten Kapitels als Ort der Entfaltung der Einheit durch Vielfalt. Siehe: Cullmann, *Einheit*<sup>1</sup>, 45–53. *Einheit*<sup>2</sup>, 51–60. Der Abschnitt verfolgt zudem auch weniger das Ziel, seine heilsgeschichtliche Theologie darzulegen, als vielmehr Beispiele und nähere Bestimmungen für die Einheit durch Vielfalt in der Geschichte darzulegen.

gie auseinander.<sup>110</sup> Hier sei auf die für unsere Sache wesentlichen Punkte hingewiesen und für die vertiefte Auseinandersetzung auf obengenannte Schriften verwiesen. Kurz gesagt: Cullmann rechnete mit dem Wirken Gottes in der Geschichte. Wie kommt er darauf? Zuerst ist festzuhalten, dass Cullmann im Judentum und der Urkirche das Verständnis einer linearen Zeitentwicklung zu erkennen meint.<sup>111</sup> Sowohl im Judentum wie auch im frühen Christentum hat es demnach Ereignisse gegeben, die prophetisch gedeutet und miteinander in Beziehung gesetzt wurden, ohne die weder Judentum noch Christentum bestehen würden.<sup>112</sup> Dieser Ereigniszusammenhang und die dazugehörige prophetische Deutung bildet für Cullmann die Grundlage der neutestamentlichen Botschaft der alles umspannenden Heilsgeschichte. Dabei bilden das geschichtliche Ereignis und die offenbarte prophetische Deutung ein Ineinander, sodass die Offenbarung im Ereignis und in der Deutung besteht.<sup>113</sup> Durch neue Heilsereignisse und deren Deutung und fortschreitender Verbindung mit bisherigen Ereignis- und Deutungszusammenhängen kommt nach Cullmann die biblische Heilsgeschichte zustande, die sich zeitlich linear abspielt. In Bezug auf das Neue Testament ist nun wichtig, dass in Leben, Sterben und Auferstehung Jesu das zentrale und für alle weitere Heilsgeschichte normative Ereignis geschehen ist. Die prophetische Deutung und Bedeutung dieses historischen Ereignisses lässt alle früheren Deutungen in neuem Licht erscheinen, wird zum Orientierungspunkt aller weiteren Heilsgeschichte und nimmt in seiner Auswirkung kosmische Bedeutung an.<sup>114</sup> Die Motive der Erwählung und Stellvertretung werden nämlich auf Jesus angewendet: Jesus steht in der Mitte einer Bewegung vom ganzen Volk Israel zu ihm, als dem Einen, der stellvertretend die Berufung des Volkes erfüllt und von dem aus sich das Heil dann

---

<sup>110</sup> Yarbrough äussert sich erstaunt darüber, dass Cullmann und seine Theologie weitgehend in Vergessenheit geraten sind, obwohl er in seiner Zeit zu den Grössen seiner Disziplin gehörte. Siehe dazu: Yarbrough, *The Salvation*, 213–215.

<sup>111</sup> Hermesmann, *Zeit*, 82.

<sup>112</sup> Cullmann beschreibt das Zustandekommen der heilsgeschichtlichen Sicht in der Bibel entlang von Ereignissen und deren prophetischen Deutung. Dabei wirft ein neues Ereignis und dessen offenbarte prophetische Deutung auch immer ein neues Licht auf die bisherigen Ereignisse und deren Deutung. Siehe dazu Cullmanns zweites Kapitel in *Heil als Geschichte*: Cullmann, *Heil*, 66–116. Cullmann hebt auch hervor, dass die so zustande kommende Heilsgeschichte die Kontinuität zwischen Alten und Neuen Testament zeigt. Hermesmann hebt auch die Bedeutung hervor, die Cullmann den geschichtlich kontrollierbaren Ereignissen für die heilsgeschichtliche Theologie des frühen Christentums beimisst. Siehe: Hermesmann, *Zeit*, 83.

<sup>113</sup> Siehe: Cullmann, *Heil*, 80.

<sup>114</sup> Cullmann, *Heil*, 82.

ausstreckt über die Kirche auf die ganze Menschheit und den Kosmos.<sup>115</sup> Das Leben, die Predigt, der Tod am Kreuz sowie danach der Auferstandene und die Himmelfahrt wurde von Zeugen beobachtet. Daraufhin wurde nach und nach auch die prophetische Bedeutung dieser Ereignisse offenbart. Im Neuen Testament, das für ihn die apostolische Tradition abschliesst, findet sich nun die verbindliche Norm des zentralen Heilsereignisses in Jesus Christus. Die Norm des christlichen Glaubens findet sich also im Glauben der frühen Kirche, wie er im Neuen Testament fassbar wird. Nun gehört es nach Cullmann gerade zum Wesenskern der neutestamentlichen Botschaft dazu, dass die Heilsgeschichte mit Christus als dem entscheidenden Ereignis nicht stehen bleibt, sondern weiterläuft. Für Cullmann ist das Typische für die neutestamentliche Botschaft ihre heilsgeschichtliche Ausrichtung, die ihre Mitte in Christus findet, seit da aber in der Hoffnung auf die Wiederkunft Christi am Ende der Zeit lebt, bei der Gottes Heilsplan zu seiner Erfüllung kommen wird. Da die ersten Christinnen und Christen ganz im Eindruck des Lebens und der Auferstehung Christi standen, dem sie die entscheidende Bedeutung für ihr Leben und die ganze Heilsgeschichte beimassen, verstanden sie sich nach Ostern und besonders nach Pfingsten in einer heilsgeschichtlichen Zwischenzeit in – freilich näher – Erwartung der Wiederkunft Christi. Nach Cullmann spielt die Dehnung der Zeit, also das bisherige Ausbleiben der Parusie, theologisch keine Rolle.<sup>116</sup> Schon das Zeugnis des Neuen Testaments rechne mit einer Dehnung dieser Zwischenzeit.<sup>117</sup> In dieser Zwischenzeit aber schreitet die Heilsgeschichte weiter fort, wenn sie auch ihren absoluten Bezugspunkt in Christus hat. Demnach befindet sich die Menschheit seither in dieser heilsgeschichtlichen Zwischenzeit. Er charakterisiert sie auch als eschatologischen Spannung zwischen dem «Schon jetzt» erfolgten, entscheidenden Ereignis in Jesus Christus und dem «Noch nicht» des noch unvollendeten Heilsplans Gottes, der bei Jesu Wiederkunft zur Erfüllung kommen wird. Es ist für unseren Zusammenhang wichtig zu betonen, dass Cullmann nicht einfach von einer progressiven heilsgeschichtlichen Entwicklung ausgeht. Zunächst sei hier deshalb auf seine Unterscheidung zwischen Geschichte und Heilsgeschichte hingewiesen.<sup>118</sup> Demnach

---

<sup>115</sup> Siehe dazu Cullmanns Ausführungen über die Anwendung dieser beiden Prinzipien auf Jesus, in: Cullmann, Heil, 83.

<sup>116</sup> Das stellt auch Schlaudraff in Bezug auf Cullmanns Auffassung fest: Schlaudraff, Heil, 63–64.

<sup>117</sup> Siehe dazu Cullmanns Ausführungen zur Dehnung der Zwischenzeit, in: Cullmann, Heil, 214–225.

<sup>118</sup> Die hier gemachten Aussagen bezieht Cullmann auf das, was er historisches Mittelstück der Heilsgeschichte nennt. Also jene Teile der Heilsgeschichte, die sich im historisch

ist die positive Beziehung zwischen der Heilsgeschichte und der Geschichte darin begründet, dass es sich bei der Heilsgeschichte um eine Ereignisabfolge handelt, die innerhalb der Geschichte stattfindet. Sie wickelt sich also in der Geschichte ab, unterscheidet sich aber von ihr dadurch, dass sie zwar auch chronologisch, aber nicht ohne Unterbrechung in einer Reihenfolge abläuft, sondern merkwürdige Lücken aufweist und sich sprunghaft entwickelt.<sup>119</sup> So gehört zwar die Heilsgeschichte zur Geschichte, ist aber nicht mit ihr gleichzusetzen.<sup>120</sup> Hierzu ist auch wichtig, dass für Cullmann gerade das Nebeneinander vom göttlichen Heilsplan und menschlicher Kontingenz zur Heilsgeschichte führt. Der göttliche Heilsplan steht nicht einfach fest und läuft ab wie ein Film, sondern er entwickelt sich in Zusammenhang mit der menschlichen Kontingenz und gerade auch dem Widerstand gegen den göttlichen Heilsplan.<sup>121</sup> Ja, erst die menschliche Sünde begründet gar den göttlichen Heilsplan, und so kommt es zu einem Nebeneinander der Konstante des göttlichen Heilsplans und der menschlichen Kontingenz. Damit ist auch die Möglichkeit der Unheilsgeschichte gegeben. In *Heil als Geschichte* beschreibt Cullmann die Entwicklung der Heilsgeschichte, die Unheilsgeschichte miteinschließt, als Wellenlinie, in der auch lange Umwege vorkommen können.<sup>122</sup> Das ist im Hinblick auf Cullmanns ökumenisches Projekt wichtig, wie wir sehen werden. Was nun das Verhältnis von Konstante und Kontingenz in der eschatologischen Spannung betrifft, so hat sich das Entscheidende am göttlichen Heilsplan mit Christus bereits ereignet, sodass mit der in der Vergangenheit liegenden Auferstehung Jesu die zukünftige Hoffnung schon jetzt feststeht. Der Heilsplan ist in Christus *schon jetzt* sichtbar geworden, ist aber *noch nicht* zu seiner eschatologischen, völligen Erfüllung gekommen. So hat sich mit dem Christusgeschehen der Heilsplan Gottes, die Konstante, gegenüber der menschlichen Kontingenz behauptet. Cullmann geht nun davon aus, dass die Heilsgeschichte – wenn auch weiterhin lückenhaft und mit klarem Bezug auf Christus als dem Höhepunkt des Heilsgeschehens – in der nachbiblischen Zeit bis heute weiter-

---

feststellbaren Rahmen abspielen und nicht Urgeschichte oder eschatologische Endgeschichte bzw. Mythen sind. Siehe: Cullmann, Heil, 131–146.

<sup>119</sup> Siehe: Cullmann, Heil, 134–135.

<sup>120</sup> Cullmann, Heil, 137.

<sup>121</sup> Cullmann, Heil, 139.

<sup>122</sup> Siehe dazu: Cullmann, Heil, IX. Äppli weist daraufhin, dass Cullmann in *Heil als Geschichte* von der Heilsgeschichte als *Wellenlinie* und nicht mehr wie in *Christus und die Zeit* von einer linear verlaufenden *Heilslinie* der Entwicklung spricht. Siehe: Äppli, Identität, 25.

läuft.<sup>123</sup> Sie läuft weiter als Entfaltung des Christusgeschehens, allerdings ohne, dass sich noch normativ Neues über den göttlichen Heilsplan offenbaren sollte.<sup>124</sup> Dies ist ihm wichtig, weil er im Neuen Testament die Norm für die spätere Tradition sieht. Konkret bedeutet dies, dass Cullmann damit rechnete, dass Gott auch heute noch heilsgeschichtlich Bedeutungsvolles wirkt.

Diese Ausführungen sollen helfen, Cullmanns Sicht der Heilsgeschichte und deren Bedeutung für sein Projekt besser zu verstehen. In *Einheit durch Vielfalt* fasst er sich bezüglich der Heilsgeschichte nämlich sehr kurz. Er hält dort lediglich fest, dass sie sich im Neuen Testament zwischen Joh 1.1 («im Anfang») und 1Kor 15,28 («Gott alles in allem») abspiele; dass sie sich in gewissen Ereignissen der allgemeinen Geschichte fortsetze, die aber nur mit grosser Vorsicht von der Bibel her zu bestimmen versucht werden können, und dass sie aufgrund der menschlichen Kontingenz (und folglich der Sünde) eine Unheilsgeschichte, die dem göttlichen Heilsplan zuwiderlaufe, miteinschliesse, die Kontinuität des göttlichen Wirkens aber nicht zerstören könne.<sup>125</sup> Es kann also festgehalten werden, dass aufgrund seiner heilsgeschichtlichen Deutung des neutestamentlichen Zeugnisses Cullmann davon ausgeht, dass in Christus das wesentliche Heilsgeschehen bereits erfolgt ist, von dem alle Heilsgeschichte ihre Bedeutung gewinnt. Gleichzeitig ist die Heilsgeschichte noch nicht vollendet. Demnach befinden wir – die Menschen – uns in einer Zwischenzeit, in der eschatologischen Spannung, in der Gott das Christusgeschehen entgegen der menschlichen Kontingenz auf die Erfüllung hin entfaltet und in diesem Sinne durchaus in der Geschichte weiterwirkt.

### 3.1.1 Gott wirkt Einheit durch die Vielfalt der Charismen

Wir haben nun gesehen, dass Cullmann mit dem Eingreifen Gottes in die Geschichte rechnete und wie er dies begründete. Was bedeutet dies nun im Hinblick auf sein ökumenisches Projekt? Cullmann war überzeugt, dass Gott die Einheit will und hinter der Einheitsbewegung seiner Zeit steht. Er sieht die Einheitsbestrebungen gar als unbedingten göttlichen Auftrag, der nicht losgelassen werden dürfe.<sup>126</sup> Nach Cullmanns Ansicht gibt es also einen göttlichen Auftrag zur Einheit, der von Menschen ernstgenommen oder ignoriert werden

---

<sup>123</sup> «Da in Christus der Höhepunkt des Heilsgeschehens schon erreicht ist, die Vollendung aber noch aussteht, kann kein Vakuum bis zum Ende eintreten. Vielmehr muss sich das Geschehen in Christus nunmehr auf die Vollendung hin entfalten.» Cullmann, Heil, 269.

<sup>124</sup> Cullmann, Heil, 270.

<sup>125</sup> Cullmann, *Einheit*<sup>1</sup>, 46–47. *Einheit*<sup>2</sup>, 52–53.

<sup>126</sup> Dies nennt Cullmann eine feste Überzeugung, die ihn beim Schreiben des Buches geleitet hat. Siehe: Cullmann, *Einheit*<sup>1</sup>, 142.

kann. Mit anderen Worten können Menschen zu Beauftragten Gottes in der Sache der Einheit werden. Cullmann geht also davon aus, dass Gott sich bestimmter Menschen und damit auch bestimmter Institutionen<sup>127</sup> bedient, um seinen Heilsplan weiterzuführen, zu dem auch die Einheit der Christen zählt.<sup>128</sup> Für ihn ist es deswegen wesentlich, dass alle Einheitsbestrebungen im Einklang mit dem göttlichen Wirken stehen und nicht willkürlich oder ohne Bezug auf göttliches Wirken in der Geschichte geschehen. Wahrer Ökumenismus ist für ihn folglich in jenen ökumenischen Bestrebungen zu finden, die im Einklang mit diesem göttlichen Wirken sind. Nun war er überzeugt, dass die Zeugnisse des Neuen Testaments zeigen, dass der Heilige Geist Einheit schafft. So kann er trocken und mit normativem Anspruch schreiben: «Ohne Heiligen Geist ist kein Ökumenismus möglich.»<sup>129</sup> Das bedeutet für ihn nun, dass dem Wirken des Heiligen Geistes besondere Aufmerksamkeit zu schenken ist, wenn es um die Sache der Einheit geht. In einem ersten Schritt will er dies am Neuen Testament zeigen. Zunächst stellt Cullmann fest, dass der Heilige Geist nicht nur Einheit schafft<sup>130</sup>, sondern dass er sie seinem Wesen nach so schafft, dass eine diversifizierende Vielfalt in dieser Einheit entsteht. Dies begründet er mit dem Verweis auf 1Kor 12,4–31, wo Paulus das Bild des Leibes braucht, um zu zeigen, wie die verschiedenen Gaben des Geistes wie die Glieder eines Leibes zusammengehören.<sup>131</sup> Da es sich beim Folgenden um einen

---

<sup>127</sup> Cullmann betont 1963 zum Beispiel, dass das Einheitssekretariat der römisch-katholischen Kirche eine Schöpfung des Heiligen Geistes sei und in allen Arbeiten vom Geist inspiriert gewesen sei. Mit anderen Worten lässt sich damit sagen, dass er es für ein Instrument des Heiligen Geistes gehalten hat. Siehe: Cullmann, Rede, 401.

<sup>128</sup> Cullmann sah sich selbst als Träger eines göttlichen Auftrags. Das geht aus einem Brief hervor, den er im Zusammenhang mit *Einheit durch Vielfalt* an Kardinal Willebrands geschrieben hat. In der Schlussbemerkung schreibt er, dass sie beide in dem Gebet Jesu Christi für die Einheit (Joh 17) verbunden seien. Er, der Kardinal, an dem vertrauensvollen Ort, an den ihn Gott gestellt habe, und er, Cullmann, in der untergeordneten Stellung, in der er seine Aufgabe zu erfüllen versuche. So schreibt Cullmann am 22. September 1986 an Kardinal Willebrands. Siehe: UB BS:NL353:B:III:116.

<sup>129</sup> Cullmann, *Einheit*<sup>1</sup>, 21. *Einheit*<sup>2</sup>, 27.

<sup>130</sup> Zu dieser ersten Behauptung schreibt er in Klammern Pfingsten hinzu, so als ob damit die Behauptung begründet wäre. Siehe: Cullmann, *Einheit*<sup>1</sup>, 21. *Einheit*<sup>2</sup>, 27.

<sup>131</sup> Äpli spricht in diesem Zusammenhang davon, dass Cullmann die Stelle im individuell-anthropologischen wie auch kollektiv-ekklesialen Sinne deute, er aber erstere Sichtweise in *Einheit durch Vielfalt* faktisch schnell zugunsten letzterer aufgegeben. Während die Bezeichnung der beiden Deutungsebenen sehr treffend gewählt ist, belegt aber z. B. seine Diskussion der persönlichen Charismen von Paul VI., dass er die individuell-anthropologische Ebene nicht aufgegeben hat. Siehe dazu: Äpli, *Identität*, 184. Cullmann, Paul VI., 52–55.

Kernaspekt von Cullmanns Buch handelt, lasse ich ihn selbst zu Wort kommen:

Die vom Heilige Geist ins Leben gerufene Kirche ist ein Organismus, in dem wie im menschlichen Körper ein jedes Glied gerade auf Grund seiner besonderen Struktur und Funktion zur Entstehung eines einheitlichen Bildes beiträgt. Dadurch, dass der Fuss nicht die gleiche Funktion ausübt wie die Hand und umgekehrt, wird nach Paulus eine organische Einheit geschaffen. Der Heilige Geist wirkt seiner Natur gemäss diversifizierend. Und doch kommt es nicht zur Zersplitterung, denn jedes Glied folgt dem auf Einheit gerichteten Ziel; in der Vielfalt besteht der Reichtum der Fülle des Heiligen Geistes.<sup>132</sup>

Für Cullmann stellt also die charismatische Vielfalt die Grundvoraussetzung für die Einheit dar. Er folgt konsequent der Logik der Leib-Metapher, die Paulus ja gerade im Zusammenhang mit unterschiedlichen Begabungen verwendet. Im Bilde des Zusammenspiels der Glieder des Leibes sieht er nun das Wirken des Heiligen Geistes. Und nicht nur sein Wirken, sondern er sieht in diesem Wirken gar die *Natur* des Heiligen Geistes widerspiegelt.<sup>133</sup> Näher begründet er dies nicht. Was er damit aber zu sagen scheint, ist, dass der Heilige Geist immer in dieser Weise wirkt und wegen seiner natürlichen Konstitution gar nicht anders wirken kann. Aufgrund der Art und Weise des Wirkens des Heiligen Geistes ist die Vielfalt nun gerade der Ausdruck der Fülle des Reichtums des Heiligen Geistes. So ist für Cullmann die Vielfalt der Charismen nicht einfach nur eine positive Feststellung, sondern sie wird für ihn zur Bedingung der wahren Einheit. Mit anderen Worten: Einheit kann nicht anders als durch Vielfalt zustande kommen. Für Cullmann gilt das Gesagte nun nicht nur für die individuell-anthropologische Situation einer lokalen Gemeinde, sondern er dehnt die Interpretation der Leib-Metapher kollektiv-ekklesial aus auf die verschiedenen Gruppen und später auf die unterschiedlichen Kirchen, wie gezeigt werden wird. Zunächst ist wichtig, dass Cullmann sich bewusst war, dass Paulus die Stelle in Bezug auf individuelle Glieder einer lokalen Gemeinde geschrieben hat und dass er darum wusste, dass seine Ausdehnung der Bedeutung der Stelle von Leserinnen und Lesern infrage gestellt wird. Nun ist er aber überzeugt, dass seine Vorgehensweise ganz im Sinne des Apostels ist. Mit dem Blick auf die Gesamtheit aller paulinischen Briefe kann nach Cullmann festgestellt werden, dass Paulus jeder einzelnen lokalen Gemeinde

---

<sup>132</sup> Cullmann, *Einheit*<sup>1</sup>, 22. *Einheit*<sup>2</sup>, 27–28.

<sup>133</sup> Auch Lienemann macht darauf aufmerksam, dass Cullmann hier von der Natur des Heiligen Geistes schreibt und damit gewissermassen die exegetische Ebene verlässt und eine dogmatische Aussage macht. Siehe: Lienemann, Oscar Cullmann, 188.

eine besondere Mission zuschreibt. Als Beispiel dafür nennt er den Besuchswunsch, den Paulus im Röm 1,11 äussert. Paulus möchte die Gemeinde in Rom demnach zur gegenseitigen «Stärkung im Geiste» besuchen.<sup>134</sup> Cullmann schliesst daraus, dass Paulus hier an die Besonderheit oder das Charisma der Gemeinde in Rom denkt. Die Stärkung im Geiste deutet Cullmann also nicht einseitig, sondern gegenseitig und schliesst daraus, dass Paulus damit eben an eine besondere Gabe denkt, die die Gemeinde in Rom vom Heiligen Geist erhalten habe, um ihre Mission auszuführen.<sup>135</sup> In 1Kor 1,2 sieht Cullmann diesen Gedanken bestätigt und weist auf einen weiteren hin. Indem Paulus von der «Kirche, die in Korinth ist» spreche, betone er, dass in Korinth die *eine* Kirche gegenwärtig sei. Cullmann deutet dies als Zeichen der Einheit. Die *eine* und *einzig*e Kirche ist in der Gemeinde in Korinth gegenwärtig. Zugleich sei damit aber auch gesagt, dass es eben um diejenige Kirche gehe, die sich in Korinth befindet, im Unterschied zu anderen, die sich an anderen Orten befinden. Cullmann setzt nun voraus, dass jeder lokalen Gemeinde aufgrund ihres spezifischen Ortes, ihrer bestimmten Situation und ihrer konkreten Probleme auch spezifische Gaben (Charismen) und damit Aufgaben gegeben seien.<sup>136</sup> Was er nämlich hier am Beispiel der korinthischen Gemeinde zeigt, gilt für ihn genauso für die anderen neutestamentlichen Gemeinden, wodurch er die charismatische Vielfalt auch in Bezug auf unterschiedliche lokale Gemeinden im Neuen Testament bestätigt sieht. So kommt er für die neutestamentlichen Gemeinden zu dem Schluss, den er dann auf die Kirchen unserer Zeit anwenden wird: «In jeder Einzelkirche, und gerade in ihrer Besonderheit, ist die eine Kirche, der Leib Christi, vorhanden. Das ist das Grosse am Wirken des Heiligen Geistes.»<sup>137</sup> Nach Cullmann weisen diese neutestamentlichen Beispiele darauf hin, dass die Anwendung der Leib-Metapher auf die frühchristliche Vielfalt der lokalen Kirchen durchaus im Sinne Paulus' war. Neben diesen Ausführun-

<sup>134</sup> Die Gegenseitigkeit der Stärkung scheint mir hier Paulus erst im Vers 12 anzudeuten, und dort erscheint als Mittel der gegenseitigen Stärkung der Glaube und nicht das Charisma. Im Vers 11 spricht Paulus eher davon, dass er die Gemeinde in Rom durch sein Charisma stärken wolle. Siehe dazu: Cullmann, *Einheit*<sup>1</sup>, 23. *Einheit*<sup>2</sup>, 28–29.

<sup>135</sup> In dem früheren Text *Ökumenismus im Lichte des biblischen Charismabegriffs* aus dem Jahre 1972 schreibt Cullmann, dass die Einleitungsgrüsse zu Beginn von den Briefen jeweils ein Hinweis auf das jeweilige Charisma der angeschriebenen Gemeinde verrate. Dies wird weiter unten im Kapitel 4.4 Auswirkungen des Konzils: 1968–1984 besprochen.

<sup>136</sup> «Damit [mit: die Kirche, die in Korinth ist] ist freilich gesagt, dass in Korinth dieselbe *eine* Kirche gegenwärtig ist: also Einheit; aber doch zugleich eben diejenige Kirche, die sich an *diesem* besonderen Ort befindet, die im Zusammenhang mit *dieser* Situation und den mit ihr gegebenen Problemen ihren besonderen charismatischen Auftrag erhalten hat.» Cullmann, *Einheit*<sup>1</sup>, 23. *Einheit*<sup>2</sup>, 29.

<sup>137</sup> Cullmann, *Einheit*<sup>1</sup>, 23. *Einheit*<sup>2</sup>, 29.

gen zieht Cullmann zur Begründung seiner Sicht weitere Stellen aus dem Neuen Testament heran. Im Gleichnis mit den Talenten in Mt 25,14ff. liegt der Ton für ihn zwar auf der Aufgabe, die mit der Gabe verbunden ist, doch sieht er darin die Verschiedenheit der Gaben, die trotz Unterschiedlichkeit gleich bewertet werden, vorausgesetzt.<sup>138</sup>

Wahrer Ökumenismus muss demnach dem Wirken des Heiligen Geistes, wie er es im Anschluss an die Leib-Metapher deutet, entsprechen. Das ist der Kern dessen, was Cullmann als die neutestamentliche Grundlegung seiner Sicht der Einheit und damit seinem Einheitsentwurf ansieht. Es wird für ihn auch zum Kriterium, wie er alle anderen Einheitsmodelle beurteilt. Zunächst überträgt er dieses Wirken des Heiligen Geistes nun auf die heutige kirchliche Situation. Dies tut er in der Überzeugung, dass die Menschheit sich genauso in der heilsgeschichtlichen Zwischenzeit befindet, wie die Zeugen des Neuen Testaments; dass sich daher unsere Realität auf der gleichen Ebene der eschatologischen Spannung befindet, wie jene beschriebenen Gemeinden. Gleichzeitig setzt er – wie wir gesehen haben – voraus, dass am Beispiel der Leib-Metapher nicht nur ein Bild des Wirkens des Geistes gegeben wird, sondern dass daran das Wesen und die Natur des Wirkens des Geistes greifbar wird. Demnach kann der Geist heute nicht anders wirken als damals. So geht Cullmann davon aus, dass jede Kirche und jede christliche Konfession vom Heiligen Geist entsprechend ihrer Aufgabe Gaben oder Charismen erhalten hat. Dies bringt er wiederum im Schlusswort der ersten Auflage zum Ausdruck, in dem er als feste Überzeugung beschreibt, dass die historische Wirklichkeit der verschiedenen Konfessionen auch theologisch ganz ernstgenommen werden müsse.<sup>139</sup> Die einzelnen Konfessionen sieht Cullmann also als Ausdruck des diversifizierenden Wirkens des Heiligen Geistes. Insofern hat jede Konfession die Würde, ein besonderer Ausdruck des Wirkens des Geistes und des Leibes Christi zu sein. Wenn er die bestehenden Konfessionen so positiv bewertet, geht es ihm also nicht um die Selbstbehauptung einer konfessionellen Identität. Sondern um das Ernstnehmen des Wirkens des Heiligen Geistes in der Geschichte. Er behauptet dies aber nicht nur aufgrund der Übertragung seiner exegetischen Erkenntnisse auf heute. Seine exegetischen Erkenntnisse sieht er nämlich durch seine persönliche Erfahrung im Erleben von anderen Konfessionen bestätigt. Mit dem Hinweis, dass er dies nur sehr summarisch mache, beschreibt er in *Einheit durch Vielfalt* dann die Charismen der drei grossen Konfessionsfamilien. Dabei ist ihm einerseits wichtig, dass ein typisches Charisma

---

<sup>138</sup> Siehe: Cullmann, *Einheit*<sup>1</sup>, 25. *Einheit*<sup>2</sup>, 31.

<sup>139</sup> Siehe: Cullmann, *Einheit*<sup>1</sup>, 142. Wie oben erwähnt, ist das Schlusswort zur zweiten Auflage anders formuliert.

einer Konfession in der Regel auch in anderen zu finden sei, diese aber nicht in gleicher Weise charakterisiere. Andererseits betont er, dass die Frage der Charismen der Konfessionen Gegenstand des interkonfessionellen Gesprächs werden müsste. Damit verlangt er gewissermassen eine weitergehende Beschreibung der Charismen der Konfessionen, als er dies hier summarisch tut: Als protestantisches Charisma bezeichnet er die biblische Konzentration sowie die christliche Freiheit, welche die Öffnung zur Welt begünstige und auch die Struktur der protestantischen Kirchen bestimme. Die Charismen der römisch-katholischen Kirche sieht er in einem räumlichen und temporalen Universalismus<sup>140</sup> und in ihrer Institution oder ihrer Organisation<sup>141</sup>, die es ihr ermögli- che, zu allen ihren Gliedern und zu der Welt verbindlich zu sprechen, und einheitliche Ordnungen schaffe. Als orthodoxe Charismen sieht Cullmann die theologische Vertiefung des Geistbegriffs sowie die Konservierung traditioneller liturgischer Formen.<sup>142</sup> Cullmann versteht also das Wirken des Geistes dahingehend, dass der Geist durch die Vielfalt an Gaben Einheit schaffen will, und beschreibt deshalb die Charismen der Konfessionen. Wie ist es aus seiner Sicht zur aktuellen Trennung der Kirchen gekommen und wie beurteilt Cullmann die aktuelle kirchliche Lage?

### 3.1.2 Spaltung durch Entstellung der Charismen

Cullmann ist es sehr wichtig zu betonen, dass er mit seiner sehr positiven Beurteilung der Besonderheiten der Konfessionen nicht den Status Quo der getrennten Kirchen erhalten will.<sup>143</sup> Für ihn entspricht die gegenwärtige ökumenische Situation durchaus nicht dem Wirken des Geistes. Vielmehr hat der Mensch durch Missachtung des göttlichen Wirkens getrennt, was eigentlich zusammengehört. Wie ist dies geschehen? Cullmann erklärt, dass jedes Charisma aufgrund der menschlichen Kontingenz ständig der Gefahr ausgesetzt

---

<sup>140</sup> Mit temporalem Universalismus scheint Cullmann die legitime Tradition zu meinen. Er bemerkt dies in Klammern daneben. Freilich geht daraus nicht hervor, ob er damit sagen will, dass die römisch-katholische Tradition legitim sei, oder ob nur die legitime Tradition als Charisma des temporalen Universalismus gesehen werden kann. Es wird sich noch zeigen, dass Cullmann die kirchliche Tradition zwar sehr schätzt, aber ihr keine normative Funktion zuordnet und sie der Schrift untergeordnet versteht. Seine Bemerkung in Klammern ist ein weiteres Beispiel für seine äusserst knappe Kurzfassung. Siehe dazu: Cullmann, *Einheit*<sup>1</sup>, 29. *Einheit*<sup>2</sup>, 35.

<sup>141</sup> Cullmann schreibt dazu noch, insofern Organisation Charisma sei, diene sie dazu, den Geist zu schützen. Dies sieht er offenbar beispielhaft in 1Kor 14, 33 und 40, wo Paulus die Korinther zu Ordnung auffordert.

<sup>142</sup> Cullmann, *Einheit*<sup>1</sup>, 29–30. *Einheit*<sup>2</sup>, 35.

<sup>143</sup> Siehe z. B.: Cullmann, *Einheit*<sup>1</sup>, 8; 20; 53. *Einheit*<sup>2</sup>, 14; 26; 59.

ist, entsteht zu werden. Die Entstellungen der unterschiedlichen Charismen stehen für ihn dann am Ursprung der Trennung:

Nachdrückliche Warnung vor Entstellungen der Charismen scheint mir eine besonders wichtige Notwendigkeit zu sein, denn diese Entstellungen sind es, die feindliche Spaltungen erzeugen, während die Charismen gerade durch ihre Verschiedenheit Einheit schaffen.<sup>144</sup>

Für ihn stehen menschliche Eifersucht, Herrschsucht und Streitsucht am Ursprung der Entstellung von Charismen, die dann zu Spaltungen führen (oder führen können).<sup>145</sup> So steht für Cullmann jedes vom Geist verliehene Charisma in der Gefahr, entstellt und gar zur Quelle der Häresie zu werden.<sup>146</sup> Im Neuen Testament sieht er diese Tendenz bei den Korinthern, die sich aufgrund von Personenkult und mangelndem Respekt vor der einheitsschaffenden Funktion der Taufe in unterschiedliche Parteien gespalten hatten.<sup>147</sup> Die grosse geschichtliche Sünde der Christenheit sieht er folglich darin, dass sie aus der geistgewirkten Vielfalt einen Grund zur Spaltung gemacht hat.<sup>148</sup> Geschichtlich ist für ihn daher die legitime Verschiedenheit der Konfessionen so stark mit dem menschlichen Verschulden einer feindlichen Trennung verbunden, dass die Vielfalt dadurch infrage gestellt worden ist. Dabei ist wichtig festzuhalten, dass für ihn nicht jede «Trennung» der Kirchen notwendig Unheilsgeschichte darstellt.

### 3.1.3 Autonome Kirchen ohne feindliche Spaltung

Er erwägt zumindest die Möglichkeit, dass die Entstehung von autonomen Kirchen notwendig gewesen sein könnte, um die Reinheit von bestimmten Charismen zu bewahren. Die Trennung in verschiedene autonome Kirchentraditionen hätte für ihn an sich nicht zu feindseliger, jede Gemeinschaft ausschliessenden Trennung führen müssen.<sup>149</sup> Hierfür sieht er wiederum ein Vorbild im Neuen Testament. Er bespricht die Aufteilung der Mission des Petrus zu Juden und jener des Paulus zu den Heiden. Er zieht dazu die Stelle in Gal 2,1ff heran. Für Cullmann ist an diesem Beispiel zu sehen, wie im Neuen Testament mit einer drohenden Spaltung umgegangen wurde, sodass die unterschiedlichen Gaben und Aufgaben gegenseitig anerkannt worden sind und so die Einheit und die Vielfalt gewahrt werden konnten. In *Einheit durch Vielfalt*

---

<sup>144</sup> Cullmann, *Einheit*<sup>1</sup>, 33. *Einheit*<sup>2</sup>, 39.

<sup>145</sup> Cullmann, *Einheit*<sup>1</sup>, 47. *Einheit*<sup>2</sup>, 52–53.

<sup>146</sup> Cullmann, *Einheit*<sup>1</sup>, 25. *Einheit*<sup>2</sup>, 31.

<sup>147</sup> Cullmann, *Einheit*<sup>1</sup>, 49. *Einheit*<sup>2</sup>, 55.

<sup>148</sup> Cullmann, *Einheit*<sup>1</sup>, 50. *Einheit*<sup>2</sup>, 56.

<sup>149</sup> Cullmann, *Einheit*<sup>1</sup>, 50. *Einheit*<sup>2</sup>, 56.

spricht er zwar nicht an, dass die theologische Frage der Beschneidung und des Umgangs von Judenchristen mit Heidenchristen nicht völlig geklärt werden konnte. Er betont aber, dass die beiden Parteien gegenseitig das jeweilige Charisma des anderen anerkannten und sich die Hand zur Gemeinschaft reichten:

Die Verschiedenheit der einer jeden gestellten Aufgabe zur Schaffung einer durch den Reichtum des Heiligen Geistes vielschichtigen Einheit drohte Anlass zu feindseliger Spaltung zu werden. Aber der paulinische Bericht zeigt, wie die gleiche Urkirche in der Erkenntnis dieser Gefahr ihr zu steuern wusste, und nun gerade nicht durch Herstellung einer Kompromiss-Uniformität, sondern durch Trennung der beiden Missionen, aber in gegenseitiger Anerkennung der beiden verliehenen «Gnade» (Gal 2,9).<sup>150</sup>

Mit dem Handschlag bekräftigen sie auch die Kollekte für die Armen in Jerusalem, für die sich Paulus in der Folge stark eingesetzt hatte und in der er ein Band der Einheit gesehen hat.<sup>151</sup> So konnte nach Cullmann die Gemeinschaft – und damit die Einheit – trotz Teilung aufgrund der unterschiedlichen Gabe und Aufgabe im Apostelkonzil gewahrt werden. In diesem Sinne hätte für ihn die Entstehung von autonomen Konfessionen vonstattengehen können, ohne zur feindlichen Trennung zu werden. Es wäre so zwar zu einer Trennung gekommen, bei der doch die Gemeinschaft aufgrund der Anerkennung des jeweiligen Charismas bliebe. So kann Cullmann dem autonomen Nebeneinander der Konfessionen durchaus Gutes abgewinnen, nämlich da, wo das autonome Nebeneinander die Charismen schützt und der gegenseitigen Reinigung und Vertiefung der Charismen dient. Dies zeigt sich in seiner Diskussion der Gefahren der Entstellung der einzelnen Kirchentraditionen. Demnach besteht die Gefahr der Entstellung vom protestantischen Charisma der Konzentration – dort, wo diese zu weit getrieben wird – darin, zu einer Enge zu werden, die gemessen am Evangelium ein «Zu wenig» darstellt. Demgegenüber sieht er im römisch-katholischen Charisma des Universalismus die Gefahr, in einen Synkretismus zu verfallen, der christliche Elemente mit fremden, nicht assimilierbaren vermischt und in diesem Sinne ein «Zu viel» darstellt. In diesem Fall hat das katholische Charisma des Universalismus das Potenzial, das protestantische der Konzentration vor der Verengung zu schützen und

<sup>150</sup> Cullmann, *Einheit*<sup>1</sup>, 47–48. *Einheit*<sup>2</sup>, 53.

<sup>151</sup> In einem Einschub kommt Cullmann hier auch auf seinen Kollektivvorschlag zu sprechen, der aber in Vergessenheit geraten sei. Siehe: Cullmann, *Einheit*<sup>1</sup>, 48–49. *Einheit*<sup>2</sup>, 54–55. Davon wird im Kapitel 4.2: Kollekte als Band der Einheit: 1957–1962 die Rede sein.

umgekehrt. Als weitere Gefahren für protestantische Charismen nennt er die Abwesenheit von einer gewissen Form des Lehramtes, wobei er bemerkt, dass ein protestantisches Lehramt einen ganz anderen Charakter hätte als das katholische. Er schreibt, dass dieser Mangel innerhalb des Protestantismus zu einem Pluralismus führen könne, der lähmender Zersplitterung gleichkomme.<sup>152</sup> Demgegenüber steht das katholische Charisma der Organisation und der Institution in der Gefahr, zu Institutionalismus und Totalitarismus zu führen. Wenn Cullmann es auch nicht explizit in diesem Zusammenhang schreibt, so gilt wohl doch auch hier seine Feststellung des «Zu wenig» auf protestantischer und des «Zu viel» auf katholischer Seite. Beide Konfessionen dienen einander damit zur Mahnung vor der Gefahr der Entstellung der eigenen Charismen. Als weitere Gefahr für das katholische Charisma des Universalismus sieht Cullmann die Versuchung, mit der problematischen Berufung auf göttliches Recht den Anspruch zu erheben, allein die Fülle des Evangeliums zu garantieren und selbst zu besitzen.<sup>153</sup> Das protestantische Charisma der Freiheit sieht er in Gefahr, sich in Anarchie aufzulösen und zu vergessen, dass Gott ein Gott der Ordnung sei. Das Charisma der Offenheit zur Welt hin der protestantischen Kirchen sieht er in der Gefahr, zur kritiklosen Anpassung an die Welt und ihrer Sitten zu verkommen und so entstellt zu werden.<sup>154</sup> Leben die Kirchen nebeneinander und anerkennen das Charisma des Gegenübers und pflegen ihr eigenes, so kann dies ihnen laut Cullmann zur Vertiefung, zum Schutz und zur Reinigung des eigenen Charismas dienen.<sup>155</sup> Dies hat Cullmann vor allem in Bezug auf die katholische und die protestantische Tradition gedacht. Die Orthodoxen hat er in diesem Nebeneinander nicht

---

<sup>152</sup> Cullmann, *Einheit*<sup>1</sup>, 31. *Einheit*<sup>2</sup>, 36. In ihren Briefwechseln mit Cullmann werden Lukas Vischer und Alexandre Papadopoulou beide auf die Problematik des zersplitterten Protestantismus hinweisen. Siehe die Diskussion des Briefwechsels mit Vischer: Kapitel 6.3 Der Briefwechsel mit Lukas Vischer und jener mit Papadopoulou Kapitel 6.4 Der Briefwechsel mit Alexandre Papadopoulou.

<sup>153</sup> Wir werden im Zusammenhang der Diskussion von Josef Ratzingers Briefwechsel mit Cullmann sehen, dass die Schrift *Dominus Iesus* diese Perspektive noch 2001 festhält. Siehe Kapitel 6.5 Der Briefwechsel mit Josef Ratzinger.

<sup>154</sup> Zu dieser kritiklosen Anpassung an die Welt schreibt er: «wo das Evangelium sich nach der jeweils herrschenden Sitte richtet und nicht die Sitte nach dem Evangelium; wo daher menschliche Schwächen nicht wie im Evangelium vergeben, sondern gerechtfertigt werden». Diese Formulierung erinnert stark an Dietrich Bonhoeffers Unterscheidung von billiger und teurer Gnade. Er schreibt in Bezug auf die billige Gnade: «Das ist billige Gnade als Rechtfertigung der Sünde, aber nicht als Rechtfertigung des bußfertigen Sünders, der von seiner Sünde läßt und umkehrt; nicht Vergebung der Sünde, die von der Sünde trennt.» Vergleiche dazu: Cullmann, *Einheit*<sup>1</sup>, 31. *Einheit*<sup>2</sup>, 37, und: Bonhoeffer, *Nachfolge*, 30.

<sup>155</sup> Cullmann, *Einheit*<sup>1</sup>, 27. *Einheit*<sup>2</sup>, 33.

gleich berücksichtigt. Er schreibt ohne weitere Erklärung in Bezug auf die Gefahr deren Entstellung, dass er an gewisse Erstarrung oder Formalismus denke.<sup>156</sup> Gar nicht berücksichtigte Cullmann Kirchen des Südens oder pfingstlich-charismatische Strömungen.<sup>157</sup>

Wenn Cullmann betont, dass es ihm bei seiner positiven Beurteilung der Vielfalt und seiner positiven Bewertung der Autonomie von Kirchen nicht darum geht, den Status Quo zu erhalten, wie sieht er dann den Weg zu einer Einheit durch Vielfalt?

### 3.2 Die ökumenische Aufgabe heute

Zunächst ist wichtig, dass er die heutige ökumenische Aufgabe zwar nicht darin sieht, die heilsgeschichtlich bedeutungsvolle Vielfalt zu beseitigen, aber doch die damit verbundene Unheilsgeschichte:

Unsere ökumenische Aufgabe heute besteht nicht darin, die heilsgeschichtliche theologisch bedeutungsvolle Vielfalt zu beseitigen, sondern die damit verbundene skandalöse unheilsgeschichtliche Zerstörung der brüderlichen Gemeinschaft.<sup>158</sup>

Cullmann geht es also sehr wohl darum, dass es zwischen den Konfessionen zu einer grösseren Einheit, ja zu einer Gemeinschaft kommt. Damit es aber nicht zu neuerlichen Enttäuschungen und zu Stagnation kommt, muss das Ziel so beschaffen sein, dass es in allen Bemühungen um Einheit die einheitsstiftende und gleichzeitig diversifizierende Wirkweise des Heiligen Geistes ernst nimmt und sich daran ausrichtet. Wird diese Art zu wirken verkannt und entspricht der anvisierte Weg nicht diesem Wirken, führt dies nach Cullmann entweder zu dem, was er «anarchischen Ökumenismus» nennt oder zur konfessionellen Versteifung. Anarchischer Ökumenismus nennt er jenes hastige und schwärmerische Bemühen um Einheit, das, ohne Sinn für die Bedeutung der geschichtlich gewachsenen Eigenheiten, diese zerstört. Cullmann ist sehr klar darin, diese Form des Wegs zur Einheit abzulehnen. Als Ursprung dieses «fanatischen» und «gewaltsamen Vorwärtsdrängens» sieht er nicht das Wirken des Heiligen Geistes, sondern eines «ganz anderen Geists».<sup>159</sup> Zur kon-

<sup>156</sup> Cullmann, *Einheit*<sup>1</sup>, 33. *Einheit*<sup>2</sup>, 39.

<sup>157</sup> Darauf macht besonders auch Lukas Vischer in einem Brief aufmerksam: Brief vom 16. Juli 1986. Zu finden unter der Signatur: UB BS:NL353:B:1:a:1547. 42,1–4.

<sup>158</sup> Cullmann, *Einheit*<sup>1</sup>, 50–51. *Einheit*<sup>2</sup>, 56.

<sup>159</sup> Siehe dazu seine Ausführungen, in: Cullmann, *Einheit*<sup>1</sup>, 24. *Einheit*<sup>2</sup>, 30.

fessionellen Versteifung kommt es nach Cullmann dort, wo Einheit mit Uniformität verwechselt wird, mit anderen Worten, wo das Charisma nur in der eigenen Tradition erkannt wird. Er nennt dies auch «Integrismus». Er meint damit nicht nur katholische *Integristen*, die die Rückkehr zur römischen Kirche fordern, sondern ebenso protestantische, die meinten, dass sich der Heilige Geist bei der Reformation aus der römisch-katholischen Kirche zurückgezogen habe.<sup>160</sup> So stellen für ihn Einheitsbemühungen, die entweder die Uniformität einer einzigen Kirche suchen oder einfach so über die geschichtlich gewachsenen kirchlichen Traditionen vortreten, einen falschen Ökumenismus dar. Sowohl Einheit wie auch Vielfalt gehört für ihn eben zum wahren Ökumenismus dazu. So darf das Ziel der Einheit nicht in Uniformität bestehen, und Einheit darf nicht um jeden Preis gesucht werden. Er schreibt sehr deutlich und wiederum mit normativem Anspruch, dass, wer die Vielfalt nicht respektiert, gegen den Heiligen Geist sündigt: «Wer diesen Reichtum nicht respektiert und Uniformität will, sündigt gegen den Heiligen Geist.»<sup>161</sup> Diese geistgegebene Vielfalt zu beschneiden, ist insofern Sünde gegen den Heiligen Geist, als sie seinem Wirken entgeghandelt.

### 3.2.1 Anerkennen der Charismen der Schwesterkirchen

Den Weg vorwärts sieht er im Ziel einer Gemeinschaft von autonomen Kirchen<sup>162</sup>. Darin ist zunächst wichtig, dass jede Kirche die Charismen der anderen Kirchen anerkennt – wie oben angesprochen. Darunter versteht er, dass die Charismen konfrontiert, nicht aber nachgeahmt werden. Ziel müsse sein, die Charismen der anderen zu respektieren und von ihnen zu lernen, um das eigene zu vertiefen, zu schützen und vor Entstellungen zu reinigen. Damit es dazu kommen kann, betont er, dass jede kirchliche Tradition, ihren eigenen Charismen gegenüber, eine Haltung der Selbstkritik einnehmen müsse. Das ist für ihn nicht nur eine innerkirchliche, sondern eine ökumenische Notwendigkeit.<sup>163</sup> Cullmann sieht nämlich die Tendenz, dass man in den anderen Kirchen immer nur die Entstellung und nicht das Charisma sehen wolle und daher dem Irrtum anheimfällt, als müsste jede Kirche auf ihre Besonderheiten verzichten. Auch führen für ihn – wie wir oben gesehen haben – die Entstellungen der Charismen schliesslich zu Spaltungen, sodass es als wichtigen Bei-

---

<sup>160</sup> Cullmann, *Einheit*<sup>1</sup>, 24. *Einheit*<sup>2</sup>, 30.

<sup>161</sup> Cullmann, *Einheit*<sup>1</sup>, 22. *Einheit*<sup>2</sup>, 28.

<sup>162</sup> In der ersten Auflage sprach Cullmann noch von einer Gemeinschaft friedlich getrennter Kirchen. Diese Formulierung wurde aber heftig kritisiert, sodass er in der zweiten Auflage von einer Gemeinschaft autonomer Kirchen spricht. Siehe: Cullmann, *Einheit*<sup>1</sup>, 55, und Cullmann, *Einheit*<sup>2</sup>, 61.

<sup>163</sup> Siehe dazu: Cullmann, *Einheit*<sup>1</sup>, 27. *Einheit*<sup>2</sup>, 33.

trag zur Ökumene gesehen werden kann, wenn eine Tradition selbstkritisch mit den eigenen Charismen umgeht. Das Charisma von anderen Traditionen anzuerkennen, heisst für ihn dann freilich nicht, dass keinerlei Kritik geäussert werden darf. Es geht ihm aber wiederum um eine Haltung, die im Gegenüber zuerst das zu erkennen sucht, was charismatisch, was gottgeschenkt und insofern positiv ist. Basierend auf dieser brüderlichen und wertschätzenden Haltung kann, soll und muss dann das angesprochen werden, was man um der Wahrheit willen als Entstellung zu erkennen meint. Freilich liegt es für Cullmann in der Verantwortung jeder Kirche, ihr eigenes Charisma reinzuhalten und von Entstellungen zu reinigen. Geschieht dies nicht, soll trotzdem die Gemeinschaft nicht getrübt werden.<sup>164</sup> Hier ergibt sich eine Spannung. Denn für Cullmann soll nur das gereinigte Charisma den Reichtum der Vielfalt der zu erstrebenden Kirchengemeinschaft ausmachen, gleichzeitig soll die Gemeinschaft nicht getrübt werden, wenn aus der Sicht der einen Tradition die andere immer noch Entstellungen ihres Charismas mit sich trägt. Wie er gedenkt, dass mit dieser Spannung umgegangen werden soll, wird sich weiter unten zeigen. Jedenfalls ist die Vielfalt der Charismen und die sich daraus ergebende Verschiedenheit der Kirchen für ihn dazu bestimmt, sich gegenseitig zu ergänzen.

### 3.2.2 Gemeinsame Glaubensbasis

Für Cullmann ist dann aber auch klar, dass eine Gemeinschaft autonomer Kirchen eine gemeinsame Glaubensbasis braucht. In diesem Zusammenhang ist auf die Verbindung hinzuweisen, die Cullmann zwischen Charismen und Glaubenswahrheiten zu erkennen meint. Für Cullmann entspricht der Mannigfaltigkeit der Charismen die Vielfalt der von den unterschiedlichen Kirchen verkündeten Wahrheiten, da für ihn Geistesgaben aus sich heraus Wahrheitsoffenbarungen setzen.<sup>165</sup> Er begründet dies mit einem Verweis auf Joh 16,13, wo die Rede vom Geist der Wahrheit ist. So geht er davon aus, dass in den unterschiedlichen Kirchen unterschiedliche Vorstellungen der Bedeutung und des Verhältnisses von einzelnen Glaubensaussagen bestehen. Um nun dieses Problem anzugehen und die Einheit auf ein gemeinsam vereinbartes Fundament zu stellen, greift er dann auf das Prinzip einer Rangabstufung der Wahrheiten zurück, das er im Neuen Testament geboten sieht und in den verschiedenen Konfessionen zu erkennen meint. Zunächst argumentiert er mit der Idee einer *Hierarchie der Wahrheiten*<sup>166</sup>, wie sie im Dekret über den Öku-

<sup>164</sup> Siehe für diesen Abschnitt die Seiten: Cullmann, *Einheit*<sup>1</sup>, 27–28. *Einheit*<sup>2</sup>, 33–34.

<sup>165</sup> Cullmann, *Einheit*<sup>1</sup>, 33. *Einheit*<sup>2</sup>, 39.

<sup>166</sup> Zum Thema der *Hierarchie der Wahrheiten* hat Adrian Suter eine Doktorarbeit vorgelegt, in der er den Begriff problematisiert und anhand der theologischen Ansätze von Wolf-

menismus des Zweiten Vatikanischen Konzils festgehalten ist. Er sieht darin, dass diese Idee in einem Konzilstext zu finden ist, eine grosse Errungenschaft für die Ökumene. Demnach würden die verschiedenen Glaubensaussagen der katholischen Kirche alle weiterhin als verbindliche Wahrheiten angesehen, sie würden aber nicht mehr gleichrangig nebeneinanderstehen, sondern würden von einer Spitze her abgestuft. Dadurch ergeben sich laut Cullmann Grunddogmen, die unbedingte Priorität besitzen, und davon abgeleitete Dogmen, die für die römisch-katholische Kirche zwar auch wahr sind, die aber nicht die gleiche Priorität geniessen. Auch bei den protestantischen Kirchen sieht Cullmann eine – zwar implizite – Hierarchie der verkündeten Lehren, die aber von Kirche zu Kirche verschieden sei. In diesem Zusammenhang sieht er die Diskussion des *Kanons im Kanon* oder die von Luther geprägte Formel «*was Christum treibet*». In Bezug auf die Orthodoxie erinnert er lediglich an den hohen Stellenwert, welcher der Heilige Geist in dieser Tradition genießt.<sup>167</sup> Cullmann sieht nun in dieser Vielfalt der verkündeten Wahrheiten und der vorhandenen unterschiedlichen Gewichtung der Wahrheiten einen Ausdruck des Wirkens des Geistes und damit eine legitime Vielfalt, die zu akzeptieren ist und als Bereicherung gesehen werden kann. Da er nun in allen Traditionen eine solche Rangabstufung zu erkennen meint, sieht er die Möglichkeit, durch eine gemeinsame Spitze der *Hierarchie der Wahrheiten* Einheit in den wesentlichen Fragen des Glaubens zu finden. Darin sieht Cullmann dann das Potenzial, dass Kontroversen über verbleibende Divergenzen entschärft werden könnten. Wo gemeinsame Grundwahrheiten gefunden werden, könnten abgeleitete Wahrheiten in ihrem trennenden Charakter abgeschwächt werden. So könnte z. B. innerhalb der Gemeinschaft von autonomen Kirchen den Christudogmen ein zentraler Stellenwert beigemessen werden, die katholischen Mariendogmen müssten dann nicht von allen geteilt werden, da sie für die katholische Kirche

---

hart Pannenberg, Karl Rahner und Georg Lindbeck diskutiert. Auch Cullmanns Deutung der *Hierarchie der Wahrheiten* diskutiert dort Suter (64–65). Siehe: Suter, Adrian: Vernetzung und Gewichtung christlicher Lehraussagen. Die Vorstellung der Hierarchie der Wahrheiten und ihre Beziehung zum wissenschaftstheoretischen Selbstverständnis der Theologie, Bern 2008. Siehe zum Thema auch die Studie von Ulrich Valeske, der im Anschluss an das Konzil die Hintergründe und die möglichen Konsequenzen aus dem Prinzip der *Hierarchie der Wahrheiten* diskutierte: Valeske, Ulrich: *Hierarchia Veritatum*, München 1986. Siehe dazu auch die Verortung des Prinzips innerhalb des Katechismus der katholischen Kirche bei Josef Ratzinger und Christoph Schönborn: Ratzinger, Joseph/Schönborn, Christoph: *Kleine Hinführung zum Katechismus der katholischen Kirche*, München 1993, 40–41.

<sup>167</sup> Immer wieder wird so deutlich, dass Cullmanns ökumenische Überzeugung vor allem an der Auseinandersetzung der Beziehung zwischen der römisch-katholischen Kirche und den protestantischen Kirchen entstanden ist.

bloss abgeleiteten Wahrheiten darstellen.<sup>168</sup> Hier kann man sagen, dass für Cullmann gilt: Einheit in Kerndogmen, Vielfalt in abgeleiteten Dogmen. Es geht ihm also nicht darum, eine gemeinsame, von allen getragene *Hierarchie der Wahrheiten* zu schaffen. Vielmehr geht er davon aus, dass es gemeinsame Grundwahrheiten braucht und jede Kirche entsprechend ihrer Charismen und ihrer Tradition eigene abgeleitete Wahrheiten besitzt. Daraus ergibt sich aber nun die Frage, worin das Kriterium für die gemeinsam getragenen Kerndogmen einer Gemeinschaft autonomer Kirchen bestehen könnte. Hier hat Cullmann den Anspruch, ein objektives (!) Kriterium zu bieten. Er benennt vorerst die Bibel, weist aber auf das Problem des *Kanons im Kanon* und die Unschärfe von Luthers Prinzip «*was Christum treibet*» hin. Als objektives Kriterium zur präzisen Feststellung der Hauptwahrheiten in der Bibel sieht Cullmann die frühen Bekenntnisformeln, in denen schon die Urgemeinde die Quintessenz ihres Glaubens gesehen habe.<sup>169</sup> Cullmann benennt etwa die Aussage «Christus ist Herr» als kürzestes Bekenntnis der Urgemeinde. Er weist weiter auf die Texte in 1Kor 15,3ff und Phil 2,6ff hin, aus denen die Bekenntnisse der späteren Kirche hervorgegangen seien. Diesen Texten ist nach Cullmann zu entnehmen, welchen Aussagen über Christus der höchste Stellenwert zustünden. Dies ist der Tod Christi und die damit verbundene starke Betonung seiner Auferstehung. Der Glaube an den Schöpfergott sei dort nicht besonders erwähnt, da er für die ersten Christen vom Alten Testament her als selbstverständlich vorausgesetzt werden könne.<sup>170</sup> Cullmann schlägt aber vor, noch weiterzugehen, um die Spitze der *Hierarchie der Wahrheiten* zu bestimmen. Er sieht das protestantische Charisma der biblischen Konzentration nicht gefährdet, wenn auch noch die altkirchlichen Bekenntnisse der ersten Jahrhunderte in die Bestimmung miteinbezogen werden. Dafür spricht laut Cullmann, dass fast alle Kirchen diese als «legitime Entfaltungen der biblischen Offenbarung» ansehen.<sup>171</sup> So schlägt Cullmann als Spitze der *Hierarchie der Wahrheiten* eine Zusammenstellung der neutestamentlichen Formeln – wegen ihrer Konzentration und der damit einhergehenden Akzentsetzung – und der altkirchlichen Bekenntnisse vor, welche schon jetzt von den meisten Kirchen geteilt werden. In den Verschiedenheiten, die sich aus den abgeleiteten Wahrheiten ergeben, sieht Cullmann eine Chance zur Bereicherung. Allerdings benennt er auch Fragen, die zu klären sind. Wie soll z. B. damit umgegangen werden, wenn eine Aus-

<sup>168</sup> Siehe in diesem Zusammenhang: Cullmann, *Einheit*<sup>1</sup>, 35. *Einheit*<sup>2</sup>, 41.

<sup>169</sup> Cullmann, *Einheit*<sup>1</sup>, 37. *Einheit*<sup>2</sup>, 42–43.

<sup>170</sup> Siehe dazu: Cullmann, *Einheit*<sup>1</sup>, 37–38. *Einheit*<sup>2</sup>, 43.

<sup>171</sup> Cullmann betont, wie wichtig die Anerkennung der altkirchlichen Bekenntnisse durch die Reformatoren ist. Er sieht darin ein Korrektiv zur erwähnten Gefahr der Verengung des Charismas der biblischen Konzentration. Siehe: Cullmann, *Einheit*<sup>1</sup>, 38. *Einheit*<sup>2</sup>, 44.

sage in der einen Tradition völlig fehlt, während dieselbe Aussage in einer anderen von Bedeutung ist? Für Cullmann ist erstmal zu prüfen, ob die Aussage tatsächlich aus einer gemeinsamen Hauptwahrheit abgeleitet ist – und damit legitim ist – oder keine wirkliche Beziehung zur Hauptwahrheit hat. Besteht keine oder nur eine von Weitem hergeholte Verbindung zu den Hauptwahrheiten, kann dies laut Cullmann z. B. auf ein «Zu viel» bei den Katholiken hinweisen. Dann sei auch zu prüfen, ob eine Aussage, auch wenn sie nicht explizit in der Bibel steht, implizit mit der Bibel im Einklang stehe und die gemeinsamen Grundwahrheiten erhellen könne, worin er einen Hinweis auf ein «Zu wenig» bei den Protestanten vermutet.<sup>172</sup> Die Bereicherung sieht Cullmann folglich im ehrlichen Dialog mit den anderen Traditionen, deren Zugang zur Wahrheit uns infrage stellt und uns hilft, unsere Glaubensaussagen (und die damit verbundenen Charismen) und deren Beziehung zu einander zu prüfen.<sup>173</sup> Cullmann sieht aber auch bei Wahrheiten, die von allen Kirchen als authentisch christlich angenommen werden, die Gefahr, zum Hindernis für eine Gemeinschaft autonomer Kirchen zu werden: genau gesagt dort, wo eine Wahrheit droht, zu einer zweiten Spitze der *Hierarchie der Wahrheiten* zu werden oder diese gar zu verdrängen. Als Beispiel nennt er eschatologisch-apokalyptische Sekten, bei denen das Ende aller Dinge überbetont werde.<sup>174</sup>

Für alle verbleibenden Divergenzen, welcher Art sie auch sein mögen, – hier sei auch auf das Problem der sich ergebenden Spannung hingewiesen, wonach die eine Kirche in der anderen immer noch Entstellung der Charismen zu sehen meint – orientiert sich Cullmann wiederum am Neuen Testament. Und zwar am Beispiel, wie Paulus vorschlägt, mit den *Schwachen im Glauben* umzugehen, die meinten immer noch die rituellen Reinheits- und Speisevorschriften halten zu müssen. Paulus lehnte diese theologische Überzeugung und ihre Konsequenzen in der Praxis ab, das war für ihn aber kein Grund, die Beziehung zu ihnen abzubrechen. Cullmann hält bezüglich der Haltung Paulus' fest: «Aber trotz dieser seiner Überzeugung von der Wahrheit der Freiheit in Christus verlangt er liebevolle Rücksicht auf die Brüder, die er als *Schwache im Glauben* bezeichnet.»<sup>175</sup> Nach Cullmann sieht Paulus die Grundwahrheit durch die *Schwachheit im Glauben* hier nicht gefährdet, und doch ist ihm die Forderung nach Toleranz so wichtig, dass er mehrere Male darauf zu sprechen

---

<sup>172</sup> Siehe dazu: Cullmann, *Einheit*<sup>1</sup>, 40. *Einheit*<sup>2</sup>, 46.

<sup>173</sup> Als Beispiel für eine solche Konfrontation, die das Gegenüber infrage stellen kann und ihm zur Klärung und Reinigung der eigenen Charismen und zur besseren Verortung der abgeleiteten Wahrheiten helfen soll, spricht Cullmann die Frage der Mariologie an. Siehe dazu: Cullmann, *Einheit*<sup>1</sup>, 40–41. *Einheit*<sup>2</sup>, 46–47.

<sup>174</sup> Siehe: Cullmann, *Einheit*<sup>1</sup>, 42. *Einheit*<sup>2</sup>, 47–48.

<sup>175</sup> Cullmann, *Einheit*<sup>1</sup>, 43. *Einheit*<sup>2</sup>, 49.

kommt. Als Quellen nennt er 1Kor 8,4ff und 10,29ff und Röm 14,1ff. In diesen Stellen kommt zum Ausdruck, dass Paulus nicht will, dass der Glaube des Bruders durch die selbst gewonnene Freiheit gefährdet wird. Freiheit darf also für Cullmann in der Gemeinschaft autonomer Kirchen der Liebe nicht übergeordnet werden.<sup>176</sup> Genau dieser paulinische Begriff der *Schwachheit im Glauben* sieht Cullmann als Vorbild für den Umgang mit bestehenden Divergenzen in der gesuchten Kirchengemeinschaft. Dabei ist für Cullmann immer noch die Bedingung, dass die gemeinsame Basis der Grundwahrheiten nicht verlassen wird. Dies bildet laut Cullmann auch für Paulus die Grenze, da er die *Schwachen im Glauben* nicht mit jenen verwechsle, die er im Gal 2, 4 *falsche Brüder* nenne.<sup>177</sup>

Cullmann sieht also als Ziel eines wahren Ökumenismus die Schaffung einer Gemeinschaft autonomer Kirchen. Dies begründet er hauptsächlich mit dem Wirken des Heiligen Geistes, das er in besonderem Masse in den Texten über die Leib-Metapher bei Paulus und in dessen Anreden der Gemeinden in seinen Briefen beobachtet. Demnach wirkt der Geist Einheit durch Vielfalt. Um nun ein Charisma reinzuhalten, ist eine Trennung der Kirchen für ihn legitim, allerdings nicht zum Preis der Gemeinschaft. Hierfür sieht er die Trennung der Juden- und Heidenmission beim Apostelkonzil nach Gal 2 als neutestamentliches Beispiel. Um die aktuelle Trennung der Kirchen zu überwinden, sollen in einem ersten Schritt alle Kirchen die Charismen der anderen anerkennen und kritisch mit ihnen eigenen umgehen. Durch das Miteinander sollte es dann zu einer qualitativen Entfaltung der Vielfalt der Charismen kommen, wodurch sich die unterschiedlichen Konfessionen durch die Vielfalt ihrer Charismen ergänzen. Die gemeinsame Glaubensbasis sieht er in einer gemeinsamen *Spitze einer Hierarchie der Wahrheiten*. Hierfür dienen ihm die frühchristlichen Glaubensformeln als objektives Kriterium. Für verbleibende Divergenzen schlägt er vor, dass diese, nach dem Vorbild des Paulus im Umgang mit den «Schwachen» in Glauben, toleriert werden sollen. In alldem sieht er die neutestamentliche Begründung einer Gemeinschaft autonomer Kirchen, die eine Einheit durch Vielfalt verwirklicht. Wie aber stellt er sich die praktische Umsetzung und Struktur einer solchen Gemeinschaft vor und welche Erwägungen führen ihn dazu?

---

<sup>176</sup> Siehe dazu: Cullmann, *Einheit*<sup>1</sup>, 43. *Einheit*<sup>2</sup>, 49.

<sup>177</sup> Cullmann, *Einheit*<sup>1</sup>, 45. *Einheit*<sup>2</sup>, 50–51.

### 3.3 Praktische Umsetzung und Struktur der Gemeinschaft autonomer Kirchen

In der Frage der praktischen Verwirklichung der Einheit durch Vielfalt und der Suche nach einer gemeinsamen Struktur führt Cullmann die Leserinnen und Leser einen Weg. Dabei zeigt sich, dass er auch Vergleiche mit anderen Vorschlägen zur Einheit zieht. Immer wieder erwägt er eine Richtung, spielt die verschiedenen Chancen und Herausforderungen durch und nimmt dann den Lesenden mit einer Abwägung bei der Hand. So fragt er, ob es überhaupt eine Struktur für eine Gemeinschaft der autonomen Kirchen brauche und Zusammenarbeit der Kirchen in Einzelbereichen ausreichen würden, oder ob doch eine gemeinsame Struktur notwendig sei. Da er einer mehr oder weniger lockeren Strukturierung den Vorzug gibt, erwägt er in der Folge Schwierigkeiten, die sich bei bisherigen Versuchen ergaben. Hierbei bespricht er die Hürden, die sich für die Integration der Ostkirchen in die römisch-katholische Kirche und für den Beitritt der Letzteren zum ÖRK ergeben haben. In beiden Fällen sieht er das Haupthindernis im römisch-katholischen Anspruch, nach göttlichem Recht die Einheit zu garantieren, und zwar durch den Papst.<sup>178</sup> So ist für ihn die zentrale Frage, wie die römisch-katholische Kirche, mitsamt ihrem genannten Anspruch, in der gesuchten Gemeinschaft ihren Platz finden könnte.<sup>179</sup> Für ihn ist klar, dass eine Strukturierung einer Gemeinschaft ohne Konzessionen von allen Seiten unmöglich sein wird. Da die römisch-katholische Kirche durch die Verbindung von Papsttum und Konzil bestimmt ist, sieht er mögliche Konzessionen in diesen beiden Bereichen. So führt Cullmann den Leser, die Leserin zur Diskussion einer möglichen, begrenzten und an Bedingungen geknüpften Übernahme eines Petrusdienstes durch die nicht-römischen Kirchen, worin er aber keine befriedigende Lösung sieht.<sup>180</sup> Dadurch gelangt er zur Frage einer konziliaren Gemeinschaft als Struktur der anvisierten Kirchengemeinschaft, worin er die grössten Chancen für eine Realisierung sieht und die er folglich als gemeinsame Struktur vorschlägt. Diesen Weg führt Cullmann den Lesenden im Hinblick auf die praktische Verwirklichung der Einheit in der Vielfalt. Diese knappen Angaben dienen uns gewissermassen als Landkarte mit den Wegweisern, deren sich Cullmann bedient, um den Lesenden zu führen. Im Folgenden werden wir bestimmte Wegstrecken etwas genauer unter die Lupe nehmen, die für das bes-

---

<sup>178</sup> Siehe dazu: Cullmann, *Einheit*<sup>1</sup>, 75, 80. *Einheit*<sup>2</sup>, 81, 86.

<sup>179</sup> Siehe dazu: Cullmann, *Einheit*<sup>1</sup>, 83. *Einheit*<sup>2</sup>, 89.

<sup>180</sup> Siehe dazu: Cullmann, *Einheit*<sup>1</sup>, 84, 101–102. *Einheit*<sup>2</sup>, 90, 108.

sere Verständnis seines Projekts sowie für die Konfrontation seines Entwurfs mit anderen Modellen der Einheit nützlich sind.

Cullmanns zentrales Anliegen bei einer möglichen Strukturierung einer Gemeinschaft ist, dass sie zwar als Band der Einheit dient, nicht aber die Vielfalt der Charismen tangiert. So wägt er vorsichtig ab, ob die Verwirklichung einer Gemeinschaft autonomer Kirchen mit oder ohne eine gemeinsame Struktur gelingen kann. Er stellt nämlich fest, dass die Schwierigkeiten gerade bei dem Versuch zutage treten, eine sichtbare, strukturelle Einheit zu finden.<sup>181</sup> Gleichzeitig fragt er sich, ob eine Gemeinschaft, die keine gemeinsame Struktur hat und nur durch ein Gemeinschaftsbewusstsein und Zusammenarbeit in Einzelbereichen zusammengehalten wird, verhindern kann, dass der Reichtum des Heiligen Geistes wie in der Vergangenheit wieder zu feindseliger Trennung verkehrt werde. So oder so ist für ihn klar, dass es mehr Zusammenarbeit, mehr gemeinsame Texte, mehr gemeinsame Bibelarbeiten, mehr gemeinsame Gottesdienste, mehr gemeinsame Institute und mehr gemeinsame soziale Tätigkeiten brauche. Dies fordert er sowohl, falls es zu keiner gemeinsamen Struktur kommen sollte, wie auch, wenn der Versuch einer Strukturierung gelingen sollte.<sup>182</sup> Aber auch in Bezug auf solche ökumenische Zusammenarbeit und Initiativen ist ihm wichtig, dass nicht nur Einheit gesucht wird, sondern eben eine Einheit *in der, ja, durch* die Vielfalt. So schreibt er in Bezug auf gemeinsame ökumenische Texte, dass bei allen Gemeinsamkeiten die konfessionellen Eigenheiten deutlich bleiben müssten. Dies wird im folgenden Zitat ersichtlich:

Die Gemeinsamkeit soll so weit wie möglich vorgetrieben werden, aber wirklich nur wie möglich: das heisst bis zu der Grenze, die zur gleichschaltenden Fusion und zur Missachtung der konfessionellen Identität führt: diese Grenze darf nicht überschritten werden.<sup>183</sup>

Daran wird sichtbar, wie ernst es Cullmann mit der charismatischen Vielfalt ist, selbst wenn keine gemeinsame Struktur gefunden werden sollte. Auch ohne gemeinsame Struktur sollten bei ökumenischer Zusammenarbeit die Grenzen der konfessionellen Identität nicht überschritten werden und nur Konvergenzen gesucht werden. Insofern ist für Cullmann wichtig zu betonen, dass selbst ohne gemeinsame Struktur nicht alles beim Alten bleiben dürfe, was er – wie gesehen – immer wieder betont.<sup>184</sup> Während er das unterschiedli-

---

<sup>181</sup> Siehe: Cullmann, *Einheit*<sup>1</sup>, 57. *Einheit*<sup>2</sup>, 63.

<sup>182</sup> Siehe: Cullmann, *Einheit*<sup>1</sup>, 59. *Einheit*<sup>2</sup>, 65.

<sup>183</sup> Siehe: Cullmann, *Einheit*<sup>1</sup>, 60. *Einheit*<sup>2</sup>, 66.

<sup>184</sup> Siehe z. B. auch: Cullmann, *Einheit*<sup>1</sup>, 59. *Einheit*<sup>2</sup>, 65.

che Zusammenarbeiten im Einzelnen zwar schätzt, fragt er doch, ob die Kirchen sich damit begnügen sollten. Zwar sieht er die Gefahr, dass am Versuch einer Strukturierung der Einheit alte Streitigkeiten hochkommen können, welche der Einheit mehr schaden als dienen. Damit meint er einerseits, dass Protestanten grundsätzlich strukturfeindlich eingestellt sein und bloss einer geistlichen Einheit das Wort reden könnten. Andererseits sieht er die Gefahr der Verwechslung der neuen, gemeinsamen Struktur der Gemeinschaft autonomer Kirchen mit einer neuen Kirche. Aufgrund dessen lehnt Cullmann den Verzicht auf eine gemeinsame Struktur auch nicht grundsätzlich ab, und doch schätzt er die entgegengesetzte Gefahr grösser ein, dass eine Gemeinschaft ohne Struktur nicht genügend vor der Auflösung geschützt sei.<sup>185</sup> So gibt er einer Strukturierung der Kirchengemeinschaft klar den Vorrang. Dafür sprechen für ihn verschiedene Gründe. Für ihn ist klar, dass die Annahme von gemeinsamen Grundwahrheiten, wie oben besprochen, eine gewisse Form der Struktur voraussetze. Es braucht eine Instanz und damit eine gemeinsame Struktur, die gemeinsame Grundwahrheiten festhalten kann. Zudem spricht nach Cullmann für eine gemeinsame Struktur, dass jede Kirche entsprechend ihrer Eigenarten auch über Strukturen verfüge. Weiter betont er, dass Gott ein Gott der Ordnung sei. Einzelne ökumenische Solidaritätsbekundungen könnten ohne die geistschützende Funktion einer gottgewollten Ordnung in Vergessenheit geraten und ihre gemeinschaftsstiftende Funktion so nur unvollkommen ausüben. Zudem könnte eine gemeinsame Struktur den ökumenischen Anstrengungen einen wahrhaft repräsentativen Charakter verleihen, der ihnen ohne Struktur fehlen würde. So kommt er zum Schluss, dass einer Strukturierung, in der jede Kirche ihre eigene konfessionsspezifische Struktur behalten kann, den Vorzug zu geben ist. Dabei ist für Cullmann wichtig, dass durch die Struktur zum Ausdruck gebracht wird, dass in jeder Einzelkirche «gerade auch mit und in ihren Einzelstrukturen, die eine Kirche als Leib vorhanden ist»<sup>186</sup>. So soll für ihn die gesuchte Struktur eine theologische Grundlage haben, auch wenn sie auf keinen Fall in den Bereich des göttlichen Rechts gehöre. Es ist gewissermassen seine Minimalekklesiologie. Dieser Punkt ist für seine Erwägung zentral. Denn Cullmann sieht als Haupthindernis für bisherige, aber auch mögliche zukünftige Versuche der Strukturierung der ökumenischen Einheit den Anspruch der katholischen Kirche, nach göttlichem Recht das Prinzip der Einheit im Papsttum zu besitzen.

---

<sup>185</sup> Siehe: Cullmann, *Einheit*<sup>1</sup>, 69. *Einheit*<sup>2</sup>, 75.

<sup>186</sup> Siehe: Cullmann, *Einheit*<sup>1</sup>, 71–72. *Einheit*<sup>2</sup>, 77–78.

### 3.3.1 Das Problem des *ius divinum* in Bezug auf den Papst als Garanten der Einheit

Für Cullmann liegt der Knackpunkt der Frage nach einer möglichen gemeinsamen Struktur im katholischen Anspruch gegenüber allen anderen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften, die Einheit in sich zu besitzen und nach göttlichem Recht zu garantieren. Auf dasselbe Hindernis stößt er in je eigener Weise bei der Diskussion der Integration der Ostkirchen in die römisch-katholische Kirche, bei der Frage nach dem Beitritt der römisch-katholischen Kirche zum ÖRK und beim Erwägen einer Übernahme eines angepassten Petrusdienstes durch die nicht-römischen Kirchen. Auf die Art und Weise, wie er in diesen drei Bereichen auf diese Schranke trifft, wird im Folgenden eingegangen. Daran wird ersichtlich, wie sorgfältig Cullmann versucht, eine realistische Struktur zu finden, die seiner Vorstellung der neutestamentlichen Grundlage entspricht.

Zwar habe die römisch-katholische Kirche in ihrer Geschichte orientalische Kirchen des Ostens aufgenommen und gestehe diesen auch liturgische und strukturelle Eigenheiten zu, jedoch verlangten sie im Gegenzug die Einfügung in die Grundstruktur der katholischen Kirche. Für Cullmann ist klar, dass die römisch-katholische Kirche durch verpflichtende Lehren gezwungen ist, mit der Einladung zur Einheit auch die Forderung der Anerkennung des Papstes als Garanten dieser Einheit zu verbinden.<sup>187</sup> Theoretisch sieht er neue Möglichkeiten in Bezug auf Unionsvorschläge zwischen den unabhängigen orthodoxen Kirchen und der römisch-katholischen Kirche. Demnach habe der damalige Kardinal Ratzinger den orthodoxen Kirchen vorgeschlagen, dass sie nur so viel an Primatslehre übernehmen müssten, wie im ersten Jahrtausend formuliert worden sei.<sup>188</sup> Allerdings stelle dieser in einer späteren Schrift fest, dass eine vollständige Union mit den Ostkirchen unmöglich sei, da sie unabhängig bleiben und den Papst nicht als Prinzip und Zentrum der Einheit anerkennen wollten.<sup>189</sup> Cullmann fasst die Auseinandersetzung mit der Frage der Integration der Ostkirchen wie folgt zusammen und beschreibt damit das Problem des katholischen Anspruchs eines *ius divinum* für den Papst als Garanten der Einheit wie folgt:

---

<sup>187</sup> Siehe dazu: Cullmann, *Einheit*<sup>1</sup>, 73. *Einheit*<sup>2</sup>, 79.

<sup>188</sup> Siehe dazu: Cullmann, *Einheit*<sup>1</sup>, 73–74. *Einheit*<sup>2</sup>, 79–80. Siehe weiter die Stelle, auf die Cullmann verweist: Ratzinger, Josef: *Die ökumenische Situation. Orthodoxie, Katholizismus, Reformation, Theologische Prinzipienlehre*, München 1982, 209.

<sup>189</sup> Siehe dazu: Cullmann, *Einheit*<sup>1</sup>, 74–75. *Einheit*<sup>2</sup>, 80–81. Siehe weiter die Stelle, auf die Cullmann verweist: Ratzinger, Josef: *Entretien sur la Foi*, Paris 1985, 198.

So entnehmen wir der älteren und neueren Geschichte der Unionsbestrebungen zwischen Rom und den Ostkirchen, dass es der römisch-katholischen Kirche nicht möglich ist, eine Einigung ohne das einigende Band des Papstes in Erwägung zu ziehen. Dies gilt gegenüber allen nichtkatholischen Kirchen. [...] Während die anderen Kirchen ein Einheitsmodell suchen, beansprucht die katholische Kirche es zu haben, und zwar aufgrund und in Form eines göttlichen Auftrages.<sup>190</sup>

Cullmann fordert dann zwar, dass die katholischen Brüder darauf aufmerksam gemacht werden müssen, wie diese Position die ökumenische Arbeit erschwert. Erstaunlich ist aber, dass er gleichzeitig fordert, Toleranz und Verständnis – entsprechend seinen Ausführungen zur neutestamentlichen Grundlage einer Einheit durch Vielfalt – für die katholische Position zu haben. Für ihn steht fest, dass mit dieser Ungleichheit gelebt werden muss, wenn eine gemeinsame Struktur gefunden werden soll. Er macht den römisch-katholischen Brüdern und Schwestern diese Glaubensfrage und die damit verbundene Haltung also nicht zum Vorwurf, auch wenn er die negativen Konsequenzen klar betont. Dies ist das erste Beispiel, an dem er die Problematik des *ius divinum* der römisch-katholischen Kirche zeigt.

Dasselbe Problem sieht er in Bezug auf den Beitritt der römisch-katholischen Kirche zum ÖRK. Der dogmatisch verbindliche Anspruch der römisch-katholischen Kirche, allein die Einheit zu garantieren, verhindere diesen.<sup>191</sup> Cullmann ist sich sicher, dass dies nicht an einem Mangel an Kompromissbereitschaft seitens der römisch-katholischen Verantwortlichen liegt. Vielmehr betont er, was die gemischte Arbeitsgruppe zwischen Vertretern des ÖRK und der römisch-katholischen Kirchen 1975 festgehalten haben und was seither immer wieder bestätigt wurde: Die römisch-katholische Kirche kann aufgrund ihrer Konstitution nicht Mitglied des ÖRK werden.<sup>192</sup> Cullmann bringt das Hindernis des Beitritts auf folgende Formel:

[...] im Unterschied zu allen anderen Kirchen beansprucht die katholische Kirche, was das Ziel der Einheit betrifft, eine dem ökumenischen Rat parallele Organisation zu sein, insofern sie selbst die Einheit der Christen herzustellen habe, und zwar, was besonders ins Gewicht fällt, auf Grund eines göttlichen Auftrags, den nur sie erhalten habe.<sup>193</sup>

---

<sup>190</sup> Cullmann, *Einheit*<sup>1</sup>, 75. *Einheit*<sup>2</sup>, 81.

<sup>191</sup> Siehe dazu: Cullmann, *Einheit*<sup>1</sup>, 77. *Einheit*<sup>2</sup>, 83.

<sup>192</sup> Siehe Cullmann, *Einheit*<sup>1</sup>, 79. *Einheit*<sup>2</sup>, 85.

<sup>193</sup> Cullmann, *Einheit*<sup>1</sup>, 79. *Einheit*<sup>2</sup>, 85–86.

Cullmann anerkennt, dass besonders seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil ein verändertes ökumenisches Klima herrsche, hält aber auch fest, dass das Konzil nicht Entscheidendes an dem genannten Hindernis ändern konnte. So stellt er in knappen Worten fest: «Wir haben hier von der Tatsache des katholischen Dogmas auszugehen»<sup>194</sup> und verweist auf Visser 't Hooft, der ihm ein Manuskript seines Berichts über die Beziehung zwischen der ökumenischen Bewegung und der römisch-katholischen Kirche noch vor der Veröffentlichung zugesandt hatte<sup>195</sup> und der ebenfalls feststellt, dass ohne eine radikale Änderung der Struktur der katholischen Kirche und des Weltrates der Kirchen das Problem unlösbar sei.<sup>196</sup> Auch hier stösst er also an dieselbe Grenze. Für ihn ist wichtig, dass es nicht Unwille oder mangelnde Kompromissbereitschaft ist, sondern eben eine Glaubensfrage und deswegen im Sinne seiner neutestamentlichen Ausführungen hingenommen werden muss und damit auch nicht der römisch-katholischen Kirche zum Vorwurf gemacht werden darf.

Cullmann erwägt als Struktur für die Gemeinschaft autonomer Kirchen auch einen gereinigten Petrusdienst, meint aber auch da in Bezug auf den katholischen Anspruch, im Papst die Einheit nach göttlichem Recht zu garantieren, aufzulaufen. Hier muss vielleicht erklärt werden, wie er dazu kommt, ein Petrusamt als Struktur zu erwägen. Die Frage, die Cullmann in Bezug auf die Struktur der Kirchengemeinschaft beschäftigt, bringt er wie folgt auf den Punkt:

Wie kann in einer Gemeinschaft, in der die Mitgliedkirchen zusammen konkret eine Einheit suchen und bilden wollen, die katholische Kirche mitsamt ihrem Anspruch, die Garantie der Einheit im Petrusamt zu besitzen, den ihr gebührenden Platz finden?<sup>197</sup>

Für Cullmann steht und fällt also die von ihm gesuchte Gemeinschaft autonomer Kirchen mit der Teilnahme der römisch-katholischen Kirche. Er sucht eine Struktur, die für alle annehmbar ist und die allen garantiert, ihre Eigenheiten zu behalten. So auch den genannten Anspruch der römisch-katholi-

<sup>194</sup> Cullmann, *Einheit*<sup>1</sup>, 80. *Einheit*<sup>2</sup>, 86.

<sup>195</sup> Es ist unklar, ob der Bericht unter dem von Cullmann angegebenen Titel veröffentlicht wurde. Siehe: Visser 't Hooft, Willem Adolph: *The Development of the Relations between the Ecumenical Movement and the Roman Catholic Church from 1914 to 1984*. Allerdings verweist Cullmann auch auf die *Ecumenical Review* 3/1985, in der das Schlusskapitel über die neusten Entwicklungen unter dem Titel *WCC.-Roman Catholic Relations. Some Personal Reflections* erschienen sei. Siehe dazu: Cullmann, *Einheit*<sup>1</sup>, 12, 82. *Einheit*<sup>2</sup>, 18, 88.

<sup>196</sup> Siehe: Cullmann, *Einheit*<sup>1</sup>, 82. *Einheit*<sup>2</sup>, 88.

<sup>197</sup> Cullmann, *Einheit*<sup>1</sup>, 83. *Einheit*<sup>2</sup>, 89.

schen Kirche. Für Cullmann ist sehr klar, dass dies nur möglich ist, wenn alle Seiten bereit für Konzessionen sind.<sup>198</sup> Er schreibt:

Ohne gegenseitige Konzession ist eine gemeinsame Struktur nicht möglich [...]: Konzession der nichtkatholischen Kirchen in Form einer begrenzten Übernahme konstitutiver Elemente der katholischen Kirche für eine Superstruktur, vorausgesetzt, dass sie ihrem Glauben nicht entgegensteht; Konzession der katholischen Kirche in Form einer Anerkennung jener Begrenzung für eine gemeinsame Superstruktur ohne Aufgeben ihrer Dogmen.<sup>199</sup>

Cullmann geht also davon aus, dass die gesuchte Struktur in jenen Bereichen liegen muss, die zu den konstitutiven Elementen der römisch-katholischen Kirche gehören. Dazu zählt er das Petrusamt und das Konzil. Deswegen diskutiert er die Frage einer begrenzten Übernahme eines Petrusamts als Struktur der gesuchten Kirchengemeinschaft.

Cullmann erwägt also, ob die Möglichkeit besteht, dass nichtkatholische Kirchen in begrenzter Weise und geknüpft an Bedingungen den römischen Papst anerkennen könnten und ob die römisch-katholische Kirche diese Bedingungen erfüllen könnte.<sup>200</sup> Diese Erwägung ist für ihn insofern wichtig, als er meint, dass sie im Hintergrund der meisten bisherigen Gemeinschaftsentwürfe stehe. Er betont zum einen, dass er im Papsttum durchaus ein römisch-katholisches Charisma erkennen kann, allerdings ohne, dass es sich auf göttliches Recht beruft, und indem er auch auf dessen Entstellungen hinweist.<sup>201</sup> Zum anderen schreibt er, dass er die neutestamentliche Fundierung des Papsttums nur insofern zum Charisma rechnet, als er im Wort an Petrus in Mt 16,18ff ein Leitbild für die Zukunft sieht. Er lehnt die Ableitung eines bestimmten Sukzessionsmodus sowie auch die Begründung des göttlichen Rechts für

---

<sup>198</sup> Zu Koslowski ist zu sagen, dass Cullmann nicht blauäugig Konzessionen fordert und sich der Schwierigkeiten solcher Forderungen bewusst ist, wie im Folgenden zu sehen ist: «Kann die Möglichkeit solcher Konzessionen überhaupt auch nur erwogen werden? Ist sie nicht von vornherein utopisch? Ohne allzu optimistisch zu sein, sage ich meinem Hauptanliegen gemäss: die Möglichkeit ist umso grösser, je mehr, zumindest bis zu einem gewissen Grad, diese Konzessionen die Eigenheiten der Mitgliedkirchen respektieren.» Cullmann, *Einheit*<sup>1</sup>, 83–84. *Einheit*<sup>2</sup>, 89–90.

<sup>199</sup> Cullmann, *Einheit*<sup>1</sup>, 83. *Einheit*<sup>2</sup>, 89.

<sup>200</sup> Siehe: Cullmann, *Einheit*<sup>1</sup>, 84. *Einheit*<sup>2</sup>, 90.

<sup>201</sup> Siehe dazu seinen Beitrag *Papsttum als charismatischer Dienst*, der in Kapitel 4.4.3 Die Charismen der Konfessionen und die Hierarchie der Wahrheiten näher diskutiert wird: Cullmann, Oscar: *Papsttum als charismatischer Dienst*, in: Denzler, Georg: *Papsttum heute und morgen*, Regensburg 1975, 44–47. Zudem die Angaben in: Cullmann, *Einheit*<sup>1</sup>, 84–85. *Einheit*<sup>2</sup>, 90–91.

diesen Modus ab.<sup>202</sup> Er stellt aber fest, dass für die römisch-katholische Kirche das Papsttum untrennbar mit diesem *ius divinum* verbunden sei. Für Cullmann sollte die Sukzession primär inhaltlich bestimmt werden, «zu der dann das Zeichen der Sukzession der bischöflichen Amtsausübung aufgrund der Ordination als Garantie dieses Glaubens»<sup>203</sup> dazukomme. In seiner Abwägung, ob ein gereinigtes Petrusamt als Strukturelement dienen könnte, erinnert er an zwei grundsätzliche Modelle der Einheit. Demnach ist zu unterscheiden zwischen ökumenischen Plänen, die eine geeinte Kirche in Teilkirchen zum Ziel haben – als Beispiel dafür nennt er den Fries-Rahner-Plan, der damals viel Aufmerksamkeit erhielt<sup>204</sup> – und jenen Plänen, «die den Kirchen ihre volle Eigenständigkeit als getrennten, aber in einer Gemeinschaft zusammengeschlossenen Kirchen belassen».<sup>205</sup> Zu Letzteren zählt er sein Projekt. Was nun die Möglichkeit der Übernahme von einem gereinigten Papstamt – er spricht in diesem Zusammenhang vom Petrusdienst, da diese Formulierung den meisten ökumenischen Texten zugrunde liege<sup>206</sup> – betrifft, so diskutiert er verschiedene Vorschläge oder auch historische Texte.<sup>207</sup> Hier erwähnt sei vor allem sein

—  
 202 Hier steht sein Petrusbuch im Hintergrund, auch wenn er an dieser Stelle nicht explizit darauf verweist. Auf dieses Buch wird im Kapitel 4.1.3 Heilsgeschichte, Glaubensbekenntnisse, der Jünger Petrus und die Frage der Tradition näher eingegangen. Siehe: Cullmann, Oscar: Petrus. Jünger, Apostel, Märtyrer, Berlin 1961.

203 Cullmann, Einheit<sup>1</sup>, 96. Einheit<sup>2</sup>, 102.

204 Der Fries-Rahner-Plan, benannt nach den zwei römisch-katholischen Theologen Heinrich Fries und Karl Rahner, ist ein Vorschlag zur Formung einer geeinten Kirche in Teilkirchen. Den Vorschlag veröffentlichten sie 1983. Darin erscheine zwar die Anerkennung des Papstes als Bedingung, allerdings nicht ohne die Schwierigkeiten zu sehen und gewisse Zugeständnisse zu machen, so Cullmann. Es sei darin für die nichtrömischen Teilkirchen nicht erforderlich, die dogmatische Notwendigkeit des päpstlichen Primats zu bekennen. Hier werde aber – und das unterstreicht Cullmann – ein voller Konsens von der Zukunft erwartet. Weiter würde im Fries-Rahner-Plan die maximale Interpretation der Unfehlbarkeit des Papstes abgeschirmt und der Wahlmodus des Papstes so angepasst, dass auch Vertreter der grossen Teilkirchen Einzug ins Wahlgremium halten könnten. Siehe dazu: Cullmann, Einheit<sup>1</sup>, 89. Einheit<sup>2</sup>, 95–96. Siehe weiter: Fries, Heinrich/Rahner, Karl: Einigung der Kirchen – reale Möglichkeit, Sonderausgabe, Freiburg i. Br. 1985.

205 Siehe: Cullmann, Einheit<sup>1</sup>, 87. Einheit<sup>2</sup>, 93.

206 Siehe: Cullmann, Einheit<sup>1</sup>, 90. Einheit<sup>2</sup>, 96.

207 Aus dem lutherisch-katholischen Dialog erwähnt er das *Maltadokument* aus dem Jahre 1972, in dem ein Papstamt als sichtbares Zeichen der Einheit nicht ausgeschlossen werde, sofern dieses dem Primat des Evangeliums untergeordnet werde. Ebenso das Dokument *Einheit vor uns* aus dem Jahre 1985, das den Papst an der Spitze eines Kollegiums von Bischöfen vorsehe. Die aus dem anglikanisch-katholischen Dialog entstandene Windsor-Erklärung aus dem Jahre 1981 gehe noch weiter und anerkenne ausdrücklich den universalen Primatsanspruch des Papstes – unter gewissen Bedingungen. Siehe dazu: Cullmann, Einheit<sup>1</sup>, 88–89. Einheit<sup>2</sup>, 94–95. Meyer, Harding: Luthertum

Hinweis, dass sich die meisten Befürworter einer Übernahme eines Petrusdienstes der Einheit auf Luther bezögen. So habe zum Beispiel Harding Meyer, der damalige Direktor des Strassburger lutherisch ökumenischen Instituts erklärt, dass Luther das Papsttum als Institution niemals abgelehnt habe und für ein restrukturiertes Papsttum stets offen gewesen sei.<sup>208</sup> Neben den wuchtigen Angriffen stünde in den Schmalkaldischen Artikeln auch, dass eine Einigung mit dem Papst möglich sei, vorausgesetzt, der Papst verstehe sein Amt nicht als ein Amt nach göttlichem Recht, was Cullmann unterstrichen haben will. Daneben verweise Meyer auch auf Karl Barth und Jean Jacques von Allmen. Die beide meinten, ein erneuertes Papsttum wäre für protestantische Kirchen annehmbar.<sup>209</sup> Für Cullmann ist nun aber klar, dass für die römisch-katholische Kirche das Papsttum und damit auch ein allfälliger gereinigter Petrusdienst unweigerlich und unlösbar mit dem *ius divinum* verknüpft ist und für die protestantischen Kirchen gerade die Verbindung von Papsttum mit einer Begründung nach göttlichem Recht problematisch sei. Für jene Einheitsmodelle, die eine geeinte Kirche suchten, sei dies schwerwiegend.<sup>210</sup> Aber auch in Bezug auf jene Entwürfe, die – wie sein Vorschlag – keine geeinte Kirche, sondern eine Gemeinschaft der Kirchen nach menschlichem Recht suchen, sieht er grosse Herausforderungen. Zwar erwägt er, ob der Papst in einer solchen Gemeinschaft als Präsident fungieren könnte und dabei von römisch-katholischer Seite als nach göttlichem Recht eingesetzt und von allen anderen bloss nach menschlichem Recht eingesetzt angesehen werden könnte. Cullmann verwirft diese Möglichkeit aber, da er sie für keine Seite als akzeptabel ansieht.<sup>211</sup> So steht für ihn auch dem Petrusdienst als Struktur für die gesuchte

---

und Katholizismus im Gespräch. Ergebnisse und Stand der katholisch-lutherischen Gespräche in den USA und auf Weltebene, Frankfurt 1973, 143ff. Einheit vor uns, Modelle, Formen und Phasen katholisch-lutherischer Kirchengemeinschaft, Paderborn-Frankfurt 1985. Herder-Korrespondenz 1982, 288ff.

<sup>208</sup> Cullmann, Einheit<sup>1</sup>, 91. Einheit<sup>2</sup>, 97.

<sup>209</sup> Karl Barth erkläre, dass der Protest nicht dem «Dass» des Papstamtes gelte, sondern dem «Wie» und verweist dabei auf seine Dogmatik: Barth, Karl: Kirchliche Dogmatik 1/1, Zürich 1955, 106. Von Allmen weise auch in einer Veröffentlichung darauf hin, dass nach reformierter Tradition ein erneuertes Papsttum anerkannt werden könnte: Von Allmen, Jean Jacques: La primauté de l'Église de Pierre et de Paul, Paris 1977, 40. Siehe: Cullmann, Einheit<sup>1</sup>, 92. Einheit<sup>2</sup>, 98.

<sup>210</sup> Siehe: Cullmann, Einheit<sup>1</sup>, 94. Einheit<sup>2</sup>, 100.

<sup>211</sup> Was er meint, kommt am klarsten durch seine eigenen Worte zum Ausdruck. Er habe erwogen, den Papst als Präsidenten an die Spitze der gesuchten Gemeinschaft zu stellen: «Für die nichtkatholischen würde er diese Funktion *jure humano* (Mt 16,18 wäre für sie ein *Leitbild*) und aufgrund der historischen Rolle ausüben, die dem Papsttum trotz mancher unwürdigen Päpste gespielt hat. Für die Katholiken würde er natürlich Papst bleiben mit allem, was dies für die katholische Kirche bedeutet. [...] Aber die Befürch-

Einheit der Anspruch der römisch-katholischen Kirche im Weg, die Einheit nach göttlichem Recht zu garantieren. So kommt er schliesslich auf die Diskussion einer konziliaren Versammlung als Struktur für die Gesuchte Kirchengemeinschaft.

### 3.3.2 Konziliare Versammlung als Struktur der Gemeinschaft autonomer Kirchen

Die Lösung, die Cullmann als Struktur für sein Projekt einer Gemeinschaft autonomer Kirchen vorschlägt, ist ein Konzil oder besser eine konziliare Versammlung aller beteiligten Kirchen. In der ersten Auflage sprach er noch von einem *Konzil*, lässt diesen Begriff – weil er missverständlich ist – aber in der zweiten Auflage fallen und spricht eben von einer konziliaren oder von einer ökumenischen Versammlung.<sup>212</sup> Diese konziliare Versammlung soll eine Institution nach menschlichem Recht sein, in der es nur Vollteilnehmenden und keine Beobachtenden gibt. Sie soll als Superstruktur über die bestehenden Kirchen zu liegen kommen und damit keine geeinte Kirche zu sein beanspruchen.<sup>213</sup> Dem Problem des *ius divinum* und der engen Verbindung von Papsttum und Konzil im Katholizismus versucht er damit aus dem Weg zu gehen, dass jede Kirche ihre eigene Struktur und ihre eigenen Synoden oder Konzilien beibehalten solle und die Gemeinschaft der Kirchen die Entscheide der Einzelkirchen zu respektieren habe.<sup>214</sup> Zu diesem Schluss kommt er, weil er als Struktur zwar nur Elemente sieht, die für die katholische Kirche konstitutiv sind, von Petrusamt und Konzil aber nur Letzteres infrage komme. Ein Konzil oder eine konziliare Versammlung ist nach ihm aber für die nicht römisch-katholischen Kirchen nur dann als Struktur denkbar, wenn es eine Institution nach menschlichem Recht wäre.<sup>215</sup> Über die Schwierigkeit dieser Lösung macht er sich keine Illusionen. Er sieht klar, dass auch diese Möglichkeit nur dann erwogen werden kann, wenn alle Seiten zu Konzessionen bereit wären. Er schreibt:

Ich sehe hier nur *eine* Möglichkeit. Wir haben oben von unvermeidlichen Konzessionen gesprochen, ohne die wir auf einen Zusammenschluss aller übrigen christlichen Kirchen mit der grossen katholischen Kirche verzichten müssten. Eine solche Konzession wäre auch für die Konzilslösung unerlässlich. Die ka-

---

tung ist berechtigt, dass sie sowohl von katholischer als auch von protestantischer Seite abgelehnt würde.» Cullmann, *Einheit*<sup>1</sup>, 98. *Einheit*<sup>2</sup>, 104.

<sup>212</sup> Vergleiche die erste und zweite Edition: Cullmann, *Einheit*<sup>1</sup>, 104. *Einheit*<sup>2</sup>, 10, 110.

<sup>213</sup> Siehe: Cullmann, *Einheit*<sup>1</sup>, 104. *Einheit*<sup>2</sup>, 110.

<sup>214</sup> Siehe: Cullmann, *Einheit*<sup>1</sup>, 107. *Einheit*<sup>2</sup>, 113.

<sup>215</sup> Siehe: Cullmann, *Einheit*<sup>1</sup>, 106–107. *Einheit*<sup>2</sup>, 112–113.

tholische Kirche müsste bereit sein, Bedingungen zu suchen, die ihr erlauben sollten, ohne ihren Anspruch aufzugeben, an diesen Versammlungen als Vollmitglied teilzunehmen.<sup>216</sup>

Hierzu betont er nochmals, dass es sich um eine menschliche Institution handeln müsste, dass aber bei allen Beratungen um den Beistand des Heiligen Geistes gebetet werden müsste. Die Konzessionen der anderen Kirchen sieht er dann darin, dass eben die Bedingungen der römisch-katholischen Kirche bei der Gründung dieser Gemeinschaft berücksichtigt werden müssten. Darin sieht er auch den Unterschied zwischen seinem Vorschlag und der Frage des Beitritts der römisch-katholischen Kirche zum ÖRK. Während dieser bereits besteht, würde die Gemeinschaft autonomer Kirchen mit einer konziliaren Versammlung als Struktur erst noch geschaffen werden unter Berücksichtigung der Bedingungen der Katholiken.<sup>217</sup> Er macht dann auch gleich einige praktische Vorschläge, wie die Richtlinien einer solchen Kirchengemeinschaft aussehen könnten. Er betont aber explizit, dass diese Vorschläge der Ergänzung oder Korrektur bedürften. Das Präsidium soll demnach kollegial ausgeübt werden. Darin sollen die verschiedenen Kirchen proportional zu ihrer Grösse vertreten sein. In Kommissionen sollten gemeinsame Dokumente vorbereitet und bei der Versammlung verabschiedet werden. Dabei sollte nicht nur Konvergenz, sondern Einheit in der verbleibenden Vielfalt gesucht werden.<sup>218</sup> In diesem Zusammenhang spricht er von «versöhnter Verschiedenheit», die durch die Texte zum Ausdruck kommen soll.<sup>219</sup> Cullmann sieht vor, dass diese gemeinsamen Texte bisherigen Beschlüssen von Konzilen oder Synoden von bestehenden Kirchen keinen Abbruch tun dürften. Deshalb müssten für ihn schon die Themen so ausgewählt werden, dass Fragen, die in der Verantwortung der einzelnen Kirchen zu stehen kommen, ausgeschlossen werden könnten. Über die Autorität dieser Texte und Beschlüsse müsste nach Cullmann noch beraten werden. Er hofft aber offensichtlich, dass ihnen mehr Bedeutung zukäme als irgendwelchen Konferenzen, gerade weil für deren Beschlussung der Heilige Geist angerufen werden solle.<sup>220</sup> Da die konziliare Versammlung als bleibende Struktur dienen sollte, müssten für Cullmann regel-

---

<sup>216</sup> Cullmann, *Einheit*<sup>1</sup>, 107. *Einheit*<sup>2</sup>, 113.

<sup>217</sup> Siehe: Cullmann, *Einheit*<sup>1</sup>, 108. *Einheit*<sup>2</sup>, 114.

<sup>218</sup> Siehe: Cullmann, *Einheit*<sup>1</sup>, 109. *Einheit*<sup>2</sup>, 115.

<sup>219</sup> Hier der Wortlaut der Verwendung der Formel *versöhnte Verschiedenheit* bei Cullmann: «Von vornherein sollte aber in diesen Texten nicht nur Konvergenz, sondern vor allem Einheit in der verbleibenden Vielfalt gesucht werden: «versöhnte Verschiedenheit», wie man jetzt zu sagen pflegt.» Cullmann, *Einheit*<sup>2</sup>, 115. In der ersten Auflage sprach er noch von «Einheit in der verbleibenden Vielheit». Siehe: Cullmann, *Einheit*<sup>1</sup>, 109.

<sup>220</sup> Siehe: Cullmann, *Einheit*<sup>1</sup>, 110. *Einheit*<sup>2</sup>, 116.

mässige Versammlungen aller Kirchen durchgeführt werden, sodass dadurch eine wirkliche Gemeinschaft autonomer Kirchen entsteht. An dieser Stelle betont er dann nochmals, dass durch diese Strukturierung zum Ausdruck kommen soll, dass der Leib Christi in besonderer Weise in jeder Einzelkirche sichtbar wird:

Wie sie sich als Konzilsgemeinschaft auch entwickle, soll sie, ohne selbst Kirche als Leib Christi zu sein, die Einheit dadurch garantieren, dass sie zum Ausdruck und zum Bewusstsein bringe, dass in jeder zu ihr gehörigen Einzelkirche mit ihrem Charisma und mit ihrer konfessionellen Struktur in ihrem Glauben und Handeln die eine allgemeine Kirche gegenwärtig ist.<sup>221</sup>

Für Cullmann ist einfach wichtig, dass eine Gemeinschaft als wirkliche Einheit *durch* Vielfalt zustande kommt. Er bringt dies zum Ausdruck, indem er das Kapitel mit dem Motto beschliesst, das Abbé Conturier, der Pionier für das ökumenische Gebet, der Gebetswoche der Einheit der Christen verliehen hat: «Einheit der Kirche Jesu Christi, wie er sie will und wann er sie will.» Dabei betont hier Cullmann das «wie er sie will» und bekräftigt damit einmal mehr seinen Anspruch, hier ein Modell darzulegen, das dem Wirken des Heiligen Geistes entspricht, und damit eben auch dem genannten «wie er sie will».<sup>222</sup>

### 3.3.3 Beziehung zu anderen ökumenischen Vorschlägen, Texten und Institutionen

Unter dem Titel *Beziehung zu neueren ökumenischen Entwürfen* konfrontiert Cullmann sein Konzept mit einer Auswahl von ökumenischen Vorschlägen, Texten und Institutionen. Es ist dies das dritte und letzte Kapitel in der ersten Auflage. Dabei geht es ihm um Klärung und Abgrenzung seines Projekts gegenüber anderen Vorschlägen und ökumenischen Ansätzen und nicht um eine umfassende Diskussion letzterer. In aller Kürze sei hier auf einige Aussagen Cullmanns hingewiesen, die das Profil von Cullmanns Entwurf gegenüber anderen Vorschlägen deutlich werden lassen. Interessant ist, dass er sich hier mit einer Reihe ganz unterschiedlicher Texte und Vorschläge auseinandersetzt, die sich auf unterschiedlicher Ebene bewegen. Zunächst geht er auf den Fries-Rahner-Plan ein, der ebenfalls einen konkreten Plan zur Herstellung einer Einheit darstellt und von zwei katholischen Theologen entworfen wurde.<sup>223</sup> Die-

—  
<sup>221</sup> Cullmann, *Einheit*<sup>1</sup>, 111.

<sup>222</sup> Siehe: Cullmann, *Einheit*<sup>1</sup>, 112. *Einheit*<sup>2</sup>, 118.

<sup>223</sup> Siehe dazu den Vorschlag von: Fries, Heinrich/Rahner, Karl: *Einigung der Kirchen – reale Möglichkeit*, Sonderausgabe, Freiburg i. Br. 1985.

sem fühlte er sich sehr verbunden. Einig weiss er sich mit Fries-Rahner darin, dass in der gesuchten Gemeinschaft der Kirchen Verschiedenheiten verbleiben, die Grundwahrheiten der ältesten Bekenntnisse aber von allen anerkannt werden sollen. Er sieht aber seinen Entwurf insofern verschieden vom Fries-Rahner-Plan, als er in seinem Entwurf von der vom Heiligen Geist gewirkten Vielfalt ausgehe, durch welche dieser Einheit schaffe. Hier – und das ist für uns hier von Interesse – findet sich eine explizite Begründung des Buchtitels: «Die Betonung der gottgewollten Vielfalt ist daher mein Hauptanliegen [...], so dass ich im Buchtitel geradezu sagen kann: Einheit *durch* Vielfalt. Ich gehe von der charismatischen Eigenständigkeit aus, um durch sie zur Einheit zu gelangen.»<sup>224</sup> In der Auseinandersetzung mit dem Plan von Fries-Rahner, der auch bleibende Verschiedenheiten beinhaltet, betont er also nochmals die konstitutive Dimension, welche die Vielfalt nach seiner Ansicht für die Einheit spielt. Hier wird deutlich, dass er wirklich Einheit *durch* Vielfalt meint und nicht bloss eine Einheit, die in Vielfalt besteht. Auch betont er hier gegenüber dem Fries-Rahner-Plan nochmals, dass sein Entwurf ein endgültiges und kein vorläufiges Ziel darstellt. Den grössten Unterschied macht er in Bezug auf das Ziel aus. Er verfolge als Ziel eine Gemeinschaft autonom bleibender, völlig eigenständiger Kirchen, während Fries-Rahner eine zwar nicht homogene, aber doch geeinte Kirche vorschwebe. Dies ist ihm wichtig, da er davon ausgeht, dass sein Konzept mit weniger Zugeständnissen und Konzessionen und damit mit weniger Schwierigkeiten verbunden sei.<sup>225</sup>

In den Aussagen über das multilaterale Lima-Dokument zu Taufe, Eucharistie und Amt betont Cullmann nochmals die Bedeutung jener Verschiedenheiten, die er auf die besonderen Charismen einer Kirche zurückführt. Zunächst hält er fest, dass es ihm bei der Konfrontation seines Konzepts mit dem Lima-Dokument vor allem um das Ziel des Letzteren geht, Konvergenzen zwischen den Kirchen festzustellen. Während er nicht erzwungene Konvergenzen, die auf die Schrift und die apostolische Tradition zurückgeführt werden können, begrüsst, ist er gegenüber Konvergenzen kritisch, die die charismatische Vielfalt zu verschleiern drohen. Er sieht die Gefahr, dass konfessionelle Besonderheiten einander angepasst werden:

---

<sup>224</sup> Cullmann, *Einheit*<sup>1</sup>, 114; *Einheit*<sup>2</sup>, 120.

<sup>225</sup> Cullmann, *Einheit*<sup>1</sup>, 116. *Einheit*<sup>2</sup>, 122. Cullmann geht dann noch auf die Kritiken am Fries-Rahner-Plan ein. Besonders auf jene von Eilert Herms, der einen eigenen Vorschlag als Antwort auf den Fries-Rahner-Plan bietet. Siehe: Herms, Eilert: *Einheit der Christen in der Gemeinschaft der Kirchen. Die ökumenische Bewegung im Lichte der protestantischen Theologie. Antwort auf den Rahnerplan*, Göttingen 1984.

Die erwähnte Gefahr besteht aber deshalb, weil neben dem Bemühen um Konvergenz nicht *gleichzeitig* bei jeder Verschiedenheit diejenigen Elemente hervorgehoben werden, die *in* ihrer oft sogar gegensätzlichen Verschiedenheit belassen werden sollen, sei es, weil sie positive charismatische Gaben darstellen, sei es, weil sie zwar kein Einverständnis ermöglichen, aber doch ertragen werden sollen.<sup>226</sup>

Mit dieser Kritik will Cullmann nicht die theologische Bedeutung des Lima-Dokuments schmälern oder diesem pauschal unterstellen, dass Divergenzen in einer gegenseitigen Anpassung aufgelöst würden. Es geht ihm darum zu zeigen, dass in seinem Konzept anders mit Divergenzen umgegangen werden soll:

Ich versuche in den *Verschiedenheiten* in erster Linie nicht so sehr *Konvergenzen* aufzudecken, als vielmehr die *Divergenzen* zunächst als solche stehen zu lassen und in ihnen (abgesehen natürlich von den in meinem Entwurf erwähnten Entstellungen) die charismatische Bereicherung zu finden und auf diese Weise in der Ergänzung, vielleicht sogar durch offene Gegensätze, Gemeinsamkeiten herzustellen.<sup>227</sup>

Es geht Cullmann in seinem Entwurf also darum, die Charismen möglichst reinzuhalten und die charismatischen Verschiedenheiten zueinander in Beziehung zu setzen und dadurch in den Verschiedenheiten eine Bereicherung zu sehen. Das Lima-Dokument dient ihm demnach als Beispiel für ein Unternehmen, das durch die Betonung von Konvergenz und Konsens zur Fusion hintendiert, was er erklärermassen ablehnt.

Ähnliches stellt er in Bezug auf das bilaterale Dokument *Einheit vor uns* fest. Dieses Dokument lehne zwar theoretisch jede Fusion ab. Die Beibehaltung der Verschiedenheiten könne es aber nicht konsequent durchhalten, da darin das Ziel verfolgt werde, die Verschiedenheiten – gerade in Bezug auf die Ämter – zu reduzieren. Für Cullmann gehört auch das jeweilige Amtsverständnis zum Ausdruck des jeweiligen Charismas, und so schliesst er jegliche Gleichschaltung der Ämter in seinem Vorschlag aus.<sup>228</sup>

Was die Taizé-Gemeinschaft betrifft, so hebt Cullmann einen Aspekt ihrer ökumenischen Position hervor, an dem er nochmals verdeutlichen kann, wel-

<sup>226</sup> Cullmann, *Einheit*<sup>1</sup>, 124. *Einheit*<sup>2</sup>, 130.

<sup>227</sup> Cullmann, *Einheit*<sup>1</sup>, 125. *Einheit*<sup>2</sup>, 131.

<sup>228</sup> Cullmann, *Einheit*<sup>1</sup>, 127–128. *Einheit*<sup>2</sup>, 133–134. Cullmann verzichtet auf den Vergleich mit anderen bilateralen Dokumenten wie etwa dem anglikanisch-römisch-katholischen Windsor-Dokument, da sich aus seiner Sicht keine neuen Aspekte aus der Konfrontation ergeben.

che Rolle die Konfessionen und die Beziehung zwischen den Konfessionen in seinem Vorschlag haben.<sup>229</sup> Demnach habe sich Bruder Pierre-Yves Emery in einer Auseinandersetzung mit Jean-Louis Leuba für ein Hinausgehen über die Konfessionen eingesetzt. Mit Leuba betont er, dass für ihn Ökumenismus nicht in der Abschaffung der historisch gewachsenen Konfessionen bestehe, sondern im Eingehen einer Ehe mit dem Partner. Das Bild der Ehe zwischen unterschiedlichen Partnern bringt für ihn klar zum Ausdruck, wie er die Verhältnissbestimmung zwischen den Konfessionen in seinem Entwurf sieht.<sup>230</sup>

Die Ähnlichkeit seines Projekts mit dem ÖRK macht eine Erwähnung seiner Gedanken zum Weltkirchenrat nötig. Im ÖRK sieht er am ehesten das Modell für die Organisation einer Kirchengemeinschaft, wie sie ihm vorschwebt. Es ist dies eine konziliare Gemeinschaft von autonomen Kirchen und keine geeinte Kirche.<sup>231</sup> Was die gemeinsame Glaubensbasis betrifft, meint Cullmann weiterzugehen als die Eintrittsbestimmungen des ÖRK. Er betont nochmals die Wichtigkeit gemeinsamer Grundwahrheiten in Form der frühen Bekenntnisse der Kirche sowie das Festhalten und gegenseitige Tolerieren von anders abgeleiteten, sich widersprechenden Überzeugungen. Während Cullmann sich bewusst ist, dass sein Projekt bei der Suche nach einer gemeinsamen Superstruktur mit der römisch-katholischen Kirche den gleichen Schwierigkeiten gegenüberstehe wie der ÖRK, glaubt er trotzdem, dass sein Vorschlag leichter zu realisieren wäre, da genau diesem Problem bei der Suche nach der Superstruktur Rechnung getragen würde. Cullmann geht also davon aus, dass, weil die Superstruktur nicht einfach schon gegeben ist, sondern im Gespräch mit der römisch-katholischen Kirche gefunden werden muss, sein Vorschlag eher zu realisieren wäre als der Beitritt der römisch-katholischen Kirche zum ÖRK. Cullmann schlägt über die Struktur des ÖRK hinaus vor, dass von den Einzelkirchen verlangt werden sollte, dass sie Organe schaffen, die in den Lokalkirchen das Interesse für die Ökumene und die in der Gemeinschaft der Kirchen behandelten Probleme wecken und damit eine engere Verbindung zu den Mitgliedskirchen schaffen. Auf diese Weise sollten auch die ökumenischen Bedürfnisse der Einzelkirchen besser ernstgenommen werden können.

Cullmann geht zum Schluss dieses Kapitels auf ein Interviewbuch Kardinal Ratzingers ein, in welchem dieser sich zum christlichen Glauben und auch

---

<sup>229</sup> Es scheint Cullmann überaus wichtig zu sein, dass es ihm nicht darum geht, die «weitschichtige ökumenische Wirklichkeit Taizé» zu beurteilen, sondern lediglich einen Aspekt davon. Siehe: Cullmann, *Einheit*<sup>1</sup>, 128. *Einheit*<sup>2</sup>, 134.

<sup>230</sup> Für die Diskussion zwischen Pierre-Yves Emery und Jean-Louis Leuba siehe: *Catholicité évangélique (Eglise et Liturgie)*, Lausanne 1985, Jan., 6ff. April, 42ff. Juli, 45ff. Für Cullmanns Ausführungen darüber: Cullmann, *Einheit*<sup>1</sup>, 128–130. *Einheit*<sup>2</sup>, 135–136.

<sup>231</sup> Siehe dazu: Cullmann, *Einheit*<sup>1</sup>, 135–139. *Einheit*<sup>2</sup>, 142–146.

zur Ökumene äussert.<sup>232</sup> Daran wird nochmals ein Aspekt der ökumenischen Haltung Cullmanns sowie ein Hauptunterschied zwischen dem protestantischen und dem römisch-katholischen Kirchenbegriff ersichtlich. Zunächst hält er aber fest, wie sehr er das Buch Ratzingers schätzt. Er schätzt es gerade wegen der klaren römisch-katholischen Position ohne sentimentalem Irenismus oder naiven Optimismus.<sup>233</sup> In Bezug auf den Ökumenismus hebt Ratzinger besonders die unüberwindlichen Hemmnisse hervor. Cullmann betont nun dazu aber, dass die ökumenische Arbeit einen Glauben an das Zustandekommen der Einheit verlange, auch wenn dieser Glaube durch die Umstände nicht gerechtfertigt sei. Dies scheint mir ein wichtiger Aspekt von Cullmanns ökumenischer Haltung zu sein, der seinen ganzen Entwurf durchzieht: der Glaube, dass die verschiedenen Hindernisse überwunden werden können und eine Einheit tatsächlich möglich ist. Von diesem Glauben an die Möglichkeit der Einheit wird nochmals die Rede sein. Interessant ist, dass er diese Bemerkung gerade im Zusammenhang der Diskussion von grössten Hindernissen für die Einheit macht. So meint Cullmann, die von Ratzinger erwähnten Hindernisse auf die verschiedenen Auffassungen von Kirche reduzieren zu können. Der Hauptunterschied zwischen dem katholischen und dem protestantischen Kirchenbegriff treffe die Spannung zwischen «schon erfüllt» und «noch nicht vollendet». Damit meint er die eschatologische Spannung, die für seine heilsgeschichtliche Theologie charakteristisch ist. Cullmann betont nun, dass katholische Theologen zwar mit ihm einig gingen, dass das Leben eines Christen in dieser Spannung steht. Den entscheidenden Unterschied sieht Cullmann darin, dass für die protestantische Theologie diese Spannung auch ihre Auffassung von Kirche bestimme, während es für die katholische Lehre Gegebenheiten gebe, bei der diese Spannung zugunsten des «Schon jetzt» aufgehoben sei. Er meint damit das römisch-katholische Lehramt und die Unfehlbarkeit des Papstes. Hier sieht Cullmann den entschiedenen protestantischen Widerspruch und damit eines der Haupthindernisse für die Einheit: «Der in der Kir-

---

<sup>232</sup> Dem Buch liegt ein Interview mit dem Journalisten Vittorio Messori zugrunde. Es ist zuerst auf Italienisch erschienen und wurde dann aus dem Italienischen auf Deutsch übersetzt. Siehe: Ratzinger, Josef: *Zur Lage des Glaubens. Ein Gespräch mit Vittorio Messori*, München 1985. Cullmann behandelt das Buch an folgenden Stellen: Cullmann, *Einheit*<sup>1</sup>, 130–135. *Einheit*<sup>2</sup>, 137–142.

<sup>233</sup> In Anlehnung an den Titel des Kapitels über den Ökumenismus in Ratzingers Buch «Brüder, aber getrennt» hat Cullmann auch das Wort «getrennt» in der ersten Auflage verschiedentlich auf die Kirchen angewandt. Die Diskussion bezüglich der Formulierungen «Brüder, aber getrennt» bzw. «getrennt, aber Brüder», auf die Cullmann einige Male in seinem Buch zurückkommt und die auch in einigen Briefen auftaucht, hat ihren Ursprung also an diesem Ort.

che gegenwärtige Heilige Geist ist unfehlbar, aber die Menschen, deren er sich bedienen muss, sind *auch in der Lehre* fehlbar: daher *verbleibende* Spannung in der Lehre.»<sup>234</sup> Diesen Unterschied in Bezug auf das ekklesiologische Verständnis bewertet Cullmann als nach menschlichem Ermessen schwer zu überwinden. Er betont aber hier wiederum seinen Glauben, dass dieses Hindernis sowie auch die anderen Schwierigkeiten nicht unüberwindbar seien. Dieser Glaube ist für ihn verbunden mit seinem Vorschlag einer Gemeinschaft der Kirchen, in der jede Kirche eben bleiben darf, so wie sie ist.

#### Exkurs: Abendmahl und Ämterfrage

In seinem Vorschlag spielen das gemeinsame Abendmahl und die Ämterfrage keine zentrale Rolle, auch wenn er die ökumenische Bedeutung der beiden Themenfelder durchaus wahrnimmt und bespricht. Davon zeugt der Ort, wo er das Abendmahl diskutiert. Er tut dies im Zusammenhang mit gemeinsamen gottesdienstlichen Tätigkeiten. Was eine schnelle Abendmahlsgemeinschaft anbelangt, ist er zurückhaltend. Eine Abendmahlsgemeinschaft würde für Cullmann eine gründliche theologische Vorarbeit voraussetzen. Zuerst brauche es ein Gespräch über den Sinn des Abendmahls. Fortschritte dazu sieht er im Dokument *Das Abendmahl* des lutherisch-katholischen Dialogs aus dem Jahr 1978 und im sogenannten *Lima-Text* von 1982.<sup>235</sup> Weiter brauche es Gespräche über das Amtsverständnis, da in der katholischen Tradition das Sakrament der Eucharistie nur von einem Priester, der in der apostolischen Sukzession steht, gespendet werden dürfe. Zwar sei man darüber einig, dass die kirchliche Gemeinschaft auch in der Abendmahlsgemeinschaft ihren sichtbaren Ausdruck finden sollte und umgekehrt die kirchliche Gemeinschaft die Abendmahlsgemeinschaft voraussetze. Aber es werde festgestellt, dass generelle Interkommunion aufgrund der Verbindung von Eucharistie, Amt und damit Kirchenstruktur der katholischen Kirche nicht möglich sei. Cullmann hält dazu fest, dass es sich für die katholische Kirche dabei um eine Glaubensfrage handle. Für ihn scheint damit klar, dass keine Lösung in Sicht ist, die eine umfassende und bleibende Abendmahlsgemeinschaft möglich macht. Für sein Projekt einer Gemeinschaft autonomer Kirchen ist das aber nicht so gravierend wie für Einheitsmodelle, die eine geeinte Kirche mit gemeinsamer Struktur suchen, da er nur eine Superstruktur vorsieht, in der alle Kirchen ihre eigenen Strukturen behalten. Er sieht ganz entsprechend seinem Motto sogar einen Wert darin, dass es keine uniformen Abendmahl- und Eucharistiefiern gibt, sondern jede Kirche nach ihrer Tradition und Gewohnheit feiert. Zwar spricht

<sup>234</sup> Cullmann, *Einheit*<sup>1</sup>, 139. *Einheit*<sup>2</sup>, 145.

<sup>235</sup> Siehe: Cullmann, *Einheit*<sup>1</sup>, 63–64. *Einheit*<sup>2</sup>, 69–70.

er sich für mehr gemeinsame Feiern in Ausnahmefällen aus, die seitens der katholischen Kirche möglich geworden seien. Aber er betont gleichzeitig den Wert des getrennten Feierns. Damit wendet er auch hinsichtlich des Abendmahls seinen Grundsatz der Einheit durch Vielfalt an und steht auch hier einer Uniformität kritisch gegenüber. Er tut dies allerdings mit grosser Vorsicht, da er fürchtet, er könnte missverstanden werden:

Aber ich hoffe keinen Anstoss zu erregen, wenn ich in dieser als vorläufig betrachteten Lösung – gemeinsame Abendmahlsfeiern in Ausnahmefällen (die übrigens zu vermehren wären) und im übrigen getrennte Feiern –, ohne aus der Not eine Tugend machen zu wollen, doch auch einen *Sinn* finde, insofern sie die Wahrung der Identität der verschiedenen Kirchen in der Gemeinschaft zur Geltung bringt: Gemeinsamkeit und doch auch Fortbestehen der Eucharistie nach der verschiedenen Art, wie sie in den getrennten Kirchen gefeiert wird, indem jede von ihnen *gewisse Aspekte des Abendmahlsgeschehens* mit besonderem Nachdruck in den Vordergrund rückt.<sup>236</sup>

Auch wenn Cullmann dies hier nicht explizit so schreibt, so sieht er doch auch die unterschiedlichen Formen der Abendmahls- oder Eucharistiefiern als Ausdruck der Charismen der jeweiligen Traditionen an. Deswegen sieht er einen Wert darin, die Verschiedenheiten der Feiern zu wahren. Dies unterstreicht er mit einem persönlichen Hinweis. Er empfinde, auch wenn in gemeinsamen Texten ein weitgehender Konsens in der Abendmahlsauffassung festgestellt werde, grosse Unterschiede je nachdem, ob er einer Abendmahls- oder Eucharistiefiern in dieser oder jener Tradition beiwohne.<sup>237</sup> Es ist interessant, dass Cullmann sein persönliches Empfinden ins Feld führt, um den Wert der Vielfalt zu unterstreichen. Dazu passt, dass Cullmann auch vor schwärmerischen Interkommunionsveranstaltungen warnt, die die Voraussetzungen für eine ausnahmsweise zugelassene Interkommunion nicht erfüllen würden und mehr auf einer gemeinsamen Indifferenz gegenüber Glaubensfragen fussten als auf einer Glaubensgemeinschaft. In solchen Veranstaltungen komme es auf die Bedeutung des Abendmahls gar nicht mehr an. Solche Gemeinsamkeiten seien schlimmer als jede Trennung.<sup>238</sup> In solchen Feiern sieht er offensichtlich Tendenzen von anarchischem Ökumenismus, die das Wirken des Heiligen Geistes missachten. Auch hier zeigt sich die immense Bedeutung, die Cullmann der Vielfalt für die Einheit beimisst. Ergänzend zu den Abendmahls- und Eucharistiefiern in den jeweiligen Kirchen und den punktuellen

<sup>236</sup> Cullmann, *Einheit*<sup>1</sup>, 65–66. *Einheit*<sup>2</sup>, 71.

<sup>237</sup> Siehe: Cullmann, *Einheit*<sup>1</sup>, 66. *Einheit*<sup>2</sup>, 72.

<sup>238</sup> Siehe: Cullmann, *Einheit*<sup>1</sup>, 66. *Einheit*<sup>2</sup>, 72.

gemeinsamen Feiern in Ausnahmefällen, schlägt er dann die Durchführung von Agape-Feiern vor.<sup>239</sup> Diesen Vorschlag habe er vor langer Zeit einmal gemacht. Leider verweist er aber auf keine konkrete eigene Veröffentlichung. Offensichtlich will er damit an einen Brauch der alten Kirchen anschliessen, der zwar nicht als Ersatz für die Eucharistie angesehen werden sollte, der aber als gottesdienstliche Praxis doch für alle annehmbar wäre. Er meint damit «ein vollständiges, aber doch feierliches gottesdienstliches gemeinsam eingenommenes Essen».<sup>240</sup> Nach Cullmann sollten solche Feiern in Gemeindegäulen oder Privathäusern und abwechselnd bei Katholiken und Protestanten durchgeführt werden. Die nähere Gestalt müsse erst noch gesucht werden, da die Erinnerung an die altchristlichen Agape-Feiern nicht mehr vorhanden ist. An diesem Beispiel zeigt sich, wie konkret und praktisch Cullmann auch werden kann, wenn er eine neutestamentliche oder altkirchliche Parallele sieht, die nachgeahmt werden könnte.

Die Ämterfrage bespricht Cullmann im Anschluss an die Diskussion der Möglichkeit einer Übernahme des Petrusdienstes als Struktur der gesuchten Gemeinschaft der Kirchen. Allerdings nur anhangsweise, wie er schreibt.<sup>241</sup> Die Ämterfrage sei vor allem für jene Modelle wichtig, die eine gemeinsame Kirche vorsähen, nicht aber für seinen Vorschlag, bei der jede Kirche ihre Ämter und ihre Ordinationen in Unabhängigkeit behalten solle. Relevant sei die Frage für sein Konzept lediglich für den Aspekt der Interkommunion, der aber nicht strukturell relevant ist.

---

<sup>239</sup> Siehe: Cullmann, *Einheit*<sup>1</sup>, 67–68. *Einheit*<sup>2</sup>, 73–74.

<sup>240</sup> Cullmann, *Einheit*<sup>1</sup>, 67. *Einheit*<sup>2</sup>, 73.

<sup>241</sup> «Nur anhangsweise erwähne ich, dass die gründlichen Diskussionen der bilateralen und multilateralen Kommissionen über die Ämter, so wichtig sie an und für sich sind, für unsere Suche nach dem Modell einer *Superstruktur* nicht direkt in Betracht kommen, da ja jede Kirche *ihre Ämter* und ihre Ordination in aller Unabhängigkeit behält und keine Gleichschaltung angestrebt werden soll.» Cullmann, *Einheit*<sup>1</sup>, 102. *Einheit*<sup>2</sup>, 108–109. In der Folge fügt er noch einen Überblick an, wie die Ämterfrage in den damals neusten ökumenischen Vorschlägen behandelt worden ist.



---

## **Teil 2**

### **Der Hintergrund von Cullmanns Projekt**



## 4 Die Phasen der Entwicklung der ökumenischen Sicht Cullmanns

Wie hat sich die ökumenische Sicht Cullmanns dahin entwickelt, wie sie in *Einheit durch Vielfalt* greifbar wird? In diesem Kapitel wird nun anhand punktueller zeitgeschichtlicher und biografischer Einordnung und einer selektiven, chronologischen Lektüre früherer Veröffentlichungen die Entwicklung der ökumenischen Sicht Cullmanns nachgezeichnet. Dabei wird immer wieder auf die Verbindung zu *Einheit durch Vielfalt* hingewiesen. Für diesen Zweck werden Veröffentlichungen Cullmanns als Quellen herangezogen, auf die er in *Einheit durch Vielfalt* direkt verweist,<sup>242</sup> und weitere, die für seine ökumenische Sicht von Bedeutung sind.<sup>243</sup> Die Begründung der Wahl der Quellen erfolgt jeweils zu Beginn der folgenden Unterkapitel.<sup>244</sup>

Die Analyse der Quellen macht denn auch eine Strukturierung notwendig. Die Quellen legen nahe, dass Cullmann sich in bestimmten Zeitabschnitten stark mit einzelnen Themen beschäftigte, die für seine ökumenische Sicht wichtig sind und über die Zeit zusammenhängen. Es zeigt sich, dass er früh

<sup>242</sup> In der Vorbemerkung zur ersten Auflage schreibt Cullmann, dass er versucht habe, sich selbst so wenig wie möglich zu zitieren, dass dies aber doch öfter als gewünscht nötig gewesen sei. Cullmann, *Einheit!*, 14.

<sup>243</sup> Anhand der Bibliografie, die 2013 von Karlfried Froehlich zusammengestellt und dem Nachlass Cullmanns beigelegt wurde, konnten weitere Titel eruiert werden, die für das Vorhaben relevant sind. Die Bibliografie ist auf der Webseite der Universität Basel zugänglich. Siehe: [www.ub.unibas.ch/digi/a100/kataloge/nachlassverzeichnisse/BAU\\_5\\_000085890\\_2\\_cat.pdf](http://www.ub.unibas.ch/digi/a100/kataloge/nachlassverzeichnisse/BAU_5_000085890_2_cat.pdf) [Abfragedatum 25.02.2021].

<sup>244</sup> Äpli spricht im Zusammenhang mit dem Versuch, die Entstehung von *Einheit durch Vielfalt* nachzuzeichnen, von lediglich zwei Vorläuferschriften. Es sind dies *Ökumene, Bibel und Exegese* und *Ökumenismus im Lichte des biblischen Charismabegriffs*, von denen noch die Rede sein wird. Offensichtlich wendet er hier eine sehr enge Definition von Vorläuferschriften an. Es wird selbst in seiner Arbeit deutlich, dass Cullmanns ökumenische Theologie nur aus seinem Gesamtwerk heraus verstanden werden kann. In der vorliegenden Arbeit wird der Versuch unternommen, die Entstehung von *Einheit durch Vielfalt* in einem sehr viel breiteren Kontext zu verstehen. Siehe dazu: Äpli, *Identität*, 176.

eine Sicht für die Einheit gewann, Impulse aus dem kirchlichen und ökumenischen Umfeld aufnahm und sich für eine bestimmte Zeit intensiv damit beschäftigte. Während anfangs vor allem exegetische Arbeiten relevant sind, beginnt er zur Mitte des Jahrhunderts hin einen ersten praktischen Vorschlag zur Entwicklung der Ökumene zu machen und setzt sich dann intensiv mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil auseinander. Nach dem Konzil verarbeitet er Gedanken, die sich ihm zum Teil schon früher aufgedrängt hatten, im Lichte des Konzils aber gelangt er so zu seinem Vorschlag in *Einheit durch Vielfalt*. Aufgrund der Quellen, den Aussagen Cullmanns in *Einheit durch Vielfalt* selbst sowie der bisherigen Forschung hat sich so eine chronologische Strukturierung anboten. Dies hat zum Vorteil, dass die jeweiligen Gedanken auch auf dem Hintergrund ihres historischen Kontextes und in Verbindung mit der biografischen Situation Cullmanns eingeordnet und so in ihrer Bedeutung für die Entwicklung seiner Sicht auf die Ökumene besser gefasst werden können.<sup>245</sup> Die chronologische Strukturierung führte schliesslich zu einem Phasenmodell, das als Struktur der Analyse dienen soll.

Phasenmodelle sind nicht unproblematisch. Sie bergen die Gefahr einer allzu schematischen Darstellung von geschichtlichen Entwicklungen und theologischen Gedanken. Das hier entwickelte Phasenmodell will nicht starr wahrgenommen werden und normativ gewisse Phasen der Entwicklung der ökumenischen Sicht Cullmanns behaupten. Es dient vielmehr als Orientierungshilfe und Strukturelement für die Analyse der ökumenischen Perspektive Cullmanns. Es wird sich zeigen, dass die Grenzen zwischen den Phasen nicht immer scharf gezogen sind. Dennoch ist diese Einteilung hilfreich, um die Entwicklung der ökumenischen Sicht Cullmanns besser nachvollziehen zu können.

Eine chronologische Gliederung der Entwicklung der ökumenischen Sicht Cullmanns ist schon andernorts zu finden, wie wir im Forschungsstand gesehen haben. Dabei spielt vor allem das Zweite Vatikanische Konzil eine wichtige Rolle. Äpli spricht davon, dass der Gegenstand der Ökumene bei Cullmann durch das Konzil eine grundlegende Neuausrichtung erfahren habe. Vorher sei die Ökumene eine private literarische Grösse gewesen, nachher habe die Ökumene ihren Fortgang auf offizieller, ereignishafter Ökumene auf höchster Ebene gefunden. Das Konzil sei Ansporn gewesen, zu neuen theologischen Ufern in der Frage der Einheit aufzubrechen.<sup>246</sup> Es sei für seine The-

---

<sup>245</sup> Eine thematische Strukturierung hätte zwar den Vorteil, dass die ökumenischen Gedanken Cullmanns systematischer entfaltet werden könnten, dafür den grossen Nachteil, dass die historische und biografische Einordnung künstlicher erfolgen müsste.

<sup>246</sup> Äpli, Identität, 50.

ologie ein «ausserevangelischen Orientierungs- und Rückzugspunkt» gewesen.<sup>247</sup> Macut nennt das Konzil gar die «kopernikanische Wende» in der Entwicklung der ökumenischen Sicht Cullmanns, wie wir gesehen haben.<sup>248</sup> Er unterscheidet zwei Phasen der Entwicklung des ökumenischen Denkens Cullmanns: die Phase vor und nach dem Zweite Vatikanischen Konzil, oder die frühe und die reife Phase. Macut stellt fest, dass Cullmann wegen der Veränderung der römisch-katholischen Kirche durch das Konzil seine Meinung zur Ökumene völlig verändert habe.<sup>249</sup> Diese beiden Beiträge bemessen dem Zweiten Vatikanischen Konzil eine bedeutende Stellung innerhalb der Entwicklung der ökumenischen Sicht Cullmanns zu. Zweifellos spielt das Konzil eine wesentliche Rolle im Leben von Cullmann und der Entwicklung seiner ökumenischen Sicht. Allerdings berücksichtigen Äppli und Macut zu wenig, dass wesentliche Aspekte von Cullmanns ökumenischer Theologie schon vor dem Konzil formuliert worden sind, wie wir sehen werden. Schon frühere Schriften sind im Lichte des ökumenischen Dialogs zu lesen. Noch vor dem Konzil hat Cullmann mit einem Vorschlag zu einer ökumenischen Kollekte einen praktischen Vorschlag zur Einheit vorgelegt und damit Aufsehen erregt. Macut weist zwar durchaus auf diese Schrift hin, geht aber zu wenig darauf ein, dass darin bereits Grundzüge Cullmanns ökumenischer Theologie – wie etwa der Vorstellung von kollektiven Charismen – dargestellt sind. Durch das Konzil haben sich Cullmann gewiss neue Denkwege geöffnet, aber die grundsätzlichen Anlagen waren eben schon vorhanden. Wir werden zudem sehen, dass keine völlige Veränderung der Meinung im Hinblick auf die ökumenische Sicht Cullmanns zu erkennen ist, wohl aber eine Entwicklung. Das hier vorgeschlagene Phasenmodell hat also gegenüber den Ausführungen von Macut und Äppli den Vorteil, dass auch die vorkonziliaren Beiträge von Cullmann entsprechend ihrer Bedeutung für die Entwicklung seiner ökumenischen Sicht mit einbezogen werden. Insofern fällt es differenzierter aus als die Ausführungen der beiden genannten. Prieurs Gliederung von Cullmanns ökumenischer Sicht in die Zeit vor, während und nach dem Konzil sowie in *Einheit durch Vielfalt*<sup>250</sup> scheint mir da eine ausgewogenere Darstellung zu bieten, an die im Verlauf des Kapitels erinnert wird.

In der Folge werden nun Entwicklungsphasen der Gedanken Cullmanns zur Ökumene aufgezeigt, wie sie in seinen Veröffentlichungen zur Ökumene greifbar werden. Dadurch kann gezeigt werden, welche der Gedanken, die

---

<sup>247</sup> Äppli, *Identität*, 130.

<sup>248</sup> Macut, *Il pensiero ecumenico*, 119. Macut, *Vom Zweifel*, 22.

<sup>249</sup> Macut, *Il pensiero ecumenico*, 119. Macut, *Vom Zweifel*, 33.

<sup>250</sup> Prieur, *Oscar Cullmann*, 111.

Cullmann später in *Einheit durch Vielfalt* niedergeschrieben hat, wann greifbar geworden sind und wie diese sich im Laufe der Zeit entwickelt haben. Dabei wird zusätzliches Licht auf Cullmanns Projekt geworfen. Einerseits dadurch, dass die Entwicklung der ökumenischen Perspektive Cullmanns sichtbar wird. Andererseits führt er an einigen Stellen in den früheren Texten Aspekte aus, die in *Einheit durch Vielfalt* dem Bemühen um Kürze zum Opfer gefallen sind.<sup>251</sup> Aufgrund der chronologischen Lektüre der genannten Texte lassen sich grob fünf Phasen in der Entwicklung von Cullmanns ökumenischer Vision unterscheiden. Im Folgenden wird zu Beginn des Unterkapitels jeweils die einzelne Phase kurz umrissen und die Wahl der Quellen begründet. Dann wird eine Übersicht über die grossen Linien der ökumenischen und kirchlichen Situation jener Zeit geboten, kurz auf Cullmanns biografische Situation eingegangen und schliesslich anhand der Quellen die Entwicklung der ökumenischen Sicht Cullmanns in dieser Phase beschrieben wird.

#### **4.1 Exegetische Arbeiten als Gegenstand ökumenischer Gespräche: 1920er-Jahre bis 1957**

Die erste Phase reicht von den Anfängen seines Schaffens bis ins Jahr 1957, wo er zum ersten Mal einen Beitrag veröffentlichte, der explizit die Einheit zum Gegenstand hat. Die allermeisten seiner Veröffentlichungen in dieser Zeit sind exegetische und historische Studien zum Neuen Testament. Darin sind zwar sehr wohl Gedanken enthalten, die für seine ökumenische Sichtweise relevant sind, aber noch ist keine Synthese seines Denkens zur Ökumene zu finden. Dies ist auch der Grund, wieso sich diese Phase über einen so langen Zeitraum erstreckt. Dass nicht alle in diese Phase fallenden Arbeiten umfassend diskutiert werden können, versteht sich von selbst. Hier wird der Fokus auf jene Veröffentlichungen gelegt, die sich durch ihren Inhalt als zentral für die ökumenische Haltung Cullmanns erweisen und die für das bessere Verständnis von *Einheit durch Vielfalt* hilfreich sind. Zuerst zu nennen ist sein Buch *Christus und die Zeit* aus dem Jahr 1946. Dies ist deswegen zentral, weil er darin eine Synthese seiner früheren Arbeiten sieht.<sup>252</sup> In der Schrift legt er seine heilsgeschichtliche Theologie dar, die als theologischer Rahmen auch für *Einheit durch Vielfalt* vorausgesetzt ist und gewissermassen den Boden seiner gesamten Theologie bildet. Von grosser Wichtigkeit für seine ökumenische Perspek-

---

<sup>251</sup> Cullmann betont, dass er sich bei seinem Buch um Straffung besonders bemüht habe. Siehe: Cullmann, *Einheit*<sup>2</sup>, 9.

<sup>252</sup> Cullmann, *Christus*<sup>2</sup>, 7.

tive ist auch seine Studie *Die ersten christlichen Glaubensbekenntnisse*. In dieser Schrift, die er 1943 veröffentlicht hat, untersucht er die frühesten Glaubensbekenntnisse im Neuen Testament, auf die er immer wieder – und dann in *Einheit durch Vielfalt* im Zusammenhang der Frage nach der *Hierarchie der Wahrheiten* – verweisen wird. Inhaltlich eng damit verbunden sind zwei weitere Schriften: zum einen der Aufsatz *Die neuen Arbeiten zur Geschichte der Evangelientradition* aus dem Jahre 1925 und zum andern die Schrift aus dem Jahre 1954 *Tradition als exegetisches, historisches und theologisches Problem*. In letzterer legt er seine Deutung der Beziehung zwischen Schrift und Tradition dar. In diesem Zusammenhang gehört auch seine Studie über *Petrus. Jünger, Apostel, Märtyrer* aus dem Jahre 1952, in der er den Apostel Petrus und seine Funktion als Fundament der Kirche untersucht. Cullmann schreibt im Vorwort zu seiner oben genannten Studie über die Tradition, dass das Petrusbuch das Problem der Tradition aufstelle und die Abhandlung über die Tradition das Petrusproblem.<sup>253</sup> So sind die beiden Schriften als Ergänzung zueinander zu lesen. Bevor nun die genannten Quellen in Hinblick auf Cullmanns ökumenische Sicht besprochen und analysiert werden, wird ein kurzer Überblick über die ökumenische und konfessionelle Situation jener Zeit geworfen und auf einige biografische Gegebenheiten Cullmanns hingewiesen.

#### 4.1.1 Ökumene in den Kinderschuhen

In der genannten Zeit steckte die ökumenische Bewegung noch in den Kinderschuhen, weswegen es nicht weiter erstaunlich ist, dass Cullmann in der Phase noch keine Schrift explizit dem Thema der Ökumene widmete. Auf globaler Ebene ist die Gründung des ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK) als zentrales ökumenisches Ereignis zu nennen. Als Ursprung der modernen ökumenischen Bewegung, die zum genannten Zusammenschluss der Kirchen führte, wird immer wieder die Weltkonferenz für Mission in Edinburgh 1910 genannt, die allerdings nur von Vertretern protestantischer Kirchen und Missionsgesellschaften besucht wurde.<sup>254</sup> Daraus entstanden die *Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung* und die *Bewegung für praktisches Christentum*, die in der Folge eine wichtige Rolle in der Gründung des ÖRK und im weiteren

<sup>253</sup> So schreibt er es selbst, in: Cullmann, *Die Tradition*, 5.

<sup>254</sup> Zur Geschichte, Bedeutung und Auswirkung der Missionskonferenz Edinburgh 1910 bieten David Kerr und Kenneth Ross einen guten Überblick. Darin wird die Missionskonferenz als Grundpfeiler der ökumenischen Bewegung bezeichnet: Kerr/Ross, *Introduction*, 3–20. Bei: Wendebourg, *Ökumenische Bewegung*, 521f., findet sich eine kurze Übersicht über die frühe Entwicklung des ÖRK, in der sie den christlichen Studentenvorbund und die Missionskonferenz von Edinburgh an den Anfang der ökumenischen Bewegung setzt.

Verlauf der ökumenischen Bewegung spielen sollten. Neben diesen ursprünglich vornehmlich protestantischen Entwicklungen war es das ökumenische Patriarchat der Kirche von Konstantinopel, das im Jahre 1920 als erste eine Einladung zu einem Kirchenbund an alle christlichen Kirchen versandte.<sup>255</sup> Es ist also festzustellen, dass die ökumenische Bewegung im 20. Jahrhundert keine rein protestantische Idee war. Die Initiative aus Konstantinopel fand allerdings wenig Resonanz. Dafür beteiligten sich die orthodoxen Kirchen in der Folge an den oben genannten Bewegungen, die schlussendlich 1937 zum Entschluss der Gründung des ÖRK führten. Das Vorhaben wurde dann durch den Zweiten Weltkrieg verzögert und konnte erst 1948 umgesetzt werden. Bei der Gründung waren 147 Kirchen aus 44 Ländern beteiligt.<sup>256</sup> Cullmann begrüßte die Schaffung dieses Organs sehr.<sup>257</sup> Die offizielle katholische Kirche stand der ökumenischen Bewegung in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts kritisch gegenüber. Dies gilt sicherlich für die Zeit bis zum Ableben von Papst Pius XII. im Jahre 1958.<sup>258</sup> In dem Mahnschreiben *De motione oecumenica* aus dem Jahre 1948 hält der Papst seine äusserst kritische und restriktive Haltung gegenüber der ökumenischen Bewegung fest.<sup>259</sup> Einheit der Christenheit ist nach dieser Schrift nur in der Rückkehr und der Wiedervereinigung mit der römisch-katholischen Kirche möglich, die allein Hüterin der Fülle der Wahrheit sei. In Bezug auf konfessionell gemischte Zusammenkünfte und Aussprachen wird zu grosser Wachsamkeit gerufen und die Teilnahme ist, bei lokalen und nationalen Anlässen, nur nach der Erlaubnis vom zuständigen Bischof und unter

<sup>255</sup> Visser 't Hooft bietet in seiner Schrift: *Ursprung und Entstehung des Ökumenischen Rates der Kirchen* eine umfassende Darstellung der Geschichte des ÖRK von seinen Anfängen im genannten Vorschlag der Kirche von Konstantinopel, über die beiden Weltkonferenzen für Praktisches Christentum 1925 und Glauben und Kirchenverfassung 1927, zu der entscheidenden Tagung im Westfield College, bei der sich zeigte, dass eine Bereitschaft da war, die beiden Bewegungen enger zusammenzufassen, über die Herausforderungen während des Zweiten Weltkriegs bis hin zu der Gründung 1948 und Festigung des Rates mit der Toronto-Erklärung von 1950. In Bezug auf diesen Vorschlag der Kirche von Konstantinopel, hält er fest, dass die versandte Enzyklika keine weite Verbreitung fand und kaum darauf geantwortet wurde (7–13). Siehe: Visser 't Hooft, Willem: *Ursprung und Entstehung des Ökumenischen Rates der Kirchen*, Frankfurt a. M. 1981.

<sup>256</sup> Guder, *Ökumenischer Rat*, 535.

<sup>257</sup> Froehlich, *Testimonia*, 9.

<sup>258</sup> Siehe dazu den Beitrag von Vischer über das Verhältnis der römisch-katholischen Kirchen zur ökumenischen Bewegung während des Pontifikats von Pius XII.: Vischer, *The Ecumenical Movement*, 314–322. Auch Visser 't Hooft weist auf die Zurückhaltung der offiziellen römisch-katholischen Kirche hin. Siehe: Visser 't Hooft, *The General Ecumenical Development*, 16.

<sup>259</sup> Der ganze Text der Mahnschrift ist zu finden bei: Althaus, Hans-Ludwig: *Ökumenische Dokumente*, Göttingen 1962, 182.

strengen Auflagen erlaubt. Für internationale Treffen braucht es immer die Erlaubnis aus Rom. In dieser Schrift wird also die kritische Grundhaltung Roms gegenüber der wachsenden ökumenischen Bewegung deutlich. Neben dieser offiziellen Haltung der römisch-katholischen Kirche gab es viele Katholiken, die sehr offen für die ökumenische Bewegung waren und den Kontakt aktiv suchten.<sup>260</sup>

Für Cullmanns ökumenische Haltung war unter anderem die wachsende Annäherung unter Exegeten jener Zeit von Bedeutung. Demnach war der Beginn der ökumenischen Bewegung von einer biblischen Erneuerung geprägt, die verbindende Kraft enthielt.<sup>261</sup> Im Zuge dieses verstärkten Bezugs auf die Bibel wurde gerade die Frage nach dem Verhältnis von Schrift und Tradition wieder wichtig. Dieses Interesse ging genauso von Protestanten aus wie von katholischen Theologen, die sich der Frage aufgrund von aktuellen Ergebnissen der exegetischen Disziplinen neu zu stellen gedrängt sahen. Von der Aktualität dieser Frage zu jener Zeit zeugt die Studie, die auf der dritten Konferenz für *Glauben und Kirchenverfassung* in Lund im Jahre 1952 zur Durchführung empfohlen wurde. Es sollten die wichtigsten Beiträge von verschiedenen Theologen aller Konfessionen seit 1930 zusammengetragen werden.<sup>262</sup> Diese kurze Bemerkung zeugt von dem wachsenden gegenseitigen Interesse in ökumenisch zentralen Fragen. Sie zeigt auch, dass Cullmann sich bereits in jener Zeit mit ökumenisch hochaktuellen Fragen auseinandergesetzt hat und dafür auch wahrgenommen worden ist. Die wachsende Interaktion zwischen Exegeten verschiedener Konfessionen zeigt sich beispielhaft in der Gründung der Neutestamentler-Verbindung *Studiorum Novi Testamenti Socie-*

<sup>260</sup> Visser 't Hooft, *The General Ecumenical Development*, 15. Vischer sieht gar in den Aufforderungen zur Wachsamkeit und den Verboten der Teilnahme an ökumenischen Veranstaltungen der päpstlichen Schrift von 1949 die offizielle Bestätigung eines Trends innerhalb der Kirche hin zur ökumenischen Bewegung. Siehe: Vischer, *The Ecumenical Movement*, 314.

<sup>261</sup> Visser 't Hooft verwendet in seinem Artikel über die ökumenische Entwicklung seit 1948 den Begriff der biblischen Erneuerung in Anlehnung an ein Buch von Suzanne Dietrich mit dem Titel: *Biblical Renewal*. Der Verweis ist zu finden, in: Visser 't Hooft, Willem: *The General Ecumenical Development since 1948*, in: Fey, Harold (Hg.): *A History of the Ecumenical Movement*, Volume 2, 1948–1968, Genf 2004, 6–7.

<sup>262</sup> So argumentiert auch Vischer, in: ders., *The Ecumenical Movement*, 314. Die Studie wurde dann 1963 veröffentlicht. Siehe: Vischer, Lukas/Skydsgaard, Kirsten E. (Hgg.): *Schrift und Tradition*, Untersuchung einer theologischen Kommission, Ökumenischer Rat der Kirchen, Kommission für Glauben und Kirchenverfassung, Zürich 1963. In dem Band finden sich sieben Aufsätze und eine Liste mit relevanter Literatur zur behandelten Frage. Während Cullmann in keinem Aufsatz erwähnt wird, sind seine hier zu behandelnden Veröffentlichungen über die Tradition und Petrus in der Literaturliste erwähnt. Siehe: Vischer, *Schrift und Tradition*, 161, 166.

tas (S.N.T.S.). Die Idee zu dieser Verbindung geht, wie beim ÖRK, auf das Jahr 1937 zurück. An der Konferenz für *Glauben und Kirchenverfassung* in Edinburgh wurde die Gründung beschlossen. Ein Jahr darauf wurde bei einem weiteren vorbereitenden Treffen ein provisorischer Vorstand gewählt und eine erste Generalversammlung für das Jahr 1939 geplant. Wie beim ÖRK machte der Zweite Weltkrieg auch diesem Vorhaben ein Strich durch die Rechnung, sodass die erste Generalversammlung erst 1947 stattfinden konnte.<sup>263</sup> Diese beiden Beispiele zeigen, dass in der gegebenen Zeit auf globaler Ebene grosse Schritte in Richtung mehr Einheit unternommen wurden. Gleichzeitig zeigen sie auch, dass der Zweite Weltkrieg verlangsamend auf die ökumenische Bewegung gewirkt hat, sie aber nicht aufhalten konnte. Der tragische Krieg trug aber auch zur Weiterentwicklung der ökumenischen Bewegung bei. In den Kriegsjahren kam es zu vielen Kontakten und Freundschaften zwischen Vertretern verschiedener Kirchen, die sich etwa zusammen für Juden einsetzten, gegen den Nationalsozialismus kämpften oder sich in Konzentrationslagern begegneten.<sup>264</sup> Nach dem Krieg war allgemein eine Bewegung zu mehr Einheit zu spüren. Viele Kirchen wurden sich ihrer sozialen und öffentlichen Verantwortung bewusst und strebten nach einer gemeinsamen Stimme in den Herausforderungen der Zeit.<sup>265</sup>

Während es richtig und wichtig ist festzuhalten, dass in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts ein ökumenisches Bewusstsein fassbar wird und mutige Schritte in Richtung der Einheit gemacht wurden, gilt dies nicht für alle Ebenen des kirchlichen Lebens. In der Schweiz zum Beispiel gab es nur wenige Berührungen zwischen Christenmenschen unterschiedlicher Konfessionen. An dieser Stelle ist das Schlagwort «katholisches Milieu» zu erwähnen.<sup>266</sup>

---

<sup>263</sup> George H. Boobyer, der erste Sekretär der S.N.T.S., hat einige Seiten über die frühe Geschichte der Organisation geschrieben. Sie finden sich unter: Boobyer, George Henry: *The Early History of Studiorum Novi Testamenti Societas*, *New Testament Studies* 1, 1954/55, 66–69. Nach Froehlich gehörte Cullmann zu den Gründungsmitgliedern der S.N.T.S., dessen Gründung er zudem mit dem Jahre 1951 angibt. Aus der genannten Quelle geht hervor, dass die S.N.T.S. schon vor diesem Datum gegründet wurde. Cullmanns Name wird dabei in keiner der vorbereitenden Sitzungen als anwesend oder abgemeldet genannt. Die Teilnehmerliste der ersten Vollversammlung ist allerdings als Quelle nicht enthalten, sodass aufgrund dieser Angaben festgehalten werden kann, dass Cullmann sicher nicht zu den vorbereitenden Gründungsmitgliedern gehörte, dafür allerdings offen ist, ob er an der ersten Vollversammlung teilgenommen hat. Siehe dazu: Froehlich, *Testimonia*, 10.

<sup>264</sup> Vischer, *The Ecumenical Movement*, 314.

<sup>265</sup> Visser 't Hooft, *The General Ecumenical Development*, 11–12.

<sup>266</sup> Alfred Stoecklin bietet einen guten Überblick über die Geschichte des Schweizer Katholizismus von 1920 bis 1975 und damit indirekt auch einen Einblick in die ökumenische Situation zumindest eines konfessionellen Hauptakteurs: Stoecklin, Alfred: *Der*

Demnach war möglich, dass ein Katholik, eine Katholikin in jener Zeit in der Schweiz von Geburt an sein ganzes Leben in katholischem Umfeld verbrachte: von den Freizeitbeschäftigungen über die gelesene Tageszeitung bis hin zu der Kranken- und Unfallkasse konnte das Leben eines Katholiken auf das katholische Milieu begrenzt bleiben.<sup>267</sup> Wenn dies für Katholiken gilt, dann heisst das umgekehrt, dass auch Protestanten wenig Kontakt zu Katholiken hatten.<sup>268</sup> Auf protestantischer Seite hatte das Ringen um Einheit gerade im deutschsprachigen Raum eine innerkonfessionelle Dimension. Der Schweizerische Evan-

---

Schweizer Katholizismus. Eine Geschichte der Jahre 1925–1975. Zwischen Ghetto und konziliarer Öffnung, Einsiedeln 1978. So weist er z. B. auf die zentrale Rolle des katholischen Vereinswesens zur Stärkung der katholischen Einheit in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts hin (36), betont den Anspruch der kirchlichen Führung, durch konfessionelle und politische Geschlossenheit («ein Glaube, eine Kirche, eine Partei») die katholische Weltanschauung und Lebensweise gegen die modernistischen und liberalen Tendenzen zu verteidigen (47, 50) und stellt fest, dass um das Jahr 1920 das katholische Ghetto nicht durch Berührung mit anderen Kirchen und Christenmenschen anderer Konfessionen aufgebrochen werden konnte, was aber genauso an dem konfessionellen Kampfpositionen der Reformierten gelegen habe (49). Der Soziologe, Geschichts- und Politikwissenschaftler Urs Altermatt hat mit seinen Studien zum Schweizer Katholizismus wichtige Beiträge über die Entwicklung des katholischen Milieus im 19. und 20. Jahrhundert geleistet. Zu nennen ist sein Buch: Altermatt, Urs: Katholizismus und Moderne, Zürich 1989. Darin bietet er einen Einblick in die Sozial-, Mentalitäts- und Kulturgeschichte des Schweizer Katholizismus im 19. und 20. Jahrhundert. Die Studie hilft, die katholische Milieubildung als Reaktion auf die Veränderungen im gesellschaftspolitischen Umfeld zu verstehen. Etwa indem sie dem einzelnen Katholiken, der einzelnen Katholikin ein Interpretationsschema bot, an dessen Werten, Normen und Verhaltensweisen er bzw. sie sich in der sich verändernden Welt orientieren konnte (125). In einer weiteren Veröffentlichung bezeichnet er den Schweizerischen Katholischen Volksverein, die Schweizerische konservative Volkspartei und die Organisationen der Christlichsozialen Arbeiterbewegung als die drei Grundsäulen der katholischen Sondergesellschaft (5) und hilft gleichzeitig, die Vielfältigkeit des Katholizismus in der Schweiz jener Zeit zur Kenntnis zu nehmen (19): Altermatt, Urs: Schweizer Katholizismus zwischen den Weltkriegen. 1920–1940. Hermann Kocher hilft den Katholizismus von den 1920er bis zu den 1950er-Jahren aus dem Blickwinkel der Protestanten jener Zeit zu sehen und gibt dadurch auch Einblick in die Situation zwischen den Konfessionen. Demnach war das Klima zwischen den Konfessionen noch so frostig, dass der Besuch eines katholischen Geistlichen bei einem Bazar einer reformierten Kirche als Zeichen der Öffnung in reformierten Medien erwähnt wurde (91). Kocher, Hermann: «Es ist zum Katholischwerden!» Der römische Katholizismus 1920–1950 aus der Optik des deutsch-schweizerischen Protestantismus, in: Conzemius, Victor: Schweizer Katholizismus 1933–1945. Eine Konfessionskultur zwischen Abkapselung und Solidarität, Zürich 2001, 77–121.

<sup>267</sup> Altermatt, Katholizismus, 160.

<sup>268</sup> Stoecklin beschreibt genau diese Gegenseitigkeit der Verschlossenheit der Christenmenschen unterschiedlicher Konfessionen in der Schweiz. Siehe: Stoecklin, Schweizer Katholizismus, 49.

gelische Kirchenbund (SEK) ging 1920 aus der evangelischen Tagsatzung hervor<sup>269</sup> und schloss bis zum Jahre 1952 die Freikirchen von Waadt und Genf, die *unabhängige Kirche in Neuenburg*, die *schweizerische Methodisten-Kirche* und die *Evangelische Gemeinschaft in der Schweiz*, einen Zweig der vereinigten Brüderkirche Amerikas, mit ein.<sup>270</sup> Es ist dies als innerprotestantischer Schritt in Richtung mehr Einheit zu verstehen. Ausdruck dieser innerprotestantischen Solidarität ist auch die 1944 erfolgte Gründung eines protestantischen Hilfswerks mit dem Ziel, die protestantischen Kirchen und Werke in den Kriegsländern beim geistigen und materiellen Wiederaufbau zu unterstützen.<sup>271</sup> Die Unterstützung blieb wohlgerne ausdrücklich auf die protestantischen Kirchen beschränkt. In Bezug auf die Beziehungen zu der römisch-katholischen Kirche waren die evangelischen Kirchen in der Schweiz zurückhaltend, wie eine Quelle aus dem Jahre 1958 zeigt.<sup>272</sup> Die protestantischen Kirchen und der Kirchenbund wollten demnach den konfessionellen Frieden nicht stören und wünschten sich «korrekte» Beziehungen zu der römisch-katholischen Kirche, was auch immer dies heissen mochte.<sup>273</sup> In diesem Zusammenhang ist auch die Rede von einem Wächteramt des schweizerischen Protestantismus in konfessioneller Hinsicht. Als Beispiele dafür werden genannt, wie sich der SEK dagegen wehrte, dass der Nuntius 1924 protestantische Kantonsregierungen besuchte oder dass protestantische Rekruten an einer Prozession anlässlich der Weihe des neuen Bischofs teilnehmen mussten.<sup>274</sup> Die Zeilen verraten, dass bis dahin kaum ein Bewusstsein zum ökumenischen Miteinander mit der römisch-katholischen Kirche bestand. Für den hier gegebenen Zeitraum ist also eher von einer kritischen Distanz zwischen Protestanten und Katholiken in der Schweiz zu sprechen. Daran vermochte erstmal auch der Beitritt des SEK zum entstehenden ÖRK im Jahre 1940 nichts zu ändern.<sup>275</sup>

—  
<sup>269</sup> Dellsperger, *Schweiz*, 1069.

<sup>270</sup> Marion, *Die protestantische Schweiz*, 17.

<sup>271</sup> Marion, *Die protestantische Schweiz*, 45.

<sup>272</sup> Emilie Marion will in ihrer Schrift aus dem Jahre 1958 «das richtige Bild des Schweizer Protestantismus» zeichnen. Da die Schrift vom Schweizerischen Evangelischen Kirchenbund mitgetragen wurde, ist sie eine ideale Quelle, um die damalige Haltung der protestantischen Kirchen in der Schweiz gegenüber der katholischen Kirche zu zeigen. Marion, *Emilie: Die protestantische Schweiz*, Zollikon 1958.

<sup>273</sup> Marion, *Die protestantische Schweiz*, 37.

<sup>274</sup> Marion, *Die protestantische Schweiz*, 38.

<sup>275</sup> Marion beschreibt auch den Prozess der Entscheidung der Schweizer Reformierten, Teil des ÖRK zu werden, und hebt dabei hervor, dass die Schweiz von jeher immer wieder Ort der ökumenischen Begegnung zwischen den Konfessionen gewesen war. Siehe: Marion, *Die protestantische Schweiz*, 50–55.

#### 4.1.2 Frühe ökumenische Begegnungen

Was persönliche ökumenische Beziehungen betrifft, stellte Cullmann mehr eine Ausnahme als die Regel dar. Das hat mit seiner elsässischen Herkunft zu tun. Seine Heimatstadt Strassburg wurde ihm aufgrund der historischen Entwicklung zur Begegnungsstätte zweier grosser europäischer Kulturen, der deutschen und französischen.<sup>276</sup> In ökumenischer Hinsicht dürfte für Cullmann vor allem prägend gewesen sein, dass an den Universitäten sowohl in Strassburg, wo er zwischen 1920 und 1924 studierte, als auch in Paris, wo er zwischen 1924 und 1926 an der Universität war, Katholiken und Protestanten nebeneinander studierten. Cullmann selber erinnert sich später, wie in seiner Zeit an der protestantischen Fakultät in Paris Studenten, Theologen und Professoren aller Konfessionen zusammen lehrten und studierten. Dies zu einem Zeitpunkt, als interkonfessionelle Begegnungen noch sehr selten waren.<sup>277</sup> Seine ersten Kontakte mit Theologen wie Louis Bouyer, der 1939 zum Katholizismus konvertierte, oder Yves Congar, der später Kardinal werden sollte, fielen in die Zeit der 1920er-Jahre.<sup>278</sup> Bereits im Alter von 28 Jahren wurde Cullmann 1930 die Professur für das Neue Testament anvertraut. Sechs Jahre später kam auch noch der Lehrstuhl für Geschichte der Alten Kirche dazu.<sup>279</sup> Er wurde dann 1938 nach Basel berufen, von wo aus er den Zweiten Weltkrieg erlebte. 1942 wurde er Vorsteher des Alumneums in Basel und entfaltete von dort ausgehend eine vielfältige Lehrtätigkeit in Rom, Paris und New York.<sup>280</sup> Hier begegnete er auch bedeutenden katholischen Theologen aus der Schweiz. Dazu gehörten etwa Hans Urs von Balthasar und Otto Karrer, mit dem er eine ökumenische Schriftreihe herausgeben sollte.<sup>281</sup> Nach dem Krieg setzte sich

---

<sup>276</sup> Froehlich, *Testimonia*, 6.

<sup>277</sup> Der Kommentar Cullmanns über jene Zeit findet sich, in: Cullmann, *La tâche*, 346.

<sup>278</sup> Froehlich nennt diese Kontakte, in: Froehlich, *Testimonia*, 6–7.

<sup>279</sup> Froehlich, *Testimonia*, 3.

<sup>280</sup> Froehlich, *Testimonia*, 7.13. Cullmann stand dem Alumneum zusammen mit seiner Schwester Louise Cullmann vor, die ihn Zeit seines Lebens unterstützte. Die Auseinandersetzung mit Cullmanns Leitung dieser Institution wäre eine eigene Studie wert. Zurzeit schreibt Daniel Ritter eine Dissertation über Cullmanns Andachten im Alumneum.

<sup>281</sup> Froehlich, *Testimonia*, 7. Mit Otto Karrer gab Cullmann zwischen 1962 und 1969 eine Buchreihe unter dem Titel «Einheit in Christus» heraus. Anlässlich von Begegnungen zwischen evangelischen und katholischen Akademikern fanden sich in den Veröffentlichungen jeweils Aufsätze von katholischen und evangelischen Theologen, die sich darin zu aktuellen Themen äusserten. Siehe: Cullmann, Oscar/Karrer, Otto (Hgg.): *Einheit in Christus*, Bd. 1: *Evangelische und katholische Bekenntnisse*, Zürich 1962; Bd. 2: *Toleranz als ökumenisches Problem*, Einsiedeln 1964; Bd. 3: *Die Bibel im Gespräch der Konfessionen*, Einsiedeln 1966; Bd. 4: *Das moderne Menschenbild und das Evangelium*, Einsiedeln 1969. Auch diese gemeinsamen Wochenenden und die daraus resultierenden Veröffentlichungen wären eine eigene Studie wert.

Cullmann für französische Flüchtlinge in der Schweiz ein und veranlasste eine Sammlung von Geld, Kleidern und Mobiliar zum Wiederaufbau seiner Herkunftsuniversität in Strassburg, wo er zwischen 1945 und 1948 auch wieder lehrte.<sup>282</sup> Für Cullmann fand die Auseinandersetzung mit anderen Konfessionen neben vielen persönlichen Begegnungen auch über seine Studien zum Neuen Testament und zur Patristik statt, wie zu zeigen sein wird. Seine Studien haben ihm dann auch Türen zu Theologen und Klerikern ganz unterschiedlicher Konfessionen geöffnet. Es ist davon auszugehen, dass Cullmanns ökumenisches Netzwerk, das aus bedeutenden Theologen auch katholischer Prägung bestand, für die Zeit vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil einzigartig war.<sup>283</sup> Seine Bücher wurden nach der Veröffentlichung von *Christus und die Zeit* jeweils sofort in alle möglichen Sprachen übersetzt. Cullmann folgte seinen Büchern dann auf ausgedehnten Vortragsreisen, was ihm ein sehr weites Netzwerk bescherte, wie wir noch sehen werden.<sup>284</sup> Nach eigenen Aussagen schwebte ihm zu dieser Zeit noch eine geeinte Kirche als Ziel der ökumenischen Bewegung vor.<sup>285</sup>

#### 4.1.3 Heilsgeschichte, Glaubensbekenntnisse, der Jünger Petrus und die Frage der Tradition

Die Arbeiten, die hier zur ersten Phase von Cullmanns ökumenischer Sicht gezählt werden, stehen zueinander in enger Verbindung. Im Vorwort zu seinem Werk *Christus und die Zeit* schreibt er, dass dieses Werk eine synthetische Darstellung der Ergebnisse seiner früheren Veröffentlichungen sein will.<sup>286</sup> Daher scheint es legitim, mit der Diskussion der wesentlichen Inhalte dieser frühen Phase der ökumenischen Entwicklung Cullmanns hier einzusetzen.

In *Christus und die Zeit* geht es Cullmann im Wesentlichen darum zu zeigen, dass im Neuen Testament von einer Heilsgeschichte die Rede ist, die sich von der Schöpfung bis hin zur in Zukunft erwarteten Parusie Christi erstreckt. Die Geschehnisse um Jesus von Nazaret: sein Leben, seine Predigt, sein Sterben, sein Auferstehen, seine Himmelfahrt und Erhöhung zur Rechten des Vaters bilden dabei die Mitte, von der her jeder Punkt auf dieser linearen heils-

—  
282 Arnold, Oscar Cullmann, 17–18.

283 Dies behauptet Karl Kardinal Lehmann, indem er auf zahlreiche bedeutende katholische Gesprächspartner verweist. Siehe dazu: Lehmann, *Einheit*, 283.

284 Froehlich, *Testimonia*, 5.

285 So äusserte er sich in einem späteren Brief gegenüber Manfred Plate. Siehe: UB BS:NL353:B:III:88. 2,1.

286 Siehe: Cullmann, *Christus*<sup>2</sup>, 7.

geschichtlichen Linie ihre Bedeutung findet.<sup>287</sup> Diese Sicht der Heilsgeschichte hat Cullmann in späteren Schriften bekräftigt, und sie kann als Grundlage und Rahmen seiner gesamten Theologie und damit auch seiner ökumenischen Gedanken angesehen werden. Sie wird auch den Rahmen seiner Ausführungen in *Einheit durch Vielfalt* bestimmen.<sup>288</sup> In Bezug auf seine ökumenische Sicht besonders wichtig ist, wie er dabei die Zeit zwischen Christi Himmelfahrt und der Parusie Christi am Ende der Zeit bestimmt. Demnach ist dies eine Zwischenzeit, in der mit der Auferstehung Christi bereits das wesentliche heilsgeschichtliche Ereignis in der Vergangenheit liegt, aber die in der Zukunft erhoffte Erfüllung mit der Wiederkunft Christi noch aussteht. Dieser Zwischenzeit, die er auch *Zeit der Kirche* nennt und in der der Heilige Geist an Pfingsten bereits erschienen ist, kommt für ihn dahingehend heilsgeschichtliche Bedeutung zu, als er darin die Zeit der missionarischen Verkündigung des Evangeliums sieht.<sup>289</sup> Insofern ist hier die Rede von der eschatologischen Spannung der Gegenwart: Das entscheidende Ereignis liegt in der Vergangenheit, und der Heilige Geist ist «schon jetzt» in der Kirche am Wirken, gleichzeitig bestehen Sünde und Tod weiter, und so ist die von der Zukunft erwartete Heilszeit «noch nicht» geschehen. Die Kirche ist auf mysteriöse Art und Weise «höchste Heilsgabe Gottes [...] und doch setzt sie sich zusammen aus unvollkommenen sündigen Menschen».<sup>290</sup> Für Cullmann charakterisiert diese Spannung damit auch das Verständnis der Kirche. Sie ist Gabe Gottes, aber zusammengesetzt aus unvollkommenen Menschen. In *Einheit durch Vielfalt* wird Cullmann an der Stelle auf *Christus und die Zeit* verweisen, an der er von der unterschiedlichen Bewertung dieser Spannung zwischen Himmelfahrt und Parusie Christi und zwischen «schon erfüllt und «noch nicht vollendet» von Katholiken und Protestanten spricht. Dort hält er fest, dass der unterschiedliche Umgang mit dieser Spannung das jeweilige Kirchenverständnis charakterisiere. Für die Protestanten bestimme diese Spannung auch ihr Verständnis von der Kirche. Demnach löst sich diese Spannung im protestantischen Verständnis der Kirche nie auf. Für die katholische Lehre gebe es in der Kirche aber Gegebenheiten, bei denen diese Spannung zugunsten des «Schon jetzt» aufgehoben werde, nämlich im Lehramt und in der Unfehlbarkeit des Paps-

---

<sup>287</sup> Cullmann, *Christus*<sup>2</sup>, 94. An der genannten Stelle fasst er die heilsgeschichtliche Linie im dargelegten Sinne zusammen. Später sprach er nicht mehr von einer linearen Linie, sondern von einer Wellenlinie. Siehe: Cullmann, *Heil*, IX.

<sup>288</sup> Cullmann widmet der «Heilsgeschichte als Ort der Entfaltung der Einheit in der Vielfalt» einen ganzen Abschnitt im ersten Kapitel von *Einheit durch Vielfalt*. Siehe: Cullmann, *Einheit*<sup>1</sup>, 45–54.

<sup>289</sup> Cullmann, *Christus*<sup>2</sup>, 138.

<sup>290</sup> Cullmann, *Christus*<sup>2</sup>, 136.

tes.<sup>291</sup> Diese Schlussfolgerung in Bezug auf die unterschiedlichen Bewertungen dieser Spannung im Hinblick auf die Ekklesiologie zog Cullmann in *Christus und die Zeit* noch nicht. Es ging ihm dort mehr darum zu zeigen, dass in der *Zeit der Kirche* zwar die Heilsgeschichte vorwärtsschreitet, sie aber ihre Norm und Richtschnur im einmaligen Heilsereignis in Christus in der Mitte der Zeit findet und ihre Erfüllung erst durch die Parusie Christi erfährt. So bekräftigt er in *Christus und die Zeit* einerseits gegenüber einer verengten protestantischen Sichtweise, dass nach dem Zeugnis des Neuen Testaments in der gegenwärtigen Zwischenzeit sehr wohl die Heilsgeschichte weiterlaufe und auch immer weitergelaufen sei. Andererseits hält er der katholischen Verabsolutierung der *Zeit der Kirche* entgegen, dass diese und damit auch die kirchliche Tradition ihre Norm immer im Heilsgeschehen in der Mitte der Zeit zu finden habe.<sup>292</sup> Gegenüber protestantischen Deutungen hält er also fest, dass die Kirche in der Gegenwart tatsächlich von höchster heilsgeschichtlicher Bedeutung ist, hält aber der katholischen Hochachtung der kirchlichen Tradition entgegen, dass sie sich der Schrift unterzuordnen hat.<sup>293</sup> Seine Deutung der Gegenwart als *Zeit der Kirche*, die ihre Norm in der Schrift zu finden hat, zeigt damit für beide Sichtweisen Anschlussmöglichkeiten auf und bietet sich folglich für ökumenische Gespräche an. Er wird in *Einheit durch Vielfalt* in dieser heilsgeschichtlichen Sicht den *Ort der Entfaltung der Einheit in der Vielfalt* sehen.<sup>294</sup>

Im Zusammenhang mit der Diskussion um die gemeinsame Spitze der *Hierarchie der Wahrheiten* kommt Cullmann in *Einheit durch Vielfalt* auf die Schrift *Die ersten christlichen Glaubensbekenntnisse* aus dem Jahre 1943 zu sprechen.<sup>295</sup> Die Gedanken daraus nimmt Cullmann in *Christus und die Zeit* zwar auf – und so könnte man denken, dass eine gesonderte Erwähnung an dieser Stelle unnötig ist, aber da sich Cullmann in seinem Einheitsbuch explizit darauf bezieht, scheint es dennoch sinnvoll, hier davon zu sprechen. Cullmann untersucht darin die ersten christlichen Glaubensbekenntnisse, wie sie im Neuen Testament zu finden sind. Dabei will er zeigen, dass die frühesten Bekenntnisse im Neuen Testament auf die Gemeinde der apostolischen Zeit zurückgehen<sup>296</sup> und dass in der Formel «Christus ist Herr» implizit mitgehalten

<sup>291</sup> Cullmann, *Einheit*<sup>1</sup>, 138–139.

<sup>292</sup> Cullmann, *Christus*<sup>2</sup>, 128–129.

<sup>293</sup> Dies bekräftigt er nochmals hier: Cullmann, *Christus*<sup>2</sup>, 148.

<sup>294</sup> Cullmann, *Einheit*<sup>1</sup>, 45.

<sup>295</sup> Siehe dazu: Cullmann, *Einheit*<sup>1</sup>, 34–45.

<sup>296</sup> An der genannten Stelle argumentiert Cullmann, dass die frühen Bekenntnisformeln den Bedürfnissen und Umständen der apostolischen Gemeinde geschuldet sind. Die verschiedenen Formeln, die den unterschiedlichen Bedürfnissen entsprachen (z. B. Verfolgung, Verehrung usw.), seien erst im Verlaufe der Zeit zusammengefasst worden,

ist, dass Christus der fleischgewordene, gekreuzigte und wiederkommende Sohn Gottes ist, der von jeher genauso wie jetzt und in Zukunft herrscht.<sup>297</sup> Er sieht also in dem Bekenntnis «Christus ist Herr» seine Sicht der Heilsgeschichte bestätigt. So schreibt er in Bezug auf diese Bekenntnisformel zusammenfassend:

Der göttliche Heilsplan umfasst die Gegenwart, aber eine Vergangenheit und Zukunft verbundene Gegenwart. Dieser Plan spielt sich in der linearen Zeit der Bibel ab [...]. So verhält es sich, weil der göttliche Plan nach dem christlichen Glauben ein ganz christologischer ist: «Christus derselbe, gestern, heute und in Ewigkeit (Hebr 13,8).»<sup>298</sup>

Die Frage nach dem Kern der frühesten Bekenntnisse ist für Cullmann also schon zu einem sehr frühen Zeitpunkt geklärt, auch wenn er diesen hier noch nicht in den Zusammenhang einer *Hierarchie der Wahrheiten* stellt. Für ihn ist dabei, wie angetönt, zentral, dass die frühesten Zeugnisse auf die apostolische Zeit zurückgehen. Darin sieht er die Begründung, wie die früheste Tradition – er nennt diese die apostolische Tradition – von der späteren zu unterschieden ist. Das ist gerade in der Frage nach dem Verhältnis von Schrift und Tradition relevant, die ökumenisch sehr unterschiedlich beantwortet wird. Seine Sicht dieses Verhältnisses wird schon hier greifbar.

Wir betrachten hierfür zunächst zwei Veröffentlichungen Cullmanns. Zum einen betont er in seiner Schrift aus dem Jahre 1925 *Die neuen Arbeiten zur Geschichte der Evangelientradition*, dass das Neue Testament Produkt der mündlichen Tradition der frühchristlichen Gemeinde ist. Somit kann es nicht als Schriftkorpus am Anfang der Entwicklung der Tradition zu stehen kommen. Während der Protestantismus die Schrift von der Tradition abgehoben habe, habe der Katholizismus nie völlig vergessen, dass die Schrift aus der mündlichen Tradition hervorgegangen sei.<sup>299</sup> Nach dieser Stelle hat also die katholische Kirche für Cullmann einen präziseren Traditionsbegriff, da sie bereits die Schrift als Teil der Tradition – nämlich der mündlichen Tradition der frühen

---

was wiederum dem Bedürfnis der frühen Kirche entsprach. So würden die zusammengefassten Bekenntnisformeln zwar nicht auf die Apostel selbst zurückgehen, wohl aber auf die Gemeinde der apostolischen Zeit. Demnach wird die Autorität dieser Formeln nicht direkt von den Aposteln abgeleitet, wohl aber von der apostolischen Gemeinde. Siehe dazu: Cullmann, *Die ersten christlichen Glaubensbekenntnisse*<sup>2</sup>, 29.

<sup>297</sup> So knapp die Zusammenfassung seiner Studie, die so der Schlussbemerkung des Büchleins zu entnehmen ist. Siehe: Cullmann, *Die ersten christlichen Glaubensbekenntnisse*<sup>2</sup>, 59.

<sup>298</sup> Cullmann, *Die ersten christlichen Glaubensbekenntnisse*<sup>2</sup>, 59.

<sup>299</sup> So argumentiert er in: Cullmann, *Die neuen Arbeiten*, 41–42.

Kirche – versteht und das Neue Testament nicht davon ausnimmt. Das Problem der näheren Verhältnisbestimmung der Schrift und der Tradition, das sich hier aufdrängt, diskutiert er dann erst später explizit in einer anderen Schrift aus dem Jahre 1954. In dieser Schrift *Tradition als exegetisches, historisches und theologisches Problem* versucht Cullmann Dreifaches zu zeigen, was für seine ökumenische Sicht von Bedeutung ist und deswegen hier kurz dargestellt wird: Erstens will er zeigen, dass durch die Schrift der zur Rechten Gottes erhöhte «Herr» am Wirken ist und sich selbst mitteilt. Dieser ist nach Cullmann auch Urheber der apostolischen Tradition und nicht der historische Jesus von Nazaret.<sup>300</sup> Zweitens unterscheidet er zwischen der zeitlich begrenzten apostolischen und der nachapostolischen Tradition. Dies macht er an der Aufgabe und Rolle des Apostels im Neuen Testament fest. Demnach ist es in Anlehnung an Apg 1,22 die Aufgabe des Apostels, ein Zeuge der Auferstehung Jesu zu sein. Diese Aufgabe ist für Cullmann nicht an andere übertragbar, sondern ist mit dem Festhalten des Zeugnisses der apostolischen Gemeinde im Neuen Testament abgeschlossen. Die Apostel sind damit unmittelbare Zeugen des Heilsgeschehens im Leben, der Predigt, im Sterben und der Auferstehung des Herrn, die Cullmann als Mitte der Heilsgeschichte versteht. Sie erhalten ihren Auftrag vom Auferstandenen und zur Rechten des Vaters Erhöhten, der in der Folge durch ihr Zeugnis am Wirken ist. Während das Zeugnis der Apostel folglich ein unmittelbares ist, ist das Zeugnis der späteren Kirche ein abgeleitetes. Es ist zwar hilfreich zum Verständnis des göttlichen Wortes, unterliegt aber der Norm des apostolischen Zeugnisses.<sup>301</sup> So schreitet für ihn zwar in der Zeit der Kirche die Heilsgeschichte fort, sie ist aber nicht mehr Teil der Mitte des Heilsgeschehens in und durch Christus. Drittens meint er, dass die frühe Kirche durch die Kanonisierung die Autorität des Zeugnisses der Apostel anerkennt, der mündlichen Tradition Grenzen gesetzt und der späteren Tradition selbst eine Norm gegeben habe.<sup>302</sup> So behält für Cullmann die Schrift ihren normativen Charakter, ohne dass er dabei abzustreiten, dass sie selbst Produkt einer Tradition ist, und ohne die Bedeutung der Tradition gänzlich zu negieren. Im ganzen Fragenkomplex des Verhältnisses zwischen Schrift und Tradi-

---

<sup>300</sup> Zentral für die Argumentation von Cullmann ist hier die Stelle in 1Kor 11,23, wo Paulus davon spricht, dass er vom «Herrn» empfangen habe, was er weitergebe. Cullmann versteht «vom Herrn» so, dass Paulus die Inhalte des Glaubens zwar durch Überlieferung von Menschen erhalten hat, dass aber das theologische Verständnis ihm offenbart worden sei (17). So wirkt der zur Rechten erhöhte Herr durch die apostolische Tradition und steht selbst als Träger der Überlieferung hinter den Aposteln (20). Siehe: Cullmann, *Die Tradition*, 8–27.

<sup>301</sup> Siehe: Cullmann, *Tradition*, 29–41.

<sup>302</sup> Cullmann, *Die Tradition*, 43.

tion kommt Cullmann also zum Schluss, dass die Schrift das Produkt der apostolischen Tradition ist, die er streng historisch auf die Zeit der Apostel oder auf die mündliche Wiedergabe ihres Zeugnisses beschränkt. Die Autorität der apostolischen Tradition, die im Neuen Testament schriftlich festgehalten ist, liegt in der zeitlich begrenzten und einmaligen Beauftragung der Apostel durch den auferstandenen Christus. Mit dieser Haltung kann er zwei Überzeugungen zusammenhalten: erstens, dass die Schrift selbst Produkt einer Tradition ist, und zweitens, dass die Schrift für die spätere Tradition die Norm bildet. In *Einheit durch Vielfalt* verweist Cullmann im Zusammenhang mit der Frage des Charismas der römisch-katholischen Kirche auf die Tradition. Er nennt als authentisches Charisma der katholischen Kirche dort unter anderem den Universalismus im temporalen Sinne und schreibt dazu «legitime Tradition» in Klammern. Dazu verweist er in einer Fussnote auf eine Reihe von Texten, auch auf die beiden hier besprochenen Veröffentlichungen aus seiner eigenen Feder.<sup>303</sup>

Auf gleiche Weise deutet er die Rolle des Petrus in seiner Schrift *Petrus. Jünger, Apostel, Märtyrer* aus dem Jahre 1952. Darin zeigt sich wiederum, dass Cullmann mit seinen exegetischen Arbeiten aus dieser Zeit Positionen erarbeitet und vertreten hat, die zum ökumenischen Dialog eingeladen haben. Die für die ökumenische Frage besonders interessante Schlussfolgerung Cullmanns aus seiner historischen und exegetisch-theologischen Studie ist, dass er – entgegen vielen protestantischen Theologen seiner Zeit – das Felsenwort aus Mt 16,17–19 tatsächlich als jesuanisch betrachtet hat. Jesus meine damit tatsächlich, dass er seine Kirche auf die Person von Simon Petrus baue.<sup>304</sup> Darin sieht er aber – entgegen katholischen Exegeten – einen einmaligen Akt, sowie auch das Amt des Apostels als Zeugen des Auferstandenen einmalig sei. Das Felsenwort beinhaltet für ihn keine Anzeichen auf eine fortlaufende Sukzession.<sup>305</sup> Weiter hält er fest, dass die archäologische Forschung keine Antwort auf die Frage nach dem Aufenthalt Petri in Rom erlaube. Indirekt lassen für ihn aber die literarischen Zeugnisse darauf schliessen, dass Petrus tatsächlich in Rom gewesen und unter Nero hingerichtet worden sei.<sup>306</sup> Auch in Bezug auf Petrus ist seine Schlussfolgerung also ökumenisch interessant: Er meint, Pet-

---

<sup>303</sup> Cullmann, *Einheit*<sup>1</sup>, 29. *Einheit*<sup>2</sup>, 35.

<sup>304</sup> Cullmann meint, dass protestantische Deutungen, die nicht die Person des Petrus – sondern etwa dessen Glaube – als Fels deuten, unbefriedigend seien. Siehe dazu seine Ausführungen in: Cullmann, *Petrus*<sup>2</sup>, 237–238.

<sup>305</sup> Cullmann findet keinen exegetischen Grund für die Annahme, dass Jesus hier nicht ausschliesslich von der Person des Petrus gesprochen habe. Siehe dazu die Argumentation in: Cullmann, *Petrus*<sup>2</sup>, 238–241.

<sup>306</sup> Cullmann, *Petrus*<sup>2</sup>, 177.

rus sei von Jesus als Fundament der Kirche bestimmt worden, ohne aber, dass Jesus damit gesagt habe, dass diese Funktion in einem bestimmten Modus weiterzugehen habe. Für ihn ist die Fundamentlegung einmalig. Gleichzeitig kommt er zum Schluss, dass Petrus tatsächlich in Rom als Märtyrer gestorben sei. An dieser Schlussfolgerung hält er auch noch in *Einheit durch Vielfalt* fest. Er erwähnt das Problem dort im Rahmen der Diskussion eines Petrusamtes als mögliche Struktur für eine Gemeinschaft autonomer Kirchen. Er geht dort aber nur kurz darauf ein und verweist dann auf sein Petrusbuch.<sup>307</sup>

Zum Schluss der Besprechung dieser Phase der Entwicklung der ökumenischen Perspektive Cullmanns ist noch darauf hinzuweisen, dass Cullmann gerade seine Studien zum Neuen Testament als Beitrag zum ökumenischen Gespräch verstanden hat. Aus vielen Veröffentlichungen aus dieser Zeit geht eine Sensibilität für ökumenische Fragen hervor, wie wir oben gesehen haben. Auch hat er damals ökumenisch aktuelle Themen aufgegriffen, wie etwa das Beispiel der Frage der Beziehung zwischen Schrift und Tradition deutlich machen sollte. Um die ökumenische Bedeutung, die seine exegetischen Studien für ihn hatten, zu verstehen, ist eine Bemerkung über sein Verständnis der historisch-exegetischen Forschung wichtig. Er betonte immer wieder, dass er darum bemüht sei, seine Forschung von theologischen Vorlieben oder der gerade aktuellen Philosophie freizuhalten und sich ganz auf das Zeugnis der Urgemeinde einzulassen.<sup>308</sup> Er sieht in der möglichst objektiven Studie des Kerns der christlichen Botschaft den zentralen Auftrag der neutestamentlichen Exegese. Insofern versteht Cullmann sein Werk nicht als konfessionell gebunden, auch wenn er sich im Allgemeinen als Protestant und im Spezifischen als Lutheraner versteht. Vielmehr ist für ihn die möglichst objektive, von allen philosophischen und theologischen – das heisst auch konfessionellen – Vorprägungen möglichst freie exegetische Arbeit am Neuen Testament Dienst am fruchtbaren Gespräch zwischen den Konfessionen und ist in diesem Sinne als ökumenisches Engagement zu sehen. Das geht deutlich aus Vorworten in Büchern aus jener Zeit hervor, in denen er jeweils auch über das Ziel schreibt, das er mit seinen Veröffentlichungen verfolgt. Im Vorwort zur ersten Auflage von *Christus und die Zeit* etwa schreibt er, dass die Frage nach dem Zentralen des christlichen Glaubens «die eine grosse Aufgabe der neutestamentlichen Wissenschaft und vielleicht aller christlicher Theologie» sei. Als Kriterium, um diesen Kern des christlichen Wesens festzustellen, will er jede im Voraus fest-

<sup>307</sup> Siehe die Stellen in: Cullmann, *Einheit*<sup>1</sup>, 86, 94. *Einheit*<sup>2</sup>, 92, 100.

<sup>308</sup> Aussagen in diese Richtung finden sich an unterschiedlichen Stellen, z. B. in: Cullmann, *Autobiographische Skizze*, 683–685. Ders., *Christus*<sup>2</sup>, 5, und ders., *Christologie*<sup>3</sup>, IX.

stehende Position ausschliessen, um möglichst unvoreingenommen auf die Stimme der neutestamentlichen Zeugnisse hören zu können. Er schreibt:

Wenn die Vertreter der verschiedenen christlichen Richtungen [...] sich einmal in dem aufrichtigen Bestreben finden wollten, bei der Bestimmung des christlichen Wesenskerns auf alle von anderswo als den ältesten christlichen Schriften selbst gewonnenen Massstäbe zu verzichten, so wäre schon mit diesem bewussten Bestreben für ein fruchtbares Gespräch viel gewonnen. Einen Beitrag zu dieser für das Verständnis des christlichen Glaubens dringlichen Aufgabe soll die vorliegende Arbeit liefern [...].<sup>309</sup>

Es wird also offenbar, dass Cullmann seine Exegese frei von konfessioneller Voreingenommenheit betreiben wollte und dass er seine exegetischen Arbeiten durchaus mit einem ökumenischen Zweck verbunden hat. Davon zeugen auch seine Ausführungen im Vorwort zu seinem Petrusbuch. Darin schildert er, wie er das Buch anfänglich seinen römisch-katholischen Freunden widmen wollte, es aber aufgrund von möglichen Missverständnissen unterlassen habe, da einige Ergebnisse von katholischer Seite sicherlich nicht geteilt werden könnten. Er versichert aber, dass er oft an Gespräche mit seinen katholischen Freunden gedacht und das Buch dadurch zum Teil in stummer Diskussion mit ihnen geführt habe. Er fügt seine Hoffnung an, dass gerade die Auseinandersetzung mit dem Trennenden dem Gespräch zwischen den Konfessionen diene.<sup>310</sup> Im Vorwort der zweiten Auflage freut er sich darüber, dass sich seine Hoffnung erfüllt habe, wonach durch sein Buch ein Gespräch zwischen Historikern und Theologen unterschiedlicher Konfessionen angestossen worden sei.<sup>311</sup> Er stellt weiter fest, dass die Fronten bei der Beurteilung der historischen, archäologischen und exegetischen Diskussion nicht entlang der konfessionellen Grenzen laufen, worin er für das ökumenische Gespräch eine verheissungsvolle Situation sieht.<sup>312</sup> Diese kurzen Bemerkungen über den Zweck, den Cullmann seinen Schriften in den beiden Vorworten gegeben hat, zeigen also, dass seine exegetischen Arbeiten durchaus als Beiträge zum ökumenischen Dialog zu sehen sind.<sup>313</sup> Dies wurde auch von römisch-katholischer

---

<sup>309</sup> Cullmann, *Christus*, 5–6.

<sup>310</sup> Cullmann, *Petrus*, 7.

<sup>311</sup> Cullmann, *Petrus*, 10.

<sup>312</sup> Cullmann, *Petrus*, 12.

<sup>313</sup> In seiner Schrift *Katholiken und Protestanten* aus dem Jahre 1958 schreibt er explizit, dass die grösstmögliche gegenseitige Offenheit Bedingung für eine Annäherung sei und er seine wissenschaftlichen Studien immer in diesem Geiste verfasst habe: «Ich bin überzeugt, dass die erst Bedingung einer Annäherung unbedingte gegenseitige Offenheit ist. Wenn wir eine feste Grundlage für ein besseres Sichverstehen finden wollen, wenn

Seite so angenommen. Als Beispiel für die Wertschätzung dieser beider Bücher durch bedeutende Vertreter der römischen Kirche sei auf Kardinal Ratzinger verwiesen, der in einer Festschrift zum 80. Geburtstag Oscar Cullmanns im Jahre 1982 schrieb, dass ihm das Buch *Christus und die Zeit* 1952 zufällig in die Hände gefallen sei. Das Buch habe ihm ganz neue Horizonte geöffnet. Er sei darin einer Exegese begegnet, die streng dem Text verpflichtet gewesen sei, aber doch den Zusammenhang des Ganzen erkennen liess. Die ökumenische Dimension dieser Schrift hätte ihn gefesselt. Kurz darauf sei Cullmanns Petrusbuch erschienen, das ihn durch die Gründlichkeit und die Möglichkeiten des ökumenischen Dialogs faszinierte. In der Folge habe er alles von Cullmann zu erhalten gesucht. Die Grundperspektive seiner Eschatologie und die Grundprägung seiner Theologie sei Cullmann verpflichtet.<sup>314</sup> So zeugen neben den exegetischen Ergebnissen auch die Bemerkungen am Rande seiner frühen Veröffentlichungen und das Zeugnis Ratzingers vom ökumenischen Bewusstsein Cullmanns in Bezug auf sein Wirken als Historiker und Exeget des Neuen Testaments. Im Hinblick auf seine ökumenische Sicht kann also festgehalten werden, dass Cullmann sich bereits in dieser Phase mit seinen exegetischen Schriften für den Dialog zwischen den Konfessionen einsetzte und diese auch als Beitrag zur Annäherung zwischen den Konfessionen verstand. Hier wird bereits seine Sicht der Heilsgeschichte, seine Deutung des Zentrums des christlichen Bekenntnisses, seine Deutung des Verhältnisses von Schrift und Tradition und seine Haltung zu Petrus als einmaliges Fundament der Kirche greifbar. Alle diese Positionen behalten für Cullmann ihre Bedeutung bis hin zu seinem ökumenischen Projekt *Einheit durch Vielfalt*. Wie sich aber alle diese Aspekte miteinander zu einer ökumenischen Sicht verbinden, wird in dieser Phase noch nicht greifbar.

---

wir in der Wahrheit einander näherkommen wollen, so müssen wir zunächst einmal ohne jeden Hintergedanken, so offen wie nur irgend möglich miteinander reden. In diesem Geiste habe ich mich mit unseren katholischen Brüdern über Fragen der *Lehre*, und zwar gerade über die, die uns trennen, auseinandergesetzt, und ich werde diese wissenschaftliche Diskussion fortführen. Ich halte daran, bei dieser Gelegenheit meiner Freude über die wissenschaftliche Aufrichtigkeit und das redliche Bemühen um die Wahrheit Ausdruck zu geben, die die Antworten der katholischen Gesprächspartner auf meine Veröffentlichungen kennzeichnen.» Cullmann, *Katholiken*, 7–8.

<sup>314</sup> Ratzinger, (Ohne Titel), in: Froehlich, *Testimoniae*, 230.

## 4.2 Kollekte als Band der Einheit: 1957–1962

Die zweite Phase von 1957 bis 1962 setzt mit der ersten Schrift ein, in der sich Cullmann explizit mit dem Thema der Ökumene auseinandersetzt. Es ist dies der Aufsatz *Das Urchristentum und das ökumenische Problem* aus dem Jahre 1957, indem er sich für eine ökumenische Kollekte zwischen Katholiken und Protestanten starkmacht. In der Folge hat sich Cullmann in zahlreichen Vorträgen, Briefen und Veröffentlichungen dafür eingesetzt. Die wichtigsten Veröffentlichungen dazu sind *Katholiken und Protestanten* aus dem Jahre 1958 und *Ökumenische Kollekte und Gütergemeinschaft im Urchristentum* aus dem Jahre 1961, auf die hier alle eingegangen wird. Die Phase endet mit dem Beginn des Zweiten Vatikanischen Konzils, zu dem sich Cullmann vermehrt äussern sollte. Der hier diskutierte Vorschlag einer ökumenischen Kollekte fand ab da nur noch am Rand innerhalb von Veröffentlichungen zu anderen Themen Erwähnung. Wiederum wird kurz auf den ökumenischen Kontext und einige Punkte im Leben Cullmanns in jener Zeit eingegangen, bevor die Quellen entfaltet werden.

### 4.2.1 Überraschende Einberufung eines Konzils

Gegen Ende der 1950er-Jahre nahm die Annäherung unter Theologen und Theologinnen der verschiedenen Konfessionen weiter zu. Das zeigt sich etwa daran, dass die erwähnte Neutestamentler-Verbindung S.N.T.S. ab 1955 das akademische Journal *New Testament Studies* herausgab, in dem Neutestamentler unterschiedlicher Kirchen Beiträge publizierten. Für die ökumenische Bewegung wurde das Pontifikat von Johannes XXIII. von besonderer Bedeutung. Der neue Papst machte sich von Anfang an für eine Annäherung der Konfessionen stark und führte so zu einer ganz neuen Situation innerhalb der römisch-katholischen Kirche.<sup>315</sup> Bald nach der Wahl des neuen Papstes hatte Cullmann bereits die Gelegenheit zu einer Audienz wahrgenommen und unterhielt gute Kontakte zum Vatikan.<sup>316</sup> Zur Überraschung vieler berief der neue Papst 1958 ein ökumenisches Konzil ein. Er tat dies aufgrund einer spontanen Eingebung, die er selbst offenbar als «göttlich» klassifizierte.<sup>317</sup> Die Ankündigung war deswegen für viele eine Überraschung, da viele davon ausgegangen waren, dass es nach dem Ersten Vatikanischen Konzil und der dort beschlos-

---

<sup>315</sup> Die Bedeutung des Pontifikats Johannes XXIII. für die Ökumene und fürs Zweite Vatikanische Konzil wird gut dargelegt in: Vischer, *The Ecumenical Movement*, 322–334.

<sup>316</sup> Froehlich, *Testimonia*, 15.

<sup>317</sup> So zu finden bei: Wassilowsky, *Johannes XXIII.*, 521. Auch Vischer spricht von der «plötzlichen Inspiration» von Johannes XXIII. zur Einberufung des Konzils. Siehe: Vischer, *The Ecumenical Movement*, 322.

senen Unfehlbarkeit des Papstes kein weiteres Konzil mehr geben würde.<sup>318</sup> Überraschend war zudem, dass das Konzil angekündigt wurde, bevor die Rahmenbedingungen festgelegt waren, was zu grossem öffentlichem Interesse und auch zu Missverständnissen führte. Aus Mangel an Kenntnis der römisch-katholischen Verwendung des Begriffs «ökumenisch» in Bezug auf ein Konzil<sup>319</sup> dachten viele, dass alle Kirchen zum Konzil eingeladen seien. Während die Konzilsankündigung in der Kurie eher reservierte Reaktionen auslöste, ist sie in der Öffentlichkeit auf viel Wohlwollen und Unterstützung gestossen.<sup>320</sup> In der Schweiz löste sie unter dem Kirchenvolk eine nie dagewesene Euphorie aus, die sich über die folgenden Jahre in zahlreichen Beiträgen in Zeitschriften und vielen Vorträgen und Tagungen ausdrückte.<sup>321</sup> Die katholische Kirche zeigte sich plötzlich nicht mehr streng hierarchisch, in sich gekehrt und apologetisch, sondern kollegial, offen und dialogisch. Für die evangelischen Kirchen bedeutete diese Öffnung einen Durchbruch. Nun war die Begegnung mit dem entscheidenden ökumenischen Gesprächspartner plötzlich möglich.<sup>322</sup> Energien wurden freigesetzt, und die Annäherungen zwischen den Konfessionen lag in der Luft. Als Beispiel dafür können die Bemühungen gesehen werden, die Gebetswoche für die Einheit der Christen gemeinsam zu begehen. So wurden die liturgischen Leittexte ab 1958 abgesprochen und ab 1960 im Detail gemeinsam abgestimmt.<sup>323</sup> Auf offizieller Ebene trug dazu die Gründung des *Sekretariats zur Förderung der Einheit der Christen* bei. Das Sekretariat wurde im Juni

—  
<sup>318</sup> Hünemann weist genauso daraufhin, wie der Spezialist fürs Zweite Vatikanische Konzil, Giuseppe Alberigo: Hünemann, *Vaticanum II*, 904. Alberigo, *Das Zweite*, 414.

<sup>319</sup> Nach römisch-katholischem Verständnis ist dann von einem ökumenischen Konzil zu sprechen, wenn alle (mit Rom in Verbindung stehenden) Bischöfe der Welt vom Papst zu einem Konzil eingeladen werden, dessen Beschlüsse dann gesamtkirchlich als bindend angesehen werden.

<sup>320</sup> Hünemann, *Vaticanum II*, 904.

<sup>321</sup> Kardinal Bea war einer jener Vertreter der katholischen Kirche, an deren Vorträgen auch viele nichtkatholische Christen und Christinnen teilnahmen. Siehe hierzu: Bea, *Die Einheit*, 114.

<sup>322</sup> Die Autorenschaft des Werkes *Ökumenische Kirchengeschichte der Schweiz* schreiben von einer Erwartungshaltung unter den Schweizer Katholiken, die sich bis zu einer nie dagewesenen Euphorie gesteigert habe. Die Konzilsankündigung deuten sie als Ende der geschlossenen katholischen Gesellschaft. So bedeutete nach ihnen diese Entwicklung auch für die evangelischen Kirchen einen Durchbruch, der rasch zu Kontakten geführt habe. Siehe dazu: Vischer, *Ökumenische Kirchengeschichte*, 288–289.

<sup>323</sup> Für mehr über die Geschichte der Gebetswoche für die Einheit der Christen zu erfahren siehe: <https://www.oekumene-ack.de/themen/geistliche-oekumene/gebetswoche/geschichte-und-anliegen/> [Abfragedatum: 10.03.2021]. Auch Vischer schreibt kurz über die Bedeutung dieser Gebetswoche und die Rolle von Abbé Paul Couturier darin. In diesem Zusammenhang erwähnt Vischer auch den Kollektivvorschlag Cullmanns. Siehe: Vischer, *The Ecumenical Movement*, 321–322.

1960 gegründet und wurde von Kardinal Bea geleitet. Kardinal Willebrands, der zu jener Zeit Sekretär des Einheitssekretariats war, schreibt, dass er massgeblich durch Cullmanns *Christus und die Zeit* und auch dessen Petrusbuch beeinflusst worden sei, sodass er bei den Gedanken an mögliche nichtkatholische Konzilsbeobachter sofort an Cullmann gedacht habe.<sup>324</sup> Bea lud dann Cullmann als einen der wenigen persönlichen Gäste des Einheitssekretariats ans Konzil ein.<sup>325</sup> Es sollte während und nach dem Konzil die Arbeit mit den «getrennten Brüdern» erleichtern. Vor allem aber war das Sekretariat damit beschäftigt, die ökumenisch relevanten Schemata des Konzils vorzubereiten. Hierbei erwiesen sich laut Kardinal Bea auch zahlreiche Zuschriften und Gespräche mit nichtkatholischen Theologen und Laien als sehr nützlich.<sup>326</sup> Schon zu dieser Zeit vor dem Konzil entstanden die Beziehungen zwischen dem ÖRK und dem Einheitssekretariat. In der Folge kam es zur Entwicklung von gemischten Arbeitsgruppen, was für die Ökumene einen bedeutenden Schritt darstellte.<sup>327</sup>

#### 4.2.2 Wagnis eines praktischen Vorschlags

In dieser Zeit war Cullmann im katholischen Umfeld ein viel gelesener Theologe.<sup>328</sup> Gerade seine Sicht der Heilsgeschichte und seine Studien über Petrus waren dort auf Resonanz, wenn auch nicht nur auf Zustimmung gestossen. 1957 hatte er just seine Studie über *Die Christologie des Neuen Testaments* veröffentlicht, die auf eine Vortragsreise in den USA zurückging und die schon 1958 in zweiter Auflage erschien. Aus dieser Zeit stammt auch eine Äusserung Cullmanns über seinen persönlichen Zugang zur Ökumene. Es wird deutlich, dass ihn das Problem der Trennung zwischen der römisch-katholischen Kirche und den protestantischen Kirchen nicht nur als Wissenschaftler beschäftigt, sondern auch ganz persönlich umtreibt. Er schreibt:

---

<sup>324</sup> Siehe den Beitrag Willebrands in der Festschrift zu Cullmanns 80. Geburtstag, in: Froehlich, *Testimoniae*, 158.

<sup>325</sup> Froehlich, *Testimonia*, 15.

<sup>326</sup> Bea beschreibt die Rolle und Aufgabe des Einheitssekretariats sehr gut in: Bea, *Die Einheit*, 112–125. Die Aussagen über die Vorbereitung des Konzils und die zahlreichen nützlichen Zuschriften finden sich auch dort auf den Seiten 114–115.

<sup>327</sup> Siehe dazu: Vischer, Lukas: *The Ecumenical Movement and the Roman Catholic Church*, in: Fey, Harold (Hg.): *A History of the Ecumenical Movement*, Volume 2, 1948–1968, Genf 2004, 339–341.

<sup>328</sup> Dies zeigt sich u. a. in den Verweisen auf katholische Reaktionen auf seine Veröffentlichungen in den zahlreichen Vorworten zu zweiten Auflagen seiner Bücher. Siehe dazu etwa: Cullmann, *Petrus*<sup>3</sup>, 10. Cullmann, *Christus*<sup>2</sup>, 8.

Die gegebenen Umstände, meine mannigfaltigen Beziehungen zu katholischen Theologen besonders in Paris und Rom, aber vor allem die echte Verbundenheit, die sich bei allem Wissen um das Getrenntbleiben unserer Kirchen über die rein menschliche Ebene hinaus auch in wichtigen Glaubensfragen zeigt – all das bringt es mit sich, dass mir die ökumenische Frage gerade in der besonderen Form des Gegensatzes Katholiken – Protestanten fast wie ein persönliches Problem täglich auf Schritt und Tritt begegnet.<sup>329</sup>

Die Zeilen zeigen eine starke persönliche Betroffenheit. Es wird deutlich, dass das Problem der Ökumene für ihn gerade nicht einfach ein abstraktes, theologisch institutionelles war. Cullmann war es ein Anliegen, dass die Fortschritte, die auf der Ebene der Bibelauslegung gemacht worden sind<sup>330</sup>, auch auf der Ebene der Laien sichtbar würden.<sup>331</sup> So ist es nicht erstaunlich, dass Cullmann sich in dieser Zeit des scheinbaren Aufbruchs gewagt hat, das Feld der historischen und exegetischen Studien zu verlassen und seinen Studien einen praktischen Vorschlag anzufügen. Es ist dies eine Neuerung in seinem Vorgehen, die er auch selbst wahrnimmt und hervorhebt.<sup>332</sup> Erstmals macht er den Vorschlag einer ökumenischen Kollekte am 21. Januar 1957 in Zürich anlässlich der Gebetswoche für die Einheit der Christen, wo er einen Vortrag gehalten hat, der weiter unten besprochen wird. Danach hat er bei verschiedenen Vortragsreisen in Rom und in Paris dafür Werbung gemacht.<sup>333</sup> Er hat dann ab

---

<sup>329</sup> Cullmann, *Katholiken*, 9. Hierzu ist auch die folgende Aussage interessant, die Cullmann im Hinblick auf seine Rolle als Neutestamentler über praktische Möglichkeiten zur Einheit zwischen Katholiken und Protestanten schreibt: «Andererseits glaube ich, als Exeget des Neues Testaments meiner eigentlichen Aufgabe nicht untreu zu werden, wenn ich die Frage: «Katholiken – Protestanten» als ein Gegenwartsproblem aufwerfe; denn beim Studium des Neuen Testaments stelle ich sozusagen auf jeder Seite fest, dass vom Standpunkt seiner Verfasser aus unsere Trennung ein Ärgernis darstellt.» Cullmann, *Katholiken*, 10.

<sup>330</sup> Siehe dazu: Cullmann, *Katholiken*, 32–34. Ein Zeugnis vom Fortschritt zwischen den Exegeten und Theologen unterschiedlicher Konfessionen ist auch die Festschrift zu Ehren des 60. Geburtstags Otto Karrers. Cullmann hat diese Sammlung an Aufsätzen von Theologen verschiedener Konfessionen mitherausgegeben und freut sich im Vorwort darüber, dass die Theologie, die früher die Christen getrennt habe, sie heute einander näherbringe. Siehe: Roesle, Cullmann. *Begegnung*, 11.

<sup>331</sup> Er schreibt, dass er der Meinung sei, die Aufrichtigkeit erfordere, dass die «[...] Wende in den Beziehungen unter Theologen irgendwie auch im Bereich der Laien sichtbar werde». Cullmann, *Katholiken*, 35.

<sup>332</sup> Er schreibt, dass sich mancher vielleicht wundere, dass er sich mit diesem Vorschlag aufs praktische Gebiet begäbe, während seine bisherigen Veröffentlichungen im Rahmen der exegetischen und historischen Forschungen geblieben seien. Siehe: Cullmann, *Katholiken*, 8–9.

<sup>333</sup> Cullmann, *Katholiken*, 7.

1958 die oben zitierte Schrift *Katholiken und Protestanten* an zahlreiche Adressaten versendet und sich auch in brieflichen Korrespondenzen für die Umsetzung der Kollekte starkgemacht.<sup>334</sup> Die persönliche Betroffenheit hat er hier also in eine Form gebracht, die für ihn ganz neu war und für die er sich ganz praktisch einsetzte. All dies bekräftigt den Gedanken, dass hier eine neue Phase in der Entwicklung der ökumenischen Sicht – und des Handelns für die Einheit – wahrzunehmen ist.

#### 4.2.3 Kollekte als Band der Einheit in der Vielfalt

Diese Phase steht – wie erwähnt – ganz unter dem Kennzeichen der ökumenischen Kollekte.<sup>335</sup> Der oben erwähnte Vortrag wurde im Kirchenblatt für die reformierte Schweiz unter dem Titel *Das Urchristentum und das ökumenische Problem* 1957 veröffentlicht. Also ein Jahr, bevor Kardinal Roncalli zum Papst gewählt wurde und das Zweite Vatikanische Konzil ausgerufen hat. Im Buch *Katholiken und Protestanten* aus dem Jahre 1958 hat er den Vorschlag präzisiert und in der Schrift *Ökumenische Kollekte und Gütergemeinschaft im Urchristentum* aus dem Jahre 1961 nochmals konkretisiert. Erstmals erwähnt er diesen Vorschlag aber bereits früher, nämlich in einer Fussnote im oben besprochenen Petrusbuch.<sup>336</sup> Dennoch wird hier die Phase mit der ersten Veröffentlichung von 1957 angesetzt, in der sich Cullmann explizit dem Thema der Ökumene widmet und in der er diesen Vorschlag als praktische Umsetzung von den

---

<sup>334</sup> Das geht aus einem Dokument aus dem Nachlass hervor, das leider noch mit einer Schutzfrist bis 2033 belegt ist. Die öffentlich zugänglichen Informationen zeigen, dass er auf sechs Seiten Adressen erfasste, an welche das Buch versandt werden sollte (vier Seiten für deutschsprachige, zwei für französischsprachige Empfänger). Siehe die öffentlichen Angaben zur Signatur UB BS:NL353:A:V:a:9 und UB BS:NL353:A:V:a:10 im Cullmann-Nachlass an der Universitätsbibliothek in Basel.

<sup>335</sup> Die Erforschung von Cullmanns ökumenischer Kollekte, wie er dabei vorgegangen ist und mit wem er alles dazu korrespondiert hat und wo sie alles umgesetzt worden ist, wäre eine eigene Studie wert. Im Nachlass ist dem Kollektenvorschlag eine eigene Teilerie gewidmet (NL 353: A:V:a), sodass die dazu gehörigen Dokumente einfach gefunden werden könnten. Dazu gehören zahlreiche briefliche Reaktionen mit Danksagungen für die Zusendung seiner Schrift, Absichtserklärungen, die Kollekte auch durchführen zu wollen (aus der Schweiz, Deutschland, Frankreich, Italien, den Niederlanden, den USA, Kanada usw.), Anfragen an Cullmann, seinen Vortrag am Radio zu halten, Anfragen von Cullmann, über seinen Vorschlag referieren zu dürfen, diverse Berichte von durchgeführten ökumenischen Kollekten, Bitten von Cullmann an diverse Adressaten, weiter Werbung für sein Projekt zu machen usw. Diese wenigen Beispiele zeigen, dass Cullmann in den Jahren viel Energie in seinen Kollektenvorschlag gesteckt hat und es ihm offensichtlich sehr ernst war mit dessen Umsetzung. Siehe die Übersicht über den Nachlass Oscar Cullmanns in: Inventar Oscar Cullmann, Seiten: 7–83.

<sup>336</sup> Siehe in: Cullmann, Petrus<sup>2</sup>, 50.

neutestamentlichen Texten her vorschlägt.<sup>337</sup> In dieser Phase werden schon viele der Kerngedanken sichtbar, die Cullmann noch Jahrzehnte später in seinem ökumenischen Projekt *Einheit durch Vielfalt* verwendet, wie wir sehen werden. Im Folgenden wird anhand einer Diskussion der eingangs erwähnten Quellen gezeigt, welche neutestamentlichen Grundlagen Cullmann für das Vorhaben sieht und wie er sich eine Umsetzung auf dem Hintergrund der damals aktuellen ökumenischen Situation vorstellt. Immer wieder wird dabei auf die Beziehung der hier vorhandenen Gedanken mit seinem Buch *Einheit durch Vielfalt* hingewiesen.

Den Erwägungen aus dem Neuen Testament und dem daraus abgeleiteten Vorschlag einer ökumenischen Kollekte geht eine Grundannahme Cullmanns voraus. Cullmann geht nämlich davon aus, dass es gewisse Parallelen und Differenzen zwischen der Situation der Kirche im Neuen Testament und dem gegenwärtigen Kontext der getrennten Kirchen gibt. Die wichtigste Ähnlichkeit sieht er in der Vielfalt der Formen der christlichen Gemeinschaften. Im Unterschied zur heutigen Situation aber, wo die Kirchen fundamental getrennt sind, sieht er im Neuen Testament keinen vergleichbaren Bruch zwischen den unterschiedlichen Formen des Christentums. Seine Grundannahme ist es nun, dass vom Umgang mit den Spannungen und der Vielfalt im Neuen Testament einiges für die heutige ökumenische Situation gelernt werden kann. In einem Vortrag, den er 1957 im Polytechnikum in Zürich anlässlich der Gebetswoche für die Einheit der Christen hielt,<sup>338</sup> versucht er herauszustellen, dass es eine völlig einig und in dem Sinne vollkommene Kirche auch im

---

<sup>337</sup> Äppli sieht im Kollektenvorschlag auch den ersten greifbaren Beitrag Cullmanns, der eine sachliche und eigenständige Beschäftigung mit der Einheitsthematik darstellt. (Siehe: Äppli, *Identität*, 92.) Später in der Arbeit wird er allerdings behaupten, dass Cullmann sich erst nach dem Konzil explizit mit dem Thema der Ökumene auseinandergesetzt hat. Vielleicht verkennt Äppli auch deshalb die vorkonziliären Wurzeln der ökumenischen Sicht Cullmanns, die deutlich aus dem Kollektenvorschlag hervorgehen. Siehe: Äppli, *Identität*, 175.

<sup>338</sup> Die Gebetswoche für die Einheit der Christen scheint für Cullmann immer wieder der geeignete Kontext gewesen zu sein, um seine konkreten Vorschläge zur Einheit der Kirchen zu thematisieren. Sowohl seinen Vorschlag einer ökumenischen Kollekte als auch sein ökumenisches Projekt stellte er erstmals in Vorträgen im Kontext dieser Gebetswoche vor. Die Bedeutung der Gebetswoche als Kontext für seine Vorschläge und des Gebets für die Einheit im Allgemeinen wären eine eigene Studie wert. Siehe dazu: Cullmann, *Einheit*<sup>1</sup>, 9. *Einheit*<sup>2</sup>, 15. Siehe dazu weiter: Heller, Dagmar: Seele der ökumenischen Bewegung, Zur Geschichte und Bedeutung der Gebetswoche für die Einheit der Christen, in: Vorster, Hans (Hg.): *Ökumene lohnt sich. Dankesgabe an den Ökumenischen Rat der Kirchen zum 50-jährigen Bestehen*, Beiheft zur *Ökumenischen Rundschau*, Nr. 68, Frankfurt a. M. 1998, 312–320.

Neuen Testament nie gegeben hat.<sup>339</sup> Auch damals habe es Streit und Zwietracht zwischen Gruppen und Einzelnen gegeben. Er nennt als Beispiele dafür das Murren der griechischen Juden gegen die hebräischen, da sie ihre Witwen bei der täglichen Versorgung im Nachteil sahen (Apg 6,1), die Trennung zwischen Paulus und Barnabas wegen einer Meinungsverschiedenheit (Apg 15,39) oder der Zwischenfall von Antiochien, bei dem Paulus Petrus und Barnabas tadelte (Gal 2,11f). Gerade die Frage der Beschneidung und ob man mit beschnittenen Heiden am gleichen Tisch essen dürfe, habe weite Teile des Urchristentums untereinander getrennt. Cullmann sieht selbst in der Urgemeinde in Jerusalem unterschiedliche Meinungen abgebildet. Die Verfolgung der Gruppe der Hellenisten nach der Steinigung des Stephanus ist für ihn ein Hinweis darauf. Diese hätten – der Rede des Stephanus zufolge – eine radikale Meinung zum Tempelkult vertreten, die von den Aposteln offenbar nicht geteilt worden sei. Das schliesst er daraus, dass diese nach Apg 8,1 in Jerusalem bleiben durften. Auch die unterschiedlichen Ausprägungen des Christentums, auf die man aufgrund der unterschiedlichen neutestamentlichen Schriften schliessen kann, sind für ihn Ausdruck der Vielfalt im frühen Christentum. Aus all dem folgert Cullmann, dass es eine Uniformität im frühen Christentum nie gegeben habe und die Kirche im Neuen Testament immer gleichzeitig als Leib Christi und Gemeinschaft von sündigen Menschen angesehen worden sei:

Kirche ist im Neuen Testament immer zugleich das Höchste, was es auf Erden gibt: Leib Christi, und doch, da sie sich aus sündigen Menschen zusammensetzt, ist sie auch mit allen menschlichen Schwächen behaftet.<sup>340</sup>

Diesen Punkt der Pluralität innerhalb des neutestamentlichen Christentums oder – anders gesagt – des nicht Vorhandenseins einer Uniformität, hat Cullmann auch in *Einheit durch Vielfalt* zu zeigen versucht. Dort aber nennt er als Beispiele dafür nur die oben erwähnte Gruppe der murrenden Hellenisten und die Teilung der Juden- und Heidenmission.<sup>341</sup> Auch dort geht es ihm darum zu zeigen, wie im Neuen Testament mit scheinbar unüberwindbaren Unterschieden umgegangen wurde, ohne dass die Gemeinschaft gebrach. Mit diesem Hinweis will er offenbar hier wie dort eine falsche Nostalgie entkräften, welche die Fusion mit Bezug auf die vermeintlich uniforme Situation des Urchristentums fordert. Die oben erwähnte Grundannahme, dass von der

---

<sup>339</sup> Das ist ein wesentlicher Punkt für seine Argumentation und sein ökumenisches Denken im Allgemeinen. Siehe: Cullmann, *Das Urchristentum*, 51.

<sup>340</sup> Cullmann, *Das Urchristentum*, 51.

<sup>341</sup> Siehe: Cullmann, *Einheit*<sup>1</sup>, 47. *Einheit*<sup>2</sup>, 53.

Vielfalt der Formen von christlichen Gruppen, wie sie im Neuen Testament greifbar werden, Lehren für die heutige Situation gezogen werden können, gilt also auch für seine Ausführungen in *Einheit durch Vielfalt*.<sup>342</sup>

Was nun die damals aktuelle ökumenische Situation anbelangt, sieht er grosse Unterschiede zur Situation im frühen Christentum. Bei aller Vielfalt, allen Spannungen und sogar Streitigkeiten habe es keine Spaltung der Kirche in zwei Teile gegeben:

Aber noch nicht gegeben hat es eine ganze, in zwei fast gleiche Teile gespaltene Christenheit, von denen zwar jeder auf dem Fundament des fleischgewordenen Jesus Christus aufgebaut zu sein behauptet, und doch keiner mehr mit dem anderen zusammen *eine* Kirche bilden kann, ohne sein Verständnis vom Wesen der Kirche, und damit sein eigenstes Wesen aufzugeben.<sup>343</sup>

Nach Cullmann geht die Spaltung der Kirchen in unserer Zeit folglich so tief, dass sie die jeweilige Vorstellung des Wesens der Kirche betrifft und so nicht mehr gemeinsam von einer Kirche gesprochen werden kann. Die Trennung heute sei radikal und ohne das Band einer Liebesgemeinschaft, wie es bei den ersten Christinnen und Christen trotz Unterschiedlichkeit noch vorhanden gewesen sei. Es geht Cullmann hier offensichtlich vor allem um die Spannung zwischen den römisch-katholischen und den protestantischen Kirchenverständnissen. Das wird ersichtlich an seiner Bemerkung zum ÖRK. Er schätzt und unterstützt die Arbeit des ÖRK zwar sehr, für ihn ist aber das eigentliche ökumenische Problem gerade die Beziehung zwischen römischer und nichtrömischer Christenheit. Eine Lösung, in der es zu einer vereinigten Kirche von Protestanten und Katholiken kommen sollte, ist für ihn hier undenkbar.<sup>344</sup> Dies, weil er auf beiden Seiten zwei grundverschiedene Auffassun-

—

<sup>342</sup> Das betont auch Äppli: «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.» Äppli, *Identität*, 120.

<sup>343</sup> Cullmann, *Das Urchristentum*, 50.

<sup>344</sup> Für Macut und auch Prieur ist dies ein wesentlicher Punkt in der Entwicklung der ökumenischen Sicht Cullmanns. Macut sieht es gar als ein Hauptmerkmal der frühen Phase der Entwicklung von Cullmanns ökumenischem Denken an, dass er die Einheit der Kirchen für unmöglich hielt. Siehe: Macut, *Vom Zweifel*, 26. Prieur stellt mit einem Verweis auf ebendiese Stelle die pessimistische Haltung Cullmanns zur Möglichkeit einer Einheit zu diesem Zeitpunkt fest. Siehe: Prieur, *Oscar Cullmann*, 113. Während Prieur mit Verweis auf diese Stelle argumentieren wird, dass Cullmann nach dem Konzil zu-

gen von Ökumene sieht: Die römisch-katholische Kirche könne Einheit nur als Unterwerfung unter die Einheit auffassen, die sie schon im römischen Primat besäße. Die im ÖRK zusammengefassten Kirchen könnten Einheit nur als Zusammenschluss gleichberechtigter Kirchen verstehen, bei der jede Eigenart einer Kirche respektiert würde. Keine der beiden Seiten könne sich im Sinne der anderen für die Einheit öffnen, ohne ihre jeweilige konfessionelle Eigenart und ihr Selbstverständnis aufzugeben.<sup>345</sup> So analysiert Cullmann das ökumenische Problem in jener Zeit. Was sich ihm als persönliches Problem stellt – die Trennung zwischen Protestanten und Katholiken – ist für ihn auch allgemein die zentrale Frage der Ökumene. Hier wird bereits sichtbar, dass sich für Cullmann die wesentliche ökumenische Frage im Hinblick auf die Beziehung zwischen der römisch-katholischen und allen anderen Kirchen stellt. Wie wir gesehen haben, hat sich die Frage nach der Beziehung zwischen diesen beiden Konfessionsfamilien in jener Zeit ganz neu gestellt. Insofern liegt er mit seiner Analyse dieser Beziehung ganz im Kurs seiner Zeit. Allerdings wird sich zeigen, dass dies Zeit seines Lebens der Hauptfokus seiner ökumenischen Bemühungen war. Das drückt sich auch im Titel aus, den er der folgenden Veröffentlichung über seinen Kollektenvorschlag gibt.

In der Schrift *Katholiken und Protestanten* von 1958 stellt er das Problem der Spaltung zwischen den beiden kirchlichen Traditionen in den Kontext der heilsgeschichtlichen Spannung, von der weiter oben die Rede war. Die Spaltung in Bezug auf das Verständnis der Kirche gehe heute so tief, dass sie grundlegende Glaubensüberzeugungen treffe, die keine Seite leichtfertig aufgeben könne.<sup>346</sup> Die nicht aufzugebende Glaubensgewissheit zunächst der Katholiken beschreibt er folgendermassen:

Für jeden gläubigen Katholiken ist es eine fundamentale Glaubensgewissheit, dass in seiner Kirche das, was ich die eschatologische Spannung zwischen Gegenwart und Zukunft, zwischen schon-erfüllt und noch-nicht-vollendet nenne, teilweise schon aufgehoben ist, so vor allem im unfehlbaren Lehramt, dass die Einheit der Kirche nach dem Willen Christi selber nur durch das Papsttum garantiert ist, und dass sie infolgedessen nur durch Unterwerfung

---

versichtlicher geworden ist, wird Macut aufgrund dieser Stelle argumentieren, dass Cullmann nach dem Konzil seine Meinung zur Einheit völlig verändert hat. Es wird zu zeigen sein, dass die Entwicklung der ökumenischen Sicht Cullmanns nicht einer «völligen» Meinungsänderung Cullmanns entspricht. Cullmann hat immer daran festgehalten, dass eine gemeinsame Kirche nicht möglich ist, wie wir sehen werden. Allerdings hat er tatsächlich bereits während und dann sehr stark nach dem Konzil eine Gemeinschaft autonomer Kirchen vorgeschlagen.

<sup>345</sup> So argumentiert Cullmann in: Cullmann, *Das Urchristentum*, 51.

<sup>346</sup> Cullmann, *Katholiken*, 21.

aller Christen, auch der Protestanten, unter den Papst gewährleistet werden kann.<sup>347</sup>

Aufgrund dieser Glaubensüberzeugung meine die katholische Kirche, die Einheit nicht mehr suchen zu müssen, da das einzig legitime Prinzip der Einheit in ihr verkörpert sei. Für Cullmann ist es aber wichtig zu betonen, dass diese Überzeugung nicht einfach «Herrscherwille», sondern Glaubensfrage sei. Genauso sei es auch für Protestanten eine Glaubensfrage, dass die eschatologische Spannung an keiner Stelle aufgelöst werden dürfe:

Denn für Protestanten ihrerseits ist es eine tiefe Glaubensüberzeugung, dass die eschatologische Spannung zwischen Gegenwart und Zukunft, zwischen «schon erfüllt» und «noch nicht beendet», trotz Auferstehung und Himmelfahrt in den menschlichen Organen der Kirche an keinem Punkt aufgehoben ist und dass es deshalb auch effektive Unfehlbarkeit in ihr ebenso wenig gibt wie effektive Sündlosigkeit, obwohl die Kirche den Leib Christi, das Höchste, was es hier auf Erden gibt, darstellt.<sup>348</sup>

Für den Protestanten sei es daher genauso eine Glaubensfrage und nicht Unwille, sich der katholischen Kirche und dem Papst unterzuordnen. Es betreffe für Protestanten und Protestantinnen die Treue zu Christus, die Einheit der Kirche nur in Wort und Sakrament zu sehen, und nicht im unfehlbaren Lehramt. An dieser Aussage wird ersichtlich, dass seine Sicht der heilsgeschichtlichen Spannung für ihn einen Deutungsraaster bildet. Sie hilft ihm, die Grenzen beider Konfessionen zu beschreiben, die es in der Diskussion um Einheit zwischen Katholiken und Protestanten zu verstehen und zu wahren gilt. Cullmann will mit dieser Zuspitzung der unüberwindbaren Glaubensfragen der beiden Konfessionsfamilien das gegenseitige Verständnis fördern und gleichzeitig die Tragik der Spaltung in all ihrer Tragweite aufzeigen. Die logische Folge ist für Cullmann, dass es nach menschlicher Voraussicht – diese Einschränkung betont er immer vorausschicken zu müssen – nicht möglich ist, dass es zu einer Einheit zwischen Katholiken und Protestanten kommt, bei der nicht der eine seine Sicht der Kirche aufgeben müsste.<sup>349</sup> Die Unmöglichkeit einer gemeinsamen Ekklesiologie wird Cullmann auch noch in *Einheit durch Vielfalt* feststellen. Allerdings nicht einfach, weil sie ihm unmöglich erscheint, sondern weil sie ihm dem Wesen der Einheit zu widersprechen scheint.<sup>350</sup> Gleichzeitig wird er aber infolge des Konzils die Haltung der römisch-katholischen

—  
<sup>347</sup> Cullmann, Katholiken, 21–22.

<sup>348</sup> Cullmann, Katholiken, 23.

<sup>349</sup> Cullmann, Katholiken, 26.

<sup>350</sup> Cullmann, Einheit<sup>1</sup>, 53–54. Einheit<sup>2</sup>, 59.

lischen Kirche neu beurteilen, wie wir sehen werden. Hier betont er die Wichtigkeit, die gegenseitige Annäherung durch konstruktive theologische Diskussionen über grundlegende Glaubensfragen weiterzuführen. Dabei geht es für Cullmann darum, dass jeder den anderen besser versteht. Gleichwohl seien aber letztlich die Unterschiede so grundlegend, dass Einigkeit nur durch Aufgabe der Glaubensüberzeugung von einer Seite erreicht werden könne.<sup>351</sup> Deshalb lehnt er als Ziel der Ökumene die Fusion der Kirchen entschieden ab. Keiner solle einer vermeintlichen Einheit zuliebe Glaubensüberzeugung aufgeben müssen. In diesem Zusammenhang ist auch seine Bemerkung über das Gebet für die Einheit zu verstehen. Er schreibt nämlich – es ist daran zu erinnern, dass er den Vorschlag zum ersten Mal bei einem Vortrag anlässlich der ökumenischen Gebetswoche machte –, dass bei den Gebeten das «Wie» der Verwirklichung der Einheit ausgeschaltet werden müsse, da Protestanten und Katholiken sonst nicht für das Gleiche beten würden.<sup>352</sup> Es findet sich also an dieser Stelle die gleiche Einschätzung der sich widersprechenden Vorstellungen von Kirche, aber noch keine Anzeichen für seine spätere Vision einer Gemeinschaft autonomer Kirchen, wie er sie in *Einheit durch Vielfalt* vorschlug.

Was nun die Einheit im frühen Christentum betrifft, so will Cullmann im Vortrag von 1957 zeigen, dass es trotz all diesen Spannungen und all diesem Auseinandergehen zu keiner Spaltung und keinem Auseinanderfallen der frühen Kirche gekommen sei.<sup>353</sup> Nachdem er die Vielfalt im Neuen Testament behauptet und die aktuelle Situation der getrennten Kirchen von dem frühen Christentum unterschieden hat, will er vier Aspekte hervorheben, die vom Neuen Testament für die aktuelle ökumenische Frage gelernt werden können. Weil nun alle diese Aspekte in *Einheit durch Vielfalt* auf unterschiedliche Weise wieder aufgegriffen werden, sei hier darauf eingegangen. Demnach hätten die frühen Christen und Christinnen nie vergessen, dass die Kirche nicht nur *obwohl*, sondern gerade *wegen* ihren verschiedenen Geistesgaben eins sein müsse.<sup>354</sup> In diesem Bewusstsein, dass Gott die *eine* Kirche in der Mannigfaltigkeit wolle, sieht er den ersten Punkt, der vom Urchristentum gelernt werden kann. Die ersten Christinnen und Christen hätten die Forderung nach Einheit nie aus den Augen verloren:

Wo diese Forderung [nach Einheit] ernst genommen wird, da führt Verschiedenheit der Gaben gerade nicht zur Spaltung, sondern zum ökumenischen Reichtum der einen Kirche. Da wird das Zusammensein von «Hellenisten»

---

351 So argumentiert er, in: Cullmann, Katholiken, 27.

352 Cullmann, Das Urchristentum, 51.

353 Cullmann, Das Urchristentum, 51.

354 Cullmann, Das Urchristentum, 51.

und «Hebräern», von einem Christentum synoptischer und einem Christentum johanneischer und paulinischer Prägung als besondere Gabe empfangen.<sup>355</sup>

Das Ernstnehmen der Einheit ist für ihn also ein Schlüssel für die Wahrung der Einheit in der Vielfalt. Wo Einheit als selbstverständlich angenommen wird, da zeigt sich die Vielfalt als Reichtum dieser Einheit. Das neutestamentliche Bild, das er hierfür heranzieht, ist die Leib-Metapher in 1Kor 12, die er hier auf all die erwähnten Gruppen anwendet. Er schreibt: «Was von den verschiedenen Geistesgaben in der Gemeinde in 1Kor 12 gesagt ist, gilt dann auch für ganze Gruppen von Gemeinden: viele Glieder, ein Leib.»<sup>356</sup> Nirgends sieht Cullmann einen klareren Ausdruck für die Notwendigkeit der Einheit als in der Bezeichnung «Leib Christi» für die Kirche. Der folgende Absatz macht dies deutlich:

Weil die Kirche Leib *Christi* ist, darum ist Spaltung mehr als ein Skandalon, ein Unding, ein Widersinn. Darum muss es zwar Verschiedenheiten geben, wie es in einem Leibe Glieder mit verschiedenen Funktionen geben muss, aber darum müssen die Verschiedenheiten alle der Herrlichkeit des *einen* Leibes dienen. Es kann nicht Gottes Wille sein, dass es mehrere *getrennte* Kirchen gebe. Das würde ja heissen, dass Christus zerteilt wäre, wie Paulus 1Kor 1,13 schreibt. Christus ist das *eine* Fundament der Kirche: einen anderen Grund kann keiner legen. Darum ist Einheit das wichtigste Wesensmerkmal der Kirche. Das hängt vor allem damit zusammen, dass der *Heilige Geist* die Kirche konstituiert. Wer Geist sagt, sagt Vielheit in der Einheit; viele Gaben – ein Geist. Der Geist führt zusammen. Das ist das erste grosse Wunder, das er vollbringt: alle verstehen sich, wenn sie vom Geiste ergriffen sind; alle reden sie die gleiche Sprache.<sup>357</sup>

In diesem Text kommt der gleiche Kerngedanke zum Ausdruck, den Cullmann in *Einheit durch Vielfalt* als den Kern der neutestamentlichen Grundlegung seiner Vision der Einheit sieht: Der Geist konstituiert die Kirche als Leib Christi durch verschiedene Gaben. Wohlgemerkt lautet die Formel hier noch Einheit *in der Vielheit* und noch nicht *Einheit durch Vielfalt*. Auch Prieur macht darauf aufmerksam, dass die Formel hier noch anders lautet.<sup>358</sup> Erst in seinem ökumenischen Projekt wird er von *Einheit durch Vielfalt* sprechen, und erst in der zweiten Auflage von *Einheit durch Vielfalt* wird er den Begriff Vielheit kon-

<sup>355</sup> Cullmann, *Das Urchristentum*, 52.

<sup>356</sup> Cullmann, *Das Urchristentum*, 52.

<sup>357</sup> Cullmann, *Das Urchristentum*, 52.

<sup>358</sup> Prieur, Oscar Cullmann, 113.

sequent durch Vielfalt ersetzen. Aber auch wenn die Formel hier noch anders formuliert ist, ist der Kerngedanke bereits vorhanden: Der Geist schenkt die Vielfalt der Gaben und bewirkt Einheit durch die Vielfalt an verschiedenen Gaben.<sup>359</sup> Genauso wie ein Leib erst durch die Verschiedenheit der Glieder eine Einheit bildet. Bereits hier zu diesem Zeitpunkt ist also der Kern- und Schlüsselgedanke von Cullmanns Sicht der Einheit vorhanden, selbst wenn die Formulierungen noch nicht exakt in der Form vorhanden sind wie in *Einheit durch Vielfalt*. So vollzieht er auch die Ausweitung der Leib-Metapher von Einzelpersonen einer lokalen Kirche zu verschiedenen Gruppen einer überlokalen Kirche bereits hier. Allerdings wendet er diesen paulinischen Gedanken hier noch nicht auf die Konfessionen der heutigen Zeit an und spricht demzufolge auch noch nicht von den Charismen der einzelnen Konfessionen. In der Folge dieses Textes streift Cullmann durch das Neue Testament, um die Dringlichkeit und göttliche Forderung der Einheit in Vielfalt zu zeigen.<sup>360</sup> Dies macht er in *Einheit durch Vielfalt* nicht im gleichen Umfang, da er sich um Straffung bemühte. Cullmann fasst die Aussagen aus dem Neuen Testament im Hinblick auf das ökumenische Problem folgendermassen zusammen:

Wo der Heilige Geist am Werke ist, da ist es unmöglich, die Spaltung der Kirche als vollendete Tatsache einfach hinzunehmen.<sup>361</sup>

Cullmann sieht also im Heiligen Geist, der die Einheit in der Vielfalt schafft, eine Motivation, sich für die ökumenische Einheit einzusetzen und gegen Spaltungen anzukämpfen. Weil der Heilige Geist Einheit schaffen will, kann der Mensch sich nicht mit der Spaltung abfinden, ohne sich gegen das

---

<sup>359</sup> Siehe: Cullmann, *Einheit*<sup>1</sup>, 21–22. *Einheit*<sup>2</sup>, 27–28.

<sup>360</sup> So will Cullmann mit dem Verweis auf 1Kor 12,13 zeigen, dass wir durch den Geist in den einen Leib getauft sind und daher die Taufe alle Getauften einigen müsste. Mit Gal 3,27–28 weist er daraufhin, dass wir durch die Taufe das gleiche Gewand, die gleiche Uniform – nämlich Christus – tragen. Deswegen ist es für ihn ein Unding, wenn die Spaltung mit Bezug auf einen Apostel vorgenommen wird. So als ob die Christen einen Apostel «als Gewand» angezogen hätten oder als ob einer der Apostel für sie gekreuzigt worden wäre, wie Paulus in 1Kor 1,13 argumentiert. Christus sei als Fundament der Grund der Einheit und könne nicht gegen andere ausgespielt werden, meint Cullmann in Bezug auf 1Kor 3,11, und mit Eph 4,4 bekräftigt er nochmal, dass die Einheit der Kirche mit dem einen Heiligen Geist gegeben ist. In diesem Zusammenhang nennt er die gespaltene Kirche Sünde gegen den Heiligen Geist. Auch im Johannesevangelium sieht Cullmann das Zeugnis von der Einheit der Kirche. Der Verfasser des Evangeliums spreche davon etwa in den Worten über den guten Hirten in Joh 10,16, im hohepriesterlichen Gebet Jesu in Joh 17,21 oder auch mit dem Bild des Rocks ohne Naht in Joh 19,23. Siehe dazu die Ausführungen von Cullmann in: Cullmann, *Das Urchristentum*, 52.

<sup>361</sup> Cullmann, *Das Urchristentum*, 52.

Wirken des Geistes zu stellen. Den Grund dafür, dass die Einheit in so vielen Stellen im Neuen Testament so stark betont wird, sieht Cullmann darin, dass die Einheit schon damals in Gefahr war. Paulus habe versucht, diese Gefahr im Keim zu ersticken. In der Art und Weise, wie Paulus in Korinth die Parteibildung versuchte zu konfrontieren, sieht Cullmann den zweiten Punkt, der für die Frage der Ökumene vom Neuen Testament gelernt werden könne. Am Ursprung der Parteienbildung, die Paulus in 1Kor 1,10–17 konfrontiert, vermutet Cullmann die Verehrung eines einzelnen Apostels, worin er zunächst nichts Schlechtes findet. Wo diese aber zum Personenkult werde, da sieht Cullmann die Einheit der Kirche gefährdet. Wo nämlich die Autorität eines Menschen zur Parteibildung missbraucht werde, da sei das Wissen um die Einheit der Kirche als Leib Christi in Gefahr; da führe die Vielfalt nicht mehr zur Bereicherung des einen Leibes, sondern zu deren Auflösung.<sup>362</sup> Christus müsse als das einzige Fundament immer an erster Stelle stehen, so könne keiner gegen ihn ausgespielt werden. Deshalb rufe Paulus den Korinthern in Erinnerung, dass sie auf den Namen Christi getauft seien und dass sie durch diese Taufe den Geist erhalten hätten, der sie zu einem Leib mache. Die Gefahr, die sich hier im 1 Kor darstellt, sieht Cullmann auch in Bezug auf seine Zeit und gerade im Hinblick auf Theologen: Leicht werde legitime Verehrung zum Personenkult, welcher die Einheit des Leibes gefährde. In *Einheit durch Vielfalt* kommt Cullmann auch auf die Gefahr der Parteibildung zu sprechen. Dort erscheint dieser Verweis aber einfach als Beispiel für durch menschliche Schwäche verursachte Trennung. Es ist dort nicht die Rede davon, dass die Verehrung einzelner Personen zu einem Problem für die Einheit werden könnte.<sup>363</sup> Der hier besprochene Text setzt den Akzent also anders.

Nicht immer sei es Personenkult gewesen, der die Einheit bedroht habe, führt Cullmann den dritten Punkt ein, den es vom Neuen Testament her zu lernen gebe. Es finde sich eine völlig andere Weise, wie Paulus versucht habe, die Einheit zu wahren, und zwar dort, wo die Situation eine andere gewesen sei. Er spricht hier die Situation an, wo Spaltung drohte wegen unterschiedlicher Einschätzung von christlicher Freiheit im Umgang mit Götzenopferfleisch. Paulus habe demnach Rücksicht auf das Gewissen anderer Christen, die er «Schwache im Glauben» nennt, gepredigt. Der «Starke» soll auf seine Freiheit in Fragen der Gesetzesbeobachtung verzichten. Mit anderen Worten: Der Starke soll um den Schwachen «im Glaube» willen ein Opfer bringen. Cullmann meint, dass dazu alles gelesen werden müsste, was im 1Kor und besonders in Röm 14 über die «Starken» und «Schwachen im Glauben» gesagt

<sup>362</sup> Cullmann, *Das Urchristentum*, 53.

<sup>363</sup> Siehe: Cullmann, *Einheit*<sup>1</sup>, 49. *Einheit*<sup>2</sup>, 55.

sei. Hier geht es ihm vor allem darum zu zeigen, dass keine Gemeinschaft ohne Opfer ihrer Glieder auskommen kann. Er verweist dafür auf die Stelle in Röm 14,20, wonach das Werk Gottes nicht einer Speise willen zerstört werden solle. Dazu schreibt er: «Ohne Opfer ist dauernde Einheit in keiner Gemeinschaft möglich, auch in der Kirche nicht.»<sup>364</sup> In seinem Bemühen um die Wahrung der Einheit sieht Cullmann den Grund, wieso Paulus die Starken zur Bereitschaft, Opfer zu bringen, auffordert. Für Cullmann ist gerade diese Opferbereitschaft im Hinblick auf die Bemühungen um Einheit und Lösung der ökumenischen Probleme unserer Zeit relevant. Für ihn muss der Einsatz für die Einheit auch eine Opferbereitschaft enthalten: «Denn alles Reden über die Einheit der Kirche, ja sogar unser Beten kann eitel sein, wo nicht die Bereitschaft vorhanden ist, für die Einheit ein Opfer in der Liebe zu bringen.»<sup>365</sup> Sein Fokus liegt hier ganz auf der Notwendigkeit der Opferbereitschaft zur Wahrung der Einheit der Kirche. In *Einheit durch Vielfalt* erscheint die Diskussion um «Schwache im Glauben» in einem anderen Kontext. Dort geht es ihm weniger um eine allgemeine Opferbereitschaft als vielmehr um den Umgang mit verbleibenden Divergenzen, nachdem eine gemeinsame *Hierarchie der Wahrheit* gefunden wäre.<sup>366</sup> Das Prinzip, das er hier allgemein einführt, verengt er dort auf die Frage nach dem Umgang mit unterschiedlichen Lehrmeinungen. Der hier entwickelte Akzent in der Thematik des Umgangs mit den «Schwachen im Glauben» erweitert gegenüber *Einheit durch Vielfalt* damit den Blick nochmals, widerspricht aber keinem dort gemachten Gedanken. Hier betont Cullmann dann aber nochmals, dass mit der Forderung um Nachsicht mit «Schwachen im Glauben» nicht einem Nachgeben aller Schwächen das Wort geredet sei. Paulus habe sehr wohl unterschieden zwischen schwachen und falschen Brüdern. Nur wo ein zeitweiliger Verzicht auf seine Freiheit nicht die Reinheit des Evangeliums gefährdete, sei er diesen Verzicht eingegangen. Die zeitweilige Nachsicht habe sich also nicht auf das Zentrum des Glaubens bezogen, sondern auf rituelle Fragen am Rande. Den falschen Brüdern habe Paulus nicht nachgegeben, nämlich jenen, die zwar zur Kirche gehören wollten, das Kreuz Christi aber nicht zu ihrer Grundlage nehmen wollten. In diesem Beispiel ist gewissermassen schon der Gedanke einer Rangfolge der Wahrheiten vorhanden, auch wenn Cullmann hier keine solche erwähnt. Insofern hat es seine Richtigkeit, dass Cullmann dieses Prinzip in *Einheit durch Vielfalt* gerade in der Frage nach verbleibenden Divergenzen trotz gemeinsamer *Hierarchie der Wahrheiten* heranzieht.

---

<sup>364</sup> Cullmann, *Das Urchristentum*, 53.

<sup>365</sup> Cullmann, *Das Urchristentum*, 53.

<sup>366</sup> Siehe: Cullmann, *Einheit*<sup>1</sup>, 42–45. *Einheit*<sup>2</sup>, 48–51.

Der letzte Punkt, den Cullmann hier vom Neuen Testament meint lernen zu können, ist die Trennung der beiden Missionen – die judenchristliche Mission unter Petrus und die Heidenmission unter Paulus. Es ist dieser Aspekt, der Cullmann zu seinem Vorschlag einer ökumenischen Kollekte führen wird. Unter gegenseitiger Anerkennung ihrer Unabhängigkeit wählten demnach Petrus und Paulus die Kollekte für die Armen in Jerusalem als Band der Liebe. Es geht Cullmann darum zu zeigen, dass beim Apostelkonvent, den Paulus in Gal 2,1ff schildert und der in der Apg 15 geschildert wird, eine ökumenische Zusammenkunft stattgefunden hat, bei der zwei unversöhnliche Standpunkte einander konfrontiert und darüber entschieden werden sollte.<sup>367</sup> Einerseits sei da die Position der Männer um Jakobus, die von Heidenchristen verlangten, dass sie sich nicht nur taufen, sondern auch beschneiden lassen müssten. Andererseits die Haltung des Paulus, der behauptete, dass Heiden nur durch Taufe und auch ohne Beschneidung zu vollen Christen würden. Cullmann stellt nun fest, dass nach dem Galaterbrief das theologische Problem dieser beiden Positionen nicht geregelt werden konnte. Auch den antiochenischen Zwischenfall, den Paulus in Gal 2,11f erwähnt, sieht er als Hinweis darauf, dass die dogmatische Frage der Beschneidung von Heiden und der Tischgemeinschaft beim Apostelkonvent nicht gelöst werden konnte. Wohl sei aber das Missionswerk von Paulus anerkannt und von jenem der Jerusalemer Gemeinde getrennt worden. Beide sollten ihrer Anschauung folgen und ihre Praxis anwenden. Cullmann schreibt dazu:

Da offenbar eine prinzipielle Einigung in dieser doch wichtigen Frage nicht möglich erschien, obwohl man anerkannte, dass Gott auf beiden Seiten am Werke war, war diese gütliche Trennung die aufrichtigste Lösung.<sup>368</sup>

Worauf es Cullmann zunächst ankommt, ist zu zeigen, dass die beiden frühchristlichen Gruppen trotz unterschiedlicher Theologie und missionarischer Praxis weiterhin eine Kirche bildeten, da sie anerkannten, dass Gott beiderseits am Wirken war. Darin sieht Cullmann einen Fingerzeig für die ökumenische Situation seiner Zeit. Am Beispiel des Apostelkonvents kann nach Cullmann gelernt werden, dass eine unterschiedliche Theologie und Praxis nicht erzwungenermaßen zur Bildung eigenständiger Kirchen führen müssen. Dies ist auch der Punkt, den Cullmann in *Einheit durch Vielfalt* in Bezug auf den Apostelkonvent zeigen will.<sup>369</sup> Was er hier nicht erwähnt, was aber dort wichtig ist für die Wahl der Begrifflichkeit der Organisation seiner öku-

—  
<sup>367</sup> Seine Ausführungen dazu sind zu finden in: Cullmann, *Das Urchristentum*, 66.

<sup>368</sup> Cullmann, *Das Urchristentum*, 66.

<sup>369</sup> Siehe: Cullmann, *Einheit!*, 48. *Einheit?*, 54.

menischen Vision, ist, dass sich Paulus und Petrus «die Hand zur Gemeinschaft» gereicht hätten. Auf diese Begrifflichkeit in Gal 2,9 geht er hier in keiner Weise ein. Vielmehr betont er in der Folge die Bedeutung der Kollekte, die Paulus aufgrund des Hinweises von Petrus, die Armen in Jerusalem nicht zu vergessen, zusammentragen liess. Dieser Hinweis auf die Kollekte erscheint in *Einheit durch Vielfalt* als Beispiel für eine ökumenische Initiative, die ohne gemeinsame Struktur in Vergessenheit geraten ist, womit er die Notwendigkeit einer gemeinsamen Struktur für die in *Einheit durch Vielfalt* anvisierte Kirchengemeinschaft herausstreicht.<sup>370</sup> Er führt aber die Bedeutung der Kollekte in *Einheit durch Vielfalt* nicht mehr aus. Hier im Text von 1957 folgert Cullmann, dass als einziges Band der Einheit nicht eine einheitliche Lehre, nicht ein Dogma entwickelt wurde, sondern eine Kollekte für die Armen in Jerusalem beschlossen wurde.<sup>371</sup> Auf der Ebene der Lehre sei keine Lösung möglich gewesen. So seien zwei Missionsorganisationen mit unterschiedlicher Theologie und unterschiedlicher Praxis entstanden, aber durch die Kollekte seien die beiden als eine Kirche verbunden geblieben. Die Kollekte für die Armen in Jerusalem ist für Paulus laut Cullmann also nicht einfach eine humanitäre Sammlung, sondern eine ökumenische Angelegenheit mit geradezu theologischem Charakter. Dies wird für Cullmann schon nur daraus ersichtlich, wie oft und ausführlich Paulus davon schreibt. So gibt er in 1Kor 16,1f dazu Anweisungen, und in 2Kor 8–9 nimmt die Frage zwei ganze Kapitel in Anspruch. Die Wichtigkeit, die diese Kollekte für Paulus im Hinblick auf die Einheit der frühen Kirche habe, werde in der Stelle in Röm 15,24f deutlich. Aus Röm 15,31 gehe hervor, dass es sich nicht um irgendein Sammeln handle, sondern um einen Akt, durch den die Einheit zum Ausdruck kommen solle. Cullmann argumentiert, dass Paulus die Römer bittet, dafür zu beten, dass die Kollekte angenommen werde. Daraus gehe hervor, dass Paulus im Prinzip damit rechne, dass sie auch nicht angenommen werden könne. Damit wiederum sei gesagt, dass die Anerkennung der Kollekte der Anerkennung und weiteren Zugehörigkeit der von Paulus gegründeten Missionskirchen zur Kirche in Jerusalem gleichkomme.<sup>372</sup> Da es sich bei den Empfängern um die Urgemeinde in Jerusalem handelt, von wo der Geist an Pfingsten ausgegangen ist, stehen die von Paulus gegründeten Gemeinden in ihrer Schuld und müssen sie auch materiell unterstützen. Für Cullmann wird aus alldem ersichtlich, dass die Kollekte für die Armen der Muttergemeinde in Jerusalem ein Werk der Einheit darstellte. Mit Recht habe man sie parallel zur jüdischen Tempelsteuer gesetzt. Diese sei ein-

---

<sup>370</sup> Siehe: Cullmann, *Einheit*<sup>1</sup>, 48.70. *Einheit*<sup>2</sup>, 54.76.

<sup>371</sup> Siehe in: Cullmann, *Das Urchristentum*, 66.

<sup>372</sup> So argumentiert er in: Cullmann, *Das Urchristentum*, 67.

mal jährlich erhoben worden, um unter den in der Diaspora lebenden Juden das Bewusstsein, «ein Volk» zu sein, zu stärken und um den Tempelkult zu erhalten. Die Kollekte sei aber keine eigentliche Steuer. Sie ersetze die Steuer durch etwas anderes, nämlich durch eine *freiwillige* Gabe, was in Gal 2,10 und vor allem dann in 2Kor 8–9 zum Ausdruck komme. Cullmann sieht einen tieferen Sinn in der Ersetzung der Tempelsteuer durch eine freiwillige Liebespende für die Armen. Er verweist auf Paulus, der in 2Kor 9,12 schreibt, dass durch die Kollekte nicht nur materiell den Jerusalemer Christen geholfen werde, sondern sie würden dadurch veranlasst, Gott für die heidenchristlichen Spenderinnen und Spender zu danken. Also Gott dafür zu danken, dass jene Gemeinden, denen sie kritisch gegenüberstanden, zum freiwilligen Gehorsam im Glauben gefunden hätten und bei ihnen so im Gebet der Wunsch wach werde, die Heidenchristen zu sehen. Umgekehrt sei aus der Stelle auch zu lesen, dass die Heidenchristen die Sammlung vornähmen, um ihren Gemeinschaftswillen mit der Jerusalemer Gemeinde auszudrücken. So kommt Cullmann zu dem Schluss:

So kommt es zur wirklichen Einheit dadurch, dass die einen spenden für die anderen, diese aber Gott für die Hilfe jener und für *ihre Zugehörigkeit zur Kirche* danken.<sup>373</sup>

So sei verständlich, dass Paulus die erhabensten Ausdrücke des Glaubens verwende, um eine scheinbar so materielle Sache wie eine Geldsammlung zu bezeichnen: Gnade (*charis*), Gemeinschaft (*koinonia*), Dienst (*diakonia*), Segen (*eulogia*).<sup>374</sup> Cullmann schlug also hier mit der Kollekte zwischen Katholiken und Protestanten eine praktische Anwendung von neutestamentlichen Prinzipien vor. Es war dies sein erstes ökumenisches Projekt, das er mit Nachdruck verfolgte. So doppelt Cullmann in der Folge nach. In der Schrift *Ökumenische Kollekte und Gütergemeinschaft im Urchristentum*, die erstmals 1961 in der Zeitschrift *Pax Romana Journal* in französischer Sprache erschienen ist, begründet Cullmann die Kollekte nochmals in einer neuen Perspektive und präzisiert damit sein Anliegen. Der neue Aspekt, den Cullmann hier herausheben will, bezieht sich auf die unterschiedlichen Weisen, wie Gemeinschaft unter den ersten Christen verwirklicht worden ist. Er sieht die Gemeinschaft der ersten Christinnen und Christen vor allem als Anteilhaben aller am Leib Christi, wie oben erwähnt, und zitiert hierfür aus 1Kor 10,17: «Weil es *ein* Brot ist, sind wir, die vielen, *ein* Leib. Denn wir alle haben teil an dem einen Brot.» Cullmann

—  
<sup>373</sup> Cullmann, *Das Urchristentum*, 68.

<sup>374</sup> So schreibt es Cullmann, ohne jeden einzelnen Begriff direkt an einer Bibelstelle zu belegen. Siehe: Cullmann, *Das Urchristentum*, 68.

stellt hier fest, dass eine Abendmahlsgemeinschaft dementsprechend einer vollkommenen Einheit gleichkäme, diese liege aber leider in weiter Ferne. Er will nun zeigen, dass im Neuen Testament Gemeinschaft auch in anderen Bereichen zur Anwendung komme, nämlich in der freiwilligen Gütergemeinschaft der frühen Christengemeinde, die er aufgrund der Freiwilligkeit als Frucht des Geistes deutet.<sup>375</sup> Cullmann schreibt dazu:

In dieser Gütergemeinschaft wurde dieselbe Gemeinschaft und Einheit der Jünger, die sie in der Gegenwart des Auferstandenen beim gemeinsamen «Brotbrechen» lebten und erlebten, auf einer neuen und anderen Ebene sichtbar.<sup>376</sup>

Diese Art der Gemeinschaft habe sich aber nur so lange halten können, wie die Gemeinde in Jerusalem klein gewesen sei. Cullmann deutet das Apostelkonzil in diese Zeit. Bei dieser Gelegenheit sei der ehemaligen Gütergemeinschaft unter den Christen in Jerusalem eine neue Form gegeben worden, nämlich die Kollekte für die armen Heiligen in Jerusalem, an der sich alle christlichen Gemeinden beteiligen sollten. Sein Punkt hier ist, dass diese Verbindung von Paulus in Röm 15,26 genauso mit dem Begriff «Gemeinschaft» bezeichnet wurde. Dazu schreibt er: «Entscheidend ist, dass diese Sammlung als ‚Gemeinschaft‘ bezeichnet wird und dass es sich dabei um dieselbe ‚Gemeinschaft‘ handelt, die in der ersten Zeit in Jerusalem zur Wirklichkeit geworden war.»<sup>377</sup> Für Cullmann scheint damit erwiesen, dass die von Paulus durchgeführte Kollekte die vom Heiligen Geist gewirkte Gütergemeinschaft in der Urgemeinde verlängere und weiterführe. Die Gütergemeinschaft der Urgemeinde in Jerusalem wird dementsprechend zur Kollekte für Jerusalem. Für Cullmann ist dies insofern bedeutsam, als er durch die Gütergemeinschaft und die darauffolgende Kollekte eine Form von christlicher Gemeinschaft verwirklicht sieht, die er – anders als die Abendmahlsgemeinschaft – auch damals, 1961, für möglich hält. Er sieht die ökumenische Kollekte als ein mögliches Band der Gemeinschaft, das in direkter Verbindung mit der urchristlichen Gütergemeinschaft und der daraus folgenden Kollekte für die Armen in Jerusalem steht.<sup>378</sup> Er betont damit also noch einmal die theologische Bedeutung seines Vorschlags, zwar in Kontinuität mit seinen bisherigen Argumenten, aber doch auf neue Weise.

---

<sup>375</sup> Siehe dazu seine Ausführungen in: Cullmann, Ökumenische Kollekte, 600f.

<sup>376</sup> Cullmann, Ökumenische Kollekte, 601.

<sup>377</sup> Siehe: Cullmann, Ökumenische Kollekte, 602.

<sup>378</sup> So Cullmann in: Cullmann, Ökumenische Kollekte, 603.

In seinem Vortrag in Basel, der all den Ausführungen zugrunde liegt, wurde Cullmann zum Schluss dann konkret und machte den praktischen Vorschlag, der für diese Phase der ökumenischen Entwicklung Cullmanns als charakteristisch gilt. Er schlägt vor, jeweils anlässlich der Gebetswoche für die Einheit der Christen eine freiwillige, gegenseitige Kollekte zu veranstalten.<sup>379</sup> Eine Kollekte der Protestanten für die Armen unter den Katholiken und umgekehrt. Für Cullmann ist wichtig zu betonen, dass eine Annahme oder Ablehnung des Vorschlags nicht mit Zustimmung zu seinen Ausführungen einhergehen müsse. Klar sei, dass es eine ökumenische Kollekte gegeben habe, die der Einheit der Kirche gedient habe. Von katholischer Seite möge eingewendet werden, dass die Kollekte damals nicht gegenseitig gewesen sei und also auch heute analog nur zugunsten Roms ausfallen könne. Cullmann wendet aber ein, dass Paulus prinzipiell mit einer gegenseitigen Kollekte gerechnet habe (vgl. 2Kor 14) und dass die Frage, ob wirklich nur Rom an die Stelle Jerusalems getreten sei, ja gerade jene Frage sei, die uns heute beschäftigt. Wenn genau dies uns trenne und in diesem Punkt keine dogmatische Lösung zu finden sei, dann könne eine Kollekte im Geiste des Urchristentums nur eine gegenseitig sein. Cullmann fragt zum Schluss, ob es unter den heutigen Umständen nicht die einzig wahrhaftige und mögliche Art sei, uns gegenseitig ins Bewusstsein zu bringen, dass wir uns mit der Gespaltenheit der Kirche nicht allzu rasch abfinden dürften und dass wir Opfer für die Einheit zu bringen haben. Für die Umsetzung der Kollekte wäre ihm wichtig, dass sie auf beiden Seiten auf freudige Bereitwilligkeit stiesse, dieses Opfer für die Einheit zu bringen. Keiner müsste nämlich dabei seine kirchlichen oder dogmatischen Positionen preisgeben. Wenn die gegenseitige Kollekte dann beide dazu veranlassen würde, Gott für die «getrennten Brüder» zu danken, dann sei durch diese Gebete mehr gewonnen als durch jedes Bittgebet.<sup>380</sup> In der bereits erwähnten Schrift *Katholiken und Protestanten* macht Cullmann dann noch auf einen fundamentalen Unterschied zwischen der Kollekte für die Armen in Jerusalem und seinem Vorschlag aufmerksam. Den Unterschied sieht er darin, dass die Kollekte von damals die Einheit erhielt und ein Mittel zur Wahrung der Einheit darstellte, während sein Vorschlag einer ökumenischen Kollekte nur ein Zeichen der Solidarität all jener sein soll, die den Namen Christi anrufen.<sup>381</sup> Er schreibt dazu:

---

<sup>379</sup> Siehe: Cullmann, *Das Urchristentum*, 68.

<sup>380</sup> Cullmann, *Das Urchristentum*, 69.

<sup>381</sup> Siehe: Cullmann, *Katholiken*, 40. Mit der hier anklingenden Formel «alle, die den Namen des Christi aufrufen» nimmt er Bezug auf eine Schrift, die er auch in dieser Zeit verfasst hat. Demnach führt Paulus in seinen Briefen diese Formel ein, da er damit rech-

Infolgedessen muss die Kollekte, wie ich sie für uns heute vorschlage, ein bescheideneres Ziel verfolgen als die des Urchristentums. Sie ist nicht mehr Zeichen der Einheit, sondern der Solidarität, der Brüderlichkeit aller, die den gleichen Namen Christi anrufen.<sup>382</sup>

Es war ihm also wichtig, nochmals den Unterschied im Anspruch der Kollekte im Neuen Testament und seinem Vorschlag zu präzisieren. Dies ist interessant, weil es zeigt, dass ihn sein Vorschlag in der Zeit richtig bewegt haben muss. Zuerst macht er einen Vorschlag, präzisiert ihn und hofft dadurch auf weitere Durchführungen. Die praktische Umsetzung konkretisiert er hier dann nochmals mit dem Hinweis, dass zur Umsetzung seines Vorschlags jeweils konfessionell gemischte Kommissionen gebildet werden sollten. Diese sollten beraten, wie in Bezug auf die lokalen Gegebenheiten die Kollekte vorzubereiten und umzusetzen sei.<sup>383</sup> Er geht in der Schrift auch noch auf Reaktionen ein, die sein Vorschlag bis anhin ausgelöst hatte, und versucht dort, offene Fragen zu klären und seinen Vorschlag zu präzisieren.<sup>384</sup> Auch das ist ein Ausdruck der Wichtigkeit, den er dem Vorschlag beimisst. Dabei erzählt er von einigen kleinen Begebenheiten, in denen sein Vorschlag umgesetzt wurde.<sup>385</sup> Er hält in der Folge fest, dass sein Vorschlag auf beiden Seiten sowohl begeisterte Zustimmung als auch Skepsis und Indifferenz ausgelöst habe. Vor allem in Letzterem sieht er ein Problem. Die grösste Gefahr für seine Idee seien nicht die ernsthaften Einwände, sondern die Gleichgültigkeit und die fatalistische Haltung jener, die keinen Bedarf sehen, etwas im Sinne der Einheit zu unternehmen.<sup>386</sup> Sein Eifer für diese ihm sehr am Herzen liegende Sache, der sich auch durch die Gleichgültigkeit von einigen Zeitgenossen nicht erlöschen lässt, drückt sich durch das folgende Zitat aus, dass in seiner Schrift aus dem Jahre 1961 zu finden ist:

---

net, dass seine Briefe in verschiedenen Gemeinden herumgereicht werden. Da es die Bezeichnung «Christen» höchstens als Fremdbezeichnung gegeben habe, führe Paulus diese Formel ein, um damit alle anzusprechen, die den Namen Christi anrufen, d. h. sich zu Jesus Christus bekennen. Vgl. Cullmann, Oscar: Alle die den Namen unseres Herrn Jesus Christus anrufen, 1961.

<sup>382</sup> Cullmann, Katholiken, 41.

<sup>383</sup> Siehe dazu: Cullmann, Katholiken, 52.

<sup>384</sup> Cullmann antwortet auf sechs Einwände und präzisiert dort sein Anliegen. Siehe: Cullmann, Katholiken, 55–61.

<sup>385</sup> Während hier nicht Platz ist, auf die Anekdoten einzugehen, sei doch mit einer Empfehlung zum Nachlesen darauf verwiesen. Zu finden sind diese Erzählungen in: Cullmann, Katholiken, 47–54.

<sup>386</sup> Siehe: Cullmann, Katholiken, 54–55.

Wenn ich darauf solchen Nachdruck lege und mich durch keinerlei Rückschläge entmutigen lasse, dann deshalb, weil ich zutiefst überzeugt bin, dass dieser Weg zur Einheit, wie zahlreiche Erfahrungen beweisen, schon jetzt gangbar und von Christus gewollt ist.<sup>387</sup>

Dieser Eifer ist auch Ausdruck davon, wie Cullmann die Rolle der Christenmenschen in der Frage der Einheit der Christen in der eschatologischen Spannung versteht. Auf dem Weg zur Einheit gibt es demnach Hindernisse, die nicht von Menschenhand aus dem Weg geräumt werden können. Und doch gibt es Wege, die schon gegangen werden könnten. Während es freilich der Heilige Geist ist, der die Einheit durch die Vielfalt schafft, ist der Christenmensch nicht ganz unbeteiligt daran. Er kann diesem Wirken Gottes gleichgültig gegenüberstehen oder sich von eben diesem Geiste den Weg der Einheit führen lassen. Dabei ist der Christ trotz der Ungewissheit der eschatologischen Spannung herausgefordert, alles zu unternehmen, um sich in Richtung der Einheit zu bewegen. Alles, was er mit gutem Gewissen und in Redlichkeit vor dem Hintergrund seiner Glaubensüberzeugung tun kann, soll er auch tun. Er schreibt in der folgenden Passage:

Wir wissen nicht, welchen Weg Gott uns führen wird, um die Einheit seiner Kirche zu verwirklichen, wir haben aber eine unmittelbare ökumenische Pflicht zu erfüllen: bereits jetzt gemeinsam die Annäherung zu suchen, ohne das Ende der Diskussion abzuwarten, das wir vielleicht nie erleben werden.<sup>388</sup>

Cullmann verstand die Einheit also als etwas, was nicht durch menschliche Lösungen herbeigeführt werden kann. Für Cullmann ist es einzig Gott, genauer: der Heilige Geist, der Einheit schaffen kann. Insofern ist Einheit für den Menschen unverfügbar. Er verstand es aber auch als ökumenische Pflicht, das für ihn Offensichtliche zu tun, um diese Einheit zu fördern. Mit anderen Worten sah er es als Pflicht der Christen an, den Weg zu gehen, welchen Gott zur Einheit führt.

Während schon einige Hinweise zur Beziehung dieses Vorschlags einer ökumenischen Kollekte und seinem Vorschlag einer *Einheit durch Vielfalt* gemacht wurden, sei hier nochmals auf die wesentlichen Punkte hingewiesen.

---

<sup>387</sup> Cullmann, *Ökumenische Kollekte*, 603. Zum Schluss dieses Textes weist er noch darauf hin, dass bei der Suche nach Annäherung zwischen den Christen die neutestamentliche Formel «alle, die den Namen unseres Herrn, Jesus Christus anrufen» nicht vergessen dürfe. Dieser Formel hat Cullmann in dieser Zeit eine eigene Schrift gewidmet, die aber offenbar für seinen ökumenischen Vorschlag einer Kollekte und damit für seine ökumenische Sicht eine untergeordnete Rolle spielen. Siehe: Cullmann, *Ökumenische Kollekte*, 604.

<sup>388</sup> Cullmann, *Katholiken*, 27.

Bereits diesem Vorschlag liegt eine Deutung der aktuellen ökumenischen Situation auf dem Hintergrund seiner Vorstellung der heilsgeschichtlichen Spannung zugrunde. Die Überzeugung, dass der Heilige Geist Einheit in und durch Vielfalt schafft und dass deswegen eine Einheit nur in und durch Vielfalt bestehen kann, wird schon hier sichtbar, auch wenn hier die Formel noch nicht so lautet, wie in seiner Einheitskonzeption. Er greift schon hier wesentliche neutestamentliche Stellen zur Begründung seines Vorschlags auf, argumentiert hier an manchen Stellen noch etwas verkürzt und an anderen Stellen etwas ausführlicher. Schon in dieser Phase deutet Cullmann die ekklesiologische Problematik unserer Zeit im Horizont der heilsgeschichtlichen Spannung. Bei beiden Vorschlägen macht er aufgrund seiner Erwägungen einen praktischen Vorschlag, den er dann über eine gewisse Zeitspanne gedanklich vertieft und sich aktiv für dessen Umsetzung einsetzt, wie im Falle von *Einheit durch Vielfalt* noch zu zeigen sein wird. In beiden Fällen verarbeitet er Reaktionen und versucht, in weiteren Veröffentlichungen darauf einzugehen und seinen Vorschlag zu präzisieren, während er an seiner ursprünglichen Idee in beiden Fällen festhält. Während es Cullmann in dieser Phase vor allem um die Kollekte als Band der Einheit geht, sieht er in *Einheit durch Vielfalt* die Möglichkeit einer Gemeinschaft autonomer Kirchen. Zu diesem Zeitpunkt zeigt Cullmann noch keinerlei Ansätze für seine spätere Vision einer Gemeinschaft autonomer Kirchen. Wir werden noch sehen, was den Ausschlag zu dieser Entwicklung gegeben hat. Gleichzeitig nimmt der Kollektenvorschlag in *Einheit durch Vielfalt* kaum mehr Raum ein. Der Anspruch und die Bedeutung der gegenseitigen Kollekte sind auch nicht vergleichbar mit jenen seiner Vision einer Einheit durch Vielfalt in einer Gemeinschaft autonomer Kirchen. Weil er später meint, eine andere Möglichkeit für eine strukturierte Einheit zu sehen, spielte für ihn die vorgeschlagene ökumenische Kollekte dann immer weniger eine Rolle. Sie wurde in *Einheit durch Vielfalt* völlig überstrahlt. Es scheint, dass der Vorschlag einer Gemeinschaft autonomer Kirchen als praktische Anwendung der neutestamentlichen Gedanken an die Stelle seines Kollektenvorschlags getreten ist.

Wie genau sich dieser praktische Vorschlag einer ökumenischen Kollekte entwickelt hat, wo er umgesetzt wurde und welche Früchte er hervorgebracht hat, wäre eine eigene Untersuchung wert. Ich begnüge mich hier mit dem Verweis auf Cullmanns Angabe aus *Einheit durch Vielfalt*, wonach der Vorschlag aus Mangel an institutioneller Unterstützung in Vergessenheit geraten sei und nur unvollkommen ausgeführt werden konnte.<sup>389</sup> Jedenfalls lässt sich anhand der Bibliografie Cullmanns zeigen, dass er ab dem Jahre 1962 vermehrt über

—  
<sup>389</sup> Siehe dazu: Cullmann, *Einheit*<sup>1</sup>, 70. *Einheit*<sup>2</sup>, 76.

das Konzil geschrieben hat. Zunächst spielte sein Vorschlag einer ökumenischen Kollekte in diesen Veröffentlichungen immer noch eine – wenn auch nebensächlich – Rolle, geriet aber nach dem Konzil in den Hintergrund. So ist die Grenze zwischen diesen beiden Phasen wiederum fließend.

### 4.3 Zweites Vatikanisches Konzil und die Jahre danach: 1962–1967

Die dritte Phase in Cullmanns ökumenischer Entwicklung umfasst seine unmittelbare Auseinandersetzung mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil und betrifft die Jahre von 1962 bis 1967. In mehreren Schriften, Vorträgen, Interviews und Zeitungsberichten äussert er sich während des Konzils zum aktuellen Stand und nach dem Konzil zu dessen Bedeutung für die katholische Kirche und die Ökumene. Der Beginn dieser Phase ergibt sich einerseits aus dem Datum seiner ersten Veröffentlichung zum Konzil im Jahre 1962: *Zwischen zwei Konzilssessionen*. Andererseits aus dem Datum seiner letzten Veröffentlichung, die unmittelbar mit der Behandlung des Konzils zu tun hat, aus dem Jahre 1967: *Die Reformbewegungen des 2. Vatikanischen Konzils in Lichte der Geschichte der katholischen Kirche*. Wiederum dient die zeitliche Bestimmung vor allem der Strukturierung und dem besseren Verständnis der Entwicklung der ökumenischen Gedanken Cullmanns. Im Folgenden wird ein kurzer Überblick über den Rahmen des Konzils geboten und auf Cullmanns Rolle darin eingegangen, bevor dann die Quellen diskutiert werden.<sup>390</sup>

#### 4.3.1 Das Zweite Vatikanische Konzil

Das Zweite Vatikanische Konzil war aus ökumenischer Sicht zweifellos eines der wichtigsten Ereignisse im 20. Jahrhundert.<sup>391</sup> Die Zeit des Konzils,

<sup>390</sup> Im Hinblick auf Cullmann und das Konzil sei erneut auf Äpplis Beitrag verwiesen, der sich mit dem Verhältnis von Cullmann und dem Konzil auseinandersetzt.

<sup>391</sup> Zum Zweiten Vatikanischen Konzil siehe: Rahner, Karl/Vorgrimler, Herbert (Hgg.): *Kleines Konzilskompendium*<sup>35</sup>, Freiburg i. Br. 1966/2008. Weiter: Alberigo, Giuseppe (Hg.): *Storia del Concilio Vaticano II*, 5 Bde., Bologna 1996–2001; dt: Klaus, Wittstadt (Hg.): *Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils*, Mainz 1997ff., oder auch die kurze Fassung von Alberigos *Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils*: Alberigo, Giuseppe: *Das Zweite Vatikanische Konzil (1962–1965)*, in: Alberigo, Giuseppe (Hg.): *Geschichte der Konzile, Vom Nicaenum bis zum Vaticanum II*, Düsseldorf 1993. Siehe ferner: Pesch, Otto Hermann: *Das Zweite Vatikanische Konzil, Vorgeschichte, Verlauf, Ergebnisse, Nachgeschichte*, Würzburg 1993. Kaufmann, Franz Xaver/Zingerle, Arnold (Hgg.): *Vaticanum II und Modernisierung. Historische, theologische und soziologische Perspektiven*, Paderborn 1996. Peter Hünermann (Hg.): *Das II. Vatikanum. Christlicher*

das offiziell vom 1. Oktober 1962 bis zum 8. Dezember 1965 dauerte, begann gewissermassen schon im Jahre 1959. Nachdem es im Januar ausgerufen worden war, wurde im Mai die Kommission für Vorarbeiten eingerichtet, und es wurde um Meinungen und Vorschläge von unterschiedlichen Verantwortlichen der Kirche gebeten. Dabei wollte Johannes XXIII., dass möglichst breite Kreise der Kirche einbezogen würden. Sehr offen wurden Themenvorschläge für das Konzil gesammelt.<sup>392</sup> In verschiedenen Sachkommissionen, in denen nicht nur die römische Kurie vertreten war, sondern Bischöfe und Theologen aus der ganzen Welt mitarbeiteten, wurden die sogenannten Schemata ausgearbeitet, die als Ausgangslage der Konzilssessionen dienen sollten. Die Geschäftsordnung des Konzils unterschied dann zwei Arbeitsebenen. Die Debatten über die Schemata sollten im Plenum geführt werden. 13 Kommissionen sollten an den Schemata arbeiten und Verbesserungsvorschläge der Konzilsväter annehmen oder ablehnen, bis die Texte dann in einer feierlichen Sitzung verabschiedet werden könnten. Neben dem Präsidium der Verhandlungen, das aus zwölf Kardinälen bestand, würde das Konzil von einem Generalsekretär sowie von den Mitgliedern der Kommissionen geleitet.<sup>393</sup> An den vier Konzilssessionen nahmen dann jeweils etwas mehr als 2000 Konzilsväter aus allen Kontinenten teil. Die Zahl der Berater der Konzilsväter, die als Spezialisten für einzelne Themen zur Beratung bereitstanden, ist im Verlaufe des Konzils auf über vierhundert gestiegen. Daneben gab es auch nicht-römisch-katholische Beobachter. Die Einladung an diese Vertreter anderer Kirchen sollte nicht bloss eine nette Geste sein und die Beobachter sollten nicht bloss Statisten beim Konzil sein. Auch sollte verhindert werden, dass die Einladung an die nichtkatholischen Beobachter wiederum ausgeschlagen würde wie beim Ersten Vatikanischen Konzil.<sup>394</sup> So wurde im Vorfeld einiges unternommen, um sicherzustellen, dass die Einladungen auf fruchtbaren Boden fielen. Demnach wurden mögliche Beobachter zuerst persönlich kontaktiert, um eine mögliche An- oder Ablehnung zu sondieren. Dann wurden, auf den Rat des damaligen

---

Glaube im Horizont globaler Modernisierung, Paderborn 1998. Zur Wirkungsgeschichte siehe: Bischof, Franz Xaver/Leimgruber, Stephan (Hgg.): Vierzig Jahre II. Vatikanum. Zur Wirkungsgeschichte der Konzilstexte, Würzburg 2004.

<sup>392</sup> Alberigo hebt hervor, dass dieser Einbezug von breiten Kreisen der römisch-katholischen Kirche im Gegensatz zu früheren Konzilien stand. Siehe: Alberigo, Das Zweite Vatikanische Konzil, 417.

<sup>393</sup> Siehe: Alberigo, Das Zweite Vatikanische Konzil, 421.

<sup>394</sup> Alberigo schreibt von den ungeschickt vorgebrachten Einladungen zum Ersten Vatikanischen Konzil und wie das Einheitssekretariat dazu beitrug, dass die Einladungen nun geschickter vorgebracht wurden. Siehe: Alberigo, Das Zweite Vatikanische Konzil, 421. Auch Vischer schreibt von der Herausforderung, wie die Beobachter auf bestem Wege einzuladen wären. Siehe: Vischer, *The Movement*, 328–329.

Generalsekretärs des ÖRK Willem Adolf Visser 't Hooft hin, die grossen internationalen Konfessionsorganisationen formell eingeladen, Vertreter zu senden. Daneben hat es aber auch persönliche Einladungen gegeben, wie etwa jene an Oscar Cullmann.<sup>395</sup> Von diesen Beobachtern fanden sich während der vierten Konzilssession jeweils etwa Hundert zu den wöchentlichen Stellungnahmen im Einheitssekretariat ein, während es in früheren Sessionen weniger waren.<sup>396</sup> Das Konzil stand unter dem Motto des «Aggiornamento», eines Begriffs, den Johannes XXIII. in seiner Eröffnungsrede verwendet hatte und auch näher erklärte. Es sollte zwischen der Substanz des Glaubens und der literarischen Darstellung dieser Substanz unterschieden werden. Letztere sollte mit pastoralem Charakter den damaligen Bedürfnissen entgegenkommen.<sup>397</sup> Als Johannes XXIII. im Juni 1963 starb, wurde der Kardinal Giovanni Battista Montini zum Papst gewählt und nannte sich in der Folge Paul VI. Er setzte sich schon vor seiner Wahl zum Papst mit Nachdruck dafür ein, dass das Konzil weitergeführt und im Sinne von Johannes XXIII. vollendet werden sollte. Bei seiner Rede zur Eröffnung der zweiten Tagungsperiode bekräftigte er dies, indem er dem Konzil vier Aufgaben stellte. So sollte das Konzil die Theologie der Kirche darlegen und eine innere Erneuerung vollziehen. Weiter sollte die Einheit der Christen gefördert und der Dialog mit der Welt von damals eröffnet werden.<sup>398</sup>

#### 4.3.2 Cullmann als Konzilsbeobachter

Cullmann war – wie wir gehört haben – als persönlicher Gast des Einheitssekretariats Teil der Beobachter. In der Zeit wohnte Cullmann in der Waldenserfakultät in Rom, wo er seit Jahren immer im Sommer Vorlesungen hielt. Paolo Ricca, der lange Zeit Kirchengeschichte an der Waldenserfakultät lehrte, weiss zu berichten, dass die Waldenserfakultät während des Konzils zu einem bedeutenden ökumenischen Treffpunkt geworden sei. So hätten sich namhafte katholische Theologen wie die späteren Kardinäle Yves Congar, Jean Daniélou und Henri De Lubac, dazu Gustave Thils, Hans Küng u. a. neben Vertretern der katholischen Hierarchie etwa den Kardinälen Augustin Bea und Julius Döpfner sowie unterschiedliche Vertreter der im ÖRK zusammengeschlossenen Kirchen wie Marc Boegner, Willem Adolf Visser 't Hooft, Lukas Vischer,

—  
<sup>395</sup> Congar bezeichnet Cullmann in diesem Zusammenhang als seinen Freund: Congar, *Die Rolle*, 54–55.

<sup>396</sup> Siehe dazu: Hünermann, *Vaticanum II*, 904–905.

<sup>397</sup> Im Hinblick auf die Eröffnungsrede von Johannes XXIII. siehe Alberigo, der Teile zitierend wiedergibt: Alberigo, *Das Zweite Vatikanische Konzil*, 422–423.

<sup>398</sup> Siehe dazu die Ausführungen von Alberigo, in: Alberigo, *Das Zweite Vatikanische Konzil*, 435–436.

Migues Bonino oder Nikos Nissiotis die Klinke in die Hand gegeben, was sicherlich mit der Anwesenheit Cullmanns zu tun hatte.<sup>399</sup> In einem Begleitbericht zu einem Interview mit Cullmann in Rom im Jahre 1963 wird weiter deutlich, was für ein begehrter Gesprächspartner Cullmann während des Konzils gewesen ist und auch wie anstrengend diese Zeit für Cullmann gewesen sein musste.<sup>400</sup> So schreibt der Autor, von den Waldensern erfahren zu haben, dass Cullmann Tag für Tag von mehreren Journalisten bedrängt würde. Zudem würden «Leuchten der Kirchenversammlung» darum wetteifern, mit Cullmann zu essen oder ihn zu einem gemeinsamen Ausflug zu bewegen. Neben alledem habe Cullmann in jener Zeit auch noch an einem neuen Werk *Heil als Geschichte* gearbeitet, sodass er oft schon um 3 Uhr morgens mit seiner Arbeit begonnen habe.<sup>401</sup> In demselben Interview erzählt Cullmann von seiner ersten Begegnung mit dem damaligen Kardinal Montini. Dieser habe ihn gegen Ende der ersten Konzilsperiode zum Abendessen zu sich eingeladen. Sie hätten dort gemeinsame Anliegen entdeckt, etwa die Christologie, die Theologie der Heilsgeschichte und die Ökumene – alles Themen, die in Cullmanns Arbeit prominent vertreten sind.<sup>402</sup> Der Kontakt zwischen Cullmann und dem späteren Papst Paul VI. kam also auf Initiative des Letzteren zustande und hat sicher in der Folge zur besonderen Stellung Cullmanns unter den Beobachtern beigetragen. Nach verschiedenen übereinstimmenden Berichten von Zeitgenossen nahm Cullmann unter den Beobachtern nämlich eine Sonderstellung

---

<sup>399</sup> So schätzt Ricca die Bedeutung der Rolle Cullmanns für die Waldenserfakultät ein. Siehe: Ricca, *Die Begegnung*, 277.

<sup>400</sup> An dieser Stelle sei auf einen Briefwechsel zwischen Oscar Cullmann und George Eldon Ladd, einen Neutestamentler aus Kalifornien, hingewiesen, über den eine Masterarbeit vorliegt. In einem der Briefe Cullmanns an Ladd aus der Zeit des Konzils schreibt dieser, dass gerade die vielen Gespräche mit den Konzilsvätern ermüdend seien. Die Arbeit ist in der Bibliothek der Universität Bern vorhanden. Siehe: Bühlmann, Matthias: *Oscar Cullmann und George Eldon Ladd. Eine ungewöhnliche Verbindung*, Bern 2015. Zu finden in der Bibliothek der Universität Bern unter der Signatur: TH HT-Md 209.

<sup>401</sup> Siehe: Labhart, Alfred: *Gespräch mit dem Basler Konzilsgast Prof. Oscar Cullmann*, in: *National-Zeitung Basel*, Nr. 496, Sonntag, 27. Oktober 1963. Margarethe Hopf weist daraufhin, dass Cullmann während der ersten Session regelmässig nach Paris geflogen ist, um dort an der Sorbonne seine Neutestamentsvorlesungen zu halten. Siehe dazu: Hopf, Oscar, 165.

<sup>402</sup> Bedenkt man, dass *Christus und die Zeit* sowie *Heil als Geschichte* – in welchen er seine heilsgeschichtliche Theologie darlegt – und die *Christologie des Neuen Testament* als Hauptwerke Cullmanns betrachtet werden können; bedenkt man weiter, dass Cullmann mit all seinen Schriften einen Beitrag zur Einheit der Christen leisten wollte, wird nachvollziehbar, dass sich zwischen Paul VI. und Cullmann eine Freundschaft entwickeln konnte: Sie teilten die gleichen Kernanliegen.

ein.<sup>403</sup> Howard Root, der Direktor des anglikanischen Zentrums in Rom und seinerseits anglikanischer Beobachter, weiss über Cullmanns Rolle als Beobachter zu berichten, dass dieser weder Übersetzung aus dem Lateinischen – der offiziellen Konzilssprache – benötigte, noch habe er jemals gesehen, dass Cullmann eine Kaffeepause gemacht habe. Zudem habe er während der Treffen der Beobachter jeweils ziemlich lange gesprochen. Seine Voten seien wohl von den Vertretern des Einheitssekretariats ernster genommen worden als jene von anderen Beobachtern.<sup>404</sup> Der Journalist, Schriftsteller und Pfarrer der reformierten Kirche Frankreichs Georges Richard-Molard schreibt, dass er bei einigen inoffiziellen Gesprächen am Rande des Konzils miterlebt habe, wie viel Autorität Cullmann bei den katholischen Bischöfen genossen habe. Es sei kein Zufall, dass er zu den wenigen Gästen gehörte, die wiederholt gebeten wurden, mit Paul VI. zu speisen.<sup>405</sup>

#### 4.3.3 Cullmann über das Konzil

Cullmann sprach und schrieb in verschiedenen Ansprachen und Veröffentlichungen über das Zweite Vatikanische Konzil. Die Anzahl der Veröffentlichungen und deren Übersetzungen in diverse Sprachen ist immens. Zeuge davon ist die Liste mit Veröffentlichungen Cullmanns zum Konzil im Anhang. Als privater Gast und damit unabhängiger Beobachter war er geradezu dazu prädestiniert, das Konzil zu kommentieren.<sup>406</sup> Dies stellt auch einen für unsere Sache interessanten Umstand dar. Während er sich bisher meistens im Rahmen seiner eigenen Studien, also gewissermassen auf der Grundlage seiner eigenen Forschungsergebnisse, zu ökumenisch relevanten Themen geäussert hat, schreibt er in dieser Phase über das römisch-katholische Konzil. Er macht seine Äusserungen also nicht basierend auf eigenen Studien, sondern aufgrund der Konzilsdekrete und seiner Beobachtungen auf und während des Konzils. Dies allein stellt einen Bruch seiner bisherigen Vorgehensweise dar. Der Hauptort der Inspiration seiner ökumenischen Beiträge verschiebt sich vom Hörsaal und vom Schreibtisch in den Petersdom und die Sitzungszimmer und Restaurants, in denen er sich mit Konzilsvätern, anderen Beobachtern und

---

<sup>403</sup> Siehe dazu die Beiträge: Froehlich, *Testimonia*, 15, und Skydsgaard, in: Froehlich, *Testimonia*, 245.

<sup>404</sup> Root, in: Froehlich, *Testimonia*, 238.

<sup>405</sup> Richard-Molard, in: Froehlich, *Testimonia*, 235.

<sup>406</sup> Auch Arnold betont die grosse Freiheit, mit der Cullmann sich zum Konzil äussern konnte, da er keine Kirche zu vertreten hatte, sondern als Privatperson anwesend war. Siehe: Arnold, *Oscar Cullmann*, 103. Margarethe Hopf deutet an, dass Cullmann stolz darauf war, nur sich selbst zu vertreten und keine Kirche. Siehe dazu ihre Bemerkung in: Hopf, *Cullmann*, 164.

Vertretern des Einheitssekretariats traf und beriet. Diese Form der Auseinandersetzung musste für ihn von grossem Interesse gewesen sein. Die Art der Veröffentlichungen, die daraus entstanden, war aber sicherlich neu für ihn. So können die Auseinandersetzungen mit dem Konzil und dessen zeitlich nahe Beurteilung als dritte Phase der ökumenischen Entwicklung Cullmanns hin zu seinem ökumenischen Projekt *Einheit durch Vielfalt* betrachtet werden. In dieser Phase kommentierte und beurteilte Cullmann die verhandelten Dekrete und das Geschehen als Ganzes. Es wird sich zeigen, dass er in der nächsten Phase die aufgenommenen Gedanken mitnimmt und weiterspinnt. Die Anzahl an Veröffentlichungen Cullmanns zum Konzil und seinen Auswirkungen wäre auch eine eigene Studie wert.<sup>407</sup> Aus Gründen des Umfangs der vorliegenden

---

<sup>407</sup> Einen guten Überblick über Cullmanns Rolle beim Zweiten Vatikanischen Konzil bietet Thomas Kuhn. Er gibt dort einen kurzen Einblick in biografische Daten Cullmanns, hebt die Bedeutung von Cullmanns heilsgeschichtlicher Theologie für viele katholische Exegeten in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts hervor, geht auf Cullmanns Rolle als Beobachter des Konzils ein und diskutiert Cullmanns Deutung des Konzils. Kuhn, Thomas: Oscar Cullmann und das Zweite Vatikanische Konzil, in: Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte, 104, 2010, 251–274. Allerdings betont Kuhn, dass er für seine Studie keinen Einblick in den Nachlass Cullmanns hatte. Genau dies wäre reizvoll: eine Untersuchung der Rolle Cullmanns auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil unter Berücksichtigung des vorhandenen Materials in seinem Nachlass. Hierzu wirft Margarethe Hopf aufgrund von gesichtetem Material im Vatikanischen Geheimarchiv und im Nachlass von Edmund Schlink Forschungsfragen auf. So etwa, warum Cullmann als Gast zum Konzil eingeladen worden sei, wie Cullmann sein Wirken am Konzil verstand, mit wem Cullmann am meisten interagierte und kooperierte und schliesslich, inwiefern die Konzilstätigkeit Einfluss auf Cullmanns Lehrtätigkeit ausübte. Siehe dazu ihren Beitrag: Hopf, Margarethe: Oscar Cullmann als Gast auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil (1962–1965), in: Sallmann, Martin/Froehlich, Karlfried (Hgg.): Zehn Jahre nach Cullmanns Tod. Rückblick und Ausblick, Zürich 2012, 161–178. Im selben Band gibt Pfarrer Armin Mettler Einblick in einige Dokumente zum Zweiten Vatikanischen Konzil aus dem Cullmann-Nachlass. Aus drei Kategorien (persönliche Papiere, Korrespondenzen, übriges Material) wählte er einige Beispiele aus, die er z. T. im Original wiedergibt. Siehe: Mettler, Armin: Die Materialien zum Zweiten Vatikanischen Konzil im Cullmann-Archiv, in: Sallmann, Martin/Froehlich, Karlfried (Hgg.): Zehn Jahre nach Cullmanns Tod, 149–160. Ein Blick ins kommentierte Inventar des Cullmann-Nachlasses deutet zudem eine Fülle von höchst spannendem Quellen an. Es finden sich unter der eigens bezeichneten Teilsreihe über das Konzil (NL 353: A:V:b) zahlreiche Manuskripte zu Reden, Texten und Berichten übers Konzil. Weiter finden sich eine Reihe von persönlichen Notizen zu unterschiedlichen Themen rund ums Konzil. Zudem sind viele Briefe darin vorhanden, in denen offenbar über die Inhalte gewisser Schemata debattiert oder andere Kontroversen behandelt werden. Unter den Briefen finden sich auch Dankesschreiben für Cullmanns aktives Mitwirken am Konzil von Vertretern des Einheitssekretariats. Es finden sich weiter Redemanuskripte von diversen Referenten, so auch von Papst Paul VI. Auch Rezensionen zu Veröffentlichungen von Cullmann sind dort zu finden sowie Fotografien, Adresslisten von Beobachtern

Studie wird der Fokus an dieser Stelle nur auf jene Texte gelegt, an denen die Entwicklung der ökumenischen Sicht Cullmanns hin zu seinem Projekt *Einheit durch Vielfalt* gezeigt werden kann.<sup>408</sup> Es fällt auf, dass Cullmann in *Einheit durch Vielfalt* nur auf sehr wenige Veröffentlichungen Bezug nimmt, in denen er sich zum Konzil äussert. Dies macht es notwendig, auch andere für die Auswahl an Quellen heranzuziehen. In einem späteren Text über die Auswirkungen des Konzils<sup>409</sup> erwähnt Cullmann eine Sammlung seiner ökumenischen Schriften<sup>410</sup>, in welcher die wichtigsten Beiträge zu seiner Sicht der Ökumene seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil veröffentlicht worden seien. Da er selbst die darin enthaltenen Schriften in Bezug auf seine Deutung des Konzils als wichtig bezeichnet, werden hier – und für die nächste Phase – diese Schriften berücksichtigt.<sup>411</sup> Gleichzeitig werden hier weitere Veröffentlichungen aufgenommen, die in dieser Zeit besondere Verbreitung erfahren haben und die

---

und diverse Zeitungsausschnitte. Siehe die Übersicht über den Nachlass Oscar Cullmanns: Inventar Oscar Cullmann, Seiten: 84–173. Die einige Male erwähnte Doktorarbeit von Gian-Andrea Äppli setzt sich mit der Rolle von Cullmann auf dem Konzil und dessen Einfluss auf seine Theologie auseinander. Äppli konnte auch Material aus dem Nachlass hinzuziehen, sodass für die Erforschung der Rolle Cullmanns auf dem Konzil nun eine wichtige Arbeit vorliegt. Siehe: Äppli, Gian-Andrea: *Identität und Dialog. Der Ökumeniker Oscar Cullmann im Spannungsfeld von Katholizismus und Protestantismus*, Dissertation zur Erlangung des Grades eines Doktors der Theologie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Ludwig-Maximilians-Universität München, 2017.

<sup>408</sup> Äppli nennt, wie oben erwähnt, nur zwei Schriften aus dieser Phase als Vorläuferschriften zu *Einheit durch Vielfalt*. Er diskutiert aber das Konzil nicht im Lichte von *Einheit durch Vielfalt*, sondern *Einheit durch Vielfalt* im Lichte des Konzils. So bezieht er trotz dieser Aussage weit mehr Texte aus dieser Zeit in seiner Dissertation heran, als seine Aussage im Hinblick auf *Einheit durch Vielfalt* zeigt. Das ganze zweite Kapitel widmet er dem Konzil in Cullmanns Denkhorizont. Im dritten Kapitel diskutiert er dann die Auswirkungen des Konzils auf Cullmanns spätere Jahre. In diesem Kontext macht er die Aussage über die Vorläuferschriften von *Einheit durch Vielfalt*. Siehe dazu: Äppli, *Identität*, 176.

<sup>409</sup> Cullmann, Oscar: *Ökumenismus im Lichte des biblischen Charismabegriffs*, in: *Theologische Literaturzeitung*, 97. Jg., 1972, Nr. 11, 809–818.

<sup>410</sup> Cullmann, Oscar: *Vrai et faux oecuménisme*, Neuchâtel 1971.

<sup>411</sup> Für diese Phase ist dies: Cullmann, Oscar: *Die Reformbewegungen des 2. Vatikanischen Konzils in Lichte der Geschichte der katholischen Kirche*, 1967, in: *Theologische Literaturzeitung*, 92. Jg., 1967, Nr. 1. Für die nächste Phase sind dies: Cullmann, Oscar: *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, in: *Basler Universitätsreden*, 59. Heft, Basel 1968; und Cullmann, Oscar: *Ökumene, Bibel und Exegese. Gewinn und Gefahren der neueren Entwicklung*, in: Leuba, Jean-Louis/Stirnemann, Heinrich (Hgg.): *Freiheit in der Begegnung. Zwischenbilanz des ökumenischen Dialogs*, Frankfurt a. M., 1969, 31–39.

von ihrem Inhalt her für unsere Fragestellung relevant sind. Es sind dies v. a. die Schrift *Zwischen zwei Konzilssessionen*, der ein Vortrag aus dem Jahre 1962 zugrunde liegt, seine *Rede auf dem Sekretariat für die Einheit* am 18. Oktober 1963, sein Beitrag zu der Schrift *Sind die Erwartungen erfüllt?* aus dem Jahre 1966 und die bereits genannte Veröffentlichung *Die Reformbewegungen des 2. Vatikanischen Konzils in Lichte der Geschichte der katholischen Kirche* aus dem Jahre 1967.

In der Schrift *Zwischen zwei Konzilssessionen* kommt die persönliche Betroffenheit Cullmanns zum Ausdruck. Er schildert dort auch seine Eindrücke zum äusseren Rahmen des Konzils. Daran wird ersichtlich, dass hier für die ökumenische Sicht Cullmanns tatsächlich Einschneidendes geschieht. Die Schilderungen über Rahmen und Verlauf der ersten Konzilssession machen deutlich, wie beeindruckt Cullmann von dem Geschehen ist und wie viel Bedeutung er darin für die Entwicklung der Ökumene sieht. In der Einberufung des Konzils an sich sieht Cullmann schon ein positives Ergebnis, da er – wie viele andere – meint, aufgrund der Unfehlbarkeitserklärung des Papstes davon ausgegangen werden müssen, dass es kein Konzil mehr geben werde.<sup>412</sup> Dass es mit zum Ziel des Konzils gehöre, in Zukunft die Auseinandersetzung mit den nichtkatholischen Christen zu erleichtern, wertet er zudem positiv. Die Einladung an die nichtkatholischen Beobachter ist für ihn im Hinblick auf dieses Ziel sehr hoch zu bewerten.<sup>413</sup> Er begrüsst auch die Schaffung des Einheitssekretariats unter Kardinal Bea, dem er für die Zukunft eine grosse Bedeutung für die Ökumene beimisst.<sup>414</sup> Neben diesen Aspekten des Rahmens des Konzils beeindruckt ihn vor allem das erlebte Geschehen auf dem Konzil. Das zeigt sich etwa dort, wo er von der feierlichen Prozession schreibt, mit der am Anfang jeder Konzilssitzung ein besonderes Exemplar des Evangeliums durch das Hauptschiff zum Altar getragen wurde, oder wenn er vom Ehrenplatz ganz in der Nähe des Präsidententischs berichtet, der den Beobachtern zugewiesen worden war. Weiter wenn er schreibt, dass ihnen allen

---

<sup>412</sup> Das schreibt er hier: Cullmann, *Zwischen zwei Konzilssessionen*, 636. Cullmann war offensichtlich auch einer jener, die nicht mehr mit einem Konzil der römischen Kirche gerechnet hatten.

<sup>413</sup> Cullmann, *Zwischen zwei Konzilssessionen*, 639.

<sup>414</sup> Cullmann schreibt hierzu: «Zunächst das Bestehen des neugeschaffenen Sekretariats für die Einheit, das von Kardinal Bea präsiert wird. Wenn es weiterhin in dem wahrhaft ökumenischen Geist der Achtung der anderen Kirchen arbeitet, der vor und während der ersten Session sein ganzes Handeln und seine ganze Haltung gekennzeichnet hat, darf man seine Existenz als äusserst bedeutsam für die Zukunft der ökumenischen Sache ansehen.» Cullmann, *Zwischen zwei Konzilssessionen*, 638.

die geheimen Schemata ausgehändigt wurden,<sup>415</sup> worin er einen grossen Vertrauensbeweis sieht.<sup>416</sup> Cullmann hält hier auch fest, dass sie neben den offiziellen Konzilssitzungen auf Einladung des Einheitssekretariats reichlich Gelegenheit gehabt hätten, ihre Ansichten und ihre Kritik zu äussern. Daneben seien sie von vielen Kardinälen, Bischöfen und Theologen persönlich eingeladen worden.<sup>417</sup> Die hohe Bedeutung, die er den Erlebnissen und Begegnungen während des Konzils beimisst, zeigt sich auch darin, dass er sich in späteren Texten über das Konzil dafür starkgemacht hat, dass das ganze Konzilsgeschehen in die Beurteilung des Konzils miteinfließen müsse und nicht bloss die Konzilsdekrete zur Beurteilung des Konzils herangezogen werden sollten.<sup>418</sup> Was das Ziel des Konzils betrifft, scheint es ihm wichtig gewesen zu sein, immer wieder zu betonen, dass es sich nicht um ein Unionskonzil handle, sondern um ein innerkatholisches Konzil, dass immerhin eine bessere Ausgangslage für die spätere ökumenische Auseinandersetzung schaffen wolle. Weniger wichtig als «sensationelle Dekrete», die er nicht erwartet, ist ihm der Geist, den das Konzil in alle Lebensäusserungen der Kirche bringen wolle.<sup>419</sup> Schon die erste Konzilssession hat ihn denn auch neue Möglichkeiten für die Ökumene in Erwägung ziehen lassen. Während er zwar ein weiteres Mal seinen Vorschlag einer ökumenischen Kollekte wiederholt,<sup>420</sup> erwägt er als Ziel der Ökumene während des Konzils – allerdings noch sehr zögerlich und abwartend – erstmals eine dem ÖRK verwandte Form der Kirchengemeinschaft und beschreibt die Besonderheiten der Konfessionen als Charismen. Er schreibt zur Möglichkeit einer späteren Fusion der Kirche Folgendes:

Ich sehe allerdings auch nicht die Möglichkeit einer eigentlichen Fusion der nichtkatholischen Kirchen mit der römisch-katholischen Kirche, die übrigens auf beiden Seiten niemand erwartet. Wenn wir das uns von Gott geschenkte

---

<sup>415</sup> Cullmann, Zwischen zwei Konzilssessionen, 631–632.

<sup>416</sup> Das betont er besonders hier: Cullmann, Zwischen zwei Konzilssessionen, 639.

<sup>417</sup> Cullmann bestätigt damit die Einschätzungen des Journalisten der oben genannten National-Zeitung Basel. Siehe: Cullmann, Zwischen zwei Konzilssessionen, 632.

<sup>418</sup> Diese Argumentation findet sich hier: Cullmann, Die Reformbewegung, 2, sowie auch hier: Cullmann, Was bedeutet das Vatikanische Konzil, 20.

<sup>419</sup> Cullmann beschreibt an angegebener Stelle das Ziel des Konzils ausführlicher. Siehe: Cullmann, Zwischen zwei Konzilssessionen, 625–629. Für den oben genannten Punkt siehe: 626–627.

<sup>420</sup> Bei der angegebenen Stelle freut Cullmann sich darüber, dass die Kollekte endlich in ihrem biblischen Zeichencharakter verstanden werde, und hält immer noch daran fest, dass dies das einzige, schon jetzt zu verwirklichende Zeichen der Einheit sei. Siehe: Cullmann, Zwischen zwei Konzilssessionen, 651. Es ist zu bemerken, dass dieser Verweis auf seinen Kollektenvorschlag nur am Rande geschieht und thematisch nicht zum Kernanliegen seines Textes gehört.

besondere Charisma unserer eigenen Kirche ernst nehmen, werden wir eine Fusion nicht einmal als wünschenswert ansehen. Aber ist vielleicht eine andere Form der Vereinigung denkbar, etwa eine solche, wie sie zwischen den im Ökumenischen Weltrat von Genf zusammengeschlossenen Kirchen besteht? Wir werden sehen, dass die vorhin erwähnte Verschiedenheit in der Auffassung der Einheit auch eine solche lose Vereinigung als äusserst schwierig erscheinen lässt.<sup>421</sup>

Unter dem Eindruck des Geschehens der ersten Konzilssession werden folglich zum ersten Mal die Ansätze der in *Einheit durch Vielfalt* vorgeschlagenen Gemeinschaft autonomer Kirchen sichtbar: eine Vereinigung der Kirchen ähnlich dem ÖRK. Das ist hier neu. Weiter spricht er von der Treue zum eigenen Charisma, die einen daran hindert, in der Fusion ein erstrebenswertes Ziel zu sehen. Hier taucht also auch der Begriff des Charismas für die Besonderheiten einer Tradition auf. Im Geleitwort zum ersten Band der Serie *Einheit in Christus*, die Cullmann zusammen mit Otto Karrer herausgegeben hat, sprach Cullmann zwar schon 1960 davon, dass jedes wahre Gespräch zwischen den Konfessionen voraussetze, dass man im Gegenüber ein legitimes christliches Charisma erkennen könne.<sup>422</sup> Cullmann benannte also schon vorher Besonderheiten einer Konfession als Charismen und sah in der Anerkennung des Wirkens des Heiligen Geistes in den anderen Konfessionen eine Grundvoraussetzung für ein fruchtbares Gespräch zwischen den Konfessionen.<sup>423</sup> Vorher hatte Cullmann vor allem von «Besonderheiten» oder «Eigenheiten» der einzelnen Kirchen gesprochen, wenn auch die bisherigen Begründungen – gerade in der Begründung des Wirkens des Heiligen Geistes im Zusammenhang mit dem Kollektivvorschlag – darauf schliessen lassen, dass er die Besonderheiten bereits vorher als Wirkungen des Heiligen Geistes verstanden hatte. Hier ist neu, dass er von der Treue zum Charisma ausgehend laut über eine lose Gemeinschaft der Kirchen nachdenkt. Schon diese knappe Betrachtung zeigt also, dass Cullmann schon während des Konzils neue Gedanken äussert, die er in seinem Werk *Einheit durch Vielfalt* entfalten wird. Es scheint daher auch aufgrund dieser geäusserten Gedanken gerechtfertigt, mit dem Einsetzen des Konzils von einer neuen Phase in der Entwicklung der ökumenischen Sicht Cullmanns zu sprechen. Allerdings ist wichtig zu betonen, dass er bezüglich der Möglichkeit einer Fusion oder einem gemeinsamen Kirchenverständnis äusserst zurückhaltend bleibt. Wenn Cullmann hier die Möglichkeit einer Kirchengemein-

---

<sup>421</sup> Cullmann, Zwischen zwei Konzilssessionen, 640.

<sup>422</sup> Siehe: Cullmann, Geleitwort, 8.

<sup>423</sup> Cullmann, Einheit in Christus, 7.

schaft in den Raum stellt, so nicht, weil seine Meinung bezüglich der Unterschiede zwischen den Kirchenverständnissen der protestantischen und römisch-katholischen Kirche geändert hat. Das ist gegenüber Macuts These einer «kopernikanischen Wende» der ökumenischen Sicht Cullmanns hervorzuheben.

Für die Weichenstellung im Hinblick auf die Beziehung der römisch-katholischen Kirche mit der ökumenischen Bewegung ist dann das Dekret über den Ökumenismus von grösster Bedeutung. Schon die Besprechung des Schemas hat Cullmann beeindruckt. Dessen erste drei Kapitel wurden am Ende der zweiten Konzilsperiode 1963 diskutiert.<sup>424</sup> Als Cullmann bei einem Empfang des Einheitssekretariats am 18. Oktober 1963 eine Rede hielt, war das Schema schon Thema gewesen, aber noch nicht abschliessend besprochen worden. In der Rede, in der er unter anderem die enge Beziehung und den persönlichen Charakter der Beziehungen zu den Vertretern des Einheitssekretariats lobt und dieses Gremium ausdrücklich Werkzeug des Heiligen Geistes nennt, äussert er sich anerkennend darüber, dass darin zum ersten Male in einem offiziellen Text des Vatikans das Positive an trennenden Verschiedenheiten festgehalten sei:

Trotz allem, was wir Ihnen über den Gegenstand gewisser Aspekte des Schemas sagen konnten, betrachten wir es als ökumenisches Erlebnis, denn zum ersten Mal hat ein offizieller Text betont, was an Positivem selbst in den Dingen ist, die uns trennen und die zur Verschiedenheit der Gaben des Heiligen Geistes hinaufführen.<sup>425</sup>

Offenkundig war zu diesem Zeitpunkt das Dekret über den Ökumenismus noch nicht verabschiedet, und doch sieht Cullmann in dem gelesenen, gehörten und besprochenen Inhalt dieses Schemas seine Sicht bestätigt. Nämlich, dass es sich bei den Besonderheiten der Konfessionen im Kern um Gaben des Heiligen Geistes, also um Charismen handelt.<sup>426</sup> Hier sieht sich Cullmann folglich in seiner Deutung der Konfessionen als Träger besonderer Gaben des Heiligen Geistes innerhalb der Heilsgeschichte bekräftigt. In seinem Beitrag im Buch *Sind die Erwartungen erfüllt?*, das er 1966 kurz nach dem Konzil zusammen mit den katholischen Theologen Karl Rahner und Heinrich Fries her-

---

<sup>424</sup> Rahner, Kleines Konzilskompendium<sup>35</sup>, 217.

<sup>425</sup> Cullmann, Rede, 401.

<sup>426</sup> Im Hintergrund dieses Schlusses Cullmanns dürften die Gedanken aus dem dritten Artikel des Ökumenismuskonkrets stehen. Siehe: Unitatis Redintegratio, Abschnitt 3, in: Rahner, Karl/Vorgrimmler, Herbert (Hgg.): Kleines Konzilskompendium<sup>35</sup>, Freiburg i. Br. 1966/2008, 232–236.

ausgegeben hat, lobt er das verabschiedete Ökumenismusdekret dann in höchsten Tönen:

Es ist nicht zu viel gesagt, dass das Ökumenismusdekret unsere kühnsten Erwartungen weit übertrifft. Zum 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, aber damit auch eine im Katholizismus neuartige Auffassung von der Kirche: die römische Kirche ist nicht mehr die alleinige, die alle anderen aufsaugt.<sup>427</sup>

Offensichtlich hat das Dekret über den Ökumenismus einiges in Cullmann ausgelöst. Der verabschiedete Text bekräftigt seine Wahrnehmung, dass Besonderheiten der Konfessionen als Charismen zu betrachten sind. Er geht gar davon aus, dass dies nun auch von der katholischen Kirche so gesehen wird. Cullmann schliesst daraus, dass die katholische Kirche sich nicht mehr als die alleinige Trägerin der Fülle des Heils verstehen kann. Wenn die katholische Kirche anerkennt, dass es Gaben des Geistes ausserhalb von ihr gibt, ist dieser Schluss konsequent. Wenn dann in einigen Konzilstexten dennoch betont werde, dass die katholische Kirche die Wahrheit in Fülle besitze, so sei dies nur ein Indiz dafür, dass die festgehaltenen positiven Aussagen über die anderen Konfessionen so stark seien, dass sie eben dieses bisherige Selbstverständnis infrage stellen und die katholische Kirche innerhalb der ihr eigenen Grenzen geblieben sei, argumentiert er andernorts.<sup>428</sup> Es werden wohl diese oder ähnliche Aussagen gewesen sein, die Macut dazu gebracht haben, dass er glaubt, Cullmann habe seine Meinung zur Einheit grundlegend geändert. In Tat und Wahrheit zeigt die Aussage aber, dass Cullmann nicht seine Meinung geändert hat, sondern dass er davon ausgeht, innerhalb des römisch-katholischen Selbstverständnisses sei eine Veränderung geschehen. Er sieht eine Anerkennung anderer kirchlicher Traditionen und damit eine Öffnung der römisch-katholischen Kirche für die Ökumene, die neu ist. Allgemein lässt sich zu Cullmanns Deutung des Konzils sagen, dass für ihn das Ziel des Zweiten Vatikanischen Konzils erreicht worden ist und es seiner Meinung nach zu einer wirklichen Neuerung innerhalb der katholischen Kirche gekommen ist.<sup>429</sup>

---

<sup>427</sup> Cullmann, *Sind die Erwartungen*, 50.

<sup>428</sup> Siehe: Cullmann, *Die Reformbewegung*, 11.

<sup>429</sup> Cullmann, *Was bedeutet das Vatikanische Konzil*, 23. Cullmann weist an der angegebene Stelle daraufhin, dass es sich nicht nur um eine Modernisierung im Sinne einer Anpassung an die Zeit gehandelt hat, sondern dass die Erneuerung darin bestand, dass dem Kern des Glaubens widersprechende Dinge ausgeschlossen wurden.

Ziel sei ja eine Reform der katholischen Kirche auf dem Boden des Katholizismus gewesen und nicht etwa die Einigung mit anderen Konfessionen.<sup>430</sup> Die Erneuerung habe freilich als Fernziel dazu beitragen wollen, die Verständigung zwischen den Konfessionen in Zukunft zu erleichtern, wie wir gesehen haben. Mit einem gewissen zeitlichen Abstand hält er dann in seiner Schrift von 1967 fest, es sei gerade bedeutsam, dass es auf dem Konzil innerhalb der katholischen Grenzen – die durch die Schrift, die Tradition und das Lehramt gegeben seien – tatsächlich zu einer Neuerung gekommen sei. Das sei einerseits dadurch gelungen, dass vielerorts alten Dogmen Gegenthesen gegenübergestellt worden seien – die meistens von der Bibel her inspiriert seien – und andererseits durch das Prinzip einer Rangordnung unter den Dogmen, wovon später noch die Rede sein wird.<sup>431</sup> Im Hinblick auf diese beiden Punkte stimmt Cullmann hoffnungsvoll, dass er im Konzil das Erneuerungsprinzip der biblischen Konzentration oder, anders gesagt, des biblisch-heilsgeschichtlichen Denken am Werke sieht.<sup>432</sup> Diese neue Fokussierung auf die Bibel begrüsst er sehr.<sup>433</sup> Auch aufgrund des Dekrets über die Priesterausbildung, das dem Studium der Schrift mehr Gewicht beimisst,<sup>434</sup> ist es seine Hoffnung, dass trotz des Festhaltens an Tradition und Lehramt der Primatsanspruch der Bibel, mit der ihr innewohnenden Kraft der richterlichen Funktion, sich in Zukunft in der katholischen Kirche durchsetzen werde.<sup>435</sup> Letzteres zeigt, dass sich Cullmann durchaus auch kritisch zum Konzil geäußert hat. Reform einer christlichen Kirche beinhaltet für Cullmann immer die Entfaltung von echten christlichen Motiven, die in der Geschichte vielleicht unterdrückt worden

<sup>430</sup> In einem Artikel der National-Zeitung Basel vom Sonntag, den 7. Oktober 1962, über die Erwartungen ans Konzil betont Cullmann, dass es sich bei dem Konzil nicht um ein Unionskonzil handle, sondern im besten Falle um ein katholisches Reformkonzil. Zu dieser Klärung sah er sich genötigt, da offenbar auf protestantischer Seite oft nicht klar war, dass es sich bei der Bezeichnung «ökumenisches» Konzil um die altkirchliche Bezeichnung für die Vertretung der katholischen Welt handelt und die Bezeichnung «ökumenisch» nicht im Sinne der ökumenischen Bewegung gemeint war. Siehe dazu: Cullmann, Oscar: Kein Unions-, aber vielleicht ein Reform-Konzil, in: National-Zeitung Basel, Nr. 462, Sonntag, 7. Oktober 1962, 3–4.

<sup>431</sup> So Cullmann, in: Cullmann, Die Reformbewegung, 4.

<sup>432</sup> Cullmann, Die Reformbewegung, 13.

<sup>433</sup> Er sieht diese neue starke Gewichtung der Schrift vor allem in den Dekreten über die Offenbarung und über die Kirche. Siehe dazu: Cullmann, Die Reformbewegung, 5.

<sup>434</sup> Cullmann schreibt zum Text über die Priesterausbildung: «Er [der Text] gehört, meine ich, zu den allerbesten und wichtigsten. Hier wird das Schriftstudium als Grundlage aller Theologie anstelle des bisher geltenden thomistischen Fundaments ganz in den Vordergrund gerückt.» Cullmann, Die Reformbewegung, 12.

<sup>435</sup> So argumentiert Cullmann, in: Cullmann, Die Reformbewegung, 20.

sind, und die Eliminierung von Fehlentwicklungen innerhalb der Kirche.<sup>436</sup> Beides setzt für ihn die Konzentration auf die Bibel als Norm der Entfaltung und Kriterium der Reduktion voraus. So sehr er lobt, dass dem Konzil eine Reform innerhalb der Grenzen der katholischen Kirche geglückt sei, so sehr betont er in seiner Beurteilung des Konzils auch die Problematik dieser Grenzen. Demnach ist es der katholischen Kirche aufgrund ihrer Konstitution nicht möglich, gewisse Fehlentwicklungen auszumerzen, da die Bibel innerhalb der katholischen Kirche der Tradition und dem Lehramt auch nach dem Konzil nicht explizit übergeordnet wird.<sup>437</sup> Zwar sei die Bibel das Erneuerungsprinzip auf dem Konzil gewesen, aber noch immer stehe sie neben dem Lehramt und der Tradition, wie er im Hinblick auf seine Beurteilung des Dekrets zur Offenbarung festhält.<sup>438</sup> Er bedauert, dass die Bedeutung der Bibel für die einzelnen Entscheide des Konzils nie offiziell beim Namen genannt wurde und so nie offiziell bestätigt wurde, dass hinter den Reformbestrebungen des Konzils oft das Bibelprinzip als Motiv gestanden habe.<sup>439</sup> Interessant ist nun, dass Cullmann schreibt, dass eine der für die Ökumene bedeutendsten Neuerungen des Konzils gerade diesen Grenzen des Konzils geschuldet seien. Er meint damit die oben erwähnte Rangordnung der Dogmen, die besser bekannt ist als das Prinzip der *Hierarchie der Wahrheiten*.<sup>440</sup> Da in der katholischen Kirche Dogmen

---

<sup>436</sup> Cullmann, *Die Reformbewegung*, 3. Spannend ist, dass Cullmanns Verständnis von Reform immer von der Rückbesinnung auf die Bibel ausgeht. Von der Bibel her sollen wahre christliche Motive zur Entfaltung gebracht und andere korrigiert werden. Das gleiche Prinzip lässt sich in Bezug auf seine Forderung der Vertiefung und Reinigung der Charismen der Konfessionen erkennen. Charismen sollen vertieft und Entstellung gereinigt werden. Als Norm für diesen Prozess gilt für ihn die Bibel. So ist die Forderung der Vertiefung von Charismen und der Reinigung der Entstellungen in gewisser Hinsicht gleichzusetzen mit dem Prinzip einer sich ständig reformierenden Kirche.

<sup>437</sup> Er spricht in diesem Zusammenhang davon, dass durch das Konzil gewisse problematische Lehren abgeschwächt, nicht aber aufgehoben werden konnten. So etwa der Primat des Papstes oder das Mariendogma, welches zwar dogmatisch geschwächt, aber durch das Konzilsgeschehen eher verstärkt worden sei. Siehe: Cullmann, *Die Reformbewegung*, 7.

<sup>438</sup> Cullmann, *Die Reformbewegung*, 5.

<sup>439</sup> Cullmann, *Die Reformbewegung*, 10. In diesen Zusammenhang gehört auch Cullmanns Kritik, die er schon früher geäußert hat, dass aus protestantischer Sicht durchaus an ein Fortschreiten der Heilsgeschichte geglaubt werden könne, dass aber nur die biblische Heilsgeschichte normativ sein könne. Siehe dazu: Cullmann, *Zwischen zwei Konzilssessionen*, 645.

<sup>440</sup> Siehe: *Unitatis Redintegratio*, Abschnitt 11, in: Rahner, Karl/Vorgrimler, Herbert (Hgg.): *Kleines Konzilskompendium*<sup>35</sup>, Freiburg i. Br. 1966/2008, 239–240. Yves Congar hält fest, dass der Vorschlag einer Rangabstufung der Wahrheiten innerhalb vom Ökumenismuskonkordat André Pangrazio, dem Erzbischof von Gorizia, zu verdanken sei. Das

nicht einfach abgeschafft werden können, wurde im Ökumenismusdekret von diesem Prinzip geschrieben. So könnten theoretisch Dogmen in eine «Rangordnung» in Beziehung zum Kern des christlichen Glaubens gebracht werden. Gleich wie beim Prinzip der Gegenüberstellung von neuen Thesen behalten auch hier die alten Dogmen ihren Wahrheitsanspruch, aber sie bekommen durch Umschichtung und Neugewichtung eine andere Bedeutung für die römisch-katholische Kirche. Für Cullmann gehört dieser Punkt zu den wichtigsten Neuerungen des Konzils, da er darin ein grosses Potenzial für das Miteinander der Konfessionen sieht:

Nach dem neuen Text kann, natürlich ohne dass diese Konsequenzen schon gezogen wären, etwa dem Dogma über die Himmelfahrt der Maria, aber auch demjenigen über den Primat des Papstes geringere Bedeutung beigemessen werden als etwa den christologischen Dogmen aus dem 4. und 5. Jahrhundert. Von hier aus rücken unabsehbare Möglichkeiten für die Zukunft ins Blickfeld, die sich besonders für das Gespräch unter den Konfessionen auswirken können.<sup>441</sup>

Cullmann zeigt also schon hier, zwei Jahre nach dem Konzil, grosses Interesse für die Frage nach der *Hierarchie der Wahrheiten*, die er in *Einheit durch Vielfalt* aufnehmen wird.<sup>442</sup> Das Prinzip einer hierarchischen Unterscheidung verschiedener Dogmen ist bei Cullmann erst hier in der Auseinandersetzung mit dem Konzil greifbar. So ist quasi aus der Not der katholischen Kirche – trotz Reformwillen alte Dogmen nicht abschaffen zu können – ein Prinzip entstanden, das Cullmann in seinen Vorschlag in *Einheit durch Vielfalt* einbauen wird. Gewissermassen gebärt hier (aus protestantischer Sicht) das Problem – die Unfehlbarkeit des Lehramtes, d. h. die Unmöglichkeit alte Dogmen aufzugeben – selbst eine mögliche Lösung. An dieser Stelle führt Cullmann noch nicht weiter aus, was dies für die Ökumene bedeuten könnte. Er hält nur fest, dass dieser Gedanke Auswirkungen auf die ganze katholische Kirche haben werde, auch wenn er nur innerhalb des Ökumenismusdekrets zustehen komme. In diesem Zusammenhang betont er nochmals seine Hoffnung auf die Wirkmacht der Bibel als Erneuerungsprinzip innerhalb der katholischen Kirche. Denn gerade die Vorstellung einer Rangordnung der Wahrheiten erfordert ein Kriterium für deren Unterscheidung. Hier hofft er wiederum auf eine

---

Ziel von Gorizia sei gewesen, damit die Feststellung der bereits existierenden Einheit im Glauben zwischen den Christen zu erleichtern. Siehe: Congar, *Diversités*, 186–187.

<sup>441</sup> Cullmann, *Die Reformbewegung*, 8.

<sup>442</sup> Cullmann geht in einem Unterkapitel auf die Frage der *Hierarchie der Wahrheiten* ein. Siehe: Cullmann, *Einheit!*, 34–45. *Einheit?*, 40–51.

zukünftige Orientierung an der Bibel.<sup>443</sup> Erst später wird er sich intensiv mit der *Hierarchie der Wahrheiten* auseinandersetzen und die Chancen für die Ökumene aufzuzeigen versuchen.

Aus den wenigen Beispielen wird ersichtlich, dass durch das Miterleben des Konzils und auch durch die Konzilstexte, wie zum Beispiel das Ökumenismusdekret, etwas in Cullmann in Bewegung gekommen ist. Er sieht die Situation und die Position der katholischen Kirche so verändert, dass sich seiner Sicht der Ökumene neue Möglichkeiten eröffnen. So denkt er gegen Ende dieser Phase über die Beziehung zwischen der römisch-katholischen und den protestantischen Kirchen nach. Er sieht in dem Neben- und Miteinander das Potenzial der gegenseitigen Befruchtung. Die katholische Kirche könnte durch die protestantische an die Konzentration auf die Bibel erinnert werden und die protestantische könnte durch die katholische daran erinnert werden, dass die Konzentration auf die Bibel nicht zur Verengung werden darf. Aufgrund eines solchen Mehrwerts einer engeren Verbindung zwischen den beiden Kirchentraditionen erwägt er als Ziel nun eine Föderation der Kirchen:

Von hier ausgesehen sowie von anderen Gesichtspunkten aus, ist eine Annäherung der Kirche nicht im Sinne einer Fusion, sondern einer Föderation als Ziel des Ökumenismus wünschenswert.<sup>444</sup>

Hier verwendet Cullmann erstmals den Begriff einer Föderation für die von ihm gesuchte Form einer Gemeinschaft autonomer Kirchen. Was er zu Beginn des Konzils noch fragend und sehr zögerlich in den Raum gestellt hat, äussert er hier nun als wünschenswertes Ziel der Ökumene. Die wachsende Zuversicht im Hinblick auf eine solche Gemeinschaft der Kirchen dürfte auch den Gesprächen mit Paul VI. geschuldet sein, die Cullmann während des Konzils führte. Paul VI. habe ihm in Bezug auf die Gedanken zu so einer Gemeinschaft der Kirchen bestärkt und ihn ermutigt, seine Gedanken zu Papier zu bringen, was er dann mit *Einheit durch Vielfalt* getan habe.<sup>445</sup>

Zu diesem Vorschlag einer Föderation der Kirchen kommt er gegen Ende der Phase, in der er sich unmittelbar mit dem Konzil beschäftigt. Es kann folglich gesagt werden, dass die verschiedenen erwähnten Neuerungen, die innerhalb der katholischen Kirche durch das Zweite Vatikanische Konzil entstanden sind, Cullmann mit dazu inspiriert haben, eine Form der Einheit zwischen den Kirchen zu suchen, in der die Eigenheiten jeder Konfession als Charismen betrachtet werden, in der dogmatische Differenzen mittels einer *Hierarchie der*

---

<sup>443</sup> Siehe: Cullmann, *Die Reformbewegung*, 8.

<sup>444</sup> Cullmann, *Die Reformbewegung*, 22.

<sup>445</sup> Cullmann, *Note autobiographique*, 23.

*Wahrheiten* gelöst werden sollen und in der zwar eine gemeinsame Struktur besteht, in der aber doch alle Kirchen selbstständig bleiben und nicht zu einer «Superkirche» fusionieren.<sup>446</sup> Diese Aspekte seiner ökumenischen Sicht, die er in *Einheit durch Vielfalt* dann ausführt, finden sich also in seiner unmittelbaren Auseinandersetzung mit dem Konzil. Was dies im Detail bedeuten könnte, führt er erst in den Jahren nach dem Konzil aus. Erst mit einiger Distanz zum Konzil schreibt Cullmann dann mehr über die Charismen der katholischen und der protestantischen Kirchen und deren Beziehung zueinander sowie über die Bedeutung der *Hierarchie der Wahrheiten* für die Ökumene.

#### 4.4 Auswirkungen des Konzils: 1968–1984

Die zeitliche Einteilung dieser Phase ergibt sich aus und mit der Rektoratsrede, die Cullmann 1968 in Basel gehalten hat. Sie wurde unter dem Titel *Die ökumenische Aufgabe heute im Lichte der Kirchengeschichte* veröffentlicht. Cullmann definiert darin das «Heute» als die Zeit nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil. Diese Definition wird hier übernommen, um die unmittelbare Auseinandersetzung von der Beschäftigung mit den Auswirkungen des Konzils zu unterscheiden. In dieser Zeit hat Cullmann diverse Beiträge von ökumenischer Relevanz veröffentlicht. Besondere Beachtung finden hier, neben der oben genannten Rektoratsrede, die Veröffentlichung *Ökumenismus im Lichte des biblischen Charismabegriffs* aus dem Jahr 1972, ein Beitrag über das Papsttum von 1975, *Papsttum als charismatischer Dienst*, seine Würdigung vom Papst Paul VI., *Paul VI. et l'œcuménisme*, von 1982 und schliesslich sein Beitrag zur Festschrift zum 80. Geburtstag von Karl Rahner mit dem Titel *Einheit in der Vielfalt im Lichte der Hierarchie der Wahrheiten*. Die Phase endet 1984 mit diesem letztgenannten Beitrag. Es ist dies zudem das Jahr, in dem Cullmann seinen Vortrag *Ökumenismus der Einheit in der Vielheit nach dem Neuen Testament* anlässlich der Gebetswoche für die Einheit der Christen gehalten hat, der dem ersten Kapitel des hier besprochenen Buches *Einheit durch Vielfalt* zugrunde liegt. All die genannten Titel helfen uns, die letzte Entwicklung der ökumeni-

---

<sup>446</sup> Diese Schlussfolgerung geht schon aus den Veröffentlichungen zum Konzil hervor. Eine detaillierte Überprüfung dieser Ergebnisse im Lichte der Quellen zum Zweiten Vatikanischen Konzil aus dem Archiv wäre in diesem Zusammenhang spannend. Es sei hier daran erinnert, dass für diese Arbeit aus forschungspragmatischen Gründen bloss Korrespondenzen und gesammeltes Material zu *Einheit durch Vielfalt* aus dem Archiv verwendet worden sind. Die wenigen Bemerkungen aus dem gesichteten Material aus dem Cullmann-Nachlass, die für diese Phase erhellende Informationen zutage getragen haben, sind in diesem Lichte zu sehen.

schen Sicht Cullmanns nachzuvollziehen, mit der wir schliesslich bei seinem Vorschlag in *Einheit durch Vielfalt* gelangen werden.

#### 4.4.1 Zunehmende Komplexität der ökumenischen Bewegung

Die kirchliche und ökumenische Situation seit dem Konzil bis Mitte der 80er-Jahre hat immer mehr an Komplexität gewonnen, sodass hier lediglich skizzenhaft einige Spannungsfelder und Blitzlichter gezeigt werden können, die aber doch hilfreich sind, die Entwicklung der ökumenischen Sicht Cullmanns nachzuvollziehen.<sup>447</sup> Auf der einen Seite war es eine Zeit des grossen

---

<sup>447</sup> Der Sammelband *A History of the Ecumenical Movement* bietet eine Reihe von Beiträgen über die Situation und Entwicklung der Ökumene in der genannten Zeit. Siehe: Briggs, John/Oduyoye, Mercy Amba (Hgg.): *A History of the Ecumenical Movement*, Volume 3, 1968–2000, Geneva 2004. Einen guten Überblick über den globalen Kontext der Ökumene zwischen 1968 und 2000 bietet darin Martin Marty. Er beschreibt in dem Artikel die angegebene Zeitperiode als eine Zeit der Zentrifugalkräfte und der wachsenden Divergenzen und zunehmenden Partikularismen. Nationale und konfessionelle Identitäten wurden demnach zunehmend wichtiger (4–6). Die zunehmende Tendenz zur Individualisierung der Spiritualität auf Kosten der institutionalisierten Kirchen habe dazu geführt, dass – wer sich heute für die Ökumene einsetzen wolle – zuerst für die Konversion von der individuellen Isolation zur Bereitschaft für Gemeinschaft erkämpfen müsse (18). Im Zusammenhang der Entwicklung von der Moderne zur Postmoderne spricht er von der hermeneutischen Revolution. Demnach seien die Pioniere der ökumenischen Bewegung davon ausgegangen, dass Theologinnen und Theologen unterschiedlicher Konfessionen mit ökumenischer Gesinnung früher oder später die Interpretation des anderen verstehen und zu einem gemeinsamen Schluss über die Bedeutung eines biblischen Textes kommen würden – eine Haltung, die man wohl auch Cullmann zuschreiben darf. Heute werde selbstverständlich von einer Mehrdeutigkeit des biblischen Textes ausgegangen, wobei die Deutung stark von der Erfahrungswelt des Interpretierenden abhängig sei (11–13). Siehe: Marty, Martin E.: *The Global Context of Ecumenism 1968–2000*, 3–22. Voigt bietet einen spannenden Überblick über die Entwicklung des Arbeitskreises christlicher Kirchen in Deutschland von 1945 bis 2001, worin auch gerade die Entwicklung nach dem Konzil beschrieben ist. Bemerkenswert ist etwa, dass, um die Aufnahme der römisch-katholischen und der griechisch-orthodoxen Kirche in die ACK möglich zu machen, nicht nur eine Satzungsänderung, sondern eine komplette Neukonstituierung in Angriff genommen worden ist. Siehe: Voigt, Karl-Heinz: *Ökumene in Deutschland. Von der Gründung der ACK bis zu Charta Oecumenica (1948–2001)*, Göttingen 2015. Lukas Vischer hat verschiedene Beiträge geschrieben, die hilfreich sind, die Entwicklung der Ökumene in der genannten Zeit besser zu verstehen. So beschreibt er zum Beispiel in *Die eine ökumenische Bewegung* die Geschichte und den Zwischenstand der gemeinsamen Arbeitsgruppe zwischen dem ÖRK und der römisch-katholischen Kirche, die helfen zu verstehen, wie sich diese Zusammenarbeit bis 1969 entwickelt hat. Siehe: Vischer, Lukas: *Die eine ökumenische Bewegung*, Zürich 1969. Weiter helfen seine Überlegungen nach dem Konzil, die Ausgangslage für die weitere Entwicklung der ökumenischen Bewegung mit der katholischen Kirche besser zu verstehen. Siehe: Vischer, Lukas: *Überlegungen nach dem Konzil*, Zürich 1966. Daneben

Wachstums für christliche Kirchen in Afrika und Asien, die sich politisch mehr und mehr von der Kolonialisierung befreiten. Auf der anderen Seite schrumpfte die Zahl der Christinnen und Christen in den westlichen Kirchen, wo der Trend zur Privatisierung des religiösen Lebens zunahm.<sup>448</sup> In vielen Ländern nahmen die ökumenischen Beziehungen ganz neue Dimensionen an, während weltweit die Anzahl der unterschiedlichen Denominationen drastisch anwuchs.<sup>449</sup> In einer Zeit der geteilten Welt in Ost und West, der sozialen Unruhen und revolutionären Kräfte<sup>450</sup> wie auch zahlreicher globaler Konflikte, setzte sich die ökumenische Bewegung für Frieden und Einheit in der Welt ein.<sup>451</sup> Gleichzeitig wurde Kritik aus eher konservativen und evangelikalen Kreisen an der weltoffenen und die globale Einheit betonenden Ausrichtung der ökumenischen Bewegung laut.<sup>452</sup> Während in der Zeit nach dem Kon-

---

bietet ein Beitrag im obengenannten Sammelband einen guten Einblick in Trends der Kirchen in der Zeit vom Konzil bis Ende der 90er-Jahre. Siehe: Vischer, Lukas: Major Trends in the Life of the Churches, in: Briggs, John/Oduyoye, Mercy Amba (Hgg.): A History of the Ecumenical Movement, Volume 3, 1968–2000, Geneva 2004, 23–50. In einem Band über die Auswirkungen des Ökumenismusdekrets zieht er Bilanz über die Entwicklungen der Beziehungen zwischen der römisch-katholischen Kirche und dem ÖRK und schlägt eine Kirchengemeinschaft vor, die er in vier Punkten darlegt. Siehe: Vischer, Lukas: Wie weiter – nach den ersten zehn Jahren?, in: Békés, Gerard/Vajta, Vilmos (Hgg.): Unitatis Redintegratio, 1964–1974. Eine Bilanz der Auswirkungen des Ökumenismus-Dekrets, Frankfurt a. M. 1977. Hanfried Krüger bietet mit seinen, von ihm herausgegebenen Beiheften zur Ökumenischen Rundschau einen Einblick in im Original abgedruckte Berichte, Ansprachen und Briefe im Zusammenhang mit dem ÖRK in der Zeit zwischen 1965 und 1974. Siehe dazu die drei Bände: Krüger, Hanfried (Hg.): Ökumenische Bewegung 1965–1968, Stuttgart 1970; Ökumenische Bewegung 1969–1972, Stuttgart 1975; Ökumenische Bewegung 1973–1974, Stuttgart 1975.

<sup>448</sup> Vischer, Major Trends, 24.

<sup>449</sup> Marty argumentiert, dass, während die ökumenische Bewegung versucht habe, der wachsenden Differenzierung im kirchlichen Umfeld entgegenzuwirken und stärker das gemeinsame zu betonen, in der genannten Zeit die Anzahl der unterschiedlichen Denominationen dramatisch zugenommen habe, sodass von 25 000 (!) christlichen Denominationen ausgegangen werden müsse. Siehe: Marty, The Global, 17.

<sup>450</sup> In diese Zeit der revolutionären Umbrüche fällt Cullmanns Schrift *Jesus und die Revolutionären seiner Zeit*. Es kann als Beleg dafür gesehen werden, dass Cullmann jeweils aktuelle Entwicklungen und Geschehnisse mittels seiner exegetischen Studien vom Neuen Testament her zu beleuchten suchte. Cullmann, Oscar: *Jesus und die Revolutionären seiner Zeit*, Tübingen 1970. Arnold widmet in seinem Buch ein ganzes Kapitel der Frage, wie sich Cullmann zum sozialen und politischen Weltgeschehen verhielt. Siehe: Arnold, Oscar Cullmann, 75–94.

<sup>451</sup> Siehe dazu: Vischer, Major Trends, 37–40. Vischer hebt besonders die Rolle der ökumenischen Bewegung gegen den Rassismus des Apartheid Regimes hervor.

<sup>452</sup> Vischer betont, dass die evangelikale Bewegung stärker die Notwendigkeit der Weltvangelisation betonte und der Ökumene kritisch gegenüberstand, da sie eine Verwässerung des Evangeliums befürchtete. Siehe dazu: Vischer, Major Trends, 32. Pannen-

zil der Begriff «Dialog» zum Modewort und zur Charakterisierung der Gesprächsbereitschaft zwischen den verschiedenen christlichen Traditionen geworden war,<sup>453</sup> verschob sich die Assoziation mit dem Begriff vom innerchristlichen Gespräch zunehmend zum interreligiösen Gespräch mit anderen religiösen Traditionen.<sup>454</sup> Diese knappen Bemerkungen deuten eine spannungsvolle Entwicklung der ökumenischen Bewegung an.

Interessanterweise führten auch Fortschritte in den Voraussetzungen der interkonfessionellen Beziehungen zu neuen Fragen. So machten sich nach dem Konzil beispielsweise unter protestantischen Christen neben der Hoffnung auf grössere Einheit auch eine Verunsicherung breit. Bisher waren die reformierten Kirchen in der Schweiz stark durch Gegensätze zur katholischen Kirche geprägt. Dazu gehörte u. a. etwa die starke Betonung der Bibel, der Gottesdienst in der Landessprache oder das Mitspracherecht der Laien in der Kirche. Was aber bedeutete die Veränderung des Gegenübers in Bezug auf die Gewichtung der Bibel, der Liturgie in der Volkssprache oder der Aufwertung der Laien für die evangelische Identität?<sup>455</sup> So mischte sich in dieser Zeit des ökumenischen Aufbruchs Hoffnung mit Verunsicherung über die eigene konfessionelle Identität.

Während viele evangelische Christinnen und Christen in der Folge des Konzils stark damit beschäftigt waren, die Vorgänge in der katholischen Kirche zu interpretieren, kam es zu einer bedeutenden Annäherung zwischen den protestantischen Kirchen Europas. Seit Mitte der 1950-Jahre gab es – angestossen vom ÖRK und den lutherischen und reformierten Weltbünden – zwischen den verschiedenen protestantischen Kirchen in Europa Gespräche über strittige Themen, wie z. B. Taufe, Abendmahl, Gesetz usw. An zwei inoffiziellen

---

berg kritisiert die Ideologisierung des Einsatzes des ÖRK gerade in seinem politischen Handeln. Demnach hat sich der ÖRK einer chiliastischen Illusion einer universellen Versöhnung der Menschheit hingegeben und dabei den Kernauftrag und das Wesen der Kirche als Zeichen der zukünftigen Einheit im Reiche Gottes aufgegeben. In diesem Sinne braucht es nach Pannenberg eine geistliche Erneuerung des Ökumenismus. Siehe: Pannenberg, Wolfhart: Eine geistliche Erneuerung der Ökumene tut Not, in: Froehlich, Karlfried (Hg.): Ökumene. Möglichkeiten und Grenzen heute, Tübingen 1982. 112–123.

<sup>453</sup> Vischer beschreibt, wie der Ausdruck «Dialog» als Bezeichnung für die Beziehung zwischen den getrennten Kirchen aufgekommen und durch das Zweite Vatikanische Konzil zum beherrschenden Begriff geworden sei. Siehe: Vischer, Überlegungen, 7.

<sup>454</sup> Marty spricht davon, dass die Offenheit für den Dialog mit anderen religiösen Traditionen in der Zeit seit 1968 stark zugenommen habe. Es ist wohl wahr, dass die Not des interreligiösen Dialogs erst gegen Ende des letzten Jahrhunderts stark zugenommen hat. Dennoch werden in der genannten Zeitperiode neue Beziehungen zwischen den Religionen greifbar. Dies etwa durch das Institut für Jüdisch-Christliche Forschung, das 1976 in Luzern gegründet wurde. Siehe dazu: Marty, *The Global Context*, 19.

<sup>455</sup> Siehe dazu: Vischer, *Ökumenische Kirchengeschichte*, 296.

Tagungen auf dem Leuenberg bei Hölstein 1969 und 1970 wurde dann über eine mögliche Kirchengemeinschaft sowie über das Problem der Verwerfungen und der Bekenntnisschriften gesprochen. Die Gespräche führten zu einem ersten Entwurf einer Konkordie, auf den die verschiedenen Kirchen reagieren sollten. Ohne grundsätzliche Korrekturen wurde die Leuenberger Konkordie am 16. März 1973 von allen beteiligten Kirchen angenommen. Seither besteht zwischen darin enthaltenen Kirchen sowohl Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft als auch die gegenseitige Anerkennung der Ordination.<sup>456</sup> Heute ist die Leuenberger Konkordie unter dem Namen *Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa* bekannt.<sup>457</sup> Damit geschah – zumindest was den europäischen Kontext betrifft – auch auf evangelischer Seite eine Konsolidierung, welche die Einheitsbestrebungen weiter nährte.

In der kirchlichen Situation der Schweiz hielt die Aufbruchsstimmung nach dem Konzil zunächst an. Dazu trug sicherlich auch die Leuenberger Konkordie bei. Die folgenden Jahre waren von verschiedenen Fortschritten in der Beziehung zwischen den Konfessionen geprägt. So rief zum Beispiel die Bischofskonferenz und der Schweizerische Evangelische Kirchenbund 1966 eine gemischte Kommission ins Leben. Diese sollte sich mit Fragen auseinandersetzen, die in der Praxis zu Problemen führten.<sup>458</sup> In der Folge wurden drängende Fragen des ökumenischen Zusammenlebens gemeinsam behandelt. So wurde etwa bereits 1967 eine *gemeinsame Erklärung zur Mischehenfrage* verabschiedet, 1970 *Richtlinien und Empfehlungen für das gemeinsame Beten und Handeln der Kirchen in der Schweiz* ausgesprochen und 1972 die *gegenseitige Anerkennung der Taufe durch die Landeskirchen* erklärt.<sup>459</sup> Diese Schritte wären vor dem Konzil undenkbar gewesen. Was die theologische Arbeit in der Schweiz betrifft, so erhielt diese eine zunehmend ökumenische Ausrichtung und hier und dort auch einen institutionellen Rahmen. So wurde noch während des Konzils im Jahre 1964 das *Institut für ökumenische Studien* an der Universität Freiburg i. Ue. (Schweiz) gegründet,<sup>460</sup> die *Schweizerische Theologische Gesellschaft*, die sich der überkonfessionellen theologischen Forschung verschrieb, wurde ein Jahr darauf geschaffen und das *Atelier oécumenique de théologie* öffnete im Jahr 1974 seine Türen als gemeinsame theologische Ausbildungsstätte für Laien.<sup>461</sup>

---

<sup>456</sup> Siehe dazu: Lessing, Eckhard: Leuenberger Konkordie, in: Religion in Geschichte und Gegenwart (RGG), 4. Auflage, Bd. 5, Tübingen 1999, 290–291.

<sup>457</sup> Siehe: Vischer, Ökumenische Kirchengeschichte, 296–297.

<sup>458</sup> Siehe dazu: Vischer, Ökumenische Kirchengeschichte, 289.

<sup>459</sup> Siehe die Übersicht der gemeinsamen Erklärungen von Pfarrer Jehle: Jehle, Highlights, 1–2.

<sup>460</sup> Zur Geschichte und Ausrichtung des Instituts siehe: <https://www3.unifr.ch/iso/de/institut/geschichte.html> [Abfragedatum: 05.02.2020].

<sup>461</sup> Siehe: Vischer, Ökumenische Kirchengeschichte, 292.

Auch Initiativen zu gemeinsamen Bibelübersetzungen fallen in diese Zeit.<sup>462</sup> Diese gingen auf katholische Initiativen zurück, die der Forderung des Zweiten Vatikanischen Konzils nach einfachem Zugang zur Bibel in den Landessprachen nachkommen wollten.<sup>463</sup> Auch verschiedene protestantische Bibelgesellschaften trugen dazu bei, indem sie bisher untersagte Erklärungen und Kommentare am Rande der Bibelübersetzungen und Ausgaben mit unterschiedlichen Auslegungen des Kanons befürworteten.<sup>464</sup> Die evangelische Kirche Deutschlands beteiligte sich ab 1967 an der deutschen Einheitsübersetzung, an der seit 1962 von katholischer Seite, unter Mitarbeit der evangelischen Michaelsbruderschaft, gearbeitet wurde. Möglich wurde dies durch gemeinsam erarbeitete Richtlinien zur überkonfessionellen Kooperation bei Bibelübersetzungen, die 1968 offiziell vom Einheitsrat und der Vereinigten Bibelgesellschaft veröffentlicht wurde.<sup>465</sup> 1979 wurde dann die Endfassung mit allen Anmerkungen von allen Auftraggebern gutgeheissen.<sup>466</sup> In Bezug auf die *Traduction oecuménique de la Bible* ist interessant, dass Cullmann indirekt daran beteiligt war. Er wurde zusammen mit Pater Pierre Benoit, einem katholischen Neutestamentler an der Ecole Biblique in Jerusalem, als Schiedsrichter bei Unstimmigkeiten in der Übersetzung bestimmt. Das Einverständnis zwischen

---

<sup>462</sup> Zur Frage der Bibel in der ökumenischen Bewegung und zu interkonfessionellen Bibelübersetzungen siehe: Weber, Hans-Ruedi: *The Bible in the Ecumenical Movement*, in: Briggs, John/Amba Oduyoye, Mercy (Hgg.): *A History of the Ecumenical Movement*, Volume 3, 1968–2000. Geneva 2004, 195–215.

<sup>463</sup> Siehe dazu: *Dei Verbum*, Abschnitt 22, in: Rahner, Karl/Vorgrimler, Herbert (Hgg.): *Kleines Konzilskompendium*<sup>35</sup>, Freiburg i. Br. 1966/2008, 379.

<sup>464</sup> Siehe dazu: Weber, *The Bible*, 196.

<sup>465</sup> Der englische Text ist zu finden unter: [www.christianunity.va/content/unitacristiani/en/documenti/altri-testi/en.html](http://www.christianunity.va/content/unitacristiani/en/documenti/altri-testi/en.html) [Abfragedatum: 05.02.2020].

<sup>466</sup> Siehe zur Geschichte der Einheitsübersetzung: Bengsch, Alfred/Höffner, Joseph/König, Franz/Mamie, Pierre/Hengen, Jean/Gargitter, Joseph/Van Zuylen, Guillaume-Marie/Lohse, Eduard: *An die Leser dieser Ausgabe*, in: *Die grosse Bibel der Moderne. Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift*, Stuttgart 1999, 7. Leider wurde die Mitarbeit an der Revision der Einheitsübersetzung von der EKD 2005 aufgekündigt. Zu diesem Schritt sah sich die EKD genötigt, da das bisher angewendete Konsensprinzip bei strittigen Fällen der Übersetzung durch einen päpstlichen Erlass aus dem Jahre 2001 aufgehoben worden war. Während der Text für die römisch-katholische Kirche den offiziellen liturgischen Text darstellen sollte, galt dies nie im gleichen Masse für die EKD. So ist die Einheitsübersetzung letztlich daran gescheitert, dass sie gleichzeitig offizieller deutscher liturgischer Text der römisch-katholischen Kirche und ökumenische Bibel sein wollte. Siehe hierzu die Pressemitteilung der EKD: [https://www.ekd.de/presse/pm163\\_2005\\_einheitsuebersetzung.htm](https://www.ekd.de/presse/pm163_2005_einheitsuebersetzung.htm) [Abfragedatum: 05.02.2020] und den päpstlichen Erlass zum Gebrauch der Volkssprachen bei der Herausgabe der Bücher der römischen Liturgie: [www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/ccdds/documents/rc\\_con\\_ccdds\\_doc\\_20010507\\_liturgiam-authenticam\\_ge.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccdds/documents/rc_con_ccdds_doc_20010507_liturgiam-authenticam_ge.html) [Abfragedatum: 05.02.2020].

den Übersetzern war aber so gross, dass Cullmann und Benoit nicht eingreifen mussten und ihren eigens dafür geplanten gemeinsamen Aufenthalt in Chamoni absagen konnten.<sup>467</sup>

Neben all diesen Fortschritten machte sich aber mit zunehmendem Abstand zum Konzil auch Enttäuschung breit, wie Cullmann auch immer wieder bemerkte. In zahlreichen Publikationen aus den 80er-Jahren ist die Rede von der Lähmung, der Stagnation, des Stillstands oder der Eiszeit der Ökumene.<sup>468</sup> Die grossen Hoffnungen auf schnelle Einigung der Kirchen gegen Ende der 60er-Jahre wurden enttäuscht. Konrad Raiser, ein evangelischer Theologe und der spätere Generalsekretär des ÖRK, analysiert die ins Stocken geratene ökumenische Situation Ende der 80er-Jahre. Er sieht unterschiedliche Profile<sup>469</sup> mit jeweils eigenen Interessen innerhalb der ökumenischen Bewegung, welche die Integrität der ökumenischen Bewegung infrage stellen. Dazu auch eine Unschlüssigkeit im Hinblick auf die Ziele<sup>470</sup>, die Methoden und die Träger<sup>471</sup> der

<sup>467</sup> Siehe: Cullmann, *Einheit*<sup>1</sup>, 62. *Einheit*<sup>2</sup>, 68. Benoit, in: Froehlich, *Testimonia*, 200–201.

<sup>468</sup> Um nur zwei Beispiele zu nennen: Kurt Koch, damals noch Professor an der Universität Luzern, schrieb in seinem Buch mit dem bezeichnenden Titel *Gelähmte Ökumene* von einer neuen ökumenischen Eiszeit. Der leidenschaftliche ökumenische Aufbruch innerhalb der katholischen Kirche nach dem Konzil sei weithin in die Kanäle einer «Ökumene» der Grenzen und Verbote gebündigt worden. Siehe: Koch, *Kurt: Gelähmte Ökumene*, was jetzt zu tun ist, Freiburg i. Br. 1991, 12. Yves Congar beschreibt die ökumenische Situation 1982 als blockiert. Er weist auf die Aussage eines protestantischen Kommentators hin, der meint, dass die römisch-katholische Kirche in Sachen Einheit alles unternehmen habe, was sie sich selbst am Konzil auferlegt habe. Es scheine, dass sie nun nicht mehr weitergehen könne. Er fragt, ob das nicht ein Hinweis darauf sein könnte, dass ihre Sicht der Einheit zu wenig breit und sie nicht imstande sei, Ungleichheiten zu akzeptieren. Siehe: Congar, *Diversités*, 9–10.

<sup>469</sup> Er spricht vom kirchlichen, kulturell-sozialen und geistlich-pädagogischen Ökumenismus und fragt, ob die Stagnation vielleicht als Folge des nicht ausgetragenen Konflikts zwischen diesen Profilen der Ökumene gesehen werden könne, die zwar alle an der Einheit der ökumenischen Bewegung festhalten wollten, aber nicht das Gleiche darunter verstehen würden (13). Siehe: Raiser, Konrad: *Ökumene im Übergang. Paradigmenwechsel in der ökumenischen Bewegung*, München 1989.

<sup>470</sup> In Bezug auf das Ziel der ökumenischen Bewegung macht er eine tieferliegende Unschlüssigkeit aus, die von nicht ausgetragenen Spannungen im Hinblick auf die Zielbestimmungen herrührten: «Sprechen wir von der Einheit der Kirche oder der Einheit der Kirchen? Ist das Ziel, die in Christus gegebene Einheit der Kirche sichtbar zu machen, zu manifestieren, oder geht es um Wieder-Herstellung der zerbrochenen Einheit, um die Überwindung des oder der Schismen, die im Laufe der Kirchengeschichte aufgetreten sind?» Raiser, *Ökumene*, 15.

<sup>471</sup> Sind Träger der Einheit die Kirchen oder die gewachsenen ökumenischen Organisationen? Wie ist deren Verhältnis zu bestimmen? Raiser formuliert es folgendermassen: «Die ökumenischen Organisationen sind nichts ohne die Kirchen; aber zugleich liegt

Einheit. Diese Unschlüssigkeit sieht er nicht nur zwischen den unterschiedlichen Profilen, sondern auch innerhalb der Gruppen, die sich jeweils einem dieser Profile zuordnen lassen. Diese Phase der Entwicklung von Cullmanns ökumenischer Sicht ist folglich geprägt von viel Aufbruch und ökumenischem Fortschritt und gleichzeitig von Enttäuschung gewachsener Erwartungen und einer wachsenden Verunsicherung innerhalb der ökumenischen Bewegung.

#### 4.4.2 Emeritierung und Engagement für das heilsgeschichtliche Institut in Tantur

Cullmann hat in der Folgezeit des Konzils noch einige Jahre weiter gelehrt und noch immer Anfragen für Vorlesungen aus aller Welt angenommen.<sup>472</sup> Er war 1968 Rektor der Universität Basel<sup>473</sup> und wurde 1972 – neunundsechzigjährig – emeritiert. In diese Zeit fallen zahlreiche Publikationen zur Ökumene und der Bedeutung der einzelnen Konfessionen für die Einheit, wie wir sehen werden. Aus ökumenischer Sicht bedeutungsvoll, wenn auch nicht im gleichen Masse relevant für seine Vision einer Gemeinschaft autonomer Kirchen ist das ökumenische Institut für höhere theologische Studien in Tantur bei Jerusalem. Über diese Institution und Cullmanns Rolle darin könnte eine eigene Studie geschrieben werden.<sup>474</sup> Hier sei bloss gesagt, dass dieses Zentrum als

---

ihre *raison d'être* darin, die Kirchen herauszurufen aus der Parochialität ihrer konfessionellen oder nationalen Existenz.» Raiser, *Ökumene*, 44.

<sup>472</sup> Bei einer Internetrecherche stiess ich eher zufällig auf eine Tonaufnahme von einer Gastvorlesung Cullmanns am Southern Baptist Theological Seminary, die Cullmann dort am 9. November 1966 gehalten hatte. Siehe: <http://hdl.handle.net/10392/4748> [Abfragedatum: 05.02.2020].

<sup>473</sup> Es sei zu bedenken, dass dies die Jahre der Studentenunruhen waren. Offenbar hat Cullmann diese Tätigkeit mit Toleranz gegenüber Andersdenkenden ausgeführt und eher auf Ausgleich statt auf Konfrontation gesetzt. Dadurch habe er sich Respekt auch in politischen Kreisen erworben. Siehe die Bemerkung dazu bei: Froehlich, *Lebendiges Erbe*, 272.

<sup>474</sup> Im Cullmann-Nachlass findet sich auch zum ökumenischen Institut Tantur eine eigene Teilsérie (NL 353: A:V:c). Darin hat es Dokumente von 1965 bis in die 1990er-Jahre hinein. Es finden sich zum Teil als vertraulich eingestufte Briefe aus der Gründungsphase, diverse Gesprächsprotokolle, Pressemitteilungen, Unterlagen zum möglichen Programm des Instituts, Teilnehmerlisten eines ökumenisch-theologischen Arbeitskreises (wohl zur Vorbereitung des Instituts). Weiter ist ein Protokoll zur Besprechung des Namens des Instituts zu finden sowie Briefe mit Bitten an diverse Dekane von Universitäten, um das Institut vorstellen zu dürfen, Berichte über Besuche an Universitäten sowie diverse Zeitungsartikel, Namenslisten und Quittungen von Telefonkosten von Cullmann aus Tantur. Den Beschreibungen der Briefe und Dokumente sind mit zunehmender Zeit auch immer mehr Probleme und Herausforderungen über die finanzielle Lage und wissenschaftliche Situation von Tantur zu entnehmen. Der kurze Beschrieb von

eine Folge der Anwesenheit von Beobachtern während des Konzils gesehen werden kann. Im Namen der Beobachter hatte Kristen Ejner Skydsgaard 1963 in einem Vortrag ein solches Institut vorgeschlagen. Papst Paul VI. nahm die Idee auf.<sup>475</sup> Den Vortrag hatte Skydsgaard zusammen mit Edmund Schlink und Cullmann vorbereitet. Das Institut sollte dazu beitragen, dass die theologischen Fragen zwischen den Konfessionen ins Licht der allen gemeinsamen biblischen Heilsgeschichte gerückt werden. Cullmann berichtet, dass Paul VI. ihn 1964 bat, einen vorläufigen Entwurf für eine solche Institution zu schreiben. In der Folge war Cullmann, wie auch Kardinal Bea, an den Vorarbeiten zur Umsetzung der Idee beteiligt. Schliesslich wurde das Institut 1972 eröffnet. Cullmann verbrachte dieses Jahr – sein erstes Jahr nach seiner Emeritierung in Basel – in Tantar und war in der Folge jedes Jahr dort anwesend. Es sollte ein Institut werden, das von allen christlichen Konfessionen gleichermassen getragen würde. Als Forschungsinstitut war es ein Ort des gemeinsamen Lernens und sollte dadurch zur Annäherung der Konfessionen beitragen. Dabei spielte auch das gemeinsame liturgische Feiern eine wichtige Rolle. So wurde dort zum Beispiel allabendlich eine gemeinsame Vesperandacht gefeiert, wie Cullmann 1978 berichtet.<sup>476</sup> Am Beispiel von Tantar zeigt sich, dass Cullmanns Eifer für die Einheit ungebrochen war und er sich auch nach seiner Emeritierung nicht von weiterem Engagement abhalten liess. In der Zeit nach dem Konzil schloss Cullmann also seine Professur ab, engagierte sich aber weiter für die Ökumene und blieb auch akademisch produktiv.

#### 4.4.3 Die Charismen der Konfessionen und die Hierarchie der Wahrheiten

Cullmanns ökumenische Sicht verdichtet sich in dieser Phase immer mehr und reift langsam in Richtung seines ökumenischen Projekts *Einheit durch Vielfalt*. Sein Verständnis des Wirkens des Heiligen Geistes und der Charismen vertieft Cullmann in dieser Phase und zeigt sich einmal mehr als Kern seiner ökumenischen Haltung. Während in der vorherigen Phase vor allem das Konzil Ausgangspunkt seiner Gedanken war, rückt hier nun wieder das

---

unterschiedlichen Quellen zeigt reichhaltiges Material für zahlreiche Studien. Siehe die Übersicht über den Nachlass Oscar Cullmanns: Inventar Oscar Cullmann, 173–371.

<sup>475</sup> Felix Christ, der in dieser Zeit Assistent Cullmanns war, meint, Cullmann habe die Idee zu einem heilsgeschichtlichen Institut mit Paul VI. schon vor diesem Vortrag besprochen. Anlässlich des genannten Vortrags sei der Gedanke dann an die Öffentlichkeit gelangt. Es sei also ursprünglich die Idee Cullmanns, und Paul VI. habe sich diese dann zu eigen gemacht. So habe es ihm Cullmann mündlich berichtet.

<sup>476</sup> Cullmann, Das Jerusalemer Ökumenische Institut, 3–4. Siehe dazu auch: Froehlich, Testimonia, 21–23.

Neuen Testament in den Fokus. Er spiegelt daran Ideen, die sich ihm im Zuge des Konzils aufgedrängt haben. Als erstes gehe ich hier auf den Artikel Cullmanns aus dem Jahre 1972 *Ökumenismus im Lichte des biblischen Charismabegriffs* ein. Er will darin am biblischen Begriff des Charismas zeigen, dass nur die Achtung vor den Verschiedenheiten der Kirchen und nicht ihre Gleichschaltung dem Wirken des Heiligen Geistes entspricht und als wahrer Ökumenismus angesehen werden kann. Nach Cullmann handelt das ganze Neue Testament von den Gaben des Heiligen Geistes. Er verweist hierfür auf eine Reihe von neutestamentlichen Texten und will damit zeigen, dass sich die Besonderheiten der Kirchen neutestamentlich gesehen als Charismen, als Gnadengaben des Heiligen Geistes, darstellen.<sup>477</sup> Er verweist etwa auf 1Petr 4,10, wo der Autor dazu auffordert, dass alle einander als gute Verwalter der verschiedenartigen Gnade Gottes dienen sollen, entsprechend der Gnadengabe (*charisma*), die jeder erhalten habe. Diese Aufforderung des 1Petr sieht er schon bei Jesus vorgezeichnet, nämlich im Gleichnis von den Talenten.<sup>478</sup> Die für Cullmann aber wichtigste Stelle in diesem Zusammenhang – wie sich bereits früher gezeigt hat – ist die Leib-Metapher in 1Kor 12,4ff und Röm 12,3ff. Er sieht darin allgemein einen der grundlegenden Texte des Neuen Testaments über die Einheit der Kirche.<sup>479</sup> Die ganze Passage in 1Kor 12,4ff sei der Vielfalt der Dienste der Kirche gewidmet, diese entspreche der Vielfalt der Charismen eines jeden Glieds einer Kirche. Die Einheit komme dort immer nur in Bezug auf die Vielfalt zum Ausdruck, so z. B. in Vers 4: «Es sind verschiedene Gaben; aber es ist ein Geist.» Die Verschiedenheit der Gaben, die Paulus danach aufzählt, würden immer unter dem Leitmotiv der Einheit stehen: «Ein Herr, ein Gott, ein Geist.» Cullmann folgert daraus Folgendes:

Es gehört also zum innersten Wesen der Kirche, des Leibes Christi, des Ortes des Heiligen Geistes, sich aus Elementen zusammenzusetzen, deren Funktion nicht identisch sind, obwohl sie durch den gleichen Geist und im Hinblick auf ein Ganzes gewirkt sind, in dem die Einheit des Geistes zum Ausdruck kommt.<sup>480</sup>

Der Heilige Geist zerlege sich in seinem Handeln also immer vielfältig, und gerade in dieser vielfältigen Vereinzelung schaffe er Einheit. Cullmann schreibt weiter, dass er im Neuen Testament kein Beispiel für eine Äusserung des Heiligen Geistes sehe, in dem nicht eine doppelte Bewegung zu beobach-

---

<sup>477</sup> Cullmann, *Ökumenismus*, 811–812.

<sup>478</sup> Mt 25,14ff und Lk 19,13ff.

<sup>479</sup> Cullmann, *Ökumenismus*, 812.

<sup>480</sup> Cullmann, *Ökumenismus*, 812.

ten ist: die Bewegung zur Individualisierung und zur Einheit. Er verweist darauf, dass in Bezug auf den Heiligen Geist immer Ausdrücke verwendet würden, die entweder die Einheit, Vielfalt oder Verteilung unterschiedlicher Elemente betonen.<sup>481</sup> So folgert er:

Wo der heilige Geist am Werk ist, gibt es keine Einheit ohne Vielfalt und keine Vielfalt ohne Einheit. Der heilige Geist eint die verschiedenen Glieder, er schaltet sie nicht gleich. Er eint sie, indem er im Gegenteil ihre Vielfalt aufrechterhält.<sup>482</sup>

Cullmann zeigt hier erneut an der Leib-Metapher auf, wie bereits im Zusammenhang mit seinem Vorschlag einer ökumenischen Kollekte, dass der Geist immer Einheit *in* Vielfalt schafft. Hier lautet die Formel immer noch nicht Einheit *durch* Vielfalt, aber die Begründung weist mehr und mehr in diese Richtung. Er macht deutlich, dass die Vielfalt immer als konstitutives Element der Einheit gesehen werden muss. Das gilt für ihn auch in Bezug auf das letzte Ziel der Kirche. Für ihn ist dies das Paradoxon der Kirche, welches an das Paradoxon des Heiligen Geistes gebunden ist. Es ist ihm auch daher wichtig zu betonen, dass sich in jedem Charisma der ganze Reichtum des Heiligen Geistes auswirke und nicht nur ein Teil der Fülle. Reichtum des Geistes ist folglich nicht nur in der Summe der Vielfalt der Charismen zu finden, sondern jedes Charisma ist Ausdruck dieser Vielfalt. Cullmann stellt im Hinblick darauf fest, dass Paulus in 1Kor 1,2 von der «Kirche Gottes in Korinth» und nicht von der korinthischen Kirche spricht. Darin sieht Cullmann den Hinweis, dass in jeder Lokalkirche die Kirche Gottes in ihrer Gesamtheit gegenwärtig sei. In der Beziehung der Lokalkirche zur Gesamtkirche finde sich jeweils die doppelte Bewegung von Vereinzelung und Einheit, finde sich, anders ausgedrückt, das grundsätzliche Wirken des Heiligen Geistes.<sup>483</sup> Die Feststellung ist im Hinblick auf sein ökumenisches Projekt zentral. Er geht ja davon aus, dass in jeder christlichen Konfession die *eine* Kirche Christi in besonderer Gestalt als Leib Christi gegenwärtig sei. Diese Überzeugung begründet er hier zum ersten Mal am Neuen Testament. In der Folge vertieft Cullmann einen weiteren wesentlichen Grundgedanken von *Einheit durch Vielfalt*, den er 1957 bereits angetönt, aber nicht weiter ausgeführt hat.<sup>484</sup> Nämlich dass schon im Neuen Testament kollektive Charismen zu finden sind. Also Charismen, die nicht nur einer Ein-

<sup>481</sup> Etwa den Begriff «enoths» in Eph 4,3 als Beispiel für einen Begriff, der die Einheit betrifft. Dann die Begriffe «diasis» in 1Kor 12,4 oder «merizein» in Röm 12,3 und «merismoi pneumatos» in Hebr 2,4, die alle Vielfalt betonen. Cullmann, *Ökumenismus*, 812.

<sup>482</sup> Cullmann, *Ökumenismus*, 812.

<sup>483</sup> Cullmann, *Ökumenismus*, 814.

<sup>484</sup> Cullmann, *Das Urchristentum*, 52.

zelperson, sondern einer Gruppe von Menschen anvertraut wurden. Als Hinweis hierfür sieht er die Briefanfänge der Paulusbriefe. Daran will er zeigen, dass einer bestimmten Gemeinde ein bestimmtes Charisma verliehen worden ist und dass gleichzeitig das Vorhandensein eines Charismas in der einen Gemeinde nicht bedeuten muss, dass dies in einer anderen nicht vorhanden ist. In den Gegenständen der Danksagungen und Gebete des jeweiligen Briefanfanges sieht Cullmann die Charismen der angeschriebenen Gemeinden. Als konkretes Beispiel nennt er die Gemeinde in Thessalonich. Paulus dankt Gott im 1Thess 1,3 für ihren Glauben, ihre Liebe und ihre Hoffnung. In diesen drei sieht Cullmann nun die Charismen der Gemeinde in Thessalonich. Dass nun Hoffnung ein Charisma dieser Gemeinde sei, heisst nun für ihn gerade nicht, dass die Hoffnung in allen anderen Kirchen nicht vorhanden ist. Sie kennzeichnet andere Gemeinden nur nicht in demselben Masse. Im Thessalonicherbrief selbst versucht der Apostel Paulus dann das Charisma der Hoffnung von allen unreinen Elementen zu befreien, worin Cullmann einen Hinweis darauf sieht, dass Charismen eben immer auch der Reinigung von Entstellung bedürfen.<sup>485</sup> Als weiteres Beispiel nennt er den Briefanfang des 1Kor. Hier ist interessant, dass die Wortwahl des Paulus tatsächlich vorzuschlagen scheint, dass er in der Anrede besondere Gaben der Korinther hervorheben will. In den Versen 4 und 5 dankt Paulus für die Gnade Gottes, die den Korinthern in Jesus Christus gegeben worden ist. In ihm seien sie reich gemacht worden in Wort und Erkenntnis. In Vers 7 zieht Paulus dann den Schluss, dass sie daher an keiner Gnadengabe, an keinem Charisma, Mangel hätten, während sie auf das Offenbarwerden von Jesus Christus warteten. Cullmann liest in dieser Passage die Gaben der Erkenntnis und des «Logos» für die Gemeinde in Korinth heraus und sieht gleichzeitig bestätigt, dass trotz besonderer Charismen keine der Charismen fehle. Mit anderen Worten, dass der Geist mit seiner ganzen Fülle auch dann in der korinthischen Gemeinde ist, wenn sie besondere Charismen trägt. Was er genau unter den Charismen der Erkenntnis und des «Logos» versteht, führt er nicht aus. Dasselbe Prinzip sieht er auch in anderen Briefen. Bei den Philippnern sieht er die Gabe der «Gemeinschaft im Evangelium» und der Liebe. Auch hier führt er nicht näher aus, was er darunter versteht. Die Charismen seien dann jeweils Gegenstand der Danksagung, der Gebete, und der Hauptinhalt der Briefe stehe jeweils in Beziehung zu den genannten Charismen.<sup>486</sup> In den einzelnen Gemeinden erfolgt nach Cullmann die «vielfältige Aufspaltung der Geistwirkungen» auch in Gruppen und nicht nur in Einzelpersonen. Hier verweist er auf die Parteibildung nach 1Kor 10ff. Diese Stelle

---

<sup>485</sup> Cullmann, *Ökumenismus*, 814.

<sup>486</sup> Siehe: Cullmann, *Ökumenismus*, 814.

hat Cullmann bisher vor allem als Beispiel dafür herangezogen, wie es aufgrund übertriebener Verehrung eines Apostels zu Parteibildung innerhalb einer Gemeinde kommen kann, welche die Einheit gefährde. Hier nun will er an dem Beispiel zeigen, dass der späteren Parteibildung ein legitimes Charisma zugrunde gelegen haben muss. Am Ursprung der Parteibildung sieht er hier nicht mehr nur die Verehrung eines besonderen Apostels, sondern das Charisma einer Gruppe. Jene, die sich später dann zu Paulus zählten, seien demnach anfangs vom legitimen Willen beseelt gewesen, das Evangelium von der Gnade – entsprechend der Predigt des Paulus – den Heiden zu verkünden. Jene, die sich zu Apollos zählten, hätten anfangs genauso wie Apollos das Charisma getragen, den Glauben gedanklich zu vertiefen und intellektuell zugänglicher zu machen. Jene, die sich zu Kephas zählten, seien besonders begabt dafür gewesen, die Kontinuität zwischen dem Evangelium und dem Alten Bund zu verkünden. Für Cullmann wurde das ursprüngliche Charisma erst durch die menschliche Schwachheit zum Anlass von Streitigkeiten.<sup>487</sup> An anderer Stelle im Text nennt er genau dies die menschliche Grundsünde gegen das Charisma: nämlich, dass der Mensch das Charisma eigenem Verdienst zuschreibt, anstatt es als Gabe Gottes zu betrachten. So werde aus einem legitimen Charisma Personenkult und später Gruppenbildung. Das Charisma entfernt sich vom verbindenden Ursprung und zerstört so die doppelte Wirkung des Heiligen Geistes von Vereinzelung und Einheit. Er betont damit hier erneut, was er schon im Zusammenhang mit seinem Kollektenvorschlag geäußert hat und auch in *Einheit durch Vielfalt* schreiben wird, nämlich dass die Zerstörung der Einheit der Kirche Sünde gegen den Heiligen Geist ist:

Die Zerstörung der Einheit der Kirche hat ihren Ursprung und ihre Ursache in dieser Sünde, die wirklich in diesem Sinne eine «Sünde gegen den heiligen Geist» ist, nämlich gegen das innerste Wesen seiner Wirkweise.<sup>488</sup>

Für Cullmann ist es nun wichtig zu betonen, dass nicht nur Spaltung und Trennung einer Missachtung der Wirkweise des Heiligen Geistes gleichkommt, sondern genau gleich auch Versuche, diese Spaltung durch Fusion und Uniformität zu beheben. Das ist für seinen späteren Vorschlag einer Gemeinschaft autonomer Kirchen von fundamentaler Bedeutung. So schreibt er in Bezug auf das Verkennen der doppelten Wirkweise des Heiligen Geistes Folgendes:

---

<sup>487</sup> Cullmann, *Ökumenismus*, 814.

<sup>488</sup> Cullmann, *Ökumenismus*, 813.

Es ist das gleiche Unverständnis für das Wesen des Charismas, das einerseits der Tendenz zugrunde liegt, die Charismen zu Konfliktursachen zu machen, andererseits der Gleichschaltung, die den heiligen Geist vertreibt. In beiden Fällen verschwindet das Charisma und mit ihm der Heilige Geist, der die Kirche konstituiert. Was übrig bleibt, ist im ersten Falle die Spaltung unter Einzelgliedern, die durch Eifersucht und Hass getrennt sind, im zweiten Falle eine Uniformität, die eine künstliche Einheit ohne Halt ist.<sup>489</sup>

Cullmann versucht hier zu zeigen, dass die doppelte Wirkweise des Geistes auch auf doppelte Weise entstellt werden kann. Nämlich durch Spaltung – was der gegenwärtigen ökumenischen Situation entspricht – oder durch eine die Charismen nivellierende Fusion – was er «falschen Ökumenismus» nennt. Ich halte fest, dass Cullmann hier ausführlich zu zeigen versucht, dass der Geist im Neuen Testament immer in doppelter Weise wirkt und dass dies nicht nur in Bezug auf eine Lokalgemeinde und ihre einzelnen Glieder gilt, sondern auch für Gruppen innerhalb von Lokalgemeinden sowie von unterschiedlichen Gemeinden. Er versucht weiter zu zeigen, dass diese Wirkweise auf zweifache Art entstellt werden kann, nämlich durch Spaltung oder Uniformierung. Einheit in Vielfalt beschreibt er hier als wahren Ökumenismus, während er Fusion oder die Forderung einer Uniformierung als falschen Ökumenismus bezeichnet. Ermutigt durch die erstmalige positive Deutung der Verschiedenheit der christlichen Gemeinschaften auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil, führt er hier in dieser Phase breit aus, was uns in *Einheit durch Vielfalt* etwas knapper gefasst als neutestamentliche Grundlage seines ökumenischen Projekts entgegenkommen wird.

In dieser Phase hat Cullmann aber nicht nur seine Deutung der doppelten Wirkweise des Heiligen Geistes vertieft und ausgeführt, sondern auch vertieft, was er unter den Charismen der Konfessionen versteht und wie diese zu pflegen sind. Dabei gilt, dass er sich vor allem auf die römisch-katholische und die protestantischen Kirchen bezieht. Deren Charismen führt er mit dem Konzept der *Harmonie des Evangeliums* ein, wie wir sehen werden. Was er hier ausführlich erklärt, wird in *Einheit durch Vielfalt* nur noch eine Randnotiz sein.<sup>490</sup> Schon in seinem Text aus dem Jahr 1967 hatte er angedeutet, dass die katholische

---

<sup>489</sup> Cullmann, *Ökumenismus*, 813.

<sup>490</sup> Die Begrifflichkeit der Harmonie des Evangeliums nimmt Cullmann in *Einheit durch Vielfalt* nur an einer Stelle auf. Er spricht davon im Zusammenhang mit der Frage der *Hierarchie der Wahrheiten*. Wo eine Kirche eine authentische christliche Wahrheit überbetone, sodass sie zu einer zweiten Spitze werde, da sei diese Wahrheit ein Hindernis für die Gemeinschaft und zerstöre die Harmonie des Evangeliums. Siehe: Cullmann, *Einheit*<sup>1</sup>, 42. *Einheit*<sup>2</sup>, 47.

Kirche und die protestantischen Kirchen einander nebeneinander brauchen, was als Ausdruck der fließenden Grenzen zwischen den Phasen der Entwicklung Cullmanns ökumenischer Sicht gedeutet werden kann.<sup>491</sup> Wie er zu dieser Überzeugung kommt, wird besonders in der Rektoratsrede deutlich, die er an der Jahresfeier der Universität Basel am 29. November 1968 gehalten hat, die oben schon erwähnt wurde. Er führt hier aus, was er die *Harmonie des Evangeliums* nennt. Seine Gedanken dazu helfen zu verstehen, wie er in der Folge die Charismen der katholischen Kirche und der protestantischen Kirchen definiert. Bei der *Harmonie des Evangeliums* geht es zunächst darum, die Beziehung zwischen zwei scheinbar gegensätzlichen Kräften, die sich seiner Meinung nach durch die ganze Bibel hindurch ziehen, aufrecht zu erhalten. Dies sind die Kräfte der Konzentration und jene des Universalismus. Mit Harmonie meint er in diesem Zusammenhang allerdings nicht einen Kompromiss. Beide Kräfte gehören für ihn in ihrer radikalen Ausprägtheit zusammen. Im folgenden Zitat wird deutlich, was er unter der Harmonie des Evangeliums versteht:

Das Zentrum der neutestamentlichen Botschaft ist eine an Christi Person und Werk gebundene Aussage, die in ihrer kompromisslosen Radikalität dem menschlichen Denken zunächst als ein «Skandalon», als ein Ärgernis erregende Zumutung erscheint. Auf diese Mitte muss sich der christliche Glaube immer von neuem konzentrieren. Es gehört nun aber zum Wesen dieser Mitte, dass von ihr wie von einem winzigen und doch unsagbar intensiv leuchtenden Punkt Strahlen zu allen Punkten des universalen Geschehens in der Geschichte sogar im Kosmos ausgehen.<sup>492</sup>

Cullmann versteht mit anderen Worten unter der *Harmonie des Evangeliums* die Beziehung zwischen der Konzentration auf die Heilsbedeutung der Person und das Werk Christi und die universalistische Ausdehnung dieser Bedeutung auf alles, was da ist. Er ergänzt, dass, wo die Konzentration auf die Mitte nicht zugleich zum Blick auf diesen Universalismus führe, nicht wirklich von Konzentration auf die tragende Mitte eines Ganzen die Rede sein könne. Dieses Ineinander von Konzentration und Universalismus ist für ihn das Thema der Heilsgeschichte, von der die Bibel berichtet. Im Alten Testament hat demnach Gott bei allem, was er tut, das von ihm erwählte Volk im Auge. Die Konzentration auf das erwählte Volk ist dann das göttliche Mittel zum Erreichen des universalistischen, göttlichen Ziels der Einbeziehung aller Völ-

<sup>491</sup> Siehe: Cullmann, *Die Reformbewegung*, 22.

<sup>492</sup> Cullmann, *Die ökumenische Aufgabe*, 4.

ker und der ganzen Schöpfung.<sup>493</sup> Im Neuen Testament, bemerkt Cullmann, wird diese Verbindung von Konzentration und Universalismus aufgenommen und mit äusserster Konsequenz zu Ende geführt. Dort konzentrierte sich alles auf eine Person: Jesus Christus. Er schreibt zu der Konzentration auf eine Person: «Dieser radikalen Reduktion entspricht die Absolutheit des Universalismus: Christus der Heiland der Welt!»<sup>494</sup> Cullmann meint, dieses Ineinander denn auch im Leben und der Lehre von Jesus zu finden. Auch bei Paulus sieht er diese beiden Kräfte. Dieser habe wie kein anderer die Konzentration auf Jesus Christus gepredigt, und gleichzeitig habe ihn diese radikale Konzentration auf Christus zum weltweiten Universalismus geführt, dass das Evangelium keinen gesetzlichen Einschränkungen unterliege, sondern in der Freiheit des Geistes jedem offenstehe.<sup>495</sup> Für Cullmann charakterisieren also diese beiden Kräfte die biblische Heilsgeschichte. Durch das Mittel der Konzentration wird der ganze Kosmos zu seinem göttlichen Ziel geführt. Cullmann ist es nun wichtig, von der *Harmonie des Evangeliums* zu sprechen, da er diese in Gefahr sieht, gestört oder aufgehoben zu werden. Nämlich entweder dadurch, dass die Konzentration sich verhärtet und aufhört, dynamisches Zentrum zu sein; oder dadurch, dass der Universalismus den Kontakt mit seinem lebenspendenden Zentrum verliert und sich so gänzlich in weltlichen Formen auflöst. Diese Gefahr meint er schon in Beispielen aus dem Neuen Testament zu entdecken. Etwa wenn Paulus gegen die judaistische Verengung kämpft oder wenn die Johannesschriften gegen die gnostisch überspannte Weite reagieren. Wieso ist dies alles in diesem Zusammenhang wichtig? Cullmann versucht daraus auch Rückschlüsse für die ökumenische Situation seiner Zeit zu ziehen. So ist es nach ihm erste ökumenische Aufgabe jeder Kirche, für sich die *Harmonie des Evangeliums* zu wahren. Die gleiche Aufgabe stellt sich dann auch den Kirchen im ökumenischen Miteinander. Nach Cullmann hat zwar keine Kirche in der Folgezeit die *Harmonie des Evangeliums* gänzlich verloren, aber nach ihm stellt keine Kirche dieses Ineinander in Reinheit dar. Jede legt entsprechend ihrem Charisma den Fokus stärker auf Konzentration oder Universalismus. Die unterschiedliche Betonung von Konzentration und Universalismus in der katholischen Kirche und in den protestantischen Kirchen sieht er demnach als Folge ihres jeweiligen Charismas. So sieht er nun auch die Charismen der katholischen Kirche und der protestantischen Kirchen analog zu diesen beiden Grundbestandteilen der *Harmonie des Evangeliums*. Demnach ist das besondere Charisma des idealen Katholizismus «die universalistische

---

<sup>493</sup> Cullmann, *Die ökumenische Aufgabe*, 5.

<sup>494</sup> Cullmann, *Die ökumenische Aufgabe*, 5.

<sup>495</sup> Cullmann, *Die ökumenische Aufgabe*, 6–7.

Ausstrahlung und die Gabe, das Evangelium mit äusseren Formen zu umgeben, die es vor Auflösung bewahren».<sup>496</sup> Das Charisma des Protestantismus sieht er in seiner «Konzentration auf ein ausstrahlendes Zentrum»<sup>497</sup> und in der «Betonung der Freiheit des Geistes».<sup>498</sup> In *Einheit durch Vielfalt* wird er die Charismen der katholischen Kirche und der protestantischen Kirchen zwar noch etwas breiter und weniger schematisch beschreiben. Dafür fällt dort die Begründung der jeweiligen Charismen viel knapper aus. Auch erwähnt er dort ganz knapp die Charismen der orthodoxen Kirchen.<sup>499</sup> Parallel zu den Charismen sieht Cullmann hier in diesem Text aus dem Jahr 1968 das, was er hier noch die Gefahren der beiden Konfessionsfamilien nennt. Im Katholizismus sieht er einerseits die Gefahr eines synkretistischen Aufgehens in der Welt und andererseits die «juridische Verengung in Lehre und Institution».<sup>500</sup> Die Gefahr des Protestantismus sieht Cullmann «in einer Erstarrung und Isolierung der Zentrallehre» und in einem «schrankenlosen Subjektivismus», der das zentrale christliche Fundament aufweichen und zur Übernahme weltlicher Normen führen könne.<sup>501</sup> Was er hier als Gefahren der Konfessionen benennt, wird er später bereits in oben genannten Texten aus dem Jahr 1972 und dann in *Einheit durch Vielfalt* als Entstellungen der Charismen oder genauer: als die Gefahr der Entstellung der konfessionellen Charismen bezeichnen. Hier taucht der Begriff der Entstellungen aber noch nicht auf. Aus den unterschiedlichen Charismen und Gefahren für die jeweilige Kirche ergibt sich für Cullmann dann weiter, dass jede Kirche zuerst in der Verantwortung steht, für sich selbst nach der ursprünglichen *Harmonie des Evangeliums* zu streben. Einheit sieht Cullmann hier als Folge dieser jeweiligen Bestrebungen in Richtung der *Harmonie des Evangeliums*. Er beantwortet die Frage nach der Aufgabe des Ökumenismus heute wie folgt:

Darum soll die Aufgabe des Ökumenismus nicht in einer voreiligen Fusion der Kirchen bestehen, sondern darin, dass jede Kirche sich ihrer charismatischen Eigenart voll bewusstwerde und diese reinige und vertiefe. Denn solche Läuterung wirkt aller Einseitigkeit entgegen, und man wird sich nicht am Rande, sondern im Zentrum finden: der ideale Universalismus des Katholi-

---

<sup>496</sup> Cullmann, *Die ökumenische Aufgabe*, 18.

<sup>497</sup> Cullmann, *Die ökumenische Aufgabe*, 18.

<sup>498</sup> Cullmann, *Die ökumenische Aufgabe*, 19.

<sup>499</sup> Cullmann, *Einheit*<sup>1</sup>, 28–30. *Einheit*<sup>2</sup>, 34–35.

<sup>500</sup> Cullmann, *Die ökumenische Aufgabe*, 18.

<sup>501</sup> Siehe dazu: Cullmann, *Die ökumenische Aufgabe*, 19.

zismus muss sich auf die Mitte des Evangeliums konzentrieren, die ideale Konzentration des Protestantismus muss ausstrahlen.<sup>502</sup>

Hier wird deutlich, wie stark Cullmann die beiden Konfessionen aufeinander bezogen sieht. Durch das Bestehen nebeneinander kann die eine durch die andere Kirche ergänzt werden und können sie sich gleichzeitig als Warnung dienen. Rasche Fusion würde für Cullmann nur auf Kosten der echten Konzentration und des echten Universalismus zustande kommen, und daher lehnt er diese ab. Genauso wie er betont, dass Charismen nicht nachgeahmt werden können. Bei Cullmann verkörpern also die protestantischen Kirchen gewissermassen die Konzentration auf Christus als tragende Mitte, während die katholische Kirche die universalistische Ausstrahlung dieser Mitte verkörpert. Beide stehen auf ihre Weise in der Gefahr, die *Harmonie des Evangeliums* zu verlieren. So brauchen beide einander nebeneinander, um durch das Gegenüber an die Notwendigkeit der Ausstrahlung oder der Konzentration auf die Mitte hin erinnert zu werden, um in der eigenen Tradition die *Harmonie des Evangeliums* zu wahren. Mit diesem Prinzip der *Harmonie des Evangeliums* erklärt Cullmann also hier die Charismen und Gefahren der beiden grossen westlichen Konfessionsfamilien. Daraus ergibt sich für ihn ein weiterer Grund für eine Einheit, in der die Konfessionen weiterhin nebeneinander bestehen bleiben und nicht zu einer einzelnen Kirche verschmelzen. Prieur sieht in Cullmanns Definition der Aufgabe des Ökumenismus gar einen Weg, um die Einheit zu erreichen. Zwar habe Cullmann hier noch kein Projekt der Einheit beschrieben, dafür aber eine Methode zur Erreichung der Einheit.<sup>503</sup> Das ist interessant, weil er die Forderung nach Reinigung der Charismen auch in *Einheit durch Vielfalt* betonen wird. Er selbst scheint es aber nicht so sehr als «Methode» wahrgenommen zu haben. Jedenfalls hat er sie in seinem späteren Projekt nicht explizit als solche benannt. Während er in *Einheit durch Vielfalt* die Beschreibung der Charismen der Konfessionen und deren Entstellungen übernimmt, die er hier aufgrund der *Harmonie des Evangeliums* herleitet, ist letzteres Prinzip dort kaum mehr von Bedeutung in seiner Argumentation. Die hier ausgeführten Begründungen können also helfen, die knappen Ausführungen in *Einheit durch Vielfalt* vertieft zu verstehen.

Cullmann schenkt in dieser Phase den Charismen der Konfessionen besonderes Gewicht, wie wir gesehen haben. Seine Gedanken über die Charismen der katholischen Kirche werden in einem Text im Jahr 1975 erschienenen Band *Papsttum als charismatischer Dienst* weitergeführt. Dabei ist interessant,

---

<sup>502</sup> Cullmann, Die ökumenische Aufgabe, 23.

<sup>503</sup> Siehe: Prieur, Oscar Cullmann, 117.

was dies im konkreten Fall des Papsttums für ihn bedeutet. Demnach kann er im Papsttum unter gewissen Vorbehalten einen charismatischen Dienst erkennen. Dies ist ihm wichtig, weil in seiner Vision der Einheit der Anerkennung der Charismen der anderen Konfessionen grosse Bedeutung zukommt. So schreibt er, dass ein Problem in Bezug auf das Papsttum als Charisma darin bestehe, dass es von vielen Nicht-Katholiken per se abgelehnt werde und nicht bloss die geschichtlichen Entstellungen davon. Das bedeutet für ihn aber, die Einheit davon abhängig zu machen, dass die katholische Kirche auf ein Element verzichten müsse, das konstitutiv zu ihr gehört. Für Cullmann schliesst diese Haltung das Erreichen der ökumenischen Einheit aus.<sup>504</sup> So schreibt er im Zusammenhang mit den Gründen, die ihn das Papsttum als charismatischen Dienst anerkennen lassen, dass ein Zusammenschluss der Kirchen, bei denen jede das Charisma der anderen anerkennt, auch einen Dienst der Ordnung voraussetze, der selbst Charisma sei. Ohne einen solchen einigenden Dienst sieht Cullmann die Gefahr, dass sich eine solche Gemeinschaft im Pluralismus auflöst. Seine Ausführungen machen den Anschein, dass er im Hinblick auf die Ordnung und Struktur seiner Idee einer Gemeinschaft autonomer Kirchen an einen Petrusdienst denkt. Weiter ausführen tut er dies aber hier nicht. In *Einheit durch Vielfalt* wird er dies explizit erwägen, aber fallen lassen.<sup>505</sup> Hier schränkt er aber auch gleich ein, dass seiner Meinung nach ein solcher Dienst nicht eine monarchische Form haben müsse, sich also nicht auf eine Person beschränken müsse. Dementsprechend sei im Matthäusevangelium ein Nebeneinander von Primat und Kollegialität abgebildet, indem in Mt 18,18 die grundlegende Funktion an alle Apostel und in Mt 16,18f an nur einen Apostel übertragen wurde. Den Auftrag, der dort an Petrus übertragen wird, sieht er vor allem als Leitbild, durch welches die Leitung der Kirche mit den Anfängen verbunden ist. Dabei lehnt er aber die Vorstellung eines bestimmten, aus Mt 16,18 abgeleiteten Sukzessionsmodus als Überspannung der Berufung auf Petrus ab, wie wir bereits im Zusammenhang mit seinem Petrusbuch gesehen haben. Er hält hier auch fest, was er als Entstellung dieses Charismas versteht: Jurisdismus, Störung der Harmonie zwischen Prophetie und Institution zugunsten der Institution, Missachtung der kollegialen Kontrolle, Machtmissbrauch, weltlich politische Machtusurpation und ideologisches Sich-Verschliessen vor der Welt.<sup>506</sup> Trotz der Gefahr dieser Entstellungen sieht er im Papsttum ein Bollwerk gegen Übergriffe von aussen und innen. Etwa gegen

—  
<sup>504</sup> Siehe: Cullmann, Papsttum, 44.

<sup>505</sup> Im Kapitel über mögliche Formen einer Gemeinschaft autonomer Kirchen erwägt er in *Einheit durch Vielfalt* einen Petrusdienst. Siehe Cullmann, *Einheit*<sup>1</sup>, 84–104. *Einheit*<sup>2</sup>, 99–110.

<sup>506</sup> Cullmann, Papsttum, 45.

den Versuch weltlicher Mächte, die Kirche Christi ihrer Autonomie zu berauben, oder gegen von innen kommende Säkularisierungsbestrebungen und Moden, welche die Reinheit des Evangeliums gefährden. Was die Zukunft des Papsttums aus der damaligen Sicht Cullmanns anbelangt, so ist ganz im Sinne des oben Ausgeführten daran zu erkennen, wie er sich den Weg in Richtung der Einheit vorstellt, nämlich dass alles vertieft werden solle, was er am Papsttum im Sinne eines Petrusdienstes als charismatisch beschrieben habe. Weiter soll das Papsttum von all dem gereinigt werden, was er als Entstellungen oder als Gefahren des Papsttums beschrieben hat. Dabei ist für ihn richtungweisend und sollte demnach als Unterscheidungskriterium gelten, was er – wie oben beschrieben – als die heilsgeschichtliche Spannung zwischen «schon erfüllt» und «noch nicht vollendet» beschreibt.<sup>507</sup> Bei der Beurteilung des Papsttums als Charisma ist wichtig festzuhalten, dass auch hier biografische Begebenheiten eine Rolle spielen. Cullmann stand zum damals amtierenden Papst in freundschaftlichem Verhältnis, wie bereits gezeigt wurde. Das wird nochmals bekräftigt durch einen Beitrag Cullmanns zur Würdigung Paul VI. Demnach hat Paul VI. in Bezug auf sein Verhältnis gegenüber Cullmann von Freundschaft gesprochen.<sup>508</sup> Cullmann macht denn auch keinen Hehl aus seiner Hochachtung gegenüber Paul VI. In seinem Text *Paul et l'œcuménisme* aus dem Jahr 1982, vier Jahre nach dessen Tod, würdigt er Paul VI. als Vorbild für die Ökumene. In seinem ökumenischen Denken und Handeln und nicht zuletzt in dessen Charismen sieht Cullmann eine Antwort auf die Probleme in der Ökumene jener Zeit. Als grösstes Problem sieht er dort die ökumenische Ungeduld, dessen Ursache er einerseits im Vergessen der Fortschritte seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil und andererseits in der falschen Zielbestrebung der Ökumene sieht.<sup>509</sup> Demnach zeichnete sich die ökumenische Konzeption Paul VI. dadurch aus, dass er zwischen gemeinsamem Boden des Glaubens, legitimer Vielfalt und illegitimer Verhärtung zu unterscheiden wusste.<sup>510</sup> Auch habe Paul VI. sich keine Illusionen über die Komplexität und Schwierigkeit der Einheit gemacht und sei gleichzeitig sehr geduldig gewesen. In seiner Geduld sieht Cullmann gar ein Leitmotiv aller Aussagen Paul VI. über die Ökumene. So berichtet er von einer Begebenheit aus dem Jahr 1963, bei der Paul VI. gegenüber orientalischen Bischöfen Geduld als Gesetz der Geschichte beschrieben habe. So habe Paul VI. an die Adresse dieser Bischöfe gesagt:

---

<sup>507</sup> Siehe dazu: Cullmann, Papsttum, 47.

<sup>508</sup> Cullmann, Paul VI., 52.

<sup>509</sup> Cullmann, Paul VI., 51.

<sup>510</sup> Cullmann, Paul VI., 55.

Vous trouvez que les choses ne vont pas assez vite? Patience. On peut faire des réformes tout de suite, mais cela ne peut aboutir à rien ... Il faut du temps, c'est la loi de l'histoire.<sup>511</sup>

In diesem Bewusstsein für die Komplexität der ökumenischen Frage und der dadurch notwendigen Geduld sieht Cullmann einen wichtigen Beitrag Pauls VI. für die Zukunft der Ökumene. Diese Geduld Pauls VI. sieht Cullmann genährt von dessen Überzeugung, dass Gott hinter dem Anliegen der Ökumene stehe. So habe Paul VI. einmal in Anlehnung an Phil 1,6 gesagt, dass der Herr das gute Werk des Friedens und der Einheit beenden werde, das er angefangen habe.<sup>512</sup> Cullmann hebt auch hervor, dass Paul VI. sich für die Vertiefung der Theologie der Heilsgeschichte einsetzte, was später zur Gründung des ökumenischen Instituts in Tantur geführt habe, wo Studierende unterschiedlicher Konfessionen sich mit heilsgeschichtlicher Theologie auseinandersetzen sollten.<sup>513</sup> Neben all dem hebt Cullmann in seiner Würdigung die persönlichen Charismen Pauls VI. hervor, die aus der Sicht Cullmanns sehr zum Fortschritt der Einheit beigetragen haben. Er nennt seine Demut<sup>514</sup>, seine besondere ökumenische Gabe, die Harmonie zwischen Vorsicht und Kühnheit zu wahren, seine Güte und seine Wertschätzung anderen Konfessionen gegenüber, seine Intelligenz und Belesenheit, sein ökumenisches Taktgefühl und sein aktives persönliches Gebetsleben, das er mit einer Anekdote belegt. Demnach habe Paul VI. immer wieder zum Gebet für die Einheit aufgerufen. Bei seinem letzten Treffen mit dem Papst habe dieser ihn gebeten, einige Momente nach dem offiziellen Treffen sitzen zu bleiben, um gemeinsam – jeder für sich – in Stille zu beten.<sup>515</sup> Offensichtlich wertet Cullmann das Leben und Wirken Pauls VI. für die Ökumene sehr positiv. Dies mag dazu beigetragen haben, dass er zu dieser Zeit einen einigenden Petrusdienst, verkörpert durch den Papst, nicht ausgeschlossen hat. Gleichzeitig hat ihn die positive Beurteilung von Papst Paul VI. nicht davon abgehalten, kritische Äusserungen zum Papsttum zu machen, wie wir oben gesehen haben. Die Würdigung Pauls VI. zeigt auch, wie wertschätzend und positiv Cullmann mit seinen ökumenischen Gegenübern umgegangen ist. Er hat also nicht bloss die gemeinschaftlichen Charismen einer Konfession im Blick gehabt, sondern sehr wohl auch die individuellen der jeweiligen Vertreter.

---

<sup>511</sup> Cullmann, Paul VI., 56.

<sup>512</sup> Cullmann, Paul VI., 57.

<sup>513</sup> Cullmann, Paul VI., 56.

<sup>514</sup> Cullmann, Paul VI., 53.

<sup>515</sup> Cullmann, Paul VI., 55.

Als letzten Schritt dieser Phase und damit der Entwicklung hin zu *Einheit durch Vielfalt* ist, seine vertiefte Auseinandersetzung mit der Bedeutung der *Hierarchie der Wahrheiten*<sup>516</sup> für die Ökumene zu sehen. Seinen Gedanken dazu hat er offenbar erst Mitte der 1980er-Jahre eine Veröffentlichung gewidmet, auch wenn er schon kurz nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil die Aussagen über die *Hierarchie der Wahrheiten* als von grösster Bedeutung für die Ökumene bezeichnete. Wichtig ist ihm der Gedanke zunächst aufgrund seiner Bedeutung für den Katholizismus. Durch die *Hierarchie der Wahrheiten* werde der Gefahr des Synkretismus ein Riegel vorgeschoben, und zwar dadurch, dass alle Wahrheiten in Beziehung zu einem Zentrum gestellt werden müssen. Auf der Ebene der Dogmen muss sich die universalistische Ausstrahlung demnach immer von der konzentrierten Mitte herleiten lassen. So wird durch die *Hierarchie der Wahrheiten* innerhalb der katholischen Kirche die «Harmonie des Evangeliums» geschützt, um Cullmanns Worte zu verwenden.<sup>517</sup> Auch die Konsequenzen für die Einheit nennt Cullmann in diesem Text in der Folge. Die Herstellung einer Stufenleiter von Wahrheiten innerhalb der katholischen Kirche entschärfe Kontroversen über gewisse Glaubensaussagen, indem diese zwar Bestandteil einer Stufenleiter bleiben, aber nicht an erster Stelle stünden. Weiter werde durch sie die gemeinsame Anerkennung von Glaubensinhalten mit zentraler Wichtigkeit möglich, was für ihn eine Vorbedingung für die Einheit darstellt.<sup>518</sup> Damit sich allerdings die ökumenische Bedeutung der *Hierar-*

---

<sup>516</sup> Hier sei erneut auf Adrian Suters Dissertation aus dem Jahr 2007 hingewiesen. Suter stellt fest, dass das Konzept der *Hierarchie der Wahrheiten* von ökumenisch gesinnten Fachleuten wohlwollend bis euphorisch aufgenommen worden sei. Die konkrete, praktisch-ökumenische Relevanz sei aber bis heute ungeklärt. Weil die ökumenische Diskussion über die Feststellung des Potenzials der Aussagen nicht hinausgekommen sei, mache sich auch Ernüchterung breit. Siehe: Suter, *Vernetzung*, 77.

<sup>517</sup> Papst Johannes Paul II. wird die Einheit der von der römisch-katholischen Kirche verkündeten Wahrheit in einer Rede zu den Teilnehmenden des Zweiten Internationalen Kongresses für Moraltheologie vom 12. November 1988 bekräftigen: «Man muss bedenken, dass die Gesamtheit der Wahrheiten, die dem Verkündigungsdienst der Kirche anvertraut sind, ein einziges Ganzes, eine Art Symphonie bildet, in der sich jede Einzelwahrheit harmonisch mit den anderen verbindet.» Diese Aussage betont das Zusammenspiel aller Dogmen der römisch-katholischen Kirche und scheint einer besonderen Gewichtung entgegenwirken zu wollen. Siehe: Johannes Paul II.: *Ansprache: Con viva gioia*. An die Teilnehmer des Zweiten Internationalen Kongresses für Moraltheologie vom 12. Nov. 1988, Absatz Nr. 3.

<sup>518</sup> In einem Brief, den Papst Johannes Paul II. der Deutschen Bischofskonferenz im Zusammenhang mit dem Entzug der Lehrerlaubnis des Theologen Hans Küng schrieb, hält er fest, dass die Art und Weise der Formulierung des katholischen Glaubens keinerlei Hindernis für den Dialog mit den Brüdern darstellen dürfe. Die Lehre müsse klar vorgelegt werden und dürfe nicht durch einen falschen Irenismus verdunkelt werden. Vom ökumenischen Gesichtspunkt her könne man in keiner Weise verlangen, dass die

*chie der Wahrheiten* entfalten kann, braucht es nach Cullmann eine Auseinandersetzung damit in allen Kirchen. Jede Kirche müsse sich im Hinblick auf die eigene Lehre auf eine *Hierarchie der Wahrheiten* einigen. Danach müssen die verschiedenen Hierarchien miteinander konfrontiert werden, wodurch sich dann die Schwierigkeiten und Möglichkeiten einer Verständigung zeigen würden.<sup>519</sup> Dabei ist wichtig zu betonen, dass für Cullmann hier das Gleiche gilt wie in Bezug auf die Charismen der unterschiedlichen Konfessionen. Demnach kann das Ziel der Konfrontation nicht Uniformität und Gleichschaltung sein, sondern Einheit in der Vielfalt. Ziel ist für Cullmann also nicht eine von allen Konfessionen umarmte *Hierarchie der Wahrheiten* des christlichen Glaubens. Er sieht lediglich in der gemeinsamen Bekräftigung einer Mitte aller Offenbarung eine Notwendigkeit. Eine Gleichschaltung widerspricht für Cullmann gar dem innersten Wesen der Glaubenswahrheiten, da er diese in enger Verbindung mit dem Wirken des Heiligen Geistes sieht. Über die Glaubenswahrheiten schreibt Cullmann:

Denn diese stehen in engster Verbindung mit dem Einheit immer in der Diversität schaffenden Heiligen Geist und mit dem jeder Kirche verliehenen Charisma. Besonders ausgeprägte Geistesgaben führen zur Offenbarung besonders vertiefter Glaubenswahrheiten.<sup>520</sup>

Für Cullmann gilt in Bezug auf die *Hierarchie der Wahrheiten* dasselbe wie in Bezug auf die Charismen: Es mag verschiedene Rangordnungen der Wahrheit geben, aber nur einen Ursprung der Offenbarung. So gilt für ihn auch hinsichtlich einer Uniformität in Bezug auf die *Hierarchie der Wahrheiten*, dass sie Sünde gegen den Heiligen Geist ist. Dieser schenkt durch sein Wirken ja gerade unterschiedlich gesonderte Offenbarungen. Was die gemeinsame Mitte

---

Kirche auf bestimmte, von ihr verkündete Wahrheiten verzichte. Das Konzil weise auf eine Rangordnung der Wahrheiten aufgrund des verschiedenen Zusammenhangs mit dem Fundament des Glaubens. Theologen müssten sich gerade beim Vergleichen der Lehren dessen bewusst sein. Der Papst hebt hier mit diesen Aussagen hervor, dass der Gedanke einer *Hierarchie der Wahrheiten* nicht dazu missbraucht werden darf, zu verlangen, dass die Kirche auf irgendeine von ihr bekräftigten Wahrheiten verzichten solle. Es klingt mehr wie eine Mahnung an allzu optimistische Theologen, die in diesem Prinzip die Möglichkeit einer allgemein anerkannten ökumenischen *Hierarchie der Wahrheiten* sahen. Cullmann schwebte aber lediglich eine gemeinsame Spitze der Wahrheiten vor, allerdings mit dem gegenseitigen Zugeständnis von eigenen Rangabstufungen der Wahrheiten, wie dieser Abschnitt zeigen wird. Siehe: Johannes Paul II.: Schreiben an die Deutsche Bischofskonferenz vom 15.05.1980, in Bezug zu Prof. Hans Küng, vom 15. Mai 1980, Absatz Nr. 3.

<sup>519</sup> Cullmann, *Einheit in der Vielfalt*, 357.

<sup>520</sup> Cullmann, *Einheit in der Vielfalt*, 357.

oder Spitze der *Hierarchie der Wahrheiten* betrifft, so verweist er auf die frühesten Bekenntnisformeln im Neuen Testament, wie wir bereits gesehen haben. Er meint damit etwa den kurzen Satz «Christus ist Herr» oder die Bekenntnisformeln in 1Kor 15,3ff und Phil 2,6ff. In diesen neutestamentlichen Aussagen sieht er objektive Kriterien zur Bildung einer Rangabstufung der Wahrheiten, sogar des apostolischen Credo und des Nicäno-Konstantinopolitanum. Demnach müsste den Aussagen über Leben, Tod und Auferstehung grösste Bedeutung zukommen. Wie diese Spitze der *Hierarchie der Wahrheiten* konkret gestaltet sein müsste, lässt er allerdings offen. In der unterschiedlichen Bewertung von einzelnen Glaubensaussagen aufgrund unterschiedlicher *Hierarchien der Wahrheit* sieht Cullmann durchaus Chancen für die unterschiedlichen Kirchen. Als Beispiel aus dem Neuen Testament verweist er auf die Gemeinde in Thessalonich, bei der die Offenbarung über die zukünftige Hoffnung besonders im Vordergrund stehe. Von ihrem Zeugnis aus könne nun die Enderwartung in allen Gemeinden geläutert werden.<sup>521</sup> Selbst dem Vorhandensein und/oder Fehlen einer Aussage in der einen oder anderen Tradition sieht er positiv. Er sieht darin einen Anlass der gegenseitigen Ergänzung und eine Aufgabe aneinander. So könne – um die Gedanken auf die aktuelle kirchliche Situation anzuwenden – das «Zuviel» in der katholischen Kirche das «Zuwenig» der protestantischen Kirchen davor bewahren, in der Reduktion zu weit zu gehen. Umgekehrt könne das «Zuwenig» der Protestanten die Katholiken vor einem Überschuss warnen.<sup>522</sup> Kriterium dafür sieht er darin, ob sich das vermeintliche «Zuviel» oder «Zuwenig» von den Hauptwahrheiten her ableiten lasse oder nicht. So ist die Spitze der *Hierarchie der Wahrheiten* für Cullmann insofern wichtig, als sie für die einzelne Kirche gleichsam wie für die ökumenische Gemeinschaft der Kirchen die *Harmonie des Evangeliums* garantiert.

Cullmann thematisiert in diesem Artikel auch, wie mit bleibenden Divergenzen in Bezug auf die Wahrnehmung von christlichen Wahrheiten umzugehen ist. Wenn zum Beispiel eine Kirche für eine Glaubensaussage einen unbedingten Stellenwert einfordert, während eine andere Kirche diese Aussage als Irrtum ablehnt oder gar bestreitet. Cullmann sieht darin keinen Grund, der die Einheit in Vielfalt verunmöglicht. Hier verweist er auf Paulus, der sich in seinen Briefen stark mit der Kontroverse um Speisevorschriften auseinandergesetzt hat, etwa in 1Kor 8,7ff; 10,23ff und Röm 14,1ff. Laut Cullmann handelt es sich bei der Diskussion der Thematik um eine Frage der Rangordnung der Wahrheiten. So schreibt Cullmann in Bezug auf den Streit über die Speisevorschriften in den paulinischen Gemeinden:

---

<sup>521</sup> Siehe dazu: Cullmann, *Einheit in der Vielfalt*, 360.

<sup>522</sup> Cullmann, *Einheit in der Vielfalt*, 361.

Paulus sieht die Lösung der Diskrepanz zwischen jenen Vorschriften und der Überzeugung von der christlichen Freiheit ihnen gegenüber in der Rücksicht auf die «Schwachen im Glauben». Er hält zwar aufgrund der «Befreiung» durch Christus (Gal 5,1) die betonte Unterscheidung von «rein» und «unrein» für einen Irrtum. Aber er will nicht, dass diese Freiheit so überbetont werde, dass der Glaube «des Bruders, um dessentwillen Christus gestorben ist» (1Kor 8,11; Röm 14,15), durch sie gefährdet werde.<sup>523</sup>

Cullmann sieht bei Paulus damit eine Höhergewichtung der Offenbarung der Liebe Christi gegenüber der persönlichen Freiheit. Während er in dem Beispiel durchaus ein Vorbild für den Umgang mit vergleichbaren Divergenzen seiner Zeit sieht, fügt er an, dass nicht immer so klar ist, was als Stärke und was als Schwäche im Glauben anzusehen ist. Es geht ihm auch nicht primär Es geht ihm vielmehr darum, den Glaubensgeschwistern durch höhere Gewichtung der Liebe gewisse unterschiedliche Glaubensauffassungen zuzugestehen. Freilich nur dann, wenn die als «Schwache im Glauben» Bezeichneten an der gemeinsamen Spitze der *Hierarchie der Wahrheiten* festhalten. Wahrheit kann also nicht auf Kosten einer vermeintlichen Liebe aufgegeben werden. In diesem Text zur Auseinandersetzung mit der ökumenischen Bedeutung der *Hierarchie der Wahrheiten* schreibt Cullmann zum ersten Mal erstens, welche Bedeutung die *Hierarchie der Wahrheiten* für eine Kirchengemeinschaft haben könnte, zweitens, worin er das Kriterium für die einende Spitze sieht, und drittens, wie mit unterschiedlichen Wahrheiten und gar mit fundamentalen Gegensätzen umgegangen werden kann. Damit ist bereits hier umrissen, was er in *Einheit durch Vielfalt* in diesem Zusammenhang vorschlagen wird.

Wir haben nun gesehen, wie Cullmann in den Veröffentlichungen nach dem Konzil zunächst seine Grundgedanken der doppelten Wirkweise des Heiligen Geistes, des Einheit in und durch Vielfalt wirkenden Heiligen Geistes, vertieft hat. Danach hat er dieses Prinzip auf die Konfessionen angewendet. Was er am Beispiel der vielfältigen Gruppen und Formen des Christentums im Neuen Testament bereits vor dem Konzil beschrieben hat, wendete er nun konkret auf die römisch-katholische Kirche und die protestantischen Kirchen an. Er beschreibt und vertieft in dieser Phase, was er unter den Charismen der beiden Konfessionen versteht und wie diese sich in ihrer Eigenständigkeit ergänzen. Zu diesem Schritt sieht er sich wohl ermutigt durch seine eminent positive Bewertung des Ökumenismuskrets des Konzils. Er sieht dort seine Sicht bestätigt, wonach die Eigenheiten der unterschiedlichen Konfessionen auf Charismen und damit auf das Wirken des Heiligen Geistes zurückgehen.

—  
<sup>523</sup> Cullmann, *Einheit in der Vielfalt*, 363.

So sieht er sich nun ermutigt, diesen Gedanken weiterzuspinnen und zu konkretisieren. In diesem Zusammenhang beginnt er vermehrt zwischen dem, was er wahren und falschen Ökumenismus nennt, zu unterscheiden. Mit anderen Worten: zwischen der Einheit in Vielfalt der Charismen und dem Verkennen dieser Vielfalt zugunsten einer Fusion der Kirchen, die für ihn gleichbedeutend ist mit einer die Vielfalt nivellierenden Uniformität. Diese Unterscheidung tritt in fast jedem seiner Texte in dieser Phase auf und scheint ihm mit zunehmender zeitlicher Distanz zum Konzil wichtiger geworden zu sein.<sup>524</sup> Auch setzt er sich gegen Ende dieser Phase mit der Bedeutung des Gedankens einer *Hierarchie der Wahrheiten* für die Ökumene auseinander, wie wir gesehen haben. Er macht sich für eine gemeinsame Spitze der *Hierarchie der Wahrheiten* stark, fordert aber Nachsicht in Liebe für unterschiedliche Vorstellung von abgeleiteten Wahrheiten. All die Ausführungen in dieser Phase weisen immer klarer und direkter auf sein Projekt einer Gemeinschaft autonomer Kirchen hin. Es wird in dieser Phase auch deutlich, wie Cullmann versucht, sich von anderen Konzepten abzugrenzen, die von Einheit in Vielfalt sprechen. So schreibt er in Bezug auf die oft betonte Einheit in der Vielfalt Folgendes:

Gewiss wird heute auf allen ökumenischen Tagungen die Notwendigkeit der Einheit in der Vielfalt betont. Aber die Konsequenzen werden nicht immer auf allen Ebenen daraus gezogen, dass es sich nicht um Einheit trotz, sondern durch und in Diversität handelt.<sup>525</sup>

Hier vollzieht er also die Entwicklung hin zu der bekannten Formel Einheit *durch* Vielfalt. Mit anderen Worten: den Schritt, dass Einheit nicht nur trotz der Vielfalt zustande kommt, sondern dass Einheit gerade durch Vielfalt überhaupt erst entsteht. Diese Formel wird dann zum Schlagwort seines Projekts einer Gemeinschaft autonomer Kirchen, das er 1986 der Öffentlichkeit zur Diskussion vorlegt.

#### 4.5 Einheit durch Vielfalt: 1984–1999

Der zeitliche Rahmen dieser Phase bildet zum einen der Vortrag, den Cullmann 1984 im Rahmen der Gebetswoche für die Einheit der Christen in

---

<sup>524</sup> Prieur stellt die Texte aus der Zeit nach dem Konzil unter das Motto «Vrai et faux oecuménisme». Siehe Prieur, Oscar Cullmann, 116–117.

<sup>525</sup> Cullmann, Einheit in der Vielfalt, 358.

der Peterskirche hielt<sup>526</sup>, zum andern das Jahr des Todes von Cullmann.<sup>527</sup> Ziel des Kapitel 3 ist es, die Entwicklung von Cullmanns ökumenischer Sicht bis hin zu *Einheit durch Vielfalt* nachvollziehbar zu machen. Im vorliegenden Teilkapitel werden nun die letzten Schritte hin zu Cullmanns ökumenischem Projekt beschrieben. So wird nochmals kurz auf einen historischen Aspekt der ökumenischen Bewegung vor 1984 eingegangen, der für das bessere Verständnis von *Einheit durch Vielfalt* wichtig ist. Auch wird auf einige Angaben zu Cullmanns Leben in dieser Zeit hingewiesen, wenn auch im folgenden Kapitel ersichtlich werden wird, wie Cullmann in der Zeit agierte, um sein Projekt umzusetzen. Mit einer Zusammenfassung der wichtigsten Aspekte aus jeder Phase wird dann der Kreis zu Cullmanns Projekt einer Gemeinschaft autonomer Kirchen unter dem Banner der *Einheit durch Vielfalt* geschlossen. Anschliessend wird anhand eines Textes von Cullmann aufs folgende Kapitel vorausschauend gezeigt, wie Cullmann seine Gedanken zwischen der ersten und der zweiten Auflage nochmals vertiefte, indem er auf erste Reaktionen einging. Es ist dies der Beitrag zur Festschrift für den verstorbenen Schüler Nikos Nissiotis *Die einigende und diversifizierende Wirkung des Heiligen Geistes nach dem Neuen Testament*, den er vor der zweiten Auflage geschrieben hatte, wenn er auch erst später veröffentlicht wurde.<sup>528</sup>

#### 4.5.1 Diskussion um Modelle der Einheit

Der Aspekt, der an dieser Stelle noch aufgegriffen werden soll, wurde schon oben angerissen. Es ist dies die Frage der Unschlüssigkeit in Bezug auf die Ziele der ökumenischen Bewegung, die in der Folge überhaupt erst zu einer breiten Diskussion über unterschiedliche ökumenische Modelle geführt hat.<sup>529</sup>

<sup>526</sup> Siehe den Beitrag des Journalisten Gustav Wanner: Wanner, Gustav Adolf: Ökumene: Einheit in der Vielheit, in: Basler Zeitung, Nr. 18, Samstag, 21. Januar 1984, 27.

<sup>527</sup> Wie zu sehen sein wird, wäre auch ein früheres präzises Datum denkbar. Nämlich der Antwortbrief Cullmanns auf die Reaktion Ratzingers auf die zweite Auflage von *Einheit durch Vielfalt*. Wir werden sehen, dass Cullmann zu diesem Zeitpunkt die Bemühung um die Realisierung seines Projekts einstellte. Da er aber gleichwohl an den Prinzipien seines Buches festhielt, wird hier das Todesjahr als Rahmen für diese Phase gewählt. Siehe dazu: Kapitel 6.5.4 Das Ende der Bemühungen um *Einheit durch Vielfalt*.

<sup>528</sup> Siehe: Cullmann, Oscar: Die einigende und diversifizierende Wirkung des Heiligen Geistes nach dem Neuen Testament. Beitrag zum Problem des Ökumenismus, in: Nissiotis, Nikos: Religion, Philosophie and Sport in Dialog, Athen 1994, Festschrift, 59–63.

<sup>529</sup> Für die Frage der Diskussion der Einheitsmodelle in den 70er-Jahren siehe: Raiser, Konrad: Modelle kirchlicher Einheit. Die Debatte der 70er Jahre und die Folgerungen für heute, in: Ökumenische Rundschau, Jg. 36, Frankfurt a. M. 1987, 195–216. Meyer, Harding: Einheit in versöhnter Verschiedenheit, Hintergrund, Entstehung und Bedeutung

Lange Zeit schien das Ziel der ökumenischen Bewegung in theologisch-kirchlicher Sicht klar zu sein. Es war dies das Ziel einer *organischen Union* zwischen den unterschiedlichen Kirchen, die ihre konfessionelle Identität zugunsten einer neuen geeinten Kirche aufgeben sollten.<sup>530</sup> Die ökumenische Bewegung fand zudem im ÖRK eine zentrale Organisation, die als massgebliche Instanz für die Zielsetzung der ökumenischen Bemühungen angesehen werden konnte. Als Meilenstein der Zielvorstellung innerhalb der ökumenischen Bewegung gilt die Erklärung der Vollversammlung des ÖRK in Neu-Delhi im Jahr 1961.<sup>531</sup> Darin wurde die gesuchte Einheit näher beschrieben als verpflichtende Einheit, in der Taufe, im gemeinsamen apostolischen Glauben, in der Verkündigung des einen Evangeliums, im Brechen des einen Brotes, im gemeinsamen Gebet und Leben und in der gegenseitigen Anerkennung der Ämter.<sup>532</sup> Mit dem formellen Eintritt der römisch-katholischen Kirche in die ökumenische Bewegung in Folge des Konzils kam es zu einer neuen Situation. Mit der römisch-katholischen Kirche öffnete sich eine hierarchische Weltkirche der ökumenischen Bewegung, die mit dem Konzilstext über den Ökumenismus ihre Vorstellung der Einheit für die eigene Tradition verbindlich vorgegeben hatte. Auch wenn Beziehungen zum ÖRK aufgenommen wurden, wurde sie selbst nicht Teil des ÖRK. Daneben entstanden viele bilaterale Dialoge, gerade zwischen der römisch-katholischen Kirche und anderen Kir-

---

des Gedankens, 1978, in: Meyer, Harding: *Versöhnte Verschiedenheit*. Aufsätze zur ökumenischen Theologie, Bd. 1, Frankfurt a. M. 1998, 101–119.

<sup>530</sup> Meyer, *Einheit*, 102. Während das Ziel einer organischen Union lange Zeit feststand, bedeutete dies nicht, dass der Weg dorthin geklärt worden wäre. Das Bewusstsein war vorhanden, dass es verschiedene Wege zur organischen Union geben kann. Siehe dazu: Tomkins, *Faith and Order*, 20.

<sup>531</sup> Zu diesem Schluss kommen eine Reihe von Ökumenikern. Siehe u. a.: Tomkins, *Faith and Order*, 21; Raiser, *Modelle* 197. Harding Meyer beschreibt die Einheitsvorstellung von Neu-Delhi gar als eine historische Zäsur, hinter die das ökumenische Denken nicht mehr zurückkönnen. Siehe: Meyer, *Einheit*, 103.

<sup>532</sup> Die Einheitsformel aus dem Bericht geht laut Tomkins auf eine Nachbearbeitung von Leslie Newbegin zurück. Siehe: Tomkins, *Faith and Order*, 21. Im Folgenden sei hier der Wortlaut wiedergegeben: «Wir glauben, dass die Einheit, die zugleich Gottes Wille und seine Gabe an seine Kirche ist, sichtbar gemacht wird, indem alle an jedem Ort, die in Jesus Christus getauft sind und ihn als Herrn und Heiland bekennen, durch den Heiligen Geist in eine völlig verpflichtete Gemeinschaft geführt werden, die sich zu dem einen apostolischen Glauben bekennt, das eine Evangelium verkündigt, das eine Brot bricht, sich im gemeinsamen Gebet vereint und ein gemeinsames Leben führt, das sich in Zeugnis und Dienst an alle wendet. Sie sind zugleich vereint mit der gesamten Christenheit an allen Orten und zu allen Zeiten in der Weise, dass Amt und Glieder von allen anerkannt werden und dass alle gemeinsam so handeln und sprechen können, wie es die gegebene Lage im Hinblick auf die Aufgaben erfordert, zu denen Gott sein Volk ruft.» Visser 't Hooft, *Neu-Delhi*, 130.

chen.<sup>533</sup> Hier stellte sich die Frage, wer für die römisch-katholische Kirche als Ansprechpartner dienen könnte und sollte. In diesem Zusammenhang gewannen die konfessionellen Weltbünde an Bedeutung. Sie wurden zu wichtigen Gesprächspartnern in bilateralen Dialogen zwischen den Kirchen.<sup>534</sup> Daneben gab es – wie wir am Beispiel der Leuenberger Konkordie gesehen haben – auch regionale Zusammenschlüsse innerhalb von Konfessionsfamilien, mit eigenen Modellen der Einheit. In Folge dieser Entwicklungen war nicht mehr selbstverständlich, dass der ÖRK die einzige massgebende Instanz für die Frage der ökumenischen Zielvorstellung und die Festlegung des anzustrebenden ökumenischen Modells war. Zudem gab es innerhalb des ÖRK auch eine zunehmende Diskussion über unterschiedliche Vorstellungen des eigentlichen Problems der Trennung und dementsprechend der anvisierten Zielvorstellung der Einheit.<sup>535</sup> Die Kommission für Glaube und Kirchenverfassung bat daher bei einer Tagung in Salamanca 1973 die unterschiedlichen ökumenischen Akteure, ihre Vorstellung von der Suche nach der Einheit in Zusammenarbeit mit dem ÖRK darzulegen und so die Klärung des Ziels und der Modelle der Einheit anzustossen. In der Folge kam es 1974 zu zwei Konsultationen mit Vertretern des ÖRK und der konfessionellen Weltbünde (v. a. der protestantischen Kirchen), in denen die Rolle der konfessionellen Weltbünde in der ökumenischen Bewegung besprochen wurde. In dem Bericht, der aus diesen Konsultationen hervorging, wurde die Gleichsetzung von konfessioneller Identität mit anti-ökumenischer Einstellung infrage gestellt und die konfessionelle Identität als «Ausdruck der Treue Gottes in der Geschichte» beschrieben.<sup>536</sup> Darin taucht, laut Harding Meyer, erstmals auch die Formulierung der *Einheit in versöhnten Verschiedenheit* auf.<sup>537</sup> Was damit genau gemeint ist, wird allerdings noch nicht scharf umrissen, sondern lediglich vorläufig beschrieben. Demnach könne gesagt werden, dass konfessionelle Positionen nicht mehr in exklusiver und abgrenzender Art vertreten würden und es auch konkrete Bemühungen

---

<sup>533</sup> Siehe dazu: Raiser, Modelle, 198.

<sup>534</sup> Tomkins stellt fest, dass die konfessionellen Weltbünde die natürlichen Gesprächspartner der römisch-katholischen Kirche darstellten. Siehe: Tomkins, Faith and Order, 26.

<sup>535</sup> Raiser weist daraufhin, dass im Anschluss an die Erklärung von Neu-Delhi die orthodoxen Vertreter die Ausführungen über die Einheit als Ausdruck des protestantischen Ansatzes in der ökumenischen Frage kritisierten. Während die Protestanten die Einheit in der Versöhnung der Denominationen als Ziel sehen würden, sei für die Orthodoxen das Schisma das grosse Problem, das es zu überwinden gelte. Demnach sei die Einheit zerbrochen und müsse wiederhergestellt werden. In diesem Sinne verstünden sich die orthodoxe Kirche auch nicht als Konfession, sondern schlicht als die Kirche. Siehe: Raiser, Modelle, 196.

<sup>536</sup> Gassmann/Meyer, Die Einheit, 29.

<sup>537</sup> Siehe: Meyer, Einheit, 102.

gebe, die Unterschiede zwischen den Konfessionen zu überwinden. Durch sorgfältige theologische Untersuchungen über das Wesen der trennenden Elemente zwischen zwei Konfessionen soll eine versöhnte Verschiedenheit erreicht werden, die je nachdem zu einer Bundesformel, zu einem Akt der Anerkennung der Taufe und/oder der Ämter und/oder einer Ausweitung der eucharistischen Gemeinschaft führen könne.<sup>538</sup> Es wurde aber auch festgehalten, dass in den Weltbünden kein einheitliches Modell der Manifestierung der kirchlichen Einheit vorhanden sei.<sup>539</sup> In den folgenden Jahren und gerade im Hinblick auf die Vollversammlung des ÖRK in Nairobi kam es zu einer intensiven Diskussion um unterschiedliche Modelle der Einheit.<sup>540</sup> Im Bericht von Nairobi wurde an die Einheitsformel von Neu-Delhi erinnert und erneut das Modell einer organischen Union bekräftigt. In diesem Zusammenhang wurde auch der Begriff der *konziliaren Gemeinschaft* aufgegriffen, der eine Näherbestimmung der Konzeption einer organischen Union darstelle und nicht etwa ein anderes Modell der Einheit.<sup>541</sup> Es wurde aber auch deutlich, dass gerade im Zusammenhang mit der Frage des Modells der Einheit eine Verunsicherung zu spüren war. So wurde den Kirchen nahegelegt, ihr ökumenisches Engagement neu einzuschätzen. Die Vision einer konziliaren Gemeinschaft stelle in der gegenwärtigen ökumenischen Situation eine Herausforderung dar und werfe die klare Frage auf, in welchem Masse das ökumenische Engagement der Kirchen wirklich zu einem entschlossenen Suchen nach Einheit beitrage. Die Kirchen sollten sich fragen, ob die jetzigen Strukturen Wege zur Einheit oder Ersatz für die Einheit darstellten.<sup>542</sup> Im Bericht der Vollversammlung des ÖRK 1983 in Vancouver wurde dann die Diskussion über die Näherbestimmung des Ziels der Einheit und dem damit zusammenhängenden Modell der Einheit nicht konkret weitergeführt. Es wurde mit einem Verweis auf den Gedanken der konziliaren Gemeinschaft, wie er im Dokument von Nairobi dargelegt wurde, lediglich darauf hingewiesen, dass das Verständnis dieses Ziels

---

<sup>538</sup> Siehe: Gassmann/Meyer, Die Einheit, 29.

<sup>539</sup> Gassmann/Meyer, Die Einheit, 30.

<sup>540</sup> Der Bericht der vorbereitenden Konsultation wurde veröffentlicht unter: Groscurth, Reinhard (Hg.): *Wandernde Horizonte auf dem Weg zu kirchlicher Einheit*, Frankfurt 1974.

<sup>541</sup> Siehe dazu die Ausführungen im Bericht der Vollversammlung in Nairobi 1975: Krüger/Müller-Römheld, Nairobi, 26. Cullmann verwendete den Begriff und das Konzept einer konziliaren Gemeinschaft offensichtlich anders. In seiner Definition wäre dies eine Gemeinschaft nach menschlichem Recht, die weder die gegenseitige Anerkennung der Ämter noch die gegenseitige Tischgemeinschaft voraussetzen oder nach sich ziehen würde. Es wäre demnach eben eine Superstruktur und keine geeinte Kirche.

<sup>542</sup> Krüger/Müller-Römheld, Nairobi, 35–36.

weiterentwickelt werden müsse.<sup>543</sup> Konkrete Schritte scheinen der Versammlung von Vancouver wichtiger zu sein, als das Ziel der Einheit näher zu bestimmen. So erklärt sich die Bemerkung, dass es jetzt darum gehe, tätig auf das Ziel zuzugehen, womit gewissermassen gesagt war, dass es nicht die Zeit sei, um weiter über das Ziel der Einheit nachzudenken.<sup>544</sup> Parallel zu der Diskussion über die Ziele und Modelle der Einheit innerhalb des ÖRK entstanden in der Zeit zahlreiche andere ökumenische Zielvorstellungen, Modelle und Konzeptionen. Dazu gehörte der Fries-Rahner-Plan, der unter dem Titel *Einigung der Kirchen – reale Möglichkeit* 1983 veröffentlicht wurde, oder *Diversité et Communion* von Yves Congar aus dem Jahr 1982. In den Zusammenhang dieser Diskussion um die Zielvorstellungen der Einheit und der Einheitsmodelle gehört mit *Einheit durch Vielfalt* auch das ökumenische Projekt von Oscar Cullmann.

#### 4.5.2 Engagement für die Einheit und Sorge um seine Schwester

Wenn man die Liste der Publikationen Cullmanns aus dieser Periode anschaut, fällt auf, dass Cullmanns Veröffentlichungen vor allem Fragen der Einheit und des Gebets, Grussworte und Rückblicke auf sein Leben sowie Übersetzungen früherer Schriften oder Neuauflagen umfassten. Die Motivation, bis ins hohe Alter schriftstellerisch tätig zu sein, erhielt Cullmann durch viele positive Rückmeldungen gerade von Pfarrern und von Laien, die durch seine Arbeit bereichert wurden. Sein letztes Buch über das Gebet schrieb er in der Hoffnung, dass er dadurch Menschen helfen könnte, die in ihrer Gebetspraxis herausgefordert seien.<sup>545</sup> Auch die Ehrungen, die ihn in dieser Zeit zahlreich erreichten, wollte er nicht als Grund zu Eitelkeit, sondern als Erwartung und Wunsch seiner Freunde auffassen, dass er weiterhin auch im Ruhestand seiner Aufgabe treu bleibe. Diese Aufgabe war für ihn in dieser Phase hauptsächlich die Frage der Einheit der Christen.<sup>546</sup> Gerade im Hinblick auf sein ökumenisches Engagement war er auch als Referent tätig, wie aus dem Vortrag hervorgeht, den er seinem Buch *Einheit durch Vielfalt* zugrunde legte.<sup>547</sup> Ehrungen, die

<sup>543</sup> Müller-Römheld, Vancouver, 70.

<sup>544</sup> Müller-Römheld, Vancouver, 72.

<sup>545</sup> So äussert sich Cullmann in einem Interview, welches in der Zeitschrift *Foi et Vie* veröffentlicht wurde: Cullmann, Oscar: Interview d'Oscar Cullmann, in: *Foi et Vie*, Bd. 92, Paris, Nr. 1, 1993, 17.

<sup>546</sup> Cullmann äussert sich zu seinem Lebensauftrag und zu den Ehrungen in folgendem Beitrag: Cullmann, Oscar: Was mich bewegt: Einheit in der Vielfalt, in: *Kirchenbote* (Basel), Nr. 3, März 1982, 6.

<sup>547</sup> Das Manuskript zu diesem Vortrag mit dem Titel: «Ökumenismus der Einheit in der Vielheit: Fusion oder Föderation?», den er 1984 erstmals anlässlich der Gebetswoche

er in dieser Zeit erhielt, brauchte er, um auf sein Verständnis der Einheit hinzuweisen.<sup>548</sup> Viele Angaben über sein Leben und seine Beschäftigung in dieser Zeit finden sich in den einschlägigen Veröffentlichungen von und über Cullmann nicht. Auch nicht in einer veröffentlichten autobiografischen Notiz, in der er nichts über die Jahre nach 1972 schreibt.<sup>549</sup> Darin drückt er aber die Hoffnung aus, dass sein Projekt einer *Einheit durch Vielfalt* in naher Zukunft, allerdings erst nach seinem Tod, verwirklicht werden könnte.<sup>550</sup> Wir werden gleich noch sehen, wie sich Cullmann im Zuge der Veröffentlichung von *Einheit durch Vielfalt* für sein Projekt einsetzte. Hier sei festgehalten, dass ihm in dieser Zeit die Übersetzung seiner Schriften beschäftigte. Für die französische Übersetzung setzte er sich persönlich ein. Sie erschien im Dezember 1986, also im gleichen Jahr wie die deutsche Ausgabe. Die italienische Ausgabe folgte im Januar 1987 und die englische im Januar 1988. Weitere Übersetzungen folgten später. In dieses Jahr fiel auch die europäische ökumenische Versammlung *Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung* in Basel. Inwiefern Cullmann daran teilgenommen hat, geht aus den gesichteten Quellen nicht hervor. Jedenfalls sah sich Cullmann dadurch in seinem Modell der Einheit bestätigt. An der konziliaren Versammlung nahm nämlich auch die römisch-katholische Kirche als Vollmitglied teil. Daraus schliesst Cullmann, dass es dieser Kirche auch möglich sein musste, Teil der von ihm vorgeschlagenen Superstruktur einer konziliaren Gemeinschaft autonomer Kirchen zu werden.<sup>551</sup>

Die Korrespondenzen, die wir im folgenden Kapitel anschauen werden, geben Zeugnis von seinen immer noch ausgedehnten Kontakten in alle Welt. Einige Anschriften der Briefe aus dieser Zeit verraten, dass Cullmann oft in Chamonix in seinem Chalet anzutreffen war. Persönlich beschäftigte ihn in

---

für die Einheit der Christen und später auch im Schweizer Radio DRS gehalten hat, ist in 32 handgeschriebenen Blättern erhalten. Darin ist bereits die Struktur des ersten Kapitels von *Einheit durch Vielfalt* angelegt. Das Manuskript zeigt Spuren von Überarbeitung. So sind einige Sätze durchgestrichen, und einiges ist am Rand oder zwischen den Zeilen mit Bleistift oder hellerer Tinte ergänzt. Siehe dazu: UB BS:NL353:C:II:479.

<sup>548</sup> Die Dankesansprache für den Erhalt des Preises des Instituts Paul VI. sowie die Ansprache an den damaligen Papst Johannes Paul II. und die Pressemitteilung zeugen davon, dass Cullmann den Anlass der persönlichen Ehrung genutzt hat, um Paul VI. zu ehren und auf sein Verständnis der Einheit hinzuweisen. Siehe: Instituto Paolo VI, Notizario 25, Brescia 1993.

<sup>549</sup> Cullmann, Note autobiographique, 34–38.

<sup>550</sup> Cullmann, Note autobiographique, 38.

<sup>551</sup> Siehe dazu: Cullmanns Ausführungen im Zusatzkapitel der zweiten Auflage: Cullmann, *Einheit*<sup>2</sup>, 205. Zur ökumenischen Versammlung in Basel siehe: Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland (Hg.): *Frieden in Gerechtigkeit für die ganze Schöpfung. Texte der Europäischen Ökumenischen Versammlung Frieden in Gerechtigkeit*, Basel, 15.–21. Mai 1989, Hannover 1989.

dieser Zeit wohl zunehmend sein Gesundheitszustand und vor allem jener seiner Schwester Louise, was auch aus Briefen hervorgeht. Seine Schwester begleitete ihn ein Leben lang und war ihm eine grosse Unterstützung. Da sie als junge Frau die Eltern gepflegt und daher keinen Beruf erlernt hatte, versprach Cullmann dem sterbenden Vater, dass er sie zu sich nehme und sich um sie kümmere, was er dann auch zeit seines Lebens tat.<sup>552</sup> Er scherzte manchmal, er und seine Schwester seien kein kinderloses Ehepaar, sondern ein eheloses Kinderpaar.<sup>553</sup> Cullmann hatte nun über den Gesundheitszustand von sich und seiner Schwester offensichtlich einigen Briefpartnern, wohl vor allem Weggefährten aus Strassburg, geschrieben. Am 23. April 1986 schreibt der Strassburger Professor Roger Mehl, dass er nichts von der Krankheit Cullmanns und seiner Schwester gewusst habe und er traurig sei über den Bericht vom Gesundheitszustand von ihm und seiner Schwester.<sup>554</sup> Um was genau es sich bei der Krankheit seiner Schwester handelte, bleibt in den Briefen unausgesprochen. Im folgenden Jahr musste es aber um die Gesundheit seiner Schwester noch schlechter stehen. Der Strassburger Bischof Arthur Elchinger versicherte ihm in einem Brief vom 29. Januar 1987, dass er für die Gesundheit seiner Schwester bete.<sup>555</sup> Edmond Jacob, wie Mehl Professor an der theologischen Fakultät in Strassburg, gibt sich in seinem Brief vom 18. Februar 1987 betroffen von der Nachricht bezüglich Cullmanns Schwester. Er hoffe, dass sie die Operation ohne viel Leiden überstehe. Cullmanns Sorge und Unruhe wegen seiner Schwester verstehe er, da er wisse, was sie ihm bedeute.<sup>556</sup> Offenbar war der Gesundheitszustand seiner Schwester ein Auf und Ab. So freut sich Yves Congar im Brief vom 26. April 1987, dass Cullmanns Schwester wieder ihre «normale Vitalität» zurückgewonnen habe. Cullmann solle ihr seine Wünsche und Anteilnahme ausrichten.<sup>557</sup> Doch ein Jahr später schien der Gesundheitszustand von Louise immer noch angeschlagen. Brieflich drückt Mehl am 21. März 1988 seine Hoffnung aus, dass sich die guten Nachrichten über die Gesundheit von Cullmanns Schwester bestätigen würden.<sup>558</sup> Aus einem Brief vom 19. Oktober 1988 erfahren wir etwas über die Symptome der Krankheit von Louise. Mehl schreibt, er verstehe die Sorgen, die mit dem Gedächtnisver-

---

<sup>552</sup> Froehlich, *Lebendiges Erbe*, 267.

<sup>553</sup> Dieser Scherz Cullmanns wurde mir mündlich von seinem ehemaligen Assistenten Felix Christ mitgeteilt.

<sup>554</sup> UB BS:NL353:B:I:a:976. 89.

<sup>555</sup> UB BS:NL353:B:I:a:420. 32.

<sup>556</sup> UB BS:NL353:B:I:a:712. 27.

<sup>557</sup> UB BS:NL353:B:I:a:311. 30.

<sup>558</sup> UB BS:NL353:B:I:a:976. 90.

lust von Cullmanns Schwester einher gingen.<sup>559</sup> Einige Jahre später wird aus einem weiteren Brief von Mehl ersichtlich, dass Cullmann Probleme mit seinen Augen bekundete und es ihm gesundheitlich nicht gut ging.<sup>560</sup> Während über das Augenleiden Cullmanns nicht mehr zu erfahren ist, erfahren wir aus einem Brief von Lukas Vischer schliesslich von Louises Tod. Vischer, dessen Patentante Louise Cullmann war, kondolierte Cullmann am 24. Februar 1994 zum Tod seiner Schwester. Sie habe ihren festen Platz an seiner Seite gehabt, so könne er sich denken, wie tief der Verlust ihn berühre, selbst wenn sie in den letzten Jahren viel von ihrer ursprünglichen Vitalität eingebüsst und ihn so auf ihr Ende vorbereitet habe.<sup>561</sup> In der ganzen Zeit seines Einsatzes für sein ökumenisches Projekt war also der Gesundheitszustand seiner Schwester ein steter Begleiter.

#### 4.5.3 Fazit aus vorangehenden Phasen

Im Kapitel zwei wurde bereits dargelegt, was Cullmanns Vorschlag einer Gemeinschaft autonomer Kirchen beinhaltete und wie er dies in *Einheit durch Vielfalt* begründet hat. Es bietet sich an dieser Stelle an, nochmals festzuhalten, was er aus den vorangegangenen Phasen in diese entscheidende Phase seines ökumenischen Denkens und Handelns mitgenommen hatte, um den Kreis zwischen dem Kapitel zwei und den in Kapitel drei dargelegten bisherigen Phasen der Entwicklung seines ökumenischen Denkens zu schliessen.

Seit der frühen Phase seines Schaffens – erste Veröffentlichungen bis 1957 – behielt seine Sicht der Heilsgeschichte ihre Bedeutung. Demnach befanden sich die neutestamentlichen Autoren in derselben eschatologischen Spannung wie wir: Mit dem Leben, der Predigt, dem Tod und der Auferstehung Jesu Christi liegt der entscheidende heilsgeschichtliche Wendepunkt in der Vergangenheit, und das Reich Gottes ist damit schon jetzt angebrochen. Die Parusie Christi und damit die Vollendung des Reiches Gottes steht aber noch aus. Die heilsgeschichtliche Zwischenzeit, in der sich die Menschheit befindet, ist geprägt von dieser Spannung und bildet den Rahmen für kirchliches Denken und Handeln, so auch für die Einheit. Wenn auch Cullmann seine Sicht der Heilsgeschichte im Zuge seines Schaffens präzierte und vertiefte, so ist die Grundperspektive doch zeit seines Lebens geblieben. In dieser frühen Phase beschrieb Cullmann auch die Bibel als Abschluss der apostolischen Zeit und als Norm für die spätere Tradition der Kirche. Damit geht seine Beschreibung der Grundlegung der Kirche auf Petrus einher. Demnach hat Jesus seine Kir-

559 UB BS:NL353:B:I:a:976. 93.

560 In einem Brief vom 9. Februar 1993. Siehe: UB BS:NL353:B:I:a:976. 97.

561 UB BS:NL353:B:I:a:1547. 46.

che tatsächlich auf den Jünger Petrus gegründet. Dies war aber eine einmalige Grundlegung, die keine Nachfolge im Sinne der apostolischen Sukzession vorsah. Auch in diese Phase fällt seine Auseinandersetzung mit den frühesten christlichen Glaubensbekenntnissen, in denen er später die Grundlage für ein gemeinsames Zeugnis sehen sollte. All dies bildete die Grundlage für die Entwicklung seiner ökumenischen Sicht und war für ihn von bleibender Bedeutung durch alle beschriebenen Phasen. Zudem ist festzuhalten, dass ihn die Frage der Einheit schon hier persönlich betroffen machte. Er unterhielt schon in dieser Zeit Kontakte und Freundschaften zu römisch-katholischen Theologen und verstand seine exegetischen Schriften als Beitrag zur ökumenischen Diskussion.

In der nächsten Phase – 1957 bis 1962 – legte er im Zusammenhang mit seinem Vorschlag einer ökumenischen Kollekte zum ersten Mal seine Sicht der Wirkweise des Heiligen Geistes dar. Dieser wirke gemäss 1Kor 12 immer Einheit in der Vielfalt. Damit griff er hier zum ersten Mal die Leib-Metapher im Zusammenhang mit der Frage der Einheit auf, die später auch in *Einheit durch Vielfalt* grundlegend sein sollte. Demensprechend betonte er bereits hier anhand des Neuen Testaments die Vielfalt der Formen in der frühesten Zeit des Christentums und lehnte daher schon in dieser Phase eine Uniformität der Einheit ab. Die in *Einheit durch Vielfalt* aufgegriffene Auseinandersetzung mit der Frage der «Schwachen im Glauben» ist auch in dieser Phase begründet. Zu diesem Zeitpunkt betonte er mit diesem Hinweis, wie wichtig die Opferbereitschaft für die Einheit sei. Zum ersten Mal griff er hier zudem auf den Apostelkonvent (Apg 15) als Vorbild für den Umgang mit theologischen Meinungsverschiedenheiten zurück. Trotz theologischer Differenzen hätten Petrus und Paulus anerkannt, dass Gott dem je anderen eine spezielle Gnade und einen speziellen Auftrag gegeben habe. Aufgrund der Ausführungen über den Apostelkonvent machte Cullmann hier den Vorschlag einer ökumenischen Kollekte, die er als Band der Einheit verstand. Für ihn stand zu diesem Zeitpunkt nämlich noch fest, dass zwischen den im ÖRK zusammengeschlossenen Kirchen und der römisch-katholischen Kirche grundlegend verschiedene Sichten der Ökumene bestünden, die eine gemeinsames Ziel verunmöglichten. Während die römisch-katholische Kirche Einheit nur als Unterwerfung unter den Primat verstehen könne, bedeute für die Kirchen des ÖRK Einheit immer einen Zusammenschluss gleichberechtigter Kirchen. Damit einher ging Cullmanns Folgerung, dass Protestanten und Katholiken sich unterschiedlich zur eschatologischen Spannung verhielten. Während diese Spannung für die römisch-katholische Kirche im unfehlbaren Lehramt bereits aufgehoben sei, könne diese Spannung für protestantische Kirchen in der Zwischenzeit nie aufgehoben werden. Deswegen sah er auch schon in dieser Phase die Unmög-

lichkeit einer gemeinsamen Ekklesiologie und lehnte auch die Fusion als Modell für die Einheit ab. In dieser Phase sind bereits die grundlegenden neutestamentlichen Texte für seine Sicht der Einheit präsent. Er schlug hier aber nur eine Kollekte als Band der Einheit und noch keine Gemeinschaft der Kirchen vor.

Erst in der Zeit seiner Auseinandersetzung mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil – 1962 bis 1967 – erwog er eine dem ÖRK verwandte Gemeinschaft der Kirchen in Form einer Föderation. Dazu kam er in dieser Phase, weil er das Kirchen- und Einheitsverständnis der römisch-katholischen Kirche durch das Konzil verändert sah. Er beschrieb zudem die Besonderheiten der unterschiedlichen Kirchen zum ersten Mal als Charismen und stricht die ökumenische Bedeutsamkeit des Gedankens der *Hierarchie der Wahrheiten* heraus. Was er aus dieser Phase sicherlich auch mitnahm, war das Erlebnis des Konzils: Er lernte viele Theologen und Kirchenmänner kennen, und Papst Paul VI. wurde zu einem Freund. Diesem legte er auch erstmals sein späteres Projekt in groben Zügen dar. Er schätzte das Vertrauen sehr, das ihm und den anderen Beobachtern entgegengebracht wurde. So beschrieb er auch später noch, wie wichtig der Geist des Konzils für dessen Rezeption gewesen sei.

In der Phase danach – 1968 bis 1984 – setzte sich Cullmann intensiv mit der Bedeutung des Konzils für die Ökumene auseinander. Er vertiefte dabei durch die Auseinandersetzung mit den Neuen Testament, was er als das einigende und diversifizierende Wirken des Heiligen Geistes verstand. Dabei ist ihm wichtig, dass bereits in jeder Gemeinde des Neuen Testaments die eine Kirche Christi präsent gewesen und demnach auch heute in jeder Kirche, egal welcher Konfession, der eine Leib Christi in besonderer Gestalt gegenwärtig sei. Dies ist eines der Grundprinzipien seines Vorschlags einer Gemeinschaft autonomer Kirchen und in gewisser Weise seine minimale ekklesiologische Voraussetzung. Auch wichtig war ihm, dass sowohl Spaltung als auch das Streben nach Uniformität Sünde gegen den Heiligen Geist seien, insofern dieser immer Einheit in der Vielfalt wirke. Dieser Gedanke behielt für ihn seine Bedeutung auch in *Einheit durch Vielfalt*. In dieser Phase beschrieb er zudem ausführlich die Charismen der römisch-katholischen Kirche und der protestantischen Kirchen. Erstere trage das Charisma des Universalismus, letztere jenes der Konzentration. Er führte aus, wie beide Konfessionen aufeinander angewiesen seien, um je für sich ihr eigenes Charisma zu reinigen und so das zu erhalten, was er die *Harmonie des Evangeliums* nannte. Speziell hob er auch hervor, dass er im Papsttum ein Charisma erkennen könne, auch wenn es der Reinigung bedürfe. Schliesslich führte er aus, wie das Prinzip der *Hierarchie der Wahrheiten* Bedeutung für die Ökumene haben könnte. Mit den Charismen der Konfessionen gehe auch besondere Offenbarung einher, die auch in Bezug

auf die bekräftigten Wahrheiten eine Vielfalt von unterschiedlichen *Hierarchien der Wahrheit* notwendig mache. Die legitime Vielfalt der bekräftigten Wahrheiten bedinge aber eine gemeinsame Spitze. Diese fand er in den frühesten Bekenntnissen der Christen im Neuen Testament.

All diese Aspekte, Erfahrungen und Gedanken nahm Cullmann aus den vorangehenden Phasen mit und schrieb dann mit *Einheit durch Vielfalt* sein ökumenisches Testament in Form eines konkreten Vorschlags einer Gemeinschaft autonomer Kirchen. Hier schliesst sich der Kreis vom eingangs dieser Arbeit ausführlich dargelegten Vorschlag Cullmanns und den verschiedenen Phasen, die ihn dahin führten. Mit der Niederschrift von seinem ökumenischen Testament war aber sein Einsatz für die Ökumene nicht zu Ende. Wir werden im folgenden Kapitel sehen, wie Cullmann sein ökumenisches Netz zu nutzen suchte, um sein Projekt umzusetzen. An einzelnen Beispielen wird gezeigt, wie er auf Reaktionen einging und seinen Vorschlag in einem Zusatzkapitel über die Reaktionen zu klären und vertiefen versuchte. Hier sei überleitend zur Auseinandersetzung mit den Reaktionen auf einen Text hingewiesen, den Cullmann zwischen der ersten und der zweiten Auflage geschrieben hatte.<sup>562</sup> Darin wird ein erster Ansatz der Auseinandersetzung mit Reaktionen

---

<sup>562</sup> In einem weiteren Text aus dem Jahre 1986 widmet sich Cullmann dem Problem der Vielfalt im Neuen Testament. Darin argumentiert Cullmann, was die Vielfalt der neutestamentlichen Stimmen betrifft, gleich, wie er dies im Hinblick auf die verschiedenen Konfessionen tut: «The plurality is, in fact, willed by God. It is the consequence of the human incarnation of Christ. The life of Jesus is so rich, that it embodies a multitude of perspectives. A single disciple in his human weakness was not sufficient to embrace this richness in its totality. The gospels are testimonies of faith to the events of the life of Jesus the Son of God. Each evangelist bore his testimony according to the particular spiritual gift that he received. The Holy Spirit always acts by diversifying his gifts. The Holy Spirit unites, but he unites through diversity. Herein lies the *correct response* to the question of plurality. [...] Only the four testimonies together can prove the testimony to the life of Jesus Christ that is capable of eliciting faith in its readers.» (355) Für Cullmann gilt das Wirken des Heiligen Geistes also auch im Hinblick auf das Zeugnis des Neuen Testaments als solches. Erst durch die Vielfalt der Stimmen kommt es zum einen Zeugnis der Schrift. Er argumentiert in dem Text auch, dass die Vielfalt der theologischen Ideen im Neuen Testament sich gegenseitig ergänzen, und folgert daraus auch, dass dasselbe für die unterschiedliche Gewichtung von Aussagen der Bibel durch die Kirchen gelte: «To acknowledge that the different theological ideas in their diversity complete each other to form a superior synthesis is to allow other Christians and other churches, in turn, the liberty to concentrate, each through a legitimate choice according to their spiritual gifts, on other theological ideas in the New Testament. Thus diversity will not become cause for discord but, on the contrary, a reason for reciprocal respect and an encouragement to learn from one another. It is here that I see the solution to the ecumenical problem of the unity of the Christian churches: each must maintain its own spiritual gifts, yet through diversity.» (356) So argumentiert er hier auf der Grundlage

auf sein Buch ersichtlich. Die Kritik, auf die Cullmann in seinem Beitrag zur Festschrift für seinen verstorbenen Schüler Nikos Nissiotis eingeht, betrifft die Ausweitung der paulinischen Leib-Metapher auf die unterschiedlichen Kirchen. Cullmann betont, dass «massgebende» Vertreter der römisch-katholischen Kirche sein Projekt zwar begrüsst hätten, andere hätten aber entgegengehalten, dass Paulus bei seinen Ausführungen in 1Kor 12 nur individuelle Glieder einer Gemeinde und nicht Gemeinden als solche im Auge gehabt habe. Für Cullmann charakteristisch ist, dass er darauf hinweist, er habe diesen exegetisch berechtigten Einwand in seiner Schrift bereits vorausgesehen und versucht, ihn in seiner Arbeit zu entkräften. Dies sei aber offenbar nicht beachtet oder als nicht überzeugend angesehen worden.<sup>563</sup> Es scheint so, als ob Cullmann davon ausgeht, die Frage eigentlich bereits in *Einheit durch Vielfalt* geklärt zu haben. Viele neue Argumente legt er in dem Text dann auch nicht vor. Unter jenen, die einige Rückfragen im Hinblick auf seine Deutung der Leib-Metapher stellten, finden sich bedeutende Namen. Zum Beispiel meldete Yves Congar in einem Brief vom 18. Januar 1987 seine Zweifel an, ob man dieses Denken der diversifizierenden und einigenden Wirkweise des Heiligen Geistes einfach auf die verschiedenen Kirchen anwenden könne, die sich in der Geschichte getrennt haben: «Mais peut-on appliquer ce qu'en dit S. Paul dans le cadre de communautés locales de même foi, à des Eglises qui se sont séparées dans l'histoire, par des questions de foi?»<sup>564</sup> Auch Heinrich Fries hinterfragte in einem Brief vom 6. Juni 1986 die Anwendung der Leib-Metapher auf die Ökumene und den Gedanken der Charismen, die kollektiv ganzen Konfessionen gegeben seien: «Ist das Modell der Charismen ausreichend, um Sein, Bedeutung und Geschick der einzelnen Kirchen zu beschreiben?»<sup>565</sup> Hans Urs von Balthasar schrieb dazu auf einer Karte vom 8. Juni – ohne Angabe des Jahres –, er könne Cullmanns Auslegung von 1Kor 12 auf die Ökumene hin nicht übernehmen. Es waren also durchaus bedeutende Stimmen, die seine Deutung der paulinischen Leib-Metapher hinterfragten oder gar ablehnten.

---

der Vielfalt der Stimmen im Neuen Testament, dass Einheit durch Vielfalt zustande kommt. Siehe: *Pluralism and Unity in the New Testament*, dem ein unveröffentlichter Vortrag in französischer Fassung aus dem Jahr 1986 zugrunde liegt. Der Text wurde später auf Italienisch und Englisch veröffentlicht. Das französische Originalmanuskript aus dem Jahr 1986 ist im Cullmann-Nachlass zu finden: UB BS:NL353:C:II:490. Hier wird aus der englischen Übersetzung zitiert: Cullmann, Oscar: *Pluralism and Unity in the New Testament*, übers. v. Michael J. Gorman, in: John T. Carroll, Charles H. Cosgrove and E. Elizabeth Johnson (Hgg.): *Faith and History. Essays in Honor of Paul W. Meyer*, Atlanta 1990, 353–359.

<sup>563</sup> Siehe: Cullmann, Die einigende und diversifizierende Wirkung, 59–60.

<sup>564</sup> UB BS:NL353:B:I:a:311. 28.

<sup>565</sup> UB BS:NL353:B:I:a:477. 2.

Cullmann stellt nun im Text in Aussicht, in einem Zusatzkapitel zur demnächst fälligen zweiten Auflage auf konstruktive Kritik reagieren zu wollen. Diesen Text schrieb er also, bevor er das Zusatzkapitel veröffentlicht hatte, und wählte bewusst die Frage nach der neutestamentlichen Geistauffassung, da der Heilige Geist zu den besonders beliebten Themen der orthodoxen Theologie gehöre, die Nissiotis so glänzend vertreten habe. Hier will er nun vorgehen und ausführlicher auf diese Einzelfrage eingehen. Er geht allerdings auf keinen konkreten Einwand ein, sondern legt lediglich nochmals etwas erweitert dar, wie er die doppelte Wirkweise des Geistes versteht. Seine Argumentation für das einigende und diversifizierende Wirken des Heiligen Geistes beginnt er hier mit einem Hinweis auf Pfingsten, den er in *Einheit durch Vielfalt* nicht macht: Die Sprachenverwirrung sei dort aufgelöst, ohne dass die Sprachenverschiedenheiten aufgehoben sei: «Sprechende und Hörende sind durch das Wunder des Heiligen Geistes verbunden.»<sup>566</sup> Auch bezüglich der paulinischen Stellen argumentiert Cullmann hier ausführlicher als in seinem Buch. Bei Paulus durchziehe die Betonung der Einheit schaffenden Wirkung des Geistes fast alle seine Briefe. Sobald Paulus vom Geist spreche, dränge sich ihm das Wort «eins» auf. Das zeigt er hier an den Beispielen Eph 4,3ff und 1Kor 1,13. Gleichzeitig hebe Paulus da, wo von Einheit des Geistes die Rede sei, auch die diversifizierende Wirkung hervor. In Eph 4 betone Paulus neben der Einheit auch die verschiedenen Gaben, die alle der Einheit des Leibes Christi dienen sollten. Gleiches sieht Cullmann in Röm 12,3ff. Die ganze Beschreibung der Gnade und der Gnadengaben zeige, dass Paulus die Vielheit nicht nur quantitativ, sondern vor allem qualitativ als Vielfalt verstehe. Dies kommt für Cullmann am ausführlichsten im langen Abschnitt im 1Kor 12,4–31 zum Ausdruck, den er allerdings auch in *Einheit durch Vielfalt* besprochen hatte.<sup>567</sup> Exegetisch stimme es, dass Paulus hier von individuellen Gliedern einer Gemeinde spreche und nicht von Kirchen. Mit dem Verweis auf andere paulinische Stellen meint Cullmann aber zeigen zu können, dass für Paulus Einheit und Vielfalt als Geistwirkung zusammengehören:

Mit Absicht habe ich mich hier nicht wie in meinem Buch auf 1Kor 12,3ff beschränkt, sondern ich habe auch die anderen ebenso eindeutigen paulinischen Texte herangezogen, um zu zeigen, wie oft [...] die Zusammengehörigkeit von Einheit und Vielfalt als Geistwirkung erscheint. Wenn aber dies untrennbar zum Wesen des Heiligen Geistes bei Paulus gehört, dann ist es a priori undenkbar, dass er diese Verbindung nicht auf die Kirchen als solche ange-

<sup>566</sup> Cullmann, *Die einigende und diversifizierende Wirkung*, 60.

<sup>567</sup> Siehe: Cullmann, *Einheit*<sup>1</sup>, 21–22. *Einheit*<sup>2</sup>, 27–28.

wandt und hier eine andere Auffassung vertreten hätte. Die Kirchen sind ja vom Geist konstituiert.<sup>568</sup>

Es sei anzunehmen, dass keine der aufgezählten Geistesgaben in einer Gemeinde ganz fehle, wohl stehe aber von Kirche zu Kirche eine andere im Vordergrund. So schaffe der Geist zwischen den Kirchen Differenzierung in Einheit. Für Cullmann ist die doppelte Wirkweise des Heiligen Geistes im Neuen Testament nur deshalb vor allem auf die Glieder einer Gemeinde bezogen und nicht auf die Beziehung der Gemeinden zueinander, weil der Fokus noch mehr auf der einzelnen Gemeinde und nicht auf deren Zusammenschluss gelegen habe. Cullmann meint nun, dass man für eine «durch Vielfalt in der Einheit gekennzeichnete Beziehung zwischen den Gemeinden» Ansätze im Neuen Testament finden könne.<sup>569</sup> Hierfür verweist er – ähnlich wie in *Einheit durch Vielfalt* – zunächst auf den Apostelkonvent, der im Gal 2 beschrieben wird. Unter dem Handschlag zur Gemeinschaft seien die Missionsfelder von Petrus und Paulus getrennt worden, da beide die Gnadengabe des anderen anerkannten. Hier sieht Cullmann den Rahmen der Einzelgemeinde überschritten: «Der Rahmen der Einzelgemeinde ist hier insofern überschritten, als das, was von den Führern gesagt ist, implizit für die von ihnen bekehrten Gruppen gilt.»<sup>570</sup> Auch in der Kollekte für die Jerusalemer Urgemeinde sieht Cullmann einen Ansatz für eine Beziehung zwischen den Gemeinden, die auf Austausch der Gaben des Geistes angelegt ist. Wie in *Einheit durch Vielfalt* weist er dann noch auf Röm 1,11 als Beleg hin, dass auch Paulus Gemeinden besondere Charismen zuerkannt habe.<sup>571</sup> Demnach wollte Paulus die römische Gemeinde zum «Austausch im Geist» besuchen. Damit anerkenne Paulus, dass nicht nur er ein Charisma mitzuteilen habe, sondern er seinerseits durch die Gemeinde eine «Stärkung im Geiste» erhalten werde. Cullmann argumentiert dann wiederum analog zu *Einheit durch Vielfalt*, dass im Briefanfang an die Korinther ein Hinweis dafür zu finden sei, dass Paulus von ein und derselben Kirche ausgehe, die an verschiedenen Orten ist.<sup>572</sup> Woraus er wiederum schliesst, dass in jeder Kirche, der *eine* Leib Christi in besonderer Gestalt ge-

<sup>568</sup> Cullmann, Die einigende und diversifizierende Wirkung, 61.

<sup>569</sup> Cullmann, Die einigende und diversifizierende Wirkung, 61.

<sup>570</sup> Cullmann, Die einigende und diversifizierende Wirkung, 61.

<sup>571</sup> Siehe: Cullmann, *Einheit*<sup>1</sup>, 23. *Einheit*<sup>2</sup>, 28–29.

<sup>572</sup> «So bezeichnet er im Anfang der beiden Korintherbriefe die angeredete Gemeinde nicht als Kirche der Korinther, sondern als «Kirche Gottes, die in Korinth ist». Dass heisst, dass es eine und dieselbe Kirche ist, die in allen Gemeinden als Leib Christi verkörpert ist, und doch zugleich diejenige, die sich in dieser Gemeinde in Korinth befindet; die an diesem Ort ihren charismatischen Auftrag erhalten hat.» Cullmann, Die einigende und diversifizierende Wirkung, 62. Siehe auch: Cullmann, *Einheit*<sup>1</sup>, 23. *Einheit*<sup>2</sup>, 29.

genwärtig ist. Cullmann sieht seine Sicht der Einheit im Gesamtzeugnis des Neuen Testaments bestätigt und plädiert zum Schluss dieses Textes für eine ökumenische Zielsetzung, in der jede Kirche ihre volle Autonomie behalten solle, da in der Verschiedenheit der Kirchen die Verschiedenheit ihrer Charismen zum Ausdruck komme. Cullmann war hier offenbar bemüht, einige neue neutestamentliche Belege für seine Deutung des Geistwirkens zu bieten. Auf jeden Fall sollte er sich dann im Zusatzkapitel zur zweiten Auflage um weitere Präzisierung in der Frage bemühen.<sup>573</sup>

---

573

Siehe dazu: Cullmann, *Einheit*<sup>2</sup>, 153–156.

---

**Teil 3**

**Reaktionen**



## 5 Reaktionen zu *Einheit durch Vielfalt*

In seinem Brief vom 9. Juli 1986 schreibt der damalige Kardinal Ratzinger und Präfekt der Glaubenskongregation Folgendes über Cullmanns Projekt:

Das Modell einer ökumenischen Amphiktyonie [...] scheint mir in der Tat die einzig realistische und wahrheitsgemässe Linie zu sein. Natürlich wäre über die Details zu diskutieren. Aber die Richtung, die sie weisen, scheint mir klar das einzige angemessene Grundmodell ökumenischer Arbeit für heute und morgen zu umschreiben.<sup>574</sup>

Diese sehr positive, ja zustimmende Antwort steht hier am Anfang der Diskussion der Reaktionen auf sein Projekt. Dafür gibt es gute Gründe, wie sich in diesem Kapitel noch zeigen wird. Es ist eine der frühesten positiven Reaktionen und das klarste zustimmende Votum zu Cullmanns Projekt. Zudem war Ratzingers Stimme durch seine Rolle als Kardinal und Präfekt der Glaubenskongregation und seine theologische Reputation sehr gewichtig. Mit der Zustimmung Ratzingers schien ein erster Schritt in Richtung der Umsetzung seines Projekts gemacht zu sein. Die zitierte Reaktion soll den Rahmen zur Diskussion der Briefwechsel über *Einheit durch Vielfalt* öffnen.

Wie in der Einleitung erwähnt, dienen im vorliegenden Kapitel Briefwechsel, die Cullmann bezüglich seines Projekts geführt hat, als Quellen für die folgenden Analysen. Die Fülle an Quellen sowie das Zusatzkapitel in der zweiten Auflage, in der Cullmann selbst auf viele Reaktionen eingeht, lassen eine Vielzahl von möglichen Fragestellungen spannend und relevant erscheinen. Umso dringender ist eine klare Eingrenzung der Fragestellung, um nicht den Rahmen der Arbeit zu sprengen. Da Cullmann im Zusatzkapitel in der zweiten Auflage bereits selbst auf zahlreiche inhaltliche Anfragen eingeht und dort Missverständnisse zu klären versucht, scheint eine summarische Aufarbeitung der inhaltlichen Anfragen an Cullmanns Projekt wenig interessant. Zumal sein Projekt im Wesentlichen unverändert bleibt. In der Folge werde

<sup>574</sup> UB BS:NL353:B:I:a:1202. 11.1.

ich die Quellen in dreierlei Hinsicht befragen. Zum einen werde ich anhand der Quellen das ökumenische Netzwerk Cullmanns zeigen. Es wird ersichtlich, wie breit Cullmann vernetzt war und mit wie vielen unterschiedlichen Personen er bezüglich seines Einheitsprojekts im Gespräch war. Hierfür frage ich nach der Anzahl Korrespondenten und Korrespondentinnen sowie Rezensenten und Rezensentinnen wie auch nach deren Konfessionen und werfe einen Blick in die Art des Gesprächs innerhalb der Korrespondenzen. Wir haben gesehen, dass es Cullmann mit der Umsetzung seines Projekts und seiner Sicht der Einheit ernst war. So untersuche ich die Quellen zum anderen dahingehend, wie Cullmann vorgegangen ist, um sein Projekt umzusetzen. Die Briefwechsel können natürlich kein vollständiges Bild des Vorgehens Cullmanns zeigen, sie bieten aber einen spannenden Einblick, wie Cullmann Briefe verwendete, um sein Projekt voranzutreiben. Schliesslich werde ich einzelne ausgewählte Korrespondenzen genauer betrachten und analysieren. Die exemplarische Diskussion von ausgewählten Korrespondenzen ermöglicht uns, an bestimmten Punkten gegenüber Cullmanns eigener Analyse der Reaktionen mehr Tiefenschärfe zu erhalten. Auch zeigen uns die Korrespondenzen Aspekte über Cullmann selbst und seine Beziehung zu den genannten Personen auf.

## 5.1 Lebhaftige Diskussion: Das Netzwerk Oscar Cullmanns

Cullmann hatte ein ausgezeichnetes ökumenisches Netzwerk, das er durch Begegnungen, Besuche, aber auch briefliche Korrespondenzen unterhielt. Dies kann gerade an den Korrespondenzen aus seinem Nachlass gezeigt werden, in denen von seinem Buch *Einheit durch Vielfalt* die Rede ist, und deren gibt es viele. Wichtigste Hinweise dafür, um welche Korrespondenzen es sich dabei handelt, finden sich in der zweiten Auflage von Cullmanns *Einheit durch Vielfalt* selbst.<sup>575</sup> So nimmt Cullmann darin auf 61 unterschiedliche Korrespondenten und Korrespondentinnen Bezug, die sich in Briefen zur ersten Auflage geäußert haben. Hinweise auf 23 weitere Briefwechsel zu seinem Projekt fanden sich in den Beschreibungen zu zwei Mappen mit Reaktionen auf die erste und zweite Auflage.<sup>576</sup> Auf dem Übersichtsblatt mit Beschreibung der Reakti-

—  
<sup>575</sup> Siehe dazu die Auflistung von Briefen und Buchbesprechungen, in: Cullmann, *Einheit*<sup>2</sup>, 153–156.

<sup>576</sup> In diesen mit «Reaktionen auf *Einheit durch Vielfalt*» beschriebenen Mappen befinden sich Buchbesprechungen, Zeitungsartikel und weitere öffentliche Reaktionen zu Cull-

onen auf die erste Auflage fanden sich Verweise auf 21 Briefe von 20 unterschiedlichen Verfassern. Auf jenem mit Reaktionen auf die zweite Auflage fanden sich Verweise auf elf weitere relevante Briefwechsel. Einige der Korrespondenten auf den beiden Listen im Nachlass hat Cullmann schon im Zusatzkapitel erwähnt, sodass aufgrund der Angaben in der zweiten Auflage und aufgrund der in den beiden Mappen gefundenen Hinweise von mindestens 84 Korrespondenten zu *Einheit durch Vielfalt* ausgegangen werden kann. Indem das Verzeichnis des Nachlasses auf weitere Briefschreiber untersucht wurde, deren Namen im Zusammenhang mit Cullmanns ökumenischem Projekt auftauchen und die im relevanten Zeitraum mit Cullmann korrespondierten, entstand schlussendlich eine Liste mit 96 im Hinblick auf *Einheit durch Vielfalt* relevanten Korrespondenzen. Aus den genannten Überlegungen kann also gezeigt werden, dass Cullmann mit fast hundert Personen bezüglich seines Buches korrespondiert hat. Gut möglich, dass es noch mehr waren. Es stellt sich die Frage, wie sich Cullmanns ökumenisches Netzwerk zusammensetzte.

### 5.1.1 Zusammensetzung des ökumenischen Netzwerks

Unter den Korrespondenten finden sich 46 aus den protestantischen Traditionen, 30 aus römisch-katholischer Tradition und vier aus orthodoxen Traditionen. Bei 15 weiteren konnte bisher nicht genau in Erfahrung gebracht werden, welcher Konfession sie angehören. Es kann also durchaus von einem ökumenischen Netzwerk gesprochen werden.<sup>577</sup> Dabei stammen die Gesprächspartner aus allen Einflusssphären ihrer jeweiligen Konfession. So gehört zu den römisch-katholischen Korrespondenten der damalige Papst Johannes Paul II. Auch korrespondierte Cullmann mit acht damaligen Kardinälen. Darunter befanden sich für die ökumenische Entwicklung ihrer Kirche so bedeutsame Namen wie Josef Ratzinger, der später Papst Benedikt XVI. werden sollte, Johannes Willebrands, dem damaligen Präsidenten des päpstlichen Rats zur Förderung der Einheit der Christen, oder Franz König.<sup>578</sup> Auch drei damalige Bischöfe zählen zu den Korrespondenten. Dazu gehört Léon Arthur Elchinger, der bis 1984 Bischof von Strassburg war und den Cullmann bereits

---

manns Buch. Siehe zur ersten Auflage: NL 353:C:V:a:751. Zur zweiten Auflage: NL 353:C:V:a:771.

<sup>577</sup> Unter den Korrespondenten finden sich aber kaum Vertreter, die eindeutig anderen Religionen zugeordnet werden könnten. Mit dem einstigen Bürgermeister von Jerusalem Teddy Kollek wird gerade mal eine Person einer anderen religiösen Tradition als dem Christentum greifbar. Somit kann festgehalten werden, dass Cullmanns Netzwerk zwar ökumenisch, nicht aber interreligiös war.

<sup>578</sup> Die weiteren Kardinäle, mit denen Cullmann korrespondierte, sind Carlo Maria Martini, Albert Decourtray, Roger Etchegaray, Paul Poupard und Hermann Volk.

seit den 1950er-Jahren persönlich kannte, was aus der Korrespondenz zu erschliessen ist.<sup>579</sup> Als Korrespondent erwähnenswert ist auch der spätere Bischof, Kardinal und Präsident des päpstlichen Rats zur Förderung der Einheit der Christen, Walter Kasper. Zu den weiteren römisch-katholischen Briefpartnern gehören vor allem Theologen, Professoren und Priester. Zu nennen wäre da zum Beispiel der Priester und Theologe Hans Urs von Balthasar, der Theologe und spätere Kardinal Yves Congar, der für sein ökumenisches Engagement bekannte Heinrich Fries und Max Thurian, der als einer der wichtigsten Theologen der Taizé-Gemeinschaft gilt. Unter den 46 protestantischen Korrespondenten finden sich bedeutende Ökumeniker wie Lukas Vischer, der frühere Direktor der Abteilung für Glauben und Kirchenverfassung, Wolfhart Pannenberg, der lange Zeit Delegierter der EKD in der Abteilung für Glauben und Kirchenverfassung war, weiter Harding Meyer, der lange Zeit Professor am Institut für Ökumenische Forschung des Lutherischen Weltbundes in Strassburg war, oder Reinhard Frieling, der im ÖRK aktiv war. Auch Emilio Castro, der ehemalige Generalsekretär des ÖRK, André Birmelé, der zwischen 1991 und 1998 Mitglied im Exekutivausschuss des ÖRK war, und André Appel, der damalige Präsident der Konferenz europäischer Kirchen, zählen zu den protestantischen Briefpartnern. Dazu korrespondierte Cullmann auch mit Landesbischof Eduard Lohse und dem damaligen Erzbischof von Canterbury Robert Runcie. Es finden sich viele Professoren unter den Korrespondenten. Neben den oben genannten Ökumenikern, von denen die meisten auch Professoren waren, sind hier zu nennen Dietrich Braun, Professor für systematische Theologie in Berlin, Karl Hammer, Professor für Kirchengeschichte in Basel, Werner Kümmel, Professor für Neues Testament in Marburg, Alfred Schindler, Professor für Kirchen- und Dogmengeschichte, oder Reinhard Slenczka, Professor für systematische Theologie. Daneben finden sich unter den Korrespondenten viele Professoren anderer Disziplinen, Pfarrer, Journalisten, Diplomaten und Politiker. Die allermeisten Korrespondenten sind Männer. Gerade einmal drei Frauen finden sich unter den Briefpartnern, wobei in der einen oder anderen Korrespondenz auch Briefe der Ehefrauen der Korrespondenten zu finden sind.

In den Briefwechseln fehlen leider oft die Briefe von Cullmann selbst, da er seine Korrespondenzen handschriftlich führte und deswegen keine Durchschläge machte. Er erstellte zwar auch immer wieder Entwürfe seiner Briefe,

---

<sup>579</sup> Die anderen beiden Bischöfe sind Pierre Mamie und Otto Wüst.

diese bewahrte er aber nur selten auf.<sup>580</sup> Bei den 96 Korrespondenzen finden sich bloss in 34 Briefwechseln Briefe aus Cullmanns Feder. So ist selten eine Korrespondenz komplett vorhanden. Im Anhang findet sich eine Tabelle mit allen Briefpartnern, mit denen Cullmann in Bezug auf *Einheit durch Vielfalt* korrespondiert hat.<sup>581</sup>

### 5.1.2 Überblick über die behandelten Korrespondenzen

Im Hinblick auf die Auswertung der vorhandenen Quellen in dieser Arbeit muss festgehalten werden, dass bei Weitem nicht alle diese Briefwechsel berücksichtigt werden können. Aufgrund des Archivrechts des Kantons Basel-Stadt unterliegen viele der betreffenden Korrespondenzen immer noch einer Schutzfrist, sodass zurzeit nicht alle genannten Korrespondenzen für die Erforschung und Analyse zugänglich sind.<sup>582</sup> Zur Zeit der Abfassung dieses Kapitels<sup>583</sup> sind 39 der relevanten Korrespondenzen zur Untersuchung freigegeben, und in zwölf davon befinden sich auch Briefe von Cullmann, wobei insgesamt 20 Briefe von Cullmann erhalten sind. Von den untersuchten Korrespondenzen stammen 17 von römisch-katholischen, zehn von protestantischen, drei von orthodoxen und zwei von Autoren, deren Konfession bisher unklar ist. In den behandelten Korrespondenzen sind also die römisch-katholischen und die orthodoxen Stimmen, gemessen am festgestellten Netzwerks Cullmanns, proportional übervertreten. Die protestantischen und jene, deren Konfession unklar ist, sind prozentual untervertreten. Weiter stammt nur eine der behandelten Korrespondenzen von einer Frau. In den meisten Fällen wird die Korrespondenz zu *Einheit durch Vielfalt* durch die Zusendung eines Exemplars des Buches von Cullmann eröffnet. Von diesen Briefen oder Zusendungen des Buches Cullmanns sind keine erhalten. Dafür schrieb er in die meisten Bücher, die er versandte, eine persönliche Widmung. Zumeist beginnt die verfügbare Korrespondenz dann mit einem Dankeschreiben an Cullmann, in der oft auch für die herzliche Widmung gedankt wird. So ist es naheliegend, dass

---

<sup>580</sup> Nach einem Aufruf von Karlfried Froehlich wurden einige Kopien von Briefen Cullmanns dem Cullmann-Nachlass zugänglich gemacht. Siehe dazu: Froehlich, *Lebendiges Erbe*, 265.

<sup>581</sup> Siehe: Tabelle 1: Die Korrespondenzen zu *Einheit durch Vielfalt*.

<sup>582</sup> Die rechtlichen Bestimmungen sehen vor, dass Korrespondenzen von noch lebenden Personen unter Verschluss zu halten sind. Stirbt die betreffende Person, wird die Korrespondenz zehn weitere Jahre geschützt und erst nach Ablauf dieser Frist für die Forschung freigegeben. Die Schutzfristen bei lebenden Personen können umgangen werden, indem die betreffende Person eine schriftliche Erlaubnis zur Einsicht und Auswertung der Korrespondenz erteilt.

<sup>583</sup> Die Schlussredaktion fand im Herbst 2020 statt.

er beim Versand der Bücher keinen Brief beilegte, sondern die Bücher einfach mit der persönlichen Widmung versandte. Die Art und Intensität des Gesprächs in den Briefwechseln zu *Einheit durch Vielfalt* ist unterschiedlich. Sie reicht von einer einfachen Dankeskarte ohne inhaltliche Diskussion bis zu umfangreichen Briefen mit angehängten Buchbesprechungen. Vom Umfang der verfügbaren Briefwechsel her stechen drei hervor. Es sind dies die Korrespondenzen mit Josef Ratzinger, Wolfhart Pannenberg und Manfred Plate. In den ersten beiden sind jeweils drei, in der letzten vier Reaktionen von Cullmann erhalten. Acht weitere Korrespondenzen enthalten eine Reaktion von Cullmann. Es sind dies die Briefwechsel mit Dietrich Braun, Raymond Bréchet, Yves Congar, Heinrich Fries, Pierre Mamie, Alexandre Papadopoulou, Alain Peyrefitte und Josef Willebrands. In allen anderen sind keine Reaktionen von Cullmann im Nachlass vorhanden. Einige Briefwechsel, die nur durch Briefe von Cullmanns Gegenüber greifbar werden, lassen ein ausführlicheres Gespräch vermuten. Es sind dies die Korrespondenzen mit dem Bischof von Strassburg, Léon Arthur Elchinger, jene mit dem Theologen André de Halleux und jene mit dem Taizé-Bruder und Theologen Max Thurian. Ein Blick auf die Daten der verfügbaren Briefe zeigt die zeitliche Intensität des brieflichen Gesprächs, zumindest der im Nachlass erhaltenen Briefwechsel. So fällt ein Grossteil der Briefe in die Zeit von Sommer und Herbst des Jahres 1986, also kurz nach der Veröffentlichung der ersten Auflage. Die meisten dieser Briefe stellen Dankesmeldungen und erste Reaktionen auf Cullmanns Buch dar. Danach findet sich im Frühling 1987 eine Häufung von Briefen, was der Diskussion um eine Reaktion Manfred Plates geschuldet ist. In der zweiten Hälfte des Jahres 1987 und dann 1988 finden sich nur noch wenige Briefe, was auf eine Abflachung der Gesprächsintensität hinweist. Vom Jahr 1989 sind dann keine Briefe mehr erhalten. Im Jahr 1990 gibt es dann wieder einige Briefe im Zusammenhang mit dem Erscheinen der zweiten Auflage und dann zu Beginn des Jahres 1991 wiederum Dankeschreiben für die zweite Auflage. Allerdings schliessen sich an die zweite Auflage kaum mehr Briefwechsel an. Nach dem Juni 1991 ist unter den verfügbaren Korrespondenzen nur noch ein Brief bezüglich Cullmanns Projekt zu verzeichnen.<sup>584</sup> Ansonsten wird es in den Briefen still um Cullmanns Projekt, worauf ich in der Diskussion der Korrespondenz mit Ratzinger zu sprechen kommen werde. Jedenfalls scheint Cullmann nach

---

<sup>584</sup> Gerhard May schreibt am 24. Dezember 1991, er schulde Cullmann schon sehr, sehr lange ein Lebenszeichen, und dankt dann Cullmann für die Zusendung der zweiten Auflage. Er schreibt dann auch über die Gründe für das beschämend lange Ausbleiben einer Antwort. Es ist also möglich, dass Cullmanns Brief Monate zurücklag. Siehe: UB BS:NL353:B:I:a:967. 26,1.

dem Juni 1991 nicht mehr zu seinem Projekt in brieflichem Austausch gewesen zu sein. Eine Übersicht über die in dieser Arbeit behandelten Briefwechsel ist im Anhang zu finden.<sup>585</sup>

### 5.1.3 Buchbesprechungen von *Einheit durch Vielfalt*

Cullmann sammelte nicht nur Briefe, die er in Bezug auf sein Projekt erhalten hatte, sondern auch Rezensionen, Zeitungsausschnitte und andere öffentliche Beiträge zu seinem Buch. Das ist sehr wertvoll, weil viele der von Cullmann gesammelten öffentlichen Reaktionen kaum je hätten wiedergefunden werden können. Im Nachlass finden sich die Reaktionen geordnet nach erster und zweiter Auflage.<sup>586</sup> In der Mappe zur ersten Auflage finden sich 59 schriftliche Buchbesprechungen oder andere öffentliche Reaktionen zu Cullmanns Buch. In der Mappe zur zweiten Auflage finden sich weitere 20 Veröffentlichungen. Von diesen insgesamt 79 Veröffentlichungen können 33 protestantischen, 14 römisch-katholischen und fünf orthodoxen Autoren zugerechnet werden.<sup>587</sup> Bei den weiteren Beiträgen konnte die Konfession des Verfassers nicht bestimmt werden. Was die Berufe angeht, so sind unter den Rezensenten vor allem Theologen, Professoren, Pfarrer und Journalisten zu finden. Während 39 dieser Berichte in Deutsch verfasst sind, finden sich 23 in französischer Sprache, fünf in Englisch, zwei in Spanisch und je eine in Ungarisch, Dänisch, Niederländisch und Griechisch. Die Beiträge wurden in ganz unterschiedlichen Zeitschriften veröffentlicht. So sind viele dieser Beiträge in diversen theologischen und ökumenischen Fachzeitschriften oder Kirchenblättern erschienen. Auch einige säkulare Zeitungen berichteten über Cullmanns ökumenisches Projekt. Zeitlich gibt es einige Berichte aus dem Jahre 1986, die meisten Besprechungen der ersten Auflage fallen aber in die Jahre 1987 und 1988. Die zweite Auflage löste weniger Besprechungen aus, und diese fielen zumeist ins Jahr 1992. So zeigen auch die in diesem Zusammenhang gesammelten Quellen die Breite von Cullmanns ökumenischem Netzwerk und vor allem auch die Breite des Gesprächs über sein Projekt. Es wurde offensichtlich durch alle Konfessionen hindurch über Cullmanns Projekt gesprochen, und sein Entwurf wurde in einer Vielzahl von Ländern aufgegriffen. Auch hier zeigt sich, wie breit und vielgestaltig die Leserschaft von Oscar Cullmann war. Da es sich bei den Rezensionen um öffentliche Reaktionen handelt, auf die Cullmann zum

---

<sup>585</sup> Siehe: Tabelle 2: In dieser Arbeit behandelte Korrespondenzen.

<sup>586</sup> Siehe die beiden Mappen mit Reaktionen zur ersten und zweiten Auflage: UB BS:NL353:C:VII: 34 und 35.

<sup>587</sup> Mit Elisabeth Behr-Siegel findet sich nur eine Frau unter den Rezensenten von Cullmanns Buch.

Teil bereits in der zweiten Auflage eingegangen ist, wird nur insofern auf einzelne Buchbesprechungen eingegangen, als sie im Zusammenhang mit einer behandelten Korrespondenz stehen. Im Anhang ist eine Übersicht über die Buchbesprechungen zur ersten und zur zweiten Auflage zu finden.<sup>588</sup>

#### 5.1.4 Selbstzitate als Antwort auf Fragen

Wenn ich die Briefe betrachte, in denen Cullmann auf Anfragen reagiert, dann ist auffällig, dass er als Antwort auf eine Frage oft auf die Aussagen aus seinem Buch mitsamt Seitenzahlen verweist oder gar direkt daraus zitiert.<sup>589</sup> Es scheint so, als ob er das Gefühl hatte, die Leserinnen und Leser hätten einfach nicht genau genug gelesen. Der Brief an Congar vom 20. April 1987 ist exemplarisch für diese Eigenart Cullmanns, auf Fragen einzugehen. Congar hatte in einem Bericht über *Einheit durch Vielfalt* einige Fragen aufgeworfen.<sup>590</sup> Cullmann geht in seinem Antwortbrief auf drei Fragen ein. Seine Antwort auf die Frage, ob in seinem Vorschlag der Busse nicht zu wenig Gewicht gegeben werde, antwortet er:

A la fois dans le chapitre «Charisme et oecumenisme» (pages 23 sui.) et «Histoire du salut, lieu du dépoliement de l'unité dans la Diversité» (pages 40 sui.) j'insiste fortement sur les déformations des charismes doit aux péchés humains des Eglises qui ont transformé une diversité féconde en une hostilité d'Eglises. J'insiste sur ce grand péché des Eglises: je mentionne jalousie, despotisme, esprit belliqueux et je dis que c'est la tâche la plus urgente de chaque Eglises d'éliminer ces déformations (voir surtout p. 24s., aussi p. 93, p. 44, aussi p. 93).<sup>591</sup>

Die anderen Fragen beantwortet er auf ebensolche Weise, indem er auf Aussagen und Seitenzahlen verweist, bei denen er in seinem Buch zum angesprochenen Thema referiert. Auf diesen Brief Cullmanns erwidert Congar, er sei von der langen Antwort Cullmanns beeindruckt. Er könne kaum auf seinen Bericht zurückgehen, aber wenn sich die Gelegenheit böte, werde er es tun. Die Reaktion lässt nicht klar darauf schliessen, ob ihm die Antworten Cullmanns seine Anfragen beantwortet haben oder nicht, jedenfalls wechselt Con-

<sup>588</sup> Siehe: Tabelle 3: Öffentliche Reaktionen auf die erste Auflage, und Tabelle 4: Öffentliche Reaktionen auf die zweite Auflage.

<sup>589</sup> Beispiele dafür sind in Briefen an Bréchet (UB BS:NL353:B:III:20. 2.), Congar (UB BS:NL353:B:I:a:311. 29.), Fries (UB BS:NL353:B:I:a:477. 4.), Mamie (UB BS:NL353:B:I:a:932.1,2) und Plate (UB BS:NL353:B:III:88. 2.) zu finden.

<sup>590</sup> Congar, Yves: *Bulletins d'écclésiologie oecuménique*, in: *Revue des science philosophique et théologique*, tome 71, Paris 1987, 123–131.

<sup>591</sup> UB BS:NL353:B:I:a:311. 29.

gar dann gleich das Thema.<sup>592</sup> Im Zusatzkapitel geht Cullmann aber dann ausführlicher auf die Fragen Congars ein und kommt nicht nur auf bereits Gesagtes aus der ersten Auflage zu sprechen.<sup>593</sup> Gleichwohl legt die Sprache im Zusatzkapitel nahe, dass Cullmann davon ausgeht, das Wesentliche in der ersten Auflage bereits gesagt zu haben. Im Zusatzkapitel will er «Missverständnisse» durch Präzisierungen klären.<sup>594</sup> So schreibt er beispielsweise in Bezug auf den Einwand, dass Paulus in 1Kor 12 bloss individuelle Glieder und nicht Gemeinden im Blick hatte, dass er dies «natürlich exegetisch ausdrücklich zugegeben» habe und in der ersten Auflage bereits selbst diese Frage gestellt und sie beantwortet habe.<sup>595</sup> Man liest im Zusatzkapitel Aussagen wie: «Auf die Gefahr hin, dass mir vorgeworfen wird, mich zu wiederholen, betone ich [...]» und «[...] wie ich schon in der ersten Auflage hervorgehoben habe [...]» sowie «[...] wie ich von Anfang an betont hatte [...]» oder «Schon in der ersten Auflage hatte ich [...]» und «Ich hatte dies vorausgesehen [...]».<sup>596</sup> Es erstaunt also nicht, dass Cullmanns Vorschlag im Wesentlichen derselbe blieb. Die exemplarische Betrachtung einzelner Reaktionen im Kapitel sechs wird helfen, die Art und Weise, wie Cullmann mit seinen Briefpartnern interagiert und wie er Anfragen im Zusatzkapitel besprochen hat, besser einordnen zu können.

## 5.2 Cullmanns Vorgehen zur Umsetzung seines Projekts im Licht der Briefwechsel

Dass Cullmann sein Buch nicht bloss als Bereicherung der ökumenischen Debatte verstand, ist bereits gezeigt worden. Davon zeugt etwa der ganze zweite Teil seines Buches, indem es ihm um die praktische Verwirklichung seiner Schlussfolgerungen aus dem Neuen Testament geht. Indem er in Bezug auf *Einheit durch Vielfalt* oft von seinem «Projekt» oder seinem «Vorschlag» spricht, unterstreicht er seinen Umsetzungswillen.<sup>597</sup> Die oben genannte Reaktion von Ratzinger und auch ähnliche weitere haben Cullmann sehr optimistisch gestimmt und seine Hoffnung auf Umsetzung seines Entwurfs genährt.

<sup>592</sup> UB BS:NL353:B:I:a:311, 30.

<sup>593</sup> Siehe etwa: Cullmann, *Einheit*<sup>2</sup>, 156–157, 189–190.

<sup>594</sup> Cullmann, *Einheit*<sup>2</sup>, 9.

<sup>595</sup> Siehe: Cullmann, *Einheit*<sup>2</sup>, 154.

<sup>596</sup> Siehe: Cullmann, *Einheit*<sup>2</sup>, 160, 191, 195, 197.

<sup>597</sup> Für die Bezeichnung «Projekt», siehe z. B.: Cullmann, *Einheit*<sup>1</sup>, 9. *Einheit*<sup>2</sup>, 11, 15, 147 oder 218. Von seinem «Vorschlag» spricht er etwa in: Cullmann, *Einheit*<sup>1</sup>, 9, 13, 141. *Einheit*<sup>2</sup>, 10, 12, 15, 19, 218.

Wenn er schon beim Schreiben der ersten Auflage auf eine spätere Realisierung gehofft hatte, so nahm sein Projekt mit dieser Zustimmung Fahrt auf, denn er hatte eine so klare Zustimmung gerade von Kardinal Ratzinger nicht erwartet. In der Folge wird nun Cullmanns Vorgehen zur Umsetzung seines Projekts in den Briefwechseln beleuchtet.

### 5.2.1 Persönliche Bewerbung seines Buches

Cullmann war wichtig, dass sein Buch gelesen wird. Wie wir gesehen haben, unterhielt Cullmann ein sehr umfangreiches ökumenisches Netzwerk. An den Quellen auffällig ist, dass die meisten der Korrespondenten ein Exemplar von *Einheit durch Vielfalt* von Cullmann zugesandt erhalten haben. So bedanken sich in 29 der 39 untersuchten Briefwechsel die Korrespondenten für die Zusendung des Buches und in deren 14 wurde Cullmann für die persönliche Widmung gedankt. Es ist also wahrscheinlich, dass er nicht nur sehr viele Exemplare versandte, sondern dass er beim Versand seiner Bücher jeweils eine persönliche Widmung auf die ersten Seiten schrieb. Daran ist erkennbar, dass Cullmann sein ökumenisches Netzwerk mit seinen Schriften versorgte und grossen Wert darauflegte, seine ökumenischen Gesprächspartner persönlich anzusprechen.<sup>598</sup> Dies provozierte viele Dankschreiben, die oft genutzt wurden, um gleich auf Cullmanns Gedanken zu reagieren. Mit diesem Vorgehen verlieh er seinem Projekt eine grosse Leserschaft und eine breite Resonanz über die Grenzen der Konfessionen hinweg. Sein Buch geriet so in Umlauf und ins Gespräch. Etwas mehr als ein Viertel, nämlich zehn der 39 Korrespondenten, haben sich auch öffentlich in Form einer Besprechung des Buches Cullmanns geäussert. Auf diese Weise hat Cullmann selbst nach der Veröffentlichung seines Buches dazu beigetragen, dass die erste Voraussetzung für eine Umsetzung seines Plans gegeben war: nämlich, dass sein Buch von vielen gelesen und öffentlich diskutiert wurde.

Seine Kontakte nutzte er zudem, um sein Netzwerk weiter auszubreiten und sein Buch an namhafte Vertreter der Kirchen zu senden. So fragte er André Appel, den damaligen Kirchenpräsidenten der Protestantischen Kirche Augsburgischen Bekenntnisses von Elsass und Lothringen, brieflich nach dem aktuellen Präsidenten des lutherischen Weltbundes und dessen Adresse, um diesem sein Buch zu zusenden.<sup>599</sup> Cullmann versandte aber nicht nur persön-

---

<sup>598</sup> Für andere Veröffentlichungen finden sich im Cullmann-Nachlass Listen mit Adressaten von Veröffentlichungen von Cullmanns Werken. So zum Beispiel eine Liste mit Personen, denen er nach dem Erhalt des Prix Paul VI. Veröffentlichungen von sich senden wollte. Siehe: UB BS:NL353:C:II:523.

<sup>599</sup> Das geht aus dem Antwortschreiben von Appel an Cullmann vom 14. August 1986 hervor. Siehe: UB BS:NL353:B:I:a:28. 8.

lich Exemplare seines Werks. Wie wir in einem Brief Cullmanns an Dietrich Braun<sup>600</sup> vom 2. Oktober 1986 sehen, war er auch bemüht, die allgemeine Verfügbarkeit seines Buches sicherzustellen. Er fragt dort Braun, ob sein Buch in den theologischen Buchhandlungen Berlins auf Lager sei. Ihm war also sehr daran gelegen, seinem Buch eine möglichst grosse Leserschaft zu verschaffen. Das zeigt sich auch daran, dass er die Übersetzung seines Werkes in verschiedene Sprachen unterstützte und sich ins hohe Alter – man darf nicht vergessen, dass Cullmann 1986 bei der Veröffentlichung seines Werkes bereits 85 Jahre alt war – persönlich um eine gute Übersetzung ins Französische bemühte. Der erste Entwurf der Übersetzung passte ihm offenbar nicht, wie aus einer Reaktion Vittorio Subilias, einem waldensischen Theologen, hervorgeht. Subilia fragt im Brief<sup>601</sup> vom 25. Juni 1986, ob die Schwierigkeiten, die durch die schlechte französische Übersetzung entstanden seien, nun überwunden seien. Cullmann korrigierte die erste Übersetzung von Pierre Jundt stark, wie aus dem ersten Übersetzungsmanuskript hervorgeht.<sup>602</sup>

### 5.2.2 Optimistische Interpretation

Cullmann hat, gemäss eigenen Angaben, in der zweiten Auflage eine Mehrzahl zustimmender Reaktionen auf sein Projekt erhalten.<sup>603</sup> Bei der Analyse der brieflichen Reaktionen ist allerdings teilweise nicht klar, wie die Korrespondenten tatsächlich zu Cullmanns Projekt gestanden sind. Es scheint so, dass Cullmann sehr grosszügig darin war, freundliche Reaktionen auf seine ökumenische Arbeit im Allgemeinen und zu seiner Person als Zustimmung oder Einverständnis zu seinem Projekt zu deuten. In der Folge wird dies an einigen Beispielen gezeigt.

In seinem Brief vom 22. August 1986 an Wolfhart Pannenberg<sup>604</sup>, der allerdings nur in einer Umschrift erhalten ist, nennt er bei den eher überraschenden zustimmenden Reaktionen auch einen Papstbrief. Gemeint ist der Brief von Johannes Paul II. vom 17. Juli 1986.<sup>605</sup> Wenn man den Brief von Johannes Paul II. liest, stellt man zwar eine wohlwollende positive Haltung des Papstes Cullmanns Person gegenüber fest, aber es kann kaum von einer Zustimmung zu Cullmanns Projekt die Rede sein. Der Papst dankt Cullmann für die Zusage seines Buches und für die persönliche Widmung und lobt ihn für dessen

600 Siehe: UB BS:NL353:B:I:a:188. 69,1.

601 UB BS:NL353:B:I:a:1453. 53.

602 Die Aussage basiert auf der Beschreibung des Übersetzungsmanuskripts im Online-Verzeichnis der Bibliothek der Universität Basel. Siehe: UB BS:NL353:C:II:492.

603 Cullmann, *Einheit*<sup>2</sup>, 147.

604 Siehe: UB BS:NL353:B:I:a:1125. 8.

605 UB BS:NL353:B:II: 42.

Eifer für die Einheit der Christen. Bezüglich der Einheit schreibt er weiter, dass die erwartete Einheit für den Menschen ein Mysterium bleibe. Er nimmt also nicht explizit zu Cullmanns Projekt Stellung. Diese positive Haltung gegenüber Cullmanns Eifer für die Ökumene kann nicht als Zustimmung zu seinem Projekt gedeutet werden. In der zweiten Auflage seines Buches spricht er in Bezug auf Papst Johannes Paul II. dann bloss noch von dessen Interesse und nicht von dessen Zustimmung. Cullmann verweist dann nicht auf den Brief von Johannes Paul II., sondern auf ein Interview, dass der Journalist Hansjakob Stehle auf seinem Rückflug von Australien nach Rom geführt hat und dass in den Zeitungen *Die Zeit* vom 2. Januar 1987 und *Nordwestschweiz* vom 8. Dezember 1986 wiedergegeben ist. In den beiden Artikel wird berichtet, dass Johannes Paul II. das Buch von Cullmann auf dem Rückweg von Australien gelesen habe. Auf die Frage des Journalisten, ob der Papst in Bezug auf das Petrusamt im Hinblick auf eine ökumenische Gemeinschaft Kompromisse schliessen könne, antwortete Johannes Paul II. mit einem Verweis auf Cullmann: «Was für ein Kompromiss? Wie? Das ist die ganze Frage! Das habe ich auch bei Cullmann gesehen: Für ihn ist die Frage gar nicht <ob>, sondern <wie>.»<sup>606</sup> Auf die Frage nach seiner Perspektive für dieses «Wie», sagt Johannes Paul II., dass er Hoffnung habe, auch wenn die historischen Schwierigkeiten sehr gross seien. Über das Buch von Cullmann werde er vielleicht noch mit jemandem sprechen. Aus all diesen Angaben können also durchaus ein Interesse und eine grundlegend offene Haltung dem Projekt Cullmanns gegenüber abgeleitet werden. Eine Zustimmung würde aber anders klingen. Wenn Cullmann also Pannenberg gegenüber einen Papstbrief als zustimmend erwähnt, dann ist das sehr optimistisch.

In der zweiten Auflage benennt Cullmann in einer Fussnote eine Reihe von Kirchenvertretern, die – zwar «in kurzen, Vorbehalte nicht ausschliessen, Schreiben» – prinzipiell einverstanden mit ihm seien<sup>607</sup>. Dabei nennt er als anglikanischen Vertreter den damaligen Erzbischof von Canterbury Robert Runcie. In der Fussnote ist keine Quellenangabe zu finden. Im Nachlass ist aber ein Brief von Runcie erhalten. In diesem Brief vom 18. Dezember 1986

<sup>606</sup> Siehe das Interview, dass Hansjakob Stehle mit Johannes Paul II. geführt hat: Stehle, Hansjakob: Auf der Rückreise des Papstes von Australien nach Rom. «Cullmann» im Reisegepäck, in: Vaterland Nr. 10, 6.12.1986, 7. Zu finden in Nachlass Oscar Cullmann, in: UB BS:NL353:C:I:3.

<sup>607</sup> Siehe: Cullmann, *Einheit*<sup>2</sup>, 198. Er nennt dort die römisch-katholischen Kardinäle Decourtray, Etchegaray, König, Martini, Poupard, Volk sowie die Bischöfe Elchinger und Wüst. Auch Papst Paul VI., dem er sein Projekt mündlich vorgetragen habe, habe zugestimmt. Von lutherischer Seite nennt er Bischof Eduard Lohse und von anglikanischer Seite den Erzbischof von Canterbury Robert Runcie.

schreibt Runcie allerdings nur, dass er sich sehr über den Erhalt des schönen Destillats von neutestamentlicher und ökumenischer Theologie gefreut habe. Er lese noch wenig Deutsch und freue sich, Cullmanns Synthese zu lesen. Offensichtlich hatte Runcie Cullmanns Buch noch gar nicht gelesen. Während Cullmann diesen Brief in der Auflistung der wichtigsten Rezipienten in der zweiten Auflage<sup>608</sup> erwähnt, gibt es keinen Hinweis auf eine andere Quelle oder ein allfälliges Gespräch zwischen Cullmann und Runcie. Der damalige Erzbischof von Canterbury mag Cullmann vielleicht tatsächlich zugestimmt haben, aber aus den genannten Quellen kann dies nicht abgeleitet werden. Aus dem Brief, den Cullmann nennt, geht lediglich hervor, dass Runcie sich über die Zusendung des Buches gefreut hat. Daraus ein prinzipielles Einverständnis abzuleiten, braucht wiederum viel Optimismus. Unter den römisch-katholischen Vertretern ist auch der Kardinal Heinrich Volk in der genannten Auflistung von prinzipiell einverstandenem Rezipienten zu finden. Doch auch bei Volk findet sich lediglich der Hinweis auf einen Brief vom 14. Juni 1986<sup>609</sup>, aus dem hervorgeht, dass er Cullmanns Buch noch nicht gelesen habe. Er schreibt in dem Brief zwar schon von seiner ökumenischen Haltung, aber eben ohne Cullmanns Buch gelesen zu haben. Auch hier sind neben dem Brief keine weiteren Quellen erwähnt. Auch in diesem Fall wurde das angebliche Einverständnis ziemlich frei interpretiert. Der in der Liste auch erwähnte Kardinal König schreibt in einem Brief vom 28. August 1987<sup>610</sup>, dass er Cullmanns Buch mit grossem Interesse gelesen habe und Cullmann damit «der guten Sache einen besonders wertvollen Dienst» erwiesen habe. Er weist auch darauf hin, dass der Papst Cullmanns Buch mit grossem Interesse gelesen habe. Diese knappen positiven Aussagen deutet Cullmann dann als prinzipielles Einverständnis. Beim Bischof Léon Arthur Elchinger ist dann aufgrund der vorhandenen Briefe<sup>611</sup> tatsächlich von einer zustimmenden Grundhaltung gegenüber Cullmanns Konzept auszugehen. Er fragt Cullmann in seinem Brief, ob nicht noch direkter eine Allianz zwischen verschiedenen grossen Kirchen angestrebt werden sollte, um der Dringlichkeit der Sache der Einheit Nachdruck zu verleihen.<sup>612</sup> In der zweiten Auflage weist Cullmann dann daraufhin, dass er – aufgrund seines ekklesiologischen Verständnisses, wonach jede Kirche für sich selbst den Leib Christi darstellt und aber gleichzeitig damit rechnen soll, dass dies auch für alle Schwesterkirchen gelte – bei fast allen orthodoxen Le-

---

<sup>608</sup> Cullmann, *Einheit*<sup>2</sup>, 150–153.

<sup>609</sup> UB BS:NL353:B:I:a:1556. 5.

<sup>610</sup> UB BS:NL353:B:I:a:802. 7.

<sup>611</sup> UB BS:NL353:B:I:a:420. 31–32.

<sup>612</sup> UB BS:NL353:B:I:a:420. 31.

sein Zustimmung gefunden habe. Dabei verweist er auch auf Nikos Nissiotis.<sup>613</sup> Der einzigen Quelle zufolge, die eine Reaktion Nissiotis' belegt – einem Brief vom 23. Juni 1986, in dem Nissiotis für die Zusendung des Buches dankt – hatte Nissiotis *Einheit durch Vielfalt* noch gar nicht richtig gelesen und wollte persönlich mit Cullmann über jene Aspekte sprechen, denen er als orthodoxer Theologe nicht zustimmen könne.<sup>614</sup> Ich weiss nicht, ob je eine solche Unterhaltung zwischen Cullmann und Nissiotis stattgefunden hat. Cullmann schreibt jedenfalls nichts davon in der zweiten Auflage, und in den Quellen finden sich keine Hinweise auf eine weitere Begegnung. Es erscheint allerdings eher unwahrscheinlich, da Nissiotis am 18. August 1986 bei einem Autounfall starb. Als einzigen Beleg für Nissiotis Zustimmung findet sich also der genannte Brief vom 23. Juni 1986. Wenn sich Nissiotis und Cullmann auch sehr nahegestanden haben mochten, so ist aus diesem Brief kaum eine klare Zustimmung herauszulesen.

Diese Beispiele zeigen, dass Cullmann grundsätzlich positive Antworten sehr optimistisch beurteilt hat und sie schnell als Zustimmung oder Einverständnis zu seinem Projekt deutete. Positive, bejahende Stimmen waren ihm nicht nur wichtig, sondern er schrieb auch gerne anderen Korrespondenten davon.

### 5.2.3 Verbreitung von zustimmenden Reaktionen

In den Briefen an seine Korrespondenten erwähnt Cullmann immer wieder die positiven und zustimmenden Reaktionen auf sein Projekt. Dabei nennt er auch gerne Namen. Besonders oft streicht er die Zustimmung von Kardinal Ratzinger heraus.<sup>615</sup> Auch vom Interesse von Papst Paul VI. und von Papst Johannes Paul II. an seinem Projekt berichtet er in Briefen.<sup>616</sup> An einigen Beispielen wird nun hier gezeigt, wie Cullmann die positiven Reaktionen zu seinem Projekt in seinem Netzwerk verbreitete. So erwähnte er in oben genanntem Brief vom 22. August 1986 an Wolfhart Pannenberg<sup>617</sup>, dass sein Projekt auch

—  
<sup>613</sup> Siehe: Cullmann, *Einheit?*, 149.

<sup>614</sup> UB BS:NL353:B:I:a:1089. 15.

<sup>615</sup> Die Zustimmung Ratzingers erwähnt er brieflich gegenüber Dietrich Braun (UB BS:NL353:B:I:a:188. 69,1), Pierre Mamie (UB BS:NL353:B:I:a:932.1,2), Harding Meyer (In diesem Falle geht der Fakt aus einer Antwort Meyers hervor: UB BS:NL353:B:I:a:996. 3.), Wolfhart Pannenberg (UB BS:NL353:B:I:a:1125. 8.), Manfred Plate (UB BS:NL353:B:III:88. 2,1) und Lukas Vischer (UB BS:NL353:B:III:113. 2,1).

<sup>616</sup> Vom Interesse der zwei Päpste schrieb er an Raymond Bréchet (UB BS:NL353:B:III:20. 2,1), Pierre Mamie (UB BS:NL353:B:I:a:932. 1,2), Alain Peyrefitte (UB BS:NL353:B:III:87. 2.) und Manfred Plate (UB BS:NL353:B:III:88. 2,1).

<sup>617</sup> UB BS:NL353:B:I:a:1125. 8.

eher unerwartet Zustimmung von Kardinal Ratzinger erhalten habe. Auch in seinem Brief an Dietrich Braun<sup>618</sup> vom 2. Oktober 1986 erwähnt er positive Reaktionen. So schreibt er von sehr vielen positiven Reaktionen von protestantischer wie katholischer Seite, von kirchlichen wie theologischen Verantwortlichen sowie von Ökumenikern. Dann streicht er wiederum die unerwartete Zustimmung Ratzingers heraus und zitiert gar die oben angeführte Stelle aus dem Brief Ratzingers:

Unerwartet zustimmend ist der Brief vom Kardinal Ratzinger ausgefallen: er habe meine Arbeit «mit grösster Spannung» gelesen und betrachte meinen Vorschlag von Einzelheiten abgesehen als die «einzig mögliche und wahrheitsgemässe ökumenische Linie» und er hoffe, Gelegenheit zu haben, dies auch «öffentlich» auszusprechen.<sup>619</sup>

In einem Brief vom 4. März 1987 an Pater Mario von Galli<sup>620</sup>, auf den ich an anderer Stelle noch zu sprechen kommen werde, schreibt er wiederum von vielen positiven Reaktionen. Hier reagiert Cullmann auf Kritik an seinem Projekt durch einen Artikel in der Zeitschrift *Christ in der Gegenwart*, deren Herausgeber von Galli ist. Unwissentlich, wer der Autor – es war Manfred Plate – dieses kritischen Artikels war, schreibt Cullmann, dass ihn die Kritik betrübt habe, nachdem er bisher viele positive, ermunternde und konstruktive Rückmeldungen erhalten habe. Er schreibt weiter in Bezug auf diese Rückmeldungen Folgendes:

Bei diesen positiven Reaktionen denke ich nicht nur an die in Ihrer Zeitschrift ablehnend kommentierte des Kardinals Ratzinger, und an diejenige anderer, von dem mir unbekanntem Verfasser wohl weniger kritisch beurteilten Kardinäle, Bischöfe und bekannter katholischer Theologen, sondern auch an Stellungnahmen zahlreicher protestantischer und orthodoxer Vertreter von Kirche, Theologie und Ökumene, gerade auch aus Briefen seitens derjenigen, die mir in dem Artikel sozusagen als gegensätzliche Vorbilder gegenübergestellt werden.<sup>621</sup>

Um sich gegen die seiner Ansicht nach ungerechtfertigte Kritik zu wehren, verweist er hier ausführlich auf positive Reaktionen aller Farben, wobei er Ratzinger als einzigen beim Namen nennt. Mit dem Verweis auf Briefe seitens von jenen, denen er gegenübergestellt werde, will er wohl antönen, dass

---

<sup>618</sup> UB BS:NL353:B:I:a:188. 69,1.

<sup>619</sup> UB BS:NL353:B:I:a:188. 69,1–2.

<sup>620</sup> UB BS:NL353:B:III:88. 2,1.

<sup>621</sup> UB BS:NL353:B:III:88. 2,1.

Heinrich Fries positiv auf seinen Brief reagiert habe. An anderer Stelle wird noch von der Kontroverse um Manfred Plates Artikel und in diesem Zusammenhang auch von der Korrespondenz mit Fries die Rede sein. Jedenfalls dankt Fries Cullmann und schreibt, dass bei aller Sympathie auch die Unterschiede zwischen ihrer jeweiligen Position sichtbar werde. Er habe daher auch noch Anfragen an Cullmann.<sup>622</sup> Hier sei noch erwähnt, dass Cullmann später Plate gegenüber wiederum auf die vielen positiven Rückmeldungen zu sprechen kommt und diese dann auch als Grund zum Optimismus bezüglich der Realisierung seines Projekts erwähnt:

Meine Überzeugung, dass mein Vorschlag in der Gegenwart realisiert werden kann, mag zu optimistisch erscheinen. Was mich immerhin zu diesem Optimismus veranlasst, sind die vielen positiven Reaktionen, die ich neben kritischen und negativen von protestantischen und anglikanischen, auch orthodoxen Kirchenleitern erhalten habe, von Kardinälen der katholischen Kirche (Sie kennen die Zustimmung Kardinal Ratzingers, aber ich könnte auch andere nennen); und nicht zuletzt darf ich das auf jeden Fall ermutigende Interesse zweier Päpste nennen: das von Pauls VI., dem ich in vielen Gesprächen, zu denen er mich während des Konzils und nachher aufgefordert hatte, meinen Vorschlag bereits in den Hauptzügen unterbreitet hatte; und dasjenige des gegenwärtigen Papstes, der, wie Sie wohl aus deutschen Zeitungen erfahren haben, mein Buch im Flugzeug von Australien nach Rom gelesen und darüber mit deutschen Journalisten gesprochen hat.<sup>623</sup>

In den positiven Reaktionen sah Cullmann also ein Grund zum Optimismus für die Realisierung seines Projekts. Sicherlich ist das Streuen von positiven Stimmen auch einfach ein Ausdruck von Freude. Aber indem er seinen Korrespondenten von den positiven Rückmeldungen, gerade von jener überraschenden von Kardinal Ratzinger, schrieb, versuchte er seinem Projekt zusätzliches Gewicht zu verleihen. Seine Leser sollten durch die Zustimmung von anderen wichtigen Theologen und Kirchenmännern zu einer ernsthaften Erwägung von Cullmanns Projekt ermuntert werden. Es sollte zeigen, dass dies nicht irgendein ökumenischer Ansatz sei, sondern bei hohen Vertretern Anklang finde und der Leser daher gut beraten sei, sich selbst damit auseinanderzusetzen.

---

<sup>622</sup> UB BS:NL353:B:I:a:477. 2.

<sup>623</sup> UB BS:NL353:B:III:88. 2,2.

#### 5.2.4 Vorbereitung eines Zusatzkapitels

Die vielen Reaktionen, Hinweise und Bemerkungen zu seinem Projekt sammelte Cullmann, wie er selbst im Vorwort zur zweiten Auflage bemerkt.<sup>624</sup> Es stellte sich die Frage, wie mit der grossen Anzahl an Reaktionen umzugehen sei, um seinen Vorschlag weiter voranzutreiben. Wie in seiner früheren Veröffentlichung zum Vorschlag einer ökumenischen Kollekte entschied er sich, in einem Zusatzkapitel öffentlich auf diverse Reaktionen einzugehen.<sup>625</sup> So schreibt er im Vorwort zur zweiten Auflage, dass er gerne die vom Verleger der deutschen Ausgabe freundlicherweise gebotene Gelegenheit ergreife, auf die Reaktionen einzugehen. Der Gedanke eines Zusatzkapitels zur Diskussion von Reaktionen scheint er schon relativ früh gehegt zu haben. Jedenfalls kam der Anstoss offensichtlich von ihm selbst und nicht von seinem Verleger, wie ein Brief von Georg Siebeck, seinem Verleger, nahelegt. Der schreibt Cullmann am 7. März 1988<sup>626</sup>, er wolle bezüglich der zweiten Auflage bei den Dispositionen bleiben, wie er ihm am 22. April 1987 geschrieben habe, sei aber bereit, im Laufe des Jahres eine zweite Auflage herauszubringen, in der sich Cullmann in revidierter Form äussern könne. Schon im April 1987 thematisierte Cullmann also die Möglichkeit einer zweiten Auflage mit einem Zusatzkapitel. Dies muss damit gemeint sein, was Siebeck als Äusserung «in revidierter Form» bezeichnet. Interessant ist nun, dass Siebeck dazu bereit war, obwohl sich der Absatz der ersten Auflage verzögerte, wie er schreibt.<sup>627</sup> Eine zweite Auflage hatte also zu dem Zeitpunkt eigentlich nur den Sinn, dass Cullmann sein Zusatzkapitel anhängen und es so neu auflegen konnte. Die zweite Auflage schon damals zu erwägen, war also ein Zugeständnis vom Verleger an Cullmann. Sie erschien dann zusammen mit dem Zusatzkapitel aber erst zwei Jahre später im Jahr 1990. Daran ist aber erkennbar, wie sich Cullmann schon

---

<sup>624</sup> Cullmann, *Einheit*<sup>2</sup>, 9.

<sup>625</sup> In *Katholiken und Protestanten* aus dem Jahr 1958 reagierte Cullmann im vierten Teil auf Reaktionen auf seinen Vorschlag einer ökumenischen Kollekte. Siehe: Cullmann, *Katholiken*, 47–65.

<sup>626</sup> UB BS:NL353:c:VIII:3:31. Im Briefwechsel zwischen Cullmann und dem Verlag Mohr-Siebeck befinden sich weitere Unterlagen zu *Einheit durch Vielfalt*, die für die vorliegende Arbeit nicht berücksichtigt wurden. Siehe: UB BS:NL353:B:IV:22:6.

<sup>627</sup> Siebeck schreibt: «Das heisst, ich bin bereit, eine zweite Auflage im Laufe dieses Jahres herauszubringen, sobald ich die entsprechenden Unterlagen dafür von Ihnen erhalten habe. Durch den etwas langsameren Absatz werden bis dahin sicher nicht alle Exemplare der ersten Auflage verkauft sein, in diesem besonderen Falle möchte ich Ihnen aber doch Gelegenheit geben, zu diesem Thema sich nun doch einmal in revidierter Form zu äussern. Wir werden dann bei der Ankündigung der neuen Auflage die überzähligen Exemplare der ersten Auflage makulieren, wozu ich Ihr Einverständnis hiermit sicher zu recht voraussetze.» UB BS:NL353:c:VIII:3:31.

früh für eine zweite Auflage stark machte und damit sein Projekt vorantreiben wollte. Auch in den weiteren Briefwechseln ist von Cullmanns Vorbereitungen für ein Zusatzkapitel zu lesen. Etwa wenn er bittet, im Zusatzkapitel aus einem Brief zitieren zu dürfen, oder wenn er um weitere Präzisierungen bittet, die er gerne im Zusatzkapitel aufnehmen möchte.<sup>628</sup>

### 5.2.5 Wertschätzende Interaktion

Davon, dass Cullmann auf eine enorme Zahl an Reaktionen einging, zeugt das Zusatzkapitel zur zweiten Auflage, welches gerade aus diesem Grund geschrieben wurde. Wie oben bereits geschrieben, benennt er dort 61 Briefe und geht auf die eine oder andere Weise darauf ein. Daneben hat Cullmann auch privat auf Zuschriften reagiert, die gar nicht in der zweiten Auflage erwähnt sind. Davon zeugt die Übersicht über all die Korrespondenten, mit denen Cullmann bezüglich seines Projekts in Kontakt war. Aber nicht nur die grosse Anzahl der Interaktionen Cullmanns zu seinem Projekt ist von Interesse, sondern auch die Art und Weise, wie Cullmann mit seinen Lesern interagierte. Hier werden nun einige Beispiele angefügt, die von Cullmanns wertschätzendem und respektvollem Umgang mit seinen Gesprächspartnern zeugen. Sie bestätigen die Aussagen Macuts, wonach bei Cullmann nie auch nur Andeutungen von Missachtungen oder Respektlosigkeit von anderen Auffassungen zu lesen seien, oder die Feststellungen Prieurs, wonach Cullmann immer darum besorgt gewesen, sein Gegenüber wirklich zu verstehen und das Positive anzunehmen, auch wenn es ihn selber infrage gestellt habe.<sup>629</sup>

In einem Brief an Dietrich Braun, einem Professor für systematische Theologie aus Berlin, wird die wertschätzende Haltung Cullmanns deutlich. Braun hatte Cullmann in einem langen und äusserst positiven Brief seine Zustimmung zu seinem Projekt und seine Dankbarkeit für ihn als Person ausgedrückt. Cullmann reagiert seinerseits dann mit sehr wertschätzenden Worten:

Ihre Beurteilung ist mir überaus wichtig, und von Herzen danke ich Ihnen dafür. Sie beweist mir einmal mehr, wie eng wir nicht nur menschlich, son-

---

<sup>628</sup> In den Briefwechseln mit Pannenberg und Ratzinger finden sich Hinweise auf Vorbereitungen des Zusatzkapitels. Pannenberg bittet er, ihm seine Kritik zusammenzufassen, sodass er sich im Zusatzkapitel darauf beziehen kann (UB BS:NL353:B:I:a:1125. 9), und Ratzinger fragt er, ob er in der Neuauflage aus einem Brief zitieren dürfe (UB BS:NL353:B:I:a:1202. 14,1).

<sup>629</sup> Siehe die Diskussion von Macuts Aussagen in Kapitel 1.5.

dern auch theologisch miteinander verbunden sind. Sie haben wirklich bei der Lektüre mit mir gedacht und die Linien verlängert.<sup>630</sup>

Er schreibt dann weiter, dass er sehr viele positive Reaktionen erhalte, aber keine dringe so tief in das ein, worauf es ihm ankomme. Cullmann spricht hier sein Gegenüber sehr persönlich und aufmerksam an. Damit schätzt er Braun wert, und so ist es nicht erstaunlich, dass dieser auf die Frage, ob er eine Rezension schreibe, zustimmt. Ein ähnliches Beispiel ist im Briefwechsel mit Raymond Bréchet, dem Genfer Jesuitenpater und Journalist, zu finden. Dieser hatte Cullmann eine Besprechung seines Buches gesandt und ihn um eine Rückmeldung gebeten. Cullmann nahm sich auch die Zeit, um Bréchet zu antworten:

Votre aimable envoi m'a beaucoup réjoui, et cela pour 2 raisons. D'abord parce que je garde un très bon souvenir de nos rencontres, il est vrai, assez lointains. Ensuite parce que je suis heureux que ce soit vous qui rendez compte de mon livre. Je vous remercie de me demander mon avis sur votre texte.<sup>631</sup>

Cullmann dankt Bréchet weiter, dass er sein Projekt nicht vereinfachend wiedergegeben, sondern die Komplexität erfasst habe. Danach macht er einige klärende Bemerkungen. Wiederum spricht Cullmann den Adressaten seines Briefes persönlich an und nimmt sich die Mühe, detailliert auf eine Anfrage einzugehen.<sup>632</sup>

Wertschätzung und Respekt schenkte Cullmann gerade auch seinen Kritikern. Gegenüber Roger Mehl<sup>633</sup>, dem Soziologen und Theologen der protes-

<sup>630</sup> UB BS:NL353:B:I:a:188. 69,1.

<sup>631</sup> UB BS:NL353:B:III:20. 2,1.

<sup>632</sup> Im folgenden Kapitel werden weitere Beispiele für diesen wertschätzenden und respektvollen Umgang mit den Gesprächspartnern zu *Einheit durch Vielfalt* gezeigt. Daneben wären als weitere Beispiele zu nennen die Briefe an Yves Congar (UB BS:NL353:B:I:a:311. 29.), Bischof Pierre Mamie (UB BS:NL353:B:III:74.) und Kardinal Johannes Willebrands (UB BS:NL353:B:III:116.).

<sup>633</sup> Mehls Kritik betraf die unterschiedliche Bewertung von Charismen und ihren Entstellungen zwischen den Konfessionen. So komme es zu unterschiedlichen Beurteilungen etwa von Maria und dem Papsttum. Während die einen darin ein Charisma sehen, würden die anderen darin eine Entstellung sehen. Für Mehl betreffen diese Unterschiede so wichtige Glaubensfragen, dass eine Gemeinschaft gerade dadurch unmöglich wird. Anstelle der Rede von den Charismen schlägt er vor, von grundlegend divergierenden Orientierungen der Kirchen zu sprechen, die nicht als einander ergänzend gesehen werden könnten. Weiter meint er, dass eine Gemeinschaft der Kirchen ohne Abendmahls- und Eucharistiegemeinschaft keine Glaubwürdigkeit genießen könne. Zudem bemängelt er, dass bei Cullmanns Buch kein gemeinsamer Ruf und Auftrag der Kirche be-

tantischen Universität in Strassburg, und André de Halleux<sup>634</sup>, dem franziskanischen Theologen und Professor an der Universität in Lovain, die beide sein Buch kritisch beurteilt hatten, kündigt er im Vorfeld seinerseits die kritische Auseinandersetzung im Zusatzkapitel an. Mit Mehl stand er schon lange in Kontakt, und der Briefwechsel zeugt von ihrer Freundschaft und der gemeinsamen Geschichte an der protestantischen Universität in Strassburg. Allerdings gab es im Briefwechsel keine inhaltliche Diskussion über Cullmanns Projekt. Mehl hatte Cullmann gedankt und ihm seine Rezension zugesandt. Darüber hinaus fand aber kein Gespräch über *Einheit durch Vielfalt* statt. Cullmann war nun wohl besorgt, dass seine kritische Auseinandersetzung mit Mehls Besprechung im Zusatzkapitel diesen vor den Kopf stossen könnte. So kündete Cullmann Mehl sein Bedauern an, im Zusatzkapitel kritisch auf ihn

---

nannt werde und dass Cullmann sein Modell als endgültig versteht. Siehe: Mehl, Roger: Chronique. Vers une communauté des églises pacifiquement séparées, in: *Foi et Vie*, Nr. 2, April 1988, 109–113. Cullmann setzte sich an unterschiedlichen Stellen in der zweiten Auflage mit Mehls Kritik auseinander. Siehe: Cullmann, *Einheit*<sup>2</sup>, 157, 159, 161, 181ff, 187, 194f, 201, 206, 208, 210, 214.

<sup>634</sup> In seinem Beitrag aus dem Jahre 1987 bespricht de Halleux das Buch Cullmanns ausführlich. In einem ersten Teil gibt er die einzelnen Aspekte der Schrift Cullmanns wieder. Im Anschluss stellt er einige kritische Fragen, bevor er dann sein Urteil fällt. Im Hinblick auf den Titel von Cullmanns Buch fragt er, ob die Vielfalt eine hinreichende Begründung für die Einheit sei. Für de Halleux gehört zwar die Vielfalt zur Einheit, sie wird aber nicht durch die Vielfalt geschaffen, sondern durch die Gemeinschaft («communio» oder «koinônia», 877). Die Formel Cullmanns bedauert er und sieht darin eine «bedauerliche Umkehrung der Ökumene», da sie dazu neige, Einheit aus der Trennung bestehen zu lassen. Während de Halleux das Verständnis der Charismen der Konfessionen von Cullmann durchaus mit den römisch-katholischen Prinzipien der Ökumene vereinbar sieht, würde er nicht so weit gehen, ihnen einen providentiellen Charakter beizumessen (878–879) und damit quasi die Sünde des Schismas zu rechtfertigen. Für ihn stellen die Konfessionen bloss eine geschichtliche Notlösung dar, die zu überwinden auch die protestantischen Kirchen wollen müssten (879). Für de Halleux geht auch die von Cullmann anvisierte Gemeinschaft autonomer Kirchen zu wenig weit. Er stösst sich am bloss menschlichen Charakter und politischen Begrifflichkeiten, die letztendlich keine Gemeinschaft hervorbringe, die wirklich Leib Christi genannt werden kann (881). So urteilt er über Cullmanns Projekt Folgendes: «Le projet d’O. Cullmann nous paraît donc prêter le flanc, par ses connotations juridiques profanes qu’un vocabulaire plus «communional» ne saurait corriger, à la critique de ce que le Cardinal Ratzinger appelle Obrigkeits-Ökumene et Verhandlungsökumene, c’est-à-dire un œcuménisme de la diplomatie au sommet, uniquement préoccupé de restaurer l’unité des chrétiens par le moyen humain, trop humain, d’un «bon traité.»» (882). Siehe: de Halleux, André: *L’Unité par la diversité. A propos d’un ouvrage récent*, in: *Nouvelle Revue théologique*, Nr. 109/6, 1987, 870–883. Siehe Cullmanns Besprechung der Kritik de Halleux’: Cullmann, *Einheit*<sup>2</sup>, 169–174.

antworten zu müssen. Das geht aus einem Brief von Mehl vom 19. Oktober 1988 hervor. Er schreibt dort:

Ne regrettez pas, cher ami, d'avoir a me répondre dans le nouveau chapitre de votre livre. Je n'ai écrit mon article que pour susciter le dialogue et suis hereux que vous ayez eu tant de réactions. Même si nos legers differends devaient subsister après votre reponse, croyez bien que notre amitié est au-delà des ces differends.<sup>635</sup>

Wir wissen nicht genau, was Cullmann Mehl geschrieben hatte, jedenfalls löste es bei Mehl aus, dass er Cullmann die Freundschaft trotz Differenzen versicherte. Cullmann war es also offensichtlich wichtig, seine kritische Auseinandersetzung persönlich anzukünden. Während dies im Falle von einem guten Bekannten als selbstverständlich angesehen werden kann, liegt die Sache bei de Halleux etwas anders. Im Cullmann-Nachlass gibt es keine Hinweise auf eine frühere Verbindung oder Bekanntschaft zwischen de Halleux und Cullmann. Der erste erhaltene Brief enthält dann de Halleux' Reaktion auf die Ankündigung Cullmanns, sich kritisch mit dessen Buchbesprechung auseinanderzusetzen.<sup>636</sup> Es bestanden also keine persönlichen Verbindungen, die eine Vorankündigung einer kritischen Auseinandersetzung hätten angebracht erscheinen lassen. Es war Cullmann offensichtlich wichtig, auch ihm bisher unbekannte Kritiker persönlich anzusprechen und so eine Verbindung aufzubauen, die über die öffentliche Debatte hinausging. Ob Cullmanns respektvoller und wertschätzender Umgang mit seinen Lesern und Kritikern Teil seiner Strategie zur Umsetzung seines Projektes war oder bloss Ausdruck seines Charakters, sei dahingestellt. Jedenfalls zeichnen beide Eigenschaften seine briefliche Auseinandersetzung mit seinen Gesprächspartnern aus. Im Falle von de Halleux haben diese Eigenschaften, zusammen mit der inhaltlichen Diskussion der Einwände von de Halleux, dazu beigetragen, dass dieser sich von Cullmann überzeugen liess, wie der weitere Verlauf des Briefwechsels zeigt.<sup>637</sup>

—  
<sup>635</sup> UB BS:NL353:B:I:a:976. 93.

<sup>636</sup> «La courtoise que vous mettez à m'annoncer votre reaction à ma critique de l'unité dans la diversité» reveille mon obscure remords de ne pas vous avoir offert personnellement cet article.» UB BS:NL353:B:I:a:614. 1. Interessant ist, dass de Halleux hier den Titel von Cullmanns Buch falsch wiedergibt. Diesen hatte er in seinem Artikel auch kritisiert.

<sup>637</sup> Wir werden im Zusammenhang mit der Diskussion des Briefwechsels mit Ratzinger Näheres über Cullmanns Reaktion auf de Halleux' Buchbesprechung erfahren. Jedenfalls schrieb er Cullmann in einem Brief im Anschluss an die Veröffentlichung des Zusatzkapitels, dass seine Präzisierungen sehr treffend gewesen seien: «Les précisions auxquelles vous a conduit ma modeste réaction à vos thèses me paraissent tout à fait pertinentes [...]» UB BS:NL353:B:I:a:614. 3.

### 5.2.6 Fazit

Wir haben in diesem Kapitel gesehen, was anhand der Korrespondenzen über Cullmanns Vorgehen zur Umsetzung seines Projekts herauszufinden ist. Demnach hat er sein Buch vielen Bekannten mit einer persönlichen Widmung versehen zugesandt und selbst sichergestellt, dass sein Buch in den Buchhandlungen verfügbar ist. Auch war er sehr grosszügig darin, wohlwollende Reaktionen als Zustimmung zu deuten. Daneben verbreitete er die Nachricht von zustimmenden Reaktionen, besonders jene von Kardinal Ratzinger, in seinem Netzwerk. Um auf die zahlreichen Reaktionen einzugehen, bereitete er früh ein Zusatzkapitel vor und forcierte eine zweite Auflage, als diese aus wirtschaftlicher Sicht noch keinen Sinn machte. Sein Gegenüber sprach er mit Respekt und Wertschätzung an, auch gerade seine Kritiker. Wir werden nun anhand der Diskussion einiger einzelner Reaktionen einen tieferen Blick in Cullmanns Umgang mit seinen Gesprächspartnern gewinnen.

## 6 Einzelne Reaktionen im Fokus

Im Folgenden werden einige Briefwechsel und Buchbesprechungen, die damit zusammenhängen, etwas genauer untersucht. Es sind dies die Korrespondenzen mit Josef Ratzinger, jene mit Wolfhart Pannenberg, jene mit Manfred Plate und jene mit Heinrich Fries, die in engem Zusammenhang mit jener mit Plate zu sehen ist, dann noch die Korrespondenz mit Lukas Vischer und jene mit Alexandre Papadopoulou. Ausgewählt wurden jene Korrespondenzen aus unterschiedlichen Gründen. Infrage kamen überhaupt erst Korrespondenzen, in denen auch Briefe von Cullmann erhalten sind, um einen Dialog nachvollziehen zu können. Korrespondenzen mit mehreren Briefen aus Cullmanns Feder gerieten dabei in den Fokus. Dann war für die Auswahl der Korrespondenzen wichtig, dass entweder deren Inhalt von besonderem Interesse ist und/oder dass es sich bei den betreffenden um Personen von gewisser ökumenischer Bedeutung handelt. Schliesslich war auch die Konfession ein Kriterium. Die Korrespondenz mit Ratzinger näher zu untersuchen, bietet sich nicht nur an, weil sie drei Briefe Cullmanns enthält, er ein bedeutender Theologe und einflussreicher Vertreter der katholischen Kirche ist. Auch nicht nur, weil sie inhaltlich spannend und von Relevanz für Cullmanns Projekt ist. Neben den genannten Gründen verrät sie uns, wie wichtig die Meinung Ratzingers für Cullmann war und wie viel Einfluss Cullmann Ratzinger im Hinblick auf sein Projekt gewährte.<sup>638</sup> So ist die Analyse dieser Korrespondenz von unbedingtem Interesse.<sup>639</sup> Der Briefwechsel wird allerdings bewusst erst am Schluss aufgenommen. Die Korrespondenz mit Pannenberg umfasst vier Briefe Cullmanns und war für ihn offenbar auch von grossem Interesse. Hier ist das Interesse – neben dem, dass Pannenberg ein bekannter Theologe und Ökumeni-

---

<sup>638</sup> Im Zusatzkapitel zur zweiten Auflage betont Cullmann, dass Ratzingers Zustimmung zu seinem Projekt ihm wertvoll sei. Siehe: Cullmann, *Einheit*<sup>2</sup>, 198.

<sup>639</sup> Ich bin dankbar, dass es mir gelungen ist, das Einverständnis zur Einsicht in die Korrespondenz seiner Heiligkeit Papst Benedikt XVI. zu erhalten. Besonderer Dank gilt hier seiner Eminenz Kardinal Koch, welcher mir half, mit meinem Anliegen an den emeritierten Papst zu gelangen.

ker war – vor allem inhaltlicher Natur. In einem ausführlichen Brief nimmt er zu Cullmanns Projekt Stellung. Die dort gemachten inhaltlichen Anfragen waren für Cullmann so wichtig, dass er bei Pannenberg um eine erneute Zusammenfassung seiner Gedanken bat, nachdem Cullmann einen Brief Pannenbergs nicht mehr finden konnte. Die Korrespondenz mit Manfred Plate, der kaum jemandem bekannt sein dürfte, umfasst auch vier Briefe von Cullmann, ist aber auch sonst von Interesse. Er schrieb in einem ökumenischen Blatt sehr negativ über Cullmann und dessen Projekt, worauf Cullmann sehr verärgert war und Klärung in die Sache bringen wollte. Anhand dieser Korrespondenz und weiteren Briefen, die Cullmann in der Sache an andere schrieb, lässt sich erkennen, wie Cullmann mit polemischer Kritik umging. Im Zuge des Briefwechsels wird auch nochmal Licht auf sein Projekt geworfen, und wir erfahren mehr über die Gründe, die ihn zu seinem Projekt geführt haben. In dieser Sache korrespondierte Cullmann auch mit Heinrich Fries, weswegen es sich anbietet, auch diese Korrespondenz miteinzubeziehen. Zumal Fries zusammen mit Rahner einen eigenen, dem Vorschlag Cullmanns nahekommenden ökumenischen Plan vorgelegt hat. Diese drei Briefwechsel bieten sich also aufgrund ihres Umfangs sowie ihres Inhaltes zur genaueren Betrachtung an. Da es sich bei diesen dreien um zwei römisch-katholische und eine lutherische Stimme handelt, hat es sich angeboten, eine weitere protestantische und eine orthodoxe Perspektive genauer unter die Lupe zu nehmen. Den Briefwechsel mit Lukas Vischer, dem reformierten Theologen und Schüler Cullmanns, zu untersuchen bietet sich daher an, auch wenn nur ein Brief Cullmanns darin erhalten ist. Es ist der einzige Briefwechsel, bei dem sich die Briefpartner duzen, wodurch die Nähe zwischen den beiden ersichtlich wird. Auch geht Vischer sehr ausführlich auf Cullmanns Vorschlag ein und thematisiert fünf Punkte, die Cullmann in der ersten Auflage nicht thematisiert hatte. So wird an der Reaktion Cullmanns ersichtlich, wie er einen Aspekt aufnimmt, der ihm in der ersten Auflage nicht bewusst war. Es fehlt also noch eine orthodoxe Stimme. Da gerät der Briefwechsel mit Alexandre Papadopoulou in den Fokus. Nicht nur ist er der einzige orthodoxe Korrespondent, von dem ein Brief Cullmanns im Nachlass verfügbar ist, sondern er geht auch ausführlich auf Cullmanns Buch ein. Seine Besprechung lösten unterschiedliche Reaktionen Cullmanns aus, die sich lohnen zu diskutieren.

Während es durchaus weitere Briefwechsel von Interesse im Nachlass gibt, begnüge ich mich aus Gründen des Umfangs auf die Untersuchung der erwähnten Korrespondenzen. Bewusst wird bei der Darstellung die Korrespondenz mit Ratzinger an den Schluss genommen, da sie in gewisser Hinsicht den Schlusspunkt unter Cullmanns briefliche Aktivitäten zur Umsetzung seines Projekts darstellt. Die folgenden Kapitel gliedern sich jeweils durch Hin-

weise zur Person des Briefpartners, einer Beschreibung der Quellen, der Diskussion der Inhalte der jeweiligen Korrespondenzen, Cullmanns Antwort im Zusatzkapitel sowie der Diskussion allfälliger Korrespondenzen nach der zweiten Auflage.

## 6.1 Der Briefwechsel mit Wolfhart Pannenberg: päpstliche oder konziliare Struktur?

Die Bekanntschaft zwischen Cullmann und Wolfhart Pannenberg geht auf die 1960er-Jahre zurück.<sup>640</sup> Pannenberg war Professor für Systematische Theologie und auch ein bedeutender Ökumeniker. So war er zwischen 1975 und 1990 Delegierter der Evangelischen Kirche Deutschlands in der Kommission für Glaube und Kirchenverfassung und setzte sich dort besonders für Konvergenztexte zwischen den Konfessionen ein. Die beiden standen sich auch theologisch sehr nahe, betonten sie doch beide die Bedeutung der Offenbarung Gottes in der Geschichte.<sup>641</sup>

### 6.1.1 Fünf relevante Briefe

Die Briefkorrespondenz zwischen Wolfhart Pannenberg und Oscar Cullmann ist im Archiv an einem Ort zu finden.<sup>642</sup> Sie erstreckt sich lose über die Jahre von 1978<sup>643</sup> bis 1995 und umfasst sieben Briefe von Pannenberg und acht von Cullmann. Alle Briefe sind in deutscher Sprache verfasst. Bis auf zwei handschriftlich verfasste Karten sind alle Briefe Pannenburgs mit der Schreibmaschine geschrieben. Die Briefe Cullmanns sind in fünf Kopien der Originale

---

<sup>640</sup> Es sind zwar keine Briefwechsel aus den 1960er-Jahren erhalten, aber Pannenberg schreibt in einem Brief an Armin Mettler, der um Kopien von Briefen von Cullmann bat, dass er in den 1960er-Jahren mit Cullmann korrespondiert hatte, diese Briefe aber nicht mehr vorhanden seien. Siehe: UB BS:NL353:B:I:a:1125. 15.

<sup>641</sup> Eine Studie über die Beziehung zwischen den theologischen Ansätzen von Cullmann und Pannenberg wäre von Interesse.

<sup>642</sup> UB BS:NL353:B:I:a:1125.

<sup>643</sup> In einem Brief vom 19. Oktober 1978 erinnert sich Cullmann an ein Zusammentreffen mit Karl Rahner und Pannenberg in dessen Haus. Er zähle diese Begegnung zu seinen «sonnigsten Erinnerungen». Diese Bemerkung zeigt, dass für Cullmann ökumenische Begegnungen von grosser Bedeutung waren und er verschiedene ökumenische Grössen seiner Zeit auch persönlich kannte. Wenn Cullmann sich mit dem Fries-Rahner-Plan auseinandersetzte, hatte er nicht nur den Text vor sich, sondern die Erinnerung an eine Begegnung mit Rahner. Das ist ein weiteres Zeugnis dafür, dass die Frage der Einheit für Cullmann nicht einfach ein kirchliches Problem war, sondern eine persönliche Angelegenheit zwischen Menschen unterschiedlicher konfessioneller Prägung, die er kannte und schätzte. Siehe: UB BS:NL353:B:I:a:1125. 1.

und in drei Umschriften vorhanden, wobei von einem Brief sowohl eine Kopie des Originals als auch eine Umschrift vorhanden ist.<sup>644</sup> Anlass für die Briefe sind zum einen Geburtstagswünsche, dann auch immer wieder Zusendungen von Artikeln und Büchern und Reaktionen darauf. In den Briefen drücken beide immer wieder ihre gegenseitige Verbundenheit in theologischer und ökumenischer Hinsicht aus. So ist der Ton der Korrespondenz sehr positiv und von sachlicher Freundschaftlichkeit geprägt. Für unser Thema sind wohl sechs Briefe von Cullmann und fünf Briefe von Pannenberg relevant. Lediglich der Begleitbrief, mit dem Cullmann *Einheit durch Vielfalt* versandte, fehlt. So sind je fünf relevante Briefe erhalten. Je zwei davon wurden vor der Veröffentlichung, zwischen August und November 1985, geschrieben. Die weiteren beschäftigen sich mit Fragen in Bezug auf das Projekt Cullmanns und erstrecken sich über den Zeitraum vom Sommer 1986 bis zum Herbst 1988. Pannenberg hat keine Buchbesprechung geschrieben, dafür ausführlich brieflich reagiert, wie wir sehen werden.

#### 6.1.2 Aufhebung Lehrverurteilungen als Voraussetzung für die Einheit

Am 5. August 1985 schreibt Cullmann Pannenberg<sup>645</sup>, dass sie seit seinem Gastsemester in München nicht mehr in direktem Kontakt gewesen seien. Er habe seither mit Gewinn viel von ihm gelesen. Als Anlass für den Brief zeigt sich dann seine Bitte um die Adresse von Heinrich Fries. Vor einigen Wochen sei er für einen Vortrag über seine Konzeption des Ökumenismus in Rom gewesen. Auf die Bitte seiner Freunde, auch der katholischen in Rom und in Paris, wolle er nun seinen Vortrag in erweiterter Form veröffentlichen. In Rom las Cullmann offenbar die Besprechung des Fries-Rahner-Plans im Osservatore Romano vom Dominikaner Daniel Ols<sup>646</sup> mit grossem Befremden. In Bezug auf die Veröffentlichung seiner Konzeption der Einheit braucht Cullmann nun die Adresse von Fries, dessen Plan zwar von anderen Prämissen ausgehe, aber seinem doch nahekomme. In diesen kurzen Zeilen erfahren wir, dass die Bitten von Freunden ihn dazu ermutigt haben, *Einheit durch Vielfalt* zu veröf-

<sup>644</sup> Auf die Anfrage von Armin Mettler hin sandte Pannenberg Kopien der Briefe zuhanden des Cullmann-Nachlasses. Da einige Briefe zu verblasst waren, um eine leserliche Kopie zu erstellen, erstellte die Assistentin von Pannenberg Umschriften dieser Briefe. In diesem Brief spricht Pannenberg auch davon, dass es in den 1960er-Jahren auch eine Korrespondenz mit Cullmann gegeben habe, dass er aber diese Briefe nicht mehr finde. Siehe den erklärenden Brief Pannenburgs an Mettler: UB BS:NL353:B:I:a:1125. 15.

<sup>645</sup> Siehe: UB BS:NL353:B:I:a:1125. 4, Beilage 2.

<sup>646</sup> In der Ausgabe vom 25.–26. Februar 1985 des Osservatore Romano hatte Daniel Ols einen sehr kritischen Artikel zum Fries-Rahner-Plan geschrieben, von dem offenbar auch gemunkelt wurde, dass Ratzinger der darin enthaltenen Kritik zustimme.

fentlichen. Auch sehen wir, wie Cullmann den Kontakt zu Pannenberg nutzte, um neue Kontakte zu weiteren Theologen und Ökumenikern zu knüpfen. Interessant ist auch, dass Cullmann im Brief in einer Randbemerkung sein Befremden über den Artikel von Ols Ausdruck verleiht. Im Antwortschreiben vom 14. August 1985<sup>647</sup> lässt Pannenberg Cullmann die Adresse von Fries zukommen und bestärkt Cullmann dann in seinem Befremden über den Artikel Ols. Er hoffe, er habe sein Befremden in Rom recht wirksam zur Geltung bringen können. Auch er selbst sei von dem Artikel betroffen gewesen, habe dann aber die Distanzierung Ratzingers vom Artikel beruhigend empfunden. Er sei sehr an seinem Vortrag interessiert. Die Bitte um Zusendung der Adresse von Fries wurde so zu einer gegenseitigen Bestärkung in ihren ökumenischen Positionen oder zumindest in ihrer Ablehnung der kritischen Haltung von Ols gegenüber dem Fries-Rahner-Plan. Im Brief vom 8. November 1985<sup>648</sup>, der nur noch in einer Umschrift enthalten ist, kündigt Cullmann Pannenberg dann an, dass er das Manuskript zu *Einheit durch Vielfalt* beendet habe und er ihm die Veröffentlichung dann zukommen lasse. Er wisse sich ihm in der ökumenischen Frage sehr nahe, weiche aber wohl dort von ihm ab, wo er sich gegen den Fries-Rahner-Plan abgrenze. Es scheint, dass Cullmann hier bloss Vermutungen darüber anstellt, wie Pannenberg über den Fries-Rahner-Plan denkt. Im umgehenden Antwortbrief<sup>649</sup> – es ist auffällig, dass Pannenberg Cullmann anscheinend jedes Mal binnen weniger Tagen zurückschrieb, während Cullmann sich oft länger Zeit liess für seine Antworten – reagiert er nämlich gleich mit einer Stellungnahme zum Fries-Rahner-Plan. Auf die von Cullmann vermutete Differenz zwischen ihnen schreibt Pannenberg, er sei mit dem Fries-Rahner-Plan auch nicht in allem einverstanden, wenn er als konkreter Plan zur Einheit der Christen verstanden werden sollte. Einerseits werde darin eine zu weit gehende Anerkennung des Papstamtes verlangt, andererseits würden die Lehrgegensätze zwischen den protestantischen Kirchen und der römischen Kirche zu pauschal übergangen. Während richtigerweise eine Einigung auf Grundlage des Glaubens der alten Kirche gesucht werden müsse, bedürften die Lehrgegensätze und gegenseitigen Verurteilungen der Reformzeit einer inhaltlichen Aufarbeitung. Letzteres war für Pannenburgs ökumenische Haltung und seine Sicht der Vorgehensweise im Hinblick auf den Fortschritt der Ökumene sehr zentral. Er war zu dieser Zeit auch im wissenschaftlichen Vorstand des ökumenischen Arbeitskreises evangelischer und katholischer Theologen (ÖAK), der seine Aufgabe darin sah, die theologischen Hindernisse für

—  
647 UB BS:NL353:B:I:a:1125. 5.

648 UB BS:NL353:B:I:a:1125. Beilage 2.

649 UB BS:NL353:B:I:a:1125. 6.1.

die Einheit der Kirche aufzuarbeiten. Im Brief gibt sich Pannenberg zuversichtlich, dass es durch den ÖAK zur Aufhebung der gegenseitigen Verurteilungen kommen könne. Darin sieht Pannenberg dann erst die Bedingung für die Verhandlungen über eine Kirchengemeinschaft. Diesen Aussagen nach dürfte die These von Cullmann falsch sein, wonach sich ihre Divergenzen an ihrer Haltung zum Fries-Rahner-Plan zeigten. Cullmann fordert in seinem Buch keine prinzipielle Anerkennung der päpstlichen Struktur für eine Schwesterkirche. Auch er sucht die gemeinsame Glaubensbasis in den Bekenntnissen der alten Kirche. Schliesslich bildet für ihn die Aufhebung der Lehrverurteilungen zwar keine Bedingung, aber er sieht dadurch doch begünstigt, dass die konfessionelle Eigenständigkeit in den Dienst der Einheit der Christen gestellt werden kann, wie wir noch sehen werden.<sup>650</sup>

Nach diesem Brief muss Cullmann Pannenberg dann sein Werk *Einheit durch Vielfalt* zugesandt haben. Ein Brief dazu fehlt allerdings im Cullmann-Nachlass, was nahelegt, dass – wie wohl in den meisten Fällen – die Widmung auch die Funktion des Begleitbriefes erfüllte. Pannenberg schreibt Cullmann dann jedenfalls in einem Brief vom 13. Juni 1986 eine ausführliche Stellungnahme zu *Einheit durch Vielfalt*, die durchaus kritisch ausfällt.<sup>651</sup> Er dankt Cullmann herzlich für die Zusendung. Die Schrift habe er sogleich mit Spannung gelesen und fühle sich der Grundintention Cullmanns verbunden, wenn er sich auch nicht dazu entschliessen könne, auf wirkliche kirchliche Einheit zugunsten einer blossen «Superstruktur» zu verzichten. Im Vorschlag Cullmanns sieht er aber durchaus das Potenzial, um zu einer noch weitreichenderen Einheit zu gelangen, als Cullmann selbst diese beabsichtigt. Er schreibt:

Sollte man nicht eher den Gedanken einer kirchlichen Einheit durch Stärkung des Gesichtspunkts der Pluralität von Kirchen innerhalb einer Gemeinschaft von Kirchen so stark auflockern, dass das von Ihnen vertretene Konzept durchaus auch als kirchliche Einheit im Sinne des Koinonia-Gedankens gefasst werden kann?<sup>652</sup>

Für ein solches Modell einer Gemeinschaft der Kirchen sieht er Hoffnung, da sich auch Kardinal Willebrands für ein solches Modell ausgesprochen habe. Damit dies allerdings möglich werden könnte, sieht Pannenberg einige Voraussetzungen, die vorab geschaffen werden müssten. Es müsse zwischen der universalen Zuständigkeit des römischen Bischofs und seiner jurisdiktionellen Vollmachten als Patriarch des Abendlandes unterschieden werden, damit die

<sup>650</sup> Siehe: Cullmann, *Einheit*<sup>2</sup>, 178.

<sup>651</sup> UB BS:NL353:B:I:a:1125. 7,1–6.

<sup>652</sup> UB BS:NL353:B:I:a:1125. 7,4.

protestantischen Kirchen aus der jurisdiktionellen Zuständigkeit des lateinischen Patriarchats entlassen werden und damit autokephalen Status erlangen könnten. Er glaube nicht, dass der Gedanke der Autokephalie unvereinbar sein müsse mit der katholischen Auffassung von einem Petrusamt des römischen Bischofs. Dies würde allerdings voraussetzen, dass die Lehre vom Petrusamt selbst im Sinne der Funktion eines Sprechers einer Gemeinschaft von selbstständigen Kirchen weiterentwickelt würde. Jedoch würde dies wiederum voraussetzen, dass sorgfältig unterschieden würde zwischen der universalen Zuständigkeit des römischen Bischofs und seinen jurisdiktionellen Vollmachten als Patriarch des Abendlandes, was in den Lehren der beiden Vatikanischen Konzile nicht unterschieden wurde. In diesem Schritt sieht er wiederum die Bedingung einer Verständigung zwischen Rom und den Ostkirchen, die seiner Meinung nach auch auf evangelischer Seite Zustimmung finden könnte.

Er hält auch die in der Reformationszeit umstrittene Frage in Bezug auf das *ius divinum* des Papstamtes heute für weitgehend entschärft. Dies, weil auch auf katholischer Seite von der Theologie kaum noch behauptet werde, dass Mt 16,18 einen Primat des römischen Bischofs intendiere. Diese Behauptung werde in der Regel dahin gehend abgeschwächt, dass das römische Papsttum seit dem 5. Jahrhundert in der urchristlichen Position des Petrus das Vorbild seiner gesamtkirchlichen Stellung gefunden habe. Er hält allerdings auch fest, dass dies in den Texten des Ersten Vatikanischen Konzils so festgehalten sei. Für Pannenberg müsste Gegenstand der Verständigung über die geschichtliche Ausbildung des Papsttums sein, ob andere Kirchen darin einen Abfall vom Neuen Testament erblicken müssten oder doch darin eine providenzielle Führung durch den Geist erkennen könnten, obwohl das Amt von Versuchung zu Missbrauch und Perversion nicht frei sei. Er selbst halte, mit Harding Meyer, eine Verständigung über eine neue, gemeinsame Beschreibung der Stellung des römischen Bischofs in der Gesamtchristenheit nicht für ausgeschlossen. Diese sollte nach ihm aber über die Aussagen der beiden Vatikanischen Konzile hinausführen und unbedingt mit den orthodoxen Kirchen gemeinsam angestrebt werden.

Für Pannenberg steht aber zunächst noch ein anderer nächster Schritt im Vordergrund. Er bezieht sich auf die erwähnten Untersuchungen zur Aufhebung der gegenseitigen Verwerfungen des 16. Jahrhunderts zwischen den reformatorischen Kirchen und der römisch-katholischen Kirche. Die Kommission habe die Empfehlung ausgesprochen, die Kirchen sollten die kirchentrennende Wirkung dieser Verwerfungen ausser Kraft setzen. Bevor es allerdings zu dem Schritt kommen werde, sei mit einem jahrelangen Rezeptionsprozess zu rechnen. Dabei sei der Gedanke, dass eine Aufhebung der Verwerfungen

keine Einigung in allen offenen Fragen zwischen den Kirchen voraussetze, weswegen auch noch keine Vereinbarung über die Papstfrage erzielt sein müsse. Mit dem Schritt der Aufhebung der gegenseitigen Verwerfungen zwischen den protestantischen und der römisch-katholischen Kirche würde zunächst nur der Zustand erreicht, wie er zwischen Rom und den Ostkirchen seit der Aufhebung der gegenseitigen Bannflüche von Paul VI. und Athenagoras bestehe. Darin nun sieht er die Grundlage für anschließende Gespräche über eine mögliche Kirchengemeinschaft. Pannenberg meint also, dass eine Kirchengemeinschaft mit gemeinsamer ekklesiologischer Struktur möglich sein sollte. Insbesondere misst er einer gemeinsamen Beschreibung der Stellung des römischen Bischofs in der Gesamtchristenheit eine gewichtige Rolle bei. Die nächsten Schritte dahin sieht er in der Aufhebung der abendländischen Verwerfungen. Kein Wort verliert er im Brief über Cullmanns Ausführungen zu den Charismen der Konfessionen. Seine Sicht der Einheit scheint aufgrund der hier gemachten Angaben als grundverschieden, auch wenn er eingangs erwähnt hat, dass er sich der Grundintention von Cullmanns Projekt verbunden fühle.

Cullmann hat sich offensichtlich sehr über Pannenburgs Brief und dessen Bemerkungen gefreut, auch wenn er im Antwortbrief nicht inhaltlich auf Pannenburgs Sicht der Einheit eingeht. Im Brief vom 22. August 1986<sup>653</sup>, der nur in einer Umschrift erhalten ist, schreibt Cullmann, er habe längst danken sollen, sei aber durch unvorhergesehene Angelegenheiten von seinen Korrespondenzen abgehalten worden. Er habe sich aber ob seiner Reaktion und gerade auch seiner Kritik, die einen wichtigen Punkt beträfen, sehr gefreut. Solche konstruktive Kritik habe er nämlich gewünscht. Er werde weiter über Pannenburgs Ausführungen nachdenken. Weiter schreibt er von anderen interessanten persönlichen Reaktionen und nennt dabei als unerwartet zustimmende Reaktionen jene von Ratzinger und einen Papstbrief. Er schliesst das Schreiben mit der Aussicht, auf gedruckte Stellungnahmen reagieren zu wollen. Nach diesem Brief folgt, entsprechend den Quellen im Cullmann-Nachlass, eine lange Schweigeperiode zwischen den beiden Theologen. Erst über ein Jahr später ist es wiederum Cullmann, der mit einer speziellen Bitte an Pannenberg herantritt. Im Brief vom 16. November 1987<sup>654</sup> ist eine gewisse Beschämung Cullmanns zu spüren. Er habe lange mit dieser Bitte, die Anlass für diesen Brief sei, gezögert. Aber die Stellungnahme Pannenburgs sei ihm besonders wertvoll. Seine Ausführungen über das *ius divinum* seien ihm sehr wichtig. Da

---

<sup>653</sup> UB BS:NL353:B:I:a:1125. 8.

<sup>654</sup> UB BS:NL353:B:I:a:1125. 9.

nun eine zweite Auflage seines Buches in Planung sei, möchte er ein Zusatzkapitel über die Reaktionen verfassen. Er schreibt dann:

Vielleicht ist es anmassend von mir, wenn ich Sie frage, ob sie mir Ihre Kritik dessen, was ich über das jus divinum geschrieben habe, ganz kurz wiederholen könnten, da Sie wahrscheinlich keine Kopie Ihres Briefes haben. Wenn Sie einmal Zeit dafür finden, wäre ich Ihnen sehr dankbar dafür.<sup>655</sup>

Er beschliesst den Brief dann mit einer erneuten Bitte um Entschuldigung. Dieser Brief zeigt, neben der Verlegenheit Cullmanns über dieses Missgeschick, wie wichtig Cullmann einzelne Reaktionen und die Diskussion von kritischen Rückmeldungen waren. Pannenberg reagierte nun wiederum umgehend und freut sich in seinem Brief vom 23. November 1987<sup>656</sup> über das Lebenszeichen von Cullmann. Da seine Sekretärin einen Durchschlag seines Briefes aufbewahrt habe, sei es nicht weiter mühsam, eine Abschrift zu senden. Die Ironie in dieser Sache ist, dass dieser Brief in zweifacher Ausgabe im Cullmann Nachlass zu finden ist, was darauf schliessen lässt, dass der erste Brief Pannenburgs irgendwann doch noch gefunden wurde. Wiederum einige Monate später gelangt Cullmann erneut mit einer Bitte betreffend *Einheit durch Vielfalt* an Pannenberg. Im Brief vom 4. September 1988<sup>657</sup> bittet er Pannenberg um das Recht, aus dem Brief zitieren zu dürfen, und vergewissert sich auch gleich in einer kurzen Zusammenfassung, ob er Pannenberg richtig verstanden habe. Er habe ihn wohl recht verstanden, dass er vor allem zwischen der universellen Zuständigkeit des römischen Bischofs und der jurisdiktionellen Vollmacht des Papstes als Patriarchen des Abendlands unterscheide und dass er unter den angegebenen Vorbehalten eine Zustimmung auf evangelischer Seite für möglich halte. Pannenberg bestätigt die Bitte, seine Aussagen zitieren zu dürfen, im Brief vom 26. September 1988<sup>658</sup> und schickt ihm einen Artikel mit, welchen er für den ersten Materialband über die Lehrverurteilungen geschrieben habe und in welchem sich einige der Gedanken aus seinem Brief wiederfänden. Er geht aber nicht auf die Rückfrage Cullmanns ein. Cullmann hatte mit der positiven Antwort Pannenburgs alles, was er für die Reaktion auf Pannenburgs Gedanken im geplanten Zusatzkapitel brauchte. Auffällig ist hier, dass es im Briefwechsel keine Diskussion um inhaltliche Fragen gibt, die Pannenberg aufgeworfen hatte. Erst im Zusatzkapitel reagiert Cullmann dann darauf.

---

<sup>655</sup> UB BS:NL353:B:I:a:1125. 9.

<sup>656</sup> UB BS:NL353:B:I:a:1125. 10,1.

<sup>657</sup> UB BS:NL353:B:I:a:1125. 11.

<sup>658</sup> UB BS:NL353:B:I:a:1125. 12.1.

### 6.1.3 Doch eine päpstliche Superstruktur?

Im Zusammenhang der Diskussion der Vielfalt der Konfessionen kommt Cullmann auf Pannenberg's Hinweis zu sprechen, wonach die im 16. Jahrhundert ausgesprochenen Lehrverurteilungen aufgehoben werden könnten. Cullmann betont den charismatischen Aspekt der einzelnen Konfessionen und damit auch den charismatischen Aspekt der Vielfalt der Konfessionen, die für ihn eine qualitative Entfaltung eines positiven Wertes impliziert.<sup>659</sup> In der Folge stellt er fest, dass es aus historischer Sicht schwerfallen möge, der konfessionellen Eigenständigkeit etwas Positives abzugewinnen. Dennoch wiederholt er sein Gedankenexperiment, wonach wir doch versuchen sollten, alle unerfreulichen Umstände der Reformation für einmal zu vergessen und uns zu fragen, ob es nicht möglich gewesen wäre, im Interesse der Vielfalt und unter Wahrung der Gemeinschaft, zur gegenseitigen Anerkennung von eigenständigen Konfessionen hätten schreiten können. Während er betont, dass dies eine rein ideelle Sicht sei, weist er nun aber auf die veränderte Situation seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil hin. Hier kommt er auch auf Pannenberg zu sprechen. In der aktuellen Situation könne ernstlich erwogen werden, die Lehrverurteilungen der Reformation aufzuheben, wofür sich Pannenberg besonders einsetze. Auch Cullmann weist darauf hin, dass am Ende des Konzils die gegenseitige Exkommunikation zwischen den orthodoxen und der römisch-katholischen Kirche ausser Kraft gesetzt worden seien. Unter diesen Voraussetzungen ist es für Cullmann nicht mehr utopisch, im Sinne seines Gedankenexperiments auf die Ereignisse im 16. Jahrhundert zurückzukommen. Für ihn ist klar, dass damit nicht die Entstehung der autonomen Kirchen selbst rückgängig gemacht werden solle. Vielmehr sei damit die Eigenständigkeit in den Dienst der Einheit der Christen zu stellen. Cullmann greift also den Hinweis Pannenberg's auf die Möglichkeit der Aufhebung der Lehrverurteilungen auf und sieht dadurch die Möglichkeit erhärtet, dass die Vielfalt der Konfessionen in ihrer Autonomie in den Dienst der Einheit treten könne. Er sieht, mit anderen Worten, darin eine Möglichkeit, der Korrektur der trennenden Umstände der Reformationszeit zu begegnen, die Lehrverurteilungen aufzuheben und damit den Weg für eine Gemeinschaft autonomer Kirchen zu bereiten.<sup>660</sup>

---

<sup>659</sup> Cullmann, *Einheit*<sup>2</sup>, 176.

<sup>660</sup> Die von Pannenberg erwähnte Arbeit des ÖAK zur Aufhebung der Lehrverurteilungen im 16. Jahrhundert hat Früchte getragen. So wurde 1999 die «Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre» zwischen dem Lutherischen Weltbund und der römisch-katholischen Kirche verabschiedet und damit die Lehrverurteilungen in Bezug auf die Rechtfertigungslehre zwischen diesen Kirchen aufgehoben. 2006 schlossen sich zudem der Weltrat Methodistischer Kirchen und 2017 die Weltgemeinschaft Reformierter Kirchen dem Konsens an.

Die langjährigen Bemühungen um eine Aufhebung der Lehrverurteilungen aus der Zeit der Reformation zwischen der römisch-katholischen Kirche und dem lutherischen Weltbund mündeten schliesslich 1999 in die *Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre* (GER). Darin stellen die beiden Kirchen fest, dass es in Bezug auf die Rechtfertigungslehre zwischen ihnen einen Konsens in Grundwahrheiten gibt (GER 40) und dass die Lehrverurteilungen von damals die in der Erklärung dargelegte Lehre des anderen nicht treffe (GER 41). Dieser Erklärung schlossen sich später auch andere Kirchen an. Allerdings löste die Erklärung auch kritische Stimmen aus und wird als bleibende Aufgabe verstanden.<sup>661</sup> Was also die Möglichkeit der Aufhebung der Lehrverurteilungen betrifft, bestätigte sich der Optimismus von Pannenberg und Cullmann. Allerdings ist auch 20 Jahre nach der Erklärung damit nicht wesentlich mehr erreicht worden.

Cullmann geht dann im Zusammenhang der Frage nach der Struktur der Gemeinschaft autonomer Kirchen wieder auf Pannenberg ein. Nämlich dort, wo es darum geht, ob die gesuchte Superstruktur eine päpstliche oder eine konziliare Grundlage haben sollte.<sup>662</sup> In der Frage des Petrusamts habe Pannenberg Cullmann einen interessanten Brief geschickt. Darin betone er, wie Cullmann, die Notwendigkeit der «Autokephalie», könne sich aber schwerlich zu einer blossen Superstruktur zur Verbindung getrennter Kirchen entschliessen, worin er einen Verzicht auf die wirkliche Einheit im Sinne der *Koinonia* sehe. Pannenberg erwäge deswegen doch eine gemeinsame päpstliche Struktur für eine Gemeinschaft der Kirchen, wenn aber auch in einer Form, die die Annahme, im Vergleich zu bisherigen Vorschlägen der Übernahme einer päpstlichen Struktur, wesentlich erleichtern könne. Er führt dann in der Folge aus, was Pannenberg ihm brieflich als Möglichkeit geschildert hat: die Unterscheidung zwischen dem römischen Bischof und seiner gesamtkirchlichen Autorität auf der einen Seite und dem abendländischen Patriarchen und seiner universalen jurisdiktionellen Vollmacht auf der anderen Seite. Während die nicht-römischen Kirchen aus der Jurisdiktion des abendländischen Patriar-

---

<sup>661</sup> Siehe dazu einerseits die Dokumentation des Entstehungs- und Rezeptionsprozesses aus dem Jahre 2009: Hauschildt, Friedrich/Hahn, Udo/Siemens, Andreas (Hgg.): *Die Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre. Dokumentation des Entstehungs- und Rezeptionsprozesses*, Göttingen 2009. (Die Paragrafen 40 und 41 finden sich in dieser Ausgabe auf Seite 284.) Siehe andererseits die Schriftensammlung zum 20-Jahr-Jubiläum, in der auf die Wirkung der GER in unterschiedlichen Fragestellungen zurückgeblickt wird: Oberdorfer, Bernd/Söding, Thomas (Hgg.): *Wachsende Zustimmung und offene Fragen. Die Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre im Licht ihrer Wirkung*, Freiburg i. Br. 2019.

<sup>662</sup> Cullmann, *Einheit*<sup>2</sup>, 202–204.

chen entlassen werden müssten, könnten sie im Gegenzug dem römischen Bischof einen «Vorsitz» und damit eine gesamtkirchliche Autorität zuerkennen. Pannenberg weist darauf hin, dass die Behauptung, wonach Mt 16,18 den Primat des Papstes intendiere, selten geworden sei und seit dem 5. Jahrhundert die Rolle des Petrus eher als Vorbild für die gesamtkirchliche Stellung des römischen Bischofs verstanden werde. Eine solche Auffassung des Vorsitzes des Papstes solle nach Pannenberg für Orthodoxe wie auch für Protestanten annehmbar sein. Cullmann schreibt zu Pannenburgs Darlegungen, dass sie gegenüber anderen Vorschlägen geeignet wären, die schwierigsten Probleme, die das Papsttum für nicht-römischen Kirchen aufwerfe, zu lösen. Gleichzeitig zweifelt er aber daran, ob eine solche Lösung für die katholische Kirche annehmbar sei. Er führt ins Feld, dass ja – wie Pannenberg schreibe – weder das Erste noch das Zweite Vatikanische Konzil die Unterscheidung kenne, auf der die Lösung beruhe. Dann fragt er sich auch, ob für die katholische Kirche ein Verzicht der Gründung der Petrusnachfolge auf Mt 16,18 überhaupt möglich sein könnte. Auch in Bezug auf die Zustimmung zu einer solchen Lösung durch die protestantischen Kirchen ist Cullmann skeptisch. Die Lösung Pannenburgs entspräche kaum der von Protestanten bevorzugten Formel «mit dem Papst, nicht unter dem Papst». Zudem sieht er in dieser Lösung die von ihm verlangte Berücksichtigung des charismatischen Aspektes der Struktur der reformierten Kirchen nicht genügend verwirklicht. Cullmann hält in der Folge an seinem Vorschlag einer Strukturierung durch eine konziliare Versammlung *iure humanum* fest.

Die Frage eines ökumenisch orientierten Papstamtes oder Petrusdienstes wurde auf der fünften Weltversammlung der Kommission für Glaube und Kirchenverfassung in Santiago de Compostela<sup>663</sup> und später auch durch das päpstliche Schreiben *Ut unum sint* von Johannes Paul II. gefördert.<sup>664</sup> So er-

—

<sup>663</sup> Siehe den Konferenzbericht: Gassmann, Günther/Heller, Dagmar (Hgg.): Santiago de Compostela 1993. Fünfte Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung, 3. bis 14. August 1993: Berichte, Referate, Dokumente, Frankfurt a. M. 1994.

<sup>664</sup> Johannes Paul II. schreibt dort im Abschnitt 95: «Was die Einheit aller christlichen Gemeinschaften betrifft, gehört natürlich in den Bereich der Sorgen des Primats. Als Bischof von Rom weiß ich sehr wohl, und habe das in der vorliegenden Enzyklika erneut bestätigt, dass die volle und sichtbare Gemeinschaft aller Gemeinschaften, in denen Kraft der Treue Gottes sein Geist wohnt, der brennende Wunsch Christi ist. Ich bin überzeugt, diesbezüglich eine besondere Verantwortung zu haben, vor allem, wenn ich die ökumenische Sehnsucht der meisten christlichen Gemeinschaften feststelle und die an mich gerichtete Bitte vernehme, eine Form der Primatsausübung zu finden, die zwar keineswegs auf das Wesentliche ihrer Sendung verzichtet, sich aber einer neuen Situation öffnet.» Dann auch aus dem Abschnitt 96, in dem er direkt zum Dialog über einen ökumenischen Petrusdienst auffordert: «Eine ungeheure Aufgabe, die wir nicht zu-

schiene um die Jahrtausendwende einige Sammelbände<sup>665</sup> und Monografien<sup>666</sup>, die sich dem Thema aus unterschiedlichen Blickwinkeln widmeten. Auch Pannenberg beteiligte sich an dem Gespräch und machte sich für einen gesamtkirchlichen Petrusdienst stark.<sup>667</sup> Allerdings ist der ökumenische Dialog nicht wirklich vorwärtsgekommen, wie auch Papst Franziskus 2013 in seinem Schreiben *Evangelii Gaudium* feststellte.<sup>668</sup> So erstaunt es nicht, dass der Herausgeber im Vorwort eines neuerlichen Sammelbandes zu ökumenischen Perspektiven des Papstamts in Bezug auf dessen Neuausrichtung schreibt,

—  
rückweisen können und die ich allein nicht zu Ende bringen kann. Könnte die zwischen uns allen bereits real bestehende, wenn auch unvollkommene Gemeinschaft nicht die kirchlichen Verantwortlichen und ihre Theologen dazu veranlassen, über dieses Thema mit mir einen brüderlichen, geduldigen Dialog aufzunehmen, bei dem wir jenseits fruchtloser Polemiken einander anhören könnten, wobei wir einzig und allein den Willen Christi für seine Kirche im Sinne haben und uns von seinem Gebetsruf durchdringen lassen: «... sollen auch sie eins sein, damit die Welt glaubt, daß du mich gesandt hast» (Joh 17,21)?» Zitiert aus: Hünermann, Peter (Hg.): Papstamt und Ökumene. Zum Petrusdienst an der Einheit aller Getauften, Regensburg 1997, 106–107.

<sup>665</sup> Siehe z. B. die Sammelbände mit Beiträgen aus unterschiedlichen Konfessionen: Hünermann, Peter (Hg.): Papstamt und Ökumene. Zum Petrusdienst an der Einheit aller Getauften, Regensburg 1997. Fleischmann-Bisten, Walter (Hg.): Papstamt – pro und contra. Geschichtliche Entwicklungen und ökumenische Perspektiven, Göttingen 2001.

<sup>666</sup> Siehe z. B.: Die Monografie vom römisch-katholischen Theologen Wolfgang Klausnitzer, in der er zuerst das Papsttum fundamental-theologisch einordnet und dann in seiner geschichtlichen Entwicklung diskutiert. Siehe: Klausnitzer, Wolfgang: Der Primat des Bischofs von Rom. Entwicklung, Dogma, ökumenische Zukunft, Freiburg i. Br. 2004. Mit Paul Wess hat ein weiterer römisch-katholischer Theologe einen Beitrag zur Frage eines ökumenischen Papsttums vorgelegt. In seinem Buch lässt er mit Grigorios Larentzakis und Ulrich Körtner auch eine orthodoxe und eine evangelische Stimme zu Wort kommen, mit denen er sich dann auseinandersetzt. Siehe: Wess, Paul: Papstamt jenseits von Hierarchie und Demokratie. Ökumenische Suche nach einem bibelgemäßen Petrusdienst, Münster 2003. Das Buch wurde 2013 erweitert und in dritter Auflage neu herausgegeben.

<sup>667</sup> Siehe: Pannenberg, Wolfhart: Evangelische Überlegungen zum Petrusdienst des römischen Bischofs, in: Hünermann, Peter (Hg.): Papstamt und Ökumene. Zum Petrusdienst an der Einheit aller Getauften, Regensburg 1997, 43–60.

<sup>668</sup> Papst Franziskus schreibt im Abschnitt 32: «Da ich berufen bin, selbst zu leben, was ich von den anderen verlange, muss ich auch an eine Neuausrichtung des Papsttums denken. Meine Aufgabe als Bischof von Rom ist es, offen zu bleiben für die Vorschläge, die darauf ausgerichtet sind, dass eine Ausübung meines Amtes der Bedeutung, die Jesus Christus ihm geben wollte, treuer ist und mehr den gegenwärtigen Notwendigkeiten der Evangelisierung entspricht. Johannes Paul II. bat um Hilfe, um «eine Form der Primatsausübung zu finden, die zwar keineswegs auf das Wesentliche ihrer Sendung verzichtet, sich aber einer neuen Situation öffnet. In diesem Sinn sind wir wenig vorangekommen. Auch das Papsttum und die zentralen Strukturen der Universalkirche haben es nötig, dem Aufruf zu einer pastoralen Umkehr zu folgen.» Zitiert nach: Franziskus: *Evangelii Gaudium*, Freiburg i. Br. 2013, 74–75.

dass niemand wisse, welche Überraschungen die Zukunft mit sich bringen werde.<sup>669</sup> Nach über zwanzigjähriger Suche nach einem geeinten Petrusdienst wäre es tatsächlich eine Überraschung, wenn ein solcher gefunden würde. So scheint es zumindest bis heute so, dass Cullmann mit seiner Einschätzung bezüglich der Schwierigkeiten einer päpstlichen Struktur für seine – oder irgendeine – Kirchengemeinschaft richtig gelegen ist.

#### 6.1.4 Fazit

Im Anschluss an die zweite Auflage fand zwischen Pannenberg und Cullmann kein weiteres briefliches Gespräch über die aufgeworfenen Fragen statt. Es ist also festzuhalten, dass Pannenberg und Cullmann bereits vor der Veröffentlichung über Cullmanns Buch geschrieben haben. Pannenberg diente dabei Cullmann als Informant. Während beide in der Korrespondenz ihre theologische und auch ökumenische Nähe betonen, zeigt die Korrespondenz doch eine verschiedene Auffassung der Einheit. Für Pannenberg steht und fällt die Einheit mit einer gemeinsamen päpstlichen Struktur. Eine rein konziliare Struktur ist für ihn zu wenig sichtbare Gemeinschaft. Pannenberg hält eine gemeinsame päpstliche Struktur für möglich, Cullmann ist einer solchen Lösung gegenüber sehr kritisch. Die beiden finden sich in der positiven Beurteilung der Bestrebungen, die Lehrverurteilungen aus der Reformationszeit aufzuheben. Während die Fragen in Bezug auf einen ökumenischen Petrusdienst weiter offenbleiben, sind die Lehrverurteilungen aus der Reformationszeit aufgehoben worden.

## 6.2 Der Briefwechsel mit Manfred Plate und Heinrich Fries: Wie Cullmann auf Kritik reagiert

Manfred Plate dürfte den meisten Leserinnen und Lesern unbekannt sein. Er war ein katholischer Theologe und Autor sowie späterer Herausgeber der Zeitschrift *Christ in der Gegenwart*. Ausschlaggebend für die vorliegende Korrespondenz und die im Folgenden dargelegte Kontroverse sind kritische Bemerkungen über *Einheit durch Vielfalt*, die Plate in einem Artikel in dieser Zeitschrift gemacht hatte. Cullmann reagierte sehr stark darauf. Er schrieb in der Sache auch mit Josef Ratzinger, dem befreundeten Pfarrer Günther Schwinn und Heinrich Fries. Die Korrespondenz mit Fries drehte sich im Wesentlichen um die durch Plates Artikel aufgeworfene Kontroverse, weshalb hier diese bei-

---

<sup>669</sup> Siehe: Thull, Philipp: Papst und Ökumene – ein Widerspruch!? Ökumenische Perspektiven des Papstamtes, Paderborn 2015, 9.

den Korrespondenzen zusammen beleuchtet werden. An der ganzen Kontroverse kann gezeigt werden, wie Cullmann auf polemische Kritik reagierte und wie stark er darum bemüht war, sein Projekt nicht im falschen Licht erscheinen zu lassen. An dem Briefwechsel werden zudem auch weitere Hintergründe der Entstehung seines Projekts deutlich, die so nicht in seinem Buch greifbar werden.

### 6.2.1 Achtzehn relevante Briefe und drei Buchbesprechungen

Die Korrespondenz mit Manfred Plate findet sich an zwei unterschiedlichen Orten im Cullmann-Nachlass.<sup>670</sup> Den Briefen von Cullmann an Plate liegt eine kurze Beschreibung der Korrespondenz bei, die wohl von Froehlich bei der Durchsicht des Nachlasses verfasst wurde. Es sind drei Briefkopien und ein Briefentwurf von Cullmann an Plate erhalten. Einer der Briefe ist zwar an den Herausgeber, Herr von Galli, adressiert, ist aber eigentlich an den Autoren des Artikels und damit an Plate gerichtet. Dann sind fünf Briefe von Plate an Cullmann erhalten, wobei der Korrespondenz auch zwei Briefe beiliegen, die Plate an Schwinn gesandt hatte und die dieser dann an Cullmann weiterleitete. Alle Briefe sind auf Deutsch verfasst. Cullmann schreibt wie gewohnt von Hand, Plate tippte seine Briefe in die Schreibmaschine. Anlass der Briefe ist der erwähnte kritische Bericht von Plate und Cullmanns Reaktionen darauf. Der Ton der Briefe ist anfangs zum Teil angriffig, kalt und sachlich distanziert, erfährt aber im Verlauf eine gewisse Veränderung, wie wir sehen werden. Teil der Korrespondenz ist neben dem erwähnten Artikel Plates ein zweiter aus dessen Feder, in dem er dann nochmals eingehender auf Cullmanns Buch eingeht.

Die Korrespondenz mit Heinrich Fries ist an einem Ort im Archiv zusammengefasst.<sup>671</sup> Es sind dort drei Briefe von Fries an Cullmann und ein Brief von Cullmann an Fries erhalten. Alle Briefe sind wiederum in Deutsch verfasst. Fries hat zwei Briefe handschriftlich und einen mit Maschine geschrieben. Cullmann schrieb seinen Brief von Hand. In der Korrespondenz fehlt mindestens ein Brief Cullmanns. Anlass der Briefe ist zuerst die Zusendung der ersten Auflage und Fries' Rückmeldung darauf, dann rücken der Artikel von Plate und dessen Kritik an Cullmann in den Fokus. Der Ton der Korrespondenz ist,

---

<sup>670</sup> Die Briefe von Cullmann zusammen mit den Artikeln von Plate finden sich unter: UB BS:NL353:B:III:88. 1–3. Die Briefe von Plate finden sich unter: UB BS:NL353:B:I:a:1165. 1–7. Darunter befinden sich auch zwei Briefe, die Plate an Schwinn gesandt hatte und die dieser dann an Cullmann weiterleitete.

<sup>671</sup> UB BS:NL353:B:I:a:477.

im Unterschied zu jener mit Plate, von grossem gegenseitigem Respekt und Wohlwollen geprägt.

In der Sache ist weiter jeweils ein Brief von Cullmann an Ratzinger und von Ratzinger an Cullmann sowie ein Brief von Cullmann an Günther Schwinn relevant. Letzterer unterliegt allerdings noch einer Schutzfrist. Die meisten Briefe fallen in die Zeit zwischen Februar und Mai 1987, nur ein Brief von Fries stammt aus dem Sommer 1986.<sup>672</sup> So sind für die Kontroverse 18 relevante Briefe im Nachlass enthalten, wovon 15 verfügbar sind.

### 6.2.2 Alles beim Alten?

Am Anfang der Korrespondenzen und indirekt auch am Anfang der Kontroverse um Plates Artikel über Cullmanns Buch steht ein Brief von Fries an Cullmann und dann dessen Artikel in der Tübinger *Theologische Quartalschrift* (ThQ),<sup>673</sup> in dem er über Cullmanns Buch schreibt. Im Brief vom 6. Juni 1986 dankt Fries Cullmann für die Zusendung des Buches und die freundliche Widmung. Er habe das Buch in einem Zug gelesen und sei vom Engagement und dem ökumenischen Ernst des Verfassers beeindruckt. Auch stellt er fest, dass Cullmann sich eingehend mit dem Fries-Rahner-Plan auseinandergesetzt hat, wobei auch die Verschiedenheit in Ausgangspunkt und Zielgestalt deutlich würden. Er stellt dann eine Reihe von Fragen an Cullmanns Einheitskonzeption und stellt in Aussicht, auf Cullmanns Buch eine Antwort zu geben. Dies tut er im eben genannten Artikel in der ThQ, in dem er im Zusammenhang mit der Wirkungsgeschichte vom Fries-Rahner-Plan auf *Einheit durch Vielfalt* eingeht.<sup>674</sup> Der als Exeget des Neuen Testaments wie als ökumenischer Theologe ebenso angesehene und anerkannte Oscar Cullmann habe sich in diesem Buch zum Fries-Rahner-Plan geäussert. Darin werde Cullmanns ökumenische Position deutlich: Cullmann gehe von einer Gemeinschaft autonomer Kirchen aus, die auf der Tatsache gegründet sei, dass jede Kirche ihr eigenes Charisma trage. In der Gemeinschaft würden die Kirchen ihre Selbstständigkeit und Unabhängigkeit behalten und wären im Zeichen des Friedens getrennt. Ziel sei bei Cullmann nicht eine erneuerte Kirche aus Teil-

<sup>672</sup> Im Archiv wird die Korrespondenz zwischen Cullmann und Fries mit den Jahreszahlen 1982–1987 angegeben. Wohl wurde fälschlicherweise die Jahreszahl in einem Brief von Fries falsch gelesen und mit 1982 angegeben. Der Inhalt gehört aber in die Debatte des Jahres 1987. Siehe: UB BS:NL353:B:I:a:477. 1.

<sup>673</sup> Fries, Heinrich: Die Thesen von Fries und Rahner und ihre Wirkungsgeschichte, in: *Theologische Quartalschrift* (ThQ), Nr. 166, Jg. 1986, Heft 4: Zukunft der Ökumene, 302–312.

<sup>674</sup> In dem Artikel setzt er sich ausführlich mit der Kritik von Daniel Ols am Fries-Rahner-Plan auseinander, die dieser in einem Artikel im *Osservatore Romano* gemacht hatte.

kirchen, sondern das Bestehenlassen der Kirchen, «so wie sie sind», unter Wahrung der je verschiedenen Identitäten. Er zitiert dann Cullmann, wonach sein Vorschlag in einer wirklichen Gemeinschaft völlig eigenständiger Kirchen, die katholisch, protestantisch und orthodox blieben, bestehe. Fries zitiert dann einen längeren Abschnitt aus Cullmanns Buch, in dem dieser sich zum Fries-Rahner-Plan äusserte. Er schreibt dann zusammenfassend zu Cullmanns Buch:

Niemand kann bestreiten, dass von Cullmann eine imponierende und in sich stimmige ökumenische Konzeption vorgelegt wird, die in einer Besinnung auf das Neue Testament, vor allem auf dessen Charismen-Lehre, begründet wird und als Frucht einer langjährigen ökumenischen Erfahrung erscheint. Sie verbindet ökumenisches Engagement mit einem nüchternen Realismus.<sup>675</sup>

Fries stellt dann aber kritische Fragen an Cullmanns Einheitskonzept und führt diese noch etwas mehr aus als im oben erwähnten Brief. Er fragt, ob das Modell der Charismen, die im Neuen Testament auf Einzelpersonen bezogen sind, auf einzelne Kirchen übertragen werden könne; ob es kollektive Charismen gebe; ob es genüge, die Verschiedenheit der Kirchen mit der Verschiedenheit der Charismen zu begründen; ob der Gedanke und die Wirklichkeit des Charismas eine so umfassende Grösse sei, dass damit Sein, Bedeutung, Struktur, Funktion und Geschichte der einzelnen Kirchen beschrieben werden könne; welche Bedeutung im Konzept der Bestimmung der Kirche Jesus Christi, eine Kirche *semper reformanda* zu sein, zukomme; welches die Orientierungspunkte der Erneuerung seien. Fries anerkennt, dass Cullmann darauf hinweist, dass Charismen entstellt werden können und sich gegenseitig korrigierend ergänzen sollen, worin er ein Element wirklicher Erneuerung sieht. Allerdings bleibt für ihn die Frage nach den massgebenden Kriterien für mögliche Entstellungen offen. Fries kann auch schwer nachvollziehen, dass die Trennung der Kirchen als Trennung bestehen bleiben solle, auch wenn daraus eine friedliche Trennung werde. Er fragt, ob nicht die sich ergänzenden Charismen und die Überlegungen zur Aufhebung der ehemaligen Verwerfungen dazu führen könnten, dass die Verschiedenheiten nicht mehr kirchentrennend seien und in der Gestalt einer versöhnten Verschiedenheit erschienen. Für Fries jedenfalls kann auch eine friedliche Trennung kein bleibender und endgültiger Zustand sein, wenn nicht alles beim Alten bleiben solle.

---

<sup>675</sup> Fries, Die Thesen, 310.

Basierend auf diesem Artikel und einem von Ratzinger, der weiter unten genannt werden wird<sup>676</sup>, schrieb nun Plate den erwähnten Artikel<sup>677</sup> in der Zeitschrift *Christ in der Gegenwart*, in dem er in einer Weise über *Einheit durch Vielfalt* schrieb, die Cullmann als unangemessen empfand. Plate referierte bloss über die in der Zeitschrift enthaltenen Beiträge, hatte aber Cullmanns Buch selbst nicht gelesen. In seinem Artikel wirft er Cullmann bereits im Einführungstext zum Artikel vor, dass dieser wolle, dass «alles beim Alten» bleibe. Der Ton ist im ganzen Artikel angriffig. So bezeichnet er die meisten Beiträge in der ThQ als «Theologengezänk» und hält es, ob dem Wettstreit um die rechte Lehre unter den Theologen für verständlich, dass viele Menschen der Theologie müde seien. Er diskutiert dann den Fries-Rahner-Plan und stellt diesem Cullmanns Projekt entgegen, dem er vorwirft, darin werde behauptet, dass die verschiedenen «Christentümer» auch in ihrer absoluten Autonomie und Gegensätzlichkeit gottgewollt seien. Er fügt an: «Man reibt sich die Augen und wundert sich: wozu denn überhaupt eine ökumenische Bewegung? Wenn alles so bleiben kann und soll, wie es ist?»<sup>678</sup> Plate fügt dann spöttisch an, dass der streng dogmatische Kardinal Ratzinger Cullmann – einen extrem liberalen Protestanten – zustimmend erwähne und schliesst damit, das Projekt Cullmanns einen theologischen Rückfall ins 18. und 19. Jahrhundert zu nennen.

Der erste Brief,<sup>679</sup> der nun im Nachlass zu dieser Angelegenheit greifbar ist, ist mit Februar 1987 datiert und stammt von Cullmann. Er ist an Kardinal Ratzinger gerichtet, welcher sich ja bereits in seinem Brief sehr positiv zu Cullmanns Projekt geäussert hatte. Auch in seinem Artikel in der ThQ hatte sich Ratzinger öffentlich sehr positiv zu Cullmanns Projekt geäussert, wie wir noch sehen werden.<sup>680</sup> Wir werden sehen, dass Cullmann sich in seinem Brief nur sehr knapp zu der sehr positiven öffentlichen Stellungnahme Ratzingers zu seinem Projekt äusserte und dann gleich auf den Artikel Manfred Plates zu sprechen kommt, den ihm wohl zuvor Günther Schwinn zugesandt hatte. Er schreibt:

Inzwischen haben Sie vielleicht den wirklich grobschlächtigen Bericht darüber in der Freiburger Zeitschrift *Christ in der Gegenwart* gelesen. Auf ganz demagogische Weise hat der mir unbekannte Verfasser mit den Slogans «Alles beim Alten», «Rückfall ins 19. und 18. Jahrhundert» den von Ihnen und

<sup>676</sup> Siehe: Kapitel 6.5.2 Überraschende Zustimmung Ratzingers.

<sup>677</sup> Siehe: Plate, Manfred: Kraftlos gewordene Utopie?, in: *Christ in der Gegenwart*, Nr. 9, 1987, 67–68.

<sup>678</sup> Plate, Kraftlos gewordene Utopie, 67.

<sup>679</sup> UB BS:NL353:B:III:89. Beilage 3.

<sup>680</sup> Siehe: Ratzinger, Zum Fortgang, 243.

mir vertretenen Vorschlag völlig entstellt. Darüber, dass er mich dabei zum «extrem liberalen Protestanten» macht, könnte ich lachen, wenn die Angelegenheit ökumenisch nicht so betrüblich wäre.<sup>681</sup>

Cullmann schreibt weiter, dass der Verfasser offenbar Cullmanns Buch gar nicht gelesen habe und dass dies der Grund für solche Entstellung sei. Noch bevor Cullmann sich also an den Autoren des kritischen Artikels wendet, klagt er sein Leid einem seiner vermeintlich wichtigsten Verbündeten. Er sieht durch den Artikel auch Ratzinger angegriffen, der sich ja für das Modell Cullmanns ausgesprochen hat. Es scheint fast so, als ob er sich Schützenhilfe in der Sache holen möchte. Die Empörung ist in seinen Worten jedenfalls deutlich spürbar. Offensichtlich trifft ihn der Vorwurf, dass sein Projekt «alles beim Alten» belassen wolle, sehr. Das zeigt sich einerseits daran, dass er die Kernphrasen der Kritik zitiert. Andererseits trifft ihn dieser Vorwurf, da er schon in seinem Buch immer wieder darauf hingewiesen hatte, dass sein Projekt gerade nicht wolle, dass alles beim Alten bleibe. Er meinte, in seinem Buch diesen Vorwurf antizipiert und an den gegebenen Stellen ausgeräumt zu haben. Nun wird ihm aber genau dies vorgeworfen, ohne dass inhaltlich auf seine Erwägungen eingegangen wird. Cullmann konnte die Kritik nicht einfach so unkommentiert stehen lassen.

Im Brief vom 4. März 1987<sup>682</sup> an Pater Mario von Galli, den Herausgeber der Zeitschrift *Christ in der Gegenwart*, protestiert Cullmann dann gegen den kritischen Artikel. Offensichtlich wusste er zu diesem Zeitpunkt noch nicht, dass Manfred Plate der Verfasser war. Er schreibt im Brief, dass ihn der Artikel betrübt habe. Mit seinem Vorschlag meine er, eine realisierbare Möglichkeit gefunden zu haben, die Distanz zwischen den Konfessionen zu beseitigen. Cullmann verweist dann, wie oben gesehen, auf unterschiedliche zustimmende Reaktionen, an dieser Stelle gerade auch auf positive Stimmen seitens katholischer Vertreter. Für Cullmann ist dies offensichtlich auch eine Art, mit Kritik umzugehen: Gegenüber der kritischen Stimme von Plate nennt er viele positive Stimmen und versucht damit zu zeigen, dass er mit seiner Meinung in guter Gesellschaft ist und die undifferenzierte Kritik unangemessen ist. Cullmann schreibt dann weiter, er sei bemüht, mit diesem Schreiben die vom Verfasser entfachte Polemik nicht weiter zu verschärfen, aber seine Arbeit sei unter dem demagogischen Leitsatz «alles beim Alten» entstellt worden. Zwar sei man bei der gegenwärtigen Bücherwut gezwungen, auch mal diagonal zu lesen. Es sei doch aber nicht zu viel verlangt, ein Büchlein von so geringem Umfang ganz zu lesen.

---

<sup>681</sup> UB BS:NL353:B:III:89. Beilage 3.

<sup>682</sup> UB BS:NL353:B:III:88. Beilage 2,1 und 2,2.

PROF. OSCAR CULLMANN  
 D<sup>r</sup> THÉOL. D<sup>r</sup> PHIL., DE L'INSTITUT  
 10 A, BIRMANNSGASSE  
 CH. - 4058 BASEL - TÉL. 25.15.66  
 20, RUE RAVIGNAN  
 P. - 75016 PARIS - TÉL. 254.99.12

CH- 4055 Basel, den 4. März 1987  
 Birmanngasse 10 A

Beil. 2,1

Sehr geehrter Herr Dr. von Gall,

Der in „Christ in der Gegenwart“ erschienene Artikel „Kraftes gewortene Utopie?“ ist mir zugeschiedt worden. Ich weiss nicht, wer der mit „ph.“ unterzeichnende Verfasser ist. Aber da Sie der Herausgeber der Zeitschrift sind und da wir uns während der Kongreß oft begegnet abnt, erlaube ich mir, Ihnen zu schreiben.

Mit meinem Vorschlag wollte ich Sie trotz all unserer weiterhin gesehnd erfolgreichen ökumenischen Bestrebungen fortbestehende Distanz zwischen den Konfessionen beseitigen helfen, da ich nach Jahrzehnte langem Bemühen meine, eine realisierbare Möglichkeit gefunden zu haben. Ich fürchte daher, dass mich dieser Artikel betrübt hat, nachdem ich bisher - brieflich oder im Druck - viele sehr positive, ermunternde, konstruktive (wenn auch Einzelne in Frage stellende) Ausserungen zu meinem Buch erhalten habe. Bei dieser positiven Reaktion denke ich nicht nur an Sie in Ihrer Zeitschrift, sondern auch an die Kommentare des Kardinals Ratzinger, von derjenigen beurteilten Kardinals, Bischöfe und bekannten katholischen Theologen, sondern auch an Stellenagenahmen zahlreicher protestantischer und orthodoxer Vertreter von Kirche, Theologie und Ökumenie, gerade auch an Briefe seitens derjenigen die mir in dem Artikel sozusagen als gegenwärtliche Vorbilder gegenübergestellt werden.

Ich bemühe mich, mit Ihnen an Sie gerichteten Schreiben die vom Verfasser entfachte Polemik, die der Absicht meiner Publikation direkt zuwiderläuft, (obwohl ich mich auf gar keine Kritik gewandt hatte; nicht Vorwort) nicht zu verschärfen. Aber ich kann nicht umhin, tief zu betauern, dass mit dem herzoglichen Leitwort „alles beim Alten“ meine Arbeit erstattet worden ist. Ich weiss nicht, ob der Verfasser mein Buch nur „diagonal“ gelesen hat und sich dies nicht behaupten. Aber ich muss feststellen, dass er darüber in einer Weise referiert, die dem Leser Hauptpunkte meiner Argumentation vorhält und ihm <sup>fast</sup> ein ganz falsches Bild von meinem Projekt gibt und ihn kaum veranlassen wird, meine Arbeit selbst zu lesen, nur nicht nur durchzublättern. Bei der

gegenwärtigen Brustprophet ist man wohl gezwungen, zuweilen allz. <sup>Beil. 2,2</sup>  
 umfangreiche Bäume „diagonal“ zu lesen. Aber es ist doch wohl nicht  
 unbillig, darum zu bitten, ein Bildlein von so geringem Umfang  
 wie das mein ganz zu lesen. Im vorliegenden Falle mag, der Re-  
 ferent bis jetzt haben, aber diese geringe Umfang sollte kein  
 Grund dafür sein, die Thesen in ihrer vereinfachten und daher ent-  
 stellenden Form wiederzugeben, zumal wenn es daher mögliche Vor-  
 würfe wie hier erhoben werden: „alles beim alten“; „Rückfall ins  
 19. und sogar 18. Jahrhundert“! Ihm darauf zu antworten, müsste  
 ich ganze Partien meiner Arbeit zitiern.

Vom 2. Kapitel (Praktische Verwirklichung der Einheit in  
 der Vielheit“), in dem ich mich bemüht habe, eine Super-  
 struktur für die vorgesehene Gemeinschaft zu skizzieren, erfährt  
 der Leser überhaupt nichts.

Um zu erwidern, dass das Buch ganz gelesen u. von alle 3  
 Kapitel berichtet werden, habe ich vor Jener Mitarbeiter ge-  
 wärt, zu dem eine verteilte Lektürefigurierung für ist:

- 5.8: „... der Inhalt möge bleiben, dass mit meinem Konzept nicht alle  
 „beim alten bleiben soll.“
- 5.17: „... so bin ich mit ihm [C. Congar] einig, wenn er sich mit der  
 „friedlichen Existenz, wie sie gegenwärtig besteht, nicht begnügt.“  
 „Die vorliegende Arbeit veröffentlichte sich gerade in der Hinsicht, wider  
 den augenblicklichen Zeitgeist herausgekommen.“
- 5.53: „... meine Ausführungen wären völlig unmissverständlich,  
 „wenn man aus ihnen ableiten wollte, ich habe die  
 „Absicht, ... eine Art Formulierung zu begründen,  
 „tendierende einen billigen Okumenismus zu empfehlen, weil  
 „ich die Fusion ablehne.“

- S. 141 -  
 Der kann mir nicht vorstellen, dass ich, sehr verächtlich über  
 Deo Falli, <sup>die</sup> so simple Vereinfachung meines Projektes  
 gubkissim Nebenbei vermerkt: Dass ich, wie der Verfasser  
 schreibt, eine „extrem liberale protestantische Haltung“  
 vertritt, die Analytifizierung mir alle, die mich auch nicht  
 ein wenig kennen, in Entsetzen versetzen.

Wenn ich in diesem Brief daran gehalten habe, meine  
 Auffassung gegenüber einer Darstellung, in der ich nur eine  
 entstellte Karikatur meines Vorstands sehen kann, gewis-  
 verteidigen, so deshalb, weil ich mich von meinem Projekt  
 eine Bereicherung und Vertiefung des Okumenismus er-  
 warte und sie nicht durch eine schwerwiegende Missdeutung  
 kompromittiert sehen möchte. Die Einheit ist mir wirklich ein  
 Anliegen. Sie werden dies sicher begreifen. In klein Hoffnung  
 gegen ich Sie begreift in der Verbundenheit, in der wir  
 nun, während der Kongress gefanden haben

Für und gegen  
 O. Cullmann

Cullmanns Brief vom 4. März 1987 an Pater Mario von Galli, den Herausgeber der Zeitschrift Christ in der Gegenwart (Brief an Pater Mario von Galli : von Oscar Cullmann / UB BS:NL353: B:III:88. Beilage 2,1 und 2,2.)

Wenn dies auch in diesem Fall doch geschehen sei, dann sei der geringe Umfang doch kein Grund, die Thesen in derart vereinfachender und entstellender Form wiederzugeben. Gerade wenn dabei so schwere Vorwürfe erhoben würden. Für Cullmann war hier bereits klar oder zumindest sehr wahrscheinlich, dass der Autor sein Buch gar nicht gelesen hat. Das schrieb er ja an Ratzinger. Hier hütet er sich aber davor, diesen Vorwurf direkt zu erheben. Er versucht also, unnötige Angriffe zu vermeiden und möglichst sachlich und fair zu bleiben. Er schreibt in der Folge, dass er, um diese Vorwürfe zu entkräften, ganze Partien seiner Arbeit zitieren müsse. Vom ganzen zweiten Teil, in dem es um die praktische Verwirklichung gehe, erfahre der Leser nichts. In der Folge zitiert Cullmann dann tatsächlich drei Stellen aus seinem Buch, die zeigen sollen, dass es ihm gerade darum gehe, dass nicht alles beim Alten bleiben solle.<sup>683</sup> Offensichtlich ist er der Meinung, dass in seinem Buch genügend Belege vorhanden seien, die Kritik als ungerechtfertigt zu entlarven. An all den angegebenen Stellen in seinem Buch geht es ihm gerade darum, dem Vorwurf, er wolle an der gegenwärtigen ökumenischen Situation nichts ändern, schon von Anfang an den Wind aus den Segeln zu nehmen. Cullmann schliesst den Brief mit der Bekräftigung, dass er sich von seinem Projekt eine Vertiefung des Ökumenismus erwarte:

Wenn ich in diesem Brief daran gehalten habe, meine Auffassung gegenüber einer Darstellung, in der ich nur eine entstellende Karikatur meines Vorschlags sehen kann, zu verteidigen, so deshalb, weil ich mir von meinem Projekt eine Bereicherung und Vertiefung des Ökumenismus erwarte und sie nicht durch eine schwerwiegende Missdeutung kompromittiert sehen möchte.<sup>684</sup>

Cullmann sieht offensichtlich seinen Vorschlag verfälscht wiedergegeben und reagierte darauf, gerade weil er die Umsetzung seines Plans nicht durch diese «schwere Missdeutung kompromittiert» sehen wollte. Zwar schreibt er, dass er die Polemik nicht weiter anheizen wolle, und doch reagiert er sehr

---

<sup>683</sup> Siehe dazu die folgenden Stellen; Cullmann, *Einheit*<sup>1</sup>, 8. Cullmann, *Einheit*<sup>2</sup>, 14: «... der Inhalt möge beweisen, dass mit meinem Konzept nicht alles beim Alten bleiben soll»; 17, 23: «... so bin ich mit ihm [Y. Congar] einig, wenn er nicht mit der friedlichen Existenz, wie sie gegenwärtig besteht, nicht begnügt. Die vorliegende Arbeit veröffentliche ich gerade in der Absicht, über den augenblicklichen Zustand hinauszukommen.»; 53, 59: «Meine Ausführungen wären völlig missverstanden, wenn man aus ihnen schließen wollte, ich habe die Absicht, [...] eine Art Immobilismus zu begünstigen, irgendwie einen billigen Ökumenismus zu empfehlen, weil ich die Fusion ablehne.»

<sup>684</sup> UB BS:NL353:B:III:88. 2,2.

stark auf die seiner Meinung nach ungerechtfertigte und polemische Kritik. Daran zeigt sich, dass Cullmann selbst die Meinung eines einzelnen ökumenischen Blattes wichtig genug war, um darauf zu reagieren. Dies lässt auch den Ernst erkennen, mit dem er sein Projekt zu realisieren versuchte.

Plate reagiert am 10. März 1987<sup>685</sup> auf Cullmanns Brief. Er stellt zuerst richtig, dass sein Artikel keine Rezension von Cullmanns Buch darstellt, sondern bloss die Beiträge von Ratzinger und Fries aus der ThQ zitiert. Er finde es aber nun eigenartig, dass Cullmann seinen Bericht angreife, aber nicht auf die Zustimmung Ratzingers oder auf die Kritik von Fries eingehe. Er würde gerne einen Bericht veröffentlichen, in dem Cullmann die Beiträge von Fries und Ratzinger in der ThQ richtigstellen könne. Plate gibt zu, der Verständlichkeit wegen etwas vereinfachend geschrieben zu haben. Aber die Zitate, die Cullmann nun anfüge, würden doch jenen widersprechen, die bei Fries und Ratzinger zu finden seien. Es tue ihm leid, wenn der Artikel ihm weh getan habe, aber er müsse schon sagen, welche Einheit er nun meine. In Bezug auf versöhnte Verschiedenheit stecke der Teufel im Wörtchen Verschiedenheit oder der Frage, was denn genau damit gemeint sei. Jedenfalls sei sein Blatt nicht dazu bereit, sich zufrieden zu geben mit dem «resignativen ökumenischen Minimal-Konsens, oder besser: Nicht-Konsens».<sup>686</sup>

Auf diesen Brief reagiert Cullmann nicht sofort. Er schreibt zuerst an Günter Schwinn (diese Korrespondenz untersteht noch einer Schutzfrist, wohl fehlt aber darin dieser Brief) und an Heinrich Fries. Der Brief an Letzteren ist zwar nicht im Nachlass erhalten, allerdings lässt sich von der Antwort Fries' auf den Brief und dessen Inhalt schliessen. Anscheinend hatte Cullmann Fries nach der Seriosität dieser Zeitschrift gefragt und ihm von der ungerechtfertigten Kritik an ihm berichtet.

Fries dankt am 28. März 1987<sup>687</sup> Cullmann für dessen Brief vom 18. März 1987 und erklärt darin, dass die Zeitschrift *Christ in der Gegenwart* ein sehr angesehenes und ökumenisch entschlossenes Organ unter der Führung von Manfred Plate sei, der auch der Autor von diesem Artikel sei. Fries erklärt dann, dass Plate vor allem die Zielvorstellung Cullmanns kritisiert habe und in seinem Artikel auch seine Fragen daran geäussert habe. Insofern liege eine Mitte in der Sache vor. Allerdings halte er die Charakterisierung seiner Theologie als liberal protestantisch, sowie den Vorwurf Plates an Cullmann, wonach dessen Projekt einen Rückfall in 19. Jahrhundert gleichkomme, für unzutreffend und verkehrt und habe dies Plate auch so mitgeteilt. Fries nimmt hier

---

685 UB BS:NL353:B:I:a:1165. 1,1.

686 UB BS:NL353:B:I:a:1165. 1,1.

687 Siehe: UB BS:NL353:B:I:a:477. 3.

offensichtlich eine diplomatische Rolle ein. Einerseits erklärt er, worin die Kritik Plates genau bestand, und dass er selbst ja am gleichen Punkt Fragen aufgeworfen habe. Andererseits lässt er Cullmann wissen, dass er die angriffigen Formulierungen verurteilt und dies auch Plate geschrieben habe. Offensichtlich hat der Brief von Cullmann Fries dazu gebracht, sich in der Sache direkt an Plate zu wenden. Fries wurde also selbst aktiv, wollte aber die Angelegenheit nicht zusätzlich anheizen. Er schreibt dann nämlich weiter, dass Cullmann sich im Übrigen davon nicht allzu sehr irritieren lassen solle, und er tue dies ja auch nicht. Dieser Formulierung kann entnommen werden, dass Fries durchaus merkte, wie aufgebracht Cullmann war, dies aber nicht so sehr betonen wollte. Diesen Eindruck verstärkt das Postskriptum, welches er an den Rand des Briefes geschrieben hat. Darin bemerkt er, dass der Papst sein Buch gelesen habe und der Kardinal Ratzinger ihm zustimme, das sei doch auch etwas. Es macht den Eindruck, als ob er Cullmann beschwichtigen wollte, ohne ihn der Überreaktion zu beschuldigen. Die Reaktion zeigt jedenfalls, dass Cullmann sich wiederum bei einer Drittperson über die Kritik beschwert hat und ihn die Sache weiter beschäftigte.

Am selben Tag, den 28. März 1987, reagierte auch Ratzinger<sup>688</sup> auf Cullmanns Brief. Ratzinger geht darin aber nicht gross auf die von Cullmann erwähnte, von Plate vorgebrachte Kritik an ihm und vermeintlich auch an Ratzinger ein. Er bedankt sich bei Cullmann für die freundlichen Zeilen und nennt Cullmann eine grosse Ermutigung. In Bezug auf den von Cullmann genannten Artikel schreibt Ratzinger: «Was den *Christ in der Gegenwart* Artikel angeht, kann man nur hoffen, dass die nachdenklichen Leser sich ihr Urteil selbst bilden.»<sup>689</sup> Ratzinger schenkt also der Erregung Cullmanns über den Artikel keine grosse Aufmerksamkeit und verweist auf die Mündigkeit der Leser. Auch er scheint Cullmann beschwichtigen zu wollen. Er tut dies, indem er der Polemik kaum Aufmerksamkeit schenkt.

Cullmann schreibt am 20. April dann zwei Briefe, einen an Plate<sup>690</sup> und einen an Fries<sup>691</sup>. Im Brief an Plate schreibt er, dass er sich nicht zu einer Richtigstellung der Beiträge von Fries und Ratzinger in der ThQ gezwungen sehe, da keiner von beidem ihm darin unterstelle, dass er alles beim Alten belassen wolle. Vom Artikel Plates fühlt er sich aber nach wie vor falsch wiedergegeben. Er schreibt:

---

<sup>688</sup> UB BS:NL353:B:I:a:1202. 13,1.

<sup>689</sup> UB BS:NL353:B:I:a:1202. 13,1.

<sup>690</sup> Siehe: UB BS:NL353:B:III:88. 2,1.

<sup>691</sup> Siehe: UB BS:NL353:B:III:42.

Nehmen Sie es mir nicht übel, wenn ich doch festhalte: Mit der zitierten Behauptung ist für die Leser Ihrer Zeitschrift ein ganz falsches Bild meines Projekts entstanden. Ob es sich um eine Rezension oder um ein Referat über die Nummer der «Theo. Quartalsschrift» handle: die Opposition gegen mich durchzieht den ganzen Artikel, und Ihre Leser, die mein Buch nicht kennen, musste die Arbeit dieses «extrem liberalen prot. Theologen» (!) Cullmann als ein ökumenisch ganz rückläufiges Machwerk erscheinen, über das man sich, wie Sie sagen, nun wirklich «die Augen reiben» müsste.<sup>692</sup>

Cullmann ist hier um Sachlichkeit und Korrektheit bemüht, wie die einleitende Bemerkung zeigt. Er versucht, einen angriffigen Ton zu vermeiden und gleichwohl klar zu bleiben. Seine Empörung erkennt man aber dennoch daran, dass er die polemischen Worthülsen, die Plate auf ihn angewendet hat, wiederholt. Im Brief bittet er dann darum, die Angelegenheit als abgeschlossen zu betrachten, da er keine öffentliche Polemik weiterführen möchte und eine solche seinem Anliegen zu einer realistischen Verwirklichung der Einheit zuwiderlaufen würde. Hier hätte Cullmann den Brief beenden und es dabei bewenden lassen können, aber er schreibt weiter. Offenbar wurde er dazu ermutigt durch einen Brief, den Plate an Günther Schwinn gesandt hatte.<sup>693</sup> Cullmann bittet Plate nämlich, sein Buch «nun doch nochmal ganz» zu lesen, besonders den zweiten Teil über die praktische Verwirklichung. Plate habe nämlich in einem Brief an Schwinn gefragt, in welcher sichtbaren Wirklichkeit sich die von Cullmann angestrebte Einheit äussere, und habe geschrieben, dass er im Ansatz Cullmanns bloss eine «Andeutung einer geistlichen oder spirituellen Gemeinschaft» gefunden habe. Schwinn hatte diesen Brief Cullmann zukommen lassen<sup>694</sup>, und dieser war offenbar derart irritiert, dass er nun Plate vorhält, was dieser über sein Projekt an Schwinn geschrieben hatte. Ein ungewöhnlicher Schritt für jemanden, der eine weitere Polemik verhindern möchte! Cullmann bemerkt weiter, dass Plate diese Aussagen gemacht hatte, so als ob er die ganze zweite Hälfte seines Buches nicht geschrieben hätte. Genau auf diese Nichtbeachtung baue er das auf, was er in seinem Artikel über den Rückfall ins 19. oder 18. Jahrhundert sage. Cullmann verweist dann wieder auf das Kapitel über die Frage nach der Notwendigkeit einer gemeinsamen

---

<sup>692</sup> UB BS:NL353:B:III:88. 2,1.

<sup>693</sup> Wie erwähnt sind in der Korrespondenz zwischen Cullmann und Plate auch zwei Briefe enthalten, die Plate an Günther Schwinn gesandt hatte. Offenbar hatte Schwinn diese an Cullmann weitergeleitet. Die beiden Briefe stammen vom 17. und 20. März 1987. Darin äussert Plate gegenüber Schwinn die Kritik, die Cullmann dann im Brief weiter aufnimmt. Siehe: UB BS:NL353:B:I:a:1165. 2 und 3.

<sup>694</sup> Siehe: UB BS:NL353:B:III:88. 3.

Organisation, worin er gerade dafür argumentiert habe, dass die angestrebte ökumenische Gemeinschaft eine besondere Struktur brauche, die für alle Konfessionen annehmbar sei. Sein Vorschlag sei hier ein Konzil. Sein Projekt ist für Cullmann augenscheinlich so wichtig, dass er selbst auf Missdeutungen eingeht, die nicht direkt an ihn gerichtet sind. Cullmann bedauert dann auch, dass er vom Artikel Plates zu einem Gegenspieler von Fries und Karl Rahner gemacht werde, welcher ein Freund von ihm gewesen sei. Zwar bestünde im Hinblick auf das letzte Ziel Unterschiede, doch würden sich ihre Ansätze sehr nahekomen. Dies gehe nicht nur von dem Zitat aus, welches Fries in seinem Artikel in der ThQ zitiert habe, sondern auch von den zahlreichen Zitaten und Verweisen, die er in seinem Buch über den Fries-Rahner-Plan gemacht habe. Cullmann beschliesst den Brief dann aber doch versöhnlicher. Im Brief an Schwinn hatte sich Plate darüber beschwert, dass Cullmann die ganze Zeitschrift *Christ in der Gegenwart* als demagogisch verschrien hätte. Er habe aber bloss den Ton seiner Slogans im besprochenen Artikel im Auge gehabt und nicht die ganze Zeitschrift oder Plates redaktionelle Tätigkeit als solche. Er hoffe, in Zukunft Gelegenheit zu positivem Kontakt zu finden. Es scheint, dass Cullmann in der Sache zwischen beschwichtigender Sachlichkeit und seiner inneren Irritation über die Fehldeutungen hin- und hergerissen war.

Interessant ist nun die Betrachtung des Briefes, den Cullmann am selben Tag an Fries geschrieben hat.<sup>695</sup> Beim Lesen fällt sofort auf, dass der Brief von den besprochenen Themen her sehr ähnlich aufgebaut ist und dass einige Passagen identisch sind. Cullmann dankt zuerst Fries für seinen Artikel in der ThQ. Er habe recht: Die ganze Angelegenheit sollte ihn eigentlich nicht irritieren. Er wolle daher die angefachte Polemik nicht weiter verschärfen und nicht auf das Angebot einer Richtigstellung eingehen. Dazu sehe er sich nicht veranlasst, da weder der Beitrag von Ratzinger noch jener von Fries ihm den Vorwurf machen würden, er wolle, dass «alles beim Alten» bleibe. Wie im Brief an Plate beginnt er den Brief an Fries damit festzuhalten, dass er in den beiden Artikeln von Fries und Ratzinger in der ThQ keine Entstellung seines Projekts erkennen könne und er sich daher nicht zu einer öffentlichen Klärung genötigt sehe. Im Folgenden geht er im Brief an Fries wie im Brief an Plate auf die Korrespondenz zwischen Plate und Schwinn ein. In fast ermüdenden Wiederholungen beteuere er in seinem Buch, dass er über blosser ökumenischer Solidaritätsbekundungen, wie sie jetzt stattfinden würden, hinausgehen wolle. Gerade deswegen habe er ja sein Buch veröffentlicht. An Plate hatte er an dieser Stelle des Briefes geschrieben, er möge doch sein Werk ganz lesen. Es findet sich weiter eine Parallele darin, dass er auch Fries gegenüber bedauert, dass der

—  
<sup>695</sup> UB BS:NL353:B:I:a:477. 4.

Artikel sie zu Gegenspielern gemacht habe und die Leser so nicht erfahren hätten, wie nahe sie sich in ihren Konzepten doch kämen. Weitere Parallelen zwischen dem Brief an Fries und Plate sind dann nicht mehr auszumachen. Cullmann hatte offenbar zuerst den einen Brief geschrieben und dann den anderen gleich analog dazu aufgebaut und teilweise von seinem eigenen Brief abgeschrieben. Im Brief an Fries zieht Cullmann einen Vergleich, der zeigt, wie viel Gewicht Cullmann der Kritik Plates beigemessen hat. Er schreibt:

Sie werden begreifen, lieber Herr Kollege Fries, dass es mir trotz der Serenität des Alters nicht leichtgefallen ist, mich nicht zu ärgern. Es passiert mir mutatis mutandis und mit umgekehrten Vorzeichen das Gleiche, was Ihnen von Dr. Ols widerfahren ist.<sup>696</sup>

Wenn man bedenkt, was der Artikel von Daniel Ols für eine Bedeutung im Hinblick auf den Fries-Rahner-Plan hatte,<sup>697</sup> dann adelt dieser Vergleich die Zeitschrift *Christ in der Gegenwart* und den Autoren Manfred Plate. Steht doch die Zeitung *Osservatore Romano*, was die Bedeutung für die Kirche betrifft, in keinem Verhältnis zum ökumenischen Blatt *Christ in der Gegenwart*. Auf der einen Seite fungiert als Herausgeber der Apostolische Stuhl, auf der anderen Seite eine Einzelperson. Der Artikel von Ols fand durch das Gewicht der Vatikanzeitung ein grosses Echo und ist durch die breite Rezeption heute in den Köpfen eng mit dem ursprünglichen Buch von Fries und Rahner verbunden. Dagegen ist der Artikel von Manfred Plate nur durch Auseinandersetzung mit den Korrespondenzen im Nachlass von Cullmann greifbar. Was an dem Vergleich stimmen mag, ist, dass sowohl aus der Sicht von Fries als auch von Cullmanns ihr jeweiliges Anliegen verzerrt und entstellt wiedergegeben worden ist. Fries nahm gerade in seiner Veröffentlichung, die dem Artikel von Plate zugrunde liegt, Stellung zu Ols' Vorwürfen dem Fries-Rahner-Plan gegenüber. Offenkundig hat auch Cullmann sehr sensibel reagiert und der kritischen Stimme Plates viel Bedeutung beigemessen. Cullmann beendet dann den Brief mit einem Dank für die sachliche und konstruktive Kritik, die ihm wertvoll sei, und betont nochmals die Nähe zwischen ihren beiden Konzeptionen. Das sei nicht erstaunlich, da beide Konzepte auf einer theologischen Grundintention gegründet seien, die ihn schon immer mit Fries und Rahner, die er zu seinen Freunden zähle, verbunden habe.

---

<sup>696</sup> UB BS:NL353:B:III: 42.

<sup>697</sup> In seinem Artikel kritisierte Ols den Fries-Rahner-Plan scharf. Da der Artikel im *Osservatore Romano* erschienen ist, war nicht klar, ob es sich dabei um die offizielle Meinung des Vatikans oder die Meinung des Autors handelte. Von offizieller Seite hiess es, der Artikel gebe die Meinung des Autors wieder; Ols selbst sagte, er habe im Auftrag der Hierarchie gehandelt. Siehe dazu: Fries, Die Thesen, 303.

Am 24. April 1987<sup>698</sup> antwortet Plate dann Cullmann, obwohl dieser die Sache als abgeschlossen betrachteten wollte. Plate dankt Cullmann für seinen freundlichen Brief. Es habe ihm zu schaffen gemacht, dass Cullmann sich durch seine etwas vereinfachten Ausführungen verletzt fühlte. Besonders entschuldigt er sich für den Ausdruck, Cullmann sei «extrem liberal» und für das Zitat aus dem Kästchen, wonach Cullmann wolle, dass alles bleibe «so wie es ist». Er fügt dann mit einem Zitat aus seinem Artikel an, dass er immer noch meine, Cullmann korrekt, wenn auch verkürzt, wiedergegeben zu haben. Er schreibt dort, das Ziel der ökumenischen Bewegung sei für Cullmann, etwas vereinfacht gesagt, keine organische, pluralistische kirchliche Gemeinschaft, sondern es reiche ein Bund der getrennten Kirchen. Weiter schreibt Plate, dass Cullmann ja auch von einem Konzil spreche, aber das meine er ja nicht im altkirchlich verbindlichen Sinne, also im Sinne einer wirklichen ekklesialen Communio, sondern als Beratungsorgan, das mehr Relevanz haben sollte als der ÖRK. Wo darin ein «Mehr» gegenüber dem ÖRK liege, erschliesse sich ihm aber nicht. Für ihn stellten solche Versuche einen ökumenischen Minimalismus dar, worüber er äusserst enttäuscht sei. Er schreibt dann, er meine auch, dass solche Versuche kaum mehr seien als die Allianzen im 19. Jahrhundert. Die ökumenische Bewegung sei doch genau gegen diesen ökumenischen Minimalismus angetreten, um eine sichtbare und verbindliche Gemeinschaft zu bilden. Für ihn müsse an diesem Ziel festgehalten werden. Es gebe nur einen Gott und einen Christus und der Leib Christi sei *einer* bei allem «Pluralismus» der Glieder. Die Katholiken hätten aus dem lebendigen Leib ein totes, gleichförmiges Haus gemacht, aber es solle doch ein Haus bleiben, wenn auch aus lebendigen Steinen. Er schreibe dies nur, um ihm seinen Standpunkt zu erklären, der nicht auf seinem eigenen kleinen Mist gewachsen sei. Solange er an dieser Zeitung arbeite, werde er dagegen kämpfen, dass die ökumenische Bewegung dieses Ziel aus den Augen verliere. Plate hält also an seiner Position fest und äussert diese in aller Klarheit nochmals. Seine grundsätzliche Haltung zu Cullmanns Projekt hat sich also nicht geändert. Er beschliesst den Brief mit einer erneuten persönlichen Bemerkung. Es habe ihn menschlich geschmerzt, und er habe eingesehen, dass er differenzierter hätte schreiben sollen. Er habe ihn nicht verletzen wollen, und es tue ihm leid, dass ein so verdienstvoller Theologe sich von ihm so missverstanden fühlte. Er sei noch immer der Ansicht, dass das Problem in seiner Zeitung nochmals ausgreifender behandelt werden sollte. Er bittet dann ganz am Schluss nochmals um Entschuldigung für alles, was er da falsch gemacht habe.

—  
<sup>698</sup> UB BS:NL353:B:I:a:1165. 4,1 und 4,2.

Am 4. Mai 1987<sup>699</sup> antwortete dann Fries Cullmann für den Brief vom 20. April. Er dankt darin Cullmann für die Bestätigung ihres grossen ökumenischen Einverständnisses. Dass Cullmann ihn zu seinen Freunden zähle, sehe er als grosse Ehre an, er glaube, er habe alle seine Bücher gelesen und studiert. Er beschliesst den Brief mit der Bitte, die Affäre um den Artikel Plates mit der Gelassenheit und Serenität des Alters zu beantworten. Mit dieser Bemerkung endet die Korrespondenz zwischen Cullmann und Fries, zumindest sind keine weiteren Briefe im Cullmann-Nachlass erhalten geblieben.

Ganz dem Wunsch von Fries entsprechend, fällt die Antwort Cullmanns an Plate vom 9. Mai 1987<sup>700</sup> dann versöhnlich aus. In einem vierseitigen Brief, der als Kopie erhalten ist, antwortet er Plate, indem er die Intention und Vorgeschichte seines Buches darlegt. Dabei erfahren wir aus erster Hand und in einem Punkt noch von einer anderen Seite als in *Einheit durch Vielfalt*, was Cullmann zum Schreiben des Buches geführt hat. Cullmann dankt Plate aufrichtig für dessen Brief. Da sie sich nun doch nähergekommen seien, möchte er ihm Folgendes schreiben:

Seit 60 Jahren ist mir das Streben nach Einheit der Christen ein besonderes Anliegen, das sich geradezu zu einer Leidenschaft gesteigert hat. Sehr lange sah ich dafür wie Sie nur ein Ziel: eine gemeinsame Kirche. Respektierung der Verschiedenheiten kam für mich höchstens als provisorisches Nahziel in Betracht.<sup>701</sup>

Zwei feste Überzeugungen seien es, die ihn veranlasst hätten, das Ziel einer Fusion zu einer Kirche aufzugeben, ja die Fusion als Hindernis, zur Einheit zu gelangen, anzusehen. Die erste und wichtigste beruhe auf seinem Studium des Neuen Testaments. Hier nun führt er seine Gedanken aus, die er in seinem Buch ausgeführt hat, wonach der Heilige Geist Einheit immer *durch* und nicht *trotz* Vielfalt schaffe. Dies sei keine provisorische Wirkweise, sondern gehöre zu seinem permanenten Wesen. Das betreffe auch Kirchen und nicht nur Individuen, wie er in seinem Buch gezeigt habe. Er sehe in jeder Kirche, auch in den Strukturen, Charismen, die er nicht einer Fusion zuliebe aufgeben möchte. Seine zweite Überzeugung beruhe auf seiner langen Erfahrung, wonach das Ziel einer gemeinsamen Kirche unerreichbar sei. Hier lasse ich nochmals Cullmann direkt zu Wort kommen, da er hier Gedanken äussert, die so nicht in *Einheit durch Vielfalt* zu finden sind:

---

<sup>699</sup> UB BS:NL353:B:I:a:477. 1.

<sup>700</sup> Siehe: UB BS:NL353:B:III:88. 2.

<sup>701</sup> UB BS:NL353:B:III:88. 2,1.

Das Ziel einer gemeinsamen Kirche hat sich als unerreichbar erwiesen, nicht nur jetzt, sondern überhaupt. Mit mir können Sie feststellen, wie auch die besten von kompetenten Theologen ausgearbeiteten Einheitstexte auf protestantischer Seite aufgenommen werden. Ich denke etwa an die Texte von «Lima». Neben begeisterter Zustimmung stossen sie auf Ablehnung sehr vieler Protestanten (der meisten?), nicht nur des Kirchenvolks, sondern verantwortlicher Kirchenleute und Theologen [...]. In grundlegenden Belangen, etwa Anerkennung des Papstes, stossen sogar noch so weitgehende Reformvorschläge für einen «Papstdienst» auf entschiedenste Ablehnung einer sehr grossen Zahl von Protestanten (eine Mehrheit?).<sup>702</sup>

Oft höre er auch den unberechtigten Vorwurf, den Eilert Herms gegenüber dem Fries-Rahner-Plan erhoben habe, die katholische Kirche versuche gegenwärtig mit neuen, verfeinerten Mitteln – auf dem Wege des Ökumenismus – den Protestantismus in den «Schoss der katholischen Kirche» zurückzuführen. Umgekehrt bestehe auf katholischer Seite ebenfalls eine kaum zu überwindende Unmöglichkeit, auf gewisse auf göttlichen Auftrag begründete Ansprüche zu verzichten. Dies zeige sich etwa daran, wenn der Beitritt der katholischen Kirche zum ÖRK erwogen werde. In Bezug auf das Ziel einer gemeinsamen Kirche schreibt er weiter:

Was also die Bemühungen um eine gemeinsame Kirche als ökumenisches Ziel betrifft, so sind auch nicht die geringsten Anzeichen der Möglichkeit seiner Erreichung zu sehen. Wohl kommt es zu erfreulichen Solidaritätsbekundungen. Aber diese lassen in keiner Weise ein fernes Zustandekommen einer gemeinsamen Kirche erwarten, ja, sie lassen im Gegenteil die nicht überschreitbare Grenze erst recht zum Bewusstsein kommen. Das Bemühen um eine Fusion in einer gemeinsamen Kirche bleibt ein Fernziel, dessen Erreichbarkeit trotz allen noch so anerkennenden spirituellen ökumenischen Äusserungen prinzipiell in Frage zu stellen ist.<sup>703</sup>

Cullmann fragt dann, ob dies alles nicht ebenfalls zur Frage berechtige, ob dieses Fernziel nicht das unrichtige sei. Offensichtlich beabsichtigt Cullmann mit dieser ganzen Ausführung die von Plate formulierte unbedingt notwendige Zielgestalt der ökumenischen Bewegung – nämlich eine geeinte Kirche – infrage zu stellen. Cullmann schreibt, dass er hinsichtlich einer sichtbaren Einheit gerade nicht wolle, dass alles beim Alten bleibe. Daher sage er heute anders als früher: Einheit durch Vielfalt. Seine Leidenschaft für die

---

<sup>702</sup> UB BS:NL353:B:III:88. 2,1.

<sup>703</sup> UB BS:NL353:B:III:88. 2,1.

Suche nach Einheit sei ihm geblieben, und diese möge sie beide verbinden. Einheit sei ihm das Wichtigste, sie komme aber eben nur zustande durch Vielfalt. Zum Vorwurf des ökumenischen Minimalismus, den Plate gegen sein Modell erhoben hatte, schreibt Cullmann, dass er sein Projekt im Gegenteil maximal finde. Dies, weil es das Ziel einer sichtbaren Gemeinschaft jetzt verwirklichen wolle und nicht auf ein in jeder Beziehung problematisches Fernziel hintendere. Auf Plates Fragen im Hinblick auf das von Cullmann anvisierte Konzil schreibt Cullmann, dass es keineswegs nur «beratende» Funktion hätte. Obwohl es den Konzilien der Einzelkirchen keinen Abbruch tun dürfe, würde es doch ein festes Band unter den Kirchen schmieden. Als Beispiel schreibt er, dass gemeinsame Texte als solche wirklich beschlossen würden und nicht, wie bis jetzt geschehe, nachher infrage gestellt werden dürften. Cullmann wiederholt dann, was er im Buch als einen der Grundgedanken beschrieb. Das Band dieser Gemeinschaft, die als solche nicht selbst Leib Christi sei, soll zum Ausdruck bringen, dass in jeder Einzelkirche die eine Kirche als Leib Christi gegenwärtig sei. In jeder Kirche sei der gleiche Leib Christi gegenwärtig, aber in besonderer Gestalt gemäss dem Charisma einer jeden Kirche. Hier verweist er dann, wie in seinem Buch, auf die persönliche Erfahrung der Gegenwart des Leibes Christi in den unterschiedlichen Kirchen. Cullmann beschliesst dann seinen vier Seiten langen Brief mit der Bemerkung zur Frage der Realisierbarkeit seines Vorschlags, die wir oben schon gesehen haben. Seine Überzeugung, dass sein Vorschlag in der Gegenwart realisiert werden könne, möge zu optimistisch erscheinen. Was ihn aber zum Optimismus veranlasse, seien die vielen positiven Reaktionen, die er neben kritischen und negativen von protestantischen, anglikanischen und auch orthodoxen Kirchenleitern und auch von katholischen Kardinälen erhalten habe. Er schreibt, Plate kenne die Zustimmung von Ratzinger, er könnte auch andere nennen, was er aber nicht tue. Dafür schreibt er dann noch vom Interesse an seinem Projekt von Paul VI., dem er seinen Vorschlag beim und nach dem Konzil unterbreitet habe; und von dem Interesse von Johannes Paul II., der sein Buch im Flugzeug von Australien nach Rom gelesen und darüber mit Journalisten gesprochen habe. Er beschliesst den Brief mit der Hoffnung, dass diese Ausführungen über sein Projekt, vor allem sein Zustandekommen, sie einander weiterhin näherbringen werde. Cullmann war hier offensichtlich immer noch voller Hoffnung auf eine zeitnahe Umsetzung seines Projekts.

Als Antwort auf diesen Brief schreibt Plate Cullmann am 18. Mai 1987,<sup>704</sup> er mache sich zu viel Mühe mit seiner Wenigkeit. Er sei sehr berührt gewesen, dass Cullmann handschriftlich noch einmal so ausführlich seine Position dar-

---

<sup>704</sup> UB BS:NL353:B:I:a:1165. 5.

gestellt habe. Der Ton ist offensichtlich wärmer und versöhnlicher geworden. Allerdings hat sich die Haltung Plates zu Cullmanns Projekt nicht verändert, wie wir im Folgenden sehen. Plate schreibt, er habe nicht gewusst, dass der Papst dieses Buch gelesen haben soll. Er müsse sich zwar beruflich um die päpstlichen Angelegenheiten kümmern, doch sei er nicht sehr «päpstlich». Er sei noch nie in Rom gewesen und habe noch nie einen Papst lebendig gesehen und habe auch kein Bedürfnis danach. Dennoch halte er einen «stark reformierten» Petrusdienst für irgendwie notwendig und biblisch begründet. Nur missfalle ihm, was Rom jetzt tue, einschliesslich der Aktivitäten Kardinal Ratzingers. Berücksichtigt man diese Haltung Plates gegenüber dem Vatikan, ist nicht erstaunlich, dass er nicht viel für die Zustimmung Ratzingers zu Cullmanns Projekt übrighat. Er schreibt dazu, Ratzingers Zustimmung zu seinem Buch komme ganz gewiss aus anderen Motiven als aus den Seinen, und wenn der Papst seinen Thesen zustimmen sollte, könne er nur das Gleiche sagen. Was die Begründung des «einen Leibes» von den Charismen her betrifft, gibt sich Plate ausweichend. Es gehe über seine Kompetenz der Beurteilung hinaus; was Fries dazu geschrieben habe, fände er einleuchtend, und so habe er es ja auch referiert. Plate wiederholt dann, dass dieser Briefwechsel ihm zum Anlass werde, noch einmal in einem kleinen Artikel auf die Frage zurückzukommen, damit Cullmanns Motivation für seine Sicht besser zum Ausdruck komme. Inhaltlich könne er aber leider nicht zurück, wenn er bei der Wahrheit bleiben wolle, wie er sie sehe. Es gebe im Neuen Testament nicht nur die Lehre von den Charismen, sondern auch von dem einen Leib und den vielen Gliedern und von dem einen Volk. Natürlich gebe es Vielfalt, aber die Gemeinschaft müsse doch sichtbar sein. Dabei werde man den präzisierten Vorschlag begrüßen müssen, wonach das Konzil der autonomen Kirchen eine wirkliche Verbindlichkeit haben solle. Er relativiert gleich wieder, dass, wenn ein solches Gremium mit Mehrheitsentscheiden verbindliche Beschlüsse fassen könne, die alle annehmen müssten, die Autonomie schon so relativiert sei, dass die Kirchen nicht mehr wirklich für sich selbst verantwortlich seien.

Cullmann reagierte wohl prompt am Tage, als er den Brief Plates erhalten hatte. Davon zeugt ein unfertiger Briefentwurf, der mit dem 19. Mai<sup>705</sup> datiert ist. Während der Entwurf zu Beginn noch ganz leserlich ist und keine Durchstreichungen oder Ergänzungen zu finden sind, mehren sich solche in der zweiten Hälfte des Briefentwurfs. So wird der Briefentwurf zunehmend unleserlich. Es ist anzunehmen, dass Cullmann den Brief begann und auch beabsichtigte, dieses Papier zu verschicken, sich dann irgendwann entschied, doch neu zu beginnen. Wohl geriet ihm der Brief während des Schreibens doch län-

---

<sup>705</sup> UB BS:NL353:B:III:88. 3.

ger als geplant. Cullmann schreibt, dass er mit diesem kurzen Schreiben die Diskussion, die ja zu einem gewissen Abschluss gekommen sei, nicht fortsetzen wolle. Er will offenbar Plate dann davon abbringen, in einem Artikel auf sein Buch zurückzukommen. Er schätze zwar Plates Absicht für ein freundliches Entgegenkommen, er fürchte nur, dass aus dem Zusammenhang gerissene Zitate wieder zu Missverständnissen führten. Aber er möchte ihm nicht dreinreden. Cullmann geht dann – entgegen der Ankündigung zu Beginn des Briefes – gleichwohl wieder auf Plate ein und hätte so die Diskussion weitergeführt, wenn er den Brief denn so abgeschickt hätte. Er schreibt, es entspreche auch seinem Wunsch, wenn Plate im ökumenischen Gespräch bei der von ihm erkannten Wahrheit bleiben wolle. Sie müsse einfach gegenseitig reflektiert werden. Ab hier wird der Briefentwurf immer unleserlicher. Mehrere Wörter sind durchgestrichen oder in Klammern gesetzt, und auch zwischen den Zeilen schreibt Cullmann Ergänzungen. Er scheint sagen zu wollen, dass das Wort in Eph 4,15, Liebe und Wahrheit zu verbinden, sein ökumenisches Hauptgebet sei und sein ganzes Projekt davon inspiriert sei. Dann ist wieder zu lesen, er sehe in der katholischen Ablehnung der von ihm aufgestellten Behauptung, dass der gleiche Leib Christi in den getrennten Kirchen gegenwärtig sei, kein Hindernis für seinen Vorschlag. Deshalb glaube er, dass sein Projekt realisierbar sei. Die restlichen Zeilen sind dann durchgestrichen. In welcher Form Cullmann den Brief schlussendlich abgeschickt hat, ist nicht ganz klar. Jedenfalls liess er Plate wissen, dass er gegen einen neuerlichen Artikel ist, und schrieb wohl noch etwas über die Gegenwart des Leibes Christi in den verschiedenen Kirchen. Plate reagierte dann auf diese Hinweise Cullmanns.

Am 22. Mai 1987<sup>706</sup> schreibt Plate Cullmann nämlich in einem kurzen Schreiben, dass sein Brief zu spät gekommen sei. Er habe den angekündigten Artikel, mit dem ihm Gerechtigkeit widerfahren soll, vorgestern geschrieben, und heute sei er in den Druck gegangen. Er hoffe, dass Cullmann nun mit dem Artikel zufrieden sein werde, auch wenn er für die «Einheit» einer Kirche eintrete. Er schreibt dann noch, dass der eine Leib Christi selbstverständlich in allen Kirchen gegenwärtig sei. Die *Communio* sei aber eben nicht nur eine Tatsache, sondern eine immerwährende Aufgabe. Es gehe um ein sichtbares Zeichen für die Welt. Am Ende fügt er an, dass er übrigens bei Katholiken als «protestantisierend» verschrien werde. Der Artikel, in dem Plate nochmals auf Cullmanns Buch einging, erschien dann am 31. Mai 1987.<sup>707</sup> Darin gibt er zwar

<sup>706</sup> UB BS:NL353:B:I:a:1165. 6.

<sup>707</sup> Plate, Manfred: Einheit der Christen – welche?, in: Christ in der Gegenwart, 39. Jg., Nr. 22, Freiburg i. Br., 31. Mai 1987, 179–180.

Cullmann durchaus differenzierter wieder, hält aber daran fest, dass ein solches Unterfangen nur ein vorläufiges sein könne, und hält an der Zielvorstellung der einen geeinten Kirche fest. Auf den letzten Brief und die Darstellung im neuerlichen Artikel Plates reagierte Cullmann dann nicht mehr brieflich. Allerdings geht er in der zweiten Auflage auf die Diskussion mit Plate ein.

### 6.2.3 Nicht alles beim Alten!

An zwei Stellen nimmt Cullmann Bezug auf Plate und an zwei weiteren geht er auf Kritik von Fries ein. Dabei reagiert er an der einen Stelle von den Argumenten her auf beide.

Unter der Überschrift *Charisma und Entstellung* diskutiert Cullmann verschiedene kritische Reaktionen. In Bezug auf Plate<sup>708</sup> schreibt er, dass dieser ihm vorgeworfen habe, er wolle, dass «alles beim Alten» bleibe. Er habe sich dabei aber nur auf die erwähnte Ausgabe aus der ThQ bezogen und sein Werk gar nicht gelesen. In den beiden Artikeln, auf die sich Plate im Spezifischen beziehe – jener von Fries und jener von Ratzinger – werde ihm aber von keinem diese Absicht unterstellt. In der Fussnote erwähnt er dann doch noch, dass Plate ihm in dem Artikel einen Rückfall ins 17. Jahrhundert vorgeworfen habe. Später sei er nach einem klärenden Briefwechsel loyalerweise mit Verständnis auf sein Buch selbst eingegangen, wenn auch mit verbleibenden Vorbehalten. Mit der Angabe der Jahreszahl nimmt Cullmann es hier nicht so genau. Plate hatte ihm einen Rückfall ins 18. und 19. Jahrhundert vorgeworfen. Es scheint, dass er mit dieser Übertreibung die Illegitimität der Kritik unterstreichen will. Es ist auch ein weiterer Hinweis darauf, dass Cullmann sich mit der Kritik Plates schwergetan hat und sie nicht einfach bei Seite legen konnte, wenn er auch eingesteht, dass Plate nochmals mit Verständnis über sein Buch berichtet habe.

Die zweite Stelle, an der Cullmann auf die Korrespondenz mit Plate eingeht, steht im Zusammenhang mit der Frage, ob eine Gemeinschaft autonomer Kirchen ein vorläufiges oder endgültiges Ziel darstellt. Insofern ist sie auch eine Reaktion auf die Kritik von Fries. Bei seinen Ausführungen über diese Frage, bei der er auf verschiedene Kritiker reagiert, nimmt er Plates Vorwurf des «minimalen Ökumenismus» auf, den ihm dieser in Bezug auf die vermeintliche Endgültigkeit seines Projekts vorgeworfen hatte.<sup>709</sup> Cullmann gibt eingangs des Abschnitts zu, dass er in seinem Buch undifferenziert die Eindeutigkeit der Verbindung von Einheit und Vielfalt behauptet habe. Hier will er nun seine Behauptung ausführen und ergänzen und geht deswegen auf die

<sup>708</sup> Siehe: Cullmann, *Einheit*<sup>2</sup>, 190–191.

<sup>709</sup> Cullmann, *Einheit*<sup>2</sup>, 213.

Komplexität der Frage ein. Für Cullmann zeugt das Neue Testament davon, dass die Wesensbestimmung der vollkommenen, durch den Heiligen Geist geschaffenen Einheit so beschaffen sei, dass sie der Vielfalt immer noch bedürfe und diese nicht nur in einem Durchgangsstadium ihren Platz habe. Dies lehre uns der im Neuen Testament verankerte Glaube an die Trinität und das Bild des Leibes, welches Paulus gebrauchte, um die Einheit des Geistes in ihrer Beziehung zur Vielfalt der Charismen zu illustrieren. Er schreibt:

So stellt sich die vollkommene Einheit dar, in der alle Charismen sich in harmonischer Vielfalt ergänzen und keine unvereinbaren Divergenzen, die gedeutet werden müssen, mehr verblieben: Einheit in Vielfalt.<sup>710</sup>

Da die Vielfalt von der vollkommenen Einheit nicht zu trennen ist, meint Cullmann, sei auch ihre Verbindung nichts Vorläufiges. Von diesem Wissen her ist für Cullmann die ökumenische Aufgabe bestimmt, die darin besteht, die Einheit *durch* Vielfalt anzustreben. Ob nun diese Aufgabe endgültig oder vorläufig sei, beantwortet er zunächst mit einem Zugeständnis an ihre Vorläufigkeit aufgrund der Unvollkommenheit des Menschen:

Bevor wir diese Frage beantworten, muss zunächst die Unvollkommenheit der von uns Menschen zu erreichenden Einheit durch Vielfalt, also *in dieser Beziehung* ihre Vorläufigkeit zugestanden werden. Diese Vorläufigkeit betrifft aber nicht die Vielfalt, sondern die menschliche Unvollkommenheit, in der diese von uns in den Dienst der Einheit gestellt wird.<sup>711</sup>

Cullmann gesteht also eine Vorläufigkeit in Bezug auf unsere Möglichkeit der Umsetzung der Einheit *durch* Vielfalt ein, sie betrifft aber nicht die Form und die Zielgestalt der zu suchenden Einheit, sondern unsere Fähigkeit, diese vollkommen umzusetzen. Der mit *semper reformanda* bezeichnete Auftrag ergehe nicht nur an Kirchen, sondern gelte auch für die von ihm *iure humanum* zu gründende Gemeinschaft. Er bestehe aber nicht in der progressiven Auflösung der Vielfalt, sondern in der Befreiung der entstellenden Elemente. Nun sei es aber gerade nicht unsere Aufgabe, den äusseren Rahmen zu beseitigen.<sup>712</sup> Das sei nur Gott vorbehalten. Wir aber hätten diesen, wie er uns heute als Mittel für die Erfüllung unserer Aufgabe gegeben sei, zu respektieren. Mit dem äusseren Rahmen meint er die Konfessionen, in denen für uns heute die öku-

<sup>710</sup> Cullmann, *Einheit*<sup>2</sup>, 211.

<sup>711</sup> Cullmann, *Einheit*<sup>2</sup>, 212.

<sup>712</sup> Mit ähnlicher Begründung geht er auf den Vorwurf von Fries u. a. ein, er habe die kirchliche Forderung der «*ecclesia semper reformanda*» vernachlässigt. Siehe: Cullmann, *Einheit*<sup>2</sup>, 190.

menische Vielfalt greifbar werde. Er schliesst zwar nicht aus, dass die Vielfalt der Charismen auch ausserhalb der Konfessionen anzutreffen sei, geht aber doch davon aus, dass diese trotz aller menschlicher sündhaften Elemente der normale Ausdruck der christlichen Vielfalt seien.<sup>713</sup> Während Gott, in dessen Händen das «Wie» und «Wann» liege, ihnen eine neue Gestalt verleihen könne, in der die von ihm gewollte Vielfalt vollkommener zur Einheit führe, bestehe unsere ökumenische Aufgabe, was das «Hier» und «Jetzt» betreffe, Einheit durch Vielfalt in der jetzt vorhandenen Gestalt anzustreben. Er meint damit also Einheit durch Vielfalt der Charismen, wie sie sich in den Konfessionen zeigen, und diese Aufgabe sieht er als endgültig an:

Sie ist jeweils *die* Aufgabe und in dieser Beziehung in dem uns gegebenen Rahmen für uns endgültig. Im Lichte Gottes ist es ein irdisch begrenztes Ziel, aber ein solches, das ständig vom göttlichen erhellt wird.<sup>714</sup>

Es ist diese Begründung der Endgültigkeit des Ziels einer Einheit *durch* Vielfalt der Konfessionen, mit der er gegenüber Plate auf die Kritik eines minimalen Ökumenismus reagiert, der in der Vielfalt der Konfessionen, wie sie sind, ein Hindernis der Einheit sieht.

Die zweite Stelle, bei der er auf Fries eingeht, dreht sich um die Frage der kollektiven Charismen. Er geht auf Fries' kritische Rückfrage ein, ob man überhaupt von kollektiven Geistesgaben sprechen könne. Cullmann schreibt dazu, er möchte dies ohne Weiteres bejahen, insofern die Eigenständigkeit einer Kirche doch eine Realität sei und diese sich in den meisten Gliedern reproduziere.<sup>715</sup> Es finden sich sonst keine weiteren direkten Bezüge auf Fries.

#### 6.2.4 Dank

Der letzte Brief in der Korrespondenz stammt von Plate und ist mit dem 19. Februar 1991 datiert. Cullmann hatte Plate offenbar ein Exemplar der zweiten Auflage mit persönlicher Widmung gesandt. Plate dankt ihm dafür und versichert, dass er das Zusatzkapitel beabsichtige, baldmöglichst zu lesen. Hier endet die Korrespondenz und damit auch die ganze Kontroverse.

#### 6.2.5 Fazit

Die ganze Kontroverse zeigt, wie sensibel Cullmann auf seiner Meinung nach ungerechtfertigte Kritik reagiert hat. Es lässt sich sagen, dass Cullmann in der Affäre zwar bemüht war, sachlich zu bleiben, und auf keinen Fall eine

<sup>713</sup> Siehe: Cullmann, *Einheit*<sup>2</sup>, 212.

<sup>714</sup> Cullmann, *Einheit*<sup>2</sup>, 213.

<sup>715</sup> Cullmann, *Einheit*<sup>2</sup>, 154.

öffentliche Polemik wollte, dass er aber dennoch sehr aufgebracht war und dies auch nicht verbergen konnte. Während er sich direkt bei Plate beschwerte, klagte er auch bei anderen indirekt Betroffenen sein Leid und suchte so offenbar nach Verbündeten. Dabei kam es in der Sache auch zu Briefwechseln zwischen Plate und Fries sowie zwischen Letzterem und Schwinn. Zur Klärung der Kritik versuchte Cullmann anhand von Zitaten aus seinem Buch zu zeigen, warum die Kritik ungerechtfertigt sei und wo er falsch verstanden oder falsch wiedergegeben worden sei. Es zeigt sich, dass Cullmann sehr bemüht war, die öffentliche Wahrnehmung von seinem Projekt von falschen Darstellungen freizuhalten. Es ist dies ein Hinweis darauf, wie ernst es ihm mit der Umsetzung seines Projekts war. Warum sonst hätte er so viele Briefe und so viel spürbaren Ärger in die Kritik eines kleinen ökumenischen Blattes gesteckt?

Auch erfahren wir durch diese Briefwechsel mehr über den Hintergrund seines Buches. Bekannt war, dass er aufgrund seiner Lektüre des Neuen Testaments zur Überzeugung seines Modells der Einheit *durch* Vielfalt gelangt ist. Neu hingegen ist, dass Cullmann offenbar früher eine uniforme Kirche angestrebt hatte, dann aber auch aufgrund der Erfahrung der Unmöglichkeit der ökumenischen Einigung eine andere Lösung und ökumenische Zielvorstellung anzustreben begann. Plate, der sich leidenschaftlich für eine geeinte Kirche einsetzte, schrieb er dies als eine der zwei Gründe, die ihn zu seinem Projekt bewogen hätten.

### 6.3 Der Briefwechsel mit Lukas Vischer: fünf Fragen

Lukas Vischer war lange Zeit als Direktor der Abteilung für Glaube und Kirchenverfassung des ÖRK tätig. In der Zeit der hier behandelten Korrespondenz war Vischer Leiter der Evangelischen Arbeitsstelle Ökumene Schweiz und lehrte in Bern ökumenische Theologie.<sup>716</sup> Er war zudem ein Student von Cullmann. Die beiden standen sich auch insofern nahe, als Cullmanns Schwester Louise die Patentante von Lukas Vischer war.<sup>717</sup>

---

<sup>716</sup> Siehe zum Leben und Werk Lukas Vischers: Karrer, Andreas: Lukas Vischer. Von der Aufgabe, der universalen Gemeinschaft der Kirche heute die angemessene Gestalt zu verleihen, in: Leimgruber, Stephan/Schoch, Max (Hgg.): Gegen die Gottvergessenheit. Schweizer Theologen im 19. und 20. Jahrhundert, Basel 1990, 521–538. Für seine Tätigkeit im ÖRK: S. 524, für seine Tätigkeit zur Zeit des Briefwechsels: 526.

<sup>717</sup> Dies erzählte mir der ehemalige Assistent von Cullmann, Felix Christ.

### 6.3.1 Vier relevante Briefe

Die Korrespondenz zwischen Lukas Vischer und Oscar Cullmann findet sich an unterschiedlichen Stellen im Archiv.<sup>718</sup> Von den über 50 Briefen sind vier erhaltene Briefe für unsere Sache relevant. Cullmann sandte Vischer wohl, wie so vielen anderen, ein Exemplar der ersten Auflage zu. Dieser Brief ist nicht erhalten. Je ein Brief Cullmanns und Vischers fallen dann in die Zeit nach der Veröffentlichung der ersten Auflage im Sommer 1986. Im Anschluss an die zweite Auflage finden sich zwei Briefe von Vischer an Cullmann. Einer unmittelbar nach Erhalt des neu herausgegebenen Buches 1991, einer anlässlich der Verleihung des Preises Paul VI. im Sommer 1993. Während die Briefe Vischers alle im Original erhalten sind, ist der Brief Cullmanns nur in einem stark bearbeiteten Entwurf sowie einer doppelseitig beschriebenen A4-Seite einer Reinschrift erhalten. Dem Brief ist allerdings eine maschinengeschriebene Rekonstruktion des nicht in Reinschrift erhaltenen Teils des Briefes aus den Entwurfsblättern beigelegt. Alle Briefe sind handschriftlich und in Deutsch verfasst. Anlass der Korrespondenz ist die Zusendung des Buches von Cullmann und die daran anschliessende Reaktion. Der Ton der Korrespondenz ist auffällig freundschaftlich und vertraut. Es ist dies die einzige untersuchte Korrespondenz, in der Cullmann und sein Gegenüber sich duzen, was ein klares Zeichen für die persönliche Nähe zwischen den beiden ist. Auch inhaltlich verrät die Korrespondenz eine grosse Nähe. Wenn Vischer auch keine Rezension geschrieben hat, so verrät sein umfangreicher Antwortbrief, wie eingehend er Cullmanns Buch gelesen hat und wie weitgehend seine Zustimmung zu Cullmanns Projekt ausfällt.

### 6.3.2 Vom Zusammenschluss der Protestanten zum gemeinsamen ökumenischen Zeugnis

Der erste in der Sache erhaltene Brief ist die Reaktion Vischers auf Cullmanns *Einheit durch Vielfalt* in erster Auflage vom 16. Juli 1986.<sup>719</sup> Vischer reagiert darin sehr umfangreich (auf acht handgeschriebenen A4-Seiten) auf Cullmanns Buch. Daraus geht sein grosser Respekt, seine hohe Übereinstimmung mit Cullmann, aber auch seine kritische Auseinandersetzung hervor. Er habe das Buch gleich als Erstes gelesen, als er in den Ferien in Soglio, dem Ort seines Ferienhauses, angekommen sei. Es bedürfe nicht vieler Worte, um ihm zu sa-

<sup>718</sup> Die meisten Briefe finden sich unter: UB BS:NL353:B:I:a:1547. Allerdings unterliegt die Korrespondenz noch einer Schutzfrist, da darin Gutachten zu Habilitationsschriften enthalten sind. Die Briefe, in denen von *Einheit durch Vielfalt* die Rede ist, wurden mir freundlicherweise zur Verfügung gestellt. Zwei Briefe von Cullmann an Vischer finden sich unter: UB BS:NL353:B:III:113. Davon betrifft nur einer Cullmanns Einheitsbuch.

<sup>719</sup> UB BS:NL353:B:I:a:1547. 42.

gen, dass er auf weiten Strecken mit Cullmann einverstanden sei. Die These, die Cullmann verfechte, leuchte ihm ein. Auch Vischer hält eine Fusion der Kirchen für eine Illusion. Er meint, dass gegenüber der römisch-katholischen Kirche immer wieder betont werden müsse, dass die *unitatis redintegratio* nicht durch Fusion, sondern nur durch die gegenseitige Anerkennung der Verschiedenheit erreicht werden könne. Vischer schreibt, dass selbst ökumenisch offene römisch-katholische Theologen nur schwer von der Vorstellung loskämen, dass die ökumenische Bewegung schliesslich zur Wiedervereinigung mit der römisch-katholischen Kirche führen müsse und werde. So stimmt er also der Grundthese des Buches und dem Ziel einer Gemeinschaft autonomer Kirchen weitgehend zu. Diese Gemeinschaft durch eine konziliare Lösung anzustreben, trifft auf grosse Zustimmung Vischers:

Du wirst nicht überrascht sein, dass ich für deine Ausführungen über das Konzil besonders dankbar bin. Ich bin nach wie vor der Überzeugung, dass die Kirchen auf dem Weg zur Einheit am ehesten weiterkommen, wenn sie sich als Ziel die Vorbereitung eines «wahrhaft ökumenischen Konzils» vornehmen. Eine konziliare Versammlung bringt auf die deutlichst mögliche Weise zum Ausdruck, was Einheit ist: *Communio* in der Vielfalt. Das Konzil hebt die Verschiedenheiten nicht auf, es führt vielmehr die Vertreter der Kirchen mit ihren verschiedenen Charismen zusammen; durch die Begegnung, den Austausch. Vielleicht auch durch bitteren Streit werden sie genötigt, [...] ihre Einsichten voreinander zu verantworten. Sie werden dadurch am ehesten davor bewahrt, den «Entstellungen» zu verfallen, vor denen du mit Recht warnst.<sup>720</sup>

In dem Zitat wird deutlich, dass Vischer den Gedanken der Charismen der Konfessionen, die Gefahr ihrer Entstellung und die Strukturierung der angestrebten Gemeinschaft durch eine konziliare Versammlung bejaht. Dazu schreibt er, er würde noch mehr als Cullmann betonen wollen, dass die Abhaltung eines Konzils nur möglich sei, wenn sich die Kirchen dazu entschliessen würden, eine konziliare Gemeinschaft zu bilden. Dafür braucht es für Vischer eine durch gegenseitige Annäherung und Verständigung geschaffene Basis, damit eine konziliare Versammlung ihren Sinn erfüllen kann: «Denn wie sollen sie die Spannungen und Auseinandersetzungen einer Versammlung, auf der es um letzte Fragen des Zeugnisses geht, aushalten können, ohne durch unzerreissbare Bande zusammen gehalten zu werden?»<sup>721</sup> Worin genau diese Basis für ihn bestehen sollte, wird hier nicht richtig deutlich. Er schreibt dazu

---

<sup>720</sup> UB BS:NL353:B:I:a:1547. 42,1.

<sup>721</sup> UB BS:NL353:B:I:a:1547. 42,1.

nur noch, dass er auch die gemeinsame Feier der Eucharistie zu diesen Banden rechne. Bei dieser Bemerkung hatte Cullmann offenbar seine Fragen, da in seinem Vorschlag keine Eucharistiegemeinschaft als Band der Einheit vorgesehen war. Am Rand ist mit anderer Farbe ein Fragezeichen zu sehen, das wohl Cullmann beim Lesen des Briefes gemacht hatte. Vischer geht aber nicht näher auf die Frage der möglichen Eucharistiegemeinschaft oder Cullmanns Ablehnung dieser ein. Er wechselt das Thema und zeigt sich dankbar, dass durch Cullmanns «Versuch» die Debatte über die «Einheit, die wir suchen» neu belebt werde. Im ÖRK stehe das Thema nicht im Vordergrund, und die Wellen, die der Fries-Rahner-Plan geschlagen habe, seien bereits wieder verebbt. Vischer meint, es wäre vielleicht anders gekommen, wenn Rahner dem von Ratzinger inspirierten kritischen Artikel im *Osservatore Romano* hätte antworten können, was durch seinen Tod verhindert worden sei. So würden Cullmanns Überlegungen im rechten Augenblick kommen. Er hoffe, dass sie zahlreiche Überlegungen provozieren würden. Cullmann lobend schreibt er weiter: «Du hast deine Anregungen so bewundernswürdig klar und durchsichtig formuliert, dass sie [die Reaktionen] gewiss nicht ausbleiben werden. Und vor allem spricht natürlich aus jeder Zeile deine lange Erfahrung.»<sup>722</sup> Diese Gedanken waren erst die Einleitung. Vischer gibt Cullmann dann Anteil an fünf Gedanken, die ihm bei der Lektüre gekommen seien und die ihn im Blick auf das Thema besonders beschäftigen. So fragt er, als erster Punkt, nach den Voraussetzungen, die erfüllt sein müssten, damit von Einheit gesprochen werden könne. Die Kritik an der Fusion teilt Vischer mit Cullmann, wenn es um die evangelischen, die orthodoxen und die römisch-katholische Kirche geht. Was aber die Spaltung unter den protestantischen Kirchen anbelange, sei er zurückhaltender. Da brauche es ein Umdenken im Blick auf die Einheit. Nicht allein die Tatsache, dass die protestantischen Kirchen *Legion* seien und sich weiter ständig vermehren, sondern vor allem die geistliche Haltung dahinter. Er befürchte, dass die evangelischen Kirchen im aktuellen Zustand gar nicht zu einer wirklichen «Communio» fähig seien. Obwohl er das Wort Fusion so wenig liebe wie Cullmann, müsse man genau dies den evangelischen Kirchen als Ziel vor Augen halten. Er sehe nicht, wie die ökumenische Bewegung vom Fleck kommen solle ohne eine Umkehr von evangelischer Seite. Das Stichwort «Vielfalt» werde in protestantischen Kreisen oft missbraucht. Es müsse dafür herhalten, die eigene Meinung zu rechtfertigen. So wolle der durchschnittliche evangelische Christ in der Schweiz die Einheit der Kirche gar nicht. Ein solcher evangelischer Christ wolle nur freien Raum, um seine eigenen Überzeugungen unbehelligt entfalten zu können, und betrachte alle diejenigen Überzeugungen

—  
<sup>722</sup> UB BS:NL353:B:I:a:1547. 42,2.

als «un-ökumenisch», die von der Notwendigkeit einer gemeinsamen Basis reden würden. Cullmann stimmt dieser Aussage offenbar zu. Am Rand des Briefes kommentiert er den Punkt mit einem «Ja». Vischer führt den Gedanken weiter aus und schreibt: «Jeder Hinweis auf das Credo wird mit Achselzucken übergangen und über die Schrift weiss er [der durchschnittliche evangelische Christ, der die Einheit gar nicht will] im Blick auf die Einheit kaum mehr zu sagen, als dass sie die Vielfalt der Konfessionen begründe.»<sup>723</sup> Dafür, meint Vischer, werde auch der Titel von Cullmanns Schrift wohl als Zeugnis für einen solchen Pluralismus angesehen werden. Der zweite Punkt, der Vischer beschäftigt, hängt direkt damit zusammen. Es ist die Frage, wie Entstellungen bekämpft und überwunden werden können. Was er als Charisma bezeichne, existiere ja nie in Reinheit, sondern immer nur zusammen mit der Entstellung. Cullmann erwäge, wie es bei der römisch-katholischen Kirche dazu kommen könne, dass die Tradition von Entstellung und Verzerrung gereinigt werde, damit eine Gemeinschaft friedlich getrennter Kirchen zusammenkommen könne. Er frage sich aber vielmehr, wie eine Bewegung der Erneuerung auf evangelischer Seite in Gang gesetzt werden könnte. Er meint damit eine Erneuerungsbewegung hin zu mehr Einheit innerhalb der protestantischen Kirchen:

Was braucht es, damit die 52 Kirchen, in die sich seit 1945 die eine Kirche Koreas gespalten hat, sich wieder zusammenfinden: Was braucht es, damit Landeskirchen Freikirchen und Gemeinschaften in der Schweiz nicht so auseinander treiben, wie es in der Bundesrepublik bereits der Fall ist. Was braucht es, damit die evangelischen Kirchen ein Stück biblischer Grundlage zurückgewinnen und die ökumenische Intention der Reformation wiederentdecken?<sup>724</sup>

Für Vischer ist das dringendste Erfordernis ein konziliarer Vorgang unter den evangelischen Kirchen selbst. Er sieht dabei Parallelen zum Zweiten Vatikanischen Konzil der römisch-katholischen Kirche: «So wie die römisch-katholische Kirche durchaus das Vatikanum (mit Hilfe von Beobachtern) eine Öffnung vollzogen hat, müssten es ähnlich auch die evangelischen Kirchen tun können.»<sup>725</sup> Vischer sieht also in der Vielheit der protestantischen Kirchen und auch in der Haltung, die er bisweilen antrifft, eine Entstellung des protestantischen Charismas. Während Vischer also gegen eine Fusion zwischen den Kirchen unterschiedlicher Konfessionen ist, setzt er sich für einen konziliaren

---

<sup>723</sup> UB BS:NL353:B:I:a:1547. 42,2.

<sup>724</sup> UB BS:NL353:B:I:a:1547. 42,3.

<sup>725</sup> UB BS:NL353:B:I:a:1547. 42,3.

Vorgang innerhalb der protestantischen Tradition ein, um dadurch die Kirchen der protestantischen Tradition überhaupt erst fähig für die Einheit zu machen. Der dritte Gedanke, den Vischer beim Lesen von Cullmanns Buch beschäftigt, führt in eine andere Richtung. Er fragt sich, inwieweit die Gemeinschaft friedlich getrennter Kirchen Widerspruch zulasse. Er will das, was er meint, mit dem Beispiel des Papsttums verdeutlichen:

Gewiss, ich kann meiner Phantasie freien Lauf lassen und in meinen Gedanken die Institution des Papsttums so modifizieren, dass sie für mich annehmbar wird. Ich kann den Entwürfen sowohl in lutherisch-katholischen als vor allem der anglikanisch-katholischen Dialogkommission weitgehend zustimmen. Aber ich sehe gleichzeitig, dass sich das Papsttum in der entgegengesetzten Richtung entwickelt und der Papst sich mehr denn je als *episcopus universalis* versteht.<sup>726</sup>

Vischer fragt nun, wie sich die nicht-römischen Kirchen dazu verhalten sollen. Ob sie ihre Hoffnungen auf die Dialogkommissionen setzen sollen, von denen er fürchtet, dass sie die Entwicklung kaum verändern werden. Oder ob sie im Gegenteil widersprechen sollen. Vielleicht liege ja gerade ein Teil des protestantischen Charismas in der Freiheit des Widerspruchs. Er denke je länger je mehr, dass dieses Charisma in ökumenischer Solidarität auch gelebt werden müsste. Statt die Unterschiede friedlich stehen zu lassen, müsse offen und deutlich ausgesprochen werden, dass die Distanz heute nicht nur geringer, sondern unter gewissen Aspekten auch grösser werde. Vischer vermutet, dass die römisch-katholische Kirche erst dann bereit sein werde, die ökumenischen Entwürfe über das Papsttum ernsthaft zu bedenken und in die Praxis umzusetzen, wenn ihr eine lebensfähige Alternative vor Augen geführt werde. Aus diesem Grund sei er dankbar, dass Cullmann den ÖRK grundsätzlich positiv beurteile.<sup>727</sup> Es wird sich noch zeigen, dass Cullmann diese Gedanken nicht ganz einordnen konnte. Sein Vorschlag sah nicht vor, dass die römisch-katholische Kirche das Papsttum irgendwie ökumenisch verändern müsste. Auch sieht sein Vorschlag es als gegenseitige Aufgabe an, dass sich die Kirchen in Bezug auf die Entstellungen ihrer Charismen konfrontieren sollten. Vischer beschäftigte in Zusammenhang mit Cullmanns Buch ein vierter Gedanke. Cullmann gehe bloss von den geschichtlich gewordenen grossen

<sup>726</sup> UB BS:NL353:B:I:a:1547. 42,3.

<sup>727</sup> Diese Bemerkungen beschäftigten Cullmann offensichtlich, denn er hat die Passage am Rande markiert und einige schwer leserliche Notizen an den Rand geschrieben. Die Diskussion seiner Reaktion wird zeigen, in welche Richtung hier seine Beschäftigung ging.

Konfessionen aus, die Christenheit könne heute aber nicht mehr ohne Weiteres in diese Traditionen eingeteilt werden. Das Bild sei gerade mit den Kirchen aus Afrika, Asien und Lateinamerika viel komplizierter geworden. Sie seien zwar aus den konfessionellen Traditionen entstanden, würden aber neue Typen darstellen und seien von ihrer Kultur und politischen Situation geprägt und würden auf Fragen antworten, die so vorher nicht gestellt worden waren. Es sei kein Zufall, dass die Vertiefung von christlichen Einsichten heute nicht zuletzt aus Kontinenten der Dritten Welt komme. Er meint damit ein erweitertes Verständnis von Freiheit und Befreiung aus Lateinamerika oder grössere Klarheit über Rasse und Rassismus in Afrika. Die jungen Kirchen hätten ihr eigenes Charisma. Daraus zieht er den naheliegenden Schluss:

In der Gemeinschaft der friedlich getrennten Kirchen muss darum nicht nur Platz sein für die Charismen der Konfessionen, sondern auch für die Charismen neu entstandener und neu entstehender Kirchen und Spiritualitäten.<sup>728</sup>

Vischer fragt daher, ob die Gemeinschaft nicht so gebaut sein sollte, dass sie für solche neue Entwicklungen offen sei, und ob sie nicht so solide gebaut sein müsse, dass sie den Erschütterungen, die solche Entwicklungen unausweichlich mit sich brächten, standzuhalten vermöge. Diesen Punkt versieht Cullmann am Rand mit einem «Ja». Wir werden sehen, dass er ihn wieder aufgreifen wird. Was ihn am allermeisten beschäftige, der fünfte Punkt, sei die Frage nach dem gemeinsamen Zeugnis der Kirchen. Für ihn ist dieser Punkt so wichtig, dass er meint, Einheit lohne sich erst, wenn dadurch das Zeugnis des Evangeliums in der Welt gestärkt werde. Sonst möge auch alles beim Alten bleiben. Was er damit genauer meint, schreibt er in einigen Fragen auf:

Wird das Heil unmissverständlich verkündigt? Wird die «Gemeinschaft der Kirchen» unzweideutig Anwalt der Armen und Machtlosen sein? Werden sich die Kirchen, so wie es die Vollversammlung von Vancouver forderte, gemeinsam für Gerechtigkeit, Frieden und die Erhaltung der Schöpfung einsetzen?<sup>729</sup>

Die Einheit braucht es für ihn vor allem, weil die heutige Trennung die Botschaft des Evangeliums verdunkelt. So müssen sich die Kirchen nach ihm vor allem zum gemeinsamen Zeugnis zusammenfinden. Das heisst für ihn auch, dass sie zu den grossen Fragen der Zeit Stellung beziehen müssten. Vischer führt dann eine Liste mit gesellschaftspolitischen Fragen an, mit denen sich eine Gemeinschaft autonomer Kirchen seiner Meinung nach zu beschäfti-

---

<sup>728</sup> UB BS:NL353:B:I:a:1547. 42,3.

<sup>729</sup> UB BS:NL353:B:I:a:1547. 42,4.

gen hätte.<sup>730</sup> Er schreibt dazu, dass diese Fragen natürlich Materie zu neuen Auseinandersetzungen und vielleicht sogar zu neuen Spaltungen seien, aber sie seien unausweichlich. Er reagiert damit auch auf die Kritik am ÖRK von Pannenberg und dem schottischen Dogmatiker Thomas F. Torrance, auf die Cullmann im Buch hingewiesen hatte. Cullmann weist im Buch darauf hin, dass zwischen der ihm vorschwebenden Gemeinschaft autonomer Kirchen und deren Mitgliedkirchen eine engere Verbindung als jene des ÖRK mit seinen Mitgliedskirchen wichtig wäre. In den vergangenen Jahren sei der ÖRK öfter für sein Vorgehen in praktischen Fragen kritisiert worden. Er nennt als Beispiel eine gewisse Politisierung und eine politische Einseitigkeit. Darauf hätten auch Pannenberg und Torrance hingewiesen, die beide für eine Konzentration auf die kirchlichen und theologischen Aufgaben des ÖRK plädierten.<sup>731</sup> Vischer schreibt nun, die von Cullmann im Buch zitierte Kritik sei nicht verfänglich. Sie laufe darauf hinaus, dass unter dem Vorwand, sich auf eigentliche kirchliche und theologische Aufgaben konzentrieren zu wollen, notwendige und unbequeme Stellungnahmen zu dringenden Themen umgangen würden. Er stellt fest, dass die «heutigen» Fragen geistlich *und* politisch seien und die Gemeinschaft der Kirchen stark genug sein müsse, die Spannungen auszuhalten, die sich aus dem Erfordernis des gemeinsamen Zeugnisses ergebe. Für Vischer ist es also wichtig festzustellen, dass die Einheit kein Selbstzweck sein darf, sondern auf ein gemeinsames Zeugnis hinzielen müsse, das sich den Fragen der Zeit stellt. Den Brief beschliesst Vischer mit der Bemerkung, er sei ins Reden gekommen und müsse nun aufhören. Er hoffe, Cullmann habe gespürt, wie viel die Lektüre in ihm angestossen habe.

Cullmann war der Brief Vischers sehr wichtig. Das geht aus seiner Antwort hervor, die in einer Doppelseite der Reinschrift und einer Rekonstruktion des Rests des Briefes aus den Entwurf-Blättern erhalten ist.<sup>732</sup> Dazu ist zu sagen, dass der Entwurf keine eindeutige Version des Briefes zulässt. Vieles ist durchgestrichen, und zwischen den Zeilen finden sich zahlreiche Ergänzungen.<sup>733</sup> Es ist weder auf der Reinschrift noch auf den Entwurf-Blättern eine Da-

<sup>730</sup> «Was sagen wir über den Menschen und seine Berufung? Was sagen wir über die Macht und den Missbrauch der Macht? Was sagen wir über Reichtum und Armut? Wo steht die Kirche im Kampf der Unterdrückten gegen ihre Ausbeuter? Was sagen wir über die Rüstung und die immer weiter fortschreitende Zerstörung der Umwelt? Wie wird das Verhältnis von Mann und Frau gestaltet?» UB BS:NL353:B:I:a:1547. 42,4.

<sup>731</sup> Siehe: Cullmann, *Einheit*<sup>1</sup>, 133–135. *Einheit*<sup>2</sup>, 140–142.

<sup>732</sup> UB BS:NL353:B:III:113.

<sup>733</sup> Die Rekonstruktion des Entwurfs, die wohl Karlfried Froehlich angefertigt hat und die als Beilage vorhanden ist, zeigt sich als sehr verlässlich. Siehe: UB BS:NL353:B:III:113. Beilage 2,1.

tierung zu finden. Auf dem Kommentarblatt steht als Datum der Juli 1986, allerdings ist die Angabe mit einem Fragezeichen versehen. Da in Cullmanns Brief kein Hinweis auf eine Verzögerung der Briefkorrespondenz zu finden ist, kann davon ausgegangen werden, dass der Brief im Sommer oder Herbst 1986 verfasst wurde. Cullmann spricht Vischer mit dessen Vorname an, was in allen untersuchten Korrespondenzen einzigartig ist. Er fragt, wie er Vischer nur danken könne dafür, dass er seine Arbeit so sorgfältig gelesen habe, und für die Überlegungen, die er so ausführlich zu Papier gebracht habe. Er habe viel aus seinem Brief gelernt. Von den vielen Reaktionen, die er bisher erhalten habe, sei ihm seine ganz besonders wertvoll. Hier nun steht im Entwurf die Bemerkung: «aus so einer kompetenten Feder» und «in der Hauptsache zustimmend». Bei letzterer Bemerkung ist nicht ganz klar, ob diese sich auf Vischers Reaktion oder auf andere «in der Hauptsache zustimmende» Zuschriften bezieht. Es wird so oder so deutlich, dass er Vischers zustimmende Haltung, seinen Brief aus «so kompetenter Feder» und seine Gedanken sehr hoch einschätzt. Er schreibt weiter, dass ausser Ratzinger nur wenige das Büchlein so ausführlich gelesen hätten wie er. Der Widerstand werde gewiss noch kommen. Cullmann macht dann eine Bemerkung, die als Hinweis auf die Vertrautheit und das Vertrauen zwischen den beiden gelesen werden kann. Er schreibt nämlich etwas salopp und urteilend über die negative Aufnahme von dem waldensischen Theologen Vittorio Subilia. Den etwas zynischen Ton kennt man von Cullmann so nicht: «Bis jetzt ist die einzige ganz negative Aufnahme die Subilias, was mich (wie wohl auch Dich) kaum verwundert. Er gehört zu den selbstgenügsamen Protestanten, die Du treffend charakterisiert hast.»<sup>734</sup> Mit dieser Bemerkung spielt er wohl auf die Charakterisierung des durchschnittlichen evangelischen Christen an, der die Einheit gar nicht wolle. Eine solche Aussage über eine Drittperson aus Cullmanns Feder ist Zeichen des hohen Vertrauens. Nur einem engen Vertrauten gegenüber äussert er sich so offen. Im Folgenden berichtet er auch hier gegenüber Vischer von der unerwartet positiven Reaktion Ratzingers. Auch über Ratzinger findet sich hier nun eine Bemerkung, die andernorts nicht zu finden ist. Diese ist allerdings sehr positiv und kann als Reaktion auf Vischers Vorwurf gelesen werden, Ratzinger sei für die kritische Besprechung vom Fries-Rahner-Plan von Ols verantwortlich. Er schreibt über Ratzinger:

Allerdings habe ich schon immer gegenüber dem Kollektivurteil über ihn betont, dass er wirklich besser ist als sein Ruf. Das sage ich nicht wegen seiner zustimmenden Reaktion zu meinem Vorschlag, sondern weil mir die Konti-

---

<sup>734</sup> Siehe: UB BS:NL353:B:III:113. 3.

nuität zwischen dem Kardinal und dem gleichen ausgezeichneten Theologen nicht abgebrochen scheint.<sup>735</sup>

Seine Texte seien immer theologisch fundiert und würden ihn an die interessante Diskussion erinnern, die er brieflich mit ihm geführt habe.<sup>736</sup> Cullmann glaubt auch nicht, dass hinter dem kritischen Beitrag über den Fries-Rahner-Plan von Ols Ratzinger stehe. Er habe zwar gleich nach Erscheinen des Buches mit einer saloppen Äußerung reagiert, habe sich aber etwas später doch deutlich von Ols distanziert. Wenn seine Informationen aus Rom stimmen würden, dann sei der Artikel vom Kardinal Jean Jérôme Hamer veranlasst worden. Offensichtlich verteidigt Cullmann hier Ratzinger, dem er brieflich seine Wertschätzung und Nähe ausdrücken wird, gegenüber seiner Meinung nach falschen Anschuldigungen. Insofern unterstreicht diese Aussage Cullmanns gegenüber Vischer die Hochachtung, die in Cullmanns Briefen an Ratzinger zum Ausdruck kommt, wie wir noch sehen werden. Cullmann kommt dann auf die verschiedenen Gedanken in Vischers Brief zu sprechen, die er weiterhin noch oft überdenken werde. Er reagiert sehr positiv auf die ersten beiden Punkte, die Vischer benannt hatte. Wichtig sei ihm zunächst, was er über die Notwendigkeit eines Zusammenschlusses der protestantischen Kirchen sage. Es widerspreche nicht seiner Auffassung, da er ja in der Tat die viel zu weitgehende Spaltung als Entstellung des protestantischen Charismas ansehe. Er sei dankbar, dass Vischer dies von seiner jetzigen Erfahrung betone. Er müsse dies im Zusatzkapitel mit einbeziehen. Dieser Punkt scheint ihm sehr wichtig zu sein, da er ihn am Rand markiert und mit einem Ausrufezeichen versieht. Wir werden noch sehen, inwiefern er diesen Punkt im Zusatzkapitel aufgenommen hat. Cullmann zeigt sich auch einverstanden mit Vischers Forderung eines konziliaren Vorgangs unter den evangelischen Kirchen. Er habe immer gesagt, dass positive und negative Stellungnahmen der protestantischen Kirchen zu den katholischen Reformen nicht im Hochton der stillschweigenden Überzeugung erfolgen sollten, dass «wir Protestanten» Reformen nicht nötig hätten. Cullmann stimmt also Vischers Kritik an den sich pluralisierenden protestantischen Kirchen zu und unterstreicht, dass er darin eine Entstellung sehe, der mit einem konziliaren Vorgang begegnet werden könnte. Was nun Vischers dritten Punkt betrifft, die Möglichkeit des Widerspruchs in einer Gemeinschaft friedlich getrennter Kirchen, ist er sich nicht sicher, ob er ihn recht verstehe. Cullmann sieht nicht, warum diese Möglich-

<sup>735</sup> Siehe: UB BS:NL353:B:III:113. 3.

<sup>736</sup> Die früheren Briefe Ratzingers an Cullmann, auf die Cullmann sich hier wohl bezieht, sind im Cullmann-Nachlass erhalten, allerdings sind aus Cullmanns Feder keine Briefe an Ratzinger vor der Korrespondenz zu *Einheit durch Vielfalt* erhalten.

keit in seinem Vorschlag nicht bestehen sollte. Er schreibt in Bezug auf Vischers Beispiel des Papsttums:

Nach meinem Konzept ist für diese Gemeinschaft als solche nur das von Dir so kräftig verlangte Konzil vorgesehen, aber von den von mir angegebenen Erwägungen aus nicht gleichzeitig das Papsttum, auch nicht in einer geläuterten Form des Dienstes.<sup>737</sup>

Cullmann meint, den Einwand Vischers nicht recht zu verstehen, weil er – so wie er ihn versteht – sein Konzept nicht trifft, da ja in keiner Weise eine Anerkennung des Papsttums verlangt wird. Das Konzil, das in der Tat durch eine konziliare Gemeinschaft<sup>738</sup> vorbereitet und in ihr verankert sein sollte, sei doch ein Rahmen, in dem Widerspruch möglich wäre. Cullmann versteht die Widerspruchsmöglichkeit auch als ein protestantisches Charisma, sieht aber keine Schwierigkeit für dessen Ausstrahlung auf den Konzilsablauf in offener Aussprache. Zwischen den Zeilen schreibt er, dass gerade darin der Unterschied zwischen seinem Entwurf und dem Fries-Rahner-Plan liege. Er betont wieder, dass dieses von ihm vorgeschlagene allgemeine Konzil nicht die weiterhin abzuhaltenden katholischen und protestantischen Konzilien ersetzen würde. Das Konzil hätte sich nur mit solchen Fragen – in Klammern schreibt er «bzw. Entstellungen» – zu befassen, die gleichzeitig die Gemeinschaft betreffen oder gefährden. Cullmann schreibt weiter, in welchen zwei römisch-katholischen Behauptungen er Entstellungen sieht, die jede konziliare Gemeinschaft absolut ausschliessen würden. Es sind dies erstens, die Behauptung der römisch-katholischen Kirche, die Fülle der Wahrheit zu besitzen, was sogar im Ökumenismus-Dekret beibehalten worden sei. Diese Behauptung sieht er durch die Hinweise auf den Fries-Rahner-Plan und einen Satz, der im Entwurf einer Rede von Johannes Paul II. anlässlich des Jubiläums der Augsburger Konfession 1980 stand, die er in seinem Buch erwähnte, stark gelockert.<sup>739</sup> Zweitens ist dies der Anspruch des Papstes, «episcopus universalis» zu sein, der nicht gelockert sei. Hier sieht Cullmann eine sehr grosse, nicht zu leugnende Schwierigkeit, die aber vielleicht dadurch nicht unüberwindbar sei, dass die vorgesehene Gemeinschaft und das ihr gegebene allgemeine Konzil für die Katholiken in den Bereich des *ius humanum* fiele. Zum Punkt vier schreibt er nur, dass er dankbar für den Hinweis sei, dass die neuen kirchli-

737 Siehe: UB BS:NL353:B:III:113. Beilage 2,1 und 4.

738 Hier endet die Rekonstruktion aus dem Entwurf und setzt die Reinschrift ein. Siehe: UB BS:NL353:B:III:113. Beilage 4.

739 Vgl. dazu: UB BS:NL353:B:III:113. Beilage 4, und Cullmann, Einheit<sup>1</sup>, 32. Einheit 2, 37–38.

chen Typen Asiens, Afrikas und Lateinamerikas einzubeziehen seien. Mit dem fünften Gedanken Vischers, der Forderung nach einem gemeinsamen Zeugnis, ohne dass aller Ökumenismus gegenstandslos bliebe, gibt sich Cullmann einverstanden. Dazu hat Cullmann dann aber doch noch Fragen, die er nicht unterdrücken könne, die wohl auch die Kritik von Pannenberg und Torrance zumindest verständlich mache. Er fragt, wo die Grenze zwischen dem Zeugnis und politischer Stellungnahme sei, die daher nicht überschritten werden dürfe. Seiner Meinung nach wird die Grenze dann überschritten, wenn das Zeugnis nicht primär auf dem Glauben beruhe und von ihm geprägt sei. Das Glaubenszeugnis möge das gleiche Ziel verfolgen wie Entscheidungen von Politikern, die von einer ethischen Einstellung, aber nicht von einer Glaubensgrundlage inspiriert seien. Das sei in Ordnung, da er richtig sage, dass die Fragen, um die es gehe, geistlich und politisch seien. Für Cullmann ist nun gerade wichtig, dass die Kirchen in ihrem Zeugnis die Dinge anders sagen als die Politiker. Er fragt: «Sind die Kirchen in ihrem Zeugnis immer darauf bedacht, dass sie auch bei Verfolgung des gleichen Ziels die Dinge doch vom Glauben her anders sagen müssen?»<sup>740</sup> Diesen Punkt verdeutlicht er mit einer persönlichen Bemerkung. Er gehöre dem *Institut de France* an. Er könne meistens den Aussagen der Politiker, Nationalökonomien, Minister und Botschafter im Grossen und Ganzen zustimmen. Doch würde er oft vieles anders sagen, und gerade dies würden die andern von ihm erwarten. Es geht Cullmann darum, dass das Zeugnis der Kirche in diesen Fragen nicht ein überflüssiges Nachsagen sei. Es darf nach ihm keine Orthopraxis ohne Orthodoxie sein. In Klammern führt er dann noch eine zusätzliche Frage an. Ob er diese Vischer schliesslich geschrieben hat, weiss ich nicht, da die Quelle zwar eine Reinschrift ist, aber offensichtlich nicht versandt wurde. Vielleicht ist es gerade diese Klammerbemerkung, die Cullmann schliesslich dazu bewogen hat, diese Reinschrift nicht zu versenden und eine neue Abschrift zu verfassen. Er fragt, ob die Informationsquellen, auf die sich Kirchen in ihrem Zeugnis, insofern dies auch politische Urteile betrifft, beziehen müssten, nicht oft sehr einseitig seien und die Dinge nicht oft komplexer seien, als die vereinfachenden Massenmedien sie darstellen würden. Er wird im Zusatzkapitel auf die Frage des Zeugnisses in der Welt zurückkommen, wie wir sehen werden. Hier beschliesst er den Brief an Vischer mit einer Wiederholung des Dankes für dessen Brief. Im Nachlass ist dann kein Hinweis auf eine Antwort von Vischer vorhanden. So wird der nächste briefliche Kontakt in der Zusendung der zweiten Auflage seines Buches bestanden haben.

—  
740 UB BS:NL353:B:III:113. Beilage 4.

### 6.3.3 Vom Charisma als Kriterium für Eigenständigkeit zur Frage der Tischgemeinschaft

Cullmann geht im Zusatzkapitel auf die unterschiedlichen Punkte aus Vischers Brief ein. Auf die ersten beiden Punkte bezüglich der zersplitterten protestantischen Kirchen, der selbstgenügsamen Haltung mancher evangelischer Christen und der Forderung nach Fusion innerhalb des Protestantismus geht er im Zusammenhang mit der Frage der Vielfalt der Konfessionen ein. Während der Begriff der Konfessionen für ihn ja durchweg positiv verwendet wird und er den Konfessionen sogar heilsgeschichtliche Würde zuerkennt, steht für ihn der Begriff des Konfessionalismus für die Entstellungen der charismatischen Vielfalt der Konfessionen. Zu diesen rechnet er die konfessionelle Versteifung, zu der es komme, wenn Konfessionen ihr Charisma in einem abgeschlossenen Winkel pflegten, sodass keine Ergänzung möglich sei. Während er hier nicht direkt auf Vischers Beschreibung von konfessioneller Versteifung in evangelischen Kirchen zu sprechen kommt, ist das Anliegen Vischers hier gleichwohl aufgenommen und erneut betont. In der zweiten Form, wie sich Entstellungen nach Cullmann auswirken – Parteibildungen, wie sie in Korinth entstanden sind – nimmt er direkt auf Vischer Bezug. Zu den entstellenden, illegitimen Spaltungen und Parteibildungen rechnet er hier jene, bei denen ihre Eigenständigkeit nicht der Bewahrung eines Charismas diene und wo man sich folglich ohne Notwendigkeit abspalte. Er verstehe, dass Lukas Vischer in seiner brieflichen Bemerkung die protestantische Zersplitterung in unzählige Kirchen und Gemeinschaften nicht als charismatisch ansehen könne. In der Fussnote merkt Cullmann den Hinweis Vischers an, wonach sich die presbyterianische Kirche Koreas seit 1945 in 52 Kirchen gespalten habe. Er weist zwar dann auch darauf hin, dass die Freiheit und Fähigkeit zur Aufteilung zum innersten Wesen des Protestantismus gehöre, trotzdem halte er einen Zusammenschluss innerhalb des Protestantismus überall dort für geboten, wo die Absonderung nicht zu der bereichernden Vielfalt beitrage.<sup>741</sup> Cullmann unterstützt also auch öffentlich den von Vischer geforderten Zusammenschluss innerhalb des zersplitterten Protestantismus. Deutlich wird hier sein Kriterium für die Frage, wann Vielfalt und wann Zusammenschluss angebracht ist: Eigenständigkeit da, wo es sie braucht, um ein Charisma zu bewahren. Zusammenschluss da, wo die Eigenständigkeit nicht dem Erhalt eines Charismas und damit der charismatischen Einheit durch Vielfalt dient. Auffällig ist, dass Cullmann den Begriff der Fusion auch in Bezug auf die Zusammenführung der zersplitterten protestantischen Kirchen vermeidet.

—  
<sup>741</sup> Siehe: Cullmann, *Einheit*<sup>2</sup>, 174–175.

Auf die Frage bezüglich der Möglichkeit des Widerspruchs innerhalb der Gemeinschaft autonomer Kirchen geht er nur indirekt ein. Im Zusammenhang mit der Diskussion der Charismen und ihren Entstellungen erinnert er an seine summarische Beschreibung der ihm charakteristisch erscheinenden Charismen der unterschiedlichen Konfessionen. Er habe dort auch bemerkt, dass die Beschreibung der Charismen vermehrt werden sollte. In der Fussnote zu dieser Bemerkung greift er nun den Hinweis von Vischer auf, wonach ein Teil des protestantischen Charismas in der Freiheit zum Widerspruch liege und er je länger desto mehr denke, dass dieses Charisma in ökumenischer Solidarität gelebt werden müsse.<sup>742</sup> Cullmann anerkennt also Vischers Hinweis auf den Widerspruchscharakter des protestantischen Charismas, erachtet es aber nicht für nötig, seinen Entwurf darauf eingehend zu präzisieren. Für ihn steht fest, dass in der von ihm anvisierten Gemeinschaft dieses Charisma selbstverständlich seinen Platz hat, wie er dies ja brieflich bereits an Vischer geschrieben hat.

Den Hinweis Vischers auf das Christentum ausserhalb der geschichtlich gewordenen grossen Konfessionen vor allem in Afrika, Asien und Lateinamerika nimmt Cullmann an zwei Stellen auf. Die erste Stelle, bei der er auf die Bemerkung eingeht, steht im Kontext der oben beschriebenen Frage der Charismen der Konfessionen und ihren Entstellungen. Die oben erwähnte heilsgeschichtliche Würde der Konfessionen bestehe darin, dass sie den gottgewollten Rahmen abgebe, in dem die unterschiedlichen Konfessionen bewahrt und sich zu ihrer vollen Kraft entwickeln würden. Er präzisiert hier nun, damit solle nicht das Vorhandensein von Charismen ausserhalb einer besonderen konfessionellen Struktur bestritten werden. In der Fussnote schreibt er vom brieflichen Hinweis Vischers auf die neuen kirchlichen Typen, die in Asien, Afrika und Lateinamerika entstanden seien. Mit Recht weise Vischer auf diese hin, die neben den grossen, geschichtlich gewordenen Kirchen berücksichtigt werden müssten.<sup>743</sup> Auf ebendiesen Punkt geht er auch nochmal im Zusammenhang der Frage nach dem realistischen Aspekt seines Vorschlags ein. Dort betont er mit dem Hinweis auf die zustimmenden Reaktionen, wobei er erneut jene von Ratzinger hervorhebt, den realistischen Aspekt seines Vorschlags. Er ergänzt hier, dass die Aufnahme von christlichen Gemeinschaften, die nicht zu den grossen Kirchen gehörten und nicht in die Kategorie von sich bewusst ausschliessenden Sekten fallen, in Aussicht genommen werden solle. Auch hier bemerkt er, dass Vischer ihn mit Recht brieflich darauf aufmerksam gemacht habe.<sup>744</sup> Vischers Hinweis hat also Cullmann dazu gebracht anzuerken-

---

<sup>742</sup> Cullmann, *Einheit?*, 187.

<sup>743</sup> Siehe: Cullmann, *Einheit?*, 175.

<sup>744</sup> Siehe: Cullmann, *Einheit?*, 200–201.

nen, dass es auch ausserhalb der geschichtlich gewachsenen grossen drei Konfessionen Charismen gebe. Worin diese bestehen könnten, diskutiert er aber nirgends. Da nun diesen Kirchen Charismen zugeschrieben werden, sieht auch Cullmann vor, dass man diese in die Gemeinschaft autonomer Kirchen mit einbeziehen müsse. Es zeigt sich erneut, wie das Charisma für Cullmann der entscheidende Faktor in seiner Konzeption der Einheit ist.

Vischer war offenbar nicht der Einzige, der Cullmann an die Notwendigkeit einer stärkeren Betonung des gemeinsamen Zeugnisses erinnert hat. In seiner Diskussion dieser Frage weist er nämlich nicht nur auf Vischer, sondern auch auf andere hin, die darauf reagiert hätten.<sup>745</sup> Er betont vorab, dass er schon in der ersten Auflage auf die Pflicht der Gemeinschaft autonomer Kirchen hingewiesen habe, gegenüber dem Weltgeschehen ein gemeinsames Zeugnis abzulegen. Dies hätte man zur Zeit des Widerstands gegen den Nationalsozialismus das «Wächteramt» genannt, und er habe erwähnt, dass die von ihm angestrebte Gemeinschaft autonomer Kirchen den Vorzug hätte, mit grösserer Autorität zur Welt zu sprechen. Während er nun unterschiedliche kritische Stimmen benennt, gibt er zu bedenken, dass gemeinsames Zeugnis-ablegen Kompetenz in den betreffenden Bereichen und besonders genaue, nicht einseitige Informationen durch die Medien erfordere. Diesen Hinweis hatte Cullmann, wie oben gesehen, schon im Brief an Vischer erwähnt, wenn auch nicht klar ist, ob der Brief mit oder ohne diesen Hinweis verschickt wurde. Cullmann bemerkt dann weiter, dass er schon in der ersten Auflage auf die Initiative des ÖRK und Carl Friedrich von Weizsäckers hingewiesen habe, eine Versammlung aller Kirchen zur Diskussion der brennenden Fragen «Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung» einzuberufen. In diesem Zusammenhang erinnert er auch an die vorbereitende Versammlung der europäischen Kirchen in Basel 1989, die als Beispiel für seinen Vorschlag dienen könne. Er betont aber, dass auf der konziliaren Versammlung der geplanten Gemeinschaft das Wort an die Welt stärker mit den zugleich verbundenen dogmatischen Fragen verbunden werden müsse, als dies in Basel möglich gewesen sei. Das braucht es nach Cullmann, damit die gemeinsame «Orthopraxis» fester in einer «Orthodoxie» verankert wäre, auch wenn Letztere schwerer zu erreichen sei. Cullmann weist dann noch auf eine Gefahr hin, die alle kirchliche Verkündigung an die Welt bedrohe. Da in den meisten Fällen ein Zusammengehen mit ausserkirchlichen, auch politischen Organisationen notwendig sei, entstehe für die Kirche die Versuchung, sich von den Massenmedien zur Verwendung von fragwürdigen Mittel hinreissen zu lassen. Hier wiederholt

---

<sup>745</sup> Er nennt neben Vischer auch den katholischen Priester und Theologen Michel Riquet und den protestantischen Theologen Roger Mehl. Siehe: Cullmann, *Einheit*<sup>2</sup>, 195–197.

er dann den Punkt, den er gegenüber Vischer brieflich schon geäußert hat. Er schreibt, dass die Kirche, auch wenn sie ein gemeinsames Ziel verfolge, die Dinge anders sagen müsse als die Politiker. Sie habe ihr Wächteramt auch gerade gegenüber ihren Verbündeten auszuüben. Gerade hier sieht er offenbar eine Schwäche der Kirchenleute:

Allzu oft sind Kirchenleute in dieser Beziehung, um den Aussenstehenden zu gefallen, merkwürdig unkritisch. Wohl soll die Kirche eine der Welt verständliche Sprache reden, sie soll nicht das Evangelium der Welt anpassen (Röm 12,2!), sondern die Welt dem Evangelium.<sup>746</sup>

Cullmann will damit offenbar betonen, dass das gemeinsame Zeugnis aus dem gemeinsamen Glauben, dem gemeinsamen Bezug zum Evangelium erwachsen muss, wie er das brieflich gegenüber Vischer betonte. Es wird also deutlich, dass für Cullmann das Zeugnis an die Welt durchaus ein wichtiger Punkt innerhalb seiner Einheitskonzeption war. Das Zeugnis muss für ihn aber auf dem Evangelium gegründet und aus dem Glauben kommend und darum anders formuliert sein als die Aussagen von nicht-kirchlichen Partnern.

Eine Aussage, die Vischer in seinem Brief etwas beiläufig gemacht hat, greift Cullmann im Zusatzkapitel auf, ohne dabei direkt auf Vischer einzugehen. Vischer hatte bemerkt, dass für ihn die Eucharistiegemeinschaft zu den unzerreißbaren Banden einer konziliaren Gemeinschaft gehört. In Bezug auf die Interkommunion weist Cullmann im Zusatzkapitel erneut auf seine Warnung in der ersten Auflage hin. Seine Mahnung sei leider nur von Vertretern der katholischen Kirche ernstgenommen worden, von protestantischen Vertretern fast nicht oder jedenfalls nicht genügend. Dazu schreibt Cullmann: «Gerade die Befürworter der Interkommunion sollten bedenken, dass die Nichtbeachtung dieser Warnung das Misstrauen der Gegenseite erhöhen muss.»<sup>747</sup> Für Cullmann steht fest, dass in der unterschiedlichen Praxis in verschiedener Weise die von Christus eingesetzte Stiftung verwirklicht werde. Während diese Unterschiede nicht aus falschem Irenismus verwischt werden sollten, müsse doch anerkannt werden, dass jede dieser Feiern einen besonderen Aspekt des gleichen neutestamentlichen Geschehens zu entdecken sucht. Cullmann hält also weiterhin nichts von undifferenzierten Interkommunionsveranstaltungen. Er sieht als wichtigen Schritt allerdings die Anerkennung zwischen den Kirchen, was hauptsächlich für die katholische Kirche schwierig sei, dass auch in den Schwesterkirchen *als Kirche* der Leib Christi dargestellt sei. Dadurch wäre den Teilnehmern der unterschiedlichen Feiern bewusst,

<sup>746</sup> Siehe: Cullmann, *Einheit*<sup>2</sup>, 197.

<sup>747</sup> Cullmann, *Einheit*<sup>2</sup>, 193.

dass mit und in der Gegenwart Christi auch alle anderen Kirchen gegenwärtig wären. Die Anerkennung des Anspruchs anderer Kirchen, den Leib Christi darzustellen, setzt er nicht mit der Notwendigkeit einer Interkommunion in Verbindung. Viel wichtiger ist ihm, dass die Einzigartigkeit der unterschiedlichen Abendmahls geschehen verstanden und im Sinne der Einheit *durch* Vielfalt weitergeführt werden. Freilich schliesst er die gegenseitige Gastfreundschaft nicht prinzipiell aus. Für ihn ist dabei die Bedingung, dass es nicht zu schwärmerischer Entleerung der Feier kommt. Gemeinschaft ist also für Cullmann auch ohne grundsätzliche Interkommunion möglich.

#### 6.3.4 Einheit und Vielfalt als aktuelle Themen

Cullmann sandte dann Vischer wohl auch die zweite Auflage seines Buches zu, wenn auch ein Hinweis auf einen solchen Brief im Archiv fehlt. Dafür ist ein Brief Vischers vom 16. März 1991<sup>748</sup> erhalten, indem er Cullmann für die zweite Auflage dankt. Sie liege schon eine Weile auf seinem Tisch. Er habe das neue Kapitel noch nicht gelesen, habe aber festgestellt, dass Cullmann sich darin eingehend mit der Diskussion auseinandersetze, die die erste Auflage ausgelöst habe. Da Vischer das Zusatzkapitel noch nicht gelesen hatte, konnte er auch nicht darauf eingehen. Vischer macht dann aber eine Bemerkung über die zeitgemässe Relevanz von Cullmanns Vorschlag. Er habe Cullmanns Buch auf der Rückreise von der Vollversammlung des ÖRK in Canberra vorgefunden. Das Thema Einheit und Vielfalt sei dort beherrschend gewesen. Wie nie zuvor habe er dort gespürt, wie sehr die konfessionellen Trennungen durch neue Spannungen und Gegensätze überlagert würden. Er sieht gar die Einheit des ÖRK in Gefahr. So würden die verschiedensten Anliegen Gehör verlangen. Die Kräfte der Einheit, die die Vielfalt verbänden, seien im Vergleich dazu an einem kleinen Ort. Mehr Gruppen würden verlangt gehört zu werden, als zu hören bereit seien. Cullmanns Anstoss «Einheit» und «Vielfalt» in Beziehung zueinander zu setzen, sei darum überaus zeitgemäss. Wenn auch in diesem Brief die Diskussion um Cullmanns Buch nicht weitergeführt worden ist, so ist er gleichwohl ein Zeugnis dafür, dass Cullmanns Anliegen Vischer wichtig und relevant erschien. Ein Antwort Brief Cullmanns ist nicht erhalten.

In ähnliche Richtung weist der letzte Brief, der in der Korrespondenz erhalten ist. Vischer schreibt Cullmann am 4. August 1993,<sup>749</sup> weil Cullmann ihm offenbar ein Heft über die Verleihung des Preises Paul VI. zugesandt hatte. Im Brief gratuliert Vischer Cullmann. Er freut sich darin darüber, dass auf diese Weise eine ökumenische Stimme ausserhalb der römisch-katholischen Kirche

---

<sup>748</sup> UB BS:NL353:B:I:a:1547. 44.

<sup>749</sup> UB BS:NL353:B:I:a:1547. 45.

in ihrer Relevanz und ihrem Gewicht ausdrücklich anerkannt worden sei, was in dieser ökumenisch dürren Zeit ein ermutigendes Zeichen sei. Weil er gerade dabei sei, zusammen mit einer Gruppe von evangelischen und katholischen Historikern und Historikerinnen eine «Kirchengeschichte der Schweiz in ökumenischer Perspektive» zu erarbeiten und herauszugeben, habe er in letzter Zeit viel Gelegenheit gehabt, über die Entwicklung der letzten Jahrzehnte nachzudenken. Dabei sei ihm bewusst geworden, wie tief Cullmanns Denken und seine Wirksamkeit diese mitgeprägt habe. Dass dies nun durch den Preis unterstrichen worden sei, habe eine gute Logik für sich. Auch in diesem Brief wird das Gespräch über Cullmanns Buch nicht weitergeführt, und auch hier anerkennt aber Vischer die Bedeutung von Cullmanns Wirken für die ökumenische Entwicklung seiner Zeit.

### 6.3.5 Fazit

Die briefliche Reaktion Vischers auf *Einheit durch Vielfalt* war Cullmann so wichtig, dass er die meisten Punkte aufgegriffen hat, die Vischer darin ansprach. Vischers Gedanken haben den Vorschlag Cullmanns an einigen Punkten erweitert. So nimmt Cullmann im Zusatzkapitel die Forderung nach mehr Zusammenschluss unter den protestantischen Kirchen auf. Dadurch präzisiert Cullmann auch die Kriterien für legitime Vielfalt: Wo immer die Eigenständigkeit der Bewahrung des Charismas und damit der Einheit durch Vielfalt dient, ist sie legitim. Wo aber eine Trennung nicht dem Erhalt eines Charismas dient, ist sie illegitim und sollte durch Zusammenschluss aufgehoben werden. Neu ist auch, dass er aufgrund von Vischers Anregung die Freiheit zum Widerspruch zu den protestantischen Charismen rechnet. Für Cullmann bietet die von ihm anvisierte Gemeinschaft mit ihrer konziliaren Versammlung genügend Rahmen, in dem dieses Charisma auch ausgelebt werden kann. Der Hinweis Vischers auf die komplexere kirchliche Wirklichkeit und die neu entstandenen kirchlichen Typen in Afrika, Asien und Lateinamerika führt Cullmann dazu anzuerkennen, dass es Charismen auch ausserhalb der drei grossen Konfessionsfamilien gibt und diese in die Gemeinschaft autonomer Kirchen aufzunehmen seien. Was dies für diese Kirchen in der Mehrheitswelt oder für christliche Gemeinschaften in Europa, die sich ausserhalb der drei grossen Konfessionen bewegen, bedeutet, bleibt allerdings offen. Die Frage der Notwendigkeit des gemeinsamen Zeugnisses gegenüber der Welt hatte er schon in der ersten Auflage erwähnt. Er präzisiert hier, auch auf Anstoss von Vischer, dass das Zeugnis der Gemeinschaft autonomer Kirchen dem Evangelium und dem Glauben entspringen muss und folglich anders klingen muss als das Zeugnis nicht-kirchlicher Partner. Er erinnert auch gerade an das Wächteramt gegenüber politischen Partnern. In Bezug auf die Forderung nach

Interkommunion und Eucharistiegemeinschaft bleibt Cullmann warnend. Der individuelle Charakter der Feiern darf für ihn nicht zugunsten einer schwärmerischen, den tieferen Sinn entleerenden gemeinsamen Praxis aufgegeben werden. Auch hier gilt für ihn Einheit *durch* Vielfalt. Zu bemerken ist auch die persönliche Nähe und das Vertrauen zwischen Cullmann und Vischer. Das wird einerseits durch die persönliche Anrede in zweiter Person Singular deutlich, andererseits durch Aussagen über Drittpersonen, die ein hohes Vertrauen voraussetzen und für Cullmann – insofern dies aus anderen Korrespondenzen hervorgeht – untypisch sind.

## 6.4 Der Briefwechsel mit Alexandre Papadopoulou: die Uneinigkeit der Protestanten

Alexandre Papadopoulou war Philosoph und ein Mitglied der *Académie des Sciences morales et politiques*, woher Cullmann ihn wahrscheinlich auch kannte. Aus der Quelle geht hervor, dass Papadopoulou orthodox war und mit ökumenischen Begrifflichkeiten vertraut war, sich aber nicht als Spezialisten sieht.<sup>750</sup> Die Korrespondenz zeigt, dass er nicht ein typischer Vertreter der Orthodoxie ist. Er setzte sich in seinen Studien vor allem mit russischer Philosophie und der Ästhetik muslimischer Kunst auseinander. So ist er der Gründer des *Centre de recherche sur l'esthétique de l'art musulman* an der Sorbonne in Paris.<sup>751</sup>

### 6.4.1 Drei relevante Briefe

Der im Archiv erhaltene Briefwechsel umfasst zwei Briefe von Papadopoulou und einen von Cullmann.<sup>752</sup> Cullmann hatte Papadopoulou sein Buch mit einer Widmung zugesandt, was aus der Antwort hervorgeht. Diese schrieb Papadopoulou am 24. März 1987.<sup>753</sup> Er war von Cullmanns Buch so angeregt, dass er seine Gedanken gleich auf sieben schreibmaschinengeschriebenen A4-Seiten zu Papier brachte. Mit einer von Hand geschriebenen Einleitung sandte er diese dann an Cullmann. Die Antwort Cullmanns ist am 24. Mai 1987 geschrieben worden und ist als Kopie und in Umschrift im Archiv vorhanden.<sup>754</sup> Wohl sandte er später auch das auf Französisch eigens erschienene Zusatzka-

<sup>750</sup> UB BS:NL353:B:I:a:1126. 2,1.

<sup>751</sup> [www.iesr.ephe.sorbonne.fr/node/25250](http://www.iesr.ephe.sorbonne.fr/node/25250), [Abfragedatum: 15.01.2021].

<sup>752</sup> Alle Briefe finden sich unter der Signatur: UB BS:NL353:B:I:a:1126.

<sup>753</sup> UB BS:NL353:B:I:a:1126. 2,1–2,8.

<sup>754</sup> UB BS:NL353:B:I:a:1126. 3 und Beilage 3.

pitel Papadopoulou zu. Dieser reagiert nämlich am 12. Februar 1992 mit einem Dank für die Zusendung vom Buch *Les voies de l'unité chrétienne*. Die Briefe sind alle in Französisch geschrieben. Der Ton des Briefs ist sachlich, aber warm und von gegenseitigem Respekt geprägt. Cullmann nahm auch im Zusatzkapitel auf einige dieser Gedanken Bezug.<sup>755</sup>

#### 6.4.2 Freiheit als Charisma einer Kirche?

Papadopoulou zeigt sich im Brief vom 24. März 1987<sup>756</sup> beeindruckt von Cullmanns Buch. Es zeige, dass nicht erwartet werden könne, dass sich die Schwierigkeiten, die sich aus der Vielfalt ergeben, einfach so in Luft auflösen würden. Die Bewunderung und Wertschätzung, die Papadopoulou für Cullmann und dessen Projekt hegt, zeigt sich in folgendem Zitat:

J'ai profondément admiré l'extraordinaire pondération, la tolérance, la compréhension de l'autre, la recherche constante de tous les chemins pouvant mener à l'unité des chrétiens, mais tous l'oeil vigilant de la prudence, qui prévoit tous les dangers et les faux semblants, et pourtant avec l'énergie de la foi et l'espoir en la possibilité d'une solution réaliste au rendez-vous de l'histoire. J'admire [...] votre profonde sagesse, nourrie, on le sent de bien de déceptions et votre courage et votre optimisme obstiné.<sup>757</sup>

Offensichtlich war Papadopoulou grundsätzlich voll des Lobes für Cullmann und dessen Vorschlag. Auf den folgenden Seiten seines Briefes, die er des Umfangs wegen und der besseren Lesbarkeit wegen auf der Maschine schrieb<sup>758</sup>, werden auch kritischere Töne hörbar. Er stellt zuerst fest, was sich

<sup>755</sup> Leider ist dies der einzige Briefwechsel mit einer orthodoxen Person, in der auch ein Brief Cullmanns erhalten ist. Im Briefwechsel mit Elisabeth Behr-Siegel sind nur Briefe von ihr erhalten, und Cullmann benennt ihre Reaktion im Zusatzkapitel zwar, geht aber inhaltlich nicht auf sie ein. Was die orthodoxen Reaktionen betrifft, so nehmen im Zusatzkapitel jene von Grigorios Larentzakis und Anastasios Kallis einigen Raum ein. Leider führte Cullmann mit diesen beiden Theologen keinen Briefwechsel. Mit Nikos Nissiotis, einem Schüler Cullmanns, führte er zwar einen Briefwechsel und sandte ihm sein Buch auch zu, nur leider starb Nissiotis, bevor er auf *Einheit durch Vielfalt* reagieren konnte. Siehe dazu den Briefwechsel mit Elisabeth Behr-Siegel: UB BS:NL353:B:I:a:95. Ihre Rezension ist keiner Zeitschrift zuzuordnen und findet sich in der Sammlung der Rezensionen zur ersten Auflage im Cullmann-Nachlass. Siehe: UB BS:NL353:C:VII:34. Die Besprechung von Anastasios Kallis ist zu finden unter: Kallis, Anastasios: Deutsches Pfarrblatt, 8. August 1987, 326–328. Jene von Grigorios Larentzakis: Larentzakis, Grigorios: Einheit durch Vielfalt, in: Ökumenisches Forum. Grazer Hefte für konkret Ökumene, Nr. 9, 1986, 335–340.

<sup>756</sup> Siehe: UB BS:NL353:B:I:a:1126. 2,1–2,8.

<sup>757</sup> UB BS:NL353:B:I:a:1126. 2,1.

<sup>758</sup> Dies gab er im Brief selbst als Begründung an. Siehe: UB BS:NL353:B:I:a:1126. 2,1.

zwischen den orthodoxen und katholischen Positionen nicht verändert habe. Während die Katholiken an der biblischen und dogmatischen Begründung des Primats des Papstes festhielten, habe für die Orthodoxen der Bischof von Rom seine Sonderstellung nur aus politischen und nicht aus dogmatischen Gründen. Zudem sei für die orthodoxen Kirchen der Primat an den Bischof von Konstantinopel übergegangen. Was sich aber geändert habe, sei eine gewisse Atmosphäre. Die katholische Kirche trete nicht mehr mit der gleichen herrischen Arroganz auf. Dies mache es für die Orthodoxen möglich, den Papst als gewählten «*primum inter pares*» anzuerkennen – vorausgesetzt, die katholische Kirche verzichte auf die für sie damit verbundenen dogmatischen Ansprüche. In dieser Sache sieht er im Vorschlag Cullmanns eine mögliche Lösung:

Une solution pourrait peut-être se trouver dans votre proposition, à savoir que les catholiques, à l'intérieur de leur Église pourraient toujours considérer le Pape comme ils l'entendent, mais que sur le plan de l'église unifiée avec les orthodoxes, ils admettent qu'il ne soit considéré que comme *primum inter pares élu*.<sup>759</sup>

Papadopoulou sieht also in Cullmanns «Vorschlag» eine mögliche Lösung für das Problem des Primats zwischen der orthodoxen und der römisch-katholischen Kirche. Allerdings bezieht er sich dabei auf Erwägungen Cullmanns, eine päpstliche Struktur für die Gemeinschaft autonomer Kirchen vorzusehen, die Cullmann dann wieder verworfen hatte.<sup>760</sup> Auch spricht er in Bezug auf Cullmanns Vorschlag von einer «vereinigten Kirche», die Cullmann aber gar explizit abgelehnt hatte. Offensichtlich hat Papadopoulou das Projekt Cullmanns nicht in der ganzen Breite verstanden. Während er Cullmanns Lösung – mit dem eben erwähnten Vorbehalt, dass er das Projekt Cullmanns nicht richtig verstanden hat – für die Frage zwischen der römisch-katholischen und der orthodoxen Kirche im Grossen und Ganzen für realistisch hält, ist er zurückhaltender, was die Ausweitung dieses Modells auf die protestantischen Kirchen anbelangt. Geschichtlich betrachtet liessen sich Erstere auf die ersten Christen und die Apostel zurückführen, und aus dogmatischer sowie theologischer Sicht würden zwischen ihnen bis auf die Frage des Papstes keine Unterschiede bestehen.<sup>761</sup> Anders sei es aber in Bezug auf die protestantischen Kirchen. Diese seien alle sehr jung, und ihre Traditionen stünden nicht in apos-

<sup>759</sup> UB BS:NL353:B:I:a:1126. 2,2.

<sup>760</sup> Siehe: Cullmann, *Einheit?*, 104, 108.

<sup>761</sup> UB BS:NL353:B:I:a:1126. 2,2.

tolischer Sukzession, was eine kirchliche Gemeinschaft erschwere.<sup>762</sup> Weiter sieht er in theologischer und dogmatischer Hinsicht grosse Unterschiede und nennt als Beispiel die unterschiedliche Bewertung des Marienkults. Das Hauptproblem bezüglich einer möglichen Gemeinschaft der Kirchen sieht er in der Uneinigkeit zwischen den protestantischen Kirchen. Da gebe es eine Vielfalt der Kirchen und zahlreiche «Sekten» – er benennt als Beispiele die Mormonen und die Zeugen Jehovas – bei denen man sich fragen könne, ob es sich dabei noch um Christen handle. Cullmann notiert am Rande dazu «Protestants déformés». Er sieht also möglicherweise auch diese religiösen Gemeinschaften unter dem Blickwinkel des Charismas bzw. dessen Entstellung. Für Papadopoulou hingegen stellt diese extreme Vielfalt den Beitrag des Protestantismus zur Einheit infrage:

Aussi je me demande si au sein même de cette nébuleuse protestante on peut soutenir que la diversité contribue à ou bien est un signe d'Unité. Mais il est bien évident par votre livre, que vous ne prenez en compte que les églises protestantes «sérieuses», les églises réformées d'origine luthérienne, calviniste, etc. ...<sup>763</sup>

Er fragt weiter, ob Cullmann eine Grenze ziehe zwischen den «seriösen» Kirchen und den anderen, und wenn ja, nach welchen Kriterien. Offensichtlich fällt es ihm schwer, die vielen sich zum Protestantismus zählenden Kirchen wie Cullmann unter dem Stichwort des Charismas und der sich ergänzenden Vielfalt zu sehen. Er fragt nämlich in Bezug auf die zahlreichen protestantischen Kirchen und Gemeinschaften nach der Berechtigung vom Charisma der Freiheit:

Si tel devait être le résultat du charisme de liberté, qui est pour vous l'un des deux charismes des églises protestantes, on a le sentiment que les églises traditionnelles n'avaient peut-être pas tort de se méfier de la liberté d'interprétation des Ecritures comme règle des églises réformées.<sup>764</sup>

Die Vielfalt innerhalb des Protestantismus lässt ihn also daran zweifeln, ob das Charisma der Freiheit einen Beitrag zur Einheit leisten könne. Es ist Papadopoulou bewusst, dass Cullmann Charismen von deren Entstellung un-

<sup>762</sup> Die anglikanische Kirche ist für ihn nicht wirklich eine protestantische Kirche, da sie sich nur aus politischen Gründen von der Autorität des Papstes losgesagt habe. So sieht er im Hinblick auf die anglikanische Kirche dieselben Möglichkeiten zur Umsetzung der Gemeinschaft autonomer Kirchen wie für die orthodoxen und die katholische Kirche. Siehe: UB BS:NL353:B:I:a:1126. 2,3.

<sup>763</sup> UB BS:NL353:B:I:a:1126. 2,3.

<sup>764</sup> UB BS:NL353:B:I:a:1126. 2,4.

terscheidet. Aber er fragt nach den Kriterien zur Unterscheidung vom Charisma der Freiheit und einer Verantwortungslosigkeit: «Mais comment définir la limite entre liberté et licence, ici comme ailleurs, et au nom de quelle autorité, si on refuse celle de la tradition et des Eglises constituées dès l'origine?»<sup>765</sup> Für ihn steht infrage, ob Freiheit überhaupt ein Charisma einer Kirche sein kann. Er gibt zu bedenken, dass jede verfasste protestantische Kirche sehr streng in ihrer Auslegung der Bibel sei. Wer diese nicht teile, werde von der Kirche ausgeschlossen. Was also die Freiheit als Charisma betrifft, ist Papadopoulou sehr kritisch eingestellt. Er kann darin keine Bereicherung der Einheit im Sinne vom Titel von Cullmanns Buch sehen. Die Vielfalt der protestantischen Kirchen wirft für ihn zudem die Frage nach Kriterien für eine Zugehörigkeit zu einer Gemeinschaft nach dem Modell Cullmanns auf. Spannend ist, dass Papadopoulou, ähnlich wie Vischer, die Vielfalt innerhalb des Protestantismus als Entstellung sieht. Er stellt sich nun einerseits ein Zusammenschluss unter den Protestanten, auf der Basis des «Lambeth Quadrilateral» vor, und andererseits klarere Ausschlusskriterien für die Gemeinschaft autonomer Kirchen zum Ausschluss gewisser protestantischer Kirchen. Während unklar bleibt, was Papadopoulou mit «seriösen» protestantischen Kirchen meint, wird schon nur an der offenbleibenden Gegenüberstellung klar, dass er viele protestantische Kirchen und Gemeinschaften nicht in einer Gemeinschaft autonomer Kirchen haben möchte.<sup>766</sup> Vischer hingegen fordert Cullmann gerade auf, auch die neuen Typen der Kirchen, die hauptsächlich in Afrika, Asien und Lateinamerika anzutreffen sind, in die Gemeinschaft miteinzubeziehen. Wir haben bereits in den Ausführungen über Vischers Reaktion gesehen, wie Cullmann auf die Frage der Zersplitterung der protestantischen Kirchen reagierte. Er befürwortete den Zusammenschluss, wo die Eigenständigkeit nicht dem Erhalten eines Charismas dient. Hier sei weiter auf Papadopoulous Anfragen bezüglich des Charismas der Bibel hingewiesen. Papadopoulou sieht hier ein grosses Missverständnis. Er meint, Cullmann beziehe sich bei dem Hinweis auf die Bibel ja einfach auf das Neue Testament, während sich die vielen protestantischen Kirchen, gerade in den USA, genauso oft auf das Alte wie auf das Neue Testament beziehen würden. Für Papadopoulou steht nun aber fest, dass die Orthodoxie nur in den Evangelien christliche Bücher sähe und das Alte Testament nur die «Religion der Hebräer» beinhalte. Mit Chris-

—  
<sup>765</sup> UB BS:NL353:B:I:a:1126. 2,4.

<sup>766</sup> Die Erklärung «Lambeth Quadrilateral» besteht aus einer Reihe von Regeln, die für alle Kirchen der Anglican Communion verbindlich sind. Siehe dazu: Schröder, Bernd: Lambethkonferenzen, in: Religion in Geschichte und Gegenwart (RGG), 4. Auflage, Bd. 5, Tübingen 1999, 46–47.

tus sei nun eine neue Religion gekommen, die ganz anders sei als jene der Hebräer. Papadopoulou führt im Brief weiter aus, worin er die Unterschiede sieht. Er zeichnet den Gott des Alten Testaments als einen allmächtigen, rachsüchtigen und zornigen Gott und stellt diesem den Gott der Liebe und der Wahrheit des Christentums gegenüber. So braucht es für Papadopoulou eine Klarstellung von Cullmann, was er mit dem Charisma der Bibel meine. Die Art von Vielfalt, die er in Bezug auf den Umgang mit der Bibel im angelsächsischen Raum beobachte, zeige ein grundlegendes Nichtverstehen des Christentums. Eine solche Vielfalt dürfe nie Teil der Einheit der christlichen Kirchen werden. Cullmann hatte für diese Ausführungen Papadopoulous offensichtlich kein Verständnis. Neben Ausrufezeichen und Fragezeichen schreibt er an den Rand: «Marcion!»<sup>767</sup> Papadopoulou macht Cullmann im Brief dann auf zwei missverständliche Verwendungen von Begrifflichkeiten aufmerksam. Zunächst die Bezeichnung «die orientalischen Kirchen» für die orthodoxen Kirchen. Die Bezeichnungen «okzidental» und «oriental» würden eher eine philosophische Haltung betreffen.<sup>768</sup> Dann kritisiert er auch die Verwendung des Plurals für die «orthodoxen Kirchen». Aus theologischer Sicht gebe es nur *eine* orthodoxe Kirche und die Verwendung des Plurals würde etwas Falsches kommunizieren, gerade im Unterschied zu den protestantischen Kirchen, die wirklich unterschiedliche Kirchen seien. Cullmann scheinen diese Bemerkungen wichtig gewesen zu sein. Er schreibt am Rand dazu: «important».<sup>769</sup> Der letzte Gedanke, den Papadopoulou aufführt, betrifft eines seiner Forschungsgebiete, die Ästhetik. Er schreibt zuvor, dass er keiner Kirche angehöre und ihm die Philosophie völlig ausreiche. In der Ästhetik kirchlicher Feiern sieht er aber den grossen Wert der Religionen:

De ce point de vue l'église, sa tradition, son unité, sa continuité, le culte lui-même et ses rites, les habits et les gestes, l'architecture et le décor, l'encens, la musique, sont essentiels et font partie intégrante de la fonction opératoire de la religion sur les âmes. La messe, indépendamment de son symbolisme religieux est un magnifique opéra où tous les arts apportent leur concours. Il me paraît évident que la Beauté, qui constitue l'une des manières les plus di-

<sup>767</sup> UB BS:NL353:B:I:a:1126. 2,5.

<sup>768</sup> In der Folge des Briefes schreibt Papadopoulou, der sich ja mit muslimischer Ästhetik beschäftigte, noch davon, wie der Islam dem Christentum näherstünde als die jüdische Religion. Der Islam sei auch universalistisch, anerkenne Christus als den grössten Propheten, anerkenne gar dessen jungfräuliche Geburt. Cullmann markierte die Aussagen nur mit Fragezeichen am Rand. Siehe: UB BS:NL353:B:I:a:1126. 2,6.

<sup>769</sup> Siehe: UB BS:NL353:B:I:a:1126. 2,6 und 2,7.

rectes pour apprehender l'Absolu joue un rôle considerable dans cette célébration de notre espoir du Salut.<sup>770</sup>

Aus ästhetischer und philosophischer Sicht bilden für Papadopoulou die alle Sinne ansprechenden Zeremonien die einzige Gegebenheit der Religionen und das grösste Zeugnis für die Realität des Absoluten. Wenn er in der Folge vom Charisma der orthodoxen Kirche spricht, so macht er dies auf dem Hintergrund dieser Funktion einer religiösen Feier und nicht auf dem Hintergrund einer heilsgeschichtlichen Theologie, wie dies bei Cullmann der Fall ist:

Le principal charisme de l'église orthodoxe, spécialement russe, réside peut-être en cela: elle rend palpable par son atmosphère, par ses rites, par ses chants magnifiques la présence de l'Absolu et permet donc, comme en sentiment de communion avec Dieu, sans passer par la raison, que la communion proprement dite ne fait pas alors que matérialiser.<sup>771</sup>

Papadopoulou erkennt also im orthodoxen Gottesdienst, unabhängig von den Glaubensinhalten und aus rein ästhetischer Sicht, die Möglichkeit der gemeinsamen Erfahrung des Absoluten. Indem er die Rede von den «Charismen» aufnimmt, passt er sich sprachlich an Cullmann an.

Auf diesen langen Brief reagierte Cullmann zunächst brieflich und dann auch im Zusatzkapitel der zweiten Auflage. In seinem Brief von 24. Mai 1987<sup>772</sup> erfahren wir zunächst etwas über die familiäre Situation Cullmanns. Seine Schwester Louise war ein Leben lang an seiner Seite. Nun hatte sie offenbar eine schwere Operation zu überstehen und schwebte in den letzten Wochen zwischen Leben und Tod. Diese Krankheit seiner Schwester habe ihn komplett absorbiert, weswegen er Papadopoulou für seine späte Antwort um Entschuldigung bitte. Cullmann dankt ihm dann für das sorgsame Studium seines Buches. Seine Kritik sei wirklich konstruktiv, und genau solche Rückmeldungen habe er sich gewünscht. Alle seine Bemerkungen würden ihn im Hinblick auf das Zusatzkapitel über die Reaktionen, das er für die bald erscheinende zweite Auflage schreiben wolle, bereichern. Heute werde er nur auf einige Punkte eingehen. Offensichtlich beabsichtigte Cullmann bereits hier, zur Mitte des Jahres 1987, auf die Reaktionen in einem Zusatzkapitel zu reagieren. Es scheint dies Teil seiner Strategie gewesen zu sein, das Projekt voranzubringen. Im Brief geht er nun auf Papadopoulous Fragen zum «Pluralismus der protestantischen Denominationen», auf die Unterscheidung zwischen Charisma und Entstellung und auf die Klärung der Frage, was er mit der Bibel meine, ein. In

770 UB BS:NL353:B:I:a:1126. 2,8.

771 UB BS:NL353:B:I:a:1126. 2,8.

772 UB BS:NL353:B:I:a:1126. 3.

Bezug auf die Kritik der Wirkung der Freiheit innerhalb der protestantischen Kirchen und der daraus resultierenden Frage, ob und wie ein solcher Pluralismus zur Einheit beitragen könne, schreibt Cullmann:

[...] vous avez raison d'exprimer votre doute sur la question de savoir si en ce qui concerne le pluralisme des dénominations protestantes qui, surtout en Amérique, crée une dispersion chaotique, la diversité contribue à l'unité, comme je la préconise. La réponse négative que suggère votre lettre m'a convaincu, et j'en tiendrai compte.<sup>773</sup>

Hier sehen wir ein schönes Beispiel, wie Cullmann Kritik annehmen kann, wo sie ihm plausibel erscheint. Die Frage der Unterscheidung zwischen Freiheit («liberté») und Verantwortungslosigkeit («licence») entspreche der Frage zur Unterscheidung zwischen einer Kirche und einer Sekte, die Papadopoulou auch stelle. Cullmann bemerkt, dass ihn die Antwort auf die Frage zu weit führen würde. Während ihm diese Frage Papadopoulous keine längere Auseinandersetzung wert ist, geht er dann doch länger auf Papadopoulous Bemerkungen zur Bibel ein. Er erklärt ihm, dass die Schrift für Jesus und das frühe Christentum zunächst einfach das Alte Testament gewesen sei, denn bis zum Jahre 150 seien die christlichen Schriften noch keine «Heiligen Schriften» gewesen. Cullmann erklärt dann, dass es erst später zum Kanon gekommen sei, der auch eine Reaktion auf Marcion dargestellt habe. In der Folge schildert Cullmann die Ansichten Marcions und betont, dass er als Häretiker verurteilt worden sei und sich seine Ansichten nicht durchgesetzt hätten. Seither bestehe die christliche Bibel aus dem Alten und Neuen Testament. Cullmann schreibt dazu:

Pour justifier la présence de l'Ancien Testament dans la Bible chrétienne, il y a lieu de souligner d'une part l'idée d'«accomplissement» par le christianisme des aspirations profondes du judaïsme, d'autre part la notion d'Histoire du salut qui insiste sur la «continuité» d'un plan divin se poursuivant malgré les déformations et les infidélités humaines [...].<sup>774</sup>

Damit stellt Cullmann klar, was eigentlich selbstverständlich ist, nämlich dass zur christlichen Bibel das Alte Testament genauso wie das Neue Testament gehört. Er zeigt auch, dass er die beiden Testamente im Sinne der Kontinuität der Heilsgeschichte liest. Cullmann beschliesst dann den Brief mit dem Hinweis, dass er sich die Bemerkung Papadopoulous über die «orientalischen Kirchen» zu Herzen nehmen werde und er ihm vollkommen zustimme zu

<sup>773</sup> UB BS:NL353:B:I:a:1126. 3.

<sup>774</sup> UB BS:NL353:B:I:a:1126. 3.

dem, was er über die Schönheit als Ausdruck des Absoluten schreibe. Ein Dialog über diese und weitere offene Fragen scheint es nicht gegeben zu haben. Auch stellt Cullmann nicht richtig, dass sein Vorschlag gar nicht vorsieht, der Papst müsse von allen im Sinne eines «*primus inter pares*» anerkannt werden. Cullmann war in diesem Brief offenbar eher kurz angebunden, wofür er sich ja auch entschuldigt hat. Jedenfalls geht er nicht einmal auf die falsche Annahme von Papadopoulou ein, wonach sein Projekt eine geeinte Kirche vorsehe.

#### 6.4.3 Orthodoxe Liturgie als Erfahrung des Absoluten

Wir haben oben bei der Reaktion auf Vischer gesehen, was Cullmann von der Zersplitterung innerhalb des Protestantismus denkt. An der gleichen Stelle weist er auf Papadopoulou hin, der darin keinen Ausdruck der charismatischen Vielfalt erkennen könne. Cullmann hatte Papadopoulou ja brieflich bereits seine Zustimmung zu dessen Einwand eingestanden. In der zweiten Auflage führte der Einwand, zusammen mit der Reaktion von Vischer, zum Hinweis, dass Cullmann Zusammenschlüsse innerhalb des Protestantismus unterstützt, wie wir oben gesehen haben.<sup>775</sup> Im Zusammenhang mit dem Hinweis, den er bereits in der ersten Auflage gegeben habe, dass die Beschreibung der Charismen der Konfessionen weiterzuführen sei, kommt er auf Papadopoulous Ausführungen im Brief zu sprechen. Er schreibt dort in einer Fussnote, der in der Orthodoxie verwurzelte Theologe Papadopoulou zähle zu den wichtigsten Charismen der orthodoxen Kirche die Tatsache, dass die Atmosphäre, die Riten und Gesänge die Gegenwart des Absoluten greifbar mache.<sup>776</sup> In diesem Hinweis ist gleichzeitig implizit auch die Kritik an seiner Verwendung des Plurals für die orthodoxen Kirchen aufgenommen. Er verwendet hier nämlich für die orthodoxe Kirche den Singular.

#### 6.4.4 Ausstehendes Gespräch über Hindernisse zur Einheit in der Orthodoxie

Offenbar sandte Cullmann die französische Version des Zusatzkapitels an Papadopoulou. Die erste Auflage der französischen Version war noch nicht vergriffen, sodass das Zusatzkapitel nicht in eine zweite Edition integriert, sondern separat veröffentlicht wurde.<sup>777</sup> Papadopoulou dankt Cullmann in seinem Brief vom 12. Februar 1992<sup>778</sup> für die liebe Widmung und die Zusen-

<sup>775</sup> Siehe: Cullmann, *Einheit*<sup>2</sup>, 175.

<sup>776</sup> Siehe: Cullmann, *Einheit*<sup>2</sup>, 187.

<sup>777</sup> Siehe: Cullmann, Oscar: *Les Voies de l'unité chrétienne*, Paris 1992.

<sup>778</sup> UB BS:NL353:B:I:a:1126. 4,1.

derung des Buches. Er habe das Buch mit grosser Aufmerksamkeit gelesen und sei geschmeichelt gewesen, dass Cullmann aus seinem Brief zitiert habe, der eigentlich nur für ihn gedacht gewesen sei. Für sein Werk über die russische Philosophie habe er zahlreiche russische Religionsphilosophen und mystische Texte gelesen. Durch diese Lektüre sieht er sich darin bestätigt, was er Cullmann über das «Charisma» der russischen Kirche geschrieben habe. Er müsse ihm nicht sagen, dass er vollumfänglich mit Cullmanns Anliegen sympathisiere. Die Einwände, die gegen Cullmanns Projekt erhoben worden seien, erscheinen ihm nicht stichhaltig, da es sich ja um Fragen der Praxis und nicht der Dogmen handle. Was nun die orthodoxe Kirche und speziell die russische betreffe, so gebe es da dogmatische und historische Hindernisse, die wichtig seien und über die sie sich vielleicht einmal unterhalten könnten. Den Brief schliesst er mit besten Wünschen für Cullmanns Gesundheit und Gelingen für sein Engagement für die Einheit. Eine Reaktion Cullmanns ist dann nicht mehr vorhanden. Ob es je zu einem Gespräch gekommen ist, weiss ich nicht.

#### 6.4.5 Fazit

Papadopoulou war voll des Lobes für Cullmanns Projekt. Seine Reaktion zeigt aber, dass er nicht genau erfasst hat, worum es Cullmann geht. Er schrieb von der Anerkennung des Papstes als «primus inter pares» und von einer geeinten Kirche. Einen Petrusdienst als Struktur erwog Cullmann zwar, lehnte ihn aber ab. Eine geeinte Kirche war nie Teil des Planes von Cullmann. Für Papadopoulous liegt das grösste Hindernis für die Einheit in der Uneinigkeit der protestantischen Kirchen. So kann er in der von Cullmann als protestantisches Charisma beschriebenen Freiheit keinen Beitrag zur charismatischen Vielfalt der Einheit sehen. Das gab Cullmann zu denken, sodass er im Zusatzkapitel auf grössere Einheit unter den Protestanten drängte. Auch übernahm er von Papadopoulou die nähere Beschreibung des Charismas der russisch-orthodoxen Kirche. Was die Bibel betrifft, lehnt Papadopoulou das Alte Testament als unchristlich ab. Cullmann nahm sich zwar die Mühe, auf gewisse Aspekte von Papadopoulous Brief einzugehen, und nahm gar in der zweiten Auflage auf ihn Bezug, aber dennoch scheint es, dass Cullmann nur sehr selektiv mit Papadopoulou korrespondiert hat und gewisse falsche Annahmen seitens Papadopoulou nicht thematisierte.

## 6.5 Der Briefwechsel mit Josef Ratzinger: Hoffnung und Enttäuschung

Der Kontakt zwischen Ratzinger und Cullmann geht auf das Zweite Vatikanische Konzil zurück, wo sich die beiden persönlich begegneten. Ratzinger war schon zuvor auf *Christus und die Zeit* und auf Cullmanns Petrusbuch gestossen und war so fasziniert von Cullmanns Exegese, dass er alles zu bekommen versuchte, was Cullmann geschrieben hatte, und versuchte, die wesentliche Intention des Denkens von Cullmann in seine eigene Theologie einzubauen.<sup>779</sup> Der Briefwechsel zeigt dann ab 1965 eine freundschaftliche Verbindung. Immer wieder hatte Cullmann Ratzinger Exemplare seiner Veröffentlichungen geschickt, welche Ratzinger offenbar nicht immer mit Gegengaben beantworten konnte. Zuweilen zögerte er eine Antwort an Cullmann gar hinaus, um eine Veröffentlichung abzuwarten, die er dann Cullmann zukommen lassen wollte.<sup>780</sup> Ratzinger stand also seit der Zeit als Konzilstheologe, dann ab 1977 als Erzbischof von München und Freising sowie als Kardinal und ab 1981 als Präfekt der Glaubenskongregation mit Cullmann in brieflichem Kontakt. Cullmann scheint sich des grossen Einflusses Ratzingers ' auf die römisch-katholische Kirche bewusst gewesen zu sein, hat er doch der Meinung Ratzingers grosses Gewicht beigemessen, wie die Reaktion Ratzingers und der folgende Briefwechsel zeigt.<sup>781</sup>

### 6.5.1 Zehn relevante Briefe und eine Buchbesprechung

Die Briefe dieser Korrespondenz finden sich unter zwei unterschiedlichen Signaturen im Cullmann-Nachlass.<sup>782</sup> Der Briefwechsel zwischen Cullmann und Ratzinger beginnt im Jahr 1965. Die im Archiv vorhandene Korrespondenz umfasst insgesamt 22 Briefe von Ratzinger an Cullmann sowie drei Briefentwürfe und eine Reinschrift von Cullmann an Ratzinger. In der Korrespondenz fehlen also die meisten Briefe von Cullmann. Alle Briefe sind auf Deutsch

<sup>779</sup> Ratzinger im Festband zum 80. Geburtstag von Oscar Cullmann: Froehlich, Karlfried (Hg.): *Testimonia Oecumenica. In honorem Oscar Cullmann Octogenarii Die XXV Februarii A. D. MCMLXXXII*, Tübingen 1982, 230–231.

<sup>780</sup> UB BS:NL353:B:I:a:1202. 6.

<sup>781</sup> Zur Person Josef Ratzinger siehe: Ratzinger, Josef: *Salz der Erde. Christentum und katholische Kirche im neuen Jahrtausend, in Gespräch mit Peter Seewald*, München 1996. Zitiert nach der 8. Auflage, München 2004. Siehe weiter: Ratzinger, Josef: *Aus meinem Leben (1927–1977)*, Stuttgart 1998. Auch: Seewald, Peter: *Benedikt XVI. Ein Leben*, München 2020.

<sup>782</sup> Die Briefe von Ratzinger finden sich unter: UB BS:NL353:B:I:a:1202. Die Briefe von Cullmann finden sich unter: UB BS:NL353:B:III:89.

verfasst. Ratzinger verfasste seine Briefe in der Regel mit Schreibmaschine, wobei er Cullmann auch einige Karten von Hand schrieb. Cullmanns Briefentwürfe an Ratzinger sind alle handschriftlich geschrieben. Die Entwürfe enthalten viele durchgestrichene Stellen, Einfügungen zwischen den Zeilen und Verweise am Rand. Im Archiv befinden sich auch vom Archivar – wohl Karlfried Froehlich – angefertigte, maschinengeschriebene Umschriften der Briefentwürfe Cullmanns. Beim Brief, der in Reinschrift vorhanden ist, gibt es keine maschinengeschriebene Übertragung des auch enthaltenen Entwurfs. Anlass zu Briefen war oft die Zusendung eines Buches, meistens eines von Cullmann, und die Antwort darauf vom Ratzinger. Auch Glückwunschkarten zu Weihnacht und Neujahr, zu Ostern oder Geburtstagen finden sich in der Korrespondenz. Der Ton scheint mit der Zeit immer vertrauter und wohlwollender zu werden, auch wenn er eine gewisse Förmlichkeit behält. Für unser Thema wären wohl sechs Briefe von Cullmann und deren sieben von Ratzinger relevant. Die von Ratzinger sind alle im Nachlass erhalten, von Cullmann sind dort nur die erwähnten drei Briefentwürfe enthalten, wobei alle für unsere Sache relevant sind.<sup>783</sup> Die Korrespondenz, in der von *Einheit durch Vielfalt* die Rede ist, fällt in den Zeitraum zwischen Sommer 1986 und Sommer 1992. Neben den Briefen ist hier auch ein Artikel von Ratzinger in der Tübinger Theologischen Quartalsschrift (ThQ)<sup>784</sup> wichtig, in dem er sich zu Cullmanns Projekt positiv äussert.

### 6.5.2 Überraschende Zustimmung Ratzingers

Der für das Thema *Einheit durch Vielfalt* relevante Briefwechsel beginnt mit der Zusendung der ersten Auflage von Cullmann an Ratzinger. Der Brief dazu ist im Cullmann-Nachlass nicht mehr erhalten. Im Buch befand sich auch eine persönliche Widmung, was aus Ratzingers Antwort hervorgeht. Mehr lässt sich zum Inhalt des Briefes nicht herausfinden.

Der Antwortbrief<sup>785</sup> ist erhalten. Ratzinger dankt am 9. Juli 1986 für die Zusendung mit der herzlichen und bewegenden Widmung. Er habe das Werk mit grosser Spannung gelesen, da das Thema keinen Christenmenschen kalt lassen könne. Ratzinger bedankt sich weiter für die «noble und sorgfältige» Art und Weise, wie Cullmann seinen «Bericht über den Glauben» – das oben

<sup>783</sup> Die briefliche Anfrage an Benedikt XVI., ob sich noch an ihn gerichtete Briefe von Cullmann in seinem Besitz befinden, blieb ohne Ergebnis.

<sup>784</sup> Siehe: Ratzinger, Josef: Zum Fortgang der Ökumene, in: Theologische Quartalsschrift (ThQ), Nr. 166, Jg. 1986, Heft 4: Zukunft der Ökumene, 243–248. Es findet sich weder unter einer der Signaturen der Korrespondenz noch in der Sammlung der Buchbesprechungen eine Kopie des Artikels von Ratzinger im Cullmann-Nachlass.

<sup>785</sup> Siehe: NL 353: B:I:a:1202. 11,1.

erwähnte Interviewbuch, auf das Cullmann in *Einheit durch Vielfalt* auch zu sprechen kam – gewürdigt und mitberücksichtigt habe. Cullmann geht in seinem Buch besonders auf den Titel von Ratzingers Buch, der in der französischen Ausgabe über dem Kapitel zur Ökumene steht: «Frères mais séparés». Cullmann übersetzt es ins Deutsche: «Brüder, aber getrennte». Während er versichert, dass die Bezeichnung «getrennt» nicht a priori negativ zu verstehen sei, habe sie doch im Verlaufe der Geschichte die Bedeutung von «feindlich getrennt» angenommen. Deswegen schlägt Cullmann vor, die Überschrift anders zu formulieren: getrennt, aber Brüder.<sup>786</sup> Ratzinger versichert nun im Brief an Cullmann, dass die Überschrift von Messori – dem Interviewer – und nicht von ihm stamme und er, wie Cullmann, bevorzugt hätte, wenn «getrennt, aber Brüder» und nicht «Brüder, aber getrennte» geschrieben worden wäre.<sup>787</sup> Der weitere Verlauf von Ratzingers Brief zeigt, dass er offensichtlich sehr positiv gegenüber Cullmanns Lösungsvorschlag eingestellt ist. Er schreibt, dass er Cullmann weitgehend folgen könne. In seinen Augen sei es ein grosses Verdienst, dass er das unrealistische «Fusionsmodell» deutlich charakterisiere und als unhaltbar überführe. Weiter halte er Cullmanns Position in Sachen Interkommunion für sehr wichtig. Was Cullmann vor allem freuen musste, war Ratzingers Aussage über Cullmanns Modell:

Das Modell einer ökumenischen Amphiktyonie [...] scheint mir in der Tat die einzig realistische und wahrheitsgemässe Linie zu sein. Natürlich wäre über die Details zu diskutieren. Aber die Richtung, die sie weisen, scheint mir klar das einzige angemessene Grundmodell ökumenischer Arbeit für heute und morgen zu umschreiben.<sup>788</sup>

Ratzinger hoffe, dass sich ihm die Gelegenheit bieten werde, sich in diesem Sinne auch öffentlich zu äussern. Er schliesst den Brief mit einem erneuten herzlichen Dank. Cullmann war über diese positive, tatsächlich weitgehend zustimmende Reaktion hoch erfreut. Davon zeugt der Umstand, dass Cullmann vielen anderen Briefpartnern von der zustimmenden Antwort Ratzingers geschrieben hat. Sie erfüllte ihn wohl mit dem Glauben und der Hoffnung, dass sein Projekt eine reale Chance zur Umsetzung haben könnte. Eine direkte Antwort von Cullmann fehlt hier leider. Die Bedeutung, die diese Reaktion für Cullmann hatte, zeigt sich darin, wie er in den weiteren Korrespon-

---

<sup>786</sup> Cullmann, *Einheit*<sup>1</sup>, 136–137. *Einheit*<sup>2</sup>, 143–144.

<sup>787</sup> In der deutschen Übersetzung wurde der Titel des Kapitels ganz verändert. Er lautet dort schlicht: «Ökumenische Fragen». Siehe: Ratzinger, *Zur Lage*, 163.

<sup>788</sup> UB BS:NL353:B:I:a:1202. 11,2.

denzen immer wieder von der Zustimmung Ratzingers schrieb, wie wir gesehen haben.

Ratzinger, der zu diesem Zeitpunkt bereits Kardinal und Präfekt der Glaubenskongregation war, hat sich dann, wie im Brief angekündigt, tatsächlich öffentlich sehr positiv zu Cullmanns Buch geäußert, und zwar in der Ausgabe über die Ökumene der ThQ im Jahre 1986. Gefragt zu seiner Sicht des Fortgangs der Ökumene, antwortet er zunächst mit einem Rückblick auf die vergangenen Jahre. Demnach konnte nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil vieles schnell verwirklicht werden, was durch einen langen Prozess des gemeinsamen Ringens gereift war. Danach musste es nach Ratzinger notwendigerweise zu einer Art von Stillstand in der Ökumene kommen. Da dies aber nicht für alle gleichermassen nachvollziehbar gewesen sei, sei es zum Gegenmodell der Basis-Ökumene gekommen. Während er feststellt, dass daran richtig sei, die «Obrigkeit» könne in der Kirche nichts schaffen, was nicht zuvor in ihrem Leben an Einsicht und Erfahrung aus Glauben gereift sei, verurteilt er an dem Modell die Aufteilung in eine konservative Amtskirche und eine fortschrittliche Basiskirche, welche die Einheit losgelöst vorantreiben will. So bringe Basis-Ökumene keine ins Grosse reichende neue Einheit hervor, sondern im Gegenteil nur Splittergruppen.<sup>789</sup> Wie Ratzinger hier über das Modell einer Basis-Ökumene spricht, klingt sehr ähnlich, wie Cullmann über den anarchischen Ökumenismus spricht. In beiden Fällen steht im Hintergrund der Argumentation eine ökumenische Ungeduld und ein hierarchiekritischer Aktivismus, den beide für hinderlich für die Sache der Einheit halten.<sup>790</sup> Für Ratzinger ist wichtig, dass das Streben nach Einheit etwas menschlich Unverfügbares hat. Die Basis-Ökumene könne dieses Unverfügbare genauso wenig erfassen, wie es auch die Grenze des «obrigkeitlichen» Handelns in der Kirche markiere. So sieht er als ökumenische Handlungsträger weder eine isolierte Basis noch eine isolierte «Obrigkeit»: «Wirksames ökumenisches Tun setzt die innere Einheit des Handelns der Autoritäten mit dem eigentlichen Glaubensleben der Kirche voraus.»<sup>791</sup> In diesem Zusammenhang kritisiert er auch die Verhandlungsökumene:

Eine von Menschen ausgehandelte Einheit könnte logischerweise nur eine Angelegenheit *iuris humani* sein. Sie würde damit die in Joh 17 gemeinte theologische Einheit überhaupt nicht berühren und folglich auch nicht Zeugnis für das Geheimnis Jesu Christi sein können, sondern lediglich für das diplo-

<sup>789</sup> Ratzinger, Zum Fortgang, 243.

<sup>790</sup> Vgl. dazu die Aussagen bei Cullmann und Ratzinger: Cullmann, Einheit<sup>1</sup>, 24. Einheit<sup>2</sup>, 30. Ratzinger, Zum Fortgang, 243–243.

<sup>791</sup> Ratzinger, Zum Fortgang, 243.

matische Geschick und die Kompromissfähigkeit der Verhandlungsführer sprechen.<sup>792</sup>

Was durch die Verhandlungsökumene erreicht werden könne, sei zwar eine Annäherung in wichtigen menschlichen Bereichen, aber nicht die Einheit selbst. Er fragt nun, was denn zu tun sei, wenn es so stehe. Hier kommt er nun auf Cullmanns Buch zu sprechen. Oscar Cullmanns Stichwort sei für ihn in dieser Frage sehr hilfreich geworden:

Einheit durch Vielfalt, durch Verschiedenheit. Gewiss, Spaltung ist von Übel, vor allem dann, wenn sie zu Feindschaft und zur Verarmung des christlichen Zeugnisses führt. Wenn aber der Spaltung langsam das Gift der Feinseligkeit entzogen wird und wenn im gegenseitigen Sich-Annehmen aus der Verschiedenheit nicht mehr bloss Verarmung, sondern neuer Reichtum des Hörens und des Verstehens kommt, dann kann sie auf dem Übergang zur *felix culpa* sein, auch schon, bevor sie ganz geheilt ist.<sup>793</sup>

Den Gedanken einer *felix culpa* unterstreicht er mit einem Verweis auf 1Kor 11,19. Demnach musste Spaltung vielleicht sein, wie auch das neutestamentliche «dei» immer in irgendeiner Weise auf ein Handeln Gottes verweise. So sei zwar die Spaltung menschliche Schuld, sie enthalte aber eine Dimension der göttlichen Verfügung. Daraus schliesst er nun, dass die Spaltung auch nur bis zu einem gewissen Punkt menschlich aufgearbeitet werden kann. Hier nun sieht er in Cullmanns Projekt den Weg vorwärts. Zunächst solle durch Verschiedenheit Einheit gefunden werden. Das heisse, in der Spaltung das Fruchtbare anzunehmen, sie zu «entgiften» und gerade von der Verschiedenheit Positives zu empfangen – natürlich in der Hoffnung, dass am Ende die Spaltung überhaupt aufhöre, Spaltung zu sein, und nur noch «Polarität» ohne Widerspruch sei.<sup>794</sup> Es ist anzumerken, dass er hier bereits einen Begriff der Formel Cullmanns verändert. Er spricht von Verschiedenheit, während Cullmann von Vielfalt spricht. Mit einem empirisch-pragmatischen Beispiel will Ratzinger dann zeigen, was er meint. Er fragt, ob es für die katholische Kirche in Deutschland nicht gut gewesen sei, den Protestantismus mit seiner Liberalität, seiner Frömmigkeit, seiner Zerrissenheit und dem hohen geistigen Anspruch neben sich gehabt zu haben. Und umgekehrt fragt er, ob der Protestantismus nicht in all seinen Aussagen so vollständig auf den Katholizismus ausgerichtet sei, dass er ohne ihn nicht mehr vorstellbar bliebe. Das Nebeneinander habe über die Zeit mehr und mehr Positives für den Glauben beider Seiten wachsen

<sup>792</sup> Ratzinger, Zum Fortgang, 244–245.

<sup>793</sup> Ratzinger, Zum Fortgang, 245.

<sup>794</sup> Ratzinger, Zum Fortgang, 246.

lassen. Dies lasse einem etwas von dem geheimnisvollen «Muss» des Paulus in 1Kor 11,19 verstehen. Hier betont Ratzinger also ähnlich den Wert des unabhängigen Nebeneinanders, wie Cullmann es schon länger und auch wieder in *Einheit durch Vielfalt* gemacht hat.<sup>795</sup> Aus dem Gesagten ergibt sich für Ratzinger nun eine doppelte Bewegung für das ökumenische Handeln:

Ein Strang wird und muss weiterhin darin bestehen, dass wir versuchen, die g a n z e Einheit zu finden; Modelle der Einheit erdenken; Gegensätze auf die Einheit hin zu durchleuchten versuchen – nicht nur in gelehrten Disputen, sondern vor allem in Gebet und Busse. Daneben sollte ein zweiter Handlungsbereich stehen, der voraussetzt, dass wir die Stunde nicht wissen und auch nicht festlegen können, wann und wie Einheit zustande kommt. Dafür gilt wirklich und in aller Strenge Melanchtons «ubi et quando visum est Deo». Jedenfalls sollte klar sein, dass wir die Einheit nicht m a c h e n (sowenig wir die Gerechtigkeit durch unsere Werke schaffen), dass wir aber dennoch die Hände nicht in den Schoss legen dürfen: Hier ginge es also darum, von anderen als anderen und unter Respektierung der Andersheit immer neu zu empfangen. Wir können auch als Getrennte eins sein.<sup>796</sup>

In ersterem Handlungsbereich sieht er viele Wege, die aber nicht unter dem allzu menschlichen Erfolgsdruck des endgültigen Ziels stünden. Zunächst geht es ihm hier darum, bestehende Einheit zu finden, zu erkennen und anzuerkennen. Einheit sieht er im gemeinsamen Bezug zur Bibel, im Bekenntnis zum dreieinigen Gott, in der Grundform des christlichen Gebets und in den wesentlichen ethischen Weisungen des vom Neuen Testament her gelesenen Dekalogs. Dann müsse die bestehende Einheit operativ gemacht, konkretisiert und erweitert werden. Darunter versteht er vielfältige Formen der Begegnung auf allen Ebenen, genauso wie gemeinsames Tun, das immer weiterentwickelt werden soll. Ratzinger nimmt dann nochmals auf Cullmanns Formel Bezug, die er aber hier nun abändert. Er ersetzt, wie oben, den Begriff der Vielfalt durch den Begriff der Verschiedenheit. So sollten zur «Einheit durch Verschiedenheit» zusätzliche Zeichenhandlungen treten, wie etwa die von Cullmann vorgeschlagene ökumenische Kollekte oder die Eulogien-Brote aus dem ostkirchlichen Brauchtum. Zu dieser «Einheit durch Verschiedenheit» gehöre auch, dem anderen nichts aufdrängen zu wollen, was ihn im Kern seiner christlichen Identität bedrohe. Demnach sollten Katholiken Protestanten nicht das Papsttum, die Apostolische Sukzession oder das katholische Sak-

<sup>795</sup> Siehe: Cullmann, *Die Reformbewegung*, 22. Und dann auch: Cullmann, *Einheit*<sup>1</sup>, 27–28. *Einheit*<sup>2</sup>, 33–34.

<sup>796</sup> Ratzinger, *Zum Fortgang*, 246.

ramentsverständnis aufdrängen. Protestanten sollten nicht von ihrem Abendmahlsverständnis aus Katholiken zur Interkommunion drängen. Das hat für Ratzinger mit dem vermeintlichen «Muss» der Spaltung zu tun, von der er weiter oben geschrieben hat. Er spricht vom Respekt vor diesem «Muss» der Spaltung, der Einheit nicht verzögere, sondern grundlegende Voraussetzung für die Einheit sei. Aus respektvollem Innehalten wachse mehr Liebe und Nähe als aus gewaltsamem Drängen. Hier ist an Cullmanns Forderung der Anerkennung der Charismen des Gegenübers zu erinnern wie auch an seine Forderung der Toleranz im Sinne des paulinischen Gedankens der Rücksicht auf die Schwachen im Glauben. Ratzinger schliesst seinen Artikel mit der Bemerkung, dass das so angedeutete Konzept – damit meint er wohl auch jenes von Cullmann – vielleicht vielen nicht gefallen werde. Man dürfe aber nicht den Vorwurf erheben, es sei ein Konzept der Stagnation und der Resignation oder gar der Absage an die Ökumene. Es sei ganz einfach der Versuch, Gott zu lassen, was allein seine Sache sei, und zu erkunden, was dann aber in allem Ernst unsere Aufgaben sein können. Zu diesem Bereich unserer Aufgaben gehörten «Tun *und* Leiden, Aktivität *und* Geduld». Keine könne gestrichen werden, ohne das Ganze zu verderben.<sup>797</sup> Ratzinger sieht also Cullmanns Projekt als einen Weg an, der gangbar ist, aber gleichzeitig die Grenzen des Verfügbaren anerkennt. Allerdings geht er in diesem Beitrag nicht explizit auf den Gedanken der Charismen der Konfessionen oder auf den konkreten Vorschlag einer Gemeinschaft autonomer Kirchen nach menschlichem Recht ein. Er greift vor allem die Formel Cullmanns auf und erklärt, was er darunter versteht, ohne näher auf das Ganze von Cullmanns Vorschlag einzugehen. Wenn es auch eine sehr wohlwollende öffentliche Äusserung darstellt, so sind wesentliche Punkte von Cullmanns Projekt darin nicht besprochen worden. Auch lassen seine Äusserungen aufhorchen, wonach eine von Menschen ausgehandelte Einheit nur eine Angelegenheit *iuris humani* sein könne, welche die von Jesus gemeinte theologische Einheit gar nicht berühre. Wohl sieht er im Vorschlag Cullmanns keine Verhandlungsökumene, und doch scheint er eine Lösung nach menschlichem Recht klar abzulehnen.<sup>798</sup>

Cullmann dankt Ratzinger dann in einem Brief, der nur als Entwurf erhalten ist, für dessen Artikel in der Tübinger Quartalsschrift.<sup>799</sup> Er tut dies in

---

<sup>797</sup> Ratzinger, Zum Fortgang, 247–248.

<sup>798</sup> Im Archiv ist dann eine Weihnachtsglückwunsch-Karte Ratzingers an Cullmann erhalten zusammen mit einem Entwurf eines Antwortbriefes Cullmanns. Beides bezieht sich aber nicht auf das Buch *Einheit durch Vielfalt* oder die Ökumene im Allgemeinen. UB BS:NL353:B:I:a:1202. 12. und UB BS:NL353:B:III:89. Beilage 2.

<sup>799</sup> Der Briefentwurf umfasst anderthalb handgeschriebene A5-Seiten von Cullmann und ist nicht datiert. In der Beilage 3 ist der Entwurf maschinengeschrieben übertragen wor-

einem einfachen und knappen Satz, ohne näher auf Ratzingers Gedanken einzugehen. An dieser Stelle ist also kein weiterführendes Gespräch über Ratzingers Deutung von *Einheit durch Vielfalt* entstanden.<sup>800</sup> So werden wir sehen, dass er zwar hier nicht auf Ratzingers Beitrag reagiert, in der zweiten Auflage dann aber auf Parallelen und Unterschiede zwischen seiner und der Position Ratzingers eingehen wird. Im Brief enerviert Cullmann sich dann gleich sehr stark über den oben erwähnten Artikel in der Freiburger Zeitschrift *Christ in der Gegenwart*, wie wir gesehen haben.<sup>801</sup> Erwähnenswert ist hier, dass Cullmann Parallelen zwischen Plates Umgang mit *Einheit durch Vielfalt* und dem Umgang mit Ratzinger von manchen Lesern sieht. Er spielt dann darauf an, dass Ratzinger gerade unter demselben Problem leide, wenn ihm von Leuten Meinungen bezüglich der künstlichen Befruchtung unterstellt würden, die seine Ausführungen gar nicht gelesen hätten. So sieht er sich und Ratzinger als Opfer von Unterstellungen anderer Autoren, die sich gar nicht mit ihren Werken auseinandergesetzt haben. Wie bei Fries zieht er auch hier Parallelen zwischen der Art und Weise, wie er und wie Ratzinger kritisiert worden sind. Ratzinger schreibt dann Cullmann am 28. März 1987 eine Karte, von der schon weiter oben die Rede war, mit der er Cullmann bezüglich des Artikels von Manfred Plate beschwichtigt.<sup>802</sup>

---

den. Der Archivar, wohl Karlfried Froehlich, datiert den Brief auf den Februar 1987. Die Daten der weiteren Briefe Ratzingers lassen dieses Zeitfenster realistisch erscheinen. Siehe: UB BS:NL353:B:III:89. 3, und die Beilage 3.

<sup>800</sup> Cullmann hatte in einem Brief an Harding Meyer vom 26. September 1987 auf die zustimmende Reaktion Ratzingers in der ThQ hingewiesen. Das geht aus dem Antwortbrief von Meyer vom 10. Oktober 1987 hervor. Meyer bittet Cullmann dort, die Zustimmung Ratzingers nicht zu hoch zu gewichten. Er schreibt dort darüber, dass Ratzinger Cullmanns Gedanken positiv aufgreift: «Um Ihnen gegenüber sehr offen zu sein: Mich hat das nicht sonderlich entzückt. Man spürt in seinem Artikel, wie auch schon in vorausgegangenen Publikationen aus seiner Feder während letzter Zeit, dass er das ökumenische Ziel erheblich tiefer ansetzt, als er es früher getan hat. Dass er den Titel Ihres Buches – wenn ich mich recht erinnere – leicht verändert gebraucht und dabei aus der «Vielfalt» «Verschiedenheit» werden lässt, mag an sich eine sprachliche Kleinigkeit sein. Bedeutet im Zusammenhang seiner Beiträge aber doch erheblich mehr! Im Grunde – das fürchte ich jedenfalls – plädiert er gegenwärtig für ein friedliches Beieinander, nein, Nebeneinander getrennter Kirchen. Und das halte ich für eine schlimme Herabstufung unseres Ziels. Ich wäre glücklich, wenn Sie über Ratzingers Lob nicht allzu glücklich wären.» UB BS:NL353:B:I:a:996. 3. Diese Einschätzung scheint richtiger gewesen zu sein, als es Cullmann lieb sein konnte. Ob er darauf reagiert hat, ist leider nicht bekannt, da kein Brief von Cullmann an Meyer erhalten ist.

<sup>801</sup> Plate, Manfred: Kraftlos gewordene Utopie?, in: *Christ in der Gegenwart*, Nr. 9, 1987. 67–68.

<sup>802</sup> Siehe Kapitel 6.2.2 Alles beim Alten?

Den nächsten im Archiv erhaltenen Brief hat Ratzinger am 13. Oktober 1988, mehr als anderthalb Jahre später, geschrieben.<sup>803</sup> Diesem muss mindestens ein Brief Cullmanns vorausgegangen sein, der aber nicht erhalten ist. Er entschuldigt sich darin nämlich, verspätet auf Cullmanns Brief vom 4. September zu antworten. Cullmann hatte Ratzinger wohl um Erlaubnis gebeten, in der Neuauflage seines Buches aus seinem Brief vom 8. Juli 1986 zitieren zu dürfen. Dieser bestätigt ihm, dass er in der Neuauflage seines Buches gerne von seiner Mitteilung bezüglich der Formulierung «getrennt, aber Brüder» gebrauchen machen könne.<sup>804</sup> Das Gespräch bezieht sich folglich bereits auf die kommende zweite Auflage und ist inhaltlich nicht weitergegangen als der erste Brief Ratzingers und dessen Gedanken im Artikel in der ThQ.

Seit dem letzten Brief muss Cullmann Ratzinger wieder geschrieben haben. Diese Annahme ergibt sich aus dem nächsten erhaltenen Brief aus Ratzingers Feder vom 22. März 1990, also knapp anderthalb Jahre nach dem letzten Brief Ratzingers.<sup>805</sup> Darin kommt seine grosse Wertschätzung für Cullmann und eine positive Bezugnahme zu Cullmanns ökumenischem Projekt zum Ausdruck. Er dankt Cullmann für seine Zustimmung zu einem Dokument über christliche Meditation und bringt zum Ausdruck, was für eine grosse Ermutigung dies für ihn und «sein Haus» sei. Offensichtlich besitzt Cullmanns Meinung für Ratzinger einen grossen Wert, wenn dessen Zustimmung für ihn und «sein Haus» – womit wohl die Kongregation für die Glaubenslehre gemeint sein dürfte – eine grosse Ermutigung ist. Seine Verbundenheit im Glauben mit Cullmann und seine positive Haltung gegenüber Cullmanns ökumenischem Denken drückt er mit folgender Aussage aus:

Ich spüre immer wieder und immer mehr, wie die Ökumene des Glaubens sich als tiefe «Einheit durch Vielfalt» inmitten der Wirrnis der Zeit und gegenüber allen taktisch-politischen Formen der Ökumene bewährt.<sup>806</sup>

Interessant ist zunächst, dass Ratzinger die Formel Cullmanns wörtlich aufgreift und sie nicht etwa – wie im oben besprochenen Bericht – mit der Bezeichnung «Einheit in Verschiedenheit» abändert und damit abschwächt. Gerade diese Formulierung hat Cullmann nämlich auch von Befürwortern Kritik eingebracht. Ratzinger übernimmt aber die Formel und drückt damit seine positive Haltung gegenüber Cullmanns Gedanken aus, auch wenn er sich inhaltlich nicht konkreter zu Cullmanns Projekt als solchem geäussert hat. Weiter ist

---

<sup>803</sup> Siehe: UB BS:NL353:B:I:a:1202. 14,1.

<sup>804</sup> UB BS:NL353:B:I:a:1202. 14,1.

<sup>805</sup> Vgl. UB BS:NL353:B:I:a:1202. 15.

<sup>806</sup> UB BS:NL353:B:I:a:1202. 15.

spannend, wie Ratzinger in der «Einheit durch Vielfalt» einen Ausdruck der «Ökumene des Glaubens» entgegen taktisch-politischen Formen der Ökumene sieht. Man kann nur darüber spekulieren, ob dies eine Reaktion auf eine Aussage Cullmanns darstellt. Jedenfalls verwendet er hier den Begriff der «Ökumene des Glaubens» etwas unvermittelt. Im Text Ratzingers, den Cullmann im Brief zustimmend kommentiert hatte, geht es um Formen des christlichen Gebets, das für Ratzinger immer von der Struktur des christlichen Glaubens bestimmt sei.<sup>807</sup> Da der Text so verfasst ist, dass er das «christliche» Gebet behandelt und durchaus ökumenisch gelesen werden kann, scheint es möglich, dass Cullmann in seiner Reaktion auf den Bericht im Zusammenhang des christlichen Gebets den Begriff der «Ökumene des Glaubens» aufgenommen hat und Ratzinger sich dann auf eine Aussage in Cullmanns Brief bezieht. Bei Ratzinger taucht der Begriff schon früher in einem Vortrag im Jahr 1978 auf.<sup>808</sup> Er verwendet ihn dort in Abgrenzung gegen einen Konfessionalismus der Trennung. Die unterschiedlichen Bekenntnisse der unterschiedlichen Konfessionen sollten auf das Einende hin gelesen und zur vollen Bedeutung des verbindlichen gemeinschaftlichen Glaubens in der Kirche gerückt werden. So erhalte eine «Ökumene des Glaubens» den nötigen Halt. Für die Einheit stehe ein Christentum des Glaubens und der Treue, das den Glauben als einen gültigen inhaltlichen Entscheid lebe, aber gerade darum auf der Suche nach der Einheit sei, sich selbst auf sie hin fortwährend reinigen und vertiefen lasse und damit auch dem anderen helfe, in einem gleichen Weg der Reinigung und Vertiefung die gemeinsame Mitte zu erkennen und sich in ihr zu finden.<sup>809</sup> So versteht Ratzinger wohl den Weg der Ökumene des Glaubens als einen Weg der Einheit durch Vielfalt: die Suche nach der gemeinsamen Mitte, die nur durch gemeinsames Ringen gefunden werden kann, gleichzeitig aber nicht eine Verhandlungsökumene ist, die mit taktisch-politischen Mitteln die Einheit zu finden sucht. Jedenfalls scheint er mit der «Ökumene des Glaubens» eine Verbindung über die Konfessionen hinweg zu meinen, die sich durch gemeinsames Festhalten an bestimmten Inhalten des Glaubens ausdrückt, die in der «Wirrnis der Zeit» nicht mehr für alle Christen – gleich welcher Konfession – selbstverständlich sind. Es scheint ihm in dem Sinne mehr um den Ernst im Glauben

---

<sup>807</sup> Siehe den von Ratzinger verfassten und von der Kongregation für die Glaubenslehre veröffentlichten Bericht über die christliche Meditation. Gesehen bei: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.): Verlautbarung des Apostolischen Stuhls, Kongregation für die Glaubenslehre, Schreiben an die Bischöfe der katholischen Kirche über einige Aspekte der christlichen Meditation, 15. Oktober 1989, Bonn 1990, §3.

<sup>808</sup> Ratzinger, Josef: Prognosen für die Zukunft des Ökumenismus, in: Pro Oriente, Bd. 4: Ökumene, Konzil, Unfehlbarkeit, Innsbruck/Wien/München, 1979, 208–215.

<sup>809</sup> Ratzinger, Prognosen, 214–215.

und im Leben einer Spiritualität als um die Anerkennung gewisser Dogmen zu gehen. Dies zeigt sich auch darin, wie Ratzinger seine Vorfreude auf Cullmanns Buch zum «Gebet im Neuen Testament» zum Ausdruck bringt, welches gewiss zu einer Hilfe zum Beten «mit» und «aus dem» Neuen Testament werde. In der Zeit zwischen diesem und dem nächsten erhaltenen Brief hat Cullmann das Zusatzkapitel verfasst und Ratzinger dann die zweite Auflage zugesandt, worin er auch auf Ratzingers Bemerkungen eingeht.

### 6.5.3 Unterschiedlicher Ausgangspunkt, gleiches Ziel

Cullmann kommt im Zusatzkapitel an verschiedenen Stellen auf Ratzinger zu sprechen. Besonders im Zusammenhang mit der Diskussion der kritischen Buchbesprechung von de Halleux. Da de Halleux die Formel Einheit *durch* Vielfalt ablehne, könne er auch deren Anwendung auf die Konfessionen nicht billigen. Damit kritisiere er zugleich auch Ratzinger, der seine Formel ja als «ein ihm hilfreiches gewordenes Stichwort» bezeichnet habe. Auch hier, wie andernorts, erinnert er also gerne an die positive Aufnahme seiner Formel durch Ratzinger. In der Folge will er zeigen, welche Aspekte seiner Position und jener von Ratzinger de Halleux zusammen bekämpfe. Hierfür zeigt er zunächst die Parallelen zwischen seinem eigenen Vorschlag und jenem Ratzingers auf. Gemeinsam sei beiden die Forderung, die Vielfalt der Konfessionen als gottgewollt einheitsfördernd zu respektieren. Er benennt auch das oben erwähnte, von Ratzinger gemachte Beispiel, wie die katholische Kirche und die protestantischen Kirchen in Deutschland füreinander eine positive Bedeutung hätten. Er stellt aber auch fest, dass ihr Ausgangspunkt ein anderer sei. Er selbst sehe in den Konfessionen zuerst das Positive, Charismatische. Sie seien für ihn Entfaltung des heilsgeschichtlichen göttlichen Willens, der aber durch die menschliche Sünde durchkreuzt wurde, die dann feindliche Spaltung hervorgerufen habe. Ratzinger hingegen gehe mit einem Verweis auf 1Kor 11,19 davon aus, Spaltungen müssten sein. Indem er diesen Text heranziehe, dessen Gegenstand im Übrigen nicht die Erreichung der Einheit, sondern die eschatologische Bewährung sei, stelle er das Negative, die Spaltung, an den Anfang. Zugleich zeige er damit, dass Gott das Böse zum Guten, die Spaltung zur Vielfalt wende, worin er den Übergang zur *felix culpa* sehe. Der Unterschied bestehe lediglich darin, dass er vom Positiven, vom gottgewollten Ziel ausgehe und Ratzinger vom Negativen, von der Spaltung, die aber ins Positive gekehrt werde. In beiden Fällen aber werde Einheit *durch* Vielfalt erreicht. Bei Ratzinger dadurch, dass Spaltung zur «Polarität ohne Widerspruch» werde. Auch sei die *felix culpa* in Gottes Plan von Anfang an auf das Heil ausgerichtet. In seinem Modell würden die auch enthaltenen Elemente spaltender Entstellung bekämpft, aber der Zeitpunkt ihres in Gottes Hand stehenden Verschwindens

solle nicht abgewartet werden, um das Charismatische in den Kirchen zu suchen und in den Dienst der Einheit zu stellen. Für Cullmann scheint es wichtig zu sein, dass es zwar einen Unterschied zwischen seinem und dem Konzept von Ratzinger gibt, dieser aber so gelegen ist, dass beide durch die positive Hervorhebung der Konfessionen und nicht durch ihre Nivellierung zur Einheit gelangen zu können meinen. Für beide haben die Konfessionen also einen unvermeidlichen eschatologischen Charakter. Für de Halleux, der an dieser Stelle Kritik an Cullmann und Ratzinger übt, steht nach Cullmann gerade dieser Punkt infrage. Er erkenne zwar charismatische Aspekte der Konfessionen, sehe in ihnen aber die Spaltung mit ihren sündhaften Folgen als Hauptkomponente.<sup>810</sup> Diese Sicht schein jener von Ratzinger näher zu kommen als seiner. Jedoch würden für Ratzinger die charismatischen Aspekte aus den negativen Spaltungen hervorgehen und zwar nach dem göttlichen Plan, der sie zum Guten wende.<sup>811</sup> Cullmann will damit offenbar zeigen, dass man, selbst wenn man den negativen, schismatischen Aspekt der Konfessionen hervorhebt, dennoch die Konfessionen als Träger von Charismen und als heilsgeschichtlich notwendige Größen betrachten kann, wie Ratzinger es tut. Er geht dann auf einen weiteren Kritikpunkt ein, den de Halleux offenbar an Cullmann und Ratzinger richtet. De Halleux meint demnach, dass man nicht ohne Weiteres das, was in der Geschichte der westlichen Christenheit die Sünde des Schismas ausmache, rechtfertigen könne. Cullmann sieht darin eine Kritik an Ratzinger und sich selbst. In Bezug auf seinen Entwurf meint er Folgendes: «Wenn ich aber die Vielfalt der Konfessionen primär als charismatisch betrachte und sie trotz der mit ihnen verbundenen und zu bekämpfenden sündigen Entartung respektiere, so ist dies nicht ‚Rechtfertigung‘ der Sünde.»<sup>812</sup> Auch Ratzinger habe mit dem Verweis auf die *felix culpa* nicht die menschliche Schuld rechtfertigen wollen. Cullmann versucht hier also nicht nur seine eigene, sondern auch Ratzingers Position zu verteidigen. Damit will er freilich auch die Nähe zwischen seiner und der Position Ratzingers herausstreichen. Dazu passt auch, dass er im Zusammenhang der Diskussion seiner Verwendung des Begriffs «getrennt» im Zusatzkapitel nun davon schreibt, was aus dem Briefwechsel bereits hervorgeht. Nämlich dass Ratzinger ihm versichert habe, dass Cullmanns Vorschlag des Titels «getrennt, aber Brüder» seiner Intention entsprochen habe und ihn Messori nicht korrekt wiedergegeben habe.<sup>813</sup> Daneben geht Cullmann nur noch in nebensächlichen Bemerkungen

<sup>810</sup> Cullmann, *Einheit*<sup>2</sup>, 172.

<sup>811</sup> Cullmann, *Einheit*<sup>2</sup>, 173.

<sup>812</sup> Cullmann, *Einheit*<sup>2</sup>, 173–174.

<sup>813</sup> Siehe: Cullmann, *Einheit*<sup>2</sup>, 175.

auf Ratzinger ein, etwa wenn er in einer Fussnote hervorhebt, dass Ratzinger an seinen Kollektenvorschlag<sup>814</sup> erinnert habe, oder wenn er erwähnt, dass Ratzinger unter den wenigen sei, der seinen Vorschlag, die altkirchlichen Agape-Feiern wieder aufleben zu lassen, beachtet habe,<sup>815</sup> oder wenn er wiederum in einer Fussnote auf Ratzingers Kommentar hinweist, dass man seinem Konzept nicht vorwerfen dürfe, es sei ein Konzept der Stagnation oder der Resignation.<sup>816</sup> Cullmann geht bei seiner Diskussion von Ratzingers Reaktion also vor allem auf Gemeinsamkeiten ein oder stellt klar, dass sich die Unterschiede ihrer Positionen nicht wesentlich auf das angestrebte Konzept auswirken. Cullmann bespricht allerdings nicht näher, dass Ratzinger sich nicht konkret zu seinem Vorschlag der Strukturierung der Gemeinschaft autonomer Kirchen äussert. Er scheint hier von der Zustimmung Ratzingers in Bezug auf die heilsgeschichtliche Bedeutung der Konfessionen und dessen mehr oder weniger stillschweigenden Zustimmung auch zu seinem Vorschlag der Superstruktur auszugehen. So war Cullmann hier wohl immer noch zuversichtlich, mit der Zustimmung Ratzingers rechnen zu können.

#### 6.5.4 Das Ende der Bemühungen um *Einheit durch Vielfalt*

Den Schlusspunkt unter Cullmanns Bemühen um sein ökumenisches Projekt und seine Auseinandersetzungen mit seinen Kritikern wird durch den nächsten erhaltenen Brief<sup>817</sup> eingeleitet. Dem Brief Ratzingers vom 15. Juni 1991 muss ein Brief und die Zusendung der zweiten Auflage von Cullmanns Buch vorausgegangen sein. Dieser Brief ist allerdings nicht mehr erhalten. Ratzinger bittet in seinem Brief um Entschuldigung, dass er sich erst nach Monaten für diese Zusendung bedanke. Er habe nicht antworten wollen, ohne das Buch auch gelesen zu haben. Aufgrund zahlloser zeitaufwändiger Sitzungen sei seine Privatkorrespondenz völlig liegen geblieben. Er hoffe auf Verständnis für sein langes Schweigen. In Bezug auf die zweite Auflage bemerkt er, dass er das Zusatzkapitel mit «grossem Interesse» und «lebhafter Dankbarkeit» gelesen habe.<sup>818</sup> Er schreibt dann, ohne in Details zu gehen, welche Aspekte ihm besonders wichtig und wertvoll waren. Dazu gehören «die Verdeutlichung im

—  
814 Cullmann, *Einheit*<sup>2</sup>, 178.

815 Siehe: Cullmann, *Einheit*<sup>2</sup>, 194. Hier ist allerdings zu bemerken, dass Ratzinger nicht an die altkirchlichen Agape-Feiern erinnert hat, sondern an die Praxis der Eulogienbrote, die er auch nicht Cullmann zuschreibt. Damit ist die Praxis gemeint, am Schluss des orthodoxen Gottesdienstes nicht-konsekriertes, aber doch gesegnetes Brot auch an Nicht-Orthodoxe zu verteilen.

816 Siehe: Cullmann, *Einheit*<sup>2</sup>, 213.

817 UB BS:NL353:B:I:a:1202. 16,1.

818 UB BS:NL353:B:I:a:1202. 16,1.

biblischen Teil», was Cullmann «über die zugleich unifizierende und diversifizierende Wirkung des Heiligen Geistes» schreibt, die Ausführungen über kirchliche und gemeinschaftliche Charismen, was Cullmann über die Duldung und Toleranz als kirchliches Prinzip schreibt. Besonders anregend – in systematischer Hinsicht – fand Ratzinger den Gedanken Cullmanns über die «progressive Bereicherung durch die gegenseitige Ergänzung der Charismen». Im Hinblick auf die Auseinandersetzung mit den Kritikern müsse er zugeben, dass ihn die Kritiken von de Halleux und Mehl nachdenklich gestimmt hätten, ohne dass ihm dadurch der Gedanke Cullmanns widerlegt schiene. Die Fragen der beiden Theologen müssten im Auge behalten werden. Dann kommt Ratzinger zu der Aussage, die für Cullmann besonders schwer zu verdauen gewesen sein musste und die für ihn einen grossen Rückschlag in der Hoffnung auf Umsetzung seines Planes darstellte. Ratzinger äussert sich an dieser Stelle erstmals konkret zur Frage der Strukturierung der gesuchten Gemeinschaft. Dabei geht es ihm besonders um die Frage, nach welchem Recht die von Cullmann erstrebte Superstruktur eingesetzt werden sollte. Nach Cullmanns Projekt müsste diese nach menschlichem und nicht nach göttlichem Recht eingesetzt werden, damit alle beteiligten Kirchen ihre ganz eigene ekklesiologische und kirchenrechtliche Struktur behalten könnten. Dies, weil es auf der Ebene der Ekklesiologie unüberwindbare Differenzen gebe, die zum Teil zu den Charismen der jeweiligen Konfession gehören würden. Nun schreibt Ratzinger, der für Cullmann bisher durch seine sehr positive, ja zustimmende Haltung ein wichtiger Verbündeter innerhalb der römischen Kurie zu sein schien, Folgendes:

In einem Punkt freilich bin ich inzwischen zu einer anderen Meinung gekommen. So fest ich von der Richtigkeit ihres Grundkonzepts [...] weiterhin überzeugt bin, so bedenklich scheint mir inzwischen der Vorschlag einer konziliaren Versammlung *iuris humani*. Wir erleben in der katholischen Kirche derzeit ein Anwachsen der Elemente *iuris humani*, gegen die rein theologisch im Einzelfall nichts einzuwenden ist. Aber daraus entwickelt sich allmählich eine Schicht des Selbstgemachten, der bloss menschengemachten Kirche, die immer dichter wird und immer unzulässiger und undurchlässiger für das göttliche Geheimnis von Wort und Sakrament. Der Panzer des menschlichen Rechts droht die Kirche zu erdrücken. So bin ich immer mehr überzeugt, dass wir gar nicht wenig genug *ius humanum* haben können und dass jede weitere Hinzufügung, je grossartiger und weitgreifender sie ist, nur umso mehr den Vorhang des Unsrigen vor das Fenster des reinen göttlichen Lichts stellt.<sup>819</sup>

—  
<sup>819</sup> UB BS:NL353:B:I:a:1202. 16,2.

Ratzinger war also vom Grundgedanken von *Einheit durch Vielfalt* weiterhin überzeugt. Er fand den Gedanken der gegenseitigen Ergänzung durch die Vielfalt der Charismen weiterhin als richtig, lehnte die gemeinsame Superstruktur nun aber ab. Offenbar hatte Ratzinger ursprünglich tatsächlich auch der vorgesehenen praktischen Umsetzung von Cullmanns Projekt zugestimmt. Er hat offensichtlich kein theologisches Problem mit dem Vorschlag einer Superstruktur nach menschlichem Recht an sich. Vielmehr sieht er das Problem in der Summe verschiedener Elemente innerhalb der katholischen Kirche, die nach menschlichem Recht gesetzt sind. Dadurch könnten die Menschen gar nicht mehr sehen, was Gott schenke. In der Kirche würden sie dann bloss noch das sehen, was Menschen täten, und das sei immer zu wenig und sei darum am Schluss auch trennend. Was er einst mit Cullmann als einzig realistisches Modell für die Ökumene beschrieben hatte, hält er folglich nun für unannehmbar. Allerdings ist diese Einschätzung von Ratzinger auf dem Hintergrund seiner Aussage in der ThQ nachvollziehbar. Schon dort kritisierte er eine mögliche ökumenische Lösung, die nur auf dem Boden menschlichen Rechts zustehen kommt. Dass in der Kirche das von Gott Gegebene sichtbar werden soll und muss, ist für Ratzinger nicht ein nebensächlicher Teil seines Denkens, sondern macht, seiner eigenen Aussage nach, das Spezifische seiner Theologie aus. In einem Interview aus dem Jahre 1996 antwortet er auf die Frage nach dem Spezifischen an seiner Theologie Folgendes:

Ich bin vom Thema Kirche ausgegangen, und es ist in allem präsent. Nur war mir dabei wichtig und ist mir immer wichtiger geworden, dass die Kirche kein Selbstzweck ist, sondern dass sie da ist, damit Gott gesehen wird. Insofern würde ich sagen, ich betreibe das Thema Kirche in dem Sinn, dass der Ausblick auf Gott entsteht. Und in diesem Sinne ist Gott die eigentliche Zentralthematik meines Bemühens.<sup>820</sup>

Ratzinger beschreibt also die Sichtbarkeit Gottes durch die Kirche als ein spezifisches Merkmal seiner Theologie, das ihm immer schon wichtig war, aber zunehmend wichtiger wurde. Dieses Bemühen spiegelt sich auch in der ablehnenden Antwort auf eine Kirchengemeinschaft nach menschlichem Recht, wie Cullmann sie vorgeschlagen hatte. Aus dieser Perspektive hat die Ablehnung einer ökumenischen Lösung nach menschlichem Recht seine Logik, auch wenn sie selbst für Ratzinger nicht notwendig erscheint.

Ratzinger schlägt im weiteren Verlauf des Briefes einen Weg ohne gemeinsame Struktur vor, der doch viele Fragen offenlässt, inwiefern dabei noch von einer Einheit durch Vielfalt gesprochen werden könnte:

---

<sup>820</sup> Ratzinger, *Salz der Erde*, 69–70.

So würde ich heute von der genannten Idee abrücken und stattdessen bewegliche, jederzeit wieder rücknehmbare, rein fallweise Formen der Kooperation und Zeichenhandlung (im Sinne Ihrer Kollektidee) vorschlagen.<sup>821</sup>

Richtig schiene ihm auch, was vor Kurzem ein junger Dominikaner, den er nicht beim Namen nennt, gesagt habe. Dieser hatte sich offenbar gegen die Konvergenzökumene und für eine Einspruchsökumene ausgesprochen. Anstelle der Konvergenztexte, die oft auf menschlichem Recht gründeten, auf schmaler Basis stünden und viel Interpretationsspielraum offenliessen, «sollte jede christliche Gemeinschaft das Wort der anderen als Einspruch in sich selbst aufnehmen»<sup>822</sup>. Dadurch, dass so das Wort des nächsten ernst und wichtig genommen werde, würden die einen den anderen dienen und alle mehr zusammenwachsen. Ratzinger schlägt also genau das vor, was Cullmann in seinem Buch zwar erwägt, aber doch abgelehnt hatte,<sup>823</sup> nämlich ganz auf eine gemeinsame Struktur zu verzichten und dem Miteinander keinen verbindlichen Rahmen zu geben. Für Cullmann bedeutete diese Reaktion eine Absage an sein Projekt als Ganzes, wie wir im Antwortbrief Cullmanns sehen werden.

Die nun folgende Antwort kann als Abschluss der Auseinandersetzung Cullmanns mit seinen Kritikern und wohl auch als Ende seiner Hoffnungen auf Realisierung seines Projekts gelesen werden. Seine Reaktion ist in einem ersten, nicht versandten Entwurf vom 22. Juni 1991 und einer Kopie der Reinschrift vom 23. Juni 1991 vorhanden.<sup>824</sup> Der Entwurf ist offensichtlich mehrmals überarbeitet worden, ist mit Kreuzverweisen und ergänzenden Texten am Rand versehen, die dann teilweise doch wieder durchgestrichen wurden. Die gegenüber dem Entwurf nochmals knapper gefasste Reinschrift zeigt einen resignierenden Oscar Cullmann, der darüber sehr enttäuscht zu sein scheint, im Hinblick auf die Umsetzung seines Projekts mit Ratzinger einen wichtigen Verbündeten im katholischen Lager verloren zu haben. Während er im Entwurf noch davon schreibt, viele ermunternde Briefe zu seiner zweiten Auflage erhalten zu haben, ist davon in der Reinschrift nichts mehr zu lesen. Im Entwurf schreibt Cullmann auch davon, dass er bis auf diesen Brief an Ratzinger nicht mehr auf die Reaktionen antworten werde. Er werde auch kein Zusatzkapitel zum Zusatzkapitel mehr schreiben. Ihm aber, Ratzinger, wolle er antworten und danken, da er sich mit ihm seit langer Zeit theologisch verbunden wisse. Diese Zeilen setzt er dann in der Reinschrift in abgeänderter Form ans Ende. Die Resignation, die schon hier im Entwurf greifbar wird,

<sup>821</sup> UB BS:NL353:B:I:a:1202. 16,2.

<sup>822</sup> UB BS:NL353:B:I:a:1202. 16,2.

<sup>823</sup> Siehe: Cullmann, *Einheit!*, 58–72. *Einheit?*, 64–78.

<sup>824</sup> Siehe: UB BS:NL353:B:III:89. Beilage 4,1–4.

zieht sich dann auch durch die Reinschrift hindurch. Offenbar sah Cullmann in Ratzinger die römisch-katholische Autorität, dessen Zustimmung für sein Projekt von unbedingter Bedeutung war.

Cullmann betont in der Reinschrift mehrmals den Wert der Stimme Ratzingers. Seine Hochachtung kommt etwa dadurch zum Ausdruck, dass er sich dafür bedankt, dass Ratzinger so viel seiner kostbaren Zeit in die lange Antwort investiert habe. Er schreibt Ratzinger auch explizit, dass ihm seine positiven und negativen Stellungnahmen besonders wichtig seien, und verrät ihm, dass er das Zusatzkapitel zu seinem Projekt nicht geschrieben hätte, wenn er sich nicht durch Ratzingers Reaktion dazu ermutigt gefühlt hätte.<sup>825</sup> Deutlich wird, dass die katholischen Stimmen, und darunter jene von Kardinal Ratzinger – immerhin dem Präfekten der Glaubenskongregation –, Cullmann besonders wichtig waren, da er deren Einverständnis als Grundvoraussetzung für die Umsetzung seines Planes sieht. Er schreibt: «[...] die katholische Zustimmung scheint mir a priori unentbehrlich.»<sup>826</sup> Cullmann betont, dass seine Grundfrage ja gerade gewesen sei, an welcher Form eines Zusammenschlusses sich die katholische Kirche heute beteiligen könne. Mit dieser Grundbedingung seines Projekts ist klar, dass die ablehnende Haltung des einflussreichen katholischen Vertreters für Cullmann das Aus seines Projekts bedeuten musste. Die Meinungsänderung Ratzingers im Hinblick auf das *ius humanum* der möglichen Superstruktur der Gemeinschaft autonomer Kirchen hat ihn getroffen. Cullmanns Antwort wirkt in der Folge kühl und resigniert. Vor allem dann, wenn man sie mit dem Entwurf vergleicht. Zu Ratzingers Aussage über das *ius humanum* schreibt Cullmann, er könne begreifen, dass er dies nicht befürworten könne. Die Ausführungen Ratzingers über die «iure humanum ergriffenen Massnahmen» hätten ihn auf eine Gefahr aufmerksam gemacht, die ihm bisher nicht bewusst gewesen sei. Im Entwurf fügt er diesem Gedanken noch hinzu, dass er mit Ratzinger einig darin sei, dass die Kirche kein willkürliches Menschenwerk sei und ihm daher die geäußerten Bedenken berechtigt erscheinen. In der Reinschrift kürzt er sein Verständnis für die Skepsis Ratzingers. Es folgt die Aussage, welche die Konsequenz der Meinungsänderung Ratzingers für Cullmanns Projekt unterstreicht: «Allerdings ist jedoch ohne die Beschränkung auf ein *ius humanum* eine konkrete Verwirklichung einer «Einheit durch Vielfalt» ausgeschlossen [...]»<sup>827</sup> Der Entwurf wird genau am Punkt dieses Satzes sehr unübersichtlich und unleserlich. Cullmann hat zwischen den Zeilen Dinge ergänzt, anderes wieder durchgestrichen und am Rand

---

825 UB BS:NL353:B:III:89. Beilage 4.

826 UB BS:NL353:B:III:89. Beilage 4.

827 UB BS:NL353:B:III:89. Beilage 4.

PROF. OSCAR CULLMANN

DR THÉOLOG. DE PHIL. DE L'INSTITUT

10 A, BIRMANNGASSE

CH. 4028 BASEL - TÉL. 207799

61/241.15.46

23, RUE BAVOISAN

P. 75018 PARIS - TÉL. 224.99.12

Basel, den 23. Juni 1984

4,3

Sehr verehrter Herr Kardinal

Ratzinger

Das Sie mir trotz Ihrer grossen Arbeitsbelastung so ausführlich schreiben, hatte ich keineswegs erwartet. Um so dankbarer bin ich Ihnen dafür, dass Sie mir so viel von Ihrer kostbaren Zeit gewidmet haben. Ihre positiven und negativen Stellungnahmen zu meiner Arbeit sind mir ja besonders wichtig. Ich darf Ihnen sogar verraten, dass ich mich trotz meines Wunsches, dem von mir hochgeschätzten Kollegen de Halleux zu antworten, nicht zu der Abfassung meiner Zusatzaufsätze entschliessen hätte, wenn ich nicht durch Ihren Brief vom 5. Juni zu geübter Zeit davon in Kenntnis gesetzt hätte. Wie ich auch schon in der Erstausgabe wohl nicht schreiben hätte ohne die Aufforderung des verehrten Papsts Paul VI zu schriftlicher Fixierung meines ichn inherren Projetts das ich schon während des Konzils in den grossen Lücken meines mühselig vorgehogen hatte. Dass ich katholische Zustimmung reicht mit <sup>apriori</sup> unentbehrlich. Die meinem Vorschlag zu Grunde liegende Frage war ja nicht nur: an welcher der gewiss wichtigen vorübergehenden ökonomischen Arbeiten, sondern an welcher von unvollkommenen Form von Zusammenarbeiten könnte in der heutigen Situation eine für die katholische Kirche schwierigere Beteiligung ermöglicht werden?

Ich begreife, dass finis hominum nicht befürwortet können. Ihre Ausführungen über die gegenwärtige Verunsicherung finis hominum ergreifender Massnahmen haben mich auf eine seit bisher nicht benannte Gefahr aufmerksam, am genauesten. Selbst ist jetzt ohne die Beschränkung auf ein finis hominum eine Körpers Verantwortung einer „Einheit und Vielfalt“ ausgedehnt; also ausgeschlossen ein Zusammensturz, der alle immer deutlicher sich gegenüber Mängel der politisch gefährdeten ökonomischen Genfer Ret. vermeidbar schon gibt in bescheidenem Maasse weiter gehen sollte als vereinzelt Solitaritätsbestimmungen. Denn diese setzen nicht trotz einer anfänglichen sehr günstigen Aufnahme ohne einen strukturellen Rahmen nicht denkbar und verursachen, wie z.B. mein Kollektives Vorschlag über die Euphemie, die absichtlichen Spezies (an Stelle problematischer Interkommunion) aufzuheben zu lassen (abgesehen von ihnen) von den meisten vergeben. Darf ich trotz der wohl unvermeidlichen Kohärenz des Vorgichts auf einem Zusammensturz „finis hominum“ auf den besonderen Charakter des von mir angenommenen finis hominum zur Rechtfertigung meines Vorschlags hinweisen? Dieser war doch ja bestimmt, gerade die gegenwärtige Respektierung des „finis hominum“, auf das sich die verschiedenen Kirchen besonderen, in gegenseitig zur Duldung der in ihnen Interpretation enthaltene Trennungen zu gewährleisten.

Zum Schluss mag es Sie interessieren, was mir Kol. A. de Halleux



weitere Notizen hinzugefügt. Zu lesen ist noch eine Anmerkung, die Cullmanns Einschätzung der Endgültigkeit des Scheiterns einer Umsetzung seines Projekts in Folge der Zurückweisung einer Organisation nach *ius humanum* unterstreicht: «Sie steht und fällt mit dieser Beschränkung.»<sup>828</sup> Im Entwurf scheint er doch nochmals einen Versuch unternehmen zu wollen, sein Projekt zu verteidigen. Er schreibt dort: «Darf ich trotzdem die Gründe zusammenstellen, die mir meinen Versuch zu rechtfertigen scheinen?» Es folgt dann eine Aufzählung von Gründen, die nach Cullmann für das Projekt und für eine gemeinsame Superstruktur sprechen. Erstens nennt er dort die Notwendigkeit eines strukturellen Rahmens, damit einzelne Solidaritätsbekundungen wie sein Kollektenvorschlag oder seine Anregung zur Wiedereinführung der altkirchlichen Agapen nicht in Vergessenheit gerieten. Zweitens würde durch einen konkreten Zusammenschluss ökumenische Rückschläge zwar nicht verunmöglicht, aber erschwert. Drittens schien ihm durch die ökumenische Versammlung zu Pfingsten 1989 in Basel, die gemeinsam von katholischer, protestantischer und orthodoxer Seite vorbereitet und präsiert worden sei, die prinzipielle Realisierbarkeit seines Planes geliefert zu sein. Viertens wollte er damit ermöglichen, was dem ÖRK gegenüber nicht möglich war: den Beitritt der katholischen Kirche.<sup>829</sup> Von diesen vier Gründen, die für sein Projekt zu sprechen scheinen, nimmt er in der Reinschrift nur den ersten auf. Den Hauptpunkt, der für seinen Vorschlag einer Gemeinschaft nach menschlichem Recht spricht, fügt er sowohl im Entwurf als auch in der Reinschrift erst danach an. Mit einer umständlich wirkenden Einleitung weist er im Entwurf weiter auf den besonderen Charakter und die besondere Funktion des von ihm vorgeschlagenen *ius humanum* hin. Sich fast entschuldigend schreibt er dort, dass die vorgebrachten Gründe die Bedenken Ratzingers nicht entkräften könnten. Wieder wird der Entwurf hier ungeordnet und ist zum Teil nicht zu entziffern. Es wird deutlich, wie Cullmann hier wiederum mit der Formulierung gerungen hat. In der Reinschrift schreibt er:

Darf ich trotz der wohl unvermeidlichen Notwendigkeit des Verzichts auf einen «Zusammenschluss jure humano» auf den besonderen Charakter des von mir angenommenen *jus humanum* zur Rechtfertigung meines Versuchs hinweisen? Dieser war doch dazu bestimmt, gerade die gegenseitige Respektierung des *jus divinum*, auf das sich verschiedene Kirchen berufen, in gegensei-

---

<sup>828</sup> UB BS:NL353:B:III:89. Beilage 4,1.

<sup>829</sup> Siehe: UB BS:NL353:B:III:89. Beilage 4,1.

tiger Duldung des in seinen Interpretationen enthaltenen Trennenden zu gewährleisten.<sup>830</sup>

Im Entwurf fügt er dieser Aussage noch in Klammern die Frage hinzu, ob ein solches zwar menschliches Unternehmen nicht doch auch gottgefällig sein könnte. In der Reinschrift erwähnt er diese Frage und den zwar stark abgeschwächten, aber damit doch mitschwingenden Anstoss zum Überdenken der Position Ratzingers nicht mehr. Auch hier wird die Enttäuschung Cullmanns über die Reaktion Ratzingers spürbar. Danach geht er noch auf die von Ratzinger genannten Kritiker von *Einheit durch Vielfalt*, André de Halleux und Roger Mehl, ein. In den Ausführungen über de Halleuxs Reaktion auf die zweite Auflage endet der Entwurf. Nicht ohne Stolz schreibt er in der Reinschrift, dass de Halleux ihm geschrieben habe, dass ihn Cullmanns Präzisierungen im Zusatzkapitel völlig stichhaltig schienen. Den Einwand Mehls kommentiert er knapp damit, dass dieser sein Buch etwas diagonal gelesen habe. Cullmann habe bereits in der ersten Auflage zugegeben, dass es schwierig sei, zwischen Charisma und Entstellung zu unterscheiden. Besonders müsse er den Vorwurf Mehls zurückweisen, wonach er um jeden Preis nach Ergänzungen suche. Er habe immer betont, dass es auch Divergenzen gebe, die geduldet werden müssten. Nach diesem Abschnitt entschuldigt sich Cullmann für den langen Brief und kündigt darin das Ende seiner Bemühungen für die Umsetzung seines Projekts an. Er schreibt:

Ich hatte eigentlich nicht die Absicht, Sie mit der Lektüre eines langen Briefes zu belästigen, aber ich wollte doch Ihnen und nur Ihnen gegenüber, der Sie so viel Verständnis für meine ökumenischen Bestrebungen zeigen und mit dem ich mich theologisch so verbunden weiss, mich zum letzten Mal zu meinem Vorschlag äussern.<sup>831</sup>

So kann dieser Brief Cullmanns an Ratzinger als Schlusspunkt unter die Hoffnung auf schnelle Realisierung und damit auch auf die Auseinandersetzung mit den Reaktionen auf sein Projekt gelesen werden. Cullmann hörte in der Reaktion Ratzingers nur noch seine Ablehnung der gemeinsamen Struktur und nicht mehr die Zustimmung zu seinem Grundgedanken. Aus der Erfahrung seines Kollektenvorschlags, der ohne gemeinsame Struktur versandete, schloss er auf die Notwendigkeit einer gemeinsamen verbindlichen Strukturierung. Da Ratzinger diese nun ablehnte, gab er seine Bemühungen zur Umsetzung seines Projekts auf. Cullmann hat sich in der Folge schon noch am

---

<sup>830</sup> UB BS:NL353:B:III:89. Beilage 4,3.

<sup>831</sup> UB BS:NL353:B:III:89. Beilage 4,3.

einen oder anderen Ort zu seinem Projekt geäußert, aber es ist auffällig, dass in allen untersuchten Korrespondenzen die Briefe deutlich weniger werden und sich Cullmann darin nicht mehr zu seinem Projekt äusserte. Zwei Jahre später deutet Cullmann an, dass er zwar immer noch auf die Umsetzung seines Projekts hofft, aber davon ausgeht, dass dies nicht mehr zu seiner Lebenszeit geschehen wird.<sup>832</sup>

Ratzinger antwortete dann Cullmann allerdings nochmal. In seinem Schreiben vom 25. Juli 1991<sup>833</sup> dankt er Cullmann für dessen ausführlichen Brief. Er freue sich, dass Professor de Halleux so positiv auf seine Präzisierungen geantwortet habe. Wenn dieser sich auch öffentlich so äussere, werde dies sehr helfen, dass Cullmanns Projekt unter katholischen Ökumenikern an Boden gewinnen könne. Er sehe nach den Ausführungen Cullmanns die Notwendigkeit eines gewissen strukturellen Rahmens ein, sonst würden sich die Bemühungen in der Tat verlieren. Seiner Ansicht nach müsste man mit praktischen Überlegungen beginnen, wie ein solcher Rahmen gestaltet werden könnte. Dabei ist ihm wichtig, dass dieser Rahmen reiner Dienst bleibt, durchsichtig für das Wesentliche ist, flexibel, beweglich und unbürokratisch gehalten wird, damit er nicht zu einer neuen Schicht menschlicher Einrichtung auswachse. Eine weitere Diskussion darüber, wie denn so ein Rahmen aussehen könnte, bleibt aus. Von Cullmann ist jedenfalls keine Antwort mehr erhalten. In den weiteren Briefen von Ratzinger ist dann auch nicht mehr von Cullmanns Projekt oder der Ökumene im Allgemeinen die Rede. Auf die Einladung, eine Umsetzung seines Kerngedankens ohne die von ihm vorgeschlagene gemeinsame Superstruktur zu erwägen, ging er nicht mehr ein.

Einige Jahre nach diesem Gespräch über Cullmanns ökumenisches Projekt und auch nach Cullmanns Tod war Ratzinger beteiligt an der Entstehung der *Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigung*, von der oben die Rede war,<sup>834</sup> und etwas später auch an der Schrift *Dominus Iesus*. Gerade letztere verursachte wegen ihren Aussagen über die *Einzigkeit und Einheit der Kirche* und damit über die nicht-römisch-katholischen Kirchen einen Sturm der Entrüstung.<sup>835</sup> Ratzinger, der als massgebender Autor gilt, besteht dort darauf, dass

<sup>832</sup> Siehe: Cullmann, Note autobiographique, 38.

<sup>833</sup> Siehe: UB BS:NL353:B:I:a:1202. 17.

<sup>834</sup> Siehe Kapitel 6.1.2 Aufhebung der Lehrverurteilungen als Voraussetzung für die Einheit.

<sup>835</sup> Siehe dazu: Rainer, Michael J. (Red.): «Dominus Iesus» – anstössige Wahrheit oder anstössige Kirche? Dokumente, Hintergründe, Standpunkte und Folgerungen im systematischen Überblick, Münster 2001. Darin besonders die Beiträge von Eberhart Jüngel: Quo vadis ecclesia? Kritische Bemerkungen zu zwei neuen Texten der römischen Kon-

die einzige Kirche Christi in der römisch-katholischen Kirche verwirklicht ist. Die Kirchen, die durch die apostolische Sukzession und die gültige Eucharistie mit ihr verbunden sind, werden als echte Teilkirchen anerkannt, auch wenn sie den Primat des Bischofs von Rom nicht anerkennen. Jene «kirchliche Gemeinschaften», die «den gültigen Episkopat und die ursprüngliche und vollständige Wirklichkeit des eucharistischen Mysteriums nicht bewahrt» hätten, seien keine Kirchen im eigentlichen Sinne. Die Christen, welche in solchen Gemeinschaften getauft seien, stünden zur Kirche nur in unvollkommener Gemeinschaft. Wenn auch zugestanden wird, dass der Geist Christi diese «kirchlichen Gemeinschaften» als Mittel des Heils gewürdigt habe, so leite sich deren Wirksamkeit von der «der katholischen Kirche anvertrauten Fülle der Gnade und Wahrheit» her.<sup>836</sup> Inwiefern Cullmanns Vorschlag einer Gemeinschaft autonomer Kirchen von den Aussagen über die anderen Kirchen oder «kirchlichen Gemeinschaften» getroffen und verunmöglicht wird, ist zu diskutieren. Einerseits ist Cullmanns Projekt ja gerade darauf ausgerichtet, dass jede Kirche ihre eigene Konstitution behalten können sollte und es keine für alle verbindliche gemeinsame Ekklesiologie geben müsste. Andererseits setzt sie voraus, dass von allen beteiligten Kirchen anerkannt wird, dass in jeder Kirche der eine Leib Christi in besonderer Gestalt gegenwärtig ist. Letzterer Punkt, der für Cullmanns Vorschlag konstitutiv ist, wird durch die Aussagen über die aus der Reformation hervorgegangenen Kirchen, die nur als «kirchliche Gemeinschaften» anerkannt werden, infrage gestellt. Wenn die Aussagen aus *Dominus Iesus* so zu lesen sind, dass der Leib Christi ausschliesslich in der römisch-katholischen Kirche gegenwärtig ist, dann wäre Cullmanns Vorschlag damit unvereinbar. Eine Reaktion Ratzingers auf Kritik an *Dominus Iesus* in einem Interview wirft die Frage auf, ob eine Gemeinschaft der «Kirchen» denkbar wäre, in der unterschiedliche, sich gegenseitig auch ausschliessende Ekklesiologien vorhanden sind. Ratzinger sieht nämlich die Beleidigung der protestantischen Kirchen nicht ein, da sie «offensichtlich» nicht auf gleiche Weise Kirche seien und auch nicht auf gleiche Weise Kirche sein wollten.<sup>837</sup> Im

---

gregation für die Glaubenslehre, 59–67. Und: Jüngel, Eberhart: Paradoxe Ökumene, 69–79.

<sup>836</sup> *Dominus Iesus*, Paragraph 17.

<sup>837</sup> Siehe dazu das Interview, das Ratzinger der *Frankfurter Allgemeinen Zeitung* (FAZ) gegeben hat und das in oben genannter Schrift abgedruckt wurde. Ratzinger, Joseph: «Es scheint mir absurd, was unsere lutherischen Freunde jetzt wollen.» – Die Pluralität der Bekenntnisse relativiert nicht den Anspruch des Wahren: Joseph Kardinal Ratzinger antwortet seinen Kritikern, in: Rainer, Michael J. (Red.): «*Dominus Iesus*» – anstössige Wahrheit oder anstössige Kirche? Dokumente, Hintergründe, Standpunkte und Folge-

selben Interview lehnt er die Formel der *versöhnten Verschiedenheit* auch nicht ab, sondern präzisiert, wie er die *versöhnte Verschiedenheit* richtig angewendet sieht.<sup>838</sup> Es stellt sich also in Bezug auf die Aussagen in *Dominus Iesus* die Frage, ob es der römisch-katholischen Kirche möglich wäre, einer Gemeinschaft autonomer Kirchen zuzustimmen, die alle auf unterschiedliche Weise behaupten, Kirchen zu sein, die aber trotzdem alle anerkennen, dass der Leib Christi in allen gegenwärtig ist. In Bezug auf die Feier der Eucharistie wäre die Frage: Kann von der römisch-katholischen Kirche angenommen werden, dass der eine Leib Christi in besonderer Gestalt auch in der Feier einer «kirchlichen Gemeinschaft» gegenwärtig ist? Umgekehrt stellt sich die Frage, ob die von der römisch-katholischen Kirche als bloße «kirchliche Gemeinschaften» angesehenen Kirchen diese Fremdwahrnehmung in einer Gemeinschaft autonomer Kirchen *und kirchlicher Gemeinschaften* akzeptieren können? Beides scheint unwahrscheinlich zu sein.

#### 6.5.5 Fazit

Ratzinger war ursprünglich sehr positiv gegenüber Cullmanns Projekt eingestellt. Ja, man kann sagen, dass er ihm ursprünglich zustimmte und darin den einzig realistischen und wahrheitsgemässen Weg zur Einheit sah. Allerdings hatte er sich anfänglich nicht konkret zur vorgeschlagenen Umsetzung des Projekts und damit auch nicht zu Cullmanns Vorschlag einer Gemeinschaft autonomer Kirchen nach menschlichem Recht geäußert. Im ThQ-Beitrag hat er sich dann auch öffentlich positiv zu Cullmanns Projekt geäußert und dort die Formel Cullmanns als hilfreiches Stichwort beschrieben. Er sieht dort, wie Cullmann, das Nebeneinander der Konfessionen positiv, begründet dies aber mithilfe des Gedankens der *felix culpa* etwas anders. Im genannten Artikel äussert er sich allerdings auch kritisch zu einer Verhandlungskökumene, die nur eine Angelegenheit menschlichen Rechts sein könne. Cullmann war von der Zustimmung Ratzingers sehr berührt, sodass er auch in anderen Briefen von Ratzingers Zustimmung berichtete. Im Zusatzkapitel war er be-

---

rungen im systematischen Überblick, Münster 2001, 29–45. Darin für die genannte Aussage auf Seite 32.

<sup>838</sup> «Richtig angewandt ist der Begriff meiner Auffassung nach dann, wenn er besagt, dass wir uns trotz der Gegensätze, die uns nicht gestatten, alles einfach gleichermassen als Fragmente einer nicht real existierenden einen Kirche Jesu Christi hinzustellen, im Frieden Christi als miteinander Versöhnte begegnen. Wenn wir des Weiteren unsere Trennung als Widerspruch zum Willen des Herrn anerkennen und uns vom Schmerz darüber zwingen lassen, Einheit zu suchen und vom Herrn zu erbitten, in dem Wissen, dass wir alle seiner vergebenden Liebe bedürfen.» Ratzinger, Die Pluralität der Erkenntnisse, 41.

müht zu zeigen, dass seine Position und die Position Ratzingers sich sehr nahe waren und die Unterschiede darin keine Bedeutung für die praktische Umsetzung hätten. Der die Gemeinschaft nach menschlichem Recht ablehnende Brief Ratzingers hat ihn dann tief getroffen und entmutigt. Offensichtlich schien Ratzinger ein friedliches Nebeneinander am Ende dann doch passender als der Versuch einer strukturierten Gemeinschaft nach menschlichem Recht. Der Entwurf des Antwortbriefs aus der Feder Cullmanns zeigt den Versuch, Ratzinger in Bezug auf die gemeinsame Superstruktur doch noch umzustimmen. In der Reinschrift fällt dieser Versuch zurückhaltender aus. Cullmann vermochte nicht mehr zu sehen, dass Ratzinger bloss seinen Vorschlag der Superstruktur, nicht aber seinen Grundgedanken nun abgelehnt hatte. So kündigt Cullmann im Antwortbrief an, dass er sich nur Ratzinger gegenüber ein letztes Mal zu seinem Projekt äussern werde. So ist wohl dieser Brief an Ratzinger der letzte, den Cullmann in der Sache der Umsetzung seines Projekts schrieb. Ratzinger hat dann mit der Schrift *Dominus Iesus* lehramtliche Aussagen gemacht, die die Ausgangslage für Cullmanns Projekt verändert haben.



---

## **Teil 4**

### **Aktuelle Perspektiven**



## **7 Aktuelle Perspektiven zu *Einheit durch Vielfalt***

Ich werde unter dem Stichwort «aktuelle Perspektiven» nun zunächst Spuren einer Rezeption von Cullmanns *Einheit durch Vielfalt* beim jetzigen Papst Franziskus untersuchen. Daran kann gezeigt werden, wie Cullmanns ökumenische Sicht auch den jetzigen Papst beeinflusst und dementsprechend gerade für die Frage der Einheit mit der römisch-katholischen Kirche von Relevanz ist. Sie gibt uns auch einen Hinweis, auf welche Weise Cullmanns Grundgedanke heute noch von Bedeutung sein könnte. Dann werde ich den ökumenischen Weg, das ökumenische Projekt Cullmanns sowie die Konsequenzen aus den besprochenen Reaktionen einer kritischen Würdigung unterziehen. Ich werde dem Lesenden anhand des Weges, den Cullmann gegangen ist, sein ökumenisches Urteilsvermögen vor Augen führen. Von dort aus werde ich der Frage nachgehen, was das Projekt Cullmanns auf dem Hintergrund seiner Voraussetzungen und Bedingungen und in Berücksichtigung der behandelten Reaktionen für die heutige ökumenische Situation für eine Bedeutung haben kann. Die Konsequenzen für die heutige Ökumene, die sich aus dieser Arbeit ergeben, werde ich zum Schluss in zehn Thesen zusammenfassen.

### **7.1 Papst Franziskus und *Einheit durch Vielfalt***

#### **7.1.1 Cullmann und die Päpste**

Cullmann stand mit den verschiedenen Päpsten seiner Zeit in Kontakt. So wurde er von Pius XII. und, kurz nach dessen Berufung, von Johannes XXIII.

empfangen.<sup>839</sup> Mit Paul VI. verband ihn gar eine persönliche Freundschaft, die aus zahlreichen Begegnungen während und nach dem Konzil hervorging.<sup>840</sup> Paul VI. hatte nach Aussagen von Cullmann auch einen wesentlichen Anteil an der Verschriftlichung von *Einheit durch Vielfalt*. In Briefen an Plate und Ratzinger berichtet er davon, wie Paul VI. ihn zur Verschriftlichung ermutigt habe, nachdem Cullmann ihm anlässlich einer Begegnung während des Konzils sein Projekt in grossen Linien vorgestellt hatte.<sup>841</sup> Cullmann schreibt an Ratzinger gar, dass er sich wohl nicht zur Verschriftlichung entschieden hätte, wenn nicht der «verehrte Papst Paul VI.» ihn dazu ermutigt hätte.<sup>842</sup> Auch mit Johannes Paul II. stand er in Kontakt, was die briefliche Korrespondenz belegt.<sup>843</sup> Dem damaligen Papst hatte er ein mit persönlicher Widmung versehenes Exemplar von *Einheit durch Vielfalt* zugesandt, das dieser auch gelesen hatte. Der Journalist Hansjakob Stehle berichtete, Johannes Paul II. habe das Buch auf der Rückreise von Australien gelesen. Als Stehle danach fragte, habe der Papst geantwortet, es sei ein schönes Buch, er werde vielleicht noch mit jemandem darüber sprechen.<sup>844</sup> Gegenüber Cullmann persönlich reagierte Jo-

<sup>839</sup> Siehe den Nachruf von Lukas Vischer, der online zugänglich ist: [www.wcc-coe.org/wcc/news/press\\_/99/03prg.html](http://www.wcc-coe.org/wcc/news/press_/99/03prg.html) [Abfragedatum: 15.12.2020]. Siehe auch: Froehlich, Testimonia, 15.

<sup>840</sup> Siehe: Froehlich, Oekumenia, 17–21. Froehlich berichtet, dass Paul VI. Cullmann in einem Brief vom 7. September 1978 geschrieben hatte, er zähle ihn zu seinen besten Freunden und hoffe, Cullmann zähle ihn auch zu den seinen. Eine Untersuchung der Beziehung zwischen Cullmann und Paul VI. anhand der vorhandenen Briefwechsel und anderem Material aus dem Cullmann-Nachlass wäre eine spannende Forschungsaufgabe. Siehe dazu die Quellen im Cullmann-Nachlass: UB BS:NL353:B:II (die päpstlichen Korrespondenzen) und UB BS:NL353:C:II:538 (Notizen und Unterlagen zu Cullmanns Gesprächen mit Paul VI.).

<sup>841</sup> Offenbar hatte Cullmann in der Zeit des Konzils keine Notizen über die Gespräche mit Paul VI. verfasst. Seine Erinnerung an die Gespräche schrieb er 1995, auf Anfrage von Giuseppe Camadini, dem damaligen Präsidenten des Instituto Paolo VI., auf. Diese Quellen wurde für die vorliegende Arbeit nicht berücksichtigt, da sie noch einer Schutzfrist bis 2031 unterliegen. Aus der Beschreibung der Quellen im Online-Archiv geht aber dennoch dieser Sachverhalt hervor. Siehe: UB BS:NL353:C:II:538.

<sup>842</sup> Siehe den Brief an Manfred Plate: UB BS:NL353:B:III:88, 2,1. Siehe auch den Brief an Ratzinger: Cullmann schreibt Ratzinger, dass er das Zusatzkapitel nicht geschrieben hätte, wenn er sich nicht durch den Brief von Ratzinger dazu ermutigt gefühlt hätte. Genauso wie er das Buch nur wegen der Ermutigung durch Paul VI. geschrieben habe: «Wie ich auch schon die Erstauflage wohl nicht geschrieben hätte ohne die Aufforderung des verehrten Papstes Paul VI. zur schriftlichen Fixierung meines ihn interessierenden Projekts, das ich ihm während des Konzils in den grossen Linien damals mündlich vorgetragen hatte.» UB BS:NL353:B:III:89, 4,3.

<sup>843</sup> Über eine allfällige Verbindung zum Papst Johannes Paul I. ist mir nichts bekannt.

<sup>844</sup> Stehle, Hansjakob: Auf der Rückreise des Papstes von Australien nach Rom. «Cullmann» im Reisegepäck von Johannes Paul II., in: Vaterland, Nr. 10 vom 6.12.1986, 7.

hannes Paul II. mit Wohlwollen, wovon der Brief vom 17. Juli 1986 zeugt. Gott wisse, wie eifrig und kontinuierlich Cullmanns Bemühungen zugunsten der christlichen Einheit gewesen seien.<sup>845</sup> Wie die Verbindung zwischen Cullmann und Ratzinger, dem späteren Papst Benedikt XVI., und dessen Haltung zu *Einheit durch Vielfalt* war, haben wir bereits ausführlich gesehen. Diese knappen Ausführungen zeigen, dass Cullmann bei den Päpsten seiner Zeit in hohem Ansehen stand, sie das Buch und die ökumenischen Gedanken Cullmanns kannten und seinen Einsatz für die Einheit würdigten, auch wenn sein Projekt bisher nicht zur Umsetzung kam.

### 7.1.2 Hinweise einer Cullmann-Rezeption bei Franziskus

Franziskus, der jetzige Papst, kannte Cullmann nicht persönlich. Es gibt aber deutliche Hinweise, dass Franziskus das Buch *Einheit durch Vielfalt* nicht nur sehr schätzt, sondern seine ökumenische Haltung davon beeinflusst worden ist. Aus unterschiedlichen Quellen wird deutlich, dass sich Jorge Mario Bergoglio, Papst Franziskus, auf *Einheit durch Vielfalt* bezieht und in seiner ökumenischen Sicht von Cullmanns Denken beeinflusst ist. Die folgenden Ausführungen stehen unter dem Gesichtspunkt von aktuellen Perspektiven auf *Einheit durch Vielfalt*. Die Rezeption von *Einheit durch Vielfalt* von Papst Franziskus ist ein wichtiges Zeichen für die bleibende Relevanz von Cullmanns ökumenischem Denken.

Auf die Verbindung zwischen der ökumenischen Einstellung von Franziskus und Cullmanns Buch *Einheit durch Vielfalt* haben schon andere hingewiesen. So sieht Kardinal Kasper den ökumenischen Weg, den Franziskus im päpstlichen Schreiben *Die Freude des Evangeliums* vorschlägt, im Anschluss an Cullmanns *Einheit durch Vielfalt*.<sup>846</sup> Auch für den Theologen und Journalist Hei-

---

Auch die *Frankfurter Allgemeine Zeitung* berichtete davon, dass der Papst Cullmanns Buch im Flugzeug gelesen hatte. Siehe: Fischer, Hans-Joachim: Eine Welt auf Gedeih und Verderb, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 18.12.1986.

<sup>845</sup> Im Brief weist Johannes Paul II. noch besonders daraufhin, dass die angestrebte Einheit für den Menschen ein Mysterium bleibe, was er mit einem Verweis auf die Konzilschrift *Gaudium et Spes* Nr. 24 betont. Das Mysterium der Trinität sei auf immer das oberste Modell und die Quelle der Einheit der Christen. Siehe: UB BS:NL353:B:II:42.

<sup>846</sup> Kasper schreibt, dass Franziskus von einem «evangelischen» Ansatz her mahne, nicht von den Unterschieden auszugehen, sondern vom gemeinsamen Glauben. Dabei sei auch die *Hierarchie der Wahrheiten* zu beachten. Franziskus gehe in *Evangelii Gaudium* von einem Verständnis der Kirche als *Communio*, als Einheit in der Vielfalt aus. Das erlaube es ihm, in Anschluss an den Theologen Oscar Cullmann einen Weg in Richtung einer versöhnten Verschiedenheit zu gehen. Dabei verweist er in einer Fussnote auf Cullmanns *Einheit durch Vielfalt*. Siehe: Kasper, Walter: Ein Jahr Pontifikat Papst Franziskus, in: *Zur Debatte. Themen der Katholischen Akademie in Bayern*, Heft 3/2014, 1–7. Gesehen

ner Tück erinnern die Ausführungen in dem Schreiben an Oscar Cullmann.<sup>847</sup> Der katholische Priester, Theologe und Historiker mit Forschungsschwerpunkt in katholischer Erneuerung und der Pfingstbewegung, Peter Hocken, sieht in der sogenannten Caserta-Botschaft, einer Ansprache von Franziskus an eine Pfingstkirche in Caserta, mit an Sicherheit grenzender Wahrscheinlichkeit einen Hinweis auf Cullmanns *Einheit durch Vielfalt*.<sup>848</sup> Weiter meint der Theologe, Journalist und Papstkenner Jürgen Erbacher, dass Franziskus in seiner ökumenischen Haltung stark durch Cullmann beeinflusst sei. Er macht dies nicht nur an einer direkten Referenz auf Cullmann fest, die Bergoglio in einem Gespräch mit einem Rabbiner gemacht hatte, sondern an einer ganzen Reihe von Aussagen, die Franziskus zu unterschiedlichen Anlässen gemacht hat.<sup>849</sup> Der katholische Theologe und Diakon Johannes Fichtenbauer meint gar, dass Franziskus, anders als die Päpste vor ihm, im Projekt Cullmanns eine Chance für den Fortgang der Ökumene sehe und er sich dem ökumenischen Ansatz von Cullmann verschrieben habe.<sup>850</sup> Schliesslich stellt auch Ivan Macut fest, dass Franziskus ökumenische Positionen vertrete, die an Cullmanns *Einheit durch Vielfalt* erinnern würden, was er auch an einer Ansprache von Franziskus zu zeigen sucht.<sup>851</sup> Im Folgenden werden nun einige dieser Aussagen von Franziskus genauer betrachtet, um zu zeigen, inwiefern diese tatsächlich eine Beziehung zu *Einheit durch Vielfalt* zeigen.

---

online unter: [www.kardinal-kasper-stiftung.de/media/einjahrpontifikatpapstfranziskus\\_000.pdf](http://www.kardinal-kasper-stiftung.de/media/einjahrpontifikatpapstfranziskus_000.pdf), Seite 17. [Abfragedatum: 16.12.2020].

<sup>847</sup> Tück, Heiner: Welche Geschenke hat die Reformation der katholischen Kirche gemacht? Papst Franziskus ist einen Schritt auf die Lutheraner zugegangen, in: NZZ am 2. November 2016, 37.

<sup>848</sup> Siehe: Hocken, Azusa, 171. Die ganze Ansprache wird in der Folge wie folgt zitiert – Bergoglio, Privater Besuch, und ist online zu finden unter: [http://w2.vatican.va/content/francesco/de/speeches/2014/july/documents/papa-francesco\\_20140728\\_caserta-pastore-traettino.html](http://w2.vatican.va/content/francesco/de/speeches/2014/july/documents/papa-francesco_20140728_caserta-pastore-traettino.html) [Abfragedatum: 07.04.2021].

<sup>849</sup> Siehe dazu das Kapitel zu Ökumene von Erbacher's Buch über Papst Franziskus, darin besonders die Seiten 224–228: Erbacher, Jürgen: Ein radikaler Papst. Die franziskanische Wende, München 2014. Auch der Theologe und Journalist Raphael Rauch hebt den Einfluss Cullmanns auf die ökumenische Sicht des Papstes heraus. Siehe: Rauch, Raphael: Franziskus in Genf. Der Papst kam wohl ohne Gastgeschenk, <https://www.srf.ch/news/schweiz/franziskus-in-genf-der-papst-kam-wohl-ohne-gastgeschenk> [Abfragedatum: 21.06.2018].

<sup>850</sup> Siehe dazu das Interview, dass Fichtenbauer einer katholischen Zeitschrift gibt: Fichtenbauer, Johannes. Fürst Michaela: Ökumene der Herzen. Gespräch mit Johannes Fichtenbauer, Feuer und Licht, Nr. 284, Februar 2020, 16–19.

<sup>851</sup> Siehe: Macut, Vom Zweifel, 40. Siehe auch: Die Ansprache von Papst Franziskus an die Mitglieder der «Catholic Fraternity of Charismatic Communities and Fellowships», 31. Oktober 2014: [https://www.vatican.va/content/francesco/de/speeches/2014/october/documents/papa-francesco\\_20141031\\_catholic-fraternity.html](https://www.vatican.va/content/francesco/de/speeches/2014/october/documents/papa-francesco_20141031_catholic-fraternity.html) [Abfragedatum: 07.04.2021].

### 7.1.3 *Einheit durch Vielfalt* bei Franziskus

Dass Franziskus *Einheit durch Vielfalt* wirklich kennt und gelesen hat, geht aus einem Gespräch hervor, das er mit dem argentinischen Rabbiner Abraham Skorka geführt hat und das 2010 als Buch erschienen ist.<sup>852</sup> Im Zusammenhang mit dem arabisch-israelischen Konflikt diskutieren die beiden auf einer Metaebene über Philosophien der Konfliktlösung. Bergoglio nimmt dann Cullmann als Beispiel für eine Art der Konfliktlösung, welche die Spannung zwischen zwei in Konflikt stehende Pole stehen lässt und eine Lösung jenseits der Vereinnahmung und gedankenlosen Vermischung sucht:

Ein deutscher lutherischer Theologe, Oscar Cullmann, hat einmal etwas dazu gesagt, wie man es anstellen kann, die verschiedenen christlichen Denominationen zur Einheit zu führen. Ihm zufolge sollen wir nicht danach streben, dass alle von Anfang an dasselbe bekräftigen, und er schlägt vor, in einer versöhnten Verschiedenheit gemeinsam zu gehen. Er löst den religiösen Konflikt der vielfältigen christlichen Konfessionen durch den gemeinsamen Weg dadurch, gemeinsam Dinge zu machen, gemeinsam zu beten. Er bittet uns, dass wir uns nicht gegenseitig mit Steinen bewerfen, sondern dass wir miteinander weitergehen. So kann man bei der Lösung eines Konflikts mit den Wirkungskräften aller vorankommen, ohne die verschiedenen Traditionen aufzuheben oder dem Synkretismus anheimzufallen. Jeder Einzelne sucht von seiner Identität aus, in Versöhnung, nach der Einheit der Wahrheit.<sup>853</sup>

Dass Bergoglio Cullmanns Entwurf nur sehr schemenhaft wiedergibt, mag daran liegen, dass es sich bei dem Buch um ein Gespräch und keine theologische Abhandlung handelt. Auch ist zu bedenken, dass Cullmanns Buch von Deutsch auf Spanisch und Bergoglios Bezugnahme von Spanisch auf Deutsch übersetzt worden ist.<sup>854</sup> Gleichwohl zeigt es, dass Bergoglio Cullmanns Projekt kennt und als Beispiel heranzieht, wenn es darum geht, Konflikte zu lösen. Er gibt korrekt wieder, dass für Cullmann die Einheit nicht darin besteht, dass alle von Anfang an dasselbe bekräftigen, sondern in «versöhnter

---

<sup>852</sup> Siehe: Bergoglio, Jorge. Skorka, Abraham: *Über Himmel und Erde*. Jorge Bergoglio im Gespräch mit dem Rabbiner Abraham Skorka. Deutsche Ausgabe hg. von Rosenberg, Diego, übersetzt von Silke Kleemann und Strobel Matthias, München 2013. An einer Privataudienz mit Vertretern der weltweiten charismatisch orientierten Vineyard-Bewegung, bei der ich anwesend sein durfte, nickte mir zudem Franziskus wohlwollend zu, als er erfuhr, dass ich eine Dissertation zu Cullmanns *Einheit durch Vielfalt* schreibe. Seine Reaktion liess darauf schliessen, dass er das Buch kannte.

<sup>853</sup> Bergoglio/Skorka, *Über Himmel*, 223–224.

<sup>854</sup> Vielleicht hat er das Buch gar auf Italienisch gelesen, das Interview dann auf Spanisch geführt und das ganze wurde dann wieder ins Deutsche übersetzt.

Verschiedenheit» gemeinsam zu gehen. In *Einheit durch Vielfalt* legt Cullmann zwar dar, dass es eine gemeinsame Glaubensbasis braucht, aber auch, dass verbleibende Divergenzen toleriert werden sollen und auch in Bezug auf die bekräftigten Glaubensaussagen keine Uniformität angestrebt werden soll. Die Prägung der Formel von der *versöhnten Verschiedenheit* geht nicht auf Cullmann zurück, sondern wird vor allem mit Harding Meyer in Verbindung gebracht, und doch verwendet Cullmann diese in seinem Buch im Hinblick auf sein Projekt. Cullmann schreibt über zu erarbeitende gemeinsame Dokumente der konziliaren Gemeinschaft, dass darin nicht nur Konvergenz gesucht werden dürfe, sondern Einheit in *versöhnter Verschiedenheit*, wie man jetzt zu sagen pflege.<sup>855</sup> Wenn Bergoglio hier davon spricht, dass Cullmann vorschläge, in *versöhnter Verschiedenheit* gemeinsam zu gehen, dann spiegelt sich darin der Gedanke von sich ergänzenden Charismen der Konfessionen wider, die in ihrer jeweiligen Eigenständigkeit und Verschiedenheit doch gemeinsam einen Weg gehen. Jedenfalls wird hier klar, dass Bergoglio die Formel der *versöhnten Verschiedenheit* mit Cullmann in Verbindung bringt, was noch von Bedeutung sein wird. Für Cullmanns Vorschlag ist weiter zentral, dass Christen in den anderen Konfessionen nicht zuerst die Entstellung sehen – also einander nicht mit Steinen bewerfen – sondern das Charisma. Wenn Bergoglio im Zusammenhang mit dem Vorankommen in einem Konflikt von den «Wirkkräften» spricht, die alle dem Vorankommen dienen und nicht zur Aufhebung einer Tradition oder zur synkritischen Vermischung führen, dann erinnert dies stark an den Gedanken der Vielfalt der Charismen, durch die, nach Cullmann, die Einheit zustande kommt. Bergoglio spricht hier aber nicht direkt von Charismen. Den Gedanken vom diversifizierenden und gleichzeitig Einheit stiftenden Wirken des Heiligen Geistes nimmt er dafür in der oben erwähnten Caserta-Botschaft auf. Tatsächlich erinnern Teile der Ansprache von Franziskus stark an Cullmanns Werk. Bevor auf die Ansprache von Franziskus eingegangen wird, sei hier der Kontext dieses Besuchs einer pfingstlich geprägten Gemeinde erhellt. Bergoglio war schon seit seiner Zeit als Erzbischof von Buenos Aires mit zahlreichen Verantwortlichen von verschiedenen charismatisch und pfingstlich geprägten Gemeinden bekannt. So besuchte er seit 2004 die Kongresse der ökumenischen Gemeinschaft *The Renewed Communion of Evangelicals and Catholics in the Holy Spirit*.<sup>856</sup> Am Kongress im Jahr 2006 wurde Bergoglio gebeten, einige Worte an die Teilnehmer zu richten. Zu allererst bat er um Gebet, und in diesem Kontext ist das Bild entstanden, wo Ber-

<sup>855</sup> Cullmann, *Einheit*<sup>1</sup>, 109. *Einheit*<sup>2</sup>, 115.

<sup>856</sup> Siehe: <https://zenit.org/articles/on-ecumenical-dialogue-with-pentecostals/> [Abfragedatum: 07.04.2021].

goglio vor einer Gruppe pfingstlicher Pastoren kniend Gebet empfängt, welches spätestens, als er zum Papst gewählt wurde, weltweit Aufsehen erregte.<sup>857</sup> Von diesem Tage an, berichtet Peter Hocken, habe sich Bergoglio monatlich zum Gebet mit verschiedenen pfingstlichen Pastoren getroffen.<sup>858</sup> Es war auch an diesem Kongress, an dem Bergoglio Giovanni Traettino, den Leiter der *Chiesa pentecostale della Riconciliazione*, den er am 28. Juli 2014 besuchen sollte, kennenlernte. Der erwähnte Besuch ist insofern bedeutungsvoll, als es der erste Besuch eines Papstes bei in einer Pfingstgemeinde war.<sup>859</sup> Offiziell galt die Anwesenheit des Papstes in der Pfingstkirche der Versöhnung als privater Besuch aus Anlass der Begegnung mit Giovanni Traettino.<sup>860</sup> Franziskus bezieht sich dann in seiner Ansprache auf die von Paulus angeprangerte Parteienbildung im ersten Korintherbrief. Darin sieht er den Beginn der Spaltung in der Christenheit. Es sei nicht der Geist, der diese Spaltung hervorbringe, wenn er auch etwas Ähnliches wie die Spaltung bewirke. Spaltung bringe der Neider, bringe Satan, der Vater der Spaltung, der allein von der Spaltung der Kirche profitiere. Dann kommt die Passage, die am deutlichsten an Cullmanns *Einheit durch Vielfalt* erinnert und in der Hocken einen klaren Verweis auf Cullmann sieht:

Was bringt der Heilige Geist hervor? Ich habe gesagt, dass er etwas anderes hervorbringt, von dem man vielleicht meinen könnte, es sei Spaltung, es ist aber keine. Der Heilige Geist bringt die «Vielfalt» in der Kirche hervor: Erster Brief an die Korinther, Kapitel 12. Er bringt die Vielfalt hervor! Und diese Vielfalt ist wirklich sehr reich, sehr schön. Aber ausserdem bringt der Heilige Geist auch die Einheit hervor, und so ist die Kirche eine in der Vielfalt. Sie ist – um ein schönes Wort eines evangelischen Christen zu gebrauchen, das ich sehr liebe – eine vom Heiligen Geist «versöhnte Vielfalt». Er bringt beides hervor: Er bringt die Vielfalt der Geistesgaben und ausserdem die Harmonie der Geistesgaben hervor. Daher sagten die frühen Theologen der Kirche, die frühen Kirchenväter – ich spreche vom dritten oder vierten Jahrhundert: «Der

<sup>857</sup> Siehe: [www.katholisches.info/2014/07/12/privatbesuch-von-papst-franziskus-in-evangelikaler-kirche/](http://www.katholisches.info/2014/07/12/privatbesuch-von-papst-franziskus-in-evangelikaler-kirche/) [Abfragedatum: 07.04.2021].

<sup>858</sup> Siehe: Hocken, Peter: *Azusa, Rom, and Zion*, Eugene 2016, 167.

<sup>859</sup> Siehe: Hocken, Azusa, 168. Laut Hocken kann der Besuch als Zeichen einer neuen Phase der ökumenischen Beziehungen der römisch-katholischen Kirche gedeutet werden. Während bisher der ökumenische Dialog mit Orthodoxen, Anglikanern und Lutheranern im Vordergrund stand, wende sich Franziskus nun vermehrt freien Gemeinden mit pfingstlicher, charismatischer und evangelikaler Prägung zu. Siehe dazu: Hocken, Azusa, 169.

<sup>860</sup> Bergoglio, *Privater Besuch*, 1.

Heilige Geist ist Harmonie», denn er schafft diese harmonische Einheit in der Vielfalt.<sup>861</sup>

In diesen Zeilen wird der Grundgedanke aus *Einheit durch Vielfalt* ersichtlich, nämlich dass es der Heilige Geist ist, der Einheit und Vielfalt schafft. Wie bei Cullmann wird dies mit einem Verweis auf 1Kor 12 begründet. Der Heilige Geist schafft die Vielfalt der Charismen und wirkt gleichzeitig deren Einheit. Wenn zudem bedacht wird, dass Franziskus die Formel der *versöhnten Verschiedenheit* bereits Cullmann zugeschrieben hatte, dann ist es naheliegend, in dem evangelischen Christen, dessen Wort er gebraucht, Cullmann zusehen. Franziskus greift also einen Kerngedanken von *Einheit durch Vielfalt* auf und bewertet ihn positiv. Allerdings spricht Franziskus von Einheit *in der* und nicht *durch* Vielfalt. Gleichwohl ist der Kerngedanke von Cullmanns Projekt erkennbar. Dies wird weiter deutlich, wenn man den weiteren Verlauf der Ansprache verfolgt. Er vergleicht nämlich die Einheit in der Kirche mit der Globalisierung und fragt, mit welchem Bild man dies erklären könnte:

Denken wir daran, was die Globalisierung ist, und daran, was die Einheit in der Kirche wäre: vielleicht eine Kugel, wo alle Punkte gleich weit vom Mittelpunkt entfernt und alle gleich sind?<sup>862</sup> Nein! Das ist Einförmigkeit. Und der Heilige Geist bringt keine Einförmigkeit hervor!<sup>863</sup>

Hier braucht Franziskus zwar ein Bild, das Cullmann nicht benutzt hat. Aber die Aussage, die er damit macht, trifft sich mit dem, was Cullmann über das diversifizierende Wirken des Heiligen Geist sagt, nämlich, dass dieser nie Uniformität hervorbringt. Franziskus schlägt das Bild eines Polyeders vor, das zwar eine Einheit sei, dessen Teile aber alle unterschiedliche seien:

[...] jedes hat seine Besonderheit, sein Charisma. Das ist die Einheit in der Vielfalt. Auf diesem Weg bringen wir Christen das hervor, was wir mit dem theologischen Namen «Ökumene» bezeichnen: Wir versuchen, dafür zu sorgen, dass die Vielfalt vom Heiligen Geist immer harmonischer gestaltet und zur Einheit wird.<sup>864</sup>

---

<sup>861</sup> Bergoglio, Privater Besuch, 2.

<sup>862</sup> Dieses Bild der Kugel, auf der alle Punkte gleich weit entfernt sind und daher alle gleich sind, entnimmt Franziskus offenbar vom Rabbiner Skorka (siehe oben), welcher dieses Bild im Zusammenhang der Diskussion des Israel-Palästina-Konflikts verwendet. Siehe: Bergoglio/Skorka, *Über Himmel*, 219.

<sup>863</sup> Bergoglio, Privater Besuch, 2.

<sup>864</sup> Bergoglio, Privater Besuch, 2–3.

Franziskus verwendet hier nun den Begriff des Charismas für die Besonderheiten, die der Heilige Geist wirkt. Auch dies erhärtet die Wahrscheinlichkeit, dass hier Cullmanns *Einheit durch Vielfalt* im Hintergrund steht. Zudem greift er den Gedanken auf, dass die Vielfalt harmonischer gestaltet werden sollte und zur Einheit werden solle. Es geht ihm offensichtlich um eine Einheit, die nicht in Uniformität besteht, die vielmehr durch die harmonisch gestaltete Vielfalt zustande kommt. In der Folge erinnert zwar die Wortwahl nicht mehr so direkt an Cullmann, gleichwohl ist eine gewisse Analogie festzustellen. Franziskus spricht dann nämlich von der Bedeutung der Fleischwerdung des Wortes, also von der zentralen Bedeutung von Jesus Christus als Gott und Mensch für den christlichen Glauben. Darin sieht er das Kriterium der christlichen Gemeinschaft. Er lässt also der Feststellung der vom Geist gewirkten Vielfalt ein Bekenntniskriterium folgen. In Cullmanns *Einheit durch Vielfalt* folgt auf die Ausführungen über das diversifizierende Wirken des Geistes und die unterschiedlichen Charismen der Konfessionen ein Kapitel über die *Hierarchie der Wahrheiten*, in dem er auf die Notwendigkeit einer gemeinsamen Spitze der Hierarchie der Wahrheiten – auf ein gemeinsames Bekenntnis – hinweist. Franziskus weist also, wie Cullmann, auf die Wichtigkeit eines gemeinsamen Glaubensfundaments hin. Wenn auch Franziskus in dieser Ansprache nicht explizit das Buch *Einheit durch Vielfalt* erwähnt, so ist doch klar, dass er sich darauf bezieht und die Grundgedanken des diversifizierenden und Einheit schaffenden Wirken des Heiligen Geistes erfasst hat und diesen Gedanken positiv bewertet. Das Schweigen über Cullmanns Vision der Umsetzung dieses Grundgedankens in einer Superstruktur ist allerdings hier zu vermerken. Sicherlich hätte dies kaum in den Kontext dieser Ansprache gepasst. Darüber, wie Franziskus zu einer solchen möglichen Superstruktur steht, kann also aufgrund dieses Textes nur spekuliert werden.

Es gibt aber weitere Beispiele, die nahelegen, dass Franziskus in seiner ökumenischen Haltung von Cullmanns Denken beeinflusst ist. In den äusserst knappen Ausführungen über die Ökumene im Apostolischen Schreiben *Evangelii Gaudium* sehen sich, wie wir gesehen haben, weitere Theologen an Cullmann erinnert. Franziskus betont dort, wie dringend die Suche nach Einheit sei, und gibt sich sicher, dass schnelle Annäherungen möglich seien, wenn sich die Kirchen auf die verbindenden Überzeugungen konzentrieren und sich an die *Hierarchie der Wahrheiten* erinnern. Damit betont Franziskus ein konziliares Prinzip, das auch in Cullmanns Projekt zentral ist. Einige Zeilen weiter spricht er von dem Vielen und Kostbaren, was die Kirchen voneinander lernen können:

Und wenn wir wirklich an das freie und grossherzige Handeln des Geistes glauben, wie viele Dinge können wir voneinander lernen! Es handelt sich

nicht nur darum, Informationen über die anderen zu erhalten, um sie besser kennen zu lernen, sondern darum, das, was der Geist bei ihnen gesät hat, als ein Geschenk aufzunehmen, das auch für uns bestimmt ist. Um nur ein Beispiel zu geben: Im Dialog mit den orthodoxen Brüdern haben wir Katholiken die Möglichkeit, etwas mehr über die Bedeutung der bischöflichen Kollegialität und über ihre Erfahrung der Synodalität zu lernen. Durch einen Austausch der Gaben kann der Geist uns immer mehr zur Wahrheit und zum Guten führen.<sup>865</sup>

Franziskus betrachtet die Konfessionen hier offensichtlich unter dem Gesichtspunkt der Gaben, die der Heilige Geist in sie hineinlegt. Dabei betont er den Geschenkcharakter, den die Gaben an die anderen Konfessionen für die römisch-katholische Kirche hat. So könnte man sagen, dass er in der orthodoxen Tradition die Gaben der Synodalität der Bischöfe sieht, von der die römisch-katholische Kirche lernen könne. Die Rede vom Austausch der Gaben, die zur Wahrheit und zum Guten führe, liegt ganz in der Logik der sich ergänzenden Charismen bei Cullmann. Das Beispiel, das Franziskus hier macht, dürfte genau dem entsprochen haben, was Cullmann damit meinte:<sup>866</sup> von den Charismen anderer Traditionen lernen, um das Eigene zu vertiefen und zu reinigen. Insofern könnte Franziskus als ein Vorbild darin gelten, was die Anwendung von Cullmanns Beobachtungen über das Wirken des Geistes anbelangt. Hier kann von einer qualitativen Entfaltung der Charismen gesprochen werden, die erst durch ihre Komplementarität, durch das demütige Lernen voneinander zustande kommt. Auch in dieser Aussage über die Einheit kann also ein Kerngedanke aus Cullmanns *Einheit durch Vielfalt* erkannt werden. Eine ähnliche Aussage über die Gaben des Geistes, die den christlichen Konfessionen geschenkt sind und die als Geschenk an die Einheit zu verstehen seien, findet sich im Interviewbuch, das Antonio Spadaro 2013 mit Franziskus geführt hat. Franziskus sagt dort:

In den ökumenischen Beziehungen ist dies wichtig: das, was der Geist in den anderen gesät hat, nicht nur besser zu kennen, sondern vor allem auch besser anzuerkennen als ein Geschenk an uns. [...] Wir müssen vereint in den Un-

<sup>865</sup> Siehe: Franziskus, *Evangelii Gaudium*, Paragraf 246.

<sup>866</sup> In seiner Ansprache an die Delegation des ökumenischen Patriarchats von Konstantinopel am 28. Juni 2013 betont Franziskus auch den Austausch der Gaben, durch welchen der Dialog zur ganzen Wahrheit führe: «Er entfernt uns nicht von der Wahrheit; vielmehr führt er uns durch den Austausch der Gaben unter der Leitung des Geistes der Wahrheit zur ganzen Wahrheit (vgl. Joh 16,13).» Siehe: [http://w2.vatican.va/content/francesco/de/speeches/2013/june/documents/papa-francesco\\_20130628\\_patriarcato-ecumenico-costantinopoli.html](http://w2.vatican.va/content/francesco/de/speeches/2013/june/documents/papa-francesco_20130628_patriarcato-ecumenico-costantinopoli.html) [Abfragedatum: 16.12.2020].

terschieden vorangehen. Es gibt keinen anderen Weg, um eins zu werden. Das ist der Weg Jesu.<sup>867</sup>

Das Bild vom Weg, der in *versöhnter Verschiedenheit* zu gehen sei, taucht immer wieder auf. Hier macht er eine klare Aussage, dass dies der einzige Weg zur Einheit sei. So auch in einer Aussage im autobiografischen Interviewbuch, das 2010 erstmals auf Spanisch veröffentlicht wurde, also bevor Bergoglio Papst wurde. Das Ziel des Interviews – so die Interviewer – war es nicht, die angesprochenen Themen erschöpfend zu behandeln, sondern eine Annäherung an das Denken Bergoglios zu erhalten. Auf die Frage, ob er glaube, dass man bei der Wiedervereinigung der christlichen Konfessionen vorankommen werde, antwortet er:

Ich möchte zunächst die Schritte lobend erwähnen, die durch die ökumenische Bewegung erreicht worden sind und weiterhin erreicht werden. Wir fühlen uns als Katholiken und Protestanten einander näher, wir leben miteinander, mit den Unterschieden. Man sucht nach einer versöhnten Verschiedenheit. Und jetzt antworte ich direkt auf Ihre Frage: Ich halte nichts davon, dass man heute in den Kategorien der Einheitlichkeit oder der vollständigen Einheit denkt; vielmehr geht es um eine versöhnte Verschiedenheit, zu der gehört, dass man gemeinsam unterwegs ist, gemeinsam betet und arbeitet und miteinander die Begegnung mit der Wahrheit sucht.<sup>868</sup>

An dieser Reaktion ist zunächst erstaunlich, dass es eine Antwort auf eine unvermittelte Frage zur Ökumene ist. Zuvor wurde er nach der Zukunft der katholischen Kirche gefragt, und seine Antwort liess nicht auf eine Folgefrage zur Ökumene schliessen. Sie zeigt also, was ihm im Hinblick auf die Ökumene zuoberst aufliegt. Dabei wird klar, dass für ihn die ökumenische Bewegung bereits viel erreicht hat und dass er nichts von «Einheitlichkeit» oder «vollständiger Einheit» hält. Wiederum betont er hier die Einheit in *versöhnter Verschiedenheit*. Klar ist Cullmann nicht der Einzige, der von der Notwendigkeit der Einheit in Vielfalt geschrieben hat, und doch entspricht die Aussage ganz der Linie Cullmanns: Er wies auch auf die Fortschritte der ökumenischen Bewegung hin und nannte das Streben nach Uniformität eine Sünde gegen den Heiligen Geist. In einem anderen Kontext wiederholt Franziskus die Bedeutung der Einheit in *versöhnter Verschiedenheit*. Anlässlich der Gebetswoche zur Einheit der Christen 2014 spricht er davon in einer Predigt. Er erwähnt dort die

---

<sup>867</sup> Spadaro, Antonio: Das Interview mit Papst Franziskus, Freiburg i. Br. 2013, 8.

<sup>868</sup> Rubin, Sergio/Abrogetti, Francesca: Papst Franziskus. Mein Leben, mein Weg, El Jesuita, Freiburg i. Br. 2013, 181.

Spaltungen, die «wir alle» erlitten hätten und bekräftigt, den Weg der Einheit brüderlich gemeinsam zu gehen:

Wir alle haben durch die Spaltungen Schaden erlitten. Wir alle wollen nicht zum Ärgernis werden. Gehen darum wir alle gemeinsam brüderlich den Weg zur Einheit, auch indem wir unterwegs Einheit stiften, jene Einheit, die vom Heiligen Geist kommt und die uns eine ganz eigene Besonderheit bringt, die nur der Heilige Geist verwirklichen kann: die versöhnte Verschiedenheit! Der Herr erwartet uns alle, er begleitet uns alle. Er ist mit uns allen auf diesem Weg der Einheit.<sup>869</sup>

Wiederum betont Franziskus hier den gemeinsamen Weg der Einheit in *versöhnter Verschiedenheit*. In der Predigt hebt Franziskus dann die ökumenischen Errungenschaften seiner Vorgänger hervor und macht im Zusammenhang damit dann eine Aussage, die nahelegt, dass er durch den ökumenischen Dialog eine Vertiefung des Petrusamts, worin Cullmann ja ein römisch-katholisches Charisma sieht, zu erkennen meint:

Das Werk dieser Päpste hat dazu geführt, dass die Dimension des ökumenischen Dialogs ein wesentlicher Aspekt im Amt des Bischofs von Rom geworden ist, sodass heute der Petrusdienst ohne eine Einbeziehung dieser Öffnung für den Dialog mit allen an Christus Glaubenden nicht vollkommen erfasst wäre. Wir können auch sagen, dass der ökumenische Weg erlaubt hat, das Verständnis des Amtes des Nachfolgers Petri zu vertiefen, und wir sollen zuversichtlich sein, dass dieser Weg auch für die Zukunft weiter in diesem Sinn seine Wirkung tut.<sup>870</sup>

Damit sagt Franziskus quasi, dass der ökumenische Dialog zur Vertiefung des römisch-katholischen Charismas des Petrusdienstes geführt hat und dieser heute ohne diese ökumenische Dimension nicht mehr zu verstehen wäre. Genau dies forderte Cullmann: Die Vertiefung der eigenen Charismen durch die Konfrontation mit anderen Konfessionen. Es ist dies ein weiteres Beispiel dafür, was weiter oben die qualitative Entfaltung eines Charismas durch die Konfrontation mit anderen genannt wurde. Nach dieser Aussage entfaltete sich eine Dimension, eine Qualität des Petrusdienstes durch die Konfrontation mit konfessionellen Geschwistern. Die Entfaltung ging dabei in eine

---

<sup>869</sup> Siehe die Predigt von Franziskus anlässlich der Gebetswoche für die Einheit der Christen 2014: [www.vatican.va/content/francesco/de/homilies/2014/documents/papa-francesco\\_20140125\\_vespri-conversione-san-paolo.html](http://www.vatican.va/content/francesco/de/homilies/2014/documents/papa-francesco_20140125_vespri-conversione-san-paolo.html) [Abfragedatum: 07.04.2021].

<sup>870</sup> [www.vatican.va/content/francesco/de/homilies/2014/documents/papa-francesco\\_20140125\\_vespri-conversione-san-paolo.html](http://www.vatican.va/content/francesco/de/homilies/2014/documents/papa-francesco_20140125_vespri-conversione-san-paolo.html) [Abfragedatum: 07.04.2021].

Richtung zu mehr Offenheit für den interkonfessionellen Dialog, und insofern ist darin eine Reinigung von Entstellung zu sehen. Es ist dies ein weiteres Beispiel dafür, was Cullmann meinte, als er von Einheit *durch* Vielfalt sprach.

Franziskus wiederholt also in unterschiedlichen Kontexten, dass die Einheit vom Heiligen Geist gewirkt ist. Er spricht von den Gaben, die der Geist in die unterschiedlichen Konfessionen legt und die auch als Geschenk an die Einheit wahrgenommen werden sollten. Keinen Hehl macht er daraus, dass er nichts von Einheitlichkeit zwischen den Kirchen hält. Nur der Heilige Geist könne diese Einheit schenken, die eine Einheit in *versöhnter Verschiedenheit* sei. Diese Formel bringt er mit Cullmann in Verbindung. Franziskus nennt auch Beispiele, die ein Lernen und Vertiefen der eigenen Gaben durch den Dialog mit den anderen nahelegen. Darin können Beispiele für eine qualitative Entfaltung von Charismen gesehen werden, die nur durch die Konfrontation mit anderen Konfessionen möglich wurden. Alle diese Gedanken erinnern sehr stark an Cullmanns *Einheit durch Vielfalt*. Der Fakt, dass er an zwei Stellen direkt auf Cullmann hinweist, machen den Einfluss von Cullmanns Denken auf Franziskus deutlich. Es ist allerdings festzuhalten, dass Franziskus an keiner Stelle direkt auf die Pläne Cullmanns zur praktischen Verwirklichung einer Gemeinschaft autonomer Kirchen eingeht. Die Weg-Metapher bleibt bei ihm ohne Reflexion über eine Strukturierung dieses gemeinsamen Weges. Gleichwohl dürfte sich Cullmann sehr gefreut haben ob dem, was wir uns gerade vor Augen geführt haben. Cullmann erachtete eine Struktur ja nur insofern als notwendig, als dass ohne sie kein verbindlicher Rahmen für die Einheit *durch* Vielfalt – ich sage nun: für die qualitative Entfaltung der Einheit durch die Entfaltung der Charismen, die nur durch die Begegnung und das Lernen voneinander möglich wird – gegeben wäre, der sie davor bewahrt, in Vergessenheit zu geraten. Ohne den Einfluss eines Papstes nun überschätzen zu wollen, verleiht die Offenheit, die Franziskus gegenüber Cullmanns ökumenischem Denken hat, den Erwägungen aus *Einheit durch Vielfalt* eine hohe Aktualität und zeigen in die Richtung, worin die Impulse für die heutige ökumenische Situation bestehen könnten. Die bleibende Aktualität von Cullmanns «Einheit durch Vielfalt» ergibt sich aber nicht aus der Rezeption durch Papst Franziskus. Sie ergibt sich aus den darin enthaltenen Gedanken, die grösstenteils nichts an ihrer Bedeutung und Relevanz eingebüsst haben, wie ich in der nun folgenden kritischen Würdigung und den zehn Thesen am Schluss zeigen werde. Die Parallelen des ökumenischen Denkens zwischen Cullmann und Franziskus begründen die bleibende Bedeutung von «Einheit durch Vielfalt» demnach nicht, bezeugen sie aber.

## 7.2. Kritische Würdigung

In der kritischen Würdigung interessiert uns hier, nochmals genau herauszuschälen, was das Denken Cullmanns, sein Projekt und die Ergebnisse aus der Diskussion der Reaktionen für eine Bedeutung für die ökumenische Bewegung, aber auch für die einzelnen kirchlichen Traditionen haben könnten. Hierzu werden wir uns zunächst nochmals den ökumenischen Weg Cullmanns von den Anfängen bis zur Aufgabe seines Projekts vor Augen führen. Daran wird erkennbar, dass Cullmann ein sehr gutes ökumenisches Urteilsvermögen besass. Wir werden sehen, wo er mit seinen Annahmen über die Ökumene richtig lag und wo er Dinge vielleicht falsch eingeschätzt hat. Damit werden auch alle Fäden dieser Studie zusammengeführt, und so kann gezeigt werden, welche Aspekte von Cullmanns ökumenischem Denken von bleibender Bedeutung sind. Diese werde ich zum Schluss anhand von zehn Thesen mit knappen Erläuterungen festhalten.

### 7.2.1 Der ökumenische Weg Cullmanns

Wir haben gesehen, dass Cullmann schon früh Kontakt mit Theologen aus den verschiedenen Konfessionen, gerade auch mit römisch-katholischen Vertretern hatte. Sowohl der Umgang mit konfessionell verschiedenen Professoren als später auch mit Studenten aller Traditionen liess die Frage der Einheit zu einem persönlichen Anliegen Cullmanns werden. In seinen exegetischen Studien sah er einen Beitrag zum ökumenischen Gespräch. Darin bemühte er sich um möglichst grosse Objektivität und wollte seine Erkenntnisse möglichst von aktuellen Philosophien oder auch liebgewonnenen Ansichten freihalten. Er setzte sich immer wieder mit Fragen von ökumenischer Relevanz auseinander und kam dabei auf ganz eigene Schlüsse. So beschrieb Cullmann 1946 in *Christus und die Zeit* etwa das Problem zwischen der römisch-katholischen Kirche und den protestantischen Kirchen durch das Raster seiner heilsgeschichtlichen Theologie: Für die römisch-katholische Kirche sei es eine Glaubensfrage, dass die eschatologische Spannung zwischen dem «Schon jetzt» und dem «Noch nicht» des Reiches Gottes im Lehramt und der Unfehlbarkeit des Papstes aufgehoben sei. Für die Protestanten sei es ihrerseits eine Glaubensfrage, dass diese Spannung nicht aufgehoben werden könne. Damit beschrieb er schon früh, was er später mit dem Verweis auf das *ius divinum* für das Papstamt innerhalb der römisch-katholischen Kirche als Hauptproblem für eine gemeinsame Struktur der Kirchen beschrieb. In seinem Petrusbuch von 1952 anerkannte er das Felsenwort zwar als jesuanisch, sah darin aber nur eine einmalige Grundlegung, die keinen bestimmten Sukzessionsmodus vorsehe, wovon also kein bleibender göttlicher Auftrag für das Papsttum

abgeleitet werden könne. Während ihm in der frühen Phase seiner Auseinandersetzung mit der Ökumene noch eine geeinte Kirche als Ziel vorschwebte, sah er zunehmend den Wert der Vielfalt von unterschiedlichen Konfessionen. Dies drängte sich ihm von zwei Seiten her auf. Zum einen aus phänomenologischen Gründen: Die Einzigartigkeit der Gottesdienste und Feiern der unterschiedlichen Konfessionen zeigten sich ihm als erfahrbaren Reichtum des Wirkens des Heiligen Geistes. In den unterschiedlichen Feiern meinte er den einen Leib Christi in jeweils besonderer Gestalt wahrnehmen zu können. Neben dieser phänomenologischen Begründung drängte sich ihm der Wert der Vielfalt der Konfessionen auch aufgrund seiner exegetischen Beobachtungen auf. Hierzu sei bemerkt, dass er aufgrund seiner heilsgeschichtlichen Theologie die frühen christlichen Gruppen innerhalb derselben eschatologischen Spannung sah, in der er die Kirchen seiner Zeit verortete. Das erlaubte ihm, ziemlich direkt Parallelen zwischen dem Neuen Testament und seiner Zeit festzustellen und daraus praktische Rückschlüsse zu ziehen. So meinte er im Neuen Testament zu erkennen, dass es nie eine völlig geeinte und vollkommene Kirche gegeben habe, vielmehr sah er im Neuen Testament bereits eine Vielfalt abgebildet. Hinweise hierfür sah er etwa im Murren der Hellenisten bei der Verteilung der Güter an die Witwen oder in der Trennung von Paulus und Barnabas, im antiochenischen Zwischenfall sowie in den unterschiedlichen Ausprägungen des Christentums entsprechend der neutestamentlichen Schriften. Wie aber passte die Vielfalt mit der gesuchten Einheit zusammen? Hier gerieten die Aussagen von Paulus über die verschiedenen Gaben vom Heiligen Geist in 1Kor 12 in Cullmanns Fokus. Die Leib-Metapher wurde ab 1957 zum Leitmotiv seiner Erwägungen zur Einheit. Er kam zur Überzeugung, dass der Heilige Geist Einheit immer in Vielfalt schaffe und dies bei der Suche nach Einheit unbedingt berücksichtigt werden müsse. Aber auch andere neutestamentliche Bilder brachte er bereits hier in Zusammenhang mit der Frage der Ökumene. So etwa zeigte er am Beispiel vom Umgang Paulus' mit den «Schwachen im Glauben», dass keine Gemeinschaft ohne Opfer auskomme und die Liebe wichtiger sei als die persönliche Freiheit. In der Parteibildung im Ersten Korintherbrief sah er eine Mahnung, dass die Autorität eines Menschen nie zum Personenkult und dadurch dann eben zur Parteibildung werden dürfe. Seine Erfahrung und seine exegetischen Studien schienen also in die gleiche Richtung zu weisen. Am Vorabend des Konzils verliess er dann zum ersten Mal den Boden exegetischer Studien und verband seine Gedanken zur Einheit mit dem praktischen Vorschlag einer ökumenischen Kollekte. Diese begründete er mit der Kollekte für die Armen in Jerusalem, die Paulus nach der Trennung seiner und der petrinen Mission beim Apostelkonvent in seinen Gemeinden sammelte. In einer gegenseitigen Kollekte sah Cullmann zu diesem Zeit-

punkt das einzig mögliche Band der Einheit zwischen den Konfessionen. Grundverschieden schienen ihm die Auffassung der Ökumene von der römisch-katholischen Kirche und jener der im ÖRK zusammengeschlossenen Kirchen. Aufgrund seiner ausgezeichneten Kontakte zu Vertretern der römisch-katholischen Hierarchie, die vor dem Konzil einzigartig gewesen sein dürfte, wurde er als persönlicher Gast zum Zweiten Vatikanischen Konzil eingeladen. Vom Konzilsgeschehen war er tief beeindruckt und sah die römisch-katholische Kirche durch das Konzil und die Konzilsdekrete verändert. Er begann einen Zusammenschluss der Kirchen im Sinne einer Föderation zu erwägen. Über diese Idee sprach er auch mit Paul VI., der ihn ermutigte, seine Gedanken aufzuschreiben. Es scheint, dass zu diesem Zeitpunkt sein Glaube an eine Gemeinschaft der Kirchen geweckt wurde, den er als unverzichtbar für das Vorwärtstommen in der Frage der Einheit ansah. Zunächst verarbeitete er aber noch die verschiedenen Impulse, die er auf dem Konzil aufgenommen hatte. Im Zuge des Konzils begann er die Besonderheiten der Konfessionen als Charismen zu charakterisieren. Er beschrieb nun, wie die Charismen der römisch-katholischen Kirche und der protestantischen Kirchen komplementär zueinander gehörten. Mit den scheinbar gegensätzlichen Kräften der Konzentration und des Universalismus, die er in der ganzen Bibel zu erkennen meinte, beschrieb er die Charismen der römisch-katholischen Kirche und der protestantischen Kirchen. Die gesunde Balance der beiden Kräfte nannte er die *Harmonie des Evangeliums*. Um diese nicht zu verlieren, bräuchten die Konfessionen sich nebeneinander. Deutlich wird daran, dass er sich vor allem mit der Frage der Einheit zwischen diesen beiden Traditionen auseinandersetzte und die Orthodoxie ihn weniger beschäftigte. Auch setzte er sich mit der Bedeutung des Prinzips der *Hierarchie der Wahrheiten* auseinander und versuchte, Schlüsse daraus für das Miteinander der Konfessionen zu ziehen. Durch die Herstellung einer *Hierarchie der Wahrheiten* innerhalb einer Kirche, meinte Cullmann, könnten dogmatische Kontroversen entschärft werden. Aber auch hier sah er das Prinzip der Einheit und Vielfalt: Die unterschiedlichen Charismen würden unterschiedliche Offenbarungen nach sich ziehen, die sich in unterschiedlichen *Hierarchien der Wahrheiten* niederschlagen würden. Während es eine gemeinsame Spitze der Wahrheiten brauche, sollte ansonsten die Vielfalt an behaupteten unterschiedlichen Dogmen bestehen bleiben und gegenseitig als Reichtum anerkannt werden. Hier begann Cullmann auch von wahren und falschem Ökumenismus zu reden. Er warnte vor falschem Ökumenismus, der die Vielfalt nicht respektiere und eine Fusion oder eine Uniformität anstrebe, und nannte dies gar Sünde gegen den Heiligen Geist. Nach seiner Emeritierung verbrachte er ein Jahr im Heilsgeschichtlichen Institut in

Tantur<sup>871</sup> bei Jerusalem, das ein Ort der ökumenischen Begegnung und Forschung sein sollte. Schliesslich machte er seine Sicht der Ökumene als Einheit in der Vielfalt in verschiedenen Vorträgen öffentlich und schrieb dann im Alter von 84 Jahren sein ökumenisches Vermächtnis *Einheit durch Vielfalt*, in dem er alle seine Gedanken und Überlegungen zusammenzog und den Vorschlag einer Gemeinschaft autonomer Kirchen machte. Ihm war dabei gerade wichtig, eine ökumenische Zielsetzung zu finden, die dem Einheit durch Vielfalt wirkenden Heiligen Geist entsprechen sollte und insofern wahrer Ökumenismus sei. Dabei ging es ihm zunächst darum, dass die verschiedenen Konfessionen einander nebeneinander brauchten, um durch die Konfrontation miteinander in den eigenen Charismen gereinigt und dadurch zu mehr Einheit zu gelangen. Da er die Charismen der Kirchen auch in ihren unterschiedlichen Konstitutionen und Ämterstrukturen sah, schlug er eine gemeinsame Superstruktur nach menschlichem Recht vor. So sollten alle Konfessionen ihre eigenen Strukturen und ihr eigenes Ämterverständnis behalten können und diese nicht einer Gleichschaltung zuliebe opfern. Damit sollte auch das, was seiner Ansicht nach das Hauptproblem der Einheit ist – der Anspruch der römisch-katholischen Kirche, die Einheit durch den Papst nach göttlichem Recht zu garantieren –, umschifft werden können. Die von ihm anvisierte Kirchengemeinschaft sah zunächst auch keine prinzipielle Abendmahls- und Eucharistiegemeinschaft vor. Eine diesbezügliche Einigung schien ihm in weiter Ferne zu sein. Er betonte auch den Wert, den die unterschiedlichen Feiern durch ihren eigenen, charismatischen Ausdruck hatten und der entsprechend seiner Grundthese auch nicht geopfert werden sollte. Gewissermassen als ekklesiologisch minimale Bekräftigung sah er vor, dass allen Kirchen der anvisierten Gemeinschaft zuerkannt werden müsste, dass in ihnen der Leib Christi in besonderer Gestalt gegenwärtig sei. Die Formel lautete nun Einheit *durch* Vielfalt. Einheit sollte durch die Konfrontation der komplementären Charismen oder der qualitativen Entfaltung der Charismen im Miteinander der Kirchen zustande kommen. Sein Buch *Einheit durch Vielfalt* versandte er dann mit persönlicher Widmung an zahlreiche Bekannte und brachte sein Projekt so ins Gespräch. In der Folge führte er viele Korrespondenzen bezüglich seines Buches. Die positive Reaktion von Kardinal Ratzinger überraschte ihn und bestärkte ihn in seinem Glauben, dass sein Projekt tatsächlich realisierbar sei. Zumal die Zeitungen berichteten, dass Johannes Paul II. das Buch gelesen habe, es als schön empfunden und darüber noch mit jemandem sprechen wollte. Damit zeichnete sich für Cullmann ab, dass die zwei einflussreichsten römisch-

---

<sup>871</sup> Diese Bezeichnung war ihm laut Felix Christ sehr wichtig, und es gefiel ihm nicht, wenn nur vom ökumenischen Institut Tantur gesprochen wurde.

katholischen Vertreter sein Projekt günstig beurteilten. In der Folge verbreitete er die Nachricht von diesen positiven Reaktionen in seinem Netzwerk. Es gab aber auch Irritationen. So löste die negative Berichterstattung im ökumenischen Blatt *Christ in der Gegenwart* bei Cullmann Entrüstung aus, zu deren Klärung zahlreiche Briefpartner angeschrieben wurden. Sein Buch wurde bald auf Französisch, Italienisch und Englisch übersetzt. In den Korrespondenzen ging Cullmann auf unterschiedliche Anfragen und Themen ein. Oft zitierte er zum Klären von Fragen aus seinem Buch, zeigte sich aber immer respektvoll auch interessiert an den Gedanken seiner Briefpartner. So unterstützte er etwa die Bemühungen Pannenberg's um die Aufhebung der abendländischen Lehrurteilungen. Er stimmte Vischer und Papadopoulou zu, dass es unter den protestantischen Kirchen zu Zusammenschlüssen kommen müsste, und war dankbar für ihre Hinweise zu den protestantischen und orthodoxen Charismen. Den Hinweis des Ersteren, wonach auch die Kirchen Afrikas, Asiens und Lateinamerikas für die Gemeinschaft der Kirchen berücksichtigt werden sollten, nahm er auf. Damit anerkannte er auch, dass das Wirken des Heiligen Geistes – und damit der Charismen – auch ausserhalb der geschichtlich grossen Konfessionsfamilien zu finden sind. Auf die zahlreichen Reaktionen wollte er aber nicht nur einzeln eingehen. Von der positiven Beurteilung durch Ratzinger bestärkt setzte er sich früh für eine Neuauflage der deutschen Ausgabe ein, der er ein Zusatzkapitel über die Reaktionen hinzufügen wollte. Darin wollte er sein Projekt präzisieren und Missverständnisse klären. An seinem Projekt änderte er aber nichts Grundlegendes. Er präziserte etwa Begrifflichkeiten, ging auf zahlreiche Kritiken ein, ergänzte seine Beschreibungen der einzelnen Charismen oder stellte die Berücksichtigung der neuen Kirchen des Südens in Aussicht. In den wesentlichen Punkten bekräftigte er seinen Vorschlag, was die zahlreichen Hinweise auf bereits Gesagtes in der ersten Auflage zeigen. Offensichtlich wollte er seine Leser und Leserinnen von der Richtigkeit seines Projekts überzeugen. So unterstrich er etwa den Titel seines Buches, wonach der Heilige Geist nicht nur Einheit *in* Vielfalt, sondern eben *durch* Vielfalt schaffe. Die Vielfalt der Konfessionen sieht er dabei als gottgegebenen Rahmen. Um zur Einheit zu gelangen, müsse Einheit also durch die Vielfalt der Charismen der Konfessionen gesucht werden; also durch die qualitative Entfaltung der Charismen, wie sie nur durch die lernbereite Begegnung mit den anderen Konfessionen und ihren Charismen zustande kommen könne. Auch bekräftigte und qualifizierte er nochmals, dass das Ziel seines Projekts endgültig sei. Endgültig insofern, als die Vielfalt zum Wesen der Einheit gehöre, die der Heilige Geist schaffe. Da er die Vielfalt der Konfessionen als Ausdruck des Wirkens des Geistes sieht, sind sie nicht aufzuheben, sondern in die richtige qualitative Beziehung zueinander zu stellen, sodass Ein-

heit durch die Vielfalt erwächst. Die Reaktionen auf die zweite Auflage fielen dann weniger breit aus. Einschneidend war für Cullmann der Brief Ratzingers, in dem er Cullmann mitteilte, dass sich seine Meinung zum Projekt Cullmanns in einem Punkt geändert habe. Er lehnte nun eine gemeinsame Superstruktur ab. Für Cullmann war das ein herber Schlag. Ohne gemeinsame Struktur würde die Initiative bald versanden, wie einst sein Kollektivvorschlag in Vergessenheit geraten war. Die bleibende Zustimmung Ratzingers zu seiner Grundintention, dem Gedanken, dass Einheit nur durch sich ergänzende Charismen zustande kommen könne, vermochte er nicht mehr zu hören. Damit starb zwar nicht der Glaube an eine Gemeinschaft autonomer Kirchen unter dem Zeichen der Einheit durch Vielfalt, aber doch die Hoffnung, dass dieses Ziel noch zu seinen Lebzeiten konkret in Angriff genommen und umgesetzt würde. Wohl gemerkt war Cullmann zu diesem Zeitpunkt bereits 89 Jahre alt. In der Folge investierte er kaum mehr Energie in die Umsetzung seines Projekts. Auch wenn Cullmann später nochmals die Hoffnung betonte, dass sein Projekt nach seinem Ableben umgesetzt werden möge, war seine Enttäuschung spürbar. Vielleicht lässt sich von daher erklären, dass das Interesse an seinem Projekt mehr und mehr abflachte und es zu keiner breiten Rezeption seines Vorschlages kam. Sein Projekt wurde kurzzeitig lebhaft diskutiert – vor allem von seinen Weggefährten –, geriet dann aber bald in den Hintergrund und wurde vor allem noch im Zusammenhang mit unterschiedlichen Cullmann-Jubiläen erwähnt.

### 7.2.2 Das ökumenische Urteilsvermögen Cullmanns

Betrachtet man den Weg, den Cullmann in seinem ökumenischen Denken und seiner ökumenischen Sicht gegangen ist, so fällt auf, dass er ein sehr gutes ökumenisches Urteilsvermögen oder so etwas wie eine gute ökumenische Intuition zeigte und sich nicht vor klaren, normativen Aussagen scheute. So ist seine frühe Aussage über die unterschiedliche Begründung von dem, was er die eschatologische Spannung nennt, noch heute von Bedeutung. Für die römisch-katholische Kirche ist es eine Glaubensfrage, dass sie nicht hinter vom Lehramt oder vom Papst *ex cathedra* bekräftigte Dogmen zurückkann und in diesen die von Cullmann beschriebene Spannung zugunsten des «Schon jetzt» aufgehoben ist. Für die protestantischen Kirchen ihrerseits aber unterliegt auch die Kirche selbst dieser Spannung, die nicht aufgelöst werden kann. Die von Cullmann früh gemachte Unterscheidung hat also bis heute Bestand. Cullmann war auch der Überzeugung, dass eine gemeinsame Ekklesiologie unmöglich und auch nicht wünschenswert sei, da er zwischen der römisch-katholischen Kirche und den anderen Kirchen eine grundverschiedene Auffassung von Kirche sah. Cullmann bezog dies vor allem auf die Frage des Papsttums: Für

die römisch-katholische Kirche hänge die Frage der Einheit am *ius divinum* des Papsttums, so könne Einheit für sie letztlich nur in der Unterwerfung unter den Papst bestehen, während für die anderen Einheit nur als Gemeinschaft gleichwertiger infrage komme. Während Cullmann der römisch-katholischen Kirche eine gewisse Veränderung dieser Haltung zuerkannte, sah er, dass sie nicht durch Unwillen, sondern durch ein verbindliches Dogma an das *ius divinum* gebunden ist. So hielt er daran fest, keine gemeinsame ekklesiologische Struktur zu suchen. In den Konfessionen sah er eine heilsgeschichtliche Würde und charismatische Vielfalt, die nicht einer Uniformität geopfert werden sollte. Bis heute ist weder ein gemeinsames Verständnis der Kirche noch ein ökumenisch anerkannter Petrusdienst in Sicht. Hier scheint Cullmann auch richtig gelegen zu sein. Damit verbunden ist die positive Bewertung der Vielfalt der Konfessionen, die sich Cullmann aufgrund seiner Erfahrung und seiner exegetischen Studien aufgedrängt hatte und die er als Reichtum des Heiligen Geistes verstand. Diese scheint heute unbestritten. Selbst der jetzige Papst bekräftigt deren positiven Wert. Er betont, dass das, was den anderen gegeben ist, als Geschenk anzusehen sei, und er verwendet die Formel *Einheit in versöhnter Verschiedenheit*, die er mit Cullmann in Verbindung bringt. Das, was heute also weitgehend als selbstverständlich gilt, hat Cullmann bereits früh bekräftigt. Was Cullmanns Zurückhaltung bezüglich der Abendmahls- und Eucharistiegemeinschaft betrifft, so scheint Cullmann mit seinem Zögern und seinem Mahnen nicht falsch gelegen zu sein. Während sie zwar immer wieder von verschiedener Seite gefordert wird, sind die Kirchen noch heute weit davon entfernt.<sup>872</sup> Cullmann hat zwar eine mögliche zukünftige Interkommunion nicht ausgeschlossen, aber nur unter der Bedingung, dass es nicht zu einer schwärmerischen Entleerung der jeweiligen Bedeutung der Feier kommen sollte. Damit wollte er den charismatischen Aspekt der unterschiedlichen Feiern unterstreichen. Er hielt daran auch im Zusatzkapitel nach kritischen Rückfragen fest und wiederholte seine Mahnung. Bezüglich der Aufhebung der Lehrverurteilung hatte Cullmann keine Bedenken und war zuversichtlich. Allerdings spielte diese in seinem Projekt keine tragende Rolle, da es ihm ja gerade nicht auf Konvergenz ankam. Wir haben gesehen, dass Cullmanns langjährige Arbeit in diesem Bereich Früchte getragen hat.

---

<sup>872</sup> Das zeigt sich etwa an der Reaktion des Vatikans auf die vom ÖAK veröffentlichte Erklärung zur gegenseitigen Einladung zur Tischgemeinschaft. Siehe: [https://www.katholisch.de/artikel/28490-nach-kritik-am-vatikan-koch-kritisiert-deutsche-oek-erklaerung?utm\\_content=buffer3e889&utm\\_medium=social&utm\\_source=facebook.com&utm\\_campaign=buffer&fbclid=IwAR3Hr58kRXEI7wNK1\\_VGOqOu0qe1t2ct9w2fMI3Dp621WfjEX5O5Yr4FPmM](https://www.katholisch.de/artikel/28490-nach-kritik-am-vatikan-koch-kritisiert-deutsche-oek-erklaerung?utm_content=buffer3e889&utm_medium=social&utm_source=facebook.com&utm_campaign=buffer&fbclid=IwAR3Hr58kRXEI7wNK1_VGOqOu0qe1t2ct9w2fMI3Dp621WfjEX5O5Yr4FPmM) [Abfragedatum: 07.04.2021].

Es ist auch hervorzuheben, dass Cullmann in seinem Projekt einen Weg suchte, alle seine Erkenntnisse, alle unterschiedlichen Überzeugungen der Kirchen und alle Hindernisse zu bedenken und einen realistischen Weg zu finden. Dabei spielte das Konzept der *Hierarchie der Wahrheiten* eine wichtige Rolle. Darin sah er eine der wichtigsten Errungenschaften des Konzils. Mit diesem Prinzip sollte es möglich sein, eine gemeinsame Glaubensbasis zu legen und Divergenzen in der Lehre so zu verorten, dass sie toleriert werden könnten. Cullmann meinte gar, ein objektives Kriterium für die gemeinsame Glaubensgrundlage gefunden zu haben. Für ihn waren die frühchristlichen Bekenntnisse, wie sie im Neuen Testament zu finden und von der frühen Kirche entfaltet worden sind, die Zusammenfassung der wesentlichen Glaubensinhalte der frühen Christen und Christinnen und damit objektives Kriterium für das gemeinsame Glaubensfundament. Mit der Einschätzung der Bedeutung dieses Prinzips war er nicht der Einzige, allerdings gibt es bis heute keine Klarheit, wie dieses Prinzip ökumenisch fruchtbar angewendet werden könnte. So ist festzuhalten, dass sich Cullmanns Ahnung der Bedeutung dieses Prinzips bisher nicht entfaltet hat. Es war dies für ihn aber ein wichtiger Bestandteil seines Projekts, das er für realisierbar hielt. Hinter seine Einschätzung, sein Projekt sei realistisch, ist ein Fragezeichen zu setzen. Diese Einschätzung hing mit der Überzeugung zusammen, dass die römisch-katholische Kirche nach dem Konzil eine völlig veränderte Haltung gegenüber den nicht-katholischen Kirchen eingenommen habe. Cullmann kam zu dieser Überzeugung, da diese nun den anderen Kirchen charismatische Bedeutung zugemessen habe und zum ersten Male das Positive an den trennenden Verschiedenheiten hervorgehoben worden sei. Er glaubte an die Realisierbarkeit, auch wenn er die Struktur seines Projekts gerade aufgrund des Problems des römisch-katholischen Anspruchs, im Papsttum die Einheit durch göttlichen Auftrag zu garantieren, entwickelt hat. Trotz der positiven Hervorhebung der Konfessionen war es der römisch-katholischen Kirche bisher aber nicht möglich, die protestantischen Konfessionen als Kirchen im eigentlichen Sinne anzuerkennen, wie wir an *Dominus Iesus* gesehen haben. War Cullmann also mit seiner Einschätzung der Realisierbarkeit seines Projekts zu optimistisch? Offenbar. Es ist allerdings zu bedenken, dass er diese Überzeugung auch durch seine persönlichen Gespräche mit Paul VI. und mit zahlreichen anderen hohen Vertretern der römischen Kurie gewonnen hatte. Zudem gab es zu der Zeit Einheitsvorschläge von namhaften römisch-katholischen Theologen, die seinem nahe gekommen sind. Cullmanns Überzeugung entsprang also nicht nur seinem Wunsch oder den Konzilsdekreten, deren Mehrdeutigkeit er ja auch anerkannte, sondern auch seiner persönlichen Erfahrung, seinen Gesprächen mit dem damaligen Papst und anderen ökumenischen Entwürfen. Dazu kommt, dass es in Basel 1989 zu

einer konziliaren Versammlung kam, bei der die römisch-katholische Kirche als Vollmitglied vertreten war, worin er ein Beispiel der prinzipiellen Möglichkeit einer wahrhaft ökumenischen konziliaren Versammlung sah. Schliesslich stimmte ihm später mit Kardinal Ratzinger auch der Präsident der Glaubenskongregation zu. Mit der früheren Ermutigung von Paul VI., dem Interesse von Johannes Paul II. und der Zustimmung Ratzingers sah er sich darin bestätigt, dass es möglich sein sollte, sein Projekt umzusetzen. War es leichtsinnig von Cullmann, diese positiven Reaktionen so hervorzuheben? Mass er der ersten Reaktion Ratzingers zu viel Bedeutung zu? Im Nachhinein ist beides zu bejahen. Allerdings deutete nichts auf eine plötzliche Meinungsänderung des Kardinals hin. Dabei ist auch zu bemerken, dass Ratzingers Meinungsänderung offenbar nicht auf theologischen Gründen basierte, sondern auf einem Unbehagen wegen angeblich zu vielen rein menschlichen Institutionen. So ist Cullmanns vorherige Hoffnung auf Realisierung seines Projekts und die spätere Enttäuschung über die Meinungsänderung Ratzingers nachvollziehbar. Allerdings hätte er sich vielleicht noch mehr für seine Sicht der Einheit einsetzen können, wenn er nicht an der Notwendigkeit der gemeinsamen Struktur festgehalten hätte. Er selbst hatte ja auch bekräftigt, dass selbst ohne gemeinsame Struktur nicht alles beim Alten bleiben solle. In der weiteren Vertiefung des Gedankens der sich gegenseitig ergänzenden Charismen auch ohne gemeinsame Struktur hätte er vielleicht noch weitere Beiträge auf dem Weg zur Einheit durch Vielfalt leisten können.

Diesen Teil abschliessend ist zu sagen, dass Cullmanns ökumenischer Weg, der in sein Projekt führte, eine eindrückliche Kohärenz aufweist. Dabei ist zu betonen, dass sein Projekt sowohl auf dem Hintergrund seines persönlichen ökumenischen Wegs wie innerhalb seiner eigenen theologischen Voraussetzungen und im Zusammenhang mit den äusseren ökumenischen Umständen schlüssig ist. Er vermochte die unterschiedlichen konfessionellen Gegebenheiten und ökumenischen Herausforderungen in sein Denken zu integrieren und daraus praktische Vorschläge abzuleiten, die von grosser Sachkenntnis zeugen. Viele seiner Beobachtungen und Überzeugungen haben noch heute Bestand. Als Mann des 20. Jahrhunderts – er wurde 1902 geboren – erlebte er das ökumenisch so bedeutungsvolle Jahrhundert hautnah. Die ökumenische Aufbruchstimmung vor dem Zweiten Weltkrieg erlebte er genauso wie die anfängliche Ablehnung der ökumenischen Bewegung und die spätere Öffnung der römisch-katholischen Kirche. Das Zweite Vatikanische Konzil erlebte er als Gast und war ergriffen vom Geschehen. Dann durchlebte er aber auch die wachsende Enttäuschung und Lähmung der ökumenischen Bewegung. Dem hat er auch mit seinen Schriften versucht entgegenzuwirken. Mit seinen Schriften hat er zahlreiche Christinnen und Christen gerade in ihrer

ökumenischen Haltung beeinflusst. Er hat damit das letzte Jahrhundert nicht nur miterlebt, sondern auch mitgeprägt. Sein Projekt ist Ausdruck dieses reichen ökumenischen Erfahrungsschatzes und ist als Antwort auf die zunehmende Enttäuschung zu lesen. Dazu kommt noch, dass er diesen Weg als Neutestamentler gegangen ist. Er entwickelte also seine ökumenische Sicht sowohl durch seine exegetischen Studien als auch durch seine persönlichen Erfahrungen und brachte beides zusammen. Die neutestamentliche Orientierung seiner ökumenischen Sicht macht diese besonders wertvoll, da das Neue Testament das zentrale Buch jeder christlichen Konfession ist. Letztlich muss sich nämlich jedes Modell von Einheit am Zeugnis des Neuen Testaments messen, wenn es zur Umsetzung gelangen soll. Bei all dieser Würdigung ist doch auch zu sagen, dass es schon etwas anmassend erscheint, wenn ein einzelner Theologe, der in keinen ökumenischen Gremien tätig war, ein ökumenisches Projekt der Einheit entwirft, das er nicht nur für praktisch umsetzbar hält, sondern auch darauf hinarbeitet, es zu realisieren und es auch noch als Modell des «wahren Ökumenismus» versteht. Wenn Cullmann genau dies behauptet und sich für die Umsetzung so eingesetzt hat, ist dies Ausdruck seiner inneren Überzeugung, auf dem richtigen Weg zu sein, und von seinem grossen Mut und Glauben für die Sache der Einheit. So ist sein Projekt in allen seinen Aspekten ernst zu nehmen und zu bedenken, auch wenn es im Einzelnen berechnete Rückfragen geben mag.

### 7.2.3 Einheit durch Vielfalt!

Wenn auch eine Umsetzung seines Projekts bisher nicht erfolgt ist, und *Einheit durch Vielfalt*, wenn überhaupt, bloss noch antiquarisch zu erhalten ist, so haben wir doch bei Papst Franziskus gesehen, dass seine Grundüberzeugung immer noch relevant ist. Franziskus zeigt gar Ansätze zur Umsetzung des Grundgedankens der Einheit, die durch die Vielfalt der Charismen zustande kommt. Das ist besonders auf dem Hintergrund der Aussagen über andere Kirchen und kirchliche Gemeinschaften in *Dominus Iesus* erstaunlich. Aufgrund der Aussagen in diesem Text scheint eine gemeinsame Strukturierung einer Gemeinschaft autonomer Kirchen unwahrscheinlich oder gar ausgeschlossen. Während ich mit dem Hinweis auf Franziskus also keine vorschnellen Rückschlüsse auf die heutige Umsetzbarkeit von Cullmanns Projekt treffen will, ist es doch von Bedeutung, wenn das Oberhaupt der römisch-katholischen Kirche so von Cullmanns Buch geprägt zu sein scheint. Dabei ist zu betonen, dass Franziskus zwar kein Wort über eine gemeinsame Struktur verliert, aber doch den Kerngedanken verinnerlicht zu haben scheint. Das ist ein Fingerzeig für die Frage der aktuellen Bedeutung von *Einheit durch Vielfalt*. Die Relevanz von Cullmanns Projekt kann nicht daran gemessen werden, ob die

gemeinsame Struktur zustande gekommen ist oder nicht. Wichtig ist vor allem, dass sein Prinzip der Einheit *durch* Vielfalt zur Anwendung kommt. Die Einheit kommt durch die qualitative Entfaltung der Charismen zustande. Zur qualitativen Entfaltung der Charismen kommt es aber nur durch die Konfrontation mit den Charismen anderer Konfessionen. Erst durch das Lernen voneinander, erst durch die Perspektive des Nächsten kann das Charisma einer Kirche von Entstellungen befreit und im Sinne der Einheit vertieft werden. So ist die gegenseitige Ergänzung der Weg zur Einheit. Eine Einheit, die eben nur durch die Vielfalt ihre volle Qualität entfalten kann. Wenn nun keine gemeinsame Struktur besteht oder in Aussicht ist, so lässt das die inhaltlichen Erwägungen dieses Prinzips umso wichtiger werden. So liegt die heutige Bedeutung von *Einheit durch Vielfalt* weniger in der Frage einer gemeinsamen Struktur als vielmehr in der Frage der qualitativen Entfaltung der Einheit durch die Vielfalt der Charismen der einzelnen christlicher Konfessionen, Kirchen oder kirchlichen Gemeinschaften. Es ist meine Hoffnung, mit dieser Arbeit dazu beizutragen, dass Cullmanns Einheitsbuch und die darin enthaltenen Impulse die Aufmerksamkeit bekommen, die ihnen gebührt.

## 8 Fazit – zehn Thesen

Ich werde zum Schluss einige Thesen aufstellen, die aufgrund von Cullmanns Einheitsbuch und den hier besprochenen Reaktionen in der Frage der Einheit noch heute zu berücksichtigen sind. Mögen sie dazu dienen, dass die unterschiedlichen christlichen Konfessionen, Kirchen und kirchlicher Gemeinschaften einander in Respekt begegnen, ihre Charismen anerkennen und sich darin gegenseitig ergänzen.

**These 1: Insofern neutestamentliche Bilder für die Kirche auf Einheit zielen, gehört das Streben nach Einheit zum Wesen jeder Konfession, Kirche oder kirchlichen Gemeinschaft und muss unbedingte Priorität genießen.**

Mit Cullmann und vielen anderen ist zu bekräftigen, dass Einheit ein zentrales Motiv neutestamentlicher Texte ist und daher jede Konfession, Kirche oder kirchliche Gemeinschaft, die sich auf das Neue Testament bezieht, gut beraten ist, der Einheit Priorität zu geben. Insofern die Menschen für die Spaltungen verantwortlich sind, braucht es eine ständige Haltung der Busse und Bereitschaft zur Umkehr. Jede konfessionelle Versteifung, jede arrogante und selbstgenügsame Haltung sowie Geringschätzung der Einheitsbestrebungen oder anderer christlicher Konfessionen, Kirchen oder kirchlichen Gemeinschaften ist von daher zu verurteilen. Auch die neuen Kirchen in Afrika, Asien und Lateinamerika sowie die pfingstlichen und charismatische Gemeinschaften sind darin inbegriffen und sollten in die Einheitsbemühungen eingeschlossen werden.

**These 2: Die Einheit beginnt mit einer Rückbesinnung auf die eigenen Charismen.**

Zur Einheit können die Kirchen nur gelangen, wenn die Christinnen und Christen eine gesunde konfessionelle Identität entwickeln, die auf den Gaben beruht, die der Heilige Geist in unsere Konfession, Kirche oder kirchliche Gemeinschaft gelegt hat. Dabei ist es wichtig, dass wir selbstkritisch bleiben und damit rechnen, dass unser Charisma entstellt werden kann. So setzt die Rück-

besinnung auf das eigene Charisma auch die Bereitschaft voraus, das eigene Charisma zu reinigen.

**These 3: Die Frage der Einheit der Christenheit beginnt innerhalb der eigenen Konfession, Kirche oder kirchlichen Gemeinschaft.**

Während das Pflegen von ökumenischen Beziehungen bleibende Aufgabe ist, ist es genauso wichtig, innerhalb der eigenen Tradition um möglichst weitgehende Einheit bemüht zu sein. Mit Cullmann kann gesagt werden, dass eine Kirchentrennung nur dann legitim ist, wenn sie der Bewahrung eines Charismas dient.

**These 4: Jede Einheitsbestrebung setzt die Bereitschaft voraus, zuerst auf das Gegenüber zu hören und von ihm zu lernen.**

Die Vielfalt der christlichen Konfessionen, Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften ist mit Cullmann als Reichtum des Wirkens des Heiligen Geistes zu sehen. Der Reichtum, der uns in der Vielfalt entgegenkommt, lässt uns unsere eigene Armut erkennen. So macht die Suche nach Einheit eine demütige und lernbereite Haltung notwendig, die den anderen in seiner Andersartigkeit als ein Geschenk auffasst.

**These 5: Das Verständnis der Charismen der Konfessionen ist gemeinsam zu vertiefen.**

Die Besonderheiten der christlichen Konfessionen, Kirchen oder kirchlichen Gemeinschaften als Charismen zu betrachten, nimmt Gottes Wirken in der Geschichte ernst. Cullmann selbst beschrieb die Charismen summarisch, meinte aber, die Frage der Charismen müsse Gegenstand des ökumenischen Gesprächs werden. Die Frage des Wesens der Charismen sowie der Kriterien zur Beurteilung von Charismen und ihren Entstellungen kann nur im ökumenischen Gespräch behandelt und beantwortet werden. Selbst wenn zunächst keine Strukturierung einer Gemeinschaft autonomer Kirchen angestrebt wird, wäre ein solcher Dialog sinnvoll zu organisieren und in den jeweiligen Kirchen zu verankern.

**These 6: Der charismatische Aspekt der Konfessionen und damit die Vielfalt der Konfessionen ist zu respektieren und darf keiner Einheitskonzeption zum Opfer fallen.**

Wenn die Besonderheiten der Konfessionen als Charismen und damit als Ausdruck des Wirkens des Heiligen Geistes gesehen werden, müssen sie in ihrer Eigenständigkeit respektiert werden. Das ist besonders gegenüber allen Einheitsvorstellungen und -modellen zu bekräftigen, die den Konfessionen zwar Gaben des Geistes zuerkennen, daraus dann aber nicht den Schluss zie-

hen, dass ihre Eigenständigkeit legitim ist. Wohlgermerkt bedeutet Eigenständigkeit nicht einfach Unabhängigkeit, vielmehr sollte jede Konfession ihr Charisma in Beziehung zu anderen leben und pflegen. Als Kriterium für die Autonomie kann mit Cullmann die Bewahrung eines Charismas gesehen werden.

**These 7: Einheit muss durch die qualitative Entfaltung der Charismen im Miteinander der Konfessionen gesucht werden.**

Einheit entsteht nicht einfach durch eine Struktur, sondern setzt eine Qualität der Beziehung zwischen den einzelnen Konfessionen voraus. Keine Konfession, Kirche oder kirchliche Gemeinschaft soll deswegen ihre Charismen unabhängig von anderen pflegen. Durch die gegenseitige Ergänzung der Charismen der Konfessionen, d. h. durch gegenseitiges voneinander Lernen, durch gegenseitige Korrektur und Bereicherung entsteht eine Qualität der Beziehung, die in Richtung Einheit weist. Dabei ist wichtig, dass zwar voneinander gelernt werden soll, aber kein Charisma nachgeahmt werden kann. Nur der Heilige Geist kann Charismen schenken.

**These 8: Eine gemeinsame Struktur ist nur dann anzustreben, wenn sie von der Qualität der ökumenischen Beziehung her getragen ist.**

Eine gemeinsame Struktur ist nur so viel wert, wie sie einer inneren Qualität entspricht. Weil eine wechselseitige Beziehung zwischen Struktur und Innenleben besteht, scheint es doch sinnvoll, den Fokus zunächst auf die qualitative Entfaltung der Einheit durch die Vielfalt der Charismen zu legen. Sobald eine gemeinsame Struktur sich aufdrängt, kann diese unter Berücksichtigung der Vielfalt der Konfessionen, Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften gesucht werden. Cullmanns Vorschlag einer Gemeinschaft autonomer Kirchen als konziliarer Gemeinschaft ist dabei in Erwägung zu ziehen und entsprechend den gegebenen Umständen anzupassen.

**These 9: Bilaterale, multilaterale und ökumenische Gespräche sind auf allen Ebenen zu vertiefen.**

Der ökumenische Dialog ist grundsätzlich zu begrüßen. Wichtig erscheint mit Cullmann die Warnung davor, den Fokus nur auf Konvergenzen zu legen und die charismatische Vielfalt zu schnell zu umgehen. Konvergenzen dürfen nur bis zu der Grenze des Charismas hin gesucht werden. Divergenzen, die auf legitimen Charismen beruhen, sind zu belassen.

**These 10: Jedes ökumenische Modell muss der menschlichen Kontingenz Rechnung tragen und einen Weg finden, mit ihr umzugehen, um nicht bloss eine eschatologische Zielvorstellung zu sein.**

Mit Cullmann kann gesagt werden, dass wir uns in der eschatologischen Zwischenzeit befinden, die durch die Spannung des schon angebrochenen, aber noch nicht vollendeten Reiches Gottes charakterisiert ist. Wenn der menschlichen Kontingenz in einem ökumenischen Modell nicht Rechnung getragen wird und Wege gefunden werden, damit umzugehen, kann ein solches Modell in dieser Zwischenzeit nicht umgesetzt werden. In diesem Sinne sind gegenseitige Konzessionen, gegenseitige Opferbereitschaft oder die Ausführungen über gegenseitiges Ertragen als «Schwache im Glauben», wie Cullmann sie beschrieb, zu verstehen und anzuwenden.

## Nachwort

Es ist erstaunlich, dass Oscar Cullmann die grundlegenden Gedanken sowohl seines Kollektenvorschlags als auch seines Einheitsprojekts jeweils erstmals anlässlich der Gebetswoche zur Einheit der Christen geäußert hat. So bildet jeweils ein Vortrag an dieser Gebetswoche die neutestamentliche Grundlage seiner beiden Schriften *Katholiken und Protestanten* und *Einheit durch Vielfalt*. Ist dies ein Zufall oder ein bewusst gewählter Kontext? So oder so unterstreicht es die Bedeutung, die Cullmann dem Gebet in der Frage der Einheit beigemessen hat. Bei all seinen Bemühungen um die Einheit geht es ihm gerade darum, dass Gott durch den Geist die Einheit *durch* Vielfalt schafft und nicht Menschen diese herstellen können. In diesem Sinn weist er auch auf die Gebetsformel von Abbé Conturier hin, die dieser für die Gebetswoche für die Einheit der Christen geprägt hat: «Einheit der Kirche Jesu Christi, wie er sie will und wann er sie will.» Cullmann betont am Ende des Kapitels über die praktische Umsetzung seines Planes den Aspekt, «wie» Gott sie wolle. Mit Cullmann und mit Conturier können wir uns diesem Gebet anschließen: «Einheit der Kirche Jesu Christi, wie er sie will und wann er sie will!» Wenn wir auch im Unklaren darüber sind, wie genau und wann genau Gott die sichtbare Einheit der Kirche schenken will, so bleiben wir doch nicht untätig, sondern nehmen unsere Pflicht wahr, wie auch immer und wann auch immer Gott uns zur Einheit brauchen will.

«Wir wissen nicht, welchen Weg Gott uns führen wird, um die Einheit seiner Kirche zu verwirklichen, wir haben aber eine unmittelbare ökumenische Pflicht zu erfüllen: bereits jetzt gemeinsam die Annäherung zu suchen, ohne das Ende der Diskussion abzuwarten, das wir vielleicht nie erleben werden.»<sup>873</sup>

---

<sup>873</sup> Cullmann, *Katholiken*, 27.

## Abstract «Einheit durch Vielfalt?»

Die vorliegende Arbeit setzt sich mit dem ökumenischen Projekt einer Gemeinschaft autonomer Kirchen auseinander, wie Oscar Cullmann es in seinem Buch *Einheit durch Vielfalt* vorgeschlagen hat. Der Lutheraner Oscar Cullmann wurde 1902 geboren und ist 1999 gestorben. Damit erlebte er fast das gesamte 20. Jahrhundert, das auch als Jahrhundert der Ökumene beschrieben wird. Er war Professor für Neues Testament und frühe Kirchengeschichte. Strassburg und später Basel waren die primären Orte seiner Lehrtätigkeit. Bekannt war er vor allem für seine heilsgeschichtliche Theologie. Bisher wenig erforscht wurde sein Einsatz für die Ökumene, für den er ebenso bekannt ist. Sein Einheitsbuch betrachtete er als sein «ökumenisches Testament». Es ist dies ein «Entwurf» oder ein «Projekt» für eine Gemeinschaft autonomer Kirchen mit neutestamentlicher Grundlegung. Das Buch liegt in zwei Auflagen vor, wobei Cullmann die zweite Auflage durch ein Zusatzkapitel ergänzt hat. Darin geht er auf zahlreiche Reaktionen auf die erste Auflage ein.

Dank der Erlaubnis der Cullmann-Stiftung konnten für die vorliegende Studie die Materialien zu *Einheit durch Vielfalt* im Cullmann-Nachlass gesichtet werden. Darunter befinden sich zahlreiche Briefwechsel, die Cullmann zu seinem «Projekt» geführt hat. Aus der Sichtung des Materials im Nachlass sowie aus dem Studium seiner Veröffentlichungen zur Ökumene und weiterer Literatur ergaben sich vier Teile mit unterschiedlichen Fragestellungen. Diese wurden mit den Stichworten «Cullmann und sein ökumenisches Projekt», «Hintergrund», «Reaktionen» und «aktuelle Perspektiven» überschrieben und bearbeitet. Zunächst wird aber in der Einleitung der aktuelle Forschungsstand dargelegt. Dann wird der bzw. die Lesende in die Grundgedanken von Cullmanns «Projekt» eingeführt und er bzw. sie erhält einen kurzen Einblick in die Biografie Cullmanns.

Cullmanns Grundthese ist es, dass der Heilige Geist Einheit durch die Vielfalt der Charismen schafft. Das meint er schon im Zeugnis des Neuen Testaments zu sehen. Er bezieht sich vor allem auf Paulus. Die Leib-Metapher in 1Kor 12 deutet er nicht nur individuell-anthropologisch, sondern auch kollek-

tiv-ekklesial: Besonderheiten von neutestamentlichen Gruppen deutet er als Charismen, durch deren Vielfalt die Einheit entsteht. Er geht entsprechend seiner heilsgeschichtlichen Theologie davon aus, dass Gott noch heute in der Geschichte wirkt. Die Menschen von heute befinden sich demnach in derselben eschatologischen Spannung wie die ersten Christen und Christinnen zwischen dem angebrochenen, aber noch nicht vollendeten Reich Gottes. Was für die neutestamentlichen Gruppen gilt, wendet er im Folgenden auf die heutigen Konfessionen an. Die Besonderheiten der unterschiedlichen Konfessionen sieht er als Gaben des Heiligen Geistes, durch die Einheit zustande kommen soll.

Damit nun eine solche Einheit zustande kommen kann, ist ihm zunächst wichtig, dass jede Konfession die Charismen der anderen als solche anerkennt. Jedes Charisma steht aber in der Gefahr, entstellt zu werden. Darum ist jede Konfession angehalten, sich selbst und dem eigenen Charisma gegenüber kritisch zu sein, es zu vertiefen und von Entstellungen zu reinigen. Hierfür brauchen sich laut Cullmann die unterschiedlichen Konfessionen nebeneinander. Darum will er eine Gemeinschaft autonomer Kirchen realisieren. Als gemeinsame Glaubensgrundlage schlägt er die frühesten neutestamentlichen und die altkirchlichen Bekenntnisse – im Sinne einer gemeinsamen Spitze einer «Hierarchie der Wahrheiten» – vor. Als Struktur für sein Projekt sieht er eine konziliare Gemeinschaft mit kollegialem Präsidium vor. In allem ist ihm wichtig, dass jede Kirche anerkennt, dass in den anderen Kirchen der eine Leib Christi in besonderer Gestalt gegenwärtig ist.

Nach der Einführung in die Grundgedanken seines Buches wird unter dem Stichwort Hintergrund auf die Entwicklung des ökumenischen Denkens Cullmanns eingegangen. Die Frage dabei ist, wie sich Cullmanns ökumenisches Denken über die Jahre hin zu «Einheit durch Vielfalt» entwickelt hat, mit anderen Worten: der ideengeschichtliche Hintergrund seines Projekts. Hierfür wurden zahlreiche Veröffentlichungen Cullmanns im Zusammenhang mit seiner ökumenischen Theologie berücksichtigt.

Die Entwicklung der ökumenischen Sicht Cullmanns wird in der Arbeit schliesslich in fünf Phasen eingeteilt. Diese werden jeweils in einen ökumene-geschichtlichen und biografischen Rahmen eingebettet. Sie dienen als Orientierungshilfe und Strukturelemente für ein besseres Verständnis der Entwicklung der ökumenischen Sicht Cullmanns. Damit wird gezeigt, dass und wo Gedanken, die Cullmann in *Einheit durch Vielfalt* ausführt, bereits in früheren Phasen greifbar werden. In diesem Teil kann gegenüber bisherigen Studien die Entwicklung von Cullmanns ökumenischen Denken präziser erfasst und gezeigt werden, wie seine vorkonziliaren ökumenischen Ansätze schliesslich in seinen Vorschlag einer Gemeinschaft autonomer Kirchen mündeten. Die fünf Phasen, die in der Arbeit beschrieben und begründet werden sind: 1.) 1920er-

Jahre bis 1957: Exegetische Arbeiten als Gegenstand ökumenischer Gespräche. 2.) 1957–1962: Kollekte als Band der Einheit. 3.) 1962–1967: Zweites Vatikanisches Konzil und die Jahre danach. 4.) 1968–1984: Auswirkungen des Konzils. 5.) 1984–1999: Einheit durch Vielfalt.

In der Folge behandelt die Arbeit unter dem Stichwort «Reaktionen» Briefwechsel, die Cullmann zu *Einheit durch Vielfalt* geführt hat. Dieser Teil ist insofern wichtig für die Cullmann-Forschung, als dass darin zum ersten Mal Korrespondenzen zu Cullmanns ökumenischem Entwurf herangezogen und untersucht werden. Von den 96 relevanten Briefwechseln waren aufgrund bestehender Schutzfristen zum Zeitpunkt der Studie 39 zur Untersuchung freigegeben. Da Cullmann seine Briefe von Hand schrieb und keine Kohledurchschläge vorhanden sind, waren in zwölf Briefwechseln nur 20 Briefe von ihm enthalten. Anhand der Quellen wird dann zunächst die Weite seines ökumenischen Netzwerks deutlich gemacht. Danach wird gezeigt, wie Cullmann Briefkorrespondenzen verwendete, um sein Projekt voranzutreiben. Hier wird nochmals deutlich, dass es Cullmann wirklich um die Umsetzung seines Entwurfs ging und nicht bloss um eine theologische Auseinandersetzung mit Fragen der Einheit. Es folgen dann einige exemplarische Untersuchungen von einzelnen Briefwechseln. Dadurch kann an einigen Beispielen Tiefenschärfe in Bezug auf die Auseinandersetzung mit seinem Projekt gewonnen werden. Aufgrund der Quellenlage und unter Berücksichtigung der verschiedenen Konfessionen wurden sechs Briefwechsel näher untersucht. Es sind dies die Briefwechsel mit Wolfhart Pannenberg, Manfred Plate, Heinrich Fries, Lukas Vischer, Alexandre Papadopoulou und Josef Ratzinger.

Letzterer Briefwechsel ist für diese Arbeit sicherlich der wichtigste. Daran wird ersichtlich, wie zentral für Cullmann die Meinung Ratzingers war. Dieser hatte zunächst sehr positiv auf Cullmanns Vorschlag reagiert. Er schrieb am 9. Juli 1986: «Natürlich wäre über die Details zu diskutieren. Aber die Richtung, die sie weisen, scheint mir klar das einzige angemessene Grundmodell ökumenischer Arbeit für heute und morgen zu umschreiben.» Cullmann verbreitete die positive Beurteilung durch Ratzinger dann in seinem Netzwerk. Diese frühe Reaktion ermutigte ihn in seiner Annahme, dass sein Projekt realistisch sei und zur Umsetzung kommen könnte. Auch deswegen entschied er sich, auf die Reaktionen einzugehen und der zweiten Auflage seines Buches ein Zusatzkapitel darüber anzuhängen. Ratzinger änderte allerdings im Anschluss an die zweite Auflage seine Meinung, worauf Cullmann sein Engagement für das Projekt einstellte. Davon zeugt ein Briefentwurf und dann die verkürzte Reinschrift des Antwortbriefes, in dem Cullmann resigniert angibt, sich zum letzten Mal zu seinem Projekt zu äussern.

Unter dem Stichwort aktuelle Perspektiven werden zunächst Spuren einer Rezeption von *Einheit durch Vielfalt* beim jetzigen Papst Franziskus aufgezeigt. Franziskus weist an einer Stelle direkt auf Cullmanns ökumenisches Denken hin. An vielen weiteren Stellen erinnern seine Formulierungen zu Fragen der Einheit stark an Cullmann. Insgesamt erscheinen viele Beispiele in Bezug auf das ökumenische Denken und Handeln von Franziskus als eine Art praktische Anwendung von Cullmanns Kerngedanken der sich ergänzenden Charismen der Konfessionen oder der qualitativen Entfaltung der Einheit durch die Vielfalt der Charismen: etwa wenn er davon spricht, dass Katholiken etwas von den Orthodoxen über die Bedeutung der bischöflichen Kollegialität lernen könnten. Insofern ist es interessant, dass Franziskus Kerngedanken von Cullmann zu teilen scheint und in seine Praxis des Papstamtes integriert. Diese Parallele des ökumenischen Denkens zwischen Cullmann und Franziskus begründet die bleibende Bedeutung von *Einheit durch Vielfalt* zwar nicht, bezeugt sie aber.

In der kritischen Würdigung werden schliesslich die Ergebnisse der Studie festgehalten, bevor zum Schluss in einem Fazit in zehn Thesen Konsequenzen aus der Arbeit für die heutige Ökumene gezogen werden.

## Sommaire scientifique de « Unité par la diversité? »

Le présent travail se penche sur le projet œcuménique d'une communauté d'Églises autonomes, tel qu'il a été proposé par Oscar Cullmann dans son livre « L'unité par la diversité ». Le luthérien Oscar Cullmann, professeur de Nouveau Testament et d'histoire de l'Église primitive, est né en 1902 et est décédé en 1999. Sa vie a donc baigné dans presque l'entier du 20<sup>e</sup> siècle, décrit également comme le siècle de l'œcuménisme. Strasbourg et plus tard Bâle ont été ses premiers lieux d'enseignement. Cullmann était surtout connu pour sa théologie de l'histoire du salut, mais tout autant pour son engagement pour l'œcuménisme, bien que ce dernier n'ait fait le sujet d'études que de manière marginale jusqu'à aujourd'hui. Il considérait son livre sur l'unité comme son « testament œcuménique », constituant une « ébauche » ou un « projet » pour une communauté d'Églises autonomes ayant un fondement néotestamentaire. Cullmann a publié le livre en deux éditions successives avec, pour la seconde, un chapitre supplémentaire dans lequel il répond à de nombreuses réactions.

Grâce à l'autorisation de la fondation Cullmann, les matériaux relatifs à « L'unité dans la diversité » contenus dans le fonds Cullmann ont pu être consultés pour la présente étude. Parmi eux se trouvent de nombreuses correspondances que Cullmann a échangées au sujet de son « projet ». L'examen du matériel de la succession ainsi que l'étude de ses publications sur l'œcuménisme et d'autres ouvrages ont permis de dégager quatre parties avec des problématiques différentes. Celles-ci ont été intitulées et traitées avec les mots-clés « Cullmann et son projet œcuménique », « Contexte », « Réactions » et « Perspectives actuelles ». L'introduction proprement dite présente l'état actuel de la recherche. C'est ensuite que sont présentées les idées fondamentales du « projet » de Cullmann, avec un bref aperçu de la biographie de Cullmann.

La thèse de base de Cullmann est que le Saint-Esprit crée l'unité à travers la diversité des charismes. Cullmann croit voir cela déjà dans le témoignage du Nouveau Testament, en se référant principalement à Paul. Il y interprète la métaphore du corps dans 1 Corinthiens 12 non seulement en termes d'anthro-

pologie individuelle, mais aussi en termes d'ecclésiologie collective: il comprend les particularités des groupes du Nouveau Testament comme des charismes dont la diversité crée l'unité. Conformément à sa théologie de l'histoire du salut, il part du principe que Dieu agit encore aujourd'hui dans l'histoire: nous nous trouvons donc dans la même tension eschatologique que les premiers chrétiens entre le royaume de Dieu qui a commencé, mais n'est pas encore pleinement accompli. Ce qui vaut pour les groupes du Nouveau Testament, il l'applique par conséquent aux confessions actuelles: il considère les particularités des différentes confessions comme des dons du Saint-Esprit, grâce auxquelles l'unité doit se réaliser.

Pour qu'une telle unité puisse se réaliser, il est d'abord important que chaque confession reconnaisse comme tels les charismes des autres confessions. Mais chaque charisme court le risque d'être altéré. C'est pourquoi chaque confession est tenue d'être critique envers elle-même et envers ses propres charismes, de les approfondir et de les purifier de leurs altérations. Pour y répondre, Cullmann estime que les différentes confessions ont besoin de se côtoyer et c'est dans ce sens qu'il veut réaliser une communauté d'Églises autonomes. Il propose comme base de foi commune les premières confessions de foi du Nouveau Testament et de l'Église ancienne – dans le sens d'une pointe conjointe d'« hiérarchie des vérités ». Comme structure pour son projet, il prévoit une communauté conciliaire avec une présidence collégiale. En tout cela, il est important pour lui que chaque Église reconnaisse que dans les autres Églises, le corps du Christ est présent sous une forme particulière.

Après l'introduction aux idées fondamentales de son livre, le développement de la pensée œcuménique de Cullmann est abordé sous le mot-clé de « Contexte ». La question est de savoir comment la pensée œcuménique de Cullmann a évolué au fil des années vers l'« unité par la diversité »; en d'autres termes, quel est le contexte – ou arrière-plan – historique et idéologique de son projet. Pour ce faire, de nombreuses publications de Cullmann en rapport avec sa théologie œcuménique ont été prises en compte.

Dans le présent travail, nous avons finalement divisé le développement de la vision œcuménique de Cullmann en cinq phases respectives, chacune dans leur propre cadre historique et biographique de l'œcuménisme. Ces phases servent de repères et d'éléments structurels pour une meilleure compréhension de l'évolution de la vision œcuménique de Cullmann. Nous montrons ainsi où et dans quelles phases antérieures déjà, on découvre les idées que Cullmann expose dans « L'unité par la diversité ». Par rapport à des études antécédentes, cette partie permet de saisir plus précisément l'évolution de la pensée œcuménique de Cullmann et de montrer comment ses approches œcuméniques préconciliaires ont finalement abouti à sa proposition de com-

munauté d'Églises autonomes. Les cinq phases décrites et défendues dans ce travail sont les suivantes: 1.) 1920–1957: Les travaux exégétiques comme objet de discussions œcuméniques. 2.) 1957–1962: La collecte comme lien d'unité. 3.) 1962–1967: Le Concile Vatican II et les années qui ont suivi. 4.) 1968–1984: Effets du Concile. 5.) 1984–1999: L'unité par la diversité.

Notre travail traite ensuite, sous le mot-clé de « Réactions », des échanges de lettres que Cullmann a menés dans le cadre de ses démarches en lien avec « L'unité par la diversité ». Cette partie est importante pour la recherche sur Cullmann dans la mesure où, pour la première fois, des correspondances relatives à son projet œcuménique sont utilisées et étudiées. Sur les 96 correspondances pertinentes, 39 avaient été autorisées à être examinées au moment de notre étude en raison des délais de protection. Comme Cullmann écrivait ses lettres à la main et qu'il n'y a donc pas de copies au carbone, seules vingt de ses lettres figuraient dans les douze correspondances consultées. Sur la base de ces sources, nous montrons tout d'abord l'étendue de son réseau œcuménique. Nous approfondissons ensuite comment Cullmann faisait usage de ses lettres pour faire avancer son projet. Ici aussi se confirmera le constat – manifeste – que Cullmann s'intéressait réellement à la mise en œuvre de son projet et non pas seulement à une discussion théologique sur des questions d'unité. Viennent ensuite quelques approfondissements exemplaires de correspondances individuelles. Ces dernières permettent de saisir de manière plus minutieuse le travail de réflexion de Cullmann. Sur la base des sources disponibles et en tenant compte des différentes confessions, six correspondances ont été examinées de plus près. Il s'agit des correspondances entretenues avec Wolfhart Pannenberg, Manfred Plate, Heinrich Fries, Lukas Vischer, Alexandre Papadopoulou et Josef Ratzinger.

Cette dernière est certainement la plus importante pour notre travail, car elle révèle à quel point l'opinion de Ratzinger était centrale pour Cullmann. Ce dernier avait réagi très positivement à la proposition de Cullmann. Il écrivait le 9 juillet 1986: « Il faudrait bien sûr discuter des détails. Mais la direction qu'ils indiquent me semble clairement circonscrire le seul modèle de base approprié d'un travail œcuménique pour aujourd'hui et pour demain. »<sup>874</sup> Cullmann avait ensuite diffusé l'évaluation positive de Ratzinger dans son réseau. Cette réaction précoce l'avait encouragé à penser que son projet était réaliste et qu'il pourrait être mis en œuvre. C'est aussi pour cette raison qu'il avait décidé de tenir compte des réactions et d'ajouter un chapitre supplémentaire à la seconde édition. Ratzinger avait toutefois changé d'avis à la suite de sa parution et Cullmann avait alors cessé de s'engager dans le projet. En témoi-

---

<sup>874</sup> Citation traduite librement.

gnent un projet de lettre et la version abrégée de la lettre de réponse, dans laquelle Cullmann, résigné, indique qu'il s'exprime pour la dernière fois sur son projet.

Sous le titre « Perspectives actuelles » sont tout d'abord présentées les traces de l'accueil qu'avait fait l'actuel Pape François à « L'unité par la diversité », où ce dernier mentionne une seule fois, directement, une référence à la pensée œcuménique de Cullmann. En de nombreux autres endroits, ses formulations sur les questions de l'unité rappellent fortement celles de Cullmann. Dans l'ensemble, de nombreux exemples relatifs à la pensée et à l'action œcuméniques de François apparaissent comme une sorte d'« application pratique » de l'idée centrale de Cullmann des charismes complémentaires des confessions ou du développement qualitatif de l'unité par la diversité des charismes, comme l'illustre l'exemple qu'il donne de l'apprentissage que pourraient faire les catholiques de l'importance de la collégialité épiscopale des orthodoxes. Il est donc intéressant de constater que François semble partager des idées clés de Cullmann et les intégrer dans sa pratique du ministère pontifical. Ce parallèle de la pensée œcuménique entre Cullmann et François ne pourrait venir étayer une signification intangible de « L'unité par la diversité »; mais elle en constitue cependant un témoignage indéniable!

La présente étude se termine par une analyse critique qui en consigne les résultats et débouche, en guise de conclusion, sur dix thèses pour l'œcuménisme d'aujourd'hui, conséquences de ce travail.

## **Abstract «Unity through Diversity?»**

This paper explores Oscar Cullmann's proposal for a communion of autonomous churches as articulated in his book *Unity through Diversity* (1986/1990). Cullmann's life (born in 1902 and died in 1999) spanned almost the entirety of the 20th century, which is also known as the century of ecumenism. He was a professor of New Testament and Early Church History, teaching primarily in Strasbourg and Basel. While he is well known for his theology of salvation history, his commitment to ecumenism was also a defining feature of his contribution to theology despite comparatively little research being done on this aspect of his thinking. He regarded *Unity through Diversity* as his «ecumenical testament». It is a «draft» or a «project» for a community of autonomous churches with a New Testament foundation. The book is available in two editions, with Cullmann adding a supplementary chapter to the second edition. In it he responds to numerous reactions.

The present study utilised materials held and generously made available by the fondation œcuménique Oscar Cullmann. Among them are numerous correspondences Cullmann had regarding his project. Based on the material in the estate, as well as Cullmann's various publications on ecumenism and other literature, this study is organised around four key topics, namely, «Cullmann and his Ecumenical Project», «Background», «Reactions», and «Current Perspectives». The paper begins with a presentation of the current state of research on Cullmann's project. Then the reader is introduced to the basic ideas of the project and is given a brief insight into Cullmann's biography.

Cullmann's basic thesis is that the Holy Spirit creates unity through the diversity of charisms. He demonstrates this as being consistent with the overall testimony of the New Testament in general, and with the work of Paul in particular. One of his key interpretive moves is to read the body metaphor in 1 Corinthians 12 not only individually/anthropologically, but also collectively/ecclesiastically. In so doing, he interprets the particularities of the various New Testament communities as charisms through whose diversity unity is created. In accordance with his theology of salvation history, he assumes

God is still working in history today. Accordingly, he believes the Church today exists in the same eschatological tension – between the dawned but not yet completed kingdom of God – as the first Christians. Thus, for Cullmann, what applies to the New Testament groups consequently applies to today's churches and traditions. Indeed, Cullmann sees the particularities of the different confessions as gifts of the Holy Spirit through which a fuller unity is to come about.

Cullmann stresses the importance of each tradition recognizing the charisms of the others in order for the establishment of a greater unity. However, he also recognises that every charism is in danger of being distorted, hence the need for every church to be critical of itself and its own charism, that is, to deepen it and to cleanse it of distortions. In order to achieve this, Cullmann emphasises the need for different traditions to remain side by side, hence his proposal to realise a community of autonomous churches. He suggests the earliest New Testament and early church confessions ought to form the basis of a common faith in the sense of a common apex of a «hierarchy of truths». As a structure for his project, he envisages a conciliar community with a collegial presidium. Cullmann stresses the importance of each church recognising that in the other churches the body of Christ is present in a special form.

After introducing the basic ideas of his book, the paper explores the development of Cullmann's ecumenical thinking under the heading «Background». The question here is how Cullmann's ecumenical thinking developed over the years towards «unity through diversity», in other words the conceptual-historical background of his project. For this purpose, a large number of Cullmann's publications relating to his ecumenical theology are taken into account.

The paper divides the development of Cullmann's ecumenical vision into five phases. These are each embedded in an ecumenical-historical and biographical framework and serve as orientation aids and structural elements for a better understanding of the development of his ecumenical vision. In this way, the paper demonstrates how the ideas expressed in *Unity through Diversity* were already tangible in earlier phases of Cullmann's writing. In so doing, this section shows how the development of Cullmann's ecumenical thinking can be grasped much more precisely than has been done in previous studies. It also shows how his pre-conciliar ecumenical approaches finally led to his proposal of a community of autonomous churches. The five phases described and justified in the paper are: 1.) 1920s-1957: exegetical works as the subject of ecumenical conversations. 2.) 1957-1962: *Collect* as a bond of unity. 3.) 1962-1967: Second Vatican Council and the years after. 4.) 1968-1984: Impact of the Council. 5.) 1984-1999: *Unity through diversity*.

The work under the heading «Reactions» deals with correspondence which Cullmann has written on Unity through Diversity. This section is important for Cullmann research in that it is the first time that correspondence on his ecumenical draft has been consulted and examined. At the time of the study, 39 of the 96 relevant correspondences had been released for examination due to existing protection periods. Since Cullmann wrote his letters by hand and thus no carbon copies are contained, twelve correspondences contained only twenty letters from him. On the basis of the sources, the paper first makes clear the breadth of his ecumenical network. Then the paper shows how Cullmann used letters to advance his project. Here it becomes clear once again that Cullmann was really concerned with the implementation of his draft and not merely with a theological discussion of questions of unity. This is followed by some exemplary examinations of individual correspondences. In this way, some examples can be used to gain depth of focus with regard to the discussion of his project. Based on the sources and taking into account the different denominations, six exchanges of letters were examined in more detail. These are the correspondence with Wolfhart Pannenberg, Manfred Plate, Heinrich Fries, Lukas Vischer, Alexandre Papadopoulou and Josef Ratzinger.

The latter correspondence between Cullmann and Ratzinger is certainly the most important for this work. It shows how central Ratzinger's opinion was for Cullmann. He reacted very positively to Cullmann's proposal. He wrote on 9 July 1986: «Of course, the details could be discussed. But the direction they point to seems to me clearly to circumscribe the only adequate basic model of ecumenical work for today and tomorrow.» Cullmann then spread Ratzinger's positive assessment throughout his network. This early response encouraged him in his belief that his project was realistic and could come to fruition. This was one of the reasons why he decided to respond to the reactions and add an additional chapter to the second edition. However, Ratzinger then changed his mind after the second edition. As a result, Cullmann ceased his involvement in the project. This is evidenced by a draft letter and then the abbreviated copy of the reply letter in which Cullmann resignedly states that this is the last time he will comment on his project.

Under the heading of Current Perspectives, the paper shows traces of a reception of «unity through diversity» by the current Pope Francis. At one point, Francis refers directly to Cullmann's ecumenical thinking. In many other places, his formulations on questions of unity are strongly reminiscent of Cullmann. Overall, many examples of Francis' ecumenical thinking and action appear to be a kind of «practical application» of Cullmann's core ideas of the complementary charisms of the confessions, or the qualitative development of unity through the diversity of charisms. In this respect, it is interesting

that Francis seems to share core ideas from Cullman and integrates them into his practice of the papacy. This parallel of ecumenical thinking between Cullman and Francis does not establish the lasting importance of «unity through diversity», but it testifies to it!

Finally, in the Critical Appraisal, the results of the study are unpacked before a conclusion in ten theses draws consequences from the work for today's ecumenism.



## Anhang



## Quellen

Behandelte Korrespondenzen von Oscar Cullmann aus dem Nachlass:

Appel, André:	UB BS:NL353:B:I:a:28.
von Balthasar, Hans Urs:	UB BS:NL353:B:I:a:57.
Beck, Andreas Theodor:	UB BS:NL353:B:I:b:61.
Behr-Siegel, Elisabeth:	UB BS:NL353:B:I:a:95.
Braun, Dietrich:	UB BS:NL353:B:I:a:188.
Brechet, Raymond:	UB BS:NL353:B:III:20.
Brouillet, René:	UB BS:NL353:B:I:b:150.
Congar Yves:	UB BS:NL353:B:I:a:311.
De Halleux, André:	UB BS:NL353:B:I:a:614.
Elchinger, Arthur:	UB BS:NL353:B:I:a:420.
Fries, Heinrich:	UB BS:NL353:B:I:a:477.
	UB BS:NL353:B:III:42.
Jacob, Edmond:	UB BS:NL353:B:I:a:712.
Johannes Paul II.:	UB BS:NL353:B:II:39–46.
Kollek, Teddy:	UB BS:NL353:B:I:a:800.
König, Franz:	UB BS:NL353:B:I:a:802.
Kümmel, George:	UB BS:NL353:B:I:a:823.
Lacombe, Olivier:	UB BS:NL353:B:I:a:842.
Mamie, Pierre:	UB BS:NL353:B:I:a:932.
	UB BS:NL353:B:III:74.
May, Gerhard:	UB BS:NL353:B:I:a:967.
Mehl, Roger:	UB BS:NL353:B:I:a:976.
Messmer, Pierre:	UB BS:NL353:A:VI:a:4:69.
Meyer, Harding:	UB BS:NL353:B:I:a:996.
Neidhart, Walter:	UB BS:NL353:B:I:a:1076.
Nissiotis, Nikos:	UB BS:NL353:B:I:a:1089.
Pannenberg, Wolfhart:	UB BS:NL353:B:I:a:1125.
Papadopoulou, Alexandre:	UB BS:NL353:B:I:a:1126.

Peyrefitte, Alain:	UB BS:NL353:B:III:87.
Plate, Manfred:	UB BS:NL353:B:I:a:1165. UB BS:NL353:B:III:88.
Poirier, Rene:	UB BS:NL353:B:I:a:1170.
Ratzinger, Josef:	UB BS:NL353:B:I:a:1202. UB BS:NL353:B:III:89.
Riquet, Michel:	UB BS:NL353:B:I:a:1238.
Runcie, Robert:	UB BS:NL353:B:I:b:998a.
Schnackenburg, Rudolf:	UB BS:NL353:B:I:a:1338.
Siebeck, Georg:	UB BS:NL353:c:VIII:3:31.
Subilia, Vitorio:	UB BS:NL353:B:I:a:1453.
Thurian, Max:	UB BS:NL353:B:I:a:1479.
Tresmontant, Claude:	UB BS:NL353:B:I:a:1496.
Vischer, Lukas:	UB BS:NL353:B:I:a:1547. UB BS:NL353:B:III:113.
Volk, Herrman:	UB BS:NL353:B:I:a:1556.
Willebrands, Johannes:	UB BS:NL353:B:I:a:1615. UB BS:NL353:B:III:116.

#### Manuskripte:

Manuskript vom Vortrag  
«Ökumenismus der Einheit  
in der Vielheit: Fusion oder  
Föderation?» aus dem Jahr  
1984:

UB BS:NL353:C:II:479.

## Berücksichtigte Veröffentlichungen von Oscar Cullmann

- Cullmann, Oscar: Alle, die den Namen unseres Herrn Jesus Christus anrufen, 1961, in: Froehlich, Karlfried: Oscar Cullmann. Vorträge und Aufsätze 1925–1962, Zürich 1966, 605–622.
- Cullmann, Oscar: Christus und die Zeit. Die urchristliche Zeit- und Geschichtsauffassung, 2. Auflage, Zürich 1948.
- Cullmann, Oscar: Das Jerusalemer Ökumenische Institut für höhere theologische Studien (Tantur), in: Uni Nova, Mitteilungsblatt der Universität Basel, Bd. 13, Basel 1978, 3–4.
- Cullmann, Oscar: Das Urchristentum und das ökumenische Problem, in: Kirchenblatt für die reformierte Schweiz, 113. Jg. 1957.
- Cullmann Oscar: Dichiarazioni di Oscar Cullmann alla stampa, in: Istituto Paolo VI., Notizario 25, Brescia 1993, 28–30.
- Cullmann, Oscar: Die Christologie des Neuen Testaments, 3. Auflage, Tübingen 1957.
- Cullmann, Oscar: Die einigende und diversifizierende Wirkung des Heiligen Geistes nach dem Neuen Testament, in: Nissiotis, Nikos: Religion, Philosophy and Sport in Dialog, Athen 1994, Festschrift, 59–63.
- Cullmann, Oscar: Die ersten christlichen Glaubensbekenntnisse, 2. Auflage, Zürich 1949.
- Cullmann, Oscar: Die neuen Arbeiten zur Geschichte der Evangelientradition, 1925, in: Froehlich, Karlfried: Oscar Cullmann, Vorträge und Aufsätze 1925–1962, Zürich 1966, 41–89.
- Cullmann, Oscar: 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, in: Basler Universitätsreden, 59. Heft, Basel 1968, 3–25.
- Cullmann, Oscar: Die Reformbewegungen des 2. Vatikanischen Konzils in Lichte der Geschichte der katholischen Kirche, in: Theologische Literaturzeitung, 92. Jg., 1967, Nr. 1, 1–22.
- Cullmann, Oscar: Die Tradition als exegetisches, historisches und theologisches Problem, Zürich 1954.
- Cullmann, Oscar: Einheit durch Vielfalt, 1. Auflage, Tübingen 1986.
- Cullmann, Oscar: Einheit durch Vielfalt, 2. Auflage, Tübingen 1990.
- Cullmann, Oscar/Karrer, Otto (Hgg.): Einheit in Christus, Bd. 1: Evangelische und katholische Bekenntnisse, Zürich 1962; Bd. 2: Toleranz als ökumenisches Problem, Einsiedeln 1964; Bd. 3: Die Bibel im Gespräch der Konfessionen, Einsiedeln 1966; Bd. 4: Das moderne Menschenbild und das Evangelium, Einsiedeln 1969.

- Cullmann, Oscar: Einheit in der Vielfalt im Lichte der «Hierarchie der Wahrheiten», in: Klinger, Elmar/Wittstadt, Klaus (Hgg.): Glaube im Prozess. Christsein nach dem II. Vatikanum, Freiburg i. Br. 1984, 356–364.
- Cullmann, Oscar: Geleitwort, in: Cullmann, Oscar/Karrer, Otto (Hgg.): Einheit in Christus. Evangelische und Katholische Bekenntnisse, Zürich 1962, 7–9.
- Cullmann, Oscar: Heil als Geschichte, Tübingen 1965.
- Cullmann, Oscar: Interview d'Oscar Cullmann, in: Foi et Vie, Bd. 92, Paris, Nr. 1, 1993, 9–17.
- Cullmann, Oscar: Jesus und die Revolutionären seiner Zeit, Tübingen 1970.
- Cullmann, Oscar: Katholiken und Protestanten, Basel 1958.
- Cullmann, Oscar: Kein Unions-, aber vielleicht ein Reform-Konzil, in: Nationale Zeitung Basel, Nr. 462, Sonntag, 7. Oktober 1962, 3–4.
- Cullmann, Oscar: La tâche oecuménique de la Faculté de Théologie protestante de Paris, Revue d'histoire et de philosophie religieuse, 57, 1977, 343–352.
- Cullmann, Oscar: Les voies de l'unité chrétienne, Paris 1992.
- Cullmann, Oscar: Note autobiographique, in: Istituto Paolo VI., Notizario 25, Brecia 1993, 34–38.
- Cullmann, Oscar: Oekumenische Kollekte und Gütergemeinschaft im Urchristentum, 1961, in: Froehlich, Karlfried: Oscar Cullmann, Vorträge und Aufsätze 1925–1962, Zürich 1966, 600–604.
- Cullmann, Oscar: Ökumene, Bibel und Exegese. Gewinn und Gefahren der neueren Entwicklung, in: Leuba, Jean-Louis/Stirnemann, Heinrich (Hgg.): Freiheit in der Begegnung. Zwischenbilanz des ökumenischen Dialogs, Frankfurt a. M. 1969, 31–39.
- Cullmann, Oscar: Ökumenismus im Lichte des biblischen Charismabegriffs, in: Theologische Literaturzeitung, 97. Jg., 1972, Nr. 11, 809–818.
- Cullmann, Oscar: Papsttum als charismatischer Dienst, in: Denzler, Georg: Papsttum heute und morgen, Regensburg 1975, 44–47.
- Cullmann, Oscar: Paul VI. et l'oecuménisme, in: Istituto Paolo VI., Notizario Nr. 4, Brecia 1982, 51–62.
- Cullmann, Oscar: Petrus. Jünger, Apostel, Märtyrer, 2. Auflage, Berlin 1961.
- Cullmann, Oscar: Pluralism and Unity in the New Testament, in: Caroll, John/Cosgrove, Charles: Faith and History. Essays in Honor of Paul W. Meyer, Atlanta 1990.
- Cullmann, Oscar: Rede auf das Sekretariat für die Einheit, 18.10.1963, in: Hampe, Johann Christoph: Ende der Gegenreformation? Das Konzil, Dokumente und Deutung, Berlin 1964, 400–401.
- Cullmann, Oscar: Sind unsere Erwartungen erfüllt?, in: Rahner, Karl/Cullmann, Oscar/Fries, Heinrich: Sind die Erwartungen erfüllt? Überlegungen nach dem Konzil, München 1966, 35–63.
- Cullmann, Oscar: Urchristentum und Gottesdienst, Zürich 1950.
- Cullmann, Oscar: Vrai et faux oecuménisme, Neuchâtel 1971.
- Cullmann, Oscar: Was bedeutet das Zweite Vatikanische Konzil für uns Protestanten?, in: Schatz, Werner (Hg.): Was bedeutet das Zweite Vatikanische Konzil für uns?, Basel 1966, 15–52.
- Cullmann, Oscar: Was mich bewegt. Einheit in der Vielfalt, in: Kirchenbote (Basel) Nr. 3, März 1982, 6.
- Cullmann, Oscar: Zwischen zwei Konzilssessionen, 1962, in: Froehlich, Karlfried: Oscar Cullmann. Vorträge und Aufsätze 1925–1962, Zürich 1966, 623–651.

## Literaturverzeichnis

- Alberigo, Giuseppe: Das Zweite Vatikanische Konzil (1962–1965), in: Alberigo, Giuseppe (Hg.): Geschichte der Konzilien. Vom Nicarnum bis zum Vaticanum II., Wiesbaden 1998, 413–470.
- Alberigo, Giuseppe (Hg.): Storia des Concilio Vatiano II., 5 Bde., Bologna 1996–2001; dt: Wittstadt, Klaus (Hg.): Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils, Mainz 1997–2002.
- Altermatt, Urs: Katholizismus und Moderne, Zürich 1989.
- Altermatt, Urs: Schweizer Katholizismus zwischen den Weltkriegen, 1920–1940, Freiburg i. Br. 1994.
- Althaus, Hans-Ludwig: Ökumenische Dokumente, Göttingen 1962.
- Arnold, Matthieu: Oscar Cullmann, Un docteur de l'église, Lyon 2019.
- Arnold, Matthieu: Oscar Cullmann. Ein Leben für Theologie, Kirche und Ökumene. Zürich 2023.
- Barth, Karl: Kirchliche Dogmatik 1/1, Zürich 1955.
- Bea, Augustin Kardinal: Die Einheit der Christen, Freiburg i. Br. 1963.
- Bensch, Alfred/Höffner, Joseph/König, Franz/Mamie, Pierre/Hengen, Jean/Gargitter, Joseph/Van Zuylen, Guillaume-Marie/Lohse, Eduard: An die Leser dieser Ausgabe, in: Die grosse Bibel der Moderne, Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift, Stuttgart 1999.
- Bergolio, Jorge/Skorka, Abraham: Über Himmel und Erde. Jorge Bergolio im Gespräch mit dem Rabbiner Abraham Skorka. Deutsche Ausgabe hg. von Rosenberg, Diego, übers. v. Silke Kleemann und Matthias Strobel, München 2013.
- Birmelé, André: Kirchengemeinschaft, Ökumenische Fortschritte und methodologische Konsequenzen, übers. v. Hecht, Uwe, Münster 2003. Französisches Original: La communion ecclésiale, Progrès oecuméniques et enjeux méthodologiques, Genève 2000.
- Birmelé, André: La vision oecuménique d'Oscar Cullmann, in: Sallmann, Martin/Froehlich, Karlfried (Hgg.): Zehn Jahre nach Cullmanns Tod. Rückblick und Ausblick, Zürich 2012, 179–184.
- Bischof, Franz Xaver/Leimgruber, Stephan (Hgg.): Vierzig Jahre II. Vatikanum. Zur Wirkungsgeschichte der Konzilstexte, Würzburg 2004.
- Bonhoeffer, Dietrich: Nachfolge, Sonderausgabe, München 2015.
- Boobyer, George Henry: The Early History of Studiorum Novi Testamenti Societas, New Testament Studies 1, 1954/55, 66–69.
- Braun, Dietrich: Heil als Geschichte, in: Sallmann, Martin/Froehlich, Karlfried (Hgg.): Zehn Jahre nach Cullmanns Tod. Rückblick und Ausblick, Zürich 2012, 101–124.
- Briggs, John/Oduyoye, Mercy Amba (Hgg.): A History of the Ecumenical Movement, Volume 3, 1968–2000, Geneva 2004.

- Bühlmann, Matthias: Oscar Cullmann & George Eldon Ladd. Eine ungewöhnliche Verbindung, Bern 2015. (Zu finden in der Bibliothek der Universität Bern unter der Signatur: TH HT-md 209.)
- Congar, Yves: *Bulletins d'écclésiologie oecuménique*, in: *Revue des science philosophique et théologique*, tome 71, Paris 1987, 123–131.
- Congar, Yves: Die Rolle der «Beobachter» in der Entwicklung der Ökumene, in: Froehlich, Karlfried (Hg.): *Ökumene. Möglichkeiten und Grenzen heute*, Tübingen 1982, 50–62.
- Congar, Yves: *Diversité et Communion*, Paris 1982.
- Dellsperger, Rudolf: Schweiz, in: *Religion in Geschichte und Gegenwart (RGG)*, 4. Auflage, Bd. 7, Tübingen 1999, 1064–1071.
- Dieter, Theodor: Das Zweite Vatikanische Konzil im Spiegel evangelischer Beobachter, in: Ernesti, Jörg/Thönissen, Wolfgang (Hgg.): *Die Entdeckung der Ökumene. Zur Beteiligung der katholischen Kirche an der Ökumene*, Paderborn 2008, 197–216.
- Dorman, Theodore Martin: *The Hermeneutics of Oscar Cullmann*, San Francisco 1991.
- Erbacher, Jürgen: *Ein radikaler Papst. Die franziskanische Wende*, München 2014.
- Fichtenbauer, Johannes/Fürst, Michaela: *Ökumene der Herzen. Gespräch mit Johannes Fichtenbauer*. *Feuer und Licht*, Nr. 284, Februar 2020.
- Fischer, Hans-Joachim: Eine Welt auf Gedeih und Verderb, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 18.12.1986.
- Fleischmann-Bisten, Walter (Hg.): *Papstamt – pro und contra. Geschichtliche Entwicklungen und ökumenische Perspektiven*, Göttingen 2001.
- Franziskus: *Evangelii Gaudium*, Freiburg i. Br. 2013.
- Frieling, Reinhard: *Im Glauben eins – in Kirchen getrennt? Visionen einer realistischen Ökumene*, Göttingen 2006.
- Fries, Heinrich: Die Thesen von Fries und Rahner und ihre Wirkungsgeschichte, in: *Theologische Quartalsschrift (ThQ)*, Nr. 166, Jg. 1986, Heft 4: *Zukunft der Ökumene*, 302–312.
- Fries, Heinrich/Rahner, Karl: *Einigung der Kirchen – reale Möglichkeit*, Sonderausgabe, Freiburg i. Br. 1985.
- Froehlich, Karlfried: *Lebendiges Erbe. Das Cullmann-Archiv in Chamonix*, in: *Theologische Zeitung der Universität Basel*, Jg. 58, Heft 3: *Bibelauslegung und ökumenische Leidenschaft: die Beiträge des Wissenschaftlichen Symposiums aus Anlass des 100. Geburtstags von Oscar Cullmann*, Basel 2002, 262–274.
- Froehlich, Karlfried (Hg.): *Ökumene. Möglichkeiten und Grenzen heute*, Tübingen 1982.
- Froehlich, Karlfried (Hg.): *Testimonia Oecumenica. In honorem Oscar Cullmann Octogenarii Die XXV Februarii A. D. MCMLXXXII.*, Tübingen 1982.
- Gassmann, Günther/Heller, Dagmar (Hgg.): *Santiago de Compostela 1993. Fünfte Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung*, 3. bis 14. August 1993: *Berichte, Referate, Dokumente*, Frankfurt a. M. 1994.
- Gassmann, Günther/Meyer, Harding: *Die Einheit der Kirche. Voraussetzungen und Gestalt*, *Lutherischer Weltbund, Report 15*, Genf 1983.
- Gemeinsame römisch-katholische evangelisch-lutherische Kommission (Hg.): *Einheit vor uns, Modelle, Formen und Phasen katholisch-lutherischer Kirchengemeinschaft*, Paderborn/Frankfurt 1985.
- Gózd, Krzysztof: Cullmanns heilsgeschichtliche Sicht. Die Geschichte Jesu Christi und ihre Nachgeschichte, in: Sallmann, Martin/Froehlich, Karlfried (Hgg.): *Zehn Jahre nach Cullmanns Tod. Rückblick und Ausblick*, Zürich 2012, 125–134.
- Graf, Friedrich, Wilhelm: *Deutscher Evangelischer Kirchenbund*, in: *Religion in Geschichte und Gegenwart (RGG)*, 4. Auflage, Bd. 2, Tübingen 1999, 711.

- Groscurth, Reinhard (Hg.): *Wandernde Horizonte auf dem Weg zu kirchlicher Einheit*, Frankfurt 1974.
- Guder, Darell: *Ökumenischer Rat der Kirchen, I. Geschichte und Programme*, in: *Religion in Geschichte und Gegenwart (RGG)*, 4. Auflage, Bd. 6, Tübingen 1999, 535–537.
- de Halleux, André: *L'Unité par la diversité. A propos d'un ouvrage récent*, in: *Nouvelle Revue théologique*, N° 109/6, 1987, 870–883.
- Hauschildt, Friedrich/Hahn, Udo/Siemens, Andreas (Hgg.): *Die Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre. Dokumentation des Entstehungs- und Rezeptionsprozesses*, Göttingen 2009.
- Heller, Dagmar: *Seele der ökumenischen Bewegung. Zur Geschichte und Bedeutung der Gebetswoche für die Einheit der Christen*, in: *Vorster, Hans (Hg.): Ökumene lohnt sich. Dankesgabe an den Ökumenischen Rat der Kirchen zum 50-jährigen Bestehen, Beiheft zur Ökumenischen Rundschau*, Nr. 68, Frankfurt a. M. 1998, 312–320.
- Hermesmann, Hans-Georg: *Zeit und Heil. Oscar Cullmanns Theologie der Heilsgeschichte*, Paderborn 1979.
- Hermes, Eilert: *Einheit der Christen in der Gemeinschaft der Kirchen. Die ökumenische Bewegung im Lichte der protestantischen Theologie. Antwort auf den Rahnerplan*, Göttingen 1984.
- Hocken, Peter: *Azusa, Rom, and Zion*, Eugene 2016.
- Hopf, Margarethe: *Oscar Cullmann als Gast auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil (1962–1965)*, in: *Sallmann, Martin/Froehlich, Karlfried (Hgg.): Zehn Jahre nach Cullmanns Tod. Rückblick und Ausblick*, Zürich 2012, 161–178.
- Hünemann, Peter (Hg.): *Das II. Vatikanum. Christlicher Glaube im Horizont globaler Modernisierung*, Paderborn 1998.
- Hünemann, Peter (Hg.): *Papstamt und Ökumene. Zum Petrusdienst an der Einheit aller Getauften*, Regensburg 1997.
- Hünemann, Peter: *Vatikanum II, 1. Geschichte*, in: *Religion in Geschichte und Gegenwart (RGG)*, 4. Auflage, Bd. 8., Tübingen 1999, 904–908.
- Jüngel, Eberhart: *Paradoxe Ökumene*, in: *Rainer, Michael J. (Red.): «Dominus Iesus» – anstössige Wahrheit oder anstössige Kirche? Dokumente, Hintergründe, Standpunkte und Folgerungen im systematischen Überblick*, Münster 2001, 69–79.
- Jüngel, Eberhart: *Quo vadis ecclesia? Kritische Bemerkungen zu zwei neuen Texten der römischen Kongregation für die Glaubenslehre*, in: *Rainer, Michael J. (Red.): «Dominus Iesus» – anstössige Wahrheit oder anstössige Kirche? Dokumente, Hintergründe, Standpunkte und Folgerungen im systematischen Überblick*, Münster 2001, 59–67.
- Kallis, Anastasios: *Einheit durch Vielfalt*, *Deutsches Pfarrblatt*, 8. August 1987, 326–328.
- Karrer, Andreas: *Lukas Vischer. Von der Aufgabe, der universalen Gemeinschaft der Kirche heute die angemessene Gestalt zu verleihen*, in: *Leimgruber, Stephan/Schoch, Max (Hgg.): Gegen die Gottvergessenheit. Schweizer Theologen im 19. und 20. Jahrhundert*, Basel 1990, 521–538.
- Kasper, Walter: *Einheit in Jesus Christus. Schriften zur Ökumene II*, Freiburg i. Br. 2013.
- Kasper, Walter: *Wege zur Einheit der Christen*, Freiburg i. Br. 2012.
- Kaufmann, Franz Xaver/Zingerle, Arnold (Hgg.): *Vatikanum II und Modernisierung. Historische, theologische und soziologische Perspektiven*, Paderborn 1996.
- Kerr, David/Ross, Kenneth: *Introduction. The Edinburgh 1910 World Missionary Conference. It's eight commissions in historical context and their continuing significance*, in: *Kerr, David/Ross, Kenneth (Hgg.): Edinburgh 2010. Mission then and now*, Oxford 2009, 3–20.

- Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland (Hg.): *Frieden in Gerechtigkeit für die ganze Schöpfung. Texte der Europäischen Ökumenischen Versammlung Frieden in Gerechtigkeit*, Basel, 15.–21. Mai 1989, Hannover 1989.
- Klausnitzer, Wolfgang: *Der Primat des Bischofs von Rom. Entwicklung, Dogma, ökumenische Zukunft*, Freiburg i. Br. 2004.
- Koch, Kurt: *Gelähmte Ökumene. Was jetzt zu tun ist*, Freiburg i. Br., 1991.
- Kocher, Hermann: «Es ist zum Katholischwerden!» Der römische Katholizismus 1920–1950 aus der Optik des deutsch-schweizerischen Protestantismus, in: Conzemius, Victor: *Schweizer Katholizismus 1933–1945. Eine Konfessionskultur zwischen Abkapselung und Solidarität*, Zürich 2001, 77–121.
- Koslowski, Jutta: *Die Einheit der Kirche in der ökumenischen Diskussion. Zielvorstellungen kirchlicher Einheit im katholisch-evangelischen Dialog*, Berlin 2008.
- Krüger, Hanfried/Müller-Römfeld, Walter (Hgg.): *Bericht aus Nairobi 1975. Ergebnisse – Erlebnisse – Ereignisse*, Frankfurt a. M., 1976.
- Krüger, Hanfried (Hg.): *Ökumenische Bewegung 1965–1968*, Stuttgart 1970; *Ökumenische Bewegung 1969–1972*, Stuttgart 1975; *Ökumenische Bewegung 1973–1974*, Stuttgart 1975.
- Kuhn, Thomas: Oscar Cullmann und das Zweite Vatikanische Konzil, in: *Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte*, Bd. 104, 2010, 251–274.
- Labhart, Alfred: Gespräch mit dem Basler Konzilsgast Prof. Oscar Cullmann, in: *National Zeitung Basel*, Nr. 496., Sonntag, 27. Oktober 1963.
- Larentzakis, Grigorios: Einheit durch Vielfalt, in: *Ökumenisches Forum (Grazer Hefte für konkret Ökumene)*, Nr. 9, 1986, 335–340.
- Lehmann, Karl Kardinal: Einheit durch Vielfalt heute. Katholische Reflexionen zum ehrenden Gedenken an Oscar Cullmann, in: *Theologische Zeitung der Universität Basel*, Jg. 58, Heft 3: Bibelauslegung und ökumenische Leidenschaft. Die Beiträge des Wissenschaftlichen Symposiums aus Anlass des 100. Geburtstags von Oscar Cullmann, Basel 2002, 280–290.
- Lessing, Eckhard: *Leuenberger Konkordie*, in: *Religion in Geschichte und Gegenwart (RGG)*, 4. Auflage, Bd. 5, Tübingen 1999, 290–291.
- Lienemann, Wolfgang: Oscar Cullmann – Forschungsdesiderata im Hinblick auf die Ökumene, in: Sallmann, Martin/Froehlich, Karlfried (Hgg.): *Zehn Jahre nach Cullmanns Tod. Rückblick und Ausblick*, Zürich 2012, 185–201.
- Luz, Ulrich: Ortsgemeinde und Gemeinschaft im Neuen Testament, in: *Evangelische Theologie*, Nr. 70, 2010, 404–415.
- Macut, Ivan: *Il pensiero ecumenico di Oscar Cullmann. Indagine sulle sua opera teologica (Ökumenisches Denken von Oscar Cullmann, Forschung über sein theologisches Werk)*, Roma, 2013.
- Macut, Ivan: Vom Zweifel zur Zuversicht. Ökumenische Theologie von Oscar Cullmann, in: *Carthaginensia* 36 (69), 2020, 15–43.
- Marion, Emilie: *Die protestantische Schweiz*, Zollikon 1958.
- Marty, Martin E.: The Global Context of Ecumenism 1968–2000, in: Briggs, John/Oduoye, Mercy Amba (Hgg.): *A History of the Ecumenical Movement, Volume 3, 1968–2000*, Geneva 2004, 3–22.
- Mehl, Roger: Chronique. Vers une communauté des églises pacifiquement séparées, in: *Foi et Vie*, N° 2, April 1988, 109–113.
- Mettler, Armin: Die Materialien zum Zweiten Vatikanischen Konzil im Cullmann-Archiv, in: Sallmann, Martin/Froehlich, Karlfried (Hgg.): *Zehn Jahre nach Cullmanns Tod. Rückblick und Ausblick*, Zürich 2012, 149–160.

- Meyer, Harding: Einheit in versöhnter Verschiedenheit. Hintergrund, Entstehung und Bedeutung des Gedankens, 1978, in: Meyer, Harding: Versöhnte Verschiedenheit. Aufsätze zur ökumenischen Theologie, Bd. 1, Frankfurt a. M. 1998, 101–119.
- Meyer, Harding: Luthertum und Katholizismus im Gespräch. Ergebnisse und Stand der katholisch-lutherischen Gespräche in den USA und auf Weltebene, Frankfurt 1973.
- Meyer, Harding: Ökumenische Zielvorstellungen, Göttingen 1996.
- Meyer, Harding: Versöhnte Verschiedenheit. Aufsätze zur ökumenischen Theologie, Bd. 1, Frankfurt a. M. 1998.
- Moessner, David, P.: Luke, Acts and Salvation as History, in: Sallmann, Martin/Froehlich, Karlfried (Hgg.): Zehn Jahre nach Cullmanns Tod. Rückblick und Ausblick, Zürich 2012, 135–145.
- Müller-Römheld, Walter (Hg.): Bericht aus Vancouver 1983. Offizieller Bericht der Sechsten Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen, Frankfurt a. M. 1983.
- Neumann, Burkhard: Oscar Cullmann, in: Ernesti, Jörg/Thönissen, Wolfgang: Personenlexikon Ökumene, Freiburg i. Br. 2010, 61–62.
- Oberdorfer, Bernd/Söding, Thomas (Hgg.): Wachsende Zustimmung und offene Fragen. Die Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre im Lichte ihrer Wirkung, Freiburg i. Br. 2019.
- Pannenberg, Wolfhart: Eine geistliche Erneuerung der Ökumene tut Not, in: Froehlich, Karlfried (Hg.): Ökumene. Möglichkeiten und Grenzen heute, Tübingen 1982, 112–123.
- Pannenberg, Wolfhart: Evangelische Überlegungen zum Petrusdienst des römischen Bischofs, in: Hünermann, Peter (Hg.): Papstamt und Ökumene. Zum Petrusdienst an der Einheit aller Getauften, Regensburg 1997, 43–60.
- Pères, Jaques-Noël: Oscar Cullmann, artisan de l'oecuménisme. Quelques remarques sur sa réception dans le protestantisme français, in: Theologische Zeitung der Universität Basel, Jg. 58, Heft 3: Bibelauslegung und ökumenische Leidenschaft. Die Beiträge des Wissenschaftlichen Symposiums aus Anlass des 100. Geburtstags von Oscar Cullmann, Basel 2002, 291–298.
- Pesch, Otto Hermann: Das Zweite Vatikanische Konzil. Vorgeschichte, Verlauf, Ergebnisse, Nachgeschichte, Würzburg 1993.
- Plate, Manfred: Einheit der Christen – welche?, in: Christ in der Gegenwart, 39. Jg., Nr. 22, Freiburg i. Br. 31, Mai 1987, 179–180.
- Plate, Manfred: Kraftlos gewordene Utopie?, in: Christ in der Gegenwart: Nr. 9, 1987, 67–68.
- Prieur, Jean-Marc: Oscar Cullmann. Théologie de l'unité de l'église, in: Position luthériennes, 48. Jg., Nr. 2, 2000.
- Rahner, Karl/Vorgrimler, Herbert (Hgg.): Kleines Konzilskompodium, Freiburg i. Br. <sup>35</sup>2008 (1. Auflage 1966).
- Rahner, Karl/Cullmann, Oscar/Fries, Heinrich (Hgg.): Sind die Erwartungen erfüllt? Überlegungen nach dem Konzil, München 1966.
- Rainer, Michael J. (Red.): «Dominus Iesus» – anstößige Wahrheit oder anstößige Kirche? Dokumente, Hintergründe, Standpunkte und Folgerungen im systematischen Überblick, Münster 2001.
- Raiser, Konrad: Modelle kirchlicher Einheit, die Debatte der 70er Jahre und die Folgerungen für heute, in: Ökumenische Rundschau, Jg. 36, Frankfurt a. M. 1987, 195–216.
- Raiser, Konrad: Ökumene im Übergang. Paradigmenwechsel in der ökumenischen Bewegung, München 1989.

- Ratzinger, Josef: (Ohne Titel), in: Froehlich, Karlfried (Hg.): *Testimonia Oecumenica*. In honorem Oscar Cullmann Octogenarii Die XXV Februarii A. D. MCMLXXXII, Tübingen 1982, 230–231.
- Ratzinger, Josef: *Aus meinem Leben (1927–1977)*, Stuttgart 1998.
- Ratzinger, Josef: *Christliche Brüderlichkeit*, in: Ratzinger, Josef: *Gesammelte Schriften. Kirche – Zeichen unter den Völkern*, Freiburg i. Br. 2010.
- Ratzinger, Josef: *Die ökumenische Situation. Orthodoxie, Katholizismus, Reformation. Theologische Prinzipienlehre*, München 1982, 209.
- Ratzinger, Josef: *Entretien sur la Foi*, Paris 1985. (= dt. Übersetzung: *Zur Lage des Glaubens. Ein Gespräch mit Vittorio Messori*, München 1985)
- Ratzinger, Josef: *Josef Kardinal Ratzinger antwortet seinen Kritikern*, in: Rainer, Michael J. (Red.): *«Dominus Iesus» – anstössige Wahrheit oder anstössige Kirche? Dokumente, Hintergründe, Standpunkte und Folgerungen im systematischen Überblick*, Münster 2001, 29–45.
- Ratzinger, Josef/Schönborn, Christoph: *Kleine Hinführung zum Katechismus der katholischen Kirche*, München 1993, 40–41.
- Ratzinger, Josef: *Prognosen für die Zukunft des Ökumenismus*, in: *PRO ORIENTE*, Bd. 4: *Ökumene, Konzil, Unfehlbarkeit*, Innsbruck/Wien/München, 1979, 208–215.
- Ratzinger, Josef: *Salz der Erde. Christentum und katholische Kirche im neuen Jahrtausend*, in: *Gespräch mit Peter Seewald*, München 1996.
- Ratzinger, Josef: *Zum Fortgang der Ökumene*, in: *Theologische Quartalsschrift (ThQ)*, Nr. 166, Jg. 1986, Heft 4: *Zukunft der Ökumene*, 243–248.
- Ricca, Paolo: *Die Begegnung mit den Waldensern und die Spiritualität Oscar Cullmanns*, in: *Theologische Zeitung der Universität Basel*, Jg. 58, Heft 3: *Bibelauslegung und ökumenische Leidenschaft: die Beiträge des Wissenschaftlichen Symposiums aus Anlass des 100. Geburtstags von Oscar Cullmann*, Basel 2002, 275–279.
- Richard-Molard, Georges, in: Froehlich, Karlfried (Hg.): *Testimonia Oecumenica*. In honorem Oscar Cullmann Octogenarii Die XXV Februarii A. D. MCMLXXXII, Tübingen 1982, 234–235.
- Roesle, Maximilian/Cullmann, Oscar: *Begegnung der Christen. Studien evangelischer und katholischer Theologen*, 2. Auflage, Frankfurt a. M. 1960.
- Root, Howard: *Some images of Oscar Cullmann*, in: Froehlich, Karlfried (Hg.): *Testimonia Oecumenica*. In honorem Oscar Cullmann Octogenarii Die XXV Februarii A. D. MCMLXXXII, Tübingen 1982, 238–239.
- Rubin, Sergio/Abrogetti, Francesca: *Papst Franziskus. Mein Leben, mein Weg. El Jesuita*, Freiburg i. Br. 2013.
- Sallmann, Martin: *Forschungsdiesiderata aufgrund der Quellenlage im Nachlass Oscar Cullmanns*, in: Sallmann, Martin/Karlfried Froehlich (Hgg.): *Zehn Jahre nach Oscar Cullmanns Tod. Rückblick und Ausblick*, Zürich 2012, 101–124.
- Schlaudraff, Karl-Heinz: *«Heil als Geschichte»?*, Tübingen 1988.
- Schlink, Edmund: *Der kommende Christus und die christliche Tradition*, in: Schlink, Edmund: *Schriften zu Ökumene und Bekenntnis*, Bd. 1, Göttingen 2004.
- Schlink, Edmund: *Nach dem Konzil*, in: Schlink, Edmund: *Schriften zu Ökumene und Bekenntnis*, Bd. 1, Göttingen 2004.
- Schröder, Bernd: *Lambethkonferenzen*, in: *Religion in Geschichte und Gegenwart (RGG)*, 4. Auflage, Bd. 5, Tübingen 1999, 46–47.
- Seewald, Peter: *Benedikt XVI., Ein Leben*, München 2020.

- Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.): Verlautbarung des Apostolischen Stuhls. Kongregation für die Glaubenslehre. Schreiben an die Bischöfe der katholischen Kirche über einige Aspekte der christlichen Meditation, 15. Oktober 1989, Bonn 1990.
- Skydsgaard, Kirsten Eyner: (Ohne Titel), in: Froehlich, Karlfried (Hg.): *Testimonia Oecumenica*. In honorem Oscar Cullmann Octogenarii Die XXV Februarii A. D. MCMLXXXII, Tübingen 1982, 245.
- Spadaro, Antonio: *Das Interview mit Papst Franziskus*, Freiburg 2013.
- Stegemann, Ekkehard W.: Cullmanns Konzept der Heilsgeschichte in seiner Zeit, in: *Theologische Zeitschrift Basel*, Jg. 58, Heft 3: Bibelauslegung und ökumenische Leidenschaft. Die Beiträge des Wissenschaftlichen Symposiums aus Anlass des 100. Geburtstags von Oscar Cullmann, 232–242.
- Stehle, Hansjakob: Auf der Rückreise des Papstes von Australien nach Rom: «Cullmann» im Reisegepäck, in: *Vaterland* Nr. 10, 6.12.1986, 7.
- Stoeklin, Alfred: *Der Schweizer Katholizismus. Eine Geschichte der Jahre 1925–1975. Zwischen Ghetto und konziliarer Öffnung*, Einsiedeln 1978.
- Suter, Adrian: *Vernetzung und Gewichtung christlicher Lehraussagen. Die Vorstellung der Hierarchie der Wahrheiten und ihre Beziehung zum wissenschaftstheoretischen Selbstverständnis der Theologie*, Bern 2008.
- Thull, Philipp: *Papst und Ökumene – ein Widerspruch!? Ökumenische Perspektiven des Papstamtes*, Paderborn 2015.
- Tomkins, Oliver: *Faith and Order 1910–1985: a recollection*, in: Best, Thomas F. (Hg.): *Faith and Renewal*, Commission on Faith and Order, Stavanger 1985, 17–27.
- Tück, Heiner: Welche Geschenke hat die Reformation der katholischen Kirche gemacht? Papst Franziskus ist einen Schritt auf die Lutheraner zugegangen, in: *Neue Zürcher Zeitung* am 2. November 2016, 37.
- Valeske, Ulrich: *Hierarchia Veritatum*, München 1986.
- Vischer, Lukas: *Die eine ökumenische Bewegung*, Zürich 1969.
- Vischer, Lukas: *Major Trends in the Life of the Churches*, in: Briggs, John/Oduyoye, Mercy Amba (Hgg.): *A History of the Ecumenical Movement, Volume 3, 1968–2000*, Geneva 2004, 23–50.
- Vischer, Lukas/Schenker, Lukas/Dellsperger, Rudolf (Hgg.): *Ökumenische Kirchengeschichte der Schweiz*, Basel 1994.
- Vischer, Lukas/Skydsgaard, Kirsten, E. (Hgg.): *Schrift und Tradition. Untersuchung einer theologischen Kommission. Ökumenischer Rat der Kirchen, Kommission für Glauben und Kirchenverfassung*, Zürich 1963.
- Vischer, Lukas: *The Ecumenical Movement*, in: Fey, Harold (Hg.): *A History of the Ecumenical Movement, Volume 2, 1948–1968*, Genf 2004, 311–352.
- Vischer, Lukas: *Überlegungen nach dem Konzil*, Zürich 1966.
- Vischer, Lukas: *Wie weiter – nach den ersten zehn Jahren?*, in: Békés, Gerard/Vajta, Vilmos (Hgg.): *Unitatis Redintegratio, 1964–1974. Eine Bilanz der Auswirkungen des Ökumenismus-Dekrets*, Frankfurt a. M. 1977, 141–157.
- Visser 't Hooft, Willem (Hg.): *Neu-Delhi 1961, Dokumentarbericht über die Dritte Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen*, Stuttgart 1962.
- Visser 't Hooft, Willem: *The General Ecumenical Development since 1948*, in: Fey, Harold (Hg.): *A History of the Ecumenical Movement, Volume 2, 1948–1968*, Genf 2004, 1–26.
- Visser 't Hooft, Willem: *Ursprung und Entstehung des Ökumenischen Rates der Kirchen*, Frankfurt a. M. 1983.

- Voigt, Karl-Heinz: Ökumene in Deutschland. Von der Gründung der ACK bis zu Charta Oecumenica (1948–2001), Göttingen 2015.
- Von Allmen, Jean Jacques: La primauté de l'Église de Pierre et de Paul, Paris 1977.
- Wanner, Gustav Adolf: Ökumene: Einheit in der Vielheit, in: Basler Zeitung, Nr. 18, Samstag, 21. Januar 1984, 27.
- Wassilowsky, Günther: Johannes XXIII., in: Religion in Geschichte und Gegenwart (RGG), 4. Auflage, Bd. 4, Tübingen 1999, 521.
- Weber, Hans-Ruedi: The Bible in the Ecumenical Movement, in: Briggs, John/Amba Oduoye, Mercy (Hgg.): A History of the Ecumenical Movement, Volume 3, 1968–2000, Geneva 2004, 195–215.
- Wendebourg, Dorothea: Ökumenische Bewegung, II. 20. und 21. Jahrhundert, in: Religion in Geschichte und Gegenwart (RGG), 4. Auflage, Bd. 6, Tübingen 1999, 521–524.
- Wess, Paul: Papstamt jenseits von Hierarchie und Demokratie. Ökumenische Suche nach einem bibelgemässen Petrusdienst, Münster 2003.
- Wesseling, Klaus-Gunther: Oscar Cullmann, in: Biographisch-bibliographisches Kirchenlexikon, 27, Nordhausen 2007.
- Yarbrough, Robert W.: The Salvation Historical Fallacy? Reassessing the History of New Testament Theology, Leiderdorp 2004.

## Internetquellen

- Ansprache von Papst Franziskus an die Mitglieder der «Catholic Fraternity of Charismatic Communities and Fellowships», 31.10.2014: [https://www.vatican.va/content/francesco/de/speeches/2014/october/documents/papa-francesco\\_20141031\\_catholic-fraternity.html](https://www.vatican.va/content/francesco/de/speeches/2014/october/documents/papa-francesco_20141031_catholic-fraternity.html) [Abfragedatum: 07.04.2021]
- Ansprache von Papst Franziskus bei der Pfingstkirchliche Versöhnungsgemeinde: [http://w2.vatican.va/content/francesco/de/speeches/2014/july/documents/papa-francesco\\_20140728\\_caserta-pastore-traettino.html](http://w2.vatican.va/content/francesco/de/speeches/2014/july/documents/papa-francesco_20140728_caserta-pastore-traettino.html) [Abfragedatum: 07.04.2021]
- Äppli, Gian-Andrea: Identität und Dialog. Der Ökumeniker Oscar Cullmann im Spannungsfeld von Katholizismus und Protestantismus, Dissertation zur Erlangung des Grades eines Doktors der Theologie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Ludwig-Maximilians-Universität München, 2017. Bisher nur online veröffentlicht unter: [https://edoc.ub.uni-muenchen.de/20925/1/Aeppli\\_Gian-Andrea.pdf](https://edoc.ub.uni-muenchen.de/20925/1/Aeppli_Gian-Andrea.pdf) [Abfragedatum: 06.06.2020]
- Bibliografie von Oscar Cullmann: [www.ub.unibas.ch/digi/a100/kataloge/nachlassverzeichnisse/BAU\\_5\\_000085890\\_2\\_cat.pdf](http://www.ub.unibas.ch/digi/a100/kataloge/nachlassverzeichnisse/BAU_5_000085890_2_cat.pdf) [Abfragedatum 25.02.2021]
- Birmelé, André: Oscar Cullmann: im Dienste der biblischen Theologie und der Ökumene. 40-jähriges Jubiläum des Ökumenischen Instituts Tantur in Jerusalem, 25. Oktober 2012. Veröffentlicht unter: <https://www.strasbourg-institute.org/wp-content/uploads/2012/11/ActualCullmannJerusalem2012.pdf> [Abfragedatum: 15.03.2021] [= dt. Übersetzung von: Oscar Cullmann: In the service of Biblical Theology and Ecumenism, in: Timothy Lowe (Hg.), Hope of Unity. Living Ecumenism today. Celebrating 40 Years of the Ecumenical Institute Tantur. Berlin, AphorismA, 2013, p. 43–58.]
- Gedenken an Wolfhart Pannenberg: [https://web.archive.org/web/20141110164820/www.v-r.de/de/newsdetail-1-1/in\\_gedenken\\_an\\_wolfhart\\_pannenberg-403](https://web.archive.org/web/20141110164820/www.v-r.de/de/newsdetail-1-1/in_gedenken_an_wolfhart_pannenberg-403) [Abfragedatum: 05.02.2020]
- Geschichte des Instituts für ökumenische Studien an der Universität Freiburg: <https://www3.unifr.ch/iso/de/institut/geschichte.html> [Abfragedatum: 05.02.2020]
- Inventar Nachlass Oscar Cullmann: [https://ub.unibas.ch/digi/a100/kataloge/nachlassverzeichnisse/BAU\\_5\\_000085890\\_cat.pdf](https://ub.unibas.ch/digi/a100/kataloge/nachlassverzeichnisse/BAU_5_000085890_cat.pdf) [Abfragedatum: 06.04.2021]
- Jehle, Frank: Highlights aus 41 Jahren Evangelisch/Römisch-katholische Gesprächskommission der Schweiz (ERGK), St. Gallen 2007: [www.frankjehle.ch/Dateien/2007\\_Highlights.pdf](http://www.frankjehle.ch/Dateien/2007_Highlights.pdf) [Abfragedatum: 05.02.2020]
- Johannes Paul II.: Schreiben an die Deutsche Bischofskonferenz vom 15. Mai 1980, in Bezug zu Prof. Hans Küng, vom 15. Mai 1980: [www.vatican.va/content/john-paul-ii/de/letters/1980/documents/hf\\_jp-ii\\_let\\_19800515\\_conferenza-episcopale-tesdesca.html](http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/de/letters/1980/documents/hf_jp-ii_let_19800515_conferenza-episcopale-tesdesca.html) [Abfragedatum: 07.04.2021]

- Johannes Paul II.: Ansprache: Con viva gioia. An die Teilnehmer des Zweiten Internationalen Kongresses für Moraltheologie vom 12. November 1988: [www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1988/november/documents/hf\\_jp-ii\\_spe\\_19881112\\_telogia-morale.html](http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1988/november/documents/hf_jp-ii_spe_19881112_telogia-morale.html) [Abfragedatum: 07.04.2021]
- Kasper, Walter: Ein Jahr Pontifikat Papst Franziskus, in: Zur Debatte. Themen der Katholischen Akademie in Bayern, Heft 3/2014, 1–7: [www.kardinal-kasper-stiftung.de/media/einjahrpontifikatpapstfranziskus\\_000.pdf](http://www.kardinal-kasper-stiftung.de/media/einjahrpontifikatpapstfranziskus_000.pdf) [Abfragedatum: 16.12.2020]
- Nachruf auf Lukas Vischer: [www.wcc-coe.org/wcc/news/press/99/03prg.html](http://www.wcc-coe.org/wcc/news/press/99/03prg.html) [Abfragedatum: 15.12.2020]
- Predigt von Papst Franziskus anlässlich der Gebetswoche für die Einheit der Christen 2014: [www.vatican.va/content/francesco/de/homilies/2014/documents/papa-francesco\\_20140125-vespri-conversione-san-paolo.html](http://www.vatican.va/content/francesco/de/homilies/2014/documents/papa-francesco_20140125-vespri-conversione-san-paolo.html) [Abfragedatum: 07.04.2021]
- Rauch, Raphael: Franziskus in Genf. Der Papst kam wohl ohne Gastgeschenk, am 21.06.2018, <https://www.srf.ch/news/schweiz/franziskus-in-genf-der-papst-kam-wohl-ohne-gastgeschenk> [Abfragedatum: 07.04.2021]
- Reaktion des Vatikans auf die vom ÖAK veröffentlichte Erklärung zur gegenseitigen Einladung zur Tischgemeinschaft: [https://www.katholisch.de/artikel/28490-nach-kritik-am-vatikan-koch-kritisiert-deutsche-oepak-erklaerung?utm\\_content=buffer3e889&utm\\_medium=social&utm\\_source=facebook.com&utm\\_campaign=buffer&fbclid=IwAR3HrS8kRXEI7wNK1\\_VGOQOu0qe1t2ct9w2fMl3Dp621WfjEX5O5Yr4FPmM](https://www.katholisch.de/artikel/28490-nach-kritik-am-vatikan-koch-kritisiert-deutsche-oepak-erklaerung?utm_content=buffer3e889&utm_medium=social&utm_source=facebook.com&utm_campaign=buffer&fbclid=IwAR3HrS8kRXEI7wNK1_VGOQOu0qe1t2ct9w2fMl3Dp621WfjEX5O5Yr4FPmM) [Abfragedatum: 07.04.2021]
- Tonaufnahme einer Gastvorlesung Oscar Cullmanns am Southern Baptist Theological Seminary vom 9. November 1966: <http://hdl.handle.net/10392/4748> [Abfragedatum: 05.02.2020]
- Über Alexandre Papadopoulou: [www.iesr.ephe.sorbonne.fr/node/25250](http://www.iesr.ephe.sorbonne.fr/node/25250) [Abfragedatum: 07.04.2021]
- Über den Rückzug der EKD aus dem Projekt der Einheitsübersetzung: [https://www.ekd.de/presse/pm163\\_2005\\_einheitsuebersetzung.htm](https://www.ekd.de/presse/pm163_2005_einheitsuebersetzung.htm) [Abfragedatum: 05.02.2020]
- Über die Geschichte der Gebetswoche für die Einheit der Christen: <https://www.oekumeneack.de/themen/geistliche-oekumene/gebetswoche/geschichte-und-anliegen/> [Abfragedatum: 10.03.2021]
- Weisungen zu Schutzfristen von Archivgut der Universität Basel: <https://www.unibas.ch/de/Universitaet/Administration-Services/Generalsekretariat/Archive-Sammlungen/Universitaetsarchiv3.html> [Abfragedatum: 25.02.2021]
- Zur ökumenischen Bibelübersetzungen: [www.christianunity.va/content/unitacristiani/en/documenti/altri-testi/en.html](http://www.christianunity.va/content/unitacristiani/en/documenti/altri-testi/en.html) [Abfragedatum: 05.02.2020]
- Zu Bergolios Beziehung zu pfingstlich-charismatischen Kirchen: <https://zenit.org/articles/on-ecumenicaldialogue-with-pentecostals/> [Abfragedatum: 07.04.2021]
- [www.katholisches.info/2014/07/12/privatbesuch-von-papst-franziskus-in-evangelikaler-kirche/](http://www.katholisches.info/2014/07/12/privatbesuch-von-papst-franziskus-in-evangelikaler-kirche/) [Abfragedatum: 07.04.2021]

## Tabellen

**Tabelle 1: Die Korrespondenzen zu *Einheit durch Vielfalt***

In dieser Tabelle sind alle Korrespondenzen zusammengefasst, die in Bezug auf *Einheit durch Vielfalt* mit Cullmann korrespondierten. Viele der Korrespondenzen mit den erwähnten Personen unterliegen noch einer rechtlichen Schutzfrist. Zudem sind die Konfession und die Berufe der Korrespondenten und Korrespondentinnen angegeben sowie die Sprache der Briefe und der Umfang der vorhandenen Quellen.

Nr.	Name	Konfession	Beruf(e)	Sprache	Vorhandene Quellen
1	Ahlbrecht, Ansgar	römisch-katholisch, Benediktiner	Priester, Abt, Chefredakteur Una Sancta, Ökumeniker	deutsch	3 Briefe an Cullmann
2	Appel, Andre	lutherisch	Pfarrer, Generalsekretär der Fédération Protestant de France und von 1965 bis 1974 Generalsekretär des Lutherischen Weltbundes, Präsident der Konferenz europäischer Kirchen (KEK) 1979–1986, Mitglied des ÖRK.	französisch, deutsch	9 Briefe an Cullmann
3	von Balthasar, Hans Urs	römisch-katholisch	Priester und Theologe	deutsch, französisch	Briefwechsel: 28 Briefe
4	Bänziger, August	reformiert	Pfarrer	deutsch	4 Briefe an Cullmann

5	Baubérot, Jean	protestantisch	Soziologe, Historiker, bekannt für seine Analyse der Laizität	französisch	7 Briefe an Cullmann 1 Brief an Baubérot
6	Beck, Andreas Theodor	römisch-katholisch	Theologe, Arzt, Autor	deutsch	1 Brief an Cullmann
7	Behr-Siegel, Elisabeth	orthodox	Theologin	deutsch	5 Briefe an Cullmann
8	Birmelé, André	lutherisch	Pastor, Theologe, seit 1983 gehörter der Kommission für Glaube und Kirchenverfassung an, war zwischen 1991–1998 Mitglied im Exekutivausschuss des ÖRK	französisch	10 Briefe an Cullmann 1 Brief an Birmelé
9	Blanchet, André	?	?	französisch	1 Brief an Cullmann
10	Böhme-Iselin, Elisabeth	reformiert	Pfarrerin (in Liestal)	deutsch	10 Briefe an Cullmann
11	Braun, Dietrich	evangelisch	Professor der Theologie, Systematiker	deutsch, französisch	Briefwechsel: 93 Briefe
12	Bréchet, Raymond	römisch-katholisch, Jesuit	Priester	französisch	Briefwechsel: 2 Briefe
13	Brouillet, René	?	Botschafter	französisch	2 Briefe an Cullmann
14	Bunge, Gabriel	orthodox	Priestermönch	deutsch	3 Briefe an Cullmann
15	Carrez, Maurice	protestantisch	Pastor, Exeget, Professor für Neues Testament	französisch	1 Brief an Cullmann
16	Castro, Emilio	römisch-katholisch, dann methodistisch	Theologe, 1973 Direktor der Kommission für Weltevangalisation und Mission, ehemaliger Generalsekretär des ÖRK	französisch	1 Brief an Cullmann
17	Congar, Yves	römisch-katholisch	Priester, Theologe, Kardinal	französisch	Briefwechsel: 32 Briefe
18	Corsani, Bruno	evangelisch, waldensisch	Professor für Neues Testament	deutsch, englisch, italienisch, französisch	Briefwechsel: 20 Briefe

19	Decourtray, Albert	römisch-katholisch	Priester, Theologe, Kardinal	französisch	3 Briefe an Cullmann
20	de Halleux, André	römisch-katholisch	Priester, Franziskaner	französisch	3 Briefe an Cullmann
21	Dumas, André	reformiert	Pfarrer, Lehrer	französisch	Briefwechsel: 29 Briefe
22	Eichenberger, Kurt	reformiert	Jurist, Jura-Professor	deutsch	9 Briefe an Cullmann
23	Elchinger, Leon Arthur	römisch-katholisch	Priester, Theologe, Bischof	französisch	43 Briefe an Cullmann
24	Emery, Pierre-Yves	reformierter	Pfarrer, Taizé-Bruder	französisch	8 Briefe an Cullmann
25	Etchegaray, Roger	römisch-katholisch	Priester, Philosoph, Theologe, Kardinal	französisch	9 Briefe an Cullmann
26	Fangmeier, Jürgen	reformiert	Professor der Theologie	deutsch	23 Briefe an Cullmann
27	Freychet, Michel	reformiert	Pfarrer, Ökumeniker	französisch	3 Briefe an Cullmann
28	Frieling, Reinhard	evangelisch	Theologe, Professor für Systematische Theologie und Ökumene, Ökumeniker	deutsch	3 Briefe an Cullmann
29	Fries, Heinrich	römisch-katholisch	Theologe, Professor für Fundamentaltheologie	deutsch	Briefwechsel: 4 Briefe
30	Gastambide, Jean	protestantisch	Pfarrer	französisch	35 Briefe an Cullmann
31	Gelzer, Bernhard	?	Anwalt	deutsch	3 Briefe an Cullmann
32	Guillaumont, André	?	?	deutsch	5 Briefe an Cullmann
33	Guizien, Henri	?	?	französisch	1 Brief an Cullmann
34	Hammer, Karl	reformiert	Pfarrer, Professor, Kirchenhistoriker	deutsch	6 Briefe an Cullmann
35	Hermesmann, Hans-Georg	römisch-katholisch	Theologe, Priester und Pfarrer	deutsch, französisch	Briefwechsel: 38 Briefe
36	Herms, Eilert	evangelisch	Professor für Systematische Theologie in Tübingen	deutsch	3 Briefe an Cullmann

37	Hill, Herrmann	?	Jurist, Jura-Professor, Politiker	deutsch	1 Brief an Cullmann
38	Jacob, Edmond	protestantisch	Professor für Altes Testament	französisch	28 Briefe an Cullmann
39	Papst Johannes Paul II.	römisch-katholisch	Priester, Professor, Bischof, Papst	französisch, deutsch	Briefwechsel: 13 Briefe
40	Karpen, Ulrich	?	Jura-Professor, Politiker	deutsch	1 Brief an Cullmann
41	Kasper, Walter	römisch-katholisch	Priester, Professor, Kardinal	deutsch	3 Briefe an Cullmann
42	Klein, Frédéric-Edouard	?	Jurist	französisch	25 Briefe an Cullmann
43	Kollek, Teddy	jüdisch	Politiker, Bürgermeister von Jerusalem	deutsch, englisch	38 Briefe an Cullmann
44	König, Franz,	römisch-katholisch	Priester, Professor, Erzbischof von Wien, Kardinal	deutsch	9 Briefe an Cullmann
45	Kruse, Peter	?	Psychologe, Professor für Allgemeine und Organisationspsychologie	deutsch	Briefwechsel: 50 Briefe
46	Kümmel, Werner Georg	evangelisch	Professor für Neues Testament	deutsch	Briefwechsel: 81 Briefe
47	Kuster, Reinhard	reformiert	Autor für den Kirchenboten, der ev. ref. Kirche St. Gallen	deutsch	3 Briefe an Cullmann
48	Lacombe, Olivier	?	Professor der Philosophie	französisch	6 Briefe an Cullmann
49	Laloy, Jean	?	französischer Diplomat	französisch	6 Briefe an Cullmann
50	Lanne, Emmanuel	römisch-katholisch, Benediktiner	Mönch, Pater, Theologe	französisch	5 Briefe an Cullmann
51	Leuschner, Immanuel	reformiert	Pfarrer	deutsch	Briefwechsel: 19 Briefe
52	Lohse, Eduard	lutherisch	Theologe, Professor für Neues Testament, Landesbischof der evangelisch-lutherischen Landeskirche Hannovers	deutsch	Briefwechsel: 23 Briefe

53	Mamie, Pierre	römisch-katholisch	Priester, Theologe, Bischof	französisch	10 Briefe an Cullmann 1 Brief an Mamie
54	Martini, Carlo Maria	römisch-katholisch	Priester, Jesuit, Theologe, Erzbischof von Mailand	italienisch	11 Briefe an Cullmann
55	May, Gerhard	evangelisch	Professor für Alte Kirchengeschichte	deutsch	27 Briefe an Cullmann
56	Mehl, Roger	reformiert	Theologe, Pfarrer, Professor für Ethik und Religionssoziologie, Mitglied des Zentralkomitees des ÖRK, Ökumeniker	französisch	Briefwechsel: 106 Briefe
57	Messmer, Pierre	römisch-katholisch	Französischer Ministerpräsident	französisch	4 Briefe an Cullmann
58	Meyer, Harding	lutherisch	Theologe, Pfarrer, Professor für systematische Theologie, Ökumeniker	deutsch	4 Briefe an Cullmann
59	Mohr, Till	reformiert	Pfarrer	deutsch	Briefwechsel: 16 Briefe
60	Neidhart, Walter	evangelisch	Pfarrer, Theologe, Professor für Praktische Theologie	deutsch	25 Briefe an Cullmann
61	Nissiotis, Nikos	orthodox	Theologe, Religionsphilosoph, Direktor des Ökumenischen Instituts in Bossey, Ökumeniker	deutsch, englisch, französisch	20 Briefe an Cullmann
62	Papadopoulou, Alexandre	orthodox	Philosoph	französisch	Briefwechsel: 5 Briefe
63	Pannenberg, Wolfhart	evangelisch	Professor für systematische Theologie, Delegierter der EKD in der Kommission für Glaube und Kirchenverfassung, Ökumeniker	deutsch	Briefwechsel: 16 Briefe
64	Pestalozzi, Karl	reformiert	Theologe, Literaturwissenschaftler	deutsch	Briefwechsel: 10 Briefe
65	Perregaux, Olivier	reformiert	Pfarrer	französisch	10 Briefe an Cullmann
66	Prieur, Jean-Marc	reformiert	Pfarrer, Theologe, Professor für ältere Kirchengeschichte in Strassburg	französisch	40 Briefe an Cullmann

67	Peyrefitte, Alain	katholisch	Französischer Politiker und Diplomat, Autor	französisch	1 Brief an Cullmann 2 Briefe an Peyerfitte
68	Plate, Manfred	römisch-katholisch	Redaktor bei der Zeitschrift <i>Christ in der Gegenwart</i>	deutsch	Briefwechsel: 10 Briefe
69	Poirier, René	?	Philosoph, Philosophiegeschichtler	französisch	4 Briefe an Cullmann
70	Poupard, Paul	römisch-katholisch	Priester, Dozent, Kardinal	französisch	10 Briefe an Cullmann
71	Ratzinger, Josef	römisch-katholisch	Priester, Theologe, Professor, Kardinal, Papst	deutsch	Briefwechsel: 26 Briefe
72	Ricca, Paolo	evangelisch, waldensisch	Pfarrer, Theologe, Professor für Kirchengeschichte und Praktische Theologie, Mitglied der der Kommission für Glaube und Kirchenverfassung, Ökumeniker	französisch, italienisch, deutsch	38 Briefe an Cullmann
73	Riquet, Michel	römisch-katholisch	Priester, Theologe, Jesuit	französisch	3 Briefe an Cullmann
74	Runcie, Robert	anglikanisch	Erzbischof von Canterbury	englisch	1 Brief an Cullmann
75	Schäfer, Doris	römisch-katholisch	Theologin, Pastoralreferentin	deutsch	13 Briefe an Cullmann
76	Schindler, Alfred	reformiert	Professor für Kirchen- und Dogmengeschichte	deutsch	11 Briefe an Cullmann
77	Schlink, Irmgard	evangelisch	Theologin	deutsch	Briefwechsel: 25 Briefe
78	Schmidt, Martin Anton	evangelisch	Pfarrer, Professor für Kirchen- und Dogmengeschichte	deutsch, französisch	Briefwechsel: 57 Briefe
79	Schnackenburg, Rudolf	römisch-katholisch	Priester, Professor für Neues Testament	deutsch	8 Briefe an Cullmann
80	Schwinn, Günther	reformiert	Pfarrer	deutsch	71 Briefe an Cullmann
81	Siegwalt, Gerard Emile	protestantisch	Pfarrer, Theologe, Professor für Systematische Theologie	französisch	Briefwechsel: 17 Briefe
82	Slenczka, Reinhard	evangelisch	Theologe, Professor für Systematische Theologie, Ökumeniker	deutsch	2 Briefe an Cullmann

83	Soggin, Jan Alberto	evangelisch, waldensisch	Theologe, Professor	deutsch, englisch, italienisch	Briefwechsel: 32 Briefe
84	Soulages, Gérard	römisch-katholisch	Philosoph, Professor	französisch	Briefwechsel: 52 Briefe
85	Stehle, Hansjakob	?	Journalist, Historiker	deutsch	3 Briefe an Cullmann
86	Steiner, Martin	?	?	französisch	16 Briefe an Cullmann
87	Subilia, Vittorio	protestantisch (Waldenser)	Pfarrer, Theologe, Professor für Systematische Theologie	deutsch, französisch, englisch	Briefwechsel: 77 Briefe
88	Tetz, Martin	evangelisch	Theologe, Professor für ältere Kirchengeschichte	deutsch, französisch	Briefwechsel: 47 Briefe
89	Thurian, Max	protestantisch, dann römisch-katholisch	Taizé-Bruder, Theologe, Priester	französisch	Briefwechsel: 27 Briefe
90	Tresmontant, Claude	römisch-katholisch	Philosoph, Theologe	französisch	4 Briefe an Cullmann
91	Vischer, Lukas	reformiert	Pfarrer, Theologe, Ökumeniker, Direktor der Abteilung für Glauben und Kirchenverfassung, Professor für ökumenische Theologie	deutsch, französisch	Briefwechsel: 52 Briefe
92	Volk, Hermann	römisch-katholisch	Priester, Professor, Kardinal	deutsch	5 Briefe an Cullmann
93	Wapler, Arnauld	reformiert	Französischer Botschafter, Diplomat	französisch	14 Briefe an Cullmann
94	Willebrands, Johannes	römisch-katholisch	Priester, Dozent, Kardinal	deutsch, französisch	Briefwechsel: 19 Briefe (Ein Brief von Cullmann)
95	Willi, Thomas	evangelisch	Pfarrer, Professor der Theologie	deutsch, französisch	19 Briefe an Cullmann
96	Wüst, Otto	römisch-katholisch	Priester, Theologe, Bischof	deutsch	5 Briefe an Cullmann

## Tabelle 2: Behandelte Korrespondenzen

In dieser Tabelle sind jene Korrespondenten und Korrespondentinnen zusammengefasst, die in Bezug auf *Einheit durch Vielfalt* mit Cullmann korrespondierten und in dieser Arbeit verwendet werden konnten. Bei den meisten der vorliegenden Korrespondenzen besteht keine Schutzpflicht mehr. Bei den Korrespondenzen von Josef Ratzinger und Harding Meyer ist es mir gelungen, die Einsichtserlaubnis von ihnen persönlich zu erhalten. Zudem finden sich einige Informationen zu Korrespondenzen in der Tabelle. So wird die Konfession der Korrespondenzen, die Anzahl der vorhandenen Briefe, die *Einheit durch Vielfalt* behandeln, die vermutete Anzahl Briefe von und an Cullmann zu *Einheit durch Vielfalt* (es fehlen oft die Briefe von Cullmann) sowie verfügbare Reaktionen aus Cullmanns Feder aufgelistet. Auch wird gezeigt, wie oft Cullmann die jeweilige Korrespondenz in der zweiten Auflage erwähnt hat und ob der betreffende Korrespondent bzw. die Korrespondentin eine Rezension zu Cullmanns Buch geschrieben hat. Zum Schluss wird die Signatur der Korrespondenzen in der Universitätsbibliothek Basel angegeben.

Nr.	Name	Konfession	Anzahl vorhandene Briefe	Vermuteter Umfang der Korrespondenz zu <i>Einheit durch Vielfalt</i> *	Verfügbare Reaktion von O. C.	Erwähnung in EdV <sup>2</sup>	Rezension geschrieben	Signaturen
1	Appel, André	prot.	2	2 O. C. 2 A. A.	-	-	Nein	UB BS:NL353:B:I:a:28.
2	Beck, Andreas Theodor	prot.	2	1 O. C. 1 A. B.	-	-	Nein	UB BS:NL353:B:I:b:61.
3	Behr-Siegel, Elisabeth	orth.	2	1 O. C. 2 E. B.-S.	-	-	Ja	UB BS:NL353:B:I:a:95.
4	Braun, Dietrich	prot.	2	2 O. C. 1 D. B.	1	2	Ja	UB BS:NL353:B:I:a:188.
5	Brechet, Raymond	kath.	1	1 O. C. 1 R. B.	1	4	Ja	UB BS:NL353:B:III:20.

6	Brouillet, René	?	1	1 O. C. 1 R. B.	-	2	Nein	UB BS:NL353:B:Ia:1 50.
7	Congar, Yves	kath.	2	2 O. C. 2 Y. C.	1	-	Nein	UB BS:NL353:B:Ia:3 11.
8	de Halleux, André	kath.	3	3 O. C. 3 A. H.	-	-	Ja	UB BS:NL353:B:Ia:6 14.
9	Elchinger, Arthur	kath.	10	6 O. C. 9 A. E.	-	2	Nein	UB BS:NL353:B:Ia:4 20.
10	Fries, Hein- rich	kath.	2	3 O. C. 3. H. F.	1	-	Ja	UB BS:NL353:B:Ia:4 77.
11	Jacob, Edmond	prot.	2	2 O. C. 3 E. J.	-	1	Nein	UB BS:NL353:B:Ia:7 12.
12	Johannes Paul II.	kath.	2	2 O. C. 1 J.-P. II.	-	1	Nein	UB BS:NL353:B:II:39 -46.
13	Kollek, Teddy	jüdisch	4	2 O. C. 4T. K.	-	?	Nein	UB BS:NL353:B:Ia:8 00.
14	König, Franz	kath.	1	1 O. C. 2 F. K.	-	2	Nein	UB BS:NL353:B:Ia:8 02.
15	Kümmel, George	prot.	1	1 O. C. 1 G. K.	-	2	Nein	UB BS:NL353:B:Ia:8 23.
16	Lacombe, O- livier	kath.	1	1 O. C. 1. O. L.	-	2	Nein	UB BS:NL353:B:Ia:8 42.
17	Mamie, Pierre	kath.	3	3 O. C. 2 P. M.	1	?	Nein	UB BS:NL353:B:Ia:9 32.
18	May, Gerhard	?	2	2 O. C. 2 G. M.	-	?	Nein	UB BS:NL353:B:Ia:9 67.

19	Mehl, Roger	prot.	3	2 O. C. 4 R. M	-	2	Ja	UB BS:NL353:B:Ia:9 76.
20	Messmer, Pierre	kath.	1	1 O. C. 1 P. M.	-	?	Nein	UB BS:NL353:A:VI:a :4:69.
21	Meyer, Har- ding	prot.	3	3 O. C. 3 H. M.	-		Ja	UB BS:NL353:B:Ia:9 96.
22	Neidhart, Walter	evang.	1	1 O. C. 1 W. N.	-	-	Nein	UB BS:NL353:B:Ia:1 076.
23	Nissiotis, Nikos	orth.	1	1 O. C. 1 N. N.	-	1	Nein	UB BS:NL353:B:Ia:1 089.
24	Pannenberg, Wolfhart	prot.	3	3 O. C. 3 W. P.	4	4	Nein	UB BS:NL353:B:Ia:1 125.
25	Papadop- oulou, Ale- xandre	orth.	2	2 O. C. 2 A. P.	1	3	Nein	UB BS:NL353:B:Ia:1 126.
26	Peyrefitte, Alain	kath.	3	2 O. C. 1 A. P.	1	-	Nein	UB BS:NL353:B:III:8 7.
27	Plate, Man- fred	kath.	9	4 O. C. 5 M. P.	4	3	Ja	UB BS:NL353:B:III:8 8.
28	Poirier, Rene	?	1	1 O. C. 1 R. P.	-	-	Nein	UB BS:NL353:B:Ia:1 170.
29	Ratzinger, Josef	kath.	10	6 O. C. 7 J. R.	3	3	Ja	UB BS:NL353:B:III:8 9. UB BS:NL353:B:Ia:1 202.
30	Riquet, Michel	kath.	1	1 O. C. 1 M. R.	-	4	Nein	UB BS:NL353:B:Ia:1 238.

31	Runcie, Robert	angl.	1	1 O. C. 1 R. R.	-	2	Nein	UB BS:NL353:B:Ib:9 98a.
32	Schnackenburg, Rudolf	kath.	2	2 O. C. 2 R. S.	-	2	Nein	UB BS:NL353:B:Ia:1 338.
33	Subilia, Vittorio	prot.	1	1 O. C. 1 V. S.	-	-	Ja	UB BS:NL353:B:Ia:1 453.
34	Thurian, Max	kath.	3	3 O. C. 3 M. T.	-	5	Nein	UB BS:NL353:B:Ia:1 479.
35	Tresmontant, Claude	kath.	1	1 O. C. 1 C. T.	-	3	Nein	UB BS:NL353:B:Ia:1 496.
36	Vischer, Lukas	prot.	3	1 O. C. 2 L. V.	1	5	Nein	UB BS:NL353:B:Ia:1 547.
37	Volk, Herrman	kath.	1	1 O. C. 1 H. V.	-	2	Nein	UB BS:NL353:B:Ia:1 556.
38	von Balthasar, Hans Urs	kath.	1	2 O. C. 2 H. B.	-	2	Nein	UB BS:NL353:B:Ia:5 7.
39	Willebrands, Johannes	kath.	1	2 O. C. 1 J. W.	1	3	Nein	UB BS:NL353:B:Ia:1 615. UB BS:NL353:B:III:1 16.
					<b>20</b>		<b>10</b>	

\* Auf Grund der Inhalte der verfügbaren Briefe wurde auf den vermutlichen Umfang der Korrespondenz geschlossen.

### Tabelle 3: Öffentliche Reaktionen auf die erste Auflage

In dieser Tabelle finden sich alle im Nachlass von Oscar Cullmann vorhandenen Buchbesprechungen und Rezensionen zur ersten Auflage von *Einheit durch Vielfalt*. Neben den Namen der Rezensenten und Rezensentinnen finden sich einige, wenn auch unvollständige Angaben zum Beruf der Schreibenden, zur Art der Veröffentlichung, zum Veröffentlichungsdatum, zur Länge der Texte sowie zu den Konfessionen der Schreibenden, zur Häufigkeit der Erwähnung in *Einheit durch Vielfalt* und zur Sprache der Berichte. Bei einigen Buchbesprechungen ist nur ein Zeitungsausschnitt enthalten, sodass ausser zum Umfang und zur Sprache keine weiteren Angaben gemacht werden können. Zu finden sind diese öffentlichen Reaktionen in der Universitätsbibliothek Basel unter folgender Signatur: NL 353 :C:V:a:751.

	Name	Beruf	Art der Veröffentlichung und Titel	Datum	Länge	Konfession	Erwähnung in EdV	Sprache
1	Anderfuhren, Jean	Pfarrer	La Vie Protestante, 50e, N°33, Vendredi 18. Septembre 1987, Titel: Oscar Cullmann: «Oui à l'unité, mais dans la séparation!»	Sep-tember 1987	5 Spalten (mit Foto)	prot.	1	französisch
2	Bänziger, August	Pfarrer	Kirche und Volk, Mai/Juni 1987, 40. Jg. (zweimonatliche Zeitung, des Schweizerischen Protestantischen Volksbunds), Titel: Buchempfehlung zur Sache der Einheit	Mai/Juni 1987	1 Spalte	prot.	1	deutsch
3	Behr-Siegel, Elisabeth	Theologin	Rezension, in: «Contacts» 1988, Titel: l'unité par la diversité (Oscar Cullmann)	1988	4 Seiten	orthodox	2	deutsch
4	Billerbeck, Ewald	Redaktor	Basler Zeitung, Freitag, 26. Februar 1988, Nr. 48, Titel: «Cullmann – der ökumenische Diplomat und sein Vermächtnis»	26. Februar 1988	1 Seite (mit Fotos), 5 Spalten	?	1	deutsch

5	Boada, Josef		Estudios vol. XXIV N°48 1987	Juli 1988	14 Seiten	?	-	spa- nisch
6	Braun, Dieter	Professor der Theologie	Rezension, in: The- ologische Zeitschrift (ThZ) 3/43 (1987) hg, v. der Universität Basel, Titel: «Oscar Cullmann, Einheit durch Vielfalt»	1987		prot.	3	deutsch
7	Bréchet, Raymond	Jesuitenpater	Pro manuscripto, 1987.	1987		kath.	4	franzö- sisch
8	Bronk- horst, Alexander	Professor	Ökumenische Rundschau 1/87 (vierteljährlich)	1987	3 Seiten	prot.	2	deutsch
9	Buff, Christoph	Pfarrer	Leserbrief, in: Schweizerischer Evangelischer Pres- sedienst EPD, Nr. 44, 30. Oktober 1986, Titel: «Nein Herr Cadosch!»	30. Ok- tober 1986	1 Seite	prot.	-	deutsch
10	Christ, Felix	Theologe, Journalist, ehemaliger Assistent Cullmanns	Neue Zürcher Zeitung (NZZ), 7. Juli 1986, Titel: «Einheit durch Vielfalt. Ein Buch von Oscar Cullmann»	7. Juli 1986	1 Spalte	prot.	1	deutsch
11	de Hal- leux, André	Priester, Franziskaner- Mönch	Rezension, in: Nou- velle Revue Théo- logique (NRT) 109/6 (1987)	1987	13 Seite	kath.	4	franzö- sisch
12	Dumas, André	Pfarrer, Professor für Philosophie und Ethik	Réforme Nr. 2160, 6. Sept. 1986, Titel: « La fine pointe de l'oecumeisme »	6. Sept. 1986	½ Seite, 4 Spalten	prot.	1	franzö- sisch
13	Dumas, André	Pfarrer, Professor für Philosophie und Ethik	Titel: « L'Oecu- menisme selon Oscar Cullmann »		3 Spalten	prot.	-	franzö- sisch

14	Fischer, Heinz-Joachim	Journalist	Frankfurter allgemeine Zeitung (FaZ), 18. Dezember 1986, Titel: «Eine Welt auf Gedeih und Verderb»	18. Dezember 1986	½ Seite, 4 Spalten	?	1	deutsch
15	Frieling, Reinhard	Pfarrer, Professor für systematische und ökumenische Theologie	Rezension, in: Material Dienst des konfessionskundlichen Instituts Bensheim, Nr. 1, 1987, Titel: «Einheit durch Vielfalt»	Januar 1987	3 Spalten	prot.	5	deutsch
16	Fries, Heinrich	Professor für fundamental Theologie und ökumenische Theologie	Theologische Quartalsschrift, 166. Jg., 4, Heft 1986	1986	2 Seiten	kath.	3	deutsch
17	Gamble, Richard	Professor für systematische Theologie	Titel: «Oscar Cullmann. Einheit durch Vielfalt. Unity through Diversity»		2 Seiten	prot.	-	englisch
18	Greiner, Albert	Theologe	Rezension, in: Positions lutherienne 2/1987, Titel: « Oscar Cullmann de l'institut Unité par la diversité »	1987?	2 Seiten	prot. (Lutheraner)	2	französisch
19	Kallis, Anastasios	Professor für orthodoxe Theologie und Philosophie	Rezension, in: Deutsches Pfarrblatt, August 1987	8. August 1987	5 Seiten	orthodox	6	deutsch
20	Labruil, P.	?	l'altra europa 6 (222) 1988, anno 13	1988	2 Seiten	?	?	italienisch
21	Lanne, Emmanuel	Mönch, Pater, Theologe	Rezension, in: Irénikon, Revue des Moines de Chevetonge (trimestrielle) Nr. 1, 1987	1987	30 Seiten	kath. (Benediktiner)	4	französisch
22	Larentzakis, Gregorios	Professor für orthodoxe Theologie	Ökumenisches Forum, Grazer Hefte für konkrete Ökumene, Nr. 9, 1986	1986	6 Seiten	orthodox	3	deutsch

23	Lohenner, Michael	Pfarrer	Leserbrief im Deutschen Pfarrblatt, Januar 1989, Titel: «Betreffend: Artikel: «Einigung der Kirchen – reale Möglichkeit?»»	Januar 1989	2 Spalten	prot.	-	deutsch
24	Manna, Salvatore		O Odigos la Guida, Anno XIV, Nr 4, Ottobre/Dicembre 1995	Oktober 1995	6 Seiten		-	italienisch
25	Marlé, P.		Rezension, in: Recherche de Science religieuse		1 Spalte		1	französisch
26	Mehl, Roger	Theologe, Pfarrer, Soziologe	Rezension, in: Foi et Vie, N° 2, Avril 1988	2. April 1988	5 Seiten	prot.	12	französisch
27	Mettler, Armin	Pfarrer	Basler Kirchenbote. Nr. 1, 1987, Titel: «Einheit durch Vielfalt»	Januar 1987	3 Spalten	prot.	1	deutsch
28	Meyer, Harding	Professor für systematische Theologie	Theologische Literaturzeitung, 112. Jg., Nr. 6., 1987	1987	7 Seiten	prot. (Lutheraner)	2	deutsch
29	Perrier, Max	Pfarrer, Lehrer	Buchbesprechung, in: Kirchenblatt für die reformierte Schweiz, 1986, Titel: «Buch des Monats: Einheit durch Vielfalt»	18.09.86 (auf Rückseite gesehen am 18.01.1988 im Archiv)	2 Spalten	prot. (Lutheraner)	-	deutsch
30		Pfarrer, Lehrer	Kirchenblatt für die reformierte Schweiz, 148. Jg., Nr. 22, 13. November 1986, Titel: «So darf man nicht mit Cullmann umgehen!»	13. November 1986	3 Spalten	prot. (Lutheraner)	1	deutsch

31	Plate, Manfred	Redaktor	Christ in der Gegenwart, Nr. 8, 1987	Sep- tember 1987	4 Spalten	kath.	2	deutsch
32	Prieur, Jean-Marc	Pfarrer, Theologe	Etudes théologique et religieuse, Parmi les livres, März 1987	März 1987	2 Seiten	prot.	3	franzö- sisch
33	Ratzinger, Josef	Priester, Theologe, Professor, Kardinal, Papst	Theologische Quar- talschrift, 166. Jg., 4. Heft 1986	1986	5 Seiten	Katho- lik	8	deutsch
34	Rausch, Thomas	Professor für katholische Theologie	America, April 9. 1988	April 9. 1988	2 Spalten	kath.	-	englisch
35	Reicke, Bo	Professor für Neues Testa- ment	Rezension, in: Öku- menische Rundschau Nr. 2, 1987, Titel: «Einheit durch Vielfalt»	1987	4 Spalten	prot. (Lu- thera- ner)	1	deutsch
36	Roffat, Claude		Buchbesprechung, in, Titel: « Oscar Cullmann, L'Unité par la Diversité »		1 Seite			franzö- sisch
37	Röthlin, Hans-Peter	Kirchen- funktionär, Me- dienbeauftragter	Basler Zeitung, 24. Oktober 1986, Titel: «Für eine Vertiefung der Ökumene Bemühungen»	24. Ok- tober 1986	2 Spalten	kath.	-	deutsch
38	Schwinn, Günther	Pfarrer	Leserbrief: Pfälzisches Pfarrerblatt, August 1988, Titel: «Zu: «Die entscheidende ökumenische Frage»»	Au- gust 1988	2 Spalten	prot. (refo- rmiert)	1	deutsch
39	Schwinn, Günther	Pfarrer	Bücherschau, in: evangelischer Kir- chenbote, Speyer, 24.08.1986. Titel: «Oscar Cullmann: Einheit durch Vielfalt»	24.08.1 986	1 Spalte	prot. (refo- rmiert)	?	deutsch
40	?		Mohr-Kurier Nr. 2, 1986	1986	2 Spalten			deutsch /eng- lisch

41	Small, Joseph	Pastor, Professor	Buchbesprechung, in: The Presbyterian Outlook, 6. Februar 1989, Titel: «Book of the Week: Unity through Diversity»	6. Februar 1989	3 Spalten	prot.	-	englisch
42	Stehle, Hansjakob	Publizist, Historiker	Die Zeit, 2. November 1987, Titel: «Zögernde Schritte vom Podest»	2. Januar 1987	4 Spalten (Foto), eine Seite	?	1	deutsch
43	Stehle, Hansjakob	Publizist, Historiker	Vaterland, Nr. 10, 6. Dezember 1986, Titel: ««Cullmann» im Reisegepäck von Johannes Paul II.»	6. Dezember 1986	4 kleine Spalten	?	1	deutsch
44	Stehle, Hansjakob	Publizist, Historiker	Die Zeit, 6. April 2005, Titel: «Fräulein, bitte einen Wodka mit etwas Pfeffer»	6. April 2005	5 Spalten	?	-	deutsch
45	Subilia, Vittorio	Pfarrer, Theologe, Dozent	Protestantesimo XLIII, Nr. 1., 1988	1988	4 Seiten	prot. (Wal- den- ser)	4	italie- nisch
46	Tincq, Henri	Journalist, Spezialist für religiöse Fragen	Le Monde, 13. Februar 1987, Titel: « Un oecuménisme hors des sentiers battus »	13. Februar 1987	1 Seite mit Il- lustra- tion	kath.	1	franzö- sisch
47	Tjorhom, Ola	Professor der Theologie	Tidsskrift for Teo- logieog Kirke, Nr. 58, 1987	1987	2 Spalten	Ehe- mals Lu- thera- ner, dann zum Katho- lizi- mus kon- vertiert	-	dänisch
48	Urban, Hans Jörg	Theologe	Evangelische Kom- mentare, 20. Jg., Nr. 1, 1987, Titel: «Einheit in der Vielfalt»	1987	2 Spalten	kath.	6	deutsch

49	Van Hout??		Tijdschrift voor theologie 27, Nr. 3, 1987	1987	½ Seite		-	niederländisch
50	Westphal, Fritz	Journalist, Schriftsteller	Le Cep, Mai 1987, Titel: « L'Unité par la diversité. Un livre du professeur Cullmann »	Mai 1987	3 Spalten	prot.	1	französisch
51	Westphal, Fritz	Journalist, Schriftsteller	?, Titel: « L'Unité par la diversité: Un livre d'Oscar Cullmann »	?	4 Spalten	prot.		französisch
52	?	?	Evangelischer Kirchenbote Speyer, 24. August 1986	24. August 1986	1 Spalte	prot.?	?	deutsch
53	?	?	«Informationen» der Diözese Rottenburg-Stuttgart, Juni 1994	Juni 1994	1 Spalte		?	deutsch
54	?	?	?	?	2 Spalten		?	deutsch
55	?	?	La Voix protestante, le mensuel de l'église protestante de France, N° 116, 1 Mai 1987	1 Mai 1987	4 Spalten	prot.	?	französisch
56	?	?	Paix et .... 1987, 3		1 Seite		?	französisch
57			New Testament Abstracts, Volume 31, Nr. 2, 1987	1987	1 Seite		?	englisch
58	?	?	?, Titel: «Ökumene als Konzert der Charismen», 30. Juli 1989, Nr. 31	30. Juli 1989	3 Spalten		?	deutsch

## Tabelle 4: Öffentliche Reaktionen auf die zweite Auflage

In dieser Tabelle finden sich alle im Nachlass von Oscar Cullmann vorhandenen Buchbesprechungen und Rezensionen zur zweiten Auflage von *Einheit durch Vielfalt*. Neben den Namen der Rezensenten und Rezensentinnen finden sich auch hier einige, auch unvollständige Angaben zum Beruf der Schreibenden, zur Art der Veröffentlichung, zum Veröffentlichungsdatum, zur Länge der Texte, zur Konfession der Schreibenden und zur Sprache der Berichte. Auch hier ist bei einigen Buchbesprechungen nur ein Zeitungsausschnitt enthalten, sodass ausser zum Umfang und zur Sprache keine weiteren Angaben gemacht werden können. Zu finden sind diese öffentlichen Reaktionen in der Universitätsbibliothek unter folgender Signatur: NL 353 :C:V:a:771.

	Name	Beruf	Art der Veröffentlichung und Titel	Datum	Länge	Konfession	Sprache
1	Aring, Paul Gerhard	Pfarrer, Missionar, Privatdozent für systematische Theologie	Jahrbuch Mission 1992	1992	1 Seite	prot. (reformiert)	deutsch
	Behr-Siegel, Elisabeth	Theologin	In: Contacts, Titel: « A Travers Livres et Revues. Les voies de l'unité chrétienne »	1992		orthodox	französisch
2	Chenu, Bruno	Priester, Theologe, Journalist, Professor für Ekklesiologie	La Croix, 17. Februar 1992	17. Februar 1992	4 Spalten (mit Foto)	Katholik	französisch
3	de Halleux, André	Priester, Franziskaner-Mönch	Revue Théologique de Louvain, Jg. 22, 1991, Nr. 4 (erschienen Januar 1992)	Januar 1992	14 Seiten	Katholik	französisch
4	Hammer, Karl	Pfarrer, Professor für neuere Kirchengeschichte	Basellandschaftliche Zeitung, 17. Juni 1995	17. Juni 1995	3 Spalten	prot. (reformiert)	deutsch

5	Hörtreiter, Frank	Pfarrer	Die Christusgemeinschaft, Monatsschrift zur religiösen Erneuerung, Nr. 11, 1991	November 1991	3 Spalten	prot. (Christusgemeinschaft)	deutsch
6	Lambert, Louis		Fraternité d'Abraham, Nr. 74, April 1992	April 1992	1 Seite (2 Spalten)		französisch
7	Lanne, Emmanuel	Mönch, Pater, Theologe	Irénikon, Revue des Moines de Chevronte (trimestrielle) N° 1, 1992	Januar 1992	1 Spalte	römisch-katholisch (Benediktiner)	französisch
8	Μπέζος, μάριος	Theologe, Professor für Religionsphilosophie, Pädagogik und Soziologie	κριτικόν και βιβλιογραφικόν δελτίον ?	?	1 Spalte	Orthodox	griechisch
9	Möhl, Christoph	Theologe, Pfarrer	Reformiertes Forum, Nr. 11, 19. März 1993	19. März 1993	4 Spalten (mit Foto)	prot. (reformiert)	deutsch
10	Perres, Jaques Noël	Theologe, Professor für ältere Kirchengeschichte und Patristik	Positions luthérienne, No 2, 1992	1992	2 Seiten	prot. (Lutheraner)	französisch
11	Prieur Jean-Marc	Pfarrer, Theologe	Etudes théologique et religieuses, N° 4, 1992	1992	3 Spalten	prot.	französisch
12	Saarinen, Risto	Pfarrer, Professor für ökumenische Theologie	Theologische Rundschau, Jg. 59, Heft 4, November 1994	November 1994	20 Seiten	prot. (Lutheraner)	deutsch
13	Schwinn, Günther	Pfarrer	Pfälzisches Pfarrerbblatt, Jg. 81, Nr. 3, März 1991	März 1991	2 Spalten	prot. (reformiert)	deutsch
14	Sowers, Sydney		Rezension, in: Interpretation A Journal of Bible and Theology, Bd. 47, Issue 1, Titel: «Unity through Diversity»	Januar 1993	2 Spalten	prot.	englisch
15			?	?	3 Spalten		deutsch

16	Tognina, Paolo	Pfarrer, Theologe, Journalist	La Regione, Mittwoch, 17. März 1999	17. März 1999	1 Spalte	prot.	italienisch
17	Toribio, Jose Fernando	Theologe	Revista Mayeutica, 45, 1992, vol. XVIII	1992	1 Spalte		spanisch
18	?	?	?		7 Seiten		französisch
19	?	?	Mérleg, Jg. 29, Nr. 1, 1993		2 Spalten		ungarisch



## Personenregister

- Appel, André 198, 204  
 Äppli, Gian-Andrea 17–20, 33–36, 54, 56,  
 93, 94f., 118, 120, 136, 142  
 Arnold, Matthieu 17, 19, 36–38, 43, 45,  
 104, 136, 140, 154  
 Barth, Karl 79  
 Bea, Augustin 23, 36, 45, 114f., 138, 143, 160  
 Birmelé, André 17f., 28f., 37, 198  
 Bouyer, Louis 36, 103  
 Braun, Dietrich 17, 198, 200, 205, 208f.,  
 212f., 357  
 Bréchet, Raymond 200, 202, 208, 213  
 Bultmann, Rudolf 45  
 Castro, Emilio 198  
 Congar, Yves 23, 33–36, 103, 138, 149f., 158,  
 182, 184, 189, 198, 200, 202f., 213, 238  
 Conturier, Paul 82, 337  
 Daniélou, Jean 33, 37, 138  
 de Halleux, André 29, 200, 214f., 291f.,  
 294, 301f.  
 De Lubac, Henri 138  
 Dorman, Theodore Martin 16, 51  
 Elchinger, Léon Arthur 184, 197, 200, 206f.  
 Emery, Pierre-Yves 85  
 Frieling, Reinhard 198  
 Fries, Heinrich 78, 82f., 146, 182, 189, 198,  
 200, 202, 210, 217–221, 230–233,  
 239f., 242f., 245, 248, 250–, 288  
 Froehlich, Karlfried 17f., 26, 43, 45f., 93,  
 98, 100, 103f., 112f., 115, 140f., 155,  
 158–160, 184, 199, 231, 260, 281f.,  
 288, 310, 362  
 Gózdź, Krzysztof 17  
 Hammer, Karl 198  
 Heilsgeschichte 30  
 Hermesmann, Hans-Georg 16, 51f.  
 Herms, Eilert 83, 246  
 Karrer, Otto 103, 116, 145  
 Kasper, Walter 198, 311  
 Koch, Kurt 49, 158  
 König, Franz 197  
 Kosłowski, Jutta 19, 24, 25f., 77  
 Kümmel, Werner 198  
 Küng, Hans 138, 173f.  
 Lehmann, Karl 17f., 22f., 104  
 Leuba, Jean-Louis 85, 142  
 Lienemann, Wolfgang 17f., 26f., 57  
 Lohse, Eduard 157, 198, 206  
 Macut, Ivan 17, 19, 24, 30–33, 95, 120f.,  
 146f., 212, 312  
 Mamie, Pierre 157, 198, 200, 202, 208, 213  
 Mehl, Roger 184f., 213–215, 267, 294, 301  
 Mettler, Armin 17f., 141, 219f.  
 Meyer, Harding 78f., 178–181, 189, 198,  
 208, 223, 288, 314  
 Moessner, David 17  
 Nissiotis, Nikos 139, 178, 189f., 208, 272  
 Pannenberg, Wolfhart 67, 155, 198, 200,  
 205f., 208, 212, 217, 219–230, 260, 264  
 Papadopoulou, Alexandre 63, 200, 217,  
 218, 271–280, 326  
 Papst  
 – Benedikt XVI. 23, 33, 38, 63, 67, 74, 85f.,  
 112, 178, 195, 197, 200, 203f., 208–  
 210, 212, 214–218, 220f., 224, 230,  
 232, 234f., 238–240, 242, 247f., 250,  
 256, 261f., 266, 281–297, 300–305,  
 310f., 325–327, 330, 362  
 – Franziskus 12f., 33, 229, 309, 311–321, 331

- Johannes Paul II. 38, 173f., 183, 197, 205f.,  
208, 228f., 247, 263, 310f., 325, 330
- Johannes XXIII. 37, 113, 137f., 309
- Paul VI. 22f., 45f., 56, 138–141, 151f.,  
160, 171f., 183, 187, 204, 208, 210,  
224, 247, 254, 269, 310, 324, 329f.
- Pius XII. 37, 98, 309
- Pérès, Jaques-Noël 17
- Peyrefitte, Alain 200, 208
- Pierre, Mamie 208
- Plate, Manfred 104, 200, 202, 208–210, 217f.,  
230–232, 234f., 239–250, 252f., 288, 310
- Prieur, Jean-Marc 18, 20–23, 95, 120, 124,  
169, 177
- Rahner, Karl 67, 78, 82f., 136, 146, 149,  
152, 157, 182, 218f., 232, 242f., 256
- Ricca, Paolo 17, 138f.
- Runcie, Robert 198, 206f.
- Sallmann, Martin 17, 26, 141
- Schindler, Alfred 198
- Schlaudraff, Karl-Heinz 16, 47, 51, 53
- Schlink, Edmund 141, 160
- Skydsgaard, Kristen E. 99, 140, 160
- Slenczka, Reinhard 198
- Stegemann, Ekkehard 17
- Subilia, Vittorio 205, 261
- Thurian, Max 198, 200
- Traettino, Giovanni 315
- Vischer, Lukas 27, 63f., 98–100, 113–115,  
137f., 153–156, 185, 198, 208, 217f.,  
253–262, 264–270, 275, 279, 310, 326
- Visser 't Hooft, Willem 76, 98–100, 138, 179
- von Allmen, Jean Jacques 79
- von Balthasar, Hans Urs 103, 189, 198
- Wesseling, Klaus-Gunther 17
- Willebrands, Johannes 56, 115, 197, 200,  
213, 222
- Yarbrough, Robert 16, 51f.

## Sachregister

- Abendmahlsgemeinschaft 87–89, 131, 156, 268f., 271, 283, 287, 328
- Anarchischer Ökumenismus 64
- Apostelkonvent 61f., 70, 128, 131, 186, 191, 323
- Apostolische Sukzession 87, 186
- Charismen der Konfessionen 24, 149, 152, 160, 165f., 168f., 174, 187, 213f., 224, 255, 259, 266f., 279, 287, 292, 294, 314, 317, 324, 326, 332–335
- Einheit vor uns* 78, 84
- Endgültiges Ziel 23, 25, 33, 250
- Falscher Ökumenismus 21, 50, 65, 165, 177
- Fries-Rahner-Plan 78, 82f., 182, 219–222, 232–234, 242f., 246, 256, 261–263
- Gebetswoche für die Einheit der Christen 114, 116, 118, 123, 132, 152, 177, 183, 319f., 337
- Heilsgeschichte 16f., 23, 25, 36f., 45–47, 49, 51–55, 59, 86, 96, 104–108, 112, 121f., 135, 139, 141, 146, 148f., 160, 166, 172, 185, 277, 278, 291, 322f.
- Hierarchie der Wahrheiten 66–70, 97, 106f., 127, 149f., 152, 160, 165, 173–176, 187, 311, 317, 324, 329
- Ius divinum 38, 71, 73–76, 78–80, 223f., 294, 325, 328
- Kollektive Charismen 162, 233, 294
- Konfessionelle Identität 31, 59, 72, 155, 179f., 333
- Leib-Metapher 35, 56–59, 70, 124f., 161f., 186, 189, 323
- Lauenberger Konkordie 156, 180
- Lima-Dokument 83f., 87, 246
- Ökumenisches Institut Tantur 18, 28, 36f., 46, 159f., 172, 325
- ÖRK 29, 71, 74f., 81, 85, 97f., 100, 102, 115, 120f., 138, 144f., 153, 155, 158, 179, 181, 186f., 244, 246, 253, 256, 258, 260, 267, 269, 300, 324
- Orthodoxes Charisma 60, 168, 277, 279f., 318, 326
- Petrusdienst 38, 76, 78, 170, 172, 228–230, 248, 280, 320, 328, 359
- Protestantisches Charisma 60, 152, 166, 168, 187, 263, 270, 280, 324, 326
- Römisch-katholisches Charisma 60, 77, 109, 152, 166, 168f., 187, 320, 324
- Schrift und Tradition 30, 97, 99, 107–110, 112
- Schwache im Glauben 69f., 126f., 176, 186, 287, 323, 336
- Sünde gegen den Heiligen Geist 65, 125, 164, 174, 187, 319, 324
- Taizé 84f., 198, 200
- Unfehlbarkeit des Lehramtes 78, 86, 105, 114, 121f., 143, 150, 186, 322
- Unheilsgeschichte 54f., 61, 64
- Versöhnte Verschiedenheit 25, 33, 81, 178, 180f., 233, 239, 304, 311, 313f., 316, 319–321, 328
- Vorschlag einer ökumenischen Kollekte 17, 21, 31, 35, 37, 45, 62, 95, 113, 116–118, 121, 128–136, 144f., 162, 164, 186, 191, 211, 286, 293, 300, 323, 327
- Wahrer Ökumenismus 50, 65, 70, 165, 331
- Windsor-Dokument 78, 84

---

Zweites Vatikanisches Konzil 17–23, 26,  
28, 31–37, 45, 67, 71, 76f., 80, 94f.,  
104, 113–115, 117f., 120f., 136–138,

140–142, 144, 146–153, 155–158, 171,  
174, 187, 226, 228, 324, 329f.

## Bibelstellenregister

- Mt 16 115, 182, 238, 242f.  
Joh 10,16 133  
Joh 17 58, 133, 303  
Joh 19,23 133  
Apg 1,22 114  
Apg 6,1 126  
Apg 8,1 126  
Apg 15 126, 135  
Röm 1,11 60, 204  
Röm 12 172f., 203, 285  
Röm 14 73, 134, 187f.  
Röm 15 137, 139  
1Kor 1 60, 131–133, 173f., 203  
1Kor 3,11 132  
1Kor 4ff 172  
1Kor 8 73, 187f.  
1Kor 10 73, 138, 175, 187  
1Kor 11,19 303f., 310  
1Kor 12 37, 59, 131f., 172f., 198, 201–203,  
216, 336, 345  
1Kor 15,3ff 71, 186  
1Kor 16f 137  
2Kor 8–9 137  
2Kor 9,12 137  
2Kor 14 140  
Gal 2 73, 126, 135–137, 204  
Gal 3,27f 132  
Gal 5,1 187  
Eph 4 132, 203, 265  
Phil 1,6 183  
Phil 2,6ff 71, 186  
1Thess 1,3 174  
Hebr 2,4 173  
1Petr 4,10 172

