

# Kirchliches Amtsblatt

der Evangelisch-Lutherischen Landeskirche Mecklenburgs

Jahrgang 1981

---

Nr. 6

26. Juni 1981

32209

---

29) G. Nr. /85/<sup>47</sup> I 40

Zehnte Bekanntmachung zur Änderung der Vergütungsordnung für die kirchlichen Arbeiter der Evangelisch-Lutherischen Landeskirche Mecklenburgs (Lohnordnung) vom 6. April 1950 vom 23. Mai 1981

---

Der Oberkirchenrat wird bevollmächtigt, die erforderlichen Maßnahmen zu treffen zur Anpassung der Stundenlohnsätze der Lohntabelle in der Fassung der neunten Bekanntmachung vom 27. April 1976 (Kirchliches Amtsblatt 1976 Nr. 8/9 Seite 49) an die Gehaltssätze nach der Vergütungsordnung für Mitarbeiter im kirchlichen Dienst vom 31. 8. 1979, in der ab 1. Januar 1981 geltenden Fassung (Kirchliches Amtsblatt 1981 Nr. 1 Seite 5).

Diese Bevollmächtigung gilt auch bei künftige Veränderungen der Gehaltssätze nach der Vergütungsordnung.

Schwerin, den 23. Mai 1981

Die Kirchenleitung

Rathke

Auf Grund der Zehnten Bekanntmachung zur Änderung der Vergütungsordnung für die kirchlichen Arbeiter der Evangelisch-Lutherischen Landeskirche Mecklenburgs (Lohnordnung) vom 6. April 1950 vom 23. Mai 1981 (vorstehend veröffentlicht) bestimmt der Oberkirchenrat:

1. Für kirchliche Arbeiter, die einen Stundenlohn nach der Lohntabelle in der Fassung der neunten Bekanntmachung vom 27. April 1976 (Kirchliches Amtsblatt 1976 Nr. 8/9 Seite 49) erhalten, werden die Stundenlöhne rückwirkend vom 1. Januar 1981 um 10 % erhöht
2. In den Fällen, in denen bisher andere Stundenlohnsätze als die nach der in Ziffer 1 genannten Lohntabelle gezahlt worden sind, wird keine Erhöhung nach Ziffer 1 vorgenommen. Die Möglichkeit, in diesen Fällen die Entlohnung durch einen Änderungsvertrag zum Arbeitsvertrag auf die sich aus Ziffer 1 ergebenden Sätze umzustellen, bleibt unberührt.

Schwerin, den 25. Mai 1981

Der Oberkirchenrat

Müller

30) G. Nr. /172/<sup>1</sup> VI 41 g

Verordnung über das Ruhen von Versorgungsbezügen vom 23. Mai 1981

Gemäß § 38 des Kirchengesetzes über die Besoldung und Versorgung in der Evangelisch-Lutherischen Landeskirche Mecklenburgs (Kirchliches Besoldungsgesetz) vom 4. Novem-

ber 1979 (Kirchliches Amtsblatt Seite 89) wird das Folgende bestimmt:

§ 1

Bezieht ein Versorgungsberechtigter ein Arbeitseinkommen, so ruht der Anspruch auf Versorgungsbezüge, soweit seine Gesamtbezüge die Höchstgrenze nach § 2 (1) übersteigen würden.

§ 2

(1) Als Höchstgrenzen gelten

- a) für Ruhe- oder Warteständler die ruhegehaltsfähigen Dienstbezüge. Dabei ist das Endgrundgehalt zugrunde zu legen, auch wenn der Betreffende dies noch nicht erreicht hat;
- b) für Witwen 70 vom 100 der Bezüge des Verstorbenen nach Buchstabe a).

(2) Die Gesamtbezüge nach § 1 bestehen aus den nach dem Kirchlichen Besoldungsgesetz zu errechnenden Versorgungsbezügen, dem Arbeitseinkommen sowie den Alters- und Invalidenrenten aus eigener sozialversicherungspflichtiger Tätigkeit oder an deren Stelle gewährte Renten und den Witwenrenten der Sozialversicherung. Das Arbeitseinkommen wird dabei mit einem Nettobetrag berücksichtigt, der unter Zugrundelegung der Steuerklasse II zu errechnen ist, soweit nicht die Berücksichtigung des tatsächlichen Nettoeinkommens für den Betroffenen günstiger ist

§ 3

- (1) Der Oberkirchenrat stellt das Ruhen des Anspruches auf Versorgungsbezüge nach diesen Bestimmungen fest und erteilt dem Betroffenen darüber einen schriftlichen Bescheid unter Angabe der Berechnungsgrundlage.
- (2) Zahlungen auf Grund eines durch vertragliche Regelung nach § 44 des Kirchlichen Besoldungsgesetzes begründeten Rentenanspruchs werden durch das Ruhen der Versorgungsbezüge nach dieser Verordnung nicht berührt.

§ 4

- (1) Diese Verordnung ist auf alle Versorgungsbezüge nach dem Kirchlichen Besoldungsgesetz anzuwenden.
- (2) Bei Versorgungsbezügen der bei Inkrafttreten des Kirchlichen Besoldungsgesetzes vorhandenen Versorgungsempfänger darf durch das Ruhen des Anspruchs die Höhe der Bezüge gemäß § 4 Absatz 2 des Einführungsgesetzes zum Kirchlichen Besoldungsgesetz nicht unterschritten werden.
- (3) Bei Versorgungsbezügen aus Dienstverhältnissen, die bei Inkrafttreten des Kirchlichen Besoldungsgesetzes bestanden haben, ist § 5 Absatz 5 des Einführungsgesetzes zum Kirchlichen Besoldungsgesetz entsprechend anzuwenden.

§ 5

Diese Verordnung tritt am 1. Juni 1981 in Kraft.

Schwerin, den 23. Mai 1981

Die Kirchenleitung

Rathke

---

31) G. Nr. /2/ <sup>8</sup> II 1 q <sup>10</sup>

Wahl zur X. Landessynode - Bestellung der Wahlleiter

In Abänderung der Bekanntmachung vom 21. April 1981 über die Bestellung der Wahlleiter wird hiermit für den Kirchenkreis Rostock-Stadt anstelle des Kirchenökonom Bernfried von Beesten als Wahlleiter bestellt

Hans-Georg Deichmann, Diakon, 252 Rostock-Schmarl, Vitus-Bering-Straße 22.

Schwerin, den 25. Mai 1981

Der Oberkirchenrat

Müller

Ausschreibung von Pfarrstellen

32) G. Nr. /147/ <sup>1</sup> Hohenkirchen, Prediger

Die Pfarrstelle in Hohenkirchen wird zur Wiederbesetzung durch Wahl des Kirchgemeinderates ausgeschrieben (s.a. Kirchengesetz vom 30. November 1969 über die Übertragung der Pfarrstellen in der Evangelisch-Lutherischen Landeskirche Mecklenburgs).

33) G. Nr. /281/ <sup>1</sup> Ribnitz, Prediger

Die Pfarrstelle II in Ribnitz wird zur Besetzung durch Wahl des Kirchgemeinderates ausgeschrieben (s.a. Kirchengesetz vom 30. November 1969 über die Übertragung der Pfarrstellen in der Evangelisch-Lutherischen Landeskirche Mecklenburgs).

Das Datum beider Ausschreibungen ist mit dem 1. Juni 1981 bestimmt worden. Bewerbungen sind an den Oberkirchenrat, 2751 Schwerin, Münzstraße 8, zu richten.

Schwerin, den 11. Juni 1981

Rathke

Handreichung für den kirchlichen Dienst

Wir veröffentlichen nachstehend einen Beitrag des katholischen Theologen Prof. Dr. Stephan H. Pfürtner, der in der Abteilung für Sozialethik des Fachbereiches Evangelische Theologie der Universität Marburg lehrt. Der Beitrag wurde mit freundlicher Genehmigung der Redaktion der Zeitschrift "Lutherische Monatshefte" (Nr. 5, 1981) entnommen (leicht gekürzt).

KEINE KIRCHE KANN VOLLKOMMEN SEIN

Trennt die Rechtfertigungslehre noch die Christen?

Luther hat die Rechtfertigung als das Thema von Kirche und Theologie bezeichnet, als "Artikel, mit dem die Kirche steht und fällt" (WA 40/III, 352, 3). 1537 äußerte er: "Der Artikel von der Rechtfertigung ist der Meister und Fürst, Herr, Lenker und Richter über alle Arten von Lehre, er bewahrt und beherrscht jegliche kirchliche Lehre, und richtet unser Gewissen vor Gott auf. Ohne diesen Artikel ist die Welt durch und durch Tod und Finsternis" (WA 39/I, 205, 2; vgl. auch seine Ausführung dazu in den Schmalkaldischen Artikeln, BSLK S. 415).

Die zentralen Aussagen über die Rechtfertigung in der CA, Artikel 4, lauten: "Vergebung der Sünde und Gerechtigkeit vor Gott nicht durch unsere Verdienst, Werke

und Gott versöhnende Leistungen (Genugtun)", sondern "aus Gnade um Christi willen durch den Glauben". Die Sätze lassen für einen heutigen Leser nicht mehr das durchscheinen, was sich darin an neuer Einsicht und befreiender Betroffenheit für diejenigen niedergeschlagen hat, die in diesem Bekenntnis ihr Glaubensverständnis vor Kaiser und Reich 1530 zu bekunden suchten. Man muß zu Luthers Darstellung seiner lebensgeschichtlichen Erfahrung greifen, um in den Blick zu bekommen, was dieses Bekenntnis an "Offenbarung" für diejenigen bedeutete, die von ihm ergriffen wurden. Ebenso lassen seine Schilderungen noch erkennen, daß sich die neue Einsicht in einem Erfahrungs- und Erkenntnisprozeß vollzog, und zwar derart, daß sich ihr substantieller Kern sehr konzentriert auftat, daß sich aber der weitere Bedeutungskomplex dieser Erkenntnis erst Schritt für Schritt ausformte.

### Ein neues Denkmuster

Es ist hier weder möglich noch nötig, die ganze Geschichte der theologischen Kontroversen nachzuzeichnen, in die Luther mit seiner neugewonnenen Erkenntnis und mit den Folgerungen, die er daraus zog, sehr schnell geriet. Für unsere Zwecke muß es reichen, einige Streitereignisse und -punkte herauszuheben.

Die "Wittenberger" sahen bald, daß nicht alle der aufgebrochenen Streitthemen den gleichen theologischen Rang hatten. Sie machten daher geltend, daß es für eine Verständigung erforderlich wäre, grundlegende Glaubensfragen von jenen zu unterscheiden, die weniger zentral wären und mehr mit der kirchlichen Praxis und den darin erwachsenen Mißbräuchen zusammenhingen. Und die protestantischen Vertreter in Augsburg waren an Verständigung interessiert, ebenso wie an dem Aufweis der gemeinsamen Basis in den grundlegenden Lehrfragen. Aus diesem Zusammenhang ist die Gliederung der Confessio Augustana in zwei Hauptteile zu verstehen, nämlich in den "1. Teil: Artikel des Glaubens und der Lehre" und den "2. Teil: Umstrittene Artikel über abgeschaffte Mißbräuche". Hier ist ebenfalls die abschließende Bemerkung zum 1. Teil einzuordnen: "Weil nun diese Lehre in der Heiligen Schrift klar begründet ist und außerdem der allgemeinen christlichen, ja, auch der römischen Kirche (lateinische Fassung: „...nihil discrepat ab ecclesia catholica vel ab ecclesia romana...“), soweit das aus den Schriften der Kirchenväter festzustellen ist, nicht widerspricht, meinen wir, daß unsere Gegner in den oben aufgeführten Artikeln mit uns nicht uneinig sein können." Daß das neue Glaubensbewußtsein, in dessen Zentrum das Rechtfertigungsverständnis stand, doch einen epochengeschichtlichen Wandel bedeutete, konnten seine Vertreter mangels hinreichenden geschichtlichen Abstandes nicht erkennen.

Vielleicht muß man ihren Gegnern, wie etwa Johannes Eck, Johannes Cochläus oder Johannes Fabri zugute halten, daß auch sie die Eigenart epochalen Wandels nicht erfaßten. So sahen sie in allem Neuen nichts anderes als Abfall vom Überkommenen, wo dieses in seiner Substanz keineswegs aufzugeben, sondern nur in einem neuen Welt- und Bewußtseinszusammenhang gesehen werden wollte. Aus ihrer Interessenlage mußte die Kontroverse, nicht aber die Konsensbasis herausgestellt werden. Dabei war für sie Brennpunkt und Ursprung nahezu aller lutherischen "Häresien" die Rechtfertigungslehre, näherhin die Botschaft vom allein rechtfertigenden und Gewißheit schenkenden Glauben. Dabei untermauerten diese Kontroverstheologen ihre Interpretation durch zahlreiche Sätze Luthers oder seiner Anhänger (Eck hatte über 2000 "häretische Sätze" Luthers aus seinen Werken gesammelt), die sie entweder aus dem Zusammenhang rissen, die sie "aus zweiter Hand" hernahmen oder deren polemische Überspitzung ihnen willkommenes Beweismaterial lieferte (Müller/Pfnür, a.a.O. S.127).

Das Trienter Konzil hat sich in seiner Auseinandersetzung mit der reformatorischen Rechtfertigungs-, Gnaden- und Glaubenslehre im wesentlichen von der Analyse der altgläubigen Kontroverstheologen leiten lassen. Zwar besaßen einige führende Männer auf dem Konzil eine quellenmäßige Kenntnis Luthers und anderer reformatorischer Theologen, auch der CA. "Die meisten kannten von Luther (jedoch) nur die ihnen vorgelegten Einzelsätze", stellte der katholische Historiker Eduard Stakemeier fest (Das Konzil von Trient über die Heilsgewißheit. Heidelberg 1947, S. 74).

Worin wich Luther wirklich ab?

Das Konzil hat aus diesem Umstand freilich eine Konsequenz gezogen: Auf Anweisung des damaligen Papstes, Pauls III., enthielt es sich der Aussage, die von ihm als un-katholisch verurteilten Lehren einem bestimmten reformatorischen Autor zuzusprechen. Formal ist damit die Rechtfertigungs- und Glaubenslehre Luthers nicht verurteilt. Das Konzil wollte das eigene Selbstverständnis feststellen und die ihm als Irrlehren geltenden Auffassungen abwehren. Ob diese jedoch wirklich die lutherischen waren, ließ es offen.

Bedauerlich ist jedoch, daß das Tridentinum sich das Selbstverständnis der lutherischen Rechtfertigungstheologie nicht erschlossen hat. Das wird besonders am Thema der Glaubens- und Heilsgewißheit deutlich. Ich habe darauf schon in der Studie "Luther und Thomas im Gespräch. Unser Heil zwischen Gewißheit und Gefährdung" (Heidelberg 1961) hingewiesen. Die beiden Lager sprachen damals bereits zwei verschiedene Sprachen, und das zum Teil unter Verwendung fast gleichlautender Begriffe. Immerhin ist aufschlußreich, daß die Glaubens- und Heilsgewißheit monatelang auf dem Trienter Konzil diskutiert wurde, ohne daß den Konzilsteilnehmern völlig deutlich wurde, worin Luther in dieser Sache von der vorangehenden kirchlichen Tradition abwich. Ob die Disputanten damals doch schon ahnten, daß mit der neuen Sprache ein gewandeltes Denk- und Deutungsmuster seine Wirkungsgeschichte begann?

Revision des katholischen Urteils

In der heutigen Diskussion liegt der Fortschritt im Sinne einer ökumenischen Begegnung im Vergleich zu früheren Abschnitten unserer Konfessionsgeschichte auch zur Frage der Rechtfertigung auf der Hand. Die katholische Entwicklung ist dabei durch folgende Befunde zu kennzeichnen.

Zunächst ist die theologische Diskussion zur reformatorischen Rechtfertigungsbotschaft - wie auch zu anderen Fragen - dem ideologischen Konfrontationsinteresse erheblich entzogen (Ausnahmen dazu bestätigen die Regel). Diese gewandelte Voreinstellung ist für die wissenschaftliche Forschung nicht zuletzt in der Theologie von erkenntnisleitender Bedeutung. Die Ideologieforschung hat inzwischen allenthalben die Beziehung zwischen "Wahrheit und Interesse" aufgedeckt.

Sodann hat sich auch in der katholischen Lutherforschung die Beurteilung durchgesetzt, daß die reformatorische Erkenntnis Luthers wohl als eine in Bibel und kirchlicher Tradition verankerte, gleichzeitig aber als eine geschichtlich eigenständige Entdeckung zu bezeichnen ist. Otto H. Pesch faßt den Befund so: "Die alles beherrschende Stellung der Rechtfertigungslehre bei Luther ist ein theologiegeschichtliches Novum" (Pesch, Die Theologie der Rechtfertigung bei Martin Luther und Thomas von Aquin. Mainz 1967, S. 154). Was aber geschichtlich eigenständig erwachsen ist, darf nicht als solches in der vorangehenden Tradition gesucht und hinsichtlich seiner Rechtgläubigkeit nur so weit anerkannt werden, als es genau diese Tradition wiedergibt.

Weiterhin hat sich katholischerseits zur theologischen Mitte der reformatorischen Rechtfertigungslehre inzwischen ein klarer Konsens ergeben. Es gibt keine kirchenamtliche Stellungnahme und keine moderne theologische Lehrauffassung in der katholischen Kirche, die dem Bekenntnis von Artikel 4 der CA widersprechen würden, daß uns "Gerechtigkeit vor Gott nicht durch unsere Verdienste, Werke und Gott versöhnende Leistungen... (sondern) aus Gnade um Christi willen durch den Glauben" wird. Damit ist zugleich gesagt, daß scheinbare Widersprüche hierin zwischen der CA und dem Trienter Konzil durch die Reformationsforschung der Sache nach als irrelevant aufgedeckt wurden.

Schließlich kommt der Stellungnahme von Johannes Paul II. bei seinem Besuch in Mainz innerkatholisch eine erhebliche Bedeutung im Sinne des ökumenischen Fortschritts zu. Denn hier hat ein Papst erstmals seit der Reformation den Rechtfertigungsartikel der CA inhaltlich vor aller Öffentlichkeit als gemeinsame Bekenntnisgrundlage anerkannt. Ebenfalls hat sich ein Papst erstmals in diesem Zusammenhang auf Luther berufen und ihn so als einen gemeinsam zu beachtenden Zeugen herangezogen. (Daß Luther diese Würdigung den Päpsten durch die beißende Polemik seiner späteren Jahre nicht gerade leichtgemacht hat, sollte nicht verkannt werden.) Johannes Paul II.

ist dadurch in die Revision der katholischen Lutherpolemik eingetreten. Vor allem durch Joseph Lortz in Gang gebracht, war es nicht zuletzt aufgrund der gemeinsamen Kirchenkampfereignisse nach dem Zweiten Weltkrieg zu einem Wandel des "katholischen Lutherbildes" gekommen. Bischöfe oder gar Päpste hatten bisher jedoch diesen Deutungs- und Einstellungswandel nicht mitgetragen.

#### Warum doch noch Differenzen?

Nimmt man doch das unzweideutige Bekenntnis des Papstes in Mainz zur Mitschuld der eigenen Kirche an der konfessionellen Spaltung hinzu, dann dürfte mit alledem das alte kontroverstheologische Schema, das etwa Remigius Bäumer kürzlich neu aufheben lassen wollte (vgl. G. Müller in LM 12/1980, S. 708), im Katholizismus als überwunden angesehen werden können. Nach diesem Schema lag auf der eigenen Seite Treue zur Tradition und zum wahren Glauben, auf der gegnerischen Abfall vom christlichen Erbe und vom Glauben vor, war hier aufrichtige Bemühung um Einheit und Frieden, dort Aufsässigkeit und häretische Impertinenz wirksam, die die kirchliche Einheit zerbrachen. Katholiken können die Beziehungen zwischen den Konfessionen nicht mehr nach diesem Wertungsmuster systematisieren, wollen sie nicht den nun auch kirchenamtlich bestätigten Erkenntnissen der Reformationsforschung gründlich widersprechen.

Wo aber steckt bei so viel Annäherung nun das Dilemma, in das die Diskussion um die Rechtfertigungsbotschaft - symptomatisch für die katholisch-protestantische Ökumene - geraten ist? Es kommt davon, daß man einerseits keinen Dissens mehr in der "Grundstruktur der Rechtfertigungsbotschaft" zu erkennen glaubt, andererseits jedoch immer wieder auf grundsätzliche Auffassungsunterschiede stößt, angefangen vom Kirchenverständnis über die Ämterfrage einschließlich des Bischofs- und Papstamtes bis zur Beurteilung von Ehescheidung und empfängnisverhütenden Mitteln. Wenn die Rechtfertigungslehre kein Einzelthema, sondern ein Grundaspekt von Theologie ist - wie es eingangs hieß -, dann müssen diese Differenzen eben doch in ihrem unterschiedlichen Verständnis ihren theologischen Grund haben, oder sie haben gar keine theologische Qualität.

Nun soll keineswegs bestritten werden, daß zahlreiche unterschiedliche Auffassungen zwischen Protestanten und Katholiken durch deren unterschiedliche Sozialisation und Mentalität bedingt sind, also auch vielfältige vortheologische Ursachen haben. Dennoch ist folgendes zu beachten:

Die reformatorische Rechtfertigungsbotschaft ist Glaubensgrund für ein umfassendes Gottes-, Welt- und Selbstverständnis der reformatorischen Christenheit geworden. Sie ist ein einziger Deutungsursprung, der doch zugleich zahlreiche Dimensionen birgt. Wilfried Härle und Eilert Herms sprechen von ontologischen und anthropologischen, vom gesellschafts- und geschichtstheoretischen, vom ethischen und eschatologischen Sachverhalt, den das eine Thema der Rechtfertigung enthalte ("Rechtfertigung. Das Wirklichkeitsverständnis des christlichen Glaubens", 1980).

#### Rechtfertigung als Paradigmawechsel

Um den kirchen- und gesellschaftsgeschichtlichen Vorgang annäherungsweise zu erklären, den Luthers Entdeckung eingeleitet hat, scheint mir Kuhns Theorie vom Paradigmawechsel sehr hilfreich zu sein (vgl. Thomas S. Kuhn, "Die Struktur wissenschaftlicher Revolution". Frankfurt a.M. 1967; stw Nr. 25: 1978). Sie müßte durch Ergebnisse der Epochenforschung weiter ergänzt werden, wie sie etwa Walter Falk diskutiert ("Vom Strukturalismus zum Potentialismus". Freiburg und München 1976). Dann ließe sich sagen. Die reformatorische Rechtfertigungslehre stellt einen Paradigmawechsel in der Bewußtseins- und Sprachgeschichte der Christenheit dar, der einen Epochenwandel kennzeichnet. In dem veränderten Mentalitäts- und Sprachmuster, das Unvereinbares aus der Tradition ausschied, Vereinbares jedoch aufnahm und in einen gewandelten Zusammenhang stellte, fand eine heraufziehende Epoche bis in die säkularisierten Bereiche hinein immer mehr die Basis ihres Wirklichkeitsverständnisses. Es löste das Mittelalter ab und eröffnete die Neuzeit.

Kuhn kann in seiner Geschichtstheorie hier nur noch kurz erörtert werden. Er hat den Paradigmawechsel anhand der Wissenschaftsgeschichte herausgearbeitet. An ihren ein-

schneidenden Umbrüchen stellte er fest, daß die einzelnen Interpretationsepochen jeweils von einem Grundmodell bestimmt wurden. Dieses diente dazu, die vielen in je=ner Epoche anfallenden Erkenntnisse einzutragen und zu erklären. Dann aber sei stets eine Schwelle gekommen, in der Erkenntnisse gewonnen wurden, die nicht mehr hinrei=chend mit dem alten Modell in Einklang zu bringen waren. In der Wissenschaft hätten dann bedeutende Köpfe - in der Physik etwa Galilei im Wechsel zur aristotelischen Physik - neue Deutungsleistungen vollbracht, indem sie ein neues Grundmodell, ein neues Paradigma anboten, das "beispiellos genug (war), um eine beständige Gruppe von Anhängern anzuziehen..., und gleichzeitig offen genug, um der Neubestimmten Gruppe von Fachleuten alle möglichen Probleme zur Lösung zu überlassen" (Kuhn a.a.O. 1978, S. 25).

Das derzeitige Dilemma in der katholisch-protestantischen Lehrdiskussion liegt nun darin, daß der Bedeutungszusammenhang der Rechtfertigungsbotschaft ganz unterschied=lich gesehen wird. Nach reformatorischem Verständnis muß diese mit ihren verschiede=nen Dimensionen oder Sachverhalten als ein zusammenhängendes Paradigma verstanden und praktiziert werden. Der katholische Konsens bezieht sich zwar auf die Rechtfertigung "aus Gnade um Christi willen durch den Glauben". Aber nach den Jahrhunderten gegenreformatorischer Abwehr läßt sich die katholische Kirche - jedenfalls in ihrer lehramtlichen Vertretung - auch heute kaum auf die anderen Dimensionen ein, die auf=grund eines inneren Zusammenhanges zur Rechtfertigungsbotschaft gehören.

Das Bekenntnis zur unverwechselbaren Hoheit Gottes, das im "sola gratia" (allein aus Gnade) liegt, verbietet jede Grenzverwischung zwischen der Kirche als mensch=licher Institution und göttlicher Autorität. Der Rechtfertigungsartikel erstreckt sich daher wesentlich auf das Kirchenverständnis. Er verbietet dem kirchlichen Amt und seinen Trägern, sich irgendwelche göttlichen Attribute oder Kompetenzen zuzu=sprechen, sei es in der Gnadenvermittlung, sei es in der Lehrverkündigung oder in der kirchlichen Gerichtsbarkeit. Er hat mit innerer Logik das kirchenkritische Be=wußtsein in unsere Epoche eingebracht. Denn er fordert von der Kirche aus dem An=spruch des Evangeliums, in all ihren Amtsträgern und Einrichtungen kritisierbar zu sein. Ebenso dürfte die Wirkungsgeschichte dieser Entmythologisierung das Verhält=nis der Bürger zum Staat mit seinen Autoritäten gründlich beeinflußt und unsere De=mokratiegeschichte erst möglich gemacht haben.

#### Bleibende Herausforderung

Desgleichen gehört zur Rechtfertigungsbotschaft wesentlich ihre anthropologische Di=ension, verlangt sie doch das Bekenntnis zur grundlegend gleichen Würde jedes Men=schen und zur Anerkennung seiner Gewissenshoheit. Auf politischer Ebene folgte wir=kungsgeschichtlich hieraus die Entwicklung der Menschenrechte. Auf kirchlicher Ebene muß das neue Paradigma in der gegenwärtigen Auseinandersetzung die Gleichberechti=gung von Mann und Frau bezüglich des kirchlichen Amtes verlangen, wie es schon in der Reformationszeit das Priestertum aller Gläubigen als Ausdruck grundsätzlicher Gleich=berechtigung in der Kirche forderte. Die hierarchische Auffassung, die einen wesent=lichen Unterschied zwischen Priestern und Laien aufgrund göttlichen Rechts geltend zu machen versucht, muß sich als Relikt früherer Epochen mit ihren Priesterreligi=onen erweisen. Daß daraus nicht die Beseitigung jedes "Ordo" in der Kirche folgt, beweist Artikel 14 der CA, der das "rite ordinatus" ("ordnungsgemäß berufen") für den Amtsträger fordert. Aber im Lichte der Rechtfertigungsbotschaft muß offenbar werden, daß es sich hier um der Kirche überantwortete Ordnungen handelt. Wenn der Papst in Mainz dem als "katholische Überzeugung" entgegenhielt, daß es hierbei um etwas gehe, "was Christi ist" und nicht lediglich um einen Dissens über "von Menschen eingesetzte kirchliche Ordnungen", so hat er durchaus zutreffend angesprochen, wo die Übereinstim=mung in der Rechtfertigungslehre bisher fehlt.

Die reformatorischen Kirchen werden daher der katholischen die kritische Anfrage nicht erlassen dürfen, ob sie es mit ihrem Konsens auf theologischer und christologischer Ebene wirklich ernst meint, wenn sie nicht bereit ist, die Rechtfertigungsbotschaft im anthropologischen, gesellschaftsethischen und kirchlich-institutionellen Bereich in anderer Weise als bisher zu bejahen. Natürlich richtet sich dieser Anspruch auch auf die reformatorischen Kirchen selbst, bleiben doch auch sie auf verschiedenen Ebenen nach Ausweis ihrer Geschichte bedroht, sich ihm zu entziehen. Die Rechtfertigungsbot=

schaft erweist sich so als bleibende Herausforderung des Glaubens, die alle Konfessionen übergreift:

#### Wie kann es weitergehen?

Also bleiben wir ewiglich geschieden? Der Papst hat diese Frage in Mainz unter Rückgriff auf Luther ausdrücklich gestellt - und verneint. Er hat sich vielmehr zu einer neuen gemeinsamen Zukunft bekannt: "Miteinander sind wir gerufen, im Dialog der Wahrheit und der Liebe die volle Einheit im Glauben anzustreben." Sein Bekenntnis zum "Miteinander" verbietet, ihn auf die alte katholische Rückkehrforderung gegenüber den reformatorischen Kirchen festzulegen. Sie ist übrigens seit dem letzten Konzil kirchenamtlich nie neu wiederholt worden. Auch der Papst hat sie meines Wissens nirgends aufleben lassen. Grundsätzlich hat sich Johannes Paul II. also dazu bekannt, daß die Form künftiger Einheit und damit der Kirche als ganzer nicht einfach durch das definiert werden kann, was jetzt das römisch-katholische Kirchenverständnis bestimmt. Allerdings läßt sich nicht verkennen, daß er diese grundsätzliche Offenheit wenig in konkreten Fragen der Ethik und der Kirchenordnung zum Ausdruck bringt. Sonst müßte er etwa die Gewissenshoheit der Eheleute in Sachen Empfängnisverhütung oder auch die prinzipielle Gleichberechtigung von Mann und Frau, von Klerus und Laien sowie von Hierarchievertretern und Theologen in der Kirche erheblich anders als bisher betonen. Folgt aus dem epochalen Paradigmawechsel schließlich doch, daß "die Katholiken einfach protestantisch werden" müssen? Eine derartige Auslegung wäre eine erhebliche Problemvereinfachung. Die Rechtfertigungsbotschaft selbst verbietet in irgendeiner der vorhandenen Kirchen den vorbehaltlosen Ausdruck dessen zu sehen, was Gott seiner Kirche als Fülle ihrer Gestalt in unserer Geschichte zgedacht hat.

Wie diese gemeinsame Kirche in ihrer zukünftigen Einheitsgestalt real einmal aussehen wird, wissen wir also heute noch nicht. Keine der vorhandenen Kirchen darf sich daher einfach als Maßstab für die anderen ausgeben. Theologisch gesehen verdunkelt uns unsere Schuld - und damit vornehmlich unser kirchlicher Egoismus - den vorurteilsfreien Durchbruch zur befreienden kirchlichen Gemeinschaft, die allen Einzelkirchen auf ihre Bereicherung für die ganze Christenheit hin gerecht wird. Epochengeschichtlich gesehen kann jedoch die Christenheit als ganze nicht hinter die reformatorische Rechtfertigungsbotschaft als paradigmatische Herausforderung zurück.

Ob diese Botschaft durch einen weiteren Paradigmawechsel neu interpretiert werden muß, um konfessionell übergreifend wirksam werden zu können, ist hier nicht mehr zu diskutieren. Auf jeden Fall müßte ein neues Paradigma aus unserer Betroffenheit durch das Evangelium Jesu Christi in seiner Herausforderung für unsere Zeit offenbar werden. Elemente aus früheren Paradigmen wären nicht unverändert, in die neue Epoche zu überführen. Als starre Relikte müßten sie zu Unterdrückungsmechanismen und Dissonanzfaktoren für das kirchliche Miteinander und die Beziehung der Kirche zur übrigen Gesellschaft werden. Systemtheoretisch kann die zukünftige Einheit nur auf der Ebene einer höheren Komplexität liegen, die offen genug ist, den derzeitigen Konfessionen in ihren geschichtlich gewachsenen Formen Raum zu geben, und die ihnen doch die Möglichkeit einer Gesinnungsgemeinschaft mit der Kraft zu gemeinsamer Praxis im Namen Christi gewährt.

#### Inhaltsverzeichnis

- 29) Zehnte Bekanntmachung zur Änderung der Vergütungsordnung (Lohnordnung)
- 30) Verordnung über das Ruhen von Versorgungsbezügen vom 23. Mai 1981
- 31) Wahl zur X. Landessynode - Bestellung der Wahlleiter
- 32-33) Ausschreibung von Pfarrstellen
- Handreichung für den kirchlichen Dienst / KEINE KIRCHE KANN VOLLKOMMEN SEIN

---

Herausgeber: Oberkirchenrat der Ev.-Luth. Landeskirche Mecklenburgs;  
Chefredakteur: Pastor Gerhard Thomas, Schwerin, Münzstraße 8;  
veröffentlicht unter Lizenz Nr. 423 des Presseamtes beim Vorsitzenden  
des Ministerrates der Deutschen Demokratischen Republik. AN (EDV) 13439