

# AMTSBLATT

## der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands

Band I Stück 21

Hannover, den 15. Oktober

1962

### INHALT:

#### I. Gesetze und Verordnungen

- Nr. 136 Verordnung der Kirchenleitung der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands zur Abänderung der Verordnung über die Stellung der Evangelisch-Lutherischen Mission zu Leipzig vom 27. Oktober 1950. Vom 27. Juli 1962 . . . . . 262

#### II. Beschlüsse und Verträge

- Nr. 137 Vertrag zwischen der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands und der Lutherischen Kirche in Irland. Vom 1. August/30. August 1962 . . . . . 262

#### III. Mitteilungen

- Nr. 138 Handreichung „Der Atheismus als Frage an die Kirche“. Vom 27. Juli 1962 . . . . . 263  
Nr. 139 Stellungnahme des Theologischen Ausschusses der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands zum Amt der Theologin in der Kirche. Vom 30. Juli 1962 . . . . . 278  
Nr. 140 Pastorkolleg der Vereinigten Kirche . . . . . 280  
Nr. 141 Hinweis auf Veröffentlichungen . . . . . 280

#### IV. Personalnachrichten

- Lutherisches Kirchenamt, Ausschuß für Fragen des gemeindlichen Lebens, Beauftragter für ökumenische Fragen . . . . . 281

#### V. Aus den Gliedkirchen

- Bekanntmachung des Landeskirchenrates der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern zum „Offenhalten der Kirche“. Vom 8. Juni 1962 . . . . . 281  
Entschließung der Landessynode der Evangelisch-lutherischen Landeskirche Hannovers zur Frage der Gemeinsamen Beichte. Vom 26. Oktober 1961 . . . . . 281  
Bekanntmachung des Landeskirchenamtes der Evangelisch-lutherischen Landeskirche Hannovers betreffend Beichtentschließung der Landessynode. Vom 11. Juni 1962 . . . . . 282  
Kirchengesetz der Evangelisch-lutherischen Landeskirche Hannovers zur Änderung des Kirchengesetzes über das Amt der Pfarrvikare in der Fassung der Kirchengesetze vom 21. Januar 1957 (Kirchl. Amtsblatt S. 25) und vom 23. November 1961 (Kirchl. Amtsblatt S. 203). Vom 3. April 1962 . . . . . 284  
Kirchengesetz zur Änderung der Kirchengemeindeordnung der Evangelisch-lutherischen Landeskirche Hannovers vom 20. Dezember 1922 in der Fassung vom 12. April 1957 (Kirchl. Amtsblatt S. 69 ff.). Vom 3. April 1962 . . . . . 286  
Vorläufige Ausbildungs- und Prüfungsordnung für Pfarrvikare der Evangelisch-lutherischen Landeskirche Hannovers. Vom 17. Mai 1962 . . . . . 286  
Kirchengesetz der Evangelisch-Lutherischen Landeskirche Schleswig-Holsteins zur einstweiligen Wahrnehmung der bischöflichen Aufgaben im südlichen Teil des Sprengels Holstein. Vom 10. Mai 1962 . . . . . 296

#### VI. Deutsches Nationalkomitee des Lutherischen Weltbundes

- Personalnachrichten . . . . . 296

## I. Gesetze und Verordnungen

**Nr. 136** Verordnung der Kirchenleitung der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands zur Abänderung der Verordnung über die Stellung der Evangelisch-Lutherischen Mission zu Leipzig vom 27. Oktober 1950.

Vom 27. Juli 1962.

Gemäß § 3 Absatz 2 des Kirchengesetzes über die Stellung lutherischer kirchlicher Werke zur Vereinigten Kirche vom 27. Januar 1949 wird im Einvernehmen mit der Evangelisch-Lutherischen Mission zu Leipzig folgendes verordnet:

### *Einzigster Paragraph*

§ 3 der Verordnung der Kirchenleitung über die Stellung der Ev.-Luth. Mission zu Leipzig vom 27. Oktober 1950 (Bayerisches Amtsblatt Nr. 25 vom 15. November 1950, S. 123) erhält folgende Fassung:

„Der Leitende Bischof bestimmt ein Mitglied der leitenden Organe der Vereinigten Kirche oder des Lutherischen Kirchenamtes als Verbindungsmann zur Leipziger Mission. Dieser hat Sitz und Stimme im Kollegium.“

Hannover, den 27. Juli 1962.

**Der Leitende Bischof**

D. Lilje

## II. Beschlüsse und Verträge

**Nr. 137** Vertrag zwischen der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands und der Lutherischen Kirche in Irland.

Vom 1. August/30. August 1962.

Da die Lutherische Kirche in Irland im Zusammenwirken mit dem Lutherischen Kirchenamt der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands entstanden ist und nunmehr ihre verfassungsrechtlichen Beziehungen zur Evangelischen Kirche in Deutschland und der Evangelisch-Lutherischen Synode Deutscher Sprache im Vereinigten Königreich durch Verträge geklärt hat, sollen ihre Beziehungen zur Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands wie folgt bestätigt werden.

1.

Die Vereinigte Evangelisch-Lutherische Kirche Deutschlands ist bereit, im Rahmen ihrer Möglichkeiten auf Wunsch der Lutherischen Kirche in Irland Pfarrer für den Dienst in der Lutherischen Kirche in Irland zu benennen, vorzuschlagen oder zu vermitteln.

2.

Die Benennung, Vermittlung und Entsendung solcher Pfarrer durch die Vereinigte Evangelisch-Lutherische Kirche Deutschlands erfolgt im Einvernehmen mit dem Geistlichen Rat der Evangelisch-Lutherischen Synode Deutscher Sprache im Vereinigten Königreich in der Regel im Zusammenwirken mit der Evangelischen Kirche in Deutschland auf der Grundlage des Kirchengesetzes über das Verhältnis der Evangelischen Kirche in Deutschland und ihrer Gliedkirchen zu evangelischen Kirchengemeinschaften und Gemeinden, Pfarrern und Gemeindegliedern deutscher Herkunft außerhalb Deutschlands vom 18. März 1954.

3.

Voraussetzung für die Vermittlung oder Entsendung von Pfarrern und sonstigen kirchlichen Mitarbeitern durch die Vereinigte Evangelisch-Lutherische Kirche Deutschlands ist die Bereitschaft der betreffenden Pfarrer und Mitarbeiter, die Ordnung der Lutherischen Kirche in Irland anzuerkennen.

Die allgemeine Dienstaufsicht für diese Pfarrer und Mitarbeiter wie auch die Behandlung von Disziplinarfällen wird im Sinne der Verträge mit der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Evangelisch-Lutherischen Synode Deutscher Sprache im Vereinigten Königreich geregelt.

4.

Um das Verhältnis bekenntnisgebundener Gemeinschaft zu fördern und zu vertiefen, ist die Vereinigte Evangelisch-Lutherische Kirche Deutschlands bereit, gegebenenfalls im Zusammenwirken mit den Organen des Lutherischen Weltbundes die Lutherische Kirche in Irland zu beraten, zu Synoden und Veranstaltungen einzuladen und jede gewünschte Hilfe nach Maß der Kräfte zu leisten.

5.

Dieser Vertrag kann von beiden Vertragsschließenden unter Einhaltung einer Frist von zwölf Monaten gekündigt werden.

6.

Dieser Vertrag tritt nach Unterzeichnung durch die Vertragsschließenden mit dem Tage der Veröffentlichung im Amtsblatt der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands in Kraft.

Hannover, den 30. August 1962.

**Für die Kirchenleitung der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands**

**Der Leitende Bischof**

D. Lilje

Dublin, den 1. August 1962.

**Für den Kirchenvorstand der Lutherischen Kirche in Irland**

Mittorp, Pfr.

H. Langheld      Gerhard Rissmann  
Alfred Halwax    Erna Schlesinger  
Hans Evers

### III. Mitteilungen

#### Nr. 138 Handreichung „Der Atheismus als Frage an die Kirche“.

Vom 27. Juli 1962.

Die nachstehend veröffentlichte Handreichung „Der Atheismus als Frage an die Kirche“ wurde im Auftrage der Kirchenleitung der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands erarbeitet. Die Kirchenleitung nahm diese Handreichung in ihrer Sitzung am 27. Juli 1962 mit Zustimmung entgegen.

#### *Der Atheismus als Frage an die Kirche*

Der Atheismus ist im Laufe der Geistesgeschichte in vielerlei Gestalt vorgekommen. Auch wenn man Atheismus nicht als allgemeine Gottabgewandtheit, sondern als theoretische Verneinung der Existenz Gottes versteht und dem Begriff damit schon eine gewisse präzisierende Verengung widerfahren läßt, hat der Atheismus mancherlei Spielarten. Man kann im Zweifel sein, wo man den so verstandenen Atheismus beginnen läßt. Unmittelbare Erfahrungen des Lebens reimen sich nicht mit einer bestimmten Vorstellung von Gott; daraus wird gefolgert: Gott kann nicht sein. Mit beispielloser Radikalität hat das Buch Hiob solche Erfahrungen aufgenommen und ausgesprochen, nur mit einer grundsätzlich anderen Folgerung: Gott ist eben anders, als der Mensch es sich dachte. Die Leugnung Gottes erscheint aber auch als Ergebnis speziell theoretischen Nachdenkens. Demokrit, Lukrez, Epikur haben — je von ihren Denkvoraussetzungen aus — den Götterglauben abgelehnt: ein Stück Selbstkritik antiken Heidentums. — In der Neuzeit tritt der Atheismus als Folgerung aus mathematisch-naturwissenschaftlichen Erkenntnissen auf. Hierher gehört vor allem der Materialismus. — Aber auch von idealistischen Voraussetzungen aus kann man zur Leugnung Gottes kommen. — Nietzsche und Sartre gelangen, jeder auf seine Weise, von ihrem Menschenbild her zu atheistischer Lehre. Es wäre eine große Aufgabe, wollte man dem allen im einzelnen nachgehen.

Uns interessiert im folgenden der marxistisch-leninistische Atheismus. Nicht, weil die anderen Formen atheistischen Denkens uninteressant wären, sondern weil in der Diskussion unseres Alltags diese Form von Atheismus die größte Bedeutung hat. Die Kirche hat diesen Atheismus als eine an sie gerichtete Frage zu verstehen und ernst zu nehmen. In welchem Sinne, wird sich noch zeigen müssen. Es ist ein gutes Zeichen, daß sie überhaupt gefragt wird. Solange es eine atheistische Propaganda gibt, ist die Gottesfrage noch immer akut. Es gibt eine Gottlosigkeit, die so tief greift, daß Menschen nicht einmal mehr vom Zweifel an Gott bewegt sind, geschweige denn Gott zum Gegenstand eines gegen ihn gerichteten Kampfes machen. Die Gesprächssituation ist hier ganz besonders ungünstig: das Thema-Gott ist nicht gefragt. Ganz anders war es z. B. bei Nietzsche: von der Frage nach Gott, den er für tot erklärt hatte, ist Nietzsche nie losgekommen. Militanter Atheismus — so kritikbedürftig und anfechtbar oft auch die Art und Weise seines Auftretens und Wirkens sein mag — macht jedenfalls deutlich, daß die Gottesfrage nicht zur Ruhe gekommen ist. Die von Atheisten marxistischer Art immer wieder einmal vermerkte „Zählebigkeit der Religion“ mag zu denken geben.

Die christliche Kirche sieht in allem Widerstand gegen ihre Botschaft die gottgegebene Gelegenheit

zum Zeugnis: „Seid allezeit bereit zur Verantwortung jedermann, der Grund fordert der Hoffnung, die in euch ist“ (1. Petr. 3, 16). Wir haben keinen Grund, diese „Apologia“ zu scheuen. Sie ist ja, recht verstanden, nicht Verteidigung, sondern missionarischer Angriff. Sie sollte darum auch nicht in einer verbissenen Contra-Haltung, sondern in echter, gelockterter Gesprächsbereitschaft vor sich gehen.

Die Erörterung dieser Frage hat auch eine politische Bedeutung. Die Handreichung „Der Christ in der DDR“ hat deutlich gemacht, daß die Gewissensnöte des Christen nicht in dem Vorhandensein einer sozialistischen Ordnung liegen, sondern in der Tatsache, daß in der Praxis des Lebens wie auch in der marxistisch-leninistischen Theorie die Gegebenheiten in Gesellschaft und Wirtschaft immer wieder und je länger, desto mehr mit einer atheistischen Stellungnahme verknüpft sind. Der Christ sieht sich darum immer wieder in der Anfechtung, mit dem Ja zu dieser „äußerlichen Ordnung“ (Luther), zu dem er bereit ist, zugleich ein Ja zum Atheismus samt seinen ethischen Konsequenzen zu sprechen, zu dem er nicht bereit sein kann. Dem Christen, der sein Neues Testament gut kennt, muß ernsthaft daran gelegen sein, seinen Pflichten gerade an der Stelle gerecht zu werden, an der er steht. Er wünschte sich darum, das erste Ja unbefangen sprechen zu können, ohne also sein Gewissen mit diesem zweiten Ja belasten zu müssen. Er fragt sich darum immer wieder nach den Möglichkeiten einer Entflechtung von Gesellschaftsordnung und Weltanschauung. Es würden damit unbeschreiblich große Lasten und Schwierigkeiten behoben werden. So mühsam und wenig aussichtsreich das Gespräch gerade an diesem Punkte sein wird, so darf es nicht zur Ruhe kommen. Es wäre indessen schon viel gewonnen, wenn zwischen Atheisten und Christen eine bessere Verständigung darüber erzielt werden könnte, was der andere meint. Damit käme das Gespräch auf die Punkte, an denen die wirklichen, echten Differenzen auftreten; bisher sind diese Punkte in der allgemeinen Diskussion nicht erreicht. Es könnte dann auch dahin kommen, daß der Atheist versteht, warum der Christ gewissen Zumutungen aus innersten Gründen widerstehen muß. Ist dies eingesehen, dann sind die Möglichkeiten einer Verständigung an anderer Stelle wesentlich verbessert.

#### *Der Ort des Atheismus im marxistischen Denken und Handeln*

Der christliche Glaube oder, wie der Marxismus sagt, die „Religion“ wird zugleich geduldet und bekämpft. Von marxistischem Denken her liegt darin kein Widerspruch. Man kann es sich an Art. 124 der Verfassung der UdSSR deutlich machen: „Die Freiheit der Ausübung religiöser Kulthandlungen und die Freiheit antireligiöser Propaganda werden allen Bürgern zuerkannt“ (Große Sowjet-Enzyklopädie, Reihe Geschichte und Philosophie: Atheismus von F. N. Oleschtschuk, Sonderdruck Dietz-Verlag Berlin 1955, S. 26). Der Atheismus in der Sowjetunion darf werden. Den Gläubigen ist nur die Ausübung religiöser Kulthandlungen gestattet. Eine sehr ungleiche Situation, die von der orthodoxen Kultkirche freilich leichter ertragen werden kann, als dies in der Kirche des Wortes der Fall wäre. Immerhin ist deutlich: Toleranz bedeutet hier keinesfalls die Möglichkeit eines freien geistigen Wettbewerbs auf gleicher Ebene. Vielmehr sichert sich der Atheismus den taktischen Vorsprung.

Er tut darin das, was die Kirche viele Jahrhunderte hindurch mit den von ihr abweichenden Religionen und sonstigen Lehren getan hat, wenn sie sich in Staat und Gesellschaft eine privilegierte Stellung verschaffte oder wenigstens gern gefallen ließ und damit zu erkennen gab, daß sie dem „Beweis des Geistes und der Kraft“ (I. Kor. 2, 4) das nicht zutraute, was nach biblischer Überzeugung allein den Glauben trägt. Es muß aber sofort hinzugefügt werden, daß der Marxismus weder Gewalt anwenden noch die Gefühle gläubiger Menschen verletzen will und sich damit von der Kirche in vielen Jahrhunderten (besonders im Mittelalter) unterscheidet. Es ist eine Frage für sich, inwieweit die Praxis diesem Grundsatz entspricht.

Es ist wichtig, sich deutlich zu machen, welchen Sinn die dem Glauben zugebilligte Duldung hat. Nicht den der Neutralität des Staates in weltanschaulichen Dingen. Der Staat als solcher (nicht nur die Partei) hat sich auf den Atheismus festgelegt. Das erweist sich z. B. an der Schule, für deren Unterricht der dialektische und historische Materialismus einschließlich seiner atheistischen Konsequenzen verpflichtend ist. Dieser Tatbestand ist sogar von marxistischen Denkvoraussetzungen her nicht ganz selbstverständlich. Lenin hat in seinem Aufsatz „Sozialismus und Religion“ (Über die Religion. Eine Sammlung ausgewählter Aufsätze und Reden) einen Unterschied gemacht zwischen dem Staat, der mit der Religion nichts zu tun haben, für den sie Privatsache sein soll, und der Partei, für die die Religion keine Privatsache, sondern Gegenstand entschlossensten Kampfes ist. Der Aufsatz stammt aus dem Jahre 1905; die Lage ist inzwischen, das heißt nach vollzogener revolutionärer Machtergreifung, eine andere. Die Religion ist dem Staat wohl Privatsache, der Atheismus jedoch nicht. Es wird an dieser Formulierung schon deutlich, daß man, will man diese Haltung verstehen, gleichzeitig auf zwei verschiedenen Ebenen denken muß. Der Atheismus ist keinesfalls bereit, sozusagen in einem „Wettbewerb um die Wahrheit“ dem Glauben auch nur hypothetisch die Möglichkeit seiner Geltung offenzulassen. Er kann es nach marxistischer Lehre nicht. Aus Gründen, die noch erörtert werden müssen, kann es für den Marxisten der Religion gegenüber nur „schonungslose Feindschaft“ (in der genannten Sammlung S. 22) geben. „Zwischen Religion und marxistischer Weltanschauung besteht... ein unüberbrückbarer Gegensatz. Es ist der Gegensatz zwischen wissenschaftlichem Denken und religiösem Glauben“ (Hermann Scheler, Die Stellung des Marxismus-Leninismus zur Religion, Dietz-Verlag Berlin 1958). So meint derselbe Autor, die Errichtung der sozialistischen Gesellschaft erfordert „den unversöhnlichen Kampf gegen Religion und Fideismus“ (Der Marxismus-Leninismus über Religion und Kirche, Leipzig-Jena 1956, S. 42). Menschen, die sich bemühen, den Sozialismus zu bejahen und ihren christlichen Glauben auch als Sozialisten bewußt festzuhalten, sind willkommen, weil sie (wie man sagt) im Klassenkampf und im Kampf um den Frieden mithelfen; jedoch ihr Versuch eines „religiösen Sozialismus“ ist „ein unfruchtbares Unterfangen“; derartige Meinungen „sind irreführend und beruhen auf einem falschen Verständnis der marxistisch-leninistischen Lehre“ (Sputnik Ateista, Moskau 1959, S. 172 — Übersetzung). Es heißt dort weiter unten: „Der Kommunismus läßt keinen Raum für irgendeine Religion übrig.“ Die Kampfgemeinschaft zwischen Marxisten und Christen ändert nichts daran, daß sich die Christen dabei nach marxistischer Meinung in einem verhängnisvollen, ja verwerflichen Irrtum befinden: ihr Sozialismus ist nach Lenin „die schlimmste Art des ‚Sozialismus‘ und seine schlimmste Entstellung“ (Brief an Gorki, Dezember 1913, in „Über die Religion“ S. 48). Der wichtigste Teil atheistischer

Propaganda sei der Kampf gegen die sozialökonomischen Wurzeln der Religion, an dem auch Christen, ja sogar fortschrittliche Geistliche teilnehmen (Scheler, Die Stellung... S. 32). Der Christ steht vor der Frage, was in dieser Lage von ihm gefordert ist. Keinesfalls ficht ihn die Sorge an, der lebendige Gott stehe — und falle mit der kapitalistischen Gesellschaftsordnung. Ihm wird aber vielleicht anderes zu schaffen machen, wovon später noch die Rede sein wird. Uns interessieren diese Tatbestände in diesem Zusammenhang, weil von ihnen her Licht auf den marxistischen Toleranzbegriff fällt. Man mag verstehen, daß christliche Sozialisten an den Erfolg dieses „Kampfes gegen die sozialökonomischen Wurzeln der Religion“, das heißt also an deren Absterben einfach nicht glauben und darum ohne Bedenken mittun. Wohl aber wird man sich fragen, wie ein Marxist von einem Christen überhaupt erwarten kann, an einem Kampf teilzunehmen, der (marxistisch gesehen) mit dem Ziel geführt wird, das zu zerstören, was dem christlichen Sozialisten heilig ist. Eine solche Haltung erklärt sich nur aus der spezifisch marxistischen Beurteilung der Religion und aus dem daraus sich ergebenden Verständnis der Toleranz.

Die „Religion“ ist nach marxistischer Lehre nicht nur unwahr, unwissenschaftlich, phantastisch, sondern auch schädlich. (Einzelheiten darüber im nächsten Abschnitt.) Trotzdem widerfährt ihr in gewissen Grenzen Duldung. Als ideologischer Überbau über einer vergehenden Basis wird die Religion eines Tages von selbst — eben mit der Basis — verschwinden. Dies wird erst nach der „vollen Entfaltung des Sozialismus im Weltmaßstab“ der Fall sein (Scheler, Die Stellung... S. 27). Bis dahin mag der Religion Duldung gewährt werden. Der ideologische Kampf wird geführt (atheistische Propaganda). Wer trotzdem bei seinem Glauben bleibt, dem steht das grundsätzlich frei. So wie die sittlichen Maßstäbe und die Maßstäbe für das, was Recht ist, auch die des Schönen, klassengebunden sind und nur von der Klassensituation aus verstanden werden dürfen, so ist auch die Religion Ausdruck einer Klassensituation. Sie ist einerseits der Sehnsuchtschrei nach einem besseren Leben und nach der Freiheit, wobei die Religion — alles nach marxistischer Meinung! — alle irdischen Hoffnungen und Befreiungsversuche vereitelt und die Menschen auf ein besseres Jenseits vertröstet. Sie ist andererseits Regierungsmittel, nämlich das willkommene ideologische Instrument der Ausbeuterklasse, die Menschen unter Verweis auf die göttliche Würde der jeweils bestehenden Ordnung und auf die Erfüllung aller Wünsche in einer unwirklichen Zukunft gefügig zu erhalten. Die „Religion“ ist schädlich, darum gilt ihr der Kampf. Aber da sie die einer zu überwindenden oder gar schon überwundenen Gesellschaftsordnung zugehörige Ideologie ist, kann sie gar nicht allein durch bessere Einsicht überwunden werden. Die neue Basis erst erzeugt den neuen Überbau, wobei der Überbau freilich auf die Basis zurückwirkt und diese verändert. Aber der Überbau ist jedenfalls nicht eine von der Basis unabhängige Wahrheit, sondern etwas von ihr Hervorgebrachtes. Der Marxist ist überzeugt, daß die Religion absterben wird. Dem Sterbenden gilt die Duldung; was sowieso keine Zukunft mehr hat, mag noch eine kleine Weile bleiben.

Die Christenheit kann sich gelassen in diese Situation fügen. Sie weiß, daß sie grundsätzlich in andersgläubiger Umgebung zu leben hat (Diasporasituation), und sie kann nicht erwarten, daß sich die Welt dem Selbstverständnis des christlichen Glaubens anschließt. Sie kann freilich auch ihrerseits nicht auf den Boden des marxistischen Denkens treten. Wollte sie dem zustimmen, daß ihr Glaube eine der vergehenden gesellschaftlichen Ordnung zugehörige Ideologie und daß

das, was sie verkündigt, nur der phantastische Ausdruck situationsgebundener Klagen und Hoffnungen ist, ohne Realitätsgehalt, dann hätte sie aufgegeben, was ihr anvertraut und befohlen ist. Der Platz also, der im marxistischen Denken der „Religion“ angewiesen wird, ist der Wirklichkeit, wie der Christ sie sieht, völlig unangemessen. Natürlich freut sich der Christ aller Toleranz, wo sie ihm widerfährt. Bei der marxistischen Begründung der Toleranz kann er sich jedoch nicht beruhigen; er wird von seinem Glauben her zu widersprechen haben, und er wird nicht in der Lage sein, das Ganze des marxistischen Denkens zu bejahen, nur weil ihm diese Toleranzspanne gewährt ist.

Indessen gilt es zu sehen, daß jeder Irrtum von dem Wahrheitsmoment lebt, das in ihm liegt. Das gilt auch für die marxistische Beurteilung der „Religion“. Der christliche Glaube steht ja seinerseits im Kampf gegen die „Religion“, die von „unten“, die aus menschlichem Irren, Sehnen, Suchen, Wahn, auch aus menschlicher Berechnung und List entsteht. Die Religionsgeschichte bietet eine Fülle von Material, das die marxistische Lehre über die Religion stützt. Ja, noch mehr die Kirchengeschichte, also die Geschichte der christlichen „Religion“ selbst, zeigt immer wieder die Entartung des christlichen Glaubens zu Gebilden aus menschlichem Irrtum. Das ist keine neue Einsicht. Weiß sich die Kirche als „ecclesia semper reformanda“, weiß auch der einzelne Christ, daß seine „Gerechtigkeit“, also die Übereinstimmung seines Lebens mit Gottes Norm und seine darauf ruhende Geltung vor Gott, immer nur Geschenk ist; weiß also der Christ, daß er täglich abirrt und unbegreiflicherweise trotzdem von Gott gehalten wird, dann sind eben damit die „religiösen“ Kräfte von „unten“ her scharf kritisch gesehen — schärfer übrigens, als sie der außenstehende Kritiker sehen kann. Es ist wahr: der Mensch macht sich seine Götter. Feuerbachs Kritik ist im Grunde die Kritik der Bibel gegen alles Heidentum, also gegen die Religion vom Menschen her. Erbringt uns der Marxist Beispiele für religiöse Erscheinungen aus menschlichem Interesse, von „unten“ her, so nehmen wir das alles gern auf, ja, wir richten den Ideologieverdacht gegen uns selbst — nämlich in dem Sinne, daß auch wir möglicherweise die Vertreter solcher verzerrter, entarteter, ja, auf den Kopf gestellter „Religion“ sind. Möglicherweise? Der Glaube ist die in jedem Augenblick neu geschehende Aufhebung unserer (abergläubischen, weil selbstgerechten) „Religion“ durch das Wunder der gottgeschenkten Gerechtigkeit. Es ist ein durch die gesamte Bibel hindurchgehendes Thema: Entlarvung des Menschen, der — bewußt oder auch unbewußt — sich einen Gott nach seinen Wünschen und von seinen Gnaden zurechtmacht. Wir nehmen daher alle Kritik von außen her ernst. Sie trifft die selbstgemachten Götter, aber sie trifft niemals den lebendigen Gott, der sich in kein menschliches Denkschema fügt und der sich von keiner irdischen Macht vereinnahmen läßt. Diesen Gott, der von keinem von uns mißbraucht werden kann, der vielmehr über jeden Menschen und über alles menschliche Unternehmen das letzte Wort spricht und vor dem alles, was wir sind und tun, nicht standhält, diesen Gott hat die gesamte atheistische Kampfliteratur bisher nicht einmal von ferne zu Gesicht bekommen. Ihre Argumente sind stichhaltig, wo sie sich mit den Attrappengöttern auseinandersetzt, die sich der Mensch — meist ohne es zu wissen — zur Wahrung seiner eigenen Interessen geschaffen hat. Aber wo die marxistische Kritik an Gott aufhört, da fängt die eigentliche Gottesfrage erst an.

Noch an einem anderen Punkte sollte, trotz der vorhin dargelegten grundsätzlichen Kritik, die Christenheit die marxistischen Ansichten positiv werten. So-

lange die „Religion“ noch da ist, meint der Marxist, muß man sie dulden. Das schließt für die Christenheit die Chance ein, die marxistisch-atheistische Prognose vom Vergehen der „Religion“, das heißt für uns: vom Vergehen der christlichen Kirche und der ihr anvertrauten Sache schlagend zu widerlegen: einfach durch ihr Dasein und Dableiben und durch ihr Bekenntnis und ihre Tat. Die Kirche ist durch den Atheismus sehr scharf gefragt, ob sie sich noch auf das Wort Christi verläßt, daß die Pforten der Hölle die Kirche nicht überwältigen werden. In jedem Jahrhundert der Kirchengeschichte war der Gemeinde Jesu von außen her die Existenzfrage gestellt. Sie hat sie einfach damit beantwortet, daß sie, allen Untergangsprognosen zum Trotz, einfach geblieben ist. Das heißt nicht, daß nicht dort, wo heute blühendes christliches Leben ist, morgen Verfall und Tod sein kann. Christus selbst kann den Leuchter von seiner Stelle stoßen (Offb. 2, 5). Aber die Kirche als ganze vergeht nicht. Wo Gott selber Leben schafft, ist es nicht auszulöschen. Die Entwicklung der Kirche in der Sowjetunion ist ein Beispiel unter vielen. Nach menschlichem Ermessen hätte es dort längst gelingen sein müssen, die Kirche eingehen zu lassen. Es ist anders gekommen. Dabei dürfte — nicht in jeder Hinsicht, aber doch im Kern der Sache — die erschwerte Situation des Christseins der Kirche nicht abträglich, sondern förderlich sein. Sie wird weniger in Gefahr sein als in sogenannten „christlichen“ Ländern, sich „der Welt gleichzustellen“ (Röm. 12, 2) und die Schärfe des Salzes einzubüßen (Matth. 5, 13). Sie wird weniger in Gefahr sein, sich, ohne es selbst wahrzunehmen, von den Mächten der Welt abhängig zu machen und vereinnahmen zu lassen. Sie hat also die Chance, das, was sie sein soll, reiner, unmißverständlicher zu verwirklichen und zu bezeugen. Ihr „Bleiben“ (CA VII) wird, wie das nach dem Neuen Testament nicht anders sein kann, die Bereitschaft zum Leiden und die Bewährung unter dem „Kreuz“ einschließen. Kein vordergründiges Erfolgsgedenken kann erfassen, wovon die Kirche lebt und wie man über ihre Zukunftsaussichten zu urteilen hat. Genug: die vom Atheisten mit Verwundern festgestellte „Zählebigkeit“ der Religion hat tiefere Gründe, als er annimmt.

Es ist dem politisch denkenden Menschen nicht zu verübeln, daß er mit Realitäten rechnet. Ist die Praxis dem Marxisten das Kriterium für die Stichhaltigkeit einer Theorie, so müßte dies nicht nur bei dem Alizarin (ein von F. Engels angeführtes, häufig zitiertes Beispiel) und in ähnlichen Fällen gültig sein, sondern auch in geschichtlichen Vorgängen. Es hat nicht viel Sinn, darüber zu spekulieren, ob der Marxismus in den Dingen der „Religion“ seine Position revidieren wird oder nicht. Nach den heute von den offiziellen Vertretern des Marxismus-Leninismus vertretenen Ansichten ist diese Frage klar zu verneinen, während bei einzelnen (offiziell nicht in Erscheinung tretenden) marxistischen Denkern an dieser Stelle Symptome einer Wandlung erkennbar werden. Es wird sich erweisen, ob die marxistische Theorie der Tatsache Rechnung tragen kann, daß die Kirche Christi Bestand hat.

#### *Was hat der Atheismus gegen den christlichen Glauben vorzubringen?*

Die Argumente der atheistischen Propaganda können hier nicht im einzelnen dargelegt und besprochen werden. Sie kommen aus zweierlei Richtung: es gibt historische Einwände, die den christlichen Glauben (allein an dem sind wir ja interessiert) mit dem Hinweis auf das gesellschaftliche Versagen bekämpfen, und es gibt „systematische“ Einwände, die die Unvereinbarkeit des christlichen Glaubens mit moderner Weiterkenntnis behaupten.

a) *Historische Einwände*

Die marxistische Kritik am Gottesglauben geht von der Meinung aus, daß „die Religion“ durch Jahrtausende die Unterdrückung und Ausbeutung der einen durch die anderen gefördert habe. Dies in zweierlei Sinne. Einmal hat „die Religion“ an die Freiheitssehnsucht der Menschen angeknüpft und diese Sehnsucht zu befriedigen versprochen, nicht indem sie die Menschen zur revolutionären Selbstbefreiung aufrief, sondern den ersehnten Zustand für eine künftige Welt versprach. Sie hat die Menschen mit Illusionen getröstet und zugleich beschwichtigt. Wer alles vom Himmel erwartet, scheint für die Verwandlung der Erde untüchtig zu sein. Die Religion hat, so meint der Marxist, die Menschen narkotisiert („Opium“) und gelähmt. Sie ist schon deshalb schädlich. — Dazu kommt ein zweites. Die herrschenden Klassen, heißt es, haben genau erkannt, daß „die Religion“ dem Fortbestand ihrer Machtüberlegenheit dienlich ist. Ein auf Röm. 13, 1-7; 1. Petr. 2, 13-17; auch 1. Tim. 2, 2; Tit. 3, 1 sich gründender Untertanengehorsam ließ es um Gottes Willen nicht zu einer Neuordnung staatlicher Verhältnisse kommen. Und mit Stellen wie 1. Kor. 7, 17-24; Philemonbrief (passim); 1. Tim. 6, 1; 1. Petr. 2, 18-20 u. ä. hat man die bestehenden gesellschaftlichen Verhältnisse — Sklaverei! — auf den unabänderlichen Willen Gottes zurückgeführt. Die urchristliche eschatologische Zukunftshoffnung entwertete die Welt und schuf eine Stimmung, die den gesellschaftlich Überlegenen nur recht sein konnte. Die Kirche hat im Laufe der Geschichte an dieser falschen Grundeinstellung festgehalten. Sie hat sich bei Revolutionsversuchen immer auf der Seite der Unterdrücker befunden und in einem festen Bunde mit den jeweils Mächtigen gelebt. Man denke an das Bündnis von Thron und Altar. Man denke beispielsweise an die Rolle Luthers im Bauernkrieg und an die Haltung der Kirche im Crimmit-schauer Generalstreik der Textilarbeiter.

Diese Einwände wiegen unerhört schwer. Die Kirche muß die maßlose Enttäuschung verstehen, die besonders seit der Industrialisierung und der damit verbundenen Entstehung eines großen Proletariats die Menschen an ihr hat irre werden lassen. Die gegen die Kirche vorgebrachten Anklagen werden auch nicht dadurch ins Unrecht gesetzt, daß die Kirche sich, solange es eine marxistische Arbeiterbewegung gibt, immer auch dem kämpferischen Atheismus gegenüber sah, den sie natürlich nicht anerkennen und sich zu eigen machen konnte. Die Kirche hätte für die Ausgebeuteten und Entrechteten schreien müssen. Sie hat in der Tat nach Gottes Willen zu allen Zeiten und in jeder Situation der Anwalt derer zu sein, die es jeweils am schwersten haben und denen Unrecht, Gewalt, Verleumdung widerfährt und die von den anderen geschunden und mißbraucht werden. Die Kirche hat dies aufs ganze gesehen nicht getan, und sie muß sich darum die bittere Anklage der marxistischen Atheisten gefallen lassen. Nach dem Wort Christi, daß man uns an unseren Früchten erkennen soll (Matth. 7, 16), ist der Maßstab, an dem wir gemessen werden, berechtigt. Wir können auch heute einer erneuten Verschuldung nur dann entgehen, wenn wir eindeutig auf die Seite derer treten, die entrechtet, bedrängt, ausgenutzt und mißachtet werden. Wir haben auch bei jeder Begegnung mit Marxisten zu bedenken, daß sie uns gegenüber ein in langer geschichtlicher Entwicklung aufgestautes, ererbtes und auch in eigenen Erfahrungen begründetes Mißtrauen haben, das vieles, was sie gegen uns vorbringen und tun, zwar nicht ohne weiteres rechtfertigt, wohl aber verständlich macht. Die Christenheit sollte — nicht etwa aus taktischen, sondern aus Gründen des Glaubens und der Liebe — sich mühen, Grund zu einem neuen Vertrauen auch dann zu schaffen, wenn sie aus letzten Gründen hier

oder da dem atheistischen Gesprächspartner nachdrücklich widersprechen und widerstehen muß.

Die Auseinandersetzung mit den historischen Gründen gegen den christlichen Glauben ist aber komplizierter, als es nach dem eben Gesagten scheinen könnte. Durch die folgenden Erwägungen soll nichts von diesem Schulbekenntnis abgebrochen werden, aber es muß auch Verständnis geschaffen werden für die Punkte, an denen die Kirche um ihres Auftrags willen auch künftig auf atheistische Kritik und Inanspruchnahme nicht wird eingehen können.

Zunächst muß darauf hingewiesen werden, daß es verkehrt wäre, wenn die Kirche ihren Auftrag auf einmal nicht mehr in der Verkündigung des kommenden Reiches Gottes sähe, sondern in einer revolutionären Verwandlung der Welt. Die Kirche hat sich durch den Vorwurf der „Vertröstung“ nicht beirren zu lassen. Es bleibt dabei: sie hat eine Botschaft eschatologischer Hoffnung zu verkündigen. Daß das „Schema“ dieser Welt vergeht (1. Kor. 7, 31), daß Hoffnung immer das zum Gegenstand hat, was man grundsätzlich nicht sehen kann (Röm. 8, 24), daß die Christenheit keine kontinuierliche Verwandlung dieser Welt in ein vollkommenes Paradies erwartet, sondern ihre Auferstehung zu einem neuen Leben, das ist — wir können es nur stichwortweise andeuten — unveräußerlicher Bestandteil christlicher Predigt. Es hat keinen Sinn, in apologetischer Bemühung um den Nichtchristen, dem ein solches eschatologisches Zeitbewußtsein fremd ist, daran herumzudeuteln. Die Kirche würde, wenn sie hier Zugeständnisse machte, ihre durch und durch realistische Sicht von der Welt und vom Menschen aufgeben. Echte christliche Zukunftshoffnung wird nur der als „Vertröstung“ abtun, der den Gott nicht kennt, der zu seinem Versprechen steht und sich nicht daran hindern läßt, uns an sein Ziel zu bringen. Die Frage, ob es besser ist, auf Menschen oder auf Gott zu hoffen — aufs Hoffen sind bis zur Stunde alle angewiesen! —, wird vom Christen immer ganz eindeutig, das heißt ganz realistisch beurteilt werden. Zu einem Glauben an den Menschen besteht nach allem, was die Menschheitsgeschichte bis in die jüngste Vergangenheit hinein lehrt, kein Anlaß. Das heißt nicht, daß es nicht in den Grenzen des Irdisch-Relativen Besseres und Schlechteres gibt. Der Christ wird in nüchterner Überlegung mithelfen das jeweils Bessere zu verwirklichen. Er wird daran auch seine ganze Kraft setzen. Aber er weiß, daß das Vollkommene dem „neuen Himmel und der neuen Erde“ vorbehalten ist.

Wer diese eschatologische Hoffnung des Christen nur von fern und von außen sieht, wird leicht dem Mißverständnis verfallen, als mache solche Hoffnung passiv (das Wort in seinem Doppelsinn verstanden: untätig und leidensselig). Das Mißverständnis ist auch innerhalb der christlichen Kirche immer wieder einmal aufgekommen, von der Zeit der Thessalonicherbriefe an, in der Christen um der Naherwartung Christi willen alle Arbeit stehen und liegen ließen. Paulus hat die Thessalonicher, ohne von der eschatologischen Hoffnung auch nur das Geringste abzubrechen, kräftig zur Ordnung gerufen. „Wer nicht arbeiten will, der soll auch nicht essen“ (2. Thess. 3, 10). Alle Zukunftsreden Christi gipfeln in dem Ruf zur Nüchternheit und Wachsamkeit. Das Wissen um die vorgedrückte Stunde macht aktiv (Röm. 13, 11 ff.) und ist Anlaß, die Zeit auszukaufen (Kol. 4, 5). In welchem Sinn? Umkehr, selbstloser Dienst an der Welt und am Nächsten, Erfüllung der täglichen Pflichten um Gottes willen, missionarische Aktivität. Wer in christlicher Zukunftspredigt nur billige Vertröstung sieht, verkennt die Dynamik neutestamentlichen Denkens völlig. Er muß sich sagen lassen, daß er von etwas gänzlich anderem redet, als was das Neue Testament meint.

Sodann ist darauf hinzuweisen, daß die Kirche ihren Auftrag nie darin gesehen hat, in revolutionärem Handeln eine neue Gesellschaft herbeizuführen. Nicht, weil sie unkritisch die bestehenden Zustände als das Ende der Wege Gottes ansähe, sondern weil ihr Auftrag auf einer ganz anderen Ebene liegt. Es wäre noch zu prüfen, ob nicht die neue Sicht vom Menschen, die sich aus dem Evangelium von Gottes Sünderliebe ergibt, das geschichtliche Handeln der Menschen zu dessen Befreiung sehr viel mehr bestimmt hat, als oberflächlicher Blick erkennen läßt. Wer historisch denkt, sucht auch die mittelbaren Ursachen geschichtlicher Abläufe zu ermitteln; er wird sich bei jeder Bewegung, bei jedem Ereignis fragen, inwieweit darin Kräfte und Einsichten bisheriger Träger geschichtlichen Lebens — vielleicht verwandelt und umgestaltet — wirksam sind. Es kann leicht geschehen, daß einer das verachtet, wovon er lebt, ohne es zu wissen. Man soll auch sonst im historischen Urteil vorsichtig sein. Es wäre zu fragen, ob alle, die je auf revolutionäre Weise befreit wurden, sich wirklich so befreit gefühlt haben, wie ihnen das versprochen und auch (wer wollte das leugnen?) ehrlich zugehört war. Trotzdem: es liegt tief im biblischen Zeugnis begründet, daß die geschichtlichen Prozesse im Bereich der „äußerlichen Ordnung“ und des „weltlichen Dinges“ zwar nicht als Tatsachen des ewigen Heils, wohl aber als Ereignisse des göttlichen Schaffens und Erhaltens mitten in dieser vergehenden Welt zu werten sind. Nur, die beiden Regimente Gottes sind sauber zu scheiden. Man soll vom Bäcker nicht erwarten, daß er Schuhe besohlt, und vom Schuster nicht, daß er Brote bäckt. Man soll die Kirche nicht deshalb verklagen, weil sie nicht getan hat, was Sache der irdischen Mächte gewesen wäre. Die Neuordnung der Gesellschaft gehört in den Bereich des Gesetzes, nicht des Evangeliums.

Da aber die Kirche nicht nur das Evangelium, sondern — an seinem Ort — auch das Gesetz zu verkündigen hat, hat sie für den entrechteten Menschen einzutreten. Historische Gerechtigkeit wird — bei allen berechtigten Anklagen (s. o.) — nicht verkennen, daß darin schon in der Heiligen Schrift und auch in der Geschichte der Kirche nicht nur „Versagen“ zu konstatieren ist. Das im Alten Testament verkündigte Gesetz Gottes, das den sozial Benachteiligten schützt; die Predigt der Propheten, die mutig mit den Mächtigen und Reichen abrechnet; die neutestamentliche Botschaft, die alle von Menschen aufgerichteten Schranken zwischen Mensch und Mensch durchbricht und vor Gott alle Brüder sein läßt; die Neugestaltung menschlicher Gemeinschaft dort, wo das Christentum missioniert (Beitrag der Mission zur Abschaffung der Sklaverei); die mutigen Anklagen Luthers gegen die Fürsten zugunsten der Bauern, die auch dadurch nicht annulliert sind, daß Luther den utopischen Charakter der Bauernrevolution durchschaut und, ob auch in un-rechter Weise, die Abwendung des Chaos im türkenbedrohten Europa durch Gewalt gebilligt hat; die Bemühungen Wichers, Stöckers, Naumanns, des Evangelisch-Sozialen Kongresses usw., so sehr man im einzelnen Kritik daran üben mag: es wäre jedenfalls nicht richtig, wenn man neben dem Schuldkonto der Kirche nicht auch diese als Zeichen zu wertenden Tatsachen mitbedenken wollte. Wir reden jetzt nicht von uns, sondern von unseren Vätern und Brüdern. Aber es darf schon einmal gesagt werden, daß es in der Kirche, in der Kirche unserer Väter und Brüder, nicht nur Versagen, sondern auch Bewährung gegeben hat. Kein Christ wird aus seinen Erfahrungen streichen mögen, was er solchen Menschen verdankt, in denen die Liebe Christi Gestalt gewonnen hat. Es ist üblich geworden, bloß noch von der versagenden, ihren Herrn verleugnenden Kirche zu reden. Bußfertigkeit ist gut, wenn man damit sich selbst meint. Es könnte aber sein, man

verklagt andere und übersieht dabei, was man ihnen verdankt. Wir nehmen nichts von dem zurück, was wir über die heillosen Bindungen der Kirche an die Mächte der Welt gesagt haben. Aber wir müssen um der Wahrhaftigkeit willen hinzufügen, daß es in der Kirche auch immer wieder — in Wort und Tat — den Protest gegen die verkehrte Art der Welt gegeben hat. Es ist — in Minderheitskirchen, aber auch in „christlichen“ Bereichen der Welt — um des Evangeliums willen viel gewagt und auch gelitten worden. Die Welt hätte es schon wahrnehmen können, wenn sie hätte sehen wollen. Nur ein Beispiel sei genannt: Es ist für die in Hitlers Konzentrationslagern gefangenen Kommunisten ein Erlebnis gewesen, Pfarrer als ihre Schicksalsgenossen zu entdecken: so war es also doch nicht wahr, daß die Kirche immer auf Seiten der herrschenden Mächte stand. Es sollte bei allen Meinungsverschiedenheiten nicht vergessen werden, daß Gottes Gebot in der Kirche nicht nur verleugnet, sondern auch geachtet worden ist.

Im übrigen sollte man eine Erkenntnis nicht übersehen, die gerade vom Marxismus immer wieder betont worden ist. Gesellschaftliche Umwälzungen sind immer erst dann möglich, wenn die geschichtliche Situation dafür reif geworden ist. Die Geschichte kann den zweiten Schritt nie vor dem ersten tun. Wer von der Kirche ein revolutionäres Handeln erwartete, das der notwendigen geschichtlichen Entwicklung vorgreift, der wäre selbst dann noch im Unrecht, wenn es wirklich Sache der Kirche wäre, die irdischen Dinge zu besorgen. Er würde nämlich damit von der Kirche verlangen, daß sie utopisch handelte. An den Bauernkrieg wurde schon kurz erinnert; Luther hat behauptet, daß für die Neuordnung der Dinge Gottes Stunde erst kommen müsse. Man sollte bei der Beurteilung der Kirche und ihrer Haltung bedenken, daß auch Christen an den Befangenheiten und Begrenztheiten je ihres Zeitalters teilhaben und daß es unbillig wäre, in den irdischen Dingen von ihnen tiefere Einsichten zu verlangen, als die Fachleute sie haben. Der Prediger schreibt: „Ein jegliches hat seine Zeit und alles Vornehmen unter dem Himmel hat seine Stunde“ (3, 1). Wer historisch denken kann, wird diese Einsicht praktizieren.

#### b) Systematische Einwände

Es ist nicht leicht auszumachen, welche Argumente im marxistisch-atheistischen Denken schwerer wiegen, die (historische) Anklage gegen die Kirche oder die denkerische Bestreitung der Wahrheit des christlichen Glaubens. Das größere menschliche Pathos liegt bei dem ersten Gesichtspunkt. Die Kirche täte Unrecht, wenn sie hier nicht die Bußfrage hörte, die nicht nur Menschen an sie zu stellen haben. Eben damit ist ausgesprochen, daß man wohl Menschen an dieser Stelle schuldig sprechen kann und muß, daß aber wiederum Gott damit nicht getroffen ist. Im Gegenteil, man müßte daraus den Schluß ziehen, daß wir jetzt desto mehr uns dem Gott zuzuwenden haben, der uns in unüberhörbarer Weise danach fragt, was wir mit unserem Nächsten gemacht haben. Keiner wäre vor diesem Gott gerechtfertigt, auch der Marxist nicht. Gott fragt jeden Menschen und jede Bewegung nach ihrer historischen Schuld.

Es könnte aber sein, daß der Atheist wohl bereit wäre, sich solchen Gewissensfragen zu stellen (und dann wäre eine wichtige Basis für fruchtbares Gespräch gegeben), daß er aber aus denkerischen Überlegungen heraus sich nicht in der Lage sieht, dem Christen zu folgen. Manchmal hat man den Eindruck, daß diese weltanschaulichen — der Marxist sagt: wissenschaftlichen — Argumente sehr viel schwerer wiegen als die anderen. Da diese Einwände prinzipieller

Natur sind, machen sie die Religion für den Marxisten von vornherein zu einer unmöglichen Sache.

Man liest in atheistischer Literatur immer wieder, die Wissenschaft habe bewiesen, daß es keinen Gott gibt. Es wird immer wieder behauptet, der Beweis sei erbracht; geführt wird er meines Wissens nirgends. Er könnte höchstens darin liegen, daß der Marxismus-Leninismus ein in sich geschlossenes Denksystem ist, das um seiner Geschlossenheit willen seinen Verfechtern durchaus einleuchtet im Sinne einer unmittelbaren Evidenz, das freilich in Konkurrenz steht zu anderen, in sich ebenfalls abgerundeten und evidenten Systemen. Versucht man, den Argumenten marxistischer Gottesleugnung im einzelnen auf die Spur zu kommen, so stößt man zunächst immer wieder auf zwei Argumente, die schon der Astronom Lalande in seinem Bekenntnis (1805) angeführt hat: er sei Atheist,

weil man Gott nicht beweisen kann, und

weil man alles ohne ihn erklären kann.

Zu diesen auf einer naturwissenschaftlichen Denkweise beruhenden Gründen kommt die philosophische Grundeinstellung, die nach marxistischer Auffassung über Gott oder Nicht-Gott entscheidet, die Antwort auf die Frage, was das Frühere sei: Sein oder Bewußtsein. Wer — idealistisch — dem Bewußtsein die Priorität zuerkennt, könne an Gott glauben, wer aber — materialistisch — im Sein, das heißt in der Materie das Erste sieht, müsse Gott leugnen. — Und endlich dürfte unter den gewichtigsten Argumenten des Atheismus die Lehre Feuerbachs zu nennen sein, nach der Religion sich bei näherer Betrachtung als ein durchaus menschliches Geschehen erweist: Gott ist nichts weiter als die idealisierte Selbstprojektion des Menschen an den Himmel; das Geheimnis der Theologie sei die Anthropologie.

Man kann alle denkerischen Argumente, die der marxistische Atheismus vorbringt, auf diese wenigen Grundbehauptungen zurückführen. Zu dem Feuerbachschen Verständnis der Religion wurde schon Stellung genommen; Feuerbachs Kritik trifft alle heidnischen Gottesbilder, aber den lebendigen Gott trifft sie nicht. Man darf die Entdeckerfreude eines Mannes, der das Woher und Wieso und die bewußten oder unbewußten Schliche des anderen entdeckt zu haben meint, nicht als stringentes Argument werten. Natürlich kann man allen Glauben aus irdisch-menschlichen Voraussetzungen „erklären“. Da es der Glaube mit Realitäten zu tun hat, die allem Wahrnehmen, Registrieren, Experimentieren und Beweisen entzogen sind, ist er seinem Wesen nach jedem solchen Erklärungsversuch wehrlos ausgesetzt, und er schämt sich dessen auch gar nicht. Ob man den Gottesglauben aus theoretischen oder ästhetischen Bedürfnissen erklärt, ob man ihn vom Klassenkampf oder von der Psychoanalyse her deutet — um nur einige Beispiele zu nennen —, immer wird der Glaube solchen Versuchen preisgegeben sein und wird sich doch in seiner Gewißheit nicht erschüttern lassen. Feuerbachs Umkehrung des Verhältnisses von Gott und Welt — übrigens die verdiente Quittung auf Verirrungen der zeitgenössischen zünftigen Theologie! — beweist für den Glaubenden gar nichts. Im Gegenteil: Gott selbst macht unserm phantastischen Scheinwerfen an den Himmel ein Ende, indem er sich einem Hiob oder einem Paulus als der Gott offenbart, der gerade nicht unser Abbild ist, weder real noch idealisiert. Der lebendige Gott erledigt Feuerbachs Gottesleugnung, indem er sich selbst zu Feuerbachs Bundesgenossen macht und die Götter von des Menschen Gnaden entlarvt und stürzt.

Die Lage ist bei den anderen Argumenten nicht viel anders. Wir müssen, um im einzelnen Stellung zu nehmen, den marxistischen Atheismus aus seiner geistesgeschichtlichen Ursprungssituation erklären und von da aus nach seiner Stichhaltigkeit fragen.

### Der Atheismus im Zusammenhang der abendländischen Geistesgeschichte

Es ist oft bemerkt worden, daß der moderne Atheismus eine nachchristliche Erscheinung ist, das heißt, daß er ohne das Christentum nicht vorstellbar wäre. Echte Weltlichkeit gibt es erst, seit die Welt entgöttert ist. Bevor der Gott der Bibel verkündigt wurde, wurden Bestandteile und Kräfte des Alls als Götter verehrt, zum Beispiel die Sonne und die Gestirne. Sie wurden als beseelte göttliche Wesen gedacht. Die die Welt durchwaltenden und ordnenden Kräfte galten als göttlich (Elementengeister, stoicheia). Solange man in Hoffnung oder (zumeist) Furcht sich diesen Größen unterworfen wußte, war ein neutrales, sachliches Forschen und Fragen gar nicht möglich. Das All steht dem forschenden Menschen erst seit der Zeit wirklich offen, in der Gott erkannt war als der transzendente, von allem Geschaffenen wesenhaft unterschiedene Gott. Gerade der biblische Glaube an Gott den Schöpfer gab die Möglichkeit unbefangenen Forschens.

Allerdings war mit dem Begriff der Transzendenz (Jenseitigkeit) dem Denken eine neue Aufgabe gestellt. Man kann sich die Transzendenz so vorstellen wie das Nebenzimmer, das an mein Zimmer grenzt und von dem ich durch eine Wand oder eine verschlossene Tür getrennt bin. Der andere Raum ist aber dem meinen innerhalb des übergreifenden dreidimensionalen Raumes so zugeordnet, wie eben zwei gleichartige Gegenstände nebeneinanderliegen können, indem sie einander zugleich ausschließen und begrenzen. Lange Zeit ist die Transzendenz Gottes so aufgefaßt worden: Gott wohnte, obzwar außerhalb unserer Welt, in einem Raum, der oberhalb des unseren Sinnen zugänglichen Kosmos liegen sollte. In der Antike sprach man vom Empyreum, von dem obersten Stockwerk des Alls, in dem Gott wohnen sollte. Wenn atheistische Propaganda uns erklärt, der Sputnik sei nirgends an eine solche Grenze gestoßen, jenseits deren der liebe Gott sein Reich habe, so setzt sie voraus, daß wir Christen noch in dem antiken Weltbild befangen sind, nach dem der Himmelsraum durch die Himmelsfeste, also durch eine kristallene Kuppel begrenzt sei, jenseits deren Gott wohnt. Eine solche „Beweisführung“ hätte frühere Jahrhunderte verblüfft — heute verfängt sie nicht mehr, weil kein Mensch mehr Gottes Jenseitigkeit als eine Jenseitigkeit innerhalb der gegenständlichen Welt definiert. Die „Wohnungsnot Gottes“, die mit Giordano Brunos Entdeckung der Unendlichkeit des Raumes (so wie sie G. B. verstand) gegeben war, hat die Christenheit für ein Weilchen in Denkverlegenheiten gebracht; aber selbstverständlich hat die Theologie an der allgemeinen Geistesgeschichte teilgenommen und den Begriff der Transzendenz neu formuliert. Ja, noch mehr: Martin Luther hat — nicht von der Naturwissenschaft, sondern von der Abendmahlslehre herkommend — mit seiner Konzeption von der „Ubiquität“ des erhöhten Christus die überkommene Raumvorstellung schon kühn durchbrochen und den Gedanken der Allgegenwart Gottes konsequent zu Ende gedacht. Das Sputnikargument hätte also schon bei Luther keinen Eindruck mehr gemacht. Gottes Jenseitigkeit besteht nicht darin, daß er innerhalb des dreidimensionalen Raumes ein an diese Welt angrenzendes Quartier hätte. „Jenseits“ — diese Präposition kann jetzt nur noch Gleichnis sein für die Tatsache, daß Gott sich in keinerlei unserer gegenständlichen Welt zugehöriges Koordinatensystem einordnen läßt. Wir sagen es mit Luthers tiefgründigem Wort: „Nichts ist so klein — Gott ist noch kleiner; nichts ist so groß — Gott ist noch größer; nichts ist so kurz — Gott ist noch kürzer; nichts ist so lang — Gott ist noch länger; nichts ist so breit — Gott ist noch breiter; nichts ist so schmal — Gott ist noch schmaler; und so fort an ist's ein unaussprechlich

Wesen über und außer allem, das man nennen oder denken kann“ (WA 26, 339).

Luther ist mit der Instinktsicherheit seines theologischen Denkens der Geistesgeschichte weit vorausgeeilt. In Philosophie und Theologie hat man immer wieder von einem Gott gesprochen, der als Anfangs- oder Zwischenglied in die gegenständliche Welt eingeordnet wurde. Dies geschah, wenn man einen Begriff des Seins bildete, dem Gott und Welt als gleichgeartete Wirklichkeiten untergeordnet wurden. Dies geschah, wenn die Deisten Gott als die erste Ursache allem, was in der Welt ist und geschieht, voranstellten und ihn als den ersten Bewegter aller Bewegung vorordneten. Wenn man so denkt, dann ist Gott zwar das Anfangsglied der großen Kausalkette, aber eben ein Glied innerhalb der Reihe der anderen Glieder und damit eben nicht — Gott. Kants Kritik am kosmologischen Gottesbeweis legt dar, daß der Gedanke eines ersten Gliedes im Grunde unvollziehbar und darum reine Willkür ist. Wer sich ein klein wenig in der Theologie auskennt, weiß, daß diese deistische Gottesvorstellung — wir werden davon noch mehr zu sagen haben — überall ausdrücklich abgelehnt wird. Gleichwohl wird sie uns im marxistisch-atheistischen Schrifttum immer wieder angesonnen. — Ganz ähnlich steht es mit dem Lückenbüßer-Gott (Nietzsche), der jedesmal dann — und nur dann! — am Werke sein soll, wenn im natürlichen Lauf der Dinge ein Vorgang unerklärlich ist. Die Naturwissenschaft hat eine Lücke nach der anderen geschlossen und dort, wo dieser Lückenbüßer-Gott am Werke zu sein schien, das Wirken natürlicher Ursachen festgestellt. Es hat immer wieder Theologen gegeben, die dann diese Position widerwillig räumten und sich auf die nächste Lücke im Naturgeschehen zurückzuziehen suchten, als sei Gott *hier* am Werke. Die Naturwissenschaft ist ihm dahin nachgefolgt. So bietet die Geistesgeschichte einen für den Gottesglauben scheinbar trostlosen Anblick: Gott wird arbeitslos. Lalande scheint recht zu haben: man kann alles ohne Gott erklären, und darum ist man Atheist. Noch heute wird uns dieser Beweis für die Nichtexistenz Gottes immer wieder angeboten. Nur, dieser Beweis trifft nur den Lückenbüßer-Gott, der sowieso mit dem Gott der Bibel nichts zu tun hat. Die atheistische Propaganda sagt der Theologie auch an dieser Stelle durchaus nichts Neues. (Weiteres dazu siehe unten.)

Es ist nachzuweisen, daß Karl Marx in seiner Jugendzeit im Sinne dieses Deistenglaubens unterwiesen worden ist (siehe seinen Abituraufsatz). Was dann im 19. Jahrhundert an die Stelle dieser Aufklärungstheologie getreten ist, war nicht geeignet, Karl Marx mit der Gottesbotschaft der Bibel und der Reformation bekannt zu machen. Der deutsche Idealismus war, wie die Theologie längst erkannt hat, kein legitimer Sachwalter des christlichen Gottesglaubens. Marx und Engels sind dem Idealismus vor allem in seiner Hegelschen Ausprägung begegnet. Hegel selbst verstand sich als christlicher Denker. Er versuchte, die Denknöwendigkeiten der gesamten christlichen Dogmatik darzulegen. Immer wieder wandte er biblische Begriffe an — immer wieder deutet er sie in seiner Weise um. Führende Theologen haben seine Gedanken aufgegriffen und weitergebildet (zum Beispiel Daub, Marheineke, Biedermann). Die Theologie von heute kann aber solche Versuche, den christlichen Glauben idealistisch zu verstehen, nur als folgenschwere Verirrung ansehen. Feuerbach, Strauß und Bruno Bauer haben, indem sie solche Gedanken zu Ende dachten, die Unmöglichkeit dieses Weges erwiesen, aber sie haben selbst nicht gemerkt, daß sie eine hegelianisierende Theologie, nicht aber ein der Bibel und der Reformation entsprechendes Glaubensdenken ad absurdum führten. Fragt man sich, welche Theologen zu Marx und Engels Zeiten in der Lage gewesen wären,

die von diesen Männern aufgeworfenen Fragen in einer theologisch stichhaltigen Weise zu beantworten, so muß die Antwort lauten: solche Theologen waren damals nicht vorhanden. Die Theologie war entweder idealistisch überfremdet, oder sie war an den — vor allem von der Naturwissenschaft herkommenden — Fragen der Klassiker des Marxismus nicht interessiert. Die Tragik der geistesgeschichtlichen Entwicklung liegt darin, daß der Marxismus-Leninismus in der Zeit seiner Klassiker christliches Denken nur in einer Fehl- und Mißgestalt zur Kenntnis nehmen konnte und — bestimmt durch die Enttäuschungen, die er an der Kirche erlebte, — dieses verunstaltete Bild von christlichem Glauben unrevidiert beibehalten hat bis zur Gegenwart.

#### *Beispiele der Fehlinterpretation des christlichen Glaubens*

##### a) *Verfehlte Welterklärung?*

Im atheistischen Schrifttum erscheint der christliche Glaube (man sagt meist „die Religion“) als der im Ansatz untaugliche und darum auch immer wieder als irrig erwiesene Versuch, *die Welt zu erklären*. Der religiöse Mensch fragt nach ihrem Anfang (was naturwissenschaftlich gesehen falsch sein muß, seit man die Gesetze von der Erhaltung des Stoffes und der Kraft kennt), steht vor einem Rätsel und sagt: Gott. Der religiöse Mensch versucht, Naturphänomene — beliebtes Beispiel: Blitz und Donner — zu erklären, weiß — vorerst — keine Antwort und sagt: Gott. So befriedigt er ein theoretisches Interesse, das legitimerweise nur von der Wissenschaft befriedigt werden kann. Da er am Glauben hängt, sträubt er sich gegen den wissenschaftlichen Fortschritt und bleibt aus diesem Grunde rückständig. Er will nicht wahrhaben, daß die Welt erkennbar ist, weil dann für diesen Gott der Theorie kein Raum mehr bleibt.

Es ist nicht zu leugnen, daß es viele Christen gegeben hat und auch hier und da noch gibt, bei denen dieses grundfalsche Bild von christlichem Glauben vorhanden ist. Wir werden noch ausführlicher davon zu reden haben, sagen aber schon jetzt: Wer den Glauben an Gott so versteht, bewegt sich in einem völlig falschen Bereich. Dem theoretischen Erklären stehen Wirklichkeiten offen, die sich objektivieren lassen, die unserm Wahrnehmen, Zählen, Messen usw. „stillhalten“ (dieses Wort ist Gleichnis; was wir meinen, gilt selbstverständlich ebenso vom bewegten Objekt!). Gott „hält“ nicht „still“. Er „begegnet“ uns als „Person“. Auch wo er sich, in seiner Menschwerdung, in seinem verpfändeten Wort, in der sakramentalen Gegenwart, „bindet“, ist er doch nie in der Weise erfaßbar, wie das naturwissenschaftlich erforschbare Gegenstände sind. Indem wir die Lehre vom Deisten- und vom Lückenbüßer-Gott ablehnten, haben wir schon deutlich gemacht, wie verkehrt diese Auffassung ist. Unter ernsthaften Gesprächspartnern wird man darüber künftig nicht mehr zu streiten haben. Der christliche Glaube hat nicht das geringste Interesse daran, der wissenschaftlichen Forschung irgendwelche Fesseln anzulegen. Wir können uns, recht verstanden, sogar den Satz zu eigen machen, von dem immer wieder behauptet wird, der christliche Glaube müsse ihn ablehnen: Die materielle Welt ist erkennbar. Es wird darauf ankommen, was man in dem Satz meint. Nicht aus Gründen des Glaubens, sondern auf Grund erkenntnistheoretischer Erwägungen ist er anfechtbar, wenn man nicht nach dem Umfang wissenschaftlichen Forschens, also extensiv fragt, sondern darüber nachdenkt, wie überhaupt Erkenntnis zustande kommt. Die Quantenphysik hat Kants Erkenntnistheorie bestätigt und überboten, indem sie erweist, wie nicht nur der menschliche Erkenntnisapparat ein

nicht auszuschaltendes „Filter“ bei jedem Erkenntnisvorgang ist, sondern wie bei atomaren Vorgängen durch die Wahl der Versuchsanordnungen entschieden wird, welche Seiten der zu erkennenden Wirklichkeit, weil dem Versuchssystem grundsätzlich unangemessen und darum auch nicht einfügbar, „unbestimmt“ oder „unscharf“ bleiben müssen: Erkenntnis ist notwendig „Störung“, und das „Ding an sich“ bleibt uns verborgen. Jede Bereicherung meiner Erkenntnis, auch jede „Probe aufs Exempel“, die die Praxis uns liefert, bleibt innerhalb des Horizontes, in dem Erkennender und Erkanntes aufeinander bezogen sind und in dem das „Ding“, eben indem ich es erkenne, „Ding für mich“ ist. Es wäre ein grobes Mißverständnis solcher erkenntniskritischer Erwägungen, wollte man daraus schließen; der erkennende Geist sei mit sich selbst allein und erträume sich die ihn umgebende Welt. Es wäre ebenso falsch, wollte man daraus den Schluß ziehen, dem erkennenden Menschen (der nie aufhören wird, als Mensch zu erkennen) und der forschenden Wissenschaft (die ebensowenig über den Schatten ihrer Methodik springen kann) sollten irgendwelche Grenzen innerhalb der erfahrbaren Welt gezogen werden. In dem (erkenntnistheoretisch gesprochen:) „naiven“ Sinn, in dem der Satz gemeint ist, bleibt er gültig: Die materielle Welt ist erkennbar. Was an ihr noch unerforscht und unverstanden ist, kann grundsätzlich erforscht und verstanden werden. Ist, wie wir darlegten, das All nicht durch irgendeine gegenständliche Grenze von Gott geschieden, so sind auch keinem Fernrohr und keinem kosmischen Projektill irgendwelche Grenzen gesetzt. So wie der christliche Glaube — geistesgeschichtlich gesehen — dem menschlichen Forschen erst den Weg freigemacht hat, so ist er auch heute in keiner Weise daran interessiert, ihm Hemmnisse in den Weg zu legen. Man kann Gott weder ein Stübchen im Weltall zuweisen, noch kann man ihn als erste Ursache und unbewegten Bewegter an den Anfang des Weltgeschehens setzen und ihn, da nun die Dinge ohne ihn ablaufen, als Ruheständler behandeln, noch kann man ihn als den „deus ex machina“ bloß da tätig sehen, wo unserm Erkennen bisher noch Lücken geblieben sind. Man würde mit dem allen weder dem Geschehen in der Natur gerecht, in dem alles in einem lückenlosen Zusammenhang steht; noch würde man der Wirklichkeit des Gottes gerecht, den man nicht nur hier und da, also an wenigen Punkten zu suchen hat, sondern der überall am Werke ist, in, mit und unter allen Kreaturen. „Über, außer, unter, durch und wieder herdurch und allenthalben“ ist Gott (Luther, nach E. Seeberg, *Luthers Theologie in ihren Grundzügen*, Stuttgart 1940, S. 72). Alle Kreaturen sind nach Luther „Larven Gottes“. Er ist, als der verborgene Gott, überall, in jedem Baum, in jedem Stein und in jedem Blatt.

Von daher wird auch sofort deutlich, wie unzutreffend das Verständnis der Schöpfung ist, das nach der atheistischen Literatur die kirchliche Lehre angeblich vertritt. Wir müssen noch einmal auf das immer wieder auftretende deistische Mißverständnis christlichen Schöpfungsglaubens zurückkommen. Man meint, Schöpfung sei nach christlicher Lehre das Werk, das irgendein Gott ganz zu Anfang getan haben soll und das nun — deistischer Gottesbegriff — zu Ende ist. Georg Klaus (*Jesuiten, Gott, Materie*, Berlin 1957, S. 155) meint, den christlichen Schöpfungsglauben ad absurdum führen zu können, indem er sagt: „Bestreitet man das genetische Hervorgehen der höheren Stufen aus den niederen“ — er meint, daß wir das tun! —, „so bedarf es eines Schöpfungsaktes für jede einzelne dieser Stufen, Gott muß erst die Welt der unbelebten Materie schaffen, dann muß er zum zweiten Mal eingreifen, um das Leben zu schaffen, und schließlich wird er bei der Entstehung des Menschen zum dritten Mal bemüht. Das Problem ist in Wirklichkeit noch

komplizierter, denn innerhalb dieser großen Hauptstufen der Entwicklung taucht dieselbe Problematik noch einmal auf... Die qualitativen Verschiedenheiten innerhalb der großen Entwicklungsstufen der Realität verlangen also weitere zusätzliche Schöpfungsakte.“ Klaus meint, wir seien „Metaphysiker, die Gott mehrfach bemühen müssen“ (ebd.). Mehrfach? In jedem Augenblick ist Gott als Schöpfer am Werke. Wenn der Satz nicht naturwissenschaftlich mißverstanden würde, möchte man sagen: mit jedem Quantensprung! Man kann nur sagen: dem marxistisch-atheistischen Schrifttum liegt eine unsachgemäße Vorstellung vom christlichen Schöpfungsglauben zugrunde. Die altprotestantischen Dogmatiker sprechen von der *creatio continua*, von der Schöpfung also, die sich in jedem Augenblick ereignet. Und zwar nicht im Sinne eines Eingreifens von außen, sondern in, mit und unter dem natürlichen Geschehen. Eben die natürlichen Vorgänge (Entwicklung, Mutationen, aber auch die ganz alltäglichen Abläufe im anorganischen und organischen Naturgeschehen) sind Gottes aktuelles Schöpfungswerk. Wer den Begriff der *creatio continua* schon nicht kennt, der möge sich wenigstens an den Kleinen Katechismus Luthers erinnern, in dem nicht zu lesen steht, daß Gott vor langer, langer Zeit einmal zwei Menschen geschaffen und die Entstehung neuen Lebens im übrigen dem Selbstlauf einer von ihm gelösten Schöpfung überlassen habe; es steht vielmehr da: „Ich glaube, daß mich Gott geschaffen hat samt allen Kreaturen.“ Es lohnte schon, sich einmal deutlich zu machen, was mit diesem auffälligen „mich“ gemeint ist.

Wer in diese Richtung weiter denkt, merkt auch, daß der christliche Schöpfungsglaube nicht den Sinn hat, ein theoretisches Bedürfnis zu befriedigen. Genau dies wird ja immer in der christlichen Predigt von der Schöpfung vermutet. So oft, beharrlich und geduldig im kirchlichen Schrifttum darauf auch immer wieder hingewiesen wurde, das Mißverständnis scheint unausrottbar: 1. Mose 1 und 2 werden immer wieder als naturwissenschaftliche Kosmogonie verstanden. Natürlich erweisen sich die Vorstellungen des 5. und 9. Jahrhunderts v. Chr. uns Heutigen als wissenschaftlich nicht zeitgemäß. Niemand sagt uns damit etwas Neues. Wer die beiden ersten Kapitel der Bibel naturwissenschaftlich für verbindlich halten wollte, den müßte man fragen, für welche von beiden kosmogonischen Theorien er sich entscheide: für die, die von einem Urmeer (1. Mose 1), oder für die, die von einer Urwüste (1. Mose 2) ausgeht. Daß die Bibel selbst an diesem Entweder-Oder gar kein Interesse hat, ergibt sich klar daraus, daß zwei grundverschiedene Vorstellungen bedenkenlos in zwei aufeinanderfolgenden Kapiteln nebeneinander gestellt sind. Also muß in den biblischen Aussagen etwas ganz anderes gemeint, auf etwas ganz anderes abgezielt sein. Für dieses andere kann derjenige keinen Sinn haben, für den die wissenschaftlich-theoretische Fragestellung die einzig berechtigte Fragestellung ist. Das Dogma, nach dem alles nicht wissenschaftlich Beweisbare ins Reich des Unwirklichen und Indiskutablen verwiesen wird, entbehrt seinerseits jeglichen Beweises und bedeutet eine folgenschwere menschliche Verarmung. Im Bereich des Personalen — und dahin gehört das Verhältnis des Geschöpfes zu seinem Schöpfer — sind Experimente mit Hebeln und Schrauben und mathematische Deduktionen unsachgemäß. Wer, weil dem so ist, das Personal und damit den ganzen Bereich des spezifisch Menschlichen ausschalten und verpönnen wollte, der würde sich damit den Blick gerade für das verbauen, was uns zu Menschen macht. Das Verhältnis zwischen Gott, dem Schöpfer, und dem von ihm geschaffenen Menschen ist das der persönlichen Gemeinschaft in Anrede, Ruf und Gebot einerseits, in Antwort und Verantwortung andererseits, in Gottes Schenken und

Lieben und in des Menschen Dankbarkeit und Vertrauen. Dies ist nicht Sache einer Theorie, die man zur Kenntnis nimmt wie ein physikalisches Gesetz, sondern geschieht in persönlicher Entscheidung. Das Ohmsche Gesetz kann man erlernen und anwenden, ohne daß man eine Entscheidung wagt. Aber eine Freundschaft oder gar eine Ehe einzugehen, das verlangt den Schritt waghenden Vertrauens, der nur aus der persönlichsten Entscheidung des Herzens vollzogen werden kann. Hier, nur hier ist die Ebene, auf der sich der Glaube an Gott den Schöpfer bewegt. Man kann sich, wenn man Glauben und Wissen vergleicht, klarmachen, daß sie sich auf „dimensional“ verschiedene Wirklichkeitsbereiche beziehen. Wer im Glauben nichts weiter zu erblicken vermag als unsicheres Wissen, auf den mag sein eigenes Argument Eindruck machen, hier sei ja eben doch nichts zu beweisen. Wer weiß, was Glaube ist, hält die Nicht-Beweisbarkeit nicht nur für keinen Mangel, sondern er würde jeden Versuch eines Beweises für Verrat an der Sache des Glaubens ansehen. Um es an einer Analogie aus dem Bereich des Menschlichen zu verdeutlichen: wenn mir jemand erst dann Liebe und Vertrauen entgegenzubringen bereit ist, wenn er meiner Liebe und meiner Verlässlichkeit durch einen naturwissenschaftlich-mathematischen Beweis versichert ist, wenn er also streng wissenschaftlich „wüßte“, daß ich funktionieren werde wie ein wohlkonstruierter Apparat, dann werde ich mich auf ein Freundschaftsbündnis mit diesem Menschen keinesfalls einlassen. Der „Beweis“ würde für das Menschliche in diesem Bündnis, für die Unmittelbarkeit des Vertrauens und der Liebe im personalen Einander-Gehören, geradezu tödlich wirken. Wer seine Frau durch einen Detektiv überwachen lassen wollte, könnte nicht mehr erwarten, daß sie ihn liebt.

Wem solche Zusammenhänge deutlich sind und wer sich klargemacht hat, daß diese personalen Beziehungen und Geschehnisse nicht weniger wirklich sind als die im Bereich des naturwissenschaftlich Beweisbaren, der wird aufhören, in der Wissenschaftlichkeit, so wie er sie versteht, das für alle Tatbestände allein gültige Kriterium zu sehen. Solche „Wissenschaft“ ist unwissenschaftlich, weil sie Wirklichkeiten abblendet und leugnet, die niemand ungestraft übersieht. Hierher gehört alles, was mit Verantwortung, Gewissen und Schuld zusammenhängt. Wer Erfahrungen in diesem Bereich der Wirklichkeit hat — und es gibt zuletzt keinen Menschen, bei dem das nicht der Fall wäre, — und sich darüber Rechenschaft gibt, auf den wird das Argument vom fehlenden wissenschaftlichen Beweis keinerlei Eindruck machen. Er kann in diesem Argument nur ein Zeichen von Problemblindheit sehen.

#### b) Idealismus?

Ein weiteres schweres Mißverständnis des christlichen Glaubens — es zieht sich durch die gesamte marxistisch-atheistische Literatur hindurch — spricht sich in der Behauptung aus, daß „Religion“ und Idealismus zusammengehören, ja, letzten Endes eines sind. Wir kommen damit zu philosophischen Grundfragen, an denen die atheistische Lehre immer wieder besonders interessiert ist und an deren Beantwortung sich, wenn ihre Vertreter recht haben, zuletzt alles entscheidet.

Dabei wird man, um den Atheisten recht zu verstehen, davon ausgehen müssen, daß auch philosophische Fragen „parteilich“ entschieden werden (G. Klaus, a. a. O., S. 91 ff.), also vom Klasseninteresse her. Versteht man Idealismus als die Lehre, nach der dem Denken oder, wie man heute lieber sagt, dem „Bewußtsein“ die Priorität zukommt und die materielle Welt nur ein Gedachtes, Vorgestelltes, das heißt nach marxistischer Interpretation des Idealismus; etwas Unwirk-

liches ist, dann ist auch deutlich, warum der Marxist dem Idealismus den Kampf ansagen muß. Erklärt man nämlich die materiellen Lebensbedingungen (Essen und Trinken, Kleidung, Wohnung und die vielen Dinge, die, über das Nötige hinaus, zu den Annehmlichkeiten menschlichen Daseins gehören) für unwirklich, für etwas nur Gedachtes, außerhalb des Bewußtseins gar nicht Bestehendes, dann werden die Fragen der äußeren Existenz theoretisch wegdisputiert. Dann wird — wir versuchen, es anschaulich zu sagen, — dem darbenden Menschen der gute Rat gegeben, sich an imaginären Bratwürsten satt zu essen. So sagt der sowjetische Professor M. M. Rosental (Materialistische und idealistische Weltanschauung, Berlin 1947 S. 40): „Der Idealismus kann den Käfig, in dem der arbeitende Mensch der Ausbeutergesellschaft eingeschlossen ist, nur vergolden. Der Materialismus vergoldet den Käfig nicht, er lehrt, wie er zu zerstören ist, damit der Mensch wirklich frei, wirklich Herr seines Lebens wird.“ Wir untersuchen jetzt nicht, ob die verschiedenen idealistischen Systeme hier richtig verstanden sind. (Die Frage wäre eindeutig zu verneinen.) Vielmehr suchen wir, das berechtigte, leidenschaftlich vorgebrachte Anliegen zu verstehen, das dahintersteht.

Vom christlichen Glauben her ist dazu klar zu sagen, daß die materiellen menschlichen Existenzbedingungen gerade nicht gering geachtet werden dürfen. Wer die Bibel nur ein klein wenig kennt, weiß das. Schon auf der ersten Seite wird die ganze Welt dem Menschen zur Nutzung übergeben. Gott gibt seinem Volk ein Land, in dem Milch und Honig fließt. Die israelitischen Erntefeste bringen zum Ausdruck, wie Glaube an Gott und die Fülle materieller Güter zueinander nicht im Gegensatz stehen; es ist genau umgekehrt: Gott will, daß wir satt werden! Prophetische Zukunftsbilder suggerieren den Menschen nicht eine zu erstrebende künftige Bedürfnislosigkeit, sondern sprechen davon, daß die Erde unvorstellbar fruchtbar sein wird. Christus ist nicht nur „Seelsorger“, sondern auch „Leib-sorger“. Daß die einen, ohne auf die anderen zu achten, völlern, wird im 1. Korintherbrief ernst gerügt. Über den Hunger des Mitmenschen mit heuchlerischen, leeren Reden hinweggehen, ist dem Glauben zuwider (Jak. 2, 15 f.). Sogar die Zukunftshoffnung des Neuen Testaments meint Leiblichkeit. Die verbreitete Lehre von der Unsterblichkeit der Seele ist platonischen Ursprungs, also heidnisch. Das Neue Testament predigt die leibhafte Auferstehung. Wäre es hier auch grundverkehrt, sich den neuen Himmel, die neue Erde und das Auferstehungsleben der künftigen Menschheit von unseren physikalischen und biologischen Erkenntnissen her vorzustellen (1. Kor. 15, 35 ff.), so macht doch die christliche Auferstehungsbotschaft deutlich: Leiblichkeit ist das Ende der Wege Gottes. Die Meinung, der Christ interessiere sich nur für die „Seele“, ist vollkommen irrig. Daß der Christ den Dingen des materiellen Lebens gegenüber sich innere Freiheit bewahren und nicht um ihretwillen leben will, ist eine ganz andere Sache. Es kann einer die ganze Welt gewinnen und doch Schaden an seiner Seele nehmen (Matth. 16, 26). Das Leben ist mehr als die Speise, der Leib mehr als die Kleidung (Matth. 6, 25). Wir könnten alles in Hülle und Fülle haben: lebten wir in unvergebener Schuld und stünde Gott darum gegen uns, so hätten wir unsere Bestimmung verfehlt und wären verloren. Das ist die Lebensfrage Nummer eins! Es wäre aber grundverkehrt, daraus folgern zu wollen, Christen verachten die leiblichen Existenzbedingungen der Menschen.

Darüber hinaus wäre aber zu fragen, wo in der Bibel auch nur ein Ansatz zu einem „idealistischen“ Denken zu finden ist, nach dem die geschaffene Welt — „Himmel und Erde“, sagt die Bibel dafür gern — unwirklich ist. Der Gedanke, „außerhalb unseres Be-

wußtseins“ existiere keine „objektive Realität“ (die Begriffe nach Lenin, Mat. und Empiriokritizismus, Berlin 1949, S. 250 f.), ist der ganzen Bibel völlig fremd. Wollte man die ihr zugrundeliegende Weltanschauung charakterisieren, so müßte man von einem „naiven Realismus“ sprechen.

*Anm.:* Wir wollen uns an dieser Stelle nicht mit terminologischen Fragen aufhalten. Es sei nur angemerkt, daß Idealismus und Materialismus gar kein korrespondierendes Gegensatzpaar sind. Die Anschauung, die das Sein aus dem Denken hervorgehen läßt, heißt Idealismus; die, die das Sein als dem Denken vorgegeben und darum als von ihm substantiell unabhängig ansieht, heißt herkömmlich Realismus. Dieses Entweder-Oder, das besonders die Philosophie des 19. Jahrhunderts bewegt hat, gehört auf die erkenntnistheoretische Ebene. Auf der Ebene der Ontologie hat dann das Gegensatzpaar: Materialismus (das Sein ist stofflich) und Spiritualismus (das Sein ist geistiger Natur) seinen Ort. Beide Problemkreise sind durch die Wandlungen im physikalischen Weltbild seit einem halben Jahrhundert Gegenstand neuer Diskussionen geworden. Die alten Fragestellungen sind, sowohl in der Erkenntnistheorie als auch in der Ontologie, durch neue abgelöst. (Wir haben ein wenig oben nur angedeutet.) Der Christ hat keinen Anlaß, sich diesen Fragen zu entziehen. Sie können aber hier nur gestreift werden.

Es gibt keinen im christlichen Glauben liegenden Grund, sich einem „Materialismus“ — wir lassen uns diesen Fachausdruck einmal ruhig gefallen — zu widersetzen, der sich selbst im Sinne des oben angedeuteten Leninwortes versteht: „Die einzige (Hervorhebung von Lenin!) ‚Eigenschaft‘ der Materie, an deren Anerkennung der philosophische Materialismus gebunden ist, ist die Eigenschaft, objektive Realität zu sein (Hervorhebung von Lenin), außerhalb unseres Bewußtseins zu existieren.“ Der Mensch, der sich „geschaffen“ weiß „samt allen Kreaturen“, hält seine Mitgeschöpfe nicht für unwirklich.

Wir sind gewöhnt, daß der marxistische Atheist darauf folgendes erwidert: Wir nehmen zur Kenntnis, daß ihr Christen euch nicht zu einem (solipsistischen) subjektiven Idealismus bekennt. Aber es gibt ja auch einen objektiven Idealismus, der zwar die Welt nicht als Traum oder Vorstellung oder Denkprodukt des einzelnen Menschen, wohl aber als „Geschöpf“ und damit als Denkprodukt eines überindividuellen Bewußtseins, nämlich des Weltgeistes, das heißt Gottes ansieht. „Diejenigen, die die Materie als das Primäre betrachten, sind materialistisch, und diejenigen, die den Geist, das Bewußtsein — und zwar gleichgültig, ob es sich um ein individuelles oder kollektives Bewußtsein der Menschen oder um ein göttliches Bewußtsein handelt — als das Primäre betrachten, sind idealistisch“ (Klaus, a. a. O., S. 133). Man beachte die Parenthese: gleichgültig, ob individuelles oder kollektives Bewußtsein der Menschen oder göttliches Bewußtsein. Der Atheist muß von seiner Sicht aus diesen Unterschied für gleichgültig halten. Dem Christen kann er keinesfalls gleichgültig sein, und zwar deshalb, weil sich in der vom Atheisten vorausgesetzten Gleichung: Geist = Gott wiederum ein fundamentales Mißverständnis des christlichen Glaubens offenbart.

Versuchen wir, dieses Mißverständnis aufzulösen! Wir müssen dabei von der Überlegung ausgehen, daß die Frage des Marxisten: was ist eher da, das Bewußtsein oder die Materie? in seinem Denkschema nur das menschliche Bewußtsein meinen kann. Mit ihm allein hat es der Marxist zu tun. In einer Skizze würde die klassische Fragestellung, nach der der

Marxist alle vorhandenen und denkbaren Philosophien einteilt, so aussehen:

#### Bewußtsein — Materie

und der Marxist würde der Materie die Priorität zuerkennen. Der Idealist täte das Umgekehrte, und wenn er ein „christlicher Idealist“ wäre, schriebe er zu dem Wort „Bewußtsein“ interpretierend das Wort „Gott“. Damit wäre als selbstverständlich vorausgesetzt, daß man Gott zutreffend mit „Bewußtsein“ gleichsetzt und daß man — das wäre ein weiterer Schritt — Gott als „Weltgeist“ mit dem individuellen Menschengest, vielleicht gar bis zur Identität, zusammenbindet. Beide Voraussetzungen sind vom christlichen Glauben her völlig indiskutabel. Die Idealisten haben immer wieder das Christuswort „Gott ist Geist“ (Joh. 4, 24) von ihrem idealistischen Geistbegriff her verstanden — sehr zu Unrecht. Daß Gottes Schaffen ein göttlicher Denkvorgang, ein Akt der Vorstellung oder dergleichen sei, ist biblischem Denken fremd. Es wäre sicher auch verkehrt, Gottes Schaffen als handwerklichen Vorgang zu deuten (Gleichnis vom Töpfer). Die Bibel hat für „schaffen“ ein eigenes Verbum (bara), das bezeichnenderweise nur Gott zum Subjekt hat. Es gibt keine Analogien für Gottes Schaffen. Wir nehmen solche idealistische Fehlinterpretationen des christlichen Glaubensgedenkens nicht hin. — Ebenso falsch ist aber die den Marxisten gleichfalls von Hegel unter anderem suggerierte Vorstellung, als seien Gottesgeist und Menschengest sozusagen homogen. Für die Idealisten war es so: sie sahen den Menschen als göttlichen Wesens an, meinten also, sein Geist sei ein Teil oder Splitter von Gottes Geist, oder sie meinten, daß im individuellen (menschlichen) Geist der überindividuelle (göttliche) Geist, der „Weltgeist“, zum Bewußtsein seiner selbst komme bzw. sich selbst realisiere. Diese und ähnliche Vorstellungen wurden zwar von den Idealisten — wir sahen: nur sie hatten Marx und Engels vor Augen — für christlich ausgegeben. Sie sind es keineswegs. Das Neue Testament unterscheidet peinlich genau zwischen Menschengest und Gottesgeist. Es weiß, daß der „psychische Mensch“ vom Geiste Gottes nichts vernehmen kann (1. Kor. 2, 14), weil er ihm eben einfach nicht homogen ist (vgl. 1. Kor. 2, 11 ff.). Daß der Mensch — als Gottes Ebenbild — zur Gemeinschaft mit Gott geschaffen und bestimmt ist, bedeutet weder, daß für den abgefallenen Menschen die Betätigung dieser Gemeinschaft eine naturgegebene Möglichkeit wäre, noch daß der Unterschied zwischen dem Schöpfer und dem Geschöpf jemals aufgehoben oder auch nur relativiert wäre. Emanation, das heißt ein kontinuierliches Herausströmen des Geschöpflichen aus dem Schöpfer, also auch des Menschengestes aus Gottes Geist, ist eine gnostische Kategorie und hat nichts mit christlichem Schöpfungsglauben zu tun. Der Idealismus dachte — wenigstens in dieser Hinsicht — gnostisch. Davon kann sich die christliche Theologie nur entschieden abwenden. Wenn man Gott schon in der Skizze irgendwo anbringen will, dann so:

#### Gott

#### Bewußtsein — Materie

Damit soll folgendes gesagt sein: Man kann die Wirklichkeit Gottes nicht in ein Koordinatensystem einzeichnen wollen, das für die Realitäten der geschaffenen Welt gemacht ist. Der Mensch ist Geschöpf — samt allen Kreaturen. Er ist dies auch in seinem „Bewußtsein“, das heißt man kann das menschliche Bewußtsein nicht als (im theologischen Sinne) schöpferisch bezeichnen, sondern muß sich vor Augen halten, daß die Bibel den Menschen nach Leib und Geist als von Gott abhängig ansieht. Der Christ wird sich, wenn er seinen Glauben nicht verraten will, jeder Auffassung radikal widersetzen, die den Unterschied zwischen Schöpfer und Geschöpf in irgendeiner Weise relativieren will. Man kann also, wenn man in der Skizze Gott einen

angemessenen Platz anweisen will, diesen Platz nur streng „oberhalb“ (wir wissen jetzt: dieses Wort kann nur gleichnishafte Sinn haben) aller Dinge der Welt, „oberhalb“ von Himmel und Erde suchen. Damit steht Gott auch jenseits des Gegensatzes von Bewußtsein und Materie. Es ist ein Irrtum, zu meinen, Gott stünde dem Bewußtsein näher als der Materie. Die Frage nach der Priorität von Bewußtsein und Materie ist eine Frage, die innerhalb der Welt (also unter dem Strich in unserer Skizze) gestellt werden mag, aber sie berührt die Frage nach Gott und seinem Schaffen gar nicht. Der Christ ist von seinem Glauben her nicht genötigt, diese Prioritätsfrage in dem einen oder anderen Sinne zu beantworten. Er steht ihr gelassen gegenüber. Solange sich eine Weltanschauung oder Philosophie dafür offenhält, daß der Mensch Person ist, das heißt verantwortliches und zur Verantwortung fähiges Wesen, ist sie für ihn diskutabel. Genau hier aber fallen die Entscheidungen.

Natürlich ließe sich die Liste der Mißverständnisse, die das Gespräch zwischen dem christlichen Glauben und dem Atheismus belasten, noch sehr stark erweitern. Es kann ja gar nicht anders sein, als daß da, wo die Grundansätze des Denkens nicht verstanden sind, auch die einzelnen Gegenstände nicht richtig erkannt werden können. Deshalb erlebt der Christ bei Lektüre atheistischen Schrifttums immer wieder, daß ihm Meinungen nachgesagt werden, die er gar nicht vertritt, und daß das dort bekämpfte Christentum eine Karikatur ist, in der er, der Christ, seine Überzeugung einfach nicht wiederzuerkennen vermag. Jawohl, es bleibt dabei: die Christenheit hat hier viel selbst verdorben, indem sie, in Praxis und Theorie, zu solchen Karikaturen Anlaß gab. Man mag daran erkennen, wie unsagbar wichtig außer der gelebten Buße auch strenge theologische Arbeit ist. Unklarheiten und gedankliche Entstellungen der der Kirche aufgetragenen Botschaft, falsche Übersetzung der Bibel in die Denkformen der Zeit, Akzentverlagerungen und Verarmungs- und Schwunderscheinungen im Glaubensdenken der Kirche machen ebenso Geschichte wie die erkannte und bekannte Wahrheit. Kein Christ sollte sich damit beruhigen, daß es ja schließlich allein auf ein frommes Herz und einen einfältigen Glauben ankomme (was ja an seinem Ort entscheidend wichtig und richtig ist!); er sollte vielmehr wissen, daß wir den Nichtchristen auch ein gedanklich klares Glaubenszeugnis schulden.

#### *Glaubenshintergründe des Atheismus*

Wir geben uns nicht der Illusion hin, als sei mit diesen Darlegungen schon das Nötige geschehen, um dem Atheisten das, was der Christ glaubt und bekennt, verständlich und diskutabel zu machen. Er wird weiter seine Einwände haben und auch vorbringen. Wie sollte das anders sein bei einer Weltanschauung, die schon in den Fundamenten dem christlichen Glauben so fremd und fern ist?

Aber selbst wenn man einmal annähme, es könnten auf der Ebene des Denkens alle Schwierigkeiten und Mißverständnisse behoben werden, so wäre der eigentliche Gegensatz damit noch nicht überbrückt. Man sieht das immer wieder dann, wenn das atheistische Schrifttum auf theologische Äußerungen zu sprechen kommt, die nicht nur Vertrautheit mit moderner Naturwissenschaft und Philosophie verraten, sondern auch sich ausdrücklich den Denkfragen stellen, die sich dem Glauben aus der Wissenschaft ergeben. Man sollte meinen, die Entdeckung, daß der andere einem näher steht, als man bisher annahm, müßte in jedem Falle positiv vermerkt werden. Aber es ist nicht so. Der Atheist freut sich nicht, wenn sich zeigt, daß Theologie und Kirche nicht daran denken, wissenschaftliche Erkenntnisse abzuwehren. Er konstatiert nicht die Tat-

sache, daß die Verständigungsbasis viel größer ist, als er annahm. Er hält theologische Denkarbeit, die mit den wissenschaftlichen Erkenntnissen der Zeit Schritt hält, für den kläglichen Versuch der Defensive. Er sieht gar in der Neuformulierung der biblischen Botschaft, also in der „neuen Weise, alte Wahrheit zu lehren“ (Hofmann, 1856) ein unredliches Bemühen, sozusagen einen Pfaffentrick, mit dem der Welt verschleiert werden soll, daß Glaube an Gott heute unmöglich geworden ist. Diese Unmöglichkeit steht dem Atheisten fest. Christ zu sein und für die Wahrheit offen: das kann er sich nicht denken. Also kann in seinen Augen alles denkerische Bemühen der Theologie, auf die Fragen der Zeit zu antworten, nur Rückzugsgefecht sein. Es hat nicht viel Sinn, dem zu widersprechen, obwohl jeder ernsthafte Theologe weiß, warum und wie in der Theologie der Wahrheitsfrage niemals ausgewichen werden darf und auch nicht ausgewichen wird. Der Verdacht des Atheisten, hier werde nur taktisch argumentiert, muß ja auch bestehen, solange er den existentiellen und personalen Charakter des christlichen Glaubens nicht verstanden hat.

Eine ganz bestimmte Befangenheit gegenüber den Argumenten der Theologie wird der Atheist auch nicht loswerden, solange er an dem Dogma vom Klassencharakter des christlichen Glaubens festhält. An dieser Stelle könnte der Christenheit Gelegenheit gegeben sein, bestehende Vorurteile abzubauen. Ihr Verhalten müßte zeigen: es ist nicht so, wie man uns — oft genug zu Recht — nachgesagt hat, daß christlicher Glaube zu einer unkritischen Haltung gegenüber den Mächtigen der Welt verführe. Wären wir Christen das, was wir nach dem Willen unseres Herrn in der Welt sein sollen, dann könnte sich die nichtchristliche Welt vielleicht veranlaßt sehen, ihr Urteil über das Evangelium von Christus zu revidieren. „Eurethalben wird Gottes Name gelästert unter den Heiden“ (Röm. 2, 24). Der Atheismus ist eine Gewissensfrage an uns. Man darf freilich die Möglichkeiten eines Wandels an dieser Stelle nicht überschätzen. Die Haltung des Christen wird, wenn sie Zeugnis für Gottes Gesetz und Evangelium ist, nie den Beifall der Welt finden. Die Kirche kann nicht, indem sie endlich die falschen Bindungen von gestern aufgibt, neue Bindungen an die Welt eingehen und nur einen Konformismus durch einen anderen ersetzen. Sie kann nur versuchen, glaubhaft zu machen, daß es ihr in allem, was sie tut, um uneigennützigem Dienst an der Welt geht. Sie hat allen Menschen, die nur hören wollen, zu sagen, was Gott ihnen zugehört hat und wie er zu ihnen steht. Natürlich, die Erkenntnis des großen Liebeswunders Gottes, das Jesus Christus heißt, schließt ein, daß sich kein Fleisch rühmen kann (1. Kor. 1, 29). Aber dieses kritische Wort ist ja nur die Kehrseite der Predigt von der Liebe Gottes, die jeden sucht und keinen verlorengehen lassen will. Es soll ja wahrhaftig niemandem etwas genommen, vielmehr einem jeden alles geschenkt werden (Röm. 8, 32). Es wird alles darauf ankommen, daß die Kirche diese gute Botschaft, die in unserer Welt keinesfalls überflüssig ist, glaubwürdig verkündigt und — in keiner anderen Absicht als des uneigennützigem Dienstes — bis in den letzten Winkel der Welt bringt. Ob und wann das begriffen wird, das hat sie nicht in der Hand. Nur das sollte ihre große Sorge sein, daß sie in diesem Dienstwillen wirklich ihrem Herrn nachfolgt. Niemand meine, dies verstünde sich von selbst. Auch dann — und vielleicht gerade dann! —, wenn die Christenheit der ihr vom Herrn gestellten Aufgabe treuer als bisher gerecht wird, wird es nicht ohne Nöte abgehen.

Was die Auseinandersetzung mit dem Atheismus auch für die Zukunft schwer machen wird, sind nicht die Denkschwierigkeiten, von denen der Atheist unentwegt redet. Schwerer wiegen die irrationalen

Hintergründe des Atheismus. Er entstammt zunächst ganz einfach dem Lebensgefühl der Moderne, das durch das Stichwort *Autonomie* gekennzeichnet ist. Die Kirche hat auch hier schwere Schuld. Sie hat weithin statt des Evangeliums das Gesetz gepredigt und praktiziert. Das Evangelium gibt den weltlichen Bereich für sachgemäßes (obgleich Gott verantwortliches) Forschen und Erhalten frei. Die Kirche hat es nicht immer verstanden, dieser Freiheit den nötigen Raum zu geben. Sie hat nicht selten das Evangelium mit ganz bestimmten weltanschaulichen, gesellschaftlichen, politischen und moralischen Vorstellungen verknüpft, deren Zeitbedingtheit nachher offenkundig wurde. In diesen Fällen hat sie nicht — im Sinne des Evangeliums — befreiend gewirkt. So hat sich der Mensch die Freiheit auf eine illegitime Weise verschafft: eine Freiheit ohne und zuletzt gegen Gott. Es ist eine Tragödie, was aus dieser autonomen Freiheit geworden ist. Aber gemeint ist wirklich die Freiheit. Der Marxismus ist von seinen Wurzeln her so zu verstehen. Sein Pathos gilt der Befreiung der Menschen, die in unwürdigsten Verhältnissen vegetieren müssen. Gott hat ihnen nicht geholfen; so müssen sie sich selber helfen. Der Mensch wird so sein eigener Befreier und Erlöser.

Man sage nicht, damit überschreite der Mensch die ihm gesetzte Grenze. Was Gott tut, tut er immer „in, mit und unter“ dem Tun seiner Geschöpfe (siehe oben). Gott selber „verändert“ die Welt — es ist nicht wahr, daß christlicher Glaube immer nur den status quo heilig spreche. Gott bedient sich für sein Werk keineswegs nur der Christen. Es kann wohl sein, daß, wo die Christen versagen, solche von Gott für seine besonderen Pläne als Werkzeug benutzt werden, die von ihm nichts wissen.

Aber alle Menschen stehen unter Gott und sind gefragt, ob sie dieses Unter-Gott-Sein bejahen wollen oder nicht. So wahr das ist, daß Gott auch durch Ungläubige sein Werk tut, der „deus semper actuosus“, von dem Luther sagt, daß er auch im „impius“, ja sogar im Satan handelt, so wahr also auch an der Kirche sich durch solche, die nicht an Gott glauben, wohlverdiente Gerichte Gottes vollziehen, so wahr ist das andere, daß kein Atheist aus der Frage entlassen ist, ob er sich vor Gott beugen und an ihn glauben will. Die Frage wird um so dringlicher, als es ihr gegenüber keine Neutralität gibt. „A - theismus“, also ein Leben ohne Gott, gibt es streng genommen nicht. Der Satz gilt in mancherlei Sinne. Keiner entrinnt Gott und auch wer ihn nicht gelten läßt, ist in seiner Hand und lebt davon, daß Gott ihm Leben gibt. Gottes Wirklichkeit und Herrsein ist nicht von dem Maß unseres Glaubens abhängig. Aber auch für unsere subjektive Einstellung und Verfassung bedarf das Wort vom „A - theismus“ der Prüfung. Wir täuschen uns, wenn wir meinen, es liege in unserer Hand, ob es in unserm Leben so etwas wie einen Gott gebe oder nicht. Wir stehen immer nur vor der Frage, an welchen Gott wir glauben wollen. Dasselbe anders gesagt: was in unserm Denken, Entscheiden, Handeln, Opfern, Leiden höchsten Rang hat und letzter Richtpunkt ist, das ist der Gott, an den wir glauben. „Worauf du nun dein Herz hängest und verlässest, das ist eigentlich dein Gott“ (Luther, Großer Katechismus, 1. Gebot).

So ist es gemeint, wenn wir auch im Atheismus eine „Ersatzreligion“ sehen. Dem wird allerdings widersprochen, und man muß diesen Widerspruch auch verstehen. Gemeint ist vom Marxisten in der Tat eine konsequent weltliche Einstellung und Verhaltensweise. Die Gesetze, nach denen die Vorgänge in der Natur und Geschichte ablaufen, sind erforschbar, die Kenntnis dieser Gesetze setzt den Menschen instand, der Welt die neue Gestalt zu geben. Das hat, sagt der

Marxist, mit Religion nichts zu tun; im Gegenteil, hier, im Marxismus, wird erstmalig der Religion der Abschied gegeben. — Wir wissen wohl, daß es so gemeint ist. Trotzdem ist die Behauptung, der Marxismus sei eine „Ersatzreligion“, aufrechtzuerhalten. Es spricht mancherlei dafür. Gewisse Phänomene und Lebensäußerungen der marxistischen Welt zeigen auffällige Parallelen zum kirchlichen Leben und seinen Formen. Die Schriften der marxistischen Klassiker haben „kanonische“ Geltung, die der Heiligen Schrift vergleichbar ist. Parteikongresse treffen Lehrentscheidungen wie Konzilien. Es gibt auch Verurteilungen, es gibt Sektierertum. Es gibt weltliche „Ikonen“. In „Kritik und Selbstkritik“ hat das kirchliche Bußsakrament seine weltliche Entsprechung. Es entspricht offensichtlich dem inneren Bedürfnis des nicht-„religiösen“ Menschen, durch säkulare Weihehandlungen einen Raum auszufüllen, der infolge der Abwendung vom christlichen Glauben leer geworden ist. Man soll das alles menschlich recht ernst nehmen, denn es ist nur der Ausdruck für die Überzeugung, daß man nicht irgendwo in der Welt das relative Werk tut, das der Augenblick von einem verlangt, sondern daß man im Dienste eines „Absolutum“ steht, das nicht bloß begrenzte Geltung beansprucht, sondern das für alle Welt und alle Zeiten der indiskutable Richtpunkt ist. Über Einzelheiten kann diskutiert werden, aber Grundlagen und Ziel sind aller Kritik und Infragestellung entzogen. Nach christlicher Überzeugung ist es Gottes Sache, Gebote zu geben und die Gewissen zu binden; in dieser säkularen „Religion“ ist der Mensch der Gesetzgeber, und Gewissensbindungen, die mit der Geltung seines Gesetzes in Konkurrenz stehen oder gar in Konflikt kommen, läßt er nicht zu. Er behält es sich vor, die Welt nach seinem Willen umzugestalten. Der Mensch ist es, der alles in der Hand hat. „Den Schöpfer wollen wir loben“ (J. R. Becher). Der Mensch schafft sogar den neuen Menschen. Als „Ingenieur der Seele“ konstruiert er auch das innerste Leben seines Nächsten. „Hier sitz ich, forme Menschen nach meinem Bilde“, rühmt sich Prometheus. Der herrliche Endzustand, den eine diesseitsgerichtete und diesseitigläubige Eschatologie verheißt, ist das Paradies ohne Gott. Der Mensch ist sein eigener Gott und Erlöser. — Man könnte und muß wohl einen schwerwiegenden Einwand machen: Weiß sich nicht der Mensch, der hier das Neue schafft, im Grunde nur als das ausführende Organ einer höheren Notwendigkeit? Ist wirklich er es, der als Gott auftritt und sich alles unterwirft? Ist er nicht vielmehr der sich freiwillig Unterwerfende? Ist nicht Freiheit nach marxistischer Lehre Einsicht in die Notwendigkeit? Könnte man nicht — wenn schon in religiösen Begriffen geredet werden soll — eher von einer Art Pantheismus reden, der darin besteht, daß die Welt und ihre Gesetze höchste Instanz sind, in die sich einzuordnen des Menschen Aufgabe ist? Daran ist sicher etwas Wahres. Nur, es stehen da, wo man dem lebendigen Gott begegnet ist, Fragen auf, durch die jede säkulare Lebenshaltung in ein völlig neues Licht rückt. Es sind dies: Die Frage nach der Wirklichkeit Gottes und nach der des Menschen, nicht im Sinne einer weltanschaulichen Lehre, sondern beides im Sinne der Prüfung unserer Gewissen. Gott widersteht unserm Versuch, Schöpfer und Geschöpf zu verwechseln, auch dann, wenn an die Stelle des Schöpfers die Welt als ganze und ihre Gesetzmäßigkeit gerückt ist. Die Bibel warnt eindrücklich vor dieser Verwechslung. In keinem System und Gehäuse, in keinem Kosmos von frommen oder weltlichen Kräften und Gesetzen, in keinerlei von uns herkommender „Rechtfertigkeit“ sind wir vor dem wirklichen Gott geborgen, der uns stellt mit seiner Frage: Wo bist du? (1. Mose 3, 9). Gott geht nicht auf in den Gesetzmäßigkeiten von Natur und Geschichte, selbst wenn wir sie richtig erkennen. Er ist überhaupt kein großes Es, son-

dem der Er, der uns nicht erläubt, uns vor ihm in irdische Notwendigkeiten zu verstecken.

Die Frage Gottes an uns tritt bei uns immer sofort auf als die Frage nach dem Menschen. Ob wir uns auch als Vollstrecker von Notwendigkeiten fühlen, so geben wir uns doch als „der kleine Gott der Welt“ (Goethe). Sollen wir uns kleiner machen, als wir sind? „Du (Gott) hast ihn (den Menschen) zum Herrn gemacht über deiner Hände Werk; alles hast du unter seine Füße getan“ (Ps. 8, 7) — aber der Mensch ist Statthalter Gottes und nicht mehr. Die Rolle des Menschen kann, wie Ps. 8 zeigt, nur in demütigem Staunen begriffen werden. Ohne dieses demütige Staunen usurpieren wir unsere Höchststellung im Kosmos. Gottes Wort trifft uns gerade an dieser Stelle hart, weil es Gehorsam verlangt oder vielmehr — da wir diesen Gehorsam schuldig geblieben sind — uns verurteilt. Nach allem, was wir gerade in unserem Jahrhundert am Menschen erlebt, durch ihn erlitten — und was wir selbst zu all dem Elend und zur Vergiftung dieser Welt beigetragen haben, werden wir uns nicht den Menschen als höchsten Gott wünschen. Der Mensch ist von allen Göttern der grausamste. Es ist ein großer Trost zu wissen, daß dieser Pseudo-Gott „Mensch“ nicht der Herr aller Herren ist. Noch anders: es ist gut, daß mit dem Schandtod Jesu unsere Art zugleich entlarvt und, wenn wir nur glauben wollen, überwunden ist. Das Kreuz ist das Ende der religiösen wie der säkularen Apotheose des Menschen und darin ein aufregendes, aber eben heilsames Skandalon. Dieser Gott, den die Heilige Schrift verkündigt, läßt uns keine Ruhe. Er erlaubt uns — zum Glück! — nicht, zu bleiben, wie wir sind. Er läßt uns nicht recht haben. Er stellt an uns seine ständigen Gewissensfragen. Gerade so will er unser Heil: er will retten, was verloren ist. Nur, wer gesteht gern ein, daß er dessen bedarf?

Je ungebrochener, je problemloser eine auf Mensch und Welt gerichtete Gläubigkeit ist, desto stärker wird das „Ärgernis“ des Evangeliums empfunden werden. Hier liegt der eigentliche Grund für die merkwürdige Zähigkeit der atheistischen Polemik. Die Atheisten sind sich darüber sicher nicht im klaren. Man kann sich ihr Festhalten an Argumenten, die eigentlich keine sind, doch wohl nur so erklären, daß schon die Möglichkeit, die biblische Gottesbotschaft anzunehmen, von vornherein nicht gegeben sein darf. Daß man es peinlich vermeidet, das Gespräch auf die Punkte kommen zu lassen, an denen sich die Glaubensentscheidungen vollziehen, ist ein Zeichen dafür, wie sehr das Menschenherz die Begegnung mit diesem Gott fürchtet. Unausgesprochen ist damit eingestanden: der Gott, den ich leugne, ist da, und ich weiß, daß ich ihm nicht standhalten könnte, wenn ich mich wirklich von ihm ansprechen ließe.

#### Apologetik?

Wir sind auf einen Einwand gefaßt, der uns gerade von christlicher Seite her gemacht werden wird. Wir machen ihn uns selber: Ist dies nicht ein widerlich pharisäisches Reden, mit dem man andere meint zur Ordnung rufen zu sollen, wo man doch selbst dem Gericht Gottes nicht weniger unterworfen ist als sie?

Darauf ist ohne Abschwächung und Entschuldigungsversuch zu sagen: Ja, wir sind dem Gericht Gottes unterworfen, auch wir Christen, und es gibt keine bessere, keine „evangelischere“ Stellungnahme zum Atheismus als die, daß wir endlich anfangen, Gott in unserem demütigen Glauben, in dienstbereiter Liebe, in einer gegen alle Verzagtheit kräftig wirksame Hoffnung die geschuldete Ehre zu geben. Es ist wahr: man sollte uns das, was wir predigen, leichteren Herzens glauben können, und dies könnte nur so geschehen,

daß unser Leben die überzeugende Auslegung unserer Botschaft wäre. Es ist etwas Richtiges daran, wenn Hromadka sagt: Die gottlose Welt ist der Spiegel einer gottlosen Kirche. Es ist in der Tat beschämend und entmutigend, zu sehen, was bei uns und in aller Welt unter christlichem Vorzeichen getan, geduldet, geredet, geschwiegen und unterlassen worden ist. Die Summe aller Vorwürfe, die die Atheisten uns machen, umschreibt noch nicht entfernt unsere wirkliche Schuld. Und wer sich von Gott durchschaut weiß, wird sein Gericht ungleich mehr fürchten als alle Anschuldigungen der Mitmenschen. Von uns Christen wird auch mehr erwartet als von anderen (Luk. 12, 48 b). Wir haben nicht andere zu richten. Christus ist für „uns Gottlose“ gestorben (Röm. 5, 6). Wir sind als Christen mit den Atheisten aufs engste verbunden, nicht nur, weil wir mit ihnen in einer Welt leben, sondern weil wir als Sünder mit ihnen in gleicher Verdammnis, als (potentielle oder effektive) Empfänger der Gnade Gottes unter der gleichen Verheißung sind. Die Atheisten sind nicht unsere Feinde. Und wenn sie uns schon als ihre Feinde ansehen, so kann das uns noch lange keine Erlaubnis sein, sie ebenso einzuschätzen.

Aus dieser richtigen und nötigen Einsicht werden aber immer wieder falsche Konsequenzen gezogen.

Die eine Konsequenz lautet etwa so: Die Christenheit ist den Atheisten gegenüber so in Schuld, daß sie sich jeglicher Polemik und Apologetik zu enthalten hat. Dazu ist zunächst zu sagen, daß „Polemik“ und „Apologetik“ schon ihres negativen Klanges willen nicht geeignet sind, auszudrücken, was uns als Christen eigentlich aufgetragen ist. Wir haben die Königsherrschaft Jesu Christi auszurufen und eine ganze heillose Menschheit zu seinem Reiche einzuladen, damit Schuldige freigesprochen und Traurige getröstet und Gescheiterte zurechtgebracht werden. Diese fröhliche Nachricht kann nur als „Zeugnis“ an den Mann gebracht werden, in dem Vertrauen, daß Gott selbst es auf seine Weise beim Empfänger beglaubigt und bekräftigt. Aber jedes positive Wort hat auch seine kritische Kehrseite. Am Neuen Testament läßt sich das vielfältig nachweisen. Man kann niemanden zur Buße rufen, wenn nicht deutlich wird, welcher falsche Weg verlassen werden soll.

Wir sind den Atheisten zunächst **A u s k u n f t** schuldig über das, was wir lehren und zu verkündigen haben. Es herrscht hier und da die Meinung, die Kirche habe sich an der Welt so sehr schuldig gemacht, daß sie mit dem Worte Gottes der Welt gegenüber ganz zurückhaltend sein und lediglich auf der ethischen Ebene ihren guten Willen zeigen solle. Dem ist kräftig zu widersprechen: wir sind der Welt die Predigt des Wortes Gottes — in Gesetz und Evangelium — schuldig. Mit Schweigen ist hier nichts gut zu machen. Der Atheismus entfaltet eine starke „missionarische“ Aktivität: er soll uns darin nicht beschämen. Wer der Meinung ist, die Liebe fordere einen „Waffenstillstand“ im Kampf um die Wahrheit, muß sich fragen lassen, was er unter Liebe versteht, und sich daran erinnern lassen, daß der Atheismus auch nicht der Meinung ist, gemeinsame Anliegen machten das Ringen um die Wahrheit überflüssig.

Sodann bedarf es wohl eines Wortes über die besondere apologetische Aufgabe der Kirche. Mit der Apologetik alten Stils, die die Skandala der biblischen Botschaft verdeckte und den Frieden mit der Vernunft um jeden Preis zu schließen sich bemühte, wollen wir nichts mehr zu tun haben. Im Gegenteil: das echte, schmerzhaft „Ärgernis“ der Botschaft vom Kreuz ist freizulegen und sichtbar zu machen. Damit das aber geschehe, sind die unechten Ärgernisse aus dem Weg zu räumen. Wie dies gegenüber dem Atheisten marxistischer Prägung etwa geschehen

könnte, haben wir an einigen Beispielen zu zeigen versucht. Es kann uns nicht überzeugen, wenn gesagt wird, es sei pharisäisch, dem Irrenden zur Wahrheit zu verhelfen. Wir wollen nicht Böses mit Bösem, Scheltwort mit Scheltwort vergelten. Aber wir haben eine Verantwortung für die, die irren, auch für die, die durch ihren Irrtum noch irre gemacht werden können. Wir haben auch stellvertretend für solche, die zu einem selbständigen Urteil nicht fähig sind, die Glaubensfragen zu durchdenken, damit sie in die Lage kommen, dann selbst zu prüfen und zu entscheiden. Es ist kein Zeichen von Liebe und Dienstbereitschaft, die Klärung der Glaubensfragen dadurch zu verhindern, daß man einer von Mißverständnissen lebenden unqualifizierten Polemik unwidersprochen das Feld überläßt. Wir wissen, daß allein das unmittelbare, das heißt an Herz und Gewissen des einzelnen Menschen gerichtete Zeugniswort Glauben zu wecken vermag. Wir wissen aber auch, daß ein Dschungel von Mißverständnissen und Scheinargumenten einen Menschen davon abhalten kann, das glaubenweckende Zeugnis überhaupt zu vernehmen.

Vor einem weiteren Mißverständnis muß gewarnt werden. Der zugespitzte Satz, daß wir alle „gottlos“ sind, rechtfertigt nicht, daß wir irgendjemandem in seiner Gottlosigkeit ein gutes Gewissen geben, sondern kann nur Anlaß sein, daß wir — der „andere“ Gottlose und ich — miteinander umkehren. Noch einen Schritt weiter! Daß ich selbst ein verlorener Sünder bin, wird mich daran hindern, den anderen zu richten, darf mich aber nicht daran hindern, den anderen vor seiner Sünde zu warnen. Es ist sehr bequem, dem Mitmenschen dieses ernste und gefährliche Wort schuldig zu bleiben. Es gibt ein falsches Verständnis des „Wächteramts“ der Kirche, vor dem wir uns hüten sollten: ein gouvornantenhaftes Besserwissen und ein dünkelfhaftes Besserseinwollen. Aber *abusus non tollit usum*. „Du sollst aus meinem Munde das Wort Gottes hören und sie von meinem wegen warnen“ (Hes. 3, 17). Als Sprecher Gottes — nicht anders! Aber wenn wir sie nicht warnen, wird Gott ihr Blut von uns fordern (Hes. 3, 18). Wenn jedem Prediger des Wortes Gottes, der selbst Schuld trägt, der Mund verschlossen wäre, dann gäbe es überhaupt keine Predigt des Gesetzes Gottes mehr, und damit wäre auch das Evangelium gründlich verfälscht. Die Kirche muß sich anklagen, daß sie den Mächtigen von ehedem — wahrhaftig nicht durchweg, aber immer noch viel zu oft — ihr klares Wort schuldig geblieben ist. Sie kann mit dieser Feststellung es nicht rechtfertigen wollen, heute ein Gleiches zu tun.

#### *Wider die Ächtung der Religion*

Es ist ein schwerer Irrtum der atheistischen Propaganda, daß sie zumeist von der „Religion“ nur im Singular redet und den christlichen Glauben unter diesem Stichwort mitbefaßt. Dieses Verfahren ist mindestens so unsachgemäß, wie wenn jemand alles, was je als „Sozialismus“ bezeichnet wurde, mit dem Marxismus-Leninismus vereinerleitet. Der undifferenzierte Sprachgebrauch ist von zwei Gesichtspunkten her anzufechten. Einmal muß man sich daran erinnern, daß die Aufklärung den Allgemeinbegriff Religion deshalb grundsätzlich in der Einzahl gebraucht hat, weil sie der Meinung war, in allen positiven Religionen sei, als Grundbestand, eine Anzahl vernünftiger Erkenntnisse vorhanden: Gott, Freiheit, Unsterblichkeit, auf die allein es uns ankomme. Wer „Religion“ im Singular gebraucht (und das tut die marxistisch-atheistische Literatur fast durchweg), muß wissen, daß er mit einer Abstraktion umgeht, die ein reines Schreibtischprodukt ist. — Zum ändern muß man sich klarmachen, daß wir, besonders vom frühen Barth, gelernt haben, Reli-

gion und Evangelium voneinander zu scheiden wie Himmel und Erde. Religion: das Frommsein des Menschen, seine psychische Verfassung in diesem Frommsein, seine kultische und moralische Leistung, alles, was Paulus in der Formel: „des Gesetzes Werke“ zusammenfassen würde. Dagegen das Evangelium: die Botschaft von dem, was Gott in Christus sagt, tut, leidet, schenkt — streng genommen: alles, worin Gott selber Subjekt ist und bleibt.

Man kann aus dieser wichtigen (vom Atheismus ständig ignorierten) Einsicht weitreichende Folgerungen ziehen. Eine dieser Folgerungen bezieht sich auf unseren Fragenkreis: Wie verhalten sich Evangelium und Atheismus? Man hat, unter Berufung auf Bonhoeffer, gemeint, das Evangelium müsse sowieso „religionslos interpretiert“ werden und stehe darum zum Atheismus gar nicht im Gegensatz. Atheismus sei sozusagen das negative Pendant zur Religion und damit durch das Evangelium sowieso abgetan. Mit diesem Gedanken verbindet sich oft ein zweiter: Man meint, die Königsherrschaft Christi sei unabhängig von allem, was der Mensch an „Religion“ aufzuweisen habe, und sie sei auch da Faktum (wenn nicht sogar Perfektum!), wo man von Gott nichts wissen will. Das Reich Christi hat mit Religion so wenig zu tun, daß es auch da ist, wo man Religion in jeder Form und ganz grundsätzlich negiert.

Dem ist energisch zu widersprechen, und zwar in mehrfacher Hinsicht. Wir widersprechen zunächst dem in diesen Gedanken zum Ausdruck kommenden Antinomismus. Er ist eine falsche Folgerung aus der richtigen Erkenntnis, daß kein Gesetzesgehorsam, kein Frommsein, keine religiöse Leistung, auch keine kirchliche Tradition (und was man hier noch nennen mag) uns vor Gott in die Lage bringt, in der er ein in uns begründetes, von uns verdientes Ja zu uns sprechen könnte. In der Tat: wenn einer mit Gott im Frieden lebt, dann nicht, weil er einem anderen (und wäre dieser ein dezidiert Atheist) irgendetwas voraus hätte, sondern nur, weil Gott sich seiner erbarmt. Es gibt also keine menschlichen Voraussetzungen, die erst erfüllt sein müßten, ehe es zum Frieden mit Gott kommt. Gott hat es zu uns beiden, zum religiösen Menschen und zum Atheisten, gleich weit. Daß „des Gesetzes Werke“ nicht „gerecht“ machen, bedeutet aber nicht, daß Gott sich geirrt hätte, indem er das „Gesetz“, sozusagen die Grundordnung der Religion, gab. Das Gesetz hat seinen guten heilsgeschichtlichen Sinn und ist darum nicht fortdenkbar. Man darf auch den Satz, daß „alle unter der Sünde sind“ (Röm. 3, 9), nicht so ausdeuten, als sei es hinfort gleich, ob einer den Geboten gehorchen oder nicht; ob einer die Eltern ehrt oder nicht; ob er tötet, ehebricht, stiehlt, verleumdet oder nicht; ob er — auch das gehört dazu — Gottes Namen heiligt oder nicht. Macht es für meine Entfernung von der Sonne auch kaum etwas aus, ob ich auf hohem Berge stehe oder im Tal, so soll doch keiner sagen, es gebe — in den Maßstäben des Lebens auf der Erde gedacht — keine Steigungen und Niveauunterschiede. An seinem Ort hat auch das Relative seine Bedeutung. Auf die Atheismusfrage angewendet heißt das: Religion macht gewiß nicht selig, aber (wir sagen es biblisch:) die Juden haben einen Vorteil, und die Beschneidung nützt „fürwahr sehr viel“ (Röm. 3, 12). Dem religiösen Menschen ist „vertraut, was Gott gerechnet hat“ (ebd.).

Man weist zuweilen darauf hin, daß der Atheismus eine bloße Lehre ist, der eine christliche Gegenlehre entgegensetzen völlig nutzlos wäre. Was ist auch schon gewonnen, wenn der Theorie: es ist kein Gott! mit der anderen widersprochen wird: Doch, es gibt einen! In der Tat, wir wären mit einem solchen Streit im Bereich der Weltanschauung, und hier ent-

scheidet sich nichts. Der Glaube an Gott entsteht in der persönlichen Begegnung zwischen ihm und uns, die durch keine fromme Theorie hergestellt wird. Wir erinnern hier an das, was über den Glauben an Gott den Schöpfer gesagt wurde: es geht darin nicht um neutrale, in der Haltung des Unbeteiligtseins konstaterbare Sachverhalte, sondern um das persönliche Betroffensein von persönlicher Anrede und um eine Haltung der Dankbarkeit und des Verantwortlichseins. — Es wäre nun freilich wieder eine falsche Folgerung aus einer richtigen Erkenntnis, wollte man sagen: die in bestimmten Sätzen und Überzeugungen ausgedrückte Lehre verliert damit jede Bedeutung. Bin ich Gott in seinem Worte wirklich begegnet, hat es also in mir wirklich „gezündet“, dann bleibt davon selbstverständlich auch die Lehre, wenn man will: die Weltanschauung nicht unberührt. Glaubenserkenntnis geschieht in einer höheren „Dimension“ des Erkennens als die Erkenntnis objektiver Sachverhalte. Aber jede höhere Dimension schließt die jeweils niedere in sich ein. — Man muß sich dies vor Augen halten, um wahrzunehmen, welche Bedeutung der „Religion“ von hier aus zukommt. Religionskundliches Wissen, kirchlicher Brauch, gottesdienstliche Gewöhnung, fromme Traditionen, bestimmte Überzeugungen über Gott und die Welt sind nicht selbst das neue Leben aus dem Heiligen Geist, sie schaffen auch nicht dieses neue Leben. Man wird durch das alles nicht gerecht. Wohl aber sind sie der Ort, an dem Gottes Handeln in seinen Gnadenmitteln stattfindet. Der Glaube kommt aus der Predigt. Was für neue Formen und Wege der Wortverkündigung wir auch immer finden werden, es ist doch jedesmal die Kirche, die das Wort weitersagt. Damit aber hat Gottes Handeln immer auch seinen geschichtlichen Ort und seine religiösen Formen und Gestalten, in, mit und unter denen es sich vollzieht. Mag sein, daß für viele die fromme Erziehung, der kirchliche Brauch, die Liturgie, das Leben in der Gemeinschaft der Glaubenden zunächst „geistlicher Leerlauf“ ist — eben bloß: „Religion“. Aber wenn sich das Wunder des Heiligen Geistes ereignet, dann ereignet es sich hier, wo in geschichtlichem Leben der Gemeinde Jesu Christi die Gnadenmittel bewahrt und ausgeteilt werden. In diesem Sinne wenden wir uns gegen eine Ächtung der Religion.

Auch auf dem Boden des Evangeliums hat also die Religion Bedeutung. Da das keinem menschlichen Tun unterworfen, vielmehr ganz auf Gottes Gnadenwunder beruhende Neuwerden sich immer an Menschen mit Fleisch und Blut vollzieht, kommt es immer auch zu Religion, das heißt zu betätigter Frömmigkeit. Sie hat niemals Verdienstcharakter. Aber wo der dreieinige Gott mit einem Menschen Gemeinschaft aufnimmt, entsteht bei diesem eine neue Haltung. Und wenn unter der Erfahrung der Gnade nichts weiter geschähe als ein erleichtert-dankbares Aufatmen, so wäre dieser unartikulierte Lobgesang eben — Religion. Aber es ist klar, daß sich normalerweise das Wunder des Glaubens sehr viel konkreter und artikulierter ausdrückt und auswirkt. Es entspricht einfach nicht dem, was man im Neuen Testament findet, wenn man sagt: die Königsherrschaft Christi sei in der Welt so verwirklicht, daß es sie nicht mehr in religiöser, also kirchlicher Gestalt, sondern nur noch auf weltliche Weise gebe. Die Gemeinde Jesu hat, wie das Neue Testament vielfältig zeigt, sehr wohl den Unterschied von Drinnen und Draußen gekannt und betont. Die Sammlung der Menschen zum neuen Gottesvolk geschieht so, daß eine Ekklesia entsteht, ein Leib Christi, der zwar wächst und bestimmt ist, das All zu erfüllen (Eph. 1, 23), der aber in konkret-geschichtlichem Gemeinschaftsleben Gestalt gewinnt. Die Königsherrschaft Christi ist nicht ein neues Weltklima, so daß jeder — stehe er nahe oder fern oder ganz abseits — das

Herrsein Christi auch ungewollt „einatme“; sondern sie besteht in dem gepredigten, gehörten, angenommenen, geglaubten Wort — und Gottes Wort und Gottes Volk gehören zusammen. So werde ich, indem ich Christ werde, immer auch in bestimmte Formen „religiösen“ Denkens und Lebens eingebunden und einverleibt.

Bin ich vorher Atheist gewesen, so werde ich es unter der Gotteserfahrung eben nicht bleiben. Daß Gottes Offenbarung nicht Sache der Theorie, sondern der personalen Begegnung ist, kann nie und nimmer heißen, daß sie nur ein punktuell Aufblitzen sei, das im übrigen den Atheismus nicht antastet. Atheistischer Christusglaube ist ein theologisches Retortenerzeugnis. Im Neuen Testament gibt es dergleichen nicht.

#### *Der bleibende Auftrag — die bleibende Verheißung*

Wir haben uns nicht in Prognosen zu ergehen. Möglich, daß sich der Widerstand gegen Gott versteift und die Situationen sich mehren, von denen besonders die synoptische Apokalypse spricht. Wir haben nicht die Verheißung, daß Gott seine Sache durch eine Totalverchristlichung der Welt ans Ziel bringt. Im Gegenteil: alles drängt auf Scheidung der Geister. Wir wären von vornherein auf verkehrtem Wege, wenn wir meinten, wir könnten uns die Entscheidung und die damit notwendig eintretende Scheidung auf irgendeine Weise ersparen. Daß wir diese Situation nur recht verstehen! Wir haben keinen Anlaß, verbissen und verbittert gegen die Welt Stellung zu beziehen, die Gott in Christus doch geliebt hat. Die Urchristenheit war nicht der Meinung, daß man, weil Christus ja einmal der Herr Himmels und der Erde ist, in dieser Welt alles laufen lassen soll, wie es läuft, erst recht nicht, daß man dieser Welt die Predigt von Gottes Heil in Christus verschweigen und vorenthalten dürfe. Umgekehrt: weil Christus alle Gewalt gegeben ist, darum sind sie hingegangen und haben unermüdlich Mission getrieben. Unser Auftrag ist heute kein anderer. Gott will, daß allen Menschen geholfen werde. Er geht hinter einem jeden her. Noch mehr: er ist schon heimlich bei denen, die ihn noch nicht kennen; aber er will von ihnen erkannt werden. Man darf die Realität Gottes nicht auf den — zweipoligen — Akt des Glaubensgeschehens einengen, analog der Mystik, daß Gott ohne mich kein *Nu* leben könnte. Wir bekennen demgegenüber den Gott Himmels und der Erde, der außer uns und unabhängig von uns ist und wirkt und ohne den nichts ist, was ist. Aber soviel ist richtig: Gott will erkannt, geglaubt, gelobt, bekannt, verkündigt sein. Seine Sonne und seinen Regen erhalten auch die Atheisten, ob sie es wissen oder nicht. Sie leben, wie wir alle, aus seiner Hand. Kein Widerstand und kein noch so fest verriegeltes weltanschauliches Gebäude ändert daran etwas. Die Frage ist, ob wir es merken und ob wir anfangen, uns im Glauben dem Gott zu öffnen, der uns schon längst zugewandt ist. Der Auferstandene geht auch durch verschlossene Türen. Noch einmal: Gott will, daß allen Menschen geholfen werde. An uns ist es, das Wort zu verkündigen, daß sie sich möchten helfen lassen.

Die vorstehende Handreichung „Der Atheismus als Frage an die Kirche“ erscheint gleichzeitig als Broschüre im Lutherischen Verlagshaus Berlin. Nachbestellungen sind nur für diese Broschüre möglich, und zwar über den Buchhandel.

**Nr. 139 Stellungnahme des Theologischen Ausschusses der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands zum Amt der Theologin in der Kirche.**

Vom 30. Juli 1962.

Der Theologische Ausschuß der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands hat sich anläßlich des Hannoverschen Gesetzentwurfes auftragsgemäß mit der Frage des Amtes der Theologin in der Kirche befaßt und äußert sich hierzu gutachtlich wie folgt.

I.

Der Theologische Ausschuß ist davon überzeugt, daß die Gestaltung des Dienstes der Theologin zu einem klar umrissenen Amt in der Evangelischen Kirche ein dringendes Bedürfnis darstellt. Die bisher bestehende Unsicherheit drückt sich nicht nur in den unzureichenden Amtsbezeichnungen (Vikarin, Pfarrvikarin, Pastorin, Pfarrerin) aus, sondern lastet vor allem schwer auf den Theologinnen selbst, die einem ungeklärten Berufsziel gegenüberstehen. Die grundsatzlosen Improvisationen und Notstandslösungen können auf die Dauer nicht befriedigen; alle ernsthaften und wagemutigen Versuche einer Lösung dieser Krisis sind zu begrüßen. Freilich sind alle derartigen Schritte zu einer Gestaltung des Amtes der Theologin gewissenhaft an der Schrift zu prüfen. Es wäre ein Unheil, wenn statt dessen publikumswirksame Parolen, wie der Erweis der Fortschrittlichkeit, das Gesetz der Tatsachen oder Gefühlsmomente allein den Ausschlag geben würden. Eine einleuchtende, vor dem an die Schrift gebundenen Gewissen der Kirche bestehende Gestaltung des Amtes der Theologin würde eine erfreuliche Bereicherung der geregelten Dienste in unserer Kirche darstellen.

II.

Die Lösungen müssen positiv ausfallen und ihre Durchsetzung muß von sekundären Argumenten frei sein. So ist die bürgerliche Gleichstellung mit den Theologen im Amt ein berechtigtes Anliegen der Theologinnen als akademisch gebildeter Frauen. Das theologische Interesse an der geistlichen Ordnung ihres Amtes in der Kirche kann erst dann in Reinheit herausgehoben werden, wenn den Theologinnen die Achtung und Ebenbürtigkeit in rechtlicher und menschlicher Hinsicht nicht vorenthalten wird, welche ihnen in unserer Gesellschaft, aber auch auf Grund ihrer Leistungen, ihrer Fähigkeiten und ihres persönlichen Einsatzes zukommt.

Der Hannoversche Gesetzentwurf vermag freilich den Grundsatz der „Gleichberechtigung“ nicht bis in alle Konsequenzen durchzuführen. Vor allem die Entlassung bei Verheiratung scheint dem Theologischen Ausschuß auf tiefer liegende theologische Schwierigkeiten hinzudeuten, welche mit den Grundsätzen des weltlichen Rechtes allein nicht bewältigt werden können. Andererseits ist die in § 13 Abs. 5 vorgesehene Erneuerung der Anstellungsfähigkeit „wenn ihre Ehe aufgelöst“, eine schwere Belastung des Gesetzentwurfes durch weltliche Rechtsanalogien. Die beigegebene Begründung denkt dabei tatsächlich auch an „Nichtigkeitserklärung, Aufhebung oder Scheidung der Ehe“. Damit ist als möglich ins Auge gefaßt, daß Geschiedene in der Kirche ein Amt der Wortverkündigung und der Sakramentsverwaltung ausüben können. Solche Konsequenzen des weltlichen Rechtes sind nach unserem Urteil unerträglich.

Diese sich aus der Übernahme bürgerlich-rechtlicher Formeln auch ungewollt ergebenden Folgerungen zei-

gen symptomatisch an, daß die im Hannoverschen Entwurf ins Auge gefaßte Neuordnung des Amtes der Theologin in Gefahr steht, um einer angeblich keinen Aufschub mehr duldenden Situation willen die Kirchenordnung den Grundsätzen des weltlichen Rechtes auszuliefern, wobei man gleichzeitig selbst sieht, daß dies bis in die letzten Konsequenzen hinein gar nicht möglich ist. Was die Schrift über die geschöpfliche Ordnung der Geschlechter, das Wesen des kirchlichen Amtes und die Struktur der Gemeinde sagt, setzt allen Versuchen, die Kirchenordnung nach moderneren Analogien zu gestalten, eine Grenze. Auch die Stelle 1. Kor. 10,23 ermächtigt nicht dazu, die geschöpflichen und apostolischen Ordnungen zu verletzen; aus dem Gesamtzusammenhang des 1. Korintherbriefes verstanden, warnt sie im Gegenteil davor.

Ebenso verfehlt ist es, die Gestaltung des Amtes der Theologin in der Kirche lediglich an bestehenden institutionellen Ausprägungen des Kirchlichen Amtes zu orientieren und über ein Mehr oder Weniger an sogenannten „Rechten“ dieser Amtsträgerinnen zu verhandeln. Die Kirche sollte sich vielmehr durch diese auf sie zukommende Frage nachdrücklich daran erinnern lassen, daß das Amt der Kirche (ministerium ecclesiasticum) sich in mancherlei Entfaltungen darstellt und seine jeweilige Gestalt immer von seinem Dienst her empfängt. Der Dienstcharakter des kirchlichen Amtes darf nicht als Minderung der Würde empfunden werden, liegt doch gerade in ihm nach der Regel Jesu (Matth. 20, 25-28; Luk. 22, 24-26; Joh. 13, 12-17) die Größe und Würde des Amtes. Die Dienste wandeln sich ihrem Wesen gemäß je nach der geschichtlichen Situation, aber sie reichen unbeschadet dieser Wandlungen in die Tiefe geistlicher Ordnungen hinab, die niemals verletzt werden dürfen. Die Entscheidung darüber, wie in unserer Zeit das Amt der Theologin zu einem spezifischen Amt der Kirche geordnet werden kann, legt unseren Synoden eine schwere Verantwortung vor der Zukunft auf.

III.

Zur Beschreibung der Besonderheit dieses Amtes ist der Begriff der „Verkündigung“ nicht ausreichend, weil er eine Pflicht jedes Christen überhaupt bezeichnet. Auch wenn man an die „öffentliche Verkündigung“ denkt, bedarf es einer genauen Bestimmung, weil der Begriff nicht von den personalen Bezügen zu lösen ist: Verkündigung kann immer nur in Gestalt eines bestimmten Auftrages an die von der Predigt gemeinten Menschen ausgeübt werden.

Desgleichen kann die Berufung auf die Schrift nicht mehr in der Weise erfolgen, daß man nach der Lokalmethode einzelne Schriftstellen anführt und über ihre „Zeitgebundenheit“ diskutiert; wir haben vielmehr das Zeugnis der Schrift im ganzen aus seiner Situationsbezogenheit auf unsere Situation zu übertragen.

Bei der konkreten Gestaltung des Amtes der Theologin in der Kirche werden seit langem zwei grundsätzliche Fragen diskutiert: Bisher wird dem durch ein Theologiestudium ausgewiesenen Kandidaten das besondere kirchliche Amt der öffentlichen Wortverkündigung und Sakramentsverwaltung durch die Ordination auf Lebenszeit übertragen. Zur Ausübung dieses Auftrages wird er in der Regel in das Hirtenamt einer Ortsgemeinde eingewiesen. Daher ist die Frage gestellt, ob die Ordination und die Beauftragung mit dem Hirtenamt an einer Ortsgemeinde auch für die Theologin in Betracht kommt.

a) Die Ordination zum besonderen kirchlichen Amt der öffentlichen Wortverkündigung und Sakramentsverwaltung ist, wie der Theologische Ausschuß in seinen grundsätzlichen Äußerungen mehrfach mit Nachdruck betont hat, eine Berufung und

Verpflichtung auf Lebenszeit. Es gibt Notfälle, in denen diese Verpflichtung nicht eingehalten werden kann, aber die im normalen Lebensablauf liegende Verheiratung einer Frau kann nicht als Lösung der Verpflichtung gelten und als solche in einem Gesetz festgelegt werden. Eine nebenamtliche Ausübung des durch die Ordination übertragenen Amtes durch eine Frau in der Ehe ist, wie bisher nahezu allgemein anerkannt wird, durch den ganzheitlichen Charakter dieses Amtes ausgeschlossen. Deshalb ist die Ordination einer Theologin auf jeden Fall erst dann denkbar, wenn sie sich zur Übernahme dieses Amtes menschlicher Voraussicht nach auf Lebenszeit innerlich entschließen kann. Es wäre ein beachtlicher Hinweis auf die Eigenart des Amtes der Theologin in der Kirche, wenn die Theologinnen nach dem zweiten Examen zunächst generell für ihren besonderen Dienst eingeseget würden und eine spätere Ordination auf diejenigen beschränkt bliebe, die auf Lebenszeit den Dienst der öffentlichen Wortverkündigung und Sakramentsverwaltung übernehmen. Von dieser Schwierigkeit her versteht es sich, wenn einige Mitglieder des Ausschusses vorschlagen, den Begriff der Ordination bei der Amtseinsetzung der Theologin nicht zu verwenden und eine ihrem besonderen Auftrag entsprechende Amtseinführung zu gestalten. Man würde der Theologin keinesfalls einen guten Dienst tun, wenn man ihr eine „Ordination“ anbieten würde, die ihrem Sinn nach keine Ordination ist. Auf jeden Fall aber ist, wenn der Theologin die Befugnis zur ständigen öffentlichen Wortverkündigung zuerkannt wird, die Befugnis zur Spendung der Sakramente hiervon nicht zu trennen.

- b) Eine zweite Frage ist, ob der ordinierten Theologin die Ausübung des Amtes in der Gestalt des Hirtenamtes an einer ganzen Gemeinde mit allen ihren Gliedern zu übertragen ist. Wir meinen, dies verneinen zu müssen. Es scheint uns von richtungweisender Bedeutung zu sein, daß das Neue Testament die christliche Gemeinde unter dem Bilde der Herde und der familia Dei darstellt und daß das Amt der Leitung der Gemeinde nicht nur in dem unwandelbaren Bilde des Hirten, sondern in den Pastoralbriefen als Amt des Hausvaters mit allen Konsequenzen beschrieben wird (1. Tim. 3, 1-7; Tit. 1, 6-9). Dieses Bild weist auf Wesenszüge des Hirtenamtes an der Gemeinde hin, deren Verletzung nicht nur einen Einbruch in die zweitausendjährige Tradition der Kirche darstellen würde, die einen wichtigen ökumenischen Faktor bedeutet, sondern auch zur Folge hätte, daß tiefreichende geistliche und seelsorgerliche Strukturen zersetzt werden. Die situationsgebundenen Aussagen in 1. Kor. 11, 2-16 bleiben ihrer kerygmatischen Intention nach eine Warnung vor enthusiastischer und säkularer Zersetzung dieser Strukturen des Dienstes in der Gemeinde. Es ist weder ein Werturteil über Mann und Frau noch ein Werturteil über den tatsächlichen Zustand der Pastorenschaft, wenn wir darauf hinweisen, daß das Amt des Pastors an seiner Gemeinde ein väterliches Amt ist. Sicher haben sich Theologinnen in Notsituationen auch in diesem Dienst bewährt. Aber was sich in Notsituationen oder durch charismatische Begabung ergibt, darf nicht entgegen grundsätzlicher Weisung der Schrift gesetzlich institutionalisiert werden.

#### IV.

Für die erforderliche spezielle Ausprägung des Amtes der Theologin in der evangelischen Kirche ergeben sich schon aus dem Gesagten präzise Konsequenzen. Es wäre bedauerlich, wenn die allgemein gehegten und berechtigten Erwartungen, daß das Amt

der Theologinnen eine überzeugende Ausformung zu einem speziellen kirchlichen Amte erfahren möge, durch eine voreilige und pauschale Angleichung an das Pastorenamt enttäuscht würden. Von den genannten grundsätzlichen Bedenken abgesehen, würde das bedeuten:

Eine Nivellierung der kirchlichen Ämter auf das Pastorenamt hin würde unsere Kirche immer mehr im ungenuten Sinne zu einer „Pastorenkirche“ werden lassen.

Auch als „Pastorin“, ja gerade als solche, wäre die Theologin einer unaufhörlichen Konkurrenz mit den Pastoren ausgesetzt.

Bei der fortdauernden Problematik dieser Lösung würde ferner die „Pastorin“ immerfort auf Ersatzfunktionen verwiesen werden.

Statt dessen muß die Lösung dieses Problems, das Amt der Theologin überzeugend und dauerhaft zu gestalten, in der Richtung gesucht werden, wo ihr Dienst nicht eine Verlegenheit der Kirche, sondern eine Notwendigkeit bedeutet, und wo in Umkehrung der Hannoverischen Argumentation ihr Dienst durch einen männlichen Amtsträger nur schwer ersetzt werden kann, darum auch gar nicht in den Verdacht einer Konkurrenz zum Pastorenamt gerät.

Sobald man nach dem von der Theologin heute geforderten Dienste fragt, bieten sich eine Reihe spezifischer Aufgaben an, die von den Kirchenleitungen zu umschriebenen Aufgabenbereichen eines geprägten Amtes zusammengefaßt werden können. Neben dem weiten und längst nicht hinreichend bebauten Feld der Unterweisung und Katechese und neben der Arbeit im Frauen- und Jugendwerk der Kirche, sowie in der Gemeindehelferinnenausbildung — Gebieten, auf denen Theologinnen bereits jetzt eine unentbehrliche und sie erfüllende Aufgabe haben, — ist an folgende ausgesprochen moderne Bedürfnisse des kirchlichen Dienstes zu denken, die eine volle theologische Ausbildung voraussetzen:

Das immer höhere Anforderungen stellende volkmissionarische Vorfeld der Hinführung des der Kirche entfremdeten Menschen zur Gemeinde bietet der Frau eine ihrer Anpassungsfähigkeit entsprechende uner-schöpfliche Aufgabe.

Ein weiterer Aufgabenbereich ist die Sammlung und geistliche Versorgung von besonderen Gemeindeguppen oder Sondergemeinden (z. B. Anstaltsgemeinden). Beide Arbeitsbereiche können in organisatorischem Zusammenhang mit einer Ortskirchengemeinde oder als allgemeinkirchliche Aufgabe wahrgenommen werden.

Eine besondere geistliche Aufgabe erwächst der Theologin — allein schon wegen der ähnlichen Existenzform und Lebensweise — in dem missionarischen und seelsorgerlichen Dienst an Berufstätigen und alleinstehenden Frauen, oder an den jungen Mädchen, welche nach der Schulentlassung vor ihrer Verheiratung wesentlich nicht mehr wie früher durch ihre Familienzugehörigkeit bestimmt werden.

Eine weitere spezifische Aufgabe ist auch die geistliche Familienpflege, die oft über berufstätige Mütter wirksam wird.

All dies sind Aufgaben, die weder vom Pastor noch von anderen Hilfskräften der Gemeinde hinreichend geleistet werden können. Wenn diese Dienste der Theologin erkannt und in der Gestaltung eines spezifischen Amtes legitimiert werden, dann tritt sie unbeschwert und frei in den Kreis der kirchlichen Dienste ein. Ihre Zusammenarbeit mit den Pfarrern wird entlastet und kann sich ohne Hemmungen entfalten. Wenn dieser Gedanke einer grundsätzlichen Eigengestaltung des Amtes der Theologin zugestanden

ist, wird sich der biblische Grundsatz einer gegenseitigen Ergänzung von Mann und Frau auch in der kirchlichen Arbeit auswirken. Für Grenzfälle im Dienste dieses neuen Amtes braucht man dann nicht ängstlich auf eine gesetzliche Regelung bedacht zu sein.

Das Amt der Theologin kann nur in seiner Ausübung Gestalt gewinnen. Voraussetzung ist, daß die Kirchenleitungen den genannten Aufgabenbereichen entsprechende Stellen schaffen, gegebenenfalls auch durch die Umwandlung von Gemeinde-Pfarrstellen, und sie für Theologinnen ausschreiben. Wollte man dagegen die Kandidatinnen veranlassen, sich in Konkurrenz mit Kandidaten um bestehende Gemeinde-Pfarrstellen zu bewerben, so würde dies die Situation in jeder Hinsicht verzerren.

Eine besondere Beschwerde bedeutet noch immer die Frage der Berufsbezeichnung. Alle bisherigen Vorschläge setzen eine „Rangordnung“ der Ämter unserer Kirche voraus, die dadurch nicht evangelischer wird, daß sie nur fiktiv gelten kann. Die Bezeichnung „Vikarin“ ist unbefriedigend; gegen die Bezeichnung „Pfarrerin“ („Pastorin“) bestehen sachliche, z. T. auch sprachliche Bedenken. Einen überzeugenden eigenen Vorschlag können wir zur Zeit nicht machen. Die Amtsbezeichnung müßte, wie dies im Urchristentum vielfach der Fall war, aus der Ausübung des Dienstes selbst erwachsen.

#### Nr. 140 Pastorkolleg der Vereinigten Kirche.

Das IX. Pastorkolleg der Vereinigten Kirche, das in der Zeit vom 13. bis 27. September 1962 in Ratzeburg (Christophorus-Haus) durchgeführt wird, steht unter dem Gesamthema: „Die Kirche zwischen gestern und morgen“ (Die Erfüllung ihres Auftrages in der Spannung zwischen beharrenden und vorwärtsdrängenden Tendenzen).

Folgende Referate sind vorgesehen:

Die Situation der alttestamentlichen Theologie  
Prof. D. Hans-Joachim Kraus - Hamburg

Geist und Tradition in der Urkirche  
Prof. D. Heinrich Greeven - Kiel

Der Eigenweg evangelischen Kirchenrechtes zwischen  
sakralem und profanem Recht  
Prof. D. Dr. Hans Liermann - Erlangen

Die heutige Gemeindesituation im Licht der Kirchen-  
soziologie unter Berücksichtigung des Verhältnisses  
von gemeindlicher und übergemeindlicher Arbeit  
Dr. theol. Dr. phil. Stegfried Keil - Kiel

Kirche und Mission  
Bischof Prof. D. Heinrich Meyer - Lübeck

Wege der Verkündigung in unserer Zeit

a) Gottesdienstliche Verkündigung  
(Zur Frage der Predigt)  
Prof. D. Hans-Rudolf Müller-Schwefe - Hamburg

b) Außergottesdienstliche Verkündigung  
(Massenmedien)  
Propst Peter Hansen-Petersen - Hamburg

Kirche und Öffentlichkeit  
Oberkirchenrat Erwin Wilkens - Hannover

Die Idee des Fortschritts und die christliche  
Geschichtstheologie  
Prof. D. Dr. Martin Redeker - Kiel

Tradition und Reform als Problem der Kirche heute  
Dr. Rudolf von Thadden - Göttingen

Das Pfarrhaus von heute  
Prof. D. Georg Hoffmann - Kiel

#### Nr. 141 Hinweis auf Veröffentlichungen.

Auf nachstehende Veröffentlichungen wird hingewiesen:

Helmut Gollwitzer und Hellmut Traub (Hrsg.): Hören und handeln. Festschrift für Ernst Wolf zum 60. Geburtstag, Chr. Kaiser Verlag München 1962, 416 S., DM 19,50.

Peter Brunner: PRO ECCLESIA. Gesammelte Aufsätze zur dogmatischen Theologie. Lutherisches Verlagshaus Berlin 1962, 399 S., DM 24,—.

Helmut Gollwitzer: Forderungen der Freiheit. Aufsätze und Reden zur politischen Ethik. Chr. Kaiser Verlag München 1962, 389 S., DM 16,—.

Ernst Kinder und Klaus Haendler (Hrsg.): Lutherisches Bekenntnis. Eine Auswahl aus den Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche. Lutherisches Verlagshaus Berlin 1962, 167 S., DM 12,80.

Julius Schieder: Zwischen Fundamentalismus und Existentialismus. „Luthertum“ Heft 27. Lutherisches Verlagshaus, Berlin 1962, 45 S., DM 4,20.

Fritz Viering: Christus und die Kirche in römisch-katholischer Sicht. (Kirche und Konfession.) Ekklesiologische Probleme zwischen dem ersten und zweiten vatikanischen Konzil. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1962, 127 S., DM 9,80.

Thomas Sartory OSB: Das Mysterium der Kirche in reformatorischer Sicht. Sonderdruck aus: MYSTERIUM KIRCHE in der Sicht der theologischen Disziplin; hrsg. von Ferdinand Holböck und Thomas Sartory OSB. Otto Müller Verlag, Salzburg, DM 58,—.

Wolfgang Dietzfelbinger: Die Grenzen der Kirche nach römisch-katholischer Lehre. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1962, 229 S., DM 24,—.

Ulrich Valeske: Votum Ecclesiae. Claudius Verlag, München, 463 S., DM 34,—.

Erwin Wilkens: Rom im ökumenischen Spannungsfeld. Eine Anfrage zur Einheit der Kirche. Claudius Verlag, München 1962, 32 S., ca. DM 2,—.

Richard W. Solberg: Kirche in der Anfechtung. Der Konflikt zwischen Staat und Kirche in Mitteldeutschland seit 1945. Lutherisches Verlagshaus Berlin 1962, 276 S., DM 4,90.

Waldemar Wilken: Macht die Gemeinde stark. Die Ortsgemeinde in der anders gewordenen Welt. Ehrenfried Klotz Verlag Stuttgart 1961, 301 S., DM 19,80.

Johannes Hasselhorn: Kirche auf dem Land. Heft 4 der Reihe „Missionierende Gemeinde“. Lutherisches Verlagshaus Berlin 1962, 123 S., DM 4,20.

Hugo Schnell: Die überschaubare Gemeinde. Heft 5 der Reihe „Missionierende Gemeinde“. Lutherisches Verlagshaus Berlin 1962, 123 S., DM 4,20.

Kirche und Abendmahl. Studien und Dokumente zur Frage der Abendmahlsgemeinschaft im Luthertum. Lutherisches Verlagshaus, Berlin, ca. 250 S., DM 12,—.

Das Bekenntnis im Leben der Kirche. Studien zur Lehrgrundlage und Bekenntnisbildung in den lutherischen Kirchen. Lutherisches Verlagshaus, Berlin, ca. 250 S., DM 12,—.

Erwin Wilkens: Theologie und Politik. Schriftenreihe „Luthertum“, Lutherisches Verlagshaus, Berlin 1962, ca. 40 S.

Der Atheismus als Frage an die Kirche. Handreichung der VELKD. Lutherisches Verlagshaus, Berlin 1962, 64 S., DM 3,40.

## IV. Personalnachrichten

### Lutherisches Kirchenamt

Pastor Gottfried Klapper, bisher Direktor der Evangelischen Akademie in Loccum, ist von der Kirchenleitung mit Wirkung vom 1. Oktober 1962 unter Berufung in das Kirchenbeamtenverhältnis auf Zeit zum theologischen Referenten im Lutherischen Kirchenamt (Hannover) berufen worden. Er führt für die Dauer seiner Tätigkeit bei der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands die Amtsbezeichnung Oberkirchenrat.

### Ausschuß für Fragen des gemeindlichen Lebens

Die Kirchenleitung hat Kreiskatechet Jürgen Walter, Parchim, zum Mitglied des Ausschusses für Fragen des gemeindlichen Lebens berufen.

### Beauftragter für ökumenische Fragen

Die Kirchenleitung hat Missionsdirektor Dr. theol. habil. August Kimme, Leipzig, für den Bereich der DDR zum Beauftragten der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands für ökumenische Fragen bestellt.

## V. Aus den Gliedkirchen

### Bekanntmachung des Landeskirchenrates der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern zum „Offenhalten der Kirche“.

Vom 8. Juni 1962.  
(Nachdruck aus ABl. S. 71)

In den letzten Jahren haben sich die bayerische Landessynode auf mehreren Tagungen und die Generalsynode der VELKD bei ihrer Tagung 1959 intensiv mit der Frage des Offenhaltens der Kirchen beschäftigt. Im Zusammenhang mit der Tagung der Generalsynode hat die Bischofskonferenz der VELKD eine Kundgebung beschlossen; danach wurden vom Ausschuß für Fragen des gemeindlichen Lebens der VELKD praktische Hinweise und Richtlinien erarbeitet. Beide Verlautbarungen sind dieser Bekanntmachung als Anlage beigegeben.

Neuerdings wurden Hilfen für die stille Andacht in offenen Kirchen veröffentlicht; zuletzt erschien in diesem Zusammenhang die Schrift „Die offene Tür“.

Aus diesem Anlaß wird wie schon wiederholt in früheren Jahren auf die Dringlichkeit dieser Frage hingewiesen. Die Geistlichen werden gebeten, zusammen mit den Kirchenvorstehern auf jede mögliche Weise für die Offenhaltung der Kirchen und deren rechte Benützung zur Andacht zu sorgen. Die in der Anlage beigegebenen „Richtlinien“ geben eine Fülle von Anregungen, und das unten aufgeführte Material kann eine gute Hilfe sein.

Die Verhältnisse sind in den einzelnen Gemeinden sehr verschieden. Ein besonders dringendes Bedürfnis für das Offenhalten der Kirchen besteht in Gegenden mit starkem Fremdenverkehr. Das gilt z. T. auch für die Orte an Straßen mit starkem Ausflugsverkehr. In diesen Gebieten sollten die Kirchen unbedingt tagsüber geöffnet sein.

In den Städten besteht bei dem wachsenden Lärm und den oft zu kleinen Wohnungen ein Hunger nach Stille. Dadurch erwächst auch den Stadtgemeinden eine Aufgabe, der sie sich nicht entziehen können.

Sicherlich bedarf es einer geduldigen und beharrlichen Arbeit, damit die Kirchen in rechter Weise zur stillen Andacht benützt werden. In Verkündigung und Unterweisung, Andacht und Seelsorge, nicht zuletzt

auch durch das persönliche Beispiel des Pfarrers, können Hemmungen überwunden und neue Wege gezeigt werden.

Zur Unterstützung dieser Bemühungen dient die Schrift „Die offene Tür“; die zum Auflegen in geöffneten Kirchen bestimmt ist. Sie kann von der Lutherischen Liturgischen Konferenz Deutschlands, Hannover, Rote Reihe 6, bezogen werden und kostet

einzel	DM 1,30
ab 50 St.	DM 1,20
ab 100 St.	DM 1,10
ab 1000 St.	DM 1,—

Außerdem hat der Evang. Presseverband in München Blätter herausgegeben, die ebenfalls in der Kirche als Anleitung zur Andacht aufgelegt werden können.

Das kleine Blatt (Gebet f. offene Kirchen) kostet DM 0,05 das große (Andacht für offene Kirchen) kostet DM 0,10 Auch hier wird Mengenrabatt gewährt.

Die vorliegende Bekanntmachung tritt an die Stelle der Bekanntmachungen aus den Jahren 1936 (KABl. S. 153 f.), 1938 (KABl. S. 150 f.), 1943 (KABl. S. 56), 1946 (KABl. S. 75) und 1954 (KABl. S. 66).

München, den 8. Juni 1962.

Der Landesbischof

D. Dietzfelbinger DD.

### Entschließung der Landessynode der Evangelisch-lutherischen Landeskirche Hannovers zur Frage der Gemeinsamen Beichte.

Vom 26. Oktober 1961.  
(Nachdruck aus ABl. S. 71)

Die Landessynode stellt mit Besorgnis fest, daß die „Gemeinsame Beichte“, die nach landeskirchlicher Ordnung dem Hauptgottesdienst mit Abendmahlsfeier vorzugehen soll, zunehmend vom Verfall bedroht ist.

In verschiedenen Gemeinden wird auf die Durchführung eines besonderen Beichtgottesdienstes verzichtet

und ersatzweise innerhalb des Hauptgottesdienstes nach der Predigt eine Beichtvermahnung mit offener Schuld oder auch nur die Rüsthandlung gehalten.

Ursache ist die Tatsache, daß häufig Gemeindeglieder erst während des Gottesdienstes sich zum Abendmahlsgang entschließen, und außerdem in ländlichen Verhältnissen die Zeitnot derjenigen Pfarrer, die am Sonntagvormittag in ihrer Doppelgemeinde zwei Hauptgottesdienste zu halten haben. Theologisch gerechtfertigt wird der Verzicht auf die Gemeinsame Beichte mit der Möglichkeit der Privatbeichte und dem Hinweis, daß Beichte und Abendmahl nicht notwendig verbunden sein müssen, sondern eigenständigen Charakter besitzen.

Die Synode erkennt an, daß die Koppelung von Beichte und Abendmahl nicht gesetzlich gefordert werden kann, und daß durchaus eigene Beichtgottesdienste gehalten werden sollten. Zwar ist die Beichte nicht heilsnotwendig aber eben doch bewährte kirchliche Ordnung. Artikel 25 der Augsburgischen Konfession sagt:

„Bei uns wird diese Gewohnheit gehalten, das Sakrament nicht zu reichen denen, die nicht zuvor verhört und absolvieret sind.“ Es steht zu befürchten, daß ein Zerfall der Beichtsitte sich auf das Sünden- und Schuldbewußtsein der Gemeindeglieder nachteilig auswirkt und daß die Kirche das ihr aufgetragene Amt der Schlüssel nicht mehr ordnungsgemäß wahrnimmt.

Die Privatbeichte, die mit den Reformatoren als besonders tröstliche Form festzuhalten ist und sehr wohl der Pflege bedarf, läßt sich, nachdem sie weitgehend in Abgang gekommen ist, nur schwer allgemein wieder einführen. Auch ist die Herausstellung der Einzelbeichte als einzig möglicher Form nicht haltbar.

Die offene Schuld und die Rüsthandlung dagegen sind kein vollgültiger Ersatz für die Gemeinsame Beichte, weil ihnen einerseits das ausdrückliche Schuldbekenntnis des Beichtenden und andererseits der verbindliche Zuspruch der persönlichen Absolution fehlt, auf den das angefochtene Gewissen angewiesen ist. Außerdem verlangt der Charakter der Beichte, daß sie im geschlossenen Kreis und nicht im öffentlichen Gemeindegottesdienst vollzogen wird.

Die Synode ist der Auffassung, daß die Landeskirche unter keinen Umständen die in ihrem Bereich bewährte Ordnung der Gemeinsamen Beichte aufgeben darf, und sie legt Wert darauf, daß alles geschieht, um dem ihr drohenden Verfall zu wehren und sie mit neuem Leben zu füllen. Es muß zumindest jedem Abendmahlsgast Gelegenheit zu wirklicher Beichte gegeben werden. Wo die Durchführung der Gemeinsamen Beichte vor dem Hauptgottesdienst aus zeitlichen Gründen nicht möglich erscheint, empfiehlt es sich, mit der Beichte auf den Sonnabend auszuweichen oder in der zweiten Gemeinde den Gottesdienst durch einen Lektor halten zu lassen. Auch bleibt nach der Agendenordnung die Möglichkeit der Veranstaltung von besonderen Abendmahlsgottesdiensten, in denen die Gemeinsame Beichte uneingeschränkt zu ihrem Recht kommen kann.

Die Synode bittet die Pfarrämter und Kirchenvorstände, um die Erhaltung und Verlebendigung der Gemeinsamen Beichte bemüht zu sein.

Sie bittet die Aufsichtsstellen, über die Durchführung des Beschlusses der Landessynode zu wachen.

Sie bittet das Landeskirchenamt, alle geeigneten Schritte zu unternehmen, daß die Institution der Beichte in der Landeskirche so gebraucht wird, wie es einer lutherischen Kirche geziemt.

### **Bekanntmachung des Landeskirchenamtes der Evangelisch-lutherischen Landeskirche Hannovers betreffend Beichtentschließung der Landessynode.**

Vom 11. Juni 1962.

(Nachdruck aus ABL. S. 72)

Die Beachtung der vorstehenden, von der Landessynode auf der Herbsttagung 1961 gefaßten Entschließung machen wir allen Pfarrämtern der Landeskirche zur Pflicht. Es wird sich empfehlen, die Angelegenheit zunächst auf einem Pfarrkonvent oder einer Pfarrkonferenz gründlich zu besprechen, um eine mögliche Gemeinsamkeit in der Handhabung der Beichte im Bereich des Aufsichtsbezirks zu erreichen.

Für diese Besprechung geben wir nachstehend einige Hinweise.

Die Landessynode hat bei ihrer Entschließung einen doppelten Mißstand im Auge, der im Laufe der letzten Jahrzehnte im Zusammenhang mit Beichte und Abendmahl mancherorts eingerissen ist und dessen Behebung bereits in der 1956 tagenden Landessynode Gegenstand eingehender Erörterungen war:

- a) das hl. Abendmahl wird vielfach nicht mehr im Hauptgottesdienst gefeiert, sondern — mit der Beichte zu einer Feier vereinigt — überwiegend außerhalb des Gottesdienstes begangen.
- b) Die Beichte wird vielfach nicht mehr als geschlossene Handlung für den Kreis der Konfitemen vor dem Gottesdienst gehalten, sondern — unmittelbar vor der Feier des hl. Abendmahls — in den Hauptgottesdienst einbezogen.

Zu a): Hier trifft § 5 Abs. 1 des Agendengesetzes vom 21. Jan. 1957 (Kirchliches Amtsblatt Seite 114) eine klare Regelung:

„Der Hauptgottesdienst soll in den Pfarrgemeinden und verbundenen Muttergemeinden möglichst häufig an festliegenden Tagen als Gottesdienst mit Predigt und heiligem Abendmahl anberaumt werden. Wo feste Abendmahlszeiten (Freudenzeit, Zeit nach Johannis, nach Michaelis, nach Epiphania) üblich sind, wird in diesen Zeiten der Hauptgottesdienst in der Regel allsonntäglich mit heiligem Abendmahl begangen. Die Regelung im einzelnen trifft das Pfarramt unter Zustimmung des Kirchenvorstandes. Dem Pfarramt steht es frei, die Feier des heiligen Abendmahls auch in anderen sonntäglichen Hauptgottesdiensten anzusetzen.“

Diese Bestimmung weicht von der bisher in der Landeskirche (Agende von 1900) geltenden Ordnung ab, nach der grundsätzlich an jedem sonntäglichen Hauptgottesdienst das heilige Abendmahl gefeiert werden sollte, es sei denn, daß Kommunikanten nicht vorhanden waren. Die neue Ordnung paßt sich der heutigen Lage an und gibt die Möglichkeit, die Zahl der Hauptgottesdienste mit hl. Abendmahl zu beschränken. Sie verlangt dafür aber eine feste Ordnung und eine möglichst häufige Einbeziehung des heiligen Abendmahls in den Hauptgottesdienst. Damit ist festgestellt, daß die mancherorts aufgekommene Übung, das heilige Abendmahl in der Regel nach Abschluß des Hauptgottesdienstes als getrennte Sonderfeier zu halten, nicht dem im Agendengesetz bekundeten Willen von Kirchensinat und Landessynode entspricht.

Die Feier des hl. Abendmahles außerhalb des Hauptgottesdienstes, die die alte Agende nur in der Form der Krankenkommunion kannte, ist damit nicht ausgeschlossen. Agende I bietet dafür eine besondere Ordnung, die auch die in solchem Falle empfehlenswerte unmittelbare Verbindung mit der Beichte vorsieht (s. Agende I, Kleine Ausgabe, S. 274 unten). Nur darf durch solche gesonderten Abendmahlsfeiern die

Prävalenz der Begehung des hl. Abendmahles im Hauptgottesdienst nicht geschmälert werden.

Zu b): In § 10 Abs. 1 Buchstabe a) des Agendengesetzes ist folgendes bestimmt: „Vor einem Hauptgottesdienst mit heiligem Abendmahl oder am vorhergehenden Tage soll eine Beichte gehalten werden. Die Beichte mit Beichtfragen und Absolution soll nicht in den Hauptgottesdienst eingeordnet werden.“

Obwohl es sich um eine Sollvorschrift handelt, von der im Einzelfall aus zwingenden Gründen abgewichen werden kann, so gilt nach dieser Bestimmung doch als Regel, daß die Beichte vor dem Hauptgottesdienst mit heiligem Abendmahl gehalten und nicht in den Hauptgottesdienst einbezogen werden soll. Die Beichte (sowohl die Einzelbeichte wie die Gemeinsame Beichte mehrerer Beichtender) ist in der Lutherischen Kirche grundsätzlich „heimliche“, d. h. nicht-öffentliche Beichte, im Gegensatz zur „Offenen Schuld“ nach der Predigt, wie sie die Bußtagsordnung von Agende I vorsieht und an der die ganze Gemeinde teilnimmt. Durch die Einbeziehung der Beichte in den Hauptgottesdienst wird es in das Belieben jedes Gottesdienstbesuchers gestellt, ob er für seine Person an der Beichte beteiligt sein und sie auf sich beziehen will oder nicht. Dadurch wird der ganz persönliche Charakter der Beichte verwischt. Im Hauptgottesdienst kann auch keine besondere Beichtansprache gehalten werden. Die Beschränkung auf Beichtgebet, Beichtfragen (deren Beantwortung in das freie Ermessen jedes Anwesenden gestellt wird) und Absolution, die zwangsläufig auch solchen Anwesenden zugesprochen wird, die sie nicht begehren und die Beichte für ihre Person nicht mitvollzogen haben, ist ein Abusus, der der eingetretenen Entwertung der Beichte wesentlich Vorschub geleistet hat. Der verbindliche und tröstliche persönliche Zuspruch der Absolution wird verdunkelt. Das Wort der Absolution ist in diesem Falle nicht „auf deine Person gestellt“; es „fliegt in die Gemeinde dahin, und wiewohl es dich auch trifft, so bist du hier doch nicht so gewiß.“ (Martin Luther). Darum soll die Beichte — ob Einzelbeichte oder Gemeinsame Beichte — getrennt vom Hauptgottesdienst in einer „besonderen gottesdienstlichen Handlung“ (Kirchl. Amtsbl. 1958 Seite 212 Ziffer 1) begangen werden.

Die Beichtentschließung der Landessynode macht die Teilnahme an der Beichte aber keineswegs zur Vorbedingung des Abendmahlsanges in der Weise, daß diejenigen Kommunikanten zurückgewiesen werden müßten, die nicht an der Beichte teilgenommen haben. Die Landessynode geht vielmehr von den Richtlinien der Bischofskonferenz der Vereinigten Kirche über Beichte und Abendmahl vom 16. April 1958 (Kirchliches Amtsblatt Seite 212) aus. Dort heißt es in Ziffer 3 und 4: „Der rechte Empfang des Heiligen Abendmahls setzt voraus, daß der Christ zuvor sich selbst prüft, sein Gewissen erforscht und sich vor Gott als Sünder bekennt, der der Vergebung bedarf. Solcher Zurüstung leistet die Beichte einen wesentlichen Dienst. Deshalb soll vor jeder Feier des Heiligen Abendmahls Beichte gehalten und dazu eingeladen werden.“

Da jedoch die Teilnahme an einer Beichtandlung nicht unbedingt als Voraussetzung für jeden Abendmahlsgang gefordert werden kann, muß als Möglichkeit offengelassen werden, daß Gottesdienstbesucher am Heiligen Abendmahl teilnehmen, auch ohne vorher eigens gebeichtet zu haben. Dies gilt z. B. für solche Gemeindeglieder, die nicht vor jedem Abendmahlsgang die Beichte wiederholen wollen, weil sie häufiger, als es in früheren Zeiten üblich war, zum Heiligen Abendmahl gehen oder weil sie die Einzelbeichte üben.“

Die Wiedereinführung der vielerorts abhandengekommenen Beichte als einer „heimlichen“ Beichte,

also als einer Beichtfeier im geschlossenen Kreise vor dem Gottesdienst oder am Vorabend des Abendmahlsabendes, wird in den Gemeinden, in denen sie abgekomen ist, nicht von heute auf morgen zum Erfolg führen. Wahrscheinlich werden sich anfänglich nur wenige Gemeindeglieder an der Beichtfeier beteiligen, während die Zahl der Kommunikanten wesentlich höher sein wird. Die Erfahrung hat aber gezeigt, daß die Beichtfeiern, wenn sie ohne Rücksicht auf die zunächst nur geringe Zahl der Teilnehmer regelmäßig und treu gehalten werden, in zunehmendem Maße stärker besucht und dankbar von den Kommunikanten aufgenommen werden. Die Beichte ist freilich nicht mehr Zwang als unabdingbare Voraussetzung des Abendmahlsganges, sondern zunächst nur Angebot. Aber es zeigt sich, daß das Angebot zur freiwilligen Beichte nicht ohne Frucht bleibt. Neue Sitte kann sich nur bilden, wenn nicht „experimentiert“ sondern die Ordnung, vor dem Hauptgottesdienst mit hl. Abendmahl eine Beichte zu halten, gewissenhaft und unerschütterlich durchgeführt wird.

Die Zahl der Beichtenden wird auch in Zukunft häufig geringer sein, als die Zahl der Abendmahlsgäste. Hier sei auf Ziffer 7 der oben genannten „Richtlinien“ hingewiesen:

„Wo im gegebenen Fall damit zu rechnen ist, daß ein größerer Teil der Kommunikanten nicht an der vorhergehenden Beichte teilgenommen hat, oder wo im Ausnahmefall keine Beichte vor dem Heiligen Abendmahl stattfinden konnte, kann im Blick auf die Bereitung der Abendmahlsgäste im Gottesdienst eine Abendmahlsvermahnung gehalten werden, die aber keinen Ersatz für die Beichte darstellt.“ Muster zu solchen Abendmahlsvermahnungen finden sich in dem allen Geistlichen zugewandten Entwurfsbande Agende III Seite 78 ff. und der sog. Kanzelagende. Die Vermahnung wird am Schluß der Abkündigungen verlesen.

In der Landessynode ist auch die Anregung gegeben, regelmäßig selbständige Beichtgottesdienste ohne nachfolgende Abendmahlsfeiern zu veranstalten. Wir nehmen diese Anregung gern auf, zumal dadurch der irrigen Vorstellung gewehrt wird, daß die Beichte nur einen Vorbereitungsakt zur Abendmahlsfeier darstellt. Es wird empfohlen, wo dies möglich ist, etwa alle Vierteljahr an einem Sonnabendabend zu einer gemeinsamen Beichtfeier einzuladen; in dieser Feier kann eine echte Beichtpredigt gehalten werden, die der Sünderkenntnis dient, die in der Gemeinde vorhandenen geistlichen Schäden deutlich aufdeckt und die Herrlichkeit und Größe der Absolution in das rechte Licht rückt. Der in einigen Gebieten unserer Landeskirche seit jeher übliche Brauch, die Absolution jedem einzelnen Beichtenden unter Handauflegung zuzusprechen, ist auch in dem Entwurf von Agende III als Möglichkeit vorgesehen und sei hier als eine den persönlichen Zuspruch der Sündenvergebung in deutlicher Weise unterstreichende Form der Absolution in Erinnerung gebracht.

Schwierigkeiten bei dem Angebot der Beichte vor dem hl. Abendmahl im Hauptgottesdienst entstehen vor allen Dingen dort, wo ein Pfarrer am Sonntagvormittag je einen Hauptgottesdienst in zwei verbundenen Muttergemeinden zu halten hat. Die Landessynode empfiehlt hier eine Verlegung der Beichte auf den Vorabend oder die Abhaltung des Gottesdienstes in der zweiten Gemeinde durch einen Lektor. Im letztgenannten Falle kann der Gottesdienst in der ersten Gemeinde mit vorhergehender Beichte und einbezogenem heiligem Abendmahl in voller Form und ohne jeden Zeitdruck begangen werden; deshalb verdient die Empfehlung der Landessynode auch hier besondere Beachtung.

Nicht übergangen werden darf in der Besprechung des Pfarrkonvents der Fragenkreis, wie man die Neubelebung der Beichte den Gemeindegliedern verständlich machen und sie zur Teilnahme an der Beichte willig machen kann. Wesentliche Mithilfe können dabei die Kreiskirchentage, die Kirchenvorsteherstage und die Versammlung der kirchlichen Werke leisten. Insbesondere aber gilt es, die Konfirmanden und die konfirmierte Jugend für die Beichte zu gewinnen. Hier ist auch am ersten ein Ansatz zur Einzelbeichte gegeben.

Die Gemeinden, in denen die Beichte noch ungebrochen in Übung steht, werden sich sicherlich an dem Gespräch über die Beichte gern beteiligen und aus ihm neue Freudigkeit zum Gebrauch der Beichte gewinnen.

#### Das Landeskirchenamt

D. Lilje.

**Kirchengesetz der Evangelisch-lutherischen Landeskirche Hannovers zur Änderung des Kirchengesetzes über das Amt der Pfarrvikare in der Fassung der Kirchengesetze vom 21. Januar 1957 (Kirchl. Amtsblatt S. 25) und vom 23. November 1961 (Kirchl. Amtsblatt S. 203).**

Vom 3. April 1962.  
(Nachdruck aus ABl. S. 41)

Der Kirchensenat und die Landessynode haben folgendes Kirchengesetz beschlossen:

#### Artikel I

Das Kirchengesetz über das Amt der Pfarrvikare in der Fassung der Kirchengesetze vom 21. Januar 1957 (Kirchl. Amtsblatt S. 25) und vom 23. November 1961 (Kirchl. Amtsblatt S. 203) wird wie folgt geändert:

#### § 1

§ 2 erhält folgende Fassung:

„Die Pfarrvikare sind befugt

- a) zur Abhaltung von Gemeindegottesdiensten,
- b) zur Sakramentsverwaltung im Rahmen der ihnen jeweils erteilten dienstlichen Aufträge,
- c) zur Vornahme von Amtshandlungen,
- d) zur Erteilung des kirchlichen Unterrichts, einschließlich des Konfirmandenunterrichts,
- e) zur Ausübung der Seelsorge.“

#### § 2

In § 11 Ziff. 2 wird das Wort „eingerrichtet“ durch das Wort „errichtet“ ersetzt.

#### § 3

§ 15 erhält folgende Fassung: „Auf die Tätigkeit der für den Dienst in Kirchengemeinden angestellten Pfarrvikare findet § 54 der Kirchengemeindeordnung entsprechend Anwendung. Bei den nach § 9 Buchstabe c und f angestellten Pfarrvikaren werden die erforderlichen Bestimmungen vom Landeskirchenamt getroffen.“

#### § 4

§ 17 erhält folgende Fassung:

„Die für den Dienst in einer Kirchengemeinde fest angestellten Pfarrvikare gehören dem Pfarramt dieser Kirchengemeinde an. Die unmittelbare Dienstaufsicht über die Pfarrvikare obliegt den Superintendenten.“

#### § 5

§ 19 erhält folgende Fassung:

„Die fest angestellten Pfarrvikare sind Mitglieder des Pfarrkonventes ihres Aufsichtsbezirktes. Nicht einem Aufsichtsbezirk angehörende fest angestellte Pfarrvikare werden durch das Landeskirchenamt einem Aufsichtsbezirk zugewiesen. Pfarrvikare im Hilfsdienst sind Teilnehmer am Konvent ihres Aufsichtsbezirktes.“

#### Artikel II

Dieses Kirchengesetz tritt am 1. April 1962 in Kraft. Das Landeskirchenamt wird ermächtigt, das Kirchengesetz in der Fassung der Kirchengesetze vom 21. Januar 1957 und vom 23. November 1961 in der durch dieses Kirchengesetz geänderten Fassung neu bekanntzumachen.

Unter Bezugnahme auf den Beschluß der 16. Ordentlichen Landessynode vollzogen.

Hannover, den 3. April 1962.

#### Der Kirchensenat der Ev.-luth. Landeskirche Hannovers.

D. Lilje.

Gem. Artikel II des Kirchengesetzes vom 3. April 1962 (Kirchl. Amtsbl. S. 41) zur Änderung des Kirchengesetzes über das Amt der Pfarrvikare in der Fassung der Kirchengesetze vom 21. Januar 1957 (Kirchl. Amtsblatt S. 25) und vom 23. November 1961 (Kirchl. Amtsblatt S. 203) geben wir nachstehend den Wortlaut des Kirchengesetzes über das Amt der Pfarrvikare vom 21. Dezember 1948 in der jetzt geltenden Fassung bekannt.

Hannover, den 10. April 1962.

#### Das Landeskirchenamt

Dr. Wagenmann.

#### Kirchengesetz über das Amt der Pfarrvikare in der Fassung vom 3. April 1962.

Der Kirchensenat und die Landessynode haben folgendes Kirchengesetz beschlossen:

#### I. Allgemeines

#### § 1

In der Ev.-luth. Landeskirche Hannovers können nach den Bestimmungen dieses Gesetzes Pfarrvikare angestellt werden.

#### § 2

Die Pfarrvikare sind befugt

- a) zur Abhaltung von Gemeindegottesdiensten,
- b) zur Sakramentsverwaltung im Rahmen der ihnen jeweils erteilten dienstlichen Aufträge,
- c) zur Vornahme von Amtshandlungen,
- d) zur Erteilung des kirchlichen Unterrichts, einschließlich des Konfirmandenunterrichts,
- e) zur Ausübung der Seelsorge.

#### II. Anstellungsfähigkeit

#### § 3

Die Anstellungsfähigkeit als Pfarrvikar kann vom Landeskirchenamt solchen ev.-luth. männlichen Chri-

sten verliehen werden, die mindestens 25 Jahre alt, sittlich unbescholten, geistig gesund und frei von solchen körperlichen Gebrechen sind, die die Ausübung des Amtes hindern, sowie die vorgeschriebene Ausbildung genossen und die erforderlichen Prüfungen abgelegt haben.

## § 4

Sind seit der Verleihung der Anstellungsfähigkeit mehr als 5 Jahre verfloßen, ohne daß eine Anstellung als Pfarrvikar stattgefunden hat, oder ist der Pfarrvikar mehr als 5 Jahre außer Amt gewesen, so kann das Landeskirchenamt die Fortdauer der Anstellungsfähigkeit von einer Nachprüfung abhängig machen.

## § 5

Auf die für anstellungsfähig erklärten Pfarrvikare finden die Bestimmungen der §§ 11 bis 16 des Kirchengesetzes über die Anstellungsfähigkeit der Geistlichen sinngemäß Anwendung. An die Stelle des Verlustes der Rechte des geistlichen Standes tritt der Verlust der auf Grund von §§ 2 und 15 dieses Gesetzes beigelegten Befugnisse.

## III. Vorbildung und Einsegnung

## § 6

Die Pfarrvikare werden in einem von der Landeskirche eingerichteten oder anerkannten Seminar nach Maßgabe eines vom Landeskirchenamt festzusetzenden Studienplanes ausgebildet. Die Dauer beträgt mindestens 2½ Jahre. Zahl und Art der Prüfung werden vom Landeskirchenamt festgesetzt.

## § 7

In das Seminar kann vom Landeskirchenamt aufgenommen werden, wer das Reifezeugnis einer höheren Lehranstalt besitzt, das 21. Lebensjahr vollendet hat und im übrigen den Vorbedingungen des § 3 entspricht. Von dem Erfordernis des Reifezeugnisses kann unter der Voraussetzung abgesehen werden, daß der Bewerber eine etwa gleichwertige Allgemeinbildung nachweist.

## § 8

Nach erfolgreichem Abschluß der Vorbildung wird der Pfarrvikar vor seiner ersten Beschäftigung im kirchlichen Dienst eingeseget.

## IV. Anstellung

## § 9

Pfarrvikare können angestellt werden

- a) für Kapellengemeinden, Gemeindebezirke oder Siedlungen, deren selbständige geistliche Versorgung erwünscht erscheint;
- b) zur Versehung der Ständigen Kollaboraturen;
- c) zur Versehung von Pfarrstellen, bei denen entweder auf Grund von § 9 Absatz 2 des Kirchengesetzes über die Besetzung der Pfarrstellen vom 8. Februar 1951 (Kirchliches Amtsblatt Seite 9 ff.) oder mit Zustimmung des Kirchenvorstandes die Einleitung des Besetzungsverfahrens ausgesetzt ist;
- d) zur Versehung der sogenannten Diakonatspfarrstellen;
- e) zur Unterstützung des Pfarramtes, insbesondere im kirchlichen Unterricht, in der Abhaltung von Bibelstunden und Wochengottesdiensten und in der Seelsorge;
- f) für besondere kirchliche Aufgaben in einer Anstaltsgemeinde der Inneren Mission, in einem Kreiskirchenverbande, in einem Sprengel oder in der Landeskirche.

## § 10

Die Anstellung der Pfarrvikare erfolgt namens der Landeskirche.

## § 11

1. Die Anstellung als Pfarrvikar geschieht nach mindestens einjährigem Hilfsdienst durch Verleihung einer Pfarrvikarstelle (§ 9 a und e) oder durch Erteilung eines festen Versehungsauftrages (§ 9 b bis d und f).
2. Pfarrvikarstellen werden durch das Landeskirchenamt errichtet und aufgehoben. Zuvor ist dem Kirchenvorstand Gelegenheit zur Äußerung zu geben.
3. Vor der Verleihung der Stelle oder der Erteilung des festen Versehungsauftrages ist der Kirchengemeinde Gelegenheit zum Einspruch zu geben. Das Verfahren regelt das Landeskirchenamt.
4. Durch die erste Anstellung als Pfarrvikar wird ein Dienstverhältnis auf Lebenszeit gegründet.

## § 12

Der Pfarrvikar wird durch den Superintendenten im Gemeindegottesdienst in sein Amt eingeführt.

## § 13

Der Pfarrvikar kann vom Landeskirchenamt mit Zustimmung des Landesbischofs versetzt werden. Die Kirchenvorstände der bisherigen und der künftigen Gemeinde sind zuvor zu hören.

## § 14

Die im Hilfsdienst stehenden Pfarrvikare werden auf jederzeitigen Widerruf vom Landeskirchenamt zur Verwaltung einer Pfarrvikarstelle oder zur vorübergehenden Hilfeleistung bei einem Pfarramt entsandt.

## V. Dienstverhältnis

## § 15

Auf die Tätigkeit der für den Dienst in Kirchengemeinden angestellten Pfarrvikare findet § 54 der Kirchengemeindeordnung entsprechend Anwendung. Bei den nach § 9 Buchstabe c und f angestellten Pfarrvikaren werden die erforderlichen Bestimmungen vom Landeskirchenamt getroffen.

## § 16

Die Tätigkeit der Pfarrvikare im Hilfsdienst wird im Einzelfalle vom Landeskirchenamt geordnet.

## § 17

Die für den Dienst in einer Kirchengemeinde fest angestellten Pfarrvikare gehören dem Pfarramt dieser Kirchengemeinde an. Die unmittelbare Dienstaufsicht über die Pfarrvikare obliegt den Superintendenten.

## § 18

Die Mitwirkung der Pfarrvikare an der Arbeit der Kirchenvorstände regelt die Kirchengemeindeordnung.

## § 19

Die fest angestellten Pfarrvikare sind Mitglieder des Pfarrkonvents ihres Aufsichtsbezirkes. Nicht einem Aufsichtsbezirk angehörende fest angestellte Pfarrvikare werden durch das Landeskirchenamt einem Aufsichtsbezirk zugewiesen. Pfarrvikare im Hilfsdienst sind Teilnehmer am Konvent ihres Aufsichtsbezirkes.

## § 20

Die Pfarrvikare unterstehen der Disziplinarordnung.

## § 21

1. Als Diensteinkommen erhalten die Pfarrvikare
  - a) Grundgehalt nach der Besoldungsgruppe Pfv. Sie staffelt sich in folgende Dienstaltersstufen:
 

Monatlich:	Anfangsgehalt	354,17 DM
	nach 2 Jahren	375,— DM
	nach 4 Jahren	400,— DM

nach 6 Jahren	433,34 DM
nach 8 Jahren	466,67 DM
nach 10 Jahren	500,— DM
nach 12 Jahren	525,— DM
nach 14 Jahren	550,— DM
nach 16 Jahren	575,— DM
nach 18 Jahren	600,— DM
nach 20 Jahren	625,— DM.

- b) Freie Dienstwohnung, ersatzweise eine angemessene Mietentschädigung, deren Höhe das Landeskirchenamt festsetzt,
- c) Kinderzuschlag nach den für Pfarrer geltenden Bestimmungen.

Im übrigen finden die für Pfarrer geltenden Besoldungs- und Versorgungsvorschriften sinngemäß Anwendung.

2. Die Pfarrvikare im Hilfsdienst werden nach vom Landeskirchenamt aufzustellenden Grundsätzen besoldet.

#### VI. Versetzung in den Ruhestand

##### § 22

Die Bestimmungen über die Versetzung der Geistlichen in den Ruhestand finden auf die Pfarrvikare sinngemäß Anwendung.

#### VII. Besondere Bestimmungen

##### § 23

Auf gemäß § 9 f im Dienst einer Anstaltsgemeinde, eines Kreiskirchenverbandes, eines Sprengels oder der Landeskirche tätigen Pfarrvikare finden die Vorschriften der §§ 10—22 sinngemäß mit der Maßgabe Anwendung, daß bei Pfarrvikaren im Dienst einer Anstaltsgemeinde oder eines Kreiskirchenverbandes an die Stelle des Kirchenvorstands der Anstaltsvorstand oder Kreiskirchenvorstand tritt.

##### § 24

Das Landeskirchenamt kann kirchlichen Amtsträgern, denen bei Inkrafttreten dieses Gesetzes Befugnisse nach § 2 übertragen sind oder deren Gewinnung für das Pfarrvikaramt mit Rücksicht auf eine langjährige anerkannte Tätigkeit im Dienst der Kirche im kirchlichen Interesse liegt, die Anstellungsfähigkeit als Pfarrvikar verleihen, nachdem durch eine Nachprüfung festgestellt ist, daß sie dafür geeignet sind.

#### VIII. Schlußbestimmungen

##### § 25

Mit der Ausführung dieses Kirchengesetzes wird das Landeskirchenamt beauftragt.

**Kirchengesetz zur Änderung der Kirchengemeindeordnung der Evangelisch-lutherischen Landeskirche Hannovers vom 20. Dezember 1922 in der Fassung vom 12. April 1957 (Kirchl. Amtsblatt S. 69 ff.).**

Vom 3. April 1962.

(Nachdruck aus ABl. S. 43)

Der Kirchensenat und die Landessynode haben folgendes Kirchengesetz beschlossen:

#### Artikel I

Die Kirchengemeindeordnung vom 20. Dezember 1922 in der Fassung vom 12. April 1957 wird wie folgt geändert:

##### § 1

§ 11 Abs. 1 erhält folgende Fassung: „Die Inhaber der Gemeindepfarrstellen und die in der Kirchengemeinde

meinde tätigen landeskirchlichen Gemeindepfarrer und fest angestellten Pfarrvikare gehören dem Kirchenvorstand kraft ihres Amtes an.“

##### § 2

§ 11 Abs. 3 erhält folgende Fassung: „Beauftragte Geistliche und Pfarrvikare, Hilfsgeistliche und Pfarrvikare im Hilfsdienst, die in der Gemeinde tätig sind, ohne mit der Versehung einer Pfarr- oder Pfarrvikarstelle beauftragt zu sein, nehmen an den Sitzungen des Kirchenvorstandes ohne Stimmrecht teil. Der Kirchenvorstand kann ihnen mit Genehmigung des Landeskirchenamtes das Stimmrecht verleihen. Das gleiche gilt für Vikarinnen (Hilfsvikarinnen), die in der Gemeinde tätig sind.“

#### Artikel II

Dieses Kirchengesetz tritt am 1. April 1962 in Kraft.

Unter Bezugnahme auf den Beschluß der 16. Ordentlichen Landessynode vollzogen.

Hannover, den 3. April 1962.

**Der Kirchensenat  
der Ev.-luth. Landeskirche Hannovers**

D. Lilje.

**Vorläufige Ausbildungs- und Prüfungsordnung  
für Pfarrvikare der Evangelisch-lutherischen  
Landeskirche Hannovers.**

Vom 17. Mai 1962.

(Nachdruck aus ABl. S. 59)

#### Inhalt

#### I. Allgemeine Bestimmungen über die Ausbildung

- § 1 Aufnahme in die Ausbildung
- § 2 Ordentlicher Ausbildungsgang
- § 3 Besonderer Ausbildungsgang
- § 4 Ausbildungskosten

#### II. Rechtliche Stellung der Pfarrvikaranwärter

- § 5 Lebensführung der Pfarrvikaranwärter
- § 6 Aufsichtsverhältnisse
- § 7 Disziplinarmaßnahmen
- § 8 Beendigung des Ausbildungsverhältnisses

#### III. Die Eignungsprüfung

- § 9 Bewerbung, Zulassung und Termine
- § 10 Prüfungskommissionen für die Eignungsprüfung
- § 11 Ziel und Inhalt der Eignungsprüfung
- § 12 Prüfungsunterlagen und Prüfungsergebnisse
- § 13 Mitteilung der Prüfungsergebnisse

#### IV. Die erste Zwischenprüfung

- § 14 Zulassung und Termin
- § 15 Prüfungskommission für die erste Zwischenprüfung
- § 16 Ziel der Prüfung und Prüfungsfächer
- § 17 Die schriftliche Prüfung
- § 18 Die mündliche Prüfung
- § 19 Wertung der Prüfung und Zeugnis
- § 20 Wiederholung der Prüfung, Rücktritt von der Prüfung und Nachprüfungen

#### V. Die zweite Zwischenprüfung

- § 21 Zulassung und Termin
- § 22 Prüfungskommission für die zweite Zwischenprüfung

- § 23 Ziel der Prüfung und Prüfungsfächer
- § 24 Inhalt der Prüfung
- § 25 Bewertung und Wiederholung der Prüfung

#### VI. Die Pfarrvikarprüfung

- § 26 Ziel der Prüfung
- § 27 Meldung, Zulassung und Termin
- § 28 Prüfungskommission für die Pfarrvikarprüfung
- § 29 Die schriftliche Prüfung
- § 30 Die mündliche Prüfung
- § 31 Gegenstände der mündlichen Prüfung
- § 32 Bewertung und Wiederholung der Prüfung

#### VII. Pfarrvikarprüfungen von Bewerbern mit besonderem Ausbildungsgang

- § 33 Art der Prüfung
- § 34 Meldung, Zulassung und Termin
- § 35 Prüfungskommission

#### VIII. Die Prüfung in Hebräisch

- § 36 Meldung, Zulassung und Termin
- § 37 Prüfungskommission für die Prüfung in Hebräisch
- § 38 Ziel und Inhalt der Prüfung
- § 39 Bewertung und Wiederholung der Prüfung

#### IX. Allgemeine Prüfungsbestimmungen

- § 40 Art der Prüfungen, Prüfungsunterlagen, Prüfungsbewertung, Mitteilung des Prüfungsergebnisses, Prüfungsgebühren

#### X. Schlußbestimmungen

- § 41 Gültigkeit der vorläufigen Ausbildungs- und Prüfungsordnung.

Gemäß § 25 des Kirchengesetzes über das Amt der Pfarrvikare in der Fassung vom 3. April 1962 (Kirchliches Amtsblatt S. 41) — Pfarrvikargesetz — wird folgende Ausbildungs- und Prüfungsordnung erlassen:

##### I.

#### Allgemeine Bestimmungen über die Ausbildung

##### § 1

#### Aufnahme in die Ausbildung

(1) Um die Aufnahme in die Pfarrvikarausbildung können sich ev.-luth. männliche Christen bewerben, die bei Aufnahme in die theologische Ausbildung mindestens das 21. Lebensjahr vollendet haben (§ 7 des Pfarrvikargesetzes) und im übrigen die Voraussetzungen des § 3 des Pfarrvikargesetzes erfüllen. Für die Aufnahme in die Vorstufe genügt die Vollendung des 19. Lebensjahres.

(2) Bewerber, die das 35. Lebensjahr vollendet haben, können im allgemeinen nicht mehr in den ordentlichen Ausbildungsgang (§ 2) aufgenommen werden. Von dieser Altersgrenze werden Bewerber nach § 3 nicht betroffen.

(3) Über die Aufnahme wird in der Regel auf Grund einer vom Landeskirchenamt angesetzten Eignungsprüfung (§§ 9 ff.) entschieden. Können Bewerber wegen Platzmangels nicht in das Pfarrvikarseminar aufgenommen werden, entscheidet das Landeskirchenamt, welche Bewerber bis zur nächsten Aufnahmemöglichkeit zurückgestellt werden. Hierbei ist neben den Leistungen auch das Alter des Bewerbers zu berücksichtigen.

##### § 2

#### Ordentlicher Ausbildungsgang

(1) Die Ausbildung beginnt im Herbst jeden Jahres. Sie dauert 7 Jahre und gliedert sich in folgende Ausbildungsabschnitte:

#### I. Vorstufe:

(2) Die Vorstufe umfaßt 2 Ausbildungsjahre. In dieser Zeit wird in den Fächern Deutsch, Geschichte, Latein und Griechisch eine den Anforderungen der Reifeprüfung entsprechende Allgemeinbildung vermittelt (vgl. § 7 des Pfarrvikargesetzes). Ferner ist ein auf die theologische Ausbildung vorbereitender Unterricht vor allem in Bibelkunde mit Behandlung der Einleitungsfragen vorgesehen.

(3) Die in der Vorstufe erworbenen Kenntnisse sind in einer Prüfung nachzuweisen.

#### II. Unterstufe:

(4) Die Unterstufe umfaßt 2 Ausbildungsjahre. Während dieser Zeit werden Vorlesungen und Übungen in folgenden Fächern gehalten: Altes Testament, Neues Testament, Dogmatik, Ethik, Homiletik, Katechetik, Kirchen- und Dogmengeschichte und Philosophie. Das Schwergewicht der Ausbildung liegt bei der praktischen Theologie. Die Pfarrvikaranwärter, die in den Sprachen gut begabt sind, können an einer Arbeitsgemeinschaft in Hebräisch teilnehmen.

(5) Am Ende der Unterstufe sind die in Kirchen- und Dogmengeschichte sowie in Philosophie erworbenen Kenntnisse in einer Prüfung nachzuweisen.

#### III. Praktisches Jahr:

(6) Das praktische Jahr gliedert sich in ein Schulpraktikum, Verwaltungspraktikum und Pfarrpraktikum. Für das Pfarrpraktikum wird eine besondere Pfarrpraktikumsordnung vom Landeskirchenamt erlassen.

#### IV. Oberstufe:

(7) Die Oberstufe dauert 2 Jahre. Während dieser Zeit werden Vorlesungen und Übungen in folgenden Fächern gehalten: Altes Testament, Neues Testament, Dogmatik, Homiletik, Liturgik, Seelsorge und Kirchenrecht. Außerdem können Vorlesungen hinzugenommen werden, die für die praktische Amtsführung wichtig sind.

(8) Im Anschluß an die Oberstufe findet die Pfarrvikarprüfung statt.

(9) Abweichungen von diesem Ausbildungsgang im Einzelfalle, die Einzelheiten des Studienplanes sowie die Lage des praktischen Jahres in dem Ausbildungsgang ordnet das Landeskirchenamt.

##### § 3

#### Besonderer Ausbildungsgang

(1) Bewerber, die ausreichende Kenntnisse mindestens im neutestamentlichen Griechisch und in Bibelkunde einschließlich Einleitungsfragen sowie in Deutsch und Geschichte eine Allgemeinbildung im Sinne von § 2 Abschn. I nachweisen können, können unmittelbar in die Unterstufe aufgenommen werden (§ 7 des Pfarrvikargesetzes). Von der Kenntnis des Lateinischen kann abgesehen werden.

(2) Der Ausbildungsgang von Bewerbern, die eine Vorbildung als Gemeindeglieder oder für den missionarischen oder volksmissionarischen Dienst nachweisen können, wird vom Landeskirchenamt besonders geregelt. Die Vorbildung muß so ausreichend sein, daß die Bewerber den Anforderungen der Pfarrvikarprüfung entsprechen können. Ob eine Bewährung im kirchlichen Dienst nachgewiesen werden muß, entscheidet das Landeskirchenamt (§ 24 des Pfarrvikargesetzes).

##### § 4

#### Ausbildungskosten

(1) Der Beitrag zu den Ausbildungskosten, der von den Pfarrvikaranwärtern zu leisten ist, wird vom Lan-

deskirchenamt festgesetzt. Der Beitrag kann nach Maßgabe der wirtschaftlichen Verhältnisse des Pfarrvikarantwärters ganz oder teilweise erlassen werden.

(2) Wird ein Pfarrvikarantwärter aus der Ausbildung entlassen, so entscheidet das Landeskirchenamt darüber, ob und in welcher Höhe der Entlassene die durch Beiträge nicht gedeckten Ausbildungskosten zu erstatten hat.

## II.

### Rechtliche Stellung der Pfarrvikarantwärter

#### § 5

#### Lebensführung der Pfarrvikarantwärter

Von den Pfarrvikarantwärtern wird erwartet, daß sie sich rege am gottesdienstlichen und sonstigen Gemeindeleben beteiligen und sich auf ihrem Ausbildungsgang in die jeweilige Lebensordnung einfügen. Sie sollen sich in ihrer ganzen Lebenshaltung der Verantwortung für ihren künftigen Beruf bewußt bleiben.

#### § 6

#### Aufsichtsverhältnisse

(1) Die Pfarrvikarantwärter unterstehen der Dienstaufsicht des Landeskirchenamtes.

(2) Während ihres Aufenthaltes im Pfarrvikarseminar sind sie der besonderen Dienstaufsicht des Kuratoriums und des Studiendirektors unterstellt. Für das Pfarrvikarseminar kann das Kuratorium eine Lebens- und Studienordnung erlassen.

(3) Während des praktischen Jahres sind die Pfarrvikarantwärter der besonderen Dienstaufsicht des Superintendenten und Landessuperintendenten ihres jeweiligen Aufenthaltsortes zugewiesen. Sie gehören während dieser Zeit nicht zum Pfarrvikarseminar und unterstehen nicht dem Kuratorium.

#### § 7

#### Disziplinarmaßnahmen

(1) Ein Pfarrvikarantwärter, der sich der kirchlichen Aufsicht nicht fügt, seine Ausbildung vernachlässigt oder ein für einen künftigen Diener der Kirche unwürdiges Verhalten zeigt, ist zu verwarnen, in schweren Fällen mit einem Verweise zu belegen oder aus der Pfarrvikarantausbildung zu entlassen.

(2) Das Recht der Verwarnung steht außer dem Landeskirchenamt dem Superintendenten und dem Studiendirektor zu, deren besonderer Dienstaufsicht der Pfarrvikarantwärter untersteht.

(3) Die Erteilung eines Verweises oder die Entlassung aus der Pfarrvikarantausbildung erfolgen durch das Landeskirchenamt. Der Entscheidung muß eine mündliche oder schriftliche Anhörung des Pfarrvikarantwärters sowie eine Äußerung des Kuratoriums, des Landessuperintendenten und Superintendenten, deren besonderer Dienstaufsicht der Pfarrvikarantwärter während des praktischen Jahres untersteht, und des Studiendirektors vorausgehen.

(4) Über die Wiederaufnahme eines Pfarrvikarantwärters in die Ausbildung entscheidet das Landeskirchenamt. Vorher ist der Studiendirektor zu hören.

#### § 8

#### Beendigung des Ausbildungsverhältnisses

(1) Das erste Jahr der Ausbildung gilt als Probejahr. In diesem Jahr kann das Ausbildungsverhältnis ohne besondere Begründung von Seiten des Landeskirchenamtes oder von Seiten des Pfarrvikarantwärters gelöst werden.

(2) Stellen sich im Probejahr oder in dem darauffolgenden Jahr Mängel in der Gesundheit, in der Begabung oder im Charakter des Pfarrvikarantwärters heraus, so kann das Kuratorium des Pfarrvikarseminars den Pfarrvikarantwärter nach seiner mündlichen oder schriftlichen Anhörung sowie nach Anhörung des Studiendirektors entlassen. Die Entscheidung des Kuratoriums unterliegt auf Antrag des Pfarrvikarantwärters der Nachprüfung durch das Landeskirchenamt. Der Antrag ist innerhalb einer Frist von einem Monat nach Zugang der Entscheidung beim Landeskirchenamt schriftlich zu stellen.

(3) Über die Wiederaufnahme eines vom Kuratorium entlassenen Pfarrvikarantwärters in die Ausbildung entscheidet das Landeskirchenamt nach Anhörung des Studiendirektors.

(4) Stellen sich im weiteren Verlauf der Ausbildung charakterliche Mängel oder Begabungsmängel heraus, die eine fruchtbare Mitarbeit in der weiteren Ausbildung nicht erwarten lassen, oder treten solche Gesundheitsmängel oder körperliche Gebrechen auf, die den Pfarrvikarantwärter nicht mehr für die künftige Ausübung des Amtes eines Pfarrvikars als voll geeignet erscheinen lassen, so entläßt das Landeskirchenamt den Pfarrvikarantwärter aus der Ausbildung. Vor der Entscheidung sind der Pfarrvikarantwärter sowie der Landessuperintendent und der Superintendent, deren besonderer Dienstaufsicht der Pfarrvikarantwärter untersteht, und der Studiendirektor zu hören.

## III.

### Die Eignungsprüfung

#### § 9

#### Bewerbung, Zulassung und Termine

(1) Bewerbungen und Zulassung zur Eignungsprüfung (Bewerbung um Aufnahme in die Pfarrvikarantausbildung) sind bis zum 31. Januar jedes Jahres beim Landeskirchenamt schriftlich einzureichen. Die Bewerbungen müssen von den Antragstellern selbst verfaßt und von ihnen unterschrieben sein.

(2) Den Meldungen sind beizufügen:

1. Geburts-, Tauf- und Konfirmationsschein,
2. das Abgangszeugnis der Volksschule und der Nachweis der abgeschlossenen Berufsausbildung oder der Nachweis der Mittleren Reife.
3. ein versiegeltes pfarramtliches Zeugnis, das sich zur Person des Bewerbers, über seine Beteiligung am Gemeindeleben und seine Eignung für die Pfarrvikarantausbildung aussprechen soll,
4. ein Zeugnis des letzten Religionslehrers (soweit möglich),
5. ein versiegeltes amtsärztliches Zeugnis über den Gesundheitszustand des Bewerbers und seine Berufstauglichkeit; aus dem Zeugnis muß ersichtlich sein, ob und an welchen Gebrechen der Bewerber leidet und inwieweit diese ihn an der Ausübung des pfarramtlichen Dienstes behindern,
6. sonstige Zeugnisse über etwaige berufliche Tätigkeit des Bewerbers,
7. ein selbst verfaßter handgeschriebener Lebenslauf,
8. ein Paßbild.

(3) Weitere Zeugnisse über die Persönlichkeit des Bewerbers können beigelegt oder vom Landeskirchenamt verlangt werden.

(4) Über die Zulassung des Bewerbers zur Eignungsprüfung entscheidet das Landeskirchenamt. Sie wird dem Bewerber bei der Einladung zur Eignungsprüfung

mitgeteilt. Eine Zurückweisung ist dem Bewerber möglichst bald schriftlich zu eröffnen.

(5) Für jeden im Herbst beginnenden Ausbildungslehrgang findet die Eignungsprüfung im Frühjahr statt. Für Bewerber um den besonderen Ausbildungsgang (§ 3) kann vom Landeskirchenamt jederzeit ein Termin für eine Eignungsprüfung festgesetzt werden.

#### § 10

##### Prüfungskommission für die Eignungsprüfung

(1) Der Kommission für die Eignungsprüfung gehören ein Vertreter des Landeskirchenamtes als Vorsitzender sowie der Studiendirektor an, der den Vorsitzenden in den vom Landeskirchenamt bestimmten Fällen vertritt.

(2) Weiterhin gehören der Kommission für die Eignungsprüfung die hauptamtlichen Dozenten des Pfarrvikarseminars an.

(3) Falls erforderlich, können vom Landeskirchenamt weitere Mitglieder in die Kommission berufen werden.

#### § 11

##### Ziel und Inhalt der Eignungsprüfung

##### I. Ziel der Eignungsprüfung

(1) In der Eignungsprüfung soll ermittelt werden, ob der Bewerber nach seiner geistigen Begabung und charakterlichen Haltung den Anforderungen der Ausbildung und des pfarramtlichen Dienstes gewachsen ist.

(2) Bei Bewerbern gemäß § 3 ist in der Eignungsprüfung zugleich festzustellen, welcher Ausbildungsgang gemäß § 3 für den Bewerber noch erforderlich ist.

##### II. Inhalt der Eignungsprüfung

(3) Bei der Eignungsprüfung sollen den Bewerbern folgende Aufgaben gestellt werden:

1. Anfertigung eines Aufsatzes, hierbei sind drei Themen zur Auswahl zu stellen,
2. Teilnahme an einem Gruppengespräch über ein gestelltes Thema,
3. Teilnahme an zwei einstündigen Vorlesungen theologischen Inhalts. Die Bewerber haben daran anschließend den Inhalt der Vorlesungen unter einem gegebenen Thema schriftlich zu verarbeiten.

(4) Daneben ist das Allgemeinwissen und die Persönlichkeit des Bewerbers in Einzelgesprächen zu prüfen. Hierzu werden jedem Mitglied der Prüfungskommission 5 bis höchstens 7 Bewerber zugewiesen. Den Kommissionsmitgliedern sind die Bewerbungsunterlagen der zu ihrer Gruppe gehörenden Bewerber zur Kenntnis zu geben.

(5) Darüber hinaus können noch mit einzelnen Bewerbern Einzelgespräche mit der gesamten Prüfungskommission geführt werden.

(6) Um das Ziel der Eignungsprüfung zu erreichen, können auch andere geeignete Maßnahmen getroffen werden.

(7) Bei Eignungsprüfungen von Bewerbern um den besonderen Ausbildungsgang (§ 3) kann von den Bestimmungen des Abs. 3 abgesehen werden. Der Inhalt der Eignungsprüfung soll den bildungsmäßigen und beruflichen Voraussetzungen des Bewerbers entsprechen.

#### § 12

##### Prüfungsunterlagen und Prüfungsergebnisse

(1) Über die Prüfungen sind Aufzeichnungen zu machen, aus denen die Namen der Prüfenden, der Ge-

prüften, die Ergebnisse der den Gerprüften gestellten Aufgaben sowie eine Charakterisierung ihrer Persönlichkeit zu ersehen sind.

(2) Nach beendeter Prüfung stellt die Prüfungskommission unter Würdigung der Gesamtpersönlichkeit das Ergebnis der Prüfung fest. Dabei sind folgende Prädikate zu verwenden:

empfohlen,  
bedingt empfohlen,  
nicht empfohlen.

(3) Bei den Bewerbern, die nicht für die Aufnahme empfohlen werden können, ist zu bemerken, ob die Wiederholung der Eignungsprüfung empfohlen werden kann oder nicht, oder ob der Bewerber für eine andere kirchliche Ausbildung geeignet erscheint.

(4) Über das Ergebnis von Eignungsprüfungen nach § 11 Abs. 7 ist unter Berücksichtigung von § 11 Abs. 2 ein ausführlicher Bericht abzufassen.

#### § 13

##### Mitteilung der Prüfungsergebnisse

(1) Den Bewerbern, die für die Aufnahme in die Ausbildung nicht empfohlen werden können, soll bei der Bekanntgabe nach § 41 Abs. 5 mitgeteilt werden, ob ihnen eine Wiederholung der Eignungsprüfung empfohlen werden kann oder nicht. Scheint der Bewerber für einen anderen kirchlichen Dienst geeignet, soll dies mit ihm besprochen werden.

(2) Auf Grund der Empfehlung der Prüfungskommission entscheidet das Landeskirchenamt über die Aufnahme der Bewerber in die Ausbildung. Das Landeskirchenamt ist dabei nicht an die Empfehlung der Prüfungskommission gebunden. Die Entscheidung ist den Bewerbern schriftlich zu eröffnen. Den abgelehnten Bewerbern ist mitzuteilen, ob ihnen zu einer Wiederholung der Eignungsprüfung geraten werden kann oder nicht.

#### IV.

##### Die erste Zwischenprüfung

#### § 14

##### Zulassung und Termin

(1) Einer besonderen Meldung zur ersten Zwischenprüfung bedarf es nicht. Zugelassen sind alle Pfarrvikaranwärter, die ordnungsgemäß an der Ausbildung der Vorstufe teilgenommen haben. Sechs Wochen vor dem für die mündliche Prüfung festgesetzten Termin reicht der örtliche Leiter des Pfarrvikarseminars in Hermannsburg eine kurze Beurteilung ein. Die Beurteilung hat sich über Begabung, Charakter und Eignung des Prüflings auszusprechen.

(2) Die erste Zwischenprüfung findet jeweils im Monat vor dem Beginn der Herbstferien statt, die dazu gehörende Prüfung in Griechisch im darauffolgenden Dezember.

#### § 15

##### Prüfungskommission für die erste Zwischenprüfung

(1) Der Kommission für die erste Zwischenprüfung gehören ein Vertreter des Landeskirchenamtes als Vorsitzender sowie der Studiendirektor an, der den Vorsitzenden in den vom Landeskirchenamt bestimmten Fällen vertritt.

(2) Weiterhin gehören der Kommission der örtliche Leiter des Pfarrvikarseminars in Hermannsburg und die vom Vorsitzenden jeweils benannten, in der Vorstufe tätigen Dozenten an.

(3) Falls erforderlich können vom Landeskirchenamt weitere Mitglieder in die Kommission berufen werden.

## § 16

## Ziel der Prüfung und Prüfungsfächer

(1) Die erste Zwischenprüfung soll ermitteln, ob der Prüfling den Wissensstoff der Vorstufe sich angeeignet und selbständig verarbeitet sowie die Voraussetzungen für die Aufnahme in die Unterstufe erlangt hat.

(2) Die Prüfungsfächer der ersten Zwischenprüfung sind:

1. Bibelkunde und Einleitungswissenschaft des Alten Testaments und des Neuen Testaments,
2. Deutsch,
3. Geschichte,
4. Latein,
5. Griechisch.

## § 17

## Die schriftliche Prüfung

(1) Die schriftliche Prüfung besteht in der unter Aufsicht erfolgenden Anfertigung von je einer Arbeit in Deutsch, Latein und Griechisch (Klausur).

(2) Für die Arbeit in Deutsch stehen fünf, für die Arbeiten in Latein und Griechisch je drei Stunden zur Verfügung.

(3) Für die Arbeit in Deutsch sind drei Themen — darunter eine Verständnisfrage und eine Interpretationsaufgabe aus bekannten Stoffgebieten — zur Wahl zu stellen.

(4) Für die Arbeit in Latein ist zur Übersetzung ein etwa 20 Zeilen (150—160 Wörter) langer Text aus Caesar, De Bello Gallico, zur Übersetzung aufzugeben. Außerdem sind 5 Verbalformen zu analysieren. Der Text soll von mittlerer Schwierigkeit sein. Alle Prüflinge erhalten den gleichen Text.

(5) In Griechisch ist ein etwa 20 Zeilen (150—160 Wörter) langer Text aus Xenophon, Anabasis, zur Übersetzung aufzugeben. Außerdem sind 5 Verbalformen zu analysieren. Der Text soll von mittlerer Schwierigkeit sein. Alle Prüflinge erhalten den gleichen Text.

## § 18

## Die mündliche Prüfung

## I. Allgemein

Die mündliche Prüfung wird von dem jeweiligen Fachdozenten in Gegenwart der Prüfungskommission abgenommen. Es dürfen nicht mehr als drei, ausnahmsweise vier Prüflinge zusammen geprüft werden.

Die Dauer der mündlichen Prüfung richtet sich nach den bei den einzelnen Prüfungsfächern angegebenen Prüfungszeiten. Von diesen Prüfungszeiten darf nur mit Genehmigung des Vorsitzenden aus dringenden Gründen abgewichen werden.

Die mündliche Prüfung in den Fächern Deutsch, Geschichte, Latein und Griechisch ist nur bei den Prüflingen vorzunehmen, bei denen eine größere Differenz zwischen der Vorzensur und dem Ergebnis der schriftlichen Klausurarbeit besteht, oder die die Prüfungskommission dazu bestimmt.

## II. Bibelkunde und Einleitungswissenschaft des Alten und Neuen Testaments

Die Prüfung soll feststellen, ob der Prüfling die als Grundlage für die Exegese notwendigen Kenntnisse und Erkenntnisse besitzt. Außerdem kann die Bekanntheit mit dem Luthertext bei den wichtigsten Stellen erwartet werden.

Die Zensuren sind für Bibelkunde und Einleitungswissenschaft gesondert zu erteilen und danach in einem

Gesamtergebnis zusammenzuziehen. Die Prüfungsdauer darf 20 Minuten nicht überschreiten.

Der Prüfling wird nur in Bibelkunde und Einleitungswissenschaft entweder des Alten oder des Neuen Testaments geprüft. Über das zu prüfende Fach entscheidet die Prüfungskommission unmittelbar vor der Prüfung.

## III. Deutsch

Die Prüfungsaufgaben sollen so gestellt sein, daß der Prüfling an einer Auswahl von sechs im Kurs besprochenen Werken und drei Gedichten seiner Wahl ein Verständnis für das Wesen der Dichtung in ihren drei Grundgattungen und für den Ausdruckswert der Sprache nachweisen kann. Er soll dabei auch in großen Zügen Übersicht über die Geschichte der deutschen Literatur von der Klassik an zeigen. Mindestens ein Werk soll aus dem 18. Jahrhundert oder älter sein, mindestens zwei Werke und ein Gedicht sollen dem 19. Jahrhundert angehören.

Ein vorgelegter Text soll zusammenfassend mündlich wiedergegeben, eine vorgelegte gedankliche Sentenz soll in ihrer Tragweite erkannt und stellungnehmend erörtert, ein Dichtungstext soll interpretiert werden können. Sprachgeschichtliche Aufgaben sollen in der Regel mit der Lutherbibel und modernen Übertragungen im Zusammenhang stehen.

In 20 Minuten soll der Prüfling eine aus den Sachgebieten ausgewählte, seine besonderen Fähigkeiten berücksichtigende Aufgabe vorbereiten, die im allgemeinen aus einem kurzen Text und einer Frage dazu bestehen soll. Die Lösung soll in etwa 10 Minuten mündlich vorgetragen werden. Dabei kann der Prüfling seinen Stichwortzettel benutzen. Entweder aus der Aufgabe heraus oder an sie anschließend soll bei Bedarf ein kurzes Gespräch entwickelt werden.

Die Prüfung soll feststellen, ob der Prüfling die Muttersprache in Wort und Schrift beherrscht, und ausweisen, wieweit er sprachliche Ausdruckswerte erkennen und anwenden kann und wieweit er produktiv oder reproduktiv Gedanken oder Empfindungen sprachlichen Ausdruck zu geben vermag.

## IV. Geschichte

Die Prüfung soll zeigen, daß der Prüfling einen Überblick über die Kräfte hat, die das politische Leben der Gegenwart bestimmen. Dabei muß er Einzelkenntnisse über einen selbstgewählten Abschnitt aus der alten (griechischen oder römischen) Geschichte, über die politische Geschichte der Reformationszeit und über die (westeuropäische) Geschichte seit der französischen Revolution nachweisen. Stets soll jedoch die Beziehung zur Gegenwart betont bleiben.

In einer Vorbereitungszeit von 15 Minuten soll der Prüfling ein Kurzreferat von 5 Minuten zu einem sachlich bestimmten, der freien Ausführung Raum lassenden Thema aus den drei genannten Stoffbereichen vorbereiten und dieses Referat nach seinen Stichworten vortragen. Von dem gestellten Thema ausgehend, kann ein Gespräch weitere Kenntnisse, einen allgemeinen Überblick und das geschichtliche Verständnis feststellen.

## V. Latein

Ein nicht zu schwerer Text von etwa 5 bis 6 Druckzeilen (50 bis 60 Wörter) soll ins Deutsche übersetzt werden. Der Text ist in der Regel aus Caesar, De Bello Gallico, zu nehmen, doch können nach ausreichender Lektüre im Unterricht auch geeignete Texte aus der Patristik vorgelegt werden. Diese Tatsache muß den betreffenden Prüflingen vorher bekanntgemacht werden.

Die Prüfung soll feststellen, ob der Prüfling die notwendige Sicherheit in den Elementen der lateinischen Formen- und Satzlehre und einen ausreichenden Vokabelschatz hat, um mit lateinischen Quellen umgehen und sie sachgemäß ins Deutsche übersetzen zu können, und ob er von der Sprache her Einblick in die Weltanschauung des Römertums als einer der Grundlagen des gegenwärtigen Lebens hat.

Die Prüfungsdauer soll 10 Minuten nicht überschreiten. Zur Vorbereitung der Übersetzung ist dem Prüfling eine Vorbereitungszeit von höchstens 5 Minuten zu geben.

#### VI. Griechisch

Ein nicht zu schwerer Text von 5 bis 6 Druckzeilen (50 bis 60 Wörter) soll ins Deutsche übersetzt werden. Der Text ist in der Regel aus Xenophon, Anabasis, zu nehmen, doch kann nach ausreichender Lektüre im Unterricht auch eine Stelle aus Platon vorgelegt werden. Diese Tatsache muß dem betreffenden Prüfling vorher bekanntgemacht werden. Die Prüfung soll feststellen, ob der Prüfling die notwendige Sicherheit in den Elementen der griechischen Formen- und Satzlehre und einen ausreichenden Vokabelschatz hat, um mit griechischen Quellen umgehen und sie sachgemäß ins Deutsche übersetzen zu können, und ob er von der Sprache her Einsicht in die Weltanschauung des Griechentums hat. Die Prüfung soll 10 Minuten nicht überschreiten. Zur Vorbereitung ist dem Prüfling eine Vorbereitungszeit von höchstens 5 Minuten zu geben.

#### § 19

##### Wertung der Prüfung und Zeugnis

(1) Das Gesamtergebnis der Prüfung ist unter Würdigung der Gesamtpersönlichkeit mit den Prädikaten „bestanden“ oder „nicht bestanden“ auszudrücken.

(2) Ist die Prüfung in Griechisch zeitlich von der Prüfung in den anderen Fächern getrennt, gilt das Prüfungsergebnis in den anderen Fächern bis zur Abnahme der Prüfung in Griechisch als vorläufiges.

(3) Die Prüfung gilt als nicht bestanden, wenn der Durchschnitt der Ergebnisse in den einzelnen Fächern unter „ausreichend“ liegt, oder wenn in einem der Prüfungsfächer das Prädikat „ungenügend“ erteilt werden mußte, oder wenn in den beiden biblischen Fächern oder den beiden Sprachen die Prädikate „mangelhaft“ oder „geringer“ gegeben werden mußten.

(4) Dem Prüfling ist nach Abnahme der Prüfung in Griechisch ein Zeugnis mit den Ergebnissen in den einzelnen Fächern und dem Gesamtergebnis auszuhändigen.

#### § 20

##### Wiederholung der Prüfung,

##### Rücktritt von der Prüfung und Nachprüfungen

(1) Wer die Prüfung nicht bestanden hat, ist in der Regel aus der Pfarrvikarusbildung zu entlassen. Die Prüfungskommission hat bei Vorlage des Prüfungsergebnisses zur Frage der Entlassung Stellung zu nehmen.

(2) Sofern der Prüfling nicht von sich aus um Entlassung aus der Ausbildung bittet, liegt die Entscheidung über die Entlassung beim Landeskirchenamt. Die Entlassung ist auf jeden Fall vorzunehmen, wenn der Prüfling bereits vorher einen Teil der Ausbildung wiederholt hat. Liegen anzuerkennende Gründe vor, kann das Landeskirchenamt den Prüfling unter Belassung im Seminar zu der nach einem Jahr stattfindenden Prüfung erneut zulassen.

(3) Ein Prüfling kann, nachdem er sich zur Prüfung gemeldet hat, nur aus gesundheitlichen oder aus ande-

ren zwingenden, nicht in seiner Person liegenden Gründen von der Prüfung zurücktreten. Erfolgt der Rücktritt vor oder während der Klausurarbeiten, so können die fehlenden Klausurarbeiten gegebenenfalls vor dem Termin der mündlichen Prüfung nachgeholt werden, soweit dies zeitlich möglich ist. Erfolgt der Rücktritt zwischen den Klausurarbeiten und dem Termin der mündlichen Prüfung, so kann die mündliche Prüfung zu einem vom Landeskirchenamt festzusetzenden Sondertermin nachgeholt werden, soweit die Gründe des Rücktritts anzuerkennen sind. Können die Klausurarbeiten nicht vor der mündlichen Prüfung nachgeholt werden, so ist für die schriftliche und mündliche Prüfung ein Sondertermin anzusetzen, soweit die Gründe anzuerkennen sind.

(4) Können die Gründe zum Rücktritt nicht anerkannt werden, so ist die Prüfung als nicht bestanden anzusehen. Hierbei richtet sich das weitere Verfahren nach den Bestimmungen von Absatz 1 und 2.

(5) Der Rücktritt ist dem Vorsitzenden der Prüfungskommission schriftlich anzuzeigen. Dabei sind die ihn rechtfertigenden Gründe unter Beifügung der nötigen Bescheinigungen darzulegen.

(6) Wer die Prüfung nicht bestanden hat oder ohne ausreichenden Entschuldigungsgrund zur Prüfung nicht erschienen ist, kann, wenn er auch eine neu angesetzte Prüfung nicht besteht oder ohne ausreichenden Entschuldigungsgrund zu dem neu angesetzten Prüfungstermin nicht erscheint, zu einer weiteren Prüfung nicht zugelassen werden.

(7) Hat der Prüfling in einem der Fächer Bibelkunde und Einleitungswissenschaft des Alten Testaments, Bibelkunde und Einleitungswissenschaft des Neuen Testaments oder Griechisch das Prädikat „mangelhaft“, so ist die Prüfung nach einem Jahr zu wiederholen, ohne daß der Ausbildungsgang unterbrochen wird. Erreicht der Prüfling bei der Wiederholung der Prüfung kein besseres Prädikat, so ist zu prüfen, ob er aus der Ausbildung entlassen werden muß. Die Entscheidung ist vom Landeskirchenamt auf Grund der Beurteilung durch die Prüfungskommission zu treffen.

#### V.

##### Die zweite Zwischenprüfung

#### § 21

##### Zulassung und Termin

(1) Einer besonderen Meldung zur zweiten Zwischenprüfung bedarf es nicht. Zugelassen sind alle Pfarrvikaranwärter, die ordnungsgemäß an der Ausbildung der Unterstufe teilgenommen haben. Sechs Wochen vor dem für die mündliche Prüfung festgesetzten Termin reicht der Studiendirektor über jeden Prüfling eine kurze Beurteilung ein. Die Beurteilung hat sich über Begabung, Charakter und Eignung des Prüflings auszusprechen.

(2) Die zweite Zwischenprüfung findet jeweils im Monat vor dem Beginn der Herbstferien statt.

#### § 22

##### Prüfungskommission für die zweite Zwischenprüfung

(1) Der Kommission für die zweite Zwischenprüfung gehören ein Vertreter des Landeskirchenamtes als Vorsitzender sowie der Studiendirektor an, der den Vorsitzenden in den vom Landeskirchenamt bestimmten Fällen vertritt.

(2) Weiterhin gehören der Kommission der prüfende Fachdozent und ein weiterer Beisitzer an, der aus den Dozenten des Pfarrvikarseminars vom Vorsitzenden bestimmt wird.

(3) Falls erforderlich, können vom Landeskirchenamt weitere Mitglieder in die Kommission berufen werden.

### § 23

#### Ziel der Prüfung und Prüfungsfächer

(1) Die zweite Zwischenprüfung stellt den ersten Teil der Pfarrvikarprüfung dar. Sie soll ermitteln, ob sich der Prüfling in den beiden Fächern das notwendige grundlegende Wissen angeeignet, es selbständig verarbeitet hat und für den praktischen Dienst verwerten kann.

(2) Die Prüfungsfächer in der zweiten Zwischenprüfung sind:

1. Kirchen- und Dogmengeschichte,
2. Philosophie.

### § 24

#### Inhalt der Prüfung

##### I. Die schriftliche Prüfung

Die schriftliche Prüfung besteht in der unter Aufsicht erfolgenden Anfertigung einer Arbeit in Kirchen- und Dogmengeschichte (Klausur). Für die Anfertigung der Arbeit steht eine Zeit von 3 1/2 Stunden zur Verfügung. Dem Prüfling werden drei Themen aus den verschiedenen Epochen der Kirchengeschichte zur Auswahl gestellt.

##### II. Die mündliche Prüfung

###### I. Allgemeines

Für den mündlichen Teil der zweiten Zwischenprüfung gilt § 18 Buchstabe a Absatz 1 und 2.

Von der mündlichen Prüfung in Kirchen- und Dogmengeschichte können durch die Prüfungskommission diejenigen Prüflinge freigestellt werden, deren Klausur mit dem Prädikat „ausreichend“ oder besser beurteilt werden konnte. In Philosophie sind alle Prüflinge zu prüfen.

###### II. Kirchen- und Dogmengeschichte

Die Prüfung erstreckt sich auf die in der Klausur nicht bearbeiteten Epochen. Die niedersächsische Kirchengeschichte bildet den letzten Teil der mündlichen Prüfung.

Die Prüfung soll feststellen, ob der Prüfling einen Überblick über die wichtigsten Zeiträume der Kirchen- und Dogmengeschichte hat, die wichtigsten Tatsachen kennt und kirchengeschichtlich zu denken und zu urteilen versteht.

Die Prüfung darf 15 Minuten nicht überschreiten.

###### III. Philosophie

Der Prüfung ist der Gesamtstoff der 4-semestrigen Philosophievorlesung zugrunde zu legen. Der Stoff wird den Pfarrvikaranwärtern des 4. Semesters während der ersten 14 Tage des Semesters aufgegliedert in 50 Einzelgebiete bekanntgegeben. Aus diesen hat jeder Prüfling bis 14 Tage vor der Prüfung drei Themen auszuwählen, über die er geprüft zu werden wünscht, und diese Themen der Prüfungskommission schriftlich mitzuteilen. Unter diesen Themen darf das Thema der im Zusammenhang mit der Vorlesung angefertigten Philosophiearbeit nicht vorkommen. Die Stoffgliederung ist der Prüfungskommission vorzulegen.

Die Prüfung soll nicht enzyklopädisch den Umfang des stofflichen Wissens feststellen, sondern vor allem die Fähigkeit des Prüflings, sich begrifflich klar und präzise auszudrücken, genau zu definieren, methodisch und systematisch einwandfrei zu denken und die Einzelprobleme in ihrem Zusammenhang zu verstehen.

Die Prüfungsdauer darf 15 Minuten nicht überschreiten.

Die angefertigten Philosophiearbeiten der Prüflinge sind der Prüfungskommission zur Einsichtnahme vorzulegen.

### § 25

#### Bewertung und Wiederholung der Prüfung

(1) Das Gesamtergebnis ist unter Würdigung der Gesamtpersönlichkeit des Prüflings mit den Prädikaten „bestanden“ oder „nicht bestanden“ festzustellen. Die Prüfung gilt als nicht bestanden, wenn das Prädikat in beiden Fächern „mangelhaft“ oder geringer lautet.

(2) Hat der Prüfling die Prüfung nicht bestanden oder in einem der beiden Fächer das Prädikat „mangelhaft“ oder geringer erhalten, ist die Prüfung in diesem oder in beiden Fächern nach einem Jahr zu wiederholen. Eine Unterbrechung des Ausbildungsganges erfolgt nicht. Führt die Wiederholung der Prüfung zu keinem besseren Ergebnis, entscheidet das Landeskirchenamt, ob die Entlassung des Prüflings aus der Pfarrvikarbildung erforderlich ist.

(3) Tritt ein Prüfling von der Prüfung zurück, so gelten die Bestimmungen des § 20 Abs. 3 bis 5 sinngemäß.

## VI.

### Die Pfarrvikarprüfung

### § 26

#### Ziel der Prüfung

(1) Die Pfarrvikarprüfung soll erweisen, ob der Prüfling fähig und reif ist, das Amt eines Pfarrvikars in der Ev.-luth. Landeskirche Hannovers zu übernehmen.

(2) In der Prüfung ist zu ermitteln, ob der Prüfling zu theologischem Denken und präzisiertem Ausdruck desselben fähig ist, über das notwendige grundlegende Wissen in den Prüfungsfächern verfügt und seine Kenntnisse in der Praxis des pfarramtlichen Dienstes verwenden kann.

(3) Vom Prüfling ist jedoch nicht zu fordern, daß er eigene Forschungsergebnisse vorlegt oder über spezielle Randfragen des Prüfungsfaches orientiert ist. Werden besondere Kenntnisse und Einsichten vom Prüfling dargeboten, so erfahren diese besondere Berücksichtigung bei der Beurteilung.

### § 27

#### Meldung, Zulassung und Termin

(1) Die Meldungen zur Pfarrvikarprüfung sind bis zum 15. März des Prüfungsjahres dem Studiendirektor schriftlich vorzulegen und müssen von den Pfarrvikaranwärtern selbst verfaßt und von ihnen unterschrieben sein. Die Meldungen werden vom Studiendirektor gesammelt dem Landeskirchenamt bis zum 31. März vorgelegt.

(2) Der Vorlage ist eine Beurteilung über jeden Prüfling beizufügen, die sich über den Bildungsgang und die Lebensführung des Pfarrvikaranwärters in Gemeinde und Seminar sowie seine besonderen Begabungen und Schwächen zu äußern hat. Daneben kann mitgeteilt werden, für welchen pfarramtlichen Dienst sich der Pfarrvikaranwärter besonders eignet.

(3) Der Pfarrvikaranwärter kann einen Bericht über seine besonderen Studien und die Besonderheiten seines Ausbildungsganges beifügen.

(4) Das Landeskirchenamt entscheidet darüber, ob der Antragsteller zur Prüfung zugelassen oder — namentlich wegen sittlicher Bedenken oder wegen seines Gesundheitszustandes —, sei es für jetzt oder für

immer, zurückzuweisen ist. Eine Zurückweisung eröffnet es dem Antragsteller schriftlich unmittelbar. Die Zurückweisung soll in der Regel begründet werden.

(5) Das Landeskirchenamt verteilt daraufhin die von ihm zur Prüfung Zugelassenen auf die einzelnen Abteilungen der Prüfungskommission und übersendet die Meldung mit den Anlagen den Vorsitzenden der einzelnen Abteilungen mit dem Auftrage, die Zugelassenen der Pfarrvikarprüfung zu unterziehen. Jeder Prüfungskommission sollen in der Regel bis zu vier, ausnahmsweise bis zu sechs Prüflinge überwiesen werden.

(6) Die Pfarrvikarprüfung findet einmal im Jahr, möglichst gegen Ende des Ausbildungsjahres, statt.

#### § 28

##### Prüfungskommission für die Pfarrvikarprüfung

Für die Pfarrvikarprüfung wird vom Landeskirchenamt aus den in der Landeskirche tätigen Geistlichen und Pfarrvikaren, die dafür geeignet sind, jeweils auf die Dauer von drei Jahren eine Prüfungskommission gebildet. In der Prüfungskommission werden nach Bedarf Abteilungen gebildet, deren jede aus dem Vorsitzenden, der ein Vertreter des Landeskirchenamtes sein muß, und zwei Beisitzern besteht. Jeder Abteilung kann ein Dozent des Pfarrvikarseminars als beratendes Mitglied beigegeben werden.

#### § 29

##### Die schriftliche Prüfung

###### I. Inhalt der schriftlichen Prüfung

(1) Die schriftliche Prüfung besteht

1. in der häuslichen Anfertigung einer theologischen Arbeit, einer Predigt und eines katechetischen Entwurfs,
2. in der unter Aufsicht erfolgenden Anfertigung einer Arbeit aus dem Gebiet der praktischen Theologie (Klausur).

(2) Das Thema der theologischen Hausarbeit ist aus dem Gebiet der biblischen oder der systematischen Theologie zu wählen.

###### II. Einzelheiten der häuslichen Aufgaben

(3) Für die häuslichen Aufgaben ist das Thema der theologischen Arbeit und der Predigttext in der Regel gleichmäßig für alle Prüflinge zu wählen, der Text zu dem katechetischen Entwurf für alle verschieden.

(4) Zur Ausarbeitung der drei häuslichen Aufgaben ist eine 6-wöchige Frist zu gewähren.

(5) Die theologische Hausarbeit soll ohne Anmerkungen 25 Schreibmaschinenseiten (1/3 Rand, 1 1/2-zeilig beschrieben) nicht überschreiten.

(6) Bei der Predigt sind eine Exegese und Meditation nicht schriftlich vorzulegen.

(7) Als Form des katechetischen Entwurfs wird eine ausführliche Disposition mit Angabe des zu verwendenden Entwicklungstoffes erwartet.

(8) Unter jeder der häuslichen Arbeiten ist die benutzte Literatur anzugeben mit der Versicherung, daß weitere als die angegebenen Hilfsmittel nicht benutzt sind.

###### III. Einzelheiten der Klausur

(9) Die theologische Klausurarbeit soll einige Tage vor der mündlichen Prüfung angefertigt werden. Für die Anfertigung der Klausurarbeit stehen 4 Stunden zur Verfügung.

(10) Den Prüflingen werden zwei Themen aus verschiedenen Gebieten der praktischen Theologie zur Wahl gestellt.

(11) Zwischen der Ablieferung der Hausaufgaben und dem Tage der Klausurarbeit soll eine Frist von mindestens 14 Tagen liegen.

#### § 30

##### Die mündliche Prüfung

###### (Allgemeines)

(1) Die Prüfungsfächer der mündlichen Prüfung sind:

1. Exegese und Theologie des Alten Testaments,
2. Exegese und Theologie des Neuen Testaments,
3. Dogmatik,
4. Ethik,
5. Homiletik,
6. Katechetik,
7. Seelsorge,
8. Liturgik,
9. Kirchenrecht.

(2) Die mündliche Prüfung beginnt möglichst einige Tage nach den Klausurarbeiten. Sie kann bei den einzelnen Prüflingen berücksichtigen, was sie über den Gang ihrer Studien bei ihrer Meldung vorgetragen haben oder auch an Ausführungen der schriftlichen Arbeiten anknüpfen.

(3) Die Dauer der mündlichen Prüfung richtet sich nach den bei den einzelnen Fächern angegebenen Prüfungszeiten. Von diesen Prüfungszeiten darf nur mit Genehmigung des Vorsitzenden aus dringenden Gründen abgewichen werden.

(4) Bei der mündlichen Prüfung hat jedes Mitglied der Prüfungskommission selbst zu prüfen.

(5) In der mündlichen Prüfung dürfen nicht mehr als zwei, ausnahmsweise drei Prüflinge gemeinsam geprüft werden.

#### § 31

##### Gegenstände der mündlichen Prüfung

###### I. Exegese und Theologie des Alten Testaments

Die Prüfung soll feststellen, ob der Prüfling in der Lage ist, eine eigene deutsche Fassung des vorgelegten Prüfungstextes an Hand vorhandener deutscher Übersetzungen herzustellen, den Text methodisch auszuliegen und ihn vom Gesamtverständnis des Alten Testaments her sachgemäß zu interpretieren.

Denjenigen Prüflingen, welche ausreichende Kenntnisse in der hebräischen Sprache nachweisen können, steht es frei, die Prüfung am hebräischen Text zu machen.

Die Prüfungsdauer darf 20 Minuten nicht überschreiten.

###### II. Exegese und Theologie des Neuen Testaments

Die Prüfung soll feststellen, ob der Prüfling einen beliebigen vorgelegten neutestamentlichen Text übersetzen, in den Zusammenhang der neutestamentlichen Theologie einordnen und auslegen kann. Die Prüfungsdauer darf 20 Minuten nicht überschreiten.

###### III. Dogmatik

Die Prüfung soll feststellen, ob der Prüfling systematisch denken kann, über das notwendige theologische und historische Wissen verfügt und dasselbe in der gegenwärtigen Auseinandersetzung bewähren kann. Fragen der Dogmengeschichte gehören nur soweit zum Prüfungstoff, als sie zum Verstehen der dogmatischen Aussagen unbedingt notwendig sind. Es wird die auswendige Kenntnis der wichtigsten Grundformeln des Augsburger Bekenntnisses erwartet.

Die Prüfung darf 20 Minuten nicht überschreiten.

## IV. Ethik

Die Prüfung soll feststellen, ob der Prüfling die Ethik im Zusammenhang des christlichen Glaubens verstanden und sie in ihrer Auswirkung auf das Leben der Welt selbständig an Hand der neueren einschlägigen Literatur durchdacht hat. Die philosophische Ethik ist aus dem Prüfungsstoff ausgeschlossen.

Die Prüfung darf 15 Minuten nicht überschreiten.

## V. Homiletik

Die Prüfung soll feststellen, ob der Prüfling fähig ist zu einer homiletisch verwendbaren methodischen Textinterpretation und zur Erhebung der kerygmatischen Intention des Textes auf die gegebene Situation und zur verständlichen sprachlichen Gestaltung. Ausgeschlossen aus dem Prüfungsstoff ist die Geschichte der Homiletik.

Die Dauer der Prüfung darf 15 Minuten nicht überschreiten.

## VI. Katechetik

Die Prüfung soll feststellen, ob der Prüfling fähig ist zur kritischen selbständigen Erfüllung der katechetischen Aufgabe im Konfirmandenunterricht, Kindergottesdienst und Berufsschulunterricht. Die auswendige Kenntnis des Kleinen Katechismus kann erwartet werden.

Die Dauer der Prüfung darf 10 Minuten nicht überschreiten.

## VII. Seelsorge

Die Prüfung soll feststellen, ob der Prüfling darüber orientiert ist, worauf es bei der seelsorgerlichen Begegnung ankommt und wie das seelsorgerliche Anliegen in typischen Situationen wahrgenommen werden kann.

Die Dauer der Prüfung darf 10 Minuten nicht überschreiten.

## VIII. Liturgik

Die Prüfung soll feststellen, ob der Prüfling den Sinn der gebräuchlichsten liturgischen Formen versteht und orientiert ist über das liturgische Verhalten des Geistlichen während der Gottesdienste und Amtshandlungen. Die Kenntnis wichtiger Lieder aus dem Gesangbuch kann erwartet werden.

Die Dauer der Prüfung darf 10 Minuten nicht überschreiten.

## IX. Kirchenrecht

Die Prüfung soll feststellen, ob der Prüfling Kenntnis von der geltenden Verfassung der Landeskirche und ihrer Entstehung sowie der wichtigsten kirchenrechtlichen Bestimmungen hat und in der Lage ist, eine Bestimmung des Kirchenrechtes zu verstehen und sinngemäß anzuwenden. Detaillierte Einzelbestimmungen für Sonderfälle sind aus dem Prüfungsstoff ausgeschlossen.

Die Dauer der Prüfung darf 10 Minuten nicht überschreiten.

## X. Praktische Proben

An die mündliche Prüfung schließt sich eine Predigtprobe, die im Vortrage eines Teiles der vorgelegten Predigt besteht, und eine Unterrichtsprobe, der der vorgelegte katechetische Entwurf zugrunde zu legen ist, und eine Probe des liturgischen Vortrags im Singen und Lesen an.

Wenn es möglich ist, kann die Predigt in einem ordentlichen Gottesdienst und die Katechese im Unter-

richt einer Schulklasse oder einer Konfirmandengruppe gehalten werden.

## § 32

## Bewertung und Wiederholung der Prüfung

## I. Bewertung

(1) Das Endurteil ist in folgenden Prädikaten zum Ausdruck zu bringen:

Ausgezeichnet bestanden,  
sehr gut bestanden,  
gut bestanden,  
befriedigend bestanden,  
bestanden,  
nicht bestanden.

(2) Daneben kann eingehender bemerkt werden, was zur besseren Charakterisierung des Geprüften der Kommission zweckmäßig erscheint.

(3) Abgesehen von dem sonstigen Ergebnis ist die Pfarrvikarprüfung nicht bestanden, wenn der Prüfling in zwei Hauptprüfungsfächern das Prädikat „mangelhaft“ oder geringer erhalten hat. Hauptprüfungsfächer sind:

Exegese und Theologie des Alten Testaments,  
Exegese und Theologie des Neuen Testaments,  
Dogmatik,  
Homiletik.

## II. Wiederholung

(4) Wer die Prüfung nicht bestanden hat, kann in der Regel noch einmal, frühestens zu der nach einem Jahr, spätestens zu der nach zwei Jahren stattfindenden Prüfung sich melden. Dem beim Landeskirchenamt einzureichenden Gesuch müssen geeignete Zeugnisse über das weitere Studium und über das Verhalten in der Zwischenzeit und ein über das weitere Studium sich aussprechender Bericht beigelegt werden.

(5) Tritt ein Prüfling, nachdem er sich zur Prüfung gemeldet hat, von der Prüfung zurück, ehe die Klausuraufgabe gestellt ist, so ist ihm, falls er seinen Rücktritt nicht mit genügenden Gründen rechtfertigt, eine erneute Zulassung erst nach einem Jahr zu gestatten.

(6) Ein Prüfling, der zurücktritt, nachdem die Klausuraufgabe gestellt ist, ist als nicht bestanden anzusehen, es sei denn, daß er durch zwingende Gründe an der Fortsetzung der Prüfung verhindert ist. In diesem Falle kann er, ebenso wie der Prüfling, der aus genügenden Gründen zurücktritt, ehe die Klausuraufgabe gestellt ist, entweder noch in demselben Termin vom Landeskirchenamt einer anderen Prüfungsabteilung zugeteilt werden oder sich für einen späteren Termin von neuem melden. Für einen neuen späteren Termin sind jedoch neue Arbeiten zu fordern.

(7) Der Rücktritt ist dem Vorsitzenden der Prüfungsabteilung schriftlich anzuzeigen. Dabei sind die ihn rechtfertigenden Gründe unter Beifügung der nötigen Bescheinigungen, namentlich im Falle der Krankheit einer ärztlichen Bescheinigung, darzulegen.

(8) Wer die Prüfung nicht bestanden hat oder ohne ausreichenden Entschuldigungsgrund zur Prüfung nicht erschienen ist, kann, wenn er auch eine neu angesetzte Prüfung nicht besteht oder ohne ausreichenden Entschuldigungsgrund zu dem neu angesetzten Prüfungstermin nicht erscheint, zu einer weiteren Prüfung nicht zugelassen werden.

(9) Dem Landeskirchenamt bleibt vorbehalten, auch gleich bei der ersten Abweisung die Zulassung zur wiederholten Prüfung auszuschließen, falls das Ergebnis der nicht bestanden Prüfung den ungünstigen

Erfolg bei der wiederholten Prüfung mit Sicherheit vorhersehen läßt.

## VII.

## Pfarrvikarprüfungen von Pfarrvikaranwärtern mit besonderem Ausbildungsgang

## § 33

## Art der Prüfung

Bei Prüfungen nach besonderem Ausbildungsgang gemäß § 3 können die in den Abschnitten V und VI genannten Prüfungen zusammengefaßt werden. Dabei sollen die in § 23 Abs. 1 und § 26 genannten Ziele erreicht werden. Eine Prüfung in Philosophie kann entfallen.

## § 34

## Meldung, Zulassung und Termin

(1) Meldungen zu Pfarrvikarprüfungen nach § 33 können jederzeit schriftlich beim Landeskirchenamt eingereicht werden. Die Meldungen müssen von den Antragstellern selbst verfaßt und unterschrieben sein.

(2) Den Meldungen ist ein versiegeltes Zeugnis des für ihre Vorbereitung auf die Pfarrvikarprüfung zuständigen Geistlichen beizufügen, das sich über den Studiengang, die Beteiligung am Gemeindeleben, die Lebensführung und die Eignung des Antragstellers zu äußern hat. Ebenso ist von dem Antragsteller ein Bericht über seinen Studiengang während der Vorbereitungszeit und die von ihm besonders beachteten Studiengebiete zu geben.

(3) Im übrigen gelten die Bestimmungen des § 27 Abs. 1 bis 4 sinngemäß.

(4) Die Termine für Sonderprüfungen können je nach Bedarf vom Landeskirchenamt festgesetzt werden.

## § 35

## Prüfungskommission

Die Prüfungskommission wird vom Landeskirchenamt in Anlehnung an § 28 gebildet. Unter den Beisitzern soll wenigstens ein Dozent des Pfarrvikarseminars sein.

## VIII.

## Die Prüfung in Hebräisch

## § 36

## Meldung, Zulassung und Termin

(1) Meldungen zur hebräischen Prüfung sind vier Wochen vor Abschluß des Lehrgangs beim Landeskirchenamt einzureichen. Die Meldungen müssen von den Antragstellern selbst verfaßt und unterschrieben sein und können vom Pfarrvikarseminar gesammelt vorgelegt werden. Der den hebräischen Unterricht erteilende Dozent legt zu diesem Termin eine Übersicht über die im Lehrgang gelesenen Abschnitte aus dem Alten Testament vor.

(2) Das Landeskirchenamt entscheidet über die Zulassung der Bewerber zur Prüfung.

(3) Die Prüfung in Hebräisch findet jeweils nach Abschluß eines Lehrgangs in Hebräisch statt. Der Studiendirektor hat dem Landeskirchenamt spätestens vier Wochen vor dem in Aussicht genommenen Termin einen Termin vorzuschlagen.

## § 37

## Prüfungskommission für die Prüfung in Hebräisch

Für die Prüfung in Hebräisch wird vom Landeskirchenamt eine Prüfungskommission aus einem Vertreter des Landeskirchenamtes als Vorsitzendem und zwei Beisitzern gebildet. Der den hebräischen Unter-

richt erteilende Dozent des Pfarrvikarseminars ist als Beisitzer in die Prüfungskommission zu nehmen.

## § 38

## Ziel und Inhalt der Prüfung

(1) Bei der Prüfung sind Sicherheit in der Elementargrammatik, Kenntnis der wichtigsten Vokabeln und Verständnis nicht zu schwieriger Stellen aus dem Alten Testament zu fordern.

(2) Bei der schriftlichen Prüfung hat der Prüfling einen Prosatext von 9 bis 11 Zeilen (Biblia Hebraica von Kittel) ins Deutsche zu übertragen. Außerdem sind etwa 10 in dem Text vorkommende Formen zu bestimmen und in ihrer Besonderheit zu erklären. Der Text muß gedruckt vorgelegt werden. Die Benutzung eines Wörterbuches ist gestattet. Die Arbeitszeit beträgt 3 Stunden.

(3) Bei der mündlichen Prüfung hat der Prüfling eine leichtere Stelle von 2 bis 3 Versen aus dem Alten Testament zu lesen und ins Deutsche zu übersetzen. An die Übersetzung schließt sich eine Besprechung grammatischer Fragen an, in welcher der Prüfling seine Vertrautheit mit den wichtigsten Regeln der hebräischen Sprache beweisen soll.

## § 39

## Bewertung und Wiederholung der Prüfung

(1) Die Prüfung gilt als „nicht bestanden“, wenn das Prädikat „mangelhaft“ oder „geringer“ lautet.

(2) Hat der Prüfling die Prüfung nicht bestanden, kann die Prüfung beim nächsten Prüfungstermin wiederholt werden. Eine zweite Wiederholung der Prüfung ist nicht möglich.

(3) Tritt ein Prüfling von der Prüfung zurück, so gelten die Bestimmungen des § 20 Abs. 3 bis 5 sinngemäß.

## IX.

## Allgemeine Prüfungsbestimmungen

## § 40

Soweit bei den einzelnen Prüfungen keine besonderen Bestimmungen getroffen sind, gelten für alle Prüfungen die nachstehenden allgemeinen Bestimmungen:

## I. Art der Prüfungen

Alle Prüfungen gliedern sich in einen schriftlichen und einen mündlichen Teil.

## II. Prüfungsunterlagen

Über die Prüfung sind Aufzeichnungen zu machen, die die Zeit der Prüfung, die Namen der Prüfenden und der Geprüften und bei jedem Geprüften die Hauptgegenstände der Prüfung, die in seiner Prüfung behandelt sind, in kurzen Umrissen ersehen lassen.

## III. Prüfungsbewertung

Das Ergebnis der Prüfung in den einzelnen Fächern ist mit folgenden Prädikaten zu bewerten:

Ausgezeichnet	
sehr gut	= (1)
gut	= (2+ und 2)
befriedigend	= (2— und 3+)
ausreichend	= (3 und 3—)
mangelhaft	= (4)
ungenügend	= (5)

Wenn ein Mitglied der Prüfungskommission sich in einem Einzelurteil oder im Endurteil mit den übrigen Mitgliedern im Widerspruch befindet, kann es seinen Widerspruch, *schriftlich* zu den Akten begründen.

#### IV. Mitteilung des Prüfungsergebnisses

Nach Feststellung des Schlußergebnisses der Prüfung gibt der Vorsitzende in freier, nichtamtlicher Form den Geprüften die Ergebnisse der Prüfung vorläufig bekannt und bespricht, soweit es erforderlich ist, mit den einzelnen Prüflingen das Prüfungsergebnis. Dabei sind etwaige Wünsche, die ihm von Mitgliedern der Prüfungskommission für diese Verhandlungen ausgesprochen sind, zu berücksichtigen.

#### V. Abschließende Mitteilung durch das Landeskirchenamt

Die förmliche Eröffnung über den Ausfall der Prüfung erfolgt vom Landeskirchenamt aus auf Grund des Urteils der Prüfungskommission und beschränkt sich in der Regel auf das allgemeine Endurteil.

#### VI. Prüfungsgebühren.

Die Prüfungen sind gebührenfrei. Lediglich zur Deckung sachlicher Ausgaben und zur Vergütung der in den Kirchen zu leistenden Dienste wird bei der Pfarrvikarprüfung vom Landeskirchenamt ein Betrag festgesetzt, den die Prüflinge auf Anforderung des Landeskirchenamtes vor der mündlichen Prüfung an die Landeskirchenkasse zu entrichten haben.

X:

#### Schlußbestimmungen

§ 41

Die vorläufige Ausbildungs- und Prüfungsordnung tritt nach 5 Jahren außer Kraft.

#### Das Landeskirchenamt

D. Lilje.

#### Kirchengesetz der Evangelisch-Lutherischen Landeskirche Schleswig-Holsteins zur einstweiligen Wahrnehmung der bischöflichen Aufgaben im südlichen Teil des Sprengels Holstein.

Vom 10. Mai 1962.

(Nachdruck aus Ges.- u. V.-Bl. S. 71)

Die Landessynode der Evangelisch-Lutherischen Landeskirche Schleswig-Holsteins hat folgendes Kirchengesetz beschlossen:

#### Artikel 1

(1) Bis zur kirchengesetzlichen Regelung über die Zahl und Abgrenzung der Sprengel gemäß Artikel 78 Absatz 3 der Rechtsordnung wird für den südlichen Teil des Sprengels Holstein ein Landespropst bestellt.

Der Umfang seines Aufsichtsbereichs wird durch die Kirchenleitung festgesetzt. Innerhalb seines Aufsichtsereichs nimmt der Landespropst die Rechte und Pflichten des Bischofs wahr.

(2) Die für den Landessuperintendenten für Lauenburg geltenden Bestimmungen der Artikel 86 Absatz 3, 96, 105 Absatz 3 und 113 Absatz 2 der Rechtsordnung finden auf den Landespropst entsprechende Anwendung.

(3) Die Kirchenleitung kann den Landespropst mit ihrer Vertretung beauftragen, soweit es aus örtlichen Gründen geboten erscheint; ausgenommen ist die Vertretung der Kirchenleitung bei dem Abschluß von Vereinbarungen, die eine rechtliche Bindung der Landeskirche zum Gegenstand haben.

#### Artikel 2

(1) Der Landespropst wird von der Kirchenleitung auf Lebenszeit ernannt. Sein Amt ist nicht mit einem Gemeindepfarramt oder mit dem Amt eines Propstes verbunden. Sein Dienstsitz wird von der Kirchenleitung bestimmt, die auch seine Vertretung regelt.

(2) Der Landespropst tritt drei Monate nach Ablauf des Monats, in dem er das 70. Lebensjahr vollendet hat, in den Ruhestand. Auf seinen Antrag ist er nach Vollendung des 65. Lebensjahres in den Ruhestand zu versetzen. Bei einer endgültigen Regelung über die Zahl und Abgrenzung der Sprengel tritt er in den Wartestand.

(3) Der Landespropst erhält ein Grundgehalt von 2 224,53 DM monatlich. Soweit eine Dienstwohnung nicht zur Verfügung steht, erhält er einen Ortszuschlag in Höhe der Tarifklasse Ib für Beamte. Daneben wird der Kinderzuschlag nach §§ 8 und 9 des Pfarrbesoldungsgesetzes vom 28. November 1958 in der Fassung vom 10. November 1960 (Kirchl. Ges.- u. V.-Bl. 1958 S. 137 und 1961 S. 1) gewährt. Die Höhe der Dienstaufwandsentschädigung wird durch die Landessynode festgesetzt.

#### Artikel 3

Dieses Kirchengesetz tritt mit dem Tage seiner Verkündung in Kraft.

Kiel, den 5. Juni 1962

Das vorstehende von der 24. (außerordentlichen) Landessynode am 10. Mai 1962 beschlossene Kirchengesetz wird hiermit verkündet. Die Bestimmungen in Artikel 90 Absatz 2 Satz 3 der Rechtsordnung sind eingehalten worden.

#### Die Kirchenleitung

D. Halfmann.

## VI. Deutsches Nationalkomitee des Lutherischen Weltbundes

### Personalnachrichten

Das Deutsche Nationalkomitee des Lutherischen Weltbundes wählte in seiner Sitzung am 10. Oktober 1962 Vizepräsident Dr. Rudolf Weeber, Stuttgart, anstelle von Landesbischof i. R. D. Dr. Martin Haug zu seinem Stellvertretenden Vorsitzenden.

Oberkirchenrat Gottfried Klapper hat mit Wirkung vom 1. Oktober 1962 die Leitung der Geschäftsstelle des

Deutschen Nationalkomitees übernommen. Die Anschrift der Geschäftsstelle bleibt unverändert (Hannover-Herrenhausen, Böttcherstraße 8). Der bisherige Geschäftsführer Oberkirchenrat Wilhelm Gerhold bleibt Leiter der Kanzlei des Landesbischofs der Ev.-luth. Landeskirche Hannovers (Anschrift: Hannover, Calenberger Straße 34).