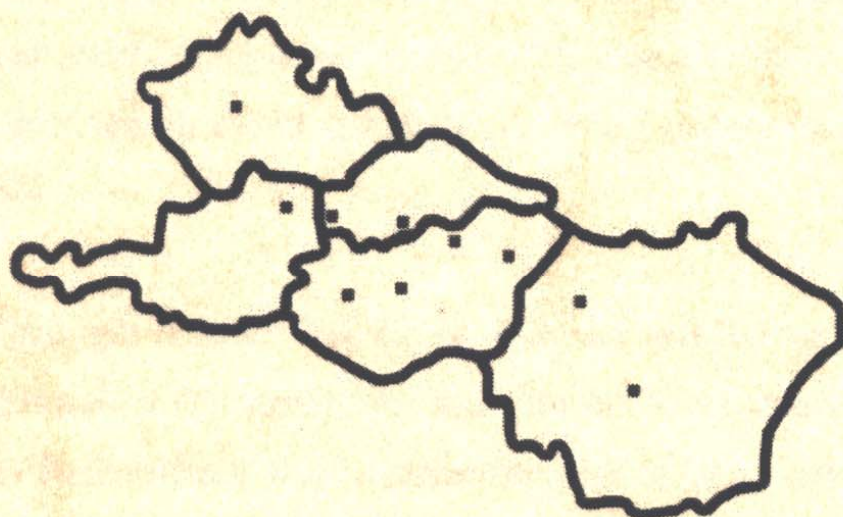




**universität
wien**

EVANGELISCH-THEOLOGISCHE FAKULTÄT

Gutachten und Studien Nr. 6



Robert Schelander und Wolfgang Wischmeyer (Hg.)

Dokumentation der fünften Konferenz des SOMEF

„Nicht unter dem Scheffel! – Theologie heute“

2007 in Berekfürdő / Debrecen

Wien 2008

Vorwort

Die folgenden Beiträge sind Vorträge, die 2007 am fünften Kongress des Süd-Ost-Mittel-Europäischen Fakultätentages für evangelische Theologie gehalten wurden. Die Nachfrage nach Religion sei im Steigen begriffen, so hören wir es allenthalben. Trifft diese Marktkonjunktur auch auf die wissenschaftliche Theologie zu? Welchen Ort wird der Theologischen Ausbildungen im Chor universitärer Fächer zugewiesen und wie gestaltet sie selbst dieses Verhältnis. Unter dem Titel „Nicht unter dem Scheffel – Theologie heute“ leisten die folgenden Artikel Beiträge zu einem selbstbewussten und dialogoffenen Verständnis von Theologie.

Unser Dank gilt Bischof Prof. Dr. G. Bölcskei und Rektor Prof. Dr. S. Fazakas der Reformierten Universität Debrecen für die Mühe der Vorbereitung der Tagung im Reformierten Konferenzzentrum Berekfürdő sowie der Evangelisch-Theologischen Fakultät Wien, welche durch die Aufnahme dieser Publikation in ihre Reihe die Herausgabe möglich gemacht hat.

Robert Schelander

Wolfgang Wischmeyer

Inhaltsverzeichnis

VORWORT	1
STEFAN TOBLER	
Mut und Demut - Die Theologie im Chor der Wissenschaften	5
JURAY BANDY	
Die Geschichte der evangelischen Schule in Šamorín (Sommerein, Somorja)	25
WOLFGANG WISCHMEYER	
Kirchengeschichte im Dialog der Theologischen Disziplinen und der Historischen Wissenschaften	33
DOKUMENTATION: PROGRAMM UND BILDER	51

STEFAN TOBLER

Mut und Demut - Die Theologie im Chor der Wissenschaften

1. Die Theologie an der Universität

1.1. Eine Momentaufnahme: das Sommersemester 2007

Das Departement für Evangelische Theologie in Hermannstadt ist sehr klein. Seine Bedeutung liegt in der sozusagen ‚strategischen‘ Lage einer deutschsprachigen evangelischen Kirche und Theologie inmitten eines mehrheitlich orthodoxen Umfelds. So haben wir eine wichtige Aufgabe im Dialog zwischen den Konfessionen, vor allem zwischen dem Protestantismus und der Orthodoxie mit ihrer sehr unterschiedlichen geschichtlichen Erfahrung und kulturellen Prägung. Dies stand mir seit meinem Antritt als Hochschullehrer in dieser Stadt deutlich vor Augen. Überraschend war für mich aber, dass sich unerwartet eine weitere Dimension des Dialogs hinzugesellt hat, nämlich zwischen dem ‚christlichen‘ und dem ‚säkularisierten‘ Europa.

Für unseren Lehrbetrieb ist es wichtig, dass wir regelmäßig Gaststudenten aufnehmen können. Im Sommersemester 2007 waren dies sieben, wovon fünf aus nicht-theologischen Fächern: zwei Historiker, eine Sozialpädagogin und zwei Heilpädagoginnen (letztere jeweils in Kombination mit einem Praktikum). Von diesen waren zwei zwar getauft, aber ohne kirchliche Bindung, und zwei weitere nicht einmal getauft, sondern – aus dem Osten Deutschlands stammend – völlig ohne Religion aufgewachsen. Als Resultat waren von unseren insgesamt 20 Stu-

dierenden vier der Kirche weitgehend oder vollständig Fernstehende. Sie besuchten bei uns Kurse, die einigermaßen zu ihnen passten: Sprachen, Philosophie, Kirchengeschichte, Ethik.

Wichtig war von Anfang die gegenseitige Offenheit. Weder wir als Christen und Theologen noch sie als Religionslose sollten sich verstecken müssen. So entschied eine dieser Studentinnen, an den Stillen Tagen (den traditionellen Einkehrtagen mit unserem Bischof) zu Anfang des Semesters teilzunehmen. Das Programm mit den drei Andachten pro Tag und der Bibelarbeit war ihr gewiss recht fremd – aber im Wissen, dass sie zu nichts gezwungen war, nahm sie schließlich auch aktiv an der Bibelarbeit teil und war ein kreatives Mitglied ihrer Arbeitsgruppe.

Gewiss merkte ich in den Stunden (ich unterrichtete Philosophiegeschichte und Ethik), dass ich meine Sprache immer wieder einmal anpassen musste. Ich musste mehr erläutern und konnte weniger selbstverständlich von gemeinsamen Grundlagen ausgehen. Aber das empfand ich als positive Herausforderung, nicht als Begrenzung. Bei der abschließenden Evaluation sagte eine der Studentinnen zu mir: „Es war für mich natürlich gewöhnungsbedürftig. Immer wieder wurde von ‚Gott‘ gesprochen, und ich fragte mich ständig: wovon reden sie eigentlich? Was verstehen sie genau darunter? Denn für mich sind das nicht mehr als vier Buchstaben.“

Nicht alle in unserer Kirche, denen ich von dieser Erfahrung erzählte, hatten dafür Verständnis: das gehe doch nicht, das schade doch der Identität unserer theologischen Ausbildungsstätte, oder so ähnlich. Für mich ist es genau das Gegenteil. Wir können uns darüber freuen, dass andere zu uns kommen und uns als Gesprächsbereit erfahren. Wir können uns darüber freuen, dass wir an ihnen unsere Sprache neu prüfen und uns fragen, ob sie nur Wiederholung alter Formulierungen ist oder aber eine echte Suche nach tragfähigen Antworten auf die heutigen Fragen. Es ist gut, wenn die Theologie die Türen weit aufmacht für jenen Teil Europas, der vom Christentum kaum mehr etwas weiss und beständig wächst.

1.2. Unsere Integration in die Universität

Über fünfzig Jahre lang war unser Institut eine selbständige kirchliche Hochschule (in Verbindung mit dem reformierten Mutterinstitut in Klausenburg). Seit März 2006 sind wir hingegen als Departement in die staatliche Universität Lucian Blaga eingegliedert. Oft werden wir gefragt, wie unsere Erfahrung in diesem ersten Jahr aussieht.

In Bezug auf äussere Faktoren kann man Positives und Negatives nennen. Gewiss macht uns die Bürokratie in der unübersichtlichen Organisation der Universität zu schaffen. Die Regeln, aufgestellt für grosse Fakultäten, passen schlecht für unser kleines Departement. Wir leiden unter den undurchsichtigen Strukturen, in denen auch manches nicht läuft, wie es sollte. Andererseits profitieren wir von Synergien, zum Beispiel in der Koordination der Bibliotheken und deren elektronischer Bearbeitung, in der Benutzung von universitären Einrichtungen, in der Koordination der Erasmus-Programme für Gaststudenten, in der Unterstützung durch den Forschungs-Koordinator der Universität.

Das Entscheidende bleibt für mich jedoch die Gewissheit, dass wir als evangelische Theologie an der Universität an unserem ‚natürlichen‘ Ort sind. Hier sollen und können wir uns einbringen und damit unsere Verantwortung für die Gesellschaft wahrnehmen. Hier können wir Zusammenarbeit suchen mit anderen Fakultäten – angefangen bei der orthodoxen theologischen Schwesterfakultät. Hier hat die kleine deutschsprachige Minderheit einen Raum, in dem sie deutlicher gehört wird, als wenn sie unter sich bliebe.

1.3. Die Offenheit Rumäniens für die Religion

In vielerlei Hinsicht macht sich in Rumänien die hohe Bedeutung der Religiosität (in allen Bevölkerungsgruppen) bemerkbar. Dass die Theologie an die Universität

gehört, ist deshalb auch in keiner Weise umstritten. Die orthodoxe Kirche hat diesen Schritt nach 1990 als erste auch ohne Zögern gemacht.

Weniger selbstverständlich – und darum an dieser Stelle erwähnenswert – ist, dass diese gegenseitige Offenheit auch die (im deutschsprachigen Westen so genannten) ‚Freikirchen‘ betrifft, die hier ‚Neoprotestanten‘ genannt werden. Gemäß dem neuen Religionsgesetz von Ende 2006 haben sie (sofern sie zu den 17 anerkannten Religionsgemeinschaften gehören) die gleichen Rechte wie die historischen Kirchen. Diese Rechte gelten auch für den Unterricht, sowohl den Religionsunterricht an den Schulen als auch die theologische Ausbildung an der Universität. Die einzige, aber entscheidende Bedingung für diese staatliche Anerkennung und Unterstützung ist es, dass sie sich den diesbezüglichen staatlichen Regeln unterwerfen.

Zu diesen Regeln gehört das System der akademischen Titel. Seit längerem sind die privaten Hochschulen der Baptisten und Pfingstkirchen daran, junge Wissenschaftler zu anderen theologischen Fakultäten zu schicken, damit sie dort promovieren. Auch unser Departement hat mehrere Doktoranden, vor allem aus den Pfingstkirchen. Diese Ausbildung ist keineswegs nur Formsache. Beim Neutestamentler Hans Klein müssen sie gründliche exegetische Arbeit erlernen und liefern. Ich selber begleite seit zwei Jahren den Dozenten für Dogmatik des Instituts der Pfingstkirchen in Bukarest. Ich habe ihm ein Thema empfohlen, an das er ursprünglich gar nicht gedacht hatte, nämlich Wirtschaftsethik. Es war die bewusste Entscheidung, damit in diesen Kirchen die sozialetische Reflexion zu fördern, die noch deutlich unterentwickelt ist. Mein Doktorand ist inzwischen mit innerem Engagement bei der Sache und macht es gut. Im Laufe der Prüfungen musste er sich zudem intensiv mit klassischer protestantischer Theologie auseinandersetzen: Schleiermacher (er hat die ganze Glaubenslehre durchgearbeitet), Troeltsch, Brunner. Die Tatsache, dass sich Pfingstkirchen in Rumänien auf einen solchen Prozess einlassen, ist von nicht geringem Gewicht, wenn man sich die weltweite Ökumene vor Augen hält, wo deren Einbindung noch ziemlich am Anfang steht.

Ein besonders interessantes Beispiel in diesem Zusammenhang ist das Ansuchen der privaten pfingstkirchlichen Hochschule zur Ausbildung von Religionslehrern in Arad, in die dortige staatliche Universität eingegliedert zu werden. Es wäre in Rumänien der erste Fall einer staatlichen Fakultät mit neoprotestantischer Theologie – und auch europaweit eine große Seltenheit.

Ich hatte die Gelegenheit, kurz mit der dortigen Rektorin zu sprechen. Die Universität ist offen für dieses Experiment, im Wissen, dass es tatsächlich um Neuland geht. Von Seiten der betreffenden Kirchen ist die Entscheidung gewiss stark durch die äusseren Umstände bestimmt. Für den konfessionellen Unterricht in den Schulen braucht es qualifizierte Lehrkräfte, und eine private Hochschule mit Universitätsstatus ist sehr teuer. In einem Gespräch mit dem Präsidenten der Pfingstkirchen Rumäniens hatte ich die Gelegenheit, ihm zu diesem Schritt zu gratulieren und ihn zu ermutigen: „Sie haben in dieser Gesellschaft etwas zu sagen. Und damit es gehört wird, braucht es den entsprechenden Kontext. Die Universität ist einer dieser Kontexte.“

1.4.

Aus Deutschland hört man zurzeit eher andere Töne. Verbreitet ist die Klage über den schwierigen Kampf, die Position der Theologie an der Universität zu halten. Schwer im Einzelnen zu beurteilen ist es, ob es jeweils wirklich um den Kampf um das Recht geht, einen Platz im Chor der Wissenschaften einzunehmen, oder ob es vor allem um das Verteidigen von Besitzständen geht. Jedenfalls geht diese Klage nicht selten mit einer Mahnung an die eigenen Kollegen der Theologie einher: lasst uns nur ja gut wissenschaftlich (und also nicht zu kirchlich) sein, damit wir ernst genommen werden.

Eine solche Diskussion um die Wissenschaftlichkeit der Theologie, soweit sie tatsächlich neu geführt wird, ist nun allerdings ziemlich anachronistisch. Ein kurzer Blick über die letzten 200 Jahre soll das verdeutlichen.

Es gibt seit dem Mittelalter die Diskussion darüber, was die Theologie sei - ob *scientia*, *sapientia* oder *doctrina* -, aber das Resultat solcher Diskussionen hatte im Wesentlichen innertheologische Relevanz. Erst im Übergang zum 19. Jhd. wurde diese Frage zur Frage des Zusammenlebens mit der vorherrschenden gesellschaftlichen Kraft, die ein bestimmtes Verständnis von Wahrheit, Rationalität und Wissenschaftlichkeit eng miteinander verband. Die Suche nach einem neuen Selbstverständnis wurde - jedenfalls im deutschsprachigen Raum - als eine Überlebensfrage von Kirche und Theologie verstanden.

Für Immanuel Kant gereichte es der Theologie zu Ehre, wenn die Philosophie sich mit ihrer Sache bemühte,¹ denn die philosophische Fakultät war für ihn der Ort der Freiheit des Denkens und darum der Ort, wo die Frage nach der Wahrheit entschieden wird. Sie führt die Theologie hin zu einer "auf dem Criticism der praktischen Vernunft gegründeten wahren Religionslehre"².

Kants Schüler Fichte, ein Mitbegründer der Berliner Universität, will der Theologie ein Plätzchen in einer wissenschaftlichen Anstalt nur dann gönnen, wenn sie den "Anspruch auf ihr allein bekannte Geheimnisse und Zaubermittel durch eine unumwundene Erklärung aufgibt, laut bekennend, dass der Wille Gottes ohne alle besondere Offenbarung erkannt werden könne."³ Dass sich die Theologie

¹ I. Kant, *Der Streit der Fakultäten* (1798), in: *Kant's Werke* Band VII, Berlin 1917, 1-116; Zitat 45.

² Ausführlicher heisst es dort: "Wir sollen uns den Geist Christi zum unsrigen machen, oder vielmehr "da er mit der ursprünglichen moralischen Anlage schon in uns liegt, ihm nur Raum zu verschaffen. Und so ist zwischen dem seelenlosen Orthodixism und dem vernunfttödtenden Mysticism die biblische Glaubenslehre, so wie sie vermittelt der Vernunft aus uns selbst entwickelt werden kann, die mit göttlicher Kraft auf aller Menschen Herzen zur gründlichen Besserung hinwirkende und sie in einer allgemeinen (obzwar unsichtbaren) Kirche vereinigende, auf dem Criticism der praktischen Vernunft gegründete wahre Religionslehre." (Kant, *Streit der Fakultäten*, 59).

³ J.G. Fichte, *Deducirter Plan einer zu Berlin zu errichtenden höheren Lehranstalt* (1807), in: *Fichte's sämtliche Werke*, Berlin 1846, Neudruck De Gruyter Berlin 1965, 97-204; Zitat 130. Wissenschaftlicher Verstandesgebrauch heisst, dass "verstanden und bis in seinen letzten

darauf einlassen würde, glaubte Fichte wohl nicht im Ernst. Darum ist seine Vorstellung diese: einige Reste der Theologie, aufgeteilt in philologische und historische Elemente, gehen in anderen Fakultäten auf; es ist dies “der wissenschaftliche Nachlass dieser, als einer priesterlichen Vermittlerin zwischen Gott und den Menschen mit Tode abgegangenen Theologie”.⁴

Falls heute eine moderne Variante von Fichtes Position wie ein Drohgespenst gegen die Theologie ins Feld geführt wird, dann können wir gelassen erklären, dass wir nicht mehr an Gespenster glauben. Jene enge Definition von Wissenschaftlichkeit mag bis in die erste Hälfte des 20. Jahrhunderts noch eine Rolle gespielt haben – sie ist aber heute nicht mehr haltbar. Es gibt nicht „die“ Wissenschaft, so wenig wie es „die Vernunft“ gibt. In diesem Zusammenhang kann zum Beispiel auf die Religionsphilosophie von Ingolf U. Dalferth⁵ verwiesen werden, in der er die Vielfalt der Formen von Rationalität analysiert und deren Verbindung mit Religion, Religionsphilosophie und Theologie beschreibt.

Was es hingegen tatsächlich gibt, sind wissenschaftliche Methoden, denen wir uns verpflichtet sehen. Aber die Vorstellung einer Neutralität der Ausgangspunkte kann keine der bestehenden Wissenschaften aufrechterhalten. Wir brauchen uns deshalb unseres Ausgangspunktes – des Glaubens an Gott – keineswegs zu schämen.

Die Situation der Welt ist übrigens zu ernst, als dass wir uns in anachronistischer Weise um Definitionen von Wissenschaftlichkeit streiten könnten. Ich kann zwar verstehen und respektieren, wenn ein Agnostiker sich schwer tut, den Sinn einer Beschäftigung mit theologischen Gegenständen einzusehen. Aber er wird einse-

Grund durchdrungen werden könne” (130). Die biblischen Bücher seien nicht Erkenntnisquelle, sondern nur “Vehiculum des Volksunterrichtes”, die - unabhängig davon, “was die Verfasser etwa wirklich gesagt haben” - beim Gebrauch so erklärt werden müssen, “wie die Verfasser hätten sagen sollen”, was “also anderwärtsher bekannt seyn müsse” (130). Die Hinwendung zur “wahren Religion des freudigen Rechtthuns” (Ausgewählte Werke in sechs Bänden, Hg. F. Medicus, Darmstadt 1962, Bd.3 132) sei eine Frage der Vernunft und der Redlichkeit.

⁴ Fichte, *Deducirter Plan*, 138. Die jüdisch-christliche Tradition behält dabei noch eine gewisse kulturelle Bedeutung, und deshalb wird auch in Zukunft neben Platon auch Johannes gelesen.

⁵ *Die Wirklichkeit des Möglichen*, Tübingen 2003.

hen, dass die Religion heute ein zunehmend problematischer Faktor in der Welt-politik geworden ist. Das Wachstum fundamentalistischer Tendenzen scheint un-gebrochen. Daneben gibt es aber auch die falsche oder übertriebene Angst vor einem so genannten Fundamentalismus, die aus Vor- und Fehltritten erwächst. Die Notwendigkeit einer sorgfältigen Analyse und Unterscheidung ist ein Grund, die Religion (auch in ihren Formen der konfessionellen Gebundenheit) nicht aus der Welt der Wissenschaft (der Universität) auszugrenzen, sondern Orte zu schaf-fen, an dem öffentlich über Religion nachgedacht und vernünftig darüber disku-tiert werden kann.

2. Ein Orientierungsschema: vier mögliche Verhältnisbestimmungen

Im vergangenen Semester haben wir mit den Studierenden in einem Seminar über das Verhältnis von Natur und Gott bzw. Naturwissenschaft und Gottesbegriff nachgedacht. Als Ausgangspunkt diente ein Buch von Ian G. Barbour⁶. Er analy-siert die lange Diskussion dieses Verhältnisses und teilt die möglichen Positionen in vier Gruppen ein. Seine Einteilung kann ziemlich gut auf das allgemeine Ver-hältnis von Theologie und anderen Wissenschaften angewandt werden und darin der eigenen Standortbestimmung dienen. Die folgenden Gedanken sind allerdings nicht mehr als Stichworte und kurze Hinweise.

2.1. Konflikt

Die Erfahrung eines Konflikts zwischen christlichen Positionen und der tech-nisch-wissenschaftlichen Entwicklung hat eine lange Geschichte. Eng verbunden sind dabei die gesellschaftliche Dimension (mit dem Kampf um Machtsphären und Einfluss) und die wissenschaftliche Grundlegung. In Rumänien mit seiner weit verbreiteten Religiosität und Kirchlichkeit ist zu spüren, dass der rasante

⁶ Wissenschaft und Glaube. Historische und zeitgenössische Aspekte, Göttingen 2003 (Übersetzung von: Religion and Science, San Francisco 1998)

Wandel nach 1989 und die kaum kontrollierbare Überflutung des Landes durch Produkte und Ideen, die nicht hier gewachsen sind, in den Kirchen zu einem starken Abwehrreflex führen. Ein Rückzug auf das Konfliktmodell könnte zwar für einen bestimmten Teil der Menschen zu einer Bündelung der Abwehrkräfte führen, aber ein solcher Rückzug auf bestehende Bastionen dürfte wohl kaum von nachhaltiger Wirkung sein.

In wissenschaftlicher Hinsicht ist dies z.B. in der unglücklichen amerikanischen Diskussion um den Kreationismus zu sehen, der auch in Rumänien nicht wenige Anhänger hat. Als ich den zukünftigen Dekan der oben erwähnten, neu zu gründenden staatlichen Fakultät für die Theologie der Pfingstkirchen danach fragte, welche Forschungsthemen er anzugehen gedenke, nannte er genau dieses Thema. Ich riet ihm dringend, sich auf andere – anthropologische und soziologische – Fragen zu konzentrieren, da genau auf diesen Gebieten aus christlicher Sicht sehr viel in die Debatte eingebracht werden kann und muss, ohne dass man so leicht in die Gefahr der Vermischung der Ebenen gerät, die im Dialog um kosmologische Fragen nur schwer zu vermeiden ist.

2.2. Unabhängigkeit

Die Position der Unabhängigkeit bedeutet, dass man die Selbständigkeit der verschiedenen Disziplinen anerkennt und dabei die Unterschiede in Ausgangspunkten, Anwendungsbereichen und Wissenschaftssprache so sehr betont, dass man sich zwar in Ruhe lässt, aber ein Dialog kaum mehr möglich ist. Aus theologischer Sicht könnte man sich auf eine verkürzende Interpretation von Karl Barth berufen, der in seinem ersten Band der Kirchlichen Dogmatik das ganz Eigene der Theologie unterstreicht, die sich in keiner Weise durch die Rücksicht auf das, was sonst ‚Wissenschaft‘ heißt, von ihrer Aufgabe abhalten lassen darf, Gott zur Sprache zu bringen; ja dass die Theologie darin „methodisch nichts bei ihnen zu

lernen“⁷ hat. Dieses ganz Eigene bedeutete aber auch für Barth keineswegs einen Rückzug der Theologie in den binnenkirchlichen Bereich, sondern umgekehrt den Anspruch, etwas zu sagen, was die anderen Wissenschaften eigentlich auch sagen könnten und sollten, es aber faktisch nicht tun.

In der Wende hin zum postmodernen Pluralismus könnte man dieses ‚ganz Eigene‘ noch stärker betonen und sich fröhlich oder zumindest beruhigt auf das eigene gesellschaftliche Segment zurückziehen. Damit würde zwar jeder Konflikt vermieden, aber auch die Möglichkeit einer echten Teilnahme an der gesellschaftlichen Debatte verbaut. Das würde an der Grundlage des christlichen Selbstverständnisses rühren, da der Glaube ja nicht Geheimlehre, sondern „Evangelium“ ist, Verkündigung der guten Botschaft, die kommuniziert werden will und in dieser Kommunikation auf Sprache angewiesen ist, die auch der andere versteht.

2.3. Dialog

Die Position des Dialogs würde unter anderem umfassen, dass die Partner gegenseitig anerkennen:

- dass es keine ‚neutrale‘ Wissenschaft gibt, sondern dass alle je auf ihre Weise von Vorannahmen ausgehen, die sie nicht letztgültig begründen können, die aber ihre Fragestellungen und Perspektiven entscheidend bestimmen. Alle bauen in diesem Sinn auf irgendwelchen ‚metaphysischen‘ Grundlagen auf.
- dass man ähnliche oder zumindest vergleichbare Methoden benutzt und damit im Gespräch gegenseitig mit vollziehen kann, inwiefern der Andere in seiner Argumentation konsequent ist.
- dass alle im Dialog lernbereit sind, die eigenen Positionen dabei einer kritischen Rechenschaft unterziehen wollen und versuchen, deren Kriterien offen zu legen.

⁷ Karl Barth, Die Lehre vom Wort Gottes. Kirchliche Dogmatik Band I/1, Zürich 1947, 6

- dass ‚Spiritualität‘ (in einem allgemeinen Sinn des Wortes) als religiöse Haltung des Einzelnen (z.B. einzelner Wissenschaftler) eine Dimension bedeutet, die komplementär zur Welt der Naturwissenschaft gehört und diese auch inspirieren kann. Nicht selten, so zeigt die Geschichte der Naturwissenschaft, wurden wichtige Neuentdeckungen aus ganz unerwarteten, der entsprechenden Wissenschaft fremden Quellen angestoßen. Es gibt also zumindest ansatzweise auch Wechselwirkungen.

2.4. Integration

Die Position der Integration geht über den Dialog hinaus. Man verständigt sich nicht nur über ähnliche Methoden und über die Abgrenzung der unterschiedlichen Wissensgebiete, sondern man nimmt die inhaltlichen Ergebnisse des Anderen wahr und fragt nach den Implikationen für die eigenen Erkenntnisse und Theorien. So fragt man nach der Kompatibilität bestimmter wissenschaftlicher Theorien mit theologischen Grundannahmen.

Zu den Wissensgebieten, wo solche Berührungspunkte gesucht werden, gehört die klassische Frage nach dem Verhältnis von Schöpferglaube und Kosmologie bzw. Evolution. Ein Beispiel ist das Werk von Arthur Peacocke, den die Frage nicht loslässt, ob die Rede von Gottes Schöpfung wirklich nur eine ‚ganz andere Dimension‘ der Sicht auf die Welt bedeutet, oder ob nicht vielmehr an bestimmten Punkten der physikalischen und biologischen Weltsicht ein Ort angegeben werden kann, an dem ein ‚Wirken‘ des Gottes, an den wir glauben, auf diese Welt denkbar bleibt⁸. Ein anderes Gebiet mit ebenso alten Wurzeln in der philosophischen und theologischen Diskussion ist die moderne Hirnforschung und die neu aufbrechende Frage nach der menschlichen Persönlichkeit und Freiheit.

⁸ Arthur Peacocke, Gottes Wirken in der Welt. Theologie im Zeitalter der Naturwissenschaften, Mainz 1998

3. Eine Erfahrung und ein Projekt

3.1. Eine Vorlesung in Klausenburg

Im Sommersemester 2005 wurde ich eingeladen, an der wirtschaftswissenschaftlichen Fakultät der Babes-Bolyai-Universität in Klausenburg eine Vorlesung Wirtschaftsethik zu halten, und zwar in einem deutschsprachigen Studiengang. Die Initiative dazu ging von Studenten aus. Diese Vorlesung wurde als Wahlpflichtfach (optional) in das Studienprogramm aufgenommen, aber seither aus finanziellen Gründen nicht noch einmal angeboten. Wie dem auch sei: es war eine sehr nützliche Erfahrung. In einer verkürzten Fassung habe ich den Stoff ein Jahr später an einem Lehrgang Sozialmanagement in Hermannstadt vorgetragen. Für mich war es die Chance, ins Gespräch mit jungen Menschen zu kommen, die in ziemlich anderen ‚Welten‘ zuhause sind. Aus welchen ethischen Grundlagen heraus beurteilen sie ihr Leben und Handeln?

Von den vielen Anregungen möchte ich einen Moment herausgreifen, der mir besonders zu denken gegeben hat. Ziemlich am Anfang der Vorlesung habe ich in beiden Fällen (wie auch zum Start der Ethik bei den Theologiestudenten) eine konstruierte Geschichte erzählt, die eine ethische Dilemma-Situation auf den Punkt bringt, und von der ausgehend man sehr gut ins Gespräch kommen und ethische Grundpositionen erläutern kann. Ich nannte es das Jim-Dilemma.

„Jim ist leidenschaftlicher Botaniker. Seine Forschungen zur Flora Südamerikas haben eine gewisse Berühmtheit erlangt. So durchstreift er immer wieder abgelegene Gegenden. Auf seiner jüngsten Expedition wird er am Eingang eines Dorfes von bewaffneten Paramilitärs empfangen und auf den Dorfplatz geführt. Dort wird gerade die Exekution von zwanzig Geiseln aus der indianischen Zivilbevölkerung vorbereitet, als Vergeltung für eine Aktion der Guerillatruppen. Der Führer der Paramilitärs, ein jovialer Mann, bietet zur Feier des unerwarteten Besuchs aus der Fremde nun an, neunzehn der Geiseln freizulassen – wenn Jim, quasi als

Festakt, eigenhändig eine der Geiseln erschießt. Er dürfe sogar auswählen! Jim ist überzeugt, dass es dem Kommandanten ernst ist, und sieht beim besten Willen keine Möglichkeit, den Geiseln auf irgendeine andere Weise beizustehen. Was soll er tun?“

Bei einer ersten Gruppe von Theologen gab es nur einen einzigen, der – zum Erstaunen der Anderen – sich dafür aussprach, einen Gefangenen zu erschießen. Für alle anderen war klar: diese Grenze darf ich nicht überschreiten. Das Tötungsverbot gilt ganz grundsätzlich. In zwei anderen Gruppen – eine von Theologen, die andere in der Wirtschaftswissenschaft – waren die Meinungen geteilt. In der Gruppe Sozialmanagement hingegen gab es von 30 Studenten nur noch einen einzigen, der sich das grundsätzliche Tötungsverbot zu Eigen gemacht hatte. Für alle anderen war klar: man muss rechnen, und die Rechnung ergibt, dass ich eben einen Menschen erschießen soll, um andere zu retten. Ethisch gesprochen: es war ganz eindeutig, dass man utilitaristisch denkt. Etwas anderes war für diese Jugendlichen kaum noch im Bereich des Denkbaren.

Das Jim-Dilemma ist so konstruiert ist, dass man sich mit guten Argumenten unterschiedlich entscheiden kann. Jemand hat denn auch sehr differenziert argumentiert: ja, ich würde einen der Gefangenen erschießen, aber das würde für mich bedeuten, dass ich mich selbst auch opfere – denn ein Leben lang müsste ich dann den Gedanken ertragen, ein Mörder zu sein. Aber ich würde das tun, um Leben zu retten.

In der Diskussion mit den Studenten der Sozialmanagement ging ich dann einen Schritt weiter – und erst da erschrak ich tatsächlich. Ich wollte ihnen die Gefahr einer rein utilitaristischen Ethik vor Augen führen und brachte das damals gerade heiß diskutierte aktuelle Thema „Guantanamo“ und „Abu Ghraib“ zur Sprache. Amerika hat, um Demokratie und Freiheit zu bringen, zu den Mitteln von Gewalt und Folter gegriffen. Das machte den Studenten aber wenig Eindruck. Eine Mehrheit hatte zwar keine explizite Meinung, aber eine starke Minderheit sprach sich dafür aus, dass man ruhig ein wenig foltern darf, wenn man dadurch hofft,

ein Netzwerk von Terroristen aufzudecken. Eine einzige Person aus der Gruppe von 30 widersetzte sich entschieden dieser Meinung.

Für mich war dies erschreckend. Ich stellte fest, dass es keinerlei geschichtliches Bewusstsein dafür gab, welche kostbare und große zivilisatorische Errungenschaft das absolute Folterverbot in Europa war und ist. Und ich fand kaum Worte, ihnen in Kürze das Dramatische einer solchen Haltung zu vermitteln. Man würde viel Zeit brauchen.

In diesem Gespräch wurde mir eine zentrale Aufgabe der Theologie vor Augen geführt. Wir sind auch Träger der geschichtlichen Erinnerung und der kulturellen Traditionen. Allerdings nicht der Traditionen an und für sich, sondern von deren Verwurzelung in einer unverfügbaren Transzendenz. Der Nährboden dieser Transzendenz ist für Europa gewiss die jüdisch-christliche Überlieferung, der lebendige Glaube. Aber auch in seiner humanistischen Transformation haben die europäischen Werte eine Verankerung in einer Transzendenz bewahrt, die sich z.B. im ersten Artikel des deutschen Grundgesetzes und – zu meiner Freude – in Artikel 1 der Charta der Grundrechte der EU wieder findet: Die Würde des Menschen ist unantastbar.

Die Kirche bewahrt also eine historische Erinnerung an die Wurzeln vieler Errungenschaften, die Europa geprägt haben. Das ist eine entscheidende Aufgabe im Gespräch mit den anderen Wissenschaften: auf diese Wurzel und auf deren Bedeutung hinzuweisen, da ohne sie vieles, was Europa zusammenhält, ins Wanken gerät. Die Forderung nach einer Nennung der jüdisch-christlichen Wurzeln Europas im europäischen Grundvertrag (vormals: Entwurf einer ‚Verfassung‘) ist dabei nur ein Nebengefecht, das uns ablenken kann. Eine solche Nennung garantiert nämlich gar nichts. Es kann sogar zum Feigenblatt werden: schau, wie wichtig wir euch Kirchen genommen haben... Nicht die Nennung an sich ist wichtig, sondern die Frage, in welcher Weise rechtliche Normen begründet werden. Gibt es eine absolute Grenze – oder verschieben sich die Gewichte immer mehr in

Richtung eines rein utilitaristischen Denkens und eines Rechtspositivismus, der hinter und über sich keinen umfassenden Rahmen mehr kennt?

3.2. Ein Projekt

Nicht zuletzt aus den soeben erzählten Erfahrungen heraus ist die Idee zu einem Forschungsprojekt gereift, das ich in diesem Sommer starte. Es trägt den Titel: „Menschenwürde zwischen sozialer und personaler Dimension: Die Verbindung von Armut, Menschenrechten und Religion in Rumänien.“

Das Projekt ist auf drei oder vier Jahre angelegt. Es ist interdisziplinär, mit der Teilnahme von Vertretern aus den Fächern Recht, Wirtschaft, Theologie und Soziologie. Zudem soll es in enger Verbindung von Theorie und Praxis durchgeführt werden: neben ‚reinen‘ Wissenschaftlern sind auch die Leiter von diakonischen Projekten eingebunden. Zwei Promotionsprojekte sind mit dieser gemeinsamen Arbeit verbunden.

Mit der Frage nach der Armut soll ein in Rumänien auch heute noch brennendes Problem soll aufgegriffen werden. Sie wurde schon öfters zum Thema von Untersuchungen, und nicht selten wurde dabei auch nach dem Zusammenhang mit den Menschenrechten gefragt, v.a. mit den so genannten sozialen Menschenrechten. Für unser Projekt spezifisch ist hingegen die Fokussierung auf den Begriff der Menschenwürde. Ohne das Verständnis der Menschenwürde hängen auch die Menschenrechte in der Luft – eben weil sie dann zu einer positiven Setzung zu werden drohen, die man nötigenfalls auch verändern kann, wenn es die Mehrheit einmal so entscheiden sollte.

Nun ist aber gerade das Verständnis der Menschenwürde keineswegs unumstritten. Die anthropologischen und philosophischen Grundlagen, die bei Immanuel Kant zur klassischen Definition geführt haben, sind ins Wanken geraten. Dazu kommen Konflikte zwischen verschiedenen kulturellen Traditionen im Verständnis von Menschenwürde und -rechten. Bekannt ist der Vorbehalt asiatischer Ge-

sellschaften (oder sind es nur die Politiker?), die betonen, dass ein allzu individuell gefasstes Konzept von Menschenrechten ein westlich-europäisches Importprodukt sei und nicht zu deren Kultur passe. Besorgniserregend sind Stimmen aus der osteuropäischen Nachbarschaft, wie zum Beispiel eine Erklärung aus dem Jahr 2006 aus Russland: den persönlichen Menschenrechten seien „Werte wie Glaube, Moral, Heiligkeit, Vaterland“ gleichgestellt⁹. Mit gemischten Gefühlen stehe ich den Tendenzen in manchen rumänischen Kirchen gegenüber, sich im gesellschaftlichen Engagement ganz auf einzelne ‚heiße‘ individualethische Themen zu konzentrieren (Homo-Ehe, Abtreibung und Sterbehilfe) und dabei immer wieder auf die schädlichen säkularisierenden Tendenzen des Westens hinzuweisen. Bei allem Verständnis für diese Problematiken darf der Blick auf die Grundlagen nicht verstellt werden, und dazu gehören wesentliche Errungenschaften der europäischen Geistesgeschichte, allen voran die Einsicht in die unverlierbare Würde jedes einzelnen Menschen.

Die Theologie hat die Aufgabe, an die jüdisch-christlichen Wurzeln dieses Konzepts zu erinnern und durch den weiten Horizont, der ihr vom Gottesglauben her gegeben ist, eine heilsame Distanz zur Welt zu bewahren und gerade darin für den Einsatz in dieser Welt frei zu sein.

4. Zusammenfassend: Mut und Demut

Als ich in der Vorbereitung auf unsere Konferenz den Titel formulierte, habe ich die beiden Begriffe Mut und Demut als komplementär verstanden, als ob wir manchmal Mut, manchmal Demut brauchen, je nach Situation: das mutige Bezeugen oder der demütige Verzicht auf absolute Ansprüche. Im Verlauf der Redaktion habe ich jedoch gemerkt, dass sie eigentlich dasselbe meinen – jedenfalls

⁹ In einem Artikel von Dagmar Heller wird die Erklärung dieser so genannten Russischen Weltvolksversammlung (10. Treffen Sept. 2006), unter Beteiligung von Vertretern der russischen orthodoxen Kirche, wiedergegeben und analysiert (Ökumenische Rundschau 56 (2007) 91).

in der Art, wie ich Mut und Demut in diesem Kontext verstehe. Denn jeder ehrliche Dialog mit anderen Konzeptionen von Gesellschaft und Welt verlangt Lernbereitschaft, und diese (in ihrem Grunde demütige) Haltung ist ein Akt echten Mutes, da es immer um ein Stück Neuland geht, das man betritt.

Dieses Ineinander von Mut und Demut möchte ich in fünf Begriffen abschließend beschreiben.

Türen aufmachen

Die christliche Kirche ist in Europa – scheinbar – in einem schon alten, immer noch andauernden Rückzug begriffen. Die Reaktion darauf soll nicht Verteidigung und Wahrung des Besitzstandes sein, sondern vielmehr das Öffnen von Türen: selber hinausgehen und mitreden, und andere (auch anders denkende) Studierende hineinlassen. Wir brauchen keine Angst zu haben vor dem Durchzug, den geöffnete Türen mit sich bringen könnten, oder vor dem eventuell schädlichen Einfluss. Denn entweder glauben wir an die Kraft des Evangeliums, und dann wird es seine Kraft erweisen – oder wir brauchen auch gar keine Theologie mehr zu betreiben.

Sich nicht verstecken

In dieser Öffnung geht es ganz gewiss immer auch darum, dass wir uns nicht verstecken. Wir dürfen überzeugt sein, dass wir etwas zu sagen haben, und brauchen uns nicht auf falsche Weise anzupassen. Nicht die Botschaft ist unangemessen, sondern höchstens deren Sprache, oder der Moment, in dem etwas gesagt wird. In dieser Selbstgewissheit soll uns daher immer eine selbstkritische Stimme begleiten, die uns gut nachdenken lässt: was haben wir jetzt und hier zu sagen? Haben wir den Kern des Problems erfasst, haben wir den Anderen in seiner Position wirklich verstanden, oder sind wir an der Oberfläche stehen geblieben? Diese kritische Stimme soll vor allem darauf aufmerksam sein, dass man sich nicht auf

„kirchentypische“ Forderungen beschränkt, die den Anschein erwecken, dass es uns nur darum geht, den eigenen Besitzstand zu wahren.

Sich Fragen stellen lassen

So wahr es ist, dass wir uns nicht zu verstecken brauchen, so wenig können wir das aus einer (illusorischen) Haltung eines Elfenbeinturms tun. Wir haben nicht deswegen einen Platz an der Universität, weil die Theologie alt und heilig ist. Gewiss sollen zwar auch wir – wie andere – darauf beharren, dass es eine Forschung ohne direkte Zwecksetzung gibt; denn die Frage nach dem direkten Nutzen ist für die Wissenschaft tödlich. Aber diese Überzeugung darf wiederum keineswegs dazu führen, dass wir uns in einer ‚reinen Theologie‘ einschließen und uns nicht darum kümmern, wo andere stehen und was sie denken. Wenn andere uns gelegentlich fragen, wozu die Theologie dient und was sie nützt, dann sollen wir dieser Frage nicht einfach ausweichen – wohl wissend, dass die Nützlichkeit nicht das einzige Kriterium bleiben darf.

Ein Leben lang Lernender, Hörender bleiben.

Um im Dialog mitreden zu können, muss man viel lernen, lesen und zuhören – nicht nur auf dem eigenen Fachgebiet. Ich sehe das im Besonderen im Unterricht der Ethik. Als wir über die Stammzellforschung sprachen, gaben wir uns Rechenschaft darüber, dass wir zuerst einen Überblick über die komplizierte wissenschaftliche Grundlage erlangen mussten, um eine eigene Position zu formulieren. Ähnliches galt für die Frage nach der Sterbehilfe und –begleitung. Als ich die Studenten (der Theologie und Sozialpädagogik) fragte, wer von ihnen den Wirtschaftsteil der Zeitung lese, erntete ich erstaunte Reaktionen. Demut heißt z.B. in diesem Zusammenhang der ständige Abschied von Vorurteilen bezüglich der ‚bösen Wirtschaft‘ (sie ist, auch in ihren Theorien, gar nicht immer so böse) oder des ‚kalten Utilitarismus‘ (der Utilitarismus ist aus dem ernststen und grossen Engagement für die soziale Frage erwachsen).

Neue Sprache finden

Im Dialog mit dem Anderen verändere ich mich selbst. Diese Veränderung betrifft nicht den Kern meines Glaubens, aber es kann tief in das Herz meines Denkens hineingehen und meine Sprache verändern. Der oben genannte Arthur Peacocke hat im Gespräch zwischen Physik und Theologie neue Sprache in Bezug auf den Gottesbegriff gesucht. Natürlich kann es nie darum gehen, den Gottesbegriff aus den Prämissen der naturwissenschaftlichen Ideenwelt herzuleiten. Das wurde in der Vergangenheit oft genug getan und führte zur (religiös fruchtlosen) Konstruktion eines philosophischen, theistischen Gottes.

Aber die Fragen, die sich uns stellen, können Raum für einen neuen Blick auf den Gott, an den wir glauben, eröffnen. Gelegentlich entdecken wir, wie stark die theologische Konstruktion, wie sie im Verlauf der Jahrhunderte um den Gott des Glaubens herum gewachsen ist, an damalige weltanschauliche Prämissen gebunden war (des Platonismus, der mittelalterlichen Lebenserfahrung, u.a.). Diese Prämissen sind nicht mehr die unseren, und deren Folgen dürfen wir durchaus in Frage stellen. Solches Fragen ist nicht nur bedrohlich, sondern auch befreiend.

Zusammenfassend: mutig demütig sein, demütig mutig sein. Die beiden Tugenden sind eigentlich dasselbe.

Beides wünsche ich uns allen in immer größerem Masse, wissend, dass beide im Heiligen Geist ihre Quelle haben, ohne den ja jede Theologie nur leeres Gerede wäre.

JURAJ BÁNDY

Die Geschichte der evangelischen Schule in Šamorín (Sommerein, Somorja)

Mein Vortrag soll zum besseren Verstehen der Situation der protestantischen Schulen im Königreich Ungarn dienen. Diese Arbeit wurde nach den šamoriner Archivinformationen geschrieben.

Im ersten Teil spreche ich über der Wichtigkeit der Schulen. Im zweiten Teil erörtere ich die Geschichte der šamoriner evangelischen Schule und im dritten Teil führe ich als Beispiel einige Lehrstoffe an. Zum Schluss werde ich einige Konklusionen erwähnen. Die Geschichte der evangelischen Volksschule in Šamorín ist ein gutes Beispiel für die Darstellung des kirchlichen Schulwesens im Ungarischen Königreich.

Šamorín liegt auf der Schüttinsel, 25 Kilometer von Bratislava entfernt, also sehr nah an Österreich. Es ist ein landwirtschaftliches Gebiet, in welchem überwiegend Ungarn und Deutsche lebten. Eine kleine Minderheit bildeten die Juden seit der Mitte des 19. Jahrhunderts.

1.

Im Mittelalter war die Schule und das Studium ein Privileg der Kirche. Martin Luther und die Reformatoren betonten die Wichtigkeit der Erziehung. Man baute nicht nur neue Kirchen, sondern zugleich protestantische Schulen. Schon im Jahr 1528 arbeitete Philip Melanchthon, Luthers Mitarbeiter, das sächsische Schulsys-

tem aus. Nach dieser Vorlage schrieb Melanchthons Schüler, Leonard Stöckel, die Gesetze der Bardejover Schule im Jahr 1540.

Die Reformation förderte durch die protestantischen Schulen die allgemeine Bildung in Mitteleuropa. Die Städte waren die Patrone der Kirchen und damit auch der Schulen.

Den Evangelischen im ungarischen Königreich war der Wichtigkeit der Schule durchaus bewusst. Es gelang ihnen jedoch nicht, eine eigene Hochschule aufzubauen, obwohl sie viele Anstrengungen dazu unternahmen. Die begabtesten Studenten konnten aber an den Universitäten Deutschlands weiter studieren. Man unterstützte sie mit Stipendien. Die theologische Fakultät in Wittenberg war das Vorbild, nach welcher jede Hochschule die Reinheit der Lehre und auch die allgemeine Bildung in den Vordergrund stellte.

Das evangelische Schulsystem in Ungarn kennt einige hervorragende Persönlichkeiten: Leonard Stöckel (1510 – 1560) war als Ungarie praeceptor (Lehrer Ungarns) bekannt, Gregor Horvath Stancic (1558 – 1597) ließ aus eigenen Finanzen ein Gymnasium und ein Alumneum in Strážky bauen.

Als wichtiges Werk der evangelischen Kirche ist die Gründung des Kollegiums in Prešov (Collegium scholasticum) im Jahr 1665 zu erwähnen. Es handelte sich um eine zehnjährige Schule mit einem philosophischen und theologischen Postgradualstudium. Die Schule wurde rasch berühmt.

Im Jahr 1879 wurde ein neues Gesetz erlassen, nach welchem die Professoren die ungarische Sprache beherrschen mussten und an den Volksschulen der Unterricht in der ungarischen Sprache erfolgen müsse. Trotz solcher Gesetze und Vorschriften gelang es den evangelischen Schulen in der Slowakei, ihren nationalen Charakter zu bewahren. Manche Schulen waren sowieso slowakisch. Um den gesellschaftlichen Einfluss von slowakischen Professoren zu belegen, erwähne ich die Tatsache, dass nach dem ersten Weltkrieg es eben jene evangelischen Professoren waren, die die Gründung und Leitung der Schulinspektion übernahmen.

2.

Die erste schriftliche Erwähnung der evangelischen Schule in Šamorín berichtet davon, dass der Bürger Hueber Jodl im Jahr 1602 nach Pezinok fuhr um einen „deutschen Meister“ (Schulmeister, d.h. einen Lehrer, der die deutsche Sprache beherrscht) nach Šamorín zu bringen. Dieser Lehrer hieß Gottfried Fremgodius. Er wirkte in Šamorín. Nach Fremgodius wurde Janus Petri Lehrer der šamoriner evangelischen Schule und danach Isak Zimmermann. Von letzteren weiß man, dass sein Jahreslohn 4 Forint und Brennholz waren. Für das Glockenläuten bekam er jährlich 4 Forint und für jeden Schüler einen Forint.

Bis zum Jahr 1709 lehrten in Šamorín noch vier evangelische Lehrer, über welche man nichts Näheres weiß, da es keine Unterlagen zu ihnen gibt. Zwischen den Jahren 1709 und 1783 war die evangelische Kirchengemeinde in Šamorín in der Illegalität, also durfte man auch die evangelische Schule nicht besuchen.

Vier Jahre nach dem Toleranzpatent hatten die šamoriner Evangelischen bereits eine eigene Kirche. Bis zum Jahre 1785 hatten sie nur das so genannte Deutsche Haus, wo man die Gottesdienste hielt.

Nach dem Toleranzpatent hatte die šamoriner Kirchengemeinde ihre eigene Schule wieder eröffnet. Bis zu jener Zeit mussten die evangelischen Kinder die katholische Schule besuchen, erst nach den Unterrichtsstunden gingen sie zum evangelischen Kantor, um Religion und evangelische kirchliche Gesänge zu lernen. Erst im Jahr 1785 fing Lehrer Matthias Krisko an, die evangelischen Kinder in Šamorín in einer separaten Klasse zu lehren. Im Jahr 1803 wurde ein neuer Raum angemietet, in dem Karl Fabry die jüngeren Schüler lehrte. Es ist nicht bekannt, wo diese Räume waren.

Ein sehr wichtiges Jahr war 1807, unmittelbar neben der Kirche wurde das Schulgebäude fertig gestellt. So konnte das Grundstück zwischen der Kirche und dem Pfarrhaus umgebaut werden. Das Pfarrhaus, das Schulgebäude, die Wohnung des Lehrers und die Kirche bildeten einen geschlossenen Komplex.

Im Jahr 1838 wurde das Kirchen- und Schulgebäude renoviert. Seit diesem Jahr zahlte die Gemeinde von Šamorín alle Renovierungskosten.

Im Jahr 1842 errichtete die Kirchengemeinde die Funktion Lehrer – Direktor. Der Lehrer bekam auch den Titel „zweiter Pfarrer“. Nach anderthalb Jahren wurde diese Funktion aber wieder abgeschafft.

Im Jahr 1914 stiftete Pal Török ein Stipendium, das zwei Schüler bekamen, die in der Gartenarbeit gute Ergebnisse und Leistungen erreichten.

In den letzten Jahren des 19. Jahrhunderts besuchten mehrere slowakische Kinder aus Myjava, Sobotiste, Senica und Brezova pod Bradlom die evangelische Schule in Šamorín. Das Ziel dieser Kinder war es, sich in der ungarischen Sprache zu verbessern. Solche Schüleraustausche existierten auch in umgekehrter Richtung. Man ging von Šamorín auch nach Modra und Sopron um als Austauschschüler Deutsch zu lernen. Im Schuljahr 1889/1890 studierte hier der zehnjährige Milan Stefanik, der später einer der wichtigsten Persönlichkeiten der slowakischen Geschichte wurde.

Das Austauschstudium ist also nicht neu. Schon die einfachen Menschen mit geringem Wissen und Kenntnissen hatten erkannt, dass nicht nur das Beherrschen der Amtsprache, sondern auch der anderen Sprachen der zusammenlebenden Minderheiten sehr wichtig für das Alltagsleben sind. Deswegen besuchten die Schüler Schulen in jenen Gebieten, wo gerade nicht die Amtsprache gesprochen wurde. Die Geschäftsleute, die Händler und auch die Bauern hatten Interesse daran, dass ihre Kinder mehrsprachig würden. Obwohl in Šamorín der letzte Gottesdienst auf Deutsch im Jahre 1907 gefeiert wurde, lebten hier dennoch auch in der Zwischenkriegszeit deutschsprachige Bürger. Die reichsten Bürger der Stadt schickten ihre Kinder nach Sopron (Ödenburg), um ihre Deutschkenntnisse zu verbessern.

Die Jahre nach dem ersten Weltkrieg waren aus der Sicht der evangelischen Schule in Šamorín sehr hektisch und nervös. Dies hing mit der Entstehung der Tschechoslowakei und der Autonomie der Kirchengemeinde zusammen.

Nach dem Krieg entstand am 28. 10. 1918 die Tschechoslowakei. Die Schüttinsel gehörte nun also zur Tschechoslowakei, und Šamorín auch. In Šamorín wohnten bisher wenige Slowaken, die meisten Bürger hatten eine ungarische, deutsche oder jüdische Nationalität.

Nach dem Jahr 1918 entstand in der Stadt die staatliche Bürgerschule mit slowakischer Unterrichtssprache. Die šamoriner Kirchengemeinden (römisch-katholische, evangelische und reformierte) und die jüdische Kultusgemeinde behielten weiterhin ihre Schulen.

Nach den Angaben des Presbyteriumprotokolls von 2. Februar 1920 verbot der Schulinspektor Bucenec den Unterricht von Geschichte und Geographie in der evangelischen Schule, weil nach seiner Frage an die Schüler: „In welchem Land lebt ihr?“ die Antwort lautete: „In Ungarn.“ Außerdem hingen an der Wand die Landkarte von Ungarn aus dem Jahr 1886 und der Text der ungarischen Hymne.

Der evangelische Pfarrer Dr. Halmi, der aus dem ungarischen Gebiet Hodmezo-vasarhely stammte und sehr wenige Kontakte mit anderen Nationalitäten hatte, konnte sich in die neue Situation (d. h. das Leben in einem neuen Staat) nicht so schnell einfügen. Nach seinem ersten Konflikt mit dem Schulinspektor durfte er in der Bürgerschule nicht mehr evangelische Religion lehren. Er bestellte die Kinder ins Pfarrhaus um dort Religion zu lehren, aber auch dafür bekam er keine Erlaubnis. Die Konfirmationsprüfungen mussten deswegen in der reformierten Kirche abgelegt werden.

Im Jahr 1921 bekam Lehrer Kunszt einen Brief von Schulinspektor Bucenec, der ihn nach den Paragraphen des Gesetzes aus dem Jahr 1907 anklagte, dass er die Geschichte und Geographie staatsfeindlich unterrichte und alte Lehrbücher benutze. Kunszt dürfe deshalb zwei Jahre lang nicht lehren. Lehrer Kunszt berief gegen die Entscheidung. Es ist bemerkenswert, dass der Schulinspektor sich auf ein Gesetz aus dem Jahr 1907 berief, welches noch im ungarischen Königreich ausgegeben wurde.

Pfarrer Halmi wollte seinen Lehrer verteidigen, weil Kunszt nur die Befehle des Schulamtes, also Halmis, folgte. Nach seiner Meinung hatte der Schulinspektor kein Recht, das Leben der Schule so gefährden.

Am 5. Oktober 1921 besuchte der Schulinspektor Bucenec die Schule mit zwei Mitgliedern der Schulinspektion und drohte dem Lehrer: wenn am nächsten Tag der Text der ungarischen Hymne noch immer an der Wand hänge, müsse die Schule geschlossen werden. Außerdem müsse an der Schule ein zweisprachiges Schild mit der Anschrift der Schule angebracht werden, sowie ein zweisprachiger Stempel, ein Bildnis vom Präsidenten und eine Fahne besorgen werden.

Dr. Halmi bezog sich in seinem Antwortbrief an Bucenec auf den Friedensvertrag von St. Germain und erörterte, dass die Tschechoslowakei die nationale und kulturelle Unabhängigkeit der Minderheiten akzeptiert habe. Weil die oben erwähnten Probleme nicht gelöst wurden, wurde die Schule am 12. Oktober 1921 geschlossen. Trotzdem lehrte der Pfarrer jeden Tag die Kinder im Pfarrheim von 8 bis 10 Uhr. Meiner Meinung nach lehrte er deswegen, weil er auch so seinen Lehrer schützen wollte.

Die Kirchengemeinde wollte aber diese Situation nicht nur so einfach hinnehmen. Sie schrieb dem Ministerpräsidenten Eduard Benes, dem Kultusminister Vavro Srobar und dem Ministern für die Slowakei, Martin Micura, einen Brief, wo sie erklärten, dass sie die Schule wieder eröffnen möchten. Sie warteten auf eine Antwort bis 8. Jänner 1922. Am nächsten Tag öffneten sie eigenmächtig die Schule. Anstelle von Kunszt lehrte schon eine neue Lehrerin, Vilma Huszagh, die Kinder. Am 17. Jänner musste die Kirchengemeinde endgültig die Schule auf Anordnung des Schulinspektors schließen.

Wenn Pfarrer Halmi und das Presbyterium nicht so engstirnig gewesen wären, hätte die evangelische Schule weiter existieren können. Meiner Meinung nach wollte der Vorstand der Kirchengemeinde das Friedensdiktat nicht annehmen, deswegen hatten sie so viele Konflikte mit dem Schulinspektor. Wenn sie die Flagge, das zweisprachigen Schild und die zweisprachigen Anschrift und den

Stempel besorgt hätten, hätte die evangelische Schule weiter existieren können und auch weiter auf Ungarisch unterrichten. Für mich ist diese Auseinandersetzung auch deswegen interessant, weil die „Magyarisierung“ der Kirchengemeinde noch frisch war (höchstens 30 Jahre alt), also die neuerliche Wende eigentlich kein so großes Problem darstellen hätte müssen. Dazu ist aber zu sagen, dass slowakische Evangelische erst um die Mitte der 30er Jahre nach Šamorín kamen.

Im Jahr 1922 wurde die neue staatliche Grundschule eröffnet, in welche sich jedes schulpflichtige Kind einschreiben musste. Für den evangelischen Religionsunterricht sollte sich die Schule einen evangelischen Lehrer in die Stadt holen. Ob er kam, konnte ich aus den Archivmaterialien nicht erfahren.

Das Schulgebäude schloss also seine Türen im Jahr 1922. Die evangelische Schule diente 115 Jahre der evangelischen Kirchengemeinde in Šamorín.

Nach dem šamoriner evangelischen Archiv hatte die Schule besondere Lehrpläne für alle Jahrgangsklassen. Jeder Jahrgang hatte eine Klasse, aber nicht jeder Jahrgang hatte einen eigenen Raum. Die ersten drei Jahrgänge lernten in einem Klassenraum, in dem anderen waren die Schüler der vierten und fünften Klasse. Sie lernten Religion, Arithmetik, Grammatik, Geographie und Musik. In der vierten und fünften Klasse lernten die Kinder Geschichten aus der Bibel, Katechismus, Kirchengeschichte, Ungarisch und Deutsch, Arithmetik, Geschichte, Bürgerkunde, Geographie, Biologie, Erste Hilfe, Schreiben und Musik.

Ich gebe Ihnen einen kleinen Überblick über die Lehrpläne der Schule. Im Fach Religion sollten die Kinder diese Themen kennen: Die Erschaffung der Welt, die erste Sünde, Joseph und seine Brüder, die Geburt von Mose, die Geburt Christi, der 12jährige Jesus, Tod und Auferstehung Jesu, Alttestamentliche Geschichten von Anfang bis Salomo, Neutestamentliche Geschichten von Zacharias bis zur Sendung des Heiligen Geistes. Im Singen lernten die Schüler hauptsächlich kirchliche Lieder: 11 Morgenlieder, 2 Abendlieder und 11 Lieder für Feiertage. Volkslieder lernten die Kinder seit dem zweiten Schuljahr. Zur Kirchengeschichte be-

nutzte Lehrer Kunszt das Lehrbuch von Jozsef Talfi, Band 2. Neben diesen Inhalten lernten die Kinder Grundwissen in allen oben erwähnten Fächern.

Zusammenfassend möchte ich betonen, dass die Evangelischen in Šamorín schnell die Wichtigkeit der Bildung erkannt hatten, weil sie gleich nach Einführung der Reformation eine Schule bauen lassen wollten. Es war auch wichtig, dass die Kinder mehrsprachig erzogen wurden, deswegen waren in Šamorín Austauschschüler nicht ungewöhnlich. Wegen der Engstirnigkeit der Kirchenleitung wurde leider nach dem ersten Weltkrieg die Schule geschlossen und damit mussten die evangelischen Kinder die allgemeine staatliche Volksschule in Šamorín besuchen.

WOLFGANG WISCHMEYER

Kirchengeschichte im Dialog der Theologischen Disziplinen und der Historischen Wissenschaften

1. Einleitung

„Die Kirchengeschichte ist das verborgene Zentrum der Weltgeschichte.“

Man konnte meinen, dieses Zitat, auf das ich am Ende meiner Ausführungen zurückkommen werde, befinde sich in einem Werk der Romantik oder des Idealismus. Tatsächlich finden wir es bei Dietrich Bonhoeffer in seiner 1927 von der Berliner Fakultät angenommenen und 1930 zuerst veröffentlichten dogmatischen Dissertation *Sanctorum Communio. Eine Untersuchung zur Soziologie der Kirche*. Man merkt dem Einundzwanzigjährigen an, dass neben anderen auch Adolf von Harnack sein Lehrer gewesen ist, wie seine Worte an Harnacks Grab deutlich machen.

Aber lassen Sie mich beginnen mit drei provozierenden Beobachtungen, die das Gegenteil auszusagen scheinen:

1. Es gibt im gegenwärtigen in dieser Quantität noch nie da gewesenen Boom der historischen Forschung wohl kein Thema der Kirchen- und Theologiegeschichte, dass nicht auch von den verschiedenen Disziplinen und Schulen der allgemeinen Geschichtswissenschaften bearbeitet wird.
2. Was damit eigentlich die ideale Ausgangsposition für eine inter- bzw. transdisziplinäre Forschung wäre, sieht in der universitären Praxis normalerweise so aus, dass aus den theologischen Fakultäten stammende kir-

chengeschichtliche Arbeiten kaum oder eher überhaupt nicht rezipiert werden. Ja es ist darüber noch hinausgehend zu beobachten, dass in den geschichtlichen Einführungs- und Methodenbüchern, die sich einer hohen Konjunktur erfreuen, Kirchengeschichte und Theologiegeschichte als Disziplinen nicht begegnen.

3. Aber um die Sache noch schlimmer zu machen: auch im binnentheologischen Raum lässt sich eine vergleichbare Vernachlässigung der Kirchengeschichte beobachten. Um keinem der lieben Kollegen zu nahe zu treten, verweise ich nur auf die im katholischen Raum im Zusammenhang der BAMA Studiengänge wiedererweckte Diskussion, die Kirchengeschichte im 1. Studienabschnitt abzuschließen, und auf eine ähnliche Tendenzen verratende jüngste Entscheidung der Yale Divinity School, einen Antrag abzulehnen, einen Master of Theology mit Kirchengeschichte zu erlangen.

2. Eine neuere Standortbestimmung

Der Leipziger kirchenhistorische Kollege Klaus Fitschen hat in letzter Zeit zwei Mal eine Standortbestimmung der Kirchengeschichte unternommen:

1. in dem von Eve-Marie Becker und Doris Hiller herausgegebenen *Handbuch Evangelische Theologie. Ein enzyklopädischer Zugang*, Tübingen 2006, 157 – 213
2. im 1. Band der von Claudia Lepp und Harry Oelke neu formierten Zeitschrift *Mitteilungen zur kirchlichen Zeitgeschichte* 1, 2007, 27 – 46 unter dem Titel „*Kirchengeschichtsschreibung muss um das Wesen der Kirche wissen.*“ *Selbstbesinnung und Selbstbegrenzung des Faches Kirchengeschichte nach 1945.*“

Nach Fitschens wohl richtiger Analyse geht die antihistorische oder besser als antihistoristisch zu bezeichnende innertheologische und innerkirchliche Stossrichtung wohl weitgehend auf die dialektische Theologie Karl Barths zurück und seine These von der Kirchengeschichte als einer unentbehrlichen Hilfswissenschaft, die sich *„Generationen von Studierenden tief eingegraben [hat], allerdings meistens unter Weglassung des Präfixes „un“* “ und erreichte ihren Höhepunkt im deutschen Kirchenkampf. Aber selbst ein Kurt Dietrich Schmidt muss in seinem 1949 zuerst erschienenen Grundriss der Kirchengeschichte aporetisch zugeben: *„Wie die gläubige Schau der Kirchengeschichte durchzuführen ist, ist freilich kaum zu sagen.“* Es bleibt die doppelte Aufgabe, mit den Worten Fitschens: *„dass eine theologische Reflexion der Aufgabe der Kirchengeschichte eben nicht zu einer Verkürzung der historischen Perspektive führen durfte“*.

Dabei ist, ich folge weiter den Ausführungen Fitschens, die Zuordnung von Kirchengeschichte und Theologie *„nicht immer eindeutig gewesen. Letztlich ist sie das Ergebnis wissenschaftsorganisatorischer Entwicklungen in der deutschen Universitätsgeschichte“*.

In diesem Zusammenhang ist wohl der geeignete Moment an Friedrich Schleiermachers, der ja neben Fichte, von dem wir durch Stefan Tobler gehört haben, auch einer der Organisatoren der Reformuniversität Berlin am Beginn des 19. Jahrhunderts war, zweite Auflage der *Kurzen Darstellung des theologischen Studiums* von 1830 zu erinnern, wo wir im § 26 lesen: *„Die historische Theologie ist somit der eigentliche Körper des theologischen Studiums, welcher durch die philosophische Theologie mit der eigentlichen Wissenschaft, und durch die praktische mit dem thätigen christlichen Leben zusammenhängt.“*

Dabei hat die angesprochene wissenschaftsorganisatorische Entwicklung, und darauf weist Fitschen wieder hin, *„allerdings sachliche Gründe, und diese liegen darin, dass sich die Kirchengeschichte enzyklopädisch besser in den Horizont der Theologie als in den der Allgemeinen Geschichte oder der Kulturwissenschaften einfügt.“* Zudem muss gesehen werden, dass im Zuge eines Selbst-

reflexionsprozesses einer sich dabei zunehmend differenzierenden Theologie „die Kirchengeschichte als zuständig für eine theologische Dimension bestimmt wurde, die zugleich eine historische war.“ Dadurch hat sie „eine Funktion als Brückenfach der Theologie zur Geschichtswissenschaft und zur Philologie, auch zur Politik- und Kulturwissenschaft und...zu anderen universitären Disziplinen“. Und wenn einerseits in diesem Prozess der permanenten und akzelerierenden Differenzierung der Wissenschaften die Geschichtswissenschaften durch eine Enttheologisierung der Geschichte und den Abschied von der Heilsgeschichte geprägt wurden, so verwies die Kirchengeschichte andererseits die theologischen Fragen an die Geschichte, an die Dogmatik und die Philosophie. „Diese Disziplinen wurden dafür zuständig, sich über den Sinn der Geschichte Gedanken zu machen“.

„Dennoch“, damit will ich hier die Ausführungen zu Fitschen schließen, „verabschiedete sich die Kirchengeschichte nie vom Nachdenken über die Geschichte. Sie steuerte nicht nur Erkenntnisse über die Vergangenheit der Kirche und des Christentums bei, sondern deutete diese unter theologischen Kategorien, wenn auch in ganz unterschiedlichen Arten und Weisen, sei es zur Kritik der kirchlichen Lehrtradition, sei es zu deren Befestigung. Der auf die historische Arbeit folgende Schritt eines Dialogs mit den anderen Disziplinen und die daraus folgende theologische Reflexion blieb Bestandteil kirchengeschichtlicher Arbeit, auch wenn die Bedeutung der beiden Schritte sehr unterschiedlich gewichtet wurde.“

3. Historische und theologische Dimensionen

In gewisser Weise umkreisen die Ausführungen Fitschens die esoterische Definition Bonhoeffers mit der wir begonnen haben, die ebenso von der Bipolarität lebt, wie die bekannte Wendung Gerhard Ebelings von der Kirchengeschichte als der Geschichte der Auslegung der Heiligen Schrift, die in Auslegung ja nicht

nur exegesehistorische Arbeiten sieht, sondern die gesamte Auslegung in Gesellschaft, Kunst und Kultur anvisiert.

Lassen Sie mich meinen eigenen Versuch zum Thema ganz elementar beginnen: Geburt und Tod sind Daten von Menschenleben und bilden das Material der Geschichte, die im Unterschied zur Naturgeschichte eine Geschichte von Menschen in ihren Räumen ist, auch wenn diese nicht ohne eine Beziehung zur unbelebten und belebten Natur und ihrer Geschichte richtig erfasst werden kann.

Die Eckdaten des Menschenlebens, Geburt und Tod und das, was dazwischen, stehen in einem hochgradig sensiblen Attributierungssystem beschreibender und wertender Art

1. sowohl in den die Überlieferung kanalisierenden Quellen
2. wie in ihrer heutigen Deskription und Analyse.

Dabei findet eine erste und ihrer Bedeutung meist nicht gesehene Selektion bereits im allerersten Vorfeld von Annäherung an Geschichte statt: nur von einem minimalen Bruchteil der Menschen ist überhaupt Überlieferung vorhanden. Nichtvorhandensein eines Datums lässt aus der menschlichen Erinnerung fallen. Gibt es einfache Daten wie Artefakte oder gar Namen, so setzen wir zuerst ein primäres Attributierungssystem ein: die zeitliche Einordnung. Diese zeitliche Einordnung ist ein von uns und von aussen an das Datum Herangetragenes und macht aus ihm ein Datum im landläufigen Sinn, ein zeitliches Datum. Ein solches zeitliches Datum relationiert das Material der Geschichte im Sinne einer interpretatorischen Ordnung des Materials. Es konstruiert eine Gleichzeitigkeit der Daten oder ein früher oder später. Zugleich erfolgt die Einordnung in ein gewähltes numerisches System der Zeitrechnung.

Die Optimierung einer zeittabularischen Darstellung aller menschlichen Daten scheint theoretisch möglich. Gegen sie, vor allem aber gegen ihr Verständnis als Geschichte, sprechen einige Fragen: Cui bono? Hier könne man allerdings einwenden: steigende Perfektion der chronologischen Einordnung, außerdem wichtige Erkenntnisse zur Besiedlungs-, Siedlungs- und Bevölkerungsgeschichte und

damit auch zur Sozialgeschichte und zu soziologischen Fragestellungen. Schwerer wiegt der Einwand, dass es auch auf dieser Ebene mit der vermeintlichen Objektivität nicht soweit her ist, wie man prätendiert, denn alle chronologische Systematisierung unterliegt subjektiver Interpretation und öffnet so unter der Vorspiegelung von Objektivität ideologischen Interpretationen Tor und Tür.

Das Interpretationskonstrukt Zeitlinie mit menschlichen Daten ist noch keine Geschichte, sondern lediglich Voraussetzung von Geschichte in der Bedeutung von gemeinschaftlicher Erinnerung einer Gruppe oder von wissenschaftlicher Geschichtsschreibung.

Zu dem steht das Interpretationskonstrukt Zeitlinie in einer Beziehung und Abhängigkeit von zahlreichen anderen Interpretationen menschlicher Überlieferung und ihrer Artefakte, ohne die eine Präzisierung der Zeitlinie nicht möglich ist, die aber ihrerseits selbst wieder Einzelprobleme der großen Geschichtserzählungen und der kritischen Geschichtswissenschaften darstellen. Beide Bereiche kommen aber ohne die Zeitschiene und ohne ein wechselseitig „kreatives Verhältnis“ nicht aus.

Die Polygenese menschlicher Geschichte setzt in sehr unterschiedlichen Formen sich zunehmend verdichtend Daten frei, an deren zeitlichem Anfang schwer deutbare Artefakte stehen, die mit zunehmender Differenzierung ikonische und graphemische Programme nach sich ziehen, Bilder und Texte. Dabei lassen sich bei einem gewissen sozialen und sprachlichen Differenzierungsgrad „große Erzählungen“ unterscheiden. Für diese großen Erzählungen ist die Verschriftlichung aber keine *conditio sine qua non*: sie tritt aber gerne später hinzu.

In diesen großen Erzählungen fließt das Selbstverständnis von Gruppen zusammen, verdichten sich ihre Lebenserfahrungen von Geburt und Tod, Sozialisierungen, Erfahrungen und Idealisierungen wie Trauer und Freude. Die großen Erzählungen sind insofern immer transzendierend, in dem sie nicht nur den Lebensraum eines Einzelnen überschreiten, sondern die Erfahrung eines Anderen

einschließen, den Einzelnen und seinen Freund und seinen Feind, Mann und Frau, die Eltern und die Kinder.

Die großen Erzählungen sind auch insofern transzendierend, indem sie andere Erzählungen aus sich heraussetzen, die sich ihnen in Handlung und Bild und Text verorten oder ihnen antworten, sie kritisieren oder in einer Auseinandersetzung mit ihnen stehen oder sie nach bestimmten Seiten fortschreiben und ihnen ihre besondere Gestalt geben. Grosse Erzählungen und Nebenerzählungen sind ferner auch darin transzendierend, dass sie nicht nur aus der Erfahrung des Anderen kommen, sondern auch aus der Teilhabe am Anderen, aus einem Stehen in den unterschiedlichsten sozialen Konstellationen. Denn kein Mensch lebt für sich allein, sondern er ist immer Mitglied mehrerer sozialer Gruppen. Die damit gegebenen Transzendierungsmöglichkeiten und -aufgaben bergen in sich ein Konfliktpotential, dessen Dynamik beschreibend, erinnernd und projizierend Überlieferung aus sich heraussetzt, das zu den großen Erzählungen verwoben wird – und diese zugleich zerstört und zu einem Ende bringt, indem sie sie „übersetzt“.

Innerhalb dieser Überlieferung der grossen Erzählungen sind auch solche, in denen das Transzendierende in besonderer Weise zum Ausdruck kommt: Überlieferungen zu Fehlern und zum Umgang mit diesen, zu Schuld und Vergebung, zu geglückter und gescheiterter Liebe, zu Hinfälligkeit und Endlichkeit des Menschen. Es handelt sich also um Überlieferungen, die die Erfahrungen eines sich transzendieren wollenden Weltordnens der beobachtenden und fortschreibenden Empirie noch übersteigen und im logos fortschreiben wollen und philosophische und religiöse Überlieferung schaffen, die besonders gerne in dichterischen Texten vorliegt und die Aufgabe des Transzendierens dem Mythos zuweist.

Auch dadurch wird einerseits der historische Differenzierungsprozess und die Vielfältigkeit der Überlieferungen intensiviert. Andererseits bilden sich unter Umständen neue Gruppen, die sich diese fortgeschriebenen master narrations zu eigen machen.

Dabei dürfen logischer und mythischer transzendierender Ordnungswille nicht als einander exkludierende Antithesen gesehen werden, sondern kooperieren und ergänzen einander in den großen Erzählungen, mit denen eine Gruppe ihr Woher und Wohin einzuordnen und ihr Wesen zu bestimmen sucht.

Im Spektrum des Ordnungswillens zeigt sich weiter, besonders auf politisch-sozialen Gebiet, der Drang zur Expansion: vom Stadtstaat zum Großreich und unter den entsprechenden Voraussetzungen der Moderne zur Globalisierung.

Die großen Erzählungen konstruieren und konstituieren Bios und Ethos und Eusebeia einer ethnischen oder sozialen oder religiösen Gruppe in einer rückwärts-gewandten Prophetie unter der Perspektive von Idealen und Hoffnungen, die zugleich movens für die Erzählung sind und die Erzählung zum Standard des Hörers machen.

Es handelt sich also vor allem um Texte aus dem Bereich von Ethik, die im Allgemeinen durch Exempel - sie können positiv oder negativ sein - wirken wollen, die in einer Zeitschiene stehen. Die ethische Ordnungsfunktion kann unterstützt werden durch den anderen Bereich dessen, was in der Antike zur Geschichtsschreibung gehörte, den des Antiquarischen.

Auch bei der antiquarischen Geschichtsschreibung geht es primär um Ordnungsfunktionen. Indem die curiositas/Neugier befriedigt wird, schreite ich meine Welt ab und ordne sie, indem ich auch die Dinge am Rande einschließlich der Kuriositäten und Mirabilia beschreibe und einordne und damit auch mich als Glied meiner Gruppe lokalisieren.

Autonomie und Säkularisierung ließen seit der frühen Neuzeit eine neue kritische Frage nach dem eigenen Woher groß werden zur Identitätsfindung und zur Abgrenzung. Dabei zeigte sich sehr bald ein emanzipatorisches Potential der Geschichtsschreibung mit der Entdeckung der die großen Erzählungen formenden Kräfte. Für den europäischen Raum bedeutet das: Kritik an einer kirchlich geprägten Überlieferung und Zerschlagung der großen Überlieferung zugleich mit im Zusammenhang mit der Kritik sich entwickelnden Methoden, die die

Fragen nach der Echtheit von Überlieferungen ebenso kritisch stellen lassen, wie die nach ihren ursprünglichen Bedeutungen.

Dabei können diesen Fragen durchaus wiederum eigene Ideologien zugrunde liegen, nicht nur die eines hermeneutisch simplifizierten Kausalitätsprinzips eines guten Anfangs, sondern auch das jeweilige interpretatorische Vorurteil zu Alter und Echtheit der Überlieferung.

Ganz ohne Zweifel führte aber die neue kritische Geschichtsschreibung und ihr gesteigertes Methodenbewusstsein zu Entdeckung und Aufdeckung von Überlieferungen als Text oder Überrest, wobei zusehends auch die materielle Form der Textüberlieferung in den Gesichtskreis trat und die Überreste im Zusammenhang eines gesamtulturellen religiösen und philosophischen Horizontes erklärt wurden, der zur Analyse der Form trat. Für die Texte etablierten und differenzierten sich die Methoden der philosophischen und historischen Interpretation, und das geschah auf eine so intensive Art und Weise, dass die Frage im Raum steht, ob es sachgemäß ist, sich ihnen ohne diese und ohne das Instrumentarium des historischen Denkens zu nähern.

So beginnt mit dem Humanismus im 16. Jh. das Zeitalter der Quelleneditionen, das im 19. Jh. aus einer Reihe von Gründen, die den Neuhumanismus ebenso einschließen wie die Romantik, die vielfältigen konträren Folgen der französischen Revolution und der Neuordnung Europas mit ihren religiösen, gesellschaftlichen und politischen Aspekten, einen großen Innovationsschub erfuhr, der in engem Zusammenhang mit der Mentalität des Historismus steht, die ihre Transformationsfähigkeit bis in die postmoderne Gegenwart zeigt.

Dabei verabschiedet die neuere Geschichtsschreibung nicht nur zusehends das Transzendente aus ihrem Zusammenhang, sondern ebenso auch ihren ethischen Kontext, der in modernen Handlungswissenschaften wie Soziologie und Politikologie einsickert und von dort aus wiederum sekundär auf die Geschichtswissenschaften wirken kann, so besonders auf die Zeitgeschichte. Der angesprochene Abschied kann von sehr unterschiedlichen Programmen ausgehen, die man be-

kämpft, der Rankeschen Religiosität, dass jede Epoche unmittelbar zu Gott sei, ebenso wie von der Bewunderung der großen Männer wie vom Programm der wertfreien Wissenschaft.

Für die neue ethische Dimension der Parteilichkeit, wie sie in den Methodenmodellen verhafteten Humanwissenschaften entwickelt wurde mit dem Anspruch einer Mega-Leitwissenschaft, alle menschlichen Äußerungen bis hin zum flatus vocis definitivisch normieren zu wollen, wurde die Geschichte selbst zu einer zu vernachlässigenden Aneinanderreihung von Fehlentwicklungen und negativen Exempeln.

Daran änderten auch Ansätze einer parteiischen Geschichtsschreibung, etwa in den gender-studies und überhaupt in der engagierten Sozialgeschichtsschreibung nichts, ja sie bestärkten die Tendenz vielfältig. Die Geschichte wird gesehen als Repressionsgeschichte, in der vielleicht einige Kuriosa von Interesse sind, um als literarische oder allgemeinkulturelle Events zu dienen.

Bei all dieser gesamtgesellschaftlichen Distanz zur Geschichte und ihrer negativen Positionierung als menschlicher Irrweg der Vergangenheit fällt auf, dass wohl noch nie so viele Menschen im Gesamtbereich der historischen Wissenschaften ihren Lebensunterhalt gefunden haben wie heute und gegenwärtig so viel wie nie zuvor über historische Themen gearbeitet, geschrieben und veröffentlicht sowie die kulturelle Aufgabe und Pflicht der Ausbildung des Vermögens der Erinnerung angemahnt wird.

Dies dürfte evident zusammenhängen mit den neuen Dokumentations- und Vernetzungsmöglichkeit der Informationsgesellschaft, aber auch mit Ängsten davor. Es ist nicht nur möglich, Dokumente in einer bisher ungeahnten Art und Weise zur Verfügung zu stellen und aufzuarbeiten, sie nach je aktuellen Fragenstellungen zu bearbeiten und dabei eine Vielzahl von Methoden zu kombinieren. Zugleich ist die Dimension des Materials entscheidend auf einen globalen Rahmen ausgeweitet, wie auch die Dimension der Forschung und die Aktualität des internationalen Forschungsgesprächs erhöht ist, wie es ebenso durch die elekt-

ronischen Medien, die eine neue Qualität der Präsenz bieten, da zur geographischen Mobilität von Material und Forschung ihre virtuelle Mobilität tritt.

Der Boom von Material und Forschung im Bereich der Geschichte führt zu einer zunehmenden Spezialisierung und zielt damit gleichzeitig auf eine Auflösung der Geschichte, deren holistisches Ideal man bejahen mag, ohne ihm in irgendeiner Art und Weise gerecht werden zu können, in eine Fülle von Partikulargeschichten unvergleichbarer Thematik, für die ein universalgeschichtlicher Zugang oder die Klammer eines hermeneutischen Ansatzes fehlt.

Wenn also Geschichte sich aus Geschichten zusammensetzt, großen Erzählungen und mit ihnen im Gespräch stehenden Nebenerzählungen, ist dann also die Kirchengeschichte eine weitere Erzählung, welcher Hierarchie auch immer, oder etwas anderes, etwa das "verborgene Zentrum der Weltgeschichte"?

Die Beobachtung, dass es nach Ostern wohl das Theologumenon 'die Kirche' gab, wir aber nur Zeugnisse sehr unterschiedlich geprägter und sich entwickelnder christlicher Gruppen besitzen, sollte um der methodischen Klarheit willen dazu führen, von Christentumsgeschichte oder der Geschichte verschiedenen Christentümer zu reden, für die erst in einem relativ späten Abschnitt ihrer Mission-, Ausbreitungs- und Wachstumsgeschichte der Normierungszwang so zwingend wurde, dass kanonische Prinzipien von autoritativen Schriftenverzeichnis und autoritativer Institution sich durchsetzen konnten. Dies geschah aber nicht, ohne dass es zu tief greifenden neuen Trennungsvorgängen gekommen wäre, die in einer ersten Konfessionalisierung die Einheit der Christianitas endgültig gespalten haben, denn auch der Grad der Institutionalisierung hatte inzwischen eine solche Verfestigung erreicht, dass die Gesetze der Selbsterhaltung der Institutionen zutrafen.

Dabei ist die Frage, ob die angesprochene Einheitsvorstellung der Christianitas dem Philosophem oder Theologumenon 'Einheit' verhaftet war oder nicht eher ein der Kirche akkultrierter Begriff ist, der aus dem Zusammenhang mit der

politischen Concordia-Parole lebt. Hier liegen für die binnenchristliche Ökumene heute die meines Erachtens neuen entscheidenden Frageansätze.

Die von Anfang an fortschreitend divergierenden Christentümerge schichten, die von Anfang an auch von der gegenläufigen und jeder Institution innewohnenden Tendenz zur fortschreitenden Institutionalisierung zeugen, benutzen als Mittel dazu nicht nur die große Erzählung über sich, in die sie sich hineinstellen, sondern vor allem die dieser zugrunde liegenden Texte, das Alte Testament und das wachsende Neue Testament. Die Texte werden kanonisch-normierend verstanden. Das heißt, sie haben nicht nur eine hermeneutische Offenheit durch die Möglichkeiten allegorischer Schriftauslegung, die die Vielheit von Christentümern eröffnet, sondern sie geben auch für jede dieser Gruppen eine kanonisierende Fixierung.

Die biblischen Texte stehen also mit den unterschiedlichen christlichen Gruppen und ihren Erzählungen in einem komplexen Zusammenhang: sie stehen kreativ am Anfang, sie eröffnen Freiheit individueller und gruppenspezifischer Adaptierung und sie fixieren für entscheidend gesehene Charakteristika der jeweiligen Gruppe normativ. So kommt es auch hier zu einer neuen Textur von grossen Erzählungen und gruppenspezifischen Nebenerzählungen, die geprägt ist durch auslegungsgeschichtliche Vorentscheidung.

Damit entstehen aber keine Partikulargeschichten, sondern im Grunde genommen Frakturgeschichten, die die besondere Brechung eines Traditionsstranges anzeigen. Dabei wird sich eine solche Frakturgeschichte natürlich auch selbst anders erzählen als der Versuch, das Spektrum zu erzählen. Wenn eine Gruppe ihre Frakturgeschichte sich oder auch anderen erzählt, so ist die Erzählproposition eine andere als der kritisch-wissenschaftliche Versuch, die Geschichte des Spektrums oder der Fraktur im Zusammenhang des Spektrums darzustellen und ist zu vergleichen mit den großen Erzählungen, die Bios und Ethos und Eusebeia konstituieren.

Die Frakturgeschichten der Christentümer bilden also Erzählungen, die sowohl in einer Interrelation zu einer großen Erzählung stehen, den Texten des Alten und Neuen Testaments, wie in einer Interrelation zu einem Kontext gesellschaftlicher, sozialer und religiöser Natur, der zu einem Teil durch die Erzählung ihrer Auslegung geprägt ist. Hier zeigt sich durchaus ein "Schraubenphänomen", das heisst die Potenzierung eines Problems auf eine immer komplexere Ebene.

Warum Fraktur und Spektrum? Am Anfang des Christentums stand nicht nur die Diversität der verschiedenen Ortsgemeinden, sondern auch die Diversität der verschiedenen literarischen Produkte, ja die Diversität literarischer und oraler Literatur und ihrer jeweiligen Tradition. Und diese in sich schon vielfältige Diversität ist geprägt durch die jeder Fraktur lokaler oder sozialer, geistesgeschichtlich oder religiöser, textlicher oder oraler Art zukommende Aufgabe der Auseinandersetzung mit einem großen Textkorpus und seinen Auslegungstraditionen. Dabei ist ein Phänomen besonders beachtenswert: die geringe Zahl unserer Quellen in der Zeit der Entstehung des NT und der Apostolischen Väter und die entweder nicht vorhandene oder unklare Bestimmung ihres Verhältnisses zueinander sowie der lang anhaltende und prägende Kanonisierungsprozess haben das Bild eines Neuen Testamentes erfunden und konstruiert, dessen zeitliche und sachliche Nähe eine dekonstruktivistische Interpretation des Quellenzusammenhangs nicht bestätigen muss. Der Zusammenhang ist ein *ex eventu*-Faktor.

Um aber gleich hier zu problematisieren: der Zusammenhang ist nicht nur eine von unendlichen Interpretationsmöglichkeiten, die ich mir ausdenken kann und die alle auf einer gleichen Ebene nebeneinander stehen, vielmehr steht der Zusammenhang auch im Bezug zu einer geschichtlichen Entwicklung, von der ich nicht absehen kann. Diese bildet den Rahmen der wissenschaftlich legalen Interpretationsmöglichkeiten, innerhalb derer Fiktion stattfindet, die sich dann als Text niederschlägt.

Eine solche Frakturgeschichte erhält ihre spezifische Farbe vom Spektrum ähnlicher Erzählung her, bildet aber gleichzeitig mit den anderen Erzählungen das Spektrum. Diese Spannung und Spiegelung zwischen Fraktur und Spektrum ist auf einer formalen Ebene erst einmal das Grundprinzip jeder Kirchengeschichte seit den Anfängen, als Euseb zum Vater der Kirchengeschichtsschreibung wurde, indem er die Geschichten von Ortskirchen verflochten und gleichzeitig das Konzept einer Geschichte einer orthodoxen Allgemeinkirche entwickelt hat.

Dieses Konzept war für Euseb interessanterweise nicht mit den Mitteln der verschiedenen Genera der antiken Geschichtsschreibung zu bewerkstelligen. Das zeigt besonders der Verzicht auf die für alle Arten der antiken Geschichtsschreibung konstitutiven fiktionalen Reden und an ihrer Stelle der Rückgriff auf Zitate, wie sie sich unter Zuhilfenahme der hellenistischen Doxographie in der jüdisch-hellenistischen Geschichtsschreibung und in der älteren apologetischen und häresiologischen christlichen Literatur ausgebildet hatten.

Der Schritt von der Lokalkirche zur Großkirche und die Akzentuierung des fiktionalen Gehaltes ihrer jeweiligen Geschichte in Richtung eines Einheitsgedankens sind in der eusebianischen Konzeption nicht ohne den Zusammenhang des sich von Origenes herleitenden politischen Concordia-Begriffs vorstellbar, der mithin - bemerkt oder unbemerkt - eine für die Kirchengeschichte scheinbar unabdingbare *conditio sine qua non* bis heute geworden ist.

Aber auch abgesehen davon führt die Neudimensionierung des geographisch-territorialen Rahmens zu einer neuen Qualität gegenüber der Erzählung einer lokalen Gruppe. Die Größe des Territoriums erfährt die Metamorphose zu spiritueller Macht und theologischer Autorität. Geborgte politische Autorität verfestigt diese Vorgänge, mitunter bei deutlicher Theologisierung politischer Positionen.

Dabei ist Kirchengeschichte ganz sicher in all dem auch Auslegungsgeschichte der Heiligen Schrift. Aber! Die Heilige Schrift ist, das muss ich hier wieder betonen, auch im kirchengeschichtlichen Prozess entstanden, die einzelnen neu-

testamentlichen Autoren sind Gestalten der Kirchengeschichte, ihre literarischen Produkte auch Erzeugnisse eines historischen und politischen und literarischen Kontextes. Der Kanonisierungsprozess ist ein langwieriger historischer Prozess im Zusammenhang vieler unterschiedlicher theologiegeschichtlicher Vorstellungen. Dann gibt es auch noch die große Menge des nicht in den Kanon aufgenommenen, Apokryphen und Pseudoepigraphen und das, was weiter wächst an Evangelien und Briefen und ganz besonders etwa Apokalypsen. Wir hörten gestern János Bolyki über entsprechende Budapester Unternehmen. Daneben bleibt die große Frage, was wird rezipiert und wie wird rezipiert?

Weiter gibt es ist die Fragen der zeitlichen Einordnung mit den ideologischen und methodischen Konstruktionen von klassischer Antike - Mittelalter - Neuzeit, eine Art chronologisches Rastersystem, das ich beliebig vergrößern und verfeinern kann: klassische Antike - römische Kaiserzeit - Spätantike - frühes Mittelalter - hohes Mittelalter - spätes Mittelalter - Frühneuzeit usw. Es gibt Tendenzen, aus jedem Jahrhundert gewissermaßen eine Spezialdisziplin zu machen, und es existiert jetzt auch für jedes Jahrhundert eine wissenschaftliche Spezialzeitschrift. Übrigens sind in den USA die historischen Lehrstühle so nach Jahrhunderten organisiert, und viele katholische Kollegen für Alte Kirchengeschichte im Westen lesen nie über das Mittelalter.

Es gibt aber nicht nur die chronologische Perspektive, sondern auch eine geographische Perspektive, die zum Tragen kommt, wenn wir uns mit der außereuropäischen Kirchengeschichte beschäftigen. Eigentlich fällt ja schon die alte Kirchengeschichte aus dem Europarahmen, und für sie ist es sehr viel sachgemäßer vom Mittelmeerbereich zu sprechen.

4. Zusammenfassung

Werden wir, und damit komme ich zum Schluss, praktisch. Die meisten Quellen, die wir haben, sind literarische Texte. So nehme ich mir beispielhaft eine

mir unbekannte Quelle: eine Predigt über 1. Kor. 13. Das kann ich nur sagen, wenn ich den Text lesen kann, die Sprache verstehe und der Inhalt mit etwas sagt. Ich stelle fest: das ist eine lateinische Auslegung eines biblischen Textes, nämlich von 1. Kor. 13. Nun beginnt das Handwerk des Philologen. Ich stelle weiter fest: das ist eine Schrift, ein Schrifttyp, der im 13. Jh. benutzt wurde. So wurde da geschrieben. Und das Schreibmaterial, die Technik, stimmt auch für jene Zeit.

Was weiß ich jetzt? Ich habe eine im 13. Jh. geschriebene Auslegung des paulinischen Hohenliedes der Liebe. Habe ich aber eine Predigt oder eine theologische Auslegung des 13. Jh. vor mir? Das weiß ich noch nicht. Es kann ja auch ein viel älterer Text sein, der damals zufällig oder mit einer bestimmten Absicht abgeschrieben wurde. Vielleicht ist es eine Predigt eines zeitgenössischen Pfarrers oder vielleicht ein Text des 5. Jh. und eine Augustinuspredigt. Das will genau geprüft werden, und hier ist es sehr wichtig, dass eine *gegenseitige Kontrolle* der beteiligten Wissenschaftler, Theologen, Philologen, Historiker erfolgt. Und am Ende steht dann, dass dieser Text z.B. in die große vielbändige Ausgabe eines berühmten Mannes aufgenommen wird oder in einer nützlichen Reihe erscheint und demjenigen Material an die Hand gibt, der nachfragt, wie wurde über Paulus im 5. Jh. gepredigt - und wie kann ich predigen.

Und alle diese Quellen, literarische und monumentale, werden von Kirchengeschichtlern, Historikern, Kunstgeschichtlern, christlichen Archäologen, Byzantinisten, Orientalisten, Afrikanisten und den Vertretern vieler anderer Disziplinen gesammelt und interpretiert. Gesammelt nach wissenschaftlichen Kategorien der Erfassung und Beschreibung, die sich ständig verfeinern.

Und das mit Recht. Wenn man alte Klosterbibliotheken und ihre Handschriften aufnimmt und so, wie es früher geschah, nur die Titelangaben und die ersten und letzten Worte der Handschrift notiert, kann man sich nicht wundern, dass es möglich ist, wenn jemand dann die Handschrift genau durchschaut, etwa unbekannte Abschriften von Augustinus-Predigten entdeckt oder findet, dass die

Handschrift selbst aus ganz unterschiedlich zeitlich zu verortenden Texten besteht. Steht dann der Text, sein wahrscheinlicher Autor und damit sein Datum und das Datum und die Umstände der Abschrift fest, geht das Geschäft des die Quellen interpretierenden und sie zu verstehen suchenden Historikers weiter.

Hier gibt es, und es hängt natürlich wieder ganz von der Art der Quelle ab, dann ganz unterschiedliche Fragestellungen. Nehmen wir das Beispiel unserer Predigt noch einmal auf. Ich kann nach der Sprache dieser christlichen Predigt fragen, ganz im Sinnes eines Latinisten bei einer lateinischen, eines Altgermanisten bei einer deutschen Predigt. Was für Sprachformen begegnen, was für ein Sprachniveau ist zu bestimmen? Und ich muss dann weiterfragen, was für Theologumena da begegnen, welche Frömmigkeitsvorstellungen finde ich, wie kann ich den Prediger in der Auslegungsgeschichte der biblischen Erzählungen lokalisieren, für wen wurde gepredigt und all die damit zusammenhängenden sozial- und mentalitätsgeschichtlichen Fragen?

Alle diese Fragen gehören auch irgendwie zusammen. Aus allen diesen Fragen ergibt sich eine Christentumsgeschichte, in der neben allen Fragen der Institutionen und der Frömmigkeit die Geschichte des theologischen Denkens inmitten ihres kulturgeschichtlichen Zusammenhangs eine ganz wichtige Rolle spielt, und in der ich in Zuspruch und in Widerspruch auf die große Erzählung meine kirchliche Verordnung wieder finde.

In Zuspruch und in Widerspruch. Als protestantische Kirchenfamilie bilden wir in der großen Christentumsgeschichte eine besondere Gruppe, deren Traditionen mich im Rahmen der Kirchengeschichte und *heute* besonders interessieren. Wie ist es zu diesen Positionen gekommen, die wir als die für die reformatorischen Kirchen charakteristischen bezeichnen, und wie ergaben sich die anderen Traditionen? Diese Fragen hängen ja für das Verstehenwollen ebenso zusammen wie die anschließenden kritischen Fragen gegenüber heutigen protestantischen Kirchentümern und Theologien.

Hier wird die kirchengeschichtliche Disziplin als eine der dogmatischen und systematischen Theologie gegenüber moderne aufklärerische kritische und emanzipatorische Disziplin ins Gesamt der Theologie eine relativierende Tendenz hineinbringen aus dem ihr mehr als den anderen theologischen Disziplinen inhärenten Wissen um die eigene Geschichtlichkeit und die Notwendigkeit der Hermeneutik und ihr darauf basierendes und immer wieder zu wiederholendes *Ceterum censeo*.

Und das hat dann auch vielleicht seine Bedeutung für das universitäre Modell der Wissenschaften darin, dass eben die Theologie nicht als die Königin der Wissenschaften, als deren Spitze gesehen wird, sondern ohne ihr Licht unter den Scheffel zu stellen in *humilitas*, (das stand in meinen Manuskript schon vor dem Vortrag von Stefan Tobler; dass er aber auch diese theologische Grundtugend betont hat, erfreute mich besonders) in demütiger Kooperation mit all den anderen Fächern, ohne deren Wissen und Arbeit die Theologie nicht auskommt, weil sie sich ebenso um den Menschen bemühen, und weil sie in besonderer Weise immer wieder an die engste Verbindung von Erkenntnis und Liebe erinnert, was Augustin (en.in ps. 119, CCSL 40, 119, 9, 15) uns als Christen und Wissenschaftler immer neu in Frage stellend beschrieben hat: *nisi cognoscite pacem, amate pacem?*

Programm
des fünften Kongresses des SOMEF
„Nicht unter dem Scheffel! – Theologie heute“
5– 8. Juli 2007.

Organisation: *Reformierte Theologische Universität Debrecen (DRHE)*
Tagungsort: *Konferenzzentrum des Reformierten Kirchendistrikt jenseits der Theiß,*
Berekfürdő (Ungarn)

Donnerstag, den 5. Juli 2007

17:00 Sitzung des Vorstandes
18:30 Eröffnung des Kongresses
19:00 Eröffnungsvortrag: *Mut und Demut – Die Theologie im Chor der Wissenschaften* – Prof. Dr. Stefan Tobler, Hermannstadt

Im Anschluss Empfang durch Herrn Bischof Prof. Dr. Gusztáv Böleskei

Freitag, den 6. Juli 2007

8:00 Frühstück
8:45 Andacht: Prof. Dr. Sándor Fazakas, Rektor, Debrecen (*Jugendhaus – Kapelle*)

9:00 *Der Beitrag der theologischen Fächer zu einer nicht-theologischen Ausbildung: Altes Testament*
Kurzvortrag: Prof. Dr. Jutta Hausmann, Budapest (EHE)
Co-Referat 1: Prof. Dr. Tamás Lichtmann, Debrecen/Budapest
Co-Referat 2: Prof. Dr. Juraj Bándy, Bratislava
Diskussion

10:30 Pause

11:00 *Der Beitrag der theologischen Fächer zu einer nicht-theologischen Ausbildung: Neues Testament*
Kurzvortrag: Prof. Dr. János Bolyki, Budapest
Co-Referat: Prof. Dr. István Győri, Sárospatak
Diskussion

12:00 Mittagspause

13:00 *Kultur und Exkursion*
Ausflug nach Debrecen, Besichtigung des Reformierten Kollegiums und der Großkirche, daran anschließend: freie Stadtbummel

19:30 Abendessen in Berekfürdő

Samstag, den 7. Juli 2007

- 8:00 Frühstück
 8:45 Andacht: Prof. Dr. Zsolt Geréb, Klausenburg (*Jugendhaus – Kapelle*)
- 9:00 *Der Beitrag der theologischen Fächer zu einer nicht-theologischen Ausbildung: Kirchengeschichte*
 Kurzvortrag: Dr. Wolfgang Wischmeyer, Wien
 Co-Referat: Mgr. Juraj Bándy, Bratislava
 Diskussion
- 10:30 Pause
- 11:00 Mitgliederversammlung
- 12:30 Mittagspause
- 14:00 *Die Vielfalt des theologischen Ausbildungsangebotes. Beiträge der Fakultäten über geplante oder schon eingerichtete Studienprogramme abseits der Fachtheologie (Pfarramt)*

Referenten:

Prof. Juraj Bándy, Bratislava
 Attila Pethő, Budapest (EHE)
 Prof. Dávid Németh, Budapest (KGRE)
 Ede Horsai und Dr. Zoltán Kustár, Debrecen
 Prof. Stefan Tobler, Hermannstadt

Prof. Zsolt Geréb, Klausenburg
 Prof. Dr. Jan Roskovec, Prag – Evangelisch
 Prof. Ján Liguš, Prag – Hussitisch
 Prof. István Győri, Sárospatak
 Prof. Robert Schelander, Wien

Diskussion und Vereinbarungen

Ende des Kongresses

18:30 Abendessen

Sonntag, den 8. Juli 2007

- 8:00 (oder nach Bedarf) Frühstück
 10:00 Es besteht die Möglichkeit zum gemeinsamen Gottesdienstbesuch in Berekfürdő (in Ungarisch, mit deutscher Zusammenfassung)

Abreise



Im Juli 2007 treffen sich östlich der Theiß (Tisza/Tisa) in



Berekfürdő die Teilnehmer des fünften SOMEF-Kongresses.



Lehrende und Studierende von elf SOMEF-Fakultäten sind zusammengekommen.



Rektor Sándor Fazakas, Debrecen begrüßt die Teilnehmer im Namen der veranstaltenden Fakultät;



Bischof Prof. Dr. Gusztáv Bölcskei (2.v.l.) heißt uns mit einem köstlichen Büffet herzlich willkommen.



Robert Schelander, Wien achtet auf die rechte Ordnung der Referate (Moderation).



Stefan Tobler, Hermannstadt hält den Eröffnungsvortrag (in Händen).



Die Beiträge
von
Jutta
Hausmann,
Budapest ...



Tamás Licht-
mann, Buda-
pest/ Debrecen
...



Juraj Bándy,
Bratislava ...



István Győri,
Sárospatak ...



János
Bolyki (li.), Bu-
dapest ...



Juraj Bándy
jun.,
Bratislava ...



Jan
Roskovec,
Prag ...



Ján Liguš,
Prag und ande-
ren



... sorgen für intensive Diskussionen (auch in Kleingruppen)



und ein (klärendes) Wort des Vorsitzenden.



Zoltán Kustár erweist sich als kompetenter Führer durch Debrecen.



Blick aus einem der Türme der reformierten Großkirche.



Mit bleibenden Erinnerungen an gute Begegnungen ...



sagen wir herzlichen Dank und freuen uns auf ein Wiedersehen in Hermannstadt.